

Boda Mihály¹

A háború természetéről: a háború mint a vitás kérdések rendezésének eszköze

On the Nature of War: War as Contest

Absztrakt

A háború filozófiájának egyik legfontosabb problémája a háború természetének meghatározása, azon belül pedig a „Mi a háború?” kérdés megválaszolása. A kérdésre válaszként lehetséges az emberi élet felett álló kozmikus, transzcendentális vagy biológiai ellentétekhez kapcsolódó tág definíciót adni, vagy az emberi konfliktusokat a középpontba állító szűk meghatározást. Carl von Clausewitz (1780–1831) az utóbbi utat választva a kérdést A háborúról című könyve Első könyvének 1. fejezetében legalább három definícióval válaszolta meg, többek között azzal, hogy a háború kiterjedt párharc, párviadal. A tanulmány ennek az elképzelésnek a múltját vizsgálja meg az ókortól a 20. századig.

Kulcsszavak: a háború filozófiája, háború mint vitarendezés, istenítélet, Clausewitz

Abstract

One of the most important questions in the philosophy of war is to uncover the nature of war by answering the question of 'What is war?'. Proposed answers consist of the broad and the narrow definitions of war. While according to the former war is the conflict of opposites between cosmic, transcendental, or biological entities, including humans, the narrow definition focuses to conflicts of humans. Carl von Clausewitz (1780–1831) picked the latter option when he defined war as duel on a large scale in chapter 1 of

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

the First Book of his book On War. This article concerns the history of this approach to war from the antiquity to the 20th century.

Keywords: philosophy of war, war as contest, ordeal, Clausewitz

Bevezetés: a háború meghatározásai

A háború természetének filozófiai meghatározása a „Mi a háború?” kérdés megválaszolásával és így a háború definiálásával egyenértékű. Quincy Wright (1890–1970) szerint a háború definícióját megadhatjuk tágan vagy szűken. A tág definíció szerint a háború „hasznos, de különböző dolgok közötti erőszakos érintkezés”, a szűk szerint pedig az „olyan jogi állapot, ami kettő vagy több ellenséges csoportnak egyenlően lehetővé teszi, hogy konfliktusukat fejtőerővel folytassák le”.²

A háború tág meghatározása

Wright tág definíciója annyira tág, hogy annak értelmében a háború alapvetően nem emberi jelenség, hanem a világ által magába foglalt ellentétek viszonyának a jellemzője, az ellentétek harca. Az emberi háború csupán egy példája az ellentétek rendszerszintű – kozmikus, transzcendentális vagy biológiai – harcának.

A kozmikus ellentétek Anaximandrosz (Kr. e. 610–546) ókori filozófus gondolkodásában kaptak kulcsszerepet. Szerinte a világ keletkezése úgy képzelhető el, hogy „valami egyéb *apeiron* [határtalan] természet, amelyből létrejön valamennyi égbolt és a bennük levő kozmoszok. Amikből keletkeznek a dolgok, azokba történik a pusztulásuk is »szükségyszerűen; mert büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogtalankodásaikért az Idő elrendelése szerint«”.³ Az idézet szerint a világ a „határtalan” nevű anyagból keletkezett (aminek nem ismerjük sem a terjedelmét, sem a minőségét), és amit az olyan ellentétek, mint a hideg és a meleg „jogtalankodása”, azaz harca jellemez, amiben egymássá alakulnak (a hideg felmelegszik, a meleg kihűl). Az ellentétek egyenlő, de különböző dolgok, amelyek állandó kölcsönviszonyban állnak egymással. Hasonlóan vélekedett Hérakleitosz (Kr. e. 535–475) is. Szerinte a (természeti) világ és az emberi lélek hasonlóan észszerű természetű (természetük a *logosz*: arány, szabályszerűség, értelem, beszéd), és mindkettőt az ellentétek, illetve az ellentétek értelmes egysége jellemzi. Ilyen ellentétek a nappal és az éj, a tél és a nyár, a háború és a béke, az elteltség és az éhség, az ébrenlét és az álom, az ifjúság és az öregség, illetve az élet és a halál, amelyek értelmes rend szerint váltakoznak egymásba.⁴

A tág definíció másik példája a transzcendentális vagy vallási dualizmus, amelynek feltételezése kisebb vagy nagyobb mértékben jellemezte az újasszír birodalmi ideológiát, a Bibliának és az apokrif iratoknak az apokalipszissal foglalkozó részeit, a manicheizmust, a gnoszticizmust és az ezekhez kapcsolódó keresztény eretnek mozgalmak ideológiáját,

² WRIGHT 1965: 8.

³ KIRK et al. 1998: 183.

⁴ KIRK et al. 1998: 282–284; BENE 2007: 38–40.

illetve Szent Ágoston háborúfelfogását.⁵ A közös ezekben, hogy vallási-morális szempontból feltételezik egy jó és egy rossz transzcendens erő (például a keresztény Isten vagy más isten, illetve isten, Sátán vagy démon) létezését, akik földi erőiken keresztül harcban állnak egymással. A leegyszerűsített apokaliptikus verzió szerint a jelen világot a démonikus erők uralják, ami ellen folyamatosan fellépnek Isten erői. A harc története egyben a történelem, ami során a harc egyre intenzívebb, pusztítóbb és brutálisabb, és az emberiség elkorcsosulásával jár. Isten felől nézve ez a hit és a szövetség közössége fennmaradásának a tesztje. Végül Isten kezdeményezésére és Dávid leszármazottjának a vezetésével szent háború indul Isten ellenségei, a démonikus erők és követőik ellen. Ez a végső háború minden háború elleni háború, ami elhozza majd a világ végét, a harmonikus békét és Isten uralmát.⁶

Végül a tág definíció harmadik példája a biológiai ellentétre hivatkozik, ahol az egyének és a fajok állnak egymással szemben az evolúciós sikerességért, azaz a túlélésért folytatott harcban. A definíciót főként a 19–20. századi szociáldarwinizmus propagálta, amelynek egyik kiemelkedő teoretikusa Herbert Spencer (1820–1903) volt.⁷ Spencer szerint

„A létért való küzdelem az evolúció nélkülözhetetlen eszköze volt, mivel az az egész élővilágban kifejti működését. Nemcsak azt látjuk, hogy a hasonló típusba tartozó egyének versenyében a legrátermettebb a túléléssel egy magasabb típusú életet ért el, hanem a törzsek közötti szüntelen háborúskodást is, főként a terjeszkedésért és a magasabb szervezetségi fok eléréséért”.⁸

A tág definíció mindegyik formájában közös a háború és az ellentétesség fogalmi kapcsolatának hangsúlyozása. Az ellentétesség részben abban áll, amire Wright felhívja a figyelmet, hogy az ellentétben álló dolgok bár különbözőek, mégis hasonlítanak egymáshoz. Az ellentétességben azonban fontos az is, hogy az ellentétben álló dolgok „jogtalankodnak” egymással, harcban vagy küzdelemben állnak egymással, és végeredményben (habár sok némely esetben csak átmenetileg) elpusztítják egymást. Az ellentétben álló dolgok között így radikálisan aszimmetrikus viszony áll fenn. A „jogtalankodás”, a harc és a küzdelem megjelenik az emberek között is, amit esetükben háborús erőszaknak nevezünk. A tág definíció szerint így a háború különböző, de ellentétes és radikálisan aszimmetrikus viszonyban álló dolgok közötti erőszakos viszony.

Wright szűk definíciója, miszerint a háború „olyan *jogi állapot*, ami kettő vagy több *ellenséges csoportnak egyenlően lehetővé teszi, hogy konfliktusukat fegyveres erővel folytassák le*”, szintén feltételezi a háborús felek hasonlóságát és viszonyuk erőszakosságát, azonban ennél tovább megy. A szűk definíció elemeit Wright Ciceróra (Kr. e. 106–43), Hugo Grotiusra (1583–1645), Thomas Hobbesra (1588–1679) és Clauswitzre vezeti vissza. A háború Ciceró szerint a vitás kérdések rendezésének erőszakos, azaz fegyveres erő alkalmazásával való rendezése. Hobbes szerint nem

⁵ BODA 2023: 15–16, 44–48; SIMON 2011: 400–405.

⁶ TOOMBS 1962: 800.

⁷ BODA 2023: 310–317.

⁸ SPENCER 1969: 176.

szükséges a háborúhoz, hogy a vitás kérdéseket ténylegesen elrendezzék, elegendő az ellenségesség attitűdje és a folyamatosan fennálló hajlam a tényleges rendezésre. Grotius részben elfogadja Ciceró meghatározását, hozzáteszi azonban, hogy a háború nem maga az erőszak cselekvő alkalmazása, hanem az a szokással kialakuló nemzetközi jogi állapot, aminek a keretei között alkalmazzák az erőszakot. Clausewitz elutasítja Grotius megközelítését, miszerint az bizonyos korszak terméke és nem tartozik hozzá a háború szűken vett természetéhez, és úgy véli, hogy a háború a politika folytatása más – erőszakos – eszközökkel.⁹ Összességében, a szűk definíció tekinthető a háború egy többé-kevésbé általánosan elfogadott meghatározásának.¹⁰

A továbbiakban a háború jogi kereteire való utalást figyelmen kívül hagyom, mivel a háború igazságosságának a kérdésével és így a háború igazolásának a kérdésével függ össze. Ez a „Mi a háború?” kérdéstől különböző kérdés, jelesül, hogy „Mikor igazolt egy háború?”. A maradék fogalmi elem megfelel Clausewitz azon definícióinak, amelyek *A háborúról* című könyv *Első könyvének* 1. fejezetében található. A továbbiakban így nem is Wright szűk definíciójára koncentrálok, hanem Clausewitz megközelítésére, amely segítséget nyújt abban, hogy részletesebben ki tudjuk fejteni a háború természetét firtató kérdést.

Clausewitz háborúdefiníciói *A háború természete* című fejezetben

Clausewitz *A háborúról* című könyv 1. fejezetében több meghatározást is kínál a háborúra, ezek közül most három érdemel figyelmet.¹¹

Clausewitz mindjárt a fejezet első oldalán leszögezi, hogy a „háború ugyanis nem egyéb, mint kiterjedt párharc”, vagy amiként egy sorral feljebb írja, „párviadal”.¹² Ennek értelmében elfogadja, hogy a háború vitás kérdések rendezésére alkalmas cselekvés, ami feltételezi egyben azt is, hogy a háborúban részt vevők egymáshoz hasonlóak, egymással fontos tekintetben egyenlők.

Ugyancsak ezen az oldalon található a következő definíció, levezetve a párviadal-meghatározásból. A párviadalban részt vevők ugyanis arra törekednek, hogy legyőzzék és képtelenné tegyék a másikat a további ellenállásra. Ennek eszköze a fizikai erőszak alkalmazása. A háború második meghatározása, hogy az „az erőszak alkalmazása, aminek célja, hogy az ellenfelet saját akaratunk teljesítésére kényszerítsük”.¹³

Végül a harmadik meghatározás a fejezet vége felé, hogy „a háború nem pusztán politikai aktus, hanem valóságos politikai eszköz, a politikai érintkezés folytatása, annak más eszközökkel való megvalósítása”.¹⁴ Ennek értelmében a háborúkat politikai célért indítják, azok azonban indításuk után sem veszítik el kapcsolatukat a politikával,

⁹ WRIGHT 1965: 9–11.

¹⁰ VASQUEZ 2009: 42–51.

¹¹ Az alábbi meghatározások mellett más meghatározások is találhatóak a fejezetben (pl. a háború az adott társadalmi helyzetből, annak viszonyaiból fakad, vagy hogy az az erőszak heves vagy kevésbé heves pulzálása, vagy hogy az valódi kaméleon és rendkívüli hármasság stb.), ezek azonban vagy benne foglaltatnak a tárgyalt három definícióban, vagy kisebb jelentőséggel rendelkeznek.

¹² CLAUSEWITZ 2013: 39. Lásd még CLAUSEWITZ 2013: 250–252.

¹³ CLAUSEWITZ 2013: 39.

¹⁴ CLAUSEWITZ 2013: 54.

hanem vívásuk során is a politikai érdekek érvényesülnek (és nem a háború sajátos törvényei). Azt, hogy miben is áll a háború és a politika viszonya, a háború politikai karaktere, a következő bekezdésekből tudjuk meg, amelyek a háború kaméleonvoltáról és rendkívüli hármasságáról szólnak. Ezek alapján a konkrét háborúk sok tekintetben különböz(het)nek egymástól, azaz a háború változat(hat)ja megjelenését, miként a kaméleon is képes erre. Ennek alapja az, hogy benne mindig egyaránt szerepet játszik a politika és az értelem, a hadvezér és szellemi kapacitása, illetve a nép és az érzelmek, azonban ezek az elemek mindig csak valamilyen – adott esetben változó – arányú szerepet játszanak.¹⁵ Így vannak háborúk, amelyekben a politika kap nagyobb hangsúlyt, vannak, amikben a hadvezér, és vannak, amikben a nép. Valamilyen szerepe minden háborúban mindegyik „részvevőnek” van.

Összességében, Clausewitz meghatározásai alapján a háború természetében fontos szerepet játszik a háború célja (ami szerinte egy vitás kérdés rendezése), ennek a célnak az eléréseért alkalmazott erőszak (az akarat rákényszerítése a másikra) és a cél, illetve az erőszak-alkalmazás politikai karaktere (a politikai racionalitás, a katonai szakértelem és a tömegérzelmek). A továbbiakban arról lesz szó, hogy a háború mint a vitás kérdések rendezése milyen történeti előzményekre tekint vissza.

A háború mint a vitás kérdések rendezése

Amíg a tág definíció a háború fogalmát egy rendszer jellemzőjének tekinti, addig a szűk definíció azt közvetlenül (rendezés) vagy közvetve (hajlam a rendezésre, a rendezés jogi körülményei) valamilyen emberi cselekvéshez kapcsolja. Az emberi cselekvésnek mindig van célja, azaz értelme, így a háborúnak is, és így az nem öncélú tevékenység.

A clausewitz-i értelemben a háború kiterjedt párharc, párviadal, aminek az értelme, hogy döntést hoz a háborúban érintett felek vitás kérdésében. A háború értelmének ezt a felfogását a Kr. e. 1. században élt Ciceróhoz szokás visszavezetni, aki szerint a „vitás kérdések rendezésének [...] két útja van: az egyik a tárgyalás, a másik az erőszak. Minthogy pedig az előbbi az ember, a másik az állat jellemzője, az utóbbihoz csak akkor szabad folyamodni, ha az elsővel nem lehet élni”.¹⁶ Cicerót követően a következő hivatkozási pont Grotius a 17. század elején, aki szerint „a háború az egymás ellen erőszak alkalmazásával harcolók [vitakozók] állapota”.¹⁷ Grotius szerint a háború kezdetekor bizonytalan, hogy kinek van igaza, így, hogy melyik fél visel igazságos okkal háborút. A háború vívásakor azonban mindkét félnek igazságosan, azaz a nemzetközi jog szerint kell eljárnia.¹⁸ A háború Grotius szerint lehet magánháború és közháború, ám a hangsúly az államok közötti nemzetközi jog megalapozásával a közháborún van. Összességében, a grotiusi definíciót a nemzetközi jog definíciójának nevezhetjük, aminek az egyenlő szuverenitással rendelkező államok közötti viszonyban volt (van) jelentősége.

¹⁵ CLAUSEWITZ 2013: 55.

¹⁶ CICERO 1987: (11) 301.

¹⁷ GROTIUS 1999: 29. A magyar fordításban a „harcolni” szerepel, ami azonban nem adja vissza Cicerónak a háborút és a vitát összekapcsoló álláspontját, amelyet Grotius *expressis verbis* elfogad.

¹⁸ BODA 2023: 222–224.

Három, egymással összefüggő dolgot érdemes megjegyezni a háborúnak ezzel az értelmezésével kapcsolatban: 1. már Ciceró előtt is értelmezték vitaként a háborút; 2. ez az értelmezés nem tűnt el a Ciceró és Grotius közötti időszakban sem; illetve 3. Grotiust követően többféleképpen jelent meg. A háborúnak ez a formája mint istenítélet megtalálható volt az ókori Közel-Keleten és az ókori római gondolkodásban éppúgy, mint a keresztény középkorban. Grotius után, és így Clausewitznél, illetve a 19–20. században is fennmaradt a vitás kérdések rendezéseként felfogott háborúelmélet, azonban több különböző formát öltött annak megfelelően, hogy az istenítéletben döntőbíró szerepben lévő istent mivel helyettesítették.

A háború mint istenítélet

Az ókori Közel-Keleten, a római köztársaságban, illetve a középkorban az istenítéleti ideológia egy változata foglalta magába a vitaként értelmezett háború fogalmát. Az istenítéleti háborúnak három jelentését különböztethetjük meg. Az első a felhatalmazói értelem, aminek értelmében minden háború egyben a világ szuverén kormányzója, azaz az isten ítéletének is tekinthető.¹⁹ Az istenítéleti háború másik két jelentése sokkal közvetlenebbül kapcsolódik az isten mint bíró ítéletéhez. Ezzel az ítélet jogi aspektust nyer.²⁰ Az aszimmetrikus istenítéleti ideológiában az isten valamilyen korábban elkövetett igazságtalanságot (például szerződészegést, lázadást, vagy egyszerűen csak az alacsonyabb civilizációs státussal rendelkezést) torolja meg, sok esetben egy másik, eszközként használt nép segítségével, aminek az eredményessége nem kérdéses. Ez valójában az isteni ítélet végrehajtása.²¹ Ezzel szemben a kiegyensúlyozott vagy szimmetrikus istenítéleti ideológiában az isten ítélete dönt a konfliktusban álló felek közötti konfliktusban, amelyek közül egyik sem isteni eszköz a büntetésre. A döntés kimenetele a háborút megelőzően bizonytalan.²² A döntés az isteni ítélet és az ítélet végrehajtása is egyben. Ez utóbbi istenítéleti háború érdekes most számunkra.

A szimmetrikus istenítéleti ideológia megtalálható az olyan ókori közel-keleti államalakulatoknál, mint az izraeli királyságok,²³ és a hettita és az asszír birodalmi gondolkozásban,²⁴ illetve a római gondolkodásban is. Az istenítélet ezekben a társadalmakban a jóslás párja, mivel a jóslás a jövőt érintő isteni akarat kifejezésére szolgált, az istenítélet pedig a múltbeli események megállapítására. Ennek értelmében a háború mint isten ítélete, döntése és szankciója segítségével lehet megállapítani, hogy kinek van igaza egy, a múltban kezdődött vitában. Akinek nincs, az az igazság kiderülésének pillanatában meg is bűnhődik.

¹⁹ KIDNER 1985: 101.

²⁰ GOOD 1985: 387–388.

²¹ A bibliai példák tipikusan ebbe a kategóriába tartoznak. Lásd TOOMBS 1962: 799; GOOD 1985: 389–400; LIND 1980: 109–113.

²² FENSHAM 1971: 134–135.

²³ PRESS 1933: 231–235.

²⁴ LIVERANI 2001: 103–104.

Az istenítéletként felfogott háború az ókori Közel-Keleten

Izrael esetében a szimmetrikus istenítéleti ideológia szemléltetéséhez azt a korszakot kell kiválasztani, amikor Izrael népe hasonló erősségű népekkel került konfliktusba. Ez a Kánaán elfoglalása utáni, ám a királyság és a próféták előtti korszak, azaz a törzsek vagy bírák korszaka (Kr. e. 12–11. század). A Kánaán elfoglalására jellemző bibliai ideológia a *herem*, amikor az Úr viseli a népe helyett a harcot (hogy teljesítse a szövetség rá eső részét), így a konfliktus Izrael javára aszimmetrikus. Amíg az egységes királyság korára szintén az Izraelt előnyben részesítő aszimmetria a jellemző (amikor azonban a harcot az Urat képviselő király viseli), addig a kettéosztott királyság korszakában Izrael már alárendelt helyzetbe került a keleti birodalmakkal szemben, és a próféták ostorozták a népet a szövetség elhanyagolásáért.²⁵

Az Ószövetségben, a Bírák könyvében így üzenet egymásnak az izraeli Jefte és az ammoniták királya, miután az ammoniták felvonulnak Izraellel szemben:

„12. És követeket küldött Jefte az Ammon fiainak királyához, ezt izenvén: Mi dolgom van nékem veled, hogy hozzám jöttél, hogy hadakozzál az én földem ellen? 13. És monda az Ammon fiainak királya Jefte követeknek: Mert elvette Izrael az én földemet, mikor Égyiptomból feljött, az Arnontól fogva Jabbókig és a Jordánig, most te add azokat vissza békességgel. 14. Ismét küldte pedig Jefte követeket az Ammon fiainak királyához; 15. És monda néki: Ezt izeni Jefte: Nem vette el Izrael sem a Moáb földét, sem az Ammon fiainak földét; [...] 24. Hát nem úgy van-é, hogy amit bírnod adott néked Kámos, a te istened, azt bírod? Mi meg mindazoknak örökségét bírjuk, akiket az Úr, a mi Istenünk űzött ki mi előlünk. 25. És most vajjon mennyivel vagy te különb Bálánál, Cippor fiánál, Moáb királyánál? Avagy versengett-é ez az Izraellel, és hadakozott-é valaha ellenük? [...] 27. Én nem vétettem te ellened, hanem te cselekszel velem gonoszt, hogy harcolsz ellenem. Az Úr, a bíró, tegyen ma ítéletet az Izrael és az Ammon fiai között”.²⁶

A szöveg Izrael sérelmének az ismertetésével kezdődik, hogy az ammoniták megtámadták Izraelt. Ezt követik az érvek mindkét oldalról: az ammoniták királya szerint a támadás oka az, hogy Izrael elvette az ammoniták földjét (amit vissza akar szerezni); Jefte szerint azonban a földet az Úr adta Izraelnek. A szöveg vége, hogy Jefte az Úr színe elé, azaz perre viszi az ügyet, ami harcot jelent.

A hettiták esetében az istenítéletet megörökítő forrás a II. Muršili király (Kr. e. 1321–1295) nevéhez kapcsolódó *Tíz év évkönyvei*.²⁷ Az évkönyvek Muršili trónra kerülésével kezdődnek és az azt követő tíz, háborúkkal terhelt év történetét mutatják be. Muršili fiatalon – apja, majd bátyja halála után – került a Hettita Birodalom trónjára, és azonnal szembe kellett néznie a fellázadó szövetségeseikkel, illetve a környező hatalmakkal, akik nemcsak fegyverrel törtek Muršili ellen, hanem fiatal korára való tekintettel sértésekkel is. Az évkönyvekben háromféle fegyveres konfliktust különböztethetünk meg: lázadás leverését zsákmányolással (embert, szarvasmarhát és birkát) és a lázadó város felégetésével; lázadás leverését az istenek segítségével megvívott

²⁵ BODA 2023: 17–19; LIND 1980: 66–144.

²⁶ *Szent Biblia*. Bír 11,12–15; 24–25; 27.

²⁷ BEAL 2003.

döntő csatával (a szöveg szerint az istenek az uralkodó előtt menetelnek); illetve a függetlenebb hatalmakkal való szembeszállást (például Arzavával és Azzival). Bár a tipikus hettita háborúzási forma a zsákmányoló háború volt,²⁸ az istenítélet szempontjából a harmadik háborúforma az érdekes. A lázadás esetében ugyanis a lázadó és a hettita király közötti viszony aszimmetrikus, így a konfliktus ideologikus kimenetele sem lehet kérdéses.

A függetlenebb hatalmakkal való szembeszállás esetén a két hatalom viszonya inkább egyenlőként (vagy legalábbis egyenlőbbként) jelenik meg a szövegben. A harcot ugyanis mindig levélváltás előzi meg, amiben a hettita uralkodó sérelmezi, hogy a másik fél elfogta az embereit vagy egyenesen zsákmányszerző háborút folytatott ellene, és követeli vissza az elzsákmányolt javakat. A zsákmányoló a javakat ezt követően sem szolgáltatja vissza, ezért Muršili hadba szállva az istenek döntőbíráskodása elé viszi az ügyet:

„ugyanabban az évben Arzava ellen vonultam. Hírnököt küldtem Uhha-Zitihez [Arzava királyához], ezt írtam neki: »Mivel kértelek, hogy add vissza az alattvalóimat, akik hozzád mentek és te nem adtad vissza őket, és folyamatosan gyermeknek nevezted és becsmérelted, most jövök és megküzdünk. A Viharisten, az én Uram döntsön a mi perünkben«".²⁹

Illetve:

„hírnököt küldtem Anniyához, Azzi királyához. Ezt írtam neki: »Add vissza az alattvalóimat, akik hozzád mentek, amíg apám Mittaniban volt.« [...] (Anniya) jött és Dankuvához vonult. Megtámadta, majd embereket, szarvasmarhát és birkát zsákmányolt. Hayasába szállította azokat. Amikor én, én Uram, hallottam erről, írtam neki. [...] Ő válaszolt: »Miért irogatsz nekem folyton? Ha néhányan át is települtek korábban hozzánk és mások is így tesznek most, nem adjuk vissza őket.« Ezt válaszoltam neki: »Jöttem és táborba szálltam a földed határánál. Nem én támadtalak meg és nem én zsákmányoltam embert, szarvasmarhát és birkát. Te kezdted az ellenségeskedést (az én Urammal), Dankuvába jöttél és kiraboltad. Foglaljanak állást az istenek az én oldalamon és ítéljék meg (az ügyet) az én javamra«".³⁰

AsszírIA esetében a tipikus háborúzási forma a *kanasu* volt, aminek a segítségével AsszírIA pacifikálta és az asszír civilizáció határain belülre vonta a környező barbár népeket.³¹ Ez a háborútípus feltételezte, hogy az asszír isteneknek (és rendeléseiknek), AsszírIának és az asszír királynak központi szerepe van a világon.³² Emellett azonban van olyan forrás is, amiben megtalálható a szimmetrikus istenítéleti háborúértelmezés is.

Ilyen forrás I. Tukulti-Ninurta (Kr. e. 1244–1208) *Eposza*.³³ Az eposz egésze az asszír uralkodó és a babiloni uralkodó (Kashtilash) harcát mutatja be. A szöveg eleje pozicionálja a két főszereplőt: az asszír uralkodó az istenek méhéből született és a családjukba

²⁸ KOROSÉC 1963: 164–165.

²⁹ BEAL 2003: 85.

³⁰ BEAL 2003: 87–88.

³¹ BODA 2023: 15–17.

³² DEZSŐ 2009: 2.

³³ FOSTER 2005.

tartozó személy, akinek az apja Enlil, és aki a világ négy régiójának királya. Vele szemben a babiloni uralkodó esküszegő, aki rosszindulattal bűnt követett el, zsákmányoló támadást indított asszír területek ellen, amikor az asszír hadsereg nem tartózkodott ott. Tukulti-Ninurta Samashhoz, az igazságosság istenéhez imádkozva hangsúlyozza, hogy nem ő szegte meg az istenek rendelkezését, amit az uralkodók elődei kötöttek és esküvel erősítettek meg, és kéri az isten ítéletét, amiben neki adja a győzelmet:

„Az, hogy kifosztottad a fegyvertelen népemet / támadás ellenünk örökre! / Amikor majd szembekerülünk egymással a csatában, / az tegyen ítéletet közöttünk [...] / Úgy találkozunk azon a napon, mint az igaz ember a fosztogatóval és tolvajjal. / Nem lehet megbékélés konfliktus nélkül, / ahogyan jó viszonyok sem lehetnek csata nélkül [...]”.³⁴

A szövegben nem önállóan fordul elő a szimmetrikus istenítéleti eszme, hanem keveredve az isteni parancsokhoz és az eskü megszegéséhez kapcsolódó ideológiákkal.³⁵ Ez utóbbi ideológiák azonban nem szimmetrikus istenítéleti ideológiák, mivel esetükben jogi és morális aszimmetria áll fenn a bűnös és az igaz fél között. Ennek ellenére, az a momentum, amikor az asszír uralkodó a csata előtt az igazságosság istenének az ítéletét kéri, illetve hogy ezzel együtt adja neki a győzelmet a csatában, a szimmetrikus istenítéleti háborúértelmezés egy példája.

Összegezve az ókori keleti politikai hatalmak konfliktusait és bennük a szimmetrikus istenítélet szerepét, az mondható, hogy az istenítélet a többé-kevésbé egyenlő feleknek az általuk kötött szerződések megszegéséhez kapcsolódó konfliktusát zárta le. Amikor egyenlőtlen felek kerültek konfliktusba, akkor a tárgyalat politikai hatalmak is más háborúformát választottak, nem az istenítéletet. A tárgyalat szövegekben a saját meglátása szerint sértett fél kéri istent annak megítélésére, hogy a szerződésben érintett másik fél megszegte a szerződést. Az istenítélettel isten beavatkozik a konfliktusba, amivel le is zárja azt. A lezárás győzelmet eredményez az istenítéletet kérő számára és vereséget a másik fél számára, ami egyben azt is jelenti, hogy a győzedelmes félnek volt igaza és vívott igazságos háborút.

A háború mint a vitás kérdések rendezése az ókori mediterráneumban

Rátérve a mediterrán politikai hatalmakra, érdemes kitérni az ókori görög királyokra és városállamokra is. A görög istenek szintén szorosan kapcsolódtak a háborúhoz, azonban nem kizárólag annak lezárásához, hanem annak minden részletéhez. Az istenek az ókori Közel-Keleten is képesek voltak elindítani háborút (isten parancs által),³⁶ vagy abban részt venni (mint a *herem* vagy a király előtt menetelő *hettita* istenek). A görögök háborúiban azonban az istenek a háború minden apró részletében megjelenhettek.

³⁴ FOSTER 2005: 306.

³⁵ Lásd ezekhez ODED 1992: 9–44, 83–94. Oded a babiloni uralkodó tettét egyértelműen esküszegésként értelmezi, az asszír király tettét pedig büntetésként (ODED 1992: 91).

³⁶ BODA 2023: 13–14.

A Homérosz (Kr. e. 8. század) által bemutatott trójai háborúban az istenek oldalt választanak, megjelennek a csatában, buzdítják a harcolókat, hogy párbajban mérjék össze erejüket, bátorítják a menekülő hősokeket, hogy újra harcba szálljanak, és maguk egyenként harcba keverednek az emberekkel és egymással is.³⁷ Ebből két következtetést vonhatunk le: hogy a háború Homérosz által közvetített képe alapvetően az egyének harcához és vetélkedéséhez, illetve az ő képességeihez kapcsolódó kreatív háború; illetve hogy a háborús konfliktus nem csupán az emberek szintjén megjelenő harc és vetélkedés, hanem az istenek szintjén is jelen van. Ez azt jelenti, hogy Homérosz korában a görög gondolkodásban a harcnak mint vetélkedésnek előkelő helye volt.³⁸

Platón (Kr. e. 427–347) *Az állam* című munkájában azonban már másként látta a kérdést.³⁹ Megkülönböztette az egyéni létfeltételeket biztosító háborút (*polemosz*), amit a görögök más népekkel vívnak, és a viszályt (*sztaszisz*), amit a görögök görögökkel vívnak. A más népekkel vívott háborúkat inkább egyenlőtlen felek közötti háborúknak lehet tekinteni, míg a görögök egymás közötti viszályait egyenlő felek konfliktusainak. A viszály felelne meg a vitás kérdések rendezéseként felfogott háborúnak. Platón azonban elutasítja a viszályt mint elfogadható háborúformát, mivel számára az egy állam pártjainak viszálykodása, és így az állam pusztítása, azaz polgárháború.

Thuküdidész (Kr. e. 460–395) egy másik megközelítést alkalmaz. *A peloponnészoszi háború* című munkájában úgy vélekedik, hogy

„Istenről nagy valószínűséggel, az emberről pedig minden bizonynal 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 hátra hagyni. Ha e szerint járunk el, ezt abban a tudatban tesszük, hogy ti vagy bárki más hasonló hatalom birtokában ugyanúgy cselekednék, mint mi”⁴⁰

Ha pedig mindenki az uralomra tör, akkor az uralomra törő személyek vagy államok előbb-utóbb félelmet ébresztve a másikban konfliktusba kerülnek egymással, és törekvéseik között csak a háború fog dönteni. Thuküdidésznek az egyaránt görög Spárta és Athén küzdelmét bemutató művében így implicite benne rejlik a háborúnak a vitás kérdések feloldásaként való értelmezése.

Az ókori Róma a Kr. e. 4–3. századig lokális hatalom volt, ami a szomszéd népekkel (például az etruszokkal, latinokkal, samnisokkal) vívta háborúit, főként Közép- és Dél-Itália feletti uralomért. Ezt követően a pun, majd a görög háborúk kiszélesítették Róma hatalmi horizontját az egész mediterrán partvidékre.

Róma háborúinak sora folyamatos terjeszkedéssel járt együtt, ez az expanzió a hagyományos értelmezés szerint azonban defenzív volt. Róma nem kereste az expanzió lehetőségét és az azzal járó gazdasági hasznot, hanem csupán a vele (vagy szövetségeseivel) szemben elkövetett jogi vagy katonai agresszióra válaszul lépett

³⁷ RAWLINGS 2007: 179.

³⁸ BODA 2023: 21–23; BEDERMAN 2004: 17.

³⁹ PLATÓN 1984: (469b–471c) 353–359.

⁴⁰ THUKÜDIDÉSZ 1999: (V.105) 402.

fel.⁴¹ Mások ezzel szemben éppen azt emelik ki, hogy a római háborúk a köztársaság korában az arisztokrata erények megszerzése és gyakorlása, illetve a javak szerzése (zsákmányolás) körül forogtak.⁴² Ciceró elképzeléseiben ez a két ideológia, az igazságos háború és a kreatív háború elmélete, összeért.⁴³ Létezik azonban egy harmadik háborútípus is, a szimmetrikus istenítéleti háború, amely a rómaiak Közép- és Dél-Itália feletti hatalomért folytatott háborúit jellemezte.⁴⁴

A római istenítéleti ideológia forrásai Livius (Kr. e. 59 – Kr. u. 17) *A római nép története a város alapításától* című munkájában maradt fenn.⁴⁵ Livius Ancus Martius királynak (Kr. e. 7. század) tulajdonítja a háborús szertartások szabályozását.⁴⁶ A szertartás abban áll, hogy amikor a rómaiak úgy vélik, hogy jogsérelem érte őket egy másik nép részéről, akkor a *fetialis* papi testület vezetője, a *pater patratus*, a következő üzenettel megy el a másik néphez:

„»Halljad, Iuppiter, halljátok ti, ilyen és ilyen népnek – s itt megnevezi, hogy melyiknek – a határai, és te is halld meg, jog. Én a római nép hivatalos követe vagyok; igazságos és szent megbízatással érkeztem, adjatok hitelt szavamnak.« Majd előadja a követeléseket. Azután tanúnak idézi Iuppitert: »Én ha ezeket az embereket és tárgyakat igazságtalanul és bűnös módon követelem vissza, ne engedd, hogy hazámba valaha is visszatérhessek.« ... Ha nem adják meg, amit követel, harminchárom nap elteltével [...] eképpen üzen hadat: »Halljad Iuppiter, és te is, Ianus Quirinus, halljátok valamennyien, ti égi, földi és alvilági istenek! Tanúnak idézlek benneteket, hogy ez a nép – és megnevezi, hogy melyik – igazságtalan, és nem teljesíti a törvényes kötelességét. [...]«⁴⁷

Ezt követően, amennyiben a római szenátus is jóváhagyja „a tiszta és szent háborút”, akkor a *pater patratus* visszatér az ellenséges nép területének határához, és átdob egy lándzsát annak a földjébe.

A szöveg értelmezésének kulcsa a kétszer is előforduló „tanú” kifejezés, amikor a *pater patratus* tanúnak idézi Iuppitert és más isteneket. Egy értelmezés szerint ugyan az eredeti szövegben használt latin kifejezés (*testis*) jelent „tanú”-t is, azonban egy másik jelentése a „bíró”. Az első jelentést használva a *pater patratus* esküt tesz, és arra szólítja fel az isteneket, hogy segítsék őt. Ezzel szemben a második jelentéssel a *pater patratus* az istenek ítélezését kéri a felmerült jogi esetben, adott esetben háború útján.⁴⁸ A „bíró”-hoz kapcsolódó értelmezést elfogadva a szöveghely tekinthető a szimmetrikus istenítéletre utaló forrásnak.

Egy további Livius-szöveghely megerősíti ezt az értelmezést. Livius a második samnisi háború egyik – Róma szempontjából vesztes – csatájának, a Caudine Forks-i csata (Kr. e. 321) előzményeit a következőképpen mutatja be. A rómaiak ekkor is kértek kárpótlást a samnisoktól, ahogy azt a fenti szövegben láttuk, és a samnisok hajlandóak

⁴¹ RICH 1993: 38–39.

⁴² HARRIS 1985: 9–53.

⁴³ BODA 2023: 29–31.

⁴⁴ Vö. WATSON 1993: 55–56.

⁴⁵ LIVIUS 1982a: 56–58; LIVIUS 1982b: 716.

⁴⁶ LIVIUS 1982a: 56. Ciceró ezzel szemben a korábbi királynak, Numa Pompiliusnak tulajdonítja a szertartást. Lásd CICERO 2005: (ii.17) 123.

⁴⁷ LIVIUS 1982a: 57.

⁴⁸ WATSON 1993: 10–13.

voltak visszaadni a zsákmányolt javakat, a háborúskodást kirobbantókat (illetve holttestüket) és vagyonukat. Róma azonban annak ellenére megtámadta a samnisokat, hogy megkapta a kárpótlást, és hatalmas vereséget is szenvedett a Claudine Forks-i csatában. Livius a samnis vezér szájába adja a következő szavakat:

„Nehogy azt véljétek, hogy ez a követség teljesen eredménytelen volt, hisz sikerült lecsillapítanunk vele a szerződészegés miatt ellenünk fordult istenek haragját. Mélységes meggyőződése, hogy az istenek, akik örömmel hoztak bennünket abba a kényszerű helyzetbe, hogy a szerződés alapján kártérítést kellett felajánlanunk, egyáltalán nem nézték örömmel, hogy a rómaiak oly gögösen visszautasították szerződészegésünk jóvátételére irányuló szándékunkat. [...] Mondd meg, római, milyen elégtételre lehet még kötelezni bennünket [...]. Melyik döntőbíró? Kérjem fel, hogy ítélkezzék haragod és a minket ért büntetések ügyében? [...] Mert ha a védtelent a hatalmasabbal szemben nem védi meg az emberi jog, akkor az ily elviselhetetlen gög megbosszulóihoz, az istenekhez fordulok [...]”⁴⁹

Az istenek pedig Róma ellen ítéletek, mivel a rómaiak elvesztették a csatát.

Összegzésként elmondható, hogy az istenítéletnek Rómában hasonló szerepe volt, mint az ókori Közel-Keleten, azaz a szerződések megszegésének a bizonyításában kaptak szerepet. Ennek akkor volt helye, amikor az érintett felek többé-kevésbé egyenlők voltak. Amikor Róma már birodalomként lépett fel ellenségeivel szemben, akkor az istenítéleti háború is háttérbe szorult.

Az istenítéletként felfogott háború a keresztény középkorban

Ciceró megörökölte az istenítéletet magába foglaló korábbi római felfogást és megfosztotta azt a vallási tartalomtól. A Római Birodalom bukását követően azonban az istenítélet ismét központi szerepet kapott, ezúttal a középkori keresztény gondolkodásban.

A keresztény középkorban nem az istenítéleti ideológia az egyetlen háborúkép, hanem amellet a kereszties hadjáratoknak terepet kínáló szent háborús gondolkodás és az igazságos háború elmélete is jelen volt.⁵⁰ Ezek mellett azonban az istenítéleti ideológia is kiemelt a kora középkortól kezdve, egészen a középkor végéig. Az ideológia így közvetítő elemként szolgált a Grotius által meghatározott háborúképhez. Egy másik helyen bemutattam a keresztény elmélet korai történetét,⁵¹ most a későbbi példákra és a grotiusi elképzelésre való átmenetre koncentrálok.

A keresztény istenítéleti háborúképnek Sevillai Izidort (556–636) követően világos bemutatását találjuk Sedulius Scottus (9. század) *A keresztény fejedelmekről* című munkájában.⁵² A munka műfajára nézve királytükör, így a keresztény királyok számára nyújt igazodási pontot az uralkodáshoz.

A szerző szerint az igaz fejedelemnek mindenekelőtt Isten akaratának engedelmeskedve Isten szolgájának kell lennie, és úgy kell magára tekintenie, mint akinek a létét és tetteit Isten rendelte el. Neki, akit az Isten a mások feletti uralomra rendelt,

⁴⁹ LIVIUS 1982b: 7–8.

⁵⁰ Lásd BODA 2023: 43–103, 111–126.

⁵¹ Az ideológia korai és magyar történetére nézve lásd BODA 2023: 87–103.

⁵² SEDULIUS SCOTTUS 2010.

először maga felett kell uralkodnia, és így példát kell másoknak mutatnia. Emellett a mások felett való uralomban figyelnie kell arra, hogy az alattvalóknak egyszerre kell félniük és szeretniük őt, hogy végrehajtsák rendelkezéseit. A szeretetet kedvességgel és jótéteményekkel lehet elérni, a félelmet az Isten törvényeit megszegők tetteinek igazságos megbosszulásával. Így lesz a fejedelem szent és egyben hasznos a közös számára. A másokon való uralkodásban és földi királyságban nem lehet a fegyverek erejére és az azokkal elért dicsőségre támaszkodni (mivel az csak pillanatnyi, illetve nem lehet bizonyosan elérni, a szerencsének nagy szerepe van benne), és nem is az egyetértésen alapuló mulandó békére kell támaszkodni (mivel az bizonytalan), hanem a Mindenható kegyelmére épülő igazi és örök békére. A fejedelemnek így nem is gazdagsággal és hatalommal kell felvérteződnie, hanem bölcsességgel és Isten imádatával. Tanácsot is elsőként Istentől, majd körültekintő tanácsnokoktól kell kérnie, amivel felvirágoztatja a közösséget.

Amennyiben a fejedelem nem így uralkodna, hanem önkényes, számos dologgal és gonosz barátokkal veszi körül magát, elfelejtkezik az isteni parancsokról és elmulasztja a közügyek intézését, akkor mint istentelen fejedelmen az Úr bosszút áll. Az istentelen fejedelmek ugyanis a föld nagybani rablói, zsarnokok, a bujaság és a kapzsiság rabszolgái, az ördög szolgálói és a jó ellenségei. Az ő és a követőik legrosszabb halálát okozó isteni bosszú megfelelő és igazságos velük szemben. Az istentelen fejedelemmel szemben mint a kereszténység ellenségével és istenkáromlóval szemben az igaz keresztény fejedelemnek fel kell lépnie. Ekkor elsősorban a Mindenható erejére és kegyelmére kell támaszkodnia ahelyett, hogy saját magában vagy a népe bátorságában bízna. Sedulius Scottus szavaival:

„Így ha bármikor a háború rémhíréről lehet hallani a szomszédból, a hitet ne a fegyverek erejébe vessék, hanem lankadatlan imák által az Úrba. Kérjék az Úr segítségét, akinek a kezében van a megváltás, a béke és a győzelem; és aki soha nem hagyja el a hozzá fordulókat, ha jámbor odaadással kérik [...] [Így] a háborúban való siker nem a hadsereg nagyságának, hanem a mennyekből érkező erőnek az eredménye”.⁵³

A győzelmet követően a fejedelemnek hálát kell adnia a Mindenhatónak a segítségért. A Mindenható az igazságos és szent fejedelemnek a jelenben vigaszt, a jövőben pedig az örök királyságot kínálja.

A középkor végén az istenítéleti elképzelést Raphaël Fulgosius (1367–1427) foglalta össze, amikor azt a kérdést tárgyalta, hogy a háborúban igazságtalanul harcoló fél miként szerezhet tulajdonjogot a zsákmány felett. Fulgosius szerint:

„mivel bizonytalan volt, hogy melyik fél háborúzik helyesen, és mivel nem volt a felek felett álló bíró, aki ezt bizonyossá tette volna a polgári jog értelmében, a népek alaposan megfontolva úgy döntöttek, hogy a háború legyen a bíró a kérdésben; így bármit is foglalnak el a háborúban vagy a háború útján, az a foglaló tulajdonába kerül, mintha bíró ítélete volna oda neki; [...] Mivel a győzelem a háborúban úgyszólván Isten ítéletének az eredménye, mivel Isten mindennek a helyes és igazságos bírója”.⁵⁴

Fulgosius már nem fejedelmek magánháborúiról, hanem népek háborúiról beszél, és Grotiushoz hasonlóan a bizonytalanságra hivatkozva érvel a háború vitajellege

⁵³ SEDULIUS SCOTTUS 2010: 143–147.

⁵⁴ FULGOSIUS 2013: 229.

mellett. Ugyanakkor még *expressis verbis* összekapcsolta a háborút a Sedulius Scottus-féle elképzeléssel, hogy a háború útján Isten a vitás kérdések döntőnöke.

A Grotius-hoz vezető út utolsó részét a jogászok tették meg. Giovanni da Legnano bolognai kánonjogász (1320–1383) szerint a háború „az egyet nem értést eredményező emberi vágyak következtében keletkező olyan vita, ami hajlamos az egyet nem értés mérséklésére”.⁵⁵ Giovanni meghatározásában nem találunk utalást az istenítéletre, és az nagyon hasonlít a nemzetközi jogi meghatározásra. Ugyanakkor érdemes felfigyelni arra, hogy Giovanni emberi vágyakból fakadó egyet nem értésről beszél, és így nem államok, hanem fejedelmek egyet nem értéséről és magánháborúiról.

Végezetül a grotiusi nemzetközi jogi definícióhoz Alberico Gentili itáliai jogász (1552–1608) által jutunk el, aki Grotius idősebb kortársának tekinthető. Gentili szerint ugyanis „A háború fegyverekkel vívott igazságos és nyilvános vita”.⁵⁶ Ebben a definícióban benne van az, hogy a háború vitás kérdések eldöntése Istenre való hivatkozás nélkül; hogy a háború nem magánháború, hanem közháború; hogy a háborút fegyverrel, vagyis erőszakkal vívják; illetve hogy a háborút igazságos módon kell vívni.⁵⁷

A keresztény középkor összefoglalásaként érdemes kiemelni, hogy az istenítélet szerepe ebben az esetben nem kimondottan egyedi szerződészegések megítéléshez kapcsolódik, hanem a keresztény életforma megítéléséhez. Természetesen az Úrral kötött szövetség ebben az istenítéleti gondolkodásban is megtalálható a háttérben, azonban ez a szerződés egy életforma kialakítását és fenntartását írja elő, és nem egy-egy konkrét államközi vagy népek közötti viszonyhoz kapcsolódik.

A háború mint a vitás kérdések rendezése Grotius után⁵⁸

A grotiusi meghatározás nem a vitarendezéshez kapcsolódó meghatározás végső formáját tükrözi. Az ókorban és a középkorban a vitát a háború által Isten döntötte el. Grotius után a változás abban lehetséges fel, hogy ki vagy mi az, ami a háború által eldönti a háborúban álló felek vitáját.

Miként a grotiusi, úgy a 19. századi nemzetközi jogi álláspont szerint is a háborúban a nemzetközi jog határozza meg azt, hogy a háború képes államok vitáját eldönteni. Mivel pedig a nemzetközi jog az államok akaratának a terméke, ezért az államok akarata az, ami végül a döntést lehetővé teszi. Fontos különbség azonban az istenítülethez képest, hogy amíg az Isten a győzelem által ide vagy oda dönt, addig az államok akarata ilyen értelemben nem potens. Az csupán lehetővé teszi a döntést a háború által és szabályozza a háború viselését.

Ezt az istenítülethez képest meglevő eltérést tovább erősíti a clausewitz-i álláspontnak az az értelmezése, hogy kizárólag a háború az, ami dönt a vitás kérdésekben, minden jogi felhatalmazás nélkül. Ezen álláspont szerint a háború szükségszerű

⁵⁵ GIOVANNI DA LEGNANO 1917: 216.

⁵⁶ GENITLI 1933: 12.

⁵⁷ BODA 2023: 129–132.

⁵⁸ A témát más helyen már hosszabban bemutattam, így most csak összefoglalom az ott mondottakat. Lásd BODA 2023: 238–248, 300–302, 317–320.

jellemzője az egész emberi létezésnek,⁵⁹ és tiszta formájában nélkülöz minden, például nemzetközi jogi korlátozást.⁶⁰ Clausewitz szavaival: „Sok esetben tehát csak a harc feladása az egyetlen valódi bizonyítéka a győzelemnek. Ez egyben a bűnösség elismerése a zászlók meghajtása által, ennél fogva az ellenfél jogának és fölényének elismerése is”.⁶¹

A 19. század végén és a 20. század elején a vitarendezéshez kapcsolódó háborúelméletnek olyan formái is megjelentek, amelyek a nemzetközi jogi és a háborúközpontú állásponthez képest közelebb állnak az istenítéleti háborúképhez, ugyanakkor a háborúközpontú elmélettel is komoly hasonlóságot mutatnak. Ezekben a háborúképekben is az ember konfliktusos természettel rendelkezik, ezért a háború része az emberi létezésnek, azonban a háború nem önmagában a döntnök az államok közötti vitákban, hanem kifejezője valamilyen entitás döntésének. Ez az entitás azonban nem isten, hanem a megszemélyesített történelem vagy természet.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) értelmezésében a történelem az ember öntudatosulásának az emberiséget egységesítő folyamata, ami mindenképpen lezajlik. Mivel a népek a háborúkkal fenntartják és elterjesztik értékeiket, amivel elősegítik az emberek egységesülését, ezért egy háborút az a fél nyer meg, akinek a győzelmével az emberiség közelebb kerül a történelmi cél eléréséhez.

Hegelhez hasonlóan, a szocialdarwinista gondolkodók is úgy vélték, hogy a harc az élet minden területén megfigyelhető mint a létért való küzdelem jelensége. A háború ennek a harcnak a végső fázisa. A létért való küzdelemben a természetes szelekció (törvénye) dönt a győzelem felől, vagy Hészter László szavaival: a „kiválasztás tulajdonképpen a természet megfellebbezhetetlen ítélőszéke”.⁶²

A Grotius utáni elképzelések az istenítéleti és a nemzetközi képhez hasonlóan értelmezik a háborút, azaz két politikai erő közötti vita rendezéseként, amiben a vitázó felekhez képest harmadik „fél” (az államok akarata, a háború, a történelem vagy a természet) hozza meg a döntést.

Konklúzió

A tanulmány a háború természetét vizsgálva azt mutatta be, hogy milyen formákban vethető fel és válaszolható meg a háború természetét firtató kérdés (Mi a háború?), illetve hogy Clausewitz egyik válasza a kérdésre (a háború párviadal) milyen múltira tekint vissza. A „Mi a háború?” kérdésre válaszként elsőként lehetséges tág és szűk definíciót adni. A tág definíció a háborút a kozmikus vagy a transzcendentális vagy a biológiai rendszer meghatározó elemeként írja le mint a rendszer radikálisan aszimmetrikus elemei közötti ellentétet. A szűk definíció ezzel szemben a háborút emberi jelenségeként tekinti, mint ami az emberi viták rendezésének eszköze.

A háborút mint a viták rendezése eszközének elméletét Ciceróhoz, Grotiushoz és Clausewitzhez szokás kapcsolni. A tanulmány bemutatta, hogy ez a gondolat már

⁵⁹ NABULSI 2005: 92–93.

⁶⁰ CLAUSEWITZ 2013: 40.

⁶¹ CLAUSEWITZ 2013: 239.

⁶² BODA 2023: 319.

Cicerót jelentősen megelőzően, illetve a Ciceró és Grotius közötti korszakban is jelen volt, mint az istenítéleti elképzelés. Az istenítéletnek az ókori keleten és a római ókorban az államközi szerződések megszegésében volt jelentősége, a keresztény középkorban pedig a helyes keresztény életforma megítélésében. Ezen túl a tanulmány arra is kitért, hogy a vitarendezéshez kapcsolódó háborúelmélet grotiusi változata különbözik a clausewitzi változattól, illetve más 19–20. századi elképzelésektől. A legfontosabb különbség abban áll, hogy ki vagy mi dönt a háború által az államok vitás kérdéseiben: az államok akarata által megalapozott nemzetközi jog, maga a háború vagy a megsemmisített történelem vagy természet.

Az isteni, háborús, történelmi vagy biológiai erő részvétele a vita rendezésében bizonyos különbséget jelent a háborúelmélet nemzetközi jogi és többi verziója között, azonban nem érinti a lényegét. Mindegyik esetben többé-kevésbé egyenlő politikai erők vitájáról van szó, amelyet nem tudnak más eszközzel eldönteni, mint a háború megvívásával.

Felhasznált irodalom

- BEAL, Richard H. szerk. (2003): *The Ten Year Annals of Great King Mursili II of Hatti*. In HALLO, William W. (szerk.): *The Context of Scripture. Vol. II*. Leiden-Boston: Brill, 82–90.
- BEDERMAN, David J. (2004): *International Law in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BENE László (2007): Görög-római filozófia. In BOROSS Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest: Akadémiai, 23–253.
- BODA Mihály (2023): *A háborús ideológiák története*. Budapest: Ludovika.
- CICERO (1987): A kötelességekről. Első könyv. In *Cicero válogatott művei*. Budapest: Európa, 289–345.
- CICERO (2005): *Az állam*. Budapest: Akadémiai.
- CLAUSEWITZ, Carl von (2013): *A háborúról*. Budapest: Zrínyi.
- DEZSŐ Tamás (2009): Égi és földi propaganda. Az Asszír Birodalom expanziós ideológiájának eszköztára (Kr. e. 745–612). *Ókor*, 8(2), 8–14. Online: https://okorportal.hu/wp-content/uploads/2013/06/2009_2_dezso.pdf
- FENSHAM, Frank Charles (1971): Ordeal by Battle in the Ancient Near East and the Old Testament. In *Studi in Onore de Edoardo Volterra VI*. Milano: Giuffrè, 127–135.
- FOSTER, Benjamin R. szerk. (2005): *Before the Muses. An Anthology of Arkadian Literature*. Bethesda, Maryland: CDL Press.
- FULGOSIUS, Raphaël (2013): In primam Pandectarum partem Commentaria, ad Dig., 1,1,5. In REICHBERG, Gregory M. – SYSE, Henrik – BEGBY, Endre (szerk.): *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Blackwell Publishing, 228–229.
- GENTILI, Alberico (1933): *De Iure Belli Libri Tres Vol II*. Oxford–London: Clarendon Press – Humphrey Milford.
- GIOVANNI DA LEGNANO (1917): *The Tractatus de Bello*. Oxford: Oxford University Press. Online: <https://archive.org/details/TractatusDeBelloDeRepresaliis/page/n7/mode/2up>

- GOOD, Robert E. (1985): The Just War in Ancient Israel. *Journal of Biblical Literature*, 104(3), 385–400. Online: <https://doi.org/10.2307/3260920>
- GROTIUS, Hugo (1999): *A háború és a béke jogáról I.* [H. n.]: Pallas Stúdió – Attraktor Kft.
- HARRIS, William V. (1985): *War and Imperialism in Republican Rome*. Oxford: Clarendon Press, 9–53.
- KIDNER, F. Derek (1985): Old Testament Perspectives on War. *The Evangelical Quarterly*, 57(3), 99–113. Online: <https://doi.org/10.1163/27725472-05702003>
- KIRK, Geoffrey Stephen – RAVEN, John Earle – SCHOFIELD, Malcolm (1998): *A preszokratikus filozófusok*. Budapest: Atlantisz.
- KOROSEC, V. (1963): The Warfare of the Hittites: From the Legal Point of View. *Iraq*, 25(2), 159–166. Online: <https://doi.org/10.2307/4199746>
- LIND, Millard C. (1980): *Yahweh is a Warrior*. [H. n.]: Herald Press.
- LIVERANI, Mario (2001): *International Relations in the Ancient Near East, 1690–110 BC*. Basingstoke: Palgrave. Online: <https://doi.org/10.1057/9780230286399>
- LIVIUS (1982a): *A római nép története a város alapításától I.* Budapest: Európa.
- LIVIUS (1982b): *A római nép története a város alapításától II.* Budapest: Európa.
- NABULSI, Karma (2005): *Traditions of War*. Oxford: Oxford University Press.
- ODED, Bustenay (1992): *War, Peace and Empire*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- PLATÓN (1984): Az állam. In *Platón összes művei II.* Budapest: Európa, 5–710.
- PRESS, Richard (1933): Das Ordal im alten Israel II. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 51, 227–255. Online: <https://doi.org/10.1515/zatw.1933.51.1.227>
- RAWLINGS, Louis (2007): *The Ancient Greeks at War*. Manchester: Manchester University Press. Online: <https://doi.org/10.7228/manchester/9780719056574.001.0001>
- RICH, John (1993): Fear, Greed and Glory: The Causes of Roman War-Making in the Middle Republic. In RICH, John – SHIPLEY, Graham (szerk.): *War and Society in the Roman World*. London – New York: Routledge, 38–68. Online: <https://doi.org/10.4324/9781003071341-3>
- SEDULIUS SCOTTUS (2010): *De Rectoribus Christianis – 'On Christian Rulers'*. Woodbridge: The Boydell Press.
- SIMON Róbert (2011): Utószó. In SIMON Róbert – SIMONNÉ PESTHY Monika (szerk.): *Máni és a fény vallása. A manicheizmus forrásai*. Budapest: Corvina, 365–452.
- SPENCER, Herbert (1969): *The Principles of Sociology. Abridged Edition*. London: MacMillan.
- Szent Biblia*. Károli Gáspár ford.
- THUKÜDIDÉSZ (1999): *A peloponnészoszi háború*. Budapest: Osiris.
- TOOMBS, L. E. (1962): War, Ideas of. In BUTTRICK, George Arthur (szerk.): *The Interpreter's Dictionary of the Bible (IDB)* 4. Nashville: Abingdon Press, 796–801.
- VASQUEZ, John A. (2009): *The War Puzzle Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627224>
- WATSON, Alan (1993): *International Law in Archaic Rome*. Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press.
- WRIGHT, Quincy (1965) [1942]: *A Study of War*. Chicago–London: The University of Chicago Press.