

# Mágus: pap, jogtudós, politikus

*Jany János*

*Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest*

A mágus azon kevés iráni eredetű szó egyike, mely több nyelvben is recepciót nyert, igaz, nagyon különböző jelentéstartalommal. Sok modern nyelv nyelvhasználatában, s ez alól a magyar sem kivétel, a mágus egyfajta varázsló figura, Hérodotos szerint viszont a méd törzsszövetség egyik törzse, mely áldozatok bemutatásával foglalkozik (I. könyv 101. caput). A hódító muszlimok viszont — helytelenül — tűzimádóknak (*ātash-parastān*), azaz az általuk elítélt bálványimádással foglalkozó papoknak tekintették őket, míg az iráni keresztények folyamatosan az orruk alatt mormogó-motyogó személyeket láttak bennük, akik „mocskos szokásaikat” (például a vérfertőző házasságot) propagálják és akarják az iráni társadalomra erőltetni.<sup>1</sup>

De mit mond róluk az Avesta, a zoroasztriánizmus szent könyve? Érdekes módon semmit. Az Avesta több papi funkció megnevezését is ismeri (például *karapan*, *zaotar*, *aēthra.paiti*, *ratu*), de a mágusokat nem említi, feltehetően azért, mert abban a kelet-iráni környezetben, ahol a zoroasztriánizmus született, valóban nem is léteztek, miközben a nyugat-iráni nyelvekben (méd, óperzsa) a papokat a mágus szóval illették. Az iranisztika jeles képviselői a mai napig nem tudtak megegyezni abban, hogy ebben a korai stádiumban kik is voltak a mágusok. Igor M. Diakonoff hajlik arra, hogy hitelt adjon Hérodotos véleményének, míg mások szerint a mágusok nem médek voltak, hanem egy olyan csoport tagjai, akik az óiráni vallási rituálék bemutatására szakosodtak, és csak a Kr. e. 4. században azonosultak a zoroasztriánizmus tanításaival (Ilya Gershevitch). Ernst E. Herzfeld is azt gondolja, hogy a mágusok nem egy törzs, hanem egy társadalmi réteg tagjai lehettek, akik csak később csatlakoztak a zoroasztriánizmushoz. Jacques Duchesne-Guillemin is egyetért ezzel a nézettel, szerinte a mágusok legfőbb istene eredetileg Mithra, és nem Ahura Mazda volt. Robert C. Zaehner még ennél is tovább megy, és azt állítja, hogy a mágusok megváltoztatták Zoroaster eredeti tanítását, hogy jobban igazodjon az eredeti iráni vallási elképzelésekhez és a társadalmi elvárásokhoz.<sup>2</sup> Látható tehát, hogy a tudósok többsége úgy tartja, hogy a mágusok eredetileg nem Zoroaster tanítványai vagy papjai voltak, hanem csak később csatlakoztak e valláshoz, s amíg ez bekövetkezett, vagy közömbösek, vagy egyenesen ellenségesek voltak vele szemben. Ma már csupán a kutatók elenyésző hányada gondolja azt, hogy a mágusok az első pillanattól kezdve

<sup>1</sup> Jesubocht, *Corpus Iuris*: 2. könyv, 2. fejezet, 20–40. In: SACHAU 1914: 34–35.

<sup>2</sup> Az egyes véleményeket összefoglalóan bemutatja Muhammad A. Dandamaev „Magi” szócikke az *Encyclopedia Iranica*-ban, mely ma már online is ingyenesen elérhető: [www.iranicaonline.org/articles/magi](http://www.iranicaonline.org/articles/magi).

Zoroaster követői voltak. Hozzá kell azonban tenni, hogy ezek döntően szubjektív vélemények, álláspontok, melyeket — a források nagyon szűk és ellentmondásos volta miatt — lehetetlen igazolni.

Ugyanezen okból kifolyólag ma már azt sem lehet megmondani, hogy hogyan váltak e mágusok a zoroasztiánizmus papjaivá. Az viszont jól látszik, hogy az Achaimenida korban (Kr. e. 6–3. század) a mágusok nem hoztak létre semmiféle egyházszerkezetet, nem voltak részesei a hatalomnak, és semmilyen állami funkciót nem töltöttek be. Ilyen értelemben az Achaimenida Birodalom „szekuláris állam” volt, ahol az állami ügyeket kormányzó, tisztviselők és királyi bírák intézték — a mágusok ebben semmilyen szerepet nem játszottak. Olyannyira nem, hogy az iranisztika egyik meg-megújulóan visszatérő, de megoldatlan kérdése, hogy az Achaimenidák egyáltalán zoroasztriánusok voltak-e?<sup>3</sup>

A helyzet lényegesen a Sāsānidák hatalomra kerülésével változott meg, a Kr. u. 3. század utolsó évtizedeitől kezdődően. Bár a dinasztiaalapító Ardašir (226–242) fegyveres felkelését a mágusok egyáltalán nem támogatták, ő és utódai hatalmuk megszilárdítása érdekében mégis jelentős reformokba kezdtek, melyek a valláspolitikát is érintették. E szerteágazó kérdéskör megvitatására ehelyütt nincsen lehetőség, összefoglalva mégis érdemes annyit megállapítani, hogy ezek az intézkedések egyértelműen a centralizáció célját szolgálták, s ennek érdekében a komolyabb áldozatoktól sem riadtak vissza (belső pluralizmus beszűkítése, más vallások üldözése). A folyamat nagyon sokáig tartott, hiszen az első uralkodó még abban az Anāhitā-tempomban gyűjtötte össze levágott ellenségei fejét, ahol ősei korábban templomi előjárók voltak; fia, I. Šāpūr (242–270) pedig Mānī királyi patrónusaként vált ismertté. A későbbi uralkodók azonban egyre inkább a zoroasztriánizmus és a dinasztia szoros szövetségében látták uralmuk biztosítékát, így a centralizáció mellett megjelent a vallás átpolitizálása, a belső pluralizmus csökkentése, és végül — a folyamat betetőzéseként — a zoroasztriánizmus államvallássá tétele.<sup>4</sup> Ez a döntés alapvető fordulatot jelentett, hiszen évszázadok ellentétes irányú valláspolitikáját változtatta meg, fontos következményekkel.

Az egyik következménye az lett, hogy az eddig decentralizáltan működő mágusok a 3. század két kiemelkedő papja, Tansar és Kardēr vezetésével zoroasztriánus egyház szervezésébe kezdtek, melynek modelljéül a hierarchikusan felépülő iráni állam szolgált.<sup>5</sup> A másik következménye a vallás és a politika elválaszthatatlanul szoros egységbe fűzése lett, melyből adódóan az eddig szinte kizárólag rítusok bemutatásával foglalkozó mágusok egyre inkább az iráni politikai élet meghatározó szereplőivé váltak. A harmadik következménye pedig az volt, hogy véget vetett az évszázadokon át jellemző vallási toleranciának, s ez keresztények, zsidók, de mindenekelőtt manicheusok generációnak életét keserítette meg. Köztudott, hogy a párthus korban Irán az üldözött vallások követőinek menedékhelye volt, hiszen Babilónban teljes

<sup>3</sup> A kérdéstről részletesebben lásd STAUSBERG 2002: 157–177.

<sup>4</sup> SCHIPPMANN 1990: 92–94.

<sup>5</sup> Kardēr főpap hosszú feliratban dicsekszik el valóban nem mindennapi hatalmáról és befolyásáról (a szöveg kiadása: SKJAERVO 1983), Tansar pedig egy róla elnevezett, évszázadokkal később született traktátus névadójaként vonult be az iráni irodalomtörténetbe (a szöveg kiadása: IQBAL 1942; BOYCE 1968). Történetileg értékeli legújabbán DARYAEE 2009: 75–78.

biztonságban éltek a zsidó diaszpóra tagjai. A kereszténység is nagyon gyorsan terjedt Irán felé a 2. században, sőt, az első Sāsānida uralkodók, elsősorban I. Šāpūr még magát a vallásalapító Mānīt is támogatták, aki hálából egyik művét kifejezetten a perzsa királynak ajánlotta, innen a címe: *Šābuhragān*. Ahogy azonban a zoroasztriánus egyház a 3. század végére megerősödött, a manicheusok sorsa megpecsételődött, mivel őket tekintették a zoroasztriánizmus, s így az iráni állam legfőbb ellenségének. A keresztények helyzete elsősorban a külpolitika függvényében változott attól függően, hogy épp békés vagy feszült volt-e a viszony Rómával, illetve később Bizánccal. Mivel a keresztényeket könnyedén vádolhatták azzal, hogy lojalitásuk valási alapon a külső ellenséghez és nem az iráni államhoz fűződik, az ellenük indított eljárásokban a mágusok nagy örömmel álltak az uralkodók szolgálatába.<sup>6</sup> Ilyen esetekben az se nagyon zavarta őket, ha a valóság épp az ellenkezőjét bizonyította, mint például Grīgōr, az egyik jogtalanul perbe fogott és kivégzett mártír esetében, aki a perzsa hadsereg egyik vezetője volt, s aki nagy bátorsággal küzdött a betörő bizánci csapatok ellen.<sup>7</sup>

Az ideológiai támasz nem csupán a fegyveres felkelés útján hatalomba kerülő Sāsānida hatalom legitimációjához járult hozzá — hosszan tartó hatása egészen az iszlám korig tartott. A feltehetően a 6. században keletkezett, de Ardašīr idejére vonatkoztatott Tansar-levél szerzője kifejti, hogy a „vallás és az állam ikertestvérek, melyek egy anyaméhből származnak és sohasem szétválaszthatók” (*če dīn wa molk har dō be-yek shekam zādand dūsīde, hargez az yekdīgar jodā neshawand*).<sup>8</sup> Ezt szinte szó szerint megismétli a zoroasztriánizmusról gyakorlatilag semmit sem tudó, a pehlevi szövegekhez hozzá nem férő, a középkori iszlám tudományosság legnagyobb alakjának tartott iráni származású filozófus, al-Ghazālī a kormányzásról írott művében (*Nasīkhat al-mulūk*).<sup>9</sup> A *dīn* és *siyāsa* (*daula*), vagyis a vallás és a politika (állam) egysége, mely a muszlim szemlélet egyik alapvetése, ha nem is iráni eredetű, de nagyon komoly szellemi alátámasztást és megerősítést nyert az iráni gondolkodók közvetítésével, főként az ‘Abbāsida kor első szakaszában. E személyek nem egy zoroasztriánus felfogást közvetítettek (hiszen arról mit sem tudtak), hanem egy iráni hagyományt, mely végső soron a Sāsānida kor nagy változásaira megy vissza.

Ami az egyházszervezést illeti, a központosítás révén teljesen új alapokra helyezett iráni állam tökéletes mintát biztosított. Csak zárójelben jegyezném meg, hogy a vallás és a politika összefüggése itt is jól látható: amíg az iráni állam decentralizált volt, az Achaimenida, de különösen a párthus korban a kultusz is decentralizált maradt; ahogy azonban megjelent az első központosító állam, azonnal felbukkant a hierarchián nyugvó egyház is (hasonló folyamat ment végbe Izraelben is a Kr. e. 1. évezred első felében). Ezen egyház élén a főmágus állt, akinek megnevezése a király analógiáján nyugodott: ahogy az uralkodó megnevezése *shāhān shāh*, azaz királyok királya volt, úgy lett a főmágus *mōbedān mōbed*, a mágusok mágusa. A király által kinevezett és neki felelős tartományi vezetők szintjének a tartományi *mōbedek*

<sup>6</sup> A kérdésről részletesebben lásd JANY 2007.

<sup>7</sup> HOFFMANN 1880: 80. Az iráni keresztények helyzetéről részletesen lásd ASMUSSEN 1983.

<sup>8</sup> IQBĀL 1942: 17.

<sup>9</sup> GHAZĀLĪ, AL- 1964: 59.

feleltek meg, akik a *mōbedān mōbed* felügyelete alá tartoztak, a legalsó szintet pedig a helyi mágusok jelentették, akik a városi előljárók, falufőnökök megfelelőinek tekinthetők.<sup>10</sup>

Ez a szervezet azonban nem csupán a mágusokat foglalta magába, hanem beolvasztotta — ha nem is feltétlenül szervezetileg — az avestai korból tovább élő és a tradicionális titulaturát megnevezéseiben is megtartó papságot. A Sāsānida kori *rad* teljesen megfelel az avestai *ratunak*, vagyis a szellemi-spirituális vezetőnek, aki lelki-szellemi vezetője a közösségének, s akinek autoritása odáig terjed, hogy penitenciákat írjon elő a vétkesnek, illetve bizonyos meditációkat, gyakorlatokat, aszkézist az egyénnek, ha úgy látja, hogy lelki fejlődése ezt megkívánja.<sup>11</sup> A Sāsānida korban ezt az igen komplex vallási funkciót egyszerű, ám nagyhatalmú bírósággá fokozták le, ahol a *rad* elnökölt és a különböző, jórészt vallási bűncselekményekre saját belátása szerint szabhatott ki büntetéseket, akár halálbüntetést is.<sup>12</sup> A másik, korábban független papi tisztség az avestai *aēthrapaiti* volt, mely *ērbed* alakban és változatlan funkcióval a Sāsānida korban is fennmaradt. Az *ērbedek* feladata az utánpótlás nevelése volt, azaz ők voltak a tanító papok, akik felkészítették a növendékeket a papi feladatok ellátására. A legfőbb szereplő azonban kétséget kizáróan a *mōbedān mōbed* volt, aki e hatalmas szervezet irányítója, emellett pedig, funkciójánál fogva, a király jogtanácsosa és a harmadik legfontosabb ember volt a birodalomban, a király és a vezér mögött.

Az, hogy a *mōbedān mōbed* volt a harmadik legfontosabb személy a birodalomban, mindezek után aligha meglepő. Ugyanakkor az, hogy ő minősült a király jogtanácsosának, magyarázatra szorul, annál is inkább, mivel korábban ez nem volt így. Az Achaimenida korban nem létezett papi bírászkodás, s a jog tudói sem a mágusok voltak. Hérodotos számol be róla, hogy a király a bírákat a perzsa szokásokban jártas, becsületes nemesek közül választotta ki, s ők ítéleztek a perzsa szokások szerint a perzsák ügyes-bajos dolgaiban (III. könyv 31. caput). Birodalmi szintű bírászkodás ugyanakkor nem volt, mivel az Achaimenidák által az alávetett népeknek biztosított jogi autonómia ezt nem tette sem lehetővé, sem szükségessé. Röviden, világi jog alapján világi ítékezés folyt, az udvarban pedig nem is létezett a királyi jogi főtanácsadó tisztsége.

A Sāsānida birodalom megörökölte ugyan az Achaimenida adminisztrációt, s azt helyenként fenn is tartotta (mint például a számvevőszéki ellenőr, az *āmārgar* — óperzsa *hamarra.kara* — esetében), de jelentős változtatásokat is eszközölt az intézményrendszeren.<sup>13</sup> Így került fontos pozícióba a *mōbedān mōbed*, aki a 3. században még csak egy volt a király bizalmasai közül, akit meghallgatott a döntéshozatal során. Kardēr, a 3. század nagyhatalmú főpapja még csupán azzal dicsekszik feliratában, hogy milyen közel állt az uralkodóhoz, s hogy több uralkodó is bizalmasának tekintette.<sup>14</sup> Márpedig, ha ez dicsekvésre és feliratra is méltó állítás volt, akkor mindezt ebben a korban még nagy sikernek tekintették, tehát nem volt intézményi automatizmus. Csak a későbbi századokra vonatkozó szövegek állítják a *mōbedān*

<sup>10</sup> STAUSBERG 2002: 256–257.

<sup>11</sup> A *ratu (rad)* funkciójáról lásd KREYENBROEK 1994.

<sup>12</sup> JANY 2007: 351–352.

<sup>13</sup> Az intézményrendszer részletes ismertetését tárgyalja WIESEHÖFER 1996: 183–191.

<sup>14</sup> Legújabb szövegkiadás (a korábbiakra is hivatkozva): SKJAERVO 1983.

*mōbedet* a harmadik helyre, megkerülhetetlen autoritásként, akinek véleményét a királynak, elvben, jogi ügyekben követnie kellett.

A *mōbedān mōbed* hatalmának e növekedése szoros összefüggésben állt a perzsa jog változásával is, mely eredetileg szokásjog volt, őrei pedig, ahogy fent említettem, a perzsa előkelők. A Sāsānida korra ez lényegesen megváltozott, s a zoroasztriánus egyház által kidolgozott jog vált meghatározóvá. Azaz, egy eredetileg szekuláris jogrend helyére egy vallási jog került, melynek fókuszában nem a szokásjog vagy a királyi jogalkotás állt, mint a korábbi évszázadokban, hanem a *mōbedek* által kimunkált vallási jog. Ez a jog főbb tartalmában nyilván követte a perzsa szokásjogot, ugyanakkor új elemekkel is gazdagodott, melyek lényeges változásokat indukáltak. Ennek legfontosabb elemei:

- a) a legfőbb jogforrás a királyi jog helyett az Avesta lett;
- b) a jog tudóivá az előkelők helyett a papok váltak;
- c) jogalkotás helyett a meglévő szabályok értelmezése vált a legfontosabb feladattá;
- d) a királyi jogalkotás gyakorlatilag eltűnt (ha elvben nem is tiltották): nyilvánvalóan több mint véletlen, hogy a királyi törvénykezés dokumentumai közül egyetlenegy sem maradt ránk, mi több, történeti krónikák sem tesznek említést ilyenekről — miközben a szomszédos és rivális Bizáncban a császári rendeletek jelentették a legfőbb *corpus iurist*. Az a kevés, ami ránk maradt, néhány apró-cseprő ügyben hozott konkrét királyi utasítás, például a hivatalnokok pecsétjének alakjáról és feliratáról;
- e) megjelentek olyan új szabályok, amelyek korábban idegenek voltak a perzsa szokásoktól és már a korabeli források is a *mōbedek* saját szabályainak tekintették őket, mint például a közeli rokonok közti házasság gyakorlata, melynek elterjesztéséért a *mōbedek* vallási írásaikban és a jogban egyaránt sokat tettek. A korabeli iráni társadalomban ennek megítélése korántsem lehetett olyan egyértelmű, ezért volt szükség a sok agitációra;<sup>15</sup>
- f) a bírósági rendszer a papok kezébe került, ami nem egy párhuzamosan működő egyházi bíraskodást jelentett, hanem sokkal inkább azt, hogy az állami bíróság a papi testületek irányítása alá került, ahol az általuk kifejlesztett zoroasztriánus jognak szereztek érvényt — legalábbis felsőbb szinteken, hiszen helyben nyilván tovább élt a falusi bíraskodás és arbitráció gyakorlata, mely a mai napig jelen van Iránban és más közel-keleti országokban is;
- g) az így újradefiniált zoroasztriánus jog egyre inkább olyan kérdések felé fordult, amelyek sem az uralkodót, sem a társadalmat nem érintették közvetlenül, azaz a jog legfőbb testévé a rituális jog vált;
- h) végül ki kell emelni, hogy az így ritualizálódott joggal való foglalkozás a kizárólag a papság által művelt jogtudomány terepévé vált, mely a fentebb mondottakból is

<sup>15</sup> A kérdéshez lásd MACUCH 1991.

következően egyre inkább akadémiai jellegűvé lett és elszakadt a társadalmi valóságtól, több esetben mesterkéltné, hipotetikus problémákkal foglalkozva.<sup>16</sup>

Mindezek után már érthető, hogy az ilyen jogi privilégiummal, mi több, monopóliummal felruházott zoroasztriánus egyház vezetője miért vált a király első számú jogtanácsosává. Fel kell azonban figyelni arra is, hogy a *mōbedan mōbed* nem azért volt királyi jogtanácsos, mert ő volt a jog legfőbb tudója a honban, hanem mert ő volt az egyház feje, tehát *ex officio*, ami ezért nem feltétlenül jelentette azt, hogy a legjobb jogtudós is volt — bár reménykedni azért lehetett ebben. Az a kevés, ami ebből ránk maradt, azt mutatja, hogy helyes, a joggal megegyező tanácsokkal látta el a királyt, mi több, igyekezett a jog útjáról letérő uralkodót jogkövető magatartásra bírni, mint például Ardašir király várandós felesége ügyében.<sup>17</sup> Elvi útmutatásai azonban nem voltak, döntései nem szolgáltak precedensként.

Az más kérdés, hogy mindebből mi valósult meg a valóságban. Elmélet és gyakorlat itt sem fedte le egymást. Elvben az nem volt vita tárgya, hogy a szuverén az uralkodó volt, tehát a bírói hatalmat ő delegálta a királyi-papi bíróságoknak, továbbá ebből adódóan ő volt a legfőbb bíró is, akihez fellebbezni lehetett. Ezt a jogot azonban nagyon körülhatárolták azzal, hogy a királyhoz folyamodni személyesen csak a két nagy vallási ünnepen, a márciusi *Nourūz*-és a szeptemberi *Mithra*-ünnepen lehetett.<sup>18</sup> Ezzel a királyt gyakorlatilag izolálták saját társadalmától, majd miután az 5. században rájöttek arra, hogy ez így nyilvánvalóan működésképtelen, ahelyett, hogy értelemmel töltötték volna ki, az egész intézményt eltörölték.<sup>19</sup> Amíg azonban az intézmény létezett, szigorú protokollhoz volt kötve. A *Kitāb al-Tāj* értelmében a királynak az ítélkezési nap reggelén meg kellett hajolnia a főpap előtt és engedelmességet kellett fogadnia, deklarálva azt, hogy akármit is dönt az adott ügyben, az uralkodó azt elfogadja, és a szerint cselekszik.<sup>20</sup> Vagyis a király mégsem volt szuverén. Elvben. Mert a valóságban ez a szöveg alig több, mint vallási ideál a helyes társadalomról, az igazságosságról és mindezek szimbolikus kifejeződése oly módon, hogy azért a *mōbedān mōbed* ambícióit is jól mutassa.

Hasonlóan komoly ambíciókat jelez a Tansar-levél is, melynek értelmében a következő uralkodót a nemesség és a főpap választja ki a király fiai közül. Ha az érintettek között vita alakulna ki a választandó személyt illetően, akkor a főpap szavazata dönti el a kérdést.<sup>21</sup> Szemet szúr, hogy az örökös kiválasztásának folyamatában a király még szereplőként sincs megemlítve, miközben nem tudunk olyan esetről, amikor a következő királyt a fentiek szerint választották volna ki, olyanokról viszont nagyon is, amikor az uralkodó egymaga jelölte ki utódját. Tehát itt még inkább politikai igénybejelentésről, mintsem politikai szociológiáról beszél-

<sup>16</sup> Ehhez a kérdés lásd JANY 2006.

<sup>17</sup> A legyőzött párthus király lánya immár Ardašir feleségeként megpróbálta megmérgezni az uralkodót, de a kísérlet kudarcot vallott. A bűncselekmény büntetése természetesen halál, de mivel az asszony várandós volt, a főpap igyekezett az uralkodót meggyőzni arról, hogy a kivégzést a szülés utánra kell halasztani, mert várandós nő kivégzését a magzat életének megmentése miatt a perzsa jog nem teszi lehetővé.

<sup>18</sup> CHRISTENSEN 1944: 301.

<sup>19</sup> BRAUN 1915: 179.

<sup>20</sup> PERRY 1978: 204.

<sup>21</sup> BOYCE 1968: 61–63.

hetünk, mely egyben a nemességgel szövetkezett mágusok túlzott ambícióit is jól tükrözi. Visszatérve az első szövegre, magam is azt gondolom, hogy ez egy erősen propagandisztikus írás, ugyanakkor azt is gondolom, hogy a forrás ilyen egyszerű elvetése leegyszerűsít egy jóval komplexebb helyzetet.

Ha megvizsgáljuk ugyanis az iráni keresztények ellen indított büntető eljárásokat, akkor kiderül, hogy a kérdés valóban nem ilyen egyszerű.<sup>22</sup> A keresztény-üldözésekre jellemző, hogy igyekeztek a szabályszerűség látszatát megőrizni, azaz a keresztények kivégzése nem lincselések vagy rajtaütésszerű mézárások formájában valósult meg, hanem büntetőeljárás keretében. Ezen eljárások legfőbb szereplői a mágusok voltak, akik egyszerre ténykedtek vádlóként, nyomozóként és bíróként, ráadásul az eljárás során még azon szabályokat sem tartották mindig be, melyeket egyébként ők írtak — aligha a perbefogott keresztények védelmében.<sup>23</sup> S miközben igaz, hogy a keresztényüldözések mögött sokszor külpolitikai motiváció húzódott meg attól függően, hogy Perzsia épp milyen viszonyt ápolt Bizánccal, ez a séma nem alkalmazható minden esetre, mert a dolog legalább ennyire függött a mindenkori uralkodó személyétől, személyes és vallásos meggyőződésétől, valamint a *mōbedek* aktuális hatalmától. Ahogy Jes P. Assmussen helyesen megjegyezte, a *mōbedek* túlzásai, fanatizmusuk több esetben olyan helyzetet is eredményezett, mely az uralkodó akaratával ellentétes volt. Vagyis a külpolitika csak egy volt a motivációk közül.<sup>24</sup> Röviden csak egy esetet hoznék fel illusztrációként. A *mōbedek* kivégezték a király egyik legfőbb udvari emberét, Pūsait is, aki a királyi birtokok előjárója volt, tehát igen befolyásos személy, miután nem volt hajlandó imádkozni a Naphoz. A király nem tudta megakadályozni a halálos ítéletet, ezért titokban egy követét menesztette a veszthelyre, aki igyekezett meggyőzni az elítéltet arról, hogy csak egyetlen egyszer imádkozzon a Naphoz, s akkor megmenekül. Pūsai ezt természetesen elutasította, hisz különben aligha szerepelhetne a mártíráktákban, a király pedig fogát csikorgatta dühében, mert saját szavai szerint egyik legtehetségesebb emberét vesztette el.<sup>25</sup>

Vagyis ismét a kompetencia-kérdéséhez jutottunk vissza. Ez a probléma láthatóan nem volt elméletileg tisztán és ellentmondásmentesen kidolgozva, ezért utat nyitott a mindenkori szereplők előtt, hogy az aktuális erőviszonyok mentén alakítsák ki pozícióikat. A presztízis szemponton túlmenően ez konkrét politikai veszéllyel is együtt járhatott, hiszen a túlbuzgó *mōbedek* keresztény-üldözése akkor, amikor az uralkodó épp békét akart volna kötni a bizánciakkal, vagy legalábbis nem akart háborús helyzetet előidézni, ismerve országa gyengébb katonai erejét, kellemetlen meglepetéseket okozhatott. Éppen ezért a perzsa uralkodók igyekeztek korlátok közé szorítani a *mōbedek* hatalmát, de ez a harc a mindenkori szereplők erejétől függött. Erőskező uralkodók esetében, mint például I. Khosrau, a zoroasztriánus egyház nem volt képes önálló hatalmi centrumként fellépni, gyengébb uralkodók idején azonban még a trónfosztástól, megvakítástól vagy a király megölésétől sem riadtak vissza. Vagyis

<sup>22</sup> A keresztények elleni eljárások korabeli forrásai a mártírákták, melyek a perek lefolyását és a mártírok beszédeit tartalmazzák. Szövegkiadások: HOFFMANN 1880; és BRAUN 1915.

<sup>23</sup> JANY 2007: 373–383.

<sup>24</sup> AMUSSEN 1983: 934.

<sup>25</sup> BRAUN 1915: 70.

a mágusok hatalma a Sāsānida kor végére jelentősen átpolitizálódott, ami rövidtávon ugyan járt némi előnnyel, hosszú távon azonban végzetesnek bizonyult. A *mōbedek* politikai aktivitását mutatja, hogy tartományi kormányzóként is működtek, mi több, tudomásunk van olyan *mōbed*ről is, aki tartományi vezető minőségében megtagadta a királyi parancs végrehajtását, majd fegyverrel sikeresen ellenállt a megbüntetésére ellene indított királyi seregnek, s a várat, ahová elsáncolta magát, nem sikerült bevenni.<sup>26</sup> Annak eldöntése, hogy ez a *mōbed* erejének, vagy a királyi hatalom gyengeségének a jele, ránk vár.

A felek viszonyát kompetencia-küzdelmek mellett esetenként az együttműködés is jellemezte. Erre akkor került sor, amikor a fennálló állami vagy társadalmi rendet olyan veszély fenyegette, hogy az már a mágusok helyzetét is komolyan érintette. Ilyenkor azonnal és minden erejüket latba vetve siettek az uralkodó segítségére, mint például a mazdakita mozgalom leverésekor, melyet a nemesség és a papság, azaz a teljes feudális arisztokrácia támogatásával csak hosszú küzdelem után sikerült térdre kényszeríteni.

A betörő muszlim seregekkel szemben azonban nem volt ellenszer. A Sāsānida államba beépült és végletesen átpolitizálódott mágusok rendjét az állam bukása magával rántotta a szakadékba. Az első két évszázadról gyakorlatilag nincsenek forrásaink, de amikor a 8–9. századtól kezdve ismét belelátunk a zoroasztrianus közösség belső viszonyaiba, már nem találjuk meg a *mōbedeket*. Helyüket rövid időre átvette a *hudēnān pēshōbāy*, majd ennek gyors eltűnését követően a *dastwar* (*dastūr*), aki a zoroasztrianus közösség vezetője mind a mai napig.

Összességében tehát a Sāsānida korszak nem volt hierokrácia, mivel a *mōbedek* sose váltak az állam egyedüli vezetőivé, a szekuláris uralkodó végig a helyén maradt. Ilyen törekvéseik talán nem is voltak, vagy ha igen, titkolniuk kellett, hiszen a Sāsānida dinasztia legitimitását ilyen nyíltan nem lehetett kétségbe vonni. Furcsa fintora a sorsnak, hogy a *mōbedek* által soha el nem ért, kiteljesedett hierokráciát végül a *sí'ita* papság valósította meg az iszlám forradalom után.

### *Felhasznált irodalom*

- ASMUSSEN, Jes P. 1983: Christians in Iran. In: Yarshater, E. (szerk.), *The Cambridge History of Iran Vol. 3(2): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge: Cambridge University Press. 924–948.
- BOYCE, Mary 1968: *The Letter of Tansar*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- BRAUN, Oskar 1915: *Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer*. München: J. Kösel.
- CHRISTENSEN, Arthur Emanuel 1944: *L' Iran sous les Sassanides*. Copenhagen: E. Munksgaard.
- DARYAEE, Touraj 2009: *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. New York: I. B. Tauris.

<sup>26</sup> SHAKED 1990.

- GHAZĀLĪ, Muḥammad ibn Muḥammad, AL- 1964: *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*. (Ford. Bagley, F. R.). London: Oxford University Press.
- HOFFMANN, Georg 1880: *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- IQBĀL, 'Abbās (ford. és szerk.) 1942: *Ibn Isfandiyār: Tāriḫ-i Tabaristān*. Tehran: s. n.
- JANY, János 2006: The Jurisprudence of the Sasanian Sages. *Journal Asiatique* 294, 291–323.
- JANY, János 2007: Criminal Justice in Sasanian Persia. *Iranica Antiqua* 42, 347–386.
- KREYENBROEK, Philip G. 1994: On the Concept of Spiritual Authority in Zoroastrianism. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17, 1–15.
- MACUCH, Maria 1991: Inzest im Vorislamischen Iran. *Archeologische Mitteilungen aus Iran* 24, 141–154.
- PERRY, John R. 1978: Justice for the Underprivileged: The Ombudsman Tradition of Iran. *Journal of Near Eastern Studies* 37, 203–215.
- SACHAU, Eduard 1914: *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mar Abha*. Berlin: Georg Reimer.
- SCHIPPMANN, Klaus 1990: *Grundzüge der Geschichte des Sasanidischen Reiches*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SHAKED, Shaul 1990: Administrative Functions of Priests in the Sasanian Period. In: Gnoli, G. – Panaino, A. (szerk.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies held in Turin, September 7th-11th, 1987 by the Societas Iranologica Europaea Part I-II* (Serie orientale Roma 67). Rome: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente. 265–271.
- SKJAERVO, Prods Oktor 1983: Kirdir's Vision: Translation and Analysis. *Archeologische Mitteilungen aus Iran* 16, 269–326.
- STAUSBERG, Michael 2002: *Die Religion Zarathustras. Geschichte-Gegenwart-Rituale*. Band I. Stuttgart: Kohlhammer.
- WIESEHÖFER, Josef 1996: *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*. London: I. B. Tauris.

