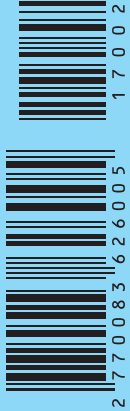


Ára: 600 Ft
Előfizetőknek: 500 Ft



TERJESZTI A MAGYAR POSTA

Előfizethető személyesen a postahelyeken és a kézbesítőknél,
vagy a Központi Hírlap Iroda zöldszámán: 06-80/444-444,
e-mailen: hirlapelofizetes@posta.hu, faxon: 1-303-3440,
vagy levélben a Magyar Posta Zrt. Központi Hírlap Iroda,
Budapest 1008 címen.

Számonként megvásárolható az MTA Bölcsészettudományi
Kutatóközpont Történettudományi Intézetében
(1097 Budapest, Tóth Kálmán utca 4., telefon: 224-6700/4624,
4626 mellék), illetve a Penna Bölcsész Könyvesboltban
(1053 Budapest, Magyar utca 40., telefon: 06 30/203-1769).

VILÁG- TÖRTÉNET

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA BÖLCSESZETTUDOMÁNYI KUTATÓKÖZPONT
TÖRTÉNETTUDOMÁNYI INTÉZET FOLYÓIRATA

7. (39.) évfolyam 2017. 2

• **PÁLFI ZOLTÁN**

ÉSZAK-SZÍRIA ÉS AZ ÓASSZÍR KERESKEDELEM

• **SÁRKÖZY MIKLÓS**

ŠAHRWARĀZ DINASZTIÁJA SZÍRIÁBAN ÉS EGYIPTOMBAN
A 7. SZÁZAD ELEJÉN

• **HORVÁTH MÁTÉ**

SZÍRIA AZ ABBÁSZIDA ÉS A MAMLÚK URALOM KÖZÖTT

• **ZSIDAI ZSUZSANNA**

A SZÍRIAI PARTVIDÉK A KERESZTES HÁBORÚK UTÁN

• **DÉVÉNYI KINGA**

A DZSIHÁD AZ ISZLÁMBAN

• **SZEMLE**

BALOGH ÁDÁM, RUDOLF VERONIKA ÍRÁSAI

A Világtörténet 2017-es évfolyamának megjelenését
a Magyar Tudományos Akadémia és a Nemzeti Kulturális Alap támogatja



nka
Nemzeti Kulturális Alap

VILÁGTÖRTÉNET
A Magyar Tudományos Akadémia
Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Történettudományi Intézetének folyóirata

Szerkesztők
Skorka Renáta (főszerkesztő)
Bíró László, Bottoni Stefano,
Katona Csaba, Martí Tibor,
(szerkesztők)

Szerkesztőbizottság
Glatz Ferenc (elnök), Borhi László,
Erdődy Gábor, Fischer Ferenc, Fodor Pál, Klaniczay Gábor,
Majoros István, Pók Attila, Poór János

7. (39.) évfolyam 2017. 2.

TARTALOM

Asszíriától Szíriáig. A birodalmak hálójában	165
<i>Tanulmányok</i>	
Pálfi Zoltán: Észak-Szíria és az óasszír kereskedelem	169
Bácskay András: Lamaštu-ráolvasások és -amulettek az ókori Mezopotámiában	193
Tóth Anna Judit: Maiuma – egy szíriai ünnep a késő antikvitásban	215
Sárközy Miklós: Šahrwarāz dinasztiája Szíriában és Egyiptomban a 7. század elején. Egy szászánida tábornok levantei birodalma	235
Horváth Máté: Szíria az abbászida és a mamlúk uralom között	249
Zsidai Zsuzsanna: A szíriai partvidék a keresztes háborúk után. A felekezetek egymás mellett élése a mamlúk és az oszmán korban	267
Dévényi Kinga: A <i>dzsihád</i> az iszlámban. Egyéni vagy közösségi kötelezettség?	297
<i>Szemle</i>	
Társadalmi és gazdasági átalakulások a Balkánon a 18. század végétől a 20. század közepéig. Szerbia, Macedónia, Bosznia (Balogh Ádám)	325
Minden a kapcsolatokon múlik? (Rudolf Veronika)	330

Jelen számunkat Farkas Ildikó és Bíró László szerkesztette

CONTENTS

From Assyria to Syria: In Network of Empires	165
<i>Studies</i>	
Zoltán Pálfi: Northern Syria and the Old Assyrian Trade	169
András Bácskay: Incantations and Amulets against Lamaštu in Ancient Mesopotamia	193
Anna Judit Tóth: Maiuma – a Syriac festival in the Late Antiquity	215
Miklós Sárközy: The Šahrwarāz Dynasty of Syria and Egypt in the Early 7 th Century	235
Máté Horváth: Syria between Abbasid and Mamluk Rule	249
Zsuzsanna Zsidai: The Syrian Coastal Region after the Crusades	267
Kinga Dévényi: Jihad in Islam: An Obligation for the Individual or for the Community?	297
<i>Book Reviews</i>	
Social and Economic Transformations from the End of the 18 th Century to the Mid-20 th Century: Serbia, Macedonia, Bosnia (Ádám Balogh)	325
The Holy Roman Empire as a Network of Princes (Veronika Rudolf)	330

Asszíriától Szíriáig

BEVEZETŐ

A birodalmak hálójában

Immár több mint fél évtizede, hogy az „arab tavasz” hullámai Szíriát is elérték, és az ország az érdeklődés középpontjába, a napi hírek előterébe került. 2011 elején Szíria több városában kormányellenes demonstrációk kezdődtek, majd néhány hónap múlva a sok törésvonallal szabdalts országban polgárháború alakult ki. Szíria területét jelenleg a legkülönbözőbb erők ellenőrzik, a fegyveres harcok és a gyűlölködés miatt millióknak kellett elmenekülni. A modern szíriai állam mindazonáltal nem tekint hosszú múltra vissza, az arab országok, így Szíria létrehozásának gondolata az I. világháború során merült fel, amikor Nagy-Britannia és Franciaország Oroszország beleegyezésével elhatározta, hogy felszámolják az Oszmán Birodalom uralmát a Közel-Keleten. A mai Szíriát 1920 után a Népszövetség mandátumterületeként Franciaország ellenőrizte. A függetlenséget végül a II. világháború után, 1946-ban kiáltották ki. A mostani, hivatalos nevén Szíriai Arab Köztársaság területe nem foglalja magában a történelmi szír területeket, azok ugyanis kiterjedtek a mai Libanon, Palesztina és Jordánia bizonyos részeire is.

Szíria a civilizáció egyik bölcsőjeként él a köztudatban, itt található a Föld legrégebben lakott, ma is létező városai közül kettő (Aleppó, Damaszkusz). A területet a történelem folyamán számtalan nagy birodalom akarta bekebelezni, illetve ambiciózusabb tervei érdekében átvonulási útvonalként használni. Az i. e. 3–1. évezredben egyes vidékeire az Akkád, az Óbabiloni, a Hettita Birodalom, Fönícia, a mostani Szíriával legnagyobb kontinuitást mutató, legnagyobb örökséget hátrahagyó ókori államszerveződés, az Asszír Birodalom, majd pedig az Óperzsa Birodalom terjesztette ki fennhatóságát. Az első hódítók Európa felől Nagy Sándor idején érkeztek a térségbe (i. e. 332–331), majd a makedón uralkodó halála után a Szeleukida Birodalom bekebelezte a Nagy Sándor által elfoglalt területek jó részét. A Szeleukidák állandóan hadban álltak a Római Birodalommal, amely az i. e. 3–2. században több hadjáratot is vezetett a Földközi-tenger keleti partvidékének meghódítására, végül i. e. 64-ben Pompeius meghódította Szíriát és provinciaként beolvasztotta a Római Birodalomba.

A Római Birodalom felbomlása nyomán Szíria területe 395-től a Keletrómai Birodalom részét képezte. Bizánc hosszú háborúkat vívott itt a Szászánia Birodalommal, majd az utolsó hadjárat (602–629) során a szászánida seregek elfoglalták Egyiptomot és Szíriát. A harcokban kimerült birodalmak azonban már nem tudtak

ellenállni a Levantéra törő muszlim araboknak, akik a 7. században meghódították Egyiptomot és Szíriát (661-ben az Omajjádok kalifátusuk székhelyét Damaszkuszba helyezték át), Irakot, Nyugat-Iránt, majd tovább nyomultak kelet felé, a Kaukázus és Közép-Ázsia irányában. Az Omajjádokat az Abbászidák váltották az uralkodói trónon, majd a különböző családok csatározásai határozták meg a térség történelmét.

A 11. században ismét számos összecsapás zajlott a térségben. A század közepén az előrenyomuló szeldzsuk-törökök elfoglalták Kis-Ázsia jó részét, majd 1071-ben a manzikerti csatában súlyos vereséget mértek a Bizánci Birodalomra, maga IV. Rómanosz császár is fogságba esett. A 11. század végén – 12. század elején pedig a keresztes háborúk során a Mediterráneum keleti tengerparti területein több keresztes állam jött létre, amelyek közel két évszázados fennállásuk alatt igen aktív kapcsolatokat folytattak a környező vidékekkel, és erősítették az európai kultúra hatását a térségben, színesebbé téve a vallási viszonyokat is. A 12. század végén Szaladin egyiptomi hadvezér, későbbi szultán sikeresen összefogta a közel-keleti muszlim államokat, elfoglalta a Jeruzsálemi Királyságot, majd Damaszkuszt is. Az általa alapított Ajjúbida-dinasztiát megbuktató mamlúkok felszámolták a keresztes államokat, és a keletről érkező mongol hódítókat megállítva a Mamlúk Birodalomba olvasztották a térséget. A mamlúkok 1516-ig uralkodtak, amikor az Oszmán Birodalom – a balkáni előretörés után – itt is kiterjesztette a hatalmát.

Az oszmán uralom – eltekintve Mohamed Ali gazdasági reformokat indító uralmától (1832–1840) – egy fél évezredig, egészen az I. világháború végéig tartott, s mélyreható változásokat hozott. Egyrészt a 16. századtól a világgazdaság átalakulásával a levantei tranzitkereskedelem veszített jelentőségéből, ami egyes megítélések szerint a térség, így Szíria hanyatlásához vezetett. Másrészt az Oszmán-dinasztia háttérrel jelentett az iszlám további terjesztésének, ugyanakkor a 19. század végére egyre szélesebb lett az a réteg, amely előtérbe helyezte az arab identitást, és amely számára a vallás mellett a nyelvi és a regionális kötődések is fontossá váltak.

A térség viszonyait meghatározó birodalmak fenti felsorolása is mutatja, Szíria számos hatásnak volt kitéve: áruk haladtak át békében és háborúban, hódítók és legyőzöttek masíroztak magukkal hozva saját életmódjukat, elűzöttek és betelepítettek vándoroltak kényszerből gyakorta új hazát keresve. Vallások, eszmék, hiedelmek, szokások terjedtek az új népesség és az új hódító birodalmak megjelenésével. A Világtörténet jelen számának írásai a nagytérségi gazdasági-szellemi-vallási kapcsolatokat, egymásra hatásokat állítják a középpontba.

Az i. e. 3–2. évezredbeli áruforgalommal foglalkozik Pálfi Zoltán tanulmánya, amely azt vizsgálja, hogy az északi szír területek miként kapcsolódtak be a korabeli világgazdaságba, a Mezopotámia és Anatólia között zajló, nagy távolságokat áthidaló kereskedelembe. Az egyes kereskedőcsaládok az Assurban székelő központ mellett a kereskedelmi út mentén található településeken cégeket hoztak létre, kolóniákat építettek ki, egyúttal igyekeztek a helyiekkel is együttműködni, ugyanakkor a szíriai amurrú uralkodók és a helyi vezetők is tisztában voltak az átmenő forgalom jelentőségével. A dolgozat két észak-szíriai útszakaszt mutat be a fennmaradt elszámolások alapján.

A szokások, hiedelmek és ünnepek a nagy távolságok ellenére szabadon terjedtek az ókori Keleten, miként ezt bizonyítja Bácskay András és Tóth Anna Judit

egy-egy tanulmánya. Bácskay András a bajt, rontást, betegséget hozó oroszlán- vagy ragadozómadár-fejű mezopotámiai démon, Lamaštu elleni ráolvasásokat és amuletteket mutatja be, amelyek a démon távoltartására, illetve az általa okozott betegségek gyógyítására szolgáltak. A ráolvasások és a plakettek egy része a Mezopotámián kívüli területekről, Levantéból, Izraelből, Anatóliából és Elámból került elő, e források használati kontextusa azonban még nem kellőképpen tisztázott, de elterjedtségük mindenesetre a nagytérsegi kapcsolatok meglétére utal.

Tóth Anna Judit alapos filológiai munkája egy szíriai eredetű ünnepet vizsgál a késő antikvitásban. A maiuma mai szemmel nézve inkább egy vízi fesztiválnak, karneválnak vagy talán vízi revünek tűnik. Az ünnep Antiochiában keletkezett, az elterjedését bizonyító források a Konstantin utáni korszakban szaporodtak meg. Földrajzi értelemben az ünnep nem lépte át a Közel-Kelet határait, aminek oka abban keresendő, hogy nyugaton már létezett egy a maiumához hasonló, a nyári napfordulóhoz kötődő ünnep, a Keresztelő Szent János-napi fürdőzés.

A következő három tanulmány a régió nemzetközi viszonyaival, a szinte állandóan zajló háborúk következményeivel, a népmozgásokkal, új vallási közösségek megjelenésével foglalkozik. Sárközy Miklós egy olyan tábornokot mutat be, aki pályafutása elején a Szászánia Birodalom kaukázusi tartományát kormányozta, majd mint katonai vezető részt vett a szászánida–keletrómai háború minden fontos eseményében, 619–629 között az egyiptomi–szíriai területek korlátlan ura volt. Idővel azonban Šahrwarāz függetlenítette magát a birodalmi központtól, sőt 630-ban néhány hónapra a szászánida trónt is elfoglalta. Felfelé ívelő karrierje elképzelhetetlen lett volna Hérakleiosz császár támogatása nélkül, a Keletrómai Birodalom nagy hangsúlyt helyezett ugyanis arra, hogy a környező államok élén lekötelezett, esetleg családi szálakkal is kötődő uralkodók álljanak. Šahrwarāz esete arra is példa, hogy a megerősödött és a központtól függetlenedő katonai vezetők, arisztokraták nagymértékben hozzájárultak a Szászánida Birodalom felbomlásához.

Horváth Máté az Abbászida Kalifátus bukása és a mamlúk uralom közötti három évszázadot mutatja be, amikor a régió nem egy nagy muszlim birodalom részét képezte, hanem különböző, kisebb hatalommal rendelkező dinasztiák akarták uralmukat kiépíteni. A szétagoltság ugyanakkor együtt járt a vallási irányzatok megszaporodásával. Elsőként a 10–11. században a Bizánccal hol harcban álló, hol békésen megférő Fátimidák ragadták magukhoz a hatalmat. Uralkodásuk alatt különböző síita irányzatok jelentek meg, köztük az alavitáké, amely közösség a modern Szíriában meghatározó befolyásra tett szert. Az 1030-as években ogúz támadás érte a térséget, majd a 11. század végén létrejöttek a kereszties államok. A 13. század utolsó évtizedeiben azonban ismét egy korabeli regionális hatalom ragadta magához a kezdeményezést. A magukat az iszlám védelmezőjének hirdető mamlúk szultánok felszámolták a latin államokat, és Szíria a szunnita Mamlúk Szultánság fennhatósága alá került.

Ugyancsak a felekezeti viszonyok alakulásával és a felekezetek egymás mellett élésével foglalkozik Zsidai Zsuzsanna tanulmánya. A kereszties kor után a szíriai partvidéket uralmuk alá hajtó mamlúkok nem mindig voltak toleránsak a térségben nagy hagyományokkal rendelkező keresztényekkel szemben, számos rendelkezést hoztak visszaszorításukra, és a különböző formájú nyomásgyakorlástól sem riadtak

vissza. Változást hozott, hogy a Tanzimat reformfolyamat keretében Abdul-Medzsid szultán 1839-ben biztosította az állampolgári jogegyenlőséget és a vallásszabadságot az egész Oszmán Birodalomban. A mamlúkok a felekezeti viszonyok megváltoztatására, az iszlám szunnita irányzatának terjesztésére nomád turkománokat telepítettek be a 13. században, majd hasonló célokból új mecseteket, iskolákat hoztak létre, részben azért, hogy visszaszorítsák az alaviták és az ismailiták befolyását. Az intézkedéseket az oszmánok is folytatták, ennek ellenére a partvidék vallási homogenizálását nem sikerült elérni.

Az iszlám híveinek kötelezettségei közül napjainkban – az aktuálpolitikai események és a terrorcselekmények kapcsán – a dzsihád megítélése körül bontakozott ki a legnagyobb vita. Dévényi Kinga több korszakot átfogó munkájában a dzsihád értelmezésének változásait vizsgálja. A dzsihádról szóló Korán-versek több egymásnak ellentmondó parancsot tartalmaznak az iszlám terjesztésének kötelezettségéről, a dzsihádra való felhívásról, majd a hittudósok is eltérően értelmezték ennek nyomán, hogy mikor és milyen módon kell a hitetlenekkel szemben fellépni. A múltban inkább elméleti kérdés volt a jogtudósok számára, hogy a dzsihád egyéni vagy pedig közösségi kötelezettség, napjainkban viszont gyakorlati problémává vált, hogy az egyéni terrortámadás is „szent háború”-e. A dzsihádra való felhívás az eltérő értelmezési lehetőségek miatt gyakran az arra hivatott imám politikai álláspontjától függ, ezt mutatják az írásban példaként hozott esetek is.

Egy folyóirat nem pótolhatja az országtörténeti monográfiát, így a Világtörténet szerkesztősége sem vállalkozott másra, mint hogy az elmúlt években az aktuálpolitikai események következtében az érdeklődés középpontjába került Szíria történetéből egy-egy eseménysort vagy folyamatot felvillantson. A szerkesztőség arra törekedett, hogy bemutassa: egy nyitott régióról van szó, mindegyik korszakban jelentős kulturális-szellemi-gazdasági érintkezések folytak, jelentős kölcsönhatások, népeségmozgások zajlottak a szír területek és a szomszédos, valamint a távoli vidékek között. Jelen összeállításunkban a „birodalmak kora” áll a középpontban, a 19–21. század vonatkozásai egyik következő számunkban kapnak helyet. Reméljük, hogy a közölt tanulmányok hozzájárulnak a térség hosszú távú folyamatainak jobb megismeréséhez.

Bíró László

FROM ASSYRIA TO SYRIA IN THE REALM OF EMPIRES

The current issue of Világtörténet tackles the millenary history of Syria. In recent years Syria has become the focus of public interest as the result of current political and military events, but this country holds a fascinating past. The Levant had been open to human transit and migration, which have always produced cultural, religious, and economic interactions with its neighboring territories, as well as with the great powers that have long time influenced the status of this area. The present issue focuses on the “Age of the Empires” and the Ottoman rule, while the following issue will be dedicated to the nation-building process, the formation of the independent state of Syria, and the most recent developments in a historical perspective.

PÁLFI ZOLTÁN

Észak-Szíria és az óasszír kereskedelem

TANULMÁNYOK

Mezopotámia, különösen annak déli területe a kezdetektől behozatalra szorult a nyersanyagok és iparcikkek jó részéből, ugyanakkor nagy fölösleggel rendelkező mezőgazdasági termékekből.¹ A sumerek és akkádok által lakott déli régió a Kr. e. 3. évezredben részben észak felől szerezte be a számára szükséges árucikkeket. Ezzel párhuzamosan a 3. évezred utolsó negyedétől a szír–anatóliai térségnek saját reze mellé szüksége volt a Zagroszból és az iráni hegyekből származó ónra, ami a kelet–nyugati kereskedelmi kapcsolatok megerősödéséhez vezetett. Az így létrejövő és az egész Közel-Keletet magában foglaló kereskedelmi hálózatnak Aššur városa az egyik legfontosabb láncszeme lett. A település története az 5. évezredig nyúlik vissza, igazi várossá azonban csak a 3. évezred közepétől fejlődött. Az Akkád-, majd a III. Ur-i dinasztia is ellenőrzése alá vonta, mielőtt 2000 körül függetlenné vált volna.²

Az önállósodó Aššur a korábbi kapcsolatokat rohamosan fejlesztette, mert az itt élő családok – de az uralkodók is – hamar meglátták a közvetítő kereskedelemben rejlő lehetőségeket, és elkezdtek kiépíteni kapcsolataikat Anatólia felé. (Ehhez elengedhetetlen volt a helyi piac megerősítése is, ami az átmenő forgalom révén nem volt nehéz feladat.) Így jött létre a kereskedelmi kolóniák sora, elsősorban az északszír–anatóliai térségben, de a Nuziban (ekkor Gasur), illetve a Dél-Mezopotámiában talált néhány tábla arra utal, hogy más irányba is „tájékozódtak”. Maga a kereskedelmi rendszer alapja egyszerű volt: az asszír karavánok ónt és részben délről származó, részben helyben előállított szövetet szállítottak kisebb részben az északszír területekre, nagyjából Anatóliába, ahonnan cserébe nagy mennyiségű ezüstöt és kisebb tételben aranyat hoztak. Ezenfelül gyapjúval is kereskedtek, melyet Babilónia mellett a szír térségből szereztek be,³ Anatólián belül pedig a rézkereskedelmet is az asszírok bonyolították le. (Dél-Mezopotámia rézigényének

1 A tanulmányban a korabeli személy- és földrajzi nevek tudományos átirásban szerepelnek, több esetben azonban zárójelben más ismert magyar írásmódú, bevett alakokat is megadtunk.

2 A város történetének rövid leírása: Salje, 2003. 11–12.; Larsen, 2015a. 7. fejezet, kutatástörténeti adatokkal (zömmel Walter Andrae ásatásának ismertetésével párhuzamosan).

3 A gyapjúkereskedelem újabb összefoglalása: Lassen, 2010.

túlnyomó részét ekkor már mintegy fél évezrede a Perzsa-öböl felől elégitette ki.)⁴ Szórványos adatok említést tesznek gabonaügyletekről is.⁵

Aššur városa tehát csak egy láncszeme volt a világkereskedelmi hálózatnak:⁶ e rendszerbe beletartozott az iráni fennsík, Babilónia, Tilmun szigete, Szíria, Anatólia, és esetleg a Kelet-Mediterráneum is. A keletről származó, egyelőre még bizonytalan eredetű ón délen Szúszán keresztül érkezett Babilóniába, északon a későbbi Nagy Horaszán-úton Aššurba (bár lehet, hogy ez az ón nem Iránból, hanem a Kaukázusból jött). Az ón csak északon ment tovább, a délről érkező szövettel együtt, Babilóniában a Tilmun felől kapott rézzel együtt használták fel. Szíria fával, borral, néha helyben készült szövettel⁷ és főleg gyapjúval járult hozzá az árucikkek áramlásához, s a rezet jórészt Ciprusról, egy részét esetleg Anatóliából szerezte be. Emellett e régióból is fontos kereskedelmi központokat ismerünk, ilyen volt például Emar városa vagy az ekkoriban másodvirágzását élő Ebla, amelynek kereskedői szintén eljutottak Anatóliába.⁸ Ez utóbbi térségben több rézbánya is feküdt, de e fontos nyersanyag a Pontus felől is érkezhett; szintén volt helyben ezüst (a Taurus-hegységben)⁹ és arany is, bár az előbbi nemesfém egy része talán az Égeikumból származott. Az anatóliai ezüst eljutott e rendszer minden állomására, Iránba és Tilmunba a babilóniai földműves termékekkel együtt – ez utóbbiak Szíriában is piacra találtak.

Az óasszír kereskedelem az anatóliai településstruktúrában is változásokat hozott: az átmenő forgalmat lebonyolító térségekben megnőtt a telepések száma és kiterjedése, éppen akkor, amikor a 3–2. évezred fordulóján másutt ennek az ellenkezője figyelhető meg. A Felső-Tigris vidéke és a Cizre–Sirlani-fennsík lelőhelyeinek növekedése mellett azok némelyikén monumentális építkezések nyomaira is bukkantak.¹⁰ Az Eufrátesz délkelet-anatóliai régiójában ezzel egy időben az urbanizáció drasztikus visszaesése, néhány nagyobb központ felemelkedése tapasztalható, nyilvánvalóan a beköltözések, illetve a népesség egyes kisebb területekre húzódása miatt.¹¹

Kereskedelmi kolóniák

Kis-Ázsiában és Észak-Szíriában kétfajta kolónia létezett: az önálló önkormányzattal rendelkező, saját hivatalokkal ellátott és jogi ügyekben is ítélkező telepések voltak a *kārumok*, az önkormányzattal nem rendelkező, és ezért egy-egy közeli *kārum* fennhatósága alá tartozó kisebb kereskedelmi lerakatok pedig a *wabar*

4 Dél-Mezopotámia rézimportjáról, annak politikai hátterével együtt: Edens, 1992. 125–127.

5 Dercksen, 2004. 159., bár véleményem szerint túlhangsúlyozza e néhány szöveget.

6 Az alábbi leírás Larsen, 1987 alapján.

7 Erre utal néhány textilnek a neve, melyek helységnévből származnak: Sturm, 2009. 654–656.

8 Röviden lásd: Larsen, 2015a. 97.

9 Ennek közelebbi lokalizálása Dercksen alapján: Veenhof, 2014. 394.

10 Erarslan, 2009. 279–281.

11 Uo. 271–272., 276–277.

tumok.¹² Az ítéletek és néhány levél alapján az is egyértelművé vált, hogy a *kārum* nemcsak magát a települést jelentette, hanem az ott tevékenykedő kereskedők testületét is, így előfordult, hogy egy üzletember egyszerre több *kārum*nak is a tagja volt. A legfontosabb *kārum*ok a kulcslelőhely, Kaniš (a mai Kültepe) mellett Purušhattum, Wahšušana, Hahhum, Zalpa, Turhumit és Hattuš (Hattusa), a későbbi hettita főváros voltak. Nem véletlenül váltak azzá: e városok jelentős helyi államok (*mātum*ok) székhelyei voltak.¹³

A kereskedelem első, legintenzívebb szakasza mintegy 80 évig tartott, s valamikor a 19. század második felében fejeződött be Kaniš pusztulásával. Az újabb kutatások fontos információja, hogy a táblák nagy többsége egy nagyjából 30 éves időszakon belül keletkezett.¹⁴ A kapcsolatok hosszabb szünet után, a 18. század elején, I. Šamši-Adad (Samsi-Adad) idején éledtek fel, és hozzávetőleg további 90 évig tartottak. Ezt nagyban segítette a gyakran birodalomnak nevezett, az asszír trónt megszerző tekintélyes sejk által ellenőrzött északi régió, mely – a jó termőföldek, például Tur Abdin térsége mellett – magában foglalta a hagyományos útvonalakat is.¹⁵ Az óasszír levelek tudósították az anyavárosban lakókat a mindenkorai politikai helyzetről és a rendkívüli eseményekről (háború, járvány, trónváltás, blokád), melyek ismerete a kereskedőcsaládok alapvető érdeke volt. A térség ekkori történetét helyi források híján elsősorban ezekből a levelekből tudjuk rekonstruálni. A táblák alapján kirajzolódó kép szerint a kisebb fejedelemségek gyakran keveredtek összetűzésbe egymással, gyakran szövetséget kötve egy másik kisállammal.

Az óasszír kereskedelemről szerzett ismereteink hiányos voltának elsődleges oka, hogy jelenleg alig néhány település hollétét ismerjük biztosan. Anatóliában Kültepe-Kaniš mellett Hattuš az a város, amelyről egyértelműen bebizonyosodott, hogy hol található. Látni fogjuk, hogy Észak-Szíriában valamivel kedvezőbb a helyzet, de azon városok lokalizációja, amelyek egyúttal jelentős *kārum*ok is voltak, abban a térségben is nehézséget okoz. Az elmúlt évtizedekben emiatt többféle módon próbálták elhelyezni a településeket a térképen, de a feltárások hozta megerősítésre még mindig várni kell. Egy hagyományos megközelítésű, valamint egy Gojko Barjamovic által javasolt, a korábban elfogadottnál sokkal nagyobb területet lefedő térképen láthatjuk a ma leginkább használt rekonstrukciókat (1–2. térkép).¹⁶

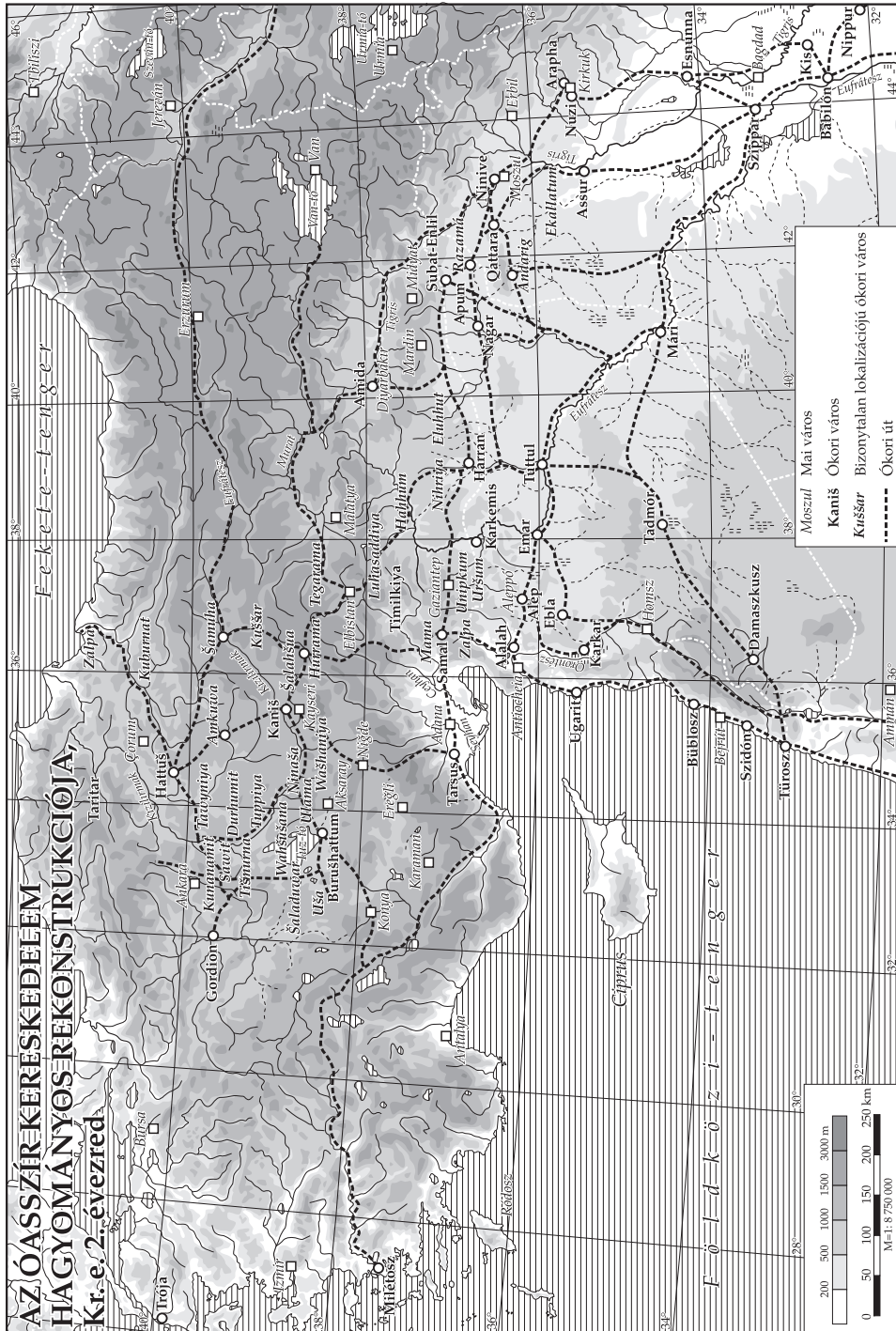
12 Larsen, 1976. 229–232. (ugyanitt összehasonlítja az óabilóni *kārum*mal) és 236.; Larsen, 2015a, 148. skk.

13 Bryce, 1985. 260.

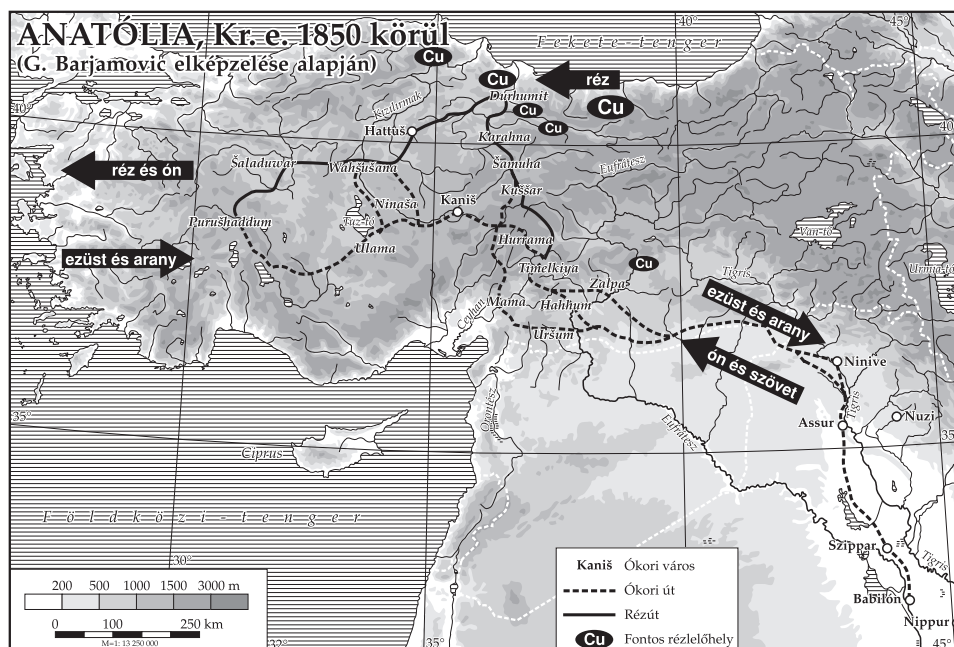
14 Larsen, 2015b. 23.

15 Villard, 1995. 874. Van, aki egyenesen anakronizmusról beszél, amikor Šamši-Adadot Asszíria királyának nevezik: Charpin, 2004b. 378.

16 1. térkép: Az óasszír kereskedelem hagyományos rekonstrukciója Larsen, 2002 nyomán. 2. térkép: Gojko Barjamovic elképzelése: Barjamovic, 2011 alapján.



1. térkép



2. térkép

Az észak-szír régió története nem egységes az óasszír időszakban. E térség már az Akkád-dinasztia uralkodóinak érdeklődését is felkeltette, ahogy ezt többek között a Tell Braq épületében talált, Narām-Sîn (Narám-Szín) nevét tartalmazó bélyeges téglák, vagy szintén az ő Pir Hüsein-i sztéléje jelzi, de tudunk a III. Ur-i dinasztia idejéből innen származó deportáltakról is.¹⁷ Az érdeklődés természetes módon folytatódott az óasszír kereskedők idejében, hiszen alapvető fontosságú volt a minél gyorsabb és kényelmesebb áthaladás, továbbá a kereskedelem már a régió nyugati városaiban megkezdődött. Több útszámlolás került elő Kanišból, melyek az e térségben tett kiadásokat összegzik, valamint ismert egy Kanišiak városa (*Āl kanišie*) nevű település is,¹⁸ ám Kaniš II. szintjével egykorú táblák alig bukkantak elő.

A régió vizsgálata azt mutatja, hogy a térség az Akkád-kor után elnéptelenedett, és csak az óbabilóni időszakban népesült be újra.¹⁹ Az Ib időszakból származó táblákra több ásatáson is rábukkantak: Észak-Szíriában ilyen lelőhely volt Tell al-Rimah,²⁰ Tell Leilān,²¹ de Mari²² is. Ezek az ásatások az óasszír kereskedelmi út néhány állomását tették ismertté: Tell al-Rimahot Qaṭṭarával (Kattara), Tell Leilānt

17 Ehhez lásd: Sallaberger, 2007. 443.

18 Szöveghelyek: Veenhof, 2008a. 22–24.

19 Ristvet–Weiss, 2012. 234–235. és Fig. 2; Ristvet–Weiss, 2013. 257–262. és Fig. 115–118.

20 Dalley, 1976. 31–38.

21 Charpin, 2004a. 349.

22 Az itt talált három tábla kiadásának adatai: Michel, 2003. 131.

Šehnā/Šubat-Enlillel azonosítják.²³ Noha uralkodóneveket csak I. Šamši-Adad korából ismerünk, evidensnek tűnik, hogy a 2. évezred elején is önálló városállamok léteztek. Ezt valószínűsítik a 3. évezred korábbi, közismert települései és archívumai, például Ebla is. A kereskedelmi hálózat gyors újjáépüléséhez a korábbi rendszer emlékezete mellett az uralkodó származása is hozzájárulhatott. Bár e kérdésben a mai napig nincs egyetértés, akár Szíriából, akár Dél-Mezopotámiából, akár a Dijála-völgyből kellett menekülnie,²⁴ mindegyik terület része volt a korábbi kereskedelmi hálózatnak is. Azt is tudjuk, hogy a kereskedelem nagy volumene felkeltette az uralkodók figyelmét: az Eufrátesz térségében fekvő Nahur uralkodójáról írta egy levelében Zimri-Lim egyik főembere, hogy az „asszír kereskedők útjára” *miksum*-vámot vetett ki.²⁵ Egy másik levélben pedig arról értesíti királyát, hogy az asszírok emiatt elkerülik ezt az utat, s ezzel Zimri-Limet is fontos bevételtől fosztják meg (ugyanebben a levélben hívja fel uralkodója figyelmét, hogy túlbecsüli az asszír karavánok által szállított áruk értékét, mivel az általa vélt három *biltu* ezüst értékű áru helyett 20-30 minányit szállítanak).²⁶

Nomád törzsek

Észak-Szíriáról beszélve nem kerülhető meg a nomadizmus kérdése – annál is inkább, mert a 3. évezred végétől zajlott az amurrú beáramlás és hatalomátvétel Mezopotámiában.²⁷ Maga a régió, ahol az Anatóliába vonuló karavánok áthaladtak, az amurrú törzsek legelőterületeinek határán feküdt: a *suhû* nomádok nyájait Aššur és Ekallatum környékéig is elhajtották.²⁸ A *sim'al* törzs ellenőrizte a Hábûr (Hábûr) térségét, míg a *jamîn* szállásterülete a Közép-Eufrátesz és a Balih (Balih) völgyének szakaszán feküdt.²⁹

A közel-keleti térségnek egészen napjainkig jellemzője a nomád életmód és a törzsi leszármazástudat megléte.³⁰ Az általunk vizsgált régióban, a városok, falvak által határolt félsivatagos területeken a kisállattartó, síkvidéki nomadizálást gyakorolták. A juh- és kecskenyájak nem távolodhattak el nagyon a víztől, a hosszabb távú vándorlásra az esős évszakban volt lehetőség, amikor a sztyeppe elartotta a nyáját. Ekkor olyan területeket jártak be az állattartó törzsek, melyeken az évi csapadékmennyiség a növénytermesztésre már nem volt elég, csatornázni pedig a folyóktól való nagy távolság miatt nem lehetett. A transzhumálás alatt több száz kilométer távolságot is megtehettek. Az esős évszak végén került sor a birkanyírásra, s a gyapjút szívesen fogadták a városok piacain.

23 Az ezzel kapcsolatos kérdésekre a települések részletes ismertetésekor térek ki.

24 A korábbi elképzelések ismertetése, illetve az Akkád városa melletti érvelés: Charpin, 2004b. 372–376.

25 Guichard, 2008. 46.

26 Uo. 50–51.

27 Rövid áttekintés: Sallaberger, 2007. 444–450. Az amurrúk történetéről, térségükről, törzsi szerkezetükről, magáról Amurru istenről röviden, de alaposan: Streck, 2000. 24–76.

28 Derksen, 2004. 158. hivatkozással egy Mariból származó levélre (ARM 26/2 420).

29 Durand, 2004. 386–387.

30 A következő összefoglalás Rowton, 1973; Streck, 2000. 24–76.; Streck, 2001 alapján készült.

A szövegekből kiderül, hogy az észak-szír régió jelentős gyapjűfeldolgozó térség volt.³¹ A száraz évszak beköszöntével a nomád törzsek hagyományos folyó menti szállásterületeikre vonultak. A városlakókkal való érintkezés a folyó menti megtelepedéskor mindennapossá vált, hiszen a száraz évszakban a nyájat naponta kellett itatni. Ebben az időszakban megszorodtak a konfliktusok, ugyanakkor a kapcsolat mindkét fél számára előnyökkel is járt: aratás után a nomádok a tarlón legeltethették nyájaikat, miközben az állatok megtrágyázták a földet. A problémát gyakran az okozta, hogy az állatok a veteményesekben is kárt tettek, valamint a nomádok szemet vetettek a városlakók értékeire. Az érintkezés társadalmi szinten is következményekkel járt: a törzs elitje városi tulajdont és tisztségeket szerzett, míg az állattal nem rendelkező, tehát nincstelen része idénymunkát, illetve karavánok védelmét vagy katonáskodást vállalt. A letelepedés tehát természetes velejárója volt az effajta nomadizmusnak, ugyanakkor nem volt egyirányú: amint a terület eltartóképessége csökkent, a megtelepedett lakosság elkezdett nomadizálni. A törzsi elit idővel a legmagasabb tisztséget, azaz az uralkodóit is megkaparintotta: Mezopotámiában a 2. évezred elején egymás után szerezték meg az amurrú sejkek a városok trónjait. Bár városlakóként átvették a kulturális hagyományokat, identitásukban a törzshöz tartozás megelőzte a városhoz való lojalitást.

Az Aššurból hiányzó levéltárak miatt sajnos ismeretlen a Kanišból előkerült családi levelezések tágabb rokoni, esetleg törzsi háttere. Azt, hogy az amurrú bevándorlást e város sem kerülte el, két adat bizonyítja: az *Asszír Királylista*³² első 17 királya után olvasható a megjegyzés, hogy „sátorlakók”, azaz nomád sejkek voltak, de ugyanez vonatkozhat I. Šamši-Adad elődeire és az ismeretlen uralkodási idejű királyokra is.³³ Emellett feltűnő, hogy a levelekben többször találkozunk az „Aššur és Amurru, atyáink istenei” fordulattal. A két isten együttes említése átmeneti helyzetre utal: egyrészt megjelenik a megtelepedett, a mezopotámiai hagyományokat magáénak valló városlakó identitása, ugyanakkor jelen van, sőt talán felerősödik a nomád leszármazástudat. Az Amurru(m) istennév ugyanis mezopotámiai konstrukció: az amurrú névanyagban egyetlenegyszer sem fordul elő. Ahogy egy kutató fogalmazott: amíg az amurrúk nem asszimilálódtak, nem volt ilyen nevű istenük.³⁴ A kereskedőcsaládok egy része tehát biztosan néhány nemzedékkel korábban telepedett le a városban, és ugyanez vonatkozhat az uralkodóházra is. Emellett a karavánok útvonala átszelte a nomád legeltetőterületeket, és maguk a kereskedők is részt vettek a gyapjú értékesítésében. Olyan elképzelések is napvilágot láttak, hogy Aššur városa kiemelt szerepet játszhatott a nomádok életében, egyfajta kultikus központként és a törzsfők téli szálláshelyeként.³⁵

31 OAI 2004. 183. Lassen meglepő módon előbb csak az Anatólián belüli gyapjúkereskedelemtől beszél, mindenféle háttér nélkül, s hozzáteszi, hogy az asszírok nem tudták ezt monopolizálni, mert eblai kereskedőket is említenek: Lassen, 2010. 161. Később azonban az észak-szíriai-dél-anatóliai régiót (Luhusattia, Mamma, Hahhum) is megjelöli: uo. 167.

32 Kiadása: Grayson, 1980–1983. 101–116.

33 Erről magyarul: Komoróczy, 2006. 60.

34 Beaulieu, 2005. 34–35.

35 Larsen, 2015a. 146.

Kereskedőcsaládok

Mivel az egész kereskedelmi rendszer működését a családi archívumokból ismerjük, szükséges röviden szólni az óasszír kereskedőcsaládokról, valamint a kereskedelem jellegéről. A cégek felépítése, és így magának a kereskedelmi rendszernek az alapja egyszerűnek tűnik: a családfő székelte Aššurban, a legidősebb fiú a cég számára egyik legfontosabb városban – mivel csak egy telepről ismerünk teljes leltárakat, e vállalkozásoknál Kanišban –, míg a többi családtag, akár az ifjabb testvérek, akár az oldalági rokonok, valamint az alkalmazottak Anatóliában és Észak-Szíriában tevékenykedtek. Egyesek egy másik településen lakva az ottani üzletmenetet ellenőrizték, mások az egyes helységek között utazgattak.³⁶

Az egész rendszer tehát a patriarchális családokra épült; e viszonyt jól érzékeltetik a cégen (szó szerint házon) belüli elnevezések: a rangban feljebb állót apának, úrnak szólították, az egyenrangút testvérnek, az alacsonyabb rangút fiúnak. Nem véletlenül volt oly fontos a *bīt abini/abija/abim* (atyáink/atyám/az atya háza/cége) elnevezés.³⁷ Ezzel magyarázható az is, hogy a kereskedők házaiban az alkalmazottak is elértek.³⁸ A családok mellett az uralkodóház több tagja is kivette részét a kereskedelemről,³⁹ de a templomok is többször dokumentálhatóan befektették az áldozati felajánlásokat.⁴⁰

A kereskedelem zavartalanságát összetett szerződésrendszerek biztosították: ezekben szerepet kapott a befektető, a kölcsönző, a kereskedő, az utazóügynök, az egyes szállítmányok vezetője és az adott cég helyi képviselője is.⁴¹ Léteztek rövid távú szerződések (*ellūtum*),⁴² de 10-12 évre szóló megállapodások is, ahol a befektetők ennyi időre bíztak egy nagyobb összeget a kereskedőre, hogy forgassa azt, s a hasznon megosztottak. Ez volt az úgynevezett *naruqqum*- (zsák-) szerződés.⁴³ A kereskedelmi szövetségek tagjai képviselhatték egymást az egyes udvaroknál, kollektivizálhatták egymás adósságát, és használhatták egymás raktárait.⁴⁴ Komolyabb, stratégiaiak is nevezhető szövetségek is létrejöttek, házasságokkal és majdhogynem közös alkalmazottakkal. Az Asszíriából Anatóliába induló karavánok esetében is több megállapodás létezett: néha előre szerződtek a szállításról vagy az áru rendeltetéséről, a küldő igényeiről, s néha csak a szállítmány célba érése után számoltak el.⁴⁵

A 20. század első évtizedeiben sor került a kereskedelemről a nagy múzeumokba és magángyűjteményekbe jutott táblák autográfias kiadására, ami lehető-

36 Larsen, 1976. 97–98.; Larsen, 1977. 121. A családi cég fogalmáról, az azzal kapcsolatos kutatástörténeti kérdésekről újabban: Stratford, 2010. 50–76.; Larsen, 2015a. 202. skk.

37 Hecker, 1978a. 142.

38 Hecker, 1978b. 404–405.

39 Többek között lásd: Larsen, 1976. 134–138.; Dercksen, 2000. 140.; Kryszat, 2004. 354–355.

40 Erről magyarul: Pálfi, 2011, további irodalommal.

41 Veenhof, 1997. 343.

42 Uo.

43 Uo. 345.; illetve részletesen: Larsen, 1977. 124–144.

44 Larsen, 1977. 123.

45 Larsen, 1967. 8–12.

vé tette az első feldolgozásokat is, többek között a szövegekben szereplő személyek rokonságának, kapcsolatainak megrajzolását. Az e táblákból rekonstruálható családok közül eddig négynek a feldolgozása történt meg,⁴⁶ illetve egy további kereskedő vált széles körben ismertté, de az ő családjának és kiterjedt üzleti kapcsolatainak feltérképezésére a mai napig nem vállalkozott senki. Ezen öt kereskedőből hárman rokonságban is álltak egymással: Imdilum, Šū-Lāban fia, Innāja, Elālī fia és Pūšu-kēn, Suejja fia. Amikor az Észak-Szíriában található településeket vizsgáljuk meg közelebbről, terjedelmi okok miatt csak e három kereskedőre és családjára/cégére koncentrálok. Annyit még érdemes elmondani, hogy az utóbbi néhány évben örvendetesen felgyorsult az ásatásokból származó táblák kiadása, így ma már jóval több személyről tudjuk, hogy melyik családi céghez tartozott, és ott milyen szerepet töltött be.

Az óasszír kereskedelmi hálózat szíriai útszakaszai

Amikor az óasszír kereskedelmi hálózat szíriai szakaszával foglalkozunk, számos problémával szembesülünk, melyek közül néhány az egész korabeli kereskedelem megismerését nehezíti meg, néhány viszont kifejezetten „Szíria-specifikus”. Az egyik ilyen problémát a lelőhelyek eloszlása és a földrajzi ismeretek korlátai jelentik. A szövegek elsöprő többsége az anatóliai Kanišból származik, így az ottani kereskedőcsaládok életét, a tevékenységük által lefedett térség kereskedelmét ismerhetjük meg. A ránk maradt levelek, elszámolások, feljegyzések, szerződések tehát jó-részt anatóliai telepeket említenek – telepeket, melyek többségének pontos fekvését nem ismerjük. E családok számára az északszír régió nagy része másodlagos jelentőségű volt. Annyi ugyan kiderül a táblákból, hogy itt is találunk jelentős városokat, amelyekben az óasszír kereskedőcsaládoknak komoly érdekeltségeik vannak, de e városok elhelyezkedését szintén homály fedi. Azon települések, amelyeket nagyjából vagy pontosan sikerült lokalizálni, a kereskedelemben nem játszottak fontos szerepet. Fentebb már esett szó arról, hogy e területről jelentős szöveganyag is napvilágra került, de nem az óasszír kereskedelem virágzó szakaszából, hanem a későbbi periódusból, és akkor is csak szórványosan érintik a kereskedők ténykedését (igaz, e szórványos említések is komoly jelentőségűek).

További, már általános probléma, hogy a publikált táblák elsöprő többsége rablóásatásokból származik, így elvesz a leletkontextus: milyen más táblákkal együtt találták az adott szövegeket, hogy csoportosították őket a kereskedők stb. Ehhez társulnak az újabban megjelent követelmények – pontosabban az, hogy ezeknek a rablóásatásokból származó anyag nem tud megfelelni. Az utóbbi évtizedekben szerepsére meghatározóvá vált az az igény, hogy összetartozó archívumokat, és azon belül is egy helyben tárolt táblákat publikáljanak, elemezzenek, értékeljenek.⁴⁷ Ez

46 Ichisar, 1981; Michel, 1991. vol. I. (ebben két azonos nevű kereskedő is szerepel); Larsen, 2002.

47 Az ezzel kapcsolatos kérdésekről (archívumok fajtája, története, tárolási mód stb.): Veenhof, 1986; a leletkontextus hiányának problémájáról: uo. 10. és 35.; Brosius 2003. 2. 13–16.; kifejezetten az óasszír archívumokról: Veenhof, 2003. 83–87.; az óbabilóni archívumokról: Kalla, 1999; Kalla, 2005.

azonban csak jól dokumentált ásatásokból származó levéltáraknál lehetséges. A proszopográfiai vizsgálatok segítenek ugyan a családrekonstrukciókban, de a nevek nem tartalmazó szövegeket nem lehet hova kötni.

A leletkontextus elvesztése még egy komoly gondot okoz: az óasszír kereskedelem névanyagában rengeteg azonosság található, megnehezítve ezzel az egyes személyek azonosítását. Abban az esetben, ha nincs apanév feltüntetve (márpedig a levelekben ez elég ritka),⁴⁸ az illető kapcsolatrendszerére vagyunk utalva, de természetesen itt is sok az azonosság. Ezzel összefüggő további probléma rejlik az óasszír helyesírásban: a mássalhangzó-kettőzés jelöletlensége, egyes névalakok egy levélben belül is következetlen használata, becézett formák gyakori megjelenése mind megnehezítik a valódi névalak rekonstruálását.

A fentiek figyelembevételével az óasszír kereskedelem két, részben szíriai útszakaszáról szólok részletesebben, mindkettőről egy-egy útvonal-elszámolás alapján. Az első táblán az Aššur–Kaniš út első szakaszáról olvashatunk, a másodikon a befejezőről, az Észak-Szíriából Anatóliába vezető útról.⁴⁹

Az Aššur–Kaniš út első szakasza

1 sékel ezüstöt adtam a gerendáért/*dulbātumért*, 1 sékelt a fogadóért. $1\frac{3}{4}$ sékel ónt adtam Sadduatumban, $\frac{1}{3}$ sékel ezüstöt a *tabb'um*-rézért Razamāban, $\frac{2}{3}$ mina rezet Abidibanban, 12 sékel rezet Qaṭṭarāban, 10 sékel rezet [szintén] Qaṭṭarāban. $1\frac{3}{4}$ sékel ónt adtam a Razamā határán fekvő fogadóban. 1 sékel ónt adtam a taraqumi *kaššum*-hivatalnok szolgájának. $\frac{1}{2}$ mina rezet [adtam] a gabonáért Apumban, $\frac{1}{2}$ mina rezet a *kirrum*-kenyéréért Warad-Aššurnak [szintén] Apumban; 4 sékel ón, $\frac{1}{3}$ mina réz.⁵⁰

E rövid útszámolás, még a nem pontosan érthető kifejezésekkel együtt is kincsbányája lehet az óasszír kereskedelem iránt érdeklődőknek: megismerhetünk belőle többféle árucikket, melyek egyúttal fizetőeszközként is funkcionáltak, láthatjuk, hogy fogadók álltak az utazók rendelkezésére, akik érintkezésbe kerültek hivatalnokokkal is, és megismerhetjük az érintett települések nevét. Számunkra ez utóbbi vonatkozása a legfontosabb, mivel a Sadduatum–Razamā ša Buramata–Abidiban–Qaṭṭarā–Razamā ša Uhakim–Taraqum–Apum útvonal rajzolódik ki. (Azaz legyük óvatosabbak: egy olyan útvonal, amelynek mentén található ez a helységek is, hiszen nem tudhatjuk, érintett-e más telep is az elszámolás szerzője, és ha igen, mennyit.) Az egyes állomások tárgyalása előtt hangsúlyozni kell, hogy ez az útszakasz üzleti szempontból kevésbé fontos régió haladt át, így a szövegek mennyisége jóval kisebb, mint a többi területnél, tehát a következtetések kevésbé szilárd talajon állnak.

48 Tegyük hozzá, ez nemcsak az óasszír levelezésben probléma; az óbabiloni kapcsán lásd: Kalla, 2005. 86.

49 A különböző családi stratégiák, illetve egyes fontosabb személyek ismertetésekor saját kutatásaimra támaszkodom. E stratégiák, illetve egyes helységek jelentősebb személyeinek felrajzolásához a településeket tartalmazó szövegekben előforduló személynevek vizsgálata szolgált kiindulási pontnak. Az egyes szöveghelyek felsorolásától eltekintek.

50 Kiadása: Nashef, 1987. n. 25.; Ulshöfer, 1995. n. 597; aATU TC III (v.1.0,2014, átirás).

Sadduatum: Az óasszír anyagban összesen két, egymástól nem független táblán fordul elő a neve; szintén két alkalommal szerepel Mari levéltárának későbbi szövegeiben, részben egy itteni útelszámolásban szereplő helységgel (Qaṭṭarā), részben más óasszír táblán is szereplő településsel (Andarig),⁵¹ részben egyéb városokkal együtt.⁵² A településcsoportok, utak rekonstrukciójához tehát használható e néhány szöveg, a kereskedelem megismeréséhez azonban nem. Nashef szerint a Tigris nyugati partján fekvő Tell-Ḫuwaiš.⁵³

Razamā ša Buramata: Mind az óasszír, mind az óabilóni (Mariban, Tell al-Rimāḥban és Tell Leilānban talált) szövegek két Razamāról tesznek említést, azonban az előbbi esetben Razamā ša Buramata és Razamā ša Uḫakim, az utóbbiban Razamā ša Jamutbal és Razamā ša Jussān olvasható.⁵⁴ A fenti két szövegen kívül még egy táblán jelenik meg (CCT1 42a): ez is elszámolás, melyben a telepék a Razamā ša Buramata–Qaṭṭarā–Razamā ša Uḫakim–Kaluzanum–Adubazum sorrendben követik egymást. Azonosítása a két hasonló nevű település miatt nem könnyű; feltehetőleg Aššurtól északnyugatra, Tell-Ḫuwaiš és Tell al-Rimāḥ között fekszik.⁵⁵ Bár családi kapcsolatokról, üzleti megállapodásról nincs adatunk, egy szöveg alapján, melyben nehezen azonosítható, de valószínűleg mindennapos árucikkek szerepelnek, a kereskedők itt pótolták, illetve szerezték be a hosszú úthoz szükséges kellékeket.

Abidiban: A harmadik állomás egy rekonstrukció szerint Tell al-Rimāḥtól és Tell-Ḫamīrától nem messze délre található.⁵⁶ Egy kereskedőlevelet ismerünk, de azt nem az általunk most vizsgált három család valamelyik tagja írta (igaz, az egyiküknek, Pūšu-kēnnnek sokáig a megbízója volt).

Qaṭṭarā: A város több útelszámolásban is előfordul, többek között a Qaṭṭarā–Taraqum–Apum–Amas–Nahur–(Luha?)–Abrum, illetve a már északasszír településeket is magában foglaló Qaṭṭarā–Hamisanum–Burallum–Birtu‘um–Āl Kanīšie–Timilkia–Hurama–Luhusattia⁵⁷ útvonalakat megrajzolva. A ma leginkább elfogadott elképzelés szerint a mai Tell al-Rimāḥkal azonos.⁵⁸ Emellett akad, aki a mai várost az ókori Karanával azonosítja,⁵⁹ ami egy királyság központja lett volna, s Qaṭṭarā e királyság része lett volna.⁶⁰ Tell al-Rimāḥ lelőhelyén 1965-től hét éven keresztül folytak az ásatások, s ebből a korból (pontosabban az óasszír kereskedelem kései szakaszából) egy palotát,⁶¹ egy templomot és a városfal egy részét tárták fel.⁶²

51 Joannès szerint Sadduatum egy időben Andarig királyságához tartozott: Joannès, 1996. 350.

52 Wäfler, 2001. 149.

53 Nashef, 1991. 95.

54 Michel, 2007. 278–279.

55 Nashef, 1991. 93.

56 Uo. 2.

57 Kiadása: Veenhof, 2008a. 23.

58 Uo. 92.; Michel, 2006. 158.

59 Oates, 1976. xi., illetve Dalley, 1976. 34–36.; Dalley, 1976–1980. 405. Ehhez lásd még: Nashef, 1988; Michel, 2006. 158.

60 Dalley, 1984, 41., 92.

61 Egy újabb összefoglalás két egymást követő palotáról ír: Dalley, 2007. 366.

62 Carter, 1965.

A palotának három építési fázisát különítették el, a leírás és az alaprajzok szerint szokványos mezopotámiai palotáról van szó.⁶³ A templom is szabályos alaprajzú, rizalitos bejáratú építmény, építése feltehetőleg I. Šamši-Adad idején kezdődött (körülbelül a 18. század eleje).⁶⁴ A szabálytalan, mintegy 600 méter átmérőjű városfal építése is feltehetőleg ezen uralkodóhoz köthető, s Zimri-Lim alatt (körülbelül a 18. század első fele) még biztosan használatban volt.⁶⁵ Mind a palotában, mind a templomban sok táblát találtak, helyenként egész archívumokat, köztük az úgynevezett Iltani-archívumot néhány óasszír szöveggel. Ezen szövegek mellett a kaniši táblákon kívül Mari levéltárának anyagában is megjelenik a település.⁶⁶ Ebben az időben Aqba-Hammu volt a város királya, s az előbb említett Iltani volt a királyné. Egy szöveg alapján tudjuk, hogy az uralkodó Hammurapi adófizetője volt.⁶⁷ Az itt talált táblák későbbiek az általunk most tárgyalt időszaknál, és magáról a kereskedelemről nem tudunk következtetéseket levonni, de az a három szöveg, amit az Aššurban lakó Lamassani írt nővérenek, Iltaninak, mutatja, hogy a karavánok ekkor is rendületlenül közlekedtek, és fontosságukkal magyarázható, hogy az egyik levélben az ekkor szokásos üdvözlő formulában Aššur mellett Lamassani Kaniš istenének áldását is kérte nővére.

Qaṭṭarā a leggyakrabban említett telep az út első szakaszából, talán az első kisebb elágazás vagy elosztóközpont lehetett; előfordult, hogy egy karaván Qaṭṭarāban váltott szállítót. A szokásos árucikkek (ón, szövetek, számár) mellett több elszámolás fát, faeszközöket, zsákokat, különböző olajokat említ, tehát olyan cikkeket, amelyekre a kereskedőknek volt szükségük. Az itt tárgyalt három család közül csak Innāja jelenik meg, de az is csak egy levélben, amelyben a cég itteni szállítóinak neve szerepel.

Razamā ša Uhakim: Az előző Razamā kapcsán már szóba került, hogy két hasonló nevű helység létezett. Razamā ša Uhakimot Nashef feltételesen a mai Tall 'Afarral azonosítja.⁶⁸ A két Razamā közül az egyik az óbabilóni Ju/assān fővárosa volt.⁶⁹ Egyetlen levelet ismerünk Pūšu-kéntől, melyben hagyományos partnereivel tárgyal egy szállítmányról.

Taraqum: Az útszakasz utolsó előtti állomását Tell Leilānhoz való közelsége miatt Nashef (korábbi publikációkkal egyetértve) vagylagosan Tell Čilpārattal vagy Tell Hādīval azonosítja.⁷⁰

Apum: A településről is ismertek más útelszámolások is, az egyik a különböző kiadásokat az (Aššur)–Apum, Apum–Abrum, Abrum–Kaniš felosztásban tárgyalja,⁷¹ egy másik pedig a Qaṭṭarā–Apum–Amaz–Nahur–Luhajum–Abrum–Haqa

63 Leírása: Oates, 1976. x–xv.

64 Uo. xv.

65 Uo. xvi.; Dalley, 2007. 366.

66 Oates, 1976. xvi.; Michel, 2006. 158–159.

67 Dalley, 1976. 31.

68 Nashef, 1991. 94.

69 Wäfler, 2001. 146. kérdőjellel megnevezi mindkét óasszír helységet, és ugyanazt az irodalmat adja meg.

70 Nashef, 1991. 114. irodalommal.

71 Nashef, 1987. n. 24.

útvonalat adja meg.⁷² Apum nevével kapcsolatban érdekes kettősség figyelhető meg. Az óbabiloni szövegek következetesen *māt Apum*ról, azaz országról beszélnek, míg az óasszír táblákon ez a kifejezés eddig nem fordult elő. Az ország fővárosát Tell Leilānnal azonosítják,⁷³ s akkoriban a fenti *māt Apum*nak nevezett terület központja volt.⁷⁴ E város korábban a Šehnā nevet viselte, majd I. Šamši-Adad áttéve ide székhelyét, átkeresztelte Šubat-Enlilnek. Az óasszír város (pontosabban a kaniši *kārum* II. szintjével egykorú település) hollétéről korábban több elképzelés is született. Felmerült a Tell Leilāntól délkeletre fekvő Tell Muhammed Diyab és a nyugatra található Tell Aid is.⁷⁵

A Yale Egyetem 1974-ben kezdett ásatása a legutóbbi időig tartott. Az eredmények alapján Tell Leilān az Akkád-dinasztia alatt helyi központ lehetett, az akropoliszon kultikus épülettel, palotával és iskolával.⁷⁶ A dinasztia összeomlását követően a város elnéptelenedett, és csak az óbabiloni korban települt be újra. Ebben az időszakban az akropoliszon több templom is épült, vagy esetleg egy különösen nagy (de ez régészetileg nem egyértelmű), melyek építészetiileg a dél-mezopotámiai hagyományokhoz köthetők.⁷⁷ Az alsóváros keleti részén állt I. Šamši-Adad palotája, melyet a későbbi uralkodók is használtak, illetve az egyikük újjáépítette. Az északi részen egy kisebb palotát épített egy későbbi uralkodó. A városfal még a 3. évezredben épült fel.⁷⁸ Mind a templomban, mind a palotában komoly táblaleletre bukkantak, melyek lehetővé tették a város Šehnā/Šubat-Enlillel való azonosítását.⁷⁹

A palotából négy különböző archívumban több mint 600 tábla került elő. E táblák a három utolsó uralkodó, Mutija, Till-Abnū és Jakūn-ašar archívumát tartalmazzák (körülbelül 1750–1728), köztük egy Ib-korú óasszír szerződéssel.⁸⁰ E szöveg a kevés számú, egy helyi uralkodó és a kereskedők közötti szerződés egyike. Akár csak az összes többi, Tell Leilānban talált megállapodás, ez is unilaterális: csak az asszír kereskedőkkel foglalkozik. Ugyanakkor más esetekben rábukkantak az ilyen szerződések párjaira is, tehát elképzelhető, hogy egy másik táblán a királyt érintő rendelkezések szerepelnek.⁸¹ Maga a szöveg túl töredékes ahhoz, hogy érdemi információval szolgálhasson: a tanúként hívott istenek felsorolása után szó esik benne a *nishatum*-vámról, rézről, számárról, a kereskedőkkel való igazságos bánásmódról.⁸² Annyi mindenesetre kiderül belőle, hogy e korszakban is működött itt egy asszír *kārum*. A jelenleg vizsgált korszak három kereskedőcége közül összesen egy szöveg említi e várost: Imdīlumnak írt egy fia különböző szállítmányelszámolásokról.

72 Legutóbb: Veenhof, 2008a. 9.

73 Nashef, 1991. 12.; illetve újabban Ristvet-Weiss, 2012. 232.

74 Eidem, 1991. 192.; Wäfler, 2001. 41., 64.; Ristvet-Weiss, 2013. 265.

75 Eidem, 2008a. 270–271.; Eidem, 2008b. 32–33.

76 Ristvet-Weiss, 2012. 230–231.

77 Uo. 231–232.

78 Uo. 232–233.

79 Uo. 232.

80 Eidem, 2008a. 273–274.; Charpin, 2004a. 349.

81 Eidem, 1991. 191.

82 Ékírás, átírás, fordítás, kommentárok: uo. 194–206.

Az Észak-Szíriából Anatóliába vezető út

$\frac{2}{3}$ mina ón a [dātum-vám] értéke 10 minának, [...] a szamaraké Hahhumtól Timilkiáig. A fejevám Timilkiától Šalahšuwaig fejenként $2\frac{1}{4}$ sékel, Šalahšuwától Huramáig [szintén] $2\frac{1}{4}$ sékel.⁸³

E pár soros feljegyzés az Anatólia belsejébe vezető kereskedelmi út utolsó szakaszáról ad számot: a Hahhum–Timilkia–Šalahšuwa–Hurama útvonal első városa bizonyosan Észak-Szíriában feküdt, Hurama pedig a Kaniš előtti utolsó jelentősebb település volt. Maguk a kereskedők természetesen nem számoltak semmilyen régióhatárral; ha ezen a területen utaztak át, talán az Eufrátesz lehetett valamilyen természetes határvonal, ahol több egymáshoz közeli gázlón is átkelhettek. E térségben más fontos telepekről is tudunk, ilyenek voltak még Luhusattia és Zalpa is.

Ez az útszakasz szerencsénkre abban is különbözik az előbbtől, hogy nagy mennyiségű szöveg foglalkozik az itteni településekkel, s ezek elemzésével már vizsgálhatók a családok által alkalmazott üzleti módszerek. Előljáróban elmondható, hogy az egyes családok által kihelyezett képviselők, bármennyire is egy adott városban vettek ingatlant, nemcsak az adott település környékét, hanem az egész útszakaszt felügyelték; ez az anatóliai régióban nem így működött, ott a képviselők egy-egy várost és környékét ellenőrizték, de minden család némileg eltérő üzleti stratégiát alkalmazott. Minden családnak megvolt a maga jól körülhatárolt köre, s e térségben ritka az érintkezés. Emellett megfigyelhető, amit Anatólián belül is tapasztalunk (és ami tulajdonképpen természetes): a cégek igyekeztek a helyiekkel együttműködni.

Magyarázatul szolgálhat, hogy leleteink túlnyomó része Kanišból származik, s a többi egykorú tábla nagy többsége is más anatóliai lelőhelyen került elő. Az itt talált archívumok tulajdonosai számára nyilvánvalóan Anatólia volt a kereskedelem fő területe, itt kellett a minél nagyobb haszon reményében szövetségeket kötni, közös rezidenseket alkalmazni, közös útvonalakat szervezni. Az észak-szíriai térség fontos terület volt e családok számára is, üzleteket is kötöttek, még jelentős mennyiségű gyapjú is gazdára talált, ténykedésük fő színtere mégsem ez a régió. Nagyon valószínű, hogy egy itteni *kārum* megtalálása ezt a kereskedelmi stratégia szempontjából homogén képet alapjaiban változtatná meg. Egyedül egy különleges árucikk, a meteorvas megjelenése törte meg a szövegekből kirajzolódó homogenitást, de erre is az útvonal utolsó, anatóliai szakaszán került sor.

Hahhum: A várost többfelé próbálták lokalizálni: Garelli a Maraş és Gaziantep közötti térség mellett érvel,⁸⁴ mások ennél is tovább menve feltételeken az Eufrátesz melletti Samsattal azonosítják.⁸⁵ Barjamovic legutóbbi összefoglalójában óvatosan fogalmaz a szövegben, annyit állapít csak meg, hogy hegyvidéki régióban kell keresni, az Eufráteszhez közel; a mellékelt térképen azonban megjelöl két területet, az egyik Malatya környékén, a másik Adiyamantól délre fekszik.⁸⁶ Összegző táblá-

83 Kiadása: Nashef, 1987. n. 22.

84 Garelli, 1998. 451.

85 Ehhez lásd például: Bryce, 1998. 83. 60. jegyz.; Veenhof, 2006. 779.

86 Barjamovic, 2011. 99–106. (szöveg), és 103. (Map 8).

zatában ő is Samsatot vagy környékét jelöli meg lehetséges helyszínnek.⁸⁷ A település fontosságát fekvésének köszönheti, mivel az eleve nagy átmenő forgalmat jelentett, de biztos, hogy komoly piaca is volt, ahol nagy mennyiségű ónt, itteni és más szövöet, gyapjút és rezet árultak.⁸⁸ Megfigyelhető, hogy a kereskedők is gyakran itt váltottak teherhordókat.⁸⁹ Egy hettita királyfelirat érdekes módon kapcsolja a várost az akkád Šarrukínhoz (Sarrukín): I. Hattušiliš (Hattusilis) írja egy évkönyvében, hogy rajta kívül csak az akkád uralkodó volt képes átkelni a Mala, azaz az Eufratész folyón és legyőzni Hahha seregét, de a várost egyedül ő tudta elpusztítani.⁹⁰

A szövegek szerint az északasszír térség több településén foglalkoztak a gyapjú feldolgozásával, pontosabban juhtenyésztéssel. Hahhumon kívül Mamma, Luhusattia és Timilkia is jelentős központok voltak.⁹¹ A gyapjú értékesítésére külön *ellatumok* alakultak, az ismert kereskedők közül egy ilyennek volt tagja Pūšu-kēn, illetve állandó partnerei, Lāqēpum és Aššur-malik is.⁹² E tevékenység nem ért véget az óasszír korban sem: a hettita szövegek is rendszeresen említik a hahhumi gyapjút és báránybőrt.⁹³ A gyapjút feldolgozás az esetleges tágabb lokalizációhoz is segítséget nyújthat.

A *kārumot* említő táblákon azonnal feltűnik a nagy kereskedőcsaládok sűrű előfordulása. Az Imdilum-cég tagjai közül az egyik fivér, Puzur-Aššur a legaktívabb nemcsak e városban, hanem az egész régióban. Nemcsak az ő sógorának volt itt háza, hanem egy helyi lakosnál is elhelyezhették áruikat. Innāja, Elāli fiának unokaöccse is itt lakott, de a családi levelezésből az is kiderül, hogy mellette Aššur-ṭab volt a cég ügyeit intéző helyi képviselő. Pūšu-kēn nemcsak hogy többször járt itt, hanem pórul is járt, mivel csempészésért bebörtönözték. A térségben a másutt is stabil szövetségesnek számító Šū-Hubur a cég legfontosabb partnere, s az is megfigyelhető, hogy gyakran dolgoznak együtt Imdilummal is (maga Šū-Hubur is Imdilum nagybátyja). Egy helyi kereskedő, Lālum külön figyelmet érdemel, mivel egy jelentős helyi vállalkozás irányítója lehetett.⁹⁴ Többször üzletelt az ismert cégekkel, és azt is tudjuk, hogy neki is voltak képviselői Kanišban.

Timilkia: Az útelszámolásban szereplő második település néhány szövegrészlet alapján lehetséges, hogy hegyek között feküdt.⁹⁵ A hettita szövegekben a név ilyen formában nem található; létezik egy Tamalkija nevű helység,⁹⁶ de vannak, akik szerint az óasszír telep a hettita Tapalkával azonos.⁹⁷ Barjamovic összefoglaló

87 Uo. 411. (Table 39).

88 Garelli, 1998. 455–456. úgy véli, a rezet és az ónt külön piacon árulták, de ezt nem indokolja.

89 Barjamovic, 2011. 91.

90 Bryce, 1998. 84.

91 OAI 2004. 183.; Lassen, 2010. 167.

92 OAI 2004. 185.; Lassen, 2010. 163.

93 OAI 2004. 184. 493. jegyz. hivatkozásokkal.

94 Garelli, 1998. 453–454.

95 Barjamovic, 2011. 168.

96 Említései: Del Monte–Tischler, 1978. 391. és Del Monte, 1992. 157. Ez utóbbi kötet külön hozza a Timilkia alakot, de ott csak Nashef, 1987-re hivatkozik (169.).

97 Del Monte–Tischler, 1978. 398. További említések: Del Monte, 1992. 158–159.

táblázatában Gölbaşı környékére helyezi, más azonosítás nem ismert.⁹⁸ A gyapjúkereskedelemben betöltött jelentős szerepéről Hahhum kapcsán esett szó.

E településsel kevesebb tábla foglalkozik, és a Hahhumban megismerteken kívül nem találkozunk jelentős személyiségekkel. Kiderül, hogy az Imdilum-cégnek e helységben is volt lerakata, ahol a csempészárut hagyhatták. Puzur-Aššur itt is a legaktívabb szereplő, és a cégvezető itt is együttműködik Pūšu-kēnnel, Šū-Huburral és a hahhumi Lālummal. Innāja unokaöccse és a szintén hahhumi Aššur-ṭab is megjelenik a vonatkozó szövegekben.

Šalahšuwa: A harmadikként megnevezett állomás viszonylag kevés táblán fordul elő. Tekintve hogy számos, többnyire publikálatlan szöveg szerint e településen aranyhoz, ezüsthöz, ólomhoz és sŭ-kőhöz is hozzá lehetett jutni, nagy valószínűséggel a hegyekben feküdt, és már biztosan Anatóliában.⁹⁹ Ezt megerősíti az is, hogy több táblán Timilkia után rögtön Hurama következik, valamint egy kiadatlan szöveg szerint Hahhumból Timilkian vagy Šalahšuwán át lehetett egy északon fekvő városba, Turhumitba küldeni egy számárkaravánt.¹⁰⁰ Ezen szövegek miatt Barjamovic a Huramával párhuzamos út állomásának tartja, és amellett is érvel, hogy esetleg közelebb feketett Kanišhoz.¹⁰¹ A többféle fontos fém és kő fényében a helység félreeső volta magyarázhatja, miért nem vált jelentős központtá. A város a hettita anyagban is megjelenik: I. Hattušiliš megemlékezik arról, hogy egy alkalommal megtámadta ezt az országot.¹⁰² Abból a két adatból kiindulva, hogy az ólom különösen ritkán fordul elő az óasszír táblákon, valamint a településnek Kaniš közelében kellett feküdnie, van, aki a Köprübaşı–Pazarören régióba helyezi,¹⁰³ ezen belül másvalaki esetlegesen a Binboğa-hegységbe.¹⁰⁴ Barjamovic összefoglaló táblázatában a Zamanti-fennsíkra lokalizálva feltételeken Limparával azonosítja.¹⁰⁵ Az a néhány szöveg, amely kereskedőket is említ, semmiben nem módosítja a családi kereskedelemről eddig leírtakat.

Hurama: A ritkábban Hurma alakban olvasható telep a Kaniš előtti utolsó állomás, így feltehetőleg egy 30 kilométeres körzeten belül helyezkedett el.¹⁰⁶ Fontos csomópont lehetett, mert a Hahhum–Kaniš út mellett van adatunk a Tegarama, Luhusattia és Hattum felé ágazó utakról is.¹⁰⁷ A település Hur(u)ma, Hurmi alakban gyakran előfordul a hettita szövegekben is.¹⁰⁸ Egyes elképzelések szerint esetleg Pinarbaşı lehet;¹⁰⁹ Barjamovic összefoglaló táblázatában az Elbistan környéki fenn-

98 Barjamovic, 2011. 411. (Table 39).

99 Kawasaki, 1996. 83–84. és rá hivatkozva Veenhof, 2008b. 576–577.

100 Veenhof, 2008b. 577.

101 Barjamovic, 2011. 190–191.

102 Del Monte–Tischler, 1978. 332. és Del Monte, 1992. 134.; Veenhof, 2008b. 576.

103 Veenhof, 2008b. 577.

104 Kawasaki, 1996. 84. Az ezzel kapcsolatos kételyekről: Barjamovic, 2011. 181–182., 194.

105 Barjamovic, 2011. 411. (Table 39).

106 Nashef, 1991. 61.

107 Barjamovic, 2011. 182.

108 Del Monte–Tischler, 1978. 124–125. és Del Monte, 1992. 43–44.

109 Veenhof, 2008b. 577.

síkra helyezi, nagy valószínűséggel Karahöyükkel azonosítva.¹¹⁰ Egy új árucikk jelenik meg, a meteorvas, és ez jelentősen módosítja az egyik kereskedőcsalád ténykedését is.

Kezdve a hagyományos kereskedelmet folytatóknál, Imdilum cégében megint csak Puzur-Aššur a legaktívabb, Pūšu-kēn és cége szintén hagyományos partnerekkel levelezik. Az újdonság az Innāja családon belül jelenik meg. Az még magyarázható Kaniš közelségével, hogy három eddig nem említett fia is szerepel a levelezésben, azonban az egyikük, Aššur-rēši tevékenysége alapvetően eltér az eddigiektől. Döntően meteorvassal (*ašī’um*) üzletel, s mivel ez tiltott cikknek számított, nem volt veszélytelen vállalkozás. Szövegeiben e luxuscikk mellett az arany és az ezüst jelenik meg, s tevékenységi köre nem szűkült le Észak-Szíriára, hanem a Kaništól északra fekvő régióra is kiterjedt. Ezen üzletből szigorúan kizárta a helyieket: erre utal egy levele, melyben arra kéri apját, hogy a huramaiknak és Luhusattiába ne jusson *ašī’um*. Nemcsak az áru ritka, hanem a partnerek is újak; Aššur-rēši szemlátomást igyekezett elkülönülni a családi kereskedelem más ágaitól. Ténykedése jó példája annak, hogy egyes különleges árucikkek befolyásolhatják a területi együttműködés kereteit.

*

A fentiek alapján elmondható, hogy Szíria egyes területei különbözőképpen vettek részt az óasszír kereskedelmi rendszerben. Az Aššur városához közel fekvő települések elsősorban megállóként, illetve a mindennapi eszközök forrásaként szolgáltak az utazóknak. Az a későbbi táblákból kitűnik, hogy a szíriai, amurrú származású uralkodók tisztában voltak az átmenő forgalom jelentőségével, de e térség épp a kereskedelem intenzívebb időszakában volt gyérebben lakott. Ezzel szemben a Délkelet-Anatóliával szomszédos szír régió városai már a tulajdonképpeni célterülethez tartoztak, így ide már érdemes volt képviselőket kihelyezni, a helyiekkel együttműködni, jóban lenni az itteni telepök befolyásos kereskedőivel. Az egységes üzleti stratégiát magyarázhatja, hogy az általunk ismert archívumok olyan kereskedők házaiból kerültek elő, akik számára az anatóliai térség számított a fő célpontnak. Hahhum vagy Zalpa megtalálása és feltárása által az észak-szír régió visszakaphatná az óasszír kereskedelemben eredetileg meglévő jelentőségét.

¹¹⁰ Barjamovic, 2011. 411. (Table 39).

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

aATU

Hecker, Karl: *Altassyrische Texte in Umschrift*. [Internetes szövegkiadás.] <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/altass/Liste.html>.

Barjamovic

2011 Barjamovic, Gojko: *A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Period*. Copenhagen, 2011.

Beaulieu

2005 Beaulieu, Paul-Alain: The God Amurru as Emblem of Ethnic and Cultural Identity. In: *Ethnicity in Ancient Mesopotamia. Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 1–4 July 2002*. Ed.: W. H. van Soldt. Leiden, 2005. 31–46. (Partially Open Access Monograph Series [PIHANS], 102.)

Brosius

2003 Brosius, Maria: Ancient Archives and Concepts of Record-Keeping: An Introduction. In: *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*. Ed.: Brosius, Maria. Oxford, 2003. 1–16. (Oxford Studies in Ancient Documents.)

Bryce

1985 Bryce, Trevor R.: Sequence of the Historical Developments of Anatolia. In: *Altorientalische Forschungen*, 12. (1985) 259–268.

1998 Bryce, Trevor R.: *The Kingdom of the Hittites*. Oxford, 1998.

Carter

1965 Carter, Theresa Howard: Excavations at Tell al-Rimah, 1964. Preliminary Report. In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 178. (1965) 40–69.

Charpin

2004a Charpin, Dominique: Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002–1595). In: *Mesopotamien. Die Altbabylonische Zeit*. Hrsg. v. Charpin, Dominique–Edzard, Dietz Otto–Stol, Marten. Fribourg–Göttingen, 2004. 23–480. (Orbis biblicus et orientalis [OBO], 160/4.)

2004b Charpin, Dominique: Mari und die Assyrer. In: *2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende*. Hrsg. v. Mayer, Jan–Waalke–Sommerfeld, Walter. Saarbrücken, 2004. 371–382.

Dalley

1976 Dalley, Stephanie: The Iltani Archive. In: *OBTR*, 31–38.

1976–1980 Dalley, Stephanie: Karanā. In: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 5. 405–407.

1984 Dalley, Stephanie: *Mari and Karana. Two Old Babylonian Cities*. London–New York, 1984.

2007 Dalley, Stephanie: Rimāḥ, Tall-ar-. In: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 11. 364–366.

Del Monte

1992 Del Monte, Giuseppe F.: *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Supplement*. Wiesbaden, 1992. (Répertoire géographique des textes cunéiformes, 6/2.; Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B. Geisteswissenschaften, 7/6. suppl.)

Del Monte–Tischler

1978 Del Monte, Giuseppe F.–Tischler, Johann: *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*. Wiesbaden, 1978. (Répertoire géographique des textes cunéiformes, 6.; Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B. Geisteswissenschaften, 7/6.)

Dercksen

2000 Dercksen, Jan Gerrit: Institutional and Private in the Old Assyrian Period. In: *Interdependency of Institutions and Private Entrepreneurs. Proceedings of the second MOS Symposium (Leiden 1998)*. Ed.: Bongenaar, A. C. V. M. Leiden, 2000. 135–152. (PIHANS, 87., Middle Eastern Studies Program [MOS] Studies, 2.)

2004 Dercksen, Jan Gerrit: Die Stadt Assurs als Wirtschaftsmacht. In: *2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende*. Hrsg. v. Mayer, Jan-Waalke–Sommerfeld, Walter. Saarbrücken, 2004. 155–169.

2008 *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian Period*. Ed.: Dercksen, Jan Gerrit. Leiden, 2008. (Old Assyrian Archives [OAA], 3., PIHANS, 111.)

Durand

2004 Durand, Jean-Marie: Nomadentum. In: *2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende*. Hrsg. v. Mayer, Jan-Waalke–Sommerfeld, Walter. Saarbrücken, 2004. 383–392.

Edens

1992 Edens, Christopher: Dynamics of Trade in the Ancient Mesopotamian „World System”. In: *American Anthropologist*, New Series, 94. (1992) 1. sz. 118–139.

Eidem

1991 Eidem, Jesper: An Old Assyrian Treaty from Tell Leilan. In: *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*. Éd. par Charpin, Dominique–Joannès, Francis. Paris, 1991. 185–207.

2008a Eidem, Jesper: Apum: A Kingdom on the Old Assyrian Period. In: *Mesopotamia. The Old Assyrian Period*. Eds.: Veenhof, Klaas R.–Eidem, Jesper. Göttingen, 2008. 263–353. (OBO, 160/5.)

2008b Eidem, Jesper: Old Assyrian Trade in Northern Syria. The Evidence from Tell Leilan. In: *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian Period*. Ed.: Dercksen, Jan Gerrit. Leiden, 2008. 31–41.

Erarslan

2009 Erarslan, Alev: Local Settlement Transitions in Southeastern Anatolia during the Late Third and Early Second Millennium B. C. In: *Altorientalische Forschungen*, 36. (2009) 268–292.

Garelli

1998 Garelli, Paul: Hahhum un relais assyrien sur la route commerciale de la Cappadoce. In: *XXXIV. Uluslararası Assirioloji kongresi 6–10/VII/1987*. Eds.: H. Erkanal–V. Donbaz–A. Uğuroğlu. İstanbul–Ankara, 1998. 451–456. (Rencontre Assyriologique Internationale, 34.)

Grayson

1980–1983 Grayson, Albert Kirk: Assyrian King List. In: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 6. 101–116.

Guichard

2008 Guichard, Michaël: Nahur et la route des marchands assyriens à l’époque de Zim-ri-Lîm. In: *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian Period*. Ed.: Dercksen, Jan Gerrit. Leiden, 2008. 43–53.

Hecker

1978a Hecker, Karl: Zu den Verwandtschaftsbeziehungen in den Kültepe-Texten. In: *Festschrift Lubour Matouš*. Hrsg. v. Hruška, Blahoslav–Komoróczy, Géza. Bp., 1978. Bd. I. 137–155.

1978b Hecker, Karl: tib'imma atalkim. Assyrerinnen in karumzeitlichen Anatolien. In: *Orientalia*, Nova Seria, 47. (1978) 407–418.

Ichisar

1981 Ichisar, Metin: *Les archives cappadocienne du marchand Imdilum*. Paris, 1981. (Etudes assyriologiques.)

Joannès

1996 Joannès, Francis: Routes et voies de communication dans les archives de Mari. In: *Amurru*, 1. (1996) 323–361.

Kalla

1999 Kalla, Gábor: Die Geschichte der Entdeckung der altbabylonischen Sippar-Archive. In: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 89. (1999) 2. sz. 210–234.

2005 Kalla Gábor: A mezopotámiai magánarchívumok életciklusai. In: *Az utókor hatalma. Újraírt szövegek*. Szerk.: Fröhlich Ida. Bp., 2005. 81–95. (Kréné, 4.)

Kawasaki

1996 Kawasaki, Yasushi: Was there an Anatolian Multiple Mining Centre in Šalahšuwa? In: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1996. 4. sz. 83–85.

Komoróczy

2006 Komoróczy Géza: Asszírok: az identitás változásai. In: *Ókor*, 5. (2006) 1. sz. 58–67.

Kryszat

2004 Kryszat, Guido: Wer schrieb die Waklum-Briefe? In: *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*. Ed.: Dercksen, Jan Gerrit. Leiden, 353–358. (PIHANS, 100.)

Larsen

1967 Larsen, Mogens Trolle: *Old Assyrian Caravan Procedures*. Istanbul, 1967.

1976 Larsen, Mogens Trolle: *The Old Assyrian City-state and its Colonies. Mesopotamia 4*. Copenhagen, 1976.

1977 Larsen, Mogens Trolle: Partnerships in the Old Assyrian Trade. In: *Iraq*, 39. (1977) 119–145.

1987 Larsen, Mogens Trolle: Commercial Networks in the Ancient Near East. In: *Centre and Periphery in the Ancient World*. Eds.: Rowlands, Michael–Larsen, Mogens–Kristiansen, Kristian. Cambridge, 1987. 47–56.

2002 Larsen, Mogens Trolle: *The Aššur-nādā Archive*. Leiden, 2002. (OAA, 1., PIHANS, 96.)

2015a Larsen, Mogens Trolle: *Ancient Kanesh. A Merchant Colony in Bronze Age Anatolia*. Cambridge, 2015.

2015b Larsen, Mogens Trolle: The Relative Chronology of the Old Assyrian Period and its Consequences. In: *Proceedings of the 1st Kültepe International Meeting, Kültepe, 19–23. September, 2013. Studies Dedicated to Kutlu Emre*. Eds.: Kulakoğlu, Fikri–Michel, Cecile. Turnhout, 2015. 23–28. (Subartu, XXXV., Kültepe International Meetings, 1.)

Lassen

2010 Lassen, Agnete Wisti: The Trade in Wool in Old Assyrian Anatolia. In: *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, 42. (2010) 159–179.

Marzahn–Salje

2003 *Wiedererstehendes Assur. 100 Jahre deutsche Ausgrabungen in Assyrien*. Hrsg. v. Marzahn, Joachim–Salje, Beate. Mainz am Rhein, 2003.

Mayer-Sommerfeld

2004 2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende. 3. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 4.–7. April 2000 in Frankfurt/Main und Marburg/Lahn. Hrsg. v. Mayer, Jan-Waalke-Sommerfeld, Walter. Saarbrücken, 2004. (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft, 3.)

Michel

1991 Michel, Cécile: *Innāya dans les tablettes paléo-assyriennes*. Vol. I. Analyse. Vol. II. Edition des textes. Paris, 1991.

2003 Michel, Cécile: *Old Assyrian Bibliography of Cuneiform Texts, Bullae, Seals and the Results of the Excavations at Aššur, Kültepe/Kaniš, Ališar and Boğazköy*. Leiden, 2003. (OAA, 1., PIHANS, 97.)

2006 Michel, Cécile: Qaṭṭarā. In: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 11. 157–159.

2007 Michel, Cécile: Razamā. In: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 11. 278–279.

Nashef

1987 Nashef, Khaled: *Rekonstruktion der Reiserouten zur Zeit der altassyrischen Handelsniederlassungen*. Wiesbaden, 1987. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, 83. Reihe B. Geisteswissenschaften.)

1988 Nashef, Khaled: Qaṭṭarā and Karanā. In: *Die Welt des Orients*, 19. (1988) 35–39.

1991 Nashef, Khaled: *Die Orts- und Gewässernamen der altassyrischen Zeit*. Wiesbaden, 1991. (Répertoire géographique des textes cunéiformes, 4.)

OAI

2004 *Old Assyrian Institutions*. Ed.: Dercksen, Jan Gerrit. Leiden, 2004. (PIHANS, 98., MOS Studies, 4.)

Oates

1976 Oates, David: Introduction. In: *OBTR*, ix–xvi.

OBTR

1976 *The Old Babylonian Tablets from Tell al Rimah*. Ed. and transl. by Dalley, Stephanie-Walker, Christopher B. F.–Hawkins, J. D. London, 1976.

Pálfi

2011 Pálfi Zoltán: Vallási és anyagi áldozat: az ikribu(m) az óasszír szövegekben. In: *Áldozat és ima*. Szerk.: Hoppál K. Bulcsú–Szilágyi Zsolt–Vassányi Miklós. Bp., 2011. 11–21. (Vallástudományi Könyvtár, V.)

Ristvet-Weiss

2012 Ristvet, Lauren-Weiss, Harvey: Šubat Enlil. B. Archäologisch. In: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 13. 229–236.

2013 Ristvet, Lauren-Weiss, Harvey: The Ḫābūr Region in the Old Babylonian Period. In: *Archéologie et Histoire de la Syrie I. La Syrie de l'époque néolithique à l'âge du fer*. Éd. par Al-Maqdissi, Michel–Matthiae, Paolo–Orthmann, Winfried. Wiesbaden, 2013. 257–272. (Schriften zur Vorderasiatischen Archäologie, 1/1.)

Rowton

1973 Rowton, Michael B.: Autonomy and Nomadism in Western Asia. In: *Orientalia*, Nova Series, 42. (1973) 247–258.

Salje

2003 Salje, Beate: Assur – Stadt, Land und Gott. In: *Wiedererstehendes Assur. 100 Jahre deutsche Ausgrabungen in Assyrien*. Hrsg. v. Marzahn, Joachim–Salje, Beate. Mainz am Rhein, 2003. 11–18.

Sallaberger

2007 Sallaberger, Walther: From Urban Culture to Nomadism. A History of Upper Mesopotamia in the Late Third Millennium. In: *Sociétés humaines et changement climatique à la fin du troisième millénaire: une crise a-t-elle eu lieu en Haute Mésopotamie? Actes du Colloque de Lyon, 5–8 décembre 2005*. Éd. par Kuzucuoğlu, Catherine–Marro, Catherine. Istanbul, 2007. 417–456. (Varia Anatolica, 19.)

Stratford

2010 Stratford, Edward Paul: *Agents, Archives, and Risk. A Micronarrative Account of Old Assyrian Trade through Šalim-Aḫum's Activities in 1890 B. C.* Chicago, 2010. [Publikálatlan PhD-disszertáció, <http://pqdtopen.proquest.com/#viewpdf?dispub=3419777>.]

Streck

2000 Streck, Michael P.: *Die amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit*. Band 1. *Die Amurriter. Die onomastische Forschung. Orthographie und Phonologie. Nominalmorphologie*. Münster, 2000. (Alter Orient und Altes Testament, 271/1.)

2001 Streck, Michael P.: Nomaden. In: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 9. 591–595.

Sturm

2009 Sturm, Thomas Fr.: Rabbātum – ein Ort der Textilmanufaktur für den altassyrischen Fernhandel von Assyrien nach Zentralanatolien (ca. 1930–1730 v. Chr.). In: *Ugarit-Forschungen*, 41. (2009) 649–657.

Ulshöfer

1995 Ulshöfer, Andrea Marie: *Die altassyrischen Privaturkunden*. Stuttgart, 1995. (Freiburger Altorientalische Studien – Beihefte. Altassyrische Texte und Untersuchungen, 4.)

Veenhof

1986 Veenhof, Klaas R.: Cuneiform Archives. An Introduction. In: *Cuneiform Archives and Libraries. Papers Read at the 30^e Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 4–8. July, 1983*. Ed.: Veenhof, Klaas R. Istanbul, 1986. 1–36.

1997 Veenhof, Klaas R.: „Modern” Features in Old Assyrian Trade. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 40. (1997) 336–366.

2003 Veenhof, Klaas R.: Archives of Old Assyrian Traders. In: *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*. Ed.: Brosius, Maria. Oxford, 2003. 78–123. (Oxford Studies in Ancient Documents.)

2006 Veenhof, Klaas R.: Traveling in Ancient Anatolia: Two New Sources from Karum Kanesh. In: *Hayat Erkanal'a armağan. Kültürlerin yansması. Studies in Honour of Hayat Erkanal*. Ed.: Avunç, Betül. Istanbul, 2006. 778–783.

2008a Veenhof, Klaas R.: Across the Euphrates. In: *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian Period*. Ed.: Dercksen, Jan Gerrit. Leiden, 2008. 3–29.

2008b Veenhof, Klaas R.: Šal(l)ahšu(w)a. In: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 11. 576–577.

2014 Veenhof, Klaas R.: Silver in Old Assyrian Trade. Its Shapes, Qualities, and Purification. In: *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas*. Eds.: Csabai, Zoltán–Grüll, Tibor. Pécs–Bp., 2014. 393–422. (Ancient Near Eastern and Mediterranean Studies, 2.)

Villard

1995 Villard, Pierre: Shamshi-Adad and Sons: The Rise and Fall an Upper-Mesopotamian Empire. In: *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. II. Ed.: Sasson, Jack M. New York, 1995. 873–883.

Wäfler

2001 Wäfler, Markus: *Tall al-Ḥamīdiya 3. Zur historischen Geographie von Idamaraş zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-Enlil/Šehnā*. Göttingen, 2001. (OBO Series Archaeologica, 21.)

ZOLTÁN PÁLFI

NORTHERN SYRIA AND THE OLD ASSYRIAN TRADE

At the end of the Third Millennium BC, Mesopotamia had become the part of a world trading system, stretching from Iranian plateau to the Mediterranean, from the Persian Gulf to Central-Anatolia, perhaps even the Aegean Sea. The city of Assur was an important link of this network: the families of the city had realized the potentiality of the overland trade, set up their connections towards Northern Syria and Anatolia, and founded numerous colonies. The Assyrian caravans transported tin and textiles there, bringing back silver and gold. The most important trading colonies were Kaniš (modern Kültepe), Purušhattum, Wahšušana, Hahhum, Zalpa, Turhumit and Hattuš (later the capital of the Hittites). The Old Assyrian trade was organised by wealthy merchant families; the head of the family firm resided in Assur, the eldest son settled in the most important colony, and the other members and employees travelled and worked throughout Anatolia and Northern Syria. The stability of the trading system was ensured by different contracts and agreements: we can find short-term contracts and long-term business ventures, strategical cooperation and matrimonial links among the families. Two different stages of the North Syrian trading routes are examined in the article: the beginning stage near the city of Assur, and the final one leading from Syria to the heartland of Anatolia. The first text is a private account, and gives the Sadduatum – Razamā ša Buramata – Abidiban – Qaṭṭarā – Razamā ša Uhakim – Taraqum – Apum route. These settlements had a marginal commercial role, and served as resting places and sources of everyday goods before the long road through the Syrian steppe. The second text is also an account, and draws the Hahhum – Timilkia – Šalahšuwa – Hurama route. Although the the location of these towns remained unknown, this region was such an important business territory that the family firms placed their representatives here.



Lamaštu-ráolvasások és -amulettek az ókori Mezopotámiában

Az elmúlt néhány évben fontos munkák jelentek meg az egyik legismertebb mezopotámiai démon, Lamaštu alakjához kapcsolódóan.¹ Egyrészt 2014-ben napvilágot látott Walter Farber régen várt monográfiája, amely amellett, hogy áttekintést nyújt a Lamaštuval kapcsolatos teljes forrásanyagról, tartalmazza a démon elűzésére irányuló i. e. 1. évezredi kanonikus ráolvasássorozat kommentárokkal ellátott teljes szövegkiadását, valamint néhány nem kanonikus ráolvasást tartalmazó tábla feldolgozását is.² E munka jelentőségét jelzi, hogy a jóval kevesebb ékírást tartalmazó tábla ismeretén alapuló korábbi szövegkiadás több mint egy évszázada látott napvilágot.³

A másik fontos munka Eva Götting 2009-ben megvédett, egyelőre publikálatlan diplomadolgozata, melyben a szerző összegyűjtötte, csoportosította és elemezte a Lamaštu-amuletteket. Eredményeit Götting ez idáig egy tanulmányban közölte, amely a Mezopotámián kívüli, régészeti kontextusból származó Lamaštu-amuletteket, illetve a démon nem mezopotámiai forrásanyagban való előfordulásait elemzi.⁴ Emellett megjelenés előtt áll Götting Lamaštu-amulettekről írt, az *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East* online szótárban közölt szócikke, amely áttekintést nyújt a tárgy típus térbeli és időbeli megoszlásáról, valamint a tárgyakon szereplő motívumokról.⁵ Jelen tanulmány összefoglalja a démon alakjához kapcsolódó eddigi legfontosabb ismereteket, melynek során nemcsak az említett munkákban szereplő ráolvasásokkal és amulettekkel, hanem az orvosi-mágikus szöveghagyomány egyéb forrásaival is foglalkozik, továbbá néhány újabb forrás bemutatásával és elemzésével kiegészíti az eddigi tudományos eredményeket.

* A szerző a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Ókortörténeti Tanszékének adjunktusa (2087 Piliscsaba-Klotildliget, Egyetem u. 1., bacskay.andras@btk.ppke.hu).

1 Ezúton szeretném kifejezni köszönetemet Niederreiter Zoltánnak és Simkó Krisztiánnak, hogy előzetesen elolvasták és javították a kéziratot.

2 Farber, 2014. A kötethez írt recenzióhoz lásd: Panayotov, 2015; Steinert 2016.

3 Myhrman, 1902. A kanonikus sorozathoz tartozó táblák kiadásának történetéhez lásd: Farber, 2014. 39–44.

4 Götting, 2011.

5 Götting, 2018.

A források

A Lamaštu alakjához kapcsolódó források zöme két markánsan megkülönböztethető tárgytypuson őrződött meg. Egyrészt a démon távoltartására és elűzésére szolgáló ráolvasásokat és kapcsolódó rituálékat tartalmazó ékírásos agyagtáblákon, másrészt a démon alakjára és attribútumaira fókuszáló ikonográfiát, valamint ráolvasást vagy a ráolvasás szövegét imitáló, úgynevezett pszeudo-ékjeleket tartalmazó, általában kőből, terrakottából, valamint bronzból készült amuletteken (e tárgyakat a szakirodalom Lamaštu-plaketteknek nevezi). Egyéb forrásaink a démon távoltartására irányuló láncamuletteket, zacskós amuletteket és különböző gyógyhatású anyagok felhasználásával végzett kezeléseket is említik. Az alábbiakban röviden áttekintjük e forrásokat.

Lamaštu elleni ráolvasások

Az első, sumer nyelvű Lamaštu elleni ráolvasások a 3. évezred végére datálhatók, az akkád nyelvű Lamaštu-ráolvasások az óbabiloni, illetve óasszír korban jelennek meg. Bár az óbabiloni korból származó Lamaštu-ráolvasások száma meglehetősen csekély, szövegük sokszor közvetlenül kapcsolható a későbbi szöveg hagyományhoz, egyes táblákon pedig az 1. évezredi kanonikus sorozat közvetlen előfutárai is azonosíthatók.⁶ Míg az óbabiloni és óasszír korból származó Lamaštu-ráolvasások általában csupán egy-egy ráolvasást magában foglaló, rituálét nem tartalmazó táblákat jelentenek, az egy táblán több Lamaštu-ráolvasást is tartalmazó, úgynevezett kompendium típusú tábla a közép-babiloni kortól azonosítható.⁷ Ezek közé tartozik az Ugaritból előkerült, babiloni ékírással írt töredékes agyagtábla, mely Farber rekonstrukciója szerint legalább 12 ráolvasást tartalmazott. E ráolvasások zöme a későbbi kanonikus sorozatban is megtalálható.⁸

Az 1. évezredi kanonikus Lamaštu-ráolvasássorozatot 13 ráolvasásból, a hozzá kapcsolódó mágikus rituáléből (öt különböző rituálé) és egy epilógusból áll. A ráolvasások eltérő sorrendje alapján azonban forrásaink a sorozat két változatát tartják számon.⁹ Mindkét változat három tartalmi egységre tagolódik, az első kettő

6 Farber, 1980–1983. 439–440.; Wiggermann, 2000. 217–218.; Farber, 2014. 7–9.

7 Farber, 1980–1983. 440.; Wiggermann, 2000. 218–219.; Farber, 2014. 9–16.

8 A rekonstrukcióhoz lásd: Farber, 2014. 7. és 8. ábra. A tábla eredete kapcsán Farber amellett érvel, hogy a táblát egy a babiloni ékírást és az akkád nyelvet jól ismerő helyi írnok készítette, míg Arnaud úgy véli, hogy az e táblához hasonló szövegek a hettita királyi központban íródtak, és Hattusából kerültek Ugaritba (Farber, 2014. 10.). Megjegyzendő, hogy a későbbiekben tárgyalt Lamaštu-plakettekhez hasonlóan a ráolvasást tartalmazó táblák egy része szintén a Mezopotámián kívüli térségből származik. A fent említett, ugariti táblán kívül egy közép-babiloni kompendium tábla Emárból, két óasszír korú darab az anatóliai Kültepe-ből (Barjamovic, 2015. 50–51.), egy további táblatöredéke pedig Hattusából került elő.

9 Az akkád terminológiát követve Farber az egyiket „*tuppu*-recenzióknak”, a másikat pedig „*pirsu*-recenzióknak” nevezi (Farber, 2014. 17–22.). Az akkád *tuppu* szó jelentése agyagtábla, a terminus arra utal, hogy a mezopotámiai írnokok a kanonizált – azaz változatlan tartalommal másolt – töbttáblás szöveget táblaszám alapján tartották nyilván, így a három tábla terjedelmű sorozat esetében megkülönböztették a sorozat első, második és harmadik tábláját. A *pirsu* szó szerinti jelentése „kiragadás”, amely a szerkesztett sorozatok egy-egy sorszámmal ellátott szöveg egységére, szekciójára utal. A *pirsu*-recenziót Assur-bán-apli

a ráolvasásokat, míg a harmadik a mágikus rituálét tartalmazza. A kanonikus sorozat szövege mellett az 1. évezredből származó, a sorozathoz nem tartozó, úgynevezett nem kanonikus Lamaštu-ráolvasás is ismert,¹⁰ másfelől a kanonikus sorozat egyes ráolvasásai más 1. évezredre orvosi-mágikus rituálék közé is bekerültek.¹¹

Első kiegészítésem a nem kanonikus ráolvasások közé tartozó két sumer nyelvű ráolvasásra vonatkozik, melyek egy Sultantepeből származó töredékes agyagtábla (STT II. 144.) hátoldalán maradtak fenn. A kutatás már korábban megállapította, hogy az első ráolvasás szövege párhuzamos egy Ugaritban feltárt perzsa kori sírból származó pecséthenger szövegével (STT II. 144. hátoldal 19'–22'. sorok // RS.25457 1–5. sorok), a második ráolvasáshoz azonban eddig egyetlen párhuzamos szöveg sem volt ismert, illetve az STT tábla töredékes állapota miatt a ráolvasás szövegét sem lehetett teljes mértékben rekonstruálni.¹² Az ékírási orvosi-mágikus szövegkorpusz vizsgálata során az első ráolvasás szövegéhez egy további szövegpárhuzamot sikerült azonosítanom egy a 7. századi, Assurból származó táblán (BAM II. 148. előoldal 38–40. sorok).¹³ A második ráolvasás szövegéhez (STT II. 144. hátoldal 23'–29'. sorok) pedig két további szövegpárhuzamot találtam: egyikük egy ugyancsak a 7. századi Assurból származó töredék, melyen a ráolvasás, valamint egy kapcsolódó rituálé töredékes szövege olvasható (STT II. 144. hátoldal 23'–29'. sorok // BAM II. 149 3'–7'. sorok), a másik pedig egy valószínűleg Babilonból származó késő babiloni tábla (STT II. 144. hátoldal 23'–29'. sorok // BM 35512 hátoldal 16'–17'. sorok).¹⁴ Az újabb párhuzamos szövegnek köszönhetően nem csupán a szövegpárhuzamok száma nő, hanem az STT táblán töredékes második ráolvasás szövege több helyen kiegészíthető. Az alábbiakban az STT II. 144. táblán található két sumer ráolvasás valamennyi kéziratának felhasználásával készült magyar fordítását közlöm.¹⁵

Ráolvasás. Lamaštu, Anu utóda, akit az istenek néven neveztek, Ardat Lilī [var. az úrnő, Enlil szolgálója],¹⁶ a jó úton [járó] gyermek, a jó úton [járó] gyermek.
Recitáció.

asszír király udvari tudósai hozhatták létre a korábbi *luppu*-recenzióban szereplő ráolvasások átstrukturálásával.

10 A nem kanonikus ráolvasásokat Farber könyve második részében tárgyalja. Farber, 2014. 259–274.

11 Így például a csecsemő lecsendesítésére irányuló rituálé, a bajelhárító céllal végrehajtott „füstölési rituálé” (*qutāru*) vagy a terapeuta UGU sorozat láz elleni rituáléja közé. Wiggermann, 2000. 219.; Farber, 2014. 26–27.; Bácskay, 2015. 15–16.

12 Az STT II. 144. tábla releváns sorainak és az Ugaritból előkerült amulett publikálásához lásd: Arnaud, 2007. 207. (no. 69. 30. tábla). A pecséthenger szövegének feldolgozásához: Nougayrol, 1969. 404.; Farber 2014. 273.

13 A tábla feldolgozásához lásd: Bácskay előkészületben.

14 Uo.

15 A Farber által is feldolgozott, perzsa kori sírból származó ugariti amulett szövege több helyen is eltér a másik két, újasszír agyagtáblán megőrződött kéziratától, illetve az első sorban Anu isten neve nem szerepel, hanem akkádul szerepel.

16 Az „úrnő, Enlil szolgálója” sem a kanonikus, sem az egyéb nem kanonikus ráolvasásokban nem szerepel, Lamaštu és Enlil viszonya a kanonikus ráolvasássorozat egyik szövege szerint apa-gyermek viszony (II. tábla 92–93. sorok). A démon további, Enlilhez kapcsolódó elemeihez lásd az 55. számú lábjegyzetet.

Ráolvasás. Lamaštu, Anu utóda, Ȝendursag, [a sors] megszabója. Amikor az isten a šēšû-hálót kiveti, Ȝendursag a sorsod megszabója, a félelmetes [...] mondjon sorsot. Ȝendursag, Enlil (és) Enmešarra. [...] Ráolvasásformula.

Bár a tárgyalt STT II. 144. táblán a ráolvasást követő rituálé szövege nagyon töredékes és egyelőre nem rekonstruálható, a tábla második ráolvasásának fentebb említett két párhuzamos szövege arról tudósít, hogy a ráolvasás szövegét egy pecsét-hengerre kell írni, majd azt a páciens nyakába kell akasztani. Bár egyelőre nem ismert olyan pecsét-henger, melyen az STT tábla második ráolvasása szerepel, a tábla első ráolvasásának egyik szövegpárhuzama éppen a fenti rituálé által említett pecsét-hengeren maradt fenn, melyet a tulajdonosa vélhetően amulettként viselt.¹⁷

A démon elhárítására, illetve elűzésére irányuló ráolvasások azonban nemcsak a fentiekben bemutatott kanonikus ráolvasássorozatban, valamint a nem kanonikus ráolvasásokat tartalmazó táblákon jelennek meg, hanem egyéb ráolvasássorozatokban is. Ezek közé tartoznak az úgynevezett Pazuzu-ráolvasások, melyek egy részét éppen a Lamaštu elleni rituálék egyik fontos eszközének tekinthető Lamaštu-plakettek írták.¹⁸ Emellett egy késő babiloni korból származó agyagtáblán megőrződött Pazuzu-ráolvasás szövege Lamaštu is említi a ráolvasással hatékonyan kezelhető betegségek és démonok között.¹⁹ Továbbá Lamaštu az ártó varázslat elhárítására irányuló *Maqlû* („Égetés”) című ráolvasássorozat, a gonosz *utukkû* démonok elűzésére irányuló *Utukku lemnûtu* („Gonosz *utukkû* démon”) című ráolvasássorozat, valamint az orvosi-mágikus *Muššu’u* („Bedörzsölés”) című ráolvasássorozatokban különféle ártó démonokat, ártó varázslatokat és fizikai betegségeket listaszerűen felsoroló „katalógusok” egyik gyakori szereplője.²⁰ E ráolvasássorozatokban Lamaštu tehát a páciensre veszélyt jelentő, betegséget okozó démonok egyike, neve más démonok – a leggyakrabban Aĥĥazu és Labasu – társaságában szerepel.

17 A kanonikus ráolvasássorozat egyik eljárása szerint a standard ráolvasás szövegét – Lamaštu kilenc nevét – kell egy pecsét-hengerre írni, majd amulettként a kisgyermek nyakába akasztani (Farber, 2014. 68–70., 144–145.). Hasonló eljárást találunk a kisgyermek lecsendesítésére irányuló ráolvasássorozatban is (Farber, 1989. 116. § 44.; Farber, 2014. 199.). A pecsét-henger alakú amulettekhez lásd: Beaulieu, 1999. 150.; Schuster-Brandis, 2008. 51.

18 Az 1. évezred-i Lamaštu-plaketteken Pazuzu a démon legfőbb ellenségének számít, ezért alakját számos Lamaštu-plaketten megjelenítik (Heeßel, 2002. 123–130.). A démon alakjához lásd: Heeßel, 2002; Wiggermann, 2003–2005; Heeßel 2011.

19 SpTU II. 9 97. sor (Heeßel, 2002. 59.; Heeßel, 2011. 363.). Ezzel ellentétben sem a kanonikus Lamaštu-ráolvasássorozat, sem a kanonikus ráolvasások nem említik Pazuzut. A jelenség vélhetően azzal magyarázható, hogy Pazuzu alakja az 1. évezredtől jelenik meg a mezopotámiai mágikus szöveghagyományban, míg a Lamaštu elleni ráolvasások szövege már a 2. évezred végére megszilárdult (Heeßel, 2002. 74.; Wiggermann, 2011. 319.; Heeßel, 2011. 362. 20:20.). Uri Gabbay szerint Pazuzu alakjának hiánya az orvosi és mágikus szövegekben azzal magyarázható, hogy Pazuzu eredetileg nem tartozott a „hivatalosan” démonűző és bajelhárító tevékenységet végző, valamely szentélyhez kapcsolódó ráolvasó papi hivatás eszköztárához, hanem inkább a „nem hivatalos” mágikus praxis része lehetett (Gabbay, 2010. 68.).

20 A felsorolásban szereplő betegségekhez lásd: Stol, 1993. 23–25.; Böck, 2000. 83–86.; Bácskay, 2013. 6.

Az amulettek: az úgynevezett Lamaštu-plakettek

A Lamaštu alakjához kapcsolható források másik fontos típusát a Lamaštu-plakettek jelentik. A kutatás ezekből jelenleg több mint százat ismer.²¹ A négyszögletes, általában kis füllel ellátott tárgyak kőből, terrakottából és fémből készültek, melyen a démon alakját és jellemző attribútumait ábrázolták, illetve a démon elleni ráolvasást vagy az ékírás jeleihez hasonló karakterekkel a ráolvasás szövegét imitáló pszeudofeliratot írtak. A szöveggel ellátott darabok többsége a kanonikus ráolvasássorozat bizonyos ráolvasásait, illetve nem kanonikus ráolvasásokat egyaránt tartalmazott.²² A tárgyak két felhasználási módja ismeretes: egy részüket a lakóház, illetve a benne élők védelme érdekében a ház falára, esetleg nyílászáróra akasztották, más részüket személyes amulettként nyakban viselték. Megjegyzendő, hogy az ismert és publikált Lamaštu-plakettek jelentős része műkincs-kereskedelemből származik, e tárgyak eredeti kontextusa nem állapítható meg. Az ismert darabok között számos modern hamisítvány is szerepel.

A kutatás az előkerült Lamaštu-plaketteket az időbeli és földrajzi megoszlás, valamint az ikonográfiai sajátosságok figyelembevételével több csoportra osztja.²³ A legkorábbi ismert darabok a 2. évezred második feléből (15–13. század) származnak, a legtöbb darab azonban az 1. évezredből, illetve leginkább az újasszír, valamint az új- és késő babiloni korból ismert. A fenti jellemzők alapján a kutatás önálló csoportként határozza meg a 2. évezredi, elsősorban babilóniai eredetű tárgyak azon csoportját, melyen a ragadozómadár-fejű vagy oroszlánfejű démont az általában fenyegetésként értelmezett felemelt kézzel és hosszú karmokkal, fejét és végtagjait profilban, a felsőtestét viszont szembefordítva, leggyakrabban ruhátlanul ábrázolták. Az említett ábrázolás a legnagyobb felületek törvényét követi. A démon alakja mellett esetenként a Lamaštuhoz kötődő szimbólumok és kiegészítők láthatók (például fésű, szövőorsó, kutya stb.), a tárgyak hátoldalán általában a démon hét nevét tartalmazó, a későbbi kanonikus ráolvasássorozatban is azonosítható szöveg, illetve egyéb ráolvasások, valamint úgynevezett pszeudofeliratok és „mágikus háromszögek” sora található.²⁴

Ugyancsak önálló típusnak tekintik a 2. és 1. évezredi Asszíriából származó amulettek azon csoportját, melyen az álló démont oroszlánfejjel, állapotos női testtel, kihangsúlyozott mellekkel, kezében fésűt és szövőorsót tartva ábrázolták. Az 1. képen egy 13. századi asszuri magánházból előkerült, fekete kőből készített amulett rajza látható.²⁵ Az előző csoport ábrázolásához hasonlóan a démon fejét

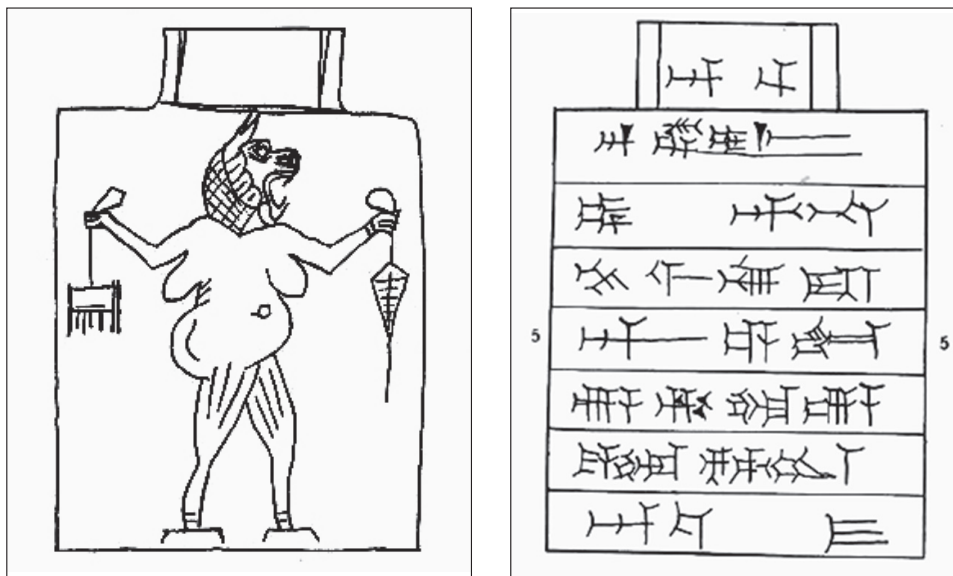
21 A publikált amulettek száma 96 (Farber, 2014. 30.), viszont számos publikálatlan darab ismert (Panayotov, 2015; illetve az itt említett egyik darab kiadásához lásd: Bácskay, 2016).

22 Nem kanonikus ráolvasásokat három amulett tartalmaz. Farber, 2014. 34.

23 A Lamaštu-plakettek csoportosításához lásd: Wiggermann, 2000. 219–224.; Götting, 2011. 442–446.; Farber, 2014. 31–32.; Götting, 2018.

24 Az amulettek e csoportjának részletesebb tárgyalásához lásd: Wiggermann, 2000. 219–222. (Group A); Götting, 2011. 443–444. (Typ I. „Drohende Lamaštu”); Farber, 2014. 31. A pszeudofeliratokhoz lásd: Wiggermann, 2000. 220. 14. lábjegyzet; Bácskay, 2011. 18–19. A mágikus háromszögekhez: Wiggermann, 2000. 221–222.; Bácskay, 2011. 20–21.

25 Forrás: Ebeling, 1919. 152. no. 86.



1. kép. Lamaštu-plakett Aššurból

és végtagjait profilban, lépő helyzetben jelenítették meg, a felsőtestet és a mellékét pedig szemből, illetve a démon egyes darabokon egy csónakban áll.²⁶

A Lamaštu-amulettek harmadik csoportját azon Asszíriából és Babilóniából származó 1. évezredi darabok jelentik, melyeken az oroszlánfejű démonalak kígyókat tart a kezében, egyik melléből egy kutyát, a másikkól pedig egy malacot szoptat, az alakot számárháton, gyakran egy csónakban állva vagy úgynevezett térdelő futásban ábrázolják. A kígyók megragadása, illetve a kutya-, valamint a malacfigurák ábrázolása a démon kisgyermekeket fenyegető támadásával hozható összefüggésbe: egyes ráolvasásokban Lamaštu a csecsemő szoptatós dajkájaként jelenik meg, míg más ráolvasásokban a démon „megragadja” az áldozatát. Ezeknek az állatoknak a plaketten történő ábrázolása vélhetően a démon által megragadni vagy szoptatni kívánt kisgyermek mágikus helyettesítésére szolgált, így semlegesítve Lamaštu támadását.²⁷ Számos amuletten a képmező több regiszterre osztott, melyen istenszimbólumokat, egyéb, Lamaštu távoltartására vagy elűzésére szolgáló démonokat (Pazuzu, Ugallu stb.), valamint esetenként a bajelhárító rítusra utaló, úgynevezett „betegágy-jelenetet” láthatunk. Az amulettek e csoportja mutatja a legszorosabb kapcsolatot a kanonikus ráolvasássorozat szövegével: egyrészt a sorozathoz tartozó bizonyos ráolvasásokat az amulettekre

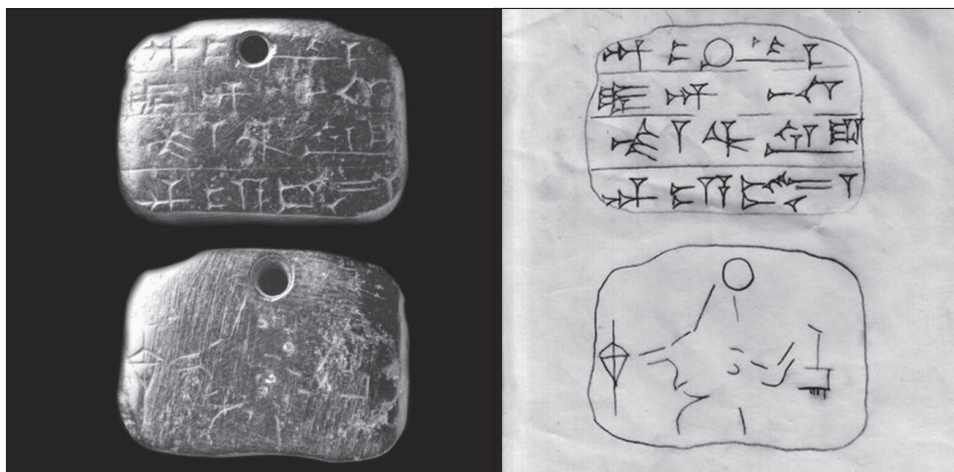
26 Az amulettek e csoportjának részletesebb tárgyalásához lásd: Wiggermann, 2000. 222. (Group B); Götting, 2011. 444. (Typ II. „Kamm und Spindel haltende Lamaštu”; II.1. „Schreitend”, II.2. „Stehend auf einem Boot”); Farber, 2014. 31–32.

27 A kutya- és malacfigurák Lamaštu-plaketteken való értelmezéséhez lásd: Wiggermann, 2010.

írták, másrészt az ikonográfia egyes elemei közvetlenül megfeleltethetőek a sorozat szövegének.²⁸

Bár a legtöbb amulett az ókori Mezopotámia területéről került elő, a fentebb bemutatott első és harmadik csoportba tartozó tárgyak egy része Mezopotámián kívüli térségekből származik. A biztosan ókori lelőhelyhez köthető tárgyak közül három az ókori Elámból (Szusza, Csonga Zambil), négy Anatóliából (Çatal Hüyük, Sultantepe, Sam'al), három a levantei térségből (Büblösz, Ugarit), egy Izraelből (Shephelah), egy pedig vélhetően szíriai közvetítéssel Itália területéről eredeztethető.²⁹ A régészeti ásatásból előkerült darabok közül öt sírból, három templom kapujából vagy városkapuból, négy pedig lakóházakból származik, illetve számos darab esetében nem azonosítható pontosan a lelőhely.³⁰

Az ismert darabok többsége ugyan különféle kőből (szerpentin, obszidián, szteatit, mészkő, bazalt stb.) készült, de ez nem jelenti azt, hogy az ókorban is a követ tekintették ezen tárgytípus legjellegzetesebb hordozójának. A fémből – elsősorban bronzból – készített darabok elterjedtségére utalhat egy Ninivéből származó öntőminta, melyen egy csónakban álló, kezében kígyókat tartó Lamaštu-amulett negatív formája is látható.³¹ Az amulettek fontosságát mutatja, hogy az egyes darabok sokáig használatban voltak, a tárgyakat sérülés esetén javították. Ilyen sérülés lehetett például az akasztáshoz szükséges lyukat magában foglaló rész letörése,



2. kép. Lamaštu-amulett a British Museum gyűjteményéből (BM 120388)³²

28 Az amulettek e csoportjának részletesebb tárgyalásához lásd: Wiggermann, 2000. 223–224. (Asszíria = Group C, Babilónia = Group D); Götting, 2011. 444–445. (Typ III. „Schlangen Haltende”, Typ III.1. „Schreitend”, III.2. „Stehend”, III.3. „im Knielauf”); Farber, 2014. 32.

29 A tárgyak földrajzi megoszlásához lásd: Götting, 2011. 442–446.; Götting, 2018. III.2.

30 Tourtet, 2010. 245. Fig. 1.

31 A tárgy feldolgozásához lásd: Opitz, 1933. 210. Abb. 26.; Layard, 1853. 597.; Thureau-Dangin, 1921. 180.; Curtis-Read, 1995. 175. Fig. no. 10.; Götting, 2018. no. 12.

32 A tárgy publikációjához lásd: Bácskay, 2016.

melyet egy új furattal vagy fémrátéttel pótolnak.³³ A 2. képen egy mind ez idáig publikálatlan darab látható, melynek az eredeti furata vélhetően letört, ezért az amulettet keresztben átfúrták. Az új furat azonban megsemmisítette a démon fejét, és a plakett túldoldalán a ráolvasás szövegének egy részét.

Végezetül megjegyzendő, hogy a hosszabb időt és ráfordítást igénylő, kőből vagy fémből készített amulettek helyett az elhárító rituálét végző ráolvasó pap egyszerűbb, de kevésbé időt álló eljárásokat is alkalmazhatott. Ezek közé tartozhattak a Lamaštu ábrázoló, valamilyen por – általában liszt vagy gipsz – felhasználásával készített rajzok, vagy az agyagból, illetve fából készített helyettesítő szobrok.³⁴ A kanonikus ráolvasássorozat rituálétábláján fennmaradt alábbi két forrásrészlet éppen ilyen rituálékat mutat be.

Amikor Lamaštu [elleni] rituálét végzel, rajzold Anu lányát [azaz Lamaštu] a [lakóház] ajtajának jobb és bal oldalára, valamint a hálószoba felé [vezető] ajtóra. Anu lányának jobb és bal oldalára rajzolj kutyát, disznót, olajlámpást, skorpiót, szövőőrsöt, fésűt, tükröt, számár alsó lábszárát, a kezeiben [pedig] tartson kígyókat.³⁵

Az első napon este készíts egy megkötözött Lamaštu [ábrázoló szobrot], végezz áldozati rituálét, [melynek során] helyezz [a szobor] elé tizenkét, szítálatlan búzalisztból [készült] kenyeret [és] áldozz számára kútvizet. Fogjon [a szobor] egy fekete kutyát [és] helyezz a szájába disznószívét. Biztosíts számára forró [ételt], helyezz elé friss kenyeret [és] adj neki egy palack olajat. Recitáld a ráolvasást reggel, délben és este. Állítsd [a szobrot] három napra az ágy fejéhez, [majd] a harmadik nap délutánján távolítsd el és égesd el a fal sarkában.³⁶

Az első rituáléban leírt képi ábrázolás minden eleme jól azonosítható a plakettek ikonográfiájában. A rituálé azonban nem csupán egyetlen rajz, hanem három azonos rajz használatát írja elő, melyek közül kettőt vélhetően a bejáratú ajtó két szárnyára, míg a harmadikat a lakóházon belül, a hálószoba ajtajára kellett rajzolni. A szöveg többi, fentebb nem idézett része előírja továbbá egy Lamaštu elleni ráolvasást és mágikus szimbólumokat tartalmazó agyagtábla, valamint hét, feliratokkal ellátott kutyafigura elkészítését.³⁷ Az agyagtáblát az ágy fejéhez, a

33 Így például a 71. számú plakett esetében a letört furatot egy fémfüllel helyettesítették, melyet két fémszegeccsel illesztettek rá az amulettre, vigyázva arra, hogy se az egyik oldalon lévő Lamaštu-alak, se a másik oldalon lévő felirat ne sérüljön. A tárgy fényképe: Farber, 2014. 65. Fig. 17.

34 Wiggermann a figurák és rajzok alkalmazását egy „akut fenyegetés” elleni védekezés eszközének, míg a kő-, terrakotta- és fémamuletteket a démon „krónikus fenyegetésével” szemben használt eljárásnak tekintti. Wiggermann, 2011. 318.

35 Lamaštu ábrázoló rajzok készítése Lamaštu elleni rituálé során (a III. tábla 1–7. sorai). K 2482+ (Farber, 2014. Ms. A) V 6’–12’ // Sm 2056+ (Farber, 2014. Ms. E) i. kolumna 1–4. sorok // K 8736 (Farber, 2014. Ms. F) 1–5. sorok // K 2423+ catchline (Farber, 2014. Ms. C₂). A szöveg feldolgozásához lásd: Farber, 2014. 129. 186–187.

36 Helyettesítő figura alkalmazása Lamaštu ellen (III. tábla 110–118. sorai). K 2482+ (Farber, 2014. Ms. A) vi. kolumna 23’–24’. sorok // K 132 hátoldal 20–25. sorok (Farber, 2014. Ms. C₃) // Sm 2056+ (Farber, 2014. Ms. E) ii. kolumna 1’–4’. sorok. A szöveg feldolgozásához lásd: Farber, 2014. 140., 192–193. A III. tábla 119–138. soraiban további két Lamaštu-figurával végrehajtott helyettesítő rituálé olvasható.

37 Ugyanez a rituálé olvasható a II. tábla 61–83. soraiban.

kutyafigurákat pedig a ház ablaknyílásaiban kellett elhelyezni. Így tehát a Lamaštu ábrázoló rajzok a kapunyílásokat, a ráolvasást és szimbólumokat tartalmazó tábla a beteg ágyát, a kutyafigurák pedig az ablaknyílásokat védik a démon támadásától.³⁸ Bár a szöveg nem említi a ráolvasás recitálását a rajzok elkészítésekor vagy azt követően, a Lamaštu-plakettek többsége tartalmaz ráolvasást vagy pszeudofeliratot, így feltételezhetjük, hogy a kanonikus ráolvasássorozat valamely ráolvasását, esetleg abrakadabra ráolvasásokat recitáltak a rajzok elkészítésekor is.

A négy napig tartó második rituálé során egy vélhetően összekötözött kézzel ábrázolt Lamaštu-szobrot kellett készíteni, melyet az áldozati rituálé során láttak el a démonra jellemző egyedi jellemzőkkel (fekete kutya, disznó). Ezt követően a szobrot három napra a beteg ágya mellé kellett helyezni, majd a negyedik napon elégetni. A démont ábrázoló helyettesítő szobor a rituálé során tehát megtestesíti a páciens gyötrő Lamaštu-t, a szobor elégetése révén pedig a démon, illetve az általa okozott szenvedés semmisül meg. Egy másik rituálé során (I. tábla 220–232. sor)³⁹ a Lamaštu-figurán kívül agyagból egy számárfigurát is készítenek, melyet a Lamaštu számára végrehajtott áldozati rituálét követően a Lamaštu-figurával együtt a városon kívüli pusztaságba viszik, majd a démonnal azonosított figura köré mágikus kört rajzolnak, valamint bajelhárító hatásúnak tartott növényeket (*baltu* és *ašāgu* cserjék) kötöznék a figurára. A számárfigura szerepe vélhetően a démon eredeti lakóhelyére, a hegységbe történő visszaszállítása lehetett. Az eljárás összekapcsolható az 1. évezredi Lamaštu-plakettek azon csoportjával, amelyeken a démon egy számár hátán áll.

A plakettek vagy a rajzok, illetve a helyettesítő szobrok segítségével végrehajtott rituálék célja eltérő lehetett: a plakettek, illetve a rajzolt amulettek funkciója a démon távoltartása, azaz annak megakadályozása, hogy Lamaštu az ajtón vagy az ablakon keresztül behatoljon a lakóházba. A helyettesítő szobrok alkalmazása ezzel szemben már a lakóházban tartózkodó, a páciens közvetlenül megtámadó démon megsemmisítésére, illetve eredeti lakóhelyére történő visszaűzésére szolgál.

A ráolvasások és a Lamaštu-plakettek egymáshoz való viszonyát vizsgálva megállapítható, hogy egyrészt a Lamaštu-plaketteken szereplő démon ikonográfiája jól megfeleltethető a kanonikus ráolvasásoknak a démon külső megjelenését, illetve lakhelyét leíró részeivel, másrészt pedig, hogy a plakettek nagy részén szereplő rövid ráolvasásrészletek részben azonosak a kanonikus ráolvasássorozat egyes ráolvasásaival. A jelentős számban fennmaradt Lamaštu-plakettekkel szemben egyelőre nem ismerünk olyan agyagtáblát, amely egy ilyen tárgy elkészítését és alkalmazását írta le, a korábban említett öntőminta pedig csupán e tárgytípus elkészítésének technikai hátterére mutat rá. A plakettek és a ráolvasások szövege közti számos átfedés ellenére hangsúlyozni kell, hogy a plakettek ikonográfiájának nem minden eleme, valamint az ikonográfia változása – például a démon fejének különböző alakjai vagy a csónak megjelenése – sem vezethető le a ráolva-

38 A kutyafigurák elhelyezése kapcsán Steinert mellett érvel, hogy az ablakot és a nyílást jelölő sumer logogramma azonossága miatt a kutyafigurákat nem az ablakba, hanem a ház falában vagy padlójában kialakított nyílásba vagy fülkébe kell elhelyezni. Steinert, 2016. 247–248.

39 Farber, 2014. 93., 162–163.; Scurlock, 2014. 680–681.

sások szövegéből.⁴⁰ Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy a különböző forrástípusokat a kutatás sokszor elkülönülten vizsgálja, így a plakettek esetében az ikonográfia elemzésére, a ráolvasásokat és rituálékat tartalmazó agyagtáblák esetében pedig a ráolvasás szövegének rekonstrukciójára, valamint a szövegpárhuzamok azonosítására helyeződik a hangsúly.

Láncamulettek, zacskós amulettek és terapeuta kezelések

A fentebb tárgyalt ráolvasásokat tartalmazó pecséthenger alakú amulettek, a Lamaštu-plakettek és -rajzok mellett a mezopotámiai mágikus-orvosi szöveghagyományban egyéb eszközök is rendelkezésre álltak a démon távoltartására, valamint a démon által okozott betegségek kezelésére. Ezek közé tartoztak a különböző kövekből, kagylókból és fémekből összeállított láncamulettek vagy gyöngysorok, melyek között számos Lamaštu ellen alkalmazott eljárást is találunk. A standard ráolvasássorozat harmadik, úgynevezett rituálétábláján a „kőrituálékban” (III. tábla 30–63. sor) öt láncamulett elkészítésének és alkalmazásának leírása olvasható.⁴¹ Ezen túl a különböző démonok és betegségek távoltartására szolgáló láncamulettek alkotóelemeit tartalmazó, úgynevezett amulettkőlistákban négy további Lamaštu elleni láncamulett őrződött meg.⁴² Az eljárás során a láncamulettelhez felhasznált kőgyöngyöket és kagylókat egy meghatározott sorrendben fonálra fűzték fel, esetenként a kövek közé gyapjúba vagy bőrbe tekert gyógyhatású anyagokat is erősítettek, majd az amulettet a páciens nyakába akasztották vagy egyes testrészeire (kéz, láb stb.) kötötték. Az alábbi forrás egy Lamaštu elleni láncamulett összeállításhoz szükséges köveket sorolja fel.

Sû-kő, csiszoló-kő, kasû-ka-neol, gišnugallu-kő, šubû-kő, SAL.LA-kő, ajjar-tu-kagyló, pappardilû-kő, biššûr atâni-kagyló, Lamassu (köve), nibu-kő, férfi és női ŠU.U-kő. 13 kő Lamaštu (ellen).⁴³

40 Farber megfogalmazása szerint a plakettek és a ráolvasások között „nem szükségszerű a szoros kapcsolatot”. Farber, 2014. 29.

41 A kanonikus sorozat szövegéhez lásd: Farber, 2014. 50.; Steinert, 2016. 248–251. A különböző kövek felhasználásával készített láncamulett leírása megtalálható a kanonikus sorozathoz nem tartozó RC 713 jelzetű táblán is (a tábla kiadásához lásd: Farber, 2014. 275., 456., illetve 75. tábla). Az eljárások nagy részében az egyes köveket különböző színű gyapjúból készült fonálra fűzték fel, melyet meghatározott számú, úgynevezett „szemkövel” (szem alakú kő), valamint „öszvérkővel” együtt a páciens kezére vagy lábára, illetve nyakára kötöttek. (A szövegben szereplő na, *pa-re-e* kifejezés „öszvérkőként” való értelmezése az öszvér jelentésű akkád *parû* terminuson alapul, azonban e kifejezés egyéb szövegben nem fordul elő, ehhez lásd: Farber, 2014. 254.) A „kőrituálék” szövegeinek feldolgozásához lásd: Farber, 1989. 63–73. § 16. (a csecsemű megnyugtására szolgáló rituálék részeként); Farber, 2014. 131–135., 186–189.

42 Az egyes betegségek, illetve panaszok kezeléséhez kapcsolódó láncamulettek szisztematikusan feldolgozásához lásd: Schuster-Brandis, 2008. 104–154. Az itt felsorolt amulettek közül négy láncamulett szolgált Lamaštu elleni védekezésre (Schuster-Brandis, 2008. 145–146., 142–145. számú amulettek), illetve egy további láncamulett bármely gonosz (démon) és Lamaštu ellen (STT 273+ ii 8–11.). A szövegek feldolgozásához lásd: Schuster-Brandis, 2008. 186–189.

43 Lamaštu elleni láncamulett. Részlet egy különböző démonok és betegségek elleni láncamuletteket tartalmazó tábláról (BAM IV. 356 i. kolumna 9–13. sorok). A szöveg feldolgozásához lásd: Schuster-Brandis, 2008. 145.

E forrás csak köveket, illetve ugyancsak a kövek között számon tartott kagylókat említ, ugyanakkor Lamaštu elleni más láncamulettekben egyéb anyagokat is felhasználtak. Így például az alábbi szövegben a korábbi szöveghez nagyon hasonló kövek és kagylók közé különböző növényeket, valamint a gyógyítás istennőjének, Gulának a szentélyéből származó port tartalmazó hét zsákocskát erősítettek.

Tarmuš-növény, „ezerrel szemben” [nevű] növény, „hússzal szemben” [nevű] növény, ēdu-növény, elikullu-növény, puquṭtu-növény, „Šamaš isten növénye”, Gula istennő szentélyének pora. Kösd [a növényeket és a port tartalmazó] hét zsákocskát Lamaštu kövei közé. Recitáld rá hétszer az „Ég elpusztított, a Föld elpusztított” [kezdő sorú] ráolvasást [és] helyezd [a láncamulettet] a nyakába.

Sû-kő, gišnugallu-kő, šubû-kő, SAL.LA-kő, ajjartu-kagyló, pappardilû-kő, biššûr atâni-kagyló, Lamassu köve, nibu-kő, férfi és női ŠU.U-kő. Lamaštu 11 köve, fűzd fel egy vászonból [készült] fonatra.⁴⁴

Az itt tárgyalt láncamulett tehát két összetevőből állt: egyrészt különböző növényeket és Gula szentélyéből származó port tartalmazó zsákocskából, másrészt „Lamaštu köveiből”. Bár a fentiekben tárgyalt két láncamulett kövei nagyrészt azonosak, más források ettől eltérő kövekből készített Lamaštu elleni láncamulettet említenek, emellett pedig a Lamaštu elleni amulettekben felhasznált kőfajtákat egyéb betegségek és démonok ellen készített láncamulettekben is alkalmazták. Megjegyzendő, hogy a bőr- vagy gypjúdarabba tekert, különböző növényeket, mágikus porokat és egyéb gyógyhatásúnak tartott anyagokat tartalmazó zsákocskák láncamulettekben történő felhasználása ugyan nem ritka, a láncamulettek többsége azonban csak kövekből áll. Az itt tárgyalt, Lamaštu elleni láncamuletthez felhasznált zsákocskákba elhelyezett anyagok közül hét a mezopotámiai mágikus és orvosi szövegek eljárásai során gyakran szereplő növény, e növények Lamaštuval való mágikus kapcsolata azonban egyelőre nem világos.⁴⁵

A zsákocskába kerülő nyolcadik anyag a gyógyítás, illetve az orvosok (*asû*) védőistenének számító Gula istennő szentélyéből, illetve szentélyének bejáratából származó por.⁴⁶ Ennek kapcsán megjegyzendő, hogy bizonyos helyekről, külön-

44 Lamaštu elleni láncamulett készítése és alkalmazása. Részlet egy amulettkőlistából (BM 56148+ vi. kolumna 39–44. sorok). A tábla feldolgozásához lásd: Schuster-Brandis, 2008. 276–318. A kanonikus ráolvasássorozat láncamulettek leírását tartalmazó részében szereplő egyik amulett (III. tábla 30–35. sorai) ugyan kettővel több követ tartalmaz, a szöveg többi része (zsákocskákba helyezett gyógyhatású anyagok és az eljárás) azonban azonos (Farber, 2014. 131–132.; Schuster-Brandis, 2008. 145.). Egy kő kivétellel (Lamassu köve) ugyanezen kövekből, valamint 7 „szemkő” és 7 „öszvérkő” felhasználásával készített eljárást ínak le a kanonikus sorozat „kőrituálékát” tartalmazó részét kivonatoló RC 713 jelzetű tábla 1–11. sorai, azonban a szöveg többi része nem követi a kanonikus sorozat szövegét.

45 Csupán egy kezelési szöveg említi a felhasznált gyógyhatású anyagok közt „Lamaštu növényét” (BAM IV. 315 i. kolumna 36. sor // BM 42272 hátoldal 80. sor; a szöveg feldolgozásához lásd: Bácskay, 2015. 7., 24.), amely azonban egyelőre nem azonosítható.

46 A szentélyből vagy a szentély kapujából származó por mágikus alapanyagként történő felhasználását számos orvosi és mágikus szöveg említi. E források egy része megnevezi az istenséget (így például a CTN IV. 115. előoldal 2–3. soraiban a Marduk-szentélyből, valamint az Innin-szentélyből származó porok szerepelnek, a szöveg feldolgozásához lásd: Geller, 2000. 334–336.), azonban a szövegek zömében nem

sen szentélyek, paloták, vendéglők bejárataiból vagy útkereszteződésből, átkelőhelyről származó poroknak bizonyosan mágikus jelentősége volt, e porokat nem csupán amulettek anyagaként, hanem helyettesítő figurák készítéséhez, valamint gyógyszerek alapanyagaként, sőt a kanonikus Lamaštu-ráolvasássorozat fentebb tárgyalt rituáléi során a démon elleni ráolvasást, valamit mágikus szimbólumokat tartalmazó agyagtábla elkészítéséhez is felhasználták. A láncamulett elkészítését ráolvasás kísérte, melyet a láncamulettre kellett recitálni.⁴⁷

A gyógyhatású anyagokat tartalmazó zsákocskákat a láncamulettektől függetlenül is használták a démon elleni védekezés eszközeként. A zsákos amulettek (akkád *lippu* és *mêlu*) elkészítésekor a különböző gyógyhatású anyagokat (növények, kövek, ásványi anyagok stb.) gyapjú- vagy bőrdarabba csavarták, majd az így elkészült tárgyat a páciens nyakába akasztották.⁴⁸ A legrégebbi ilyen rituálét Lamaštu vonatkozásában egy óbabiloni tábla töredékéről ismerjük, amely egy sörög *lubāru*-szövetbe történő bekötözését és a páciens nyakába történő akasztását írja le.⁴⁹ Az 1. évezredi szövegekben a zsákos amulettek bizonyos terapeuta eljárások (elsősorban kenőcsök) szerves részévé, illetve kiegészítőjévé váltak. Az alábbi forrásrészlet egy Lamaštu által okozott betegség ellen alkalmazott zsákos amulett elkészítését és alkalmazását írja le.

Ha ugyanaz [a betegség], keverd össze egy keresztút porát, egy vendéglő porát, a palota kapujának porát, a templom kapujának porát, a sörfőző házának kapujából [származó] port, a szakács házának kapujából [származó port], a ráolvasó pap házának kapujából [származó port], a komphajóról [származó] port, a kikötőből és a gázlőhelyről [származó] port, fogj egy baglyot, annak ^{kitört}, annak a belső [szerveit], annak véréit. Köss csomót ^{kitört} [és] recitálj [ráolvasást] a ^{kitört}-fára. Recitáld a „Lamaštu, Anu leszármazottja” [című] ráolvasást az olajra hétszer Samas isten előtt. Helyezd a zsákos amulettet a nyakába és ezzel az olajjal kend be [a beteget], majd [a beteg] meggyógyul.⁵⁰

szerepel istennév (így például a BAM IV. 323. 3. sorában, a szöveg feldolgozásához lásd: Scurlock, 2014. 692–701., vagy az STT 57. előoldal 4. sorában, a szöveg feldolgozásához lásd: Heeßel, 2002. 71–73.). Barbara Böck Gula istennő alakját tárgyaló monográfiájában Lamašut az istennő egyfajta ellenképeként („counter image”) értelmezi, aki szülést segítő bábaként vagy a csecsemőt tápláló dajkaként szerepel a kanonikus ráolvasás szövegében (Böck, 2014. 43.).

47 Bár az amulettkölístákban szereplő Lamaštu elleni láncamulettel készítése során recitálandó ráolvasások általában nem részei a kanonikus ráolvasássorozatnak, az amulettkölísták egyike (BAM IV. 356 i. kolumna 9–15. sorok // UET IV. 149. előoldal 4–7. = Schuster-Brandis, 2008. 145. no. 143., illetve a tábla feldolgozását lásd: Schuster-Brandis, 2008. 199–201.) a kanonikus Lamaštu-ráolvasássorozat rituálétáblájának 30–32. sorait idézi (Farber, 2014. 131.). Másrészt pedig olyan amulettkölístát is ismerünk, amelynek egyik kéziratában a gyöngysor elkészítésének leírása párhuzamos a kanonikus ráolvasássorozat szövegével, viszont egy nem a kanonikus sorozathoz tartozó ráolvasás kapcsolódik az amulett elkészítéséhez (a szöveghez lásd a 44. lábjegyzetet).

48 A zsákos amulettekkel történő kezeléseket lásd: Reiner, 1959–1960; Farber, 1973; Lambert, 1980; Stol, 1993. 108.; Scurlock, 2006. 62.; Schuster-Brandis, 2008. 63., 66–67.

49 YBC 8041. előoldal 6–9. sorok. A tábla kiadásához lásd: Hallo, 1999. 276–278., 289. (no. 1). A szöveghez lásd: Farber, 2014. 261.

50 Zsákos amulett és kenőcs Lamaštu ellen. Részlet egy terapeuta kezeléseket tartalmazó orvosi tábláról (BM 42272 előoldal 39–44. sorok // BM 35512 előoldal 5–8. sorok). A recept feldolgozásához lásd: Bácskay, 2015. 6., 8–9.

Az eljárás során a különböző helyekről származó porokat, valamint egy bagoly szerveit és vérét használták fel, ezekből egy zsákos amulettet készítettek. Az eszköz elkészítésének bizonyos technikai részleteit leíró részek az eredeti táblán olvashatatlaná válhattak, amire a táblát másoló írnok a „kitört” terminussal utal. Az elkészített zsákos amulettet a páciens nyakába kellett akasztani. Ezzel párhuzamosan a páciens testét a megfelelő módon előkészített olajjal kenték be.

Az eddig tárgyalt eljárások zöme elsősorban a démon távoltartására irányultak. A terapeuta jellegű kezelések (elsősorban a kenőcsök, valamint a füstöléses eljárások) azonban inkább a Lamaštu támadása által érintett páciens meggyógyítására, így tehát a démonnak a páciens testéből történő kiűzésére, valamint az általa okozott fizikai szenvedés megszüntetésére fókuszáltak. A kanonikus ráolvasássorozat rituálétáblája külön-külön tárgyalja a kenőcsöket, valamint a füstöléses eljárásokat,⁵¹ emellett számos, a kanonikus sorozathoz nem tartozó szöveg is tartalmaz efféle eljárást. Az alábbi forrásrészlet Lamaštu elleni füstöléses rituálé hozzávalóit sorolja fel.

Kígyópikkely, *šusikillu*-hagyma héja, lenmag, *kibrītu*-kén, *saḫlū*-növény, kifésült haj, *kukru*-növény, *kasū*-növény olaja, szítálatlan liszt. Összesen kilenc füstölőszer Lamaštu [ellen].⁵²

Bár a fenti szöveg nem tárgyalja az anyagok felhasználásának módját, a füstöléses gyógyító rituálék során a felhasznált anyagokat parázsra szórják, majd az elszenesező anyagok felszálló füstjét a páciensre, illetve annak meghatározott testrészeire fújják.⁵³

Lamaštu alakja és az általa okozott betegségek

Az alábbiakban a démon főbb tulajdonságait tárgyaljuk, és ennek során a ráolvasásokban szereplő főbb jellemzőkre, az ikonográfiai sajátosságokra, valamint a démon betegségekkel való kapcsolatára fókuszálunk.

A sumer nyelvű ráolvasásokban a ^dDIM₃.ME (újabb olvasat szerint KAMAD.ME) logogrammal, az akkád nyelvű szövegekben szillabikusan írt ^dLamaštu⁵⁴ a mezopotámiai kozmogóniai rendszer egyik fontos szférájának számító ég urának,

51 A III. tábla 64–109. sorai egy kenőcsöt, egy füstöléses eljárást, valamint az ezek során recitálandó ráolvasások incipitjeit tartalmazzák. Farber, 2014. 190–193. A rituálékban használt *materia magica* kérdéséhez lásd: Steinert, 2016. 246–247.

52 Lamaštu elleni füstölési eljárás alapanyagainak felsorolása (BAM II. 183 előoldal 16–19. sorok). A tábla csak ékírásos kópiaként lett kiadva, szövege a kanonikus sorozat egyik eljárását (III. tábla 74–75. sorai) kivonatolja. Farber, 2014. 136–137.

53 A füstölés az 1. évezredi gyógyító-mágikus rituálék egyik gyakori eljárása, amit önállóan, illetve más kezelésekkkel együtt is alkalmaztak. A késő babiloni időszak orvosi szövegei között egy kifejezetten füstölési eljárásokat tartalmazó orvosi sorozat azonosítható. A füstöléses eljáráshoz lásd: Finkel, 1991.

54 A név etimológiájához lásd: Farber, 1980–1983. 439.; Wiggermann, 2000. 217.; Tourtet, 2010. 243.

az istenek királyának, Anunak a lánya.⁵⁵ A kanonikus ráolvasássorozat szövege szerint a kisgyermekeket elpusztítani szándékozó Lamaštu Anu isten Aruru istennő nyomására az égből a mezopotámiai kozmogóniai rendszer másik kulcselemének számító, az alvilágot is magában foglaló Földre száműzte.⁵⁶ E ráolvasás szövegével összecseng, hogy Lamaštu az Atrahasis-mítoszban az emberiség túlszaporodását szabályzó, az istenek által a Földre küldött pusztító lények egyike.⁵⁷ Egy óbabiloni ráolvasásban Lamaštu Šakkan istennő bábájaként a vadon élő állatok születésénél segítkezik.⁵⁸ Hangsúlyozni kell, hogy a mezopotámiai vallási-irodalmi szöveghagyományban az alvilághoz kapcsolódó istenek és démonok hagyományosan az alvilág úrnőjéhez, Ereskigalhoz kapcsolódnak, Lamaštu esetében e kapcsolatra nem utalnak forrásaink. Bár Lamaštu egyéb mezopotámiai démonokhoz hasonlóan nem kapcsolható a templomi kultuszokhoz,⁵⁹ alakja – egyéb démonok társaságában (Labašu, Aḫḫazu, Bibitu és Lillitu) – szerepel az *An-Anum ša amēli* című istenlista utolsó szekciójában.⁶⁰

Más démonokhoz hasonlóan Lamaštu ikonográfiája emberi és állati elemeket tartalmaz.⁶¹ A démon ábrázolását elsősorban a korábban bemutatott Lamaštu-plakettekről ismerjük,⁶² melyek ikonográfiája jól összekapcsolható a ráolvasások szövegével. A kanonikus sorozat ráolvasása szerint a démon a hegységből ereszkedik alá, vagy egy másik szövegváltozat szerint a nádasból emelkedik ki. A démon külsejére vonatkozóan a ráolvasások az alábbi elemeket említik: fogai a számáréhoz, arca a kegyetlen oroszlánéhoz hasonló, vesetájéka pettyes, mint a leopárd szőre, pofája sárga, mint az okker.⁶³

A démon lakóhelye tehát a Földön a civilizált világ határain kívül eső hegység, valamint a nádas, ez utóbbi a plakettek egy részének ábrázolásain is meg-

55 Anyja Aruru (a kanonikus ráolvasás szövegében) vagy Antu (LKU 33. előoldal 12–14. sorok). Emellett az egyik óbabiloni ráolvasás szövege szerint Anu nemzette, Ea növesztette nagyra, és Enlil látta el oroszlánarccal (Nies–Keiser, 1920. no. 72. 1–2. sorok). Farber, 2014. 260.

56 A II. tábla 136–150. Farber, 2014. 176–177.

57 A szövegben (III. tábla vii. kolumna 4. sor) a kisgyermekeket megkaparintó Pašittu démon szerepel, akinek alakja hasonló vagy azonos Lamaštuéval. Wiggermann, 2011. 311.

58 Wiggermann, 2010. 408–409.

59 Capomacchia–Verderame, 2011. 295–296.

60 Litke, 1998. 240. 153–157. sorok. Jelen ismereteink alapján forrásainkban 119 ártó démon, illetve szellem szerepel, azonban olyan szöveget nem ismerünk, amely az istenlistákhoz hasonlóan tartalmazná a démonok felsorolását. Wiggermann, 2011. 307.

61 A kutatás a Lamaštuhoz hasonló, az emberi és különböző állati elemeket ötvöző természetfeletti lényeket ábrázolásuk miatt „keveréklényeknek” nevezi. A „köztes lények” (Zwischenwesen) elnevezés e lényeknek az isteni és az emberi világ közti átmeneti helyzetére utal. Green, 1984; Green, 1994; Gräff–Ritter, 2011; Sonik, 2013.

62 További ábrázolásai egy pecsétnyomóról (Heeßel, 2002. 180. no. 1.), két pecséthengerről (Graeve, 1981. nos. 75–76.), egy Ninivéből származó öntőmintáról (Opitz, 1933. 210. Abb. 26.; Layard, 1853. 597.; Thureau-Dangin, 1921. 180.; Curtis–Reade, 1995. 175. Fig. no. 10) ismertek. A szakirodalom egy része (Farber, 1980–1983. 443. § 3cβ; Götting, 2018) ugyancsak Lamaštu-ábrázolásként tart számon két elámi pecséthengert (Porada, 1970. nos. 40–41.; Porada, 1974. 137.). Emellett Farber egyes óbabiloni terrakottareliefeket, valamint egy iráni fibulaábrázolást kapcsol Lamaštu alakjához (Farber, 1980–83. § 3c.α, 3c.ε).

63 A II. tábla 36–38. sorai. Farber, 2014. 168–169.

jelenik.⁶⁴ A csónakban, illetve a szamár hátán álló alak a démon elűzésének lakhely-lyel összefüggő módjára utalhat: a nádasba csónakon, míg a hegységbe talán szamárháton juthat el.⁶⁵ Lamaštu zabolátlan, pusztító természetét egyrészt a démon ábrázolásának ragadozó állatokra utaló ikonográfiai elemei jelzik (oroszlán- vagy ragadozómadár-fej, állati karmok a kezeken, ragadozómadár-lábak). Ugyancsak a démon veszélyességére, esetleg tisztátalan jellegére utalnak a démon kezében tartott kígyók, a mellette található skorpió és százlábú, valamint a mellein csüngő kutya és malac figurája is. Az említett állatok a démon lakóhelyéül szolgáló pusztasághoz kapcsolhatók, amelybe a rituálé eredményeképpen a démont visszaűzni szándékoztak, így ezeknek az állatoknak a plaketteken való ábrázolása talán bajelhárító funkcióval bírt. Az állatok megjelenítése mellett a Lamaštu-plaketteken gyakori bizonyos, a női princípiumhoz köthető parafernáliák ábrázolása, ilyenek a textiltekerics, a fésű, a tükör, a szövőorsó, a fibula és a kozmetikai edények.⁶⁶

E tárgyak ábrázolásával vélhetően a démon női jellegét hangsúlyozták, illetve az amuletten való megjelenítésük az állatábrázolásokhoz hasonlóan valamilyen apotropaikus funkcióval rendelkezett. Egyes amuletteken a parafernáliák között szerepel egy patás állatláb, melyet a kutatás korábban a démon számára biztosított áldozati felajánlásként értelmezett. Egy a közelmúltban publikált agyagtáblán azonban a Lamaštu eltávolítására szolgáló ráolvasás és rituálé leírása mellett a rituáléban alkalmazott helyettesítő szobrocska rajza is szerepel, amely egy ember alakú, de kosszarvat és patát viselő alakot ábrázol.⁶⁷ E rajz felveti annak lehetőségét, hogy az egyes plaketteken ábrázolt patás láb efféle helyettesítő szoborra utal, így apotropaikus szimbólumként értelmezhető. Az ugyancsak gyakran szereplő olajlámpás Nuszku istenséget jelenítheti meg, aki a mágikus szempontból veszélyes időszaként számon tartott éjszaka során fényt és védelmet biztosít az emberek számára, illetve akihez a páciens az éjszaka során fohászkodhatott.

A kanonikus ráolvasássorozat szövege alapján Lamaštu támadásának elsődleges célpontjai az újszülött csecsemők voltak. Az egyik ráolvasás szövege a csecsemő születésére türelmetlenül váró démont a következő szavakkal jellemzi: „számon tartja a várandós asszonyokat, a nyomukban jár, számolja a [várandós asszonyok hátralévő] hónapjait, a [szülés] napját a [ház] falán megjelöli”. A szülést követően a démon szoptatós dajka alakjában igyekszik az újszülött csecsemő közelébe férközni, hogy mérgezett tejével táplálhassa a gyermeket: „add nekem a fiaidat, hadd szoptassam meg őket, hadd helyezzem a mellem a lányaid szájába” (II. tábla 139–140. sorok).

A ráolvasás szövegével összhangban a fentebb tárgyalt plakettek egy része Lamašut mezítelen mellekkel jeleníti meg, illetve egyes plaketteken a démon egy

64 Így például a Louvre-ban őrzött, bronzból készült Lamaštu-amulett legalsó regiszterén a csónakban álló Lamašut Pazuzu űzi a nádas felé. Heeßel, 2002. 209. no. 30.

65 Heeßel, 2014. 57. Szamárfigura felhasználását, illetve a Lamašut helyettesítő figura pusztaságba történő kiűzését a kanonikus ráolvasássorozat egyik rituáléja említi (I. tábla 220–232. sorok), csónakot használó rituálét azonban egyelőre nem ismerünk.

66 A Lamaštu-plaketteken található szimbólumok értelmezéséhez lásd: Farber, 1987.

67 Zilberg–Horowitz, 2016.

kutyát és egy malacot szoptat. Ez utóbbi jelenet egyrészt talán a démon dajka szerepének valós természetére utal, azaz a valóságban Lamaštu csak az újszülött vadállatok táplálására képes, másrészt ezen állatok megjelenítése révén talán éppen a démon által veszélyeztetett újszülöttet helyettesítették. A ráolvasások célja éppen annak megakadályozása, hogy a démon dajka alakjában a gyermek közelébe férközhessen. Lamaštu ugyanis betegséget és szenvedést hordoz, aki „forróságot, hideget, köhögést és fagyot tart a kezében”, akinek „a teste perzselő lángokkal teli”, aki „mérget fröcsköl szét mindenfelé” (I. tábla 123–125. sorok). A ráolvasások mellett a diagnosztikai ómensorozat újszülöttekkel foglalkozó táblájának alábbi részleteiben is Lamaštu jelenik meg egyes, a gyermeket gyötrő panaszok okozójaként.

Ha az újszülött forróságtól és *li’bu* betegségtől [heves lázzal járó betegség] szenved, és [a teste] újra és újra hideggé válik, az Lamaštu [által okozott] szenvedés [var. Anu isten lányának keze].

Ha az újszülött [egyszer] forró, [máskor] hideg, és állandóan vizet kíván, az Lamaštu [által okozott] szenvedés [var. Anu isten lányának keze].

Ha az újszülött belseje [egyszer] forró, [máskor] hideg, és állandóan vizet kíván, az Lamaštu keze.

Ha az újszülött orrának légzése a jobb oldalon hideg és a bal oldalon meleg, az Lamaštu keze.⁶⁸

A Lamaštuhoz kapcsolódó források egy része nem köthető specifikusan az újszülöttekhez, illetve kisgyermekekhez. E forrásokban Lamaštu inkább egy olyan démonalak, amely megtestesíti a páciensre leselkedő veszélyeket. Walter Farber szavaival élve a démon a „gonoszság és az agresszivitás perszonifikációja”,⁶⁹ amelynek a támadása bármikor bárkit elérhet, de egyetlen konkrét betegség sem köthető alakjához. Így például a kanonikus ráolvasássorozat egyik szövege a következőképpen írja le a démon támadását:

Azáltal, hogy te [= Lamaštu] odamész [hozzá] és megragadod az arcát,
megragadod a végtagokat, elpusztítod a végtagokat,
felemészted az izmokat, kicsavarod az izmokat,
sápadttá teszed az arcot, megváltoztatod a vonásokat,
rettegésbe taszítod, tűzként égeted el a testet.⁷⁰

A diagnosztikai ómensorozat egyéb szöveghelyei is végtagi fájdalmakat, forróságot, hidegrázást, reszketést, izzadást és állandó szomjúságérzést kapcsolnak „Lamaštu kezéhez”.⁷¹ A fentiekből következően a szakirodalom a Lamaštu által

68 Lamaštu által okozott betegségek. Részlet a standard diagnosztikai ómensorozat szövegéből (XL. tábla 51–54. sorok). A szöveg feldolgozásához lásd: Labat, 1951. 224.; Scurlock, 2014. 260., 265–266.

69 Farber, 2014. 3.

70 Lamaštu támadása. Részlet a kanonikus ráolvasássorozat szövegéből (I. tábla 71–75. sorok). A szöveg feldolgozásához lásd: Farber, 2014. 152–153.

71 A szöveghelyekhez lásd: Scurlock–Andresen, 2005. 483–485.

okozott betegsége(ke)t részben gyermekágyi lázként,⁷² részben hirtelen csecsemő-halálként értelmezi.⁷³ A démon forrósággal, illetve lázzal való szoros kapcsolatára utal, hogy a láz elleni orvosi szövegek receptjeiben többször is Lamaštu elleni ráolvasás, illetve Lamaštuhoz kapcsolódó rituálé – például Lamaštu-ráolvasást tartalmazó amulett – használatát írják elő. A démon alakjának lázzal való asszociációját egy késő babiloni orvosi kommentárszöveg is említi, amely a diagnosztikai ómensorozat egyik sorának (*Ha valaki foltos ökröt lát, azt az embert Lamaštu ragadja meg.*)⁷⁴ értelmezése során a démon nevét, illetve nevének sumer alakját (^dDÌM.ME) a forróság, láz jelentésű akkád szóval magyarázza.⁷⁵ A *pars pro toto* elven alapuló magyarázat lényege, hogy az írnok a nevet alkotó két jel egyikét (ME) logogrammként értelmezi és megfelelteti az egyik lexikális lista azon szöveghelyének, amely e jel egyik jelentéseként a forróság, láz jelentésű akkád szót (*ummu*) adja meg.⁷⁶

Végezetül megjegyezendő, hogy a démon „nemsemleges” karakterére utal egyrészt a Lamaštu-plakettek egy részén található úgynevezett betegségjelenet ikonográfiája (a páciens férfialakként ábrázolják), másrészt pedig a tulajdonos nevét is tartalmazó Lamaštu-plaketteken férfinév szerepelnek, valamint a tárgyak egy része is biztosan férfi tulajdonoshoz kapcsolódik.

Zárszó

Lamaštu az egyik legtöbb forrással rendelkező és leginkább megragadható mezopotámiai démon. A démon alakjához tartozó forrásanyag igen szerteágazó, a legfontosabb forrásnak a Lamaštu elleni kanonikus és nem kanonikus ráolvasások, valamint az úgynevezett Lamaštu-plakettek számítanak, melyeket azonban számos egyéb forrás egészít ki (amulettkólisták, orvosi szövegek, diagnosztikai ómenszövegek stb.). A nem kanonikus Lamaštu-ráolvasások, valamint a Lamaštu-plakettek egy része a Mezopotámián kívüli térségekből (Levante, Izrael, Anatólia, Elám stb.) került elő, e források többségének használati kontextusa azonban egyelőre nem tisztázott (bár egyes Lamaštu-amulettek bajelhárító tárgyként való alkalmazása talán elképzelhető nem mezopotámiai környezetben, a sumer és akkád nyelvű ráolvasások, illetve az ezekhez kötődő rituálék Mezopotámián kívüli használata kizárható).

Bár a különböző források sokszor szervesen kiegészítik egymást (így a Lamaštu-ábrázolások ikonográfiájának legtöbb eleme megfeleltethető a ráolvasások szövegének), a plaketteken található ábrázolások nem minden eleme szerepel a ráolvasásokban (így például a ráolvasások nem említik Pazuzut, akit az 1. évezredi Lamaštu-plaketteken gyakran ábrázolnak), valamint az ikonográfiai vál-

72 Myhrman, 1902; Edzard, 1965. 48.; Farber, 1980–1983. 444.

73 Farber, 2007. 141.; Scurlock–Andresen, 2005. 483.

74 A diagnosztikai ómensorozat I. tábla 15. sora. Labat, 1951. 18.; Scurlock, 2014. 13., 19.

75 [^dDÌM.ME] DAB-SU [:^d]DÌM.ME: *um-mu* [DUMU.M]Í ^d60 : ME : *um-mu* = A „Lamaštu megragadta őt” (értelmezése a következő). ^dDÌM.ME (= Lamaštu) [jelentése] forróság [valamint] Anu lánya, a ME-(jel) [jelentése] forróság. SpTU I. No. 27. előoldal 25. sor.

76 IZI E tábla 11. sor. MSL XIII. 186.

tozásokat sem tudjuk összekapcsolni szöveges forrásokkal. A Lamaštuhoz kötődő források jelentős része a démon távoltartására, illetve a hálószoza, valamint a veszélyeztetett személy mágikus védelmére irányult, és ennek során egymással ekvivalens eljárásokat is alkalmazhattak (így például a lakóház falára vagy az ajtóra elhelyezett Lamaštu-plakettet rajzok helyettesíthették). A ráolvasásokban, a Lamaštu-plaketteken és az amulettkőlisták egy részén a démon a szülő asszonyokra, illetve leginkább az újszülött kisgyermekre veszélyes, a diagnosztikai és orvosi szövegek szerint pedig meghatározott testi tünetek, betegségek forrása.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

Arnaud

2007 Arnaud, Daniel: *Corpus des textes de Bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936–2000) en sumérien, babylonien et assyrien*. Barcelona, 2007. (Aula Orientalis Supplement, 23.)

Bácskay

2011 Bácskay, András: Magische-religiöse Symbole in Mesopotamien. In: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 47. (2011) 9–23.

2013 Bácskay, András: Asakkû: Demon and Illness in Ancient Mesopotamia. In: *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*. Eds.: Jacobus, Helen R.–Gudme, Anne Katrine de Hemmer–Guillaume, Philippe. Piscataway, 2013. 1–8.

2015 Bácskay, András: Magical-medical Prescriptions against Fever: An Edition of BM 42272. In: *Le Journal des Médecines Cunéiformes*, 27. (2015) 1–32.

2016 Bácskay, András: The Lamaštu Amulet BM 120388. In: *Cuneiform Digital Library Initiation Notes*, 2016/4.

Bácskay, András: The 34th Extract of the UGU Series. Edition of the Tablet BM 35512. In: *Festschrift für Markham Geller*. Hrsg. v. Steinert, Ulrike–Panayotov, Starhil–Vacin, Ludek. [Előkészületben.]

BAM

1963–1971 *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*. Bd. II. Keilschrifttexte aus Assur. Bd. IV. Keilschrifttexte aus Assur 4, Babylon, Nippur, Sippar, Uruk und unbekannter Herkunft. Hrsg. v. Köcher, Franz et al. Berlin, 1963, 1971.

Barjamovic

2015 Barjamovic, Gojko: Contextualizing Tradition. Magic, Literacy and Domestic Life in Old Assyrian Kanesh. In: *Text and Context: The Circulation and Transmission of Cuneiform Texts in Social Space*. Eds.: Delnero, Paul–Lauinger, Jacob. Boston–Berlin, 2015. 48–86. (Studies in Ancient Near Eastern Records, 9.)

Beaulieu

1999 Beaulieu, Paul-Alain: Un inventaire de joaillerie sacrée de l'Eanna d'Uruk. In: *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 93. (1999) 2. sz. 141–155.

Böck

2000 Böck, Barbara: *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*. Wien, 2000. (Archiv für Orientforschung. Beiheft, 27.)

2014 Böck, Barbara: *The Healing Goddess Gula: Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*. Leiden–Boston, 2014.

Capomacchia–Verderame

2011 Capomacchia, Anna M. G.–Verderame, Lorenzo: Some Considerations about Demons in Mesopotamia. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 77. (2011) 2. sz. 291–297.

CTN

1996 Wiseman, Donald John–Black, Jeremy A.: *Literary Texts from the Temple of Nabû*. London, 1996. (Cuneiform Texts from Nimrud, 4.)

Curtis–Reade

1995 *Art and Empire: Treasures from Assyria in the British Museum*. Eds.: Curtis, John E.–Reade, Julian E. London, 1995.

Ebeling

1919–1923 Ebeling, Erich: *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*. I–II. Autographien. Leipzig, 1919–1923. (Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft, 28., 34.)

Edzard

1965 Edzard, Dietz Otto: Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader. In: *Wörterbuch der Mythologie*. Abt. I. *Die alten Kulturvölker*. Hrsg. v. Haussig, Hans Wilhelm. Stuttgart, 1965. 19–139.

Farber

1973 Farber, Walter: *ina kuš.dù.dù(.bi) = ina maški tašappi*. In: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 63. (1973) 59–68.

1980–1983 Farber, Walter: Lamaštu. In: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Bd. 6. *Klagegesang–Libanon*. Berlin, 1980–1983. 439–446.

1987 Farber, Walter: Tamarisken-Fibeln-Skolopender. Zur philologischen Deutung der 'Reiseszene' auf neuassyrischen Lamaštu-Amuletten. In: *Language, Literature and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*. Ed.: Rochberg-Halton, Francesca. New Haven, 1987. 85–105.

1989 Farber, Walter: *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*. Winona Lake, 1989. (Mesopotamian Civilisation, 2.)

1998 Farber, Walter: *māra/āt Anim* oder: Des Anu Töchterlein (In Singular und Plural, Text und Bild). In: *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24 Mai 1994*. Hrsg. v. Maul, Stefan M. Groningen, 1998. 59–69.

2007 Farber, Walter: Lamaštu. Agent of a Specific Disease or a Generic Destroyer of Health? In: *Disease in Babylonia*. Eds.: Geller, Markham J.–Finkel, Irving L. Leiden, 2007. 137–145.

2014 Farber, Walter: *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B. C.* Winona Lake, 2014. (Mesopotamian Civilisation, 17.)

Finkel

1991 Finkel, Irving L.: Muššu'u, Qutāru and the Scribe Tanittu-Bel. In: *Aula Orientalis*, 9. (1991) 91–112.

Gabbay

2010 Gabbay, Uri: The King of the Demons: Pazuzu, Bagdana and Ašmedai. In: *A Woman of Valor: Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz*. Eds.: Horowitz, Wayne–Gabbay, Uri–Vukosavović, Filip. Madrid, 2010. 57–72. (Biblioteca del Próximo Oriente Antiguo, 8.)

Geller

2000 Geller, Markham J.: Fragments of Magic, Medicine, and Mythology from Nimrud. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 63. (2000) 3. sz. 335–336.

Götting

2011 Götting, Eva: Exportschlager Dämon? Zur Verbreitung altorientalischer Lamaštu-Amulette. In: *Exportschlager – Kultureller Austausch, wirtschaftliche Beziehungen und transnationale Entwicklungen in der antiken Welt*. Hrsg. v. Göbel, Janina–Zech, Tanja. München, 2011. 437–456.

2018 Götting, Eva: Lamashtu. In: *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East*. Eds.: Eggler, Jürg–Uehlinger, Christoph. Fribourg, 2018. [Megjelenés alatt.]

Graeve

1981 Graeve, Marie-Christine, de: *The Ships of the Ancient Near East (c. 2000–500 B.C.)*. Leuven, 1981. (Orientalia Lovaniensia Analecta, 7.)

Gräff–Ritter

2011 Gräff, Andreas–Ritter, Niels C.: Mischwesen in Babylonien und Assyrien. In: *Wege der Sphinx-Monster zwischen Orient und Okzident. Monster zwischen Orient und Okzident*. Hrsg. v. Winkler-Horaček, Lorenz. Rahden, 2011. 51–65.

Green

1984 Green, Anthony: Beneficent Spirits and Malevolent Demons: The Iconography of Good and Evil in Ancient Assyria and Babylonia. In: *Visible Religion*, 3. (1984) 80–105.

1994 Green, Anthony: Mischwesen. In: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Bd. 8. Meek – Mythologie. Berlin, 1994. 246–264.

Hallo

1999 Hallo, William: More Incantations and Rituals from the Yale Babylonian Collection. In: *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. Eds.: Abusch, Tzvi–van der Toorn, Karel. Groningen, 1999. 275–289. (Ancient Magic and Divination, 1.)

Heeßel

2002 Heeßel, Nils P.: *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon*. Leiden–Boston–Köln, 2002. (Ancient Magic and Divination, 4.)

2011 Heeßel, Nils P.: Evil against Evil: The Demon Pazuzu. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 77. (2011) 2. sz. 357–368.

2014 Heeßel, Nils P.: Amulette und „Amulettform“. Zum Zusammenhang von Form, Funktion und Text von Amuletten im Alten Mesopotamien. In: *Erscheinungsformen und Handhabungen heiliger Schriften*. Hrsg. v. Quack, Joachim Friedrich–Luft, Daniella Christina. Berlin–München–Boston, 2014. 53–77. (Materielle Textkulturen, 5.)

Labat

1951 Labat, René: *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*. Paris–Leiden, 1951.

Lambert

1980 Lambert, Wilfred G.: The Twenty-one „Poultices“. In: *Anatolian Studies*, 30. (1980) 77–83.

Layard

1853 Layard, Austen Henry: *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*. Cambridge, 1853. (Reprint 2010.)

MSL

1971 Civil, Miguel–Güterbock, Hans G.–Hallo, William W.–Hoffner, Harry A.–Reiner, Erica: *Izi = isatu, Ká-gal = abullu and Níg.ga = makkuru*. Roma, 1971. (Materialien zum Sumerischen Lexikon, XIII.)

Myhrman

1902 Myhrman, Dawid W.: Die Labartu-Texte. Babylonische Beschwörungsformeln nebst Zauberverfahren gegen die Dämonin Labartu. In: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 16. (1902) 141–200.

Nies-Keiser

1920 Nies, James B.–Keiser, Clarence E.: *Historical, Religious and Economic Texts and Antiquities*. New Haven, 1920. (Babylonian Inscription in the Collection of James B. Nies, II.)

Nougayrol

1969 Nougayrol, Jean: La Lamaštu à Ugarit. In: *Ugaritica*, 6. (1969) 393–408.

Opitz

1933 Opitz, Dietrich: Altorientalische Gussformen. In: *Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur. Festschrift Max Freiherrn von Oppenheim zum 70. Geburtstage*. Hrsg. v. Weidner, Ernst F. Berlin, 1933. 179–213.

Panayotov

2015 Panayotov, Starhil: Review to Farber Lamaštu. In: *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 78. (2015) 599–600.

Porada

1970 Porada, Edith: *Tchonga Zanbil (Dur-Untash)*. Vol. VI. *La glyptique*. Paris, 1970.

1974 Porada, Edith: Die Siegelzylinder-Abrollung auf der Amarna-Tafel BM 29841 im Britischen Museum. In: *Archiv für Orientforschung*, 25. (1974) 132–142.

Reiner

1959–1960 Reiner, Erica: ME.UGU = *mēlu*. In: *Archiv für Orientforschung*, 19. (1959–1960) 150–151.

Schuster-Brandis

2008 Schuster-Brandis, Anais: *Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.* Münster, 2008. (Alter Orient und Altes Testament, 46.)

Scurlock

2006 Scurlock, JoAnn: *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*. Leiden–Boston, 2006. (Ancient Magic and Divination, 3.)

2014 Scurlock, JoAnn: *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*. Atlanta, 2014.

Scurlock–Andersen

2005 Scurlock, JoAnn–Andersen, Richard B.: *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine: Ancient Sources, Translations, and Modern Analyses*. Chicago, 2005.

Sonik

2013 Sonik, Karen: Mesopotamian Conceptions of the Supernatural: A Taxonomy of Zwischenwesen. In: *Archiv für Religionsgeschichte*, 14. (2013) 103–116.

SpTU

1976 *Spätbabylonische Texte aus Uruk*. Bd. I. Bearb. v. Hunger, Hermann. Berlin, 1976. (Ausgrabungen der deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka, 9.)

Steinert

2016 Steinert, Ulrike: Review to Farber Lamaštu. In: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 106. (2016) 240–251.

Stol

1993 Stol, Marten: *Epilepsy in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*. Groningen, 1993.

STT

1957–1964 *The Sultantepe Tablets*. Vol. I. Copied and edited by Gurney, Oliver Robert–Finkelstein, Jacob Joel. Vol. II. Copied and edited by Gurney, Oliver Robert–Hulin, Peter. London, 1957, 1964. (British Institute of Archaeology at Ankara. Occasional Publications, 3., 7.)

Thureau-Dangin

1921 Thureau-Dangin, François: Rituel et amulettes contre Labartu. In: *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 18. (1921) 161–198.

Tourtet

2010 Tourtet, Francelin: 'Demons et Home': The Presence of Demonic Figures in the Ancient Near Eastern Domestic Architecture. In: *Dūr Katlimmu 2008 and Beyond*. Ed.: Kühne, Hartmut. Wiesbaden, 2010. 241–265. (Studia Chaburensia, 1.)

UET

1949 Figulla, Hugo Heinrich: *Business Documents of the New-Babylonian Period*. London–Philadelphia, 1949. (Ur Excavations Texts, IV.)

Wiggermann

2000 Wiggermann, Frans: Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile. In: Stohl, Marten: *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*. Groningen, 2000. 217–248. (Cuneiform Monographs, 14.)

2003–2005 Wiggermann, Frans: Pazuzu. In: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Bd. 10. Oannes – Priesterverkleidung. Berlin, 2003–2005. 372–338.

2010 Wiggermann, Frans A. M.: Dogs, Pigs, Lamaštu, and the Breast-Feeding of Animals by Women. In: *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*. Hrsg. v. Shehata, Dahlia–Weiershäuser, Frauke–Zand, Kamran V. Leiden–Boston, 2010. 407–414. (Cuneiform Monographs, 41.)

2011 Wiggermann, Frans A. M.: The Mesopotamian Pandemonium. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 77. (2011) 2. sz. 298–322.

Zilberg–Horowitz

2016 Zilberg, Peter–Horowitz, Wayne: A Medico-Magical Text from the Otago Tablets, Dunedin New Zealand. In: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 106. (2016) 175–184.

ANDRÁS BÁCSKAY

INCANTATIONS AND AMULETS AGAINST LAMAŠTU IN ANCIENT MESOPOTAMIA

This paper deals with the well-known Mesopotamian female demon called Lamaštu. The study focuses on the written and iconographic sources related to her, and describes various magical rites and medical prescriptions applied against her. Although, Lamaštu is a typical Mesopotamian theriomorphic demon, there are cuneiform tablets containing incantations against her, and also magical amulets are applied to prevent her attack originated from the Levant area and, so it can be supposed, that Lamaštu was probably known not only in Mesopotamia. The essay does not simply summarize the arguments of the previous literature, but it discusses further sources and points out the correlations among the different types of sources.

TÓTH ANNA JUDIT*

Maiuma – egy szíriai ünnep a késő antikvitásban

A következő tanulmány a késő ókorból ismert ünnepek egyik csoportjával foglalkozik. Ezeket az ünnepeket – talán nem a legszerencsésebb terminológiával, de mégis – joggal nevezhetjük „vizes” ünnepeknek, mivel mindegyikük esetében szerep jutott a tengernek, folyóknak, vagy legalább egy színházi vízmedencének.¹ Bár többségüket csak kisszámú forrásból ismerjük, jelentőségük abban áll, hogy ezen ünnepek némelyike, vagy legalább egyes elemeik továbbéltek a 20. századig. Bár a társadalmi elemek és folyamatok kontinuitásának kutatásában az ünnepek mindig is központi szerepet játszottak, valójában talán az ő esetükben a legnehezebb igazolni a továbbélést. Az antik ünnepek egy város ünnepei, és nehézségeket okoz annak meghatározása, mikor tekinthető egy ünnep azonosnak egy másik város azonos vagy akár különböző nevű ünnepével – pedig ha még számolhatunk is tényleges kontinuitással a vallás területén, az azt gyakorló közösség bizonyosan nem lesz azonos az ókorival.

A most bemutatandó ünnepek két csoportba oszthatók: elterjedési területük alapján egy keleti és egy nyugati ünnepet azonosíthatunk, melyek bizonyos párhuzamokat mutatnak egymással, de egymáshoz való viszonyuk kérdéses. A keleti típus sokkal jobban adatolt, így a bemutatást azzal kezdem. Ehhez a csoporthoz tartozik az eredetében egyértelműen az Orontész-parti Antiochiához köthető maiuma vagy maiumasz is, néhány további keleti fesztivállal együtt (a fesztivál szó használata itt jogosnak látszik, a maiuma a források alapján inkább tűnik olyan eseménynek, amit a modern magyar nyelv fesztiválnak nevez).

Maiuma – egy késő antik ünnep forrásai

A maiuma soha nem jelent meg római naptárakban néven nevezve, és alig néhány tucatnyi irodalmi és feliratos forrásból ismerjük, így a kutatásban sem szerepel hangsúlyosan, ellentétben például az újévi ünnepekkel. Bár sok cikk és könyv szer-

* A szerző a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont tudományos munkatársa (1097 Budapest, Tóth Kálmán u. 4., toth.anna.judit@btk.mta.hu).

¹ A kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült. A tanulmány a késő antik ünnepek továbbéléséről szóló könyvem egy fejezete.

zője megemlíti ezt a rejtélyes ünnepet,² valójában csak négy tanulmány tárgyalja részletebben.³ Ezek közül Greatrex és Watt írását emelném ki, akik rendkívüli alaposággal összegyűjtötték a maiumának és rokonainak forrásanyagát. A Konstantinápoly városában tartott „maiuma” még csak nem is ezt a nevet viselte, mégis érdemes ezzel kezdeni az ünnep bemutatását, mivel a rá vonatkozó források betekintést adnak a maiuma körül dúló antik viták hátterébe.

A keleti fővárosban az ünnep a brütai nevet viselte. Minden ismeretünket az ünnep betiltásának köszönhetjük, melyre egy súlyos zavargás után, Kr. u. 502-ben került sor, Anasztasziosz császársága alatt. Két évvel korábban ugyanis az ünnepen a cirkuszi pártok összecsapásai számos halálesethez vezettek.⁴ Marcellinus comes beszámolója szerint, amikor a *praefectus urbi* is a színházban tartózkodott, hogy megtekintse a fesztivál látványosságait, a zöldek becsempészett fegyverekkel a kékerekre támadtak, s végül háromezer ember halt meg részben az összecsapásban, részben a kitört pánikban – ez utóbbiak egy része a színpadon a vízbe fulladt.⁵ A beszámoló furcsa félmondata a fesztivál egy jellegzetességére utal: a színházban tartott vízi revüre. Ugyanerről az eseményről beszámol az antiochiai Ióannész Malalas is,⁶ hozzátéve, hogy a császár haragját részben az váltotta ki, hogy egy ágyasától született fia is meghalt, ezért büntetésképpen négy táncost (*orchésztész*) száműzött, nyilvánvalóan a négy cirkuszi párt vezető táncosait.⁷ Malalas megnevezi az ünnepet: brütai. Az események helyszíne egyértelműen a színház,⁸ és a víz, illetve a tánc vagy *mimus* is szerepet kapott benne. Az ünnep neve nem értelmezhető, egyes kutatók felvetették a brütai szó *brüo* (bugyborékol, bugyog) igéből való levezetését, ami nem lehetetlen, de nem is támasztható alá.⁹

Greatrex és Watt elfogadják azt a nézetet, hogy a brütaijal azonos egy edesszai ünnep,¹⁰ melynek nevét ugyan nem ismerjük, azonban a források egyértelművé teszik, hogy a Konstantinápolyban elrendelt tilalom ezt is érintette. Ezt az ünnepet kizárólag Oszlopos József szír nyelvű krónikájából ismerjük. Az általa kárhoztatott ünnep májusban volt, és a 496., 498. és 499. évekre vonatkozóan számol be róla.¹¹

2 Levi, 1941. 261–262.; MacMullen, 1981. 19–21.; Trombley, 2014. vol. 1. 73.; Roueché–Chaisemartin, 1993. 188–189.; Graf, 2015. 5.; Belayche, 2004a. 14–19.

3 Mentzu-Meimare, 1996. 58–73.; Greatrex–Watt, 1999. 1–21.; Belayche, 2004b. 401–415.; Schorch, 2003. 397–415.

4 Greatrex–Watt, 1999. 1–2.; Cameron, 1976. 226–227.; Roueché–Chaisemartin, 1993. 29.

5 Marcellinus comes, anno 501: „*plus enim quam tria milia civium saxis gladiisque compressionibus et aquis proscaeniis amissos urbs augusta deflevit.*” Marcellinus, 1894. 95., illetve Marcellinus, 1995. 111.

6 Constantinus Porphyrogenitus [VII. (Bíborbanszületett) Kónsztantinosz], frg. 39. 1905. 168.

7 Greatrex–Watt, 1999. 3.

8 Greatrex–Watt, 1999. 3.; Cameron, 1976. 227. A kor sok halálos áldozatot követelő cirkuszi zavargásainak egyre inkább a színház és nem a hippodrom a helyszíne.

9 A *brütai*, *brüo* etimológiájához: Koukoulés, 1948. vol. 2. 25. A konstantinápolyi ünnep további forrása, Antiochiai János szintén megnevezi az ünnepet és megemlíti a táncosok kitiltását (cap. 240.). A *Szuda-lexikon* is ismeri az ünnepet a maiumasz címszó alatt, ráadásul azonosítja a maiumával, azonban a szöveg hely értékét csökkenti, hogy harmadikként hozzájuk csapja a rómaiak augusztusi kutyaáldozatait, aminek semmi köze nem lehet az előző kettőhöz (*Szuda-lexikon*, vol. 3. 1933. 309.).

10 Greatrex–Watt, 1999. 4.

11 Jos. Styl. c. 27., 30., 33. és 46.

A következőket tudjuk meg a beszámolóból. Az ünnepség május 17-én kezdődött, péntekről szombatra virradó éjjel egy hivatásos táncos előadását nézték meg a résztvevők, majd mécsesek tömegeit gyújtották meg egy korábban ismeretlen ünnep tiszteletére. A mécseseket a folyó mentén rendezték el a színház kapujától az Archész városkapuig és más helyeken is (c. 27). Hét napon át zajlottak a színházi előadások, ezenkívül az emberek mécseseket gyújtottak és tömjént égettek, valamint pogány történeteket énekeltek. Egész éjszaka énekkel és mulatozással ünnepeltek. Itt újabb jelzést kapunk az ünnep újdonságára vonatkozóan: a résztvevők kigúnyolták apaik figyelmeztetését, arra hivatkozva, hogy az idősek nem tudták, hogyan kell ezeket a dolgokat csinálni, ahogy „mi” már tudjuk. Isten egy fürdő épülőben levő tepidariumának leomlásával figyelmezteti a város lakóit, a szövegből nem állapítható meg, hogy ez az ünnep idején vagy közvetlenül utána történt (c. 30.). A 498. évben is megrendezték az ünnepet, melyet sáskajárás követett, majd több, a várost sújtó katasztrófa (c. 33). Mielőtt legközelebb sor kerülhetett volna a néven még mindig nem nevezett ünnepre, megérkezett Anasztasziosz császár rendelete, mellyel betiltja a táncosok tevékenységét, azaz a *mimosz* előadásokat (c. 46.).

Az ünnep látványosságaival és az éjszakai mulatságokkal a klasszikus antik *pannikhiszek* képét idézi fel. Bár a konstantinápolyi brüta betiltása ezt is érinti, azonban itt a vízzel való kapcsolat sokkal gyengébb, mint a brüta esetében, a víz csak annyiban van jelen, hogy mintha az ünneplés középpontja a várost átszelő folyó partjain lenne. A rituális elemek közül itt nem a víz, hanem a fények: *kandélai*, *lampadesz* szerepére esik a hangsúly. A szöveg egészen explicit módon utal az ünnep újdonságára, ez a májusi fesztivál, ha létezett is korábban, de csak sokkal szerényebb keretek között gyakorolhatták. Ezt támaszthatja alá az a tény is, hogy a szerző hol egy-, hol három- vagy hétnaposnak nevezi az ünnepet – az időtartam komoly eltérései ilyen rövid időintervallumon belül utalhatnak arra, hogy az ünnephez tartozó szokások még kialakulatlanok. Ez a tény azért fontos, mert a három egymással rokonítható ünnep esetében az ünnepnek forrásaink által hangsúlyozott pogány volta arra a feltevésre csábíthatna minket, hogy forrásainkkal egybehangzó módon ősi pogány kultuszok maradványaiként azonosítsuk őket, valójában azonban igen kevés nyom utal rá, hogy bármelyik is létezett volna a Konstantin előtti korban. Watt és Greatrex a konstantinápolyi brüta és az edesszai ünnep esetében bár óvatosan, de felvetik a két ünnep lényegi azonosságát.¹²

A harmadik ünnep az, mely kimondottan a maiuma, illetve a maiumasz nevet viseli. Malalasz antiochiai krónikás művében két említését találjuk: Commodus idején Antiochia pénzt kap arra, hogy megfelelő módon bizonyos ünnepeket rendezzen, így kocsiversenyeket és „Dionüszosz és Aphrodité éjjelének drámafesztiválját, melyet maiumaként ismernek, mivel május-artemiszion hóban tartják minden második évben”.¹³ A pénz fedezi a fáklyákat, a gyertyákat a harmincnapos ünnepre. Malalasz latinul idézi Vergilius egy helyét, ahol a költő a „háromévenkénti”

¹² Greatrex–Watt, 1999. 7–8.

¹³ Malalas, XII. 3. p. 285. Dindorf. (Mivel Magyarországon a modernebb, Thurn által készített Malalasz-kiadás nehezen elérhető, ezért megadom a régebbi oldalszámokat is, melyeket Malalasznak a Dindorf által készített bonni kiadása és a *Patrologia Graeca* használt.)

Bacchus-ünnepekre utal, ezzel valószínűleg az a célja, hogy bizonyítsa: a *trietérisz* jelleg Dionüszosz kultuszára jellemző. A második említés szerint II. Theodosius császár Antiochosz Chuzónt küldi praefectusként Antiochiába, aki gondoskodik a lóversenyek, az olümpia és maiumasz megrendezéséről.¹⁴

A két szövegrész, úgy gondolom, nem értelmezhető egymástól függetlenül. A XIV. könyv rövid passzusa szerint megrendezik, vagy talán felújítják a lóversenyeket, az antiochiai olimpiát és a maiumát. A XII. 3. fejezet tárgya éppen ezeknek a bevezetése, az első olimpiát Commodus alatt rendezték Antiochiában, ez adja Malalas XII. könyvének egyik fő témáját, de emellett beszámol a másik két fesztiválról, a lóversenyekről és a maiumáról is. Mivel Malalas forráskezelése nagyvonalú, szinte bármilyen írott szöveget hajlandó forrásként felhasználni, adja magát a feltételezés, hogy talán a II. Theodosius alatti játékok propagandadokumentumait használta fel a XII. könyvben, mint a Commodus-kor egyik fő forrását. Mit tudunk meg itt a maiumáról? A hároméves megrendezés az antik terminológia gyakorlatának megfelelően a minden második évet jelenti, az ünnepnek valamilyen kapcsolata van a színházzal, eseményei éjszaka zajlottak, hosszú ideig tartottak – még ha a Malalas által megadott harminc nap túlzásnak tűnik is. Aphrodité és Dionüszosz szerepét nem kell okvetlenül komolyan vennünk, meglehet, hogy csupán az ünnep jellegére utal a szerelem és a bor isteneinek megnevezése, illetve a fesztivál *trietérisz* megrendezését azzal magyarázza, hogy a Dionüszosz-ünnepeket kétevente tartják. Aphrodité esetében nagyobb a valószínűsége, hogy ténylegesen Dea Syria vagy más helyi istennő szerepére utal.

A Malalas által hozott adat egybevág az általános benyomással, hogy ez az ünnep valamiképpen Antiochiából indult hódító útjára. Létéről feliratos adatok is tanúskodnak, melyek igazolják, hogy az ünnep széles régióban elterjedt Syriában és Kis-Ázsiában, feliratok tanúsítják, hogy létezett ilyen ünnep Türoszban, Geraszában, Héliopoliszban, Aphrodisziaszban és Nikaiában.¹⁵ A feliratos anyag időbeli eloszlása hasonló az irodalmi adatokéhoz, kivéve a talán legkorábbi nikaiai feliratot a 3. századból.¹⁶ Az irodalmi források száma nehezebben meghatározható, egyes auktorok néven nevezik az ünnepet, mások talán hivatkoznak rá – azonban nem okvetlenül kell a maiumára vonatkozó utalást látni benne, ha egy egyházi szerző megrója a híveket, akik rohannak a színházba, hogy ott vízben úszkáló meztelen nőket bámuljanak. Nemcsak keresztény szerzők említik, hanem például Iulianus császár is,¹⁷ a rövid megjegyzésből annyit tudunk meg, hogy Antiochia polgárai súlyos összegeket költöttek a maiumához kapcsolódó lakomákra, miközben elhanyagolták az istenek kultuszát. Libaniosz rhétór valószínűleg legalább két helyen szól a maiumáról, azonban az ünnep megnevezése nélkül.¹⁸ Figyelemre méltó,

14 Malalas, XIV. 17. p. 363. Dindorf.

15 Greatrex–Watt, 1999. 8–12. Vö. Mentzu–Meimare, 1996. 58–59.

16 A felirat: Robert, 1936. 1–16., a datáláshoz: uo. 14.

17 Iulianus: *Miszopógón* 362 D.

18 Libaniosz: Oratio 41. 16. (In: Libaniosz, 1903. 436–440.): „...ποιεῖν τὴν μυρία κακὰ τῇ πόλει φέρουσιν ἐορτῇν, ἐπεὶ καὶ νέοι μετὰ σωφροσύνης ἀναβάντες ἐκεῖσε ταύτην ἀποβαλόντες κατέβησαν. εἰς ἃ μοι δοκεῖ βασιλεῖς τῆς ἀγαθῆς ἀποβλέψας σβέσαι τὸ πρᾶγμα, τὸ δὲ αὐθις ἀνέφου...” („...a városnak tízezer

hogy a pogány szónok éppen úgy elítéli az ünnep erkölcstelenségét, mint a keresztény tanítók, míg egy másik ünnep, a *kalendae ianuariae* esetében homlokegyenest ellenkező véleményt fogalmaz meg.¹⁹ Ebből arra következtethetünk, hogy a maiuma valóban minden lehetséges mérce szerint egy rendkívül szabados ünnep volt.

Körülbelül ugyanebben az időszakban ír a maiumáról Ióannész Khrüszosztomosz (Aranyszájú Szent János) is, bár a név megemlézése nélkül. Az általa mondottak alapján egy vízi revü képe bontakozik ki, ahol a színház medencéjében úszkáló ruhátlan hölgyek látványa sodorja veszélybe a hívek üdvösségét.²⁰ A szöveg még Khrüszosztomosz antiochiai éve alatt íródott, tehát a színház Antiochiában vagy Daphnéban található, azonban a látványosság azonosítása a maiumával nem vehető teljesen bizonyosra.²¹ Antiochiai Severus szír nyelvű 8. homíliája²² már egyértelműbb, a felháborodott hitszónok egy Daphnéban tartott erkölcstelen és pogány ünnepről számol be, melyre éjszaka került sor. Greatrex és Watt a maiumával hozzák kapcsolatba azt a tényt, hogy az első színház, melyet az 1. század végén úgy alakítottak át, hogy a színpad egy részét vízzel lehessen elárasztani, a daphnéi volt, amelyet aztán számos más színház követett a birodalom területén.²³

A maiuma körül a korban fellángoló vita az ünnep betiltásához, majd újbóli engedélyezéséhez vezetett, amiről a *Codex Theodosianus* tanúskodik.²⁴ Mindkét szöveg a maiuma egy korábbi betiltásáról szól, melyet a császár 396-ban feloldott, feltéve, hogy az ünnep erkölcsös keretek között marad, majd 399-ben megismételte ezt a részleges engedélyezést. A maiuma megnevezést azonban összekapcsolja a rá jellemző *foedum atque indecorum spectaculum*mal, így a szöveg akár tiltásnak is értelmezhető.²⁵ A *Codex Theodosianus* itt úgy beszél a maiumáról mint a provinciák lakóinak ünnepéről. Ez megválaszolatlanul hagyja a kérdést, hogy a korabeli Konstantiná-

bajt hozó ünnepet tartani, mert még azok az ifjak is, akik józansággal felővezve mennek oda, azt félredobva térnek vissza. Egy jó császár, úgy gondolom, ezeket látva törölte el a tettet, az azonban újra kisarjadt...”). Ezen hely alapján feltételezhető, hogy az ünnep első betiltója Iulianus volt. További lehetséges utalások Libaniosznál: Greatrex–Watt, 1999. 14.

19 Az újévre vonatkozóan Libaniosz az egyetlen nagyobb terjedelmű pogány forrás (Oratio 9 [In: Libaniosz, 1903.] és Ekphraszisz 5 [In: Libaniosz, 2007.]), melyben pozitívan ítéli meg a *kalendae* ünneplését, bár a részletek leírásában nem tér el túlzottan az ünneppel ellenséges kortárs, keresztény szerzőktől, mint például Ióannész Khrüszosztomosz (PG vol. 48. 954.) és Aszteriosz (IV. homília: PG vol. 40. 215., illetve Asterius, 1970. 38–43.).

20 Aranyszájú Szent János: In Matthaëum Homil. VII. In: PG vol. 57. 79–90.

21 Greatrex–Watt, 1999. 16. Greatrex és Watt elfogadják a szöveget mint a maiuma forrását, bár megemlítve az ezzel ellentétes véleményeket is.

22 Antiochiai Severus, 1935. 93–94. A szöveg az 512–518 körüli évekre datálható: Greatrex–Watt, 1999. 16.

23 Greatrex–Watt, 1999. 16.

24 „*Clementiae nostrae placuit, ut maiumae provincialibus laetitia redderetur, ita tamen, ut servetur honestas et verecundia castis moribus perseveret*” (396. április 25. Cod. Theod. XV. 6. 1.). Illetve: „*Ludicras artes concedimus agitari, ne ex nimia harum restrictione tristitia generetur. Illud vero quod sibi nomen procax licentia vindicavit, maiumam, foedum adque indecorum spectaculum denegamus*” (399. október 2. Cod. Theod. XV. 6. 2.).

25 A tilalom feloldása Arcadiushoz és Honoriuszhoz köthető, azonban nem ismert, hogy kitől származott az eredeti tiltás. Lieu szerint Iulianus Apostatától (Lieu, 1949. 48.), összhangban azzal, hogy Libaniosz is elítéli a szokást (Libaniosz, 1903. 50. 16.). Egyetért ezzel Greatrex–Watt, 1999. 20. Mentzu-Meimare szerint Konstantin lehetett az első, aki betiltotta (Mentzu-Meimare, 1996. 64.).

polyban még egyáltalán nem volt-e ismert egy hasonló ünnep, vagy korábban ismert volt, ám egy korábbi tiltás miatt megszűnt. A két törvény közül az első bekerül a *Codex Iustinianus*ba is, tehát úgy tűnik, hogy az Anasztasziosz által hozott későbbi, 5. századi tilalmat is végül feloldották.²⁶ A hektikus törvénykezési gyakorlat jelzi a maiuma rendkívüli népszerűségét a lakosság körében, s hogy a császárok sem tudtak ellenállni a kísértésnek, hogy a fesztivál megrendezésével növeljék népszerűségüket. E törvények implicit módon utalnak az általunk vizsgált definíciós problémára is. A kortársak számára sem lehetett egyértelmű, hogy a számos hasonló jellegű fesztivál közül melyekre vonatkozik a törvényi tiltás: a maiuma név büntetendő, az erkölcstelen színházi revüműsorok, vagy pedig általánosságban a táncos előadások?

A következő forrásunk Iustinianus-kori, Ióannész Lüdosz a római naptárról írott *De mensibus* című művében kétszer említi a szót. Az első adat közvetve vonatkozik a maiumára: Lüdosz ismeri a szó korrekt szír etimológiáját: a május hónap bevezetésében a hónap nevét egyrészt Maiával, Hermész anyjával kapcsolja össze, másrészt a víz princípiumával, s mint mondja, a szírek „még ma is így nevezik a vizet, ezért nevezik a vízvezetékét *méiurinak*”.²⁷ Később magát a maiumát is megemlíti, azonban nevét vagy Maia istennő, vagy a május hónap nevéből vezeti le. Mint mondja, egy bizonyos fajta ünnepet maiumizálásnak neveznek, innen a maiuma név, ugyanis májusban a rómaiak éjszakai ünnepet tartottak. Róma előkelői birtokba vették az Ostia nevű tengerparti várost, és azzal mulattak, hogy egymást a tenger vizébe dobálták. Ezért nevezik maiumának az ilyen ünnepet.²⁸ Lüdosz az egyetlen, aki ismeri a maiuma etimológiáját, mivel a ma többé-kevésbé elfogadott általános konszenzus szerint a szó a szír nyelvből jön, és a vízzel való kapcsolatra utal – igaz, a két szó összekapcsolása nála indirekt, úgy gondolja, hogy a május hónapnév ered közvetlenül a szírek víz jelentésű szavából, s a hónapról kapja az ünnep a nevét. Ezt a kapcsolatot nemcsak az ünnep során megrendezett színházi vízi revü léte támasztja alá, hanem az is, hogy a vonatkozó feliratok egy része is vizes létesítmények közelében került elő.²⁹ Ez a leírás az ünnep egy, az előzőekhez képest rusztikusabb formáját mutatja be, s hajlanék rá, hogy ezt tartsuk a maiuma eredeti formájának – amennyiben lenne bárki más Lüdoszon kívül, aki hasonlókat ír, ám sajnos szavait nem erősíti meg további forrás.

A maiuma szó utolsó előfordulásai kifejezetten a közel-keleti ünnepre vonatkoztatva 4–6. századiak, azonban a szó nem tűnt el később sem a használatból, bizonyos császári ajándékozási ceremóniakat illettek később ezzel a megnevezéssel. Ezek esetében is felmerül az eredeti maiumával való kapcsolat, mivel időnként

26 *Cod. Iustin.* XI. 46.1. Malalas alapján egyértelműnek látszik, hogy már II. Theodosius alatt maga a császár gondoskodik az antiochiai maiuma megtartásáról, még az eredeti megnevezést is megtartva.

27 Lüdosz, IV. 76.

28 Lüdosz, IV. 80. Ezt a szöveghelyet veszi át a *Szuda-lexikon* maiumasz címszava is.

29 A kutatók véleménye megoszlik, hogy a víz vagy a tengerpart jelentésű töből származtassák az ünnepnevet (héber may, illetve yamma). Greatrex és Watt szerint kizárólag tengerre utalhat az ünnepnév, míg Mentzu-Meimare és Belayche megengedi, hogy másfajta vízre vonatkozzon a megnevezés. Lásd: Greatrex–Watt, 1999. 13.; Mentzu-Meimare, 1996. 70–72.; Belayche, 2004b. 411.

ezekre a „maiumákra” is vizes létesítmények, például fürdők közelében került sor.³⁰ Az azonban bizonyosnak látszik, hogy ez a kései maiuma már nem pontos naptári dátumhoz kötött esemény.

A maiuma kialakulása

Amikor kontextusában szeretnénk megérteni a maiuma ünnepet, több problémába is beleütközünk. Az első mindjárt az ünnep vallási jellegének kérdése. A keresztény szövegek pogány kultusznak tekintik, azonban a maiumával szemben felhozott ellenvetések leginkább erkölcsi természetűek, kisebb részben nevezhetők vallásinak. A maiuma pogánynak nevezett elemei olyan cselekmények, melyek rituális tevékenység során is előfordul(hat)tak, így a keresztény szerzőkben azt a benyomást kelthették, hogy egy pogány rítus szemtanúi, azonban ezek az elemek profán szituációkban is felbukkanhattak. Ilyen elsősorban a fények használata. Mécsesekkel, fáklyákkal tartott éjszakai felvonulásokról sok információval rendelkezünk, a késő antik naptárakban a *lūchnapszia* önálló ünnepnévként is felbukkan.³¹ A mulatság egésze nagyon hasonlít egy régimódi *pannūchiszre*, éjszakai felvonulással járó ünnepségre. Azonban egyáltalán nem szükségszerű, hogy mindezt vallási szertartásként kell értékelnünk, nem lehet éjszaka sok embert utcára vinni fények nélkül.

Pogány forrásaink számára a maiuma nem vallási ünnep, Libaniosz legalább annyira elítéli, mint a keresztény egyházatyák, és Iulianus sem pozitívan nyilatkozik róla, sőt talán ő tiltotta be először – tehát a pogány szerzők alapján a maiumának nincs semmi köze az istenek kultuszához.³² Valójában az egyetlen szerző, aki erre látszik utalni, az Malalas, aki szerint mindez Aphrodité és Dionüszosz tiszteletére zajlott, egyszersmind ő az egyetlen forrás, aki szerint a 4–6. század előtt is megrendezték ezt az ünnepet. A források túlnyomó többsége alapján a maiuma középpontjában egészen profán színházi látványosságok álltak. Ezen a ponton viszont egy sajátos ellentmondást vehetünk észre a név és az események között. A leírások egy kifejezetten urbánus ünnepről számolnak be, középpontban a színházzal, ha a maiumának létezett egy korábbi, vallási rítusokhoz szorosabban kötődő formája a szír etnikum körében, annak ettől teljesen eltérőnek kellett lennie. A maiuma név a ten-

30 Hasonló példák: VI. León maiumát tart Sopianaeban (Theophanész [Hitvalló Szent Theophanész], 451. 1997. 25–256.); *ta akeduktunál* maiumát tartottak, és megajándékozták a sereg vezetőit I. Mihály idején, 803-ban (Scriptor incertus, 1842. 337.); Konstantin maiumát adott a katonáknak (Constantinus Porphyrogenitus, Appendix ad librum primum I. 451. 10.). Greatrex és Watt szerint ezek függetlenek az eredeti ünneptől; ellentétesen érvel Rochow, Mentzu-Meimare és Belayche. (Lásd: Greatrex–Watt, 1999. 12.; Rochow, 1987. 570–571.; Mentzu-Meimare, 1996. 57.; Belayche, 2004b. 408.) A szöveghelyekben megadott helyszínek alapján én is hajlok rá, hogy az utóbbiakkal értek egyet, azonban ez a maiuma formáját tekintve már kevésbé hasonlíthat az eredeti ünnepre.

31 *Lūchnapszia*: szó szerint mécsesünnep, a Philocalus-naptárban augusztus 12-én szerepel: Divjak–Wischmeyer, 2014. 212., 293. A leggyakrabban idézett egyiptomi eredeztetés mellett kiemeli a gyertyák szerepét a halottkultuszban és a birodalmi reprezentáció különböző eseményeinél. Utóbbira számos példát hoz McCormick, 1990. 109–110.

32 Mentzu-Meimare, 1996. 64.

gerrel kapcsolatos, az egyetlen szerző, akinél a tenger szerepet játszik, az Lüdosz; a szokás általa leírt formája tűnik a legarchaikusabbnak, nála a résztvevők egymást dobálják be a tengervízbe egy sajátos népszokás keretei között, nem pedig egy ledér varieté szemléltői – ugyanakkor viszont az ő forrásértéke a legkétségtesebb, mert senki más nem tud maiumáról a nyugati birodalomrészből.³³

További források híján a fejlődés menetéről csak feltevéseink lehetnek. Valószínűtlen, hogy a maiuma a semmiből jelent volna meg, és kialakulásának centruma egyértelműen Antiochia. Nem tudjuk azonban, hogy milyen gyökerekre nyúlik vissza, vajon egy szír vallási szertartásra, vagy pedig valamilyen profán, népi mulatságra, melynek esetleg a termékenység mágikus növelése is a céljai közé tartozott volna. A tágabb régióban ismertek voltak kultushelyekhez kapcsolódó szakrális jelentőségű, mesterséges vízmedencék, így Hierapoliszban, illetve a legismertebb: „Ábrahám tavai” Edesszában, melyek vallási szerepüket a keresztény időkben és az iszlám alatt is megőrizték.³⁴ Figyelemre méltó, hogy mindkét városból adatolt a maiuma megléte, azonban Pszeudo-Józsue szövegében semmi sem utal rá, hogy az edesszai ünnep kötődött volna ezekhez a tavakhoz.

Amennyiben hiszünk Malalasznak, Antiochiában már Commodus alatt nagyszabású ünnepségeket rendeztek maiuma néven, ez azonban akkor még megmaradt lokális jelentőségűnek. A források csak a Konstantin utáni időszakban kezdenek megszorodni. Az anyag túlságosan kevés ahhoz, hogy megkísérljük földrajzilag követni a folyamatot, de a szöveg megjegyzései az ünnep újdonság voltáról alátámasztják benyomásunkat: a maiuma sok helyen új jelenség volt. Elterjedésnek ez a mintázata párhuzamos azzal a tendenciával, amit más ünnepeknél is megfigyelhetünk: földrajzilag vagy szociálisan korlátozott szerepű ünnepek Konstantin után rohamtempóban terjedtek el a birodalom egészében, és mozgattak meg egyre nagyobb tömegeket. Hasonló tapasztalható a téli *brumalia*,³⁵ a *kalendae ianuariae*³⁶ és mások esetében is.³⁷ A maiuma nem csak kronológailag hozható párhuzamba e két téli ünneppel, másik közös pont, hogy nem kötődnek egyértelműen politeista kultuszokhoz.³⁸ A legfontosabb különbség közöttük, hogy míg a *brumalia* vagy a *kalendae ianuariae* kötődik a latin etnikumhoz, a maiuma közel-keleti, szír ünnep.

33 Greatrex és Watt megkérdőjelezik a Lüdosztól származó adat értékességét. Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azonban, hogy Ióannész Lüdosz kimondottan megbízható forrás, bár a módot, ahogyan forrásait kezeli, befolyásolják filozófiai koncepciói, de nem ír le légből kapott információkat. Vö. Greatrex–Watt, 1999. 17.

34 Mango, 1984. 54.

35 Tóth, 2014. 341–350. A további szakirodalmat lásd ott. A *brumalia* forrásait összegyűjtötte: Crawford, 1914–1919. 365–396.

36 Nilsson, 1916–1919. 50–150.; Meslin, 1970; Harmening, 1979; Harris, 2011; Graf, 2012. 175–186.

37 Például egy név nélküli télűző ünnep esetében: Tóth, 2007. 171–183.

38 A *brumalia* novemberi ünnep volt, neve ellenére nem a napfordulóhoz kötődött, hanem a saturnalia napján ért véget, független volt azonban tőle. A *brumalia* megtartása nem igényelte a saturnalia megtartását, vagy akár csak ismeretét. Január első napjának profán rítusain kívül, mint például a konzulok beiktatása, Ianus ünnepe volt, azonban a keleti birodalomrészen ez az istenség szinte ismeretlen volt.

A források felbukkanásának kronológiáját tanulmányozva nem szabad figyelmen kívül hagynunk egy másik lehetőséget sem: a maiuma esetleg nem egy új jelenség volt, hanem valami, ami csak a mi korszakunkban vált láthatóvá, mivel korábban a latin és görög nyelvű auktorok egyszerűen nem írtak róla. A láthatatlanságnak számos oka lehetett, az első magából az etnikumhoz kötöttségből adódik. A latin és görög auktorokon iskolázott személy számára meglepetés erejével hat, hogy honnan bukkan elő az ókor végén látszólag a semmiből a keresztény szír és kopt nyelvű irodalom. A hellenizált civilizáció nem csupán a „barbár” nyelvű írásokat vette semmibe, a hellenizáció a „barbár” témák mellőzését is megkövetelte, ezért megdöbbentően kevés irodalmi forrást ismerünk klasszikus nyelveken a Közel-Kelet hétköznapi kultúrájáról a császárkorból.

A korábbi láthatatlanságnak egy másik lehetséges oka az ünnep megszervezésének sajátságaiiban keresendő. Ha létezett a 4. század előtt a maiuma, azt vagy a városi önkormányzat szervezte, ez esetben számos feliratos forrásra számíthatnánk, vagy családi jellegű mulatság volt, ekkor viszont léte nem hozott volna létre írott forrásokat. A 4. századtól kezdve azonban keleten a szervezők, úgy tűnik, a cirkuszi pártok. Ritkán hangsúlyozott tény, de a késő ókorban a cirkuszi színek átvenni látszanak a városi önkormányzatok szerepét az ünnepek lebonyolításában, ami aligha meglepő, ha az önkormányzati rendszer finansziális összeroppanására gondolunk e korban. Jelenlétük különösen az újévi ünnepek során látszik egyértelműnek,³⁹ de a maiuma esetében is nyomon követhető. A cirkuszi pártok megjelenése egy korábban magánjellegű ünnep megszervezésében nyilvánvalóan vezetett el oda, hogy az ünnep hangosabbá, extravagánsabbá, drágábbá és botrányosabbá vált, s végül megjelent az írott forrásokban.

Egy harmadik lehetőség, ami bonyolíthatja a maiuma eredettörténetének felgöngyölítését, hogy a keleti előzmény nem a maiuma nevet viselte. Ezt feltételezi Stefan Schorch, aki ünnepünket összekapcsolja a marzeach nevű, az Ótestamentumból, de számos egyéb ókori keleti forrásból is ismert ünnepel.⁴⁰ A Bibliában két alkalommal említik a marzeachot (Ámos 6, 1–7 és Jeremiás 16, 5–9), az első esetben mint egy mulatozással járó, főleg a gazdagok által megtartott ünnep jelenik meg, a másodikban egy gyásznapi, melynek lebonyolítását szervezett, vezetővel rendelkező csoportok végzik, és melynek megünneplésére külön marzeachházak léteznek. Ennek meglétét számos külső forrás megerősíti a Kr. e. 13. századi Ugarittól a föníciaiak uralta Marseille-ig. A feliratok is tanúsítják az ünnep nevét, valamint hogy szervezett csoportok ülték meg egy e célra kijelölt házban. A csoportoknak vezetőjük volt, és a borivás, lakomázás az ünnep fontos részét képezte.⁴¹ A források nem csupán figyelemre méltó időbeli kontinuitásról árulkodnak a 3. évezred vége és a Kr. u. első századok között, hanem a megrendezés körülményeinek hasonlóságáról is. Ez az ünnep nem sokban hasonlít a maiumához, azon-

39 Tóth, 2016.

40 Schorch, 2003. 397–415.

41 Schorch, 2003. 402. Forrásainak származási helye: Ebla (3. évezred vége), Ugarit (Kr. e. 13. század), Elephantiné (Kr. e. 6. század), föníciai telepek (Kr. e. 4–3. század), Nabataea (Kr. u. 1. század), Palmüra (Kr. u. 1–3. század).

ban Schorch egyértelmű szöveghelyeket talál rá, hogy mégis azonosítják a kettőt. Az egyik egy Midrás-szöveg, mely a bibliai szöveg marzeachját maiumának nevezi, illetve még egyértelműbb az a Kr. u. 6. századi madabai mozaik, melyen a következő felirat olvasható: BHTOMAPZEA H K[AI] MAIOYMAΣ – a marzeach, avagy maiuma háza.⁴² Ebben a kontextusban találhatjuk meg a maiuma szó legkorábbi előfordulását is, bár ennek értelmezése vitatott: föníciai feliratokon előfordul a mj' ms szó, mely esetlegesen értelmezhető maiumának is.⁴³

E szövegek fényében úgy tűnik, hogy adott volt egy nagy hagyományokkal rendelkező szír-föníciai ünnep – vagy esetleg több ünnep, több helyi elnevezéssel és lokális variánssal –, amely minden bizonnyal végig létezett a hellenizált Római Birodalomban, a Konstantin utáni időkben azonban kilépett addigi etnikai korlátai közül, és a hozzákapcsolódó színházi látványosságok révén botránykővé vált a moralisták és az egyház szemében.

Stefan Schorch az ünnep továbbélésének egy másik útját követi végig: a marokkói zsidóság még a 20. században is megült egy maimuna nevű, karneváli hangulatú ünnepet. Ez időpontjában a pészahhoz kötődött, azt követte. Lakoma és mulatság tartozott hozzá, jelmezviselés, és valami, ami a maiuma vízi jellegét látszik őrizni: a résztvevők a tengerhez vagy folyóhoz mentek, és belegázoltak a vízbe.⁴⁴ A résztvevők az ünnep eredetét saját kultúrájukból magyarázzák: Maimonidész apjának halotti megemlékezése lenne, aki a pészach utolsó napján halt meg, ez adna magyarázatot a vidám ünnep bizonyos halotti vonatkozásaira.

Visszatérve a késő antikvitás maiumájához: a források alapján úgy tűnik, hogy a gyors elterjedése egy ponton túl megállt, és nem hagyta el a közel-keleti régiót. Az egyetlen kivételnek Lüdosz szövege tűnik. Leírásában nincs olyan elem, ami miatt kétségbe kellene vonnunk hitelességét.⁴⁵ Valószínűtlen, hogy a római előkelők gyakorolták volna az általa leírt szokást, azonban a Rómában élő közel-keleti diaszpóra minden további nélkül megtehetette, s talán éppen ők őrizték meg a maiuma eredeti formáját. Hogy meddig, a szöveg alapján megállapíthatatlan, mindenestre Lüdosz múlt időben beszél a szokásról. A szír diaszpóra jelenléte Rómában közismerten feltűnő volt.

Nem ismerünk egyértelmű külső megerősítést Lüdosz állítása mellett, azonban mégis érdemes kísérletet tennünk rá, hogy megtaláljuk a feltételezett itáliai maiuma nyomát. A legígéretesebb forrás e célra Philocalus naptára, vagy másik nevén a 351. év naptára. Ez az illusztrált naptárszöveg a 4. század közepének római ünneprendjét tükrözi, és a májusi dátumnál találunk két igen rejtélyes tételt. Május 19-énél a *zenziarius* bejegyzés szerepel, majd május 29-én a *zinza*. Mindkét szó *hapax*

42 Schorch, 2003. 404.

43 Schorch, 2003. 404.; Good, 1986. 99–114.

44 Schorch, 2003. 406.

45 Belayche cáfolja azt a Cumont és mások által felvetett elképzelést, hogy az ostiai maiuma a gázai diaszpóra Marnas-kultuszához kapcsolódó ünnep lett volna, mivel amellett nem szól más, mint hogy Gáza kikötője – több más keleti kikötőhöz hasonlóan – a maiuma nevet viselte, illetve egy gázai istenség, Marnasz kultusza jelen van Ostiában. Azonban éppen Gáza és Maiuma városából nem ismert maiuma ünnep. Belayche, 2004a. 15. és Belayche, 2004b. 404.

legomenon, és a naptár összeállítója sem fűzött hozzá magyarázatot. A két megnevezés kapcsolata azonban így is valószínűnek tartható.⁴⁶ Bár ez alig több, mint megalapozott gyanú, de lehetségesnek tartom, hogy a két elnevezés a római maiumát jelölte. Az első érvem a két szó kapcsolata, bármit jelentsenek is. Tíznapos eltéréssel kerültek a naptárba, ennek legegyszerűbb magyarázata, hogy valamiféle ünnepciklus elejét és végét jelölték, a keleti források maiumája pedig lehetett ennyire hosszú is. Az első nap a május 19., ez csupán két nappal tér el az edesszai május 17-től. Lüdosz a *De mensibus*-ban négy májusi ünnepről beszél, ezek a szöveg sorrendjében haladva: *rosalia*, Mercuriusnak bemutatott áldozatok,⁴⁷ *maiuma* és *lemuria* a halottak tiszteletére. Philocalus naptára, ha leszámítjuk a ludikat, a következőket ismeri: a Mercurius-templom *dedicatiója*, *zenziarius*, *rosalia*, *zinza*.⁴⁸

A *zinza*, *zenzi* tövekhez a kutatók nem találtak semmiféle használható etimológiát sem a görög, sem a latin nyelvből, a Philocalus-naptár eddigi kiadóiak sem sikerült. Bár teljesen egyértelmű etimológiát én sem tudok ajánlani, de talán pár lépéssel közelebb kerülhetünk a megoldáshoz. A *zenziarius* és *zinza* magánhangzóinak eltérése könnyen megmagyarázható, a kései latinban a hangsúlytalan rövid *i* hangok alakultak szabályos hangváltozással *e*-vé, a hagyományos *i* helyesírás és a kiejtett *e* közötti ingadozásról számos felirat tanúskodik.⁴⁹ A *zinza* *i*-je hangsúlyos, így megőrizte eredeti kiejtését, a hosszabb *zenziarius*-ban az első szótag hangsúlytalan, így ott *e*-vé alakult. Amennyiben *e* szavak a kései kiejtést tükrözik, feltehetjük, hogy ez nem csak az *e/i* változásra vonatkozik. A *z* betűt a klasszikus latin csak a görög eredetű szavak dzétájának átírására használta, a késő ókorban azonban feliratokon megjelent a *z* a latin szavakban is. A *d* és *g* hangok a magas magánhangzók, elsősorban az *i* előtt affrikátává alakultak, ez vezetett el a mai olasz *dzs* kiejtéshez. Az átmenetileg létrejövő új hangot, amennyiben jelölték, *z* betűvel írták le, így a *zinza* lehet 'gingia', 'dindia' vagy ezek ötvözetének leírása, követve a kortárs kiejtést.⁵⁰ A *d* betűt használó változatokkal nincsen ismert görög vagy latin szó, a *gingi* fő és ehhez hasonlók viszont ismertek a görög nyelvben. Igaz, amit találtunk, kétséges értékű, ugyanis a *zinza* után másik két *hapax legomenon* lettünk gazdagabbak. Az egyik Hészühiosz *Lexicon*-ában található: a *gingliszmosz* vagy *gingiliszmosz* szó,⁵¹ mely Hészühiosz magyarázata szerint ἀπὸ χειρὸν γέλως-*t* jelent – csiklandozást vagy csiklandozás kiváltotta nevetést. A másik szó Petronius *Satyricon*-jában fordul elő, a latin szlengnek e túlértékelhetetlen tárházában, ez a szó pedig a szintén rejtélyes *gingilipho* ablativusi formában.⁵² A *gingilipho ingenti*

46 Divjak–Wischmeyer, 2014. 274., 277.

47 Macrobius, I. 12.19. is megerősíti, hogy május hó folyamán a kereskedők Maiának és Mercuriusnak mutattak be áldozatot.

48 A *rosaliát* „*Rosalia macellum rosam sumat*” bejegyzéssel jelzi.

49 Herman, 2003. 33.

50 Herman, 2003. 41.

51 Hészühiosz, 1867. 348.

52 Petronius: *Satyricon* 73.: „*Quid faciamus homines miserrimi et novi generis labyrintho inclusi, quibus lavari iam coeperat votum esse? Vltro ergo rogavimus ut nos ad balneum duceret, proietisque vestimentis, quae Giton in aditu siccare coepit, balneum intravimus, angustum scilicet et cisternae frigidariae simile, in qua Trimalchio rectus stabat. (...) Ceteri convivae circa labrum manibus nexis currebant, et gingilipho ingenti*

clamore exsonabant félmondatban a modern kiadások általában nem próbálják konjektúrával eltüntetni a *gingilipho* hapaxot, hanem értelmezni próbálják, méghozzá Hészükhiosz szócikke alapján, nevetésként: tehát a szereplők nevetése és hangos kiabálása töltötte be a helyiséget. Történetünk szempontjából jelentősége lehet, hogy e *gingiliphus* helyszíne Trimalchio fürdője, bár ez talán csak véletlen egybeesés.

Feltevésük, miszerint a *zinza* és társa a latin szlengből származó szavak, váratlan megerősítést nyerhet az olasz nyelvből, ugyanis a minket érdeklő szótövekből az olasz nyelv több szót is képez, melyek jelentése összhangban állhat az általunk keresett bohém, népi ünneppel. A modern olasz nyelvben a *gingillare* jelentése: ugrat valakit, csúfot űz valakiből, ténfereg, *gingillarsi*: lopja a napot, elfecsérli az idejét, lófrál, *gingillo*: csecsebecse, apróság.⁵³

Ha a Lüdosz által leírtakat a maiuma egy itáliai változatának tekintjük, ezzel egyszersmind kijelöljük a maiuma elterjedésének nyugati határvonalát is. Ez azonban felvet egy kérdést: ha a maiuma ünnep oly sebesen terjedt el Antiochia környéki szülőhelyéről a Közel-Kelet városaiban, miért állt meg ez a terjedés nyugaton? A 4. században ennek még nem lehetett volna különösebb kulturális, politikai vagy egyéb akadálya. A forrásadatok alapján úgy látom, hogy ennek oka egyszerű: nyugaton a maiumával párhuzamosan létezett egy olyan vizes ünnep, mely külsőségeiben és rituális funkcióiban hasonlított a maiumához, azonban a nyári napforduló idejét tartották meg.

Szent Iván-éj és a maiuma

A nyári napfordulóhoz kapcsolódó rituális fürdőzés korszakunkból sokkal szórva-nyosabban adatolt, mint a maiuma, azonban forrásaink jóval részletesebben mutatják be. Szent Ágoston egyik homíliájának részlete egy hippói pogány szokásról számol be. Egy karácsonyi szentbeszéd befejezésében Ágoston figyelmezteti a híveket, hogy ne vegyenek részt az újévi pogány ünnepeken. Mint mondja, fél évvel korábban, Keresztelő Szent János születésnapján, babonás pogány szokás szerint (*superstitiose pagana*) keresztények mentek a tengerhez, és ott megkeresztelkedtek (*se baptizabant*). A presbiterek akkor szigorú büntetést szabtak ki a résztvevőkre, ami miatt az érintettek morgolódtak is: ha előre szóltak volna nekik, hogy tilos ilyet tenni, nem tették volna. Így most Ágoston előre figyelmeztet mindenkit: ne vegyenek részt a *kalendae ianuariae* megünneplésében.⁵⁴

clamore exsonabant. Alii autem aut restrictis manibus anulos de pavimento conabantur tollere, aut posito genu cervices post terga flectere, et pedum extremos pollices tangere.”

53 Lásd: *gingillarsi*: divertirsi, trastullarsi, perdere il tempo facendo dei lavori che non hanno utilità pratica. Da Felice, Emilio–Duro, 1985. 856. A szó első felbukkanása 18. századi. Általában hangutánzó szónak tekintik. Carlo–Alessio, 1952. vol. 3. 1810.

54 Augustinus: Sermo 196. 4. In: PL vol. 38. 1021.: „*Natali Joannis, id est ante sex menses (tot enim menses inter se habent praeco et Judex), de solemnitate superstitiose pagana, Christiani ad mare veniebant et ibi se baptizabant. Absens eram: sed, sicut comperi, per disciplinam Christianorum presbyteri permoti, quibusdam dignam et ecclesiasticam disciplinam dederunt. Murmuraverunt inde homines, et dixerunt quidam: Quan-*

Az egyházi aggály érthető, a vízbe való alámerülés, különösen, ha a résztvevők maguk is a *baptizare* igét használták rá, újrakeresztelésként értelmezhető,⁵⁵ mint ahogy az is nyilvánvaló, hogy a résztvevőknek fogalma sem volt róla, hogy pogány rítust gyakorolnak, ők egyszerűen rituálisan megfürödtek a tengerben, méghozzá éppen Keresztelő Szent János ünnepén, a nyári napforduló napján. Ágoston sem eretnekséggel, hanem pogány rítusok gyakorlásával vádolta őket.

A bőségesen adatolt *kalendae*hez képest a Szent Iván-napi fürdő sokkal kevésbé ismert ebből a korszakból, ám nem Ágoston az egyetlen forrás. Két helyet ismerek még, mindkettő az 5–6. századi Arles-i Caesariusnál olvasható. Az egyik a 33. homília (*Ante natale Sancti Iohannis Baptistae*). Itt a következőt olvashatjuk: Caesarius kéri a híveket, hogy figyelmeztessenek mindenkit, „nehogy valaki Szent János ünnepén forrásokban, tavakban vagy folyókban éjjel vagy a hajnali órákban megfürödni merészkedjék: mert ez a szerencsétlen szokás még a pogány kultuszok közül maradt itt. (...) Ezzel kapcsolatban arra is ügyeljete, testvérek, hogy a tisztasággal és a tiszteséggel ellenséges, rút és pajzán dalok háznépetek ajkáról ne csendüljenek fel: mert nem igazságos, hogy arról a szájról, ahol Krisztus eucharisziája belép (a testbe), pajzán vagy szerelmes énekek szóljanak.”⁵⁶ Egy későbbi beszédben ugyanerre intette a híveket, bár itt az éjszakai fürdőt már nem említette, hanem arra helyezte a hangsúlyt, ami erkölcsileg kifogásolható: amitől óvakodni kell, az a bohóckodás (*scurrilitas*), a rút beszéd (*turpiloquium*), a szexuális tartalmú dalok (*cantica luxuriosa*).⁵⁷

Caesarius Szent János születésének ünnepével, június 24-ével kapcsolatban a népies ünneplés két elemét emelte ki. Az első a rituális fürdő, melynek helyszíne lehet patak, forrás vagy tó is. A fürdőre éjszaka vagy hajnalban került sor. A másik elem az egyértelműen szexuális tartalmú dalok éneklése. Caesarius *turpia*, *amatoria* és a háromszor ismételt *luxuria* jelzővel minősítette ezeket. Emellett a bohóckodástól és a rút beszédetől is óvott, valószínűleg ezeket sem csupán a népi ünnepség hangulatával együtt járó szabadossággként kell értelmeznünk, hanem esetleg rituális *aischrologiá*ként.

tum erat ut indicaretur nobis? Si ante praemoneremur, non faceremus. Ipsi praemonuissent presbyteri, non fecissemus. Ecce episcopus praemonet, moneo, praedico, denuntio.”

55 Görög kontextusban a *baptizo* vízbemerítést is jelenthet, mindenfajta vallási kontextus nélkül, azonban latin nyelvi környezetben a szó keresztény terminus.

56 Caesarius: Sermo 33. 44.: „Hoc etiam deprecor, et per tremendum diem iudicii vos adiuro, ut omnes vestros, omnes familias, et cunctos ad vos pertinentes admoneatis, et cum zelo dei severissime castigetis; ne ullus in festivitate sancti Iohannis aut in fontibus aut in paludibus aut in fluminibus nocturnis aut matutinis horis se lavare praesumat: quia ista infelix consuetudo adhuc de paganorum observatione remansit. (...) Etiam ad hoc admonete, fratres, ut cantica turpia vel luxuriosa, castitati et honestati inimica, familiae vestrae ex ore non proferant: quia non est iustum, ut ex illo ore, ubi eucharistia Christi ingreditur, canticum luxoriosum vel amatorium proferatur”. Caesarius, 1953. 779–786.

57 Caesarius: Sermo 206. 4.: „Nos ergo, fratres dilectissimi, ut tam sanctam festivitatem non solum corporali sed etiam spiritali (sic) gaudio celebrare possimus, secundum vires nostras ad dandas elemosinas et...; et ab omni scurrilitate vel turpiloquio non solum nos ipsos sed et omnem familiam nostram et universus ad nos pertinentes pro amore dei et zelo disciplinae sanctae prohibere totis viribus laboremus; nec permittamus voluptuosos quosque solemnitatem sanctam cantica luxuriosa proferendo polluere. (...) absque ullo turpiloquio cognoverit celebrare.” Uo.

A Szent János ünnepére vonatkozó homíliaanyagban a szövegek jelentős összmennyiségéhez képest aránylag ritkán kerül elő a népi ünnepek témája. A Keresztelő júniusi születésnapja ünnepként először az afrikai naptárakban tűnik fel,⁵⁸ az agdei zsinat 506-ban főünnepé teszi, melyen kötelező a részvétel. Számos, az ünnepre vonatkozó homíliát ismerünk a késő ókor termékeny homíliaszervezőitől, például Petrus Chrysologustól (Aranyszavú Szent Péter), Turini Maximustól stb.⁵⁹ A legalább kéttucatnyi szövegből azonban csak három esetben merül fel, hogy a nép a püspöknek nem tetsző módon kívánja megünnepelni az év leghosszabb napját. Ez mindenképp arra utal, hogy ezek a szokások nem voltak általánosan elterjedtek.

Talán nem véletlen, hogy melyik két városból ismerünk adatokat: Szent Ágoston Hippójából és Arles-ből (Marseille mellett), két pun területről. A marzeach ünnepe mindkét régióból adatolt. Bár a keresztény korban nem nevezik sem maiumának, sem marzeachnak az ünnepet, mégis felvethetjük, hogy a föníciai ünnep élt tovább, időpontjában azonban immár a keresztény ünnepi naptárhoz kötődve, ahogy a marokkói zsidók is saját kalendáriumuk rendszerébe integrálták.

Az ünnep keresztény naptárhoz asszimilálása annyira eredményes volt, hogy Ágoston és Caesarius esetében is egyértelmű, hogy a népi ünnepek résztvevői nem érzékelték, hogy pogány szertartásban vennének részt – a Keresztelő ünnepén való fürdőzés számukra alkalmas megemlékezésnek tűnhetett a szentről. Bővebb és nagyobb kronológiai távolságot átfogó szövegek nélkül nem tudjuk eldönteni, hogy éppenséggel nem nekik volt-e igazuk.

Szent János nyári ünnepe és a víz, illetve a tenger kapcsolata fennmaradt a középkorban is, bár az azt bizonyító forrásadatok továbbra is rapszodikusán szórva nyosak. Theodórosz Balszamón a 12. században készített monumentális kommentárokat az egyetemes zsinatok határozataihoz, így a trullai zsinat kánonjaihoz. Ezen a zsinaton nem teológiai, inkább egyházfegyelmi kérdések álltak a középpontban, így több, pogánynak tartott szokást is elítéltek, leginkább a 62. kánonban. A sokkal ritkábban idézett 65. kánon az újhódat köszöntő táncokat, énekeket tiltja meg. Balszamón a szöveghez fűzött kommentárjaiban azonban már a Szent János-napot is megemlíttette.⁶⁰ Mint írta, az újhóld megünneplése már régen megszűnt, azonban a máglyagyújtás és bizonyos jóslatkérések Mihály pátriárka idejéig fennmaradtak. Június 23. előestéjén férfiak és nők összegyűltek egy házban a tengerparton, ahol egy kislányt menyasszonyként öltöztettek fel. Lakomát csaptak, táncoltak és énekeltek, majd egy bronzedényben tengervizet hoztak. Úgy tűnik, hogy ezzel a vízzel az ókori mágiában elterjedt „lekanomantiát” végezték, a vizes edényből való jóslást: a kislány a vizet figyelve, illetve a vízből a résztvevők által behelyezett személyes tárgyakat kiemelve jóslott szerencsét és balszerencsét. A leírtak a Nyugatról ismert Szent János-napi ünnepekre hasonlítanak, azonban az ünnep megtartására szolgáló épület meglelte a marzeach-házakat idézi, s a kapcsolat talán nem véletlen.

58 Kellner, 1908. 218.

59 Kellner, 1908. 218.

60 Balszamón, 1865. 740–741.

Másnap a résztvevők a lánnyal együtt táncolva és dobolva a tengerhez mentek, ahol bőségesen merítettek tengervizet, és ezzel meghintették házaikat, északa pedig máglyákat gyújtottak, ezek fölött átugráltak, és jövődőt mondtak. A házakat és azok udvarait, ahol az események zajlottak, aranyos textilekkel, selemmel és ágakkal díszítették. Mint Balszamón írta, a pátriárka fáradozásainak köszönhetően ez a szokás teljesen eltűnt Konstantinápolyból.⁶¹

Ez talán az első hely, ahol egyértelműen megjelenik a Szent Iván-napi máglyák képe, és szintén új elemként a jövő kifürkészésének szándéka – ami az év egy nagy fordulópontjához kötődő eseménynél nem meglepő. A jóslás részben az antik mágia módszereit követi, ahol a különböző tükröződő felületekből történő jósláshoz okvetlenül egy szűzre volt szükség mint médiumra, bár az ókorban inkább kislány játszották e szerepet, míg itt egy kislány (*koridion*). A szöveg egy ponton az ő *despotéséről*, gazdájáról beszél, ez utalhat arra, hogy a kislány rendszerint rabszolga vagy más alacsonyabb státuszú személy volt, de arra is, hogy a jóslás rítusának lebonyolítója az ő alkalmazója, egy Mikhaél Kérullariosz volt. Itt nem került sor tengeri fürdőre, a tengervízzel azonban meghintették, mintegy megszentelték a házakat.

A pátriárka tilalma aligha érvényesült Konstantinápoly városfalain kívül, mivel a leírt szokásokkal egészen pontosan egyező legújabb kori adataink is vannak. Észak-Görögország egyes területein ugyanis élt egy szokás, miszerint egy 13 évesnél nem idősebb kislányt az ünnep előestéjén menyasszonynak öltöztettek, és ünnepélyes menetben végigvonultak vele a falu utcáin.⁶² A Pindosz hegység gyerek pásztora pedig bronzkorszóban vizet hoznak, és egyesével meghintik vízzel a bárányokat. A jövődömondási eljárás pedig részletekbe menően azonos azzal, amit a mai görögség *klédónasznak* nevez.⁶³ Egy gyermek titokban vizet hoz forrásból, majd az edénybe mindenki egy-egy személyes tárgyat helyez, ezt követően az edényt letakarják és egymásnak jó szerencsét kívánva emelik ki a vízből a tárgyakat.

A nyári napforduló és a rituális fürdő kapcsolata az újkorig megmaradt, különösen gazdagon adatolt az orosz hagyományból, ahol a középkortól a 21. századig találunk forrásokat.⁶⁴ A másik lehetséges továbbélési pont az év első tengeri fürdőzésének rituálisan megszabott napja, amely George A. Megas szerint Görögország területén leggyakrabban a Mennybemenetel napja, ami leggyakrabban májusra esik, vagy Keresztelő Szent János születésnapja júniusban.⁶⁵ Pontosban egy a Lüdosz által leírt ostiai maiumához kísértetiesen hasonlító szokás is ismert volt: a falusiak a keresztútnál lesben állva az első arra járó elkapták, és ruhástul a tengerbe dobták – kivéve, ha mindenkinek fizetett egy italt.⁶⁶

61 Leginkább a 2. század két Mihály nevű pátriárkájára gondolhatunk: II. Mikhaél Kurkuraszra (1143–1146) vagy III. Mikhaélra (1170–1179). Mikhaél Kérullariosz (1043–1059), a skizma pátriárkája valószínűtlen, mivel Balszamón érezhetően olyan szokásokat ír le, melyeket maga is személyesen ismerhetett.

62 Megas, 1963. 134–135.

63 Megas, 1963. 137–138.

64 Rock, 2007. 136–137.

65 Megas, 1963. 138.

66 Megas, 1963. 138–139.

A maiuma történetét követve további ünnepeket kellett bevonnunk a vizsgálatba, a marzeachot, illetve Keresztelő Szent János ünnepét. Forrásaink szórványos volta miatt az egyenes kontinuitás bizonyítása szinte a lehetetlennel volna hataros, azonban egy hipotézis felállítása megengedhető. A császárkor végének maiumájában egy ősi, közel-keleti ünnep élt tovább, mely – a keresztény hatóságok elítélő véleményének dacára is – a római kelet nagyvárosaiban pompás és extravagáns keretek között zajlott. A nyugati birodalomrészt korábban pun befolyás alatt álló régiókban ugyanez az ünnep sokkal hamarabb krisztianizálódik, és Keresztelő Szent János születésnapjához kapcsolódva kísérelt meg legitimitást teremteni magának. Bár az egyházi hatóság itt is ellenségesen viszonyult hozzá, ez a kevésbé urbánus, a cirkuszi színekhez nem kötődő ünnepforma hosszú távon is életképes maradt, s hatást gyakorolt az ünnephez kapcsolódó görög népszokásokra. S az utolsó megválaszolásra váró kérdés: mi idézte elő ezt a folyamatot? Miért válik az ünnep a görög és latin nyelvű szerzők számára csak a Konstantin utáni korban egyértelművé? Úgy gondolom, hogy a jelenséget leírhatjuk úgy, mint a periféria benyomulását a centrumba. A kereszténység állami támogatása, majd a kultuszok tiltása egyfajta hiányt teremtett a vallási erőterben: azok a kultuszok, melyek anyagi háttérét az állam biztosította, erejüket veszítették. A 4–5. században a kereszténység azonban ezt az űrt még nem volt képes és nem is akarta kitölteni. A népi vallás és a babona benyomulása a keresztény rítusba és közgondolkodásba, amit a protestáns egyháztörténészek egykor szívesen feltételeztek, valójában nem igazolható. Az így keletkező „vákuum” pedig valósággal beszippant és az érdeklődés közepontjába állít olyan kultuszokat, melyek etnikai vagy földrajzi értelemben marginális szerepet játszottak korábban, és amelyeknek a politeista jellege nem volt egyértelmű, s így keresztények és pogányok is részt vehettek bennük.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források

Antiochiai János

2009 *Ioannis Antiocheni fragmenta quae supersunt omnia*. Ed.: Mariev, Sergei. Berlin, 2009. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis, 47.)

Antiochiai Severus

1935 *Les homilies cathedrales de Sévère d'Antioche. Homélies CIV à CXII*. In: *Patrologia orientalis*. Tome XXV. Éd. par Graffin, René. Paris, 1935.

Asterius

1970 *Asterius of Amasea: Homilies I–XIV*. Text, introduction and notes: Datema, Cornelis. Leiden, 1970.

Aurelius

1845 *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem castigata*. V/1. Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1845. (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 38.)

Balszamón

1865 Theodóros Balsamón: *Canones Synodi in Trullo. Canon LXV.* In: PG 137. Parisiis, 1865. 739–743.

Caesarius

1953 *Caesarii Arelatensis opera.* II. Ed.: Morin, D. Germanus OSB. Turnholti, 1953. (Corpus Christianorum. Series Latina, 104.)

Cod. Iustin.

1877 *Corpus iuris civilis.* Vol. 2. *Codex Iustinianus.* Recognovit Paulus Krueger. Berlin, 1877.

Cod. Theod.

1905 *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinetes.* Ed.: Mommsen, Theodor. Berolini, 1905.

Constantinus Porphyrogenitus

1905 *Excerpta historica iussu Imp. Constantini Porphyrogeniti confecta.* Vol. III. *Excerpta de insidiis.* Ed.: Carolus de Boor. Berolini, 1905.

Divjak–Wischmeyer

2014 *Das Kalendarhandbuch von 354. Der Chronograph des Filocalus.* I–II. Hrsg. v. Divjak, Johannes–Wischmeyer, Wolfgang. Wien, 2014.

Hészüchiosz

1867 *Hesychii Alexandrini Lexicon.* Curavit Mauricius Schmidt. Vol I. Jenae, 1867.

Iulianus

1913 Iulianus: Miszopógón. In: *The Works of the Emperor Julian.* Vol. II. Ed.: Wright, Wilmer Cave. London, 1913. 305–374.

Jos. Styl.

1882 *The Chronicle of Joshua the Stylite, Composed in Syriac A. D. 507.* With a translation into English and notes by William Wright. Cambridge, 1882. (Újabb kiadás: Piscataway, N. J., 2003. Gorgias Historical Texts, 8.)

2000 *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite.* Translated with notes and introduction by Frank R. Trombley and John W. Watt. Liverpool, 2000. (Translated Texts for Historians, 32.)

Libaniosz

1903 *Libanii Opera.* Recensuit Richardus Foerster. Vol. I. fasc. I. *Orationes I–V,* fasc. II. *Orationes VI–XI.* Lipsiae, 1903.

2007 *Libanius's Progymnasmata: Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric.* Translated with introductions and notes by Craig A. Gibson. Atlanta, 2007. (Writings from the Greco-Roman World, 27.)

Lieu

1949 *The Emperor Julian. Panegyric and Polemic. Claudius Mamertinus, John Chrysostom, Ephrem the Syrian.* Ed.: Lieu, Samuel N. C. Liverpool, 1949. (Translated Texts for Historians, 2.)

Lüdosz

1967 *Lydi Liber de mensibus.* Ed.: Richardus Wuensch. Stuttgart, 1967.

Macrobius

1963 *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia.* Ed.: Willis, Jacob. Vol. I–II. Lipsiae, 1963.

Malalas

1831 *Ioannis Malalae Chronographia.* Ed.: Dindorf, Ludwig August. Bonnae, 1831. (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 32.)

2000 *Ioannis Malalae Chronographia*. Hrsg. v. Thurn, Hans. Berlin, 2000. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 35.)

Marcellinus

1894 Marcellini V. C. comitis chronicon. In: *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi*. Bd. 11. *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (II)*. Hrsg. v. Mommsen, Theodor. Berlin, 1894. 37–108.

1995 *The Chronicle of Marcellinus*. Translation and commentary: Brian Crooke. Sydney, 1995. (Byzantina Australiensia, 7.)

Petronius

1871 Petronius: Satyricon. In: *Petronii Satirae et Liber Priapeorum*. Ed.: Bücheler, Franz. Berlin, 1871. 231–232.

PG

1857–1866 *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. I–CLXI. Ed.: Migne, Jacques Paul. Parisiis, 1857–1866.

Scriptor incertus

1842 Scriptor incertus [de Leone Armenio]: Historia de Leone, Bardae Armenii Filio. In: *Leonis Grammatici Chronographia*. Ed.: Bekker, Immanuel. Bonn, 1842. 333–362. (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 43.)

Theophanész

1963 *Theophanis Chronographia*. I–II. Recensuit Carolus de Boor. Hildesheim, 1963.

1997 *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History, A. D. 284–813*. Translated with introduction and commentary by Cyril Mango and Roger Scott. Oxford, 1997.

2. Szakirodalom

Battisti–Alessio

1951–1966 Battisti, Carlo–Alessio, Giovanni: *Dizionario etimologico Italiano*. I–V. Firenze, 1951–1966.

Belayche

2004a Belayche, Nicole: Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza. In: *Christian Gaza in Late Antiquity*. Eds.: Bitton-Ashkelony, Brouria–Kofsky, Aryeh. Leiden, 2004. 5–22.

2004b Belayche, Nicole: Une panégyrie Antiochéenne: le Maïouma. In: *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique*. Éd. par Balty, Jean Charles et al. Paris, 2004. 401–415. (Topoi: Orient, Occident. Supplément, 5.)

Cameron

1976 Cameron, Alan: *Circus Factions: Blues and Greens in Byzantium*. Oxford, 1976.

Crawford

1914–1919 Crawford, Ioannes Raymondus: De Bruma et Brumalibus Festis. In: *Byzantinische Zeitschrift*, 23. (1914–1919) 365–396.

Da Felice–Duro

1985 Da Felice, Emilio–Duro, Aldo: *Dizionario della lingua e della civiltà italiana contemporanea*. Firenze, 1985.

Good

1986 Good, R. M.: The Carthaginian Mayoumas. In: *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico*, 3. (1986) 99–114.

Graf

2012 Graf, Fritz: Fights about Festivals: Libanius and John Chrysostom on the *Kalendae Ianuariae* in Antioch. In: *Archiv für Religionsgeschichte*, 13. (2012) 175–186.

2015 Graf, Fritz: *Roman Festivals in the Greek East: From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*. Cambridge, 2015.

Greatrex–Watt

1999 Greatrex, Geoffrey–Watt, John W.: One, Two or Three Feasts? The Brytae, the Maiuma and the May Festival at Edessa. In: *Oriens Christianus*, 83. (1999) 1–21.

Harmening

1979 Harmening, Dieter: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin, 1979.

Harris

2011 Harris, Max: *Sacred Folly: A New History of the Feast of Fools*. Ithaca, N. Y., 2011.

Herman

2003 Herman József: *Vulgáris latin. Az újlatin nyelvek kialakulásának útja*. Bp., 2003. (Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához, XXI.)

Kellner

1908 Kellner, Heinrich K. A.: *Heortology: A History of the Christian Festivals from their Origin to the Present Day*. London, 1908.

Koukoulés

1948 Koukoulés, Phaidón: *Byzantinón bios kai politismos*. I–II. Athénai, 1948.

Levi

1941 Levi, Doro: The Allegories of the Months in Classical Art. In: *The Art Bulletin*, 23. (1941) 251–291.

MacMullen

1981 MacMullen, Ramsay: *Paganism in the Roman Empire (A. D. 100–400)*. New Haven, 1981.

Mango

1984 Mango, Cyril: St. Michael and Attis. In: *Deltion tes Christianikes Archaologikes Hetaireias*, 12. (1984) 39–62.

McCormick

1990 McCormick, Michael: *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge, 1990.

Megas

1963 Megas, George A.: *Greek Calendar Customs*. Athens, 1963.²

Mentzu-Meimare

1996 Mentzu-Meimare, Konstantina: Der „Χαριέστατος Μαιουμᾶς“. In: *Byzantinische Zeitschrift*, 89. (1996) 1. sz. 58–73.

Meslin

1970 Meslin, Michel: *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain*. Bruxelles, 1970.

Nilsson

1916–1919 Nilsson, Martin P.: Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. In: *Archiv für Religionswissenschaft*, 19. (1916–1919) 50–150.

Robert

1936 Robert, Louis: Epigraphica. In: *Revue des Études Grecques*, 49. (1936) 1–16.

Rochow

1987 Rochow, Ilse: Beiträge der Chronik des Theophanes zum mittellgriechischen Wortschatz. In: *Klio*, 69. (1987) 567–572.

Rock

2007 Rock, Stella: *Popular Religion in Russia: Double Belief and the Making of an Academic Myth*. London–New York, 2007.

Roueché–Chaisemartin

1993 Roueché, Charlotte–Chaisemartin, Nathalie de: *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods: A Study Based on Inscriptions from the Current Excavations at Aphrodisias in Caria*. London, 1993.

Schorch

2003 Schorch, Stefan: Die Propheten und der Karneval: Marzeach – Maioumas – Maimuna. In: *Vetus Testamentum*, 53. (2003) 3. sz. 397–415.

Szuda-lexikon

1928–1938 *Suidae lexicon*. I–V. Hrsg. v. Adler, Ada. Leipzig, 1928–1938.

Tóth

2007 Tóth Anna Judit: Februarius kiűzése – egy új késő-antik ünnep. In: *Orpheus búcsúja. Tanulmányok Sarkady János emlékére*. Szerk.: Fehér Bence–Könczöl Miklós. Bp., 2007. 171–183.

2014 Tóth Anna Judit: Brumalia – Saturnalia után és Karácsony előtt. In: *A Kárpát-medence, a magyarság és Bizánc*. Szerk.: Olajos Terézia. Szeged, 2014. 341–350. (Acta Opuscula Szegediensis, Opuscula Byzantini, XI.)

2016 Tóth Anna Judit: Állatmaszkos felvonulások a késő ókorban – Szent Ágoston tanúsága? In: *Orvosistenektől a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzáskörzetéből*. Szerk.: Pócs Éva–Hesz Ágnes. Bp., 2016. 13–34.

Trombley

2014 Trombley, Frank R.: *Hellenic Religion and Christianization. c. 370–529*. II. Leiden–Boston, 2014.

ANNA JUDIT TÓTH

MAIUMA – A SYRIAC FESTIVAL IN THE LATE ANTIQUITY

An oriental festival, called Maiuma or Maiumas is attested from several sources from the 4–6th centuries. The spectacles of this festival, that lasted at least a week long, often took place in theaters, where the stage was filled with water. This article raises the possibility that the Maiuma of the city Rome, as it is described by John Lydus, may be identical with the festival Zinza of the Philocalus calendar. The late antique Maiuma is not independent from the syro-phoenician Marzeach, this older holiday developed into the Maiuma in the east, but in the Western Mediterranean its successor was another aquatic festival, in July: bathing on St. John's Eve is attested from Late Antiquity only from areas that had been under Punic influence. The eastern theatrical festival disappeared in the Middle Ages, but the ritual bathing at summer solstice survived till the 20th century in the Balkan.

SÁRKÖZY MIKLÓS*

Šahrwarāz dinasztíája Szíriában és Egyiptomban a 7. század elején

Egy szászánida tábornok levantei birodalma

TANULMÁNYOK

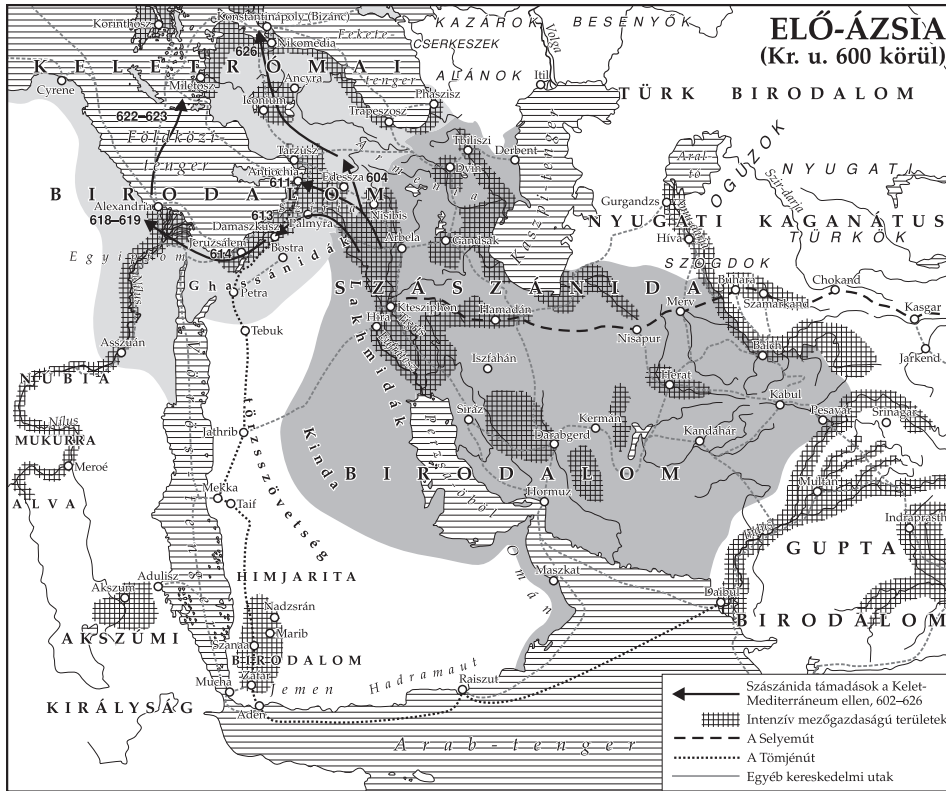
A Szászánida Birodalom (Kr. u. 224–651) négyszáz éven keresztül külpolitikai prioritásként kezelte a Mediterráneum keleti felének bekebelezését.¹ A Római, majd a Keletrómai Birodalommal folytatott háborúk – a részsikerek ellenére – közel négyszáz éven keresztül eredménytelenek maradtak szászánida szempontból, a 602-ben elindult sokadik szászánida katonai expedíció azonban végül sikerre vezetett. Ehhez a Keletrómai Birodalom korabeli közel-keleti és kelet-európai határainak, illetve szövetségi rendszerének felbomlása is hozzájárult. Az avarok és a szlávok által északi területeinél támadott és nem mellesleg palotaforradalomba bonyolódott Keletrómai Birodalom ugyanis képtelen volt keleti határainál feltartóztatni a szászánidákat. A szászánida támadáshoz II. Khusraw (Huszrau) szászánida uralkodó (591–628) korábbi patrónusa, szövetségese és vélelmezett apósa, Maurikios keletrómai császár (582–602) meggyilkolása szolgáltatott ürügyet 602-ben, a szászánida katonai invázió végső célja pedig a Keletrómai Birodalom ázsiai területeinek bekebelezése, esetleg II. Khusraw trónra ültetése volt apósa megüresedett helyére Konstantinápolyban.²

Jelen rövid tanulmánynak nem célja, hogy a jól ismert, közel 27 éven keresztül, Kr. u. 628–629-ig tartó háború részleteit újratárgyalja (*lásd a térképet*). Ehelyett egy kevésbé hangsúlyozott aspektusára hívja fel a figyelmet: a háború egyik fontos szereplőjének, Šahrwarāznak (Sarbaraz), a szászánida hadsereg *spāh-badjának*, tábornokának és családjának különös politikai szerepére és utóéletére.

* A szerző a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Kar Ókortörténeti és Történeti Segédtudományok Tanszékének docense (1088 Budapest, Reviczky u. 4., sarkozy.miklos@kre.hu).

¹ A tanulmányban a korabeli személy- és földrajzi nevek tudományos átírásban szerepelnek, több esetben azonban zárójelben más, a magyarban bevett alakokat is megadtunk.

² A kor politikai és katonai forrásaihoz: Dodgeon–Greatrex–Lieu, 2002. 195–205.



Šahrwarāz származása és tevékenysége 627 előtt

Šahrwarāz életére nézve viszonylag nagyszámú forrás áll rendelkezésre. Bizánci (Niképhoros,³ Theophanész⁴), arab (al-Ṭabarī,⁵ Ibn ‘Abd al-Ḥakam⁶), keleti keresztény szír kútfők (az úgynevezett *Khuzistāni krónika*),⁷ Sebeos örmény történetíró,⁸ középperzsa gemmák szövegei, klasszikus perzsa irodalmi és történelmi források történelmi közlései (Firdawsī [Firdauszī])⁹ alapján fontos információk ismertek róla.

Forrásaink szerint Šahrwarāz családja Darbandi kapu, a Kaukázus északkeleti részének környékéről (Dagesztán) származott, Šahrwarāz pedig eredetileg az úgynevezett Alán kapu környékének szászánida katonai parancsnoka volt 590 után. Šahrwarāz talán II. Khusraw kegyence lehetett, aki trónörökösként az *Ālān-*

3 Niképhoros, 1990. 51–64.

4 Theophanész, 1997. 452–453.

5 Ṭabarī, 1999. 400–403.; Ṭabarī, 1879–1901. 1062–1064.

6 Ibn ‘Abd al-Ḥakam, 1922.

7 *Khuzistāni krónika*, 1903. 19., 25.

8 Sebeos, 1999. 69., 85.

9 Firdawsī, 1971. vol. 9. 298.; Firdawsī, 1935. 2948.

šāh (az alánok/Alánia királya) titulust viselte, vagyis a kaukázusi-darbandi szászánida határterületet kormányozta. A klasszikus perzsa és örmény források szerint talán kormányzósága alatt ismerhette meg Šahrwarāzt.¹⁰ Šahrwarāz származása homályos: eredetileg Farrukhānnak hívták, és úgy tűnik, nem a hagyományos szászánida arisztokráciából származott. Pourshariati feltételezése, hogy a Mihrān klán, a hét jelentős párthus eredetű szászánida főnemesi família tagja volt, forrásokkal jelenleg nem igazolható. Pourshariati nem említ olyan elsődleges forrásokat, melyek szerint Šahrwarāz a párthus eredetű Mihrānok nemzetségébe tartozott volna, ez utóbbi párthus eredetű arisztokrata klán jelentős szerepet játszott Irán történetében a párthus periódustól egészen a kora iszlám korig.¹¹ Figyelemre méltó tény viszont, hogy szír források szerint Šahrwarāz már 590-ben felnőtt katoná volt és a mihránida Bahrām Čübīn (Bahrām Chubin) trónbitorló (590–591) ellen támogatta II. Khusraw-ot.¹²

Banaji véleménye ezzel szemben megalapozottabbnak tűnik az elsődleges források alapján. Banaji nem sorolja Šahrwarāz családját a hagyományos szászánida arisztokráciához. Fontos megjegyezni, hogy a másodlagos szakirodalomban legelterjedtebb Šahrwarāz „a királyság vaddisznaja” elnevezés a jelentős késő szászánida tábornok-arisztokratának eredetileg csak mellékneve, esetleg vallási eredetű neve,¹³ de semmiképpen sem hivatalos titulusa volt. Šahrwarāzt a későbbi szír, örmény, arab és kora bizánci forrásokban több névvel is illették. A legelterjedtebb nevei a Šahrwarāz mellett a *Razmyōzān* (harcot leverő), a *Rūmyōzān* (Rómát/Keletrómát leverő) és a *Šahr-ālānyōzān* (az alánok országát leverő) voltak.¹⁴

A 2002-ben Gyselen által publikált gemmák között néhány is világosan utal Šahrwarāz jelentőségére. Ezek között kettőn is szerepel Šahrwarāz neve. Neve mellett pedig az *Ērān spāhbad, kūst-ī nēmrōz* (Ērān katonai parancsnoka, déli terület) titulus áll.¹⁵ E titulusok az I. Khusraw (531–579) által végrehajtott katonai reform során létrehozott katonai igazgatási körzetek történetéhez kapcsolódnak. A korábbi szakirodalomban rögzült „monolitikus” és „centralizált” szászánida államról szóló kép részben módosítható azon események fényében, amelyek a szászánida állam utolsó évtizedeit jellemezték.

A katonai pályafutását a Kaukázusban kezdő Šahrwarāz látványos karrierjének minden egyes ismert állomása az utolsó szászánida–keletrómai háborúhoz kötődött 602 és 628 között. A szászánida arisztokrata a háború kezdeteitől fogva jelen volt minden fontos katonai eseménynél. Első alkalommal 604-ben említik keletrómai forrásaink, amikor még II. Khusraw-val együtt, a szászánida király jelenlétében

10 Firdawsī, 1971. vol. 9. 294.; Banaji, 2015. 37.

11 Pourshariati, 2008. 181.; Banaji, 2015. 29. 13. jegyz.

12 Palmer, 1993. 117.

13 A vaddisznóval kapcsolatos elnevezés sokkal inkább utalhat Bahramra, a jelentős iráni hadistenre, akinek népszerű kultusza jól ismert a késő ókorban, és akinek az egyik lehetséges megjelenési formája a vaddisznó volt az iráni mitológiában.

14 Movses Dasxurant'si szerint részben maga II. Khusraw adományozta e neveket katonai sikerei csúcán a kaukázusi arisztokratának. Banaji, 2015. 29.

15 Gyselen, 2001. 35–45.

bevette a szíriai Darát és Edessát. A szászánida uralkodó ettől fogva teljesen átengedte hadvezéreinek, Šahrwarāznak és Šāhīnnak (Šāhin) a katonai hadműveletek vezetését, ezt követően pedig Šahrwarāz végig főszerepet játszott a szászánidák nyugati és déli előrenyomulásában. Mivel célunk Šahrwarāz utolsó éveinek és hatalmi politikájának bemutatása, emiatt csak röviden utalunk az ezt megelőző sikereire.

Meg kell jegyezni, hogy a háború korai éveiben játszott szerepe is erősen ellentmondásos és nem túl jól adatolt. Mint a déli és a nyugati háborúk egyik katonai vezetője, Šahrwarāz 613 előtt minden bizonnyal Anatóliában és Szíriában tartózkodhatott az ottani szászánida erők parancsnokaként. 613-ban Šahrwarāz vérséget mért Hérakleios keletrómai császár (610–641) seregeire Szíriában. 614-ben Šahrwarāz 21 napos véres ostrom után bevette és nagyobbreszt romba döntötte Jeruzsálemet.

618–619-ben egy inváziós szászánida hadsereg elfoglalta Egyiptomot, amely ettől fogva tíz éven keresztül szászánida kézen maradt. Egyiptom szászánida megszállása egyben a szászánidák sikereinek csúcspontját is jelentette.¹⁶ A kutatás véleménye megoszlik Šahrwarāz szerepéről Egyiptom 618–619-es meghódításában. Közvetlen adataink ellentmondóak e téren. Forrásaink nagy többsége és az azokra támaszkodó modern kutatás is Šahrwarāzt valószínűsíti Szíria, Júdea és Egyiptom szászánida hódítójaként 613 és 619 között, nem pedig az ez időben inkább Kis-Ázsiában aktív, másik jelentős szászánida hadvezért, Šāhīnt.

Šahrwarāz egyiptomi szerepének első látásra ellentmondanak az egyiptomi, középperzsa, görög papiruszok, amelyek mostani ismereteink szerint nem említik Šahrwarāz nevét egyszer sem 619 és 629 között. Šahrwarāz helyett ugyanis az oxyrhynchosi görög papiruszokon, két hermontisi osztrakonon,¹⁷ valamint a Fayyūm (Fajjúm) oázisból származó középperzsa papiruszokon egy *Šahr-ālānyōzān* nevű személy tűnik fel Egyiptom szászánida kormányzójaként.¹⁸ Ez a megnevezés azonban Banaji kiváló tanulmánya alapján szinte bizonyosan Šahrwarāz alternatív neve volt, világosan utalva kaukázusi származására. Emellett *Šahr-ālānyōzān* a korabeli keletrómai arisztokrácia legmagasabb rangját, a *πανευφεμος* titulust viseli a legtöbb görög papiruszon és osztrakonon, ami megerősíti az illető személy magas rangját.¹⁹ E középperzsa név erősen hasonlított a vele kapcsolatban emlegetett Razmyōzān és Rūmyōzān nevekhez is.

Minden bizonnyal akkor járunk a legközelebb az igazsághoz, ha azt sejtjük, hogy Šahrwarāz közvetlenül részt vett Egyiptom igazgatásában 619 után, mely tény egyáltalán nem zárja ki jelenlétét más hadszíntereken. 622–623-ban Šahrwarāz vélhetően Egyiptomból kiindulva megtámadta Rhodost és az Égei-tenger több más

16 Butler, 1978; Altheim-Stiehl, 1991; Altheim-Stiehl, 1992a; Altheim-Stiehl, 1992b; Foss, 2002; Sängner, 2008.

17 A Σαφαλανεοζαν nevet említő görög papiruszok és osztrakonok Oxyrhynchosból és Fayyūmból kerültek elő, valamint Hermontisból két osztrakon. A szövegek nagy része gazdasági tranzakciókról, egyiptomi arany külföldre küldéséről (zsold?) szól, kisebb részben Šahr-ālānyōzān egyik, Alexandriában élő feleségének vagyonát, birtokainak változásait érintik. Banaji, 2015. 28.

18 A Šahr-ālānyōzān nevet tartalmazó fayyūmi középperzsa papiruszokat és osztrakonokat lásd: Weber, 1992. 118., 165., 181.; Weber, 2002; Weber, 2003.

19 Banaji, 2015. 28.

szigetét, megpróbálva megtörni a Keletrómai Birodalom tengeri hatalmát. Emellett az a lehetőség is felmerülhet, hogy Šahrwarāz nemcsak Egyiptomot, hanem Júdeát és Szíriát is hatalma alatt tartotta, és esetleg inkább Szíriában székel. Mindenesetre feltűnő, hogy szír források – szemben a róla egyként hallgató egyiptomiakkal – meglehetősen sűrűn említik alakját 626 után, és később Šahrwarāz fia, Nikétas is itt tűnik fel Egyiptom helyett.²⁰ Ugyanezt támasztják alá a 626-os konstantinápolyi szászánida ostrom utáni események is, amikor Šahrwarāz Szíriába, Hierapolisba húzódott vissza. Mindez – ahogy Kaegi felveti – stratégiai szempontból sem volt véletlen, tekintve hogy így Šahrwarāz egyszerre volt közel a keletrómai erőkhöz és a szászánidák uralta Mezopotámiához, s ezáltal sikeresen növelte befolyását.²¹

Šahrwarāz huzamosabb szíriai tartózkodását sejteti a 629-ben Hérakleios és Šahrwarāz között megkötött arabissosi egyezmény helyszíne Kappadókiában, melynek révén Šahrwarāz keletrómai vazallusként és támogatással jogot formált a szászánida trónra. Ugyanakkor a szászánida katonai adminisztrációban a *kūst-ī nēmrōz* (déli terület) magában foglalta Egyiptomot is, mivel nem ismert más közép-perzsa terminus a szászánida Egyiptomra.

Egyiptom 619-es szászánida elfoglalása után a nagy háború nem ért véget, mivel a 620-as években Hérakleios keletrómai császár – nagyrészt a flottára és saját stratégiai elgondolásaira támaszkodva – képes volt hátba támadni a szászánidákat, több alkalommal is mélyen behatolva a birodalom anatóliai és mezopotámiai területeire. Mindezekre a szászánidák részben védekező hadműveletekkel, részben pedig Konstantinápoly megtámadásával reagáltak (ne feledjük, Anatólia nagy része ekkor már közel tizenöt éve a kezükben volt). Mindezekben a háborúkban Šahrwarāz ismét kiemelkedő szerepet játszott mint a déli vagy délnyugati haderők szászánida tábornoka, *spāhpadja*. 625-ben Šahrwarāz elkeseredett harcokat vívott Hérakleios erőivel a Van-tó környékén, valamint Adana mellett a Saros folyónál, ahol azonban képtelen volt megállítani annak sikeres visszavonulását. Forrásaink itt utalnak először a két személy – Hérakleios és Šahrwarāz – közvetlen kapcsolatára. Šahrwarāz ugyanis egy bizánci forrás szerint elámult a keletrómai uralkodó tettein, és méltatta Hérakleios vakmerőségét és bátorságát, ahogy a keletrómai uralkodó seregével sikeresen átvágtatott a perzsa erők nyílzáporán. Figyelemre méltó, hogy sem ekkor, sem korábban – leszámítva Dara és Edessa bevételét – II. Khusraw szászánida uralkodó nem vett részt a hadműveletekben, teljesen átengedte azok kivitelezését legfőbb *spāhbadjainak*, Šahrwarāznak és Šāhīnnak.²²

Šahrwarāz és Šāhīn a Keletrómai Birodalom elleni utolsó jelentős hadjáratára 626-ban került sor. Ekkor a szászánidák – megakadályozandó Hérakleios további betöréseit – közvetlenül a császárváros elfoglalására törekedtek. Szövetségre lépve az avarokkal és néhány avar vazallus szláv törzsszel, kísérletet tettek a Keletrómai

20 Tabarī, 1999. 318–319.; Tabarī, 1879–1901. 980–981. Tabarī egyértelműen Šāhīnt, Šahrwarāz riválisát említi meg Egyiptom meghódítójaként, ezzel szemben a szír Bar Hebraeus és Szíriai Mihály, illetve az örmény Sebeos és a nesztoriánus keresztény szír *Khuzisztáni krónika* egybehangzóan Šahrwarāzt tartja Egyiptom meghódítójának. A modern kutatás szintén hajlik az utóbbi álláspont elfogadására.

21 Kaegi, 2003. 152.

22 Uo. 148.

Birodalom fővárosának bevételére. Az ostrom azonban a keletrómai flotta sikeres manővereinek köszönhetően kudarcot vallott. Az ingerült II. Khusraw – bizánci források szerint – Šahrwarāzt tette bűnbakká és elrendelte kivégzését, de a kivégzésre vonatkozó parancsot tartalmazó levelet Hérakleios fia, Konstantinos elfogta. Addigra Šahrwarāz már maga is Konstantinápolyban tartózkodott, és Hérakleios személyesen mutatta meg neki a levelet. A két fél megállapodott a levél tartalmának meghamisításában. Ezzel a példátlan lépéssel Šahrwarāz elkerülte a kivégzést és nagyobbreszt függetlenítette magát a gyengülő szászánida központi kormányzattól.²³

A kudarcba fulladt ostromot követően Šahrwarāz nem tért vissza Egyiptomba, hanem Szíriában vert tábort, figyelve, hogyan alakulnak az események az újjáéledő Keletrómai Birodalom és a gyengülő Szászánidák között. Ettől az időtől datálható tevékenységének új korszaka, amikor előbb önálló hatalmi tényezőként, később pedig a szászánida trón várományosaként avatkozott be az események sodrába Szíriából.

Šahrwarāz politikai lépései 627–629-ben

Az a tény, hogy Šahrwarāz már jócskán II. Khusraw 628 februárjában bekövetkezett bukása előtt függetlenítette magát a szászánida központi hatalomtól, világosan látszik a következő években végrehajtott politikai lépéseiből is. Ezeket az alábbi pontokban fogalmazhatjuk meg.

1. Šahrwarāz határozottan visszautasította II. Khusraw kérését, hogy seregeit Szíriából Ktésiphón védelmére küldje a közelgő keletrómai haderő ellen 627-ben. Šahrwarāz ehelyett Észak-Mezopotámiába (a szászánida Asūristān tartományba) vonult, ahol II. Khusraw-ellenes lépésekbe kezdett. Eddig nem ismert körülmények között sikerült megnyernie saját ügyének az Ispāhubudān nemzetségből származó, befolyásos szászánida arisztokratát, Farrukhādót is, akit eredetileg II. Khusraw küldött Šahrwarāz elfogására. Šahrwarāz ezen lépései, dezertálása nagymértékben segítette a keletrómai hadsereg sikereit Mezopotámiában, és 627 végére II. Khusraw teljes vereséget szenvedett. Mindezek alapján erősen feltételezhető – ahogy arra Pourshariati is utal –, hogy Šahrwarāz és Hérakleios vélhetően 626, a sikertelen konstantinápolyi ostromot követő tárgyalások óta együttműködött egymással. Mindkét fél célja II. Khusraw és a Szászánida-dinasztia megdöntése volt.²⁴

2. Šahrwarāz második figyelemre méltó lépése egy évvel később történt. Mint *nēmrōz*, vagyis a déli, délnyugati szászánida területek katonai kormányzója, kezében tartotta Egyiptomot és a vele határos területeket, így Jeruzsálemet is. Az új szászánida király, II. Kawād (Kavád, 628–629) 628-ban békét kötött Hérakleiosszal, és lemondott minden apja, II. Khusraw által meghódított területről és hadizsákmányról, visszaállítva a 602-es keletrómai–szászánida határokat. Ennek je-

²³ Uo. 151.

²⁴ Az uralkodó és Šahrwarāz közötti konfliktust és többszöri levélváltásukat mind görög források, mind Firdawsī, mind az örmény Sebeos megőrizte. Vö. Pourshariati, 2008. 177., 180.

gyében felszólította Šahrwarāzt Egyiptom átadására Hérakleiosnak. Šahrwarāz azonban nem teljesítette Kawād parancsát, és továbbra is Egyiptomban vagy Szíriában maradt. Mindezek ellenére Hérakleios nem indított háborút Šahrwarāz ellen, hanem megtűrte Šahrwarāzt Egyiptom és Júdea uraként. Šahrwarāz tehát ismét szembefordult a szászánidákkal, de kérdéses, hogy szembefordult-e Hérakleiosszal. Véleményünk szerint nem, a korábbi adatok fényében aligha lehet másról beszélni, mint Šahrwarāz taktikázásáról. Šahrwarāz maga mögött tudva a keletrómai császár támogatását, megtarthatta korábbi területeit. A patthelyzetet Kawād váratlan halála oldotta meg, az új uralkodó ugyanis alig pár hónappal trónra léptét követően járvány áldozatául esett. Felmerül a kérdés a kutatóban: milyen jogi státussal rendelkezett Šahrwarāz abban a pillanatban, amikor nem akarta feladni Egyiptomot? Mi lett volna, ha Kawād még tovább is hatalmon marad, vajon Hérakleios továbbra is eltűri Šahrwarāz jelenlétét Egyiptomban? A válasz – a két személy korábbi együttműködésének fényében – vélhetően igen. Ez ugyanis elősegítette volna a szászánidák további gyengítését és a Keletrómai Birodalom beavatkozási lehetőségeit Ktésiphón trónharcaiba.²⁵

Több forrásunk is utal közvetetten rá, hogy Šahrwarāz önállósodása a Szászánida Birodalomtól még jócskán II. Khusraw uralkodása alatt következett be. Ṭabarī egyértelműen azt sugallja, hogy Šahrwarāz kegyvesztett lett a szászánida udvarban.²⁶ E források narrációja azonban nem köti össze Šahrwarāz kegyvesztettségét Konstantinápoly sikertelen szászánida ostromával, sokkal inkább II. Khusraw személyiségének, *a priori* álnokságának és Šahrwarāz eredendő nagylelkűségének konfliktusát emeli ki. Az ellentétek végül a két erős személyiség harcához és Šahrwarāz lázadásához vezettek. A szövegek egyértelműen Šahrwarāzt ábrázolták igaz félként. Hasonló moralizáló hangnemet üt meg Firdawsī is a *Királyok könyvében* is, ám ellentétben az arab forrásokkal, Šahrwarāz „törvénytelen” (*bī-dād*) és „Róma-védő” (*nigāhbān-i Rūm*) jellemével szemben II. Khusraw-ot magasztalta az egyértelműen szászánida legitimitációt támogató klasszikus perzsa eposz.²⁷ Ezzel szemben a bizánci és az örmény források vezérmotívuma a Konstantinápoly falai alatti kudarcba fulladt szászánida katonai expedíció, amely Šahrwarāz kegyvesztettségét okozta II. Khusraw udvarában.²⁸

3. Az a tény, hogy Šahrwarāz mégsem maradt Egyiptomban, II. Kawād elhunytának köszönhető. 629 elején Šahrwarāz, amikor hírül vette II. Kawād halálát, elhagyta Egyiptomot és kísérletet tett a szászánida trón elfoglalására. Fontos viszont hangsúlyozni, hogy Šahrwarāz most sem a 628-as szászánida–keletrómai szerződést hajtotta végre, Sebeos örmény történetíró ugyanis ezeket a szavakat adja Hérakleios szájába Šahrwarāznak címezve: „Az iráni király most halott, a trón és az uralom neked jutott, ezt neked juttatom és utódaidnak. Ha szükség van haderőre, megküldöm azt a segítségedre, amennyit csak szeretnél.”²⁹ Ezzel a lépéssel Šahrwarāz

25 Ṭabarī, 1999. 401.; Ṭabarī, 1879–1901. 1062.; Pourshariati, 2008. 181.

26 Kaegi, 2003. 152.; Pourshariati, 2008. 144.

27 Firdawsī, 1971. vol. 9. 238.; Firdawsī, 1935. 2894.

28 Niképhoros, 1990. 452–453., 458.

29 Sebeos, 1999. 223.

tehát inkább a szászánida trónt akarta elfoglalni – mint Hérakleios vazallusa –, és Egyiptom feladása voltaképpen nem történt meg, hiszen itt csupán Šahrwarāz, az addig Hérakleioshoz hű, egykori szászánida katonai kormányzó helyet cserélt Hérakleios új, görög származású kormányzójával.

Egy kaukázusi család a szászánida trónon 630-ban

Šahrwarāz trónra lépésének pontos dátuma nem ismert, 630 áprilisa a legkésőbbi lehetséges időpont. A Keletrómai Birodalomból visszatérő *spāhbad*, miután ostrommal bevette Ktésiphónt, csak nagy nehézségek után tudta legyűrni az ellenállást, a szászánida királyi családot és az őket támogató arisztokratákat részben erővel tette ártalmatlanná, részben pozíciók ígérésével szerelte le. Šahrwarāz végül sikeresen betört Ktésiphónba, és megölette a gyermek III. Ardasširt (Ardasír), II. Kawād fiát. Uralma azonban mindössze csak két, esetleg három hónapig – 630. április 19-től 630. június–júliusig – tartott, mert a Szászánida-dinasztiához húzó arisztokraták csoportja 630 nyarán meggyilkolta Šahrwarāzt.

Amikor 630-ban Šahrwarāz – jelentős keletrómai katonai segítséggel – elfoglalta a szászánida trónt, Niképhoros szerint bocsánatkérő levelet fogalmazott Hérakleiosnak. E levél anyagi kártérítést helyezett kilátásba a perzsák által keletrómai területen okozott pusztításokért, visszaadott minden korábban perzsa kézen levő tartományt Hérakleiosnak és átadta a Szent Kereszt-ereklyéjét is közvetítőként keresztül.³⁰

Uralkodásának rövid ideje alatt Šahrwarāz dinasztiaalapítási terveket szövögetett. Fiai közül a keresztény hitre tért Nikétast jelölte utódjának. Šahrwarāz keresztény fiának trónörökössé tétele, akinek még a korábbi neve sem ismert, megerősíti a keletrómai befolyásszerzés gyanúját. Šahrwarāz uralma alatt Nikétasnak egyetlen cselekedete ismeretes: Šahrwarāz döntése alapján Nikétas vitte vissza a jeruzsálemi Szent Kereszt-ereklyét a Keletrómai Birodalomba. Mivel azonban apját időközben meggyilkolták, Nikétas nem tért vissza a Szászánida Birodalomba, hanem Hérakleios udvarában maradt. Későbbi szerepe viszont nem lesz jelentéktelen.³¹

Šahrwarāz családjának azonban maradtak támogatói Šahrwarāz meggyilkolása után is. A káoszba zuhant szászánida államban aligha követhető nyomon azon folyamatok sora, melyek során a szászánida arisztokrácia megtizedelte saját magát 628 és 632 között. Šahrwarāz halálát követően II. Khusraw egyik lánya, Bōran lépett trónra 630-ban (miközben a birodalom különböző részein helyi fejedelmek kiáltották ki a saját hatalmukat). Őt a Šahrwarāzzal rivalizáló egyik klán, a hét főnemesi család közé tartozó Ispāhbad család feje, Farrukhzād támogatta. Bōran uralma azonban nem maradt tartós, mivel 630 végén Šahrwarāz egyik Ktésiphónban maradt fia, Šāhpūhr (Sápur) ragadta magához a hatalmat.³² Ám ennek részletei teljesen a homályba vesznek, mivel – ellentétben Šahrwarāzzal és Bōran-

30 Kaegi, 2003. 187. Ugyanakkor Sebeos szerint Šahrwarāz igyekezett megtartani bizonyos szíriai hódításokat, ezáltal nem vonulva teljesen vissza a 602-es határok mögé (Sebeos, 1999. 224.).

31 Niképhoros, 1990. 170.; Kaegi, 2003. 188.

32 Pourshariati, 2008. 204–207.

nal – Šāhpūhrnak eddig még nem kerültek elő pénzei. Mindez azt sejteti, hogy Šahrwarāz fia, ha hatalomra került is, egészen rövid ideig uralkodott. Ezenkívül azt is tudjuk Ṭabarītól, hogy ugyanekkor felmerült a Šāhpūhr és II. Khusraw egy másik lánya, Āzarmīgdukht közti házasság terve, melyet szintén az Ispāhbad klán feje, Farrukhād kezdeményezett, ám a szászánida hercegnő elutasította a frigyet. Ez a dinasztikus elképzelés, ha valóban létezett, egyértelműen a két nagy hatalmi csoport, Šahrwarāz családja és az inkább a Szászánidákat támogató Ispāhbadok közti kompromisszum lehetett volna. Fontos azt is megjegyezni itt, hogy Šāhpūhr anyja II. Khusraw egyik lánytestvére volt, így tehát félig ő is szászánida származásának számított. Šahrwarāz Šāhpūhr nevű fia későbbi sorsáról nincs tudomásunk, de bizonyára nem járunk messze a valóságtól, ha azt állítjuk, hogy az egymást sűrűn váltogató báburalkodók és a mögöttük álló nagy hatalmú arisztokrataklánok összecsapásaiban gyorsan eltűnt a süllyesztőben.

Azzal együtt azonban, hogy mind Šahrwarāz, mind fia, Šāhpūhr gyorsan elvesztették hatalmukat, figyelemre méltó tény a trón közelébe kerülésük. A korban rajtuk kívül egyetlen más szászánida arisztokratacsalád nem tett kísérletet arra, hogy a Szászánidákat a trónról nyíltan letaszítva megragadja a hatalmat.

Šahrwarāz uralkodói ambícióival kapcsolatosan meg kell említeni a 6. század végének jelentős katonai parancsnoka, Bahrām Čubīn hatását, aki IV. Hormizd (Hurmiz) (579–590) alatt sikeresen magához ragadta a hatalmat, és rövid ideig a Szászánida-dinasztiát is száműzte. Bahrām Čubīnt bukását követően is számos legenda övezte, és népszerűsége a szóbeli hagyományban több száz éven keresztül töretlenül fennmaradt Iránban és Közép-Ázsiában. Nem lehet kétségünk afelől, hogy a Bahrām Čubīnhoz hasonlóan szintén látványos katonai karrier révén felemelkedő Šahrwarāz támaszkodott erre a Bahrām Čubīn-féle legitimációra saját hatalomátvételekor. Nem mellékes az sem, hogy Šahrwarāz szászánida hercegnőt vett feleségül, és ez is segíthette saját és fiai hatalmi törekvéseit.

Harmadik, nem elhanyagolható tényezőként meg kell említeni a Keletrómai Birodalom és Hérakleios személyes támogatását is. Saját katonai teljesítménye és taktikázása, valamint a keletrómai haderővel fennálló kapcsolatai révén Šahrwarāz részben meg tudta tartani hatalmát Szíriában és Egyiptomban. Ehhez pedig Hérakleios személyes támogatására is szükség volt. Šahrwarāz fia és kijelölt örököse, Nikétas megkeresztelkedett, és ez is a keletrómai befolyás növekedését jelentette 630 táján Ktésiphónban. Šahrwarāz és Hérakleios hasonló politikát követett 630-ban, mint II. Khusraw és Maurikios 591-ben, amikor II. Khusraw keletrómai katonai segítséggel – és talán Maurikios keresztény lányát, Máriát feleségül véve – tért vissza a szászánida trónra. A dinasztikus szál itt is tetten érhető, mivel Šahrwarāz neve alapján szintén kikeresztelkedett lánya, Niké Hérakleios egy ifjabbik fiának, Theodósiosnak lett a felesége 630 körül.³³

Hérakleios politikájában a dinasztikus házasságoknak kiemelkedő geopolitikai szerepe volt. Egyik lánya a türk kagánhoz ment feleségül, egyik fia észak-afrikai nőrokonát vette feleségül, így e szempontból a szászánida arisztokrácia és a perzsa

33 Kaegi, 2003. 188.

trón várományosának dinasztikus házassági kapcsolata nem is meglepő keletrómai részről. Később Hérakleios egyik lányát III. Yazdgirdhoz (Jazdagird) (632–651), az utolsó szászánida királyhoz adta feleségül, amikor az arab invázió idején, a 630-as években a keletrómai és a szászánida erők összefogásra kényszerültek.

Perzsiai Nikétas, Šahrwarāz fiának karrierje Szíriában 630 után

Šahrwarāz és Šāhpūhr 630-as bukásával nem értek véget a hatalmi játékok a Keletrómai Birodalom és az állandó trónviszályoktól szenvedő Szászánidák között. Amint korábban utaltunk rá, trónra lépésekor Šahrwarāz Nikétas nevű keresztény fiát jelölte utódjának. Pourshariati a késő Szászánida-korról szóló monográfiájában tekintélyes fejezetet szentelt Šahrwarāz tevékenységének, ám elemzésében megfedkezett Šahrwarāz Nyugatra menekült fiáról, Nikétasról.

Figyelemre méltó, hogy szír és görög forrásaink viszonylag sok információt őriztek meg Nikétasról, ezzel szemben alakja teljesen hiányzik a középperzsa szövegekben és a későbbi arab forrásokban. Ezen persze aligha lehet csodálkozni, hiszen Nikétas életének ismert mozzanatai mind a Szászánida Birodalmon kívül történtek.

Nikétasról – akiről nem tudjuk, vajon egy anyától, vagyis II. Khusraw lánytestvérétől született-e fivérével, Šāhpūhrral, vagy pedig más nő fia volt – először 629-ban hallunk. Amint Hérakleios és Šahrwarāz egyezményt kötöttek Šahrwarāz visszatéréséről Perzsiába és az általa – akár perzsa, akár keletrómai helytartóként – kormányzott területek Hérakleios számára történő átadásáról, Šahrwarāz fiát, Nikétast Hérakleios táborába küldte, hogy visszaszolgáltasson két igen fontos keresztény ereklyét, Longinus lándzsáját és az ecetes spongyát.

Nikétas a már egy ideje az Észak-Mezopotámiában tartózkodó Hérakleios túsza vagy vazallusa lett. A császár 629. október 29-én vonult be ünnepélyesen Konstantinápolyba a két átadott nagy értékű keresztény ereklyével, amit általános hálaadás követett a császárvárosban. Ezek az események egyben arra is utalnak, hogy Šahrwarāz 629 végén még Egyiptomban vagy Júdeában tartózkodott, és Jeruzsálem egészen biztosan a szászánida herceg kezében volt, aki csak ezt követően, 629 végén vagy 630 elején indult meg Ktésiphón elfoglalására.

Amikor 630 nyarán Šahrwarāz – jelentős keletrómai katonai segítséggel – elfoglalta a szászánida trónt, Niképhoros szerint bocsánatkérő levelet küldött a keletrómai császárnak, kártérítést is kilátásba helyezve. Erre a császár látványos gesztusok mellett Nikétast, aki vélhetően Hérakleios környezetében tartózkodott, a keletrómai császár patríciussá nevezte ki, és egyben Šahrwarāz hivatalos utódjává nyilvánították. Mindez jól jelképezi az ügyes keletrómai módszereket, azt a politikát, hogy a császár saját lekötöztetettjeit akarta a szomszédos államok trónján látni. Ezen utóbbi momentumok arra engednek következtetni, hogy Nikétas nem követte

apját Perzsiába, hanem Longinus lándzsája és az ecetes spongya átadása után túszként maradt a keletrómai udvarban 630 nyarán.³⁴

A szászánida Nikétas azonban nem sokáig élvezhette Perzsia trónörökös szerepkörét, mivel a keletrómai várakozások ellenére Šahrwarāzt hamarosan meggyilkolták. Nikétas ismereteink szerint nem tett kísérletet apja trónja megszerzésére, hanem keletrómai menekültként élt Szíriában, vélhetően Šahrwarāz néhány megmaradt udvaroncával és seregmaradványával körülvéve. Hogy Nikétas keletrómai szempontból fontos szereplő maradt, arra életének utolsó ismert epizódja is utal.

Nikétast több szír és bizánci forrás is említi, amint 636 augusztusában a keletrómai hadsereg egyik alvezéréként részt vett a yarmūki (jarmūki) csatában ʿUmar (Omár) kalifa (634–644) ellen. Az arabok által megnyert ütközetet Nikétas túlélte és Ḥumšba (Emesába) menekült. Itt azonban felvette a kapcsolatokat ʿUmar kalifával, a kalifa elé járult, és néhány szír és görög forrás szerint mint „iráni uralkodó” felajánlotta az araboknak Perzsiát, cserébe azért, hogy ő legyen annak a kormányzója. ʿUmar azonban rövid úton kivégeztette Nikétast.³⁵ Ugyanakkor meg kell említeni, hogy arab források egyáltalán nem tudnak Nikétas személyéről, nem emlékeznek meg róla a yarmūki csata és következményei kapcsán, mely tény óvatosságra int Nikétas jelentőségének mérlegelésekor.

Nikétas halála után már nem tudunk több rokonáról, aki továbbítte volna Šahrwarāz ágának legitimációs igényeit. Arra azonban találunk utalást Ṭabarīnál, hogy Šahrwarāz egyik leszármazottja volt a kaukázusi Darbandi kapu ura (*malik bi'l-Bāb*) 643-ban, amikor az arabok először megtámadták Dagesztánt, ahonnan Šahrwarāz karrierje is elindult évtizedekkel korábban.³⁶

Összegzés

A késő antik Közel-Kelet egyik legszövevényesebb periódusának kevésbé ismert epizódja számos fontos dinasztikus és politikai kérdést érintett. A Szászánida Birodalom felbomlása 628 után viharos gyorsasággal következett be. A szászánida állam szétverésében a szászánida arisztokrácia tevékeny szerepet játszott. A szászánida Šahrwarāz és családja azzal emelkedett ki a számos korabeli perzsiái trónkövetelő közül, hogy tevékenységük végig nemzetközi, ha úgy tetszik, államközi keretekben zajlott.

Šahrwarāz, a szászánida tábornok sikeres katonai karriert futott be II. Khusraw hadseregében, 619–629 között, közel tíz évig Egyiptom és Szíria korlátlan ura volt, önálló hatalmat építve ki magának a két birodalom között. Šahrwarāz a keletrómai ellentámadások idején lépésről lépésre függetlenítette magát a Szászánidák-tól, és előbb keletrómai szövetségesként harmadik hatalmi központot alakított ki, majd pedig keletrómai vazallus lett. Ideig-óráig megszerezte Perzsia trónját is –

³⁴ Martindale–Jones–Morris, 1992. 943.

³⁵ Uo.

³⁶ Ṭabarī, 1879–1901. 2663.; Banaji, 2015. 38.

többfajta legitimációs felhatalmazással (szászánida és keresztény elemek ötvöződtek ebben). Šahrwarāz megölése után pedig családja, fiai továbbra is fenntartották apjuk után örökölt trónigényüket, amit csak a váratlan arab hódítás miatt adtak fel.

Šahrwarāz esete arra is bizonyíték, hogy a Szászánida-kor végére nagymértékben megbomlott a kohézió a Szászánida-dinasztia és a vele egykoron szövetségre lépő arisztokratacsaládok között. Bár szórványos lázadásokra már korábban is volt példa, de feltételezéseink szerint I. Khusraw (531–579) nagymértékű közigazgatási reformjai, a birodalom peremterületeire kiterjedő Szászánida-hatalom következtében megszűnt a korábbi *status quo*, megváltoztak a viszonyok a nagy famíliák és a területeikre hatalmát kiterjeszteni akaró Szászánidák között.

I. Khusraw hadügyi reformja is okolható a túlzottan önállósodó *spāhbadok* feltűnéséért. A birodalom határvidékeire telepített hadseregek aránytalanul nagy hatalmat biztosítottak a négy vagy több *spāhbad*nak, akik erejüket nemcsak a hűtálítak vagy a Keletrómai Birodalom ellen, hanem adott esetben a központi hatalom ellen sem haboztak bevetni.

Šahrwarāz esete azért különösen fontos, mert lázadása nemzetközi dimenziókat nyert 619 és 629 közötti egyiptomi–szíriai kormányzósága – vagy inkább önálló királysága – miatt, és véleményünk szerint szerepe így jóval nagyobb a szászánida állam felbomlasztásában, mint a többi, a szászánida államon belül maradó, önállóságra törekvő helyi arisztokrátiáé.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források

Firdawsī

1935 Firdawsī, Abu'l-qasim Mansur: *Šāhnāma*. Ed.: S. Nafisi. Tehran, 1935.

1960–1971 Фирдоуси, Абдулькасим: *Шах-наме. Критический текст*. I–IX. Ред.: Бертельс, Евгений Эдуардович. Москва, 1960–1971.

Ibn 'Abd al-Ḥakam

1922 Ibn 'Abd al-Ḥakam: *Kitāb futūḥ Misr wa aḥbārahā*. = *History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain*. Edited and with English preface by Charles C. Torrey. New Haven, 1922.

Khuzisztáni krónika

1903 *Chronica Minora*. Ed.: Guidi, Ignazio. Louvain, 1903. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 2.)

Niképhoros

1990 Nikephoros, Patriarch of Constantinople: *Short History*. Text, transl., and commentary by Cyril Mango. Washington, 1990.

Sebeos

1999 Sebeos: *The Armenian History Attributed to Sebeos*. I–II. Transl. with notes by R. W. Thomson; historical commentary by James Howard-Johnston. Liverpool, 1999.

Ṭabarī

1879–1901 Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr: *Ta'riḫ al-Rusūl wa 'l-Mulūk (Annales)*. Leiden, 1879–1901.

1999 Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr: *Ta'riḫ al-Rusūl wa 'l-Mulūk. History of al-Tabari*. Vol. V. *The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids and Yemen*. Transl. [from the Arabic] and annot. by C. E. Bosworth, Albany, 1999.

Theophanés

1997 Theophanes: *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284–813*. Oxford, 1997.

2. Szakirodalom

Altheim-Stiehl

1991 Altheim-Stiehl, Ruth: Wurde Alexandria im Juni 619 n. Chr. durch die Perser erobert? Bemerkungen zur zeitlichen Bestimmung der sasanidischen Besetzung Ägyptens unter Chosrau H. Parwēz. In: *Tyche*, 6. (1991) 3–16.

1992a Altheim-Stiehl, Ruth: The Sasanians in Egypt: Some Evidence of Historical Interest. In: *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, 30. (1992) 87–96.

1992b Altheim-Stiehl, Ruth: Zur zeitlichen Bestimmung der sasanidischen Eroberung Ägyptens. In: Μουσικὸς ἀνήρ. *Festschrift für Max Wegner zum 90. Geburtstag*. Hrsg. v. Brehm, Oliver-Klie, Sascha. Bonn, 1992. 5–8. (Antiquitas, III. Abhandlungen zur Vor- und Frühgeschichte, zur klassischen und provinzial-römischen Archäologie und zur Geschichte des Altertums, 32.)

Banaji

2015 Banaji, Jairus: On the Identity of Shahrālānyōzān in the Greek and Middle Persian Papyri from Egypt. In: *Documents and the History of the Early Islamic World*. Eds.: Schubert, Alexander T.–Sijpesteijn, Petra M. Leiden–Boston, 2015. 27–42.

Butler

1978 Butler, Alfred Joshua: *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*. Oxford, 1978.

Dodgeon–Greatrex–Lieu

2002 Dodgeon, Michael–Greatrex, Geoffrey–Lieu, Samuel: *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars*. Part II. 363–630 AD. London–New York, 2002.

Foss

2002 Foss, Clive: The Sellarioi and Other Officers of Persian Egypt. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 138. (2002) 169–172.

Gyselen

2001 Gyselen, Rika: *The Four Generals of the Sasanian Empire: Some Sigillographic Evidence*. Rome, 2001.

Kaegi

2003 Kaegi, Walter Emil: *Heraclius: Emperor of Byzantium*. Cambridge, 2003.

Martindale–Jones–Morris

1992 Martindale, John Robert–Jones, Arnold Hugh Martin–Morris, John: *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. III. AD 527–641. Cambridge, 1992.

Palmer

1993 Palmer, Andrew: *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool, 1993.

Pourshariati

2008 Pourshariati, Parvane: *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. London-New York, 2008.

Sänger

2008 Sängér, Patrick: Saralaneozan und die Verwaltung Ägyptens unter den Sassaniden. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 164. (2008) 191–201.

Weber

1992 Weber, Dieter: *Ostraca, Papyri und Pergamente*. London, 1992. (Corpus Inscriptionum Iranicarum, 3/5.)

2002 Weber, Dieter: Eine spätsasanidische Rechtsurkunde aus Ägypten. In: *Tyche*, 17. (2002) 185–192.

2003 Weber, Dieter: *Berliner Papyri, Pergamente und Leinenfragmente in mittelpersischer Sprache*. London, 2003.

MIKLÓS SÁRKÖZY

THE ŠAHRWARĀZ DYNASTY OF SYRIA AND EGYPT IN THE EARLY 7TH CENTURY

The present paper discusses the foundation of the Syrian-Egyptian kingdom of Šahrwarāz. A well-known military leader of the Sasanian Empire who played a key-role in the Sasanian-Eastern Roman wars in the early decades of the 7th century AD, Šahrwarāz successfully conquered Syria and Egypt by 619 and became the military governor of these provinces. Being of obscure origin of the Northern Caucasus, Šahrwarāz started as a staunch supporter of Khusraw II but gradually distanced from his patron after some military failures and due to his own policy which soon resulted in a semi-independent Syrian-Egyptian kingdom ruled by Šahrwarāz by 626. His secret dealings with Eastern Roman forces in Syria soon led to his rising popularity in the eyes of emperor Heraclius who promised him the throne of Sasanian Iran. Eventually Šahrwarāz succeeded in usurping the Sasanian realm for a short period, therefore the vast resources at his disposal might have contributed to the spectacular downfall of the Sasanians.

Szíria az abbászida és a mamlúk uralom között

Jelen cikk a mai Szíria területének nagyjából háromszáz évét kívánja összefoglaló jelleggel bemutatni. A körülbelül 950-től körülbelül 1250-ig terjedő időszak fő jellemzője az egység hiánya. Míg a régió korábban a kalifátuson, később pedig a Mamlúk¹ Szultánságon belül egy-egy nagy szunnita muszlim birodalom részét képezte, a köztes időben kisebb-nagyobb, különféle vallású államok és dinasztiák osztoztak rajta. Ebben az időszakban vált a déli Damaszkusz (arabul *Dimashq*) mellett a régió másik pólusává az északi Aleppó (*Ḥalab*). A térség a muszlim és a keresztény világ határán feküdt: a 11. század végéig Bizánccal, attól kezdve pedig a keresztiesekkel került szoros kapcsolatba. Az iszlám közösségben közel száz éven át a síita Fátimidák hatása volt a meghatározó, és az ő korukban gyökeresedtek meg Szíriában a ma is ismert kisebb irányzatok, szekták (például az alaviták és a drúzok). A 11. században a keletről érkezett szeldzsukok hódításával azonban együtt járt a szunnita restauráció, ami visszaszorította a síitákat. A hódítás máig ható etnikai változással járt: török, illetve később kurd csoportok települtek Szíriába.

Előzmények: Szíria az egységes Abbászida Kalifátusban

A 630-as években a kalifátus hadai elfoglalták Szíriát. A 661–750 között főként Damaszkuszból uralkodó, Bizánc meghódítására törekvő Omajjádok idején a régió volt a birodalom szíve. 750-ben a prófétával közelebbi rokonságban álló Abbászidák szerezték meg a kalifátust, akik Bagdadba tették át a székhelyüket. Uralkodásuk idején közel kétszáz éven át folytatódtak az egymás elleni portyák Bizánccal, amit csak ritkán szakított meg nagyobb horderejű hadjárat. A határ tartóssá válását jelezte, hogy a bizánciakat többször legyőző Hárún ar-Rasíd (*Hārūn al-Rashīd*) kalifa (789–809) kettős határövezetet hozott létre: egy afféle végvári zónát a Taurus-hegység hátságait ellenőrző városokból (például Tarsus, Kahramanmaraş, Malatya), illetve egy előbbi övezet ellátására rendelt hátszói régiót (Antiochiától az Eufráteszig, Aleppótól északra).

* A szerző az ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola arabisztikai programján doktorált.

¹ Tudományos átiratban *mamlūk*. Hagyományos magyar változata a politikai kontextusban más jelentést elnyert *mameluk*, de újabban terjedőben van az arab ejtést jobban tükröző változat.

Az arab hódítástól kezdve a Levantében (arabul as-Sám/*al-Shām*) sajátos igazgatási rendszer alakult ki, amely nagyjából a 11. század végéig fennmaradt. Eredetileg négy katonai körzetet (úgynevezett dzsund/*jund*) hoztak létre, amiből kettő érintette a mai Szíriát: Damaszkusz (Dél-Szíria és Libanon zöme) és Homsz (klasszikus Himsz/*Himş*; a mai Szíria középső és északi része). Még a 7. században északon új dzsundot hoztak létre Kinnaszrín (*Qinnasrīn*, az ókori Chalcis ad Belum) székhellyel. A végleges felosztás a kettős határrégió leválasztásával alakult ki.

Fontos megjegyezni, hogy a mai Szíria Eufrátesztől keletre eső, Felső-Mezopotámiához (arabul al-Dzsazíra/*al-Jazīra*) tartozó területei a modern időkig teljesen elkülönültek a levantei tartományoktól az egyértelmű természetföldrajzi határ mentén. A térség pusztaságait és hegyeit jórészt arab és kurd nomádok lakták, de a nagyobb folyók (Balíh/*Balīkh*, Hábúr/*Khābūr* és Tigris/*Dijla*) völgyeiben jelentős mezőgazdasági tevékenység folyt. A régió három tartományát arab törzsek településterületeiről (*diyār*) nevezték el.²

A 860-as években kalifátusszerte helytartók és más hadurak alakítottak ki saját államokat – igaz, a kalifátus formálisan nem esett szét, csupán a tényleges befolyását veszítette el a tartományai felett. Az első jelentős fejedelemség, amely ebben a helyzetben kiterjesztette Szíriára a hatalmát, az egyiptomi Túlúnidáké/*tūlūnidák* volt (Szíriában 877/8–903). A 900-as évek elejére azonban az Abbászidák helyreállították hajdani hatalmuk nagy részét; Szíriát is sikerült újra ellenőrzésük alá vonniuk. Ez azonban csak ideiglenes eredménynek bizonyult: a 930-as évekre a birodalom végleg önálló fejedelemségekre szakadt. Az új dinasztiák nagy része síita volt, így a 10. század közepétől a 11. század közepéig terjedő korszakot szokás síita évszázadnak nevezni – igaz, az alattvalók zöme a legtöbb területen szunnita maradt.

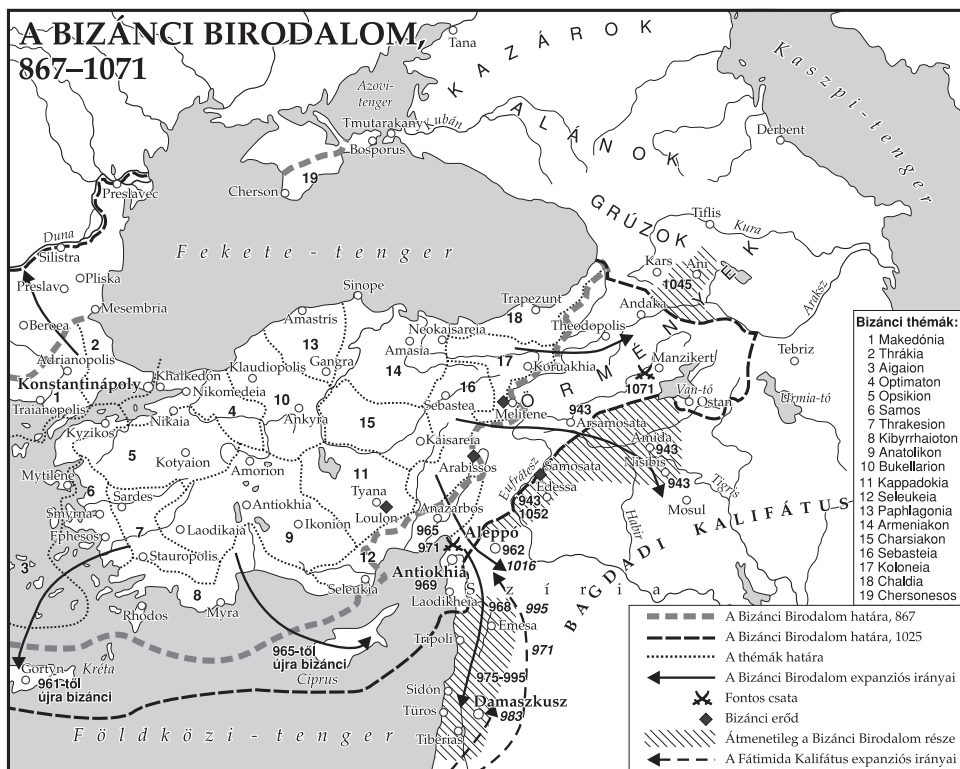
A két centrum: Damaszkusz és Aleppó

Az Abbászida Kalifátus szétesésekor, a 930-as évek végén Egyiptomban a korábbi damaszkuszi helytartó, al-Ihsíd (*al-Ikshīd*) alapított rövid életű dinasztiát, amelynek több támadás ellenére sikerült megtartania Damaszkuszt és az attól délre eső területeket.³ Észak-Szíriát ugyanekkor az arab származású hamdánida (*ḥamdānida*) Szajf ad-Daula (*Sayf al-Dawla*, uralkodott: 944–967) szerezte meg, aki Aleppóban rendezkedett be.⁴ Uralkodása alatt szinte az egész bizánci–muszlim határvidék ellenőrévé vált. Az irodalom pártolóként is ismert fejedelem sikeres portyaszorozatot vezetett a keresztény birodalom ellen, és nemegyszer a császári főerőkre is vereséget mért. A szerencse azonban idővel elhagyta: amint határozottabb hadvezetés került a bizánci seregek élére, érvényre jutott a birodalom erőfölénye.

2 D. Mudar/*Muḍār* (fontosabb települései: Rakka/*al-Raqqā* és Edessza/*al-Ruhā*); D. Bakr (a mai Diyarbakır), végül D. Rabia/*Rabīʿa* (Moszul/*al-Mawṣil*).

3 Az Ihsíd-idáról lásd: Bianquis, 1998.

4 A hamdánida Aleppó történetének mértékadó feldolgozása: Canard, 1953. 579–862., ezen belül Szajf ad-Dauláról 579–661., bizánci harcairól 755–827.



1. térkép

A 950-es évek végén a bizánciak ellentámadásba mentek át, majd az utóbb trónt szerző (II.) Niképhorosz Phókasz (963–969) 962-ben bevette és megsarcolta Aleppót. Szajf ad-Daula megpróbálta újraterleptetni és újjáépíteni az elnéptelenedett várost, illetve ellentámadást indítani, ám hiába. 965-ben a császári erők elfoglalták Kilikiát és kiűzték a muszlim lakosságot, 966-ban pedig ismét Aleppóra törtek. A csapások nyomán keleten Felső-Mezopotámia, nyugaton Antiochia szakadt el Aleppótól. Niképhorosz 968-ban végigpusztította az Orontész-völgyet és a szíriai tengerpartot Tripolitól (*Ṭarābulus*) északra. Ebben a helyzetben Aleppóban a kamarás és a főparancsnok vette át a hatalmat, míg az általuk elűzött hamdánida fejedelem Homszba szorult vissza, tovább gyengítve az egyébként is jelentéktelenné vált fejedelemséget. Miután a bizánciak 969-ben bevették Antiochiát, egy újabb ostrommal hűbéres helyzet elfogadására kötelezték Aleppó urait (1. térkép).

A bizánci visszahódítás Niképhorosz után nem folytatódott, bár közvetlen utóda, I. János (969–976) több támadást vezetett a muszlimok ellen – ezek csúcspontján egészen a Szentföldre tört előre, miközben végigdúlta Dél-Szíriát és Libanont. Niképhorosz és János erőfeszítései nyomán több mint 300 év után helyreállt a közvetlen bizánci uralom Szíria tengerparti síkságán Antiochiától Latakian

(*al-Lādhīqiyya*) át a határvárossá váló Tartúszig (*Ṭarṭūs*). Az Aleppói Emírség a bizánciak adófizető protektorátusává vált, de ez a függő helyzet rövidesen az ottani államiság fenntartásának záloga lett.

A Fátimidák Szíriában

969-ben a mai Tunézia felől érkező fátimida (*fātimida*) seregek meghódították Egyiptomot. A javarészt berber haderő az ihsídida sereg maradékai nyomában rövidesen elfoglalta Palesztinát és Dél-Szíriát is (970), majd Antiochia alatt összecsapott az ott két éve berendezkedett bizánciakkal (971). Ekkor Egyiptomot támadás érte, így a Fátimidák kénytelenek voltak feladni szíriai hódításait, és az elhúzódo zűrzavarban csak 983-ban tudták újra megvetni a lábukat Damaszkuszban.⁵ Dél- és Közép-Szíria az 1070-es évekig maradt fátimida uralom alatt; az autonóm északi régióról később lesz szó.

A fátimida korszak legsúlyosabb térségbeli krízise a nagy beduinlázaadás volt (1024–1029). Ebben a Levante három domináns arab törzse szövetkezett a Fátimidák ellen: az Aleppó környéki kiláb (*kilāb*), a Damaszkusz vidékén élő kalb, illetve a palesztinai és jordániai területeket uraló tajji (*ṭayyi'*) törzs. Aleppó és a palesztinai központok – Ramla és Tibériás (*Ṭabariyya*) – beduin kézre is kerültek, míg a Fátimidák a tengerparti városokba szorultak.

A hatalmi harcoktól bénított, alacsony Nílus-áradásokkal és éhínséggel is küszködő kairói kormányzat sokáig nem tudott hatékonyan válaszolni a kihívásokra. Végül a korábbi palesztinai helytartót, Anústakín ad-Dizbarit (*Anūshtakín al-Dizbarī*) nevezték ki Damaszkusz és egész Szíria élére, ő pedig 1029-ben döntő győzelmet aratott az arab koalíció felett a Galileai-tenger keleti partján. Anústakín a tajji maradékait bizánci területre űzte, bevonult Damaszkuszba és a kilábot vezető Mirdászidák (*mirdāsīdák*) által feladott közép-szíriai területeken is helyreállította a fátimida uralmat, Aleppó visszaszerzésére azonban még nem gondolhatott az 1030-as évek katasztrófái (földrengés, szökőár, éhínség és járvány) miatt. 1038-ban végül elfoglalta Aleppót is, így egész Szíria fátimida kézre került. A bizánciak kiújuló észak-szíriai támadásait és Anústakín túlzott erejét látva a kairói kormányzat leváltotta, ő pedig Aleppóba menekült, ahol 1042 elején váratlanul meghalt. A városlakók rövidesen átadták a várost a mirdászida család fejének, akit a fátimida uralkodó megerősített a helytartóságban.

A fátimida Szíriában ezzel helyreállt a béke, mígnem az 1060-as években Egyiptomban kitört a birodalom megsemmisítésével fenyegető, úgynevezett „nagy csapás” – a kormányzati káosz, a gazdasági válság, a polgárháború, az éhínség és járvány 1074-ig egyre súlyosbodó egyvelege. Eközben egyre növekvő számban érkeztek szunnita oguz csapatok keletről, eleinte zsoldosokként, majd önálló hatalmi

5 Szíria fátimida kori történetének alapvető monográfiája: Bianquis, 1986, de az általánosabb, Fátimidáknak szentelt munkák (Halm, 2001, illetve a korai időszakhoz Brett, 2001) vonatkozó részei is haszonnal forgathatók.

ambíciókat dédelgetve. Ebben a helyzetben a fátimida uralmat lehetetlen volt fenntartani Szíria területén.

Az utóbb Egyiptomban teljhatalmú vezírré váló és a válságnak véget vető Badr al-Dzsamáli (*Badr al-Jamālī*) két ízben is Damaszkusz helytartója volt, ám mindkétyszer el kellett menekülnie a lázongó városból (1064, 1068). Második alkalommal Akkó ('*Akkā*) kikötővárosába szorult vissza, és innen próbálta meg egyben tartani a fátimida uralmat. 1070-re a tengerparti Tripoli és Türosz (*Ṣūr*) egyaránt függetlenedett, míg az egyre elszigeteltebb Damaszkuszban a helyőrség egy tisztje vette át a hatalmat. 1071-ben Palesztinában egy abbászida kalifát és szeldzsuk szultánt elismerő török hadúr, Atsiz (*Atsíz*) vetette meg a lábát, aki 1076-ban többéves dúlás után a kiéheztetett Damaszkuszt is meghódította. Badr már 1073–1074 fordulóján Egyiptomba távozott a seregével, így a Fátimidák szíriai uralma egy időre teljesen megszűnt.

Észak-Szíria a Fátimidák és Bizánc között

Amikor a Fátimidák 983-ban tartósan megvetették a lábukat Damaszkuszban, néhány évig nem próbálkoztak komolyabban a gyenge Aleppó megszerzésével.⁶ A terjeszkedést gátoló vezír 991-es halála után al-Azíz (*al-'Azīz*) fátimida imám-kalifa (975–996) támadásba lendült, hadjáratai és ostromai azonban sorra kudarcot vallottak Aleppó erős fellegrvárának, illetve a bizánci felmentő seregeknek köszönhetően. Az antiochiai segélycsapatok nem jelentettek kihívást a fátimida főerőknek, de megnehezítették az ostromzár fenntartását. 995-ben maga II. Baszileiosz császár vonult Aleppó felmentésére. A csatározásnak csak a császár újabb személyes szíriai hadjárata nyomán kötött fegyverszünet vetett véget (1000/1001).

A Fátimida Kalifátus és Bizánc ettől kezdve több mint fél évszázadon át alapvetően békés viszonyt ápolt egymással, a két nagyhatalom között pedig megmaradhatott Aleppó önállósága, miután a hamdánida fejedelem jobbnak látta a Fátimidák főségét is elismerni. A kettős függés bizonyos fokú védettséget jelentett Aleppó számára mindkét irányból. A Hamdánidák anyagi és társadalmi bázisa felmorzsolódott Konstantinápoly és Kairó harcában, és megnőtt a környékbeli kiláb törzsbeli beduinok ereje. Miután 1016-ban az emír elmenekült előlük, Aleppót harc nélkül beolvasztották a kalifátusba, szorosabb függést azonban így sem tudtak kialakítani: az új helytartó függetlenedni próbált, és ehhez Bizánctól kért segítséget. A rebellis helytartót rövidesen meggyilkolták, és helyreállt a fátimida uralom, hogy aztán a beduin felkelés során a kilábiták Mirdász klánja vegye át a hatalmat a városban (1024–1080).⁷

A Mirdászidák és bizánciak viszonyát kezdetben nehézségek terhelték: 1030-ban maga III. Rómanosz császár vonult Aleppó ellen, de vereséget szenved-

6 A kései Hamdánidák Aleppójáról lásd: Canard, 1953. 665–713., bizánci és fátimida harcaikról pedig uo. 830–861.

7 A mirdászida Aleppó történetére lásd: Bianquis, 1986. II. 553–615.

dett a beduinoktól. Végül a mirdászida fejedelmek a Hamdánidákhoz hasonló státust vívtak ki. Észak-Szíria egy időre egyértelmű bizánci hegemonia alá került, amit Anústakín hódítása változtatott meg (1038–1042). Anústakín halála után a fátimida kormányzat elismerte a mirdászida uralmat Észak-Szíria felett, amivel helyreállt a terület kettős függése.

A Mirdászidák 1080-ig álltak Észak-Szíria és az Eufrátesz-vidék élén. Történetüket szinte folytonos törzsen belüli küzdelmek jellemezték, amibe időnként a Fátimidák is beavatkoztak, általában hiába (1048-ban, 1050-ben és 1060-ban is súlyos vereséget szenvedtek). Így a fennhatóságuk névleges maradt. A Fátimidák iránt nem különösebben lelkesedő, tizenkettes síita irányzathoz húzó város 1070-ben szakított végleg a dinasztiával, amikor Alp Arslán (*Alp Arslān*) szeldzsuk szultán Egyiptomba igyekvő serege Aleppóhoz közeledett. Az emír szunnita fordulatot hajtott végre, hogy elkerülje a konfrontációt, de személyes meghódolását így is csak hosszabb ostrommal sikerült elérni (1071), a lakosság pedig még sokáig síita érzületű maradt.

Eközben a mirdászida szolgálatban álló törökök fosztogatásai bizánci ellen-csapást váltottak ki: 1068-ban IV. Rómanosz császár bevette az észak-szíriai Manbidzs (*Manbij*) városát, majd 1071-ben a szintén törökök által fenyegetett Örményország felé vezetett hadjáratot. Ezzel arra kényszerítette Alp Arslánt, hogy Aleppó alól a császár ellen vonuljon. Az eset következménye lett a híres manzikerti csata, amely megpecsételte a bizánciak anatóliai uralmának sorsát – a bukás szélén táncoló fátimida államiság ugyanakkor megmenekült.

A fátimida kor hagyatéka: síita irányzatok és szekták

A fátimida uralmat megalapozó iszmáilita (*ismā'īlī*) síita irányzat bölcsője a középszíriai Szalamja (*Salamiya*) városa volt, ahol a család a 9. század zömében teljes titoktartás mellett szervezte a missziót szerte az iszlám világban. Innen az abbászida restauráció és saját híveik radikalizmusa üldözte őket Észak-Afrikába, ahol 909-ben államot tudtak alapítani, és innen kiindulva hódították meg Egyiptomot és Szíriát. Bár uralmuk utóbbi területen az 1070-es évekig fennmaradt, a hivatalos iszmáilita irányzat sosem került többségbe; a Fátimidák nem is törekedtek a széles néptömegek megnyerésére. Damaszkusz lakosságának zöme mindvégig szunnita maradt, míg az aleppóiak már a Hamdánidák korától kezdődően a mérsékelt tizenkettes síita irányzatot támogatták. Ennek ellenére iszmáilita közösségek máig vannak Szíriában: részben a hajdani magterületen, Szalamjában, részben az Alavita-hegység déli részén, Maszjáf (*Maşyāf*) és Kadmúsz (*al-Qadmūs*) települések vidékén. Az Orontész-völgyben is jelen voltak, illetve kisebb közösségeik az egész tartományban léteztek, de a 12. század során nagy részüket elűldözték, vagy idővel áttértek.⁸

8 Az irányzatról szóló legalaposabb összefoglaló: Daftary, 2007, rövidebben pedig Daftary, 2006.

Az iszmáilita iszlám egy radikális változatából alakult ki a ma Libanon, Szíria és Izrael területén létező drúz (ar. tbsz. *durūz*) vallás.⁹ A nevét az egyik alapítójáról (*al-Darzi*) kapó szekta Kairóban alakult ki, tanainak középpontjában al-Hákim (*al-Hākīm*) fátimida uralkodó (996–1021) istenítése és az iszlám eltörlése volt. Bár al-Hákim évekig tolerálta a működésüket, idővel menekülniük kellett Egyiptomból, és Szíriában települtek le. A szeldzsukok által elhozott szunnita restauráció a drúz közösségek zömét is elsöpörte; nagyobb számban az izolált Libanon-hegységben maradtak fenn. Mai dél-szíriai közösségeik innen származtak el a 18–19. század során, és ők lettek a Haurán (*Hawrān*)-fennsík Drúz-hegységének névadói. A drú-zok 1043-ban befejezték a térítést, azóta zárt, hierarchikus társadalmú közösségként működnek, így külön népcsoportnak is tekinthetők.

Az alavitákat¹⁰ (*‘alawī*) az utóbbi évtizedekben a tizenkettes síita klérus elismeri saját irányzata híveinek, ám valójában egy 10. század óta külön fejlődési utat bejárt, szinkretisztikus jegyeket mutató szélsőséges síita irányzatnak tekinthető. Állítólagos alapítójáról, a 9. századi Ibn Nuszajrról (*Ibn Nuṣayr*) a modern korig inkább nuszajriknak (*nuṣayrī*) nevezték híveit. A tényleges megalapítóknak az aleppói hamdánida udvarban tevékenykedő al-Haszībit (*al-Khaṣībī*, megh. 969) és különösen at-Tabarānit (*al-Ṭabarānī*, megh. 1034) tekinthetjük; utóbbi 1032-ben a bizánci uralom alatt álló Latakiába települt, és innen kezdte a környék megtérítését. A nuszajrik, azaz alaviták azóta a szíriai tengerpart és a vele párhuzamosan húzódó, róluk elnevezett Alavita-hegység domináns vallási közösségévé váltak, és a korábban izolált irányzat a modern Szíriában meghatározó szerepre tett szert.

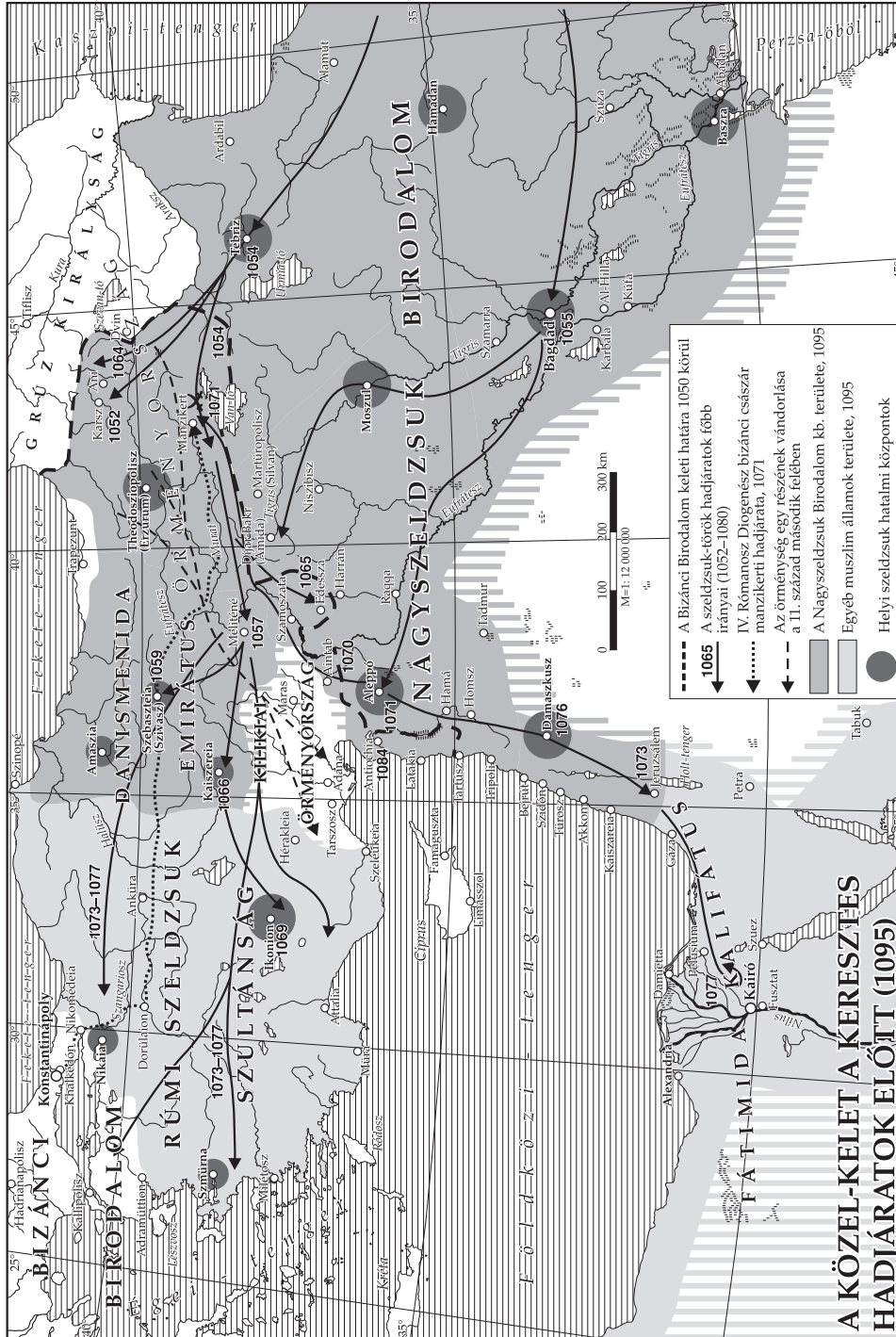
Szunnita fordulat: a szeldzsuk hódítás

Az 1030-as években oguz török törzsek (később általánosan használt nevük: türkmek, arabos-perzsásan turkománok) árasztották el Közép-Ázsia felől az iszlám világot. Zömük a Szeldzsuk (*Saljūq*)-ház vezetése alatt állt. Hatalmas birodalmat hoztak létre a befolyásuk alá vont bagdadi abbászida kalifa jóváhagyásával, de sok helyi vezető független módon tevékenykedett. A Mirdászidák által felbérelt első csoportjaik 1065-ben érkeztek Szíria területére, de 1069-től kezdve már délebbre, a szétesőben lévő fátimida területeken is felbukkantak; egyik vezérük, Atsziz 1071-ben saját maga számára hódította meg Palesztina belső részeit az abbászida kalifa és Alp Arslán szultán nevében. Ugyanebben az évben a szultán hódoltatta Aleppót, de a bizánciak örményországi támadása miatt lemondott az Egyiptom elleni támadásról. A szeldzsukok ezután egy ideig távol maradtak Szíriától, ahol Atsziz 1076-ban bekebelezte Damaszkuszt. A hadúr a következő évben megtámadta a válságból lassan kilábaló Egyiptomot, de Kairó mellett súlyos vereséget szenvedett (2. térkép).¹¹

9 A drúzokra lásd: Abu-Izzeddin, 1984; Firro, 1992. Iszmáilita szemszögből: Daftary, 2007. 178–191.

10 Az alaviták középkori történetéről írt legjobb összefoglaló: Friedman, 2010; lásd továbbá: Halm, 1982.

11 A szeldzsuk és búrida Damaszkuszra: Yaren-Riachi, 1997.



2. térkép

A fátimida erők 1079-ben Damaszkuszra támadtak, visszahódítással fenyegetve. Atsziz a túlerővel szemben Maliksáh (*Malikshāh*) szeldzsuk szultán fivérével, Tutustól (*Tutush*) kért segítséget. Tutus a szultántól kapott seregekkel az előző évben érkezett Szíriába, és megpróbálta bevenni a mirdászida Aleppót. A Fátimidák nem vállalták a harcot a szeldzsuk szultán fivérével, aki ezután megölette Atszizt, és maga lett Damaszkusz ura. Évek múltán Aleppót is megszerezte magának, míg Bizánc regionális központja, Antiochia 1084-ben került Tutus és Maliksáh unokatestvérének kezére. Noha Szíriát meghódították a szeldzsukok, Egyiptom felé nem terjeszkedtek, és azt sem tudták megakadályozni, hogy 1089-ben a fátimida flotta visszahódítsa a tengerpart fontos kikötővárosait Tripolitól délre. A Fátimidák 1098-ban Jeruzsálemet is el tudták ragadni, kihasználva a szeldzsukok ellentéteit és a keresztések felbukkanását.

Maliksáh 1092-es halála után Tutus keletre indult, hogy magának szerezze meg a szultáni trónt. Távozásakor kettéosztotta birtokait kiskorú fiai között, akiket személyesen kiválasztott régensek (törökül atabégek) gondjaira bízott. Ridván (*Riḍwān*) Aleppót, Dukák (*Duqāq*) pedig Damaszkuszt örökölte meg. A Szeldzsukház egymással mindvégig marakodó két szíriai ágának uralma nem volt hosszú: Damaszkuszban 1104-ben, Aleppóban 1118-ban került hadurak kezére a hatalom. Délen az atabég alapított dinasztiát (Búridák/*būridák*), ami fél évszázadon át megmaradt a terület élén, Aleppóban viszont számos uralkodóváltás történt 1128-ig, amikor a moszuli atabég, Zangi (másképpen Zengi, *Zankī*) szerezte meg tartósan.

A szeldzsuk hódítás vallási és etnikai tekintetben is nyomot hagyott Szírián. A szeldzsukok és közvetlen utódaik támogatták a szunnita iszlám megerősödését: az első szunnita vallástudományi és -jogi képzést nyújtó iskolát (madrasza/*madrasa*) 1098-ban alapították Damaszkuszban, és ezt számos újabb követte a 12. században. Bár politikailag betagolódott a szunnita világba, Aleppó lakossága még sokáig síita maradt: jellemző, hogy az első aleppói madrasza építése 1116-tól 1123-ig húzódott, mert a lakosság akadályozta a munkálatokat. A szeldzsukok a szunnita világban népszerű iszlám misztikát (szúfizmus) is felkarolták; Damaszkuszban 1110-ben, Aleppóban 1115-ben épült az első derviskolostor, amelyeket számos másik követett.

Ezzel párhuzamosan, ha kis létszámban is, de megjelent a térségben a török nomád (turkomán) elem: főleg Felső-Mezopotámiában, kisebb számban pedig Aleppó környékén, illetve a mai szír–izraeli határvidéken és Libanonban.¹²

A keresztések érkezése és berendezkedése

A 11. század legvégétől kezdve a nagy-szíriai területek tengerparti része európai (nyugati/latin keresztény, másként frank) befolyás alá került a kereszties hadjáratok sorozatának, illetve az ezek nyomán létrejövő és általuk fennmaradó kereszties álla-

12 Felső-Mezopotámiából az oszmán korban zömüket Anatóliába telepítették, ugyanekkor jelentek meg itt nagy számban a kurdok.



3. térkép

moknak köszönhetően (3. térkép). A levantei kereszties államok a 13. század végén szűntek meg, nagyjából kétszáz éves fennállásuk során aktív és változatos kapcsolatokat áptak a szomszédos muszlimokkal.¹³

A keresztiesek a Tauruson átkelve érkeztek Észak-Szíriába, ahol 1097 októberében megkezdtek Antiochia ostromát. A várost 1098. június 3-ra sikerült elfoglalni az utánpótlás akadozása, a város teljes blokádjának kudarca, illetve három muszlim felmentő sereg – egy damaszkuszi, egy aleppói és egy keleti szeldzsuk vezetésű koalíció – érkezése ellenére. Az egyik kereszties vezér közben megszerezte az Amanus-hegység és Eufrátesz közti erősségeket – köztük a legfontosabb akkoriban Turbessel (arab eredetije Tell Basír/*Tall Bashīr*) volt. Hódítását 1098 tavaszán az Eufrátesz túlsópartján is kiterjesztette Edessza városára és a környező vidékre. Ezzel a keresztiesek megvetették a lábukat a mai Szíria északi határai mentén, és néhányszor az Orontész-völgyben is portyáztak.

1099 januárjában a keresztiesek részben a tengerparton, részben az Orontész-völgyben indultak Jeruzsálem felé, útjuk során sarcot szedve a muszlimoktól. A két sereg a mai Libanon északi részén egyesült, majd a tavasz folyamán békésen átvonult Palesztinába. Itt a szeldzsukok ellen velük együttműködni kívánó, gyanútlan fátimida erőktől sikerült elragadniuk Jeruzsálemet, majd az Egyiptomból érkező felmentő sereget is megfutamították Askelonnál (*ʿAsqālān*) 1099 nyarán. A keresztiesek az elkövetkező években ki tudták terjeszteni uralmukat az egész tengerpartra (utolsóként a fátimida–damaszkuszi közös érdekeltség, Türosz kikötővárosa esett el 1124-ben), hiába támadták őket a Fátimidák Palesztinában és a tengeren, illetve a különféle szeldzsuk és más török fejedelmek északon.

A hódítással párhuzamosan kialakuló négy kereszties állam közül az Edesszai Grófság zömmel a mai Törökországban feküdt. A déli területeket uraló Jeruzsálemi Királyság a mai Libanon középső és déli területeit, illetve Palesztinát, Izraelt és a velük szomszédos jordániai vidékeket foglalta magában, ám a Damaszkuszhoz tartozó Dél-Szíriát rendszeresen érték jeruzsálemi betörések. A másik két kereszties állam jelentősebb területeket uralt a mai Szíriában is. Az Antiochiai Hercegség vagy Fejedelemség fennhatósága alatt tartotta a tengerpartot Tartúsztól északra: uralta a margati (*al-Marqab*) várat és a maracleai (*Maraqiyā*) erősséget, Dzsable (*Jabala*) és Latakia kikötőjét, illetve az Alavita-hegységen át Aleppó felé vezető utakat védelmező Saône-várat (ar. Szahjún/*Saḥyūn*). A hegységtől keletre is voltak birtokaik, az Orontész völgyében (például Apamea/*Afāmiyā*, Albara/*al-Bāra*). Ettől északabbra nagyjából a mai török–szír határt követte az Antiochiát és Aleppót elválasztó végvári vonal.

Antiochia és Jeruzsálem között feküdtek a Tripoli Grófság területei. Az állam zömmel a mai Libanonban helyezkedett el (Bejrúttól északra), több-kevesebb sikerrel fősége alá vonva a Libanon-hegység muszlim és keresztény klánjait. A hegységtől keletre húzódó Bekaa (*Biqāʿ*)-völgyben is volt befolyásuk. A mai Szíriában Tartúsz kikötővárosa és az Alavita-hegység déli vonulatai – legjelentősebb vára

13 A hatalmas mennyiségű kereszties kori irodalomból csupán két alapművet emelnénk ki: Runciman, 2002; Richard, 1999; muszlim fókusszal pedig Holt, 1986.

Chastel Blanc (*Ṣāfītā*) –, valamint az Alavita- és a Libanon-hegység között húzódó síkság szintén Tripoli grófjainak fennhatósága alá tartozott, keleten egészen Montferrand-ig (*Ba'rīn*). Az átjárót védte észak felől a Krak des Chevaliers-ként ismertté vált, eredetileg „kurdok vára” (*Ḥiṣn al-akrād*) nevet viselő erőd.

A keresztesek területeivel szemben sokáig két nagyobb muszlim fejedelemség állt Szíriában: Aleppó, amely 1128-tól a Zangida Fejedelemség részét képezte, illetve a búrda Damaszkusz. A két keresztes és két muszlim állam képlékeny határvidékén, Közép-Szíriában kisebb autonómiák léteztek. Sajzar (*Shayzar*) kis vára az Orontész-völgyben sokáig önálló fejedelmi központ volt, de ennél is nagyobb jelentőségre tett szert az Alavita-hegység egy déli szakaszát ellenőrző aszaszin államiság. A jelentős személyiségek ellen elkövetett merényleteikről ismert aszaszinok az iszmáilita iszlám egy olyan ágát (úgynevezett nizári/*nizārī* irányzat) képviselték, amely 1094-től kezdve nem ismerte el az egyiptomi fátimida uralkodók legitimitását. Az 1130-as években vetették meg a lábukat az antiochiai, tripoli és muszlim érdekeltségek közé ékelődő vidéken, ahol tucatnyi kisebb-nagyobb erődöt szereztek meg vagy alakítottak ki. Két legfőbb váruk a hegység keleti előterében az Orontész-völgy fölé magasodó Massiat/Maszjáf, a hegység belsejében pedig Kadmúsz volt. A nizárik függetlenségükért cserébe sarcot fizettek mind Antiochiának, mind Tripolinak, közben átvállalták tőlük és a muszlim Homsz és Hamá (*Ḥamā*) felőli határ egy jelentős szakaszának védelmét.¹⁴

A posztzeldzsuk kor – az egyesítés kezdete

A keresztesek kezdeti sikereit és közel kétszáz évig tartó Levantei jelenlétét alapvetően a muszlim területek megosztottsága tette lehetővé. A keresztesek szomszédságában 1128-ban kezdődött meg egy nagyobb birodalom kialakulása, amikor Zangi moszuli atabég elfoglalta Aleppót.¹⁵ Zangi az iraki küzdelmekben is részt vett, ezért nem minden erejét szentelte a keresztesek elleni harcnak; ennek ellenére sikerült megszereznie a Búridáktól Hamát és Homszot, illetve 1137-ben súlyos vereséget mért a jeruzsálemi és tripoli hadakra, és elfoglalta Montferrand várát. Legnagyobb sikerét 1144-ben aratta Edessza bevételeivel; a grófság ekkor még nem szűnt meg, de az Eufrátesztől keletre eső területeit elvesztette. Zangi nem csak a kereszteseket fenyegette: Damaszkusz urai az általa gyakorolt nyomást a latinokkal kötött szövetséggel próbálták ellensúlyozni.¹⁶

Zangi 1146-ban halt meg, ekkor állama két részre szakadt. Aleppót és a szíriai területeket Núr ad-Dín Mahmúd (*Nūr al-Dīn Maḥmūd*) nevű fia örökölte, aki 1174-es haláláig a keresztesek legfőbb ellenfele volt. 1148 nyarán elvonulásra készítette a második keresztes hadjáratral érkezett ostromlókat Damaszkusznál, majd a Fons Murez-i csatában 1149-ben legyőzte az antiochiai csapatokat, végleg kiűzte

¹⁴ A nizári irányzat kialakulásáról és középkori történetéről lásd: Daftary, 2008.

¹⁵ Zangiról és fiáról, Núr ad-Dínról lásd: Eliséeff, 1967.

¹⁶ A korabeli Damaszkuszról lásd: Yaren-Riachi, 1997.

a latinokat Közép-Szíriából. Ugyanebben az évben Turbessel elfoglalásával felszámolta az Edesszai Grófság maradványait. Ugyanakkor intézkedéseket hozott a még mindig nagy közösséget alkotó aleppói síták ellen, korlátozva vallásgyakorlásukat, illetve újabb madraszák építésébe fogott. A szunnita térnyerést erősen támogató Núr ad-Dín mecsetjeinek, madraszáinak és más épületeinek egy része máig látható hajdani birodalmának városaiban.

Núr ad-Dín következő célpontja Damaszkusz volt, ahol a lakosság 1154-ben megnyitotta kapuit az iszlám hőse előtt. Ezzel Belső-Szíria egy kézben egyesült, ráadásul Núr ad-Dín idővel felső-mezopotámiai rokonai felett is befolyást tudott szerezni. Hegemóniáját az elkövetkező két évtizedben folyamatosan, váltakozó sikerrel zajló csatározások nem törték meg: a kereszteseket szilárdan a partvidéki síkságra tudta szorítani a mai Szíria és Libanon területén.

Núr ad-Dín életműve Egyiptom meghódításával teljesedett ki. A fátimida állam ekkorra már nagyon gyenge lábakon állt: a legitimitáshiánnyal küzdő, java-részt kiskorú uralkodók helyett a hadseregekkel ténylegesen rendelkező vezírek uralkodtak. A fátimida belharcokba az 1160-as években részint a Jeruzsálemi Királyság, részint Núr ad-Dín seregei avatkoztak be – az Egyiptom feletti uralom mindkét fél számára behozhatatlan előnyt jelentett volna. A két idegen hatalom között manőverező vezírek hol az egyik, hol a másik féltől kértek segítséget, ami hadszíntérre tette a Nílus-völgyet. A harmadik zangida expedíció végül döntő győzelmet aratott a jeruzsálemiek felett, és a Núr ad-Dínt képviselő kurd hadvezér, Aszad ad-Dín Sírkuh (*Asad al-Dīn Shirkūh*) kapta meg a vezírséget (1170).

Szaladin és a keresztések

Sírkuh rövidesen elhalálozott, a vezíri pozíciót pedig unokaöccse, Szaláh ad-Dín Júsuf ibn Ajjúb (*Šalāh al-Dīn Yūsuf ibn Ayyūb*) – nyugaton elterjedt nevén Szaladin – örökölte meg tőle. Szaladin folytatta a nagybátyja által épphogy megkezdett munkát, és kurd–török seregére támaszkodva felszámolta a fátimida államot (1171).¹⁷ Egyiptom ezzel kétszáz év után a szunnita Abbászida Kalifátus részévé vált, amin belül Núr ad-Dín szultánságához tartozott. A keresztések harapófogóba kerültek, ám szerencséjükre Núr ad-Dín és a túlzottan megerősödött Szaladin nem bízott egymásban, és együttműködésük nem volt zökkenőmentes.

Núr ad-Dín 1174-ben meghalt, birodalma pedig azonnal szétesett. Felső-mezopotámiai rokonai függetlenedtek fiától, aki Aleppóba vonult vissza; ezt kihasználva Szaladin még abban az évben bekebelezte Damaszkuszt és Közép-Szíriát, illetve kinyilvánította függetlenségét. Aleppót azonban nem sikerült bevennie a keresztések beavatkozása miatt. A levantei muszlim egység megteremtésére 1183-ig kellett várni, amikor Szaladin elfoglalta Észak-Szíriát. Három évre rá a felső-mezo-

¹⁷ Szaladin pályájáról számos fontos munka született, így Ehrenkreutz, 1972; Gibb, 1973; Lyons–Jackson, 1982.

potámiai Zangidákat is fősege elismerésére tudta kényszeríteni, így hatalmas birodalmat hozott létre Egyiptomtól és Jementől Moszulig.

A Damaszkuszban berendezkedő Szaladin kezdettől fogva harcolt a keresztésekkel, változó sikerrel. 1187-ben aztán Hattínnál (*Ḥaṭṭīn*) megsemmisítő vereséget mért a jeruzsálemi és tripoli koalícióra. A védelem nélkül maradó Jeruzsálemi Királyság és a Tripoli Grófság zöme az elkövetkező hónapokban Szaladin uralma alá került, leszámítva néhány, évekig kitartó határvárat, illetve Türosz és Tripoli kikötőjét. Szaladin a következő év tavaszán a latinok északi területei ellen vonult. Bevette Tartúsz városát (a várat nem, így hódítása nem volt tartós), majd harc nélkül hódította Dzsable és Latakia kikötőjét. Ezután rövid ostrommal elfoglalta az Aleppó felé vezető útvonalat védő Saône-várat és a környék kisebb erődjait, végül Antiochiától északra is megszerzett néhány várat.

Szaladin 1187–1188 során lényegében Türosz városára redukálta a Jeruzsálemi Királyságot, súlyos károkat okozott a Tripoli Grófság területén, az Antiochiai Fejedelemségtől pedig elhódította a szír tengerpartot és a keleti határait őrző várakat. A katasztrofális csapás nyomán indult meg a harmadik kereszties hadjárat, amely Szaladin erőinek kimerülése következtében és Oroszlánszívű Richárd angol király erőfeszítései jóvoltából komoly eredményeket ért el. Mind a déli királyság, mind az északi hercegség számára visszajuttatott néhány várost és várat, ráadásul a békeszerződés lehetővé tette a palesztinai szent helyek látogatását a keresztények számára.

Az ajjúbida időszak

Az 1192-es békekötés után Richárd is távozott a Szentföldről, maga mögött hagyva a némiképp megerősített, de csonka latin államokat. Szaladin 1193-as halála után utódai, az Ajjúbidák 1260-ig tartó uralkodása számos lehetőséget teremtett a frankok számára, hogy helyreállítsák korábbi királyságaikat.¹⁸ Ennek alapvetően a család sajátos dinasztikus politikája volt az oka: Szaladin és utódai az általa meghódított területeket családtagjaikra bízták, akik autonóm fejedelmekként működtek, így ajjúbida államocskává alakult Aleppó, Hamá, Homsz és Damaszkusz. Hiába uralta tehát egyetlen dinasztia Nagy-Szíriát és Felső-Mezopotámia egy részét, és hiába volt névleg a mindenkori egyiptomi szultán a fejedelemségek ura, az elkövetkező évtizedekben nagyon gyakoriak voltak a családon belüli hatalmi harcok.

A muszlim küzdelmekből a keresztiesek profitáltak: többnyire tárgyalásos úton szereztek vissza területeket nyugati támogatóik segítségével, de idővel maguk is aktívan beavatkoztak a harcokba. Mindez mindenekelőtt a déli, jeruzsálemi területeket érintette (például 1229–1244 között harc nélkül került Jeruzsálem, Betlehem és Názáret a latinok kezére). Északon Antiochia és Tripoli 1201-ben perszonálunióban egyesült, de az 1190-es évek tengerparti visszahódításait leszámítva csak helyi jelentőségű küzdelmek zajlottak az Orontész-völgyben, komolyabb eredmények nélkül. A szétforgácsolt északi latin erők – mivel Margat és Tartúsz, illetve a

18 A Szaladin utáni ajjúbida történelem egyetlen összefoglalása: Humphreys, 1977.

Krak des Chevaliers és környékük a sokszor önállóan politizáló nagy lovagrendek kezén volt, a keresztény területeken pedig gyakoriak voltak a belharcok – Jeruzsálemmel ellentétben komolyabb nyugati támogatásra sem számíthattak, így itt nem történtek nagyobb horderejű területi változások.

Asz-Szálih Ajjúb szultán (*al-Šāliḥ Ayyūb*, 1240–1249) halálakor IX. Lajos francia király keresztesei éppen Egyiptomot támadták. A következő évben súlyos vereséget szenvedtek Ajjúb kipróbált rabszolgakatonáitól (mamlúkok), akik 1250-ben ideiglenesen, 1254-ben pedig végleg átvették a hatalmat Egyiptomban. Az Ajjúbida-család legerősebb tagja ekkor az aleppói fejedelem, an-Nászir Júsuf (*al-Nāṣir Yūsuf*, ur. 1236–1260) volt, aki rövid úton Damaszkuszt is megszerezte, ám két, Egyiptom elleni támadása is kudarcot vallott. A rövidesen megjelenő mongolok támadása aztán Szíriát is mamlúk kézre juttatta.

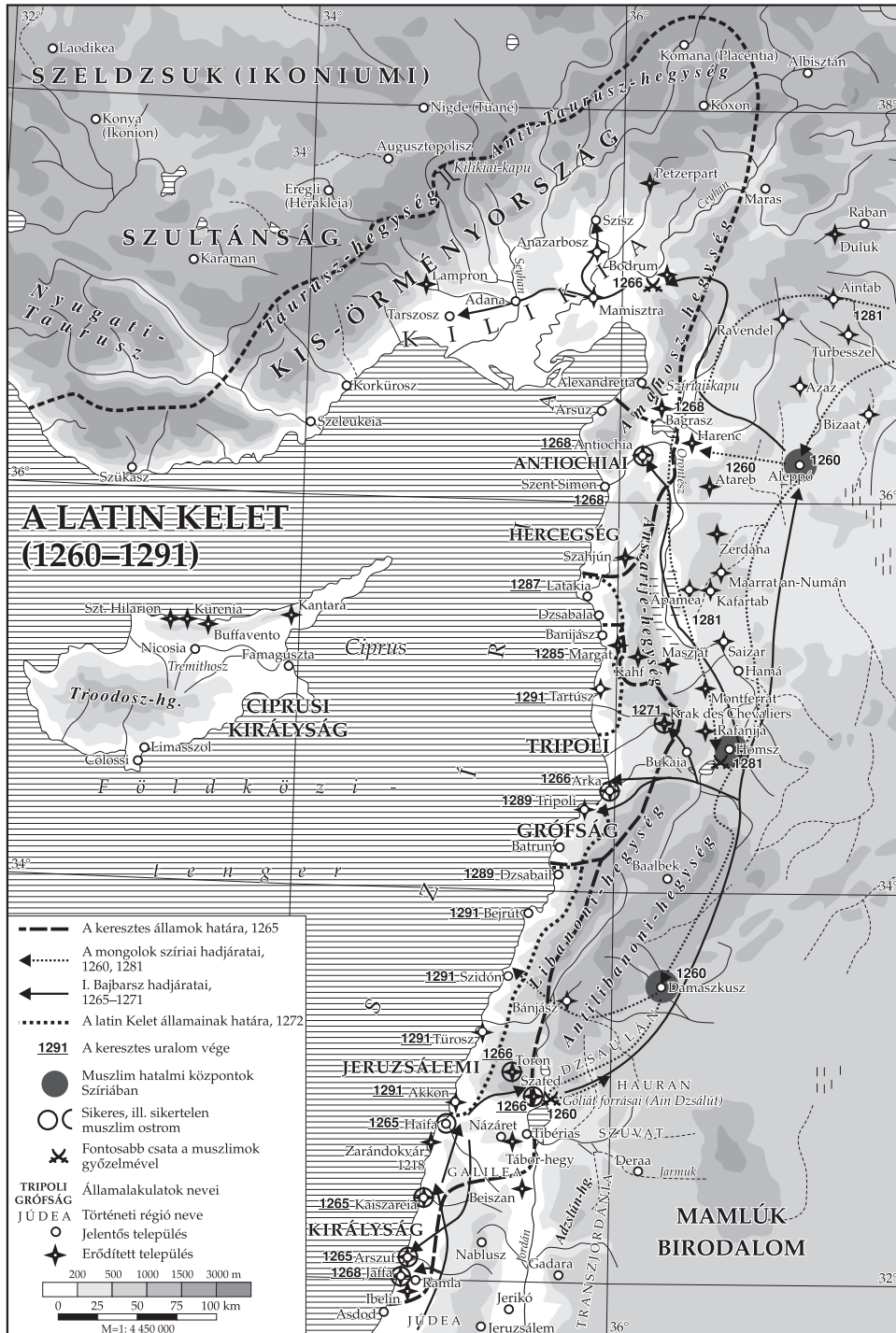
Epilógus: mongol támadás, mamlúk uralom

Bár a mongolok már az 1220-as évektől kezdve alávetették Iránt és az anatóliai szeldzsukokat is legyőzték (1243), csak az 1256-ban indított hadjárat járt tartós berendezkedéssel a Közel-Keleten. Hülegü, Möngke nagykan fivére, 1258-ban porig rombolta Bagdadot és megölette az abbászida kalifát, majd nyugatra indult. 1260-ban megtámadta és elpusztította Aleppót, majd harc nélkül bevette Damaszkuszt. A mongolokat az antiochiai–tripoli uralkodó és az örmények is támogatták, hasonlóan néhány ajjúbida fejedelemhez. A mongol hadsereg a palesztinai Ajn Dzsálútnál (*ʿAyn Jālūt*) csapott össze az Egyiptomból érkezett, meghódolást megtagadó mamlúkok haderejével, és súlyos vereséget szenvedett. A visszavonuló ellenfél nyomában a mamlúkok rövidesen bevonultak Damaszkuszba és Aleppóba is. Bár helyenként ideig-óráig megmaradhattak az ajjúbida fejedelmek városaik élén, lényegében csak a hatalmas túlerőben lévő kairói szultán helytartóiként tevékenykedhettek (4. térkép).

A semmiféle legitimitással nem rendelkező mamlúk szultánok magukat az iszlám védelmezőinek állították be, ennek megfelelően a pogány és hitetlen mongolok, illetve kereszties szövetségeseik elleni küzdelemnek szentelték erőik nagy részét.¹⁹ Mivel Hülegü és utódai csak ritkán támadtak Szíriára, Európából pedig mindinkább kiveszett a kereszties hadjáratok iránti lelkesedés, a mamlúk szultánok törekvéseit siker koronázta. A nagy északi központok közül Antiochia és a Krak des Chevaliers 1268-ban, Margat 1285-ben, Latakia 1287-ben, Tripoli pedig 1289-ben esett el. A megmaradt néhány települést Akkó 1291-es elfoglalásakor evakuálták a latinok. Ezzel párhuzamosan a vallási tekintetben addigra a szunnitákhoz közeledő aszaszinok az 1270-es években mamlúk védnökség alá kerültek, ahol megőrizhették belső autonómiájukat.

Ezzel a 13. század végére megvalósult Nagy-Szíria teljes egysége a szunnita Mamlúk Szultánságon belül. A mamlúk fennhatóságot számos lázadás és belharc

19 A korai mamlúk ideológiáról és az ennek jegyében vívott harcokról lásd: Broadbrige, 2010. 27–63.



4. térkép

terhelte, és Timur Lenk is súlyos pusztítást végzett a tartományban 1400–1401 során, de a kairói szultánok összességében meg tudták őrizni fennhatóságukat a terület felett. Szíriát a Mamlúk Birodalom többi részével együtt az oszmán I. Szelim szultán kebelezte be 1516–1517-ben során. A modern Szíria alapjait a négyszáz évig tartó oszmán uralom romjain vetették meg az európai gyarmatosító hatalmak.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

Abu-Izzeddin

1984 Abu-Izzeddin, Nejla M.: *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society*. Leiden, 1984.

Bianquis

1989 Bianquis, Thierry: *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359–468/969–1076)*. I–II. Damas, 1986.

1998 Bianquis, Thierry: Autonomous Egypt from Ibn Tulun to Kafur, 868–969. In: *The Cambridge History of Egypt*. Vol. I. *Islamic Egypt, 640–1517*. Eds.: Daly, Martin W.–Petry, Carl F. Cambridge, 1998. 86–119.

Brett

2001 Brett, Michael: *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Tenth Century C. E.* Leiden, 2001.

Broadbrige

2010 Broadbridge, Anne F.: *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*. Cambridge, 2010.

Cahen

1940 Cahen, Claude: *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté Franque d'Antioche*. Damas, 1940.

Canard

1953 Canard, Marius: *Histoire de la Dynastie des H'amdánides de Jazîra et de Syrie*. Paris, 1953.

Daftary

2006 Daftary, Farhad: *Az iszmá'iliták rövid története*. Ford. Hajnal István. Bp., 2006.

2007 Daftary, Farhad: *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*. Cambridge, 2007.

2008 Daftary, Farhad: *Aszaszin legendák. Az iszmá'iliták mítoszai*. Ford. Hajnal István. Bp., 2008.

Ehrenkreutz

1972 Ehrenkreutz, Andrew S.: *Saladin*. Albany, 1972.

Eliséeff

1967 Eliséeff, Nikita: *Nūr ad-Dīn. Un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades (511–569 H./1118–1174)*. I–III. Damas, 1967.

Firro

1992 Firro, Kais M.: *A History of the Druzes*. Leiden–New York–Köln, 1992.

Friedman

2010 Friedman, Yaron: *The Nuṣayrī-ʿAlawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden–Boston, 2010.

Gibb

1973 Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen: *The Life of Saladin: From the works of ʿImād ad-Dīn and Bahāʿ ad-Dīn*. Oxford, 1973.

Halm

1982 Halm, Heinz: *Die islamische Gnosis. Der extreme Schia und die ʿAlawiten*. Zürich–München, 1982.

2001 Halm, Heinz: *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973–1074*. München, 2001.

2014 Halm, Heinz: *Kalifen und Assassinen. Ägypten und der Vordere Orient zur Zeit der ersten Kreuzzüge, 1074–1171*. München, 2014.

Holt

1986 Holt, Peter M.: *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*. London, 1986.

Humphreys

1977 Humphreys, Stephen R.: *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193–1260*. Albany, 1977.

Lyons–Jackson

1982 Lyons, Malcolm Cameron–Jackson, David Edward Pritchett: *Saladin: The Politics of the Holy War*. Cambridge, 1982.

Richard

1999 Richard, Jean: *The Crusades. c. 1071–c. 1291*. Cambridge, 1999.

Runciman

2002 Runciman, Steven: *A keresztes hadjáratok története*. Ford. Bánki Vera, Nagy Mónika Zsuzsanna. Bp., 2002.

Yaren-Riachi

1997 Yaren-Riachi, Mariam: *La politique extérieure de la principauté de Damas (468–549 H/ 1076–1154)*. Damas, 1997.

MÁTÉ HORVÁTH

SYRIA BETWEEN ABBASID AND MAMLUK RULE

The article provides a concise summary of the history of Syria between the middle of the tenth and the middle of the thirteenth century. Focusing on the area of the modern Middle Eastern country, it describes a period of political, dynastic, religious and ethnic diversity. In a short introductory part, the article deals with the most important features of the first Islamic centuries, when most of present-day Syria was part of the Caliphate. This was followed by ca. 300 years without unity, which was only restored when Syria was conquered by the Egyptian Mamluk Sultanate.

The period saw the emergence, flourishing and decline of a series of Islamic states and dynasties, including the Fatimids, the Hamdanids, a local branch of the Seljuks, the Zangids and the Ayyubids. Christian powers, such as the Byzantine Empire and the Latin crusader states also played an important part in the history the region. The relations between the different states were varied and often changed over time. The author endeavours to summarize the most significant events and changes in chronological order, while pointing out their lasting influence on ethnic and religious dimensions of Syrian society.

ZSIDAI ZSUZSANNA*

A szíriai partvidék a keresztes háborúk után

A felekezetek egymás mellett élése
a mamlúk és az oszmán korban

TANULMÁNYOK

*„Arra legyen gondotok, ami minden ember szemében jó.
Ha lehetséges, amennyire tőletek telik,
éljetez minden emberrel békeességben.”¹*

A történelmi Szíria területe nem egyezik meg a mai, háború sújtotta Szíriai Arab Köztársaság területével: annál kiterjedtebb régió volt, amely magában foglalta a mai Libanon, Palesztina és Jordánia egy részét is. Szíria fővárosa, Damaszkusz a világ legrégebben folyamatosan lakott települése, ahol nemcsak a szerteágazó kultúrák, hanem a különböző vallások jelenléte, illetve öröksége is szembeűnő.² Ezeknek az együttélését a legjobban a damaszkuszi ‘Umayyād- (Omajjád-) nagymecset példázza, amely az ókortól kezdve kultikus helynek számított. Az arámiaknál Hadad, a rómaiaknál Jupiter istenség szentélye volt, majd a bizánci idűszakban Keresztelő Szent János tiszteletére emeltek itt templomot, az iszlám hódítás után pedig I. Walid kalifa építtette át mecsetté a 8. század elején. Az ‘Umayyād-mecset azóta is az iszlám síta és szunnita irányzatának jelentűs zarándokhelye, sűt az egyik hagyomány szerint itt található Keresztelő Szent János feje – mivel őt a muszlimok is prófétának tekintik, őők is imádkoznak az ereklyéhez.

A szíriai tengerpart a civilizáció egyik bölcsűje, ahol a történelem folyamán virágzó kultúrák emelkedtek fel, ezek emlékeit a mai napig megtalálhatjuk. Szíria történelme igen érdekes és sokszínű: a késű antik idűszak mellett leginkább a keresztes háborúk, illetve Szíria legűjabb kori története állnak a figyelem középpontjában. A keresztes kor utáni mamlúk és oszmán idűszak kevésbé kutatott terület – különűsen igaz ez a szíriai tengerparti régióra –, annak ellenére, hogy olyan folyamatoknak lehetűnk tanűi, melyek a mai napig meghatározűak. A következűekben a

* A szerű a Magyar Tudományok Akadémia Bölcsűzettudományi Kutatóközponzt Történettudományi Intűzetének tudományos segűdmunkatűrsa (1097 Budapest, Tűth Kálmán u. 4., zsidai.zsuzsanna@btk.mta.hu).

1 Szent Pál levele a rómaiakhoz, 12,17–18.

2 A cikk elkészítéséhez nyűjtott segűtségűért köszűnettel tartozom Tűske Lászlű tanár úrnak, illetve Berta Adriánnak a térkép szerkesztésűért. A cikkben az arab elnevezéseket használok az Iszlám Enciklopédia szerinti átírásban. Egyes esetekben zárűjelben megadom a személy- és földrajzi nevek bevett magyar változatát is. Egyes fontosabb eseményeknek mind az iszlám, mind a Gergely-naptár szerinti idűpontját közlűm.



Mediterránneum keleti kapujának a keresztesek kiűzése utáni történetét fogjuk nagy vonalakban bemutatni.

A szír tengerparti régió számunkra itt azt a területet jelöli, melyet északról a Latakiai-síkság, keletről az Anšāriyya-hegység (Ansárije-hegység) és az Orontész folyó határol, délen pedig a Ḥomši-átjáró (Homszi-átjáró) és a Nahr al-Kabīr al-Djanūbi folyó választ el a Libanoni-hegységtől (lásd a térképet). A szíriai partvidék legjelentősebb kikötővárosainak az ókortól a mai Ṭarṭūs (Tartúsz) és Latakia helyén alapított települések számítottak – ezek közül a leghíresebb Ugarit, amelynek romjai az írott ábécé első emlékét őrzik.

A szíriai partvidék minden virágkora arra az időszakra esett, amikor szoros kapcsolatokat ápol a Mediterráneummal – így például a késő bronzkorban, vagy pedig a római és a késő antik időszakban. A 6. század természeti és politikai válságai: a földrengések, a pestisjárvány és a perzsa háborúk azonban nagyfokú hanyatlást indítottak el, amit az iszlám hódítás tetőzött be; s ennek során olyan törés keletkezett, amely idővel elvágt a régiót a hagyományos európai-bizánci kapcsolatrendszerétől. A szíriai tengerparti régió legújabb kor előtti utolsó nagy virágkorát a keresztes háborúk idején élte, amikor is a Mediterráneum és Európa kapcsolata megélenkült. A szíriai partvidék keresztes államai a 13. század közepétől hanyatlásnak indultak, és már Európából sem várhattak számottevő segítséget. Az utolsó jelentős – azonban kudarcba fulladt – keresztes vállalkozás Szent Lajos hadjárata volt 1270-ben. Ebben az időszakban kezdte meg a Kairóban újonnan hatalomra jutott mamlúk dinasztia a keresztes kézen levő területek meghódítását. Ezzel a keresztes korban virágzó szíriai partvidék történetében egy új korszak kezdődött, és olyan hanyatló folyamatok indultak meg, amelyek a későbbiekben is jelentős hatással voltak a régió életére. Ezeknek a korszakban kezdődő folyamatoknak a hatását mutatja, hogy míg a 15. században Khalīl al-Zāhirī (Halīl al-Zāhirī) azt írja, hogy míg a Tripoli kormányzóság közel három-ezer települést foglalt magában, addig az oszmánoknak egy 1520-ból származó registersere szerint ebből már csak nyolcszáz maradt.

A szíriai tengerpart vázlatos története a mamlúk és az oszmán korban

A kairói központú, eurázsiai rabszolga eredetű, főként a katonai sikereknek köszönhetően felemelkedő mamlúk dinasztia szíriai uralmának kialakítását több tényező határozta meg a 13. században: egyrészt a Szíriát birtokló Ayyūbida (Ajjúbida) családtagok, másrészt a partvidék keresztes államai, harmadrészt pedig a mongolok.³ A mongolok voltak az Ayyūbidák szíriai uralmának valódi megdőntői, és egyben a mamlúk fennhatóság folyamatos fenyegetői is, ezért válhatott oly fontossá a katonailag egyébként csak közepesen jelentős ʿAyn Džālūt-i (Ajn Dzsálút-i) ütközet, amelyben a mamlúk seregek megsemmisítő vereséget mértek a mongol előőrsök-

3 Thorau, 1992. 252–253.

re.⁴ Ez a 689/1260-ban kivívott győzelem a legitimitás megszerzése mellett egyben a Szíria felé vezető utat is megnyitotta a mamlúkok számára. A mamlúk hódítás fokozatosan, több hullámban ment végbe a keresztes várhálózat következetes felszámolásával. Az első két hullám 663/1265-ben és 664/1266-ban a keresztes központ, Palesztina meggyengítését célozta a mamlúk átvonulási útvonalak biztosításával és a saját bázisok kiépítésével együtt,⁵ 666/1268-ban az egykori Antiochiai Hercegség elszigetelt fővárosát és környékét is sikerült felszámolniuk,⁶ 670/1271-ben pedig már a szíriai tengerparti régió előterének számító főerődök: Ḥiṣn al-Akrād (Krak des Chevaliers) és Ṣāfiṭā (Szafita) várai is elestek.⁷ Ezután már Türosz is megvásárolta a békét. A keresztesek elleni 1271-es hadjárat mellett, hogy a mamlúk seregnek ennek során sikerült elfoglalnia a nagy stratégiai jelentőséggel bíró Ḥiṣn al-Akrād erődjét a johannitáktól, nagyon fontos volt diplomáciai szempontból is.⁸

A johannitákkal ebben az évben megkötött fegyverszünet (*hudna*) már jelezte, hogy a mamlúkok befolyása egyre nőtt a lovagrend területén is: ezután al-Marḳab (Margat) erődjén kívül már minden közös birtoklású területnek számított.⁹ Ez az arabul *munāṣafa* néven jelölt intézmény a békeszerződésekben foglalt területek vagy azok adójövedelmeinek megosztását jelentette, vagyis a lovagrendeknek a jövedelmeiken is osztozniuk kellett a mamlúk kincstárral a közösnek számító területek bevételeiből.¹⁰ A *munāṣafa* intézményét tekinthetjük tulajdonképp a mamlúk közigazgatás kezdetének a partvidéken, mivel ezen keresztül a keresztesek mellé kirendelt mamlúk tisztségviselők bepillantást szerezhettek a meghódítandó területek viszonyaiba, sőt már beleszólásuk is volt az újabb építkezések ügyeibe.¹¹

A szíriai partvidék háterszágát adó Anṣāriyya-hegység nizári ismailiták ellenőrzése alatt álló ʿUllayḳa, Maṣyāf, al-Khawābī, al-Ḳulayʿa, al-Manīḳa, al-Ḳadmūs és al-Kahf erődjait 663/1265 és 671/1273 között szerezte meg Baybars (Az-Zāhir Bajbarsz).¹² Ezzel sikerrel fejezte be azt, amit Hülegü megkezdett Perzsiában 1256-ban, vagyis az ismailiták politikai erejének megsemmisítését.¹³ A szíriai tengerparti régió további jelentős erődjeinek és városainak meghódítását már Baybars utódjai fejezték be: Ḳalāwun (Al-Manszúr vagy Kalávún) szultán 38 napi ostrom után 684/1285-ben bevette al-Marḳab erődjét,¹⁴ az 1287-es földrengés után Latakia teljes területe is mamlúk kézre került, 688/1289-ben elesett Tripoli, ami az újonnan kialakított mamlúk helytartóság központja lett. Al-Aṣḥraf Ḳhalīl (Al-Asraf

4 Abu'l-Fidā', 1997. vol. 2. 314–315.

5 Thorau, 1992. 134.; Khowaiter, 1978. 86–87.

6 Abu'l-Fidā', 1997. vol. 2. 334.; Ibn Ḳaṭḥīr, 1987. vol. 13. 266–267.

7 al-Maḳrīzī, 1997. vol. 2. 69.; al-Dawādārī, 1971. 151.

8 Holt, 1995. 17.

9 al-Ḳalḳaṣḥandī, 1963. vol. 14. 44., fordítása: Holt, 1995. 50.

10 Köhler, 1993. 564.

11 Például Latakia VII. Bohemond tulajdonában maradt, de 1281-től a mamlúkok képviselőinek is jelen kellett lenniük a városban és a kikötőben. Al-Marḳab erődjében is a mamlúkok engedélyezték az új építkezéseket. Lásd: al-Ḳalḳaṣḥandī, 1963. vol. 14. 49.; Holt, 1995. 64.

12 al-Maḳrīzī, 1997. vol. 2. 76., 83.; Ibn al-Furāt, 1938. vol. 7. 82.; al-Dawādārī, 1971. 213.; Thorau, 1992. 201–203.; Ibn ʿAbd az-Zāhir, 1961. 411–412., 420.

13 Melville, 1996. 247.

14 Ibn ʿAbd az-Zāhir, 1961. 77–81.; al-Dawādārī, 1971. 268–270.; Ibn al-Furāt, 1942. vol. 8. 17–18.

Halíl) szultán uralma alatt, 690/1291-ben hagyták el a templomosok T̄artūs erődjét és városát, míg Arwād (Arvád) szigete egészen 702/1302-ig kitartott.¹⁵

A mamlúkrok azonban a hódítás után is folyamatosan tartottak a tengeren még jóval erősebbnek számító „frankok” visszatérésétől. Félelmük nem volt alaptalan, hiszen a mamlúk hódítás után is voltak elképzelések a Szentföld visszahódítására: főleg a 14. század első felében foglalkoztatta Európát egy újabb keresztes hadjárat gondolata.¹⁶ A keresztes hadjárat kiindulópontjaként Ciprust és Kilikiát jelölték meg, azonban miután az Örmény Királyság a mamlúkrok egyre nagyobb befolyása alá került, már csak Ciprus jöhetett számításba.¹⁷ Ciprus szigetére sokan költöztek át a keresztes államok bukása után, és még élénken élt a keresztes korszak emléke: Famagustában a 14. században volt egy olyan terület, amelyet tortosai *contrada* néven jegyeztek,¹⁸ emellett több európai utazó arról számol be, hogy a nők Cipruson ekkoriban még mindig feketében jártak Akkó eleste miatt.¹⁹

I. Péter ciprusi uralkodó hadiflottája 766/1365 nyarán útnak indult, és a keresztesek sikerrel támadták Alexandriát.²⁰ A következő év őszén azonban a pápa nyilvánvalóvá tette, hogy nem áll szándékában segítséget nyújtani Péternek. Ennek ellenére Péter serege szeptember végén Tripolit fosztotta ki, majd októberben T̄artūs és Bānyās (Bánjász) városát is, azonban Leontiosz Makhariasz leírása szerint Latakiát nem érte el a rossz időjárás miatt,²¹ és október elején a hadjárat véget ért. Ezután Péter engedélyt adott arra, hogy azok a keresztény hajóskapitányok, akik a mamlúk kézen levő területek ellen indulnak, portyáik kiindulópontjaként használják Famagustát.²² Péter keresztes hadjárata után többé nem indult jelentős katonai vállalkozás a Szentföld visszaszerzésére. A katonai akciók sikertelenségét a Mamlúk Szultánátus fennhatósága alatt élő keresztények is tapasztalták, mivelhogy a mamlúkrok ezután korlátozó rendelkezéseket hoztak a területen élő keresztényekre és európai kereskedőkre vonatkozóan.²³

A szíriai tengerparti régió hanyatlása valójában már a mamlúk hódítás idején megkezdődött. Ennek első lépése ugyanis az volt, hogy a mamlúkrok többször támadták az elfoglalni kívánt területet azért, hogy ezzel is gyengítsék az ellenség erőforrásait és utánpótlását.²⁴ A hódítást követően pedig, hogy elejét vegyék egy újabb sikeres keresztes hadjáratnak, lerombolták a partvidék legfontosabb erődjait, nehogy azok bázisul szolgálhassanak a „frankok” hadműveleteihez.²⁵ A mam-

15 Abu'l-Fidā', 1997. vol. 2. 357–359., 361., 387.; al-Maḡrīzī, 1997. vol. 2. 348.

16 Atiya, 1962. 83.

17 Edbury, 1991. 106–107.

18 Edbury, 1991. 345.

19 Edbury, 1991. 109.

20 Atiya, 1962. 84–92.; al-Duwayhī, é. n. 311–312., 318., 322–323.; Ibn Iyās, 2008. vol. I/2. 74.

21 Machaut, 2001. 151.

22 Edbury, 1991. 170.

23 Schiltberger, 1879. 62.; al-Duwayhī, é. n.

24 Major, 2008. 62.; Khawaiter, 1978. 81. A szíriai partvidék támadásáról: al-Dawādārī, 1971. 51. Tripoli környéke elpusztításának leírása: Ibn az-Zāhir, 1976. 299–300., 383.

25 A tengerparti tornyok elpusztításának leírása: Ibn Wāṣil, 1954–1975. vol. 3. 165.; Ibn 'Abd al-Zāhir, 1961. 89–90., 152.

lúkok a partvidéktől távolabb eső, stratégiaiilag is fontos várakat azonban épen hagyták, sőt újításokat végeztek rajtuk,²⁶ és a környék infrastruktúráját is igyekeztek fejleszteni. A partvidék főbb erődjait, mint al-Marķabot és Ḥiṣn al-Akrādot megerősítették. Al-Marķab vára, mint a Földközi-tenger keleti kapujának egyik fontos őrszeme, ebben a korban egyrészt fontos hadianyagraktár lehetett,²⁷ és noha a lázadások idejében is lényeges szerepe volt az erődnek, később már főként csak börtönként említik a források.²⁸ A kereszties korszakban nemcsak a várak szolgáltak adminisztratív és gazdasági központként, hanem olykor a régió kiegészítő védelmi szerepét betöltő tornyok (*burđj*) is – mint például Balda vagy al-Marķiyya tornyai.²⁹ Ezek az építmények azonban csakúgy, mint a partvidék néhány erődje, sok esetben áldozatul estek a mamlúk hódításnak: a 670/1271-es, Baybars és a johanniták között kötött *hudna* előírta, hogy a Mu‘āwiya-tornyot le kell rombolni,³⁰ illetve nagy valószínűséggel Umm Ḥūsh tornya is egyike lehet azon tizenhat toronynak, amelyeket Baybars szultán 1266-ban elfoglalt, mialatt a szíriai partvidéket fosztogatták seregei.³¹

A mamlúk hódítással párhuzamosan, fokozatosan kiépült a régió közigazgatása. A mamlúk korban Szíria területét hat kormányzóságra (*niyāba*) osztották, amelyek közül a legfontosabb a *niyāba ash-Shām* (*niyāba Dimashk*) (Damaszkusz) volt. Emellett a következő nagy közigazgatási egységeket alakították ki: *niyāba al-Karak*, Ṣafad, Ḥamā (Hamá), Ḥalab (Aleppó), Ṭarābulus (Tripoli).³² 1289 után a szíriai tengerparti régió jelentős része már a *niyāba Ṭarābulushoz*, vagyis a Tripoli kormányzósághoz tartozott, amelynek határa Latakiaától északra húzódott, és az Anṣāriyya-hegység is idetartozott. Al-Kalkāshandī két nagy kategóriába osztja a kormányzóságot: az első csoportba a nagyobb közigazgatási egységeket sorolja, amelyek élén a szultáni központból kinevezett kormányzó (*nā’ib*) állt. Ezek: Ḥiṣn al-Akrād, Ḥiṣn ‘Akkār, Balāṭunus, Ṣahyūn, Latakia és al-Marķab kormányzóságai. Ezen az egységen belül külön kategóriát alkottak az ismailiták erődjei. Az ebbe a csoportba tartozó hét várat hat közigazgatási egységre (*‘amal*) osztották, amelyekhez főként az ismailiták egykori erődjei tartoztak (később azonban Maṣyāf (Maszfáf) is átkerült a damaszkuszi kormányzó hatósága alá). A második nagy kategóriát a kisebb közigazgatási egységek alkották – ezekből szintén hat volt, és idesorolták Ṭartūs és Djabala (Dzsabala) városait is.³³ Ezek közül szinte mindegyik rendelkezett külön, alsóbb szintű közigazgatási egységgel (*mu‘āmal*).³⁴ A kormányzók feladata minden esetben ugyanaz volt: a rájuk bízott területek és az ott élők védelme, az ellenség elűzése, az emírek ellenőrzése és a vidék építése.³⁵ A tengerpart legfonto-

26 al-Kalkāshandī, 1963. vol. 12. 458–462.

27 Többször is ideszállították a környékről az ellenségtől lefoglalt hadianyagot.

28 Ibn Iyās, 2008. vol. 2. 41., 51.; Taghri Birdhī, 1963–1972. vol. 14. 73.; al-Makrizī, 1997. vol. 7. 6.

29 Major, 2008. 126–128.

30 al-Kalkāshandī, 1963. vol. 14. 50.

31 Major, 2008. 158.

32 al-Kalkāshandī, 1963. vol. 14. 235–236.

33 Uo. 144–148., 202.

34 al-Zāhiri, 1894. 38.

35 al-Kalkāshandī, 1963. vol. 12. 195–198., 458–467.

sabb városainak: Latakianak és Djabalának, valamint al-Marķab erődjének kormányzói jelentős szerepet kaptak a régió védelmében. Ez a közigazgatási beosztás, noha többször átalakították, az oszmán korban is nagyjából így maradt: a végleges Tripoli vilajet 987/1579-ben alakult ki.³⁶ Az utolsó átszervezés során, 1304/1887-ben³⁷ hozták létre a Bejrúti vilajetet, amelyhez a partvidék is tartozott – ez öt nagyobb (*liva*) és húsz kisebb (*ķaķā'*) közigazgatási egységből állt. Latakia, Djabala, al-Marķab és Şahyūn a Latakiai *liva* közigazgatása alá tartozott,³⁸ míg Şāfiţā és Hīşn al-Akrād, Ţarţūs és Arwād is a Tripoli *liva* része maradt.³⁹

A mamlúkrok a latinoktól meghódított területeket közös hadizsákmánynak (*fay'*) tekintették, és *ikţā'* birtokként szétosztották az emírek között.⁴⁰ Már Baybars szultán is ezek adományozásával igyekezett a támogatói bázisát kiépíteni, uralma végére pedig Szíria területére ezeken az *ikţā'*-val jutalmazott előjárókon keresztül terjesztette ki hatalmát. Az adományozott birtokok nem mindig ugyanabban a kormányzóságban voltak, többször előfordult, hogy a kormányzók egy másik közigazgatási területen kaptak javadalmat. Mindenesetre az *ikţā'* birtokokok halmozásával a kihelyezett kormányzók olykor túl nagy hatalmat ragadtak magukhoz és lázadásokat szítottak. Ezeket azonban a központi hatalomnak többnyire sikerült leverni, ám amikor a mamlúk szultanátus gyenge volt – főként a cserkesz mamlúk szultánok idejében –, a különböző érdekcsoportok harcai a szíriai partvidéken is sok gondot okoztak a térségben lakók számára.⁴¹

Mind a mamlúk, mind pedig az oszmán időszakra jellemző, hogy a kihelyezett kormányzók és adóbérlők nem a birodalom érdekeit szolgálták, hanem saját dinasztiajukét. Ilyen körülmények között nem meglepő, hogy a mamlúk hódítás idejében elkezdődött általános hanyatlást később az oszmánok sem tudták megállítani. A mamlúk rendszer jellemzője volt a klikkesedés és a különböző katonai csoportosulások rivalizálása. Néhány nagy formátumú és erőskezű szultán uralkodását leszámítva a korszakot folyamatos belháborúk jellemezték, amelyek általában a birodalom peremterületein felkeléseket szító mamlúk emírek és a központi hatalom harcában öltöttek testet. A Kairótól távoli és földrajzilag is zárt szíriai partvidék ideális helyszínt nyújtott a regionális felkelések kibontakozásához. Egyik korai példája volt Şhunķur al-Aşķar mamlúk emír függetlenedési kísérlete.⁴²

A mamlúk kor egyik legjelentősebb felkeléshullámában is fontos szerepe volt a szíriai tengerparti régiónak. A mamlúk szultanátuson belüli, 808/1405 és 825/1422 között zajló viszálykodások nagymértékű elfajulásához a Timúr Lenk vezette mongol pusztítás nagyban hozzájárult. A 15. század elején al-Nāşir Faradĵ (An-Nászir Faradzs) szultán (1399–1405, 1405–1412) igyekezett hatalmát megszilárdítani: már uralkodásának elején elűzte az akkoriban régensként uralkodó Yaşh-

36 Abū Husayn, 2005. 131.

37 Hikmat bég erre az átszervezésre az 1885-ös évszámot adja meg: Hikmat, 1987. 150–151.

38 Hashshī, 1983. 36–39.

39 Yahyā, 1995. 198., 200. A régió közigazgatására, illetve a latakiai és tripoli livákra lásd: Bak, 1987.

40 Frenkel, 1997. 238–241

41 Ibn ʿAbd al-Zāhir, 1976. 316–321., 348–349.

42 Abu'l-Fidā', 1997. vol. 2. 345–346.

beget, aki a többi, szultánnal szemben álló mamlúkkal együtt Szíria területére menekült, és így Damaszkusz lett a szultán ellenfeleinek a központja. A felkelések jelentőségét mutatja, hogy a szultán a később al-Mu^cayyad Shaykh (Al-Muajjad, 1412–1421) néven uralkodó emír és szövetségese, Nawrūz al-Ḥāfiẓ ellen öt hadjáratot indított Szíria területére 809/1406 és 815/1412 között.⁴³ Azonban már ezen időszak előtt a központi hatalommal szemben álló emírek kezébe került a szíriai partvidék erődjének nagy része, és a szíriai partvidék területeit újra felosztották az emírek között.⁴⁴ Végül megszületett a béke al-Nāṣir Faradj szultán és Shaykh között, ami az utóbbi számára igen kedvező volt, ugyanis megkapta a szultántól Aleppó kormányzóságát, és emellett még a stratégiai jelentőséggel rendelkező tengerparti erődőt, al-Marḥabot is megtarthatta.⁴⁵ Ezek a sorozatos felkelések nagy terhet róttak a vidéki lakosságra, és nemcsak a termelés esett vissza a 15. század első felének évtizedeiben, hanem sok falu elnéptelenedett az elvándorlások miatt.⁴⁶

Az oszmán korban a szíriai partvidék kormányzói főként libanoni székhelyű családokból kerültek ki, és gyakran vált a terület ezek rivalizálásának és harcainak színterévé. Az ennek folyományaként a 17. század első felében kialakult helyzethez hozzájárult az is, hogy az Oszmán Birodalomnak a 16. század végétől kezdve a birodalom határain belül is több kihívással kellett szembenéznie, gondoljunk itt a lepantói győzelemre, az anatóliai janicsárlázadásokra vagy a perzsákkal folytatott háborúra. Kihasnálva a helyzetet a szíriai területeken is több helyi előkelő próbált függetlenedni a birodalmi központtól. A 17. század elején a szíriai partvidék jó része a Sayfā család uralma alatt volt,⁴⁷ majd a toscanai Medici család támogatását is élvező libanoni Fakhr al-Dīn szintén libanoni emír befolyása alá került.

Fakhr al-Dīn emír korszaka jelentős volt, ő ugyanis felismerte, hogy Európa segítségére is számíthat a közös ellenséggel, vagyis az oszmánokkal szemben, és mindeközben fejlesztette a mezőgazdaságot és a kereskedelmet is, így a Portának rendszeresen tudta fizetni az adót, emellett pedig saját uralmát növelte a területein.⁴⁸ Annak ellenére, hogy Fakhr al-Dīn drúz volt, pártolta a keresztényeket, 1610-ben maga V. Pál pápa írt a libanoni maronita pátriárkának azért, hogy az támogassa a Ma^can családot, amelyhez Fakhr al-Dīn tartozott. Az emírnek ügyes politikájával az oszmánokat is sikerült kijátszania. Fakhr al-Dīn emír így 1036/1627-től a Tripoli vilajet beglerbégje lett, és a szíriai partvidéket is uralma alatt tartotta a libanoni területek mellett; sőt 1033/1624-ben fermánt kapott arról, hogy Aleppó határától egészen a Ẕudṣ határáig fekvő területek is a fennhatósága alá tartoznak.⁴⁹ IV. Murád szultán (1623–1640) végül 1042/1633-ban hadjáratot indított Fakhr al-Dīn emír ellen, melynek során nemcsak az emír vagyonát kobozta el, hanem őt is kivégeztet-

43 Holt, 1993. 179–181.

44 Ibn Iyās, 2008. vol. I/2. 714–717.; al-Maḥrizī, 1997. vol. 6. 127–128. Al-Marḥab erődje ötször cserélt gazdát akkoriban, és a közben újonnan kinevezett kormányzója, Haydar emír Tripoliból sereggel volt kénytelen elindulni, hogy hivatalát átvegye. Uo. 265.

45 al-Maḥrizī, 1997. vol. 6. 277–278.

46 Lapidus, 1967. 28–29.

47 Salibi, 1973. 47–48.; al-Duwayhī, é. n. 471., 479.; al-Ṣafadī, 1959. 98., 102.

48 Salibi, 1973. 35–39.

49 al-Ṣafadī, 1959. 242–243.

te Isztambulban. Fakhr al-Dīn fiát, az akkor 13 éves Ḥusayn emírt al-Marḳab várának ostroma után Aleppóba, majd Isztambulba vitték;⁵⁰ ő később az oszmánok szolgálatába állt.⁵¹

A 18. század első felében a Tripoli vilajet élén többnyire az ekkoriban a szíriai területek feletti legnagyobb hatalommal bíró al-ʿAzm család állt (1723–1753), amely ellen Tripoliban és Latakiában is lázadás tört ki a helyiek körében.⁵² A 18. század második felében a helyi uralkodó elit elnyomása mellett a különböző törzsek vetélkedése is sújtotta a terület lakosságát: 1786-ban a mawālī törzs fosztogatásai már az Anṣāriyya-hegység lábánál fekvő falvakra is kiterjedtek. Végül a ḥasana törzs állította meg terjeszkedésüket, amely ezt követően nemcsak a Palmyra felé tartó karavánutakat ellenőrizhette, hanem az Aleppó és Latakia közti úton fekvő falvaktól is védelmi pénzt szedhetett.⁵³ A vidékre a 18. század végén a Tripoli vilajet élén álló Djazzār pasa (Dzsazzar Ahmed pasa) terjesztette ki hatalmát, aki annak köszönhette felemelkedését, hogy az oszmánok az ő közreműködésével szálltak szembe a szíriai partvidékre benyomuló franciákkal. Djazzār pasa uralmát a krónikák negatívan ábrázolják, kegyetlenkedéseiről és fosztogatásairól vált híressé.⁵⁴

A 19. század első évtizedeiben Muṣṭafā Barbar (Musztafa Barbar) aga töltött be fontos hivatalt a partvidéken, neki a korszakban leginkább a környékbéli alaviták és keresztények felkelésével kellett szembenéznie, illetve konszolidálni a területek feletti uralmat. 1228/1813-ban például Ḳardāḥa környékén lázadt fel az alavita lakosság, de Muṣṭafā Barbar aga példát statuálva 27 alavita fejét küldte ʿAk-kāba (Akkó), amelyeket a városkapun három napig közszemlére tettek.⁵⁵ A 19. század első felében az arab világ reformerének számító Muḥammad ʿAlī (Mohamed Ali) pasa nemcsak Egyiptom történetében játszott nagy szerepet, hanem a partvidék életében is. Muḥammad ʿAlī a ḥidjāzi (hidzsázi) vahhábita mozgalom elfojtásához nyújtott katonai segítsége révén az Oszmán Birodalomban nagy tekintélyt szerzett, ezáltal hatalma jelentősen megnövekedett, és 1247/1831-ben már a birodalom területeit támadta. A hadjárat során a szíriai partvidéken nem ütközött nagy ellenállásba, mivel akkor ott már nagy volt az elégedetlenség az oszmánok gyakori adóztatása és sorozási politikája miatt. Muḥammad ʿAlī a libanoni Beshīr (Besír) emír segítette a szíriai területek annectálásában és a területek feletti uralom megtartásában. Muḥammad ʿAlī seregei fiának, Ibrahīm pasának a vezetésével elfoglalták a tengerparti régiót, a család uralma nem sokkal később pedig már egész Szíria területére kiterjedt.⁵⁶

Az Oszmán Birodalom és Muḥammad ʿAlī között végül francia, brit és orosz közvetítéssel 1248/1833-ban született meg a kütahyai béke, amely az anatóliai területekről való kivonulásáért cserébe meghagyta Muḥammad ʿAlī pasának

50 al-Šhidīyā, 1997. vol. 2. 113.

51 Ḥusayn pályafutására lásd: Bakhīt, 2008. 283–300.

52 Yahyā, 1995. 37–41.; ʿAbd al-Karīm, 1993. 240.

53 Douwes, 2000. 31–32., 47.

54 al-ʿAwrat, 1936. 16–20.

55 al-ʿAwrat, 1936. 205–206.

56 Dimashkī, 2004. 141–142., 178., 270.

Szíria és a *Ḥiǧāz* területeit. Muḥammad ʿAlī nemcsak Egyiptomban, hanem a szíriai partvidéken is reformokat kívánt végrehajtani, és a vidék gazdasági fellendítése érdekében nemcsak a városokat és a falvakat építette újjá, hanem mezőgazdaságát is igyekezett fellendíteni. Az újjáépítéshez és a hadsereg fenntartására azonban a nagyszámú munkaerő mellett sok pénzre is szüksége lett volna, ami a súlyos közmunka-kötelezettség mellett a helyi lakosságra nagy anyagi terhet is rótt. Így nem meglepő, hogy amikor ezenfelül megkezdődtek a lefegyverzések és az erőszakos besorozások is a régióban, az elégedetlenség felkelésekben nyilvánult meg.⁵⁷ Muḥammad ʿAlī egyik fontos rendelkezése volt ugyanis, hogy elrendelte a partvidéken élő alaviták és a helyiek lefegyverezését, hogy be tudja tőlük szedni az adót. Latakiaiban és a környékbeli, alaviták lakta hegyekben azonban sok helyütt lázadás tört ki, amelyeket Beshīr fia, Khalīl (Halíl) pasa és a tripoliból érkező Salīm (Szelim) bég fojtottak vérbe. A harcokat a vidék nagymértékű pusztítása követte, rengeteg falvat égettek fel.⁵⁸ Az oszmánok végül csak az angolokkal és a drúzokkal szövetkezve tudták elűzni az egyiptomi kormányzót a szíriai területekről: az angolok megfenyegették Muḥammad ʿAlī pasát, hogy amennyiben nem vonul ki Szíria területéről, akkor Egyiptomban is nagy pusztítást végeznek, ezért Ibrahīm pasa és seregei visszatértek Egyiptomba,⁵⁹ és Muḥammad ʿAlī hatalma 1841 után már csak Egyiptom területére korlátozódott.

Ibrahīm pasa hadjáratában a partvidék fontos szerepet játszott. Ezt jelzi az is, hogy például az al-Marḥab vára alatt található Burdj al-Šabī tornyát őrhelynek erősítette meg. Ugyanakkor több erődnek a jelentős pusztulása is az ő nevéhez fűződik: így például a Šahyūn erődjében seregének támadásai nagy pusztítást végeztek az erőd falaiban. A Ḳadmūsban élő iszmailiták is nagy elnyomásként emlékeztek Ibrahīm pasa uralmára, aki muszlim *mutasallim*ot küldött hozzájuk, és hagyta lepusztulni a várukat.⁶⁰ A 19. század közepétől már az alavita törzsek állandó harcai gyengítették a központi hatalmat és adminisztrációt.

Az oszmán korban szinte alig volt olyan időszak a partvidéken, amikor béke honolt volna: a 17. századtól a 19. század végéig a folyamatos lázadások és háborúskodások jellemezték a vidék életét, ami megpecsételte a régió sorsát is. A harcokat és seregátvonulásokat többször a népesség elvándorlása követte – mint például 1230/1815-ben, Muṣṭafā Barbar aga Ḳadmūsi hadjárata után: ekkor a helyi lakosság Šāfitā környékére menekült, ahonnan 1819-ben szintén elűzték őket.⁶¹ Ilyen mostoha körülmények között nehéz lett volna a vidéket újból felvirágoztatni, a városok hanyatlása a vidékre is kihatott. A mamlúk időszakban a cukor és a gyapot exportja adta az Európával való kereskedelem jelentős hányadát.⁶² A szíriai partvidék termékeny síkságai, a Latakiai- és a Djabalai-síkság, valamint a Šāfitāi-dombság

57 Rustum, 1924. 34–57. Az erőszakos besorozásokról: Dimashkī, 2004. 185., 276.

58 Walpole, 1851. vol. 3. 42–51., 127.

59 Dimashkī, 2004. 183–184. Az angolok és az oszmánok együttműködéséről: al-Dimashkī, 1982. 82.

60 Walpole, 1851. vol. 3. 57., 160., 301.

61 al-Ḳaḥṭ, 2002. 101–102.

62 Ashtor, 1978. 675.

környéke gazdálkodásra alkalmas terület: a cukornád-,⁶³ a gabona-, a gyapot- és az olíva-termesztés mellett a nagyobb települések körül elterülő gyümölcsösök kertek jókora hasznot hoztak a mamlúk korban is. Ilyen gyümölcsösök feküdtek például Djabala és Latakia körül, de több falu is földművelésből élt – így például az al-Marķabtól délre fekvő keresztény falvak lakói is.⁶⁴ Sok gyümölcsfélék természetesen Latakia környékén: narancsot, szőlőt és barackot, majd az oszmán korban sok eperfát ültettek a selyemtermesztés miatt. A 15. század második feléből származó, a gyapotszövők adóját elengedő feliratok szövegéből következtethetünk arra, hogy az Anšāriyya-hegység falvainak iszmailita lakói gyapotszövésével foglalkoztak.⁶⁵

Noha a tengerparton a kereskedelem korábban virágzott, a vidék hanyatlása a mamlúk korban oly mértékű volt, hogy a 14–15. századi itáliai, katalóniai és dél-európai források arról számolnak be, hogy Szíria és Egyiptom területei már importra szorulnak – az olívát például Velence szállította Szíriába, illetve a 15. század végén már a cukrot is importálni kellett Latakiaiba, míg azelőtt a birodalom területén termelt javak bőven elegendőek voltak. Latakia még a 15. század első felében kiemelkedő helyen szerepelt a gyapotkereskedelem egyik fontos kikötőjeként, a velencei szenátusi határozatok a 15. század második felében viszont már alig említik a kikötőt. Mindez mutatja, hogy az addigra minimálisra zsugorodott külkapcsolatok már majdnem teljesen elhaltak, és a szíriai tengerparti régiót Európához kötő köldöksínór elszakadt.

Az oszmánok uralma alatt terjedt el a partvidéken a dohány termesztése: az Anšāriyya-hegység mellett számos dohányültetvény feküdt a tengerparton is, és a Djabala környékéről származó, messze földön híres dohány igazi luxuscikknek számított Keleten.⁶⁶ A régióban számos malom működött a korszakban is – csak Šāfītā környékén kilenc vízimalom őrölt, köztük az egykori templomos erőd, al-Urayma mellett is állt egy.⁶⁷ Hiába voltak jók természeti adottságai, a megművelt földek terményei sokszor estek áldozatul a mamlúk és az oszmán korszakban a különböző hadjáratoknak és seregátvonulásoknak, amelyeket rendszeresen a falvak felégetése kísérte.⁶⁸ Ezenfelül az adóbehajtás kapcsán is előfordult a vidék pusztítása: 1808-ban például Šāfītā környékét a libanoni Beshīr emír és Muštafā Barbar aga seregei égették fel, mivel a helyi kormányzócsalád nagy tartozást halmozott fel.⁶⁹

Šāfītā környéke is termőföldben gazdag vidék volt: nemcsak búzát, cukornádat, diót és olívát termesztettek, hanem a 18. század első felétől újra eperfákat is neveltek. A selyem a 19. századtól kezdve Európába exportált jelentős árucikké vált.⁷⁰ Nemcsak exportálták a fonalat, hanem a partvidéken selyemszövésével is foglalkoztak: az al-Marķab alatt fekvő Basātin faluban a keresztények a helyi igények

63 Abu'l-Fidā', 1840. 254–255. Al-Marķab és Bānyās körül voltak a cukornádültetvények.

64 Walpole, 1851. vol. 3. 294–295.

65 Neale, 1851. vol. 1. 277., 683.

66 Walpole, 1851. vol. 3. 368.

67 al-Kaht, 2002. 166–167.

68 Például Djabala környékén: Walpole, 1851. vol. 3. 58–59., 380–381.

69 Dimashkī, 2004. 118–119.

70 Šāfītā környékén 670 ezer eperfa volt. Bővebben lásd: al-Kaht, 2002. 145–146. A selyemhernyó-tenyésztés a libanoni Fakhr al-Dīn emír nevéhez fűződik.

kielégítésére szőtték a selymet, de Bānyāsban már iparszerűen foglalkoztak se-lyemszövés-sel.⁷¹ A vidék mezőgazdaságában tulajdonképpen csak Ibrahīm pasa uralma alatt történt némi fellendülés, amikor is az addig műveletlen területeket is bevették a gazdálkodásba, azonban ennek nem sok nyoma maradt a későbbiekben.⁷²

A vallási felekezetek egymás mellett élése a szíriai partvidéken a keresztes kor után

Szíriában a felekezeti viszonyok a történelem folyamán mindig meghatározóak voltak. Régtől fogva különböző etnikumok és vallások éltek egymás mellett, méghozzá többnyire békében. A partvidék mamlúk kori népessége is változatos képet mutatott: többségét a keresztények (az ortodox, az örmény és a latin rítusú keresztények), a maradék részét pedig az alaviták és az ismailita síták, valamint az iszlám szunnita ágához tartozó turkománok tették ki. A felekezeti arányok a keresztes korszak után jelentős mértékben megváltoztak, amihez nagyban hozzájárult a mamlúkok és oszmánok tudatos vallási politikája.

A partvidéken a kereszténységnek régi hagyománya van, több zarándokhely története nyúlik vissza a korai kereszténység koráig és a bizánci időszakig. A régiót főként maroniták és görög ortodoxok lakták: a Bānyās környékén fekvő falvakban főleg a már Rómával unióra lépett maroniták (Dayr Sofran, Sophia), míg Latakia és Tartūs környékén a görög rítust gyakorló keresztények (Djabala, al-Marķiyya). A keresztény lakosság jó része földműveléssel és kereskedelemmel foglalkozott, de – csakúgy, mint az iszlám hódítás utáni időszakban – a különféle hivatalokban keresztényeket alkalmaztak írnokként vagy fordítóként. A partvidéken az egyedüli település, ahol számottevő szunnita élt a mamlúk korban, Djabala városa volt, így nem meglepő, hogy a mamlúkok nemcsak a keresztesek visszatérésétől tartottak, hanem a régió többségét kitevő síita és keresztény alapnépességtől is.

A mamlúkok a keresztény maronitákat többször üldözték a korszakban, attól féltek ugyanis, hogy ha a keresztesek visszatérnek, a maroniták majd segíteni fogják őket. Haytonus, I. Hethoum örmény király unokaöccse, aki a 14. század elején krónikájában arról írt, hogy miként kellene a Szentföldet visszaszerezni, egy bejegyzésében dicséri a maroniták harcban való bátorságát. Elképzelései között az is szerepelt, hogy a maroniták majd csatlakoznak a Szentföld felszabadításához.⁷³ Ludolphus de Suheim a 14. század első felében, amikor elhaladt a Libanoni-hegység mellett, a következőket jegyezte fel a vidéken lakó keresztényekről: *„Ennek a hegynek a lábainál (Fekete-hegység, amely egészen Antiochiáig ér) a latin rítust és a római egyházat támogató keresztények óriási tömege lakik, akiknek a püspökeit,*

⁷¹ Bak, 1987. 385.

⁷² Uo.; Lyde, 1860. 214.

⁷³ Hayton, 1906. 273., 357., 360.

*láttam, latin érsekek szentelik fel; és akik még mindig rendkívüli módon vágyakoznak a keresztesek érkezésére és a Szentföld visszaszerzésére.*⁷⁴ A maroniták még a 15. század második felében is várták vissza a kereszteseket – erről Louis de Rochechouart, Saintes püspöke tudósít zárándokútja során.⁷⁵

A mamlúkok a 14. század eleji, a közeli libanoni Kisrawānba (Kiszraván), a nuşayriták (nuszajriták) ellen indított hadjáratokban azért űzték ki a maronitákat is a hegyekből, és rombolták le templomaikat, mert állítólag támogatták az alavitákat, 1365 után pedig a ciprusiak Alexandria elleni hadjárata adott ürügyet arra, hogy a következő évben kifosszák a monostorokat. Az ezt követő időszakban már nem hallunk a maroniták elleni büntető hadjáratokról, úgy tűnik, hogy ekkorra teljesen mamlúk ellenőrzés alá kerültek. Ehhez hozzájárult az is, hogy egyértelművé vált: a keresztesek már nem térnek vissza. Ettől kezdve a maroniták viszonylag békésen élhettek, és már a Rómával való egyesülés gondolata foglalkoztatta őket.⁷⁶

A Szűz Mária-kegyhelyként ismert, egykor jelentős keresztény zárándokközpont, Țartūs városa a mamlúk korban jelentősen hanyatlott, és ez az oszmán uralom alatt sem változott. Țartūst a mamlúk kori források már alig jegyzik, mindössze annyit említenek, hogy a település romos, de valamelyest lakott.⁷⁷ A Țartūsi egyházmegyét VIII. Bonifác pápa már 1295-ben hozzácsatolta a korábbi tripoliszi egyházmegyéhez, majd Famagustához. A 14. század első felében pedig még a névleges jeruzsálemi latin pátriárka is Ciprus szigetén tartózkodott.⁷⁸ Egy 17. század elején keltezett irat már csak faluként (*qarya*) említi a települést.⁷⁹ Ugyanakkor nem sokkal később, 1631-ben arról hallani, hogy nyugat felől hajók érkeznek Țartūsba is gabonavásárlás céljából, tehát használták még kikötőként.⁸⁰ Amikor a 17. század végén Henry Maundrell Țartūsban járt, a katedrális lábujjcsigák istállójaként használták, de az utazó megjegyzése szerint nem sokat kellett volna ráfordítani ahhoz, hogy újra gyönyörű templom lehessen.⁸¹ A későbbi utazók azonban már nemcsak a katedrális, hanem a város szörnyű állapotáról is beszámolnak.⁸² Țartūs hiába volt egy kisebb közigazgatási egység (*nāhiya*) központja, nem történtek itt jelentősebb építkezések, és a 19. század végén már csak egy lepusztult várossá lett, amelynek egykori nagyságáról csak a romjai árulkodtak.⁸³

A helyi muszlim kormányzat nem mindig volt toleráns a keresztényekkel szemben, többször olvasni a korabeli forrásokban az ellenük hozott rendeletekről, illetve támadásokról. A 17. század végén a partvidéken utazó Maundrell említi, hogy a djabalai görög keresztények – akik egyébként szám szerint igen kevesen lehettek a

74 Suchem, 1895. 135.

75 Salibi, 1957. 296–297.

76 A maroniták történetére a korszakban lásd: Salibi, 1957.

77 Abu'l-Fidā', 1840. 229.; Le Strange, 1890. 400.

78 Edbury, 1991. 109.

79 Yahyā, 1995. 145–148.

80 al-Duwayhī, é. n. 498.

81 Maundrell, 1848. 398–399.

82 al-Nāblusī, 1986. 64.; Nijenburg–Heyman, 1759. vol. 2. 309.; Bartlett–Crane, 1835. vol. 2. 57.; Neale, 1851. vol. 1. 269.

83 al-Kāyātī, 1981. vol. 2. 71.

többségében szunnita településen – a várostól délre mintegy fél kilométerre, egy tenger felé néző barlangban kialakított szegényes templomban gyakorolhatják csak vallásukat, mert a városon belül megtiltották nekik, hogy imádkozzanak.⁸⁴ A 18. század második felében a Tارتūs városában álló katedrális felújítására egy európai hajóskapitány nagyobb összeget ajánlott fel, azonban ezt a törökök nemhogy nem fogadták el, hanem meg sem hallgatták a helyiek elmondása szerint.⁸⁵

I. Abdülmedjid (Abdul-Medzsid, 1839–1861) szultán uralkodásának elején, 1255/1839-ben kiadta a *güľhaneı* ediktum (*güľhaneı hattı-serif*) néven ismert rendeletet, amely vallási tekintet nélkül garantálta az alattvalók jogait – ezt 1272/1856-ban újították meg (*işlahāt fermāni*). E dokumentum szerint az alattvalók vallásszabadságot, valamint egyenlő jogokat kaptak az igazságszolgáltatásban és a hivatalok betöltésénél, a fejadót (*djizya*) megszüntették, és ezután a nem muszlim vallásúak előtt is megnyílt a katonai pálya. Az újszerű rendelkezés azonban széles körű ellenállást váltott ki a hagyományos, az iszlám jog (*şarīa*) és szokásai (*sunna*) alapján élő muszlim területeken, így a *güľhaneı* ediktum a szíriai partvidéken sem változtatott a keresztény lakosság helyzetén.

A 19. század közepén Latakıában idızı európai utazó, Frederick Arthur Neale megjegyzi: a törökök itt a legellenségesebbek, és nemcsak a helyi keresztényeket, hanem az európai kereskedıket is gyakran megtámadják, akik ilyenkor Arwād szigetére menekülnek. Arról is beszámol: nem sokkal azelőtt, hogy arra járt, a törökök betörték a latakıai monostorba, és a templomban imádkozókat nemre és korra való tekintet nélkül lemészárolták.⁸⁶ A keresztények elleni fellépések olykor már odáig fajultak, hogy III. Napóleon csapatokat szándékozott az Oszmán Birodalom területére küldeni, a fentebb említett események után egy francia hadihajó meg is jelent a partvidéken, de végül beavatkozás nélkül visszatérhettek a keresztények a száműzetésbıl.⁸⁷ Késıbb a törökök úgy vélték, hogy a nyugatról érkezı missziós tevékenység veszélyt jelent a birodalom számára, így kihirdették Isztambulban, hogy minden protestáns iskolát be kell zárni – ezek szerint az Anşariyya-hegységben lévı 25 missziós iskolát, amelyek már húsz éve mőködtek, illetve a kilenc éve mőködı şāfiıai iskolát is, de a gyakorlatban ez végül nem valósult meg.⁸⁸

A mamlúkok legnagyobb ellenfelei azonban nem az alapvetıen földmővelésbıl és kereskedelembıl élı keleti keresztények, hanem a náluk sokkal harciasabb, hegyekben lakó alaviták és nizári iszmailiták voltak. Az ı befolyásukat változatos módszerekkel igyekeztek megtörni a mamlúkok. Ennek legenyhébb formája az asszimilációt próbálta erısíteni azzal, hogy a szultán 717/1317-ben bizonyos falvakban mecsetek építését rendelte el a tengerparti régióban élı sıták számára,⁸⁹ ezenkívül pedig az alaviták lakta területeken is mecsetek építésére kellett a kataszteri felmérés után az emírektıl eltulajdonított birtoktestek jövedelmét fordítani.

84 Maundrell, 1848. 395.

85 Nijenburg–Heyman, 1759. vol. 2. 309.

86 Neale, 1851. vol. 1. 278–280.

87 Uo.

88 Jessup, 1910. 436–437.

89 Hammārat, 1983.

A mecsetek adminisztrációját a mamlúkrok megbízható hivatalnokokra bízták, ezzel azonban nemcsak az alavitákat igyekeztek szemmel tartani, hanem a szunnita földbirtokosokat is.⁹⁰ Mint a korszakból fennmaradt minimális számú vidéki mecset is mutatja, a mecsethasználat nem gyökeresedett meg, és amint a központi hatalom szorítása kissé engedett, az épületeket sokkal hétköznapiabb célokra használták, mintsem imára.⁹¹

Az adminisztratív rendeletek mellett a fegyveres hadjáratok sem voltak ritkák a különböző vallási kisebbségek ellen a korszakban. A közeli libanoni Kisrawān hegyeiben élő vallási kisebbségek elleni hadjáratok is hatással voltak a szíriai tengerparti régió életére.⁹² Az első hadjáratot 692/1292-ben indították a területre, amely azonban eredménytelenül ért véget.⁹³ A következő, 699/1300-as hadjárat már sikeresebb volt, de ezzel sem tudták hosszabb időre mamlúk ellenőrzés alá vonni a területet: 705/1305-ben lázadás tört ki a mamlúk uralom ellen. A felkelést azonban ezúttal teljesen elfojtották, és az elfoglalt területeket a Kisrawānba telepített szunnita, turkomán eredetű klánok közt osztották szét, ezért az említett klánoknak cserébe nemcsak a területet, hanem az ott élő népességet is szemmel kellett tartaniuk.⁹⁴ A kisrawāni hadjáratok során sok alavitát, drúzt és maronitát öltek meg, a mészárlást túlélők az északi területek, vagyis Latakia és Antiochia felé menekültek, és a környékbeli hegyekben kerestek menedéket.⁹⁵

Az alaviták az iszlám síita ágához tartoznak, és a 20. század előtt *nuşayri*knak nevezték őket. Nevük eredete a 9. századra nyúlik vissza: az Irak területén tanító Muḥammad ibn Nuşayr (Ibn Nuszajr) követőit hívták így, akiről azt gondolják, hogy kapcsolatban állt a síiták által tizenegyedik imámként tisztelt Ḥasan al-ʿAskarival (Hasszán al-Aszkari). Szertartásai nagyban különböznek az iszlám többi ágától, és vita tárgyát képezi, hogy vallási szinkretizmusuk miként alakult ki. Egyes elképzelések szerint belső fejlődés eredménye, míg mások szerint több elem található benne a keresztény, illetve a korábbi pogány vallások hagyatékából, de nagy hatással volt rá a perzsa kultúra is.⁹⁶ Az alaviták Latakia környékén a 11. század első felében jelentek meg, majd a 13. század első felében érkeztek nagy számban a partvidékre azért, hogy segítsék az ismailiták és különböző nomád törzsek elnyomása alatt élő hittestvéreiket. Ettől az időszaktól kezdve évszázadokon keresztül az Anşāriyya-hegységben éltek, és főként földműveléssel foglalkoztak.

A szunnita mamlúk dinasztia és hatalom vallási kisebbségekkel kapcsolatos politikáját jól mutatja az a *fetva*, amelyet a Kisrawān elleni büntető hadjáratok idején

90 Vermeulen, 1970. 199.

91 Ibn Baṭṭūta, 1980. 79–80. Yaron Y. Friedman ennek nem tulajdonít nagy jelentőséget. Az utazó iróniájának tudja be azt, hogy azt írja: istállóként használják a mecseteket, ezenkívül nehezményezi, hogy más forrás nem említi ezt. Erdemes azonban figyelembe venni, hogy nincs túl sok forrás a korszakból a régióra vonatkozóan. Friedman könyve egyébként alapos összefoglalója az alaviták középkori történetének: Friedman, 2010.

92 Ibn al-Furāt, 1942. vol. 8. 142–143.

93 Irwin, 1986. 79.; Salibi, 1957. 298.

94 al-Nuwayrī, 1997. vol. 3. 97–98.; al-Duwayhī, é. n. 286–289.; Irwin, 1986. 101–102.

95 al-Šarīf, é. n. 101–102.

96 Friedman, 2010. 222–233.

a kor híres jogtudósa, Ibn Taymiyya (Ahmed Ibn Tajmijja) adott ki. A következőképp írt az alavitákról: „Ez a csoport, amelyet *nuṣayrī*nek neveznek (...), hitetlenebb a zsidóknál és a keresztényeknél, sőt hitetlenebb sok többistenhívőnél [is]. (...) nincs kétség afelől, hogy az ezek elleni *djihād* (...) a legjelentősebb a jócselekedetek közül, és a legfontosabb kötelességek közül való. (...) bizony az ezek [az alaviták] elleni *djihād* a hitehagyottak [elleni] *djihād* kategóriájába tartozik, (...) és kötelessége minden egyes muszlimnak, hogy részt vegyen ebben [a *djihād*ban] annak megfelelően, ami el van rendelve számára [Allahtól] a kötelességek közül.”⁹⁷ Noha Ibn Taymiyya nézetei még a korszakban is szélsőségesnek számítottak,⁹⁸ nem lehet figyelmen kívül hagyni jelentőségét, mivel a szélsőséges iszlám irányzatainak ma is gyakran táptalajt ad.

A mamlúkok kisebbségek ellen indított véres hadjárait azonban olykor elenállást váltottak ki, amire az egyik legjobb példa az alaviták 1318-as *djabalai* felkelése volt. A felkelés közvetlen előzménye az az al-Nāṣir Muḥammad (I. An-Nászir Muhammad) szultán által kiadott rendelet volt, amellyel egyrészt a szíriai területeken birtokkal rendelkező szunnita földbirtokos emírek hatalmát igyekezett korlátozni, másrészt pedig mecsetek építését rendelte el az alaviták lakta területeken.⁹⁹ Ezt a rendeletet előzte meg az 717/1317-es kataszteri földmérés (*rawk*) Tripoli régiójában, amelyet a szultán az *iḳṭāʿ* birtokok újraosztásához használt fel.¹⁰⁰ Nem szabad elfelejteni azt sem, hogy a Kisrawān elleni büntető hadjáratok óta még nem telt el sok idő, így még lehettek túlélők azok között, akik az események után átköltöztek a szíriai tengerparti régió területére. A felkelés élére egy magát Mahdīnak nevező környékbeli állt, aki azt állította, hogy amikor a földeken dolgozott, egy fehér madár hatolt be a testébe, kivette a lelkét, és a helyébe Ḥasan al-^cAskari lelkét helyezte. Körülbelül 3000–5000 felkelő támadta meg a várost, de egy mindössze egyórás csatában le is győzték őket.¹⁰¹ A felkelés elfojtása után az alaviták hosszú időre a szunnita birtokosok földművelőivé váltak.¹⁰² A megmozdulás nem mozgatta meg az alaviták nagyobb tömegeit, sőt, valószínűleg csak a *djabalai* alaviták szempontjából volt fontos.¹⁰³ Az iszlám szunnita irányzata nemcsak a mamlúk korban tekintette istentelennek őket – vagyis rosszabbnak, mint az hitetlenek –, hanem az oszmán korban is, így az oszmán *millet*-rendszerbe sem tartozhattak.

Az oszmánok a hadjáratok mellett békésebb eszközt is választottak: a betelepítést, melynek során egészen Latakiaig és *Djabaláig* török törzseket telepítettek be Anatóliából és Horászánból, amelyek a két városban élő alavitákat lemészárolták. Erre az eseményre a mai napig is emlékeznek a környéken. A békésebbnek tűnő betelepítési politika sem oldotta meg hosszú távon az alavitákkal kapcsolatos problémáikat, főleg mert a Horászánból érkező türkmén törzsek jó része is síta

97 Ibn Taymiyya, 1991. 149., 158–159.

98 A fétvára bővebben lásd: Friedman, 2010. 63., 300–310. A szerző hangsúlyozza, hogy Ibn Taymiyya képtelen egyértelmű különbséget tenni a különböző síita felekezetek között.

99 Vermeulen, 1970. 197–198.

100 Tsugitaka, 1997. 170.; al-Ḳalkaṣhandī, 1963. vol. 13. 30–36.; al-Nuwayrī, 1997. vol. 32. 255–262.

101 A lázadásra lásd: Tsugitaka, 1997. 162–176.; al-Nuwayrī, 1997. vol. 32. 256–257., 275–276.; Ibn Baṭṭūṭa, 1980. 80–81.; Ibn Kaṭhīr, 1987. vol. 14. 67.; al-Makrīzī, 1997. vol. 2. 528.

102 Vermeulen, 1970. 200.; al-Nuwayrī, 1997. vol. 32. 276.

103 Friedman, 2010. 58–62.

volt. Ezen törzsek közül az egyik a környékbéli hegyi várban, Abū Kūbaysban telepedett le (ḵartal/ḵaratila törzs) – leszármazottjaikról ma azt mondják, hogy már alaviták. A türkménekkal szemben a nizári ismailiták az oszmánok jó szövetségeseinek számítottak: több, az alaviták kezén lévő erődöt megszereztek, és még az oszmánok öltözködését is hajlandók voltak átvenni.

Arra vonatkozóan, hogy az alaviták vonakodtak adót fizetni, már a 17. századból is vannak adatok: egy 1103/1691-ben keltezett hivatalos irat például arról számol be Tripoli kormányzójának, hogy a Djabalai szandzsák és Šahyūn környékén élő alavita előjárók az okai a vidéken uralkodó romlásnak (*fasād*), mivel nem-hogy nem fizetik az adókat, de a környékbéli alattvalókra is veszélyt jelentenek, így száműzni kell őket. Egy másik, 1103/1692-ben írt dokumentum azt panaszolja, hogy a Tripoli vilajet hegyeiben élő eretnekek miatt már a lakosság nagy része elhagyta otthonát, így már tőlük is lehetetlen beszédni az adókat. Ez a helyzet később sem változott meg, és úgy tűnik, hogy ez a tény önmagában nem volt elegendő a kormányzat erőszakos beavatkozására; így például azt követően, hogy 1760-ban egy angol tudóst megöltek az Anšāriyya-hegységben, Sulaymān (Szulejmán) pasa egyből elindult seregeivel az alaviták falvai felé, és a bosszúhadjárat során hetven alavita vezetőt ejtett fogságba. 1223/1808-ban Muštafā Berber aga és az ʿAkkār környéki sejkek támadták és fosztogatták az alaviták falvait.

A 19. századi arab krónikák és az európai utazók leírásai is gyakran említik az alaviták engedetlenségét és fosztogatásait, valamint azt, hogy egyáltalán nem fizetnek adót. Az európai utazók ezért a kialakult helyzetért nemcsak a helyi népeséget, hanem – és főként – a tehetetlen kormányzatot okolják: „Az oszmánok csak úgy tartják meg Szíriát, hogy törzset törzs ellen uszítanak, egyiket arra használva, hogy a másikat gyengítse és legyőzze, így elősegítik a szomszédok közti sivár viszálykodásokat, amelyeket a kormányzat parancsnoksága alatt álló erők teljességgel képtelenek ellenőrizni, még akkor is, ha így kívánnák. A vidéki területeken minden embernek felfegyverkezve kell közlekednie, és az életét és vagyonát is saját magának kell megvédenie.”¹⁰⁴

A 19. század vége felé a szíriai kormányzók belátták, hogy valamit tenni kell annak érdekében, hogy az alaviták kérdését rendezzék. 1879–1880-ban Medhet pasa is úgy vélekedett, hogy az alaviták lázadók, ezért fegyveresen kell őket legyőzni, azonban voltak alavita barátai, akiknek közbenjárására békésebb megoldást is elfogadott. Így került sor Ḥamāban egy találkozóra, ahol 500 előkelő alavita jelent meg, és a kormányzat részéről az az ajánlat hangzott el, hogy ha rendszeresen fizetik az adókat, és nem lázadnak tovább, lehetőségeket kapnak a kormánytól – többek között iskolák létesítését is ígérték. Az egyezség azonban kudarcba fulladt, Medhet pasát áthelyezték Izmirbe. Nem sokkal később Diyā bej, Latakia kormányzója (1885–1892) sürgette iskolák létesítését az alaviták lakta területeken. Úgy gondolta, hogy az amerikai missziós iskolák nagy kárára vannak a birodalomnak, így azok helyébe állami intézményeket kell állítani, amelyek segítségével az alaviták majd áttérnek a helyes iszlám hitre. Az alavitáknak ehhez azonban alá kellett írniuk egy

104 Lyde, 1960. 209.

nyilatkozatot, miszerint muszlimok, és miután ezt megtették, körülbelül 40 állami iskola épült a területeiken, Diyā bej halála után azonban bezárták az újonnan létesített intézményeket. Az iskolák sorsa ugyanaz lett, mint a 14. században a mamlúkok sürgetésére épített mecseteké, azokhoz hasonlóan raktárként használták ezután az épületeiket.¹⁰⁵

Az Anšāriyya-hegységben élő síita nizári iszmailiták – akiket Európában főként aszaszin néven ismernek – 1273-ban, miután utolsó erődjük is behódolt a mamlúkoknak, végleg elvesztették politikai szerepüket, de viszonylag békében élhettek tovább. A mamlúk korban Maşyāf erődjében volt a misszió központja,¹⁰⁶ és az oszmán korban a regiszterekben gyakran említik erődjeiket és településeiket.¹⁰⁷ Ezek közé tartozott Ẓadmūs is, ahol Walpole a 19. század közepén járt. Érdekes említés tesz az ott élő iszmailita népesség vallásosságával kapcsolatban: a településen van mecset ugyan, és az ott élők azt állítják, hogy hű követői a Próféának, az író azonban nem hiszi ezt el, a mecsetnek ugyanis nem volt kupolája, és a tetejét is lakhelyként használták. Mindez összességében azt a benyomást keltette benne, hogy a mecset csak vallásuk leplezésére szolgál. A Ẓadmūsi emírek unokatestvére kormányozta Maşyāf várát, amely ugyan már a mamlúk korban is a Damaszkuszi kormányzósághoz tartozott, mégis ez volt a partvidék legfontosabb iszmailita erődje.¹⁰⁸

Az iszmailiták az oszmánok szövetségesének számítottak a partvidék alavita népessége ellen. A korszakban sokszor hallani a két valláshoz tartozó törzsek közti harcokról – amelyek olykor odáig fajultak (mint például 1807-ben), hogy a kormánynak be kellett avatkoznia a békekötéshez –, azonban hosszan tartó helyi háborúkhöz ezek nem vezettek.¹⁰⁹ Arra, hogy milyen feszültség és kölcsönös bizalmatlanság uralkodott a két síita felekezet között, jó példa az, hogy amikor Ẓadmūsba ellátogattak a környékbeli alavita falvak sejkjei, a kapunál mindig lefegyverezték őket.¹¹⁰

Reiszlamisztáció kísérletek

Mint fentebb láthattuk, a mamlúkoknak a vallási kisebbségekkel kapcsolatos politikáját is alapvetően a félelem határozta meg, és fő céljuk az volt, hogy a partvidéken élő népességet reiszlamisztálják. Erre két fő módszerük volt: egyrészt a szunnita nomád turkománok betelepítése, másrészt pedig mecsetek és egyéb vallási intézmények létesítése. A mamlúkok politikájának tudatos lépése volt, hogy jó katonai erővel rendelkező, szunnita nomád turkománokat telepítettek be az alapvetően föld-

105 Moosa, 1987. 278–279.

106 al-Dimashkī, 1866. 229–230.

107 Daftary, 2004. 59.

108 Walpole, 1851. vol. 3. 300–302.

109 Moosa, 1987. 256.

110 Walpole, 1851. vol. 3. 300–302.

művesek lakta keresztes partvidékre: már a keresztesekkel kötött fegyverszüneti megállapodások, a hudnák is gyakran tartalmaztak kikötéseket erre vonatkozóan.¹¹¹

A turkománoknak nagy szerepe volt a szunnita mamlúkokkal szemben alapvetően ellenséges partvidéki keresztény és síita népesség megtörésében. Már a 12. század közepén megjelentek a turkománok a régióban,¹¹² Abu'l-Fidā' pedig azt említi, hogy a 13. század második felében az utak veszélyesek voltak: a kereskedőket és az utazókat nemcsak a banditák és a katonák fenyegették, hanem a turkománok és a beduinok is. Ezek a turkománok, akik nem kis szerepet játszottak az érintett területek elnéptelenedésében, már valószínűleg nem szervezett telepítés eredményeként kerültek a régióba, hanem az újabb mongol támadások elől menekültek Irak irányából.¹¹³ A 14. század legelején a damaszkuszi helytartó 300 turkománt telepített a Bejrút és Antiochia közötti területekre, hogy szemmel tartsák a vidéket.¹¹⁴ Amikor Ibn Baṭṭūta a szíriai partvidéken járt, már nagyszámban éltek a régióban turkománok.¹¹⁵

A partvidéken főként katonai megbízatásokból élő szunnita népesség nomád életvitеле azzal járt, hogy a partvidék mezőgazdasága pusztulásnak indult – ezt sokszor a keresztények elvándorlása is követte. A mamlúk korban sorozatosan hallunk arról, hogy a kormányzóknak fegyveres erővel kellett megállítani a turkománok pusztításait. Ez nemcsak a legtöbb turkomán lakta Aleppói kormányzóságban, hanem a szíriai tengerparti régió területén is többször előfordult. Az oszmán uralom kezdetén a partvidék alavita lakossága ellensúlyozására telepítettek be újabb nomád turkomán törzseket. Amikor Maundrell a 17. század végén a partvidéken járt, már számottevő nomád élt a régióban, még a djabalai színház romjaiba is beköltöztek.¹¹⁶ Jelentős számú nomád élt továbbá a szíriai partvidék belső területein, Ḥiṣn al-Akrād és Šāfitā közelében is.¹¹⁷ A partvidékre már a mamlúk korban megkezdődött a kurdok betelepítése, a 18. század közepén pedig Šāfitā és 'Akkār környékére telepítettek be kurdokat azzal a kikötéssel, hogy nem fosztogathatják a termőföldeket, nem legeltethetik az állataikat a kijelölt területeken kívül, és befizetik a meghatározott adót. A kurdok egy része a helyi előkelő családok (például a Šhamsīn család) szolgálatába állt katonaként.¹¹⁸

Nem meglepő a mamlúk dinasztiának a különböző vallásokkal szembeni intoleranciája: ennek a gyakorlatilag az iszlám politikai felfogását tekintve gyökeretlennek számító, a közel-keleti területen hagyományokkal nem rendelkező dinasztiának egyedül a szunnita iszlám vallás védelme és terjesztése adhatta a legitimitását

111 Holt, 1995. 37–38

112 A turkománok Ḥiṣn al-Akrād elfoglalásában segítették a szultánt: al-Dawādārī, 1971. 154.; Chapoutot-Remadi, 2010. 47–51.

113 Irwin, 1986. 30.

114 Amitai, 1995. 70.

115 Ibn Baṭṭūta, 1980. 82.

116 Maundrell, 1848. 396.

117 Bartlett-Crane, 1835. vol. 2. 152.

118 al-Ḳaṭī, 2002. A mai napig élnek Šāfitában olyanok, akik ezen törzsek leszármazottainak tekintik magukat. A partvidéki népesség körében zajló állandó harcokra és a kurdokra, illetve arra, hogy elarabosodtak már a 20. század elején ezen a vidéken, lásd például még: Bell, 1919. 202–210.

és tarthatta hatalmon. Ennek egyik fontos reprezentációja volt a vallási intézmények alapítása. Fentebb már említettük, hogy a 14. század elején a szultán mecsetek építését rendelte el az alavita és ismailita falvaknak.¹¹⁹ Emellett komoly építkezési hullám nyomait találjuk a partvidéki kormányzóság kis szunnita enklávéiban. Itt a mecsetépítésnek és az egyéb építkezéseknek az infrastruktúra fejlesztése mellett a szunnita közösség identitását erősítő szerepe is volt. Ennek egyik egyedülálló példája a korai niyábaközpont, Ḥiṣn al-Akrād szuburbiumába felépített mamlúk épületegyüttes. A medreszét, mecsetet és kórházat, valamint a mamlúk emírek sírjait is magában foglaló épületegyüttes értékét külön emeli a számos felirat, melyekből nemcsak az építkezés dátuma és az épületek funkciója, hanem egyéb hasznos információk is kiderülnek. Szembetűnő, hogy az építkezések jó része a mamlúk hódítás után közvetlenül, majd pedig a djabalai alavita lázadást követő évben, vagyis 719/1319-ben zajlott.¹²⁰

Az oktatási intézmények alapítása különösen fontos volt a szunnita mamlúk dinasztia számára. Már Ṣalāḥ al-Dīn (Szaladin) szultánnak is, miután 583/1187-ben elfoglalta Jeruzsálemet, egyik legfontosabb rendelkezése egy iskola alapítása volt.¹²¹ Ḥiṣn al-Akrād városában mind az iskola, mind pedig a zāwiya ellátására területeket rendeltek el Kafar Lāhā és Ṭārīn vidékéről.¹²² Szintén 719/1319-ből származik további három felirat, amelyek *waḳf* (vakuf) adományozását örökítették meg.¹²³ 734/1334-ben a hanafita iskola számára alapítottak egy dzsámit és egy minaretet ugyanezen a településen.¹²⁴ A szíriai tengerparti régió többi vidékén is építettek mecseteket a szultáni rendeletnek megfelelően.¹²⁵

A városokban a mamlúk korban a dzsámi és a mecset volt a legfontosabb épület, jelentősebbnek számított, mint az erőd vagy a városház.¹²⁶ Az építkezésekkel és az új mecsetek, iskolák ellátására adományozott javakkal (*waḳf*) azonban nem csak az iszlám vallás szunnita ágának terjesztése és védelme volt a cél. A rabszolga eredetű mamlúk családok nem rendelkeztek nagy múltú ősökkel, és nem tudták az uralkodásra való rátermettségüket mással bizonyítani, mint az általuk építtetett és alapított, többnyire vallási jellegű intézményekkel.¹²⁷ Az építkezéseket és alapításokat ezért a legtöbb esetben a család nevét is tartalmazó feliratokban örökítették meg, ám más, ennél sokkal kevésbé kegyes szándék is állt emögött. A mamlúkok ugyanis ily módon igyekeztek a világi hatalmat és az ezzel járó jövedelmet a család jövőjének a biztosítására fordítani. A mamlúkok leszármazottai, akiket *awlād al-nās*-ként neveztek, nem tölthettek már be hivatalokat, azonban az örökösök így az újonnan alapított intézmények adminisztrátoraivá és haszonélvezőivé válhattak. Damaszkuszban például tizenöt fürdőből tizenkettőt, öt *khán*ból pedig hármat épí-

119 al-Ḳalkaṣhandī, 1963. vol. 13. 30–34.

120 RCDEA t. 13. no. 5013.

121 Ziadeh, 1970. 78–79.

122 RCDEA t. 14. no. 5412.

123 RCDEA t. 14. nos. 5416–5417.

124 RCDEA t. 14. no. 5654.

125 RCDEA t. 15. no. 5609.; Ibn Battūta, 1980. 76.

126 Ziadeh, 1970. 87.

127 Frenkel, 2009. 151–152.

tettek a mamlúk emírek saját költségükön.¹²⁸ A mamlúkok a *waḳf*okkal nemcsak az egész muszlim közösség jólétét kívánták támogatni, hanem a szultán és a dinasztia hatalmát is igyekeztek hirdetni.¹²⁹

Az identitáserősítő törekvések közé tartozott a korai szunnita dzsihádharcos Ibrahim b. Adham sírhelyének felújítása *Djabalában*, ami nem véletlenül éppen az alaviták lázadása után kezdődött meg. Az oszmán korban is csak a legszükségesebb építkezéseket végezték, azokat is – amennyiben lehetett – a helyi lakosok pénzéből: a 17. század elején például gyakran számított, hogy a *Ṭarṭūs* környéki partokat kalóztámadások érték, így a Porta engedélyezte a környéken lakóknak, hogy saját költségükön a várostól nem messze egy erődöt építsenek, a Porta viszont csak pár katonát és ágyút rendelt át.¹³⁰

Az építkezések főként a mindennapi élet szükségleteit elégítették ki: dzsámikat, mecseteket, lakóépületeket, fürdőket és iskolákat (*madrasa*) és az utazók biztonságos pihenését szolgáló *khān*okat emeltek. Az oszmán korban is volt példa ehhez hasonló intézkedésekre, de előfordult az is, hogy a kisebbségek pusztá megfélemlítése is elegendő eszköznek bizonyult: például amikor 1232/1816–1817-ben *Şafitā* lakói fellázadtak, a lázadást *Muṣṭafā Barbar* aga és *Sulaymān pasa* seregei együttes erővel fojtották el. A lakosok annyira megijedtek, hogy a megtorlások elkerülése érdekében azt kérték *Sulaymān* pasától, hadd térjenek át az iszlámra. Kérésüket támogatták, és nemcsak egy dzsámi építésének engedélyét kapták meg, hanem vallástudósokat is küldtek hozzájuk *Tripoliból* azért, hogy megtanítsák nekik az iszlám szokásokat.¹³¹

A mamlúkok a borivást is szigorúan tiltották. Erre vonatkozólag igen sok forrást találunk: már 1266-ban, *Şafad* ostrománál akasztás járt annak, aki a mamlúk sereg tagjainak bort vitt, vagy aki a seregben bort fogyasztott. A szultán pedig *Ḥomşban* 1268-ban megújította a borivás és egyéb, az iszlám vallással ellentétes, istentelen cselekedetek tiltását.¹³² Azt azonban meg kell említeni, hogy e bűnös cselekedetekből olykor a mamlúk emírek is nagy hasznot húztak: 680/1281-ben *Damaszkuszban* nemcsak bérbe adták a bor árusításából származó jövedelmeket, hanem külön *divánt* állítottak fel ennek nyomon követésére, de ezt hamar eltörölték a kegyes emberek ösztökélésére.¹³³ 699–700/1299–1300-ban *Ghazan* (*Mahmúd Gázán*) azonban újra engedélyezte a borfogyasztást – a források szerint akkoriban az ivók napi ezer *dirhem* hasznot hoztak. Miután *Ghazan* seregei elhagyták *Damaszkuszt*, *Ibn Taymiyya* és társai körbementek a városon, és saját kezűleg öntötték ki a bort az ivókban.¹³⁴

Egy 13. századi, a tripoli kormányzótól a *Ḥiṣn al-Akrād* kormányzójának kiadott rendelet azt írta elő, hogy a bort árusító helyeket meg kell szüntetni, az épü-

128 Ziadeh, 1970. 50–74.

129 Frenkel, 2009. 161–163.

130 Yahyā, 1995. 145–148.

131 al-ʿAwrat, 1936. 268–269.

132 Thorau, 1992. 169., 190.; al-Maḳrīzī, 1997. vol. 2. 59.

133 Lapidus, 1967. 172.

134 Ziadeh, 1970. 33., 185.

leteit le kell rombolni, és a bort ki kell önteni.¹³⁵ Al-Maḳrīzī (Ahmad ibn Ali al-Maḳrīzī) krónikájából tudjuk, hogy 709/1309-ben Damaszkuszban kihirdették azt a szultáni rendeletet, miszerint a szíriai tengerparton nemcsak ki kell önteni a bort, hanem meg kell szüntetni a tavernákat is,¹³⁶ 795/1393-ban al-Marqab faluban pedig kőbe vésték a bor kiöntésére vonatkozó dekrétumot.¹³⁷ Mivel több szabályozás is történt a bor tiltásával kapcsolatban, arra következtethetünk, hogy ezek nem voltak sikeres törekvések – ezt a 17. századi útleírások is alátámasztják.¹³⁸

A szíriai tengerparti régió reislamizálására tett kísérletek – noha a 19. századi útleírók említései szerint a part menti városok (Djabala, Latakia, Bānyās és Ṭartūs) lakosságának jelentős része ekkoriban már muszlim volt – összességében kudarcba fulladtak. Hiábavaló volt a számos mecset és vallási intézmény építése, a tiltó dekrétumok és az erőszakos betelepítés, és bár az iszlám szunnita irányzata jelentős mértékben elterjedt, a lakosság vallási-felekezeti homogenizálása mégsem sikerült.

Mint fentebb láthattuk, a szíriai partvidéken sok keresztény felekezet élt, amelyek közül régi hagyománnyal rendelkeztek a római katolikusok, a görögkeletiek, a maroniták és az örmények. Végezetül érdemes szót ejteni az újkori missziós tevékenységről is. XV. Gergely pápa Rómában 1622-ben felállította a Hitterjesztési Kongregációt (*Congregation de Propaganda Fide*), melynek elsődleges feladata az egyház egységének helyreállítása volt. Ennek következtében a szíriai területeken is megjelentek a latin missziók, 1625 után nemcsak Aleppóban, hanem Bejrútban és Tripoliban is. A különböző szerzetesrendek (ferencesek, kapucinusok, jezsuiták, karmeliták) segítségére voltak az európai konzuli képviselők: általában a konzulok kápolnáiban, illetve a maroniták templomaiban kezdtek el működni. Azonban olyan nagy versengés volt a szerzetesrendek részéről a hívők megtérítésére, hogy ez gyakran nemcsak a muszlimokat, hanem a keleti keresztényeket is megbotránkoztatta.

A 19. században már a különböző angol és amerikai egyházak is megkezdtek térítőmunkájukat, 1858-tól Latakiában az amerikai presbiteriánus egyháznak is volt kórháza és gyógyszerháza. Nemcsak a partvidéken, hanem az alavíták hegyi falvaiban is alapítottak missziós iskolákat. A missziós iskolák azonban nem örvendtek nagy népszerűségnek a helyi keresztények körében: például 1829-ben Asad al-Shidyakot a maronita pátriárka megölette, 1832-ben pedig a latakiai, tripoli, damaszkuszi és más városok görög papjai is összegyűjtötték a római katolikus Bibliákat, és a templomok udvarán elégették azokat.¹³⁹ A missziók ellenére a helyi keresztények nagy többsége megmaradt saját felekezeténél, ugyanakkor a partvidéki keresztény felekezetek száma nőtt.

A régióban az Európával való kereskedelemnek köszönhetően is egyre több nemzetiségű „frank” telepedett le, főként a kereskedelmi szempontból kiemelkedő városokban – mint például Tripoli, Szidón, Bejrút, Latakia és Aleppo –

135 Uo. 24.; al-Ḳalkaṣhandī, 1963. vol. 13. 20–22.

136 al-Maḳrīzī, 1997. vol. 2. 429.

137 Sourdel-Thomine, 1952–1954. 62.

138 Maundrell, 1848. 394.

139 Jessup, 1910. 83.

voltak jelen, ahol rendszerint külön negyedekben laktak a külföldi érdekeket képviselő konzulok, kereskedők és családtagjaik. Latakiában már a 15. századtól volt velencei konzul, aki a tripoli konzuli hivatal fennhatósága alá tartozott. A 19. század közepére ezek az európai gyökerű családok olyannyira bekapcsolódtak a vidék életébe, hogy olykor az ő közbenjárásukra érhetten el egy-egy helyi előkelő, hogy magasabb hivatalt szerezzen. A különböző európai kereskedőcsaládok közötti házasság is meglehetősen gyakorinak számított. Többnyire békésen élhettek, a helyi muszlim lakosság azonban ugyanolyan ellenszenvet érzett irántuk, mint a keleti keresztényekkel szemben. Így például Latakiában a 19. század közepén, amikor a helyi kormányzónak pénzre volt szüksége, először egy európai kereskedőtől próbálta megszerezni azt, aki azonban arra hivatkozva, hogy nem nyereséges az üzlete, visszautasította kérését. Ezt követően bosszúból kirabolták az otthonát. Ugyanígy, amikor a helyi keresztényekkel szemben atrocitásokat követtek el, az európai kereskedőket sem kímélték, volt rá példa, hogy ők is Arwād szigetére kényszerültek menekülni.¹⁴⁰

A különböző európai hatalmak a vidék politikájába is igyekeztek bekapcsolódni érdekeik érvényesítését remélve, és ehhez szövetségesekre is találtak, például a franciák az alavitákat, míg az angolok a drúzokat támogatták, ami a későbbiekben is hatással volt a régió történetére (gondoljunk csak a rövid életű partvidéki Alaviták Államára 1920–1936 között). A kereskedelmi érdekszférákat is felosztották az európai hatalmak egymás között: a francia kereskedelem délen (Szidón, Bejrút), az angol pedig északon (Aleppó) összpontosult – ez megalapozta a későbbi szíriai mandátum korabeli politikát is, de ez már Szíria legújabb kori történetéhez tartozik.

Összegzés

A szíriai partvidéken a keresztes korszak végén, a mamlúk hódítással egyfajta hanyatlás kezdődött, ami az oszmán korban tovább folytatódott. Az egykor jelentős szerepet betöltő erődök és partvidéki városok egy része lepusztult, korábbi rövid virágkorukat általános hanyatlás követte. A régió mamlúk korban sem sűrű településhálózata tovább ritkult, illetve a vidék gazdasága sem tudott hosszú távon fellendülni, a reformra tett kísérletek pedig – mint például a 17. század elején vagy a 19. század első felében – kudarcba fulladtak. A vidék pusztulása az oszmán korszakban jelentős volt, amit jól tükröznek a francia mandátum idejében készült légi felvételek is. Ennek az általános hanyatlásnak a menetét újabb részletes vizsgálatok, további forrásfeltárások és kutatások pontosíthatják a későbbiekben. A szíriai tengerparti régió történeti gyökerekkel rendelkező különböző vallási felekezetei, mint fentebb láthattuk, sokszor kerültek összetűzésbe egymással, de mindezek ellenére fennmaradtak. Jelenlétük, valamint az, hogy viszonylagos békében élnek egymás mellett, a kezdetektől fogva a mai napig meghatározza a régió történetének alakulását.

¹⁴⁰ Neale, 1851. vol. 1. 279–280.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

‘Abd al-Karīm

1993 ‘Abd al-Karīm, Rafīk: *Al-‘arab wa’l-‘uthmāniyyūn 1516–1916*. Dimashk, 1993.

Abū Ḥusayn

2005 Abū Ḥusayn, ‘Abd al-Raḥīm: *Lubnān wa’l-imārat ad-drūziyyat fī ‘ahd al-‘uthmānī. Wathā’iq daftar al-muhimmat 1546–1711*. Bayrūt, 2005. 131.

Abu’l-Fidā’

1840 Abu’l-Fidā’: *Kitāb taqwīm al-buldān*. Éd. par J.-T. Reinaud–W. G. de Slane. Paris, 1840. (Reprint: Frankfurt am Main, 1992. Islamic Geography, 13.)

1997 Abu’l-Fidā’, Ismā‘īl ibn ‘Alī ibn Maḥmūd ibn ‘Amr ibn Shāhīnshāh ibn ‘Ayyūb: *Al-mukhtaṣar fī akhbār al-baṣhar*. I–II. Bayrūt, 1997.

Amitai

1995 Amitai, Reuven: *Mongols and Mamluks: The Mamluk–Ilkhanid War, 1260–1281*. Cambridge, 1995. (Cambridge Studies in Islamic Civilization.)

Ashtor

1978 Ashtor, Eliyahu: *Studies on the Levantine Trade in the Middle Ages*. London, 1978.

Atiya

1962 Atiya, Aziz Suryal: *The Crusade. Historiography and Bibliography*. Bloomington, 1962.

al-‘Awrat

1936 al-‘Awrat, Ibrahīm: *Ta’rikh wilāyat Sulaymān bāshā al-‘ādil*. Ed.: al-Khūrī, Kustantīn. Şaydā, 1936.

Bak, B.–Bak, R.

1987 Bak, Bahdġat–Bak, Rafīk: *Wilāyat Bayrūt*. Bayrūt, 1987.³

Bakhīt

2008 Bakhīt, M. A.: *Dirāsāt fī ta’rikh bilād al-Shām (Sūriyya wa Lubnān)*. Dimashk, 2008.

Bartlett–Crane

1835 Bartlett, W. H.–Crane, John: *Syria, the Holy Land & Asia Minor Illustrated*. I–III. London–Paris–New York, 1835.

Bell

1919 Bell, Gertrude Lowthian: *Syria, the Desert and the Sown*. London, 1919.

Chapoutot-Remadi

2010 Chapoutot-Remadi, Mounira: *Turkomans in Syria and Circassian Power*. In: *Mediterranean World*, 20. (2010) 47–55.

Daftary

2004 Daftary, Farhad: *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. London, 2004.

al-Dawādārī

1971 al-Dawādārī, Abū Bakr ibn ‘Abdallāh ibn Aybak: *Kanz al-durar wa-dġāmīc al-ghurar*. Vol. 8. Ed.: Haarmann, Ulrich. Cairo, 1971.

Dimashkī

2004 Dimashkī, Mīkha’il: *Ta’rikh hawādith dġarrat bi-l-Shām wa sawāḥil barr al-Shām wa’l-dġabal 1782–1841*. ‘Ammān, 2004.

al-Dimashkī

1866 al-Dimashkī, Shams al-Dīn Muḥammad: *Kitāb nukhbat al-dahr fī ʿadjāʾib al-barr waʾl-baḥr*. Ed.: Mehren, A. F. Saint-Petersbourg, 1866. (Reprint: Frankfurt am Main, 1994. Islamic Geography, 203.)

1982 *Taʾrīkh ḥawādith ash-Shām wa Lubnān aw Taʾrīkh Mikhāʾil al-Dimashkī*. [Muʾallif madj-hūl]. Ed.: Aḥmad Ghassān Labbānū. Dār ʿKutaybat, 1982.

Douwes

2000 Douwes, Dick: *The Ottomans in Syria: A History of Justice and Oppression*. London, 2000.

al-Duwayhī

é. n. al-Duwayhī, al-Baṭrīrk Iṣṭifān: *Taʾrīkh al-azmina*. Ed.: Buṭrus Fahd. h. n., é. n.

Edbury

1991 Edbury, Peter W.: *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191–1374*. Cambridge, 1991.

Frenkel

1997 Frenkel, Yehoshua: The Impact of the Crusades on Rural Society and Religious Endowments: The Case of Medieval Syria (Bilād al-Shām). In: *War and Society in the Eastern Mediterranean 7th–15th Centuries*. Ed.: Lev, Yaacov. Leiden, 1997. 237–247.

2009 Frenkel, Yehoshua: Awqāf in Mamlūk Bilād al-Shām. In: *Mamlūk Studies Review*, 13. (2009) 1. sz. 149–166.

Friedman

2010 Friedman, Yaron: *The Nuṣayrī – ʿAlawīs. An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden, 2010.

Ḥammārat

1983 *al-Waṭḥāʾiḳ al-siyāsiyyat wa-l-idāriyyat li-l-ʿaṣr al-mamlūkī 656–922/1258–1516*. Ed.: Muḥammad Māhir Ḥammārat. Bayrūt, 1983.

Hashshī

1983 *Yawmiyyāt Lubnān fī ayyām al-mutaṣarrifiyya*. Ed.: Salīm Ḥasan Hashshī. Bayrūt, 1983.

Hayton

1906 Hayton: *Flos Historiarum terre Orientis (1307)*. In: *Recueil des historiens des croisades. Documents Arméniens*. Tome 2. Paris, 1906.

Ḥikmat

1987 Ḥikmat, Bak Sharīf: *Taʾrīkh Ṭarābulus al-Shām min aḳdam azmānihā ilā ḥādhihi al-ayyām*. Ed.: Munī Ḥaddād Yakī-Mārūn ʿIsā al-Khūrī. Ṭarābulus, 1987.

Holt

1993 Holt, Peter M.: *The Age of the Crusades. The Near East from the Eleventh Century to 1517*. London–New York, 1993.⁶

1995 Holt, Peter M.: *Early Mamluk Diplomacy (1260–1290). Treaties of Baybars & Qalāwūn with Christian Rulers*. Leiden, 1995.

Ibn al-Furāt

1936–1942 Ibn al-Furāt, Nāṣir ad-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥīm: *Taʾrīkh Ibn al-Furāt*. I–VIII. Eds.: Nadjīlā ʿIzz ad-Dīn–Qusṭanṭīn Zurayḳ. Bayrūt, é. n. [1936–1942].

Ibn ʿAbd az-Zāhir

1961 Ibn ʿAbd az-Zāhir, Muḥyī al-Dīn: *Tashrif al-ayyām waʾl-uṣūr fī sirat al-Malik al-Manṣūr*. Ed.: Murād Kāmil. al-Ḳāhira, 1961.

Ibn az-Zāhir

1976 Ibn az-Zāhir, Muḥyī al-Dīn: *al-Rawḍ al-Zāhir fī sirat al-Malik az-Zāhir*. ‘Abd al-‘Azīz al-Khuwaytir. Riyād, 1976.

Ibn Baṭṭūṭa

1980 Ibn Baṭṭūṭa, Shams al-Dīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Lawātī: *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*. Bayrūt, 1980.

Ibn Iyās

2008 Ibn Iyās, Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḥanafī: *Ta’rīkh al-zamān*. I–IV. Ed.: Muḥammad Muṣṭafā. al-Ḳāhira, 2008.

Ibn Kathīr

1987 Ibn Kathīr, Abu’l-Fidā’ al-Ḥāfiẓ: *al-Bidāya wa’l-nihāya fī al-ta’rīkh*. XIII–XIV. Eds.: Aḥmad Abū Ḥākim, ‘Alī Najīb ‘Aṭawī, Fu’ad al-Sayyid, Mahdī Nāṣir al-Dīn, ‘Alī ‘Abd al-Sātir. Bayrūt, 1987.

Ibn Taymiyya

1991 Ibn Taymiyya, Aḥmad: *Madjmū‘ fatāwā*. XXXV. Ed.: ‘Abd al-Raḥmān b. Ḳāsim al-‘Āṣimī al-Nadjdī al-Ḥanbalī. Riyād, 1991.

Ibn Wāṣil

1954–1975 Ibn Wāṣil, Djamāl ad-Dīn al-Māzanī at-Tamīmī al-Ḥamawī al-Shāfi‘ī: *Mufarridj al-kurūb fī akḥbār Banī Ayyūb*. I–VI. Ed.: Djamāl al-Dīn al-Shayyāl. al-Ḳāhira, 1954–1975.

Irwin

1986 Irwin, Robert: *The Middle East in the Early Middle Ages: The Mamluk Sultanate 1250–1382*. Carbondale, 1986.

Jessup

1910 Jessup, Henry Harris: *Fifty-Three Years in Syria*. London–Edinburgh, 1910.

al-Ḳaḥṭ

2002 al-Ḳaḥṭ, Bassām: *Muḳāṭ‘at Ṣāfiṭā. Al-ta’rīkh al-idjtimā‘ī wa’l-iḳtisādī 1790–1832*. Dimashk, 2002.

al-Ḳalkaṣhandī

1963 al-Ḳalkaṣhandī, Abu’l-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Alī: *Ṣubḥ al-a‘shā fī ṣinā‘at al-inshā’*. I–XV. Ed.: Muḥammad ‘Abd ar-Rasūl Ibrāhīm. al-Ḳāhira, 1910–1920. (Reprint: al-Ḳāhira, 1963.)

al-Ḳāyātī

1981 al-Ḳāyātī, al-Shaykh Muḥammad ‘Abd aldjawād: *Nafḥat al-bashshām fī riḥlat al-Shām*. I–II. Bayrūt, 1981.

Khowaiter

1978 Khowaiter, Abdul-Aziz: *Baibars the First: His Endeavours and Achievements*. London, 1978.

Köhler

1993 Köhler, Michael A: Munāṣafa. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Bd. 7. Leiden, 1993.²

Lapidus

1967 Lapidus, Ira Marvin: *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge, Ma., 1967.

Le Strange

1890 Le Strange, Guy: *Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from A. D. 650 to 1500*. London, 1890.

Lyde

1860 Lyde, Samuel: *The Asian Mystery. Illustrated in the History, Religion and Present State of the Ansaireeh or Nusairis of Syria*. London, 1860.

Machaut

2001 Machaut, Guillaume de: *The Capture of Alexandria*. Translated by Janet Shirley; introduction and notes by Peter W. Edbury. Cornwall, 2001.

Major

2008 Major, Balázs: *Medieval Rural Settlements in the Syrian Coastal Region (12th and 13th Centuries)*. [PhD dissertation, manuscript, Cardiff University.] Cardiff, 2008.

al-Maḳrīzī

1997 al-Maḳrīzī, Taḳī ad-Dīn Abu'l-Abbās Aḥmad ibn ʿAlī ibn ʿAbd al-Ḳādir al-ʿUbaydī: *al-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*. II–VIII. Ed.: Muḥammad ʿAbd al-Ḳādir ʿAṭā. Bayrūt, 1997.

Maundrell

1848 Maundrell, Henry: *A Journey from Aleppo to Jerusalem (1697)*. In: *Early Travels in Palestine*. Ed.: Wright, Thomas. London. 1848.

Melville

1996 Melville, Charles: „Sometimes by the Sword, Sometimes by the Dagger.” The Role of the Ismaʿīlis in Mamlūk–Mongol Relations in the 8th/14th Century. In: *Medieval Ismaʿīli History and Thought*. Ed.: Daftary, Farhat. Cambridge, 1996. 247–263.

Moosa

1987 Moosa, Matti: *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. New York, 1987.

al-Nāblusī

1986 al-Nāblusī, ʿAbd al-Ḡhanī ibn Ismāʿīl: *al-Ḥaḳīqa wa'l-maḍjāz fī al-riḥla ilā Bilād al-Shām wa-Miṣr wa'l-Ḥidjāz*. Ed.: Aḥmad ʿAbd al-majīd Harīdī. al-Ḳāhira, 1986.

Neale

1851–1852 Neale, Fred Arthur: *Eight Years in Syria, Palestine and Asia Minor from 1842 to 1850*. I–II. London, 1851–1852.

Nijenburg–Heyman

1759 Nijenburg, Joannes Aegidius van Egmond van der–Heyman, Jan: *Travels through Part of Europe, Asia Minor, the Islands of the Archipelago; Syria, Palestine, Egypt, Mount Sinai, etc.* I–II. London, 1759.

al-Nuwayrī

1997 al-Nuwayrī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-wahhāb: *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*. XXXII–XXXIII. 32–33. Ed.: Muṣṭafa Ḥidjāzī. al-Ḳāhira, 1997.

RCDEA

1944–1964 *Répertoire chronologique d'épigraphie Arabe*. XII–XVI. Éd. par Combe, Étienne–Sauvaget, Jean–Wiet, Gaston. Le Caire, 1944–1964.

Rustum

1924 Rustum, Asad Jibrail: *Syria under Mehemet Ali*. In: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 41. (1924) 1. sz. 34–57.

al-Ṣafadī

1959 al-Ṣafadī, Aḥmad ibn Muḥammad al-Khālidi: *Lubnān fī ʿahd al-amīr Fakhr al-Dīn*. Bayrūt, 1959.

Salibi

1957 Salibi, Kamal: *The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099–1516)*. In: *Arabica*, 4. (1957) 288–303.

1973 Salibi, Kamal: The Sayfas and the Eyalet of Tripoli 1579–1640. In: *Arabica*, 20. (1973) 25–52.

Schiltberger

1879 Schiltberger, Johannes: *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger a Native of Bavaria in Europe, Asia and Africa, 1396–1427*. London, 1879.

al-Sharīf

é. n. al-Sharīf, M.: *al-Muslimūn al-ʿalawīyyūn. Man hum? Wa ayna hum? Dimashk*, é. n.

al-Shidyāk

1995–1997 al-Shidyāk, Tannūs: *Akhbār al-aʿyān fī Djabal Lubnān*. I–II. Ed.: Buṭrus al-Bustānī–Mārūn Raʿd. Bayrūt, 1995–1997.

Sourdél-Thomine

1952–1954 Sourdél-Thomine, Janine: Deux Décrets mamelouks de Marqab. In: *Le Bulletin l'études orientales*, 14. (1952–1954) 61–64.

Suchem

1895 Ludolph von Suchem's *Description of the Holy Land, and of the Way Thither. Written in the Year 1350*. London, 1895. (Palestine Pilgrims' Text Society. Library, 12.)

Taghri Birdhī

1963–1972 Taghri Birdhī, Djamāl al-Dīn Abu'l-Maḥāsin: *al-Nudjūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa'l-Kāhira*. I–XVI. Al-mu'assasat al-Miṣriyya al-ʿamma li'l-ta'līf wa'l-tardjama wa'l-ṭabāʿ wa'l-naṣhr, 1963–1972.

Thorau

1992 Thorau, Peter: *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*. London, 1992.

Tsugitaka

1997 Tsugitaka, Sato: *State and Rural Society in Medieval Islam: Sultans, Muqt's and Fallahun*. Leiden, 1997.

Vermeulen

1970 Vermeulen, Urbain: Some Remarks on a Rescript of an-Nāṣir Muḥammad b. Ḳalā'ūn on the Abolition of Taxes and the Nuṣayris (Mamlaka of Tripoli, 717/1317). In: *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 1. (1970) 191–205.

Walpole

1851 Walpole, Frederick: *The Ansayrii and the Assassins, with Travels in the Further East in 1850–51. Including a Visit to Nineveh*. I–III. London, 1851.

Yahyā

1995 Yahyā, Ḥasan: Ahamiyyat wilāyat Ṭarābulus al-idāriyyat wa-al-siyāsiyyat fī'l-niṣf al-awwal min al-ḳarn al-thāmin ʿashara min khilāl al-wathā'ik al-ʿuthmāniyya wa ghayruhā min al-wat-hā'ik. In: *Al-mu'athamar al-awwal li-ta'rikh wilāyat Ṭarābulus 'ibān al-ḥaḳbat al-ʿuthmāniyyat 1516–1918*. Al-djāmi'a al-Lubnāniyya, kulliyat al-ādab wa al-ʿulūm al-insāniyya, far'a ath-thālith, 1995.

al-Zāhirī

1894 al-Zāhirī, Ḥars ad-Dīn Ḳhalīl ibn Shāhīn: *Kitāb zubdat kashaf al-mamālik wa-bayān aṭ-ṭuruḳ wa'l-masālik*. Éd. par Paul Ravaisse. Paris, 1894. (Reprint: Dār al-Kitāb li'l-Bustānī, 1988–1989.)

Ziadeh

1970 Ziadeh, Nicola Abdo: *Urban Life in Syria under the Early Mamlūks*. Westport, 1970.

ZSUZSANNA ZSIDAI

THE SYRIAN COASTAL REGION AFTER THE CRUSADES

The Syrian coastal region, which had always played an important role in the history as the “gate” between the East and the West since the Metal Age, flourished for the last time before the modern history in the age of the Crusades. In the course of the Mamluk conquest and during the period following it, from the point of the Syrian coastal region we can see many irreversible processes that further on had a very hard effect on the life of the region. This article points at the Mamluks’ and Ottomans’ politics relating to the Syrian territories that was essentially determined by their fear of the crusaders’ return. At the same time, the author gives an overview about the most important events of these periods, and sketches the region’s governmental structure and its various religious communities’ history. On the basis of available evidence, it can be argued that the Mamluks failed to integrate the Syrian coastal region and its population completely into the Mamluk Sultanate. Moreover, this once densely populated, economically and commercially flourishing area began to fall into decay. This destruction continued further in the Ottoman era by the preliminary study of sources.



A dzsihad az iszlámban

Egyéni vagy közösségi kötelezettség?

A 20. század második felére az iszlám világban a legfontosabb szó és kötelesség, legalábbis látszólag, a *dzsihad*¹ lett, mintha nem is a hitvallás (*saháda*) vagy az egyistenhit (*tauhid*) hangsúlyozása lenne az iszlám alapja, s a legfőbb kötelesség pedig nem a napi ötszöri ima (*szalát*). A másik fejlemény, amely a 20. század utolsó harmadában a hírközlő eszközökben, könyvekben és a muszlim köztudatban megjelent, az volt, hogy nem elégszenek meg a szélsőségesek, „az igazi, harcos muszlimok” saját maguk elnevezésére az 1400 évig használt *muszlim* és *mudzsáhid* (küzdő) elnevezésekkel, hanem ezeknek mintegy fokozott alakjaként a korábban egyáltalán nem létezett és nyelvileg is furcsa dzsihadista (*dzsihadí*)² és iszlámista (*iszlámi*)³ alakokat használják, sőt azok, akik csak a Koránra kívánnak támaszkodni, magukat koránistának (*kuráni*) nevezik.⁴ Mindennek az alapja pedig az, hogy a küzdelmet ne csak a nem muszlimok ellen lehessen folytatni, hanem a többi, az ő nézeteiket nem követő muszlimot ki lehessen zárni az iszlámból, hitetlennek nevezni és szabadon harcolni ellenük.

A *dzsihad* előírásai az iszlám jogi kézikönyvekben találhatók, a kérdés, mint az élet minden területe, az isteni törvény (*saría*) hatáskörébe tartozik.⁵ Ezeknek a törvényeknek a forrásai ugyan egyértelműen meg vannak határozva, azok a Koránra és a Próféta visszamenő szóbeli hagyományok (*hadísz*), de emberi értelmezésre szorulnak, ez az *idzsztihad*: „elmélyült, szorgalmas tevékenység, egyéni erőfeszítés”, amelynek segítségével az iszlám jog tudósa egyéni döntéseket tud hozni jogi kérdésekben.⁶ A szó ugyanabból a mássalhangzós gyökből (dzs-h-d)⁷ származik,

* A szerző a Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézete docense (1093 Budapest, Közraktár u. 4–6., kinga.devenyi@uni-corvinus.hu).

1 Jelen cikkben az arab szavak és nevek átírása a *Keleti nevek magyar helyesírása* kötetben lefektetett elveket követi (Ligeti, 1981). A cikkben a Korán-idézetek a szerző saját fordításai.

2 Lásd például: Al-Rasheed, 2006. 153. skk.

3 Kramer, 2003.

4 Mazrúa, 1991.

5 Lásd például: Al-Dawoodi, 2011. 71. skk. Chapter 3: „Juridical Justifications for War”.

6 Lásd: Hallaq, 2009. 2–27.

7 Az arab szavak alapja általában három mássalhangzó, amelyekből képzési formák segítségével lehet szavakat alkotni.

mint a *dzsihad*, és annak az első jelentése is erőfeszítés, kiegészítve azzal, hogy „Isten ügyéért”, s innen tovább értelmezve „küzdelem a hitért”.

Az iszlám jog két másik alapelvét is fontos megemlíteni annak érdekében, hogy megérthessük, hogyan és miért különböznek a *dzsihad* értelmezései napjainkban. Az egyik az analógia (*kijász*), amikor a hasonlóság alapján kiterjesztik az írásos források hatáskörét más, nem említett esetekre, vagy ha a szent források megemlítik ugyan azt a kérdést, amelyre a választ keresik, de nem biztos, hogy minden körülményét tartalmazzák, illetve, ha köteleességről van szó, nem biztos, hogy végrehajtásának minden feltételét és részletét taglalják. Ilyenkor is más esetekben alkalmazott megoldás analogikus felhasználásához folyamodik az iszlám jog tudósa. Ez elvben nagyon széles körű, egymástól eltérő értelmezések sokaságához vezethetne. Ezt szorítja bizonyos fokig korlátok közé a másik alapelv, a közmegegyezés (*idzsmá*) elve: egy korban és térségben az elismert jogtudósok írásaikban vagy szóbeli vitáikban (*munázara*) többségi megegyezésre jutottak, és ez attól kezdve követendőnek számított azok számára, akik hasonló iskolát (*madzhab*) követtek. Ugyanakkor megmaradt az értelmezések, finomítások lehetősége is a merev követés (*taklíd*) mellett. Miután az iszlám jog nem írott, kanonizált jog, hanem íratlan, értelmezett jog (erre utal például a bírói diszkréció kifejezés), ezért fordulhat elő az, hogy napjainkban is ugyanazokra a forrásokra alapozva más és más értelmezések és döntések látnak napvilágot a *dzsihad* vonatkozásában is.

Az iszlám jognak van még egy fontos eszköze: a jogi kérdésre adott válasz vagy jogi döntés, amelynek a neve *fatva*.⁸ Akihez kérdéssel fordulnak, és arra válaszol, az a *mufti*. Válasza általában nem kötelező érvényű, csak megfontolandó, és miután elvben minden vallástudós és jogtudós, aki egyéni döntésekre képes, lehet *mufti*, ezért ezek a válaszok vagy döntések néha egymásnak ellentmondhatnak.

Az iszlám jogi kézikönyvek a háború kérdéseivel a *dzsihad* címszó alatt foglalkoznak, ez azonban nem jelenti azt, hogy a *dzsihad* azonos lenne a háborúval. A tényleges, fegyveres harc megnevezésére mind a Korán, mind pedig az iszlám jog az arab nyelv hétköznapi szavait használja: *harb* (háború) és *kitál* (harc).⁹

A *dzsihad* történeti kialakulása és ennek hatása a későbbi korokra

Hogyan történjek a hitetlenek elleni *dzsihad*? Ennek a kérdésnek a megválaszolására különbséget kell tenni két helyzet között, mondják az iszlám jog tudósai.¹⁰ Az első helyzet az, amikor nincs az igazhívőknek materiális hatalma a Földön, teljes a tudatlanság és a sötétség, mivel a materiális hatalom a hitetlenek, Isten és a muszlimok ellenségeinek a kezében van.¹¹ Ebben az esetben a hitetlenek elleni *dzsihad*

⁸ Lásd: Masud–Messick–Powers, 1996.

⁹ Lásd: Al-Dawoody, 2011. 43–70. Chapter 2: „The Justifications of War in the Quran”.

¹⁰ Lásd: Jászín, 1990. 56.

¹¹ Ez a helyzet ugyan alapvetően a Próféta mekkai körülményeire vonatkozott, de jól hasznosították például a *reconquista* során keresztény uralom alá került spanyolországi muszlimok tennivalóira nézve kiadott *fatvákban* is.

úgy történik, hogy propagálni kell közöttük Isten vallását. Mindenkinék, aki hisz Istenben és a Prófétájában és az utolsó ítélet napjában, részt kell vennie a hitetlenek elleni *dzsihád*-ban, felszólítva őket az igazság vallására, megvilágosítva számukra tanításaik és módszereik romlottságát, és az ezekben számukra rejlő veszélyeket. Ezek a földi világban az igazságtalanság és romlás elterjedése, míg a másvilágon az isteni büntetés és a pokol kínjai. Az első lépés azonban a hívők egymás közti szervezkedése, önvizsgálata és egy, az iszlám dolgaiban jártas, tanult élcsapat kialakítása kell hogy legyen.¹²

A második helyzet az, amikor Isten megsegíti az igazhívőket, akik kivethetik a materiális hatalmat a hitetlenek kezéből, és maguk alapíthatnak államot a Földön.¹³ Ekkor a *dzsihád* oly módon lesz kötelező erejű a muszlimok számára, hogy a hittenjesztés mellett a fegyveres harcot is vállalni kell. Erre akkor kerül sor, ha a hitetlenek nem hagynak fel a hittenjesztés akadályozásával és nem követik önként az igaz hit irányítását. A hitetleneknek két lehetőségük van a fegyveres harc elkerülésére: vagy elfogadják az iszlám védelmét (*dzimma*), s akkor megmaradhatnak vallásukon, vagy áttérnek az iszlámra.¹⁴ Ha ezek egyikét sem követik, akkor a muszlimok kötelessége, hogy harcoljanak ellenük emberrel, fegyverrel, amíg meg nem törik makacsságuk.

Előfordulhat azonban, hogy a muszlim államnak nincs elég ereje ahhoz, hogy fegyveresen harcoljon a hitetlenek ellen, amennyiben azok megtagadják az áttérést. Ekkor a muszlimok közösségének az a kötelessége, hogy legalább visszaverje a hitetlenek támadását és megakadályozza, hogy átvegyék a hatalmat a muszlimok fölött.¹⁵ Amennyiben pedig Isten segítségével megnőtt a muszlimok ereje, akkor kötelessége az iszlám közösségnek (*ummat al-iszlám*) a harc (*kitál*) valamilyen hitetlen ellen.¹⁶ Ebből is kitűnik azonban, hogy a *dzsihád* és a tényleges fegyveres harc (*kitál*) nem azonos fogalmak.

Elsőként az iszlám jog történetében Abdalláh Ibn al-Mubárák (megh. 797) írt a *dzsihád*-ról. Nazíh Hammád, a könyve közreadójának előszava alapján így foglalhatjuk össze a szerzőnek a *dzsihád* lényegéről vallott nézeteit:¹⁷ A *dzsihád* az iszlám egyik lényegi alapjának és fontos támaszának tekinthető. Oszlopa, kiemelkedő csúcspontja, út a muszlimok lakhelyeinek megőrzésére, a vallásuk miatt üldözöttek megsegítése, erős páncél, amely révén teljesíteni lehet az Isten tiszteletére szóló felhívást, amennyiben ennek útját állnák az agresszorok fegyverei. Ezáltal lehet megvédeni az isteni törvény szükséges célkitűzéseit s a vallást. Ezért írta elő Isten a hívőknek a *dzsihád*-ot mindazzal együtt, ami vele jár: önmagunk feláldozása, vagyonunk és birtokaink rendelkezésre bocsátása. A vallás megóvása ugyanis előfeltétele annak, hogy végső soron megőrizzük magunkat és tulajdonunkat.

12 Mindez jól mutatja, hogy a mérsékelt iszlám nem hirdeti az egyének vagy kis csoportok harcát a „hitetlenek” ellen.

13 Mint ahogy az Mekkában történt a Próféta korában.

14 Ezt jelentik a Korán (2:256) szavai, hogy tudniillik „nincs kényszer a vallásban” (vagyis az iszlámban).

15 A védekező harc is a *dzsihád* eredménye, nem csak a támadó.

16 Ibn Kajjim al-Dzsauzijja, 2008. II. 62–63.; Jászín, 1990. 54.

17 Ibn al-Mubárák, é. n. 39.

A *dzsihád* nagyobbik fajtájának, a lélek megtisztításának és igaz hittel való megtöltésének a fontosságáról Ibn al-Mubárák így ír: A képmutató hiába tesz erőfeszítést, harcol az ellenséggel haláláig, mégis a pokolra jut, mert a *dzsihád* nem mentesít a képmutatás (igaz hit hiánya) következményei alól.¹⁸ A Próféta szavai szerint „Aki Istenért erőfeszítést tesz, az olyan, mint aki böjtöl, imádkozik, alázatos szívű, meghajol és leborul Isten előtt”.¹⁹

Sok vita folyt és folyik arról, hogy milyen a *dzsihád* köteletségének a termeszete, és kire vonatkozik. Ez a kérdés elválaszthatatlan attól, hogy milyen legyen az államnak az imám vagy kalífa által történő vezetése. Az iszlám birodalom korai időszakában Irak és Arábia nem voltak külső ellenség elleni háborúk színterei, bár mindkettő sok belső harcot látott. Irak nemcsak politikailag volt jelentős, mint a birodalom központja, de a négy nagy jogi iskola közül három is innen indult ki. Nem véletlen tehát, hogy itt fogalmazódott meg a *dzsihád* kötelezettségére az a megoldás, hogy az *fard alá l-kifája* (*fard kifája*), vagyis „közösségi köteletség”, vagy más szóval: a szükségletnek megfelelő számú muszlim kötelessége. E szerint a doktrína szerint a *dzsihád* kötelezettségének bármikor megfelel a közösség, amikor elegendő számú muszlim önkéntes vállalkozik a teljesítésére. Ebben az esetben a *dzsihád* nem kötelező minden egyén számára. Katonai vészhelyzetben azonban, amennyiben az ellenség az iszlám területeit fenyegeti, mindenkre vonatkozik a *dzsihád*, és egyéni kötelezettség (*fard ajn*) lesz belőle. Ez különösen a határvidékek lakosságát érinti, ahol az ellenség katonai betörés történik.

Elsőként a nagy muszlim jogtudós, as-Sáfii (megh. 820) adta meg a *fard kifája* teljes megfogalmazását.²⁰ Elsősorban nem az önkéntes *dzsihád* harcosokra és a harci készségre vonatkozó tanítások érdeklik, hanem az, hogy mi a törvényes hatalom²¹ szerepe abban, hogy biztosítsák a megfelelő forrásokat a *dzsihád* számára. As-Sáfii szerint ugyanis mindezen tevékenységeknek a védekező háború keretei között kell lezajlaniuk, amikor az iszlámot egy külső ellenség támadása fenyegeti. Ezzel szemben érdekes lehet megállapítani, hogy a későbbi jogi munkákban megjelenő *fard kifája* klasszikus tanítása általában az egyén szempontjából közelíti meg a kérdést, nem pedig az állam, vagyis az államhatalmat képviselő imám szempontjából.²²

Sok mai szélsőséges „dzsihádista”, köztük a Bin Laden által létrehozott Káida csoportok tagjai előszeretettel hivatkoznak az egyik legismertebb és napjainkban legtöbbször becsült középkori vallástudós, Ibn Tajmijja a *dzsihádról* mondott *fatváira*. Azonban többnyire csak azok egyes részletét emelik ki a teljes szövegből, másrészt nem említik, hogy szavai egy egészen sajátos történelmi helyzetre vonatkoztak, amikor a mongolok többször is behatoltak Szíriába, és már Damaszkuszt fenyegették. Ibn Tajmijja akkor járta a várost védő csapatokat, és harcra buzdította őket, a lakosságot pedig a védőharcot jelentő *dzsihád*ban való részvételre ösztö-

18 Ibn al-Mubárák, é. n. 62–63.

19 an-Naszái, 2001. IV. 280. No. 4320.

20 as-Sáfii, 2001. V. 366. skk.

21 Arabul *szultán*, ami ebben a korban még az uralkodó hatalmát jelenti, nem a címét.

22 Vö. Bonner, 2006. 106–108.

nözte. A keresztények elleni harcra buzdítás oka is a történelmi körülmények következménye volt: egyrészt az utolsó kereszties állam, a Kilikiai Örmény Királyság elleni harc 1297-ben, másrészt a máltai lovagok elleni harc 1300-ban – mindkét esetben a Damaszkuszt fenyegető mongolok támogatóiról volt szó.²³

Ibn Tajmijja egyik *fatvájában* a következőket írta:²⁴ A védekező harc a legfontosabb. Ennek a leginkább kötelező (*vádzsib*) fajtája az, amikor az ellenség a vallásra és a szent dolgokra támad. Ennek az elhárítása a hit után a legnagyobb kötelessége a muszlimoknak. Az ilyen harcban való részvételnek nincs semmilyen feltétele, a támadást vissza kell verni, ahol erre lehetőség nyílik.

A hitetlenek elleni *dzsihádnak* két fajtája van:

Dzsihád talab – „a követelés vagy kérés *dzsihádjá*”,²⁵ a hitetlenek szándékának kiderítése, a határok megerősítése *fard kifája*, az uralkodó feladata biztosítani, hogy ne érhesse támadás a muszlimokat.

Dzsihád difá – „védekező *dzsihád*”, célja elhárítani a támadást a muszlimok országa ellen. Akkor lesz a *dzsihádból fard ajn*, ha az agresszorok megtámadtak egy várost a muszlimok országában. Egy város azonos elbírálás alá esik az egész országgal.

E kérdéskör leginkább vitatható és különböző módon értelmezhető pontja egyértelműen a *dzsihád talab*. Ez a Korán-versek egyes részleteinek, illetve különböző versek értelmezési különbségei szerint lehet békés hitteljesztésre való törekvés, és lehet erőszakos támadás, ha a hitetlenek nem választják sem az alávetettséget és adófizetést (*dzsizja*), sem az iszlámra való áttérést, ami persze nem lehet kényszer. A „kezdeményező” *dzsihád* szószólói a Korán 9. szúrájának 36. versére hivatkoznak: „...harcoljatok a többistenhívők ellen.” Ez azonban egy kiragadott részlet, és azok, akik csak válaszlépésként fogadják el a *dzsihád*ot, a vers folytatását is idézik: „...harcoljatok valamennyi többistenhívő ellen, mint ahogy ők is valamennyien harcolnak ellenetek.” Ez azt jelenti, hogy nem a muszlimok kezdték a harcot, mint ahogy ezt a Korán más helyeken is hangsúlyozza.

Ez a Korán-hely azonban nyelviileg máshogy is értelmezhető, ami döntően megváltoztatja ennek a versnek a jelentését. Miután a vers első felében a szent hónapokról van szó, a „valamennyi” szó valószínűleg nem a többistenhívőkre vonatkozik, hanem a hónapokra, ami szerint tehát „harcoljatok valamennyiben (tudniillik hónapban), mint ahogy ők is valamennyiben harcolnak ellenetek”. Ez azért fontos kinyilatkoztatás, mert egyébként az iszlám előtti Arábiában tilos volt harcolni a négy szent hónapban. Ez viszont már egész más jelentést ad a harcnak, mint amit a szélsőségesebb értelmezések sugalmaznak. A Koránban azonban a különböző alkalmaknak megfelelő versek sok egymásnak ellentmondó parancsot tartalmaz-

23 Miután az ilhánida mongol támadók muszlimok voltak, szükség volt, hogy Ibn Tajmijja sítáknak tartsa őket, mert így lehetett felszólítani a lakosságot a *dzsihádra*. Két szunnita állam között csak harc, polgárháború lehetett volna. Más kérdés, hogy a muszlim mongolok is követték elődeik példáját és elpusztították a megtámadott városokat Szíriában, s így fel lehetett fogni támadásukat a hitetlenség jelének és az iszlám alapjai támadásának.

24 Bonney, 2004. 111. skk. „Ibn Taymiyya and the defensive Jihad”.

25 Az arab nyelvben nem különbözik e két, egymástól meglehetősen különböző jelentésárnyalat.

nak. A 9. szúra 29. verse például másként fogalmaz, és egyértelműen harcra buzdít azok ellen a keresztények és zsidók ellen, akik nem vetik alá magukat az iszlám hatalmának.²⁶ Az értelmezés attól függ, hogy melyik verset tekinti a magyarázó általánosan érvényesnek.

Minden jogi kézikönyv elmondja, hogy míg a *dzsihád difá* kérdésében teljes a megegyezés a különböző jogi iskolákhoz tartozó tudósok között, addig a *dzsihád talab* meghatározását, hatáskörét és törvényességét illetően már nem áll fent ez a széles körű megegyezés. Mindegyik iskolában voltak jogtudósok, akik megelőző csapásként értelmezték, de a többségi álláspontok mindenütt azt támogatták, hogy ez csak felderítést, illetve békés hittedjesztést és tanítást jelenthet.

Muhammad Ibn Abd al-Vahháb a *dzsihád*ról a 18. századi Arábiában

Miután a 21. századi dzsihádista mozgalmak központja Szaúd-Arábia lett, érdekes röviden szólni a vahhábita mozgalomról ebben az összefüggésben. A mozgalom elindítója és névadója, Muhammad Ibn Abd al-Vahháb (sz. 1702 körül) az arábiai Nedzsd térségében élt. Megismerkedett Ibn Tajmijja tanaival, amelyek közül egyet tűzött a zászlajára: a harcos *dzsihád*ot kell megtenni muszlimok alapkötelességének.²⁷

Ibn Tajmijja szellemi örökségét leghatározottabban a vahhábita tanok képviselik, amelyek Szaúd-Arábiában az állam legitimitását biztosítják. Ennek az alapja a *dzsihád*, amelynek a jelentése a vahhábita mozgalom történetének első közel két évszázada során egyértelműen a szent háború volt. Ezt azonban két dolog is megelőzi időben: a kivándorlás (*hidzsra*) a hitetlenek területéről a vahhábita területekre, és azoknak a muszlim csoportoknak a hitetlenné nyilvánítása (*takfír*), amelyeket nem sikerült meggyőzni. Ebből is látszik, és ezt a történelem is igazolja, hogy ezen a szent háborún elsősorban belső, muszlim-muszlim harcot értettek.

A *dzsihád* hitvallása azonban a vahhábitáknál is megfér azzal a gondolattal, hogy békében kell élni, ha érdekeik így kívánják. Ezt mutatja a vahhábiták és a Nyugat békés kapcsolata a 20. század során. Persze egyes iszlamista körök leegyszerűsítve fogják fel a *dzsihád*ot. Ilyenek az úgynevezett dzsihádista mozgalmak Szaúd-Arábiában, amelyek az állandó harcot hirdetik, ezek azonban ellentétben állnak a hivatalos vahhábita tanításokkal.

Muhammad Ibn Abd al-Vahháb azonban nem volt olyan szigorú sem muszlim ellenfeivel, a „bűnösökkel”, sem a más vallásúakkal szemben, mint Ibn Tajmijja. Nagyobb hangsúlyt fektetett a meggyőzésre és a tanításra, mint a harcra. Nem ítélt meg minden, az ő szemlélete szerinti eltérélyedést, újítást egyforma kérlel-

²⁶ Ibn Tajmijja, 1999. I. 216.

²⁷ Ibn Abd al-Vahháb életéről és tanulmányairól rövid összefoglalás: DeLong-Bas, 2004. 7–40. Chapter 1: „Muhammad Ibn Abd al-Wahhab and the Origins of Wahhabism – The Eighteenth Century Context”.

tetlen következetességgel és nem tanította az azonnali harcot minden ilyen bűnösnek tekintett muszlim ellen, mint a mesterének tekintett Ibn Tajmijja.²⁸

Lényegét tekintve Ibn Abd al-Vahháb szerint a *dzsihad* közösségi kötelesség (*fard kifája*),²⁹ nem egyénileg kell harcba indulni, hanem követni kell az emírt vagy imámot, ha az *dzsihadra* szólít fel. Ahmad Ibn Hanbal imámra hivatkozik, aki azt mondta: Ne menjetek ki *dzsihadra* azzal, akivel biztos a vereség és a megsemmisülés, csak azzal a vezetővel, akiben együttérzés van a muszlimok iránt és óvatosság, mérlegelés, biztonság, szemben a kockázattal.³⁰ A *dzsihad* ügye az imámra van bízva, az alattvalóknak engedelmesen követni kell őt a véleményében. A harcban negyven napig kell részt venni.³¹ A harc célja azonban nem lehet az értelmetlen öldöklés: „Ne öljétek meg a földművelőt, aki nem harcol ellenetek.” Ez a mondása egyértelműen a polgári lakosság megóvását célozta.³² Ugyanő a fő művének tekinthető *Kitáb at-Tauhíd* (Az isteni egység könyve) című könyvében kiemeli annak a fontosságát, hogy korlátozni kell az erőszakot, az öldöklést és a pusztítást. Muhammad Ibn Abd al-Vahháb ugyanakkor egyértelműen elutasította, hogy önkényesen kizárjanak embereket és csoportokat a muszlimok közösségéből a hitetlennek nyilvánítás (*takfír*) módszerével annak érdekében, hogy *dzsihadot* lehessen hirdetni ellenük és meg lehessen ölni őket.³³

20. századi tanítások a *dzsihad*ról

Mahmúd Saltút (1890–1963), a 20. század első felének legjelentősebb egyiptomi szunnita vallástudósa, aki élete végén, 1958–1963 között a legmagasabb vallási méltóságot, az Azhar mecset nagysejkje címet is viselte, az iszlám vallásról és törvényről szóló, közel 600 oldalas könyvében mindössze egyetlenegyszer említi a *dzsihad* szót,³⁴ miután előtte oldalakon keresztül tárgyalja a nemzetközi kapcsolatokat a békés együttélés alapján, és megállapítja, hogy háborút csak akkor indíthat egy iszlám állam, ha megtámadják, válaszként. Ezt a fejezetet így foglalja össze: „Ez az iszlám törvénye a *dzsihadot* illetően, amelynek az alkotmányát írásba foglalta Könyve és a gyakorlatban alkalmazta a Küldötte és majd az utódai (a kalifák).”³⁵ Ugyanennek a napjainkban is nagyon népszerű könyvnek egy korábbi helyén viszont hosszan beszél a szerző a béke fontosságáról: „Isten a béke útjára vezeti a muszlimokat, s aki elveti a béke elvét, az elveti az isteni vezetést is. Ezért az ő felhívásuk az Istenben való hitre és az ő vezetésének a követésére nem igaz bizonyítékon, hanem hazugságon alapszik.”³⁶ Egy másik könyvében Saltút „A megkövetelt

28 Vö. DeLong-Bas, 2004. 252. skk.

29 Ibn Abd al-Vahháb, [1978]. 360.

30 Uo.

31 Ez az úgynevezett *ribát*. Lásd: Afsaruddin, 2015. 77.

32 Ibn Abd al-Vahháb, [1978]; Ibn al-Mubárák, é. n. 359–405.

33 Ibn Abd al-Vahháb, 2008. 58. skk.

34 Saltút, 2001. 455.

35 Uo.

36 Uo. 75.

dzsihad” címszó alatt csak az erkölcsi és hitéletbeli küzdelmet említi, illetve a legfontosabbnak a tudatlanság felszámolására irányuló küzdelmet (*dzsihad*) tartja.³⁷ *Fatává* (Vallásjogi döntések) című könyvében pedig egyáltalán nem említi a *dzsihad* szót,³⁸ bár a II. világháború éveiben több rövid írást is közzétett a *dzsihad*ról.

Egy 20. századi iszlám jogi összefoglalásban a középutas szunnita hagyományoknak megfelelően a *dzsihad* öt kategóriáját állapítja meg a szerző:

a lélek (*nafsz*) ellen,
a Sátán (*sajtán*) ellen,
a hitetlenek (*kuffár*) ellen,
a képmutatók (*munáfikún*) ellen,

a bűnösök és erkölcstelenek (*zálimún-fászikún*) ellen.³⁹ Ez utóbbi ’a helyes megparancsolása és a helytelen megtiltása’ (*al-amr bi-l-maarúf va-n-nahi ani l-munkar*) elv érvényesítését jelenti.⁴⁰

A hitetlenek (*kuffár*) elleni küzdelem vagy háború tehát a *dzsihad* harmadik típusa: „Ez olyan ellenségek elleni küzdelmet jelent, akik arra töreksenek, hogy letérítsék az embert Isten igaz útjáról. Ők a hitetlenek (*kuffár*), akiket hatalmába kerített a Sátán, s akik hazugságnak nevezik Isten jeleit, és hazugnak tartják a Prófétáját.”⁴¹

A másik vádpont a nem muszlimok ellen az, hogy nem hagyják békében élni a muszlimokat, és nem engedik, hogy megvalósítsák, amit hitük megkövetel tőlük. Ez azonban nem a keresztény világban élő muszlimok esetleges elnyomását jelenti, hanem azt, hogy „útjába állnak annak, hogy eljuttassák Isten szavát a teremtményeihez, ellenséges magatartást tanúsítanak az iszlámmal szemben, és gátat emelnek Isten útjába”,⁴² vagyis nem teszik lehetővé az iszlám békés terjesztését, ezért van szükség a harcra. Mindezt a következő Korán-versekkel szokás alátámasztani: „Mindaddig szüntelenül harcolni fognak ellenetek, amíg el nem térítenek benneteket a hitetekről, ha tudnak” (2:217), „Nem akarják azok, akik a Könyv népéből hitetlenekké váltak, valamint a többistenhívők, hogy Uratoktól jó szálljon le rátok” (2:105). „Azt akarják, hogy ti is hitetlenek legyetek, mint ahogy ők, és ezáltal egyformákká váljatok” (5:89), és „Nem lesznek megelégedve veletek sem a zsidók, sem a keresztények addig, amíg nem követitek az ő vallásukat” (5:89).

Ezeknek a Korán-idézeteknek az összeválogatása, illetve az egész kérdéskör kezelése, ami általános a muszlim szakirodalomban, jól mutatja azt a gondolati irányzatot, amely szerint a muszlimokra a *dzsihad*ot a más vallásúak kényszerítik rá, az ő iszlámmal szemben érzett gyűlöletük és megvetésük. Ez történetileg, vagyis a Próféta korára vonatkozóan persze egyértelműen igaz volt, s miután az iszlám jog

37 Saltút, 2004a. 224.

38 Saltút, 2004b.

39 Jászín, 1990. 51–93.

40 Az iszlám e fontos alapelve a Korán 3:104. versében van először megfogalmazva. Ez az elv az, amelyre hivatkozva be lehet avatkozni mások magánéletébe, és erre támaszkodva igyekeznek terrorizálni a közvéleményt az iszlám szélsőségesek napjainkban. A kérdés teljes történeti áttekintését lásd: Cook, 2000.

41 Jászín, 1990. 73.

42 Uo.

nem ismeri a történetiség fogalmát,⁴³ ezért automatikusan igaznak tartják a jelen korra is.

Meg kell azonban jegyeznünk, mielőtt bárki félreértené e szavakat, hogy a szerző⁴⁴ egyáltalán nem buzdít terrorizmusra, egyéni akciókra, sőt még az államokat sem sürgeti a hitetlenek elleni harcra. A *dzsihád* szó az iszlám jogban különben sem jelent egyértelműen fegyveres harcot, mint arról már volt szó.

A *dzsihád*ot azért tartották és tartják az iszlám jog tudósai a muszlimok kötelességének (*fard*), mert véleményük szerint a nem muszlimok fentebb jelzett érzelmei abból adódnak, hogy az isteni szó helyett saját erkölcstelen vágyaikat követik. Meg kell őrizni a hit magvát az emberek szívében és el kell juttatni Isten hívását (az iszlámot) minden emberhez.⁴⁵

A Muszlim Testvérek fő ideológusának számító Júszuf al-Karadávi sejk is felsorolja a harcra buzdító Korán-idézetek mellett azokat is, amelyek jelzik, hogy a *dzsihád* lényege nem az ellenségeskedés és az agresszió. Így idézi a 2. (*al-Bakara*) szúra 190. és 191. versét, amely azt parancsolja a muszlimoknak, hogy harcoljanak azok ellen, akik ellenük harcolnak, de ne lépjék át a határokat (ne legyenek agresszorok, támadók), mert Isten nem szereti az agresszorokat.⁴⁶ Majd: „Úzzétek el őket onnan, ahonnan ők kiűztek benneteket – de rosszabb, erősebb ellenség a kísértés (*fitna*) az öldöklésnél” – ami utalás a nagy *dzsihádra*, amely a lelkekben zajlik és fontosabb, mint a fegyveres harc.⁴⁷ A 60. (*al-Mumtahana*) szúra 8. és 9. verse azért fontos, mert nagyon sokan a szélsőséges muszlimok közül az általuk hitetleneknek nevezett más vallásúakkal minden békés kapcsolatot istentagadásnak tartanak. E két vers mondanivalója az, hogy a más vallásúakkal való kapcsolat csak akkor tilos, ha azok harcolnak a muszlimok ellen és el akarják őket űzni otthonaikból. Ellenkező esetben Isten kifejezetten megparancsolja a baráti kapcsolatok fenntartását.

43 „Isten törvényei időtlenek”, tartják a muszlim vallástudósok, hiszen a 10. századra végérvényesen elfogadott dogma szerint a Korán teremtetlen, Istennél öröktől fogva létezik.

44 Jászín, 1990.

45 Jászín, 1990. 3–6.; Ibn Kajjim al-Dzsauzija, 2008. II. 62–63.

46 al-Karadávi, 2009. 3. skk.

47 Ezt értelmézi úgy Saltút (2004a. 224.), mint a tudatlanság elleni küzdelmet.

Neofundamentalisták⁴⁸ és radikálisok a 20–21. században⁴⁹

Napjaink főbb irányzatai

Korunkban két irányzat van a szunnita (ortodox) iszlámban, amely az (iszlám) világ fennálló rendjének a megváltoztatására törekszik, s ezért szélsőségesnek tekinthető. Az egyik követőit szokás konzervatív neofundamentalistáknak, míg a másikat radikálisoknak nevezni. A két irányzat közti különbség abban van, hogy a radikálisok számos újtással élnek, többek között a *dzsihád* meghatározásában. Fő kötelességnek tekintik, holott nincs az iszlám öt pillére között, permanens, mindenkire kötelező (*fard ajn*) *dzsihádról* beszélni, nem veszik tekintetbe a nagyobbik *dzsihádot*, a lelki megtisztulásért vívott küzdelmet, s csak a fegyveres harcot tekintik *dzsihádnak*.⁵⁰ Ezzel szemben a neofundamentalisták a hagyományos felfogást követik, ezért tekintik őket konzervatívoknak. Szerintük a *dzsihád* közösségi feladat (*fard kifája*), csak az egész közösség (*umma*) hiteles és elfogadott vezetője hirdetheti meg, meghatározott körülmények között, nem állandó jelleggel.

A neofundamentalisták nézete szerint, amelynek egyik legismertebb terjesztője a palesztin származású Szalím al-Hiláli sejk, Isten csak akkor fogja megadni a győzelmet a muszlimoknak, ha visszatérnek az igaz hit elveire. Ezért felesleges a *dzsihád*.⁵¹ Így érthető, hogy a *saría* (az isteni törvény) betartása fontosabb számukra, mint az állam átalakítása és az államhatalom megszerzése. Mindez azt jelenti, hogy a neofundamentalisták szemben állnak az iszlamistákkal és a dzsihádistákkal, jóllehet sok kérdésben, például az *umma* kérdésében, hasonló nézeteket vallanak. Az *umma* (a muszlimok közössége) szerintük nyomorúságos állapotban van, és ki van téve a Nyugat kulturális támadásainak.⁵² Az ellenség tehát a Nyugat, bár abban eltérnek a nézetek, hogyan kell erre a támadásra válaszolni.⁵³ A neofundamentalisták csak ritkán javasolják a *dzsihádot* a propagandával szemben, míg az iszlamisták az iszlám alapú államot tekintik céljuknak, amely létrehozásának az egyik eszköze a *dzsihád*.

Az újító jellegű radikális irányzat egyik fő hirdetője és ideológusa az egyiptomi Szajjid Kutb volt.⁵⁴ Ő is elsősorban a „nem hívó”, nem az igaz úton járó

48 Szokás ma már idegen nyelveken is az arab szalafita terminus technicust használni a fundamentalisták megnevezésére. Ez azonban hagyományos, középkori elnevezés, és nem tükrözi azt, hogy milyen különbségek vannak a középkori, elsősorban hanbalita és neohanbalita szalafiták és mai utódai között, akikre a konzervativizmuson kívül a mai világ helyzete és jelenségei is hatnak. Ezért szerencsésebb az európai kifejezés használata. Az arab világban vannak, akik használják rájuk az *uszúli* szót is. Ez azonban zavaró, mert az európai fundamentalista kifejezés tükörfordítása akar lenni, ez a szó azonban már régóta foglalt az arabban, és egyszerűen csak annyit jelent, hogy 'olyan ember, aki betartja a vallási előírásokat'.

49 Az iszlamista irányzatok sokszínűségét mutatja be Fuller, 2004.

50 Lásd többek között: Kepel, 1984. 30–67.; Kepel, 2007. Vö. Roy, 2004. 42.

51 Lásd: Paz, 2002.

52 Lásd Szalím al-Hiláli írásait, különösen al-Hiláli, 1993.

53 Lásd a vitafórumot a <http://www.salafipublications.com/> weblapon.

54 Szajjid Kutb elméletét részletesen lásd: Khatab, 2006. 1–65. Part One: „Religio-political discourse”. Lásd még: Jansen, 1997; Tripp, 2005.

muszlimokat tartotta a *dzsihad* elsődleges célpontjának, akárcsak a vahhábiták. Sokan a 20. századi dzsihadisták szellemi atyjának tartják.⁵⁵ Szajjid Kutb *Maálim fi t-tarík* (Mér földkövek)⁵⁶ című rövid, de nagy hatású munkájában kifejti, hogy a katonai *dzsihad* része a gyakorlati, aktivista iszlám életnek, előfeltételét képezi az iszlám hitlejlesztésnek (*daava*), ami elvezethet az igazi és igazságos iszlám társadalom létrehozásához. Kutb szerint az iszlám alapvető jellegzetessége ugyan a béke, de az iszlám uralmát akadályozó erőkkel szemben szükségszerű a *dzsihad*. Azzal érvel, hogy a prédikálás és a meggyőzés mellett a *dzsihad* eszközét is alkalmazni kell, hogy felszabadíthassák a muszlimokat az ember által létrehozott rab-szolgaság jármából és az Egy igaz Isten és az Isteni Egység hitvallása (*tauhid*) szolgálatába állítsák.

Érdekes ellentmondást jelent Szajjid Kutb személyének és tanainak a megítélése a mai szélsőséges irányzatok körében. A vahhábiták elítélik Szajjid Kutbot, valószínűleg tanításainak anarchisztikus jellege miatt, és azért, mert a Muszlim Testvérekhez tartozott, akikre Szaúd-Arábiában mindig is gyűlölettel gondoltak.⁵⁷ A vahhábiták ugyanis a szaúdi államban gondolkoznak. Politikai akcióra való felhívását tetszéssel fogadják az iszlamisták, ugyanakkor pesszimiztikus, az e világot elítélő és a Paradicsomra vágyakozó mentalitása inkább a neofundamentalisták nézeteihez áll közel.⁵⁸

A mai iszlám szélsőségesek gondolkodásában a két központi fogalom a közösség megmentésére a *daava* (hittérítés) és a *dzsihad* (a fegyveres harc értelmében).⁵⁹ Vannak, akik azt mondják: azoknak a muszlim egyéneknek, akik megtalálták az igaz utat, egyesülniük kell országhatároktól függetlenül.⁶⁰ Ennek a közösségnek folyton növekednie kell, s ennek az eszköze lehet mind a *daava*, mind a *dzsihad*.

A neofundamentalisták vagy szalafiták a propaganda (*daava*) mellett törnek lándzsát és nemet mondanak a *dzsihadra*, amely a modern körülmények között a terrorizmussal azonos. Miután az al-Káida mozgalom sikertelenül próbálta meg szétzúzni az Egyesült Államok hatalmát, és a 2001. szeptember 11-ei támadást külföldi ellencsapások, retorziók követték, ez még az ingadozó neofundamentalistákat is meggyőzte arról, hogy az igazi eszköz nem a *dzsihad*, hanem a *daava*. Ugyanakkor az amerikai ellenlépéseknek fordított előjelű hatásuk is volt, és növelték a militáns erők táborát is. Mindez arra vezetett, hogy nőtt a szakadék a neofundamentalisták és a dzsihadisták között.

A középutas neofundamentalisták nem szándékoznak politikával foglalkozni, úgy tartják, hogy a politika érdektelen mindaddig, amíg a legtöbb muszlimot

55 Például Roy, 2004. 250., jóllehet a szerző másik helyen (257.) megjegyzi, hogy egyes dzsihadista mozgalmak, és nem csak a szaúdiak, elutasítják Kutb pesszimista világképét. Lásd még: Vertigans, 2009. 10., 14–15.

56 Első kiadása Kairó, 1964. Később évente újranyomták: Kairó–Beirut, Dár as-Surúk, é. n.

57 Például az egyik rangidős szaúdi sejk, Muhammad bin Szálih al-Uszajmín. Lásd: al-Uszajmín, 2009.

58 Khatib, 2006. 66–116. Part Two: „Philosophical discourse”.

59 Ez utóbbiról részletesen: Vertigans, 2009.

60 Ennek az okairól lásd: Gerges, 2005.

nem sikerül visszahozni az igaz iszlám zászlaja alá. A lélek reformjának (*dzsihád akbar*) meg kell előznie az állam reformját. A politika nem segít a lélek megtisztításában, ezért a vallási propagandának elsőbbséget kell biztosítani a politikai akciókkal szemben. Jellemző azonban, hogy ezt mind maguk e nézet hívei, mind a nyugati szakirodalom úgy kommentálja, hogy „a *daava* elsőbbséget élvez a *dzsiháddal* szemben”, vagyis a „lelki háborút” már nem tekintik *dzsihádnak*, szemben a klasszikus ortodox nézetekkel.⁶¹

Az állam „sirk”, többistenhit

A valódi szalafita tudja, hogy a *sirk* (politeizmus) csak az igaz *tau híddal* (egyistenhit) küzdhető le, nem pedig egy hozzá hasonló *sirkkel*, ami az állam. Az iszlám állam létrehozására való törekvés ugyanis szerintük valami olyannak a hozzáadását jelentené a *sariához*, ami eddig nem volt benne. Ez pedig azt fejezné ki, hogy a *sariá* nem teljes, ami hitetlenség és a *tau híddal* megtagadása. Hiláli sejk egy híres és gyakran idézett beszédében azt mondta: először vissza kell térnie a muszlimoknak a Koránhoz és a *szunnához* úgy, ahogy a kegyes ősök (*szalaf*) tették. Ebben a beszédben egy szó sincs a *dzsihádról*, de politikáról, pártokról, államról sem. Egy a lényeg: semmiben sem szabad utánozni a hitetleneket. A *dzsihád*isták viszont a gyakorlatban pont az ellenkezőjét követik: a nyugati szokásokat átvéve akarják a Nyugatot megsemmisíteni.⁶²

Kötelező-e a dzsihád egyénileg?

A fő elválasztó vonal a neofundamentalisták és a különböző elnevezésű radikális csoportok között a *dzsihád* kérdésében és meghatározásában húzódik. Kötelező-e a *dzsihád* mint az iszlám hatodik pillére, egyéni kötelesség-e, itt van-e most az ideje az ellenséggel való harcnak, s végül, de nem utolsósorban: ki az ellenség? A radikálisok, ahogy az eredetileg Oszáma Bin Ládén által létrehozott csoportok is, azt vallják, hogy a *dzsihád* állandó jellegű és egyéni kötelesség, az ellenség pedig a „keresztesek” és a zsidók. Ugyanakkor a középutas neofundamentalisták körébe tartozó vallástudósok szerint a *dzsihád* közösségi kötelesség, és még akkor is, ha háború van, vannak bizonyos szabályok, amelyeket tiszteletben kell tartani. Ennek értelmében többen – például a szaúdi főmufti, Abd al-Azíz ibn Abdalláh Ál as-Sajh is – elítélték *fatváikban* a New York-i támadást.⁶³

Al-Albáni sejk már korábban kimondta: a *dzsihád* csak különösen veszélyeztetett népcsoportoknál lehet egyéni kötelesség (Csecsenföld, Afganisztán a szovjet megszállás alatt), és akkor is szükség van egy vezetőre (*emír*) és egy szervezetre, amelyik meghatározza a célokat és eszközöket. Ugyanő azt is mondta: „Mindannyian a Prófétát tekintjük modellnek. Ő tevékenysége első felében, Mek-

61 Sz. n.: „An Introduction into Salafi Da'wah”, www.qss.org/articles/salafi/text.html.

62 Uo.

63 Ál as-Sajh, 2001.

kában, csak hittedesztést végzett (*daava*), és nem folyamodott *dzsihá*dhoz. Először vallási nevelésben részesítette a társait.”⁶⁴ A legtöbb vahhábita vallástudós is úgy véli, még a szélsőséges Hizb at-Tahrír (‘A felszabadítás pártja’) szervezet tagjai is, hogy a *dzsihá*d jelenleg nincs napirenden, legfeljebb védekező jelleggel. Náluk azonban a *dzsihá*d ellenzése pusztán taktikai jellegű. Úgy tartják, hogy a jelen korszak nem alkalmas rá, de egyébként minden muszlim kötelessége részt venni benne, ha eljön az ideje.⁶⁵

Az individualizáció mint a vallási újítás (bidaa) megnyilvánulása

A *dzsihá*disták, miután függetlenítették magukat az egyes országoktól, hazátlanul harcolnak a periferián egy olyan elképzelt központi terület érdekében, amely nem kívánja őket, egy ország nélküli közösség létrehozásáért.⁶⁶ A mai harcosok (*mudzsáhidún*) alapvetően pesszimisták, mert individualizmusukban nem érznek maguk mögött igazi közösséget. Ezért választják oly sokan közülük az öngyilkos merényleteket, mert abban legalább érzik saját maguk megtisztulását.

Miután ennek az irányzatnak a hívei úgy érzik, hogy nincs igazi iszlám közösség és nincs hiteles vezető, ezért egyéneként kell cselekedni, egyénileg kell az isteni törvényt értelmezni. Ennek egyik jele az, hogy mindenki úgy érzi, kiadhat vallásjogi döntéseket (*fatvákat*). A *dzsihá*döt egyéni kötelezettségnek tekintik, amely mindenkire vonatkozik. Az egyén túlhangsúlyozása szolgált alapot az *umma* érdekében végrehajtott öngyilkos ‘mártíromságnak’ is.⁶⁷

Az individualizáció egy másik jele a *hiszba* („erkölcsi elszámoltatás, felügyelet”) alapján elindított jogi beavatkozás iránt hirtelen feltámadt érdeklődés. A *hiszba* hagyományosan nem foglalt el jelentős helyet a *sariában*. A fogalom jelentése az, hogy egy muszlim beavatkozhat egy másik magánügyeibe, magánéletébe, erkölcsébe és jogi útra terelheti aggályait anélkül, hogy személyesen érintve lenne.⁶⁸ Mindez a ‘helyes megparancsolása és a helytelen megtiltása’ koráni elve alapján történik. Ezt mintegy a belső *dzsihá*d részének tekinthetjük, és része annak az elvnek (*takfír*), amely alapján mindenkit hitetlennek tekintek, aki nem osztja a nézeteimet és nem követi mozgalmamat.⁶⁹ Ezekben az esetekben az a feltűnő, hogy a vádat benyújtók világi személyek, akik semmilyen vallási neveltetéssel nem rendelkeznek, ők akarják meghatározni, hogy mi a *saría*, és kikerülik a vallási intézményeket,

64 al-Albáni, é. n.

65 Lásd: Roy, 2004. 248. fn. 33., valamint részletesebben: Hizb al-Tahrír, 2009. Ld. még <http://www.hizb-ut-tahrir.org/>.

66 Az iszlám világ központjától távoli terület mozgalmait elemzi: Jalal, 2008.

67 Lásd: Gunaratna, 2003. Chapter 1.; Lewis, 2002.

68 A *hiszba* elképzelt szerepére nézve lásd: Ibn Tajmíjjá, é. n. Ez a mű nagy hatást gyakorolt a 20–21. századi szélsőségesekre. Az intézmény tényleges működéséhez lásd: Abu Zajd, 1986. Vö. Hodgson, 1974. I. 347. Sajátos szerepére a spanyolországi iszlámban: Glick, 1992.

69 A „hitetlennek tekintés” elvét először a 7. századi első muszlim szekta, a háridzsiták fogalmazták meg. A modern korban a vahhábiták fontos alapelve lett, lásd például: Al-Rasheed, 2006.

nem kérnek *fatvát* előzetesen, hanem rögtön a polgári, állami bíróságokhoz fordulnak.⁷⁰ Ezzel akaratlanul is elősegítik a szekularizációt.

A dzsihadista terroristák nem az iszlám szellemében tevékenykednek

Nem fogadható el az a felfogás, hogy a *dzsihadra* hivatkozó terroristák valóban az iszlám tanításainak a szellemében tevékenykednének, jóllehet ez Nyugaton széles körben elterjedt nézet,⁷¹ de a dzsihadistákkal szimpatizáló, egyébként békés muszlimok között is vannak, akik az igaz iszlám megnyilvánulásának tekintik és csodálattal szemlélik a terrorcselekményeket. Azonban, ha a tanaikat összevetjük a klasszikus iszlám tanításaival, akkor kiviláglik, hogy minden ponton az iszlám szempontjából eretneknek tekinthető újításokkal találkozunk.⁷² Nem tekinthetők a magukat iszlamistaiknak nevező mozgalmak az iszlám igazi képviselőinek, sem ideológiailag, sem társadalmilag.⁷³ Ugyancsak a közhiedelemmel ellentétben az sem mondható ki, hogy a legtöbb terrortámadást vagy -megmozdulást a világban az elmúlt évtizedekben az iszlám nevében követték volna el. A vallási máz általában jellemző minden esetben, amikor a szélsőséges erők támogatást akarnak szerezni maguknak.⁷⁴

Fontos hangsúlyozni, hogy az erőszaknak tulajdonképpen nincs teológiája. Amikor egy vagy több vallástudós hitet tesz a *dzsihad*, az erőszak alkalmazása mellett, akkor azt mindig politikai megfontolásokból teszi. Egyébként sincs szükségszerű kapcsolat a vallási, teológiai felfogás és a *dzsihad* vagy a terrorizmus támogatása vagy elvetése között. Azok, akik egyébként elutasítják Szajjid Kutb vallási felfogását, esetenként, pusztán politikai szempontok miatt vagy gyűlöletből támogathatják az erőszakos akciókat vagy az al-Káidát. Ez leginkább a szaúdi vallástudósokra jellemző magatartásforma, akik közül egyesek szélsőséges politikai nézeteket vallanak, holott egyébként vallási nézeteik semmiben sem különböznek az általánosan elfogadott vahhábita tanításoktól.

⁷⁰ Lásd például: Roy, 2004. 180.

⁷¹ Lásd például: Bar, 2004.

⁷² Az önkényes értelmézesek és a hagyományok elvetése elsősorban tudatlanságon és kényelmességen alapul. Egyetlen szélsőséges csoport vezetője vagy az iszlám egyes kérdéseiben megszólaló reformista sem rendelkezik még középszintű vallási képesítéssel sem. Nem tanultak hagyományos muszlim iskolában, *madraszában*. Legtöbbször valamely nyugati egyetemen végeztek tanulmányaikat, elsősorban műszaki szakterületen. A kényelmesség azt jelenti, hogy egy igazi iszlám vallási képzettség megszerzése évtizedekig tart, amire nem vállalkoznak ezek a politikai aktivisták. Még a 20. század első felében Egyiptomban hagyományos iskolákat végzett Szajjid Kutb is azt írta Korán-magyarázatának előszavában, hogy Isten „megihlette őt” a Korán szavaival, ami tulajdonképpen azt jelenti, hogy nem volt hajlandó belemerülni a hagyományos Korán-magyarázatok olvasásának tengerébe (Kutb, 1992. 11.).

⁷³ Ezekre a nemzetközi iszlamista, dzsihadista sejtekre az a jellemző, hogy tagjaik teljesen gyökértelenek, és nem is kívánnak bekapcsolódni sem eredeti, sem választott hazájuk társadalmi mozgalmába. Nem képviselnek valós társadalmi erőket, és nem is érdeklik őket a társadalmi kérdések.

⁷⁴ Egy rövid összeállítást erre nézve lásd: Roy, 2004. 43–44.

Szaúd-Arábia és a dzsihád

Törzsiség és vahnábizmus között

Egyes szaúdi csoportok nemcsak emberekkel, hanem hatalmas pénzösszegekkel is támogatják a dzsihádista mozgalmakat az egész iszlám világban. Maga az ország az ellentmondások állama: törzsi alapú, a monarchia nevét a Szaúd-családról kapta, ugyanakkor szigorúan vallási alapon áll, a vahnábita iszlám talaján, amely kizárólagosságot vindikál magának a helyes iszlám út meghatározásában. Ezt az ellentmondást sokáig elfedte az olajvagyon, de mára erős ellenzék alakult ki a vallástudósi rétegen belül.⁷⁵

A szaúdi főmufti és a többi jelentős vallástudós ugyan ellenezte a II. világháború előtti évtizedekben az állam külföldi kapcsolatait és a nem muszlimok arabiai munkáját, például az olajmunkások jelenlétét, állami utasításra azonban sikerült elhallgattatni őket.⁷⁶ Ugyanakkor 1990–1991-ben a szaúdi vallástudósok, köztük a főmufti, Ibn Báz sejk, *fatvát* adtak ki, hogy az amerikai csapatok törvényesen állomásoznak az országukban az első öbölháború idején.⁷⁷ Miután azonban a második öbölháborúban Szaúd-Arábia már nem vett katonailag részt, és az nem az ország védelmét szolgálta, ezért annak kitörésekor már tilosnak tartották a hitetlenek segítését.⁷⁸ Ebből a két példából is jól kitűnik, hogy milyen könnyen tudták a vallás emberei az államérdekhez igazítani iszlám jogi döntéseiket. Ennek ellenére a következő főmufti megtiltotta, hogy az amerikaiak elleni iraki szunnita ellenállást *dzsihád*-nak tekintsék. Az iraki ellenállást csak a rebellis, többnyire menekülésben vagy bujkálásban élő sejkek hirdették, és felszólításukra igen sok fiatal szaúdi harcolt Irakban 2004–2005 táján.⁷⁹

Végül is az állami szolgálatban lévő vallástudósoknak, ha néha ellent is mondtak az uralkodónak, az államérdeket kellett képviselniük, és a 21. századra kialakult az a felfogás, hogy nem szabad elkövetni a 20. század első felének hibáit, amikor az ideológiai tisztaság a gyakorlati túlélés rovására ment. A modern vahnábita értelmezés elfogadta a hagyományos iszlám jogi felfogást, amely szerint a musz-

75 A szaúdi vallástudósok ellenzéki magatartásáról lásd részletesen: Al-Rasheed, 2006. 1–22. összefoglalóan a bevezetőben. Lásd még: Fandy, 1999.

76 Al-Rasheed, 2006. 44. Az 1929-es katonai lázadás során a szigorú vallási alapokon álló Ihván („Testvérek”) szervezet többek között követelte az összes nyugati technikai eszköz betiltását, a nyugatiakkal való minden kapcsolat megszakítását, a velük kötött egyezmények felmondását, és *dzsihád* hirdetését a szomszédos országok, mint Jordánia, Kuvait és Irak „rossz muszlim” lakosságának a helyes útra való térítése érdekében. Az uralkodó, Ibn Szaúd által jobban kézben tartott rijádi vallástudósok konferenciájukon visszautasították a *dzsihád* meghirdetését azzal az indoklással, hogy az csak az imám, vagyis az uralkodó hatásköre. Bővebben: Al-Rasheed, 2010. 64.

77 Lásd a *fatva* elemzését (Ibn Báz, 2012). Ebben kifejtette, hogy csak Kuvait felszabadításáért lehet támogatni a hitetleneket, nem az Irakban belüli háborúban. Tulajdonképpen azonban a szaúdi állam védelme volt az, ami az amerikai hadsereggel való együttműködés támogatására inspirálta a muftit, és példát is hozott a Próféta életéből, amikor mekkai ellenségei ellen hitetleneknél talált segítséget.

78 Ibn Báz, 2009. Ebben elítélte a második öbölháborút és az iraki nacionalizmust. A *fatva* teljes szövegét lásd: Ibn Báz, é. n.

79 Al-Rasheed, 2006. 45.

limoknak alá kell vetniük magukat az uralkodónak még akkor is, ha az igazságtalan, annak érdekében, hogy megóvják magukat a zűrzavartól, a haláltól és a muszlimok közti széthúzástól. Ezzel hátat fordítottak a vahnáhiták számára eredetileg modellként szolgáló Ibn Tajmijja nézeteinek, aki csak az ideális vallási uralkodót ismerte el. Ezen alapokról kiindulva tekintették törvénytelennek az idegen megszállás elleni harcot Afganisztánban és Irakban, hogy ezzel is hangsúlyozzák a mindenkori uralkodónak kötelező engedelmisséget.⁸⁰ Elvileg mind a békés, mind az erőszakos *dzsihad* az életet az Isten útján elvégzendő örökös küzdelemnek rendeli alá, a valóságban azonban ezt mindig is politikai stratégiává alakították a vezető vallástudósok, hogy alátámasszák az uralkodó tekintélyét. Vallási tartalmától megfosztva és politikai fegyverré téve, a *dzsihad*, a hitetlennek nyilvánítással (*takfír*) együtt, a királyság eszméjének és a valláserkölcsei támaszt jelentő vallástudósi réteg hatalmának a megerősítésére szolgál.

A dzsihad elutasítása – a szíriai polgárháború

A szíriai polgárháború Szaúd-Arábiában is feszültséget keltett. Nagyon sok hitszónok tett közzé felhívást péntek déli szentbeszédében, amelyben arra biztatta a szaúdi fiatalokat, hogy menjenek harcolni Szíriába a szunnita muszlimokat elnyomó és a szemükben hitetlennek számító alavita síta Aszad-rendszer ellen, a felkelőket támogatva. Ezt néhány nevesebb jogtudós is támogatta, *dzsihad*nak minősítve a szíriai polgárháborút. Erre válaszul 2013-ban megszólaltak a legnevesebb vallástudósok is, akik elutasították a *dzsihad* gondolatát. Közéjük tartozott a szaúdi főmufti, Abd al-Azíz ibn Abdalláh Ál as-Sajh is, aki óvott a szíriai *dzsihad*tól. A főmufti a mecsetek hitszónokai számára összehívott találkozón azt mondta, hogy nem szabad a szaúdi fiatalságot szíriai *dzsihad*ra biztatni. „Semmilyen körülmények között nem támogatom, hogy *dzsihad*ra vonuljanak”, mondta. „A szaúdi fiatalok ismeretlen helyekre mennének, s nem tudnák, hogy milyen zászló alá gyülekeznenek. Mindez helytelen cselekedetekre vezetné őket, és könnyű célpontjává válhatnának az ellenségnek.” A szíriaiakat szervezett módon, anyagilag és imákkal kell támogatni.⁸¹

Ali al-Hakami, a szaúdi legfelső vallási tanács egy tagja már 2012. június 7-én kiadott egy *fatvát*, amelyben megtiltotta, hogy a hatóságok engedélye nélkül *dzsihad*ra menjenek a szaúdiak Szíriába, miután megszorodtak az erre szóló felhívások az internetes közösségi oldalakon.⁸²

Fálih ibn Náfí al-Harbi szaúdi sejk a következőket tette közzé saját honlapján a szíriai háború vallásjogi megítéléséről:

„Sok kérdést kaptam, hogy az a harc, amely jelenleg Szíriában folyik, *dzsihad*nak számít-e?

A válaszom a következő:

⁸⁰ Uo.

⁸¹ al-Dzsazíra, 2013.

⁸² MBC, 2012.

Az a harc, amely jelenleg Szíriában folyik, polgárháború (*fitna*), és romlást hozó háború mindegyik résztvevő részéről. Zászlóik a tudatlanság és a pogány kori törzsiség zászlói, nem az iszlám törvényeinek érvényesítéséért harcolnak, és nem Isten útján (*szabíl*). »Aki azért harcol, hogy Isten szava magasabban hangozzék, az Istenért, Isten útján tevékenykedik« (*hadísz*). Hogyan is lehetne harcuk Isten útján, amikor nyíltan kimondják, köztük a Muszlim Testvérek Pártja is, hogy ha győznének, akkor nem a *saría*, hanem a demokrácia törvényei szerinti hatalmat kívánnák megvalósítani. A demokrácia lényege pedig az, hogy a nép joga, hogy kiválassza a hatalmi rendszert és azokat, akik a törvényeket hozzák, a vallást mellőzve. Ez tévút az ember számára, mert a törvényhozás, a megengedés és tiltás jogát az embernek adja, pedig az egyedül Isten joga. Ők azt se bánnák, ha egy hitetlen vagy egy nő kerülne hatalomra.

Ez a polgárháború olyan, hogy nem tudja a gyilkos, hogy miért öl, s az áldozat sem tudja, miért kellett meghalnia, ezért mindketten a pokol tüzére jutnak. Ez a Próféta *hadísz*a: »eljön az a nap, amikor az emberek egymás ellen harcolnak« stb. Amikor megkérdezték, miért lesz ez így, azt válaszolta: »Mert ez zűrzavar, céltalan öldöklés lesz«.

A szíriai eseményekben egyáltalán nincs jelen a *dzsihad*, egyik csoport rosszabb és kártékonyabb, mint a másik. Az egymás ellen küzdők mindegyike egyaránt a rontást, a céltalan háborút, a pusztítást és a rombolást terjeszti. Mind bűnözők, akármelyik is kerekedne felül a végén.

Ezért kell különbséget tenni a *dzsihad* és a harc között. A *dzsihad*nak ugyanis feltételei, előírásai, kötelezettségei vannak, amelyekből következnek törvényei és eredményei. A legfontosabb feltétele az, hogy a hatalom birtokosának a zászlaja alatt kell gyülekeznie azoknak, akik a szent háborúban harcolnak (*mudzsáhid*) Isten ügyéért. Ez azt jelenti, hogy van harc *dzsihad* nélkül is. A *dzsihad* ugyanakkor megmarad örökre, az utolsó ítélet napjáig, nem érvénytelenítheti, nem semmisítheti meg semmilyen erő és hatalom, de nem szükséges, hogy minden időben jelen legyen.

A *dzsihad* csak igazságos háború lehet, míg a harc lehet igazságos, például a honvédő harc, és lehet jogtalan is, mint a polgárháború, amely csak rosszat és romlást hoz, mint ami jelenleg Szíriában folyik.

Azonban a Próféta megmondta, hogy akit a pénze, a családja vagy a hite miatt ölnek meg, az mártírnak számít. Ezért azok az ártatlan muszlimok, akik valamely elnyomás alatt szenvednek Szíriában vagy máshol, és ártatlanul halnak meg, mártírok.”⁸³

A szaúdi egyének részvételét és annak *dzsihad*nak nevezését a szíriai háborúban azért is ellenzik, mert ez az uralkodó – mint a *dzsihad* egyedüli meghirdetője – jogkörét csorbítaná. A *dzsihad* a vahhábita értelmezésben egyértelműen „közösségi kötelesség” (*fard kifája*), amelyet csak az imám, jelen esetben a szaúdi király hirdethet meg.

83 al-Harbi, 2013.

A *dzsihad* szó használata azonban széles körű iszlám jogi vitát indított el az utóbbi években, amely aztán a médiában is jelentkezett, mivelhogy egyes szaúdi sejkék vallásjogi döntéseket hoztak arról, hogy törvényes a harc Szíriában, mások viszont olyan *fatvákat* adtak ki, amelyek megtiltják a harcokban való (egyéni) részvételt az úgynevezett „forró” térségekben.

Szaúdi fatvák a jemeni beavatkozásról

Teljesen más és egységes álláspontra helyezkedtek a hivatalosan elismert szaúdi vallástudósok a Jemenben történt szaúdi beavatkozással kapcsolatban. A különbség azonban nem érthető meg pusztán jogi elemzés alapján, az egyértelműen politikai jellegű. Míg Szíriában csak eszmei és anyagi támogatást nyújtott Szaúd-Arábia, nem küldött csapatokat és ellenségesen szemlélte az állam a szaúdi önkéntesek Szíriába áramlását, addig Jemenben hivatalosan az iszlám, a jemeni szunniták megvédésére küldtek szaúdi csapatokat, s ezt támogatni kellett vallási alapon is. Persze iszlám jogi szempontból is lehetett különbséget találni a két helyzet között. Bár mindkét helyen a szunnita muszlimok által hitetlennek nevezett síiták ellen folyik a harc, de az egyik helyen, nevezetesen Szíriában, nincs állami vezetője (emír, parancsnok) a harcnak, ezért nem lehet *dzsihad*nak minősíteni, míg a másik helyen, Jemenben, a szaúdi uralkodó, vagyis az emír küldte ki az embereit harcolni „az iszlám ügyéért”, ezért az *dzsihad*. Azonban itt sem kívánnak egyéni harcosokat, ez közösségi kötelesség, amelyet a szaúdi hadsereg teljesít.

A szaúdi hitszónokok (*duá*) megegyeznek abban, hogy a „döntő vihar” (*ászifat al-hazm*) elnevezésű akció törvényes az iszlám jog értelmében. Hangsúlyozzák, hogy valamennyi síita irányzat (*táífa*) – mint az iráni tizenkettesek, a jemeni zajditák, a szíriai nuszejriták (alaviták) és a drúzok – a szunnita muszlimok legveszedelmesebb ellensége. Miután uralmuk alá hajtották a jemeni szunnitákat a szaúdi határon, ezért kötelező a jemeni és a többi szunnita összefogása, kölcsönös segítése, hogy győzelemre juttassák elnyomott testvéreiket, megvédve őket, s letörve a hűtik hatalmát, amelyet Irán arra használ fel, hogy hidat építsen jemeni befolyásához. A *dzsihad* feltételei közé tartozik, hogy meghirdessék a hatalom birtokosai és felhívjanak rá, enélkül nem lehet *dzsihad*ot bejelenteni, mert ők azok, akik mérlegelni tudják a *dzsihad*ra hívás hasznát és kárát. Az egyéni erőfeszítések nem hajtanak hasznát a hűtik elleni harcban. A vallástudósok véleménynyilvánítása mögött azok a *fatvák* és nézetek vannak, amelyek egyre erőteljesebben buzdítanak *dzsihad*ra, amióta Szaúd-Arábia és szövetségesei háborút indítottak a jemeni hűtik ellen.⁸⁴

A legutolsó ilyen *fatvát* az ismert szaúdi vallási prédikátor, Szálih al-Mugámisi sejk adta ki, aki a „döntő vihar” elnevezésű háborút teljes mértékben és minden kétséget kizáróan törvényes *dzsihad*nak minősítette, mert, szavai szerint, Irán Jement folyosónak szánja, hogy eljussanak a perzsák a szent városokba, Mekkába és Medinába, és a „döntő vihar” az, ami meg tudja akadályozni ezt a szörnyűséget.

84 Abu Omsa, 2015.

A szaúdi vallástudósok tanácsa Twitter-üzenetén keresztül 2017 áprilisában megújította a *dzsihadra* való felhívást a jemeni „felkelő bandák” ellen, hozzátéve, hogy a határon harcoló katonáknak minden segítséget meg kell adni a törvényes *dzsihad* (*al-dzsihad as-sarai*) keretein belül, hogy fel tudják venni a harcot a Teherán által támogatott húti lázadókkal.⁸⁵

Szíria és a *dzsihad*

A *dzsihadra* való felhívás, illetve annak tiltása az iszlám jognak a cikk elején vázolt nagyfokú hajlékonysága és értelmezési lehetőségeinek sokasága miatt napjainkban nagymértékben függ az adott politikai körülménytől, pontosabban annak az államnak az elvárásaitól, amelyben a *dzsihadot* értelmező mufti él és dolgozik. Ha viszont ellenzéki, vagy éppen az adott állam ellen valamilyen eszközzel harcoló csoportot támogató vallásjogi tanácsadó vagy hitszónok ad *dzsihadértelmezést*, akkor az természetesen fog az államot támogató jogtudós szavaitól.

Két szíriai főmufti álláspontjának változásai

Az államnak a vallási életbe való beavatkozását jól példázza a síita vezetésű Szíriában az elmúlt fél évszázad két államilag kinevezett, szunnita főmuftija nézeteinek a változása. Mindketten a muszlim irányzatok és a többi vallás közti békességet hirdették életük nagy részében, azonban amikor a szír rezsimnek szüksége volt támogatásukra, akkor *dzsihadot* hirdettek, annak a legszélsőségesebb formájában.

Charles Lister, a kérdés szakértője és a szíriai *dzsihadista* mozgalmakról szóló könyv szerzője⁸⁶ arról beszélt egy 2016-os interjúban,⁸⁷ hogyan lett Szíria a *dzsihadista* csoportok működésének a terepe a szíriai polgárháború során. Lister kiemelte, hogy a *dzsihadista* elemek már jóval a forradalom előtt léteztek Szíriában, és maga a szíriai állam támogatta őket. Ennek a legjobb példája az, ami Irak amerikai inváziója és megszállásának első napjaitól kezdve történt. 2003 márciusában a szír állam által kinevezett főmufti, Ahmed Kaftaru sejk⁸⁸ kiadott egy *fatvát*, amelyben tulajdonképpen kötelezővé tette a világ bármely részén, különösen a Szíriában élő muszlim férfiak és nők számára, hogy csatlakozzanak az amerikaiak által vezetett megszállás elleni *dzsihadhoz*. Ezt „egyéni kötelességnek” (*fard ajn*) nevezte, beleértve az öngyilkos merényleteket is.⁸⁹ A *fatva* azért különösen érdekes, mert sem előtte, sem utána nem szólalt meg a szíriai főmufti politikai jelentőségű ügyek-

85 Abu Omsa, 2017.

86 Lister, 2015.

87 Robins-Early, 2016.

88 Ahmad Kaftaru sejk 1964 októberében választotta meg egy bizottság Szíria szunnita főmuftijának. Hivatala, amelyet 2004-es haláláig betöltött, a vallásügyi minisztérium alá tartozott, és a miniszter volt a főnöke. Évtizedekig nem sokat foglalkozott hivatalával, amelynek elsősorban protokolláris és propagandafeladatai voltak. Mint ilyen, beutazta a világot, és mindenütt a vallások békés együttélését és a muszlim nők felszabadítását hirdette.

89 Lister, 2015. 34.

ben, és egész életében a békét hirdette – világos tehát, hogy a síta államnak hirtelen érdekes lett egy szunnita vallási vezető támogatását kihirdetnie terveit támogatására.

Az amerikai–brit megszállás első tizenegy napján ötezer, többségében szíriai szunnita harcos utazott szíriai területről Irakba. A tizenkettedik napon mintegy ezer Szíriában élő palesztin csatlakozott hozzájuk a jarmúki menekülttáborból, akiket állami buszokon szállítottak a határra.⁹⁰

Azokban a napokban nyilvánvaló volt a szír állam felelőssége a harcok eszkalációjában. Azonban kevésbé volt világos, hogy a szír katonai hírszolgálat már régóta szoros kapcsolatban állt a Szíria egész területén szétszórta működő dzsihádisták személyekkel és csoportokkal. Az 1990-es évek végétől 2003-ig a szír rezsim tisztában volt vele, hogy erősödik a dzsihádisták mozgalom, akárcsak a térség más országaiban, és megpróbálták bizonyos engedményekkel ellenőrzésük alatt tartani. 2003-ra egyes csoportok veszélyessé kezdtek válni, s így kapóra jött az iraki háború, amely lehetővé tette, hogy a veszélyes elemeket exportálják és az amerikaiak elleni háborúra biztassák. Mindez persze hozzájárult az al-Káida iraki megerősödéséhez, majd az úgynevezett Iszlám Állam kialakulásához. Egészében azonban 2003 és 2011 között sikerült exportálni, visszahozni, majd újra Irakba küldeni a dzsihádisták harcosokat, megakadályozva, hogy veszélyt jelentsenek az Aszad-rendszerre.

2011-től kezdve azonban mindez az ellenkezőjére fordult. Az a dzsihádisták infrastruktúra és hálózat, amelynek a létrejöttében a szír rezsim is tevékenyen részt vett, a Dzsabhat an-Nuszra („A Segítség Frontja”) nevű szervezet alapját képezte az Aszad rendszere elleni harcban.

Kaftaru sejk utódja, Ahmad Badr ad-Dín Haszún főmufti reakciói szintén az adott politikai helyzettől függően változtak. A 21. század első évtizedében az iszlám békés jellegét, a vallási irányzatok és vallások közti megbékélést hangsúlyozta, míg 2011 végén, amikor ellenzéki fegyveresek megölték a fiát, és a felkelés már az Aszad-rendszert fenyegette, egyszerre harciasabb hangot ütött meg.⁹¹

Ahmad Badr ad-Dín Haszún sejk 2007-ben tett nyilatkozata szerint ő szunnita és síta egyszerre. Kijelentette, hogy ő valamennyi iszlám irányzat követője, és nincs szent háború az iszlámban. „Én a vallást szunnitaként gyakorlom, kapcsolataim síták, vallástudósként szalafita, lelki tisztaságomban szúfi vagyok. Ezt a fajta univerzális iszlámot szeretném terjeszteni. Nincs ellentmondás abban, hogy mind szunnitának, mind sítának vallom magam. Így válik az ember iszlám vallásossága teljessé.”⁹² Sok kritikát váltottak ki a szavai, különösen amikor arról beszélt a német parlament előtt, hogy nincs szent háborúról szó a szent szövegekben. Mind a keresztes háborúk, mind az iszlám hódításai politikai érdekeket szolgáltak, és semmi közülük nem volt a valláshoz, mondta a főmufti a német sajtó szerint. Később az

⁹⁰ Robins-Early, 2016.

⁹¹ A főmufti egyik fiát az Iblai Egyetem mellett, az Idlib–Aleppó autópályán lőtték le. A hivatalos források szerint terroristák által elkövetett merényletet független megfigyelők vagy szélsőséges szakadároknak, vagy a rezsimhez hű elemeknek tulajdonítják. Lásd: al-Arabijja, 2011.

⁹² Nayouf, 2006.

Al-Arabiya News hírcsatornának ezt azzal egészítette ki, hogy úgy gondolta, az iszlám sok háborúja szolgált valláson kívüli célokat, de nem mindegyik. Andalúzia meghódítása például nem szolgált vallási célt. Az is megbotránkozást váltott ki muszlim körökben, amit az imádkozásról mondott: templomban vagy zsinagógában imádkozni ugyanazt jelenti, mint mecsetben imádkozni, mert valamennyi Isten háza. Érdekes még, hogy németországi körútja során találkozott Aachenben Eszám al-Attárral, a szíriai Muszlim Testvérek korábbi legfőbb irányítójával, aki iránt kifejezte mély tiszteletét, mert prédikációival mindig a térség iszlám országainak védelmét szolgálta.⁹³

Több külföldi szír ellenzéki platform és fórum véleményére reagálva 2006-os nyilatkozatában a főmufti visszautasította azt a feltételezést, hogy a szíriai alaviták ne lennének muszlimok, sőt kijelentette, hogy nemcsak az alaviták, hanem a drúzok és az iszmáiliták, illetve bárki, aki kijelenti, hogy „nincs más isten csak az egy Isten és Mohamed az Ő küldötte”, muszlim. Hozzátette, hogy mindezek az irányzatok (*madzáhib*) ezt állítják, s nem tagadják.⁹⁴ Ez a vélemény éles ellentétben áll a szunnita, szalafita vallásjogtudósok által több helyen és formában is kifejtett nézetel, amely szerint a síták minden kétséget kizáróan hitetlenek (*kuffár*). Ezt a nézetet részletesen olyan 20. századi tudósok munkásságában találjuk meg kifejtve, mint például Abd al-Azíz Ibn Báz, Nászir ad-Dín al-Albáni vagy Abdalláh al-Dzsibrín.⁹⁵

A főmufti 2011-ben a YouTube-on közzétett videóban már azt mondta, hogy az USA-ban, Franciaországban és Nagy-Britanniában lévő öngyilkos merénylők azonnal lecsapnak, ha a nyugati hatalmak katonai támadást intéznek országa ellen. „Azt mondom egész Európának és Amerikának: olyan öngyilkos merénylőket fogunk felkészíteni, akik már az önök országaiban vannak, hogy lecsapjanak önökre, ha önök lecsapnak Szíriára vagy Libanonra. A mai nap után szemet szemért és fogat fogért, és a kezdeményező az agresszor. Miután az első rakéta becsap Szíriába, libanoni és szír gyerekek fognak Európába és Palesztinába menni, hogy ott mártírhalt haljanak.”⁹⁶

A szíriai felkelőket támogató vallástudósok a dzsihádról

Ugyanakkor 2011 után a szíriai felkelők nézeteit képviselő szunnita vallástudósok katarai székhelyükről *dzsihádnak* nevezték *fatváikban* a kormány elleni fegyveres lázadást, amelyben egyéni kötelesség minden szunnita muszlimnak részt venni. Ezt jól illusztrálja a következő idézet:

„Kérdés: A dzsihád Szíria földjén egyéni kötelesség (*fard ajn*) vagy közösségi kötelesség (*fard kifája*)? Azért kérdezem, mert családi beleegyezés nélkül akarok harcba indulni, s ha egyéni kötelesség, akkor nem feltétel a családi beleegyezés. Fontos tudniuk, hogy szíriai vagyok, és ott is élek.

93 Nayouf, 2007.

94 Nayouf, 2006.

95 Al Haqíqa, é. n.

96 al-Arabijja, 2011.

Válasz: Kérdésedre válaszolva a szíriai vallástudósok szövetségének a *fatváját* küldjük el neked. A jelenlegi szíriai helyzet olyan, hogy a *dzsihad*, illetve a harcba vonulás a nagy tömegekkel nem közösségi kötelesség csupán, hanem egyéni kötelessége minden szíriai állampolgárnak. Ennélfogva szükség van az általános mozgósításra és arra, hogy mindenki a forradalmár tömegek mellé álljon. Szüleid és mások szülei is a te megóvásod miatt aggódnak, mint ahogy te is tiszteletben akarod tartani az ő akaratukat. Azonban a közérdek magasabb rendű, mint az egyéni érdek, és támogatnunk kell testvéreinket mindennel, amivel tudjuk. Ezzel siettetni tudjuk a véres helyzet befejezését, amelyet ugyan az egész világ lát, mégsem tesz semmit. A Korán azt mondja:⁹⁷ »Ne engedelmeskedj nekik és a hozzájuk hasonlóknak olyan dolgokban, amelyek kötelezők valláserkölcslileg.« Ez azonban a pogány szülőkre vonatkozott. Azonban a hívő szülők nem akadályozzák gyermekeiket. Ami a Próféta hagyományát illeti, amelyben azt mondta, hogy ha életben vannak a szüleid, akkor elsősorban rájuk kell fordítani az erőfeszítésedet, az csak a közösségi *dzsihadra* vonatkozott. Ma Szíriában egyéni *dzsihad* van érvényben, és ez mindenkire kötelező érvényű.”⁹⁸

Záró gondolatok

A *dzsihadra* ugyanazok a törvényszerűségek vonatkoznak, mint az iszlám isteni törvényét, a *sariát* értelmező valamennyi iszlám jogi kérdésre. Az iszlám jog (*fikh*) alapvetően a források emberi magyarázatán alapul, a források maguk, a napjainkban gyakori ellenkező nézetekkel szemben, nem adnak egyértelmű válaszokat. A *dzsihad* kérdésében is több megközelítés létezik, amelyek részben ellentmondanak egymásnak, részben más mozzanatot tartanak elsődleges fontosságúnak. Ezek a mozzanatok a következők:

A *dzsihad* közösségi kötelesség-e (*fard kifája*), vagy minden muszlim számára egyaránt érvényes egyéni kötelesség (*fard ajn*)? Ez a múltban inkább elméleti kérdés volt a jogtudósok számára, ma viszont végtelenül fontos gyakorlati kérdéssé vált: el kell dönteniük, hogy az egyéni terrortámadás is „szent háború”, vagy csak az ország politikai-vallási vezetője által meghirdetett harc az.

A *dzsihad* csupán védekező jellegű (*difá*) lehet, vagy az ellenség támadását megelőző támadás, illetve az ellenség szándékát kifürkésző akciók is idetartoznak (*talab*)?

A *dzsihad* csak vallásháború lehet vagy a területi/nemzeti háború is az?

A kis és nagy *dzsihad* jelentősége. Napjainkban a hit megerősítéséért folytatott harcot, amelyet a Próféta szava a nagyobbik jelzővel illetett, nem szokás emlegetni a *dzsihad* kapcsán, és elterjedtté vált a szó „szent háború” fordítása, a „küzdelem” helyett.

Hol kell folytatni a harcot, küzdelmet, a muszlimok körében vagy más vallásúak ellen? A 17. századi vahnábiták, akik a modern *dzsihad* hirdetésének előfutá-

97 Korán 31:15.

98 Markaz al-fatvá, 2013.

rai voltak, egyértelműen csak a tévútra keveredett muszlimok elleni küzdelmet, hit-térítést és harcot tartották a *dzsihad* lényegének, napjainkban viszont egyértelműen a gyakorta „kereszteseknek” nevezett nyugatiak a harc célpontjai.

Miután az iszlám első számú alaptörvénye az, hogy muszlim nem harcolhat muszlim ellen, ezért ha mégis harcolni akar az egyik muszlim csoport a másik ellen, akkor azt hitetlennek kell nyilvánítania (*takfír*), s csak azután harcolhat ellene. Alapvetően a szunnita muszlimok hitetlennek tekintik a síitákat, így az ellenük vívott harcot törvényesnek tartják. Az iszlám állam ellen harcoló vagy fellázadó csoportok az államot, illetve annak képviselőit nevezik hitetlennek, így téve ideológiailag törvényesnek a hit nevében folytatott harcot.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források

Ibn Abd al-Vahháb

1978 Ibn Abd al-Vahháb, Muhammad: *Muhtaszar al-inszáf va-s-sarh al-kabír*. Kairó, 1978.

2008 Ibn Abd al-Vahháb, Muhammad: *Kitáb at-Tauhíd*. Kairó, 2008.

Ibn al-Mubárák

é. n. Ibn al-Mubárák, Abdalláh: *Kitáb al-dzsihad*. Tahkík: Nazíh Hammád. Dzsidda, é. n.

Ibn Kajjim al-Dzsauzijja

2008 Ibn Kajjim al-Dzsauzijja, Muhammad ibn Abi Bakr: *Zád al-Maád*. Alexandria, 2008.

Ibn Tajmijja

1999 Ibn Tajmijja, Taki d-Dín Ahmad: *al-Dzsawáb asz-szahíh li-man baddala dín al-Maszíh*. Rijád, 1999.

é. n. Ibn Tajmijja, Taki d-Dín Ahmad: *al-Hiszba fi l-Iszlám au vazífat al-hukúma al-islámijja*. Kairó, é. n.

Korán

é. n. *al-Korán al-Karím*. Kairó, é. n.

an-Naszái

2001 an-Naszái, Abú Abd ar-Rahmán Ahmad: *Kitáb asz-szunan al-kubrú*. Tahkík: Haszan Abd al-Munim Salabi. Beirut, 2001.

as-Sáfii

2001 as-Sáfii, Muhammad ibn Idrisz: *Kitáb al-Umm*. Manszúra, 2001.

2. Szakirodalom

Abu Omsa

2015 Abu Omsa, Musztafa: *Fatává al-dzsihad: duát al-Szaúdjja judzsmiúna alá tasrí ászífat al-hazm*. <http://alkhaleejonline.net/articles/1427887774143524300> (letöltés ideje: 2017. május 3.).

2017 Abu Omsa, Musztafa: *Hajja alá l-dzsihád... ulamá juftúna bi-naszf al-masrú al-húszí asz-szafavi*. <http://alkhaleejonline.net/articles/1492518863502146600> (letöltés ideje: 2017. május 3.).

Abu Zajd

1986 Abu Zajd, Szihám Musztafa: *al-Hiszba fi Miszr al-islámijja ilá l-qarn 16*. Kairó, 1986.

Afsaruddin

2015 Afsaruddin, Asma: Early Competing Views on Jihad and Martyrdom. In: *Twenty-first Century Jihad: Law, Society and Military Action*. Eds.: Kendall, Elisabeth–Stein, Ewan. London, New York, 2015. 70–81.

al-Albáni

é. n. al-Albáni, Nászir ad-Dín: *Munázara maa tanzím al-dzsihád al-islámi*. Online audió felvétel. https://www.4shared.com/file/ck9acDMh/_____.html (letöltés ideje: 2017. május 3.).

al-Arabijja

2011 Suicide Bombers in U.S., UK and France Ready to Strike if Syria Attacked: Grand Mufti. In: *al-Arabiya News*, 2011. október 10. <http://english.alarabiya.net/articles/2011/10/10/171134.html> (letöltés ideje: 2017. május 10.).

Ál as-Sajh

2001 Ál as-Sajh, Abd al-Azíz ibn Abdalláh: *Saudi Grand Mufti Condemns Terrorist Acts in U.S.* http://web.archive.org/web/20011009024647/http://www.saudiembassy.net/press_release/01-spa/09-15-Islam.htm, <http://www.religioustolerance.org/muslim-leaders-condemn-acts-of-terrorism.htm> (letöltés ideje: 2017. május 10.).

al-Hakíka

é. n. Al Hakíka (Ladzsna ad-Difá an akídat ahl asz-szunna fí Filasztín): *Hal as-sía kuffár?* <http://www.haqeeqa.net/Subject.aspx?id=611> (letöltés ideje: 2017. április 3.).

Bar

2004 The Religious Sources of Islamic Terrorism. In: *Policy Review*, June 2004. <http://www.hoover.org/research/religious-sources-islamic-terrorism> (letöltés ideje: 2017. május 3.).

Bonner

2006 Bonner, Michael: *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton, 2006.

Bonney

2004 Bonney, Richard: *Jihad: From Qur'án to bin Laden*. Houndmills (Basingstoke)–New York, 2004.

Cook

2000 Cook, Michael: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, 2000.

Al-Dawoody

2011 Al-Dawoody, Ahmed: *The Islamic Law of War*. New York, 2011.

DeLong-Bas

2004 DeLong-Bas, Natana J.: *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford, 2004.

al-Dzsazíra

2013 Mufti asz-Szaúdijja juhdir min al-dzsihád bi-Szúrijá. In: *Al Jazeera*, 2013. január 6. <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2013/1/6/> (letöltés ideje: 2017. április 7.).

Fandy

1999 Fandy, Mamoun: *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*. New York, 1999.

Fuller

2004 Fuller, Graham E.: *The Future of Political Islam*. New York, 2004.

Gerges

2005 Gerges, Fawaz A.: *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. Cambridge, 2005.

Glick

1992 Glick, Thomas F.: New Perspectives on the Hisba and its Hispanic Derivatives. In: *Al-Qantara*, 13. (1992) 475–489.

Gunaratna

2003 Gunaratna, Rohan: *Inside al-Qaeda: Global Network of Terror*. New York, 2003.

Hallaq

2009 Hallaq, Wael B: *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge, 2009.

al-Harbi

2013 al-Harbi, Fálíh ibn Náfi: *Baján an hukm al-kitál fí Szúrijá*. http://www.sh-faleh.com/articles.php?art_id=34 (letöltés ideje: 2017. április 5.).

al-Hiláli

1993 al-Hiláli, Szalím [al-Hilaalee, Saleem]: *The State of the Ummah*. sahehilm.blogspot.kr/2009/11/the-state-of-ummah.html (letöltés ideje: 2017. május 10.).

Hizb al-Tahrír

2009 Hizb al-Tahrír: *Manhadzs Hizb al-Tahrír fí t-tagjír*. Beirut, 2009.

Hodgson

1974 Hodgson, Marshall G. S.: *The Venture of Islam*. Chicago, 1974.

Ibn Báz

2009 Ibn Báz, Abd al-Azíz: *Fatvat as-Sajh Ibn Báz al-qátia bi-adam al-isztíána bil-kuffár mutlak*. <http://montada.echoroukonline.com/showthread.php?t=60736> (letöltés ideje: 2017. április 10.)

2012 Ibn Báz, Abd al-Azíz: *Fatvat Ibn Báz li-tahrír al-Kuvait*. <https://elaph.wordpress.com/2012/03/10/> (letöltés ideje: 2017. április 12.).

é. n. Ibn Báz, Abd al-Azíz: *Nakd al-kaumijja al-arabijja alá dau al-iszlám va-l-váki*. <http://www.binbaz.org.sa/article/30> (letöltés ideje: 2017. április 10.).

Jalal

2008 Jalal, Ayesha: *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*. Cambridge, Mass., 2008.

Jansen

1997 Jansen, J. J. G.: Sayyid Qutb. In: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. IX. Ed. C. E. Bosworth et al. Leiden, 1997. 117–118.

Jászín

1990 Jászín, Muhammad Naím: *al-Dzsihád: majádínuhu va-aszálíbu*. Kairó, 1990.

al-Karadávi

2009 al-Karadávi, Júszuf: *Fikh al-dzsihád*. Kairó, 2009.

Kepel

1984 Kepel, Gilles: *Le prophète et pharaon. Les mouvements islamistes dans l’Égypte contemporaine*. Paris, 1984.

2007 Kepel, Gilles: *Dzsihád*. Ford. Sajó Tamás. Bp., 2007.

Khatáb

2006 Khatáb, Sayed: *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*. London, 2006.

Kramer

2003 Kramer, Martin: Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? In: *Middle East Quarterly*, 10. (2003) 2. sz. Spring, 65–77.

Kutb

1964 Kutb, Szajjid: *Maálim fi t-tarík*. Kairó, 1964.

1992 Kutb, Szajjid: *Fí zilál al-Kurán*. 17. kiadás. Beirut, 1992.

Lewis

2002 Lewis, Bernard: *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. New York, 2002.

Ligeti

1981 *Keleti nevek magyar helyesírása*. Főszerk.: Ligeti, Lajos. Bp., 1981.

Lister

2015 Lister, Charles R.: *The Syrian Jihad. Al-Qaeda, the Islamic State and the Evolution of an Insurgency*. Oxford, 2015.

Mahdi

2014 Mahdi, Uszáma: asz-Szísztáni jualin al-dzsihád va-jadú al-irákijjín li-haml asz-sziláh. In: *Íláf (Elaph)*, 2014. június 13. <http://elaph.com/Web/News/2014/6/913463.html#sthash.k9ytYHwt.dpuf> (letöltés ideje: 2017. április 3.).

Markaz al-fatvá

2013 Vizárat al-Aukáf va-s-Suún al-Iszlámijja, Katar, Markaz al-fatvá: *Hukm al-dzsihád: al-dzsihád fi Szúrijá: fard ajn am fard kifája, fatva*, No. 211168. 2013. június 20. <http://fatwa-islamweb.net/fatwa/index.php?page=FatwaCategory&CatId=1888> (letöltés ideje: 2017. május 10.).

Masud–Messick–Powers

1996 Masud, Muhammad Khalid–Messick, Brinkley Morris–Powers, David Stephan: Muftis, Fatwas and Islamic Legal Interpretation. In: *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Eds.: Masud, Muhammad Khalid–Messick, Brinkley Morris–Powers, David Stephan. Massachusetts, 1996. 3–32.

Mazrúa

1991 Mazrúa, Mahmúd Muhammad: Subuhát al-kuránijjín haula sz-szunna an-nabavijja. In: *Nadvat Inájat al-Mamlaka al-Arabijja asz-Szaúdíjja bil-Kurán al-Karím va-ulúmihi*. Medina, 1991. 402–499.

MBC

2012 Hajat kibár al-ulamá asz-szaúdíjja tahrim „al-dzsihád fi Szúrijá” bidún idzn asz-szulutát. In: *MBC*, 2012. június 7. <http://www.mbc.net/ar/programs/mbc-news/articles/html> (letöltés ideje: 2017. április 3.).

Nayouf

2006 Nayouf, Haian: Mufti Szúrijá jarudd alá ittihámihi bi-„t-tasajju” va-jarfud takfír al-alavijjín. In: *al-Arabijja*, 2006. november 27. <https://www.alarabiya.net/articles/2006/11/27/29435.html> (letöltés ideje: 2017. április 3.).

2007 Nayouf, Haian: Syrian Grand Mufti Says He is „Sunni and Shiite”. In: *al-Arabiya News*, 2007. május 14. <https://www.alarabiya.net/articles/2007/11/08/41413.html> (letöltés ideje: 2017. április 10.).

Paz

2002 Paz, Reuven: *Qa’dat al-Jihad*. Herzliya, 2002.

Al-Rasheed

2006 Al-Rasheed, Madawi: *Contesting the Saudi State*. Cambridge, 2006.

2010 Al-Rasheed, Madawi: *A History of Saudi Arabia*. Cambridge, 2010.

Robins-Early

2016 Robins-Early, Nick: How Syria Became the Center of the Jihadist World – Assad once supported the same extremism he now fights. In: *Huffington Post*, 2016. március 18. http://www.huffingtonpost.com/entry/syrian-jihad-interview_us_56e9acb3e4b065e2e3d842dc (letöltés ideje: 2017. május 10.).

Roy

2004 Roy, Olivier: *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London, 2004.

Saltút

2001 Saltút, Mahmúd: *al-Iszlám – akída va-saríá*. 18. kiad. Kairó, 2001.

2004a Saltút, Mahmúd: *Min taudzsíhát al-iszlám*. 8. kiad. Kairó, 2004.

2004b Saltút, Mahmúd: *Fatává*. 18. kiad. Kairó, 2004.

Tripp

2005 Tripp, Charles: Sayyid Qutb: The Political Vision. In: *Pioneers of Islamic Revival*. Ed.: Rahnema, Ali. New York, 2005.

al-Uszajmín

2009 al-Uszajmín, Muhammad bin Szálih: *Shaykh Muhammad bin Saalih al-Uthaymeen on Sayyid Qutb's Tafseer*. 2009. december 19. <http://www.themadkhalis.com/md/articles/fuf-hr-shaykh-muhammad-bin-saali-al-uthaymeen-on-sayyid-qutbs-tafseer.cfm> (letöltés ideje: 2017. május 10.).

Vertigans

2009 Vertigans, Stephen: *Militant Islam: A Sociology of Characteristics, Causes and Consequences*. London, 2009.

KINGA DÉVÉNYI

JIHAD IN ISLAM

AN OBLIGATION FOR THE INDIVIDUAL OR FOR THE COMMUNITY?

Ideas of holy war appear among Muslims during the earliest manifestations of the new faith. This article tries to locate the origin of *jihad* and trace its evolution as an idea within the history of the Islamic traditions, referring to the way the concept of *jihad* has been misapplied by modern Islamic extremists.

The word *jihad* has entered into common usage in the West in the last two decades. Politicians as well as religious figures use it to define Islam. It has even entered our everyday vocabulary, associated (by most non-Muslims) with total warfare. *Jihad* has a long history and a complex set of meanings. Conventionally it is translated as “holy war”, but in Arabic, the word’s literal meaning is “striving” or “exerting oneself with regard to one’s religion”. This extended meaning is implied on the basis of the Qur’anic usage of the word. Many Muslim writers maintain that *jihad* is entirely peaceful and represents the exertion of spiritual warfare waged by the faithful against the lower, or evil, soul. To get a sense of the word’s true meaning, one must begin by looking at its usage in classical Muslim literature, primarily in Arabic as well as at its function in Muslim history and historiography.

Among Muslims who acknowledge that *jihad* is associated with warfare, most would define the term as warfare authorized by a legitimate representative of the Muslim community for the sake of an issue that is universally, or nearly universally, acknowledged to be of critical importance for the entire community against an admitted enemy of Islam. Declaring *jihad*,

they argue, is solely the prerogative of a Muslim leader (such as a legitimate *imam* or a caliph). *Jihad* cannot legitimately be undertaken in the absence of a pronouncement by a recognized authority. Radical Muslims, however, have their own answer, namely that *jihad* is a religious duty which every Muslim is obliged to perform.

Társadalmi és gazdasági átalakulások a Balkánon a 18. század végétől a 20. század közepéig

Szerbia, Macedónia, Bosznia¹

Mind a mai napig jelennek meg magyar nyelvű monográfiák az Oszmán Birodalom hanyatlásának és felbomlásának folyamatáról, a nagyhatalmak térségben megjelenő érdekeiről és diplomáciai-katonai konfliktusairól, tehát a keleti kérdés egy-egy fejezetéről, ahogy a térségbeli nemzeti mozgalmak és nacionalizmusok történetéről is újabb és újabb kutatási eredmények látnak napvilágot. Mindez azt bizonyítja, hogy történészszemmel is van még létjogosultsága a régió vizsgálatának, mivel leginkább a történeti ismeretek révén kerülhetünk közelebb a mai események és folyamatok megértéséhez. Ráadásul a Balkán olyan „soha nem nyugvó” területnek tűnik, ahol a hagyományos kulturális és vallási sokszínűség talán a legtovább őrződött meg Európában.

A magyar Balkán-kutatás és oszmanológia komoly múltra tekint vissza, az elmúlt bő 150 évben rendszeresen születtek meghatározó szintézisek és leírások a térségről, így a 21. századi, Balkánnal foglalkozó magyar kutatóknak komoly szakmai előzmények folytatóiként kell új eredményeket felmutatni. Szerencsére úgy tűnik, vállalkozókban és eredményekben nincs hiány. Az elmúlt évtizedekben több intézményben létesült Balkánnal foglalkozó kutatócsoport (például az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézetében a Délkelet-Európa története témacsoport, a Pécsi Tudományegyetem Földrajzi Intézetében a Kelet-Mediterrán és Balkán Tanulmányok Központja), illetve több egyetemen is folynak balkanisztikai kutatások, ezenkívül létrejöttek a térséggel foglalkozó kutatók fórumai. Ilyen örömteli vállalkozás például a Szegedi Tudományegyetem és a veszprémi Pannon Egyetem által szervezett tudományos konferenciák sorozata, és a *Mediterrán Világ* című veszprémi folyóirat.

Demeter Gábor, az MTA BTK Történettudományi Intézetének munkatársa olyan komoly feladatra vállalkozott, amely példa nélküli a magyar balkanisztikában: a Balkán és az Oszmán Birodalom társadalmi és gazdasági viszonyait a 18. század végétől a 20. század közepéig kívánta bemutatni. A széles tematikát felölelő munka hosszú és rendkívül alapos kutatásokat követően született meg. A szerző kimagasló nyelvismeretére építve – az angol, a német, a francia mellett a bolgár, a szerb, a horvát és a török nyelvű szakirodalmat is feldolgozva –, az összes fontosabb történetírói iskola módszerét ismerve és azokat kritikai megközelítéssel felhasználva összegző-szintetizáló, ugyanakkor komparatív módon dolgozta fel a térség bő 150 évének gazdasági és társadalmi folyamatait. Maga a szerző „kritikai szemléletű összefoglalásnak” titulálta munkáját, amely a balkáni gazdasági-társadalmi fejlődést bemutató kutatások eddigi eredményeit ismerteti és foglalja össze. A megjelent kötetek tanúsága szerint azonban

¹ Demeter Gábor: *A Balkán és az Oszmán Birodalom. Társadalmi és gazdasági átalakulások a 18. század végétől a 20. század közepéig. III. Szerbia, Macedónia, Bosznia*. Bp., MTA BTK TTI, 2016. 518 p.

ennél jóval többet valósított meg, ugyanis elméleti-módszertani kérdéseket is körüljárt, ami nem különösképpen hangsúlyos a magyar történetírásban.

Demeter Gábor – miként maga is megemlítette – a téma komplexitása miatt tudatosan választott interdiszciplináris megközelítést. A kliometrikus módszer felhasználásával az adathalmazok értelmezésére és analizálására tett kísérletet, emellett regionális elemzéseket végzett, valamint az ökológiai, ökonómiai, szociológiai szemléletmódot és fogalmi rendszert is beépítette a művébe. Az egyes korszakok életmódjának alapos bemutatása és a hosszabb gazdasági-társadalmi folyamatok felvázolása révén az Annales-iskola szemléletmódja is érezteti hatását a könyvben. A szerző a társadalmi rétegek életminőségének változása mellett a mindennapi megélhetési stratégiák, az adaptációs kényszerek és módok bemutatására is hangsúlyt helyezett, vagyis azt is vizsgálta, hogy miként próbáltak alkalmazkodni a különböző csoportok a változó gazdasági körülményekhez. A szerző bevallása szerint sem egyszerű olvasmány a mű, tekintve hogy az adatok befogadása és értelmezése komoly figyelmet igényel, bár a komparatív szemlélet megkönnyíti az olvasó számára a megértést.

A trilógia első kötete a Balkán általános fejlődési tendenciáival és Bulgáriával foglalkozik; a második Ruméliával, Anatóliával és a Közel-Kelettel; míg a harmadik, most ismertető kötet Szerbia, Macedónia és Bosznia gazdasági-társadalmi-életmódbeli elemzését és a bolgár fejlődéssel történő összevetését tartalmazza. A harmadik kötet – hasonlóan a két előzőhöz – szemléletmódjából és módszertani megközelítéséből következően a gazdasági mutatók és változók bemutatásán alapul, így nem politikatörténeti összefoglaló, a gazdasági-társadalmi átalakulás folyamatai állnak a középpontban.

A könyv négy nagy fejezetből áll, az első az 1804 és 1914 közötti szerb földkérdés politikai és társadalmi hátterét, valamint gazdasági-társadalmi következményeit mutatja be. Már a szerb felkelés kitörése okainak említésekor kiemelte a szerző a gazdasági és társadalmi érdekeket, hiszen véleménye szerint Miloš idején a nemzeti érdek és a nacionalizmus még nem lehetett befolyásoló tényező, maximum annak középkorra visszanyúló gyökerei játszhattak szerepet (például az elkülönülő vallási identitás megőrzése révén). Hasonlóan vélekedett az 1875-ös bosznia-hercegovinai felkelés kiváltó okaival kapcsolatban is. A felkelés szociális jellegű mozgalomként indult: nemzeti fejlődés hiányában nem lehetett ideológiai háttere, ugyanakkor a hercegovinai paraszt jövedelmének 44%-át fizette be adóként ekkor, ami nagymértékben indokolja a megélhetési nehézségekre és az elszegényedés folyamatára adott spontán reakció hevesességét.

Ezt a történészek többsége is hasonlóan látja, ugyanakkor véleményem szerint nem hagyható figyelmen kívül az éppen ekkortól jelentkező nemzeti motiváció sem, tekintve hogy az 1880-as években Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak muszlim értelmiségi már megfogalmazta a helyi lakosság saját (bosnyák) identitását, és fellépett a töröknyelvűség, az arab írás és az oszmán múltban gyökerező tradicionalizmussal szemben (igaz, hogy Kállay Benjáminnak, az Osztrák-Magyar Monarchia közös pénzügyminiszterének, Bosznia kormányzójának ideológiai támogatásával). A bosnyák identitás alapjává a boszniai (tartományi) kötődést és a délszláv anyanyelvet tette, így vallásra való tekintet nélkül minden boszniai embert a bosnyák nemzeti közösség részének tekintett. Programja később a muszlim-oszmán-török azonosság eszméjének felszámolására és a szláv-bogumil eredet és a délszláv közösségi tudat erősítésére irányult. Ily módon a 16–18. századra megerősödő bosnyák tartományi (regionális) identitás nemzeti-etnikai-vallási önazonossággá kezdett el átalakulni.

Ugyanakkor valóban felelőtlenség lenne azt állítani, hogy az 1875–1878-as balkáni megmozdulás nemzeti indíttatású lett volna, hiszen a bosnyák (a macedón, a szerb vagy a bolgár) parasztság még nem nemzeti, hanem csak vallási és társadalmi kategóriákban gon-

dolgodott. Igazat adunk a szerzőnek – mivel meggyőző volt a kijelentés alátámasztását szolgáló, az életkörülmények romlásáról és annak következményeiről tanúskodó megszámlálhatatlan adat és azok komparatív értelmezése –, hogy végső soron a megfelelő adaptációs stratégia megvalósításának hiánya vezethetett a felkeléshez. (Másképp külön kötetet lehetne írni a nemzeti mozgalmak hátterének és a társadalmi-gazdasági folyamatok egymásra hatásának izgalmas kérdéséről.)

Érdekesnek találtuk a szerb céhek 19. századi fejlődése elemzésénél az életmód bemutatását, a jövedelmek és a megélhetési költségek változásának elemzését, valamint a táplálkozási szokások leírását. A szerb állattenyésztés hanyatlása és a mezőgazdasági modernizáció elmaradása az oka annak, hogy a korszakban a szerb társadalom többségét alkotó paraszti réteg életszínvonalában visszaesés következett be, és a már meglévő regionális fejlettségbeli különbségek tovább növekedtek (a gazdasági struktúra területén is meglévő különbségek is erősítették ezt a folyamatot). A századfordulótól a Balkán-háborúig bekövetkező belpolitikai fordulatok – például az 1903-as dinasztia-váltás – közvetlenül hatottak a gazdaságpolitikára (a Monarchia gazdaságától függetlenedni kívánó új gazdaságpolitika új külkereskedelmi irányokat szabott, ami egyúttal sok ember megélhetését érintette). A politikai célokat követő gazdaságpolitika ráirányítja a figyelmet arra, hogy a hagyományosnak számító politikatörténeti megközelítés nem elégséges az eseménytörténet rekonstruálása során, a gazdasági és társadalmi szempontokat, folyamatokat sem szabad figyelmen kívül hagyni.

Az első fejezet zárásaként kapott helyet a „peremvidék”: Bosznia, Trákia, Macedónia, Montenegró és Albánia. A recenzió írójában felmerült, hogy talán külön fejezetben is lehetett volna tárgyalni a boszniai és a macedóniai fejlődést – már csak a kötet címe miatt is –, meg főleg amiatt, mert a térség szorosabban kapcsolódott ekkor a bolgár és a görög gazdasági-társadalmi folyamatokhoz, mint a szerbhez. (Ezt nem kritikai jellegű észrevételnek szánjuk, az alfejezetek struktúrája és logikai menete így is illeszkedik a kötet metodikájához.) Az egyébként is nagyon összetett macedónkérdés értelmezéséhez újabb kiegészítést kaphatunk a kiváló régióelemzésből, mivel a vallási, nemzeti és nyelvi ellentéteken alapuló konfliktusok – amelyek eleddig sokkal inkább a kutatások középpontjában álltak – újabb perspektívából történő megvilágítása pontosabbá teheti a 19. század végén–20. század elején zajló eseményekről kialakított képet. A szerző szerint ugyanis „a macedóniai nyugtalan-ság okai tehát legalább annyira keresendők a gazdasági helyzetben, mint a vallási-nyelvi megosztottságban”. A szociális feszültségeket igyekezett a maga javára fordítani a Belső-macedóniai Forradalmi Szervezet (VMRO) is. Azokban az években, amikor a térséget ellenőrizte, részben politikai indíttatásból, szociális érzékenységet mutatott a parasztság iránt. (Hozzáfűzhetjük, hogy az 1903. évi Kruševói Manifesztum forradalmi felhívása is sokkal inkább a társadalmi-szociális, semmint az etnikai vagy nyelvi összetartozást hangsúlyozza a lakosság támogatásának megszerzéséért, és az akkor még nem túl elterjedt területi identitásra próbált apellálni – sikertelenül.)

A kötet második fejezete folytatja a szerb társadalmi és gazdasági folyamatok bemutatását, az 1878 és 1914 közötti időszak kerül sorra. A statisztikai adatok, gazdasági mutatók példásan jelzik a gazdasági fejlődés irányait. A közvetlen és közvetett adóterhek változásaiból megállapítható, hogy a szerb állam reformjainak következményeként 1880 és 1910 között a nagyobb jövedelmű városi lakosság adóterhei jelentős mértékben nőttek, az új adókulcsok következtében a polgárság egy főre jutó adóterhe közel azonosra vált a parasztságéval, így módon az adórendszer igazságosabb lett. A szerző az adókvetési elvei alapján mutatott rá a korszak radikális párti kormányának szociális érzékenységre, újfent összekötve a politikatörténeti és a kliometrikus gazdaságtörténeti elemzést. Többször érdekes

példákkal is szolgált, megemlítette például, hogy a Radikális Párt a 20. század elején úgy próbálta az adóbevételeket növelni, hogy meg kívánta adóztatni a pálinkalepárlókat. A tervezett intézkedés azonban majdnem minden parasztszaladót érintett volna, így a felháborodás miatt inkább egy jóval kevesebb bevétellel kecsegtető, de kisebb ellenállást kiváltó megoldás mellett döntöttek: a tankönyveket sújtották különadóval.

Az állami bevételek alakulásának bemutatásánál a szerző nem elégedett meg azzal, hogy konstataálja a növekedés tényét, hanem alaposan megvizsgálta, hogy milyen tényezőknek köszönhető ténylegesen az állami jövedelmek emelkedése, s ez kiindulópontul szolgálhatott-e egy modernizációs stratégiához. Az elemzés során megpróbálta felvázolni a nemzeti jövedelem alakulását, ennek során a szerb történészek által korábban kalkulált fejlődési ütemet és GDP-értékeket is kritika alá vette, illetve összevetette a szomszédos – hasonló gazdasági helyzetű – Bulgária adataival. Így újabb tényezők, összehasonlító adatok figyelembevételével megvizsgálta az egyes GDP-bebecslések realitását. Ennél a pontnál azonban a szerző kicsit elbizonytalanodott, és eljutott a nehézségek megfogalmazásáig is: a statisztikák, fennmaradt egyéb gazdasági adatok gyakorta ellentmondások. Ahogy írta: „Mindezek rámutatnak a korabeli statisztikák korlátaira és a történészek által ezekre épített következtetések ingatagságára.” Ennek beismerésével talán még hitelesebbé válik az elemzés, mert még a legalaposabb történész kutatóknak is látnia kell, s olvasóival meg kell osztania a vizsgálat során felmerült akadályokat.

A harmadik fejezet a két világháború közötti Jugoszláviával foglalkozik. Demeter Gábor érzékletesen írta le az I. világháború pusztításának mértékét, majd az induló iparosodást. Felhívta ugyanakkor a figyelmet a végbemenő demográfiai folyamatok negatív hatásaira is, így például a népességnövekedés következményeire és a gazdaságok felaprózódására. Külön kiemelte a Vajdaság szerepét a mezőgazdaság szempontjából, hiszen az I. világháború után a délszláv államhoz került terület Szerbia „élesztáraként” a legjobb gabonatermő vidék volt az országban. A gazdasági világválság – részben a népességnövekedés miatt és a kivándorlás alacsony mértéke következtében – csak még jobban felerősítette a meglévő problémákat, és szükségessé tette (volna) a jugoszláv mezőgazdasági szerkezet átalakítását. Ezt azonban nem sikerült megvalósítani, ráadásul a mezőgazdasági lakosság folyamatos túlnépesedése figyelhető meg a korszakban.

A mezőgazdasági mutatókat a paraszti társadalom életkörülményeinek bemutatása követi, kiemelve a szerb parasztság adósságcspadba kerülésének – s így elszegényedésének – fő okait, a regionális különbségekre is kitérve. Szemléletes az életkörülmények ábrázolása: egy korabeli felmérésből kiderült, hogy a parasztok 46%-a nem rendelkezett ágygal, illetve évente 22–32 ezer ember vesztette életét tébécében. A vidék-város kontrasztjára pedig jó mutató az orvosok megoszlása, míg a 11,5 millió vidéki lakosra nyolcszáz orvos jutott, a 3,5 millió városlakóra négyezer!

A szerző figyelmet fordított az államháztartásra is. Nyomon követte az ország eladósodásának folyamatát is, az egyes hitelfelvételeket. Mivel a hitelek visszafizetése nem sikerülhetett az eladósodás miatt, az államcsőd elkerüléséhez külföldi (francia) pénzügyi támogatásra volt szükség. A gazdasági válságból való kilábalás 1935-ben vette kezdetét, az új gazdaságpolitika megindulásával (például jelentős mértékű állami iparfejlesztéssel) az elkövetkező pár év alatt a munkások bérének és életszínvonalának 40%-os emelkedését sikerült megvalósítani, valamint lezajlott a paraszti adósságok rendezése is.

A Jugoszláviával foglalkozó fejezet a városi lakosság szociális, egészségügyi és lakhatási körülményeinek bemutatásával zárul. Itt olvasható a városodás és városiasodás fogalmainak tisztázása, valamint a munkások katasztrofális lakhatási körülményeinek jellemzése is.

Döbbenetes adatnak tűnik, hogy Pištolj malában, Belgrád egyik külvárosi nyomortelepén a házak átlagosan 5–10 négyzetmétereseek voltak, 1,5-2 méteres belmagassággal!

A negyedik fejezet célja – mintegy a korábbi kötetek konklúziójaként – a Balkán gazdasági teljesítményének összevetése más régiók fejlődésével. Ennek során a félsziget szláv államait Görögországgal, Romániával, illetve Európa különböző fejlettségű országaival – például a szintén az európai perifériához tartozó Portugáliával – hasonlította össze a szerző. A fejezet hangsúlyosan szól a sajátos jellemzőkkel rendelkező Görögország 19. század végi és 20. század eleji gazdasági fejlődéséről. A politikai élet meghatározó jellemzői között a politikusdinasztiák kialakulásáról, az állami bürokrácia túlbujánzásáról és a politikai klientúra kiépüléséről olvashatunk (a 19. század végén európai viszonylatban Görögországban volt a legmagasabb a tízezer főre jutó köztisztviselők száma, 214). Mindezeknek a folyamatoknak a messze ható következményei súlyos gazdasági és társadalmi válságokkal jártak a 20. században. A most említett példa is mutatja, hogy a szerző sikerrel törekedett olyan tényezők és folyamatok bemutatására, amelyek meghatározták a Balkán-félsziget 18–20. századi politikatörténeti, gazdaságtörténeti és részben mentalitástörténeti változásait, és végső soron kihatással vannak a jelenre is.

Zárásként, személyes véleményként azt fogalmaznánk meg, hogy a recenzius akkor kerülne igazán nehéz helyzetbe, amikor a kötet esetleges hiányosságait kellene taglalnia. A háromkötetes vállalkozás ugyanis előzmény nélküli a Balkánnal foglalkozó magyar történetírás területén, vitathatatlanul alpmunkának számít a térség kutatói számára, bármelyik térségbeli ország történéseivel is kíváncsiak foglalkozni. Mind módszertanában, mind a feldolgozott adatok összevetésében új eredményeket közvetít és tesz hozzáférhetővé a kutatók számára, ami véleményünk szerint a munka egyik legnagyobb hozadéka. Ráadásul ezt a korábbi történetírók eredményeinek revizionista szempontú feldolgozásával teszi, aktualizálva a korábbi kutatások eredményeit. A rengeteg táblázat és adatsor pedig akár külön adattárként is használható, így a 18–20. századi Oszmán Birodalommal és a balkáni nemzetek társadalom- és gazdaságtörténetével foglalkozó társadalomtudósoknak segédkönyvként is hasznos lehet. Nyelvezete és strukturális felépítése, periodizációja tudományos, alaposan átgondolt, érezhető, hogy Demeter Gábor régóta multidiszciplináris megközelítéssel kutatja a térséget. A recenzió írója talán azt a kritikai jellegű (de a mű értékéből le nem vonó) megjegyzést teheti, hogy a III. kötet végéről hiányol egy olyan befejezést/összegzést, amely a szerző számára adódó általános következtetéseket tartalmazná, és lezárná ezt a nagy ívű, időben és térben is óriási anyagot tartalmazó, alapkutatáson nyugvó elemzést. (Ahogy a II. kötet végén is megtette a szerző egy gazdaságtörténeti kitekintéssel.) Talán néhány részletesebb térkép, amelyeken a kisebb települések hálózata is kirajzolódik, elősegítette volna az egyes régiók és egy-egy város vonzáskörzetének jobb megismerését a szerzőnél hiányosabb földrajzi-topográfiai ismeretekkel rendelkező olvasók számára is. Ezen észrevételek ellenére is komoly tudományos eredménynek tartjuk a könyvet.

A kötet remélhetőleg nem marad észrevétlen szakmai körökben, megkapja a megérdemelt tudományos elismerést, és további diskurzusokat indít el a félsziget kutatói között. Véleményünk szerint a mű felkeltheti a Balkán iránt érdeklődő olvasóközönség figyelmét. Demeter Gábor messzemenő elismerést érdemel kitartásáért és szintetizálóképességéért.

*Balogh Ádám**

* A szerző a Szegedi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar Nemzetközi és Regionális Tanulmányok Intézetének oktatója.

Minden a kapcsolatokon múlik?¹

Robert Gramsch fizikatanulmányait követően fordult a történelem és a filozófia felé. Diplomája megszerzése után 1997 és 2001 között a római Német Történeti Intézet ösztöndíjas munkatársaként dolgozott. A késő középkori erfurti juristákkal foglalkozó doktori munkáját 2002-ben védte meg a jénai Friedrich Schiller Egyetemen. A most ismertetendő művet a szerző 2010-ben habilitációs dolgozatként nyújtotta be, témavezetőként, ahogy korábban is, Helmut G. Walter, a jénai egyetem professor emeritusa működött közre.

Gramsch eredeti célja a német interregnum (1254–1273) történetének revíziója volt új módszer felhasználásával, ám az interregnum kezdetének meghatározása – miként annak definiálása is – komoly nehézségekbe ütközött, így a kutatás súlypontja végül az előtörténetre esett. E koncepció szerint (VII.) Henrik római király 1235. évi letétele látszólag a Hohenstauf-uralom és II. Frigyes császár uralkodásának csúcspontját jelentette, valójában azonban a vég kezdetének tekinthető. A császár ugyanis királlyá koronázott és királyként regnáló fiát buktatta meg, komolyan megsértve ezáltal a király uralkodói jogait. Azontúl, hogy természetszerűleg megtépázta magának az intézménynek a tekintélyét, egyúttal vesélyes precedenst is teremtett – gondoljunk csak az ezzel párhuzamba állítható 1245. évi lyoni zsinat eseményeire. Az interregnum tulajdonképpen kettős királyságot jelentett, aminek strukturális előzménye az 1225 és 1235 közötti időszakban is megragadható, mivel II. Frigyes császár és a Német-római Birodalom fejedelmeinek harca a II. (Harcias) Frigyes osztrák, valamint stájer herceghez köthető konfliktussal vette kezdetét (végül Frigyes volt, aki egyedülként egészen 1235-ig kitartott [VII.] Henrik mellett). Az 1246-ban német ellenkirállyá választott türingiai tartománygróf, Raspe Henrik támogatói pedig nagyrészt azok közül kerültek ki, akik már (VII.) Henrikhez is közel álltak. A régebbi kutatás ráadásul egyöntetűen Henrik ügyetlen politikájának rója fel a királyság meggyengítését, ami később II. Frigyes uralmának is a végétét okozta.

Gramsch egy a szociológia tudományától kölcsönvett módszer, a hálózatkutatás segítségével térképezi fel a Birodalom egyházi és világi fejedelmeit, valamint a fontosabb városait összekötő pozitív, negatív, illetve semleges kapcsolatokat. A német kutatás egy része a lokális szereplőkre helyezve a hangsúlyt már korábban változtatott a korszak tanulmányozásának perspektíváján, mindeddig azonban csak a korai Stauf-időszak, elsősorban

¹ Gramsch, Robert: *Das Reich als Netzwerk der Fürsten. Politische Strukturen unter dem Doppelkönigtum Friedrichs II. und Heinrichs (VII.) 1225–1235*. Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2013. 456 p.

Oroszlán Henrik bukásának körülményei kapcsán alkalmazták sikerrel ezt a megközelítést.² A tárgyalandó mű is ebbe a trendbe illeszkedik, de módszere miatt túl is lép azon. Gramsch célkitűzése ugyanis kettős: egyrészt a network-kutatás matematikai-statisztikai metódusának alkalmazása, helyesebben alkalmazhatóságának bizonyítása és bemutatása a középkorra vonatkozóan, valamint (VII.) Henrik politikájának újraértelmezése az említett módszerrel feltárt új adatok és viszonyrendszerek segítségével.

A könyv első fejezetei a magyar viszonylatban szinte ismeretlen, a német történész-szakma által is csak az elmúlt évtizedekben megtapasztalt, az angolszász szakembereknél azonban már bevettnek számító módszerrel, annak történetével, alapfogalmaival és nehézségeivel foglalkoznak – a laikusok számára kissé száraz, nehézkes stílusban. A hálózatzvizsgálat legitimitása nem kérdéses, hiszen segítségével olyan összefüggéseknek is nyomára bukkanhat a kutató, melyek fölött a források esetlegessége vagy tudósításaik elszórtsága miatt más esetben elsiklana. A struktúraelemzés és a történelmi magyarázatok között pedig a strukturális cselekvésemélet teremt kapcsolatot, melynek értelmében a fennálló hálózat ugyanúgy befolyásolja az abban szereplő *aktőröket*, ahogyan az *aktőrök* cselekedetei a hálózatot. Vagyis nem egy merev, hanem egy folyamatosan változó rendszerrel dolgozhat a kutató. A hálózat ugyan nem tudja érzékelteni a dinamikus folyamatokat, az individuális érdekváltozásokat és más tényezőket, melyek befolyásolhatják egy-egy személy cselekedeteit, ám az eredmény, az új viszonyrendszer kiválóan megjeleníthető a segítségével. Történelmi jelentőséget viszont természetesen csak a történész értelmezésén keresztül kap.

A vizsgálathoz Gramsch létrehozott egy saját adatbázist, melyben az 1225 és 1273 közötti politikailag releváns cselekményeket és az ezek által létrejövő kapcsolatrendszereket tüntette fel. Az adathalmaz 153 politikai *aktőrt* tartalmaz, ezek közül a szerző 68-at emelt ki a hatalmi súlyuk és a konfliktusokban való részvételi gyakoriságuk alapján a Birodalom hálózatának modellezéséhez. A vizsgált időszak viszonyrendszerét a függelékben található 22 színes grafikai tábla (*Fabrtafel*) mutatja be évenkénti leosztásban, a nagyobb szövetségi csoportokat (*Cluster*) és a kisebb csoportosulásokat (*Kerngruppe*), valamint ezek egymáshoz való viszonyát is érzékeltetve. Az egyes *aktőrök* közötti viszony meghatározásánál nagy hangsúlyt helyez a középkorban alapvető fontossággal bíró vérségi és házassági kapcsolatokra – melyek belső konfliktus hiányában tulajdonképpen időben korlátlanak tekinthetők –, továbbá az elbeszélő forrásokban és oklevelekben megjelenő szövetségkötésekre és összeütközésekre, melyek időbeli hatótávolsága sokkal limitáltabb volt. Különleges fontosságot kapnak a különböző oklevelekben előforduló tanúnévsorok, valamint az időnként összehívott udvari tanácsban (*Hoftag*) való részvétel: a kutatás mai állása szerint ugyanis az egy időben való jelenlét, továbbá a tanúskodás pozitív kapcsolatra utal.

A következő három fejezet (VII.) Henrik uralkodását, pontosabban a regnálása során kialakuló azon konfliktusokat mutatja be, melyek szerepet játszottak a fejedelmi szövetségi rendszerek ki-, illetve átalakulásában, végigvezetve az olvasót a király és a császár szakításának mérföldkövein. Ennek során eddig rejtett összefüggésekre derít fényt, és több, a szakma által eldöntöttnek vélt kérdést vesz sikerrel revízió alá. Ilyen például Engelbert kölni érsek 1225. november 7-i meggyilkolása, melynek indítékát a német medievisztika eddig Köln túlzott megerősödésében és a szomszédos fejedelmek területiális hatalmának korlátozásában látta. Gramsch a források átvizsgálását követően azonban arra a

2 Görich, Knut: Jäger des Löwen oder Getriebener der Fürsten? Friedrich Barbarossa und die Entmachtung Heinrichs des Löwen. In: *Staufer und Welfen. Zwei rivalisierende Dynastien im Hochmittelalter*. Hrsg. v. Hechberger, Werner-Schuller, Florian. Regensburg, 2009. 99–117.

következtetésre jutott, hogy a merénylők eredeti szándéka nem az érsek meggyilkolása, hanem elrablása volt, ami kísérteties hasonlóságot mutat II. Valdemár dán király 1223. évi elrablásával, mi több a hálózatelemzés tanúsága szerint mindkét esemény kapcsolatba hozható Lippe urával, Hermann-nal és szövetségeseivel, akik Engelbert halálának többszörös haszonélvezői voltak.

Ugyancsak új megvilágításban jelenik meg Marburgi Konrád 1231–1232. évi eretneküldözése, mellyel kapcsolatban eddig a rendkívüli kegyetlenség és az addig szokatlan terrorisztikus módszerek, illetve a mainzi érsek joghatóságának megsértése álltak a kutatás homlokterében. Konrád tevékenysége – mivel az általa eretnekséggel vádolt valamennyi nemes Blieskasten grófjának, Henriknek a rokonságához tartozott – egyértelműen kapcsolatba hozható a türingiai tartománygróf Mainz és Köln elleni offenzívájával.

A birodalmi *aktörök* viszonyrendszerének feltérképezése mellett a császár és a fia közötti szakítás két igen fontos és a konfliktus kimenetelét tekintve fatális elemére mutat rá a szerző. Ezek közül az első (VII.) Henrik házassága volt. Az 1225-ben nagykorúvá érett véglegényjelöltért több hatalom is versengett, ám a választás végül I. Ottokár cseh király lányára, Ágnesre esett – legalábbis kezdetben. A cseh hercegnőt a házasságkötésig a korábbi ellenlábás, VI. Lipót osztrák herceg gondjaira bízta. Az osztrák történészek körében uralkodó felfogás szerint a császár nem sokkal később – ismeretlen okból – megváltoztatta akaratát, és Lipót lányát, Margitot választotta menyéül.³ Gramsch ezzel szemben egy kissé más, de rendkívül vonzó scenáriót vázol fel. Eszerint a korábban a cseheket támogató Lajos türingiai tartománygróf, Raspe Henrik bátyja és VI. Lipót kezdeményezésére változtatta meg II. Frigyes a szándékát, amit a császárnál tett látogatás előtt beszerzett pápai diszpenzáció is bizonyít. A korábbi kutatás elvetette ezt a lehetőséget, mert elfogadhatatlanul gyengekezűnek és befolyásolhatónak tüntette fel mind Frigyes, mind pedig Henriket. Valójában erről az új eredmények fényében sincs szó, hiszen a felmerülő javaslatok és az azokat benyújtó csoportosulások támogatásáról a császár döntött, ráadásul e tranzakciók korántsem voltak egyoldalúak. A házassági terv megváltoztatásáért például a császár keresztes hadjáratának és a pápával szembeni érdekeinek támogatásával „fizettek” a Babenberge és szövetségesei. A kérdés új megvilágításba helyezése mellett Gramsch arra is rámutat, hogy a döntés Henrik feje felett született meg, mintegy az ő Ágnes melletti elköteleződésével szemben, ezért ez az esemény jelentette az apa és fia közötti első törésvonalat.

A második elem a Wittelsbach-probléma. II. Frigyes jól kimutathatóan 1225 óta következetesen bajorellenes politikát folytatott, aminek I. Lajos bajor herceg birodalmi kormányzóvá (*Reichsverweser*) való kinevezése sem mond ellent, amely egyébként szintén a már említett türingiai tartománygróf kezdeményezésére történhetett. Ezzel szemben (VII.) Henrik egy 1229. évi rövid időszakot leszámítva – mely során a király „inkább űzött volt, mint hajtóerő” – egészen 1233-ig jó kapcsolatot ápolt a Bajor Hercegséggel. Ez az ellentét jelentette tehát a második töréspontot kettejük között.

Bár a könyv elsősorban a Német-római Császárság történetével foglalkozik, néhány magyar vonatkozású eseménnyel, elmélettel is találkozhat a kutató, melyek értékét ugyan csökkenti, hogy Gramsch nem használta fel a magyar középkorkutatás eredményeit, mégis érdemes röviden kitérni rájuk. Elsőként a Német Lovagrend kiűzésével és VI. Lipót dinasztikus terveinek megvalósításával kapcsolatban merül fel II. András magyar uralkodó személye. Eszerint az 1225-ben zajlott grazi tárgyaláson, mely a korábbi osztrák–magyar nézeteltérést

3 Scheibelreiter, Georg: *Die Babenberger. Reichsfürsten und Landesherren*. Wien, 2010. 302.

volt hivatott elsimítani, már szóba kerülhetett a rend kiutasításának gondolata, illetve a pápa emiatti rosszallása is, az ismét jó viszonyba került osztrák herceg és a magyar király pedig egy *quid pro quo* egyezséggel oldotta meg a problémát: II. András letett unokahúga, Csehországi Ágnes és (VII.) Henrik házasságának támogatásáról, míg VI. Lipót a Német Lovagrend pártfogásáról. Sőt, e felfogás szerint, az osztrák herceg még a pápát is meggyőzte a rend iránti segítség megvonásáról, ami megmagyarázná III. Honóriusz pápa június 12-i és július 15-i levele közti (feltételezett) véleményváltozást. Gramsch ugyanis úgy értelmezi az *Intellecto iam dudum* kezdetű bullában megfogalmazott, az elidegenített koronajavak visszavételét a Béla herceg uralma alatti területeken engedélyező passzust, mint felhatalmazást a Német Lovagrend kiűzésére. A bulla illetén értelmezése mindazonáltal teljességgel idegen a hazai kutatásban, már csak azért is, mert – mint ismeretes – Béla herceg csak 1226-ban került Erdély élére, vagyis a felhatalmazás semmiképpen sem vonatkozhatott a barcasági lovagok földjeire. Ezenfelül az ügyben később született pápai levelek is arról tanúskodnak, hogy Róma ígazából sohasem nyugodott bele a történetekbe.⁴

Legközelebb 1233-ban bukkannak fel a magyarok a cseh–bajor és az osztrák–méráni csoportosulások összecsapásában. II. Ottó bajor herceg Ausztria elleni támadását II. (Harcias) Frigyes osztrák és stájer herceg eszerint egy morvaországi betöréssel bosszulta meg, amire válaszul I. Vencel cseh király nagybátyja, II. András betört Stájerországba és Ausztria területére. A magyar csapatok ténykedése Gramschnál egyetlen hadműveletté folyik össze, pedig a tudósító források két külön – egy stájerországi és egy későbbi Bécs környéki – betörésről számolnak be.⁵ Emellett az sem látszik egyértelműen bizonyíthatónak, hogy az osztrák herceg aszimmetrikus csapást akart volna mérni Bajorországra, hiszen a Cseh Királyság elleni hadműveletet 1232, de valószínűbb, hogy már 1231 óta tervezte.⁶

Utoljára 1235-ben tűnnek fel a magyarok a Rogerius által említett királyellenes összeesküvés kapcsán. Gramsch itt elfogadja az összeesküvés létét, és lehetségesnek tartja, hogy az osztrák herceg valóban kísérletet tett a császár meggyőzésére és a magyar korona megszerzésére. E lehetőségnek azonban maga Rogerius mond ellent, amikor közli, hogy az összeesküvők követét a feltételeiket tartalmazó levéllel együtt IV. Béla emberei elfogták,⁷ tehát az egész felajánlásra nagy valószínűséggel sor sem került.

Robert Gramsch munkájában teljes mértékben átértékeli (VII.) Henrik személyét és uralkodását. Az 1231. évi wormsí *Hoftag* alkalmával kiadott *Statutum in favorem principum* nem a király komoly meggyengülését és a fejedelmek diadalát bizonyítja, hanem sokkal inkább a Birodalom megváltozott erőviszonyaira reflektál, melyekhez – a bajor–kölni csoportosulást támogató és ezért alulmaradó – Henriknek is alkalmazkodnia kellett. Apa és fia 1232. évi cividalei találkozója ily módon szintén átértelmeződik: II. Frigyes korántsem volt abban a helyzetben, hogy minden hatalmától megfossza fiát, aki a következő években is komoly befolyással rendelkezett a német területeken. Henriknek tehát nem ügyetlensége

4 Barabás, Gábor: *Das Papsttum und Ungarn in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts* (ca. 1198 – ca. 1241). *Päpstliche Einflussnahme – Zusammenwirken – Interessengegensätze*. Wien, 2014. 219–222.; *Magyarország története. I/1–2. Előzmények és magyar történet 1242-ig*. Főszerk.: Székely György. Bp., 1984. 1340.

5 Vö. *Annales Sancti Crucis*. In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*. IX. Hrsg. v. Pertz, Georg Heinrich. Hannoverae, 1851. 627.; *Annales Claustroneoburgensis*. Uo. 637.

6 Vö. *Chronicon Przbikonis dicti Pulkava – Kronika Přibíka Pulkavy*. In: *Fontes rerum Bohemicarum*. V. Ed.: Elmer, Josef. Praha, 1893. 135.

7 Rogerius: *Carmen miserabile*. In: *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*. Ed. Szentpétery, Emericus. Bp., 1937–1938. II. 557–558.

vagy a fejedelmekhez fűződő rossz kapcsolata, de még csak nem is a vesztes fejedelmi csoportosulás támogatása miatt kellett megbuknia, hanem azért, mert II. Frigyes – felismerve az általa kreált kettős királyság rendszerének tarthatatlanságát – meg akarta őt buktatni. A császár sikerének titka tulajdonképpen a Birodalom belső viszonyainak szokatlan kiegyenlítetttségében keresendő, ami lehetővé tette számára a legfontosabb fejedelmek, dinasztiák, továbbá IX. Gergely pápa maga mellé állítását anélkül, hogy ellenfeleik Henrik mellett foglaltak volna állást. Ennek fényében felmerül a kérdés, hogy Henrik egyáltalán lázadt-e az apja ellen, amire Gramsch egyértelmű nemmel felel. A király tett ugyan lépéseket önvédelemből, de II. Frigyes apai és császári tekintélyét sosem kérdőjelezte meg, ahogyan a fejedelmekkel szemben sem lépett fel zsarnokian, legfeljebb támogatásukat kérte az igazságtalan vádakkal szemben. A Birodalom déli részein indított katonai akciói pedig egy lázadáshoz képest igen csak vérszegények voltak, így valószínűbbnek látszik, hogy Henrik csak belesodródott a lázadásba, és később ez a kép szilárdult meg a császári propaganda nyomán először a kortársak, majd a történészek körében.

Összességében nézve Robert Gramsch mindkét kitűzött célját sikerrel valósította meg: egyrészt bebizonyította, hogy a hálózatkutatásnak van helye a (német) középkorkutatásban, másrészt „megmentette (VII.) Henrik becsületét”, cáfolva, hogy a fejedelmek ellenében uralkodott volna, sőt olykor okosabban is bánt velük, mint II. Frigyes, regnálása pedig korántsem tekinthető pusztán hanyatlásnak vagy sötét foltnak a Birodalom történetében, tekintve hogy politikai célkitűzéseit a császár később lemásolta és megvalósította. A 2016-ban a Stauferstiftung tudományos Stauf-díját elnyert mű mind módszertani, mind elitkutatási szempontból könnyen a Stauf-korszak történetének egyik alaplővőjévé válhat.

*Rudolf Veronika**

* A szerző mesterszakos egyetemi hallgató (Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK).





HU ISSN 0083-6265

Kiadja az MTA BTK Történettudományi Intézet

A kiadásért felel Fodor Pál igazgató

A szerkesztési, tördelési munkákat

az MTA BTK TTI tudományos információs

témacsoportja végezte

Vezető: Kovács Éva

Tördelőszerkesztő: Palovicsné Tihanyi Éva

A térképeket készítette: Nagy Béla

Nyomdai munkák: Krónikás Bt., Biatorbágy