



Jany János

Teremtésmítosz a perzsa jogban

Nincs olyan nép a világon, amely ne rendelkezne valamilyen eredetmítosszal, hiszen mind szükségét érezte annak, hogy válaszoljon olyan kínzó kérdésekre, mint a világ és benne az ember eredete, küldetése, élete értelme. Olyan azonban igen kevés akad, amelynek eredetmítosza közvetlen kihatással lenne a szokásjog tartalmára és részleteire. Még a zsidó jog is csak közvetve ilyen, mert igaz ugyan, hogy a szombati munka tilalma az eredettörténetből vezetődik le, a házassági jog tartalmi részleteihez (*ketubá, gittín, mohár* stb.) a paradicsomi történetnek már nem sok köze van.

Az ókori Perzsiában más a helyzet, mert itt a kozmogóniai elképzelések közvetlenül befolyásolták a jog szubsztantív tartalmát. E folyamat három, jól elkülöníthető fázisban ragadható meg. Az első fázis a legősibb réteg, amely az indoiráni (vagy akár archaikus indoeurópai) mítoszkészletből táplálkozik, és kijelöli a főbb irányokat. A második réteget Zarathustra prófétai működése és reformjai jelentik, amelyek csak részleteiben módosították az öröklött réteget, elsősorban az erkölcsi követelmények hangsúlyozásával, ám ezek a kozmogóniai spekulációk magvát érintetlenül hagyták. És végül következik a harmadik réteg, a tényleges jogiasítás mozzanata, amely jogintézményeket vezet le a mítoszból mint precedensből.

A zoroasztriánus kozmogónia megvalósítja és vissza is tükrözi a perzsa vallásra nagyon jellemző kozmikus és etikai dualizmust, mivel a Jó és a Gonosz harca a teremtés folyamatában is megfigyelhető. A teremtés valójában két fázisban következett be. Az első fázisban Zarathustra legfőbb istene, Ahura Mazdá (Bölcs Úr) csak lelki szubsztanciaként (*ménóg*) teremtette meg a létezőket, majd ezt követte a fizikai teremtés aktusa, amelynek során a lelki létezők elnyerték fizikai megvalósulási formájukat (*gétíg*). Mivel ezzel vált a teremtmények sora tökéletessé, erre a második megjelenési formára tekintettek a teremtés folyamatának lezárásaként. Ezt azonban Ahura Mazdá legfőbb ellenfele, a Hazugság Fejedelme, Ahriman (neve a magyar „ármány” szavunk etimológiai őse) sem nézte tétlenül, és minden ponton beavatkozott a teremtett világba: megtámadta a vizet, amely ezért sós lett, megtámadta a földet, ahol ezután eluralkodott a sivatag (Iránban járunk), és megölte az ősbikát (az állatok prototípusát a teremtésben), valamint az első (androgün) embert, akinek neve Gajómard (halálos élet). Látva a rombolást Ahura Mazdá

és emanációi, a Jótékony Halhatatlanok ismét visszahozták az életet a földre, és így keletkeztek a növények, az állatok, a szent tűz és az ember.¹ Az ember őszülője végeredményben Gajómard, mivel a teremtés helyreállításának folyamatában Gajómard magjából született az első emberpár, Masjá és Masjáné. Bennük lehet rálelni Ádám és Éva iráni megfelelőjére, csakhogy ők nemcsak őszülők, hanem testvérek is voltak, hiszen ugyanabból a magból születtek. És itt kezdődik a bonyodalom, amely egészen a családjogig vezet.

A perzsa családjog történetének kezdeti szakaszáig nem látunk vissza a történelemben, mivel e nomád, Közép-Ázsia felől Iránba vándorolt indoeurópai nép ebben a korban nem rendelkezett saját írásbeliséggel, a környező civilizációk pedig nem jegyezték fel róla semmi érdemlegeset. Az első, kicsit is komolyan vehető adalék Hérodotosztól származik, nyilván azért, mert a háború miatt a görögök számára hirtelen fontossá vált, hogy mit lehet tudni erről az ázsiai népről, amellyel élet-halál harcot kell vívniuk. Hérodotosz azonban meglepő módon nem szolgálta ki környezetete várakozását azzal, hogy csupa elítélendőt közöljön az ellenfélről, sőt. Néhány helyen odáig merészkedik, hogy dicséri a perzsák egyszerű, de tiszta szokásait, miközben kiemeli a történet egyik negatív szereplőjének, Kambüszésznek a meghökkentő döntését, hogy elveszi a hűgát feleségül,² amit későbbi perzsa királyok is követtek (például II. Dareiosz). Amennyiben Kambüszész döntése ekkora megütközést keltett, akkor ebből az következik, hogy az óperzsa korban a testvérházasság még nem volt elfogadott, ami felveti az eredet kérdését. A problémának a mai napig nincsen elfogadott magyarázata, ráadásul mindenképpen figyelembe kell venni, hogy adataink csak a királyi házra vonatkozóan vannak (az is kevés), ám ebből széles körű társadalmi gyakorlatra következtetni hiba lenne, hiszen tudjuk, hogy az ókori Kelet egyes államaiban az uralkodó dinasztián belüli házasság elfogadott gyakorlat volt. Egyiptom túl messze van ahhoz, hogy tényleges befolyást gyakoroljon a perzsa udvar szokásaira, de Elám már nincsen, hiszen az irániak Elámon keresztül ismerték meg a mezopotámiai civilizáció fontosabb elemeit (ékirás), mi több a volt elámi fővárost, Szúszát tették meg saját adminisztratív központjuknak.

Mivel az elámi udvaron belüli testvérházasság léte bizonyított tény, adódik a feltételezés, hogy a perzsa királyi család az elámi udvarból vette át e szokást, amely azonban a köznép számára idegen maradt, innen a megrökönyödés. A vezető vallástörténészek egy része hajlamos elfogadni ezt a hipotézist (Frye, Spooner, Wesendonk).³ Mások éppen ellenkezőleg, ősi indoeurópai eredetre gondolnak e szokás kapcsán, amelynek nyomai még felismerhetők a poroszok és a litvánok körében, egy harmadik elképzelés pedig a mágusok (ősi papi réteg, amely idővel csatlakozott Zarathustra tanításához, ahol átvette a papi funkciókat,

¹ BOYCE 1979: 24–25.

² Hdt. 3.30–31.

³ SIDLER 1971: 106.

és elterjesztette saját felfogását) gyakorlatában találja meg a szokás eredetét. Moulton ezen elképzelése szerint a mágusok idegen elemként kerültek bele az iráni társadalomba, és papi funkciójukat felhasználva terjesztették el saját házassági elképzeléseiket, amelyeket a perzsa világ elutasított.⁴ Innen a megrökönyödés és az a távolságtartás, amelyet maga Zarathustra is megfogalmaz az Ahura Mazdával folytatott fiktív beszélgetéseiben, amelyeket a vallási irodalom megőrzött számunkra. De mivel a teljes óiráni korszak (Kr. e. 559 – Kr. u. 651) értelmiségi és írástudó rétege a mágusok leszármazottaiból állt, ők gondoskodtak a megfelelő propagandáról, amihez a teremtésmítosz kiváló segítséget nyújtott. Összefoglalva tehát azt látjuk, hogy az óperzsa korszakban (Kr. e. 559–330) a testvérházasság legfeljebb az uralkodóházra szorítkozó gyakorlat lehetett, és inkább illeszkedett a korabeli királyi családok bevett szokásaihoz, mint az iráni társadalom valóságához.

A Szászánida-dinasztia (Kr. u. 224–651) korában komoly változások következtek be ezen a téren is, a családon belüli nemi kapcsolatok hirtelen széles publicitást nyertek, s ebben a vallási legitimáció fontos szerephez jutott. A változás mögött ott kell sejteni azt a politikai fordulatot, amely a hatalomtól eddig elszeparált mágusok rétegét (az Akhaimenidák állama szekuláris állam volt, meglehetősen széles körű vallási toleranciával) hirtelen az uralkodók közvetlen közelébe helyezte. Az új politikai teória szerint a mágusok a király legfőbb támaszai, akik nemcsak a vallási kérdéseknek és a bonyolult rítusoknak a mesterei, hanem a jog legfőbb tudói és így annak magyarázói, mi több bírái is. Az eddig szervezetlenül működő mágusok hirtelen egy hierarchizált és nagy hatalmú egyházi intézményrendszerbe szervezték magukat, amelynek szintjei megegyeztek a korabeli perzsa közigazgatás struktúráival, és vezetjük, a fő mágus a király első számú tanácsnoka volt.⁵ Mint tulajdonképpen rivális nélküli írástudó réteg, amelynek kezében a dogmatika, a rítus és a jog is összpontosult, a mágusok hozzáláthattak saját házassági elképzeléseik széles körű elterjesztéséhez. Ez a magyarázata (a régészeti szerencse mellett) annak, hogy miért ebből a korból maradt fenn viszonylag sok forrás e szokást illetően.

A változás egyszerre mennyiségi és minőségi. Mennyiség alatt azt értem, hogy hirtelen viszonylag nagyszámú, mágusok által írt teológiai és jogi munka kezdi részletesen tárgyalni a családon belüli házassági formákat és azok jótékony spirituális hatásait. A minőségi változás pedig abban ragadható meg, hogy a Szászánida-kortól kezdve e szokás nem korlátozódik a királyi családra, hanem a szövegek tanúsága szerint a célcsoport valamennyi iráni származású szabad személy (a rabszolgák házassága külön problémakör a perzsa jogászok számára).

A vallási irodalom a *khvédódah* terminussal reflektál a családon belüli házassági kapcsolatokra. A szó eredeti jelentése vitatott, illetve nehezen értelmezhető, de annyi bizonyos, hogy a Szászánida-korban már ebben a speciális jelentésben használt jogi terminusról van szó. E késő

⁴ MOULTON 1913: 207.

⁵ Bővebben erről a kérdésről lásd WIESEHÖFER 1996: 183–223; DARYAEE 2013: 53–85.

ókori alakban azonban már nemcsak a testvérházasságokat értik alatta, hanem az apa–lánya és az anya–fiúgyermek relációkat is. Mi több a kapcsolatokat hierarchiába is csoportosítják „értékük” szerint, ami hat lényeges kombinációt eredményez. A legmagasabb értékű az anya–fia kapcsolat, mert köztük a legszorosabb a vérségi kötelék, ezt követi az apa–lánya, majd a testvérek közötti viszony. Az utolsó három, kevésbé jelentős kategóriába a féltestvérek egymás közti és szüleik közti viszonya tartozik, de jól láthatóan ez már a szövegek alkotóit kevésbé érdekelte, mert figyelmüket szinte kizárólag az első három kategória kötötte le.⁶

Magyarázatra szorul az „érték” fogalma, hiszen ez sajátos gondolkodási módszerbe enged bepillantást. A perzsa jogteológia szerint a *khvédódah* (nevezzük most már mi is így) óriási pusztítást visz véghez a démonok és Ahriman egyéb ártó szándékú kreatúrái között, s ezzel nagymértékben járul hozzá a teremtés sikeréhez. Akkora jótétemény a *khvédódah*, hogy a négy legfontosabb vallási kötelezettség egyike (Ahura Mazdá tisztelete, a tűz ápolása, a papok igényeinek kielégítése, *khvédódah*), de ezek közül is az utóbbinak van primátusa. A kozmogóniai összefüggésbe ágyazva érthető meg a *khvédódah*hoz fűződő pozitív hatások egyéni szintje: aki ilyesmit hajt végre, megmenekül a pokol büntetésétől, akármekkora bünt is követett el élete során. Ennek oka, hogy Ahriman tudja minden pozitív cselekedet (jótétemény, áldozatok bemutatása stb.) ellenszerét, és így ki tudja azokat védeni a saját szempontjából, ám a *khvédódah* az egyetlen, amelynek ellenszere számára is ismeretlen. Ezért a világ végén, amikor a teljes materiális valóság összeomlik egy nagy, kozmikus katasztrófa részeként, és eljön a Szaosjand (a „megváltó” zoroasztrianus megfelelője), akkor mindenki, az egész emberiség *khvédódah*ot fog gyakorolni annak érdekében, hogy a hazugságot végképp és irmagiában irtsák ki a világból.⁷ A források arról hallgatnak, hogy ki szól majd az emberiség többi részének minderről. . .

Nem kell a perzsa eredeti szövegeket hosszasan elemezni, e rövid összefoglaló olvasója számára is világos, hogy egy kicsit túlságosan is együtt van itt minden: eszkatológia, démonológia, kozmogónia, rítus és mítosz. Feltűnően agitatívra sikerült tehát a *khvédódah* melletti kiállítás. Erre nyilván azért is volt szükség, mert az új koncepció és a hierarchizált viszonyrendszer már túllépett az eredeti kozmogóniai mítoszon, ahol az első emberpárt testvérek alkotják, de arról ott sincsen szó, hogy szülők és gyermekeik között is szexuális viszonyokat kellene létrehozni. Mivel hiányzott a múltból, vagyis a teremtésmítoszból, ezért a jövőre kellett koncentrálni, így került a doktrínába a bűnöktől és a pokoltól való megszabadulás, illetve a végső eszkhaton alkalmával az univerzális köteletség. A másik ok, amiért ilyen koncentrált propagandára szükség lehetett, az a társadalmi ellenállás, amennyiben a *khvédódah* szokása valóban kívülről került, erőszak útján, a perzsa társadalom szövetébe.

⁶ WILLIAMS 1990: I. 53, II. 12.

⁷ WILLIAMS 1990: I. 51, 199–200, II. 93–94.

Ebben a kérdésben nem látunk tisztán. Annyi bizonyos, hogy a Szászánidák bukása (Kr. u. 651) utáni időkben még ismert volt a gyakorlat, de aztán legkésőbb az ezredfordulóra teljesen eltűnt. A mai párszik, akik sehogyan sem tudnak vagy akarnak azonosulni e gyakorlattal, nemhogy elutasítják, hanem egyenesen azzal vádolják a nyugati tudomány képviselőit, hogy ők találták ki az egészet annak érdekében, hogy diszkreditálják őket. Erről szó sincs. A modern tudománynak se nem célja, se nem feladata bárkit is diszkreditálni, ráadásul olyan hatalmas mennyiségű forrásanyag áll rendelkezésünkre részben iráni, részben nem iráni antik szerzők tollából, hogy a dolog történetiségéhez kétség sem férhet (Hérodotosz, Ktésziasz, Sztrabón, Órigenész, Agathiasz, Bardesanes, Mar Abha, Jesubocht). A szokás elhagyása mögött nyilvánvalóan a hódító iszlámot kell látni, amely nem tűri a házon belüli kapcsolatokat, és Irán lassú iszlamizációja nyilván magával hozta azt is, hogy akik nem csatlakoztak az iszlámhoz, azok sem akarták saját érdekükben áthágni az iszlám legalapvetőbb szabályait.

A szászánida társadalom gyakorlatába jóval nehezebben látunk bele, hiszen döntő mértékben olyan forrásokra vagyunk utalva, amelyek a *khvédódah* propagandájától hangosak, de ez nem hoz minket közelebb a megoldáshoz. A máshonnan szerzett, sporadikus információk sem segítenek rajtunk, mert egy részük megerősíti, más részük cáfolja a szokás elterjedtségét. Ami a kontra érveket illeti, a legérdekesebb az a szövegrész, amelyet több vallási irodalmi mű is tartalmaz, és Zarathustra Ahura Mazdával folytatott fiktív beszélgetését tartalmazza; tulajdonképpen nem más, mint a kinyilatkoztatás párbeszéd formában történő rögzítése, hiszen a párbeszéd több fontos témát is érint. Ezek közül az egyik a *khvédódah*, amelyet a próféta nem ért, és be is vallja megrökönyödését: „Az én véleményem szerint rossz, nehéz és meghökkentő, hogy köteles vagyok khvédódahot gyakorolni, mely szokás elterjedt az emberek között.” Zarathustra tehát úgy tesz, pontosabban a szöveg szerzője úgy adja Zarathustra szájába a mondanivalóját, mintha a *khvédódah* gyakorlata széles körben ismert lenne, és nem éppen rá való hivatkozással történne mindez, ő pedig meghökkent kívülállóként nem érti, mi folyik körülötte. Ahura Mazdá válasza aligha nyugtatta meg Zarathustrát vagy bárki mást, aki a szöveget olvasta, mert az egész maga az immanens belső ellentmondás: „Az én véleményem szerint is olyan, mint a tied szerint, kivéve, hogy ez a legkiválóbb dolog a világon; ezért ne legyen nehéz és legyőzhetetlen számodra.”⁸ Most azzal nem is érdemes foglalkozni, hogy amennyiben Ahura Mazdá osztja a próféta véleményét, és szerinte is rossz, nehéz és meghökkentő a *khvédódah* szokása, akkor hogyan lehet a legkiválóbb dolog a világon, és miért. Ennél jóval érdekesebb a válasz utolsó gondolata, hogy: ne legyen nehéz és legyőzhetetlen számodra. Azt gondolom, ebben a passzusban a társadalom ellenállása van megfogalmazva, csak agitációs célból az egész érvelést a feje tetejére állították.

⁸ WILLIAMS 1990: I. 61, II. 16–17.

A kontra érveket a bírói gyakorlat elemzésével lehet folytatni. Rendelkezésünkre áll egy tanítási célból, profi bíró által összeállított jogesetgyűjtemény, amely elsősorban családi jogi kérdéseket tartalmaz, azokból is a nehezebben megítélhetőket. Amennyiben a *khvédódah* valóban széles körű gyakorlat volt, akkor abból bizony számtalan bonyolult öröklési jogi ügynek kellett volna születnie, hiszen ha például egy apának gyermeke születik a lányától, akkor az most gyermeknek vagy unokának minősül-e öröklési szempontból, és ez még nyilván a legkönnyebben megválaszolható esetek egyike. A helyzet az, hogy a címe szerint 1000 ítélet gyűjteménye (*Mádigán i Hazár Dádesztán*)⁹ gyakorlatilag nem tartalmaz olyan jogeseteket, amelyek a családon belüli házasságok házassági vagy öröklési jogi következményeivel foglalkoznának. Ez a körülmény akkor is elgondolkodtató, ha figyelembe vesszük, hogy a ránk maradt kézirat hiányos.

Vannak azonban ellenkező irányú érvek is, amelyek a szokás létezéséről tanúskodnak. Ilyen például az a nagyon is jellemző megoldás, amelyet minden túlzás nélkül nevezhetünk a jog kijátszása egy ügyes, bár korántsem bonyolult technikájának. Ez abból állt, hogy valaki szerződést kötött egy másik személlyel annak érdekében, hogy a *khvédódah*ot helyette valósítsa meg, fizetés ellenében. Elterjedt gyakorlat lehetett, mert egy korai posztaszásánida szöveg (*Riváját i Éméd i Asavahistán*) már felkészült a trükk kivédésére, amikor azt állítja, hogy a jó szándék dicsérendő, de a *khvédódah* pozitív túlvilági hatásaiból csak azok részesülhetnek, akik fizikailag is elhálták azt.¹⁰ Ebből az is következik, hogy a *khvédódah*ot nem lehet fiktív házasságnak, papíron fennálló, a papi igényeket formálisan kielégítő, de a valóságban nem perfektuálódott kapcsolatnak tekinteni.

Számomra a legnyomósabb érv érdekes módon nem a zoroasztriánus vallási szövegekből vagy a korabeli jogi dokumentumokból, hanem keresztény püspökök tollából származik. Ennek megértéséhez tudni kell, hogy a kereszténység nagy befolyásra tett szert a késő ókori Perzsiában, saját egyházszervezettel, a fővárosban működő metropolitával és rengeteg követővel, akik között a köznép éppúgy képviseltette magát, mint a nemesek, az értelmiségiek vagy éppen a királyi udvar tagjai. A perzsa kereszténység erejét mutatja, hogy hittérítő missziókat szerveztek Közép-Ázsiába, és ennek révén eljutottak egészen a kínai fővárosig (Csangan), ahol érthetően, de vallástörténetileg abszurd módon a kereszténységet perzsa vallásnak nevezték.

Az iráni keresztények jogéletét zsinati határozatok és püspökök eseti döntései rendezték, amelyeket később „kánonjogi” gyűjteményekbe rendeztek. E szövegek egy jelentős része ránk is maradt. Két ilyen jogkönyvet érdemes idézni. Az egyik Jesubocht szövege (9. század), amely ismeri a mágusok „mocskos szokásait,” de arról tájékoztatja olvasóit, hogy bár jogszerű

⁹ Szövegkiadás: MACUCH 1981; MACUCH 1993.

¹⁰ SAFA-ISFEHANI 1980: 22., 27., 30. kérdés.

a *khvédódah* körökben, rendkívül nehezükre esik megvalósítása, és hosszú harcot kell vívniuk magukkal érte. S amikor végül esetleg megteszik, akaratuk ellenére cselekszenek.¹¹ Ennek azonban ellentmond Mar Abha püspök 6. században keletkezett joggyűjteménye, amely a házassági jog tekintetében nem is a Kelet Egyházának házassági jogát tartalmazza, hanem egy hosszú apologetikát a mágusok szokásaival szemben. Ennek a szövegnek azért van komoly forrásértéke, mert Mar Abha zoroasztriánus előjáró volt, mielőtt áttért a kereszténységre, és ezért nagyon jól ismerte a perzsa szokásokat. Mar Abha dörgedelme idáig hallatszik, amikor fellép mindenféle rokonházassággal szemben, kiemelve, hogy nem a pokoltól való megváltást, hanem egyenesen a pokol büntetését vonja maga után. A keresztény egyházban ennek helye nincs – így a püspököt és bárkit, aki ilyesmire vetemedik, azonnal ki kell zárni az egyházból. Ha pedig már meglévő ilyen kapcsolatban él, egy éve van rá, hogy felbontsa, ha ennek nem tesz eleget, akkor az egy esztendő leteltével ki kell zárni az egyházból.¹²

Ez a szöveghely azért nagyon érdekes, mert azt mutatja, hogy a *khvédódah* vallásokon túlmutató iráni jelenség lehetett, amelyben Zarathustra követői és a perzsa keresztények egyaránt osztoztak. Ha nem ez lett volna a helyzet, a püspök nem írt volna ilyen jogkönyvet, aminek eredményeképpen rabláncon töltött 10 évet egy királyi börtönben, ahová a mágusok feljelentése nyomán került.

Irodalom- és forrásjegyzék

- BOYCE, Mary (1979): *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London–Boston: Routledge and Kegan Paul.
- DARYAEE, Touraj (2013): *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*. New York: I.B. Tauris. Online: <https://doi.org/10.5040/9780755694174>
- HÉRODOTOSZ (1989): *A görög–perzsa háború*. Ford. Muraközy Gyula. Budapest: Európa.
- MACUCH, Maria (1981): *Das sasanidische Rechtsbuch Matakdan i Hazar Datistan*. Wiesbaden: Steiner.
- MACUCH, Maria (1993): *Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- MOULTON, James Hope (1913): *Early Zoroastrianism*. London: Williams & Norgate. Online: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.179866/mode/2up?view=theater>
- SACHAU, Eduard (1914): *Syrische Rechtsbücher, III*. Berlin: Georg Reimer.
- SAFA-ISFEHANI, Nezhad (1980): *Rivāyat-i Hēmīt-i Ašawahistān. A Study in Zoroastrian Law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SIDLER, Nikolas (1971): *Zur Universalität des Inzesttabu. Eine kritische Untersuchung der These und der Einwände*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- WIESEHÖFER, Josef (1996): *Ancient Persia*. New York: I.B. Tauris.
- WILLIAMS, Alan Vincent (1990): *The Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan i Denig*. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabemes Selskab. Online: <https://eprints.soas.ac.uk/33843/1/11010633.pdf>

¹¹ SACHAU 1914: 35.

¹² SACHAU 1914: xxii–xxvii.