

A POSZTSZÁSZÁNIDA ÖTVEN ÁRNYALATA

SÁRKÖZY MIKLÓS*

Kulcsszavak: posztszászánida, II. Husraw, kalifátus, Tabaristān, Daylamān, Abbászidák, Közép-Ázsia

Absztrakt: Jelen tanulmány a posztszászánida terminus vizsgálatát és kontextusának tisztázását tűzte ki célul. A mintegy száz éve német régészeti tanulmányokban feltűnt kifejezés mára széleskörűen elterjedt az iranisztikai szakirodalomban. A kifejezésnek azonban fontos ismerni az árnyalatait is. A posztszászánida kifejezést jól lehet használni a 628 utáni évtizedekre, a 750 előtti szászánida területekre valamint Észak-Írán (Tabaristān, Daylamān, Gīlān) szászánida utódállamaira, de nem használható Közép-Ázsiára. Emellett a posztszászánida kifejezés nem zárja ki a kora iszlám jelző használatát sem, éppenséggel pontosítja a kalifátus iráni területeinek ismeretét.

A korai magyarság és Irán kapcsolatának egyik fontos, de egyben több vitát kiváltó területe az ún. posztszászánida terminus használatához kötődik. Jelen szerény írás ezt a kérdéskört próbálja meg tisztázni. Mit jelent és milyen kontextusban jelenik meg a posztszászánida kifejezés és mik a problémák ezzel a kapcsolatban?¹

Nem vagyok régész és nem vagyok művészettörténész sem. Nem vagyok a honfoglalás kori magyarság régészeti kérdéseinek szakértője sem. Hozzászólásomban e cikkben csupán arra szorítkozok, hogy megpróbáljam megvilágítani a posztszászánida² terminust, annak jelentésárnyalatait. Amint néhány helyen olvasni lehet a mai magyar szakirodalomban, a posztszászánida terminus nehézkes, használata problematikusnak tűnik.³

* Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, Történettudományi Intézet, Ókortörténeti és Történeti Segédtudományi Tanszék, 1088 Budapest, Reviczky u. 6. sarkozy.miklos@kre.hu

¹ A szerző jelen tanulmánya a Magyar Művészeti Akadémia Művészeti Ösztöndíj Programjának támogatásával született meg.

² Az átírásban kettős elvet követek. A magyarban már meghonosodott nevek, személynek és dinasztianevek esetében a magyar átírást választom a közérthetőség miatt. Más iráni és arab nevek, titulusok, földrajzi nevek esetében a klasszikus arab/ klasszikus perzsa átírás szabályait alkalmazom.

³ A posztszászánida/post-szászánida terminussal kapcsolatos kérdésekhez főleg Mesterházy Károly, Bálint Csanád, Bollók Ádám, Fodor István és Türk Attila szolt hozzá magyar részről. Bálint és Bollók általában inkább szkeptikusak a terminus használatát illetően, és – amennyire látható jelen sorok írója számára – a magyar szakirodalom terén főleg Mesterházy Károly műveire, a nagyszentmiklósi kincsel kapcsolatos vélt vagy valós szászánida/posztszászánida hatásokra reflektálnak, vö. MESTERHÁZY 2006, 218–232; MESTERHÁZY 2014, 107–109. Mesterházy több írásában is iráni/szászánida/posztszászánida hatásokat sejtett a honfoglalás előtti és kori magyarság leletanyagában és hiedelemvilágában. A szubbotci magyar temetőből előkerült övveret ábrázolásai kapcsán így fogalmazott: „Az aggastyán csakis az Atyaisten lehet, de mind megjelenítése, mind annak módja, mind attribútumai merőben szokatlanok, mondhatnám ismeretlenek a keresztény világban. Pontos párhuzamai viszont ismertek Szogdiából és a szaszánida vagy posztszaszanida Iránból. A mervi vázán, amelyet osszáriumnak határoztak meg, az egyik jelenetben a zoroasztrianus pap ül teljesen azonos tartásban.” (MESTERHÁZY 1995, 200). A témához ld. még: KRYLASZOVA–BELAVIN–TÜRK 2014, 463; SOÓS–LANGÓ 2017, 103.

Hasonló véleményen van Fodor István is, aki így fogalmaz: a honfoglaló magyarság „művészetének kialakulásában a legfontosabb szerepet az iráni szaszánida és posztszaszanida művészet játszotta. Ezt a felismerést nem csupán a magyar szakemberek hozták meg és nem csupán a magyar művészettel kapcsolatban. A mai napig általános vélemény, hogy a korai magyar, az alán, az észak-kaukázusi, a régi orosz, az eurázsiai steppei művészetre rendkívül nagy hatást gyakorolt a Szaszánidák korában virágzott iráni művészet, amely meghatározott művészeti szabályok szerint készült a korabeli perzsi elit felfogását tükröző modorban és stílusban. Többnyire ezzel is magyarázzák a felsorolt népek művészetében mutatkozó közös vonásokat és hasonlóságokat. Úgy vélem, ma is megállapíthatjuk, hogy ezt a felfogást – ha legfőbb ismérveket tartjuk szem előtt – ma sem cáfolhatjuk.” (FODOR 2008, 151–152).

Fodort kommentálja és egészíti ki egy nemrég megjelent orosz–magyar többszerzős tanulmány is a posztszászánida terminus fogalmát és ismérveit alkalmazva: „Az emberábrázolásoknál maradványunk szerint a törökülésben ábrázolt alakok

Jelen írásommal a posztszászánida kor fogalmának vizsgálatával e vitára szeretnék reflektálni, és talán segíteni is e kifejezés jobb megértését.

Elsőre a posztszászánida kifejezés tartalmi értelmezése egyszerűnek tűnik. A terminus egyszer-

re utal az utolsó jelentős iszlám előtti nyugat-iráni dinasztia, a Szászánidák korára (hagyományosan Kr. u. 224–651) és az azt közvetlenül követő időszakra. Ám mint látni fogjuk, a helyzet nem ilyen egyszerű.

A POSZTSZÁSZÁNIDA TERMINUS TÖRTÉNETE, ASPEKTUSAI A NEMZETKÖZI SZAKIRODALOMBAN

A posztszászánida kérdéskör nagyjából százötz éve foglalkoztatja a kutatást és két forrásból indult el: az orosz és a német tudományból. Fontos kezdőpont 1909, amikor Jakov Szmirnov publikálta *Восточное серебро* (Keleti ezüst) című könyvét. Ez a munka leginkább az Urál hegység környékéről előkerült, az Ermitázsban őrzött ezüstkincseket vizsgálja. A tárgyak túlnyomó része iráni és a Kr. u. 5–9. századra datálható. Az alapkérdések ekkor fogalmazódtak meg: hol

készültek, hogy és mikor kerültek ezek a tárgyak az Urál vidékére?⁴

Maga a posztszászánida terminus komolyabban közel száz éve tűnt fel a német tudományos szakirodalomban. A szászánida fémművesség kérdéseit tárgyaló német tudósok műveiben jelent meg az I. világháború után a szászánida fémművesség kronológiai kérdéseinek vizsgálatakor. Kutatásaim alapján úgy látszik, hogy a posztszászánida terminus talán legkorábbi német előfordulása 1922-re datálható Friedrich

szintén a (poszt) szasszanida edényekről kerülhettek át, melyekhez a homlokát övező, kétszárú, enyhén lebegő kendő/fej pánt ábrázolása kapcsolódik még, mint igen speciális mintaelem.” (KRYLASZOVA–BELAVIN–TÜRK 2014, 463).

Bálint és Bollók a posztszászánida terminussal, valamint Mesterházy és Fodor nézeteivel kapcsolatban tett tudományos kritikáiból néhány részletet emelnék ki itt: „*Igen érdekes, hogy miközben K. Benda figyelmét nem kerülték el az ábrázolással kapcsolatba hozható bizonyos késő antik/kopt előzmények, ő mégis mindenáron egy késő vagy posztszászánida közvetítő láncszem feltételezésével próbálta a problémát megoldani. Ennek egyszerűen nincsen realitása, s nemcsak azért, mert az a fennemlített, megoldásra váró előfeltételeket vonná maga után, hanem mert már magának e közvetítőnek a létezése is több mint bizonytalan.*” (BÁLINT 2004, 329).

„*Az sem véletlen ugyanakkor, hogy az utóbbi években Bulgáriában is akadtak, akik a „post-sāsānida” terminus nyilvánvaló nehézségeivel részben szembenézve, illetve a 8–10. századi közép-ázsiai emlékek, illetve a 9–10. századi bulgáriai anyagi kultúra mindennapi térbeli elemeit elválasztó térbeli és kulturális távolság láttán más magyarázatot igyekeztek találni a keleti párhuzamokkal (is) rendelkező „palmattás stílus” bulgáriai megjelenésére.*” (BOLLÓK 2015, 403).

„*Az mindenesetre a fennmaradt emlékek alapján jól látható, hogy a késő sāsānida-korban lezajló átalakulások nyomán kialakult díszítőrepertoár a sāsānida kor után sem szűnt meg, hanem a sāsānida hagyományokat sok téren – így a fémművesség terén is – követő korai iszlám fémművességben folytatódott. Ezt jelzik az igencsak félrevezető terminussal post-sāsānidának nevezett korszakra, azaz a 7. század második felére és a 8–9. századra keltezett sēnmurw-ábrázolással díszített fémedények.*” (BOLLÓK 2015, 449).

Bálint Csanád és Bollók Ádám a posztszászánida helyett a „kora iszlám” terminus használatát javasolják a szakirodalomban követve egy bizonyos nemzetközi szakirodalmi tendenciát. Másfelől a szászánida művészet komplexitását és az azt ért külső, nem iráni hatások fontosságát emelik ki. A posztszászánida terminust kritizálók vélhetően vitatják a kifejezést, mint egy önálló kor és stílus jelzőjét és úgy gondolják, hogy a posztszászánidának jellemzett régészeti leletek, tárgyak valójában a kora iszlám kori régészet, fémművesség kategóriájába illeszkednek, ezért szükségtelen és nehézkes a posztszászánida jelző alkalmazása. Igaz, azt is hozzá kell tennünk, hogy a posztszászánida terminus kritikája nem lett igazán részletesen és világosan kifejtve még a magyar szakirodalomban, csak néhány megjegyzésből lehet következtetni a felvetett kritika okaira.

Bollók Ádám kötetében a posztszászánida terminussal szembeni szkepszise mellett az iráni *sēnmurw*-ábrázolásokról szóló tanulmánya kiváló és sokoldalú írás, mely részben Marsak és Compareti írásaiból indul ki. Compareti egyébként a manapság átértékelt *sēnmurw*-ábrázolásokról 2015. februárjában tartott nagyszerű előadást a Károli Gáspár Református Egyetemen. Azt ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy a *sēnmurw*-ábrázolások átértékelése és az ezzel kapcsolatos új eredmények még nem jelentik a korábban *sēnmurw*-nak tekintett pávafarkas-lényeknek a szászánida-iráni világtól való függetlenedését, vö. BOLLÓK 2015, 435–473.

A magyar nyelvű szakirodalomban még egy helyen lehet találkozni egy megjegyzéssel, mely talán a posztszászánida korra és fémművességre vonatkozatható. Ez a szerény megjegyzés azonban, Bálintnak és Bollóknak a posztszászánida terminussal kapcsolatos tudományos kritikájával szemben, kevésbé tűnik tudományosan kimunkáltnak és aggasztó, hogy a szerző további magyarázatot és lábjegyzetet sem fűz állításához. „*Voltak alacsonyabb szinten folytatódó hagyományok, mint a távoli hegyvidékeken meghúzódó fejedelmek udvari ötvössége, amely a szászánida ragyogást idézte volna vissza, ha ehhez meg lett volna a szükséges anyagi és szellemi háttere.*” (SZÁNTÓ 2007, 297).

⁴ SMIRNOV 1909.

Sarre (1865–1945) német régésznél, aki több alkalommal is használja a *nachsasanidisch* kifejezést Die Kunst des alten Persien című könyvében.⁵ Feltételezhető, hogy a kifejezés megalkotásakor talán a nyugati szakirodalomban szintén ismert *nachrömisches/post-Roman* kifejezés lebegett az azt először leíró (véltetően német) szakemberek szeme előtt.

Sarre és két híres tanítványa, Ernst Herzfeld (1879–1948) és Kurt Erdmann (1901–1964) szintén használja a kifejezést az 1930-as, 1940-es években megjelent publikációiban.⁶ Mindez azt valószínűsíti, hogy Sarre, Erdmann és Herzfeld vezethették be a posztszászánida fogalmát a nemzetközi tudományos szakirodalomban. Itt különösen Erdmann érdemeit kell kiemelni, aki több jelentős írást szentelt a posztszászánida fogalomnak és a német tudós tevékenysége e téren jelentős mértékben kihatott a későbbi évtizedekre. Erdmann egységesen *nachsasanidischnek* nevezi a 7–8. századi, szászánida stílusú ezüstitárgyakat.

Igaz, azt is hozzá kell tenni, hogy a terminus már igen korán viszonylag komoly kritikát kapott, 1939-ben a francia Jean Sauvaget orientalista (1901–1950) csipetnyi németellenes gúnnyal fűszerezett kritikával illette a berlini iskola posztszászánida teóriáját a Journal Asiatique-ben megjelent írásában, kijelentve, hogy amikor Erdmann és kollégái a posztszászánida korszakról és művészetről írnak, valójában a kora iszlám korról beszélnek.⁷

Sauvaget kritikája lényegében ma is továbbél azon szerzők között, akik eltekintenek a poszt-

szászánida kifejezés tudományos használatától, és helyette a kora iszlám kifejezést használják. Az érvelés nyilván érthető, hiszen *de jure* a 7. század nagyjából közepétől a Kalifátus uralma alá kerültek a volt szászánida területek, és posztszászánida nevű államról nem beszélhetünk. Ezzel együtt azonban a posztszászánida terminus is meggyökerezett a szakirodalomban és használatának érvei számosak. Ezeket tekintjük át az alábbiakban.

A Sarre és Herzfeld utáni generációban elsősorban Geo Widengren (1907–1996),⁸ Richard Nelson Frye (1920–2014),⁹ Oleg Grabar (1929–2011),¹⁰ és Prudence Harper¹¹ használják a posztszászánida kifejezést több munkájukban a korabeli iráni ezüstművesség történetét kutatva. A szovjet-orosz régészeti szakirodalomban is megjelent a posztszászánida terminus, elsősorban Kamilla Trever (1892–1974), Vlagyimir Lukonyin,¹² Borisz Marsak (1933–2006)¹³ és mások nevét kell kiemelni.

A fenti listából elsősorban Grabart és Harpert érdemes kiemelni, mivel ők tettek kísérletet a posztszászánida terminus mint történeti és művészettörténeti korszak fogalmának definiálására. A két tudós megközelítése azonban sok ponton eltér egymástól. Grabar egy tágabb értelmezést fogadott el, mely minden olyan 7–10. századi vagy még annál is későbbi tárgyat kapcsolatba hoz a posztszászánida fogalmával,¹⁴ amely a volt szászánida területekről, esetleg azon kívülről származik, és kisebb vagy nagyobb eltéréseket mutat a szászánida stílustól, ezért Gra-

⁵ *Nachsasanidische Silberschüssel*, vö. SARRE 1922, 108–109.

⁶ Herzfeldet érdemes külön kiemelni, mert ő volt az első a posztszászánida terminust történeti és nem kizárólagosan művészettörténeti értelemben használó tudós. HERZFELD 1933, 140–156. Erdmann írásaiban tovább vitte Sarre örökségét, és nagyon jelentős befolyást gyakorolt a második világháború utáni (nem csak német) kutatásra e téren. ERDMANN 1943, 239–283; ERDMANN 1936, 193–232.

⁷ SAUVAGET 1940, 1–59.

⁸ WIDENGREN 1979a, 675–695; WIDENGREN 1979b, 677. 7. j. „*this meritorious work has not succeeded in establishing a historical connection between Sasanian and post-Sasanian times and must be supplemented in this regard*”. Widengren megjegyzése Sadighi egyik a kora iszlám korról szóló monográfiájára utal (SADIGHI 1938).

⁹ FRYE 1973, 2–11.

¹⁰ GRABAR 1967, 19–84. Grabar előszava nagyon fontos, mivel talán ez volt a szászánida és a posztszászánida féművesség kronológiai és stílusbeli különbségeinek eddigi legrészletesebb értelmezési kísérlete. Ezzel kapcsolatban meg kell említeni Göbl tanulmányát is: GÖBL 1969, 25–34.

¹¹ Harper több alkalommal is kitért és foglalkozott a posztszászánida kérdéssel, leginkább: HARPER 1983, 113–129; HARPER–MEYERS 1981, 110, 117, 137, 139–141.

¹² TREVER–LUKONIN 1987; LUKONIN–IWANOW 1996.

¹³ MARSCHAK 1986; MARSHAK–KRIKIS 1969, 55–80.

¹⁴ GRABAR 1967. Grabar posztszászánida szimpatizáns nézeteit leginkább Grube kritizálta – méltató megjegyzések mellett –, vö. GRUBE 1975, 289–291. Emellett a lelkes posztszászánida rajongó Gray is ki kell említeni, aki a lehető legszélesebb körben értelmezi térben és időben egészen a 11. századig terjesztve ki az időszakot. Gray Grabar nézeteinek támogatója a posztszászánida fogalom használatával kapcsolatban (GRAY 1991, 59–64).

bar felfogása érezhetően inkább Erdmann nézeteit tükrözi. Grabar elemzésében pontosan igyekezett meghatározni a posztszászánida ezüstitárgyak stilisztikai jegyeit, melyben a világias témák dominanciáját emeli ki (vadászjelenetek, női alakok, növényi motívumok, lakomák). Grabar felfogásában a szászánida Irán sok hatást magába olvasztó rendszer, közvetítő kultúra, melynek hatása határain kívül messze kigugárzik. Grabar szemében a posztszászánida tálak, főleg pedig a vadászati témák erős dominanciája az iszlám kor elején megjelenő új iráni eliteknek a szászánida kort heroizáló műtszemléletét volt hivatott megjeleníteni, ahol ezek az iszlámkori dinasztiák dicső hőskorként tekintettek a Szászánidákra és ez mutatkozott meg a posztszászánida ezüstitálak divatjában is. Grabar a posztszászánida tálak nagyszámú variációit nemcsak az időbeli távolság növekedésével magyarázza, hanem a szászánida területeken kívüli műhelyek hatásának tartja, ahol szászánida kort imitáló tárgyakat készítettek nagy számban és ahol helyi hagyományok éltek együtt az átvett szászánida művészeti elemekkel. Grabar egy másik fontos érve a posztszászánida jelző használatával kapcsolatban, hogy az így jellemzett arany- és ezüstitálak világosan, jól elkülöníthető leletsoportot alkotnak a 7–8. században és egyben jelentős részüket Grabar észak-irániak tartja, félreérthetetlenül utalva Tabaristān, Daylam és Gilān jelentőségére.¹⁵ Grabarral kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy talán utolsó írásai egyikében, nagyjából megtartva korábbi nézeteit, bevezeti a „*para-Sasanian*” fogalmát a 7–8. századi iráni művészetre. Azt azonban nem tisztázza, hogy vajon mi a különbség a „*post-Sasanian*” és a „*para-Sasanian*” között.¹⁶

Harper posztszászánida analízisében ezzel szemben sokkal óvatosabb, szigorúbban kezeli a korszakhatárokat, elemzésében figyelembe veszi az Erdmann óta eltelt évtizedek eredményeit és egyes tárgyak újradatálását is. Harper csak a 7–8. század-

ról beszél posztszászánidaként és az iszlámkori fémművességbe való fokozatos átfejlődésről ír, egyben a posztszászánida kort a szászánida művészet utolsó fázisának tekinti.¹⁷ A posztszászánida terminus jelentésének értelmezését a vizsgált tárgyak kronológiai problémái, nehezen datálhatóságuk követelte meg. Harper Marsak adatai alapján részben korrigálja Erdmann nézeteit, egyes, korábban posztszászánidának nevezett ezüstitárgyak kronológiáját, de hangsúlyozza, hogy még így is jelentős az olyan tárgyak száma, melyek jó eséllyel posztszászánidának nevezhetők. Harper utal például a Pūr-i Wahman-i szászánida ezüstitálra, ahol eltűnik a lovasról a szászánida korona és megjelenik a kengyel, biztos jeleként a szászánida kor utáni keltezésnek.¹⁸

A másik, Smirnov óta jól ismert és korábban említett probléma, hogy a szászánida vagy poszt-szászánida ezüstitálak nem csekély része nem a szászánida vagy volt-szászánida területekről származik, hanem Permből, az Urál hegység vidékéről. Harper kísérlete, hogy a szászánida vagy posztszászánida ezüstitálak királyi ajándékként terjedtek el széles körben, viszont talán kevésbé meggyőző állítás.¹⁹ Fodor István javaslata, mely a prémkereskedelemért cserébe kapott posztszászánida ezüstitálakról, kereskedelmi célú tömegtermelésről ír, valamint 4–7. századi népmozgások miatt eleve szorosabb kapcsolatokat feltételez a steppe, az Urál-hegység és a mai Észak-Írán, Dél-Kaukázus között, már sokkal valószínűbb, de itt is sokkal több adatra van szükség.²⁰

Mégis, a szászánida ezüstitálak datálása és műhelyei körüli vita dacára a posztszászánida jelző meglehetősen széles használatnak örvendett a 20. század második felében, és véglegesen kilépett a szászánida és a kora iszlám korról foglalkozó régészek és művészettörténészek világából. A posztszászánida terminust a hatvanas-hetvenes évektől fogva egyebek mellett Frye, Widengren és a magyar Harmatta János (1917–2004)²¹ is rendszeresen használták.

¹⁵ GRABAR 1975, 357–358.

¹⁶ GRABAR 2012, 33–34.

¹⁷ Prudence O. Harper nem csupán a posztszászánida kori fémművesség datálásában játszott fontos szerepet, hanem a szászánida kori fémművesség pontosabb meghatározásában, tárgyainak elterjedési problémáiban, erre Bálint Csanád is részletesen utalt, vö. BÁLINT 2004, 33.

¹⁸ HARPER-MEYERS 1981, 139–140.

¹⁹ HARPER-MEYERS 1981, 8.

²⁰ FODOR 2008, 150–153. vö. 1–2. j.

²¹ HARMATTA 1973, 245–266.

Ugyanígy, a teljes francia iranisztikai iskola magáévá tette ezt a kifejezést, ahol a posztszászánida kor kutatása komoly tudományos projektté nőtte ki magát az elmúlt negyven évben, gondoljunk itt Philippe Gignoux²² és Rika Gyselen²³ műveire. Ennek a csúcsa a 2010-ben megjelent Gyselen szerkesztette *Res Orientales*-szám, amely a posztszászánida Irán újonnan előkerült forrásainak szentelt tematikus ötetet.²⁴ Gyselen és Gignoux azóta is több írásában használta-használja a kifejezést, leginkább a nagyjából tíz éve előkerült tabaristāni posztszászánida középperzsa levéltárnak szentelt tanulmányaikban.

A posztszászánida jelző használata tehát ma már nemcsak a művészettörténeti, régészeti szakirodalomban jellemző, mint például a brit művészettörténész Robert Hillenbrandnél, hanem a középperzsa filológiában is (Gyselen, Gignoux és Maria Macuch²⁵) és az ezzel kapcsolatos nyelvészeti irodalomban is (Philippe Huyse²⁶ és Ludwig Paul²⁷ tanulmányai). A posztszászánida jelző megjelenik Shaul Shaked,²⁸ Francois de Blois,²⁹ Jacob Neusner (1932–2016) és Jason Mokhtarian³⁰ munkásságában is a középperzsa apokaliptikus irodalom és a korabeli iráni zsidóságról szóló irodalomról. A szászánida kor két korunkban talán legaktívabb történésze, Touraj Daryae³¹ és Khodadad Rezakhani³² műveiben szintén használja a posztszászánida kifejezést részben vallástörténeti, filológiai részben azonban történeti periódusként.

A bécsi numizmatikai iskolához kötődő Dariush Akbarzadeh³³ egyenesen posztszászánida forrásokról (*post-Sasanian sources*) ír több alkalommal.

Vannak olyan kutatók is, akik posztszászánida „felfogásban” írnak, felfogásukban teret adnak a szászánida Irán és az azt követő másfél-kétszáz év közel-keleti történelme összekapcsolásának, de mégsem használják a posztszászánida jelzőt. Ilyen Parvaneh Pourshariati is, aki a későszászánida iráni arisztokráciáról írt monográfiáját nem 651-ben zárja le, hanem a 760-as években, Tabaristān abbászida meghódításával.³⁴

Emellett azt is meg kell említeni, hogy vannak olyan kutatók is, akik a posztszászánida jelzőt egyáltalán nem használják. Ilyen szerző például Patricia Crone (1945–2015)³⁵ vagy Alison Vacca³⁶ vagy Sheila Blair.³⁷ Crone nagyhatású műve, a *Nativist Prophets of Early Islamic Iran* a 8–9. századi Irán heterodox vallási mozgalmairól szól, ő mégis a kora iszlám jelzőt tartja helyénvalónak a posztszászánida helyett. Vacca a kora iszlám kori Kaukázusról szóló nemrég megjelent monográfiájában szintén az „*early Islamic*” jelzőt alkalmazza a 7–9. századi kaukázusi államok, volt szászánida tartományok történetében. Olykor találkozhatunk hibrid megoldásokkal is egy tanulmányon belül (*Post-Sasanian/Early Islamic*).³⁸ A feladat ezek után a tér és az idő pontos meghatározása, mit is jelenthet a posztszászánida kifejezés történeti értelemben.

²² GIGNOUX különösen sokat foglalkozik a posztszászánida fogalommal (GIGNOUX 2004, 37–48 [különösen 43–46]; GIGNOUX 2012, 29–96; GIGNOUX 2014, 30–71).

²³ GYSELEN 2006; GYSELEN 2009, 143–172.

²⁴ GYSELEN 2010.

²⁵ MACUCH 2017, 257–272; HILLENBRAND 2009, 92–95, 99, 101.

²⁶ HUYSE 2005, 51–68.

²⁷ PAUL 2005, 141–152.

²⁸ SHAKED 1993, 165–172.

²⁹ DE BLOIS 1990, 209–218.

³⁰ NEUSNER 1969, 279, 403; MOKHTARIAN 2015, 34.

³¹ DARYAE 2018, 103–121.

³² REZAKHANI 2015, 55–70.

³³ AKBARZADEH 2016, 573–575.

³⁴ Pourshariati mindössze egy alkalommal használja a *post-Sasanian* kifejezést könyvében, ott is Widengrent idézi, aki a szászánida és a posztszászánida korok közös, egyidejű történeti-vallástörténeti vizsgálatát az iranisztika fontos feladatának nevezte 1979-ben, vö. POURSHARIATI 2008, 424.

³⁵ CRONE 2014.

³⁶ VACCA 2017.

³⁷ BLAIR 1992.

³⁸ EGER 2014, 223; GHASEMI ET AL. 2020, 11–22. Ilyen hibridmegoldásra egyébként a magyar szakirodalomban is van példa: „Különös figyelmet érdemel a felfüggesztő csat megléte: néhány szarmata kori után ilyenekkel csak egy posztszászánida, illetve korai iszlám tállkánál, valamint egy korai gepida kincs tállkái esetében találkozunk. Mindennek értékeléséhez további leletekre van szükség.” (BÁLINT 2004, 534).

A POSZTSZÁSZÁNIDA KOR ALPERIÓDUSAI

Az első kérdés posztszászánida kor időbeli meghatározásának a problémája, mettől meddig terjedt ez a periódus? A modern szakirodalom a közel négy-száz évig, Kr. u. 224-től a 7. századig uralkodó Szászánidák végső bukását és a kalifátus szászánida területek feletti hatalomátvételét általában az utolsó szászánida király, III. Yazdgird (632–651) 651-es meggyilkolásához köti. Ez az esemény jelölné ki a posztszászánida kor kezdetét. Mindez azonban korántsem egyértelmű, ha közelebbről nézzük az eseményeket.

A szászánida állam kutatói között mára konszenzusnak számít, hogy ez az állam katonailag és politikailag Kr. u. 628-ig volt számottevő entitás. Amikor 628 februárjában Hérakleios (610–641) keletrómai császár hadserege ott állt Ktésziphón, a mezopotámiai szászánida főváros környékén és II. Husrav (591–628) szászánida uralkodót meggyilkolták udvaroncái, abban a pillanatban már meg is indult a szászánida állam széthullása. Az közhelynek számít, hogy az olykor látványos szászánida sikereket is hozó huszonhat éves keletrómai-szászánida háború (602–628) teljesen tönkretette a két közel-keleti birodalmat, az viszont kevésbé ismert a magyar szakirodalomban, hogy a szászánida állam szétesése nem az arab hódításnak köszönhető, hanem a 628-as traumának. Ma már nyugodtan kijelenthető, hogy az egységes szászánida állam megszűnt II. Husrav 628-as halálával. Amikor az arab hódítás hullámai elérték a szászánida területeket, akkor tartományi szinten kiskirályok sora uralkodott és a szászánida központi hatalom gyakorlatilag nem vagy csak alig létezett (főleg Mezopotámia és Irán déli része, a dinasztia magterületei tekinthetők lojálisnak a dinasztíához).³⁹ III. Yazdgirdot, az „utolsó” szászánida uralkodót, egy nyolcéves gyermekkirályt Rustam wuzurg framadār és Fīrūzān párthus és szászánida frakciói⁴⁰ kompromisszumként ültették trónra 632-ben, uralmát numizmatikai

adatok alapján csak a hanyatló szászánida állam dél-mezopotámiai, hūzistāni és Fārs tartománybeli területein fogadták el.⁴¹ III. Yazdgird előtt a szászánida dinasztia jelentős részét lemészárolták, és komolyan megingott a dinasztia legitimitációja is, a különböző tartományi trónkövetelők, ellenkirályok jelentős része nem is volt a szászánida királyi család tagja (vö. Šahrwarāz, Hūrād Husrav).⁴²

Mindez azt jelenti, hogy a szászánida állam végét meg lehet nyugodtan húzni 628-ban, és egyáltalán nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy a posztszászánida kor 628-ban kezdődik. A 628-as dátum második következménye, hogy a szászánida állam maradványainak és a felemelkedő muszlim államnak jelentősen meghosszabbodik a szimbiózisa. 628-tól fogva egészen a 660-as évekig, több évtizeden át terjed az a periódus, amelyben egy darabjaira hullott birodalom tartományai háborúznak a felemelkedő új hatalom erőivel. A posztszászánida terminus itt tehát nem is feltétlenül az arab hódítást jelöli, hanem a szászánida államtól önállósodó tartományokat. Ehhez azt is érdemes hozzátenni, hogy Pourshariati ismert monográfiája alapján ma már némileg korábbra tehetjük a Szászánidák elleni arab katonai hadműveletek kezdetét is. A hagyományos felfogás szerint az első komolyabb szászánida-ellenes arab támadások a Mohamed próféta halálát (632 júniusa) követő időszakban történtek. Pourshariati adatai viszont azt sugallják, hogy a szászánida Mezopotámia elleni arab hadműveletek vélhetően egybeestek II. Husrav halálával 628-ban, vagyis még jóval Mohamed próféta halála előtt.⁴³ A volt szászánida területek arab hódítása 628-tól nagyjából 661-ig tartott. A 661-es dátum azt a pillanatot jelöli, amikor az arabok felszámolták az utolsó komolyabb szászánida hadsereget az egykori szászánida területeken (III. Yazdgird fia, Pērōz haderejének heftalita és talán Tang-kori kínai erőkkel megtámogatott szerény restaurációs kísérletét Sīstān területén).⁴⁴ Esetleg elfogadhatjuk 671-et is,

³⁹ A szászánida állam 628 utáni dezintegrációs folyamatának egyik jó esettanulmánya a szászánida Azerbajdzsán tartomány arab hódítása, vö. GHODRAT-DIZAJI 2010, 69–80.

⁴⁰ POURSHARIATI 2008, 219–220; DARYAEE 2010, 43–52, főleg 51.

⁴¹ POURSHARIATI 2008, 221–223; DARYAEE 2010, 51.

⁴² A mihrānida Šahrwarāzhoz ld. POURSHARIATI 2008, 179–183; SÁRKÓZY 2017.

⁴³ POURSHARIATI 2008, 219–224, 468–470.

⁴⁴ MORONY 1986.

amikor Ḥurāsān központja, Marw végleg arab kézre került.⁴⁵ A 628 és 661 közötti időszak tehát a posztszászánida kor első alperiódusa. Meglehet, hogy ezek a 628 és 661 között létező és egyelőre alig kutatott efemer, már nem szászánida és még nem muszlim kézen levő kisállamok közelebbi vizsgálata is sokat segíthetne a posztszászánida kor és művészet pontosabb megértésében.

A posztszászánida kor második alperiódusa szintén egyértelmű és minden vita felett áll. Ez pedig Ṭabaristān, egy szászánida utódállam története, mely 642 és 761 között független entitás volt és csak az abbászida kor elején került a kalifátus uralma alá. Ṭabaristān igazi peremvidék, a szászánida korszakban politikailag elhanyagolható szerepet játszik. A Kaszpi-tenger és az Alburz hegység közötti, részben magashegységi, részben párás éghajlatú, nehezen megközelíthető és kontrollálható terület lett a szászánida arisztokrácia egy részének menetsvára az arab hódítás alatt és után.⁴⁶ Az ide húzódó szászánida főnemesi családok, élükön a 642-től 761-ig a tartományt független fejedelemségként kormányzó Dābūyidákkal,⁴⁷ folytatói a szászánida kultúrának, politikai ideológiának, legitimációs mítoszainak,⁴⁸ udvari kultúrájuk, pénzverésük töretlen kontinuitást mutat a szászánida korról. Ṭabaristānból a középperzsa nyelv zoroasztriánus variánsának, a pehlevinek a használata is jól adatolt, amint azt a jó évtizede innen előkerült jelentős, nagyjából háromszáz jogi és gazdasági dokumentumot tartalmazó középperzsa nyelvű archívum is bizonyítja egybekel mellett.⁴⁹

Ṭabaristān arab hódítására a korai abbászida korban került csak sor 758 és 761 között al-Manšūr (754–775) kalifa idején, nagyjából száz évvel a többi szászánida terület után. De a helyzet az abbászida hódítás ellenére is bonyolult maradt Ṭabaristānban, mivel a kalifátus adminisztrációja inkább csak a vékony kaszpi-tengerpartra terjedt ki, az Alburz hegység nehezen járható zónáit továbbra is

helyi fejedelmek uralták. Az utolsó dābūyida ispahbad, Ḥuršīd (741–761) bukását követően jelennek meg arab forrásokban a ṭabaristāni Bāwandidák, Qārinwandok, akik jó eséllyel szintén a szászánida arisztokrácia leszármazottai voltak. Ezek a dinasztia a 9. század elejére felveszik az iszlámot, ám az abbászida uralom lassú hanyatlásával nagyfokú önállóságot élveznek és több elemében is archaikus, szászánida elemeket tartanak fent udvari kultúrájukban, muszlimságuk ellenére megtartják a középperzsa ábécét is részben.⁵⁰ Uralkodói titulusaik (*ispahbad*, *ustāndār*) és udvari kultúrájuk is részben szászánida eredetűnek tűnik.⁵¹

Figyelemreméltó, hogy Windād Hurmuzd qārinwand uralkodó (765–809) középperzsa ábécével írt nevével lehet találkozni egy három ṭabaristāni posztszászánida stílusú ezüsttáblából és két ezüstvillából álló kollekción két tálján, a harmadikon pedig a másik ṭabaristāni dinasztia, a Bāwandidákhoz tartozó helyi fejedelem, Šarwīn ispahbad (772–817) lánya, Āzarmīg neve olvasható. Ez a kollekción most vélhetően a teheráni Iráni Nemzeti Múzeumban található.⁵²

A Qārinwandok a 13. századig, a Bāwandidák a 14. századig követhetők írott forrásokban. Érdekes megjegyezni, hogy a Qārinwand dinasztia tartozó Māzyār (823–839) robbantotta ki az utolsó jelentős abbászida-ellenes lázadást Ṭabaristānban 834–839 között, ezt a lázadást forrásaink helyenként kifejezetten tradicionalista és iszlám-ellenes mozgalomként jellemzik. A qārinwand Māzyār 839-es kivégzése jó eséllyel kínálkozik a posztszászánida kor végének Ṭabaristānban, bár régies kulturális elemek bőven maradtak Észak-Iránban még ezek után is (a középperzsa írás használata például a helyi fejedelmek között a 11. század első feléig adatolt).

Amint korábban utaltam rá, a posztszászánida jelzővel szemben kritikusai a kora iszlám jelzőt javasolják leginkább. Személyes véleményem szerint azonban 642 és 840 közötti Ṭabaristānra és az

⁴⁵ MORONY 1986.

⁴⁶ MELVILLE 2000; GOTO 2011, 12–26; BAZIN 2001; RABINO DI BORGOMALE 1928; VASMER-BOSWORTH 1991.

⁴⁷ BOSWORTH 1996, 162; MADELUNG 1993, 541–544.

⁴⁸ SÁRKÓZY 2008.

⁴⁹ GIGNOUX 2011; GIGNOUX 2012.

⁵⁰ MADELUNG 1975; MADELUNG 1984; SÁRKÓZY 2015.

⁵¹ GYSELEN 2006, 37–42, 55–56.

⁵² BRUNNER 1974, 119.

innen előkerült, leletekre a posztszászánida jelző messze precízebb megjelölés a kora iszlám terminusnál. A kalifátustól független vagy részben független észak-iráni területek dinasztiai kulcsszerepet játszhattak a posztszászánida ezüstművességben. Tabaristān kutatása a nyugati szakirodalomban periférikus, Magyarországon pedig jóformán ismeretlen téma. Pedig Tabaristān esetében a posztszászánida műveltség és ezüstművesség kulcsterületéről lehet szó, ahol – több-kevesebb változással ugyan – de jóval tovább tartotta magát az „*ancien régime*” a szászánida Irán kultúrája, mint a volt szászánida területek többségében.

Ennél is bonyolultabb a helyzet a Tabaristántól nyugatra fekvő Daylamānban és Gīlānban,⁵³ amely tartományok valójában sosem kerültek a kalifátus kezére. Az Alburz hegység, a Kaszpi tenger és a Dél-Kaukázus között található terület nehezen járható hegyvidéki területeit uraló harcias *daylamita* és *gīlāni* törzsek sikeresen dacoltak az Omajjádok és az Abbászidák erőivel is. Tabaristānhoz hasonlóan az egykori szászánida állam peremvidékéről van szó, amelynek lakossága nagyjából 900-ig döntően nem muszlim és nem a kalifátus alattvalója volt. Itt az iszlámot is többnyire a kalifátusból elüldözött, máshol elnyomott síita (főleg *zajdita* és *ismá'ilita*) csoportok terjesztették el a 9–10. században.⁵⁴ Gīlān és Daylamān esetében tehát egy lokális elemekkel átszótt posztszászánida periódust és kultúrát látunk, mely ebben a formájában nagyjából 900-ig állt fent.⁵⁵

A posztszászánida kor harmadik alperiódusa véleményem szerint a 661-től kezdődik az arabok által meghódított egykori szászánida területeken. Közismert, hogy az Omajjád Kalifátus korai időszakában nagyban támaszkodott a volt keletrómai és szászánida adminisztrációs tapasztalatokra. Ennek jegyében 661 és 692 között a volt szászánida területeken ún.

arab-szászánida pénzverést folytattak, amely gyakorlatilag a korábbi szászánida pénzverdék átvételét és az utolsó szászánida királyok bizonyos pénzeinek csaknem teljes utánverését jelentette. Ha ránézünk egy II. Ḥusraw vagy egy III. Yazdgird kori szászánida pénzérmére és egy Mu'āwiya (661–680) vagy I. 'Abd al-Malik (685–704) korai időszakából származó arab-szászánida éremmel összehasonlítjuk, a különbség igen csekély, csak a néha felbukkanó rövid arab betűs feliratok árulják valójában el, hogy itt már egy posztszászánida éremről van szó. Ugyanakkor ezek az apró különbségek igen fontosak kutatási szempontból, mivel ezek döntik el egyértelműen a datálást. Ugyanezt a gyakorlatot folytatták az Abbászidák Tabaristān meghódítása után is, ahol a helyi abbászida kormányzók 760-as évektől 795-ig vertek a Dābūyidák szászánida stílusú pénzeit imitáló arab-szászánida pénzérméket Hārūn al-Rašīd kalifa (786–809) uralmának tizedik évéig.⁵⁶

Ezek mellett a fémművességben is lehet látni egy erős kontinuitást a 8. század első feléig egészen biztosan a volt szászánida területeken, ahol a korábbi ízlésvilágot fenntartó szászánida és helyi mecénások még tovább élnek és képesek magukat még az új művészeti hatásoktól távol tartani. Itt is apró jelekből lehet főleg következtetni egy-egy ezüsttál posztszászánida voltára, de a legfontosabb elem a *terminus post quem* elve, ahogy Harper fogalmaz: „*The term »post-Sasanian« describes works of art dependent on central Sasanian traditions that were created after the fall of the dynasty in A. D. 651.*”⁵⁷ Az persze máig nem pontosan ismert, hogy Észak-Íránt leszámítva, kik is voltak a megrendelők, hol, kik számára készültek ezek a posztszászánida alkotások.

A posztszászánida teória leggyengébb pontja egyben legnagyobb kutatási lehetősége a mecénások és a műhelyek ismeretlensége.⁵⁸ Mindehhez nem melléke-

⁵³ A terület földrajzához néhány fontos munka: MINORSKY 1965; BAZIN 2001.

⁵⁴ Gīlān és Daylam történetéhez és korai iszlamizációjához néhány fontos adalék és bibliográfia: MADELUNG 1988, 9–12, 101–103; FELIX–MADELUNG 1995. Bálint megjegyzése, mely szerint Daylam a Kr. u. 6. század óta tartozott csak a Szászánida Birodalomhoz (BÁLINT 1995, 225) a források fényében nem igazolható, az iráni fennsíktól elválasztó nyelvi és kulturális különbségek viszont inkább jellemzők, a kettő – a szászánida államba tartozás és az etnikai különállás – nem zárja ki egymást.

⁵⁵ Gīlān és Daylam történetéhez néhány fontos írás: KASRAWI 1998, 34–120; BOSWORTH 1968, 30–32; MADELUNG 1975, 223–226; MINORSKY 1993, 655–657; BOSWORTH 1996, 148–149, n. 71; MINORSKY–BOSWORTH 2000; BOSWORTH 2013.

⁵⁶ Az ún. arab-szaszanida pénzérmékhez jó összefoglalás: BATES 1986. Tabaristān dābūyida és korai abbászida pénzveréséhez vö. MALEK 2017, 71–78.

⁵⁷ HARPER-MEYERS 1981, 139–141.

⁵⁸ GRABAR 2012, 33–34.

sen hozzájárul a mai Irán relatív tudományos izolációja is, mely tény szintén akadályozza a posztszászánida alkorszakok helyszíni vizsgálatát, nemzetközi kutatócsoportok munkáját. Emellett meglátásom szerint viszonylag kevés a témában folytatott iráni ásatás, illetve ha van is ásatás, az eredményeket többnyire csak modern perzsául publikálják iráni kollégáink, melyek ezáltal sokkal kisebb körben válnak ismertté. Ezzel együtt vannak értékes mai iráni publikációk Észak-Irán késő ókori - kora középkori régészetéről, melyeket jelen sorok írója viszonylag jól ismer.⁵⁹

Így – személyes véleményem szerint – az ún. posztszászánida kor harmadik alperiódusának vége nagyjából a 750 körüli évekre, az Omajjádok bukásáig tehető, ha a numizmatikát és a művészetet együtt nézzük. Ez alól kivételt képez Észak-Irán, Tabaristān, Daylamān és Gīlān, itt nagyjából 840 körül, Gīlān és Daylamān esetében pedig 900 körül érhet véget a posztszászánida periódus.

Mindezekből némi bizonytalanság is látszik, könnyebb ugyanis meghúzni a posztszászánida terminus elejét, mint a végét. A bizonytalanság két okra vezethető vissza. Egyfelől arra, hogy az egyes tartományok eltérő időpontban kerültek arab kézre. De posztszászánida műtárgyak esetében lehetőfinom stilisztikai distinkciók mellett, melyek a szászánida és a posztszászánida kort elválasztják, a posztszászánida jelző gyakorta az egykori tulajdonos hiányát, a pontos datálás és az adott ezüsttál származása körüli bizonytalanságokat is jelentheti, ahogy arra Harper és Meyers rámutatott a terminus elemzésekor. Ugyanakkor a fő érv nézetem szerint a

posztszászánida jelző használatára a szászánida művészethez, kultúrához erős kapcsolódás, egyben az arab hódítás új stílusainak még csaknem teljes negligálása marad. Mindez talán az Omajjád dinasztia alacsony népszerűségét, a helyi lakosság részéről az iszlámra áttéréstől való tartózkodást (olykor pedig annak állami tiltását) is sugallja az egykori szászánida területek nagy részén 750 előtt.

A posztszászánida terminus használatának negyedik lehetősége az arab hódítás után helyben maradt zoroasztriánus egyház szellemi és anyagi kultúrájához, valamint a Tang-kori Kínába menekült szászánida emigrációhoz köthető.⁶⁰ Az omajjád korban a zoroasztriánus egyház meghatározó szerepet játszik az iráni arab adminisztráció, adószedés működtetésében, az Iránból eltűnt szászánida arisztokrácia helyére a zoroasztriánus egyház lépett és az omajjád *amīrok* és *‘āmilok* helyi szinten komolyan támaszkodtak a zoroasztriánus egyházi hálózatra 750 előtt.⁶¹

A kínai szászánida emigrációt illetően elmondható, hogy mostani adataink szerint az arab hódítás gyors és drámai eseményei miatt a szászánida főnemesség egy talán nem jelentéktelen része elhagyta Iránt és Kínában telepedett le. III. Yazdgird fiai és unokái egy ideig még naiv ábrándokat szövögettek a visszatérésről, ám végül a kínai államban leltek új hazára. Az innen, az iszlám világon kívülről, előkerült régészeti emlékeik, tűztemplomaik, felirataik nyugodtan nevezhetők posztszászánidának, mint például a 874-re datált Sürēn hercegnő Māhwaš, Farruḫzād lánya bilingvis (kínai–középperzsa) sírfelirata Hszianból.⁶²

KÖZÉP-ÁZSIA ÉS A POSZTSZÁSÁNIDA TERMINUS KÉRDÉSE

Olykor nemcsak a posztszászánida terminus negligálása lehet probléma, hanem a túlzott és helytelen kiterjesztése is. Miért helytelen posztszászánidának nevezni a ḫwārizmi és szogdiai hatásokat mutató régészeti elemeket? A válasz egészen világos:

mert nem posztszászánidák. Ennek pedig az az oka, hogy az Amu-darján (Oxuson) túli és a Szír-darján (Iaxartésen) inneni régió nagyrészt sosem tartozott a szászánida államhoz. Ez persze nem jelenti azt, hogy nem voltak kapcsolataik a szászánida állam-

⁵⁹ A jó perzsa nyelvű munkák közé tartozik például Sūrtījī kismonográfiája Māzandarān (vagyis a középkori Tabaristān) késő ókori és középkori várairól, erődjéről (SŪRTĪJĪ 2002) vagy a Kitāb-i Gīlān (Gīlān könyve) című háromkötetes perzsa nyelvű Gīlān tartományról írt helytörténeti enciklopédia 1–2. kötetei is terjedelmes régészeti, történeti cikkeket tartalmaznak vö. ḤUMĀMIZĀDA 2001; MŪSAWĪ 2001; SAYYĪD JAWĀDĪ 2001.

⁶⁰ COMPARETI 2003, 197–213.

⁶¹ A kora iszlám kori muszlim-zoroasztriánus együttélés kérdéséhez: CHOKSY 1997. Az omajjád kori Fārs tartomány közigazgatása és a zoroasztriánus egyház ebben játszott szerepe kapcsán: DARYĀEE 2003, 193–204.

⁶² HARMATTA 1970; REZAI-BAGHBIDI 2011.

mal. A késő ókorban és az iszlám első századaiban itt élő etnikumok többsége, a h̄wārizmiak, szogdok és baktriaiak az iráni nyelvű és etnikumú népek keleti csoportjába tartoznak. Ugyanakkor fontos hangsúlyozni, hogy a nyugat-iráni (nevezzük szászánida) területektől jelentősen különböztek nyelvi és kulturális attitűdjeikben. Az „iráni” itt inkább egy tág nyelvészeti ernyő, amely rokonítja e népeket nyugati rokonaikkal, a párthusokkal és a perzsákkal.⁶³

Ami a konkrét közép-ázsiai szászánida befolyást illeti, bár van tudomásunk az Amu-darján túli területekre irányuló szászánida katonai hadműveletekről II. Šāhpūhr (309–379) alatt a 360-as években, és V. Bahrām (420–438) szászánida király idejéből a 430-as évekből (amikor a Szászánidák Bukhara oázist is elfoglalták rövid időre), de ennek dacára az Amu-darja továbbra is megmaradt a szászánidák és Közép-Ázsia határvonalának.⁶⁴ Később, 560 után a Szászánidáknak a nyugati türkökkel szövetségben lezajlott heftalita-ellenes háborúiban ismét számolhatunk az Amu-darja szászánida átlépésével, de tartós szászánida terjeszkedés nem történt ekkor sem.⁶⁵ A szászánida állam északkeleti határa az Amu-darja déli partjáig terjedt ki annak fénykorában, mely terjeszkedés olykor a baktriai területeket, Balh, Tuḥāristān területét is magában foglalta, de az Amu-darjától északra tartós szászánida hódítás nem történt. Igaz, ugyan, hogy a szászánida művészet jelen volt Közép-Ázsia művészetében az 5–8. században, de csak egy volt a régiót érőt több másik

(kínai, steppei, indiai) hatás közül. A Közép-Ázsiát érő (poszt)szászánida hatások számbavétele azonban nem haszontalan dolog.

Elsőként érdemes megemlíteni V. Bahrām a Bukhara oázist érő 430 körüli támadása után a Buḥār Ḥudātok⁶⁶ (a bukhari szogd királyok) pénzei V. Bahrām szászánida pénzeinek hatásait mutatják. Itt ugyanakkor meg kell jegyezni azt is, hogy az 5–6. században nem csekély közép-ázsiai hatás éri a szászánida kultúrát is, amely leginkább a szászánida nemzeti hagyomány gazdagodásában mérhető. Jó okkal feltételezzük, hogy a perzsa epika mára klasszikussá vált személyei, mint Rustam⁶⁷ és Siyāwuš⁶⁸ és legendáik ekkor kerültek át a Közép-Ázsiából a szászánida műveltségbe, aminthogy a „*kay*” herceg titulus is szogd eredetű a középperzsában. Korábban sem Rustam, sem Siyāwuš neve nem fordult elő nyugat-iráni névanyagban. Újabb nyugat-iráni (szászánida) hatás éri Közép-Ázsiát a 650-es évektől fogva, amikor a szászánida állam menekülő arisztokráciájának egy része Kína és a steppe felé vette az irányt, útvonaluk bizonyosan Közép-Ázsián keresztül vezetett. Al-Ṭabarī utal rá, hogy Qutaiba b. Muslim ḥurāsāni omajjád amīr foglyul ejtette III. Yazdgird egy lányunokáját Bukhara mellett Paikandban 709-ben.⁶⁹ A szamarkandi *iḥšīd*, szogd király afrāsiyābi freskóin⁷⁰ és a panjikenti szogd freskókon is néhol lehet látni szászánida motívumokat, de az egész kompozíció nem szászánida összességében.⁷¹ No persze a dolgokat bonyolítja,

⁶³ A preislám Közép-Ázsia és azonbelül a szogd etnikum történetéről a legrészletesebben itt lehet olvasni: DE LA VAISSIÈRE 2005. A közép-iráni korban beszélt kelet-iráni nyelvekről vö. SCHMITT 1989, 165–245.

⁶⁴ FRYE 1984, 352–355; DE LA VAISSIÈRE 2005, 171–175.

⁶⁵ Közép-Ázsia szászánida politikai kapcsolataihoz ld. REZAKHANI 2017, 125–185.

⁶⁶ A *ḥudāt* Közép-ázsia szogd és baktriai területeiről ismert iráni eredetű uralkodói titulus, jelentése „úr, fejedelem”, vélhetően az óiráni *xwadāya* fejleménye. Frye megkérdőjelezi szogd eredetét, és inkább egy klasszikus perzsa népi etimológiát, mintsem eredeti szogd alakot lát benne. E vélekedés szerint a *ḥudāt* a szogd *γwtw* (esetleg *γwβw*, *γwβ*) „király” kifejezés klasszikus perzsa *ḥudā* (+ t, amely esetleg arab hatás lenne Frye szerint) téves olvasata lenne, vö. FRYE 1954, 108. 30. j.

⁶⁷ A nagy kelet-iráni hős, Rustam és mártírságát szenvedő, a feltámadó természetet szimbolizáló istenséggént tisztelt Siyāwuš legendái erősen valószínű, hogy közép-ázsiai illetve kelet-iráni gyökerekkel rendelkeznek, és csak a Kr. u. 5. században kerültek be a nyugat-iráni (szászánida) epikába (REZAKHANI 2017, 195–197). A kelet-iráni epikus ciklus történeti, irodalmi háttéréről jó összefoglaló az alábbi új munka: GAZERANI 2016, 45–116. Siyāwuš epikus története a Királyok Könyvében (FIRDAWSI 1995, 384–502; NARŠAHI 2008, 32–33).

⁶⁸ Siyāwuš alakja az iráni hagyományban és gondolkodásban oly népszerű mártír király mítoszának egyik megfogalmazódása. Legendája legteljesebb változatban úgyszintén Firdawsī Šāhnāma „Királyok könyve” című eposzában maradt ránk. A kora középkori bukhariak szerint Siyāwuš a bukhari erődben volt eltemetve. Siyāwuš élete a Királyok Könyvében: FIRDAWSI 1995, 384–502. Kora iszlám kori bukhari kultusza Naršahīnál: NARŠAHI 2008, 23–24, 32–33.

⁶⁹ DE LA VAISSIÈRE 2005, 270.

⁷⁰ A szamarkandi *iḥšīd* (szogd fejedelem) freskóihoz ld. COMPARETI 2016.

⁷¹ GRABAR 2012, 34–35.

ha szászánida jellegűnek tűnő importtermék tűnik fel egy közép-ázsiai ásatáson.

A Közép-Ázsiát érintő harmadik (poszt)szászánida hatás az iszlám hódítással következett be a 8. század elején. Qutaiba b. Muslim seregei 709 után már többségében olyan „arab” katonákkal érkeztek meg Bukharába, akik többnyelvűek lehettek és vélhetően egy ħurāsāni klasszikus perzsa dialektust inkább beszélhettek egymás között mint az arabot. Jelzésértékű, hogy Qutaiba b. Muslim „arabjai” a legelső bukhari nagymecsetben – mai szemmel nézve merőben szokatlanul – perzsául tartották meg a legelső bukhari muszlim istentiszteletet és nem arabul, miközben szogdul irányították a liturgia alatt az iszlámban még járatlan bukhari lakosságot.⁷² A magukkal hozott műveltség sajátos arab-perzsa jellegű volt, amely bizonyosan tartalmazott szászánida elemeket is, de összességében ez már a muszlim Irán kultúrája volt csírájában, amely preiszlám elemei dacára mégsem tekinthető posztszászánidának. Mindezek következtében Közép-Ázsia szogd lakossága nyelvet vált és a szogd nyelvet a perzsa (vagy más néven tádzsik) váltja fel (emellett nem jelentéktelen a törökség hullámainak nyelvi hatása sem a korban).

A preiszlám szogd világ végét nagyjából 800-as évek első felére tehetjük. Ekkortól fogva a kalifátus-

nak sikerül lecserélnie vagy szétvernie a helyi szogd fejedelmek hatalmi rendszerét és a távolsági szogd kereskedelem sem tűndököl régi fényében Kínával az An-lu-san⁷³ féle kínai szogd lázadás leverését követően 757 után. A korai muszlim arab-perzsa világ műveltsége Közép-Ázsiában keveredett az ottani szogd, baktriai, ħwārizmi elemekkel. Ebből a szintézisből emelkedik ki aztán a 9. század második felében a számánida állam, melynek élén egy muszlim vallású, perzsául beszélő és hamarosan perzsa irodalmat teremtő asszimiláns baktriai vagy heftalita család, a Számánidák állnak, akik al-Ma'mūn (813–833) kalifa kedvezményezettjeként lettek jelentős família 874 és 1005 között.⁷⁴ Ideológiai, vallási, etnikai sokszínűségük jól jelképezi az azt megelőző kétszáz év közép-ázsiai fejleményeit. Természetesen a Számánidák megrendelik saját szászánida dinasztikus családfájukat is, melyet Bahrām Čübīn későszászánida kori mihránida hadvezértől eredeztetnek,⁷⁵ de a valóságban Balĥ környéki Abbászida-barát kismemesek lehettek az első számánida fejedelmek.

Összefoglalva, a 6–9. századi Közép-Ázsiát nem szabad összemოსni a Szászánidákkal, a szászánida hatás nem jelentéktelen az Amu-darján túl az 5–8. században, de emellett jelentős az indiai, kínai, steppei és perzsa a muszlim kulturális hatás is,

⁷² „Bukhara népe, iszlámra áttérésük kezdetén az imádkozás alatt a Koránt perzsául olvasta, mivel képtelenek voltak azt megérteni arabul. Amikor a rukū' (az állva meghajlás) ideje volt, egy ember mögülük azt kiáltotta (szogdul), hogy: bknitā nkint (hajoljatok előre), és amikor le akartak borulni, ugyanez az ember azt kiáltotta: nkūnā nkūnī (boruljatok le).” (a szerző fordítása) (NARŠAHI 2008, 67). A perzsa nyelvű „szabálytalan” istentiszteletről ld. ZADEH 2012, 70–75.

⁷³ PULLEYBLANK 1989.

⁷⁴ A Számánidák ősei helyi baktriai vagy esetleg heftalita hátterűek lehettek. Itt érdemes megemlíteni Treadwell nemrég publikált tanulmányát, ahol felhívja a figyelmet egy I. Mansūr számánida emír (961–976) korában vert pénzérmére, mely egyértelműen heftalita mintákat követ. Az érem megrendelésének körülményei nem ismeretesek, mindenesetre ez talán utalhat a Számánidák szűkebb családi legendáira. Itt érdemes felhívni a figyelmet Yāqūt megjegyzésére is a Számánidák eredetéről: „*Ēs azt mondta al-Fargānī, hogy (a Számánidák) eredete Sāmānból volt, és az egy falu Balĥ vidékéről Bahārimából.*” Treadwell szerint a Bahārima helynév a Bahār diza név torzulása volt Yāqūtnál, mely az anonim szerzőségű Fazā'il-i Balĥ szerint Tarĥān Nīzak, a Qutaiba b. Muslim által 709-ben kivégzett utolsó balĥi heftalita fejedelem székhelye lehetett Balĥban. Treadwell a Számánidákat heftalita leszármazottaknak tartja, akik csillaga al-Ma'mūn kalifátusa (813–833) idejétől kezdett emelkedni vő. TREADWELL 2012, 3–15 (különösen 5–7, illetve 14, 2–3, 9. j.); vő. FRYE 1954, 140. 217. j.

⁷⁵ Bahrām Čübīn a párthus eredetű Mihrān családból származó szászánida *spāhbad* (tábornok), aki 590–591-ben rövid ideig megszerezte a Szászánida Birodalom trónját IV. Hormizd (579–590) szászánida királyt taszítva le a trónról. Később II. ħusraw (591–628) szászánida király, IV. Hormizd fia bizánci segítséggel elűzte Bahrām Čübīnt, aki a nyugati türk kaganátus területére menekült és ott gyilkolták meg.

Az állítás, mely szerint a Számánidák közvetlenül Bahrām Čübīn leszármazottai lettek volna, nem igazolható, az viszont igaz, hogy Bahrām Čübīn és legendái nagyon népszerűek maradtak Közép-Ázsiában halála után. Az ún. Bahrām Čübīn nāma történetei bekerültek mind Firdawsī „Királyok Könyvébe”, mind Bal'amī Ṭabarī-kronikája fordítás-parafrázisába és mind Dīnawarī krónikájába is. Bahrām Čübīn legendái, messianisztikus karaktere, az ércvárnak nevezett lakhelye és halála is erős párhuzamokat mutatnak a Közép-Ázsiában úgyszintén népszerű epikus hős, Siyāwūš legendakörével és Abū Muslim legendáival is (CZEGLEDY 1958; SHAHBAZI 1988; SHAHBAZI 2004).

amely keveredett az itt élő szogd művészettel. Jelen sorok szerzője inkább a komplexitásukat és egyben különállásukat látja fontosnak, ők tehát kívül esnek a „posztszászánida” világon. Helyesebb vélelmezett hatásait „közép-ázsiaiak” vagy helytől függően

„szogdnak”, „ḥwārizminak” hívni. Borisz Marsak és Fodor István munkái pedig erre utalnak ismét, vagyis lényeges különbséget tesznek a szászanida és a szogd fémművesség között az Urál hegység tárgyai esetében.⁷⁶

A POSZTSZÁSZÁNIDA TERÜLETEK IDENTITÁSA 750 UTÁN

A posztszászánida területek esetében inkább az abbászida kor tűnik vízválasztónak, mint a 7. századi arab hódítás. Amint ismert, jelentős különbség van az omajjád és az abbászida kormányzat társadalmi bázisa, kormányzati mintái, államigazgatási fel-fogása között. A Szíriában berendezkedő omajjád kormányzat bukásának egyik vélelmezhető oka a nem-arabok jogi és társadalmi státusának elégtelen kezelése volt a birodalmon belül. Az Abbászidák ennek a társadalmi nyomásnak eleget tettek és, amint az ismeretes, az Abbászida dinasztiát egy keletiráni (ḥurāsāni) arab–iráni vegyes hadsereg segítette trónra az iráni etnikai hátterű Abū Muslim vezetésével.⁷⁷ Cserébe a korai abbászida korban jelentős arányban kerültek be iráni hivatalnokok és értelmiségiek az abbászida kormányzat kínálta pozíciókba. Ez viszont az iszlamizáció felgyorsulásával járt és egyben egy abbászida kori multikulturális művészeti, kulturális élet megszületését eredményezte. A volt szászanida tartományok tömegei 800 után felveszik az iszlámot, régi szászanida boltíves épületek stílusát imitálja a máig fennmaradt dāmġāni Tārḥāna mecset és a fahraji nagymecset Iránban, mindkét épület a 8. század második felében, az iráni és muszlim hagyományok összeolvadása idején épült.

A felgyorsuló abbászida kori iráni iszlamizáció következtében a bújida és a számánida kori Iránban 1000 körül már egészen biztosan muszlim többség van. A posztszászánida korszak történelmi és művészeti téren lezárul, és ha csak a sāmarrā’i

stílust tekintjük, egy új esztétika lép elénk, amelyben vannak szászanida elemek, de jócskán vannak más közel-keleti hatások és persze jó adag innováció is. Ettől még a szászanida művészet számos eleme továbbél és a peremvidékeken a szászanida stíluselemek aránya is magas, de a korban látható műtárgyak dekoratív elemei már korántsem csak a szászanida kultúrából merítenek inspirációt és így az abbászida kori 8–9. századi iráni művészet már inkább nevezhető kora iszlám kori iráni művészetnek, mint posztszászanidának, híven tükrözve az új társadalmi realitásokat. Megszületik a muszlim iráni kultúra, mely – amint neve is sugallja – több forrásból táplálkozik.

Persze a korábban elemzett területi egyenlőtlenség ismét tartogat meglepetéseket. A 10. század első felében Nyugat-Iránban hatalomra kerülő daylamita dinasztiák, a Zijáridák (930–1090) és a Bújidak (934–1055)⁷⁸ éppenséggel Irán legkevésbé iszlamizált sarkából, Daylamánból származtak. Mindkét dinasztia erősen hangsúlyozta (amúgy fiktív és fabrikált) családi kapcsolatát a Szászanidákkal, a zijárida Mardāwīj (930–935) pedig látványos zoroasztriánus ünnepeket tartatott Iszfahánban és az egykori szászanida főváros Ktésiphón újjáépítéséről szövegetett állítólag ábrándokat.⁷⁹

Ugyanakkor a Bújidak legfeljebb saját daylamita zsoldosaik felé mutathattak komolyabb preiszlam nosztalgiát, uralmuk alatt végig tisztában voltak a politikai realitásokkal és nem tettek kísérletet sem-

⁷⁶ FODOR 2008, 153.

⁷⁷ Abū Muslim ‘Abd al-Raḥman b. Muslim al-Ḥurāsānī (eredeti nevén: Gudarz vagy Ibrāhim vagy Wihzādān b. Windād Hurmuzd) iráni származású muszlim katonai vezető, az Abbászidák trónra kerülésében döntő érdemeket szerzett. 718 vagy 723 körül született, az Abbászidák győzelme után gyorsan megromlott kapcsolata al-Mansūr (754–775) kalifával, aki 755-ben végül meggyilkoltatta. Abū Muslimot messianisztikus kultusz vette később körbe Ḥurāsānban különböző heterodox síita és zoroasztriánus hátterű csoportok részéről (SHARON 1990; YUSOFI 1983).

⁷⁸ A daylamita dinasztiákhoz néhány adalék MADELUNG 1975, 223–226; BOSWORTH 1975, 250–305; MOTTAHEDEH 2012.

⁷⁹ Ugyanakkor a hamisítás sem került el a bújida kor műtárgyait sem, aminthogy szászanida és posztszászanida ezüsttálatat is hamisítottak, itt elsősorban a rayyi bújida „selyemleletekre” gondolunk, amelyek majdnem egésze közönséges hamisítványként bukkant fel a műtárgypiacon több részletben a húszas évek óta, egészen addig, amíg ¹⁴C vizsgálatok ki nem derítették a csalást, vö. BLOOM 2012.

milyen módon a szászánida Iránhoz visszatérésre, mivel vallásilag síita muszlimok voltak (előbb zajdíták majd tizenkettes síiták). Adud al-Dawla Fannā Ḥusraw (949–983),⁸⁰ a legnagyobb bújida amīr a mekkai és medinai muszlim zarándokutak kiépítésében jeleskedett és az arab irodalomban is járatos bújida amīr patronálásával épültek fel Najafban és Karbalában, °Alī (656–661) és Ḥusain az első és a harmadik síita imám mauzóleumai. Az iranisztikai szakirodalomban szokás utalni rá, hogy a Bújidák beemelték titulaturájukba a régi szászánida *šāhānšāh* és *Ḥusraw-i Irān* titulusokat.⁸¹ Ez azonban nem jelent politikai visszatérést a preiszlám mult-hoz, hanem a heterogén iráni és egyben muszlim abbászida kori új identitás jeleként fogható fel, a széteső kalifátus területén megjelenő új muszlim iráni dinasztia kettős kulturális kötődésének jele, ahol az iszlám vallás dominanciája vita felett állt. Megjegyzendő, hogy ugyanebben a korban a kelet-anatóliai és dél-kaukázusi keresztény örmény Bagratidák szintén beemelik 9–10. századi címeik közé az iráni *šāhānšāh* titulust.⁸² Még később pedig a Szeldzsukok és sok más iráni kisdinasztia is így tesznek, de egyik dinasztia sem a régi Iránhoz akart visszatérni. Itt az egykori szászánida területeken továbbélő bizonyos iráni politikai hagyományokról van szó, de mindezek mellett ezek a titulaturák bőven tartalmaznak a kalifátusból örökölt arab elemeket is.

Az bizonyos, hogy Észak-Irán, Ṭabaristān, Daylamān és Gīlān több archaizmust őrzött meg a szászánida korból, és csak találgathatjuk, hogy 1205-ben az egyik bāwandida ispahbad, Rukn al-Dawla Qārin (1205–1210) milyen koronázást rendeztetett magának, amelyről Ibn Isfandiyār 13. századi ṭabaristāni történetíró feljegyzi, hogy a „régí perzsa királyok” koronázását utánozta.⁸³ Ugyanígy Ṭabaristānból még a 11. század első évtizedeiből is ismeretesek pehlevi (középperzsa) feliratok Lajīmból és Rādkānból, melyek helyi bāwandida hercegek mauzóleumain látha-

tók.⁸⁴ A középperzsa nyelv nyilvános királyfeliraton (pláne muszlim épületeken) alkalmazása ebben a korban már ritka és nem jellemző eset, középperzsa királyfeliratot állítani elképzelhetetlen lett volna a 11. század eleji muszlim hitre tért Irán többi részén. Firdawsī (nagyjából 940–1020) a régi szászánida kori nemzeti eposzt, a mára elveszett középperzsa nyelvű *Ḥwadāynāmagot* is felhasználva írja meg a Királyok könyvét (*Šāhnāma*), de megalkotásakor már arab metrikát és arab betűs ábécét használ. A Királyok Könyve is egy szunnita muszlim török szultánnak, ğaznawī Maḥmūdnek (998–1030) készült a ğaznawida kézen levő Hurāsānban és nem a magukat a Szászánidáktól eredeztető Bāwandidáknak, (mégha Firdawsīban, Nizāmī °Arūzī, egy 12. századi prózáíró szerint egy pillanatra fel is merült, hogy az őt anyagilag becsapó szultán helyett a Bāwandidák, „*mint a régi perzsa királyok leszármazottainak*” mecenaturáját fogadja el).⁸⁵

A számánida, ğaznawida és bújida mintákra támaszkodva a török Szeldzsukok sikeresen egyesítik Irán keleti és nyugati részét a 11. század derekán, a perzsa nyelvet és a korabeli iráni hagyományokat kedvelik és ápolják, de az iszlám vallás adta kereteken belül kormányoznak. Ez a középkori turko-iráni muszlim kultúra megszületésének pillanata, amely azonban nem tartozik e tanulmányba.

Művészeti téren a 750–800 utáni iráni tárgyak (leszámítva az észak-iráni tartományokat, Ṭabaristānt, Gīlānt és Daylamānt) is természetesen komoly szászánida hatásokat mutathatnak, de már nem csak a szászánida művészetből táplálkoznak. Ha az iráni világhoz akarjuk kötni őket, az ilyen, akár Iránból, akár máshonnan előkerült leletek iráni hatásai esetében talán a „szászánida jellegű” vagy „kora iszlám”, esetleg a „nyugat-iráni”, „kelet-iráni”, „közép-ázsiai” jelzők visznek közelebb a pontos meghatározáshoz, a posztszászánida jelző használata már túlzó.

⁸⁰ BUSSE 1975; BÜRCEL–MOTTAHEDEH 1988.

⁸¹ IBN ISFANDIYĀR 1944, II. 155.

⁸² VACCA 2017, 210–224.

⁸³ IBN ISFANDIYĀR 1944, II. 171.

⁸⁴ GODARD 1936; MICHAILEDIS, 2015.

⁸⁵ NIZĀMĪ °ARŪZĪ SAMARQANDĪ 1996, 80–82.

POSZTSZÁSZÁNIDA VAGY KORAI ISZLÁM?

A korábbiakban láttuk, hogy az iráni világon belül a posztszászánida jelző helyett a korai iszlám kifejezést alkalmazzák a korszak kutatóinak egy része. Fel kell tenni azt a kérdést, hogy melyik az adekvát kifejezés? A kérdés azonban nem kérdés, mivel mindkettő teret nyert. Általában azt érzékelhetjük, hogy a preiszlám iráni filológiában iskolázott szakemberek, iranisták inkább kedvelik a posztszászánida Irán kifejezést, míg arabisták jobban vonzódnak a korai iszlám jelzőhöz, és vannak olyanok is, akik egyszerre használják mindkettőt vagy bizonyos korszakaikban és műveikben váltogatják a két jelzőt. A két kifejezés azonban nincs konfliktusban egymással és elférhetnek egymás mellett. A „posztszászánida” és a „korai iszlám” közötti választás részben egyéni preferencia és ízlés kérdése is. Az is nyilvánvaló, hogy a posztszászánida jelző időben és térben kisebb területet fed le, mint a Hispániától, Észak-Afrikától Közép-Ázsiáig kiterjeszhető korai iszlám jelző, de a posztszászánida használata árnyaltabb és pontosabb datálást segít elő bizonyos esetekben a tágabb fogalomként alkalmazható korai iszlám terminusnál – ha pontosan tudjuk, hogy a posztszászánida mit is jelent. A lényeg azonban az, hogy legyünk pontosan tudatában, hogy mikor, milyen kontextusban mit is jelent a két kifejezés. Mind a két terminus legitim és meglehetősen elterjedt a szakirodalomban, amint azt a fentiekben láthattuk. A posztszászánida terminus manapság történeti, nyelvészeti, régészeti, filológiai munkákban széles körben elfogadott. Ugyanakkor ez a kifejezés csak megkötésekkel használható, nem lehet mindent posztszászánidának minősíteni, korszaktól és régiótól is függ, hogy mikor mit értünk alatta.

Egy 700 körüli iráni ezüstpénz bizonyosan posztszászánida, egy 850 körüli észak-iráni, daylamāni lelet is posztszászánida még, de egy bármilyen iráni művészeti hatást visszatükröző 10. századi perzsiai vagy steppei ékszer, övveret, kincs már aligha nevezhető kizárólag posztszászánidának. Szászánida vagy posztszászánida motívumok, markáns iráni hatások kimutathatók rajta, de az iráni hatás bár-

milyen jelentős is, ilyen esetekben már nem kizárólagos, hanem együtt él más művészeti elemekkel (bizánci, iszlám, helyi etc.) és új szintézist hoz létre.

Értelmezésem szerint a posztszászánidának azt a kort nevezhetjük időben és térben, amikor és ahol a szászánida kor intézményei, társadalmi berendezkedése, művészeti központjai, numizmatikai hagyományai nagyobb részben zavartalanul továbbműködtek és ezek a működő szászánida intézmények egy ideig még erősebbek voltak a szászánida korszakot követő új hatalmi berendezkedésnél, ideológiai, esztétikai szempontoknál, és nem alakult ki új narratíva a régi helyett. Posztszászánidának nevezhetjük azt a kort, azt az esztétikát, amely a szászánida államra tekint mintaadó forrásként, azt másolja, lett legyen az politikai berendezkedés, művészet, kulturális felfogás. A posztszászánida kifejezés művészettörténeti, régészeti téren persze küzd problémákkal, hiszen számos esetben nem ismert a megrendelő személyek kiléte és földrajzi háttere, de ez inkább kutatási lehetőség a jövőre nézve, másfelől a posztszászánida kifejezést a tágabb iranisztikai szakirodalom is rendszeresen használja. Itt hadd húzzam ismét alá Észak-Írán (Tābaristān, Daylam és Gīlān) jelentőségét, amelyek kulcsterületei lehetnek a posztszászánida kor jövőbeni kutatásának. Ehhez azonban vélhetően a mainál intenzívebb észak-iráni régészeti kutatások és nemzetközi projektek kellene.

Mindebből a tanulság az, hogy a posztszászánida kor, főleg a 7–8 századi Irán története, elsősorban lokális és mikrotörténete még számos tisztázatlan kérdést vet fel, mivel a legtöbb ezüstpénz lokalizációja, mecenatúrája, kereskedelmi forgalomba kerülése és terjedési útvonala sem tisztázott. Ugyanúgy bőven van mit tenni korabeli politikátörténeti kérdések kutatásában is. A válasz azonban erre nem a posztszászánida jelző teljes sutba dobása, hanem a terminus precízebb definiálása és a történelmi, társadalmi, vallási környezet kutatása, valamint a „szászánida”, a „posztszászánida”, a „szászánida jellegű” jelzők világos elkülönítése és értő használata.

IRODALOM

- AKBARZADEH 2016: Akbarzadeh, D.: An Indic Text on Earth Science: Sasanian to Post-Sasanian Period. *Indian Journal of History of Science* 51 (2016) 573–575. <https://doi.org/10.16943/ijhs/2016/v51/i4/41233>
- BÁLINT 1995: Bálint Cs.: *Kelet, a korai avarok és Bizánc kapcsolatai*. Szeged 1995.
- BÁLINT 2004: Bálint Cs.: *A nagyszentmiklósi kincs*. Budapest 2004.
- BATES 1986: Bates, M.: Arab-Sasanian Coins. *Encyclopaedia Iranica* 2:3. London 1986, 225–229.
- BAZIN 2001: Bazin, M.: Gilān i. Geography and Ethnography. In: *Encyclopaedia Iranica*, online edition. <http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-i-geography> (letöltve: 2020. június 30.)
- BLAIR 1992: Blair, Sh. S.: *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana. Supplement to Muqarnas*. Leiden 1992.
- BLOOM 2012: Bloom, J. M.: The Expression of Power in the Art and Architecture of Early Islamic Iran. In: *Early Islamic Iran. The Idea of Iran* 5. Eds.: Herzig, E – Stewart, S. London 2012, 102–119. <https://doi.org/10.5040/9780755693498.ch-007>
- BOLLÓK 2015: Bollók Á.: *Ornamentika a 10. századi Kárpát-medencében, Formatörténeti tanulmányok a magyar honfoglalás kori díszítőművészethez*. Budapest 2015.
- BOSWORTH 1968: Bosworth, C. E.: The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000–1217). In: *The Cambridge History of Iran* 5. *The Saljūq and Mongol Periods*. Ed.: Boyle, J. A. Camb-ridge 1968, 1–102. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521069366.002>
- BOSWORTH 1996: Bosworth, C. E.: *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh 1996.
- BOSWORTH 2013: Bosworth, C. E.: Mosaferids. In: *Encyclopaedia Iranica*, online edition. (<http://www.iranicaonline.org/articles/mosaferids>) (letöltve: 2020. július 4.)
- BRUNNER 1974: Brunner, C. J.: Middle Persian Inscriptions on Sasanian Silverware. *Metropolitan Museum Journal* 9 (1974) 109–121. <https://doi.org/10.2307/1512658>
- BUSSE 1975: Busse, H.: Iran under the Būyids. In: *The Cambridge History of Iran* 4. *From the Arab Invasion to the Saljuqs*. Ed.: Frye, R. N. Cambridge 1975, 250–304. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521200936.008>
- BÜRCEL–MOTTAHEDEH 1988: Bürgel, Ch. – Mottahedeh, R.: ‘Azod al-Dawla, Abū Šojā’ Fannā Kōsrow. *Encyclopaedia Iranica* 3:3. London 1988, 265–269.
- CHOKSY 1997: Choksy, J. K.: *Conflict and Cooperation*. New York 1997.
- COMPARETI 2003: Compareti, M.: *Samarkand. The Center of the World. Proposal for the Identification of the Afrasyab Paintings*. Costa Mesa 2016.
- COMPARETI 2003: Compareti, M.: The Last Sasanians in China. *Eurasian Studies* 2 (2003) 197–213.
- CRONE 2014: Crone, P.: *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge 2014.
- CZEGLÉDY 1958: Czeglédy, K.: Bahrām Čōbīn and the Persian Apocalyptic Literature. *Acta Orientalia Hungarica* 8 (1958) 21–43.
- DARYAEE 2003: Daryae, T.: The Effect of the Arab Muslim Conquest on the Administrative Division of Sasanian Persis/Fars. *Iran. Journal of The British Institute of Persian Studies* 31 (2003) 193–204.
- DARYAEE 2010: Daryae, T.: When the End is Near. Barbarized Armies and Barracks Kings of Late Antique Iran. In: *Ancient and Middle Iranian studies: proceedings of the 6th European Conference of Iranian*

- Studies, held in Vienna, 18–22 September 2007*. Eds.: Macuch, M. – Weber, D. – Durkin-Meister-ernst, D. Wiesbaden 2010, 43–52.
- DARYAEE 2018: Daryee, T.: Chapter Seven. Middle Persian (Pahlavi). In: *A Companion to Late Antique Literature*. Eds.: McGill, S. – Watts, E. Medford 2018, 103–121. <https://doi.org/10.1002/9781118830390.ch7>
- DE BLOIS 1990: De Blois, F.: The Middle Persian Inscription from Constantinople. Sasanian or post Sasanian? *Studia Iranica* 19 (1990) 209–218. <https://doi.org/10.2143/SI.19.2.2014455>
- DE LA VAISSIÈRE 2005: De La Vaissière, É.: *Sogdian Traders. A History*. Leiden 2005. <https://doi.org/10.1163/9789047406990>
- EGER 2014: Eger, C.: Zur Frage byzantinischer Blankwaffen im ausgehenden 6. und 7. Jahrhundert: Schwerter mit bronzenem Parierstück vom Typ Aradac-Kölked-Korinth. *Sonderdruck aus dem Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 61 (2014) 199–234.
- ERDMANN 1936: Erdmann, K.: Die sasanidischen Jagdschalen. Untersuchungen zur Entwicklung der iranischen Edelmetallkunst unter den Sasaniden. *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 57 (1936) 193–232.
- ERDMANN 1943: Erdmann, K.: Zur Chronologie der sasanidischen Jagdschalen. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 97 (1943) 239–283.
- FELIX–MADELUNG 1995: Felix, W. – Madelung, W.: Deylamites. In: *Encyclopaedia Iranica*, online edition. <http://www.iranicaonline.org/articles/deylamites>. (letöltve: 2020. július 7.)
- FIRDAWSĪ 1995: Firdawsī, A. Q. M.: *Šāhnāma* 2. Ed.: Mohl, J. 384–502.
- FODOR 2008: Fodor I.: Prémkereskedelem, művészet, hitvilág. Kereskedelem és hatása őseink korában. In: *Tradicionális kereskedelem és migráció az Alföldön*. Az Arany János Múzeum Közleményei 11. Szerk.: Novák L. F. Nagykőrös 2008, 127–192.
- FRYE 1954: Frye, R. N.: *The History of Bukhara. Translated from a Persian Abridgment of the Arabic Original by Narshakhī*. Cambridge 1954.
- FRYE 1973: Frye, R. N.: Sasanian numbers and silver weights. *Journal of the Royal Asiatic Society* 105 (1973) 2–11. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00130382>
- FRYE 1984: Frye, R. N.: *The History of Ancient Iran*. München 1984.
- GAZERANI 2016: Gazerani, S.: *The Sistan Cycle of Epics and Iran's National History. On the Margins of Historiography*. Leiden 2016. <https://doi.org/10.1163/9789004282964>
- GHASEMI ET AL. 2020: Ghasemi, P. – Noruzi, R. – Rezaei, A. – Amiri, M. – Ghezelbash, E.: Čāhārbāzār. Preliminary Report on the Identification of a Large Archaeological Site in Farāšband, in the Sasanian Province of Ardašīr-Xwarreh, Iran. *Historia i Świat* 9 (2020) 11–22. <https://doi.org/10.34739/his.2020.09.01>
- GHODRAT-DIZAJI 2010: Ghodrat-Dizaji, M. Gh.: Ādurbādagān during the Late Sasanian Period. A Study in Administrative Geography. *Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies* 48 (2010) 69–80. <https://doi.org/10.1080/05786967.2010.11864774>
- GIGNOUX 2004: Gignoux, P.: Aspects de la vie administrative et sociale en Iran du 7^{ème} siècle, In: *Contribution à l'histoire et à la géographie historique de l'empire sassanide*. Res Orientales 16. Ed.: Gyselen, R. Bures-sur-Yvette 2004, 37–48.
- GIGNOUX 2012: Gignoux, P.: Une archive post sassanide du Tabarestan (I). In: *Objets et documents inscrits en pārsīg*. Res Orientales 21. Ed.: Gyselen, R. Bures-sur-Yvette 2012, 29–96.
- GIGNOUX 2014: Gignoux, P.: Une archive post-sassanide du Tabaristan (II). In: *Documents, argenterie et monnaies de tradition sassanide*. Res Orientales 22. Ed.: Gyselen, R. Bures-sur-Yvette 2014, 30–71.

- GODARD 1936: Godard, A.: Les tours de Ladjim et de Resget (Māzandarān). *Āthār-é Īrān. Annales du service archéologique de l'Īrān* 1 (1936) 109–121.
- GOTO 2011: Goto, Y.: *Die südkaspischen Provinzen des Iran unter den Safawiden im 16. und 17. Jahrhundert. Eine Analyse der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung*. Berlin 2011. <https://doi.org/10.1515/9783112208717>
- GÖBL 1969: Göbl, R.: Zum Chronologieproblem der Sasanidischen Kunst. In: *Forschungen zur Kunst Asiens. In Memoriam Kurt Erdmann*. Eds.: Aslanapa, O. – Naumann, R. Istanbul 1969, 25–34.
- GRABAR 1969: Grabar, O.: An Introduction to the Art of Sasanian Silver. In: *Sasanian silver. Late Antique and Early Mediaeval Arts of Luxury from Iran. August–September 1967*. Eds.: Sawyer, Ch. – Carter, M. – Grabar, O. Ann Arbor 1967, 19–84.
- GRABAR 1975: Grabar, O.: The Visual Arts. In: *The Cambridge History of Iran 4. From the Arab Invasion to the Saljuqs*. Ed.: Frye, R. N. Cambridge 1975, 329–363. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521200936.010>
- GRABAR 2012: Grabar, O.: Arts of Iran in Late Antiquity. In: *Early Islamic Iran. The Idea of Iran 5*. Eds.: Herzig, E – Stewart, S. London 2012, 30–41. <https://doi.org/10.5040/9780755693498.ch-003>
- GRAY 1991: Gray, B.: Post-Sasanian Metalwork. *Bulletin of the Asia Institute* 5 (1991) 59–64.
- GRUBE 1975: Grube, E. J.: Sasanian Silver. Late Antique and Early Mediaeval Arts of Luxury from Iran by Charles H. Sawyer, Martha Carter and Oleg Grabar (review). *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975) 289–291. <https://doi.org/10.2307/600345>
- GYSELEN 2006: Gyselen, R.: *Sasanian Seals and Sealings in the A. Saeedi Collection*. Acta Iranica 44. Leuven 2006.
- GYSELEN 2009: Gyselen, R.: Two Notes on post-Sasanian Coins. In: *Sources pour l'histoire et la géographie du monde iranien (224–710)*. Res Orientales 18. Ed.: Gyselen, R. Bures-sur-Yvette–Leuven 2009, 143–172.
- GYSELEN 2010: Gyselen, R. (ed.): *Sources for the History of Sasanian and Post-Sasanian Iran*. Res Orientales 19. Bures-sur-Yvette 2010.
- HARMATTA 1971: Harmatta, J.: The Middle Persian–Chinese bilingual inscription from Hsian and the Chinese-Sasanian relations. In: *La Persia nel medioevo, atti del convegno internazionale (Roma, 31 marzo-5 aprile 1970)*. Roma 1971, 363–376.
- HARMATTA 1973: Harmatta, J.: Inscriptions de vaisselle de l'époque sassanide et post-sassanide. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 21 (1973) 245–266.
- HARPER 1983: Harper, P. O.: Sasanian Silver. In: *The Cambridge History of Iran 3:2. The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods*. Ed.: Yarshater, E. Cambridge 1983, 113–129. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521246934.016>
- HARPER–MEYERS 1981: Harper, P. O. – Meyers, P.: *Silver Vessels of the Sasanian Period. Royal Imagery*. New York 1981.
- HERZFELD 1933: Herzfeld, E.: Postsasanidische Inschriften. *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 4 (1933) 140–156.
- HILLENBRAND 2009: Hillenbrand, R.: What Happened to the Sasanian Hunt in Islamic Art? In: *The Rise of Islam. The Idea of Iran 4*. Eds.: Curtis, V. S. – Stewart, S. London 2009, 84–101.
- ḤUMĀMĪZĀDA 2001: Ḥumāmīzāda, J.: Juġrafīa-yi tariḥī. In: *Kitāb-i Gīlān* 1. Ed.: Islah ʿArabānī, I. Tihṙān 2001, 469–499.
- HUYSE 2005: Huyse, Ph.: Ein erneuter Datierungsversuch für den Übergang vom Schluß-y der mittelpersischen Inschriften zum Endstrich im Buchpahlavi (6–7Jh.). In: *Languages of Iran. Past and*

- Present. Iranian Studies in Memoriam David Neil MacKenzie.* Iranica 8. Ed.: Weber, D. Wiesbaden 2005, 51–68.
- IBN ISFANDIYĀR 1944: Ibn Isfandiyār, B. D. M.: *Tārīḫ-i Ṭabaristān*. Ed.: Iqbal, °A. Tih-rān 1944, II. 155.
- KASRAWĪ 1998: Kasrawī, A.: *Šahriyārān-i gumnām*. Tih-rān 1998, 34–120.
<https://doi.org/10.1111/j.1475-1305.1998.tb01098.x>
- KRYLASZOVA–BELAVIN–TÜRĶ 2014: Krylaszova, N. B. – Belavin, A. M. – Türk A.: Újabb adatok a honfoglalás kori tarsolyok és tüzkeszcségek klasszifikációjához a Volga–Káma-vidéki analógiák fényében. In: *Avarok pusztái. Régészeti tanulmányok Lőrinczy Gábor 60. születésnapjára*. Opitz Archaeologica 6. MTA BTK MÓT Kiadványok 2. Szerk.: Anders A. – Balogh Cs. – Türk A. Budapest 2014, 457–496.
- LUKONIN–IVANOW 1996: Lukonin, V. G. – Iwanow, A. A.: *Die Kunst Persiens. Die Entwicklungsphasen der iranischen Kunst vom 10. Jahrhundert v. Chr. bis zum 19. Jahrhundert*. Bournemouth 1996.
- MACUCH 2017: Macuch, M.: A Legal Controversy from the Sasanian Period in a Late Pahlavi Rivāyat Text. In: *Studia Philologica Iranica. Gherardo Gnoli Memorial Volume*. Eds.: Morano, E. – Provasi, E. – Rossi, A. Roma 2017, 257–272.
- MADELUNG 1975a: Madelung, W.: The Minor Dynasties of Northern Iran. In: *The Cambridge History of Iran 4. From the Arab Invasion to the Saljuqs*. Ed.: Frye, R. N. Cambridge 1975, 198–249.
<https://doi.org/10.1017/CHOL9780521200936.007>
- MADELUNG 1975b: Madelung, W.: The Justānids and the Sallārids of Ṭārum in the 4th–10th Century. In: *The Cambridge History of Iran 4. From the Arab Invasion to the Saljuqs*. Ed.: Frye, R. N. Cambridge 1975, 223–226.
- MADELUNG 1984: Madelung, W.: Āl-e Bāvand (Bāvandids). *Encyclopaedia Iranica* 1:7. Ed.: Yarshater, E. London 1984, 747–753.
- MADELUNG 1988: Madelung, W.: *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany 1988.
- MADELUNG 1993: Madelung, W.: Dābūyids. In: *Encyclopaedia Iranica* 6:5. Ed.: Yarshater, E. London 1993, 541–544.
- MALEK 2017: Malek, H.: Tabaristan during the ‘Abbasid period. The overlapping coinage of the governors and other officials (144–178H). *Iranian Numismatic Studies. A Volume in Honor of Stephen Album*. Ed.: Faghfoury, M. Lancaster–London 2017, 71–78.
- MARSCHAK 1986: Marschak, B. I.: *Silberschätze des Orients*. Leipzig 1986.
- MARSHAK–KRIKIS 1969: Маршак, Б. И. – Крикис, Я. К.: Чилекские чаши. *Труды Государственного Эрмитажа* 10 (1969) 55–80.
- MELVILLE 2000: Melville, C.: The Caspian Provinces. A World Apart. Three local histories of Māzandarān. *Iranian Studies* 33 (2000) 45–91. <https://doi.org/10.1080/00210860008701976>
- MESTERHÁZY 1994: Mesterházy K.: Többgyökerű ősi vallásunk emlékei. In: *Honfoglalás és régészet*. Szerk.: Kovács L. Budapest 1994, 195–206.
- MESTERHÁZY 2006: Mesterházy, K.: Die Kunst der landnehmenden Ungarn im Kraftfeld der iranischen, byzantinischen und islamischen Welt. In: *Trade, Journeys, Inter- and Intracultural Communication in East and West (up to 1250)*. Eds.: Gálik, M. – Štefanovičová, T. Bratislava 2006, 218–232.
- MESTERHÁZY 2014: Mesterházy K.: Lótusz bimbó és palmetta. In: *A magyar honfoglalás kora*. Szerk.: Révész L. Budapest 2014, 107–109.
- MICHAILIDIS 2015: Michailidis, M.: Pilgrims and Patrons: ziyāra under the Samanids and Bavandids. In: *People of the Prophet’s House. Artistic and Ritual Expressions of Shī‘ī Islam*. Ed.: Suleman, F. London 2015, 87–90.

- MINORSKY 1965: Minorsky, V.: Daylam. In: *The Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*. Eds.: Lewis, B. – Pellat, Ch. – Schacht, J. Leiden 1965, 189–190.
- MINORSKY 1993: Minorsky, V.: Musāfirids. In: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 7. Eds.: Bosworth, C. E. E. – Donzel, E. v. – Heinrichs, W. P. – Pella, Ch. Leiden 1993, 655–657.
- MINORSKY–BOSWORTH 2000: MINORSKY, V. – Bosworth, C. E.: Tārum. In: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 10. Eds.: Bearman, P. J. – Bianquis, Th. – Bosworth, C. E. – Donzel, E. v. – Heinrichs, W. P. Leiden 2000, 311–312.
- MOKHTARIAN 2015: Mokhtarian, J. S.: *Rabbis, Sorcerers, Kings and Priests. The Culture of the Talmud in Ancient Iran*. Oakland 2015. <https://doi.org/10.1525/california/9780520286207.001.0001>
- MORONY 1986: Morony, M.: °Arab ii. Arab Conquest of Iran. In: *Encyclopaedia Iranica Online Edition*. (<http://www.iranicaonline.org/articles/arab-ii> (letöltve: 2020. június 29.))
- MOSCATI 1960: Moscati, S.: Abū Muslim. In: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 1. Eds.: Lewis, B. – Pellat, Ch. – Schacht, J. Leiden 1960, 141.
- MOTTAHEDEH 2012: Mottahedeh, R.: The Idea of Iran in the Buyid Dominions. In: *Early Islamic Iran. The Idea of Iran* 5. Eds.: Herzig, E – Stewart, S. London 2012, 153–160. <https://doi.org/10.5040/9780755693498.ch-010>
- MŪSAWĪ 2001: Mūsawī, S. M.: Bāstānšīnāsī. In: *Kitāb-i Gīlān* 1. Ed.: Islah °Arabānī, I. Tihṙān 2001, 501–546.
- NARŠAĤĪ 2008: Naršahī, A. B. M.: *Tārīḥ-i Buḥārā*. Ed.: Rażawī, M. Tihṙān 2008.
- NEUSNER 1969: Neusner, J.: *A History of the Jews in Babylonia. The Age of Shapur* 2. 4. Leiden 1969. <https://doi.org/10.1163/9789004509221>
- NIZĀMĪ °ARŪZĪ SAMARQANDĪ 1996: Nizāmī °Arūzī Samarqandī, A.: *Čahār maqāla*. Ed.: Qazwīnī, M. Tihṙān 1996.
- PAUL 2005: Paul, L.: The Language of the Shahname in Historical and Dialectical Perspective In: *Languages of Iran. Past and Present. Iranian Studies in Memoriam David Neil MacKenzie*. Iranica 8. Ed.: Weber, D. Wiesbaden 2005, 141–152.
- POURSHARIATI 2008: Pourshariati, P.: *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian–Partian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. London–New York 2008. <https://doi.org/10.5040/9780755695270>
- PULLEYBLANK 1989: Pulleyblank, E. G.: An-lu-shan. In: *Encyclopaedia Iranica*, online edition. (<http://www.iranicaonline.org/articles/an-lu-shan-frontier-general> (Letöltve: 2020. július 4.))
- RABINO DI BORGOMALE 1928: Rabino di Borgomale, H. L.: *Māzandarān and Astarābād*. London 1928.
- REZAI-BAGHBIDI 2011: Rezai-Baghbidi, H.: New Light on the Middle Persian–Chinese Bilingual Inscription from Xi’an. In: *The Persian Language in History*. Eds.: Maggi, M. – Orsatti, P. Wiesbaden 2011, 105–115.
- REZAKHANI 2015: Rezakhani, K.: Mazdakism, Manichaeism and Zoroastrianism. In Search of Orthodoxy and Heterodoxy in Late Antique Iran. *Iranian Studies. Religious Trends in Late Ancient and Early Islamic Iran* 48 (2015) 55–70. <https://doi.org/10.1080/00210862.2014.947696>
- REZAKHANI 2017: Rezakhani, K.: *ReOrienting the Sasanians. East Iran in Late Antiquity*. Edinburgh 2017.
- SADIGHI 1938: Sadighi, Gh. H.: *Les mouvements religieux Iraniens au IIe et au IIIe siècle de l’hégire*, Paris 1938.
- SÁRKÖZY 2008: Sárközy, M.: The Survival of the Myth of the Sāsānians in Early Islamic Tabaristān. In: *Cultus Deorum. Studia religionum ad historiam* 3. *Res medievalia et recentiora ab Oriens ad Europa*. In memoriam István Tóth. Eds.: Szabó, Á. – Vargyas, P. Pécs–Budapest 2008, 21–36.

- SÁRKÖZY 2015: Sárközy, M.: The Sultan and the Defiant Prince in Hunting Competition. Questions of Legitimacy in Hunting Episodes of Ṭabaristān. In: *Violence in Islamic Thought from the Qur'ān to the Mongols*. Eds.: Gleave, R. – Kristó Nagy, I. Exeter 2015, 141–152. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748694235.003.0009>
- SÁRKÖZY 2017: Sárközy M.: Šahrwarāz dinasztíája Szíriában és Egyiptomban a 7. század elején. Egy szászánida tábornok levantei birodalma. *Világtörténet* 39 (2017) 235–248.
- SARRE 1922: Sarre, F.: *Die Kunst des alten Persien*. Berlin 1922.
- SAUVAGET 1940: Sauvaget, J.: Observations sur les monuments omeyyades II. *Journal Asiatique* 1940:1, 1–59.
- SAYYID JAWĀDĪ 2001: Sayyid Jawadi, H. H.: Gīlān az panj hazār sāl-i piš tā imrūz I. In: *Kitāb-i Gīlān* 2. Ed.: Islah ʿArabānī, I. Tih-rān 2001, 17–119.
- SCHMITT 1989: Schmitt, R. (ed.): *Compendium Linguarum Iranicarum*. Wiesbaden 1989.
- SHAHBAZI 1988: Shahbazi, A. Sh.: Bahrām VI Čōbīn. In: *Encyclopaedia Iranica* 3:5. London 1988, 514–522.
- SHAHBAZI 2004: Shahbazi, A. Sh.: Hormozd IV. In: *Encyclopaedia Iranica* 12:5. London 2004, 466–467.
- SHAKED 1993: Shaked, Sh.: Notes on the Pahlavi Amulet and Sasanian Courts of Law. *Bulletin of the Asia Institute. Iranian Studies in Honor of A. D. H. Bivar* 7 (1993) 165–172.
- SHARON 1990: Sharon, M.: *Revolt: the Social and Military Aspects of the 'Abbāsīd Revolution*. Jerusalem 1990.
- SMIRNOV 1909: Смирнов, Я. И.: *Восточное серебро. Атлас древней серебряной и золотой посуды восточного происхождения, найденной преимущественно в пределах Российской империи*. Санкт-Петербург 1909.
- SOÓS–LANGÓ 2017: Soós R. – Langó P.: A magyar művészet X. századi emlékei. *Magyar Művészet* 2017:2, 99–105.
- SŪRTĪJĪ 2002: Sūrtījī, S.: *Qilāʿ-i bāstānī-yi Māzandarān*. Tih-rān 2002.
- SZÁNTÓ 2007: Szántó I.: A perzsa művészet története. In: *Iráni föld – perzsa kultúra*. Szerk.: Jeremiás É. Piliscsaba 2007, 263–336.
- TREADWELL 2012: Treadwell, L.: The Samanids: the First Islamic Dynasty of Central Asia. In: *Early Islamic Iran. The Idea of Iran* 5. Eds.: Herzog, E – Stewart, S. London 2012, 3–15. <https://doi.org/10.5040/9780755693498.ch-001>
- TREVER–LUKONIN 1987: Тревер, К. В. – Луконин, В. Г.: *Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа*. Москва 1987.
- VACCA 2017: Vacca, A.: *Non-Muslim Provinces under Early Islam. Islamic Rule and Iranian Legitimacy in Armenia and Caucasian Albania*. Cambridge 2017. <https://doi.org/10.1017/9781316979853>
- VASMER–BOSWORTH 1991: Vasmer, R. R. – Bosworth, C. E.: Māzandarān. In: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 6. Eds.: Bosworth, C. E. – Donzel, E. v. – Pellat, Ch. Leiden 1991, 935–942.
- WIDENGREN 1979: Widengren, G.: Babakīyah and the Mithraic Mysteries. In: *Mysteria Mithrae*. Ed.: Bianchi, U. Leiden 1979, 675–695.
- YŪSOFI 1983: Yūsofī, Ğ. H.: Abū Moslem Ḳorāsānī. In: *Encyclopaedia Iranica*, online edition. <http://www.iranicaonline.org/articles/abu-moslem-abd-al-rahman-b> (Letöltve: 2020. június 30.)
- ZADEH 2012: Zadeh, T.: *The Vernacular Qur'an. Translation and the Rise of Persian Exegesis*. New York 2012.

FIFTY SHADES OF POST-SĀSĀNIAN

MIKLÓS SÁRKÖZY

The present paper aims at throwing light at the origin, development and different meanings of the term called „post-Sāsānian”. Invented by German art historians and archaeologists hundred years ago, the term „post-Sāsānian” soon evolved and began to appear in various papers since the 1960’s. By this time this term has been widely accepted and enjoys popularity in different scientific works of Iranian studies. It appears that we can detect three main categories where this term can be used. First, the decades following 628, the year when Ḥusraw II the last real Sāsānian king was murdered. The second subperiod was until the end of the Umayyads (750 CE) where Sasanian society still played a pivotal role in the local administrations of the early caliphate. The post-Sāsānian term can be also applied for the history of northern Iran, the provinces of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān, where significant groups of the former Sāsānian aristocracy established post-Sāsānian states continuing Sāsānian culture and traditions well into the 9th century. The case of Central Asia and the post-750 Iranian lands (except those of Northern Iran) are more complex and cannot be called post-Sāsānian due to later developments and other influences.

