

Kovács Nándor Erik

Eszkatológia mint propagandaeszköz az Oszmán Birodalomban a 18. század hajnalán. Adalékok Ibrahim Müteferrika polemikus értekezésének értelmezéséhez¹

Az Oszmán Birodalom és az iszlám világ első arab betűs nyomdájának alapítójaként ismert Ibrahim Müteferrika (1672 k.–1747) rejtélyekben bővelkedő életpályájának számos részletére derült fény az utóbbi évtizedekben, ezek azonban főként életének második, iszlamizációját követő periódusát érintik.² Az oszmánok szolgálatában töltött korszakának első határozott dátuma 1716 áprilisa, amikor a Habsburgok ellen vívott háborúban udvari szpáhiként szerzett érdemeit az udvari zsoldos müteferrikák³ sorába való előléptetéssel jutalmazták.⁴ Ettől kezdve egészen élete végéig több diplomáciai küldetésben vett

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2019.2.79>

¹ E tanulmány a korábban angol nyelven megjelent cikk kis mértékben bővített változata: Eschatology as an Instrument of the Ottoman Imperial Propaganda in the Early Eighteenth Century. Some Remarks on the Treatise of İbrahim Müteferrika. In: *Şerefe. Studies in Honour of Prof. Géza Dávid on His Seventieth Birthday*. Ed. by Pál Fodor–Nándor E[rik] Kovács–Benedek Péri. Budapest, 2019, 481–501.

² Itt csak a legújabb munkák közül említünk néhányat. Ibrahim fehér foltokban bővelkedő életrajzához nem sokat, de a nyomdászti tevékenységéről alkotott képhez annál többet tett hozzá Orlin Sabev (*İbrahim Müteferrika ya da ilk Osmanlı matbaa serüveni (1726–1746)*). İstanbul, 2006) monográfiája. A hagyatéki defterek legújabb vizsgálati eredményeire támaszkodó munka tovább árnyalta a nyomda működéséről alkotott ismereteinket, egyúttal Ibrahim életének és tevékenységének kimerítő és kiegyensúlyozott összegzését nyújtja. Ibrahim tevékenységét reprezentatív, gazdagon illusztrált módon, számos újabb levéltári dokumentumot közölve jeleníti meg: Fikret Sarıcaoğlu–Coşkun Yılmaz, *Müteferrika: Basmacı İbrahim efendi ve Müteferrika matbaası*. İstanbul, 2009; diplomáciai tevékenységét illetően Tóth Ferenc, Ibrahim Müteferrika, egy oszmán diplomata a magyar függetlenség szolgálatában. *Magyar Tudomány* 172 (2001/1) 38–47; illetve Zsuzsa Barbarics–Hermanik, Ibrahim Müteferrika als transkultureller Vermittler im Osmanischen Reich. In: *Frieden und Konfliktmanagement in interkulturellen Räumen. Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie in der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von A. Strohmeier–N. Spannenberger. Stuttgart, 2013, 283–308.

³ A török névhasználati gyakorlatban bevett módon állandósuló, többnyire társadalmi státuszt, foglalkozást jelölő ragadványnév, jelen esetben a müteferrika, hősünknek a Portán betöltött pozícióját jelzi. A 15. század közepétől kimutatható, kezdetben „gyermekadó” (*devşirme*) útján válogatott, a szultán személye körüli különféle – eredetileg testőri, később diplomáciai, adminisztratív – szolgálatokat teljesítő müteferrikák száma időről időre szélsőségesen ingadozott. A tulipánkorszak során, Ibrahim tagsága idején fokozatosan százötven alá csökkent a zsoldos (*ulufeli*) müteferrikák létszáma. Ld. Erhan Afyoncu, Müteferrika. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 32. İstanbul, 2006, 183–185.

⁴ Erhan Afyoncu, İlk Türk matbaasının kurucusu hakkında yeni bilgiler. *Bellefen* 65/243 (2001) 607–622.

részt, s jól ismert tény, hogy a Porta meghívására 1717-ben török területre lépő, végül Rodostóban letelepedő II. Rákóczi Ferenc (1676–1735) tolmácsaként, udvari kapcsolattartójaként működött egészen az emigráns fejedelem haláláig. A könyvnyomtatásban játszott szerepe, az általa 1728 és 1743 között kiadott 17 mű tartalma páratlanul ambiciózus, erős küldetésstudattal és európai műveltséggel rendelkező meggyőződéses muszlim intellektus portréját rajzolja ki, s ez tovább fokozza a kíváncsiságot életének korai szakaszát illetően.

Több más renegáttal ellentétben Ibrahim eredeti neve nem ismert; születési helyén kívül fiatalkoráról, áttérésének körülményeiről és idejéről semmi biztosat nem tudunk. Az előéletére vonatkozó nem kevés kortárs beszámoló,⁵ illetve a részben ezekből kinövő legendás elbeszélések⁶ között feloldhatatlan ellentmondások feszülnek, így egyéb megbízható forrás híján mindmáig Ibrahimnak már muszlimként papírra vetett önéletrajzi utalásokat is tartalmazó polemikus-eszkatológikus írása jelenti az egyetlen csekély fogódzót keresztény múltját, áttérésének körülményeit illetően. A kéziratban fennmaradt értekezést, amely Karácson Imre turkológus jóvoltából a 20. század legelején Isztambulban került elő, utólagos címbejegyzés kapcsolja Ibrahim Mütefferikához, és a *Riszále-i iszlámije* (*Risale-i islámije*), azaz „Értekezés az iszlám”-ról címet viseli.⁷

A datálatlan értekezés, amely a benne felsorolt kortárs események viszonylatában 1710-ben keletkezhetett, nemcsak az oszmán-török nyelv magas szintű ismeretét, hanem a szerző tekintélyes muszlim irodalmi műveltségét is feltéte-

⁵ Ezek közül elsősorban a II. Rákóczi Ferenc rodostói udvarában élő César de Saussure leveleiben található rövid beszámolót kell említenünk. Saussure feltehetőleg személyesen is találkozott Ibrahimmal, ennek ellenére értesüléseinek ellenőrizhető részei is több helyen (például Ibrahim halálzási dátumát tekintve) pontatlannak bizonyultak. Saussure alapján terjedt el a történet, hogy az eredetileg kálvinista lelkésznek készülő fiatal Ibrahim fogolyként került török ura birtokába, és annak kegyetlensége miatt, kényszerből vette fel az iszlámot. Vö. Thaly Kálmán, *De Saussure Czézárnak II. Rákóczi Ferenc udvari nemesének törökországi levelei 1730–1739-ből és feljegyzései 1740-ből*. Budapest, 1909, 192–194. Az Ibrahim zsidó származását hangoztató vélemény a bécsi udvar portai rezidensének, Joseph von Dierlingnek több jelentésén alapul: Wilhelm Heinz, *Die Kultur der Tulpenzeit des Osmanischen Reiches*. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 61 (1967) 62–116.

⁶ Az unitárius háttér felvetése mellett létezik olyan legendaszerű, spekulatív álláspont is, amely emberünket eredetileg szombatosnak tartja, sőt – durva anakronizmussal – az 1630-as években szétszórta szombatos közösség vezetőjével, Péchy Simonnal hozza összefüggésbe. Horváth J. József, Ibrahim Mütefferika Magyarországon, I–II. *Török Füzetek* XI (2003/1) 11–12, XI (2003/2) 11–12. Utánnyomás: *Ponticulus Hungaricus* VIII (2004/1) <http://members.iif.hu/visontay/ponticulus/rovatok/limes/mutefferika.html> (2019. október 21.).

⁷ A kéziratot Karácson Imre is felhasználta Mütefferika életrajzának megírásához, ám annak a szerző világnézeti fejlődéséről árulkodó tanulságaira sem ő, sem az őt követő kutatók sokáig nem figyeltek fel. Doktor Karácson, Ibrahim Mütefferika. *Tárik-i Oszmáni Endzsümeni Medzsmúaszí* 1 (1326/1328 [1910]/3), 178–185. Az értekezés alaposabb kritikai elemzésére és a kortárs beszámolók felülvizsgálatára a társadalomtörténész Niyazi Berkes tett először kísérletet. Művelődéstörténeti vonatkozásban tett megállapításait lényegében azóta sem vitatták. Niyazi Berkes, İlk Türk matbaası kurucusunun dinî ve fıkri kimliği. *Belleten* 26/104 (1962) 723–737.

lezi. Ebből pedig arra következtethetünk, hogy Ibrahim legkésőbb az 1700-as évek elején már muszlim-török környezetben forgolódott, s legkésőbb műve megírásáig felvette az iszlámot. Az értekezés Ibrahim első közvetlen életjele, s törökországi működésének első nyoma. A mű első soraiból származik életrajzára vonatkozó összes közvetlen értesülésünk. Innen tudható, hogy Kolozsvárott született, illetve hogy eredetileg teológiai tanulmányokat folytatott. Az értekezés első kritikai elemzését adó Niyazi Berkes e két adatot a mű vitastílusával, illetőleg egyes dogmatikai elemeivel összevetve arra következtetett, hogy Ibrahim eredetileg unitárius volt.⁸ Ibrahimot egzakt tudományok iránti vonzalma, nyomdászati szaktudása, elkötelezettsége egyértelműen az erdélyi protestáns környezethez kapcsolja. Unitárius háttérét születési helye, ideje, műveltségének több erre utaló mozzanata, de Berkes állításával ellentétben távolról sem az értekezésben olvasható teológiai következtetései valószínűsítik. Életrajzának adatmorzsáit Erdély 1688-ban bekövetkező Habsburg megszállásának, a protestánsok ezt követő jogfosztásának, az unitárius kollégium bezárásának tényével összefüggésbe állítva feltételezhető, hogy politikai emigrációra kényszerült és végül iszlamizált.

Az Ibrahim előéletét illető vizsgálódások fő kérdése az volt, hogy hihetünk-e a róla szóló beszámolóknak, adatmorzsáknak. Jelen írásban néhány újabb megfigyelésünk fényében vizsgáljuk Ibrahim írásának eredetét, forrásait, s vetjük fel a kérdést: mit hihetünk el saját magának.

A kéziratok

Különös, hogy már az Ibrahim Müteferrika életével és munkásságával kapcsolatos első tudományos igényű cikk szerzője, Karácson Imre is a mű több, „itt-ott található” kéziratos példányáról tett említést, ám konkrétan csupán azt az egyet nevezte meg, amelyre Isztambul Jerebatan (*Yerebatan*) városrészében bukkant rá.⁹ Az isztambuli Szulejmáníje kéziratok könyvtárban őrzött, a szakirodalomban egészen mostanáig unikálisnak tartott kézirat (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi – a továbbiakban SYEK – Esad Efendi 1187¹⁰) előzéklapján a következő bejegyzés olvasható: „III. Ahmed idején a Portán a nyomtatás tudományát művelő, megtért Ibrahim efendi értekezése az iszlámról.”¹¹ Innen ered a szakirodalomban egységesen hivatkozott cím: *Riszále-i iszlámíje* (*Risale-i islamiye*; a továbbiakban *RI*). E kézirat latin betűs átírását Halil Necatioğlu adta

⁸ Berkes, *i. m.*, 729–731.

⁹ Karácson, *i. m.*, 180/2. jegyzet.

¹⁰ A továbbiakban EE 1187. Jelen írás egészében erre a variánsra hivatkozom.

¹¹ „*Devr-i Ahmed-i salisde basma sanaatını Asitanede icra eden muhtedî İbrahim efendinin Risale-i islamiyesidir.*”

ki 1982-ben.¹² Nem bizonyítható egyértelműen, de feltételezhető, hogy ez a változat az ismert kéziratok között a legkorábbi, esetleg autográf példány. Ezt a feltételezést a lentebb tárgyalandó további adatok még inkább alátámasztják. Fény derült arra, hogy a SYEK azonos gyűjteményi egységében a műnek egy másik példánya is lapul (Esad Efendi 3442).¹³ Azóta azonban az értekezésnek további másolatai is előbukkantak: a SYEK-ben egy harmadik példány (jelzete: Bağdatlı Vehbi 2022)¹⁴ több másik kéziratossal alkot kolligátumot. Ez utóbbi körülmény magyarázhatja, hogy ez a kézirat sokáig elkerülte a kutatók figyelmét.

E három példány közül csak a BV 2022 kolofónján olvasható keltezés, a hidzsra szerint 1170-ben, azaz 1757-ben, tehát tíz évvel a szerző halálát követően másolta egy Nedími nevű írnok. A fentebb említett EE 3442, datálatlan kézirat másolója bizonyos Háfiz Oszmán volt. A többi, naszhi (*nashi*) stílusban írt példánytól eltérően ez naszthalik (*nastalik*) írással készült. Az EE 3442 invocatio része is jelentős mértékben eltér a két másik változattól, továbbá az EE 1187-tel összevetve több olyan, tartalmi szempontból perdöntő írnoki hibát tartalmaz, amelyek fényében az nem szolgálhatott a többi ismert változat alapjául.¹⁵

A negyedik kéziratot is Isztambulban, a Türk Tasavvuf Musikisi Vakfi gyűjteményében őrzik, ehhez azonban eddig nem sikerült hozzáférni. Mindezek alapján nem zárható ki, hogy a műnek még lehetnek további lappangó példányai. A fentiekből következik, hogy Ibrahim értekezése az eddigi feltételezésekkel szemben jelentős érdeklődést váltott ki,¹⁶ s ez erősíti az összefüggést e mű megírása és szerzőjének sikeres előmenetele között. Amint azt a továbbiakban igyekszem alátámasztani, Ibrahim fényesen emelkedő karrierje a *RI* megírásának nem csupán mellékhatása, hanem közvetlen célja és feltételezhetően egyenes következménye volt.

¹² Halil Necatioğlu, *Matbaacı İbrâhîm-i Müteferrika ve Risâle-i islâmiye adlı eserinin tenkidli metni*. Ankara, 1982.

¹³ A továbbiakban EE 3442. A kézirat egyik oldalát illusztrációként művükben feltüntették: Sarıcaoğlu–Yılmaz, *i. m.*, 81. Valószínűleg nem voltak tudatában felfedezésük jelentőségének, mert egy szóval sem utaltak arra, hogy ez a példány nem azonos a szakirodalomban eddig egyetlenként ismert EE 1187-tel.

¹⁴ A továbbiakban BV 2022.

¹⁵ Ezt az arab betűs latin nyelvű citátumoknál a nyelvet bizonyára nem bíró másoló által vétett hibák sora látszik alátámasztani. Ezek közül néhány: az EE 3442 kézirat 2. fólió rectóján olvasható első latin nyelvű passzusban a „super” szó arab átírásában a p-t jelölő három pont helyett csak két pont áll (így j-nek olvasható). Máshol, a 37^v-n álló latin idézet elején a második szóban a q-t jelölő *gajn* hiányzik (vö. EE 1187, 37^r). E kéziratot további durva tartalmi hiányosságok is megkülönböztetik a többitől. Az EE 1187 4^r második sorától a 7^r 9. soráig terjedően olvasható rész itt egyszerűen kimarad, s így a cezúrával megszakadt részek értelmezhetetlenek. Az EE 3442 nagy részét utólag, de még a fóliószámozást megelőzően rossz sorrendben fűzték. A 12. fólió rectóján az ezt közvetlenül megelőző lapok hiányát a szövegtükör felett olvasható későbbi bejegyzés is jelzi. A hiányzó oldalak tartalma az EE 1187 18^v utolsó soraitól a 34^v elejéig tartó terjedelmes szakaszban található.

¹⁶ Vö. Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford, 2011, 116.

A mű tartalma

A művet felfedező és annak első tudományos ismertetését nyújtó Karácson Imre az értekezést az iszlám hit védőirataként értékelte.¹⁷ Mintegy fél évszázaddal később Niyazi Berkes Karácson értékelését megkérdőjelezte, s úgy találta, hogy az értekezésben Servetus és Dávid Ferenc műveiben kifejtett, a Biblia meghamisítását állító eszmék köszönnek vissza. Figyelembe véve a mű tartalmát, ez a megállapítás az iszlámot és az unitarianizmust azok néhány közös vonását kiemelve összemossa, és figyelmen kívül hagyja a közöttük fennálló számtalan hitelvi különbséget.¹⁸ Amint azt az alábbiakban be kívánom mutatni, Ibrahim szemléletmódja – beleértve Szentháromság-tagadó megnyilvánulásait is, amelyekben Berkes a szerző unitárius múltjának bizonyítékát látja – valójában maradéktalanul muszlim meggyőződését és műveltségét tükrözi, s csupán valószínűsíthető, de nem bizonyítható, hogy azok Ibrahim életének már erdélyi korszakában formálódtak s áttéréséhez hozzájárultak.

Az értekezés, polemizáló hangvétele és eszköztára dacára valójában nem teológiai vitairat, sokkal inkább a politikai pamflet kategóriájába sorolható propagandamű, amely sajátosan ötvözi a muszlim prófécia-hagyományt (*tebşirat*) a protestáns apokaliptika megközelítésmódjával. A szerző ambícióira már az értekezés elején következtetni enged, amikor III. Ahmed szultánt éltető hosszú laudációját követően kifejti, szerinte a Tórában, a zsoltárokban és az evangélium(ok)ban nemcsak arra utaló jövendöléseket találni, hogy Mohamed népe birtokba veszi a Földet, a keleti és nyugati kereszténység országait, de ennek beteljesülése az Oszmánok regnálásával esik egybe. „Rejtett és egyértelmű utalások jelzik, hogy Ahmed szultán öfelsége uralmának fényes napjaiban, a föld színén az erőszakot, a törvényszegést, az elnyomást s a szenvedést felszámolja, az Oszmán Birodalomnak hatalmát a tetőpontjára juttatja, a többi nép felett diadalmaskodik, s hatalmas területek felett vesz uralmat.”¹⁹ Ugyanezt még plasztikusabban megismétli műve záró soraiban, ezzel mintegy keretbe foglalva polemikus, eszkatológikus fejtegetéseit.²⁰

¹⁷ Karácson, *i. m.*, 180.

¹⁸ Berkes álláspontja egyúttal arról tanúskodik, hogy írója minden igyekezete ellenére is abba a hibába esett, amellyel Karácson Imrét vádolta: felületesen olvasta a vizsgált értekezést, amikor azt a szerző apró kiegészítéseitől eltekintve lényegében az unitárius krédó megnyilvánulásaként értelmezte. Mint írja, a *Riszále-i iszlámije* nem annyira az iszlám, mint inkább a szerző antitrinitárius meggyőződésének igazolása, ezért célravezetőbb lett volna *Riszále-i tevhid* (*Risale-i tevhid*), azaz értekezés az egyistenhitről cím alkalmazása. A mű sajátos megközelítésmódja mellett félreérthetetlenül a muszlim hit alapjain áll, s címe tömören, de relevánsan tükrözi a tárgyat. Berkes, *i. m.*, 731–732.

¹⁹ EE 1187, 4^v–5^r.

²⁰ EE 1187, 64^v.

Ibrahim műve elején vall arról, hogy ifjúkorában heves vágyat érzett a Tórától törölt, tiltott részek tanulmányozására. Ezekben Mohamed eljövételére, illetve az iszlám népének felemelkedésére vonatkozó passzusokra bukkant, amelyek „megvilágosodásában” (*hidayet*), azaz muszlim hitre térésében döntő szerepet játszottak. Mint írja, ezt követően a Tórában, a zoltárookban és az evangéliumban található részeket megmutatta mestereinek, s velük vitába bocsátkozott, ám hiába próbálta őket meggyőzni (2^r–3^r). A szerző arra vállalkozott, hogy bibliai ismeretei birtokában leleplezi a kereszténység eltévelyedését, az iszlám prófétáját előre jelző próféciaikat mutat fel, s az Oszmán Birodalom közeli, végső diadalát jósoló bizonyítékokat szolgáltat. Érvelése alátámasztására művébe koráni verseken kívül összesen 14, hosszabb-rövidebb latin nyelvű, arab írással átírt, vokalizált bibliai idézetet épített be.²¹

A *RI* minden bibliai, illetve egyháztörténeti utalása mellett is az apologetikus muszlim irodalom hagyományait, illetőleg a kereszténységet bíráló muszlim „bibliakritika” évszázadok óta kialakult alaptételeit, érvrendszerét veszi át.²² Ennek alapja az a középkori muszlim kommentárokból megfogalmazódó felismerés, hogy a zsidó és keresztény szent írásokra utaló koráni versek,²³ illetve a Biblia ezekkel összefüggésbe hozható részei között jelentős ellentmondások feszülnek.

²¹ A mű latin betűs átírását kiadó Halil Necatioğlu (Mahmud Esad Coşan) bevezető tanulmánya fontos összefoglalást nyújt a mű keletkezésének körülményeiről, a szerző életútjáról, de nélkülözi a legelemibb szövegkritikát. A műben előforduló bibliai interpolációk feloldásához és azok kritikai elemzéséhez szükséges kompetencia és érdeklődés hiányában a latin nyelvű citátumok átírása kudarcba fulladt. Az Ibrahim által beemelt részeknek a Vulgata alapján történő azonosítását ld. Kovács Nándor Erik, Mozaikok Ibrahim Müteferrika szellemi hagyatékából. In: *A segítő kéznek ez a mesterfogása. VIII. Nemzetközi Vámbéry Konferencia*. Szerk. Dobrovits Mihály. Dunaszerdahely, 2011, 248–249/21. jegyzet. Később Necatioğlu modern török átírással és faksimilével bővített újabb szövegkiadásában is kísérletet tettek a bibliai interpolációk azonosítására. Mahmud Esad Coşan, *Risale-i islamiyye. Matbaacı İbrahim Müteferrika ve Risale-i islamiyye adlı eserinin tenkitli metni*. Haz. Necdet Yılmaz. İstanbul, 2012, a vonatkozó jegyzetekben. Az értekezésben a latin részek átírásának a szerző magyar származására utaló fonetikai sajátossága, hogy következetesen a latinban „sz” hangértékű (س) végződéses (pl. hímnemű főnevek alanyesetében) a magyarban jellegzetes „s” (ش) adaptációja fordul elő. A latin c betű átírása általában ث.

²² Vö. Jane Dammen McAuliffe, The Prediction and Prefiguration of Muḥammad. In: *Bible and Qur’ān. Essays in Scriptural Intertextuality*. Ed. by John C. Reeves. Leiden, 2004, 107–131, főleg 107–110.

²³ A kereszténységben a megváltás örömhíre (evangélium - *eu angélion*) az iszlám hagyományban a Tórához és a Koránhoz hasonló, az égből alászállt, recitálható könyvként jelenik meg, amelynek a feltehetőleg etióp névváltozatából (*wangél*) származó arab névszármazéka (*Inḡīl*) nem utal annak eredeti jelentésére. Ellentétben a „keresztény” evangéliummal, azaz a megváltás örömhírét jelentő négy írással, az iszlám hagyomány egyetlen evangéliumot tart számon, amelyet Isten Jézusnak (és nem Jézusról) nyilatkoztatott ki, s amelyet lényegét tekintve a Koránhoz és a Tórához hasonlóknak képzel el. Sidney H. Griffith, The Gospel, the Qur’ān, and the Presentation of Jesus in al-Ya‘qūbī’s Ta’rīkh. In: *Bible and Qur’ān*, 135.

A Koránra megkérdőjelezhetetlen isteni kinyilatkoztatásként tekintő muszlim teológia ennek magyarázatára alakította ki a Biblia meghamisított, romlott (*tahrif*) voltának tételét. A szövegromlás, illetőleg a szándékos hamisítás vádja a kereszténységet és a judaizmust bíráló polemikus irodalomban hosszú évszázadok során visszatérő toposzként jelenik meg,²⁴ s Ibrahim is döntően erre a tételre, s nem unitárius tanokra alapozza érvelését. A mű hangvételén az iszlám dialektika feloldhatatlan feszültsége érződik, amely az előzményeül szolgáló zsidó és keresztény alapokkal való ellentmondásos viszonyából fakad.

Ugyanakkor Ibrahim művének a vallási polémia általános kereteit, célját meghaladó, sajátos politikai-propagandisztikus jelleget ad, hogy kizárólag profetikus tartalmú (illetve általa azzá alakított) passzusok idézésére, valamint azoknak aktualizáló magyarázatára törekedett. Eszkatológikus fejtegetései művének legfontosabb, egyben legeredetibb szakaszai, amelyekben a próféta apokaliptika megközelítésmódját sajátosan ötvözi a Mohamed küldetését megjövendülő próféciák muszlim hagyományvilágával.²⁵

Ibrahim különösen nagy figyelmet fordít Ábrahám történetére, Dániel álomfejtésére, a Jelenések könyvében található látomások értelmezésére. Ez utóbbiak először a Dániel prófétáról szóló szakaszban, majd az értekezés végén kifejtett interpretációk során is előtérbe kerülnek (49^r–51^v; 59^v–61^v). A János jelenéseiben megjelenő nagy parázna (Jelenések 12–14.) Ibrahim magyarázata szerint nem más, mint a római pápaság, a hétfejű, tizenkét szarvú szörny pedig a hét dombon épült Rómát jelképezi, szemben a szerző által is idézett kortárs keresztény interpretációkkal, amelyek az ugyancsak hét hegy által körülvelt Isztambult és az iszlámot találták e látomás helyesebb megfejtésének (14^r). A pápaság és az egykorú keresztény világrend bírálatának talán legsarkalatosabb pontja a Jelenések könyvének Műteferrikára gyakorolt hatása. Dánielre,²⁶ Jeremiásra és

²⁴ Krstić, *i. m.*, 85.

²⁵ A Korán a muszlim tanítás szerint Allah végső, megkérdőjelezhetetlen kinyilatkoztatása, amely ugyanakkor nemcsak említ és elismer korábbi kinyilatkoztatásokat (vö. például K 5:44–46, 9:111), hanem esetenként azokra mint a kijelentés korábbi, hitelt érdemlő forrásaira hivatkozik (K 10:94). A muszlim felfogás szerint a Korán nem egyszerűen e korábbi írásokban megtestesülő kijelentés folytatása, hanem egyben azok betetőzése (vö. K 46:12); az iszlám prófétája pedig ezzel összhangban „a próféták pecsétje” (vö. K 33:40). A zsidó és keresztény írásokra a Korán számos helyen az isteni kijelentés formáiként utal. Ezek a részek Tóra (*Tawrāt*), Dávid zsoltárai (*Zabūr*) és evangélium (ez osztatlan egyként = *Inġīl*) formában nevesítik a könyves népek szent írásait. Az ezekhez kapcsolódó más versek szerint – homályosan, máshol pontosabban kimondva – e könyvek az utolsó idők prófétájáról, azaz Mohamedről szóló jövendöléseket tartalmaznak (például K 2:129, 3:83, 7:157, 61:6). Ezekre a versekre alapul a 9–10. századig visszavezethető muszlim „Biblia-kritika”, amely vallástudósok teológiai-polemikus műveinek, illetve zömmel keresztényből lett muszlimok apologetikus munkáinak kereteit meghatározza. McAuliffe, *i. m.*, 107–113; Ts. Kasnakova–H. Shalzhiev, Zones of Ideological Conflicts between Christianity and Islam in the Balkans. *Trakia Journal of Sciences* 9, suppl. 3 (2011), 136–147, különösen 138.

²⁶ Vö: Dániel könyve 7:7; 7:20 és különösen 7:24.

Salamonra hivatkozva az idők betejesedéséhez vezető tíz korszak (*on zaman*) megfejtése Ibrahim olvasatában a következő tíz dinasztia volna: Omajjádok, Abbászidák, Számánidák, Szebüktegin birodalma, Dailamiták, Hvárezmsáhok, Szeldzsukidák, Iszmáiliták²⁷ Dzsingiszidák és végül az Oszmán-ház (62^v).

A szerző az oszmánok birodalmában látja a nagy parázna legyőzőjét, illetve a Jelenések könyve 19. fejezetében megtalálható, vasvesszővel megjelenő alaknál a vasvesszőt az Oszmán Birodalomra és a muszlim közösségre ruházott erőre vonatkoztatja (34^v), s ebből levezeti a keleti (*ekalim-i moskoviyye*) és a nyugati kereszténység (*memleket-i kizil elmayiyye*) közelgő elbukását (4^v). A mű az iszlám diadalának víziójával zárul, amelynek érzékelhető előjelei az iszlám egységesülése, és a kortárs „hitetlen” Európa növekvő megosztottsága, belharcai, amely a Habsburgokat visszaszorító II. Rákóczi Ferenc magyarországi uralmában, a spanyol örökösödési háborúban, a pápaság (XI. Kelemen) és I. József császár (1705–1711) konfliktusában valamint a svédek és az oroszok között kirobbanó északi háborúban nyilvánul meg (62^v–64^v).

Azzal együtt, hogy a szerző néhány egyértelmű jelét adja protestáns műveltségének, érvelését, megközelítésmódját szándékosan az iszlám hagyomány és legendák talajára építette. Ezt érzékelteti többek között, hogy az értekezésben a muszlim hagyománnyal összhangban a bibliai alakok biblikus, üdvtörténeti kontextusuktól teljesen megfosztva, kevésbé karakteres szerepben jelennek meg, akiknek küldetésében az igaz hitre való felhívás fölöttébb homályos feladatán túl egyetlen közös motívum az utolsó idők prófétája, azaz Mohamed eljövételének megjövedőlése. Ibrahim a muszlim adaptációnak megfelelően ábrázolja Ádámot, Noét, Lótot, Dávid és Salamon királyt, Zakariás papot, Keresztelő János édesapját, vagyis az Ószövetségben nem prófétaként számon tartott személyeket, illetve Jézust is. Mindannyiukat azonos ranggal (*nebi*) illeti.²⁸ Az iszlám hagyományban autentikusnak elfogadott, ám itt küldetésük konkrétumaira nézve kiüresített bibliai nevek között megjelennek nem bibliai, sőt a Koránban sem említett s az iszlám hagyományban sem egységesen elfogadott „próféták” is, például a macedón hódítóval azonosított Iszkender, illetve Idrisz.²⁹ Felbukkan Hanzala ibn Szafván neve is, aki a szerző állítása szerint Mohamed eljövételéről szóló próféciaival együtt hosszasan szerepel a Tórában. Hizir (*Hizir*), akit Illéssel szokás megfeleltetni, itt az özönvíz idején Noé útitársaként tűnik elő a bárkában.³⁰

²⁷ A felsorolásban itt a *mülhid* szó többesszáma: *melâhide* szerepel.

²⁸ EE 1187, 18^v, 39^v–58^v.

²⁹ Idrisz alakjára vonatkozóan ld. John C. Reeves, Some Explorations of the Intertwining of Bible and Qur'an. In: *Bible and Qur'an*, 43–60.

³⁰ EE 1187, 40^v–40^v.

A Korán³¹ torzított szereposztása szerint jelenik meg Jézus születésének története (16^v–17^r, vö. K 19:16–34), Mária férjének, Józsefnek teljes mellőzése, az apokrif hagyományra visszavezethető, agyagból formált madarakról szóló csodatétel (7^v–18^r, vö. K 3:49; 5:110); Noé fiának Sémnek feltámasztása (19^r); Zakariás Bibliából nem igazolható szerepe (17^v–18^v, vö. K 23:35) és Jézus kereszthalálának (és szükségképpen feltámadásának) tagadása (19^v–20^r, vö. K 3:54–55 és 4:156–159). Ez utóbbi tételből kiinduló fejtegetései ugyancsak a koráni verseken alapuló muszlim hagyományt tükrözik, amely szerint Isten elragadta Jézust, s helyette ellenségei tévedésből valaki mást feszítettek meg.³² Ibrahim nagyrészt – egészen az elragadtatás mozzanataig terjedően – az evangéliumokból merített részletesebb okfejtésében meg is nevezi a Jézusra hasonlító, helyette kivégzett áldozatot (اشبوع بن قديار).³³ A különös névadás háttere egyelőre tisztázatlan, azonban feltehető, hogy nem a szerző pusztán agyszüleménye, hanem egy egyelőre ismeretlen forrásból származó történeti elem átvétele.

Ibrahim a pápaság legitimáló hatalmának ábrázolásán keresztül ér el a kortárs hatalmpolitikai vonatkozású történetek elemzéséig, s kitér az európai kereszténység amerikai terjesztésére is. A Biblia keletkezésének, a Tóra és az evangéliumok fordításának problémáját részletesebben taglalja, majd keményen kritizálja a római központú kereszténységet. Bíráló élel ismerteti a szentelt víz, a sírok, szobrok állításának és egyéb ereklyék (pl. Krisztus keresztje) tiszteletének gyakorlását. A sától eredő jelenségekként sorolja az apostoli kereszténységnek az iszlámmal legmarkánsabban szembenálló fontos hittételeit: Jézus istenfiúságát, a kereszténységet „összekuszáló”, zűrzavart támasztó Szentháromság tanát – ez utolsót három „ördög” sugalmazásaként festi le (21^r–23^v) –, Pál apostol (*Baulus-i bi-din*) „cselvetését” és a pápaság intézményének kialakulását. Ibrahim a kereszténység fejlődésének egyes epizódjait a történeti valóság és a lenyűgöző mesés elemek sajátos anakronisztikus egyvelegeként jeleníti meg. A korai egyházszakadásokat Pál apostol ördögi műveként bemutatva a melkitákat (*melkaniye*) például úgy írja le, mint akik a Jézus–Mária–Isten szentháromságot vallják. Ez a spekuláció valószínűleg a Korán Mária istenítésétől óvó részéből kiinduló költés (K 5:116).³⁴ A tanítványok kiküldésének, a kereszténység elterjedésének elbeszélése több ponton is egybevá a középkorig visszavezethető muszlim hagyományokban megőrződött motívumokkal. Ilyen például Máté és András apostolok missziója az emberevők földjén, illetve a

³¹ Hivatkozásokban a továbbiakban rövidítve: K.

³² Ez a motívum, amely az evangéliumokból ismert, az elgyötört Jézus után a keresztet hordozó cirénei Simon szerepére is részben emlékeztet, feltehetőleg egy gnosztikus irányzat, a doketisták hatására épült be az iszlám hagyományba. Goldziher Ignác, *Az iszlám története*. Budapest, é. n., 24 (reprint).

³³ EE 1187, 20^r, vö. BV 2022, 59^r. A két variánsban a név azonos formában olvasható.

³⁴ Mária Szentháromságban való megjelenésének gnosztikus keresztény eredetéhez ld.: Goldziher, *i. m.*, 24.

zsidók ellen a keresztények védelmében fellépő római „király” szerepeltetése. Ezek a különböző latin kéziratok hagyományra visszavezethető apokrif történetek egyértelműen a szerző muszlim irodalmi műveltségében gyökereznek, még ha közvetlen forrásuk egyelőre kérdéses is.³⁵

A szerző egyháztörténeti, keresztény teológiai ismereteinek a műben megnyilvánuló kevés, ám egyértelmű, kézzelfogható bizonyítékai közül kiemelhető, ahogyan a Biblia fordításának problematikáját magyarázza. Hivatkozik a Tóra és a Zsoltárok latin nyelvre fordítóira, Immanuel Tremelliusra (1510–1580) és valószínűleg annak vejére, Franciscus Juniusra (1545–1602), illetőleg Théodore de Bèze-re (1519–1605), az Újtestamentum fordítójára (5^{r-v}). Valószínű, hogy a kéziratban citált (ténylegesen is létező) verseket a fentiek 16. századi fordításából vette.³⁶ Ugyanakkor egy merőben furcsa fordulattal arról ír, hogy a fent nevezettek egy bizonyos „Andralis Rivetus” nevű pápa megbízásából végezték munkájukat. A név minden bizonnyal a francia hugenotta teológusra, André Rivet-re (1572–1651) utal, s nem állapítható meg, hogy a szerző hiányos ismereteinek, vagy az értekezésben máshol is megfigyelhető játékos, leegyszerűsítő történetészvési hajlamának tudható-e be, hogy őt egyházfőként említi.

A hamisítás (*tahrif*) elmélete

Ahogy fentebb már utaltunk rá, Ibrahim érvelésének kiindulópontja a muszlim Biblia-kritika régi alapelve: a biblikus szövegek romlott voltának hangoztatása. A műben a szerzői koncepció szerint a bibliai versek hitelessége szempontjából három főbb kategória különböztethető meg.

Először: azok a ma is visszakereshető ó- és újszövetségi részek, amelyeket általános voltak miatt alkalmas az iszlám prófétájára, illetve az iszlám népének uralmára vonatkoztatni. Ibrahim e szakaszoknak nem a tartalmával, hanem azok keresztény értelmezésével vitatkozik. Ezek közé tartozik Mózes I. könyvének több része, de főleg Dániel próféta álmofejtése, (49^r–55^r; Dániel könyve 2:31–45.) és a Jelenések könyve.

Másodszor: a meghamisítottnak titulált próféciák. Ezek közé tartoznak például Mózes I. könyvének Ábrahám történetéhez kapcsolódó részei, különösen az Izmáel és Izsák öröksége körüli vita (Mózes I. könyve 21:19). A szerző a vonatkozó passzusokat Izsák elismerése mellett természetesen Izmáel felsőbbségének

³⁵ A két motívum a jeles vallástudós, történétíró Ġarīr at-Ṭabarī (839–923) művében is szerepel. Ld. *The History of al-Ṭabarī. An Annotated Translation. IV. The Ancient Kingdoms*. Transl. by Moshe Perlmann. New York, 1987, 123–124.

³⁶ Ibrahim Müteferrika hagyatéki jegyzékben egy Ó- és egy Újszövetség is található, és nem kizárt, hogy ezek a közelebbiről nem ismert példányok megegyeznek az értekezéshez felhasználtakkal. Ld. Sabeu, *i. m.*, 349–350, 4. és 19. tétel.

megfelelően igazítja ki, s a Korán vonatkozó részeivel összhangban Izmaél emeli Ábrahám valódi örökösévé. Érvelését korának tanulságaival nyomatékosítja, mondván, Ábrahám áldásának örökösei a muszlimok, hiszen a neki ígért területet, Szíriát, Palesztinát, Harránt az oszmánok, ergo az iszlám népe uralja (42^e).

Hasonló operáción esnek át az evangéliumok azon meghamisítottnak titulált részei, amelyek bármilyen, a koncepcióba beilleszthető profetikus kijelentést tartalmaznak. Például a János evangéliumában (1:27) olvasható következő vers: „Ő az, aki utánam jön, akinek a saruszíját megoldani sem vagyok méltó”, átala-kítva szerepel; itt a szerző Jézust János, Mohamedet Jézus helyére állítaná.³⁷ Hasonlóan szabja át Jézus János evangéliumának 14–17. fejezetében olvasható ígértét a Szentlélek, avagy a Vigasztaló elküldéséről, amely szerinte szintén Mohamedre vonatkozott volna. Ez utóbbi szakasz a Bibliában a szó szerinti utalásként nem található Szentháromság tanának egyik legfontosabb alapja, s ennek megfelelően az antitrinitárius hitvallás szempontjából is kulcsfontosságú passzusa. Erre a krisztusi kijelentésre erősen emlékeztet a Korán 61. szúrájá-nak 6. verse, amely így szól: „És [emlékezz arra], amikor Jézus, Mária fia azt mondta: »Izrael fiai! Allah küldött engem hozzátok, bizonyságául annak, ami a Tórából előttem volt, és hogy örömhírt hozzak egy küldöttről, aki én utánam jön el, s akinek fölöttébb dicsért a neve [*fismuhu aḥmadu*].« Miután nyilvánvaló bizonyítékokkal jött hozzájuk, azt mondták: »Ez nyilvánvaló varázslat!«.”³⁸

A muszlim argumentáció számára a Jn 14–17 és a K 61:6 közötti áthallások logikai kapaszkodókat kínáltak a prófécia kisajátítására. A muszlim kommentá-rok az *aḥmad* ’fölöttébb dicsért’ szót egyöntetűen személynévként értelmezik, és közvetlenül Mohamedre vonatkoztatják.³⁹ A *hmd* gyökből származó fokozott igenévi alak személynévként való értelmezése ellen szól, hogy az eredendően Allah jelzőinek (teofórikus neveinek) egyike. Az evangéliumi szakaszban meg-jövendölt „pártfogó” (görög *parakletos*) és a koráni passzus közötti ellentmondás magyarázatára először Lodovico Maracci (1612–1700) vetette fel, hogy a *parakletos* romlott változata, a *periklytos* jelentése megfelel az *aḥmad* szó jelentésének, ám azóta ez az etimológia is kétségesnek bizonyult.⁴⁰ Az azonban bizonyos, hogy ezeknek a Szentháromság-tan alapjául szolgáló verseknek a kri-tikája az antitrinitárius és muszlim teológia közötti határmezsgye legvékonyabb pontja, hiszen egyszerre alkalmas az iszlám prófétájának előtérbe helyezésére és a Szentháromság tanának aláásására.⁴¹

³⁷ 8^v–9^r. Az idézett vers megtalálható még: Lukács evangéliuma 3:16.

³⁸ Korán. Ford. Simon Róbert. Budapest, 1987, 403.

³⁹ Vö. Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur’ān*. III. Leiden–Boston, 2003, 445. (Muhammad) és Simon Róbert, *A Korán világa*. Budapest, 1987, 100 és 363–364.

⁴⁰ *Der Koran*. Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1971, 476.

⁴¹ Itt megjegyzendő, hogy a Szentháromságot végső soron az egyistenhitnek ellentmondó tanként elvető unitárius érvelés az iszlám és a kereszténység közötti egyik legjelentősebb (de

Harmadszor: a szerző tapasztalata szerint a Mohamedet az utolsó idők prófétajaként egyértelműen megjövendölő, ezért a Bibliából mindenestül eltávolított passzusok. Az értekezés legrejtélyesebb szakaszai a Tóra és az evangéliumok általa ismert változatából hivatkozott, de a fordításokban állítólagosan eltávolított részek, de ide tartozna Dániel és Jeremiás próféta könyveiből a Mohamedet előrevetítő számos, bővebben nem ismertetett kijelentés is (49^o). Ezekre rögtön a mű elején, a fent idézett bemutatkozó sorait követően szolgáltatja az első példát, egy állítása szerint a Tórában eredetileg létező, utóbb törölt passzus citálásával.⁴² A kutató zavarát, de a szerzői manipuláció valószínűségét is növeli egy másik „idézet”, amelyet Ibrahim szerint az egyik evangéliumból⁴³ több ehhez kapcsolódó más verssel együtt töröltek. A széljegyzet szerint a szóban forgó részlet a „11. részben” újra előfordul, de – sajnálkozik a szerző – egyesek ezt is legfeljebb csak úgy fogadják el, hogy az „eredeti” Ahmedus helyett Jézus (Ísza/Ísa) nevét helyettesítik be (7^o).⁴⁴

E részek hibás latinsága, vokalizálási problémái és Ahmed latinizáló írásmódja (Ahmedus) minden kétséget eloszlat afelől, hogy Ibrahim ezzel a – teológiai értekezésbe nem, de a propagandisztikus koncepcióba annál inkább illő

természetesen nem az egyetlen) válaszfalat mozdította el. Figyelemreméltó párhuzamként kínálkozik, hogy Szervét Mihály a Szentháromság-tant ellenző értekezésében (*Servetus, De Trinitatis Erroribus*) pozitív hivatkozási elemként tűnnek fel a muszlimok: a szerző a kereszténység „kigazításához” az iszlámra reflektál és keserűen hivatkozik arra, hogy a Szentháromság dogmája feleslegesen teszi megbotránkoztatóvá, nevetségessé a keresztényeket a muszlimok és az izraeliták szemében, illetőleg pontos hivatkozás nélkül utal Mohamed Koránban megtalálható, a korai keresztényekkel egyébként szimpatizáló utalásaira. Vö. *On the Errors of the Trinity*, Seven Books. Transl. Earl Morse Wilbur. In: *Uő, The Two Treatises of Servetus on the Trinity*. (Harvard Theological Studies, 16.) London, 1932, 66–67. Szervét eseti hivatkozásából azonban aligha lehet kiolvasni az unitarianizmus és az iszlám azonosságát, ám ennek kapcsán annyi megállapítható, hogy egyes unitárius hitelvek hajlamosíthatnak az iszlám irányában való orientációra.

⁴² Egy feltételezhetően a szerző által említett „tiltott rész” lehet a mű elején (2^o) idézett latin szöveg, amely állítása szerint eredetileg a Tórában volt olvasható. Az idézet átírására kísérletet tettem: *Ego Jahve ... sum in tempore ultimo virum benedictum (sic!) super omnia laudatum (sic!) ab omnibus principio electus in ultimo missus ille erat heres totius terrae et sequentes illum regnabunt in mundum in saecula saeculum*.

⁴³ A lapszéli hivatkozások alapján általában nem egyértelmű, hol keresendő a hivatkozás helye. Itt „az Evangélium első fejezetéről” beszél (*Incilde, sure-i evvelde*). A versek pontos helyének meghatározása csak a szövegrészek egyeztetése révén sikerült.

⁴⁴ Az azonosíthatóság reménye nélkül is érdemes összevetni a jövendölést tartalmazó versekkel: Mt 11:9,11. A gyanút növeli, hogy a többi, pontosabban hivatkozott, ellenőrizhető és többnyire rekonstruálható citátummal ellentétben ezt a vélhetően idegen elemekkel tarkított szövegrészt csak részben lehetséges latinul visszaadni. A feloldására irányuló kísérlet eredménye: *Nam omnes profeta et ibsales (?) et Muzes et Davud profeta rentadet (?) ego dico vobis quis (?) n..t (?) iscripta in libris maior ego sum Ilias et post me venturus maior ez me est. Nomen eius Ahmedus ad est laudatus*. (Az általam kiemelt szócseka esetében bizonytalan, hogy a perzsa távolító prepozíció volna, de talán a szöveg diktálása során tett esetleges elszólás lehetőségét és a szó melléknév-fokozásban betöltött funkcióját megfontolva, mégis ezt sejtethjük itt. Környezetével együtt értsd: 'nálam nagyobb'. Latinul elegendő volna: *maior me est*.)

– „kegyes koholmánnyal” kívánta fejtegetéseit konkrétan is összekapcsolni a Korán már említett 61:6 szúrájával, ezáltal átütő érvekkel lezárni a keresztényellenes muszlim vitairódalom hosszú évszázadokra visszanyúló alapkérdését.

Az értekezés célja

A fentiek alapján egyértelmű, hogy Ibrahim sok ismert renegáttal ellentétben nem egykori hitsorsosait meggyőzni akaró polemista teológusként,⁴⁵ hanem mint új, muszlim környezetében babérokra, megbecsülésre, állásra áhítózó dörzsölt propagandista lép elő.⁴⁶ Célja, hogy a klasszikus keresztényellenes muszlim polémia vádjait szövegszerűen is „igazolja”, s ezáltal biztosítson szilárd fundamentumot eszkatológikus magyarázataihoz. A mű tartalma, módszerei alapján világos, hogy fejtegetéseivel a szerző mohamedán közönségét kívánta elkápráztatni, s a Porta figyelmét, bizalmát, kegyét elnyerni, ezáltal saját karrierjét előmozdítani. Módszerei merőben hiteltelenek és alkalmatlanok lettek volna keresztények meggyőzésére, ám annál hatásosabbak a muszlim-török írástudók csodálatának, elismerésének kivívására. A biblikus szövegekkel kapcsolatos magyarázatait illetően nem kötötték hitelességi korlátok, ezekkel muszlim közönsége előtt a kritika minden veszélye nélkül, sőt a biztos siker reményében hozakodhatott elő.⁴⁷ Mint több más ismert renegát szerző esetében,⁴⁸ Ibrahim pályáján is alighanem e mű megírása jelenthette a belépőt az új világban való érvényesülésre: egyszerre fejezte ki keresztény múltjának megtagadását, tett vallást az iszlám mellett és egyszersmind politikai hűségnyilatkozatot. Írásának műfaji kereteit, tematikáját az előbbiekhöz hasonlóan Ibrahim számára is

⁴⁵ Ibrahimmal ellentétben azok a muszlim „Biblia-kritikus” szerzők, akik érvelésükkel valóban a keresztények meggyőzésére (is) törekedtek, többnyire a Biblia alapján, illetve annak belső ellentmondásaira fókuszálva igyekeztek érvelni és kerülték a Koránra való hivatkozást. Itt álljon egy klasszikus példa: ‘Alī al-Tabarī (9. század), aki művének elején egyértelműen kifejti: „Ha a keresztények egyetértenek velem [teológiai kérdésekben], el fogják hagyni a vallást, amelyet most követnek, és ha nem értenek egyet, akkor a Tórával és az Evangéliummal nem értenek egyet.” *The Polemical Works of ‘Alī al-Tabarī*. Ed. by Rifaat Ebied–David Thomas. Leiden, 2016, 66–67.

⁴⁶ Ibrahimnak az Oszmán Birodalom és a keresztény hatalmak közötti nagyhatalmi vetélkedés kontextusába illeszkedő eszkatológikus magyarázatai, illetve propagandisztikus retorikája jól harmonizál az életműve gerincét adó nyomdászati tevékenységével. Vö. Zsuzsa Barbarics Hermanik, *The Visual in Transcultural Exchange. Emblems, Propaganda and the Ottomans*. In: *The Art of Persuasion. Emblems and Propaganda*. Ed. by Christine McCall Probes–Sabine Mödersheim (Glasgow Emblem Studies, 17.) Glasgow, 2014, 117–135.

⁴⁷ Ezt a feltételezhető szerzői számítást az értekezésnek a muszlim kultúrkörben napvilágot látott, fent idézett modern értékelései frappánsan igazolják.

⁴⁸ Ezeknek az apologetikus műveknek a muszlim hitvalláson túli másodlagos céljuktól, közönségüktől, illetve szerzőjük műveltségétől függően eltérő formái ismertek. Két korábbi renegát példáját ld. Ács Pál, Bécsi és magyar renegátok mint szultáni tolmácsok. In: *Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*. Szerk. Fodor Pál–Pálffy Géza–Tóth István György. Budapest, 2002, 15–27, illetve egyikükre: Krstić, *i. m.*, 100–110.

szükségszerűen műveltsége, előélete és az aktuális történeti-politikai kontextus jelölték ki. Ibrahim aligha választhatott volna alkalmasabb formát, mint hogy éppen a keresztények szent könyvéből származó részek interpretációival szolgált üdvös jóslatokkal, ideológiai munícióval az iszlám követői és a jó hírekre akkoriban különösen fogékony oszmán hatalom számára.⁴⁹

Az értekezés forrásainak kérdése

A *RI* szemléletmódját, érvelési módszereit a Korán, a muszlim hagyományok és az azokon alapuló keresztényellenes polémia irodalmi előzményei inspirálták, ugyanakkor annak kuriozitása a szerző biblikus, egyháztörténeti ismereteiben rejlik, illetve a protestáns apokaliptikának az iszlámot támogató sajátos adaptációjában.

Ahhoz, hogy a *RI*-t illető körülmények megértéséhez közelebb jussunk, figyelembe kell vennünk, hogy a korabeli oszmán irodalomban az imitáció, a mintakövetés egy mű sikerének, sőt, hitelességének, legitimitásának nem csökkentője, hanem egyenesen fokmérője volt.⁵⁰ Ez alól Ibrahim munkája sem kivétel, hiszen annak megkomponálásában a mintául szolgáló műfaji konstrukcióhoz való igazodás volt elsődleges szempont, ellentétben például a személyes áttérés-narratíva realitásával, vagy a bibliai részeket illető fejtegetések hitelességével. A *RI* egyedi vonásai mellett is nemcsak, hogy szorosabb párhuzamokat mutat több, a 17. században hozzá hasonlóan keresztény vagy zsidó előéletének hátat fordítva muszlim hitre térő szerző narratívájával,⁵¹ de ezek közül legalább egy a *RI* közvetlen forrásának tűnik. Ennek szerzője egy Athénban tanult görög ortodox papnövendék, aki muszlim hitre térve a Mehmed nevet vette fel, és az 1620-as évek elején írta meg apologetikus művét.⁵² E munka bevezetőjének stílusa, az a mód, ahogyan a szerző saját előéletéről, a bibliai passzusok „megvilágosodásában” játszott szerepéről beszámol,⁵³ önreflexiói, illetve a biblikus

⁴⁹ Ibrahim víziói hálás közönségre lelhetnek a karlócai békét (1699) követően még a revansban reménykedő udvari körökben. A Szent Ligával vívott hosszú háború katonai kudarc-sorozata hatására az oszmán birodalmi propagandában különösen felértékelődtek az ideológiai, szimbolikus eszközök. Ehhez ld. Rifaat Abou el-Haj, *The Narcissism of Mustafa II (1695–1703). A Psychohistorical Study. Islamic Studies* 40 (1974) 115–131, különösen 118–119.

⁵⁰ Ez a verses és a prózai művek formavilágát egyaránt áthatotta. Vö. Benedek Péri, „... *beklerüz*”. An Ottoman Paraphrase (*nazîre*) Network from the 16th Century. In: *An Iridescent Device. Premodern Ottoman Poetry*. Ed. by Christiane Czygan–Stephan Conermann. Bonn, 2018, 147–180.

⁵¹ Vö. Krstić, *i. m.*, 98–119.

⁵² A szerzőt és művét ismerteti, de a *RI*-vel fennálló párhuzamokra közvetlenül nem utal: Krstić, *i. m.*, 110–113. Athéni Mehmed művének két példánya ismert. Az egyik megtalálható: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, NF 380. A másik, általunk hivatkozott példány lelőhelye: SYEK, Ali Nihat Tarlan 144 (a továbbiakban ANT 144).

⁵³ ANT 144. 58^r. Krstić, *i. m.*, 110–113.

versek közlésének formái, valamint e passzusokhoz kapcsolódó eszme-futtatásai olyan mértékű hasonlóságot mutatnak a *RI* egyes részeivel, hogy aligha túlzás kijelenteni, Ibrahimot döntő mértékben ez a mű ösztönözte értekezése megírására. Ibrahim művéhez képest Mehmed valamivel kevesebb bibliai citátuma alapján lényegében azonos következtetéseket von le. Például Dávid egyik zsoltárát az eljövendő prófétára vonatkoztatja, „akinek követői az arabok lesznek”, s ő is hosszasan elmélkedik Keresztelő János kijelentésének „valódi értelmezésével” kapcsolatban.⁵⁴ Ugyanakkor Mehmed nem bocsátkozik Ibrahiméhoz hasonlóan terjedelmes fejtegetésekbe, s a *RI*-hez képest lényegesen rövidebb műve nélkülözi a nagy ívű eszkatológikus víziókat. A *RI*-vel ellentétben Mehmed művének középpontjában a bibliai felfedezések rá gyakorolt hatása áll, az áttéréséhez vezető vívódásait írása második felében hosszasan részletezi. Az átvétel gyanúját tovább erősíti, hogy Mehmed arab írásos citátumai görög nyelven olvasandók, Ibrahim pedig latin nyelvű idézeteit többször görög nyelvűként (*lisan-i yunan*) vezeti fel.⁵⁵ Ez utóbbi „gondatlanságot”, amely a két írás közötti további beszédes kapocsnak látszik, nehéz másnak betudni, mint Ibrahim fesztelenségének, amit a latin-keresztény kölcsönzések hitelessége terén a szerző muszlim közönsége előtt tanúsított, ugyanakkor az irodalmi formák elsőségét is jelzi a tartalmi részletekkel szemben.

A két mű összevetése alapján nagyon valószínű, hogy Ibrahim polemikus megközelítésmódját, bibliai verseket felvonultató érvelési technikáját s egyáltalán műve megírásának ötletét nem valamiféle rejtélyes, „tiltott” bibliai passzusokból nyert megvilágosodásának élményéből, hanem Athéni Mehmed munkájából, esetleg egy azt utánzó másik, egyelőre ismeretlen értekezésből merítette. Ez a körülmény nem cáfolja Ibrahim születési helyéről, kolozsvári iskolaéveiről szóló beszámolójának hitelességét: a görög szerző pályájának a sajátjával rokon mozzanatai (teológiát tanult) ösztönözhatték Ibrahimot ifjúkorának felidezésére. Azonban Ibrahim áttérése mögött aligha sejthetünk keresztény apokrif forrásokat, s a talányos, állítólag törölt bibliai passzusok emlegetését, s talán az egykori mestereivel történő vitatkozás emlékét is csupán célközönsége lenyűgözésére szánt toposznak, a mintául szolgáló konstrukcióba jól illeszkedő mesének kell tartanunk.

„András pápa” – egy zsidó szál a történetben?

Végül meg kell jegyeznünk, hogy a *RI* megírását inspiráló irodalmi hatások, illetve források köre egy ponton túlmutat a muszlim, illetve protestáns irodalmi műveltség területén. A műben előforduló tisztázatlan eredetű, sem a muszlim,

⁵⁴ ANT 144. 59^r. Vö. a *RI*-ben megtalálható, a Jn 14–17 és a K 61:6 közötti összefüggésekről fentebb leírtakkal.

⁵⁵ EE 1187, 2^r–3^v.

sem a keresztény hagyományokból nem eredeztethető részlet a római pápaság kialakulását leíró szakaszban található. Ibrahim egy András nevű zsidó személyében mutatja be⁵⁶ az első egyházfőt, aki Rómában színlelt jámborsággal, „egyes evangéliumi versek megtanulásával” az apostolok bizalmába férkőzött, majd a keresztény közösség vezetőjévé kiáltotta ki magát, s új szokások (pl. a képi ábrázolások) meghonosításával ő kezdte megrontani az egyházat.⁵⁷ A szerző egyháztörténeti műveltségének fényében meghökkentő fordulat nagyon is szándékosnak tűnik, s még csak nem is pusztán fikció.⁵⁸ A valóságban nem létező András pápa alakja a zsidó hagyományban számos változatban fennmaradt legendás történethez kapcsolódik. A középkorban különböző változatokban terjedő, Szent Péter legendáival rokon több történet főhőse zsidó szülők tehetős gyermeke, akit keresztények raboltak el, majd kimagasló képességeinek köszönhetően a pápai trónusig emelkedett.⁵⁹

A történeti valóság, a muszlim hagyományok és a szerzőnek ezek egyvelegén továbbszótt narratíváinak keveredése az egész művön végigvonul, s úgy tűnik, Ibrahim ebben az esetben a történetből csupán a főhős, András pápa karakterét, illetve az identitásváltás motívumát ragadta ki, hogy koncepciójába illő szerepben jelenítse meg. Csak találgathatunk, hogy Ibrahim miért élt ezzel az önkényes történeteszöveggel. A péteri hagyomány szándékos kerülése egybecsenghet a túlfűtött unitáriusból lett muszlim szerző katolikus-ellenességével, s talán a máshol legalábbis semleges színben szerepeltetett Péter apostol alakját ezzel akarta a kárhozott római egyház történetétől elkülöníteni. Ez a mozzanat az Ibrahim zsidó származását firtató felvetésekkel különös egybecsengést mutat, ám ennek lehetőségét változatlanul kizártnak véljük a *RI*-ben és az egész életművében átszűrődő protestáns műveltsége, újszövetségi ismeretei miatt. Az azonban kétségtelen, hogy Ibrahim zsidó kapcsolatainak újabb bizonyítékával állunk szemben.⁶⁰

⁵⁶ A köré kerített történet alapján egyértelműen nem lehet azonos András apostollal.

⁵⁷ EE 1187, 26^v–27^r.

⁵⁸ A különös történeteszöveggel kapcsolatos eddigi egyetlen felvetés egyszerűen tévedésnek véli a névhasználatot. Sarıcaođlu–Yılmaz, *i. m.*, 82.

⁵⁹ A legenda különböző változatainak összefoglalását ld: H. G. Enelow, Andreas. In: *Jewish Encyclopaedia*. I. New York–London, 1901, 578–579. Vö. Gertrude Landa, *Jewish Fairy Tales and Legends*. New York, 1919, 213–224.

⁶⁰ Ibrahimnak a nyomtatás technikai előkészítésében konstantinápolyi zsidó nyomdászok nyújtottak segítséget. Vö. Rachel Simon, The Contribution of Hebrew Printing Houses and Printers to Ladino Culture and Scholarship. *Judaica Librarianship* 16/17 (2011), 125–135, különösen 126/7. jegyzet.

Összegzés

Ibrahim Müteferrika értekezése a keresztényellenes muszlim polemikus irodalom, illetve a 16–17. századi oszmán áttérés-narratívák alapjaira épülő, azt egyéni módon továbbfejlesztő politikai pamflet, amelynek megírására a szerzőt elsősorban saját érvényesülési szempontjai ösztönözték. A mű formáját és tartalmát pedig a szerző műveltsége, a politikai-ideológiai kontextus által kínált értelmezési keretek és a meglévő irodalmi konstrukcióhoz való igazodás követelménye együttesen alakították. Írásának fogadtatásában, legitimitásában, hatásában döntően ehhez az irodalmi hagyományhoz való megfelelő idomulása és nem a benne foglalt részletek valóságtartalma volt meghatározó. Ezért is kétséges a szerző áttérésének módjára utaló önéletrajzi fordulatainak hitelessége. Ibrahim kifejtési gyakorlata, megközelítés-módja elsődlegesen muszlim műveltségéből fakad, amelynek sűrű szövetén keresztül átszüremlenek a protestáns teológiai ismeretei. Egyes polemizáló fejtegetései inkább valószínűsítik, mint cáfolják, de nem bizonyítják, hogy áttérését megelőzően unitárius vallású volt. A szerzőt inspiráló muszlim és protestáns hatások mellett felsejlik a zsidó hagyománnyal való kapcsolata is, amelyet narratívájába sajátos módon integrált. Az eddig felfedezett több példányt figyelembe véve, valamint Ibrahim pályájának további alakulásából ítélve nem kételkedhetünk abban, hogy a mű meghozta számára a remélt sikert.

Eschatology as an instrument of propaganda in the early 18th-century Ottoman Empire. Some remarks on the polemical treatise of İbrahim Müteferrika

Nándor Erik KOVÁCS

The treatise of Ibrahim Müteferrika (c. 1672–1747) known as *Risale-i islamiye* is an outstanding example of the anti-Christian Muslim polemical literature. It bears significance also for containing some biographic data on the author's obscure pre-Muslim period of life. Ibrahim embraced Islam after leaving the Transylvanian Protestant (most likely Unitarian) milieu and alloyed his learnings of the Bible and church history with his Muslim literary knowledge composing a propagandistic work on behalf of the Ottomans in a specific manner.

To this end, only a single manuscript of the treatise was known and no significant attempt has been made to its critical analysis. In the light of further manuscript copies recently turned up, it can be presumed, that the contemporary audience and the impact of the treatise could have been much greater than expected, thereby it implies closer connection between the work and the pro-

gression of the author's subsequent career. Conclusions drawn from the content and literary-historical context of the treatise, not only modify our conception concerning the author's cultural and literary background, but significantly shade the credibility of his polemic argumentation. As far as the aim of the work concerned it can be regarded as an instrument of Ibrahim's self-representation rather than self-expression.