

Kovács Nándor Erik:

## Mozaikok Ibrahim Müteferrika szellemi hagyatékából



Az évszázadokon keresztül egymással szembenálló két világrend, az Oszmán Birodalom és az európai államok többnyire informális, majd egyre intézményesülő kulturális, civilizációs kölcsönhatásainak egyfajta „szállítósejtjeiként” működő szakemberek között kiemelkedő helyet foglal el II. Rákóczi Ferenc emigráns fejedelem portai kapcsolattartója,<sup>1</sup> fő foglalkozását tekintve diplomáciai küldetéseket ellátó szultáni tisztviselő (müteferrika)<sup>2</sup>, több tudományos munka szerzője, fordító és nyomdaalapító.

Ibrahim Müteferrika ma elsősorban az Oszmán Birodalom első török nyomdájának alapítójaként s leginkább a törökök körében ismert, miközben magyar származása ellenére a magyar történelmi emlékezetben alakját mintha a feledés félhomálya borítaná. Életművének nyomdászattal kapcsolatos oldalait tartjuk számon, holott hivatása, munkássága, ambíciói a nyomtatás meghonosításán jóval túlmutattak.<sup>3</sup> Müteferrika pályájának kutatása az utóbbi évszázadban izgalmas területnek bizonyult a kutatók számára elsősorban azért, mert különösen életének korai, iszlamizációját megelőző szakaszára, illetőleg áttérésének pontos körülményeire vonatkozó közvetlen adatok hiánya még mindig nagy teret enged a spekulatív következtetéseknél, egymással vitázó eltérő értelmezéseknek.

A diskurzusból török, magyar és egyéb nemzetiségű kutatók is kivették részüket.<sup>4</sup> Magyar kutatók közül tu-

dományos igényvel első ízben Karácson Imre 1911-ben megjelent cikkében foglalta össze a Mütefferikára vonatkozó adatokat.<sup>5</sup> Mint Karácson tanulmánya is, Mütefferika áttérésének körülményeire vonatkozóan egyéb közvetlen adat híján sokáig II. Rákóczi Ferenc rodostói udvarában élő César de Saussure leveleiben<sup>6</sup> található rövid topikus beszámolóknak adtak hitelt, eszerint a fiatal Ibrahim fogolyként került török ura birtokába és annak kegyetlensége miatt kényszerből iszlamizált.<sup>7</sup> Mütefferika életének tanulmányozásában Niyazi Berkes tanulmánya<sup>8</sup> tükrözi az első, érdemben kritikai attitűdöt. A *Risâle-i Islâmiye* c. kéziratból leszűrhető adatok alapján és erdélyi környezetét elemezve kizárja, hogy Mütefferika kényszer hatására iszlamizált volna.<sup>9</sup> Az unitárius háttér felvetése mellett létezik olyan legendaszerű, spekulatív álláspont is, amely emberünket eredetileg szombatosnak tartja, sőt – némi anakronizmussal – a 17. század végi Habsburg megszállás során szétszórt szombatos közösség vezetőjével, Péchi Simonnal hozza összefüggésbe.<sup>10</sup> Mütefferika életrajzához szintén nem sokat, de a nyomdászti tevékenységéről alkotott képhez annál többet tett hozzá Orlin Sabev monográfiája.<sup>11</sup> A hagyatéki defterek legújabb vizsgálati eredményeire támaszkodó munka tovább árnyalta a nyomda működéséről alkotott ismereteinket, egyúttal Mütefferika életének és tevékenységének rég várt kimerítő és kiegyensúlyozott összegzését nyújtja.

Jelen tanulmányban kizárólag Mütefferika saját életművének szórványait bemutatva, az Akadémiai Könyvtárban fellelhető örökségre reflektálva kísérlem meg megrajzolni a nyomdász portréját, s közelebb jutni ars poeticájának megértéséhez. Előrebocsátom, hogy Mütefferika munkásságának alábbiakban történő részleges bemutatása során tett következtetéseimmel, megállapításaimmal távolról sem tekintem lezártnak a személyéhez kapcsolódó vitatott kérdések bármelyikét.

Az alább ismertetendő források Mütefferika világnézeti fejlődésének, motivációjának és céljainak két fő szegmen-

sét fedik föl. A muszlim-keresztény disputa folyamatába illeszkedő és általában kevésbé ismert, ezért alább részletesebben taglalandó vallási értekezése; illetőleg nyomdászati – és ehhez kapcsolódó szerzői – munkássága az ő karakterének két jól elkülöníthető természetét emeli ki.

**A *Risâle-i Islâmîye*.** (Értekezés az iszlámról) Ibrahim Müteferrika egyetlen autentikus életrajzi utalásokat tartalmazó műve, valamint a szerző élete áttérését követő szakaszának, törökországi pályájának első ismert dokumentuma, amelynek jelen ismereteink szerint egyetlen kéziratos példánya létezik az isztambuli Süleymaniye kéziratos könyvtárban (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad efendi 1187).<sup>12</sup> A munka latin betűs átírását Halil Necatioğlu adta ki egy rövid bevezető tanulmány kíséretében 1982-ben.<sup>13</sup>

A fenti címet és a szerzőt a kézirat első fólióján olvasható utólagos bejegyzés azonosítja:<sup>14</sup> „*III. Ahmed idején a Portán a nyomtatás tudományát művelő, megtért Ibrahim efendi értekezése az iszlámról.*”<sup>15</sup> A kéziratnak nincs kolofónja, keltezése több benne megemlített kortárs történeti folyamat viszonylatában állapítható meg. Ezek közül a kézirat datálása szempontjából a leghatározottabb támpont a pápaság és a német-római császár konfliktusának és a poltvai ütközet említése, amely szerint a mű kelte 1710-re tehető.<sup>16</sup>

A folyamatos oszmán-török nyelvű szöveg az írástükör szélén olvasható címszavak alapján 58 hosszabb-rövidebb egységre tagolható. A szövegben csak a Bibliából kiemelt latin nyelvű, szintén arab írással, vörös tintával írt idézetek, illetve a Koránból származó citátumok vokalizáltak. Ugyancsak marginális jegyzetek jelölik az előforduló idézetek eredeti helyét.<sup>17</sup>

A bevezető alaphangja előrevetíti, meghatározza a munka hitvallás jellegét, tehát semmiképpen sem mérlegelő, vitatkozó, hanem sokkal inkább egy apologetikus hangvételű az iszlámot – és közvetve a szerző

iszlamisációját – igazoló traktátus, mindennek vallási, és politikai vetületeivel együtt. Bemutatkozó soraiban így ír magáról: „*Úgy rendeltetett, hogy ez a gyenge erőtlén szolga a tudatlanság korszakában Magyarországon Kolozsvár városában született. «Minden gyermek igazhitűnek születik, csupán szülei nevelik zsidónak, kereszténynek vagy mágusnak (zoroasztriánusnak).»*<sup>18</sup> Ennek értelmében gyermekkoromtól kezdve lankadatlanul olvastam a Tórát, az Evangéliumot és a Zsoltárokat. Amikor részleteik ismeretében megerősödtem, értelmezésükben jártasságot szereztem s megbízást kaptam prédikálásra, bensőmben erős készletet éreztem a Tóra egyes részeinek titkos tanulmányozására, amelyeket szűkkeblű tanítómesterek megtiltottak mondván, azokat törölték [ti. nem részei a kánonnak].”<sup>19</sup>(2r-2v) Vallomása szerint ezekkel az iszlám prófétáját állítólag igazoló részekkel előhozakodva mestereit sikertelenül próbálta meggyőzni, velük néhányszor vitába bocsátkozott (3v).

Vallási, világnézeti álláspontjának summázata rögtön az „előszóban” kiderül, egyszersmind áttérésének okára is fényt derít. Itt leírt meggyőződése, hogy Mohamed prófétai küldetését és népének felemelkedését az *ahl al-kitáb*<sup>20</sup> könyvei között az Ószövetség és Újszövetség is számos helyen megjövendöli, de a vád szerint a különféle fordítások nyomán részben akaratlanul ezek a versek torzultak, részben pedig szándékos szövegrontásnak estek áldozatul. A szerző figyelmének középpontjában az Ó- és Újszövetségnek ezek a prófétikus részei állnak. A koncepció szerint a hitelesség próbája mindannyiszor a mohamedi küldetés illetve az iszlám népének – aktuálisan az Oszmán Birodalomnak – igazolását alátámasztó értelmezhetőség. A Biblia meghamisításáért pedig a pápaságot és a római katolikus egyházat teszi főfelelőssé, amely a szerző meglátása szerint hamis legitimáció megteremtése érdekében fordította el az „eredeti” kinyilatkoztatásokat.

A mű első szakasza (36v-ig) főleg a Biblián alapuló keresztény teológiai és liturgikus kérdésekre összpontosít, így kiemelten foglalkozik Jézus életének, tetteinek ismer-

tetésével, és sajátos megvilágításban mutat be a korai kereszténységhez kapcsolódó egyes szimbólumokat, szokásokat. Bíráló élel ismerteti a szentelt víz, a sírok, szobrok állításának, és egyéb ereklyék (pl. Krisztus keresztje) tiszteletének gyakorlását. Másrészt ellenőrizhetetlen, „alternatív” történetekbe ágyazva, mint ördögtől származó jelenségeket sorolja az apostoli kereszténységnek az iszlámmal legmarkánsabban szembenálló fontos hittételeit: Jézus istenfiúságát, a kereszténységet „összekuszáló”, zűrzavart támasztó Szentháromság tanát – ez utóbbit három „ördög” sugalmazásaként festi le (21r-23v), – Pál apostol (Baulus-i bî-dîn) „cselvetését”, és a pápaság intézményének kialakulását. Utóbbihoz kapcsolódóan a római központú kereszténység legitimáló hatalmának ábrázolásán keresztül ér el a kortárs hatalompolitikai vonatkozású történések elemzéséig, érintve az európai kereszténység amerikai exportját is. A Biblia keletkezésének, a Tóra és az Evangéliumok fordításainak történeti kitekintésén keresztül jut el a római központú kereszténység kritikájához.

A második egység az ószövetségi időszemléletből kiindulva (35v) ezredévenként hét nagy korszakot megjelölve hosszabb-rövidebb terjedelemben ismerteti és felsorakoztatja az ószövetségi és a Koránban megtalálható prófétákat. Az iszlám adaptációnak megfelelően mindegyiküket – tehát többek között Ádámot, Noét, Lótot, Dávid, és Salamon királyokat, Zakariás papot, Keresztelő János édesapját vagyis az Ószövetségben nem prófétaként számon tartott személyeket is - azonos ranggal (*nebi*) illeti. Az iszlám hagyományban autentikusnak elfogadott, ám itt küldetésük konkrétumaira nézve kiüresített bibliai nevek között megjelennek nem bibliai, az iszlám hagyományban sem egységesen elfogadott „próféták” is, például a macedón hódítóval azonosított *Iskender*.

A mű a szerző vallási, világnézeti fejlődésének végpontját tükröző összegzésként értékelhető, amely a Biblián alapuló keresztény hagyomány alapvető értékeivel szembehelyezkedve, azokat részben ismertette s azokat

átértelmezve törekszik az iszlám és Mohamed prófétai küldetésének legitimálására. Az idézett bevezető sorok tanúsága szerint keresztény előéletének említett epizódjait „megvilágosodásának” (*hidâyet*) üdvös előzményeként értékeli. Az értekezésben több keresztény teológiai kérdés részletes ismeretéről tanúskodó fejtegetései erősítik a feltételezést, hogy teológiai pályán indult, s áttérésének keresztény előéletére, útkeresésére visszavezethető előzményei voltak. A bemutatkozó sorokat követő idézet rávilágít, hogy az Ószövetség nem kanonizált részeinek olvasása fontos lökést adtak az áttéréshez vezető útján.

A mű céljainak megfelelően Bibliának a muszlim-keresztény vallási diskurzus szempontjából a legkritikusabb passzusai kerülnek terítékre. Különösen nagy figyelmet fordít Ábrahám történetére, Dániel álomfejtésére, a Jelenések könyvében található látomások értelmezésére. Ez utóbbi egyszer Dániel prófétáról szóló szakaszban, majd a mű végén előadott interpretációk során is előtérbe kerül (49r-51v; 59v-61v).

A szerzői koncepció szerint a bibliai versek hitelessége szempontjából három főbb kategória különböztethető meg:

I. Az Ó- és Újszövetség ma is visszakereshető korpuszainak általa hitelesnek elfogadott (legalábbis nem kifogásolt) részei, amelyeket általános voltuk miatt alkalmas az iszlám prófétájára, illetve az iszlám népének uralmára vonatkoztatni. E szakaszoknak nem tartalmával, hanem azok keresztény értelmezésével vitatkozik.<sup>21</sup> Ezek közé tartozik Mózes I. könyvének több része, de főleg Dániel próféta álomfejtése, (49r-55r; Dániel könyve 2:31-45.) és a Jelenések könyve.

Mindannyiszor konkrét kísérletet is tesz e jövendölések aktualizálására: Ilyen értelemben pl. a János jelenéseiben megjelenő nagy parázna (Jelenések 12-14.) Müteferrika 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 körülvevett Isztambult és az iszlámot találták e látomás helyesebb megfejtésének (14r). A pápaság és az egykorú keresztény világrend bírálatainak talán legsarkalatosabb pontja a Jelenések könyvének Müteferrikára gyakorolt hatása. A prófétikus részek értelmezésében a protestáns apokaliptika gondolatmenete köszön vissza, ám az iszlám és annak megjelenítője, az Oszmán Birodalom javára módosított formában.

A mű teológiai motivációja a kortárs folyamatokra vonatkozó értelmezési lehetőségeket megragadva kiegészül egy sajátos értelmező funkcióval is. Így az iszlám-keresztény vallási polémiában elhangzó interpretációkat a történelmi és aktuális tapasztalatokra való alkalmazással eleveníti meg. Itt többek között Dánielre,<sup>22</sup> Jeremiásra és Salamonra hivatkozva az idők betejesedéséhez vezető tíz korszak (*on zaman*) megfejtése a következő tíz dinasztia volna: Omajjádok, Abbaszidák, Szamanidák, Szebüktegin birodalma; Dailamiták; Hvarezsahok; Seldzsukidák; Iszmailiták;<sup>23</sup> Dzsingiszidák; és végül az Oszmán-ház (62r).

A szerzőt saját korának tapasztalata is megerősíti meggyőződésében, hiszen 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 (34v), amiből aktuálisan következik, hogy közel a keleti (*ekâlim-i moskovîye*) és nyugati kereszténység (*memleket-i kızıl elmaîye*) bukása (4v). 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 konfliktusában valamint a svédek és oroszok közt kirobbanó északi háborúban nyilvánul meg (62v-64v). Müteferrikának a művé-

hez kapcsolódó politikai ambíciói legszembetűnőbben az érvelésnek ezeken az aktualizáló szakaszain ütköznek ki.

**II.** Más elbírálás alá esnek az Ó- és Újtestamentum próféciái közül azok, amelyek csak részben fedik az iszlám számára eszményi valóságot, a koncepció szerint torzultak, átvariálták, vagy meghamisították őket. Ebbe a csoportba tartoznak Mózes I. könyvének Ábrahám történetéhez kapcsolódó részei, különösen – az iszlám legitimációja szempontjából legkritikusabb – Iszmáel és Izsák öröksége körüli vita (Mózes I. könyve 21:19) – amelyet Izsák elismerése mellett természetesen Iszmáel felsőbbségének megfelelően kellett korrigálni. Így a Korán vonatkozó részeivel összhangban Iszmáelt emeli Ábrahám valódi örökösévé. Müteferrika 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 (42r).

Hasonló operáción esnek át az evangéliumok azon meghamisítottnak titulált részei, amelyek bármilyen, a koncepcióba beilleszthető profétikus kijelentést tartalmaznak. Például a János evangéliumában (1:27) olvasható vers („...aki utánam jön és akinek saruja szíját megoldani sem vagyok méltó”) átkoreografálva szerepel: a Keresztelő János szájából elhangzott kijelentést Mohamedre vonatkoztatja.<sup>24</sup> Hasonlóan szabja át Jézus János evangéliumának 14.-17. fejezetében olvasható ígétét a Szentlélek, avagy a Vigasztaló elküldéséről, amely eredetileg szintén Mohamedre vonatkozott volna. Ez utóbbi vers a Bibliában egyébként a szó szerinti utalásként nem található Szentháromság tanának egyik legfontosabb pillére s ennek megfelelően az antitrinitárius hitvallás szempontjából is kulcsfontosságú passzusa. A Korán erre visszavezethető szakaszán<sup>25</sup> alapuló iszlám argumentáció számára ugyanez a részlet logikai kapaszkodókat is kínál prófécia kisajátítására: a görög szövegekben előforduló *Parakletos* (jelentése pártfogó) egyes keleti változatokban *periklutos*



alakban maradt fenn és ez utóbbi jelentése egybecseng a Mohamed egyik névváltozata, az *Ahmad* szó (jelentése: fölöttébb dicsért) értelmével.<sup>26</sup> Ezeknek a szentháromságtan alapjául szolgáló verseknek a kritikája az antitrinitárius és muszlim teológia közötti határmezsgye legvékonyabb pontja, midőn egyszerre igazolja az iszlám prófétáját és ássa alá a Szentháromság tanát.<sup>27</sup> Az unitarianizmushoz vezető szálak kérdésére később visszatérünk.

III. Végül elkülöníthetők a szerző tapasztalata szerint Mohamedet az utolsó idők prófétájaként megjövendülő, 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 próféták könyveiből Mohamedet jövendülő számos, bővebben nem ismertetett kijelentés is (49r). Ezekre rögtön a mű elején, a fent idézett bemutatkozó sorait követően szolgáltatja az első példát egy állítása szerint a Tórában eredetileg megtalálható passzus citálásával.<sup>28</sup> Miután ezen vitatott részek okozhatták a hasonlást közte és kolozsvári mesterei között – és feltéve, ha elfogadjuk, hogy ezek a részek nem merő fikción alapulnak – a forráshoz való hozzájutását kolozsvári időszakára kell tennünk.

Ehhez kapcsolódva kijelenti, hogy a Tórából utólag töröltek 290 (kicsivel feljebb 209-et említ, vélhetően elírásról van szó) fejezetet (szúra) (6r-6v). Egyelőre rejtély, hogy, a Tóra ezen állítólagos részeire – nota bene latin nyelven – hol és eredetileg milyen formában bukkanhatott rá. A kutató zavarát, de a szerzői manipuláció valószínűségét is növeli egy másik „idézet”, amelyet Müteferrika szerint az egyik evangéliumból<sup>29</sup> több ehhez kapcsolódó más verssel együtt töröltek. A széljegyzet szerint a szóban forgó részlet a „11. részben” újra előfordul, de egyesek ezt is legfeljebb az „eredeti” Ahmedus helyett Jézus (Ísa) nevének behelyettesítésével fogadják el (7r).<sup>30</sup> A forrás azonosít-

hatatlan, a túlnyomóan latin szövegkörnyezet ellenére a talán inkább 'z'-t jelölő 'zs' betűk (köztudomású, hogy a latintól mindkét hang idegen, a személyneveken és a görögből átvett szavakon kívül nemigen találni a latin fordításokban), Dávid arab (Davud) vokalizálása, Mózes magyarosként is elfogadható alakjának alkalmazása (Muz[s]es) és Ahmed említése (Ahmedus) végképp egyértelművé teszi, hogy ezt megközelítő szövegrészt is hiába keressünk az evangéliumok között. Korai lenne megállapítani, de nem zárható ki, hogy utóbbi versek az érvelést elvtelen módon erősíteni hivatott koholmányok.

Bizonyos, hogy a Korán, különféle hadiszok, és Müteferrika feltételezhető unitárius előéletében forgatott ú.n. „tiltott könyvek” szolgáltak a kritika ellenőrző forrásaiként, de az utóbbi latinul hivatkozott passzusok eredetét teljes homály fedi.

A szerző az iszlám kiindulópontjának megfelelően a Bibliát nem kezeli egységes korpuszként. Az apostoli leveleket figyelmen kívül hagyja, Pál apostol csatlakozását a tanítványokhoz opportunistá szemfényvesztésnek tartja, neki tulajdonítva a kereszténység megosztásához vezető tévtanokat (23v-24v). Müteferrikát muszlim kortársai közül kétségtelenül kiemelő latin nyelvi és bibliaismerete nem ragadtatta az Ó- és Újszövetségnek a vonatkozó teológiai kérdések tükrében való átfogó vizsgálatára, ez céljától távol áll. A Biblia könyveit illető racionalizáló, kritikai megközelítése maradéktalanul muszlim meggyőződésének van alárendelve. A Biblia meghamisított voltának bizonyítását látszólag a logika alapján, tudományos megközelítéssel kísérli meg, amennyiben rövid történelmi kitekintést ad a Biblia fejlődésének – elsősorban a fordítások révén megjelenő – kockázataira (5r-6v). A racionalizáló megközelítésmód azonban kizárólag a keresztény tanítások és a Biblia cáfolatának, illetőleg az iszlám támogatásának eszközeként érvényesül s hol implicite, hol pedig idézve megjelenik a hitelesség szerzői koncepció szerinti auten-

tikus mércéje, a Korán. Ítéleteit, következtetéseit az iszlám elsődleges forrása mellett más kútfőkre is alapozta. Erre utalhat, hogy János jelenéseihez kapcsolódó magyarázatait alátámasztandó magát a latin<sup>31</sup> és magyar nyelvben, a Tóra, a Zsoltárok és az evangéliumok ismeretében és az aranyalma mondakörében<sup>32</sup> járatos, ennél fogva a hitetlenek hamisságának leleplezésére alkalmas személyként írja le (14v). Ezen kívül a feljebb hivatkozott kitörölt részek esetében a Bibliára hivatkozó valamilyen muszlim-keresztény szinkretista célú irodalom létével, esetleg valamilyen apokrif forrással is számolnunk kell.

Az értekezés a Koránban megtalálható utalásokkal kapcsolatba hozható bibliai részekre fókuszál, a vonatkozó kimagadott versek további – teológiai tudása révén bizonyára számára sem ismeretlen – bibliai összefüggéseivel nem foglalkozik, kiindulópontja a muszlim hagyomány. Ezzel jár például, hogy a bibliai alakokat jellemzően a Korán szűrőjén keresztül jeleníti meg. A Korán torzított szereposztásában jelenik meg Jézus születésének története (16v-17r vö. Korán 19:16-34), Mária férjének, Józsefnek teljes mellőzése; a nem biblikus hagyományra visszavezethető, agyagból formált madarokról szóló csodatétel (7v-18r vö. Korán 3:49; 5:110); Noé fiának Sémnek feltámasztása (19r); Zakariás Bibliából nem igazolható szerepe (17v-18v vö. Korán 23:35) és Jézus kereszthalálának tagadása (19v-20r vö. Korán 4:157) stb.

A mű terminológiája teljes mértékben az iszlám és oszmánli hagyományokhoz igazodik. A kanonizált iszlám zsidó-keresztény forrásokra visszavezethető elemeinek megfelelően értelmezés nélkül és értelmezhetetlenül marad, hogy mit takar az ószövetségi próféták többnyire szűkszavú ismertetése során rendszeresen előforduló *dīne da`vet eyledi* (hitre hívott), mit tartalmazhatott az *İncil*, amelyet Jézus „olvasott” (17r) és Jézus esetében *dīn-i`İsa* (jézusi hit); *şerī`at-i İncil* (az evangélium törvénye); *hük-m-i İncile da`vet eyledi* (evangélium rendelkezéseinek elfogadására szólított) fordulatok.<sup>33</sup> Müteferrika a Biblia teljesség igé-

nye nélkül való „szervetlen” hasznosítására vállalkozott – erre feljogosította magát a Biblia meghamisított voltának hangsúlyozásával. Mohamed próféta igazolására alkalmas vagy alkalmassá alakítható egyes részeket és bibliai alakokat eredeti kontextusukból kiragadva illetve szerepüktől megfosztva az iszlám prófétája mögé mintegy homogén legitimáló díszletként, kíséretként sorakoztatta azokat. A bibliai részek válogatása elsősorban a Koránban megtalálható vonatkozó utalások, illetve – a szerző bibliaismeretére alapozva – az azt támogató további passzusok szelekciójával történt. A mű vonalvezetésén az iszlám dialektika feloldhatatlan feszültsége érződik, amely az előzményeül szolgáló zsidó és keresztény alapokhoz való ellentmondásos viszonyából fakad.

### A *RISÂLE-I ISLÂMÎYE* ÉS MÜTEFERRIKA UNITARIANIZMUSÁNAK KÉRDÉSE

A *Risâle-i Islâmîye*ben tapasztalható erőteljes pápaság ellenes, sőt a Jelenések könyve alapján a pápaságot démonizáló beállítottság és az unitárius tételekkel rímelő egyéb pl. Szentháromság tagadó, vagy a Bibliából közvetlenül le nem vezethető katolikus dogmák (pl. ereklyék tisztelete, szentelt víz, gyermekkereszttség) elleni burkolt vagy nyílt állásfoglalások sora kétségtelenül az író unitárius előéletére engednek következtetni különösen, hogy nézeteinek ezen elemei nyilvánvalóan nem iszlamizációja pillanatától, hanem annál régebben formálódtak s ezek áttéréséhez csak hozzájárultak. Megközelítésmódjának egyes elemei legalábbis sejtetni engednek unitárius szálat, például a bibliakritika és a fordítások negatív hatásának ismertetése kapcsán a görög kulturális hatás emlegetése (5r-6r), amely Servetus *De Trinitatis Erroribus* c. munkájának görög filozófiai hatásokat bíráló részének ismeretéből is kiindulhatott.<sup>34</sup> Mindemellett már az értekezés műfaja, polemikus hangvétele valamiféle protestáns előképzettséget sejtet, szintúgy azok a mutáns értelmezések, ame-

lyek a protestáns apokaliptika szimbólumaiból indulnak ki. Csakhogy Mütefferrika a katolicizmus dogmarendszerét sértő megállapításaival, a keresztény hit alapjainak egyes – persze korántsem lényegtelen – pontjainak vitatásánál jóval messzebbre megy: az Írást tisztelő unitáriusokkal (de bármelyik protestáns irányzattal) ellentétben nem a Biblia értelmezését, hanem eleve annak tartalmát kérdőjelezi meg és maradéktalanul az iszlám szemléletmódjával azonosul.

Teljességgel megalapozatlan tehát Berkes álláspontja, amely szerint ez a mű utólagos címbejegyzésével ellentétben nem az iszlám, hanem a monoteizmus és Mütefferrika unitárius eszméinek védirta,<sup>35</sup> hacsak nem fogadjuk el Mohamedet a (nem létező) unitárius kánon prófétájának és a Koránt az unitárius hitvallás fundamentumának. A *Risâle-i Islâmîye* a szerző teológiai ismereteinek bázisára építve az iszlám elveit visszhangozza, s még ha állításai olykor egybecsengnek is az antritrinitárius eszmékkel, önmagában ebből a műből nem mutatható ki Mütefferrika unitárius előéletére vonatkozó bizonyító erejű adat. Ugyanakkor az értekezés tükrében a szerző iszlám meggyőződése tudatos és alapos teológiai fejlődés és útkeresés végállomásaként tekinthető s bár e fejlődés köztes szakaszairól, állomásairól a mű alapján semmiféle kategorikus megállapítás nem tehető, éppen a szerző belső folyamatainak tudatossága, következetessége az, ami előéletére vonatkozó tendenciákat illetően óvatos következtetésekre módot ad.

Mütefferrika „keresztény” hátterével kapcsolatban, konkrétan esetleges unitárius előzményeire vonatkozóan néhány további körülmény nem hagyható figyelmen kívül. Az útkeresés során a vallási-világnézeti beállítottsága mellett – a korban óhatatlanul – párhuzamosan politikai tényezők, kényszer is motiválhatta. Erről többet árulnak el a korabeli történések kontextusában többszöri erőteljes Habsburg- és pápaság-ellenes megnyilvánulásai, amelyek a dogmatikus vitázás igényén túlmutatnak és távoli

múltjáig visszanyúló sérelmeket feltételeznek s felvetik, hogy Habsburg-ellenessége révén politikai üldözött lehetett az 1690-es évek elején. A kolozsvári kollégiumi tanulmányokra, a nem kanonizált részek olvasására vonatkozó utalás is erősen valószínűsíti, hogy Mütefferrika az erdélyi unitárius fellegvárban, a 16. század közepén Dávid Ferenc rektorsága alatt unitárius orientációt követő intézmény falai közt mélyítette el bibliai ismereteit.<sup>36</sup> Ebben az esetben magyarázatra szorulna, a titokban olvasott „tiltott részek” mely felekezet, vagy kik által voltak tiltottak? Nehezen volna magyarázható, ha antitrinitárius jellegű szövegek olvasását éppen valamiféle unitárius autoritás tiltaná. Mütefferrika „tiltott részei” már esetleges unitárius környezete szemében is elfogadhatatlan tartalmakat hordozhattak – mint ahogy ezt látszik erősíteni mestereivel folytatott vitájáról tett vallomása. Ezen kérdések megválaszolása a jövő feladata és megkerülhetetlen a mester előéletének ismeretéhez.

A *Risâle-i İslâmîyé*-ből kirajzolódó összkép alapján Mütefferrika előéletéről éppúgy feltételezhető, hogy kálvinista alapokon indulva, egyéni kíváncsiságától hajtva a számtalan – dogmatikai szempontból jellegzetesen képlékeny és nyitott, disputák útján formálódó – unitárius irányzatok, szekták valamelyikén átutazva, s végül a politikai környezet nyomására (Habsburg fenyegetés, rekatolizáció réme<sup>37</sup>), fokozatosan jutott volna el az iszlám felvételéig, mint ahogy az is, hogy esetleg eleve valamely unitárius irányzatot követve tért a mohamedán hitre.

Ami a Mütefferrikát írásra sarkalló lehetséges okokat illeti, feltehető, hogy egy ilyen értekezés megírásához önmagában a szerző iszlamizációjának ténye még nem nyújtott volna elegendő motivációt; ehhez mélyebb indítékok kelthettek. Itt nem hagyható figyelmen kívül, hogy a III. Ahmed szultánnak ajánlott mű (4v-5r) oly korban látott napvilágot, amikor az európai katonai, politikai, ideológiai hadviselés során nehéz időköt élő muszlim birodalom gondolkodói körében különösen nagy keletje lehetett

egy ilyen „intellektuális fegyvernek”, amely ezzel arányos megbecsülést hozott a szerzőnek. Bár a művet egyértelműen muszlim közönségnek szánta, vélekedéseivel az iszlámot igazolja, itt – például az azonosíthatatlan versekre gondolva is – felvetődik a kérdés, egyéni céljainak és az iszlám elvárásainak természetes egybeesésén túlmenően még miként befolyásolhatta a szerzőt muszlim közönségének való megfelelés igénye. Erre a kérdésre akkor volna lehetséges megfelelően válaszolni, ha megtudhatnánk, mennyiben módosult volna a mű tartalmi szempontból, ha azt nem muszlim hitsorsosainak, hanem a támadott keresztény teológus vitapartnereknek címezte volna. Mindazonáltal nehezen képzelhető el, hogy csupán ismertségét akarta növelni, vagy egyedi műveltségét fitogtatni. Egy ilyen jellegű munka papírra vetésekor az igazolni vagy támadni kívánt oldal mellett számolni kell a szerző személyes indíttatásával is. Erre nézve talán saját maga kárpótlásának igénye is kiolvasható a sorok közt. Erkölcsi kötelességének tekinthette konfliktusokkal terhelt előéletének, világnézeti fejlődésének végpontját e műben összegezni, netalán politikai, hitéleti hányattatásaiért szellemi elégteltelt venni, elveit igazolni.

Mindettől függetlenül a *Risâle-i İslâmîye* a muszlim-keresztény polémia történetének egyedi alkotása, hiszen egy meggyőződéses muszlim intellektus az iszlám oldalán, keresztény teológiai műveltségének munícióját és a kortárs történelmi folyamatok naprakész ismereteit felhasználva szólott hozzá az évszázados diskurzushoz. Őt ismerő, vagy ezáltal megismerő szűkebb környezete is bizonyára jelentős fegyvertényként értékelte, hogy éppen a keresztények szent könyvéből származó részek interpretációival szolgált üdvös jóslatokkal az iszlám és a jó hírekre akkoriban különösen kiéhezett oszmán hatalom számára.

Mütefferrika világgképéről és előéletéről értekezése meghatározó, de korántsem teljes képet ad. Ezt a képet nyomdai és szerzői tevékenysége által kiadott további mozaikkockák jelentősen árnyalják. Az alábbiakban ezek

áttekintő ismertetésére tesztek kísérletet. Bizonyos, hogy fent ismertetett értekezése a szerző hitelét és tekintélyét nagy mértékben növelte az oszmánli uralkodó körökben s talán ez is hozzásegíthette isztambuli karrierje emelkedésében.

## MÜTEFERRIKA NYOMDÁSZI ÉS SZERZŐI TEVÉKENYSÉGÉNEK TANÚSÁGA

Mint ahogy fentiekben ismertetett értekezésének megírása, úgy élete nagy vállalkozását jelentő nyomdaalapítás mögött is távolabbi, egyébként sejtelmes múltjába visszanyúló motívumokat kell találnunk. Tekintsünk életének bármely ismert mozzanatára, minden amellett szól, hogy nem egyik pillanatról a másikra és főleg, nem egyéniségének teljes felcserélésével „vált törökké”. Így már csak török nyelvismeretéből kiindulva is sejteni, hogy az erdélyi fejedelemiség utolsó évtizedeiben akár tevékenységéhez kapcsolódóan (mint akkor, arrafelé oly sokan; tolmácsként, futárként) is intenzívebb török kapcsolatokkal rendelkezett, mint ahogy fentebb hivatkozott vallomása szerint még erdélyi tartózkodása idején fordult az iszlám irányába is. Hasonlóképp, az oszmánok szolgálatában kamatoztatott ismereteinek oroszánrészét erdélyi előéletében szerezte. Kétségtelen, hogy a nem alaptalanul polihisztornak<sup>38</sup> is nevezett Müteferrika sem a könyvnyomtatás tudományára, sem szerteágazó földrajzi, történelmi tudására nem a Portán tett szert.

A nyomdászmuhely létrehozása több létfontosságú körülmény egybeesését feltételezte. Az oszmán uralkodó elit addig többnyire bizalmatlanul fogadta és tiltotta a birodalom területén a török (ehhez kapcsolódóan természetesen arab és perzsa) nyelvű könyvnyomtatást.<sup>39</sup> Ennek hátterében elsődlegesen az iszlámnak az írás szakralitásához fűződő felfogása húzódtott meg. Müteferrika portai működése a Tulipán-korszak néven híres „kis” oszmán reformkorral esett egybe, amikor az európai ellenfelekkel



szembeni, immár a sorozatos harctéri kudarcokban is testet öltő növekvő lemaradás tapasztalatából okulva a központi kormányzat új korszakot nyitott a Nyugattal és Oroszországgal szembeni kapcsolatrendszerében. III. Ahmed (1703-1730) és Nevşehirli Dâmâd İbrâhîm nagyvezír regnálása az európai államok (követségek létrehozása), az európai kultúra felé való nyitás illetőleg a nyugati civilizáció – elsősorban tárgyi – vívmányai iránti érdeklődés jegyében zajlott. Ez a kedvező politikai klíma teremtette meg az oszmán államban a török könyvnyomtatás beindításának lehetőségét, amely éppen akkoriban egy – mint alább kiderül – a nyomtatás technikai aspektusán messze túlmutató tervekkel és vízióval rendelkező szakembert is foglalkoztatott.

A nyomda beindításának potenciális ideológiai és piaci ellenzéke volt a vallástudósok testülete az ulemá oldaláról, másfelől a fővárosban különösen nagy számban működő kalligráfusok és írnokok részéről. A nyomtatás gyakorlati feltételeit a Porta a vallásjogilag kompetens főmufti (*şeyhülislâm*) meghagyásait figyelembe véve határozta meg. A nyomda engedélyezésének jogi alapját biztosító fetva értelmében a nyomtatás tilalma alá esett minden vallási, vallásjogi tárgyú írás (*fiqh, tafsîr, hadîs*), jóllehet az egyes kiadványok engedélyezését jóváhagyó szultáni rendeletek – amelyeket a könyvekben többnyire közölnek – fennkölt szövirágokkal pártolják a nyomtatást, mint úgymond „az ismeretek (az *`ilm* és a *fann* szó változatai) terjesztésének eszközét”.<sup>40</sup>

A nyomda működésére, az egyes nyomtatványok kiadásának jogi hátterére és Mütferrika céljaira nézve fontos dokumentációt őriznek a kiadott könyvek többségének előszavai, vagy mellékletei. Az első megjelentetett mű (*Lugat-i Vankûli*, 1729) első fölióján közlik a nyomda működését engedélyező szultáni rendeletet (1v-2r), továbbá `Abdullâh főmufti fetváját, amelynek folyamodványt idéző részében is (*su`âl*) eleve csak a vallási irodalom körén kívül eső művek nyomtatása kerül szóba. Ugyanitt

teljes terjedelmében olvasható a nyomtatás előnyeivel érvelő röpirat (*Vesilet ül-tıba`a*), ami a nyomdaalapítás hátterének fontos dokumentuma és Müteferrika lobbitevékenységének újabb bizonyítéka.<sup>41</sup>

Az egyes kiadványokat autorizáló egyúttal a megjelentetés jogi előzményeit bemutató dokumentumokra további példa Müteferrika betérjesztésének és az arra reagáló szultáni hozzájárulást tartalmazó rendeletnek másolata, amelyet sorrendben a harmadik könyv (Jan Tadeusz Krusinski: *Târîh-i seyyâh*) első oldalain közöltek:

*A nemes parancs példánya*

*Minthogy az említett fordítás a köz hasznát és az ismeretek megelevenítését szolgálja s a terjesztés [eddig] akadályoztatva volt, ezért nyomtatásban való megjelentetésére engedély és hozzájárulás adatik, azt senki ne hátráltassa. Ebben az értelemben parancs adatott.*

*A folyamodvány másolata:*

*Boldogságos kegyelmes szultánom Őfelsége éljen soká.*

*Amennyiben kegyességed lába porához szerényen betérjesztett Târîh-i seyyâh [...] című munkát nyomtatás tudományára révén sokszorosítani és a nép kezébe juttatni Aszaf-i tanácsú véleményed szerint helyénvalónak találhatik, annak nyomtatása ügyében nemes engedélyt tartalmazó nagyúri parancs kiadása kegyének dolgában a rendelkezés és parancs kegyelmes szultánom őfelségéé.*

*Ibrahim szolga*<sup>42</sup>

Müteferrika irányítása alatt, 1728 és 1742 között 17 könyvet nyomtattak ki, amelyek közül jelenleg 14 található meg az Magyar Tudományos Akadémia könyvtárának Keleti Gyűjteményében – némelyik több példányban is.<sup>43</sup> Az Országos Széchényi Könyvtár az első generációs török ősnymtatványoknak korszerűen nem feldolgozott, de két könyv híján teljes sorozatát őrzi.<sup>44</sup> A két gyűjteményben együtt megtalálható valamennyi Müteferrika-kiadvány.

A könyveket eleinte 1000, 1200, majd részben a mostoha piaci körülményekhez realista módon igazodva 500 példányban jelentették meg.<sup>45</sup>

A kiadandó könyvek válogatásának szempontjai Mütefferika terjesztői stratégiájára és ezen keresztül a nyomda távlati céljaira is nézve értékes adatokkal szolgálnak. A tematikát ugyanis az ulemá vallási-vallásjogi vonatkozású megszorításain túl elsősorban maga a nyomda vezetője határozta meg.<sup>46</sup> A fent említett 17 munka tárgyműfaji megoszlása a következő:

2 szótár, 1 nyelvtani munka, 11 történelmi-kronológiai alkotás; 1 kifejezetten földrajzi mű; 1 fizikai témájú könyv és 1 állam- illetve politikaelméleti szerzemény. A történelmi jellegű munkák válogatásánál kirajzolódik a kiadói szándék, hogy ezekkel a potenciális olvasóközönség ismereteit térben és időben minél szélesebb spektrumban igyekezett gyarapítani. Így az Oszmán Birodalom peremvidékén és szomszédságában zajló fontos eseményeket ugyanúgy reprezentálja, mint a földrajzi felfedezések jelentőségét, Amerika átfogó leírását. Mütefferika mint kiadó nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy a kiadványaival a törökök saját történelmi tudásának, különösen közelmúltjuk ismeretének gyarapodását is elősegítse. Ezt mutatja, hogy három udvari történetíró (*vaka`nüvis*) folyamatos időrendi láncolatot kitevő munkáit adta ki, a történelmi művek közül a legfrissebb krónikákat találjuk meg: *Mustafa Na`imâ* 1704-ben befejezett krónikája, *Küçük Çelebizâde Âsim efendi* és *Raşid Efendi* krónikája. Egy másik, az 1739. évi belgrádi békével záruló boszniai háború leírását adó történelmi mű is a kortárs történésekre törekedett irányítani a figyelmet.

Bár csupán egyetlen kifejezetten földrajzi munka található az első generációs ösnyomtatványok közt, a történelem mellett a geográfia kiemelt jelentőségét hangsúlyozzák az egyéb művekben is megtalálható ábrák, térképeket, csillagászati ábrákat megjelenítő metszetek is, amelyek közül néhányat több kiadványhoz is felhasználtak. Lát-

nivaló, hogy a tudományok mindazon széles spektrumát igyekezett képviseltetni, amelyek a muszlim társadalom modernizációjában a leghasznosabbnak tartott s ebben a muszlim-török irodalmi örökség remekművei mellett ideológiai aggályok nélkül folyamodott európai kútfőkhöz is. A 17 munka közül ötről mondható el, forrásai között többé-kevésbé nyugati szerzőkre vagy eredményekre épít.

A kiadói munkásságát szemlélve kiderül, hogy a nyomda csak eszközként szolgált az oszmánli társadalom világméretű műveltsége kiszélesítésének távlati koncepciójában. Erre irányuló céljaira azonban ennél is tisztább fényt vetnek e 17 kiadvány között megjelentetett saját szerzeményei.

Mütefferikát tarthatjuk egy lipcsei kiadású munka és egyéb latin nyelvű források részbeni fordításán alapuló, sorrendben tizedikként, 1732-ben kiadott *Fuyûzât-i miknatisîye* (Mágneses hatások) című mű szerzőjének.<sup>47</sup>

Nyomtatásban megjelentetett legjelentősebb írása azonban a kiadás sorában kilencedik, az oszmán állam megjobbítása érdekében papírra vetett *Usûl ül-hikem fi nizâm ül-ümem* (Bölcs elvek a társadalmi rendszerekben) című politika- és államelméleti traktátusa. A mű 1732-ben, Patrona Halil - III. Ahmed szultán és Dâmâd İbrâhîm nagyvezír rendszerét maga alá temető - felkelése után majdnem másfél évvel jelent meg. Az oszmánli *siyâsetnâme* jellegzetességeit idéző írás a rivális európai hatalmak államfilozófiai és hadászati fejlődésének eredményeire és stratégiai fölényének okaira irányítja az oszmán vezetőik figyelmét, miközben határozottan kárhóztatja az oszmánliknak a külvilággal szemben tanúsított több évszázados érdektelenségét. A stílusbeli konvenciókat betartva dehonesztálón nyilatkozik ugyan a keresztény nemzetekről, de tartalmát tekintve hátat fordít a műfajban addig uralkodó, az iszlám fölényére hivatkozó közömbösségnek. A mű a kor oszmán reformjainak fő szempontjával szinkronban elsősorban a hadsereg újjászervezésének szükségességét hangsúlyozza. Emellett okulásként tágabb történel-

mi összefüggéseket is érint, amikor a görög filozófusok nyomdokain a különböző államberendezkedési típusokat ismerteti (6v-7v) vagy például az európai kultúra alapjának, a Római Birodalomnak a keletkezéséről, sikereinek eredőiről értekezik (19v-20v). A majdan III. Szelim (1789-1807) szultán újonnan szervezett katonai alakulatait jelölő *nizâm-i cedid* (új rend) fogalmát ebben az összefüggésben, vagyis a modernizált európai haderőkre utalva ő használja először (17v-18r).

Bár célját és műfaját tekintve e mű a *Risâle-i Islâmîye*-vel nem állítható párhuzamba, a műfajbéli különbségek ellenére az aktuális események értékelésének vetületében mégis kiemelhető az írói szemléletnek a két különböző időmetszet közti változása. A *Risâle-i Islâmîye* utópisztikus optimizmusának még lehetett némi racionális alapja, ha a balkáni török kudarcorozathoz képest korrekcióként is értékelhető karlócai békekötést (1699), a 18. század első évtizedének európai „belháborúit”, illetve a Tulipánkorszak reform- és békeéveinek tapasztalatait vesszük figyelembe. Ám az *Usûl ül-hikem...*-et a török reményeket tovább apasztó pozsareváci békeszerződés (1718), majd a Mütferrikát is támogató rezsimmel leszámoló felkelés és Patrona Halil isztambuli rémuralmának tapasztalata ihlette. Ebben tárgyilagosan és kritikus hangvétellel tárja az olvasó elé a válságból való kilábalás receptjét s az Oszmánház végső diadala már nem egy prófécia magyarázatából következő feltétlen okozatként, hanem az évszázadokig halogatott ismeretszerzés és reformok feltételes és lehetséges eredményeként jelenik meg.

Ha Mütferrika korábban bemutatott értekezéséből kirajzolódó világképéhez hozzátesszük nyomdai és szerzői tevékenységének fentiekből levonható tanulságait, vagyis teológiai képzettségével párosuló humanista műveltségét, nyomdászati ismereteit, pozitív tudományokhoz, földrajzhoz, fizikához, csillagászatához való vonzódását, valamint azt a célját, hogy mindezt a társadalom haladása érdekében hozzáférhetővé tegye, egy sokoldalú intellek-

tus alakja jelenik meg előttünk. Szellemi karakterének fentiekből megismerhető összetevői méltán vezetik életrajzának modern kutatóit arra a következtetésre, hogy múltja a kolozsvári unitárius miliőben keresendő, s műveltségét formáló, rá hatást gyakorló személyek talán az unitárius püspök Szentiványi Dániel, a nyomdász Misztótfalusi Kis Miklós lehettek.<sup>48</sup> Müteferrika életművének és ennek alapján életrajzának mozaikkockáit az iszlám és az európai művelődéstörténet képzeletbeli kirakójátékában úgy kell elhelyeznünk, hogy a kép egyéb, összefüggő mozaikjait hősünk kockáival közvetlenül összekötő elemek egyelőre hiányoznak.

Müteferrika életművének fent áttekintett mozaikkockáiból egy mélyen elkötelezett muszlim identitású, másfelől humanista, nyitott, modern gondolkodását, európai műveltségét továbbra is megőrző karakter portréja rajzolódik ki, akinek személyében két ellentmondásos világkép olyan szintézise körvonalazódik, amelynek globális megvalósulásáról a megújulást kereső oszmán hatalmi elit a Tulipán-korszakban – és egészen a tanzimát koráig csak álmodozhatott. Müteferrika az iszlámban találta meg az eszményi világrendet, amelynek mint társadalmi, politikai rendszernek a válsága nagyon is foglalkoztatta, amelynek felemelkedését ugyanakkor európai eszközök és mindenekelőtt európai ismeretek meghonosítása útján törekedett előmozdítani. Szerepének művelődéstörténeti jelentősége unikális, de le kell szögeznünk, sem életútja, hitvilága, sem szerzői aktivitása tekintetében nem párhuzamok nélküli.<sup>49</sup>

## HIVATKOZOTT IRODALOM

Abrahamovicz, Zygmunt - Hopp Lajos: *Rákóczi és a török könyvnyomtatás kezdetei*. In: Köpeczi Béla – Hopp Lajos – R. Várkonyi Ágnes (szerk.): *Rákóczi tanulmányok*. Budapest 1980, 583-593.

Ács Pál: Bécsi és magyar renegátok mint szultáni tolmácsok. Fodor Pál – Pálffy Géza – Tóth István György (szerk.): *Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*. Budapest 2002, 13-27.

Afyoncu, Erhan: „Mütefferika”. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 32, İstanbul 2006, 183-185.

McAuliffe, Jane Dammen: *Encyclopaedia of the Qur’ân*, vol. 3 Leiden-Boston 2003,

Baysal, Jale: İbrahim Mütefferika és az első nyomtatott oszmán-török könyvek. In: Köpeczi Béla – Hopp Lajos – R.Várkonyi Ágnes (szerk.): *Rákóczi tanulmányok*. Budapest 1980, 575-581

Benda Kálmán: Rákóczi és a Vatikán. Brenner apát küldetése XI. Kelemen pápához. 1707-1708. In: *Történelmi Szemle* 2 (1952), 8-23;

Berkes, Niyazi: İlk Türk matbaasının kurucusunun dinî ve fıkri kimliği. In: *Belleter* 26(1962):104, 723-737.

Beydilli, Kemal: „Matbaa”. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 28, Ankara 2003, 105-110.

Gaal György: *A százéves kollégium*. Kolozsvár 2001.

Gerçek, Selim Nüzhet: *Türk matbaacılığı*. İstanbul 1939.

Halasi-Kun, Tibor: İbrâhim Mütefferika. In: *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul 1950, 896-897.

Horváth J. József: İbrahim Mütefferika Magyarországon. In: *Ponticulus Hungaricus* 8 (2004):1

Karácson Imre: İbrâhim Mütefferika. In: *Târih-i ‘Osmâni Encümeni Mecmû’ası*, 1911, 178-185.

Kedei Mózes: *Az Erdélyi Unitárius Egyház rövid története*. Kolozsvár 2002.

Sabev, Orlin (Orhan Salih): *İbrahim Mütefferika ya da İlk Osmanlı matbaa serüveni (1726-1746)*. İstanbul 2006.

Simon Róbert: *A Korán világa*, Budapest 1987.

Simonffy, Aladár: *İbrahim Mütefferika, Bahnbrecher des Buchdruck in der Türkei*. Budapest 1944.

Thaly Kálmán: *De Saussure Czézárnak, II. Rákóczi Ferenc udvari nemesének törökországi levelei 1730-1739-ből és feljegyzései 1740-ből*. Budapest 1909.

Watson, William J.: İbrâhim Mütefferika and Turkish Inculbula. In: *Journal of the American Oriental Society*, 88 (1968), 435-441.

Wilbur, Earl Morse (transl.): On the errors of the Trinity, seven books. In: uő: *The two treatises of Servetus on the Trinity*. /Harvard Theological Studies XVI./. London 1932.

*A Risâle-i İslâmiye* [Süleymaniye Kütüphanesi, Esad ef. 1187] másolata (MTAK Keleti Gyűjtemény) és Mütefferika nyomtatott

könyveinek az MTAK Keleti Gyűjteményben illetőleg az Országos Széchényi Könyvtárban őrzött példányai.

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> Jale Baysal: Ibrahim Mütefferika és az első nyomtatott oszmán-török könyvek. In: Köpeczi Béla – Hopp Lajos – R.Várkonyi Ágnes (szerk.): *Rákóczi tanulmányok*. Budapest 1980, 575-581.

<sup>2</sup> Zygmunt Abrahamovicz-Hopp Lajos: Rákóczi és a török könyvnyomtatás kezdetei. In: Köpeczi Béla – Hopp Lajos – R.Várkonyi Ágnes (szerk.): *Rákóczi tanulmányok*. Budapest 1980, 584.

<sup>3</sup> Személyének titokzatosságát jól érzékelteti, hogy eredeti neve sem ismert. Az is csak találgatás, hogy eredetileg talán Ábrahám-nak hívhatták, ami az Erdélyben divatos férfinevek közé sorolható s áttérése során ennek muszlim világban használatos megfelelőjét (Ibrahim) vette fel. A török névhasználati gyakorlatban bevett módon állandósuló, többnyire társadalmi státuszt, foglalkozást jelölő ragadványnév, hősünk esetében a mütefferika, Portán betöltött pozícióját, „főállását” jelzi. A 15. század közepétől kimutatható, kezdetben a *devşirme* („gyermekadó”) útján válogatott, a szultán személye körüli különféle – kezdetben testőri, később diplomáciai, adminisztratív – szolgálatokat teljesítő mütefferikák száma időről időre szélsőségesen ingadozott. A tulipán korszak során, éppen Ibrahim tagsága idején fokozatosan csaknem négyszázról százötven alá csökkent a zsoldos (ulufeli) mütefferikák létszáma. Ld: Erhan Afyoncu: „Mütefferika”. In: *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, vol. 32, İstanbul 2006, 183-185.

<sup>4</sup> A Mütefferika életét, munkásságát feldolgozó irodalom tételei ismertetésétől terjedelmi okok miatt eltekintek, jelen írásban a megközelítésmód szempontjából meghatározó szakirodalmi adatokra hivatkozom.

<sup>5</sup> Karácson Imre: Ibrahim Mütefferika. In: *Tarih-i ‘Osmâni Encümeni Mecmû’ası*, 1911, 178-185.

<sup>6</sup> Magyar fordítása: Thaly Kálmán: *De Saussure Cézárnak II. Rákóczi Ferenc udvari nemesének törökországi levelei 1730-1739-ből és feljegyzései 1740-ből*. Budapest 1909, 192-194.

<sup>7</sup> Többek között: Tibor Halasi-Kun: İbrahim Mütefferika. In: *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul 1950, 896-897.

<sup>8</sup> Niyazi Berkes: İlk Türk matbaasının kurucusunun dinî ve fikrî kimliği. In: *Bellefen* 26(1962):104, 723-737.

<sup>9</sup> Mütefferika unitárius voltát azt erősen valószínűsítő de nem bizonyító körülmények alapján magabiztosan kőbe véső Berkes Karácson álláspontját bírálattal illette, amelyet részben valamiféle katolikus keresztény szolidaritás igényéből fakadó szubjektív be-



lemagyarázásként utasított el. Berkes említett cikkében fordul elő első alkalommal César de Saussure nevének több publikáción át következetesen örökített hibás leírása (sic: Cézárnak de Saussure; vélhetően Thaly fent hivatkozott kiadásának címlapja alapján).

<sup>10</sup> Erre hivatkozik: Horváth J. József: Ibrahim Müteferrika Magyarországon. In: *Ponticulus Hungaricus* 8 (2004):1 <http://members.iif.hu/visontay/ponticulus/rovatok/limes/muteferrika.html> letöltés időpontja: 2010. december 20.

<sup>11</sup> Török nyelven: Orlin Sabev (Orhan Salih): *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı matbaa serüveni (1726-1746)*. İstanbul 2006.

<sup>12</sup> Ennek digitális másolata újabban a Magyar Tudományok Akadémia Könyvtára Keleti Gyűjteményében (a továbbiakban MTAKKGy) is hozzáférhető.

<sup>13</sup> Halil Necatioğlu: *Matbaacı İbrâhîm-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiye (Tenkidli metin)*. Ankara, 1982. A szövegkiadás sajnálatos hátránya, hogy a szerző teológiai fejtegetéseinek alátámasztására (vagy szenvedő alanyaiként) citált latin nyelvű bibliai idézetek feloldása, visszaadása a kiadó részéről teljes kudarcba fulladt.

<sup>14</sup> A forrást értékelő kutatók közül Niyazi Berkes álláspontja szerint a *Risâle-i İslâmiye* nem annyira az iszlám, mint inkább a szerző antitrinitárius meggyőződésének igazolása, ezért célravezetőbb lett volna *Risâle-i tevhid*, azaz *értekezés az egyistenhitről* cím alkalmazása (i.m. 731.). Az iszlám és Mohamed próféta létjogosultságát a hol meghamisítottak, hol a keresztények által félreértelmezettnek tartott Ó- és Újszövetség könyveivel való ütköztetés útján bizonygató mű azonban sajátos megközelítésmódja mellett is félreérthetetlenül a muszlim hit alapjain áll s címe tömören, de relevánsan tükrözi a tárgyat. Az értekezés fő céljának értelmezésére később visszatérek.

<sup>15</sup> „*Devr-i Ahmed-i sâlide basma sana 'atını Âsitânede icrâ eden muhtedi İbrâhîm efendinin Risâle-i İslâmiyesidir.*” (Ld. a mellékletben)

<sup>16</sup> Nevek előfordulása nélkül is I. József császár (1705-1711) és XI. Kelemen pápa (1700-1721) összetűzéséről lehet szó, amikor is előbbi 1708-ban támadást indított a pápai állam ellen. A konfliktus a következő évben a pápa meghátrálásával és III. Károly spanyol király elismerésével zárult le. Ld.: Benda Kálmán: Rákóczi és a Vatikán. Brenner apát küldetése XI. Kelemen pápához. 1707-1708. In: *Történelmi Szemle* 2 (1952), 8-23. és Diós István (főszerk.): *Magyar Katolikus Lexikon* Budapest, 2001, vol. 6., p. 456. (Itt Habsburg József helyett tévedésből az ekkor már nem élő Lipót neve szerepel.) Müteferrika ezt mint előző évi eseményt (*sene-i sâbıkda*) emlegeti. Erre hivatkozik Necatioğlu: i.m.: 33-36. Az epizódra később még utalok.

<sup>17</sup> A szerző hivatkozik a Tóra és a Zsoltárok (*Tevrat, Zebûr*) latin nyelvre fordítóira, Immanuel Tremelliusra (1510-1580) és való-

színiúleg annak vejére Franciscus Juniusra (1545-1602) illetőleg Theodeore de Bèze-re (1519-1605) az Újtestamentum fordítójára (5r-5v). Valószínű, hogy a kéziratban citált és ténylegesen létező verseket a fentiek 16. századi fordításaiból vette. Sabev hivatkozott művében kiadott hagyatéki jegyzékben egy Ó- és egy Újszövetség is található és nem kizárt, hogy ezek a közelebbiről nem ismert példányok megegyeznek az itt felhasználtakkal. Ld. Sabev, 349-350. o., 4. és 19. tétel. A szerző magyar származására utaló apró adalék, hogy a latin nyelv „sz” hangértékű (س) végződésének (pl. hímnemű főnevek alanyesetében) a műben következetesen a magyarban jellegzetes „s”(س) adaptációja fordul elő. A latin C betű átírására pedig általában a ث -t választotta. A latin igeversek pontos helyét – ahol ez lehetséges volt – a Vulgata segítségével azonosítottam, az igehek hivatkozásainál a Kálvin János Kiadónál 1993-ban megjelent új fordítású Bibliát vettem alapul. Minden esetben Simon Róbert magyar Korán-fordítását (1987) használtam a hivatkozásokhoz (továbbiakban: Korán). A cikkben a bibliai nevek és az iszlám prófétája esetében a magyar hagyományban használatos névalakokat használom.

<sup>18</sup> A kötőszavak tekintetében némileg pontatlanul idézett hadísz helye: Sahih al-Buḥārī, al-Qāhira, 1980? (reprint), Kitāb al-Tafsīr, Ṣūrat al-Rūm; 2., ḡuz’ 6., p. 625. A hadísz utal: Korán 30:30. Az azonosításban és fordításban nyújtott segítségéért Dr. Dévényi Kingának tartozom köszönettel.

<sup>19</sup> Az idézett oszmán-török szövegbe ágyazott arab hadísz átírásánál az arab átírásnak megfelelő, a törökétől eltérő szabályokhoz tartom magam: „Bu bende-i za’fūn ve efgende-i na’fūn vilādeti, zamān-i/ cāhiliyetde memleket-i Macarda şehr-i Kolojvārda mukadder/ olmağla «mā min mawlūdīn illā yuladu `alā l-fitrati lakinna abawāhu yuhawwidānihi aw yunassirānihi aw yumağğisānihi» fehvāsınca sinn-i/ sabāvetden berū Tevrat ve İncil ve Zebūr okumağja/ mülāzim olub maddelerinde tekmil, tefāsirlerinde me’zūn,/ vaz’ ve nasihat ile me’mūr oldukda ūstād-i bi-mürüvvetlerden mensūhdur diyū okumasında nehy olunduğum atik ecza’-ı tevratları sırran mütāla’a eylemek hevesi zamire hutūr idüb...”

<sup>20</sup> Vagy *ehl-i kitāb*. A muszlim vallásjogi felfogás szerint megkülönböztetett, úgynevezett könyves népek, a monoteista vallások követőit jelenti.

<sup>21</sup> Az arab írással írt latin betétek szövege helyenként zavaros és feloldhatatlan. Egyes részek teljesen megfeleltethetők, mások kisebb-nagyobb disszonanciát mutatnak a Vulgata szövegével, amelynek részben oka lehet a fent említett fordítás eltérése, illetve az esetleges diktálásban vagy átírásban vétett hibák. A különbségek háttere a Mütefferrika által feltételezhetően használt fentebb hivatkozott fordításokkal való összevetésig nem tisztáz-

ható. Az is elképzelhető, hogy a szerző esetenként nem idézett, hanem emlékezetből ír(atot)t le verseket. A mű egészében hivatkozott és idézett igeversek helyei azok teljes, vagy részleges egyezése szerint, illetve a szövegkörnyezet alapján kikövetkeztetve az előfordulás sorrendjében a következők: **8v**: Lukács 3:16, vö. János 1:27; **9v**: bizonytalan, részben egyezik: Lukács 7:28 és Máté 11:11, ld. a köv. citátumot: **10v**: Máté 11:11; **32r**: Máté 24:24; **40r**: 1Móz 9:11; **41v**: a citátumot kísérő magyarázatból következően is a rész eredetileg az 1Móz 13:16 részre épül, de csak töredékeiben fedezhető fel párhuzam.; **42r**: 1Móz 17:3-5; **44v**: 1Móz 16:7-12; **46r**: töredékeiben 1Móz 21:10-14.

<sup>22</sup> Vö: Dániel könyve 7:7; 7:20; és különösen 7:24.

<sup>23</sup> A felsorolásban itt a *mülhid* szó többesszáma, *meláhide* szerepel.

<sup>24</sup> 8v-9r. Az idézett vers megtalálható még: Lukács evangéliuma 3:16.

<sup>25</sup> Korán 61:6

<sup>26</sup> Vö. Jane Dammen McAuliffe: *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 3. Leiden-Boston 2003, 445. (*Muhammad*) és Simon Róbert: *A Korán világa*, Budapest 1987, 100; 363-364.

<sup>27</sup> Itt megjegyzendő, hogy a Szentháromságot végső soron az egyistenhitnek ellentmondó tanként elvető unitárius érvelés az iszlám és a kereszténység közötti egyik legjelentősebb (de nem az egyetlen) válaszfalat mozdította el. Figyelemreméltó párhuzamként kínálkozik, hogy Szervét Mihály szentháromságtant ellenző értekezésében (Servetus: *De Trinitatis Erroribus*) pozitív hivatkozási elemként tűnnek fel a muszlimok: a szerző a kereszténység „kiigazításához” az iszlámra reflektál és keserűen hivatkozik arra, hogy a szentháromság dogmája feleslegesen teszi megbotránkoztatóvá, nevetségessé a keresztényeket a muszlimok és izraeliták szemében, illetőleg pontos hivatkozás nélkül utal Mohamed Koránban megtalálható, korai keresztényekkel egyébként szimpatizáló utalásaira. A forrás angol nyelvű kiadása: Earl Morse Wilbur (transl.): On the errors of the Trinity, seven books. In: uő: *The two treatises of Servetus on the Trinity*. /Harvard Theological Studies XVI./. London 1932, 66-67. Servetus eseti hivatkozásából azonban aligha lehet kiolvasni az unitarianizmus és az iszlám azonosságát, de ennek kapcsán annyi megállapítható, hogy unitárius hitelvek hajlamosíthatnak az iszlám irányában való orientációra.

<sup>28</sup> Egy feltételezhetően a szerző által említett „tiltott rész” lehet a mű elején (2r) 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.”

<sup>29</sup> A lapszéli hivatkozások alapján általában nem egyértelmű, hol keresendő a hivatkozás helye. Itt „az Evangélium első fejezetéről”

beszél (*Incilde, sûre-i evvelde*). A versek pontos helyének meghatározása csak a szövegrészek egyeztetése révén sikerült.

<sup>30</sup> Az azonosíthatóság reménye nélkül is érdemes összevetni a jövődölést tartalmazó versekkel: Máté 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. 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 szócska esetében bizonytalan, hogy a perza távolító prepozíció volna, de talán a szöveg diktálása során tett esetleges elszólás lehetőségét és a szó melléknévfokozásban betöltött funkcióját megfontolva mégis ezt sejtethetjük itt. Környezetével együtt értsd: „nálam nagyobb”. Latinul elegendő volna: *maior me est*.)

<sup>31</sup> Megjegyzendő, hogy a török nyelvben használatos „yunan” kifejezés a műben rendszeresen latin citátumokkal és a latin nyelvvel összefüggésben fordul elő: *lisân-i Yunan, zebân-i Yunan*, miközben népnévként a *yunan* kifejezés egyértelműen a hellénekre utal. A görög nyelvre a bibliafordításokkal összefüggésben egy helyütt emlegetett (6r eleje) *zebân-i Rûm* utalhat. Lásd: 5r-6r és Necatioğlu: i.m. 61, 18.lj.

<sup>32</sup> Ehhez ld.: Fodor Pál: *A szultán és az aranyalma*. Budapest 2001, 179-211.

<sup>33</sup> Vö. Korán 3:48.

<sup>34</sup> Wilbur: i.m.: 3.

<sup>35</sup> Berkes, i.m., 731-732.

<sup>36</sup> Gaal György: *A százéves kollégium*. Kolozsvár 2001, 3-4.

<sup>37</sup> Kedei Mózes: *Az Erdélyi Unitárius Egyház rövid története*. Kolozsvár 2002, 39.

<sup>38</sup> „Hezâr-fenn”. Cevdet paşa krónikájára hivatkozik: Necatioğlu: i.m., 26.

<sup>39</sup> A kisebbségek ellenben üzemeltethettek nyomdát, így a 15. század végétől kezdődően az izraeliták, az örmények és a görögök több nyomdát működtettek a birodalomban. Adnan Adıvar: *Osmanlı Türklerinde ilim*. İstanbul 1970, 149-150; Selim Nüzhet Gerçek: *Türk matbaacılıđı*. İstanbul 1939, 26-30. és Kemal Beydilli: *Matbaa. In: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28. vol., 105-108.

<sup>40</sup> Lugat-i Vankûli, 1v-2r. Ld. még: Gerçek: i.m., 50-51.

<sup>41</sup> A szultáni rendelet és a többi dokumentum az első kiadásban (1729) olvasható. Lugat-i Vankûli (1729) 1v-8r.

<sup>42</sup> Az oldal másolatát ld. a mellékletben.

<sup>43</sup> A teljes kollekciónál jelen pillanatban hiányzó három mű a kiadás sorrendjében az első, a tizedik és a tizenkettedik kiadvány:

a *Lugat-ı Vankûli* (arab szótár) első kiadása, a Keleti Gyűjtemény csak az 1757-ben megjelentetett második kiadással rendelkezik; *Fuyûzât-ı Miknatisiye* (Mágneses hatások, 1732); és *Kâtib Çelebi: Takvîm ül-tevârih* (Kronológia, 1733).

<sup>44</sup> OSZK Régi Nyomtatványok Tára és Kézirattár; Apponyi gyűjtemény, H 3092; 3104; 3105; 3106; 3107; 3108; 3109; 3110; 3142; 3143; 3149; 3150; 3151; 3152; 3154; 3252; 3253. Ez a kollekció jelenleg nélkülözi a Timur Lenk történetét feldolgozó munkát (*Târih-i Timûr Gurkân*) és Mütefferika saját művét, amely negyediként került ki a sajtó alól: *Usûl ül-hikem fi nizâm ül-ümem*. Utóbbiról alább részletesebben írok.

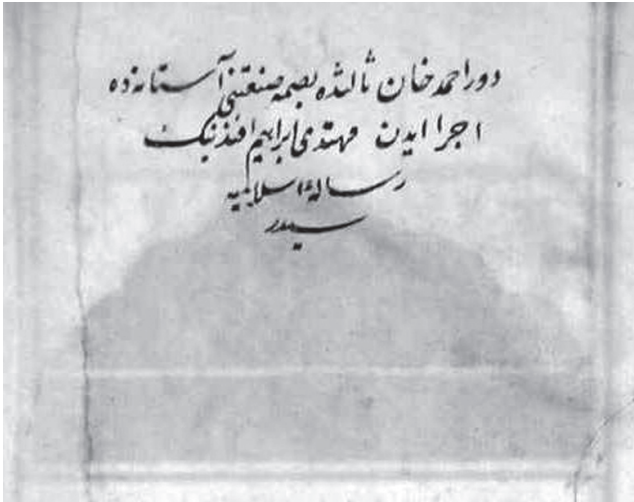
<sup>45</sup> Sabev: i.m., 292-293, 296.

<sup>46</sup> Mütefferika nyomdájában kiadott könyvek „első generációjának” tételes ismertetésétől e helyütt eltekintek. Ezekről kimerítő leírások: Aladár Simonffy: *Ibrahim Mütefferika, Bahnbrecher des Buchdruck in der Türkei*. Budapest 1944, 15-37. William J. Wattson: *Ibrâhîm Mütefferika and Turkish Inculabula*. In: *Journal of the American Oriental Society*, 88 (1968), pp. 435-441; Sabev: i.m., 128-231.

<sup>47</sup> Sabev: i.m., 208-209.

<sup>48</sup> Baysal: i.m., 576.

<sup>49</sup> Életpályájuk, beilleszkedésük több analóg mozzanatára ld. Ács Pál: *Bécsi és magyar renegátok mint szultáni tolmácsok*. In: Fodor Pál – Pálffy Géza – Tóth István György (szerk.): *Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*. Budapest 2002, 15-26.



A *Risâle-i İslâmiye* előlapján olvasható címre és szerzőre utaló bejegyzés. (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1187, 1r)



A *Risâle-i İslâmiye* nyitóoldalai. (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef. 1187, 1v-2r).