

LAURA SITARU

NYELVÉSZETI SZEMPONTOK AZ IDEGEN MEGJELÉNÍTÉSÉHEZ A KÖZÉPKORI ARAB UTAZÓK FELJEGYZÉSEIBEN

■ Az iszlám megjelenésével és a Koránnal mint alapító szövegével egyidőben az arab nyelv, mivel a koráni kinyilatkoztatás eszköze, szent nyelvvé válik. A koráni arab nyelv tisztasága és utánozhatatlan stílusa, amely az isteni üzenet közvetítésére szolgál, két olyan jellegzetesség, amelyre maga a Korán is hivatkozik.¹ Mohamed próféta az iszlám hagyománynak megfelelően afszahu l'arabi, „a legszebben beszélő az arabok között”. A Korán szövegét nem lehet utánozni sem tartalomban, sem stílusban és nyelvezetben,² mivel a teremtő Istenhez tartozik. Ugyanez a teológiai-filológiai hagyomány az, amely szerint Ádám a paradicsomban arabul beszélt, és amikor fellázadt Isten ellen, az arab nyelv ajándéka elvétellett tőle, és az lett a büntetése, hogy szíriül beszéljen.³

A nyelvek háborúja (Louis-Jean Calvet kifejezésével: la guerre des langues) Babel történetével indul, majd pedig számos formában jelenik meg; látványos kifejeződései és megnyilvánulásai lesznek az arab nyelvben. Az arabnak az iszlám előtti időszakban is jelentős az irodalma; ezt hívjuk preislám vagy iszlám előtti költészetnek.⁴ Ehhez adódik az a mozzanat, hogy egy olyan vallási üzenet hordozójává válik, amely egyetemes üzenetként értelmezi magát, így mutatkozik be a világban, és ez még inkább növeli presztízsét. Az arab nyelv a korai iszlám időszakában egy terjeszkedő kultúra megnyilvánulási formája. Ebből következően



Természetesen nem az araboké az egyedüli etnocentrikus kultúra a történelemben. Ez az etnocentrizmus azonban összefügg az arab nyelv szent és vallási jellegével, mivel ez hordozza a koráni üzenetet.

gyakran kerül kapcsolatba más civilizációkkal, gyakran belemegy ebbe a *guerre des langues*-ba, és veszi fel a védekező álláspontot. Az arab kultúra találkozása a perzsa civilizációval az iszlám első évszázadaiban maga után vonja az arab kultúrának a perzsa kulturális és politikai elit általi erőteljes megkérdőjelezését. Az arab–perzsa kulturális háború, a su’úbijja nemcsak a korabeli arab-izlám kalifátus hierarchiája fontos pozícióinak a betöltéséért folyik, hanem az is a céljai közé tartozik, hogy az arab intellektuális elit által létrehozott apológiát készítsen elő. Ennek tagjai ugyanis abban a helyzetben találták magukat, hogy olyan vádakat kell lebontaniuk, amelyek célja az arab kultúra és az azt hordozó nyelv neveltségessé tétele.⁵ Mivel ez a szellemi elit abba a helyzetbe kényszerül, hogy koherens apológiát hozzon létre, az arab nyelvészek – akiknek elsőként jut a feladat, hogy válaszoljanak a kihívásra – lesznek azok, akik egy olyan nyelv képét alakítják ki, amelynek vallási és egyszersmind nyelvészeti szempontból vett, az-az objektív nagysága megkérdőjelezhetetlen.

Az arab, mivel Isten ezen a nyelven szólaltatja meg a kinyilatkoztatást, kiválósága által a tökéletesség és az ékesszólás nyelve,⁶ és azt, aki ezen az irodalmi arab nyelven beszél, az arab embert senki nem szárnyalhatja túl ékesszólásban, csak Isten. Mivel ez egyrészt nagyon erős identitásképző tényező, másrészt annak a tapasztalatnak a következménye, hogy az arab kultúra más kultúrákkal kapcsolatba és ellentétbe kerül, az arab kultúrában megjelenik egy igen sajátos, az identitáshoz kapcsolódó dichotómia, amely az alapján formál értékítéletet, hogy ki milyen szinten – jól vagy rosszul – beszél az arab nyelvet. Az arab és az adzsam kifejezések (ez utóbbi az idegenre vonatkozik) ebből a dichotómiából származnak, és az „idegen” – amely sokszor ironikus vagy lenéző konnotációval jelenik meg⁷ – sokszor vonatkozik olyanokra, akik rosszul és helytelenül sajátították el az arab nyelvet. A nagy arab prózaíró, al-Dzsáhib (m. 868 v. 869) – aki alaposan kivészi a részét annak megválaszolásából, hogy miként kell létrehozni az arab nyelv megvédélmezésének eszköztárát a perzsákkal szemben – azt írja, hogy „az arabok egyfajta habogásként (*damdama*), zümmögésként (*hamhama*) vagy rikácsolásként érzékelték a feketék nyelvét – azaz állathangutánzó szavakkal adták vissza”.⁸

Természetesen nem az araboké az egyedüli etnocentrikus kultúra a történelemben. Ez az etnocentrizmus azonban összefügg az arab nyelv szent és vallási jellegével, mivel ez hordozza a koráni üzenetet.⁹ Ugyanakkor a nyelvnek ez a szentségi jellege a kiindulópont, amiből kinő az idegen tipizált képe. Ezt az idegent mindig nyelvi és vallási idegenként fogják fel; ezek a képek fogják illusztrálni a tudósításokat, útirajzokat,¹⁰ de olyan prózai szövegeket is, amelyek nincsenek kapcsolatban az említett földrajzírói műfajokkal. Azon kutatók számára, akik ezzel a témával kívánnak foglalkozni, a klasszikus középkori iszlám kulturális közege a legmegfelelőbb erre,¹¹ ez ugyanis az az időszak, amelyben az arab kultúra a legerőteljesebb kreatív terjeszkedés állapotában van, ugyanakkor az a periódus is, amelyben gyanakodva tekintenek minden olyan identitásmodellre, amely nem illeszkedik a fent leírt mintába.

Ebben a korban jelenik meg az arab útleírás műfaja, a *rihla*,¹² amely ezeknek a kulturális értékeknek, az arab-izlám világban a hódítások kezdetétől megjelenő felfogásoknak és önértelmezéseknek a járulékos következménye. Egészen a 19. századig az útleírások a klasszikus, az iszlámra jellemző kettős világlátásban fogalmazódnak meg: így könnyen különbséget lehet tenni a bent és kint, a dár al-izlám és a dár al-harb között. Alain Roussillon jegyzi meg a klasszikus kor-

ral kapcsolatban, hogy érzékelhető egyfajta érdeklődés az iszlám peremvidékei iránt, azzal a céllal, hogy a kulturális dominanciát biztosítsák, „a határok kiterjesztése ugyanis mindig vonzó az olyan kultúrák számára, amelyek terjeszkedésben vannak”.¹³

Az utazási naplók és feljegyzések az iszlám klasszikus korában bizonyos kli-sék mentén épülnek fel. Ezeket így jellemzi Paul Charles-Dominique: a városi környezet preferálása a sivataggal és a beduin élettel szemben;¹⁴ az ismeretlen iránti figyelem a leírásokban a hétköznapi, megszokott dolgokkal szemben; a felső társadalmi osztály (al-hássza) iránti figyelem, amely teológusokból, irodalmárokból, állami és helyi vezetőkből és ezek kíséretéből áll, szemben az egyszerű néppel (al-ámma),¹⁵ amelynek létezése kívül esik az érdeklődési körön; annak az értékválasztásnak az alkalmazása, amelyben első helyen az iszlám értékek szerepelnek, azután azok, amelyek az arabsághoz köthetők, végül pedig a saját etnikumhoz köthető értékek; a különbözőség kultikus tisztellete az utazó-író saját kulturális-vallási fölényének állandó hangsúlyozásával.¹⁶

Beszámoló a volgai bolgárok földjén tett utazásról

■ Ibn Fadlán 921 körül utazik Bagdadból – ami akkor az Abbászida Birodalom fővárosa – a kalifátus északi-északnyugati határa felé, a volgai bolgárok földjére, hivatalos delegáció tagjaként, amelyet al-Muqtadir kalifa (ur. 908–932) küldött ki. Ibn Fadlán ebben az időben a kalifa udvarának egyik írnoke, magasan képzett tudós, a kor értelmiségi típusának megtestesítője.¹⁷ Ibn Fadlán olvasása során képet kapunk arról, hogy az arab-izlám kultúra történelmének egyik kiemelkedő pillanatában hogyan fogja fel és értelmezi a világot. Ez a megfigyelés azért is különösen fontos, mert pontosítja Ibn Fadlán írását: utazásának iránya azoknak a kifelé vezető köröknek a megtétele is egyben, amelyek leírják az identitás definiálásának összetett megvalósulását, illetve a másságot (az abbászida fővárosból kiindulva az idegenek: a törökök, a szlávok és az oroszok, vagyis az adzsam, az atrák, a szaqáliba és a rúszijja felé).¹⁸

Ibn Fadlán nem rendszerezetten érdeklődik azon nyelvek iránt, amelyekkel találkozik, hanem inkább úgy, mint kuriózum iránt, amely – sok más egyéb mellett – az idegenséghez tartozik. Az idegenek beszédmódja számára a fecskék csiviteléséhez (bi szijáhi z-zarázíri), máskor a békák brekegéséhez (bi naqíqi d-dafádii) hasonlít. Megjegyzi, hogy a delegációt tolmács is kíséri, akit sokszor lát-hatunk munka közben az atrák, a szaqáliba és a rúszijja területein:¹⁹ a tolmács szóról szóra fordít (at-turdzsumánu yutardzsimu la-ná harfan harfan) a volgai bolgárok királyának udvarában, amikor fogadják. Úgy tűnik, a tolmács sikeresen beölti az abbaszid küldöttség mellett számára rendelt szerepet, és a nyelvi „sokszínűség” nem zavarja Ibn Fadlánt mindaddig, amíg az arab nyelvet használhatja. Ez a körülmény persze nem gátolja annak észlelésében, hogy az arab nyelvtudás hiányát az iszlám vallás hiányos elfogadottsága súlyosbítja, amely az Idegen megítélésének az arab-izlám civilizáció által alkalmazott kritériumai szerint alacsonyabb identitási fokra helyezi a másik felet.

Ibn Battúta zarándokútja és vándorlásai

■ Ibn Battúta útleírásában²⁰ sokkal kifinomultabb nyelvészeti megfigyelésekkel találkozunk, többek között azért is, mert a környezet, amelyben utazik, nagyban

különbözik a 10. századi bagdadi utazóétól. Ibn Battúta maga is a végekről származik, földrajzi és nyelvi értelemben is: Marokkóból, arisztokrata családból. Innen kezdi meg utazását a központ felé, Mekkába, az iszlám világ vallási központjába. Ő tehát ibn Fadlánhoz képest fordítva teszi meg az utat, azzal az identitásbeli változással együtt, amely együtt jár egy ilyen utazással. Ugyanakkor azt is hozzá kell tenni, hogy az identitásra való büszkeség ibn Battútánál is nagyon erőteljesen megnyilvánul. Ez az identitás egy olyan arab-izlám kultúra terméke, amely – noha elvesztette az egyetlen tájékozódási pont eszméjét – Bagdad bukása (1258) után több, erős regionális kulturális központot hozott létre (Fez, Qajrawán, Granada, Córdoba, Kairó, Damaszkusz stb.).

Ibn Battúta két részre osztja a világot: azokra, akik tudnak arabul, és azokra, akik nem. A konstantinápolyi szultán udvarában a magribi utazó találkozik egy zsidóval, aki tolmácsa lesz: „volt közöttük egy zsidó, aki azt mondta nekem arabul: ne félj, ez a szokásuk akkor, amikor idegeneket fogadnak; én vagyok a tolmácsuk, én is Szíriából való vagyok; a zsidó pedig fordított köztem és közte (wa kána ahadu-hum jahúdíjjan fa-qála lí bi-l arabijji: lá tabaf, hakazá ádatuhum an jafalu bi-l wáridi wa aná t-turdzsumánijju wa aszli min biládi s-Sám, wa-l janúdíjju jutardzsimu bajní wa bajnahum)”.²¹

Ibn Battúta minden egyes alkalommal, amikor arabul beszélővel találkozik, megjegyzi, hogy ez nem túl gyakori, elsősorban a török és hagyományosan bizánci területeken. Ezt írja: „ez a bizánci tudott arabul (házá r-rúmijju kána yari-fu l-liszána l-arabijja)”, vagy: „ráakadtunk egy madarni lakosra, aki megtette a zarándoklatot Mekkába, s tudott arabul (szumma, baata Alláhu laná radzsulan haddzsan jarifu l-liszána l-arabijja fa szaaltuhu an murádahu minná)”.²² Fontos itt kiemelni ibn Battúta segítőjének kettős minőségét: zarándok, és tud arabul.

Szind és India meglátogatása²³ egy másik fontos pillanat Ibn Battúta számára, amikor megjegyzéseket tehet a nyelvvel kapcsolatban. Nyilvánvaló élvezettel jegyzi meg, hogy Szind szultánja és udvara kedveli az arab költészetet és versfáragást: „arabul szólt hozzám, amelyet kiválóan beszélt (szumma qála lí bi l-liszáni l-arabijji wa kána juhszinuhu)”.²⁴ A szind szultán megdicséri az arabokat a nyelvükért, miután azt mondja, hogy a többiek, noha úgy tesznek, mintha tudnának ezen a nyelven, nem egyebek imitátoroknál (ahlu tilka l-biládi má jaddaúna al-arabijja illá bi t-taszwíd).²⁵

Nem meglepő ennek alapján azon olvasó számára, aki megismerkedett ibn Battúta nyelvészeti kommentárjaival, hogy Mekka, az iszlám világ vallási központja az a hely, ahol a magribi utazó a legtisztább és legékecsszólóbb arab nyelvvel találkozik. Amikor ibn Battúta Baháú d-Dín at-Tabariról beszél, azt mondja: „olyan prédikátor, akinek nincs párja a világon [...], minden mecsetben olyan prédikációt mond, amit soha nem ismételt meg máshol (wa huwa ahadu l-hutabá'i l-lazína lajsza bi l-mamúrati miszlahu baláhatan wa huszna baján [...] annahu junsí'u li kulli dzsumatin hutbat^{am} szumma lá jukarriruha fimá bad)”.²⁶

Az arab nyelv nem ismerete ibn Battúta útleírásaiban – a rihla formai követelményeinek megfelelően – gyakran kapcsolódik a hiányos morálhoz és a szabadsághoz. Anatóliában egy helyi szultán udvarát meglátogatva ezt jegyzi meg: „A városban azt is hallottam, hogy e görög örömlányok még arra is hajlandók, hogy férfiakkal üljenek be a fürdőbe, s a férfi ott a vízben kedvét töltheti barátnőjével, anélkül, hogy bárki megütközne rajta (wa szamitu hunálíka anna l-dzsawárja yadhulna l-hammáma maa r-ridzsáli, fa man aráda l-faszáda, faala zalíka bi-l hammam min gajr munkarin alajh)”.²⁷

Ibn Battúta számára igazi öröm, amikor arabul beszélőkkel találkozik, és szóvá is teszi az ékesszólást (al-faszáha), amellyel a bagdadi szultánnak a török-bizánci Anatóliába delegált követe beszél: „nagy hozzáértéssel beszélt az arab nyelvet (kána faszíha l-liszáni bi-l arabijja)”.

Ibn Battúta, az amatőr nyelvész

■ Ugyanakkor ibn Battúta fáradhatatlanul magyarázza az idegen eredetű szavakat, amelyeket hall, és amelyeket nagy gonddal feljegyez a szövegben; ezekhez megad olyan hangzásban és írásmódban hasonló szavakat is, és amelyek meglehetnének az arab nyelvben. Lelkiismeretes tanulóként írja át a perzsa és török szavakat arabra, és a kiejthetőség érdekében a magánhangzókat is kiteszi.²⁸ Noha nem tud sem törökül, sem perzsául – habár a perzsáról elmondja, hogy noha az utazása elején nem ismerte ezt a nyelvet, később megtanulta –, bőséges nyelvészeti kommentárokat fűz ezekhez a szavakhoz. Ez azonban nemcsak ibn Battútára, hanem általában is jellemző a földrajzi írókra, akik nyelvészeti bizonyítékokkal támasztják alá a megfigyeléseiket és az adott helyen való átutazásukat.

Ily módon például Atá Awlijá nevét fonetikai szempontból magyarázza: „Atá fathával a magánhangzóval a hamza mássalhangzón, törökül apát jelent, Awlijá pedig arabul van” (Atá bi fathi l-hamzati wa manáhu bi-t turkiyyati al-abu wa awlijáhu bi-l liszáni l-arabijj). Amikor Konstantinápolyban tartózkodik, és helyi tisztviselőkkel találkozik, szintén megmagyarázza az olvasóinak néhány név jelentését, pl. Tín Bek nevét: „Bek jelentése herceg, Tín pedig testet jelent (Bek manáhu amír wa Tín manáhu al-dzsaszad)”.²⁹

A fordító (at-turdzsumán) alakja ibn Battúta útleírásaiban

■ A zsidóknak az arab-izlám társadalmak hierarchiájában és kultúrájában betöltött szerepe ismeretében fontos felhívni a figyelmet arra, hogy a konstantinápolyi zsidó tolmács az egyetlen, akit ibn Battúta részletesen, élénk színekkel bemutat. Az arab utazó tapasztalatai a tolmácsokkal különösen a turkomán vidékeken egészen negatívak: „most már senki sem volt közöttünk, aki jól ismerte volna a török nyelvet, s tolmácsolhatott volna nekünk. Aki volt, az is otthagytott minket Iznikben.”³⁰ A faqíhról (jogtudósról), akivel az egyik turkomán szultánatusban találkozik, és aki úgy tesz, mintha tudna arabul, a találkozáskor az derül ki, hogy tulajdonképpen perzsául beszél. Ugyanebben a környezetben az az öröm, amit ibn Battúta érez, amikor valaki naammal (igennel) válaszol neki, azonnal szertefoszlik, mert kiderül, hogy „ez volt az egyetlen szó, amit arabul tudott”.³¹ A tolmácsokkal kapcsolatos egyik legkellemetlenebb tapasztalatban a Mothorni vidékén van része. Ez ugyanis rendkívül kapzsinak és tisztességtelennek bizonyul, ezért ibn Battúta nagyon bánja, hogy nem tud törökül: „mindezeket a kellemetlenségeket azért kellett elszenvednem, mert nem ismertem a törökök nyelvét (wa-kunná nahtamiluhu limá kunná nukábiduhu min adami l-marifati bi liszáni t-turki)”.³²

Ibn Battúta tolmácsokkal kapcsolatban tett megjegyzéseiből kitűnik, hogy azokat az eseteket kivéve, amelyekben ez a szerepkör a szultánok és a helyi vezetők udvarában egyáltalán létezett, nem beszélhetünk önmagában vett foglalkozásról. A magribi utazó által igénybe vett tolmácsok inkább az „alkalmi tolmács” kategóriába sorolhatók: különböző okokból kifolyólag beszélnek egy nyelv-

vet, vagy ismernek néhány szót egy másik nyelvből. A iszlám világ soknyelvűsége a középkori arab vagy arabofon utazó számára megnehezíti az utazást, és akadályként jelenik meg akkor, amikor meg szeretné értetni magát azokkal, akikkel találkozik. Ugyanakkor ibn Battúta kifejezi török nyelvismerete hiánya miatt sajnálkozását is, amikor a turkomán régióban utazik. Ebben pedig közvetve annak a szükségletnek az elismerése is benne van, hogy az arabok más nyelveket is beszéljenek az arabon kívül. Ezt a későbbi arab utazók, akik – a 18. századtól kezdődően – immár Európába utaznak, kimondottan is kifejezik.³³

Gyöngyösi Csilla fordítása

■ JEGYZETEK

1. „Ha kételyek között vagytok azzal kapcsolatban, amit Mi kinyilatkoztattunk a Mi szolgáknak, úgy hozzátok egy hozzá hasonló szúrát, és hívjátok elő a tanútokat – akiket Allah mellett ti gondoltok –, ha az igazat szölközöl közül valók vagytok. És ha nem teszitek, ám nem fogjátok megtenni, úgy féljétek a Tüzet, amelynek tüzelőanyaga az emberek és a kövek, amely már előkészítettet a hitetlenek számára.”
2. Nadia Anghelescu kimerítőbben ír a Korán „nyelvi csodájáról”, illetve arról, hogy miként is tárgyalja ezt az iszlám teológiája és filozófiája az *Identitatea arabă. Istorie, limbă, cultură* c. könyvében (Polirom, Iași, 2009. 89–119.).
3. Vö. Louis-Jean Calvet: *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. Hachette Littératures, Paris, 1999. 37.
4. A témáról bővebben ír Grete Tartler: *Întelepciunea arabă. De la preislam la hispano-arabi*. Polirom, Iași, 2014. 13–58.
5. Sokan írtak erről a témáról, de a jelen dolgozat kapcsán két fontos publikációt említenék meg: Yasir Suleiman: *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003; valamint Roy P. Mottahedeh: *The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran*. International Journal of Middle East Studies 1976. 2. 161–182.
6. Al-luga al-arabijja al-fuszhá: a legkiválóbb, legékességesebb, leghelyesebben kifejezett, legvilágosabban megfogalmazott, legtisztább arab nyelv.
7. Nadia Anghelescu: i. m. 52.
8. Uo.
9. Lásd ehhez Ulrich W. Haarmann: *Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasids to Modern Egypt*. International Journal of Middle East Studies 1988. 2. 175–196.
10. Ezt a témát tárgyalta *Muslim Voyageurs' Representations of the World: An Archeology of Representations in Ibn Fadlân's and Ibn Battúta's rihlas* című tanulmányomban is (Romano-Arabica 2013. XIII 339–353.).
11. A nyelvekről és kultúrákról szóló gondolkodás alapvetően a 19. században változik meg, az iszlám felvilágosodás, a Nahda időszakában, amikor – a középkori iszlám felfogásával szemben – elterjed az a nézet, hogy a nyelvek egymással összevethetőek, és egyik sem magasabbrendű a másiknál. Muhammad Abduh, az iszlám felvilágosodás egyik kiemelkedő képviselője úgy beszél az arab nyelvről, mint ami dar'á, hasonló a görög nyelvhez. Georgine Ayoub: *Parier sur la langue*. In: Boutros Hallaq – Heidi Toelle (dir.): *Histoire de la littérature arabe moderne. I. 1800-1945*. Sindbad/Actes Sud, Paris, 2007. 287–330.
12. Erről az irodalmi műfajról bővebben lásd Malek Chebel: *L'imaginaire arabo-musulman*. Presses Universitaires de France, Paris, 1993. 177–247; Monica Ruocco: *La Nahda par l'ihya*. In: Boutros Hallaq – Heidi Toelle (dir.): i. m. 115–124.
13. Vö. Alain Roussillon: *Identité et modernité. Les voyageurs égyptiens au Japon (XIXe-XXe siècle)*. Sindbad/Actes Sud, Paris, 2005. 27.
14. Ez a klisé megjelenik ibn Khaldúnnál is, aki leírja, hogy a beduinok nem támogatják a fejlődést. A kijelentésnek a történeti kontextusát Észak-Afrikának a Banú Hilál arab-félszigeti törzs általi, 11. századi lerochanása képezi. Paul Charles-Dominique: *Voyageurs arabes. Idn Fadlan, Ibn Jubayr, Ibn Battuta et un autre anonyme*. Éditions Gallimard, Paris, 1995. XXIX.
15. Ibn Fadlân és ibn Battúta is leírja, mekkora nagylelkűséggel fogadták őket mindenféle hercegi udvarban és diwánban, valamint más helyeken is, ahol nagy megtiszteltetésben részesültek; túláradó stílusban írnak a ruházatról, az ételekről, a gesztusokról, az ajándékokról és a tiszteletadásról, amelyekben részük volt.
16. Paul Charles-Dominique: i. m. XXVII–XXX. Laura Sitaru: i. m. 341–342.
17. Művének magyar fordítása Simon Róbert munkája (Corvina, Bp., é.n.). A kor értelmiségijének képéhez lásd Paul L. Heck: *The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization*. Arabica 2002. 1. 27–54.
18. Laura Sitaru: i. m. 344.
19. Megtartottam az eredeti kifejezéseket, amelyeket ibn Fadlân használ azokra a népekre, amelyeket meglátogat, mivel a fordításuk és etnikai azonosításuk nem mindig egyértelmű. Vö. Laura Sitaru: i. m. 345.
20. A magyar fordítást Boga István és Prileszky Csilla készítette (Gondolat, Bp., 1964).
21. *Rihlatu Ibn Battúta*. Dár Szádir, Bejrút, 1992. 124. (Ezt a részt a magyar kiadás nem tartalmazza.)
22. Uo. 179.
23. Al-Birúni (m. 1050) Indiáról szóló könyvében úgy írja le „India nyelvét”, mint ami a helyi viszonyok megértését akadályozza; ezzel követi azt a sémát, amelyet az arab filológusok és lexikográfusok is követnek. Az arab filológusok ugyanis – még akkor is, amikor egy másik nyelvi rendszer szerkezetét próbálják megérteni – ki-

vétel nélkül az arab nyelv sajátosságaiból indulnak ki, amiből mindenféle összehasonlítgatások és értékítéletek is származnak. Lásd Pierre Larcher: *La „langue de l’Inde” vue par al-Birūnī: un miroir de l’arabe*. Romano-Arabica. 2013. XIII. 187–209.

24. *Rihlatu Ibn Battúta* 185.

25. Uo. 184.

26. Uo. 52.

27. Uo. 102. (A magyar fordítás 166. oldalán.)

28. Az arab írás mássalhangzós, az arab szavak rövid magánhangzóit nem szokták kitenni. Az idegen szavaknál viszont, ahol nem egyértelmű, hogy miként kell őket kiejteni, nemcsak a magánhangzókat szokták kitenni, hanem gyakran le is betűzik őket.

29. *Rihlatu Ibn Battúta* 119.

30. Uo. 102. (A magyar fordítás 176. oldalán.)

31. Vö. Ibn Battuta: *Voyages II. De La Mecque aux steppes russes et à l’Inde*. Traduction de l’arabe de C. Defremery et B.R. Sanguinetti (1858); introduction et notes de Stéphane Yerasimos ; cartes de Catherine Barthel. Collection FM/La Découverte. Librairie François Maspero, Paris, 1982. 151. (A magyar fordítás 176. oldalán.)

32. *Rihlatu Ibn Battúta* 111. (A magyar fordítás 176. oldalán.)

33. A téma bővebb ismertetéséhez lásd Daniel P. Newman: *An Imam in Paris. Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*. Saqi, London, 2011.

