

L'OCCIDENTE
NELLA CULTURA ARABA
dal 1876 al 1935

DI
MARIA AVINO

Presentazione di
ISABELLA CAMERA D'AFFLITTO



JOUVENCE

Responsabile di redazione
Luisa Betti

ISBN 88-7801-319-6
© 2002 JOUVENCE Società Editoriale a r.l.
00195 Roma - Via Monte Zebio, 24
tel. 06/32.11.500 - fax 06/32.02.897
<http://www.Jouvence.it> - E-mail: Jouvence@flashnet.it

PRESENTAZIONE

Per conoscere la vita culturale degli arabi, niente è più efficace della lettura della stampa e, soprattutto, delle riviste letterarie, che per gli intellettuali hanno sempre rappresentato un *forum* indispensabile per l'espressione delle proprie idee.

La divulgazione delle opere occidentali ha sicuramente influenzato la vita culturale degli arabi, grazie a un grande movimento di traduzione, ed è attraverso l'attenta analisi di quattro delle più importanti riviste della rinascita, la *nahḍah*, che l'autrice ci offre un panorama esauriente della vita culturale di paesi come Egitto, Siria, Libano tra l'ultimo scorcio del secolo XIX e l'inizio del XX.

Gli intellettuali di quell'epoca manifestarono, infatti, interessi cosmopoliti, e furono particolarmente attenti a quanto scrivevano gli europei; leggevano, si documentavano, sceglievano le opere da tradurre e, per mezzo di segnalazioni, recensioni, compendi e traduzioni di grandi opere occidentali, cercarono di divulgare il pensiero degli "altri", con i quali avrebbero voluto confrontarsi. Questa loro sete di conoscenza, tuttavia, subito si rivelò a senso unico: gli arabi si informavano su quanto si scriveva in Occidente, mentre non si poteva dire lo stesso degli occidentali che, per la mentalità colonialista allora dominante in Europa, malgrado le sporadiche iniziative di pochi orientalisti, non mostrarono alcun interesse per la produzione culturale degli arabi e, in genere, per il sud del mondo.

La vastità degli interessi di questi intellettuali segna finalmente l'epilogo della sterilità degli ultimi secoli, quando la produzione letteraria ed artistica aveva subito un ristagno quasi totale, in contrasto con lo splendore dell'epoca abbaside, in cui gli arabi avevano scritto opere di incomparabile valore.

L'eccezionale sviluppo editoriale del diciannovesimo secolo comportò quindi effetti molto positivi, come quello di restaurare il legame reciso tra gli arabi e il resto del mondo, attraverso la divulgazione della letteratura occidentale. Di conseguenza questa nuova situazione culturale fece scaturire un vivace dibattito tra conservatori e innovatori, tra i fautori della modernità e i tradizio-

nalisti, preoccupati dell'impatto culturale e linguistico, ma anche politico e sociale della cultura occidentale sul mondo arabo. Se ci fu una tale fioritura di riviste politiche, nazionalistiche, sociali e culturali in tutto il Vicino Oriente, questo si deve, oltre all'importante ruolo della traduzione, anche alla suddetta attività editoriale, con la nascita di centinaia di case editrici, che si posero l'obiettivo di restituire alla loro letteratura, anche attraverso l'innesto di altre letterature, la sua dignità di letteratura nazionale. Ed è proprio con lo spirito di chi guarda al futuro liberamente, e senza preconcetti, che intere generazioni di intellettuali arabi, musulmani, cristiani e laici, si poterono formare e poterono far sentire la loro voce, in antitesi con il passato, proprio attraverso le pagine di alcune significative riviste letterarie, che Maria Avino rigorosamente ed esaurientemente ci ha delineato.

Isabella Camera d'Afflitto

INTRODUZIONE

Già intorno alla metà del XIX secolo, Beirut e in seguito il Cairo - che le strappa il primato culturale - vanno pian piano acquistando una loro identità e la funzione di centri della cultura araba. In particolare il Cairo, dopo un periodo di stagnazione culturale durato a lungo, a partire dal 1870, si trasformò nel punto di riferimento degli intellettuali di tutto il mondo arabo (o perlomeno di quello arabo orientale), e fu inaugurato un periodo intenso e ricco di fermenti culturali e letterari. Ovviamente il clima che si respirava era anche di grande confusione, di tentennamenti, di oscillazioni tra tradizione e modernità, tra l'adesione fedele ai modelli del passato e la ricerca di nuovi modelli sostitutivi di quelli, tra reazione e rivoluzione, e solo il futuro avrebbe sciolto l'enigma di quali forze sarebbero prevalse, e soprattutto se quel disordine si sarebbe tramutato in ordine e in qualcosa di produttivo, o se al contrario tutto si sarebbe esaurito in sterili polemiche. Lo stimolo principale alla *nahḍah*, la rinascita¹, venne dallo sviluppo eccezionale dell'editoria, come si evince anche dal gran numero di testate giornalistiche fondate in quegli anni. L'influenza degli intellettuali egiziani e siriano-libanesi sul resto del mondo arabo si esercita soprattutto attraverso i periodici e i quotidiani che costituiscono una straordinaria fonte di conoscenza e di documentazione sulla cultura di quel periodo.

Nel processo di acquisizione di una nuova identità, cui si è accennato, il confronto con la cultura occidentale risulta fondamentale. Pertanto, l'analisi delle riviste pubblicate in quegli anni è essenziale per comprendere il modo in cui la letteratura occidentale fu recepita e divulgata. La letteratura europea esercitò sugli intellettuali arabi una forte attrattiva. Su quella letteratura si modellò una parte di quella nazionale, suscitando le reazioni sdegnate di coloro che vedevano in ciò un pericolo per l'identità culturale araba. Le pagine dei periodici ci restituiscono anche l'atmosfera di tensione tra i due schieramenti che si formarono a partire dalla fine del XIX secolo, e che si fronteggiarono con durezza. Non si trattava di un fenomeno sconosciuto agli arabi: al contra-

rio, esso si era riproposto con intervalli regolari, sempre suscitando tra gli intellettuali aspri conflitti².

Gli intellettuali diedero vita a quella che è stata definita la battaglia tra antichisti e modernisti, che riecheggia l'antica *querelle des anciens et des modernes* dei francesi. Tuttavia, come Gaston Wiet già sottolineò, lo scontro tra antichisti e modernisti arabi ricorda più da vicino la battaglia svoltasi nel XIX secolo in Russia tra la cosiddetta corrente slavofila e quella occidentalista³. Anche nel mondo arabo, come in Russia, si trattò dello scontro tra diversi modi di concepire la letteratura, e le riserve nutrite dai conservatori riguardo alla divulgazione della cultura occidentale nascevano non da timori infondati, bensì da cause ben precise e da pericoli concreti che in quei giorni si materializzavano in campo politico. Le mire espansionistiche delle potenze occidentali nei confronti di gran parte dei paesi arabi rendevano difficile non considerare la divulgazione della letteratura occidentale come lo strumento di una penetrazione coloniale, anche se di tipo culturale. E tale la considerarono gli antichisti.

In ogni caso i cosiddetti occidentalisti, o modernisti, contrapposero agli antichisti una viva ammirazione per il moderno. Si può sostenere che il tratto distintivo della formazione di questi letterati modernisti - che divenne l'emblema della loro apertura intellettuale e del rifiuto di teorie immobili e antiche - fu l'adesione all'ideologia darwinista, avversata da tutti gli ambienti religiosi, e conservatori in genere, sia musulmani sia cristiani, che segnò profondamente il percorso intellettuale della maggioranza di essi.

Ciascuno dei due schieramenti che si fronteggiarono, modernisti e conservatori, ebbe a disposizione organi di stampa attraverso cui diffondere il proprio pensiero.

Al fine di seguire l'evoluzione del dibattito che si aprì in merito al rapporto della cultura araba con quella occidentale, sviluppatosi a causa della divulgazione di quest'ultima nel mondo arabo, si è effettuato l'esame di alcune delle riviste che furono pubblicate nell'area mediorientale, a partire dalla fine del XIX secolo. La scelta di quest'area nasce dal fatto che essa esercitò un indubbio primato nella moderna rinascita araba, che da lì si propagò a tutto l'Oriente arabo. Il ruolo delle altre regioni fu per lungo tempo pressoché

nullo, o limitato allo sforzo individuale di qualche intellettuale, la cui voce veniva accolta dalla stampa egiziana o beirutina.

Data la gran mole di riviste edite in quegli anni, ci si è posti il problema della scelta dei periodici da esaminare. Il criterio utilizzato è stato quello di optare per le riviste in grado di fornire, dello stato della cultura nazionale araba e delle aspirazioni degli intellettuali arabi di quegli anni, la visione più ampia. A tale fine sono stati presi in considerazione solo alcuni dei periodici più autorevoli, che esprimevano in un certo qual senso non il punto di vista ufficiale di ciascun orientamento e schieramento intellettuale, ma lasciavano spazio a tutte le forze in campo.

Certo, furono numerosi i giornali prestigiosi che in quegli anni parteciparono al dibattito culturale in corso nel paese, e che si occuparono di problematiche letterarie, analizzandole soprattutto nell'ottica dei rapporti con la cultura occidentale. Tra questi si possono annoverare "al-Mu'ayyad" (Il Sostegno) del 1889, "al-Liwā'" (La Bandiera) del 1900, al-*Ġarīdah*" (Il Giornale)⁴ del 1907, e, negli anni successivi, anche "al-Siyāsah" (La Politica)⁵ del 1922, che aprirono le loro colonne ai movimenti di riforma sociale e letteraria del tempo. Ma questi giornali adottarono una linea precisa in favore di uno degli schieramenti in campo. Senza contare che furono anche organi di stampa di movimenti politici, sicché il sostegno da essi dato al movimento di riforma letteraria del tempo presentava implicazioni di carattere politico che non era nel nostro interesse esaminare.

Per quanto riguarda la rivista "al-Mašriq" (L'Oriente)⁶, fondata nel 1898 dall'eminente studioso di letteratura araba Louis Cheikho, essa fu portavoce degli ambienti cristiani cattolici (gesuiti), e il suo interesse verso la cultura europea fu limitato a quegli autori che esprimevano una visione del mondo di stampo cattolico, mentre tutti gli altri furono ignorati, o invariabilmente stroncati. "al-Manār" (Il Faro)⁷ del 1898, un'altra importante rivista di quegli anni, diretta da Muḥammad Rašīd Riḍā, dal canto suo, mostrò interesse per la cultura occidentale solo raramente, e solo quando si trattava di chiarire la distanza che separava questa dalla letteratura araba. Altre riviste infine, pur se dirette da intellettuali di grande levatura, preferirono sfruttare iniziative tipiche del giornalismo europeo, come la pubblicazione di romanzi di appendice, senza però che, contestualmente, si sviluppasse un dibattito sulla letteratura. È il caso per esempio di "al-Ḍiyā'" (Lo

Splendore)⁸, fondata nel 1898 da Ibrāhīm al-Yāziġī, per il quale la pubblicazione di racconti occidentali tradotti aveva solo un fine pratico e immediato, quello di attirare il pubblico.

Le riviste qui prese in esame, e particolarmente "al-Hilāl", "al-Muqtaṭaf" e "al-Ġāmi'ah", cercarono, al contrario, di fornire una visione ampia e articolata del panorama culturale di quegli anni, tra l'altro anche perché, nel caso delle prime due, la loro attività si dispiega lungo un arco di vari decenni. Queste riviste acquisirono grande autorevolezza in campo letterario (e tale prestigio è stato loro riconosciuto a più riprese), cosicché il loro esame ci permette di comprendere a fondo gli orientamenti della cultura araba durante la *nahḍah*.

"al-Muqtaṭaf", fondata nel 1876, fu, come nota lo studioso Raoul Makarius, "pendant trois quart de siècle, la première revue culturelle arabe"⁹. "al-Hilāl", fondata nel 1892, divenne un punto di riferimento per gli intellettuali dell'area, che in essa trovarono un luogo pronto ad accogliere le loro idee. "al-Ġāmi'ah" (1899), pur non avendo avuto vita altrettanto lunga di "al-Muqtaṭaf" e di "al-Hilāl", nei dieci anni in cui fu pubblicata, manifestò un interesse preponderante per la letteratura e la cultura europee, cosa questa che fece di Faraḥ Anṭūn, il suo fondatore, il pioniere della divulgazione della cultura occidentale nel mondo arabo, merito (o demerito secondo alcuni) che gli è sempre stato riconosciuto. "al-Ġāmi'ah" è stata dunque analizzata per il lavoro encomiabile svolto nel campo della divulgazione letteraria.

Per quanto riguarda "al-Muqtabas", infine, si è trattato in un certo qual modo di una scelta obbligata. Essa fu l'unica rivista di prestigio, se non l'unica rivista in assoluto, pubblicata a Damasco negli anni in questione. È stata dunque analizzata in quanto portavoce degli intellettuali dell'area siriano-libanese dell'inizio del XX secolo. Non solo Damasco aveva dovuto attendere fino al 1908 per vedere la nascita di "al-Muqtabas", ma già nove anni dopo, nel 1917, la rivista smise di essere pubblicata. Soltanto alla metà degli anni Venti Damasco ebbe altri periodici che si preoccuparono di divulgare la letteratura occidentale e cercarono di far uscire la regione dall'isolamento, stabilendo contatti con i centri culturali più evoluti. Quanto al prestigioso periodico "Maġallat al-Maġma' al-'ilmī al-'arabī" (La rivista dell'Accademia Scientifica Araba), organo di *al-Maġma' al-'ilmī al-'arabī* (L'Accademia Scientifica Araba), che vide la luce nella capitale siriana nel 1921, esso

affrontò sistematicamente le tematiche relative alla modernizzazione della lingua araba, fornendo in questo campo un contributo essenziale, mentre per ciò che attiene alle problematiche relative al confronto con le altre letterature, si registrò un interesse meno spiccato. Si può pertanto sostenere che Damasco, ancora in quel decennio, obbedirà alla sua vocazione di culla del classicismo e di capitale della lingua araba¹⁰.

Le riviste prescelte ci offrono dunque un quadro piuttosto esauriente relativo a ciò che fu la divulgazione della letteratura occidentale nel mondo arabo, tanto più che esse si mostrarono, in quest'ambito, più aperte e sollecite a introdurre le novità provenienti dall'esterno rispetto ad altre riviste. Nello stesso tempo, esse ci offrono il panorama più articolato delle reazioni che tale divulgazione (in particolare il movimento di traduzione) suscitò negli ambienti culturali di quegli anni, dando modo ai conservatori e ai modernisti di esprimere le proprie ragioni.

L'introduzione di nuovi generi letterari (romanzo, racconto e teatro), diversi da quelli tradizionali, ebbe anche implicazioni precise per la lingua. Come si vedrà, il massiccio movimento di traduzione scientifica e letteraria aprirà un dibattito riguardo alla necessità di coniare neologismi e di aggiornare la lingua. Non si trattava, come sempre avviene in simili circostanze, di scelte facili. Le innovazioni lessicali, specialmente l'introduzione di neologismi stranieri e i prestiti stilistici, suscitarono l'opposizione dei puristi, come sempre avviene ovunque si sia aperto un simile dibattito, ma con un ulteriore ostacolo rappresentato dal fatto che l'arabo è idioma "sacro".

Ancora una volta furono le riviste a seguire e ad alimentare questo dibattito in merito alla modernizzazione della lingua e all'influenza dei modelli sintattici e stilistici stranieri, su cui tutti interverranno formulando proposte, esprimendo idee e iniziative, sentendosi autorizzati ad agire in tal modo a causa della mancanza di istituzioni o di organismi ufficiali che, al pari delle Accademie linguistiche occidentali, avessero la competenza e fossero investiti dell'autorità necessaria per imporre le proprie decisioni. Sarà dunque interessante seguire tale dibattito, così come si sviluppa attraverso le pagine delle riviste prese in esame.

Lo spoglio delle riviste è stato effettuato, nel caso di "al-Muqtaṭaf" e "al-Hilāl", fino al 1935, per le altre due, "al-Ġāmi'ah" e "al-Muqtabas", finché non cessarono di essere pubblicate.

Il 1935 segna quasi il chiudersi di un'epoca, quando i toni del dibattito, fino ad allora molto accesi, cominciano a smorzarsi. Per quanto attiene alla divulgazione della letteratura occidentale, questa assumerà ormai, a partire da quella data, nonostante le riserve nutrite ancora da alcuni, proporzioni sempre più massicce. Le polemiche alimentate dall'introduzione nel patrimonio letterario arabo di nuovi generi, a imitazione di quelli occidentali, cessarono quasi del tutto con il consolidamento definitivo di quei nuovi generi, che con il tempo finirono per conquistare anche i più tradizionalisti. Dal punto di vista delle questioni linguistiche, invece, la fondazione negli anni Trenta al Cairo, e in seguito anche in altre città arabe, di Accademie linguistiche, ossia di organi ufficiali deputati a occuparsi dell'aggiornamento della lingua, rese il dibattito in merito alla questione meno urgente.

CAPITOLO I

L'INCONTRO TRA ORIENTE E OCCIDENTE NEL XIX SECOLO

I.1 Relazioni interculturali in Egitto e nella regione siro-libanese

È opinione comune far coincidere gli inizi della moderna rinascita araba, la *nahḍah*, con la campagna napoleonica del 1798. Ed è indubbio che gli egiziani assuefatti a secoli di dominazione ottomana, pur non comprendendo immediatamente l'importanza delle novità introdotte nel loro paese dai francesi, furono costretti, loro malgrado, a destarsi dal letargo secolare per rendersi conto dell'esistenza di paesi e nazioni più progrediti del loro. La campagna napoleonica agì come una sorta di scintilla che accese le menti degli egiziani, o meglio di una parte di essi, i più avveduti e lungimiranti, inducendoli a valutare le ragioni del successo europeo, a confrontare il progresso dell'Occidente con l'arretrata realtà egiziana e ad ammettere, infine, quanto abissale fosse la distanza che separava l'Egitto da un'Europa che si era straordinariamente evoluta.

Fu il governatore Muḥammad 'Alī, una volta assunto il potere, a imporre l'avvio di riforme che avevano come obiettivo la modernizzazione dell'esercito e la trasformazione della struttura statale, sul modello di quella occidentale. Animato dalla volontà di riformare l'Egitto, Muḥammad 'Alī si rese conto di non poter beneficiare dei vantaggi che la civiltà moderna offriva se non servendosi dei medesimi strumenti di cui si servivano gli occidentali. Il bisogno più immediato era tradurre le scienze e le tecniche moderne che gli europei avevano fatto progredire, e questo al fine di diffonderle nel paese. A tale scopo fu inaugurato un intenso movimento di traduzione grazie al quale gli egiziani conobbero un enorme numero di opere occidentali, e avviarono un contatto che non si sarebbe più interrotto, ma anzi con il tempo rafforzato, con l'Europa. In mancanza di egiziani in grado di tradurre dalle lingue europee in arabo, inizialmente furono gli stranieri che Muḥammad 'Alī aveva assunto al suo servizio a cimentarsi in quest'opera.

Lo sforzo maggiore di quest'operazione ricadde soprattutto sui

francesi, così come francesi erano in massima parte i testi che venivano tradotti. Il contributo dato dai francesi all'avvio della *nahḍah* fu talmente considerevole da spingere alcuni intellettuali, in seguito, a porsi la domanda semmai si sarebbe potuta verificare una rinascita in Egitto, se non si fosse realizzato quell'evento, sicuramente traumatico, come era stata la campagna napoleonica, che, però, costrinse gli egiziani a prendere coscienza delle proprie debolezze¹¹.

Un intellettuale di spicco, Salāmah Mūsà, scrittore e giornalista egiziano vissuto nella prima metà del nostro secolo, affermerà paradossalmente che quella che si è soliti definire la *nahḍah* di Muḥammad 'Alī, in realtà, nel più profondo, fu una *nahḍah* francese, alimentata com'era dalla cultura francese, sollecitata inizialmente dai francesi, i quali anche in seguito svolsero una parte essenziale nel promuovere la modernizzazione¹².

In effetti, sin dagli inizi, tra l'Egitto e la Francia si instaurò un solido legame, e la civiltà francese fu ritenuta la più alta espressione del genio umano. Quando si parlava di Europa, in realtà si intendeva riferirsi alla Francia. "Non c'è dubbio" dichiara Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, uno dei principali artefici dell'avvio della *nahḍah*, e ammiratore della cultura francese "che gli europei più colti, più saggi, sono i francesi. Il loro è il paese delle tecniche e delle industrie (...)"¹³.

Era naturale che avendo gli egiziani conosciuto per primi i francesi si rivolgessero a loro, e li considerassero un modello da imitare una volta intrapreso il processo di modernizzazione. Il merito di Muḥammad 'Alī fu quello di essersi reso conto dei benefici che avrebbe potuto trarre dall'avvio di un contatto costante con la Francia, evitando una reazione isolazionista, e di aver superato quindi il sentimento di rancore nei confronti degli antichi aggressori. D'altro canto, erano stati proprio i francesi, durante il breve periodo della loro occupazione, a introdurre novità importanti, come l'arte della stampa e i giornali, fino a quel momento sconosciuti agli egiziani, e che sarebbero divenuti il veicolo della diffusione delle nuove idee. Per non parlare del fatto che erano stati ancora i francesi, sempre durante il periodo di permanenza sul suolo egiziano, a inaugurare il movimento di traduzione. Si trattò, è vero, di uno sforzo limitato, non più di una ventina di pubblicazioni, quasi tutte di carattere scientifico, destinate però a rappresentare un punto di partenza¹⁴.

Infine, anche se la prima missione di studio fu inviata a Milano

nel 1813¹⁵, fu la Francia a divenire la meta dei giovani egiziani che venivano mandati in Europa allo scopo di apprendervi le scienze moderne. A loro si deve, una volta tornati in patria, il consolidamento di un legame già intenso con la cultura francese.

In Francia aveva studiato anche Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, colui che organizzò e diresse il movimento della traduzione scientifica in Egitto, e uno dei più fedeli e validi collaboratori di Muḥammad 'Alī, al quale, d'altronde, lo univa una perfetta identità di vedute. Scopo del suo operato fu di garantire la diffusione di quelle conoscenze che avrebbero potuto giovare al progresso della nazione. Egli sostenne la sua battaglia, che fu anche quella di Muḥammad 'Alī, contro i conservatori dell'Università di al-Azhar, sospettosi verso ogni forma di apertura agli occidentali, e fautori dell'isolamento. A loro al-Ṭaḥṭāwī espresse apertamente la propria antipatia, bollandoli come i "sostenitori dell'irrigidita corrente antichista"¹⁶.

al-Ṭaḥṭāwī manifestò un interesse precoce per la traduzione, a cui si dedicò quand'era ancora studente in Francia, dove era giunto nel 1826¹⁷. Tornato in patria, fonderà nel 1835, sul modello de l'*École des Langues Orientales* di Parigi, la *Madrasat al-Tarḡamah* (Scuola di Traduzione), divenuta in seguito *Madrasat al-Aṣṣun* (Scuola di Lingue), alla quale si deve la traduzione di oltre duemila opere, che spaziavano in tutti i campi del sapere, ma con una spiccata preferenza per le discipline scientifiche¹⁸.

al-Ṭaḥṭāwī, più che la fedeltà al testo che traduceva, si proponeva come obiettivo quello di essere utile al lettore. Pertanto, quando riteneva che un'opera presentasse delle lacune, non esitava a integrarla con brani tratti da altri testi. Altre volte, invece, integrava le opere francesi che traduceva con brani tratti da opere arabe. Infine, non esitava a tagliare quei passi nei quali riteneva che l'autore avesse espresso giudizi non edificanti verso i musulmani¹⁹. Si può quindi affermare che con al-Ṭaḥṭāwī ebbe inizio un fenomeno che si diffonderà in seguito soprattutto in ambito letterario, ossia quello della traduzione "infedele".

Se, a un certo punto della sua storia, l'Egitto fu obbligato a un brusco risveglio per accorgersi quasi con stupore dell'esistenza dell'Europa, e, in seguito, adottare i necessari provvedimenti allo scopo di fronteggiarne la minaccia, il Libano, da parte sua, non

aveva mai smesso di avere contatti con l'Occidente, in particolare con Roma. La presenza in Libano di una numerosa comunità cattolica aveva da sempre sollecitato l'interesse della Chiesa di Roma, e nel contempo i libanesi cristiani furono sempre attratti dall'Europa, che molti di essi visitarono e di cui fecero accurate descrizioni nelle loro memorie di viaggio. Per i libanesi dunque l'Europa non rappresentò mai un mistero che furono costretti a scoprire di colpo e in maniera traumatica. Numerosi esponenti del clero libanese, nel corso dei secoli, ebbero modo di risiedere a Roma e, una volta tornati in patria, contribuirono a diffondere la conoscenza di qualcuna di quelle scoperte e invenzioni che un'Europa sempre più interessata allo sviluppo della scienza e della tecnica andava realizzando. Fu il Libano ad avere la prima tipografia dell'Oriente, aperta nel XVII secolo a Dayr Qazhayā, dove la quasi totalità dei testi che venivano stampati era di carattere religioso. Si trattava, infatti, di libri sacri che i libanesi traducevano dalle lingue occidentali²⁰. Solitamente, però, le traduzioni erano effettuate in una lingua araba piuttosto scialba e, probabilmente, non troppo rispettosa delle regole grammaticali. Un cambiamento sostanziale si avvertì nel XVIII secolo quando sulla scena comparve il vescovo aleppino Ġirmānūs Farḥāt, al quale si deve una serie di iniziative che aiutarono a riportare in auge lo studio dell'arabo e del patrimonio letterario classico, che tornò ad assumere il ruolo di modello formale e stilistico per i letterati. La decisione del vescovo Farḥāt di sostituire l'arabo al siriano quale lingua liturgica²¹ promosse un intenso movimento di traduzione in arabo di opere religiose da parte del clero libanese, il quale si sforzò di evitare gli errori e i barbarismi del passato, che un purista come Farḥāt deplorava.

In questo modo, Ġirmānūs Farḥāt, il "cristianizzatore dell'arabo"²², pose le basi della moderna rinascita in Libano, preparando, con il suo lavoro prezioso, il terreno propizio. Lo studio dell'arabo e del patrimonio letterario arabo in ambiente cristiano, avrebbe, di lì a poco, favorito l'emergere di un nutrito gruppo di poeti e letterati ai quali spetta il merito di aver riformato la lingua araba e dato un contributo sostanziale alla *nahḍah*²³. In particolare, essi alimentarono la moderna rinascita con le traduzioni di opere occidentali. Essi poterono assolvere al loro ruolo di traduttori e divulgatori grazie alla conoscenza delle lingue occidentali che da tempo anti-
co venivano insegnate nelle scuole religiose libanesi. Per esempio,

nella scuola di 'Ayn Waraqah, la Sorbona d'Oriente, dove studiò gran parte degli scrittori e dei poeti libanesi dell'Ottocento, si era cominciato a insegnare il francese molto tempo prima che i francesi arrivassero in Egitto²⁴. Come ha affermato lo studioso e scrittore Mārūn 'Abbūd, probabilmente ai libanesi e non a Napoleone o ai francesi spettò il merito di avere posto la prima pietra su cui venne in seguito costruito l'edificio della moderna rinascita araba:

"I libanesi si occidentalizzarono molto prima che Bonaparte si orientalizzasse, e rinnovarono la propria lingua molto prima che Napoleone arrivasse brandendo una spada in una mano e una 'stamperia' nell'altra"²⁵.

La stessa traduzione della Bibbia, effettuata nel XIX secolo, svolse un ruolo rilevante nell'evoluzione dello stile letterario. La semplicità espressiva della Bibbia, necessaria per ragioni religiose, cominciò ad essere imitata dagli scrittori, i quali mirarono in questo modo a far uscire la letteratura dal suo ambito ristretto per rivolgersi a un pubblico più vasto²⁶.

La presenza di una nutrita comunità cristiana fu anche il fattore principale della rinascita scientifica libanese, avviata dai missionari che arrivavano dall'Europa e dall'America per compiere una solerte attività di proselitismo. Questi missionari, in primo luogo i Protestanti americani e i Gesuiti francesi, si fecero promotori di numerose iniziative culturali, come l'apertura di scuole e di tipografie, ma accanto all'insegnamento religioso, essi introdussero anche quello delle moderne discipline scientifiche²⁷. La necessità di fornire agli allievi delle scuole testi su cui studiare spinse i missionari a intraprendere un intenso movimento di traduzione di opere occidentali a carattere scientifico. Tra coloro che si distinsero nell'ambito della traduzione scientifica si ricorda il missionario di origine olandese Cornelius Van Dyck, autore di un gran numero di pubblicazioni, e traduttore del Vangelo in arabo insieme con Buṭrus al-Bustānī. Egli fu il primo a divulgare le scienze moderne nella regione siro-libanese, guadagnandosi l'appellativo di padre della rinascita scientifica libanese²⁸.

I.2 Esordi della traduzione letteraria

È a partire dalla metà del XIX secolo che comincia a manifestarsi un interesse sempre più spiccato non solo verso le opere scientifiche occidentali, ma anche nei confronti del patrimonio letterario europeo. Fino a quella data, esso verrà quasi completamente ignorato per varie ragioni, di cui la più importante, probabilmente, sta nella natura stessa della letteratura. Essa, infatti, risulta molto più complessa da tradurre rispetto alle opere scientifiche, in quanto implica una sorta di vicinanza spirituale, dal momento che esprime l'anima di un popolo, ne riflette il gusto e ne descrive l'ambiente. A quell'epoca troppo lontani erano ancora gli arabi dagli occidentali, troppo distanti i loro gusti perché si manifestasse un reale interesse nei confronti della produzione letteraria europea. Così, per qualche anno ancora, la letteratura araba non risentì dell'influenza di quella occidentale, e continuò a seguire, piuttosto stancamente a dire il vero, il solco della tradizione; la poesia continuò a godere di un prestigio che ben presto, tuttavia, avrebbe dovuto dividere con altri generi letterari. L'apertura alla letteratura e allo spirito occidentali cominciò a realizzarsi allorché i giovani inviati in Europa in missione di studio, desiderosi di conoscere la civiltà occidentale nella sua interezza, si avvicinarono, proprio nel tentativo di comprenderla più a fondo, alla letteratura, e in particolare alla narrativa, che, con il tempo, dimostrarono di apprezzare, apprendendone anche le tecniche.

Fu probabilmente Rufā'il Zāhūr, un prete di fede melchita, la cui famiglia, originaria di Aleppo, era emigrata in Egitto all'inizio del XVIII secolo, il primo ad effettuare una traduzione in arabo di un'opera letteraria europea. Egli tradusse alcune favole di La Fontaine, conservate oggi in un manoscritto alla Biblioteca della *École des Langues Orientales* di Parigi²⁹. Nel 1835, a Malta fu pubblicata una traduzione anonima del *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe, che fu invece la prima traduzione araba di un romanzo inglese³⁰.

Ma la prima traduzione letteraria che acquistò una certa fama fu quella effettuata da al-Ṭaḥṭāwī nel 1868. Egli tradusse *Les aventures de Télémaque*, a cui diede il titolo di *Mawāqi' al-aflāk fī waqā'i' Tilimāk* (Gli eventi degli astri nelle vicende di Telemaco), capolavoro del francese Fénelon³¹.

Fu con la nascita dei giornali, vale a dire a partire dalla metà del XIX secolo, che cominciarono ad essere pubblicate in gran numero traduzioni di opere occidentali di narrativa. Il primo gior-

nale a dedicare una regolare sezione alla traduzione di narrativa fu "Ḥadiqat al-ahbār" (Il Giardino delle notizie), fondato da Ḥalīl al-Ḥūrī nel 1858, a Beirut. Un'altra rivista che pubblicò con regolarità traduzioni e adattamenti di opere occidentali fu "al-Ġinān" (I Giardini), fondata da Buṭrus al-Bustānī nel 1870, e diretta dal figlio Salīm. Tutte queste riviste, e le altre che furono pubblicate in seguito, parteciparono in modo sostanziale alla diffusione di un tipo di traduzione in cui il traduttore si concedeva ogni sorta di licenza nei confronti del testo originale.

Se si esclude la pubblicazione di romanzi di appendice, inizialmente la stampa non riservò alcuna attenzione ai movimenti letterari occidentali, la cui conoscenza non si curò di divulgare. Come chiarisce 'Abd al-Muḥsin Ṭāhā Badr, autore di una fondamentale storia del romanzo arabo egiziano, "l'influenza esercitata dalla civiltà occidentale alla vigilia dell'occupazione [britannica 1882] era limitata agli aspetti politici; quanto all'aspetto intellettuale e letterario, l'influenza si limitava a una cerchia ristretta, quella dei siriani cristiani, e anche qui era una influenza limitatissima. L'Egitto continuava a ricercare la propria personalità nell'antichità, sia nell'ambito letterario sia in quello intellettuale"³².

Fu più tardi, dopo che emerse una classe di intellettuali di formazione occidentale, e specialmente dopo la Rivoluzione egiziana del 1919, che la divulgazione della letteratura europea divenne sempre più intensa e sistematica, e crebbe il numero di riviste che le assegnarono un posto di rilievo. Un ruolo importante, in questa direzione, fu svolto dalla rivista "al-Sufūr" (Senza velo), fondata nel 1917, che si assunse la missione di divulgare la conoscenza dei moderni movimenti letterari europei, come in seguito avrebbe fatto anche "al-Kātib al-miṣrī" (Lo Scrittore egiziano), "al-Mufīd" (L'Utile), "al-Miškāt" (La Lampada), "al-Raġā'" (La Speranza) e "al-Tamīl" (La Rappresentazione). Tutte queste riviste ebbero però vita molto breve³³.

Passando, infine, al teatro, si nota che fu a partire dalla metà dell'Ottocento che opere europee cominciarono ad essere adattate per il pubblico arabo e messe in scena³⁴. Quella della traduzione e dell'adattamento fu in un certo senso una scelta obbligata, vista la totale inesperienza degli arabi nel genere teatrale, a loro praticamente ignoto, e con il quale cominciarono a prendere confidenza solo nel XIX secolo. Il pubblico mostrò subito di apprezzare quest'arte. Ma se ciò indusse molti autori a dedicarsi alla traduzione

teatrale, nello stesso tempo ne condizionò negativamente l'operato e le scelte. Il desiderio, o il bisogno di assecondare i gusti degli spettatori li spingeva a introdurre ogni sorta di cambiamenti che potessero divertire il pubblico³⁵. Laddove il traduttore si atteva al testo originale, erano i capocomici a modificare l'opera a proprio piacimento, spesso improvvisando sulla scena, e spargendo qua e là - come lamenta l'intellettuale libanese Faraḥ Anṭūn - "lo zucchero dell'impudenza"³⁶. L'intellettuale libanese identifica proprio in questo stato di cose il peggiore ostacolo all'evoluzione e alla crescita dell'arte teatrale nel mondo arabo, sollecitando persino le autorità a intervenire con adeguati provvedimenti³⁷. In quegli anni fu addirittura inventato un genere nuovo, che divenne noto con il nome di *mashḥ* (stravolgimento), e che consisteva nel modificare sostanzialmente i dialoghi di drammi famosi che venivano trasformati in farse³⁸.

NOTE

¹ Sul movimento di rinascita che interessò il mondo arabo a partire dal XIX secolo si veda I. Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea dalla nahḍah a oggi*, Carocci editore, Roma, 1998.

² Lo scrittore e critico palestinese Ḡabrā Ibrāhīm Ḡabrā nota: "The Arabs and the West: it is a long and complicated story, as like a good complicated story it has plenty of conflict in it, and plenty of love and hate. The relationship is as old as Islam: attraction and repulsion between them have co-existed to an exilarating degree and sometimes to a tragic degree". Cfr. Jabra I. Jabra, *Modern Arabic Literature and the West*, in *Critical Perspectives on Modern Arabic Literature*, Three Continents Press, Washington, 1980, p. 7, cit. in Jabrā I. Jabrā, *Modern Arabic Literature and the West*, in "JAL", II, 1971, p. 81.

³ G. Wiet, *Introduction a la littérature arabe*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1966, p. 279.

⁴ Su queste riviste cfr. I. Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea...*, cit., p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁹ Cfr. R. Makarius, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, Éditions Du Seuil, Paris, 1964, p. 55.

¹⁰ Cfr. J. Berque, *Les arabes d'hier et de demain*, Editions Sindbad, Paris 1973, p. 6.

¹¹ Cfr. Tawfiq Uskārūs, *Tārīḥ al-ṭibā'ah fi Wādī al-Nīl* (Storia della stampa nella Valle del Nilo), in "al-Hilāl", 1 novembre 1913, n. 2, XXII, p. 112.

¹² Salāmah Mūsà, *Napoleon fi Miṣr* (Napoleone in Egitto), in *Maqālāt mamnū'ah* (Articoli proibiti), Dār Salāmah Mūsà, al-Qāhirah, 1963, p. 120. Al contrario di Mūsà, lo studioso egiziano al-Ṭāhir Aḥmad Makkī nega che l'Egitto abbia tratto, dall'occupazione francese, alcun beneficio in ambito culturale. Lo studioso confuta la tesi di coloro che fanno risalire la *nahḍah* egiziana alla campagna francese, definendo tale attribuzione "indebita". Innanzitutto, i francesi si recarono in Egitto come aggressori, e già questo era sufficiente a creare tra essi e gli egiziani una solida barriera che impedì a questi ultimi di esserne in alcun modo influenzati. Inoltre, la loro permanenza in Egitto, durata solo tre anni, fu tutta all'insegna della violenza. I francesi non furono in alcun modo fattore di progresso o di risveglio. La *nahḍah* cominciò quando Muḥammad 'Alī decise di aprire il paese alle culture europee e al contatto con gli stranieri. L'unico benefi-

cio che gli egiziani trassero dall'aggressione francese fu il fatto di dover fare assegnamento sulle proprie forze per combattere contro gli occupanti. Cfr. al-Ṭāhīr Aḥmad Makki, *al-Ši'r al-'arabī al-mu'āšir* (La poesia araba contemporanea), Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira, 1980, p. 110.

¹³ Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, *Muqaddimat qalā'id al-mafāḥir fi ḡarīb 'awā'id al-awā'il wa'l-awāḥir* (La prefazione a *Le collane delle glorie nei benefici singolari degli antenati e dei discendenti*), in *Fī'l-dīn wa'l-luḡah wa'l-adab* (Sulla religione, la lingua e la letteratura), in *al-A'māl al-kāmilah li-Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī*, V, a cura di Muḥammad 'Imārah, al-Mu'assasah al-'arabiyyah li'l-dirāsāt wa'l-naṣr, Bayrūt, 1973, pp. 350-351.

¹⁴ Cfr. Tawfiq Uskārūs, *Tārīḥ al-ṭibā'ah...*, cit., p. 109.

¹⁵ Il compito affidato ai partecipanti a questa prima missione di studio era quello di apprendere l'arte della stampa. Si veda a questo proposito Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, *al-Tamaddun wa'l-ḥaḍārah wa'l-'umrān* (La civilizzazione, il progresso e la cultura), in *al-A'māl al-kāmilah...*, cit., I, p. 37.

¹⁶ *Ibid.* p. 93.

¹⁷ Per notizie dettagliate su al-Ṭaḥṭāwī si veda Šāliḥ Maḡdī, *Ḥilyat al-zaman bi-manāqib ḥādīm al-waṭan, sīrat Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī*, (L'Ornamento del tempo nelle gesta di un servitore della patria, biografia di Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī), a cura di Ġamāl al-Dīn al-Šayyāl, Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhira, 1958, p. 31.

¹⁸ Agli studenti della *Madrasat al-Alsun* venivano insegnate, oltre alle lingue straniere, materie fino ad allora ignorate, come la storia e la geografia. Un ulteriore passo avanti fu compiuto quando, nel 1841, al-Ṭaḥṭāwī fondò *Qalam al-Tarḡamah*, una sorta di Accademia specializzata nella traduzione, della quale entravano a far parte i migliori allievi di *Madrasat al-Alsun*. Cfr. Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, *al-Tamaddun wa'l-ḥaḍārah wa'l-'umrān...*, cit., I, p. 51. Su *Madrasat al-Alsun* e *Qalam al-Tarḡamah* si veda Ġamāl al-Dīn al-Šayyāl, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī: za'im al-naḥḍah al-fikriyyah fi 'aṣr Muḥammad 'Alī* (Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī: leader della rinascita intellettuale nell'epoca di Muḥammad 'Alī), Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyyah, al-Qāhira, 1945, pp. 49-56. Sugli studenti di *Madrasat al-Alsun* e sui testi da essi tradotti si veda Šāliḥ Maḡdī, *Ḥilyat al-zaman...*, cit., pp. 49-53.

¹⁹ In *Qalā'id al-mafāḥir* eliminò, per esempio, tutti i commenti, da lui definiti umilianti, con cui l'autore, Depping, aveva accompagnato la descrizione di alcune usanze musulmane. Cfr. Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, *Muqaddimat qalā'id al-mafāḥir...*, cit., p. 351.

²⁰ Mārūn 'Abbūd, Aḥmad Fāris al-Šidyāq, *ṣaqr Lubnān* (Aḥmad Fāris al-Šidyāq, l'aquila del Libano), in *Mu'allafāt Mārūn 'Abbūd-al-Maḡmū'ah al-kāmilah*, IX, Dār Mārūn 'Abbūd, Bayrūt, 1981, p. 53. Sulla storia della tipografia in Siria e in Libano si veda Ġurḡī Zaydān, *Ta'rīḥ ādāb al-luḡah al-'arabiyyah* (Storia letteraria della lingua araba), II, Manšūrāt Dār maktabat al-ḥayāt, Bayrūt, 1992, pp. 405-406. Sui testi stampati nella tipografia di Dayr Qazhayā si veda Yūsuf Farāḥ 'Ād, *al-Ḥarakah al-adabiyyah fi Lubnān ḥilāl al-qarn al-tāmin 'aṣar* (Il movimento letterario in Libano durante il XVIII secolo), Dār al-ḥadāṭah, Bayrūt, 1998, pp. 58-59.

²¹ Mārūn 'Abbūd, *Ruwwād al-naḥḍah al-ḥadīthah* (I pionieri della rinascita moderna), in *Mu'allafāt Mārūn 'Abbūd...*, cit., II, p. 36. Su Ġirmānūs Farḥāt si veda inoltre Ġurḡī Zaydān, *Ta'rīḥ ādāb...*, cit., II, pp. 368-369.

²² Così lo definisce il critico e scrittore libanese Mārūn 'Abbūd. Cfr. Mārūn 'Abbūd, *Aḥmad Fāris al-Šidyāq...*, cit., p. 91.

²³ Anche Gaston Wiet ritiene che nel cenacolo letterario raggruppato intorno al vescovo Farḥāt si ritrovi quel nucleo che poté accogliere un centinaio di anni dopo la ripresa del gusto per il passato arabo che stimolò la *naḥḍah* siro-libanese. Cfr. G. Wiet, *Introduction a la littérature arabe*, cit., p. 272.

²⁴ Sulla scuola di 'Ayn Warāqah, fondata dai Gesuiti nel 1652, e sulle scuole religiose libanesi in genere si veda Yūsuf Farāḥ 'Ād, *al-Ḥarakah al-adabiyyah...*, cit., pp. 26-45.

²⁵ Cfr. Mārūn 'Abbūd, *Aḥmad Fāris al-Šidyāq...*, cit., p. 65.

²⁶ Sul ruolo svolto dalla traduzione della Bibbia nell'evoluzione dei gusti letterari si veda Anṭwān Ḡaṭṭās Karam, *Fī'l-adab al-'arabī al-ḥadīṭ* (Sulla letteratura araba moderna), in *al-Fikr al-'arabī fi mi'at sanah* (Il pensiero arabo in cento anni), Maṭābī' al-dār al-šarqiyyah, Bayrūt, 1967, pp. 190-191.

²⁷ Furono i Protestanti, nel 1848, a scegliere come lingua d'insegnamento l'arabo. Fino a quel momento in tutte le scuole dei Missionari protestanti si era utilizzato l'inglese. Cfr. *Muḍakkirāt al-Duktūr Van Dyck* (Le memorie del dottor Van Dyck), in "al-Hilāl", 1 febbraio 1906, n. 5, XIV, p. 279. Naturalmente le missioni religiose francesi, inglesi e americane si stabilirono anche in Egitto, e lì svolsero un ruolo nel divulgare la cultura dei propri paesi. A questo proposito cfr. 'Umar al-Dasūqī, *Fī'l-adab al-ḥadīṭ* (Sulla letteratura moderna), II, Dār al-fikr, al-Qāhira, 1973, pp. 11-12.

²⁸ Sulla vita e le opere di Cornelius Van Dyck cfr. Ġurḡī Zaydān, *Bunāt al-naḥḍah al-'arabiyyah* (Gli edificatori della rinascita araba), Dār al-kātib al-'arabī, s. l., 1982, pp. 172-188 e *Ta'rīḥ ādāb al-luḡah...*, cit., II, pp. 560-561.

²⁹ Rufā'il Zāḥūr, nato al Cairo nel 1759, aveva ricevuto la sua educazione religiosa tra l'altro anche a Roma. Nel 1816, entrò al servizio di Muḥammad 'Alī come traduttore. Su richiesta del governatore d'Egitto, realizzò una traduzione de *Il Principe* di Machiavelli, e compilò un dizionario italiano-arabo, pubblicato a Bulāq nel 1822. Morì nel 1831. Per ulteriori notizie su Rufā'il Zāḥūr cfr. Matti Moosa, *The Translation of Western Fiction Into Arabic*, in "Islamic Quarterly", XIX, 4, (ott-dic. 1970), pp. 207-209; Ġamāl al-Dīn al-Šayyāl, *Ta'rīḥ al-tarḡamah wa'l-ḥarakah al-ṭaqāfiyyah fi 'aṣr Muḥammad 'Alī* (Storia della traduzione e del movimento culturale all'epoca di Muḥammad 'Alī), s.e., al-Qāhira, 1951, pp. 73-83.

³⁰ La traduzione anonima del *Robinson Crusoe* potrebbe essere stata effettuata da Aḥmad Fāris al-Šidyāq. Lo scrittore libanese, infatti, nel 1834 visse per un certo periodo a Malta, dove collaborò alla traduzione della Bibbia in arabo, incarico affidatogli dai Missionari americani. Cfr. Matti Moosa, *The Translation of Western Fiction...*, cit., p. 211. Ma la traduzione più famosa del *Robinson Crusoe*, che ebbe in arabo il titolo *al-Tuḥfah al-bustāniyyah fi'l-asfār al-*

kurūziyyah aw Riḥlat Rūbinsun Krūzi (Il cimelio di al-Bustāni nei viaggi di Crusoe, o Il viaggio di Robinson Crusoe) fu quella effettuata da Buṭrus al-Bustāni. La traduzione di al-Bustāni, pubblicata per la prima volta a Beirut nel 1861 e ristampata nel 1885, è stata riproposta nel 1994, questa volta con il titolo *Muġamarāt Rūbinsun Krūzū* (Le avventure di Robinson Crusoe), dalla casa editrice Dār al-ḥamrā di Beirut. Sulla traduzione di al-Bustāni, che fu accusato dai Gesuiti libanesi di avere aggiunto due passi non contemplati nell'originale nei quali si diffamava la Chiesa cattolica e si lodavano invece i Protestanti, si veda Yūsuf al-Ḥūrī Qazmā, *Raġul sābiq 'aṣrihī, al-mu'allim Buṭrus al-Bustāni (1819-1883)*, (Un precursore: il maestro Buṭrus al-Bustāni), al-Ma'had al-malakī li'l-dirāsāt al-dīniyyah, Bayrūt, 1994, p. 39.

³¹ Lo studioso egiziano Ṭāhā Badr considera al-Ṭaḥṭāwī il fondatore del romanzo pedagogico in Egitto, a cui diede l'avvio proprio con la traduzione del *Télémaque*. al-Ṭaḥṭāwī infatti cercò in ogni modo di mettere in evidenza l'aspetto educativo di quel romanzo, ponendo in risalto, con opportuni accorgimenti, i consigli ai sovrani che il romanzo contiene e i sermoni in cui si parla di migliorare la condotta del popolo. Cfr. 'Abd al-Muḥsin Ṭāhā Badr, *Ṭaṭawwur al-riwāyah al-'arabiyyah al-ḥadīthah fī Miṣr 1870-1938* (Lo sviluppo del romanzo arabo moderno in Egitto), Dār al-ma'arif, al-Qāhirah, 1977, p. 63. Per un'analisi della traduzione del *Télémaque* si veda Kawsar Abdel Salam El-Beheiry, *L'influence de la littérature française sur le roman arabe*, Naaman de Sherbrooke, Quebec, 1980, pp. 120-125.

³² Cfr. 'Abd al-Muḥsin Ṭāhā Badr, *Ṭaṭawwur al-riwāyah...*, cit., p. 39.

³³ Cfr. Yaḥyā Ḥaqqī, *Faġr al-qīṣṣah al-miṣriyyah* (Gli albori del racconto egiziano), al-Hai'ah al-miṣriyyah al-'āmmah li'l-kātib, s.l., 1975, p. 76.

³⁴ Sugli esordi del teatro arabo si veda Yūsuf Muḥammad Naġm, *al-Masrahīyyah fī'l-adab al-'arabī al-ḥadīth 1847-1914* (Il teatro nella letteratura araba moderna), Dār al-ṭaqāfah, Bayrūt, s.d., Atia Abul Naga, *Les sources françaises du théâtre égyptien (1870-1939)*, SNED, Alger, s. d.

³⁵ Un esempio di traduttore-adattatore fu Muḥammad 'Uṭmān Ġalāl, che tradusse cinque commedie di Molière. Per parlare delle sue traduzioni si ricorre solitamente al termine *tamaṣṣara* "tradurre in egiziano", ovvero "egizianizzare", a indicare il fatto che Ġalāl non si limitò a dare alle commedie una cornice araba, ma lavorò "con l'accetta" sui personaggi per cancellarne la fisionomia europea e trasformarli in prototipi dell'uomo egiziano, dei quali egli si serviva per criticare la società egiziana, e nei quali ciascuno dei suoi connazionali poteva riconoscersi. Sull'"egizianizzazione" di Molière da parte di Ġalāl cfr. Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *Šu'arā' Miṣr wa bi'ātuḥum fī'l-ġīl al-māḍī* (I poeti egiziani della generazione passata e il loro ambiente), Maktabat al-naḥḍah al-miṣriyyah, al-Qāhirah, 1950, pp. 112-118; Maḥmūd Ḥāmid Šawkat, *al-Fann al-qīṣaṣī fī'l-adab al-miṣrī al-ḥadīth 1800-1956* (L'arte narrativa nella letteratura egiziana moderna), Dār al-fikr al-'arabī, al-Qāhirah, s.d., pp. 71-80.

³⁶ Farāḥ Anṭūn, *al-Tamṭīl al-'arabī fī Miṣr wa'l-Šām* (Il teatro arabo in Egitto e in Siria), in "al-Ġāmi'ah", 1 marzo 1900, nn. 23 e 24, I, p. 569.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ La prima opera a subire questa sorte ingloriosa fu *Romeo and Juliet* di Shakespeare. In arabo fu intitolata *Šuhadā' al-ġarām* (I martiri della passione) e fu la compagnia di Salāmah Ḥiġāzi a rappresentarla nel 1906. Cfr. Tawfiq Ḥabīb, *Shakespeare fī Miṣr. Šafḥah min ta'riḥ al-adab wa'l-tamṭīl*, (Shakespeare in Egitto. Una pagina di storia della letteratura e del teatro), in "al-Hilāl", 1 dicembre 1927, n. 2, XXVI, p. 204. Atia Abul Naga attribuisce la responsabilità di questo stato di cose al governo oppressivo del *Khedivè* Ismā'il, che con la sua tirannia impedì la nascita della commedia di carattere e di costume. Il teatro arabo dovette orientarsi, per sopravvivere, verso la farsa. Cfr. Atia Abul Naga, *Les Sources...*, cit., p. 114. Per informazioni sulle compagnie teatrali formatesi in quegli anni in Egitto, sul tipo di rappresentazioni che mettevano in scena e sul tipo di pubblico che li seguiva si veda N. Barbour, *The Arabic Theatre in Egypt*, I, in "BSOS", VIII, part. 1, 1935-37, pp. 177-187.

CAPITOLO II

LE RIVISTE LETTERARIE TRA LA FINE DEL XIX E L'INIZIO DEL XX SECOLO

II.1 La rivista "al-Muqtataf"

Nel maggio 1876 Ya'qūb Ṣarrūf e Fāris Nimr fondarono a Beirut la rivista "al-Muqtataf" (Brani scelti). Questi due intellettuali saranno destinati a svolgere un ruolo da protagonisti nel movimento di rinascita dell'Oriente arabo, movimento a cui diedero un impulso decisivo proprio grazie alla loro rivista che, al momento della fondazione, si definì "scientifica e industriale". Come si legge infatti nell'articolo di presentazione, essa era nata allo scopo di divulgare nella patria araba le scienze e le tecniche moderne. I fondatori si prefiggevano, con "al-Muqtataf", di colmare una lacuna nel mondo arabo, dove non esistevano ancora testate scientifiche, divulgando quelle scienze moderne di cui non vi era traccia nei testi arabi. La loro aspirazione di fare di "al-Muqtataf" l'elemento di unione tra l'Oriente e l'Occidente li spinse a dedicarsi a una ricerca costante e allo studio ininterrotto di testi e di riviste scientifiche occidentali, di cui venivano riassunti i punti principali a beneficio dei lettori¹.

Inizialmente il lavoro dei collaboratori di "al-Muqtataf" consistette quasi esclusivamente in un'opera di traduzione di articoli e di testi occidentali, il che indusse alcuni detrattori ad accusare la rivista di scarsa originalità, se non addirittura di acquiescenza alla cultura occidentale. Ma si trattava anche di una scelta obbligata in un ambiente dove un numero limitatissimo di persone possedeva le conoscenze scientifiche adeguate. Pur non imponendosi alcuna preclusione e ricercando ovunque tutto ciò che potesse contribuire a far uscire il mondo arabo dallo stato di immobilismo in cui versava, si nota, tuttavia, come l'interesse dei collaboratori della rivista fosse rivolto principalmente al mondo scientifico inglese e americano. Le riviste di cui effettuavano regolarmente lo spoglio

erano in gran parte in lingua inglese, pur non mancando articoli tratti da pubblicazioni edite in altri paesi europei, e scritte in francese, tedesco, più raramente russo, e persino italiano. Tale interesse per il mondo anglosassone era del tutto naturale, vista la formazione culturale ricevuta dai fondatori della rivista. Entrambi erano docenti di *al-Kulliyah al-Sūriyyah al-Ingīliyyah* (la Facoltà Siriana Evangelica, divenuta in seguito l'Università Americana), dove avevano studiato², e dove studiò anche la maggior parte dei primi collaboratori della rivista, tra i più prestigiosi dei quali si possono citare Šiblī Šumayyil, Ğabr Dūmiṭ, As'ad Dāġir. Molti degli articoli pubblicati nei primi anni portavano la firma dei docenti stranieri di *al-Kulliyah al-Sūriyyah*, e tra essi ricordiamo Cornelius Van Dyck, Daniel Balls, Georges Post, e il libanese di origine armena Yuḥannā Wartabāt³. Questo rapporto privilegiato con la cultura inglese si conservò anche negli anni successivi, e spesso, si avverte la tendenza, in qualche caso espressa a chiare lettere, a porre la cultura anglosassone su un piano di superiorità rispetto alla cosiddetta "cultura latina".

L'opera di divulgazione svolta dalla rivista fu estremamente preziosa: aprì davanti agli arabi orizzonti fino a quel momento ignorati, proponendo loro la conoscenza dei più moderni movimenti culturali e scientifici occidentali. Questo lavoro fu tanto più prezioso in quanto prese l'avvio in un periodo in cui tali idee erano note solo alla piccolissima minoranza di coloro che avevano studiato in Europa o negli istituti fondati da europei. "al-Muqtaṭaf" rappresentò una vera e propria scuola per i lettori, a cui proponeva i temi più disparati che spaziavano dalla biologia all'economia, dalla filosofia all'agricoltura; essa fu "un valido strumento per strappare il velo dell'ignoranza che paralizzava le menti degli arabi"⁴. La fama della rivista "al-Muqtaṭaf" è legata innanzitutto alla divulgazione - per la prima volta nel mondo arabo - delle teorie evoluzionistiche di Lamarck, Darwin e del biologo Thomas Henry Huxley, oltre che del pensiero dei teorici del Positivismo, soprattutto quello inglese di Spencer e Mill, divulgazione che sollevò polemiche e trovò oppositori negli ambienti più conservatori, specialmente religiosi, sia musulmani sia cristiani⁵. Attaccati da più parti, Šarrūf e Nimr, per sottrarsi anche al controllo di una censura sempre più opprimente, cinque anni dopo la fondazione

della rivista, nel 1881 decisero di trasferire la sede al Cairo. Nella Valle del Nilo trovarono un ambiente più favorevole e fertile. In Egitto, la rivista tornò presto ad assumere un ruolo prestigioso nel campo della divulgazione scientifica. Non che nella loro nuova patria le polemiche e gli attacchi sferrati nei loro confronti dagli ambienti più conservatori cessassero⁶, ma furono inquadrate in generale in un ambiente più aperto e tollerante.

D'altronde, come rilevato da numerosi studiosi di quegli anni, il ruolo che "al-Muqtaṭaf" si ritagliò, di divulgazione delle idee nuove e moderne che entravano inevitabilmente in conflitto con le correnti di pensiero tradizionali, fu quasi provvidenziale, in quanto, stimolando dibattiti tra intellettuali appartenenti alle correnti più svariate, li costrinse ad assumere un atteggiamento critico, a motivare le proprie scelte, cosa questa che favorì con il tempo la nascita, anche in Oriente, di un movimento di pensiero nuovo. I dissidi provocati da "al-Muqtaṭaf" rappresentano, in quest'ottica, una fase naturale e obbligata, che i fondatori della rivista inaugurarono consapevolmente, al fine di confutare idee secolari e aprire la strada al rinnovamento. Con il tempo ciò condusse a quello che lo scrittore Muḥammad Ḥusayn Haykal definì *al-taqrīb bayna al-afkār*⁷ (l'avvicinamento delle idee) tra i conservatori e gli intellettuali aperti al contatto con l'Occidente, e garantì anche ai primi una più profonda conoscenza della cultura europea.

Tuttavia, il rinnovamento che "al-Muqtaṭaf" sollecitò non fu all'insegna della passiva accettazione del pensiero occidentale (qualunque sia il parere in proposito dei suoi detrattori)⁸. Ciò è tanto più vero per le scelte che saranno effettuate in campo letterario, dove la rivista avrebbe aderito a quella che si può definire la posizione intermedia, consistente nel fungere da tramite tra l'antico retaggio arabo e il patrimonio letterario europeo, dal cui incontro sarebbe dovuta nascere la nuova letteratura araba⁹.

La scelta, da parte dei redattori di "al-Muqtaṭaf", di trattare anche temi letterari arrivò vari anni dopo la fondazione, e fu accolta senza entusiasmo da coloro che temevano che essa avrebbe finito per distogliere i collaboratori da quello che doveva essere l'obiettivo primario, la divulgazione delle conoscenze scientifiche¹⁰. Inizialmente l'apertura alla letteratura rappresentò, per "al-Muqtaṭaf", semplicemente un altro modo per istruire i propri letto-

ri, così come già avveniva in campo scientifico. Indubbiamente però questo significò anche la perdita di quel primato che "al-Muqtaṭaf" aveva fino ad allora mantenuto, essere cioè l'unica rivista scientifica araba, strutturata sul modello delle riviste specializzate occidentali, per trasformarsi in una rivista di stampo generalista, dove le scienze non occupavano più il primo posto.

II.2. La corrente realista

Fu nell'ottobre 1889 che la direzione espresse per la prima volta la volontà di affiancare alle questioni scientifiche e filosofiche anche temi letterari. Fino a quel momento l'unico interesse per la letteratura era consistito in rare recensioni, il più delle volte estremamente laconiche, delle novità editoriali (in particolare romanzi e racconti) che venivano recapitate alla direzione del giornale, la quale si sentiva in un certo senso obbligata a menzionarle in un'apposita rubrica, intitolata *Maṭbū'āt ḡadīdah* (Nuove pubblicazioni). La scelta di dedicarsi anche alla letteratura, e in seguito di pubblicare opere di narrativa in appendice, nasceva in primo luogo dalla necessità per "al-Muqtaṭaf" di sopravvivere, dovendo reggere la concorrenza di ben più agguerrite rivali che proponevano al pubblico analisi letterarie, certo più suggestive delle tematiche scientifiche e filosofiche affrontate da "al-Muqtaṭaf", e soprattutto appassionanti romanzi o racconti. Fu, quindi, inizialmente, una scelta tattica, quella della direzione di "al-Muqtaṭaf", quasi obbligata in un ambiente dove una rivista scientifica specializzata, con un pubblico esiguo, non aveva speranze di sopravvivere a lungo.

Se, da una parte, la volontà di attirare un pubblico più vasto, assecondandone i gusti, comportò inevitabilmente l'abbassamento della qualità del giornale, sia nello stile sia nei contenuti, dall'altra la direzione cercava anche di dare applicazione pratica ai principi teorici che aveva esposto al momento della fondazione. Sin dal primo numero, infatti, "al-Muqtaṭaf" aveva manifestato la sua vocazione di rivista scientifica che, però, intendeva rivolgersi a un pubblico vasto, e non limitarsi all'*élite*. Il fine di Sarrūf e di Nimr era quello di offrire una preparazione scientifica alla massa. Il fatto di non riscuotere il successo sperato li indusse probabilmente

a modificare la linea stabilita inizialmente per il giornale, e a valutare la possibilità di servirsi della letteratura, in particolare della produzione narrativa, per realizzare su un altro piano il fine che si erano proposti, ossia educare il pubblico. Le loro scelte in ambito letterario erano parallele, e integravano quelle effettuate in campo scientifico, dove la loro azione fu sempre volta a lottare contro quella che veniva da essi identificata come la causa principale della decadenza orientale: le superstizioni e i pregiudizi che si erano radicati nelle menti degli arabi non appena questi avevano smesso di coltivare le scienze, rinunciando al metodo sperimentale, per affidarsi al *taqlīd* (imitazione pedissequa degli antichi). Il libanese As'ad Dāḡir, in un articolo pubblicato nel 1902, intitolato *al-Ṭab' wa'l-'aql fī'l-Šarq wa'l-Ġarb* (L'istinto e la ragione in Oriente e in Occidente), identifica nell'inclinazione degli orientali a farsi guidare dall'istinto e non dalla ragione, la causa sostanziale della stasi che si registrò nella loro civiltà, giacché affidarsi all'istinto conduce l'uomo a essere preda delle proprie passioni e a farsi dominare da illusioni e falsità. Gli occidentali al contrario avevano "obbedito alla ragione così come il servo obbedisce al padrone, ripudiando l'istinto e i suoi capricci"¹¹. Gli europei, affidandosi esclusivamente alla ragione, e applicando il metodo sperimentale, erano giunti a far trionfare quelle verità scientifiche che avevano promosso il progresso della loro società, un progresso materiale che aveva però comportato un innalzamento anche del livello morale.

"L'esperienza ha dimostrato" chiarisce Dāḡir "che nella stessa misura in cui progredisce la ragione dell'uomo, progredisce anche la sua morale, si correggono i suoi principi, si nobilitano le sue inclinazioni, e i suoi sentimenti si liberano dalle tare delle passioni bestiali e degli istinti animaleschi (...)"¹².

Il male da estirpare era rappresentato quindi dalle vanità in cui gli arabi si erano cullati fino ad allora. La letteratura poteva e doveva assolvere a questa finalità didattica, aiutandoli a liberarsi dalla cultura tradizionale dominata da illusioni e superstizioni, che costituivano il principale ostacolo al loro progresso. La rivista

afferitava così l'esigenza di una letteratura nuova, prodotta da letterati nuovi, con una nuova consapevolezza del proprio ruolo all'interno della società.

Si poneva il problema di quali dovessero essere i modelli di riferimento, di quali esempi seguire: non gli scrittori arabi del passato, il cui difetto, a parte lodevoli eccezioni come Abū'l-'Alā' al-Ma'arrī¹³, era stato quello di coltivare i propri esclusivi interessi estraniandosi dalla realtà nella quale vivevano. La loro opera, tutta all'insegna di un poetico fantasticare, aveva agito da anestetico, alimentando proprio quelle illusioni che i redattori di "al-Muqtataf" volevano estirpare¹⁴; e così il patrimonio popolare arabo, comprese *Le Mille e una notte*, che apparteneva al cosiddetto filone fantastico, e si era sempre rivolto alla parte irrazionale dell'uomo, trasportandolo in una dimensione onirica¹⁵. Per reazione a quella letteratura antica improntata a un individualismo estremo, i redattori di "al-Muqtataf" teorizzano una letteratura "collettiva". Essi, in tal modo, obbedivano anche al nuovo spirito che si stava diffondendo, che fu caratteristico di tutta l'epoca, e che nasceva dalla volontà di partecipare alla costruzione della società. Davanti a questo obiettivo qualsiasi altro fine era destinato a passare in secondo piano: come, per esempio, le esigenze dell'arte, verso cui i collaboratori della rivista non avvertono alcuna responsabilità, o almeno una responsabilità non così grande come quella che sentono di avere nei confronti della società che vogliono trasformare. Per i teorici di questa letteratura nuova, l'espressione letteraria è solo uno strumento, il fine è incidere sulla vita pubblica e collettiva. Ciò che conta non è mai lo stile, ma il contenuto. Si misura il valore dell'opera in base alla sua capacità di trasmettere al lettore un preciso messaggio riformistico¹⁶.

Nell'ansia di promuovere l'evoluzione della società araba, fine che si ottiene solo con la partecipazione compatta di tutti gli strati sociali, viene teorizzato lo sviluppo di una letteratura che si rivolga a tutti, e non più solo all'*élite*. Come dimostrava il caso dell'Europa, il progresso è frutto di una partecipazione cosciente e compatta di tutte le forze sociali, che devono, nella loro intelligenza, essere educate e rese consapevoli delle proprie responsabilità. Ciò comportò una graduale democratizzazione della cultura, che fu la grande novità del tempo in antitesi con un passato in cui essa era

privilegio di una piccola minoranza. Oggi, invece, doveva essere garantita alla società intera¹⁷.

È la narrativa il genere a cui va la preferenza della rivista "al-Muqtataf", in quanto forma espressiva che più di ogni altra permette al letterato di assolvere il suo compito di coscienza critica della società, analizzando, nelle sue molteplici sfaccettature, una realtà che diventa sempre più complessa. Senza contare che è il genere espressivo a cui il pubblico dimostra di essere maggiormente ricettivo. Tuttavia, mancando una tradizione narrativa locale, ed essendo gli scrittori arabi privi degli strumenti tecnici che gli europei erano venuti elaborando nel corso di svariati decenni, i redattori di "al-Muqtataf" sostennero l'esigenza, per il momento, di affidarsi alla traduzione. Si trattava di una fase transitoria, seppur necessaria, durante la quale gli scrittori arabi avrebbero dovuto apprendere quest'arte, appropriarsi delle tecniche, per arrivare un giorno a produrre una letteratura autonoma, originale, di alto livello, come era quella contemporanea occidentale¹⁸. Per il momento, però, solo gli scrittori occidentali avevano affinato a tal punto le proprie capacità da essere in grado di produrre opere che trasmettevano sempre messaggi sociali o ad alto contenuto etico, pur se mascherato spesso dietro un tono brioso e leggero, che educava il lettore senza annoiarlo.

A più riprese i collaboratori di "al-Muqtataf" riconoscono agli scrittori europei quella capacità di penetrante e oggettiva osservazione della società che essi ritengono debba diventare in futuro il primo requisito dello scrittore arabo. Gli europei possiedono la capacità di penetrare il reale, che ha dato loro modo di analizzare tutti i problemi del loro ambiente e di partecipare alla costruzione della società¹⁹. Tuttavia, i collaboratori della rivista si pronunciano per un realismo che possiamo definire "sano", che rifugga da ogni tentazione di rappresentare gli aspetti più degradanti della realtà. È una chiara censura del movimento naturalista, e in particolare del suo caposcuola francese Émile Zola, anche se, a dire il vero, questa presa di posizione contro il narratore francese arrivò dopo un'iniziale manifestazione di simpatia nei suoi confronti. Dopo averlo, infatti, citato, nel 1901, come uno dei tre massimi esponenti (gli altri due erano il russo Lev Tolstoj e l'inglese Rudyard Kipling) di quello che viene genericamente definito il movimento

realista europeo, ossia "di quel movimento che descrive gli eventi nella loro concretezza, passando in rivista le usanze e la condotta morale, e approvando di esse ciò che è degno di approvazione e condannando ciò che è meritevole di biasimo"²⁰, si passa, appena due anni dopo, a una aperta condanna, allorché le idee del narratore francese vengono bollate come oscene.

"Noi non condividiamo l'ammirazione incondizionata che alcuni nutrono per Zola e per i suoi romanzi, e non invitiamo i nostri figli a leggerli, anche se non ignoriamo il prestigio di cui egli gode presso i suoi connazionali"²¹.

Ripudiando un'arte, come quella naturalista, che non esitava a rappresentare in modo impietoso, crudo e senza ipocrisie la disperata vita delle classi più derelitte, senza nascondere nessuna delle loro miserie, neanche, e forse soprattutto, quelle morali, "al-Muqtataf" dimostra di essere legata ad antichi pregiudizi secondo i quali non può esservi arte quando la materia trattata è tanto degradante, sia pure con il fine di accusare per stimolare ad agire. Così, i collaboratori della rivista prevedono per Zola un futuro, e probabilmente lo auspicano, di oblio, non appena fossero stati accertati, si afferma, i danni che lo stile naturalista (*uslūb al-taṣrīh*) produceva²². Ciò che si deve rilevare è che singolarmente essi respingono come inadatti, se non addirittura come pericolosi per il mondo arabo, i romanzi del narratore che aveva cercato di interpretare i fenomeni morali e sociali servendosi, in letteratura, del metodo sperimentale delle scienze e applicando le dottrine ereditarie di Darwin, di cui i redattori di "al-Muqtataf" furono gli entusiasti divulgatori in quegli anni, e che difesero coraggiosamente dai numerosi detrattori.

Essi si oppongono alla divulgazione della narrativa di Zola per ragioni di natura esclusivamente etica. La scelta di Zola di descrivere ogni forma, anche la più abietta, di degenerazione morale, quasi dissezionandola, senza risparmiare alcun dettaglio al lettore, o di parlare di fenomeni come la prostituzione, l'alcolismo, etc., a cui difficilmente la stampa araba osava anche accennare (e quando lo faceva era solo per parlarne come di fenomeni occidentali), fece sì che il nome di Zola fosse circondato da un fama scandalosa, che

"al-Muqtataf" contribuì indubbiamente, con le sue prese di posizione, a consolidare.

Tra l'altro, prevale l'idea di considerare le opere zoliane, e non solo quelle, come il frutto della particolare realtà francese. Esse sarebbero la conseguenza di circostanze storiche, sociali ed economiche troppo specifiche perché possano svolgere un compito educativo o rigenerante (sempre a patto di riconoscere a Zola la buona fede) in un ambiente che non sia quello nel quale e per il quale sono state concepite. Tutt'al più possono essere lette come un documento di quella crisi spirituale e morale che attraversa la società francese e da cui quella araba è immune. È una costante dei primi anni di vita di "al-Muqtataf" quella di ritenere che sia solo la società francese, tra quelle europee, ad essere attraversata da questi fenomeni sociali deteriori, e che riflettendosi nelle opere dei suoi narratori - tranne poche eccezioni -, come in uno specchio, danno luogo alla letteratura più scandalosa tra quelle occidentali.

"Vi sono romanzi" si legge in un articolo del 1907 "che eccitano le passioni e coltivano gli appetiti sensuali, e questo capita generalmente con i romanzi francesi, anche se ve ne sono alcuni di ineccepibili. È assolutamente necessario ignorare questi romanzi"²³.

"al-Muqtataf" contesta vivacemente la tesi secondo la quale la letteratura francese sarebbe quella che ha prodotto i maggiori capolavori, e che rappresenterebbe perciò un punto di riferimento per tutta la narrativa occidentale. Proprio questa convinzione aveva indotto, a torto, molti divulgatori della letteratura occidentale e molti traduttori a concentrarsi esclusivamente sulla narrativa francese, convinti che "in ciò che hanno scritto gli autori francesi c'è tanto che si può fare a meno degli altri. Essi hanno attinto dall'abisso del mare di quest'arte e l'hanno arricchita in modo stupefacente; tutti gli altri hanno preso da loro, ne hanno imitato le tecniche e i soggetti"²⁴.

"al-Muqtataf" proclama, al contrario, la grandezza degli autori tedeschi, ma soprattutto inglesi, i quali, essendosi impegnati per primi nell'arte narrativa, erano riusciti a raggiungere vette eccelse, creando romanzi che erano esattamente l'opposto di quelli france-

si, dove vigeva la regola dell'eccesso. I romanzi inglesi erano equilibrati, pieni di buon senso, affinavano i costumi morali, purificavano i sentimenti, ma sempre trattando la materia con insuperabile brio e senso dell'*humour*²⁵.

Con gli anni il giudizio sfavorevole verso la letteratura francese, dettato probabilmente anche da motivi estranei alla letteratura, e condizionato dall'educazione che i collaboratori della rivista avevano ricevuto negli istituti dove avevano studiato, e nei quali molti di loro continuavano a insegnare - istituti che erano, come è noto, retti dai Protestanti americani, divisi dai Missionari francesi da un forte antagonismo - verrà temperato. Non si può escludere, infine, che lo studio della letteratura anglosassone, che essi compirono da giovani, avesse creato in molti collaboratori della rivista un inconsapevole sentimento di partigianeria, che impedì loro di usare criteri di imparzialità quando si trattò di valutare la letteratura francese, per giudicare la quale, tra l'altro, essi mancavano dello strumento fondamentale, vale a dire una conoscenza della lingua francese approfondita quanto quella dell'inglese. Per cui, spesso, essi si limitavano a formulare giudizi che erano piuttosto la ripetizione di luoghi comuni, che bollavano la letteratura francese come una letteratura sensuale, tendenzialmente incline a trattare temi attinenti alla sfera delle passioni e dei sentimenti carnali, laddove quella inglese si librava nell'atmosfera rarefatta dello spirito, dei nobili sentimenti e delle virtù, e anche quando era costretta a fare i conti con realtà più degradanti, preferiva alludere, accennare, piuttosto che dire esplicitamente, come il buon gusto imponeva.

A partire dagli anni Venti, con l'arrivo al giornale di collaboratori di varia estrazione culturale, e non più legati esclusivamente all'Università Americana, si interrompe anche il rapporto privilegiato con la cultura inglese. Gli orizzonti culturali si allargano, la ricerca sarà rivolta in tutte le direzioni e la Francia assumerà anche per "al-Muqtataf" il ruolo centrale che in quegli anni tutta Europa le riconobbe. Quando la rivista decise di avere un corrispondente dall'Europa, fu da Parigi. Fu una sorta di risarcimento e un implicito riconoscimento del ruolo di capitale delle idee, che da essa si irradiavano nel resto dell'Occidente, e della funzione di centro della vita culturale che Parigi svolgeva.

Un cambiamento di rotta si era già avvertito allorché cominciò a collaborare con la rivista, a partire dal 1918, la scrittrice libanese Mayy Ziyādah, legata a Ya'qūb Šarrūf da profonda amicizia, e spinta come lui da una grande curiosità intellettuale a esplorare sempre nuovi orizzonti, e ad approfondire la conoscenza del patrimonio letterario di qualsiasi paese fosse in grado di offrirle stimoli²⁶. D'altronde, tale esplorazione le era concessa dalla conoscenza di numerose lingue: oltre al francese e all'inglese, l'italiano, lo spagnolo, il latino e il greco moderno, che le permisero di svolgere anche un'intensa attività di traduttrice nella quale si distinse per l'eleganza formale e la bellezza dello stile²⁷. Su "al-Muqtataf" scrisse articoli di critica letteraria che segnarono una svolta per la maturità delle idee e la profonda consapevolezza e competenza, tanto più che la sua vasta conoscenza della produzione letteraria occidentale le garantiva una visione d'insieme e la riforniva di strumenti critici, che raramente i suoi colleghi in passato avevano posseduto.

II.3 Ğurġi Zaydān e la rivista "al-Hilāl"

Il fondatore della rivista "al-Hilāl" (La Mezzaluna), Ğurġi Zaydān, fu, a partire dagli anni Ottanta del XIX secolo e per oltre un trentennio, un importante animatore della scena culturale araba. Intellettuale dai molteplici interessi, fu non solo studioso di storia islamica, linguista, esperto di letteratura, ma anche uno scrittore di successo, autore di famosi romanzi storici²⁸. Zaydān era nato a Beirut il 14 dicembre 1861, si era formato una cultura da autodidatta, e aveva studiato l'inglese in una scuola serale; in seguito apprese anche il francese. Nel 1881 si iscrisse alla Scuola di Medicina di *al-Kulliyah al-Sūriyyah*, ma appena un anno dopo dovette abbandonarla²⁹, poiché fu espulso, con altri studenti, per aver scioperato a sostegno del diritto alla libertà d'opinione. Partito per il Cairo, meta preferita di molti intellettuali libanesi di quegli anni, divenne redattore di "Ğarīdat al-zamān" (Il Giornale del tempo), l'unico quotidiano esistente allora nella capitale egiziana. Dopo un breve viaggio in Inghilterra, nel 1886 fece nuovamente ritorno in Egitto, dove assunse la direzione della rivista "al-Muqtataf", che conservò fino al 1888. Nel 1892 fondò "al-Hilāl",

occupandosi all'inizio personalmente di tutti i settori, ma ben presto, non appena la rivista si impose come una delle più importanti testate culturali dell'epoca e il numero dei collaboratori crebbe, Zaydān affidò la direzione al fratello per dedicarsi interamente agli studi letterari e alla sua attività di giornalista. La rivista "al-Hilāl" conservò anche negli anni successivi grande prestigio, come testimonianza tra l'altro la sua ampia diffusione non solo nel mondo arabo, ma ovunque ci fosse una comunità araba³⁰. Alla morte di Ğurġī Zaydān, nel 1914, la direzione della rivista passò a suo figlio Ēmile (Īmil). "al-Hilāl" continua a essere pubblicata ancora oggi.

Sin dalla fondazione "al-Hilāl" volle essere, o cercò di essere, una finestra aperta sul mondo, in particolare su quello occidentale. Nella rubrica intitolata *Bāb ta'rīḥ al-šahr* (La rubrica dell'evento del mese) erano riportati e commentati i principali avvenimenti che si verificavano nel mondo - con una speciale attenzione rivolta all'Europa occidentale - e che spesso erano rifacimenti di articoli pubblicati dalle riviste europee più prestigiose. La rivista comprendeva cinque rubriche: oltre a quella intitolata *Bāb ta'rīḥ al-šahr*, ve n'era una in cui venivano presi in esame gli avvenimenti storici mondiali più importanti o i personaggi storici più significativi; una rubrica era dedicata ai temi scientifici e letterari; una quarta ai romanzi storici; vi era infine la rubrica dedicata alle notizie provenienti dall'estero e alle recensioni di libri.

II.4 "al-Hilāl" e l'attività editoriale araba

La rivista "al-Hilāl" riuscì in breve tempo a conquistare una posizione di assoluto rilievo tra gli intellettuali. Se nei primi anni, la rivista esprimeva essenzialmente le opinioni del suo fondatore, il quale si occupò personalmente della sezione culturale, curando gran parte degli articoli dedicati a temi letterari o ad autori occidentali, in seguito, "al-Hilāl" si aprì alla collaborazione degli esponenti più eminenti dell'intelligenza araba, e accoglierà le voci di intellettuali e studiosi residenti in tutto l'Oriente arabo. I più autorevoli letterati siro-libanesi e palestinesi collaborarono con la rivista, e talvolta, ma più di rado, si trovano articoli firmati da iracheni. Al suo fondatore, annoverato tra i "pionieri" della *nahḍah*, si riconosce il merito di aver contribuito, attraverso il pro-

prio giornale, e attraverso l'attività di pubblicista e di romanziere, oltre che di studioso della lingua e della storia araba, a formare il pubblico arabo e a incidere fortemente sul gusto nazionale, vista anche la grande risonanza di cui le sue opere godevano. Zaydān appartiene a quella nutrita schiera di intellettuali libanesi che, trasferitisi in Egitto, svolsero un ruolo da protagonisti nella vita culturale ed ebbero una parte sostanziale nella diffusione di quelle nuove idee con le quali erano venuti in contatto nel paese d'origine, soprattutto nelle scuole occidentali dove si erano formati³¹. I meriti culturali di Zaydān ottennero un pubblico riconoscimento al momento della sua morte, e lo scrittore egiziano Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī gli tributò un commosso omaggio³².

Zaydān può essere annoverato tra i cosiddetti occidentalisti moderati. Negli anni immediatamente successivi alla fondazione della rivista, l'intellettuale libanese pubblicò una serie di articoli a puntate, intitolati *Kuttāb al-'arabiyyah wa qurrā'uhā* (Gli scrittori arabi e i lettori), in cui analizza lo stato della cultura nazionale e lo confronta con quello occidentale, nel tentativo di individuare i punti di debolezza, le carenze, e di proporre soluzioni appropriate. In particolare, Zaydān si impegnò in una valutazione dell'operato di colui che, essendo ritenuto quasi unanimemente il padre della rinascita moderna, vale a dire il governatore Muḥammad 'Alī, fu spesso oggetto di giudizi controversi da parte degli intellettuali del tempo. Critici erano coloro che avevano come punto di riferimento l'Università di al-Azhar e che lo ritenevano responsabile dell'europeizzazione del paese e ne condannavano le riforme. Le origini del movimento conservatore affondavano in quei giudizi di condanna rivolti alle riforme di Muḥammad 'Alī. Pertanto, l'analisi del periodo del suo governo appare a molti fondamentale per comprendere i successivi orientamenti della cultura araba.

Ğurġī Zaydān usa solitamente parole di elogio verso Muḥammad 'Alī, le cui riforme avevano dato una carica di dinamismo al paese, mettendo in moto un processo di rinnovamento che non si era più arrestato. Malgrado gli inevitabili errori e la confusione che sempre accompagnano i periodi di transizione, la sua azione aveva salvato l'Egitto e il mondo arabo, immettendoli nuovamente nel circuito della storia, dopo esserne stati estromessi per secoli³³. Ğurġī Zaydān afferma il primato dei siriani nella

divulgazione delle conoscenze della moderna civiltà nel mondo arabo, nella loro qualità di traduttori. Essi erano stati il naturale tramite tra Oriente e Occidente, così come un tempo lo erano stati tra la cultura greca e persiana e quella islamica³⁴. E, in effetti, Zaydān ravvisa numerose similitudini tra le vicende culturali dell'età abbaside e quelle dell'età moderna. Perlomeno per quanto riguarda la straordinaria apertura di spirito e intelligenza che gli arabi avevano dimostrato in entrambi i casi, accettando di mutuare le scienze e ogni genere di discipline dalle civiltà più evolute, dedicandosi a un intenso lavoro di traduzione.

Ğurġi Zaydān e la rivista "al-Hilāl" diedero grande risalto alla traduzione di opere occidentali, seguendo l'attività editoriale araba con grande puntualità. Attraverso la rubrica intitolata *al-Taqārīz wa'l-intiqād* (Recensioni e critica), che in seguito sarebbe diventata *al-Maṭbū'āt al-ġadīdah* (Le Nuove pubblicazioni), e inaugurata nel 1892, "al-Hilāl", più di ogni altra rivista, ci dà modo di seguire l'evoluzione dell'attività editoriale nel mondo arabo, a partire dall'ultimo decennio del secolo scorso. Tanto più che l'interesse della rivista non fu circoscritto ai paesi arabi, ma rivolto anche ai paesi del *mahğar*, i paesi della diaspora, America del Nord e America latina³⁵, dove la numerosa comunità araba locale pubblicava riviste in lingua araba, che spesso accoglievano in appendice romanzi a puntate, solitamente traduzioni. I redattori della rivista "al-Hilāl" sono particolarmente attenti a informare il pubblico sulle opere di narrativa, a cui i lettori decretavano un successo crescente, e che ormai mostravano di preferire ad altri generi più tradizionali, come la poesia. O meglio, mentre la poesia continuava a interessare soprattutto i ceti più colti e tradizionalisti, si andava formando un nuovo pubblico che si mostrava ansioso di leggere le opere di narrativa, che gradualmente sostituivano i racconti popolari arabi. L'interesse del pubblico verso la narrativa è così spiccato da spingere la direzione, nel 1894, a decidere di affidare a un gruppo di scrittori "di talento", e di abituali collaboratori di "al-Hilāl", il compito di cimentarsi nell'arte narrativa, scrivendo romanzi originali, oppure traducendo opere europee che, tuttavia, dovevano rispondere a rigidi criteri. I romanzi tradotti venivano pubblicati nella serie intitolata *Riwāyāt al-Hilāl* (I Romanzi di "al-Hilāl"), ed erano editi dalla casa editrice Dār al-Hilāl. A imita-

zione delle riviste europee, e per compiacere il pubblico, si adottò il sistema della pubblicazione di romanzi a puntate³⁶.

Scorrendo la rubrica dedicata alle novità editoriali emerge che erano le opere francesi a destare maggiormente l'attenzione dei traduttori arabi. Come spiega, con tono critico, Ğurġi Zaydān, i letterati arabi di quegli anni limitavano il proprio interesse alla lettura e alla traduzione di opere europee, - per indicare le quali egli usa il termine *ifranġiyyah* -, con cui tuttavia si intendono soprattutto, se non esclusivamente, opere francesi, più raramente inglesi³⁷. Né era strano che la lingua francese godesse di tanto prestigio, avendo gli arabi, e prima di tutti gli egiziani e i libanesi, instaurato un rapporto ormai decennale con la Francia, che, come è noto, valse a garantire alla cultura e alla lingua francesi una posizione di assoluto rilievo tra gli intellettuali, sia in Egitto sia in Libano. Ma proprio la diffusa conoscenza del francese avrebbe, a giudizio di Salāmah Mūsā, futuro collaboratore di "al-Hilāl", penalizzato la traduzione di opere francesi in arabo. "Perché tradurre Rousseau, Hugo, Voltaire", si chiede lo scrittore egiziano, "se politici e intellettuali potevano leggere quelle opere direttamente nella lingua originale?"³⁸.

Ma se le parole di Mūsā valgono per le opere cosiddette erudite, le opere di filosofia, pedagogia, e altre, che non attiravano un vasto pubblico e interessavano solo una ristretta cerchia di esperti - cosicché si spiega il ritardo con il quale quel genere di opere fu proposto ai lettori arabi -, non si applicano certo alle opere di narrativa. D'altra parte, già Zaydān aveva diviso il pubblico in *al-ħāṣṣah*, vale a dire la classe colta, gli intellettuali che, educati in scuole occidentali, o all'estero, quasi sempre in Francia, erano dotati di un'autonoma capacità di giudicare e di scegliere, e che solitamente gustavano opere raffinate, leggendole probabilmente in lingua originale, e *al-'āmmah*, il popolo, il quale, al contrario, gradiva opere non complesse, di facile comprensione, adatte ai suoi semplici gusti³⁹. Sarebbe stato dunque il desiderio di compiacere il vasto pubblico a spingere i traduttori a preferire romanzi di appendice, che si immaginava potessero incontrare maggiormente la simpatia del lettore, piuttosto che opere di narrativa più impegnative. In quest'ottica si comprende anche perché scrittori di talento, al momento della scelta dell'opera da tradurre, proponessero molto spesso romanzi modesti⁴⁰.

Inizialmente fu attraverso la mediazione del francese che gli arabi conobbero la letteratura degli altri paesi europei. I romanzi tedeschi e italiani che furono pubblicati nello scorcio del secolo scorso, e di cui "al-Hilāl" informa puntualmente il pubblico, erano traduzioni dal francese e non dalla lingua originale.

Benché a seguito dell'occupazione britannica dell'Egitto, la lingua inglese cominciasse a rivaleggiare con il francese, e negli anni successivi abbia finito sicuramente per imporsi, l'interesse verso la letteratura anglosassone non fu immediato ed esclusivo, come era avvenuto invece con il francese, il quale conservò ancora a lungo il suo primato⁴¹. Inizialmente, sono soprattutto gli scrittori e gli intellettuali arabi residenti all'estero - grazie alla conoscenza che acquisiscono di altre lingue - a esplorare il patrimonio narrativo dei loro nuovi paesi, e a essi va riconosciuto il merito di aver allargato un raggio di interesse altrimenti molto ristretto. I letterati residenti nel Nord America si preoccuparono di divulgare la conoscenza della letteratura di lingua inglese, in particolare quella nordamericana, i letterati residenti in America latina quella delle letterature spagnola e portoghese. La rivista "al-Hilāl" loda particolarmente i traduttori arabi dell'America latina i quali si erano per primi dedicati al compito di promuovere la conoscenza di una letteratura come quella spagnola, che il curatore della rubrica definisce "la letteratura europea più vicina alla nostra, dal momento che ancora oggi la Spagna conserva tracce della civiltà araba nella sua letteratura e nei costumi del suo popolo"⁴². Una parte delle opere che venivano tradotte dallo spagnolo e dal portoghese erano in realtà traduzioni da altre lingue. Nel 1907 viene menzionato, per esempio, Ibrāhīm Šaḥḥādah Farah, residente a San Paolo del Brasile, per aver tradotto in arabo dal portoghese alcuni romanzi del russo Maksim Gor'kij.

II.5 Farah Anṭūn e la rivista "al-Ġāmi'ah"

Farah Anṭūn, considerato uno dei padri della rinascita araba moderna, era nato a Tripoli in Libano nel 1874⁴³. Dopo aver completato gli studi, assunse per alcuni anni l'incarico di direttore della scuola ortodossa di Tripoli, e contemporaneamente cominciò a collaborare con alcune riviste. Nel 1897 si trasferì anch'egli in Egitto,

a causa della censura ottomana che in Libano soffocava ogni libertà. Ad Alessandria, dove si stabilì, nel 1899 fondò la rivista "al-Ġāmi'ah", dopo aver collaborato per qualche tempo con il quotidiano "al-Ahrām" (Le Piramidi). La rivista "al-Ġāmi'ah", alla quale Farah Anṭūn dedicò tutte le sue energie, si impose ben presto come la terza rivista più importante del mondo arabo, dopo "al-Hilāl" e "al-Muqtataf". Mentre la prima si affermò inizialmente soprattutto per la divulgazione della storia, e la seconda per la divulgazione scientifica, "al-Ġāmi'ah" conquistò un rango speciale nell'ambito della divulgazione della letteratura e della cultura in generale. Tra i collaboratori della rivista si ricordano Ġurġī Yannī, storico e studioso, anch'egli di Tripoli, Niqūlā Ḥaddād, Rosa (Rūzā) Anṭūn, sorella di Farah, e, inoltre, come si specificava nel primo numero della rivista, un gruppo scelto di studiosi e di scrittori egiziani e siriani. Tuttavia "al-Ġāmi'ah" ricevette soprattutto l'impronta di Farah Anṭūn, il quale si prefiggeva di incoraggiare lo sviluppo sociale e culturale del paese. La rivista divenne portavoce delle idee democratiche e ugualitarie del suo fondatore. In particolare, Anṭūn riteneva che suo compito, e compito della rivista "al-Ġāmi'ah", fosse sollecitare la riforma dello stato ottomano⁴⁴.

Farah Anṭūn fu il primo a mettere in atto un progetto meditato e sistematico di traduzione di opere letterarie occidentali di qualità. La sua attività di traduttore si intreccia con quella di narratore. Molti dei suoi romanzi furono strutturati sul modello dei romanzi che traduceva⁴⁵.

Nel 1905 Farah Anṭūn si trasferì in America, a New York, dove nel 1906 riprese la pubblicazione della rivista "al-Ġāmi'ah", a cui affiancò un quotidiano, "al-Ġāmi'ah al-yawmiyyah" (La Lega quotidiana), che tuttavia non ottenne il successo sperato. Nel 1909 Anṭūn fece ritorno in Egitto, precisamente al Cairo, da dove proseguì la pubblicazione della sua rivista, che però sopravvisse solo un altro anno. Negli anni successivi Farah Anṭūn, anche a causa di difficoltà economiche, si dedicò all'adattamento di opere occidentali per il teatro arabo, genere questo verso il quale egli aveva sempre dimostrato grande interesse⁴⁶.

Farah Anṭūn non abbandonò però mai completamente l'attività di polemista e di giornalista. Collaborò con la rivista "al-Ahālī" (I Cittadini), fondata da 'Abd al-Qādir Ḥamzah, fino alla morte, sopraggiunta nel 1922.

II.6 Influenze occidentali sul pensiero di Faraḥ Antūn

La rivista "al-Ġāmi'ah al-'Uṭmāniyyah" (La Lega Ottomana), che in seguito sarebbe divenuta più semplicemente "al-Ġāmi'ah" (La Lega)⁴⁷, fu sin dall'inizio attenta a seguire, come spiega il fondatore, "le correnti scientifiche, letterarie e filosofiche, storiche e sociali che si sviluppavano nel mondo"⁴⁸. Essa contribuì in modo sostanziale alla circolazione all'interno del mondo arabo di idee nuove, ed esercitò un'influenza difficilmente valutabile, ma sicuramente profonda sulla generazione dei giovani egiziani e sirilbanesi, che avrebbero operato nel campo della letteratura nei decenni successivi. Non a caso si meritò gli attacchi polemici dei conservatori, che accusarono a più riprese Antūn di diffondere idee "eretiche". In effetti, le nuove idee che questi proponeva agirono come una sorta di "lievito" sulla letteratura araba, indirizzandola sulla strada del rinnovamento, che sarebbe stato realizzato dalla generazione successiva. Salāmah Mūsā spiega l'effetto profondo che le traduzioni delle opere di autori occidentali, pubblicate dalla rivista di Faraḥ Antūn, producevano su di lui, allora adolescente, e chiarisce che, a suo parere, all'origine di quel movimento innovatore e modernista che si è soliti definire *tag̃dīd*, e che si imporrà negli anni a venire, vi sono proprio le letture proposte dalla rivista "al-Ġāmi'ah".

"La rivista 'al-Ġāmi'ah'", conclude Mūsā, "non era niente di più che letteratura francese tradotta, o letteratura araba impregnata di spirito francese"⁴⁹.

E fu questo spirito nuovo che contribuì a cambiare il volto, la natura della letteratura araba, infondendole un nuovo sentimento, una nuova passionalità. Un altro critico e scrittore raffinato, il libanese Mārūn 'Abbūd, dopo aver definito Antūn il pioniere della rinascita del libero pensiero nell'Oriente arabo, afferma:

"... egli non sopportava le idee immobili (...). Coltivava la vigna del pensiero e la ripuliva dai rovi e dagli spini, perché crescesse e desse frutti. Tutti i rivoluzionari e i ribelli che vennero dopo di lui furono suoi allievi. Fu lui a spianare loro la strada e ad accendere negli animi la fiamma della rivoluzione esistenziale"⁵⁰.

Faraḥ Antūn aveva studiato nella scuola cristiano-ortodossa di Dayr Kaftayn in Libano, che pur essendo una scuola confessionale, si distingueva per la grande apertura, accogliendo tra l'altro studenti di diverse religioni. La lezione di tolleranza che vi ricevette, alimentata e irrobustita da vastissime letture, doveva condizionare e incidere su tutta la sua vita futura. In quella scuola, egli fu anche avviato allo studio della letteratura francese, per la quale nutrì una passione profonda. Ma, del resto, si valse della sua conoscenza della lingua francese per avvicinarsi anche alle altre letterature europee. In francese lesse le opere di autori tedeschi e russi, animato, e quasi divorato, dall'ansia di conoscere, di scoprire, per poi far conoscere ai lettori della rivista "al-Ġāmi'ah" gli autori più interessanti, le scuole di pensiero che, a suo giudizio, più avevano inciso sulla vita culturale mondiale. Ma in questa ricerca appassionata di capolavori da proporre, si individua talvolta una certa incoerenza, un'incongruenza di fondo che scaturirebbe dalla mancanza di una precisa linea di condotta⁵¹. Effettivamente le scelte di Antūn si potrebbero definire talvolta emotive, passionali, e tuttavia nascevano sempre dal fatto che gli autori esprimevano una visione del mondo che egli condivideva ampiamente.

Fu la lettura delle opere di Rousseau che lasciò su di lui un'impronta decisiva, inducendolo tra l'altro a proporre ai lettori di "al-Ġāmi'ah" numerosi articoli in cui condensava il pensiero del filosofo francese.

Nell'articolo *Mašrū' ḡadīd fī'l-luḡah al-'arabiyyah* (Un nuovo progetto in lingua araba), pubblicato nel 1902, egli annovera *Émile ou de l'éducation* (Īmīl) e *Le contrat social* (al-'Aqd al-iḡtimā'ī) tra le opere fondamentali che gli arabi avevano urgente bisogno di conoscere. Inoltre, la rivista "al-Ġāmi'ah" porta in epigrafe due citazioni di Rousseau⁵², che servono a caratterizzare immediatamente la linea seguita dal giornale. Del pensiero di Rousseau Antūn mutua le idee che più potrebbero incidere sulla particolare realtà araba e potrebbero fornire una risposta ai numerosi problemi da cui essa era afflitta. In modo specifico, egli esalta l'idea rousseuiana della necessità dell'educazione, indispensabile allo scopo di salvare quanto di buono vi è nella natura umana. Solo promuovendo la formazione di uomini liberi dai pregiudizi, dalla violenza e dall'ipocrisia, si può sperare di dare origine a una

società migliore. Come Rousseau, Anṭūn si rivela fiducioso nella possibilità di riformare la società operando sull'individuo:

“Il fine che si deve perseguire” scrive Anṭūn “è formare questi uomini nuovi che cambieranno il volto della società. Cos'altro è questa riforma sociale, di cui tanto si parla di questi tempi, se non una riforma degli uomini?”⁵³.

L'altro nume tutelare della rivista “al-Ġāmi‘ah” è il filosofo francese Jules Simon, del quale Anṭūn traduce l'opera *La Femme au 19^e Siècle* (al-Ḥar‘at fi'l-qam al-‘iṣrīn). Simon, al quale Farah Anṭūn professerà innumerevoli volte la sua ammirazione, fornirebbe la giusta ricetta che, se applicata, porterà alla guarigione dei mali che affliggono la società araba. La rivista “al-Ġāmi‘ah” si farà portavoce e paladina delle idee di Simon nel mondo arabo, e Anṭūn le difenderà dagli attacchi dei detrattori, arrivando a dichiarare che scopo della sua rivista sarebbe stato quello di fungere da cassa di risonanza di tali principi, perché acquistassero proseliti ovunque tra gli arabi⁵⁴. Fondamento delle idee di Jules Simon, adottate incondizionatamente da Farah Anṭūn, era, da una parte, il riconoscimento del ruolo centrale della donna, la quale diventa elemento essenziale del processo educativo, colei che getta, nello spirito della nazione, le solide fondamenta su cui si dovranno edificare le virtù politiche, e dall'altra quella del diritto di tutti a ricevere un'educazione non confessionale, ma laica⁵⁵.

Animato, si potrebbe dire, da uno spirito illuministico, anche Anṭūn è mosso dalla profonda esigenza di diffondere la cultura presso ogni strato sociale, nella convinzione che ciò aiuterà il mondo arabo a distruggere intolleranza, pregiudizi e ogni forma di oscurantismo, in cui egli ravvisa la causa dei mali dell'Oriente. In particolare, Anṭūn individua nel confessionalismo, da lui definito *marad al-‘aṣr* (la malattia del secolo), il grande problema del mondo arabo mediorientale, che impedisce la formazione di una coscienza nazionale e lo sviluppo di un sentimento unitario. Di conseguenza, egli assumerà nei confronti dei problemi religiosi un atteggiamento che si può definire deistico, di rifiuto delle polemiche interne tra i vari confessionismi, ed elaborerà un'idea di religione che definisce “naturale”, ossia conforme a ragione, e che tendeva a identificare Dio con l'ordine supremo della natura⁵⁶.

Coerentemente con tali posizioni, egli non risparmierà accuse agli uomini di religione - rivolgendosi però quasi esclusivamente al clero cristiano -, colpevoli di coltivare nel popolo, pur di conservare il proprio potere secolare, quei sentimenti di intolleranza verso le altre confessioni, di fanatismo e di faziosità i quali, finché non saranno estirpati, costituiranno un ostacolo per il vero progresso. Anṭūn individua dunque nel laicismo - oltre che nella lotta all'ignoranza - l'unica strada percorribile per una convivenza pacifica, indispensabile per colmare il ritardo culturale e sociale degli arabi⁵⁷. Va peraltro detto che egli, nella sua polemica contro lo strapotere degli uomini di religione, non ricorse mai a toni violenti. Al contrario, le sue sono sempre parole di moderazione, che nascono dalla consapevolezza che gran parte del popolo arabo era impreparato ad ascoltare e ad accettare simili affermazioni⁵⁸. D'altro canto, in quello che può essere considerato il manifesto programmatico di “al-Ġāmi‘ah”, vale a dire l'articolo con il quale viene presentata la rivista il 15 marzo 1899, Anṭūn spiega di voler evitare ad ogni costo i toni estremisti che non giovavano alla nazione araba. Proponendosi come obiettivo quello di servire, tramite “al-Ġāmi‘ah”, la patria ottomana ed egiziana, la rivista avrebbe dato spazio, spiega Anṭūn, solo a “ciò che unisce e non a ciò che divide, a ciò che lega e non a ciò che provoca lacerazioni”⁵⁹. Ogni scelta letteraria (o politica) della rivista “al-Ġāmi‘ah” non ebbe dunque altro fine che questo.

Alla luce di quanto detto finora, acquista un preciso significato la scelta che Anṭūn compie di proporre al pubblico di “al-Ġāmi‘ah” opere di autori come Tolstoj e Hugo, e persino di Ernest Renan, i quali sarebbero, a suo parere, riusciti a trasmettere, attraverso i propri scritti, con più forza di ogni altro quello spirito di tolleranza e quel desiderio di ricerca della verità, che soli potranno vincere la battaglia contro il fanatismo e l'errore⁶⁰.

Anche alle opere del Romanticismo, che divulgherà in quegli anni, Anṭūn attribuisce il merito di promuovere la rigenerazione interiore dell'individuo, che si realizza allorché vengono radicati in lui i principi del bene e della bellezza morale. È perciò possibile individuare, al di là dei movimenti e delle scuole diverse cui appartengono le opere che egli propose al pubblico, una omogeneità nei contenuti e nelle finalità a cui esse erano destinate, alla

quale Faraḥ Anṭūn resterà fedele nel corso degli anni, e che ci deve far rivedere il giudizio che è stato talvolta espresso riguardo all'incoerenza delle sue scelte⁶¹.

Se si continuerà instancabilmente a combattere la battaglia in favore del bene e del vero, si arriverà, attraverso vari stadi evolutivi, a instaurare un futuro di pace e di solidarietà, in cui ciascuno si renderà conto che verità e virtù non sono prerogativa di un singolo gruppo, di un singolo popolo o di una singola nazione⁶². Una volta concordato su queste verità fondamentali, si sarà indotti a considerare tutta l'umanità come un'unica famiglia, e allora la libertà e la fratellanza regneranno ovunque.

Tale concezione del progresso dell'umanità si potrebbe definire evoluzionistica, specialmente per quanto riguarda la fiducia che Anṭūn nutre nell'uomo e nella sua capacità di progredire, superando varie fasi successive. Anṭūn è convinto che nell'ultimo stadio dello sviluppo gli arabi, come pure il resto dell'umanità, riusciranno a compiere il passo finale della propria evoluzione, liberandosi da illusioni e pregiudizi e adottando la religione "naturale". Ciò non comporterà, naturalmente, il trionfo dell'unità nel mondo, che è impossibile da realizzare, e nemmeno auspicabile. Tale ordine sarà basato non sull'unità, bensì sulla "varietà nell'unità", che significa il rispetto per la molteplicità delle idee⁶³. Questa fase finale, in cui l'umanità raggiungerà la perfezione, e che si realizzerà allorché verrà adottata la religione naturale, fatta di rispetto e tolleranza, sembra coincidere con la fase di natura di rousseauiana memoria, in cui l'ansia, il disagio, l'ingiustizia, l'illusione, la viltà e la bassezza, che l'uomo ha provocato violando l'ordine naturale, saranno cancellati⁶⁴.

Faraḥ Anṭūn elabora così una sua personale visione, dove elementi della filosofia illuministica e dell'evoluzionismo positivisticco, armonizzati con fattori tipici dell'idealismo romantico, concorrono insieme a dare vita a una particolare concezione filosofica, permeata da un profondo sentimento religioso, ispirato a un cristianesimo semplice e primitivo, che si condensa nei principi dell'evangelico *Discorso della Montagna*. E, a proposito della filosofia positivisticca, Faraḥ Anṭūn contribuì alla sua divulgazione nel mondo arabo - oltre a essere chiaramente influenzato da alcuni suoi aspetti -, dedicando degli articoli ai suoi esponenti più signifi-

ficativi, come Auguste Comte e Herbert Spencer⁶⁵. In particolare, sotto l'influenza delle teorie del primo, egli adotta l'idea della necessità di affidare, all'interno di ciascuno stato, il governo degli uomini ai sapienti, giacché essi sapranno fondarlo sul senso del dovere e del servizio a vantaggio degli altri⁶⁶.

II.7 Muḥammad Kurd 'Alī e la rivista "al-Muqtabas"

Nel 1906 l'intellettuale siriano Muḥammad Kurd 'Alī (1876-1953) fondò al Cairo la rivista mensile "al-Muqtabas", ma il ripristino della Costituzione ottomana nel 1908 e il cambiamento del clima politico che tale evento provocò anche nella regione siriana, spinsero Muḥammad Kurd 'Alī a decidere il trasferimento della sede di "al-Muqtabas" nella sua città natale, Damasco, da lui abbandonata nel 1901 per sfuggire all'oppressione ottomana. In tal modo, Kurd 'Alī si proponeva innanzitutto di colmare il vuoto culturale prodottosi nella città siriana, corrotta da secoli di politica inetta, messa in atto da un governo oscurantista⁶⁷. In particolare, il suo obiettivo era di fornire un preciso indirizzo a una rinascita che, come egli stesso afferma, procedeva "verso la civiltà, senza tuttavia seguire una linea precisa"⁶⁸, al contrario di quanto accadeva in Egitto, dove la *nahḍah* era guidata da intellettuali consapevoli dei bisogni del paese - Kurd 'Alī si riferisce in modo specifico agli esponenti del movimento della *Salafiyyah* -, i quali erano stati in grado di indicare le linee di uno sviluppo culturale equilibrato, che coniugasse le esigenze della modernità con le tradizioni del passato⁶⁹. Inoltre, a differenza del Cairo e di Beirut, Damasco, e in generale tutta la Siria, lamentava la mancanza di riviste culturali che assolvessero al compito di divulgazione delle moderne conoscenze che altrove, nel mondo arabo, la stampa stava svolgendo⁷⁰.

Insieme alla rivista, Kurd 'Alī fondò anche un quotidiano, a cui diede lo stesso nome "al-Muqtabas", con il quale aspirava a servire la riforma economica e amministrativa del paese, laddove, attraverso la rivista, si proponeva di servire soprattutto la riforma scientifica e sociale.

La vita della rivista "al-Muqtabas" fu breve, ma non tranquilla. Sottoposta a un ferreo controllo da parte delle autorità ottomane, dovette più volte superare gli ostacoli che gli emissari del sultano

'Abd al-Hamīd le frapposero⁷¹. Le pubblicazioni, inoltre, furono sospese per tre volte: nel 1908 e nel 1913-1914, per vari mesi, a causa di viaggi che Kurd 'Alī effettuò in Europa⁷²; infine, per ben due anni, dal 1915 al 1917, a causa dell'inasprimento della guerra allora in corso, che aveva pressoché interrotto i contatti tra Oriente e Occidente, rendendo difficile la lettura di quelle testate letterarie e scientifiche europee che rappresentavano una delle fonti principali a cui i redattori di "al-Muqtabas" attingevano materia da proporre ai lettori. Nel 1917 fu ripresa la pubblicazione, ma per un mese soltanto, prima che la rivista cessasse di esistere definitivamente. Ciò nondimeno Muḥammad Kurd 'Alī continuò a svolgere la propria attività di storico e di divulgatore, e negli anni successivi si sarebbe imposto come l'esponente più significativo della nuova generazione di scrittori siriani⁷³.

Oltre ad avvalersi della collaborazione di un gran numero di intellettuali e scrittori egiziani "al-Muqtabas" si aprì soprattutto, come era d'altronde naturale, alla collaborazione di intellettuali siriani e libanesi, e mantenne costantemente un filo diretto con gli scrittori iracheni e palestinesi, che avevano difficoltà a far conoscere le proprie idee a causa dell'assenza di testate culturali degne di questo nome nei propri rispettivi paesi (ma soprattutto in Irak)⁷⁴. Tuttavia lo sforzo più grande fu compiuto da Muḥammad Kurd 'Alī, il quale si occupava personalmente della traduzione degli articoli dal francese, inglese e turco, curava la rubrica delle recensioni e scriveva la maggior parte degli articoli pubblicati da "al-Muqtabas".

Sin dall'inizio, "al-Muqtabas" mostrò la propria vocazione di rivista moderata, e sempre mantenne una linea improntata alla misura. Essa fu cioè, per volontà del suo direttore, organo aperto ai contributi di intellettuali di varia estrazione e provenienza, a patto, tuttavia, che essi rifuggissero da ogni estremismo, e ciò nell'interesse del paese e della verità. I collaboratori dovevano essere pronti a "prendere in prestito" da qualsiasi civiltà, senza pregiudizi, tutto ciò che poteva risultare utile al progresso del paese⁷⁵. Da qui il significato del nome dato alla rivista e che si potrebbe tradurre con "Prestiti". In particolare, si biasimava ogni forma di chiusura preventiva all'Occidente. Al contrario, lo stato di arretratezza in cui versava il mondo arabo induceva Kurd 'Alī a ritenere indispensabile l'apertura alla civiltà occidentale, le cui opere più significative

egli si riprometteva di divulgare attraverso le pagine della rivista, senza trascurare nel contempo il patrimonio culturale nazionale e l'antico retaggio arabo. Di conseguenza, nella rubrica che la rivista dedica alla recensione dei libri, e intitolata *Matbū'āt wa maḥṭū'āt* (Pubblicazioni e manoscritti), accanto agli articoli dedicati ai testi stranieri tradotti in arabo, trovano spesso posto articoli dedicati alle opere arabe antiche che in quegli anni vengono, tra l'altro per iniziativa dello stesso Kurd 'Alī, riedite per essere riproposte al pubblico⁷⁶. Tuttavia ciò che si deve sottolineare, e che emerge chiaramente dall'esame della rivista, è il rapporto privilegiato che essa instaurò con la cultura europea, i cui movimenti di pensiero più significativi i collaboratori di "al-Muqtabas" (ma soprattutto Muḥammad Kurd 'Alī) si incaricarono di diffondere attraverso articoli che, il più delle volte, non sono altro che traduzioni o rimaneggiamenti di testi già pubblicati su riviste specializzate europee, oppure riduzioni di opere occidentali. Una speciale rubrica, intitolata *Maqālāt al-maḡallāt* (Articoli delle riviste), era destinata ad accogliere gli articoli più significativi pubblicati dalla stampa francese, mentre in un'altra erano riportate le notizie più importanti, pubblicate da riviste di altri paesi europei. Anche i viaggi che Kurd 'Alī effettuò in Europa ebbero lo scopo preciso di intrecciare relazioni durature e proficue con Accademie e circoli culturali, e per procurarsi nuovi testi da divulgare nel mondo arabo⁷⁷.

Da tutto ciò scaturisce una certa mancanza di originalità della rivista, che il più delle volte si limita a riproporre idee e opinioni di autori occidentali, solo di rado rielaborandole. In particolare, gli articoli monografici che la rivista dedica agli scrittori occidentali sono, dal punto di vista critico, quasi privi di interesse, trattandosi molto spesso di una riproposizione delle voci che le varie enciclopedie europee, soprattutto l'*Encyclopaedia Britannica* e la *Grande Encyclopédie Française*, dedicavano agli autori presi in esame. Tuttavia questi articoli presentano un indubbio valore documentario. L'interesse sta nella scelta degli autori effettuata dalla rivista, autori che vengono, nella regione siriana, proposti per la prima volta al grande pubblico. D'altronde la rivista "al-Muqtabas", più di qualsiasi altra rivista del tempo, si mostra interessata soprattutto a svolgere un compito di mediazione tra la cultura internazionale e il pubblico arabo, e non tanto a proporre una vera critica letteraria.

II.8 I modelli culturali di "al-Muqtabas"

Il problema che la rivista "al-Muqtabas" si pose sin dall'inizio, e che Kurd 'Alī affrontò in svariati articoli, fu da quali nazioni si dovessero attingere le moderne conoscenze che si sarebbero dovute divulgare nel paese, allo scopo, innanzitutto, di aiutarlo a recuperare il ritardo culturale. Muḥammad Kurd 'Alī fu uno dei primi intellettuali arabi a impegnarsi in un'analisi delle carenze della moderna rinascita araba e a ravvisarne la causa principale nel rapporto esclusivo instaurato dagli arabi, specialmente dagli egiziani, con le culture francese e inglese, trascurando praticamente tutte le altre⁷⁸. Kurd 'Alī manifesta la convinzione che ogni paese abbia qualcosa da offrire agli arabi e risposte adeguate alle loro esigenze di cambiamento e di modernizzazione, in ciascun campo. Ogni nazione era in grado di fornire, attraverso le sue opere più significative, materia di riflessione per gli intellettuali, e nel contempo di insegnamento per la massa dei lettori. In particolare, Kurd 'Alī si rammarica che, tranne rare eccezioni, il pubblico arabo continui a ignorare quasi completamente il patrimonio culturale russo, tedesco e italiano⁷⁹.

Tuttavia si nota come, anche per ciò che attiene alla rivista "al-Muqtabas", le conclusioni cui giunse Muḥammad Kurd 'Alī riguardo alla necessità di un ampliamento degli orizzonti culturali della moderna *nahḍah* non si tradussero in una ricerca effettiva e sistematica nella produzione culturale di altri paesi europei che non fossero la Francia e l'Inghilterra. L'unica eccezione era rappresentata dalla Germania, verso i cui movimenti di pensiero "al-Muqtabas" dimostrò un interesse che crebbe con il passare degli anni. Nondimeno si deve sottolineare come di frequente, nel desiderio di proporre ai lettori la conoscenza dei movimenti culturali tedeschi più significativi, o di fornire un quadro relativo alle vicende economiche e storiche di quel paese, anche i redattori di "al-Muqtabas" ricorrono il più delle volte non a fonti tedesche, bensì a testi di studiosi francesi.

In ogni caso, Muḥammad Kurd 'Alī non esprime posizioni dissimili dalla maggior parte degli intellettuali suoi contemporanei laddove deve formulare un giudizio di merito riguardo alle culture europee. Le culture che, a suo parere, avevano espresso le civiltà più alte erano la francese e l'inglese. Ad esse aggiungerà in segui-

to anche la civiltà tedesca, nei confronti della quale Kurd 'Alī, al pari di molti altri intellettuali, manifesterà un'ammirazione crescente, a cui non furono estranei i successi militari conseguiti dalla Germania nel corso della prima guerra mondiale⁸⁰.

Per il resto, l'interesse effettivo che la rivista riserva agli altri paesi occidentali è pressoché nullo. La cultura americana viene, per esempio, ignorata. Nessuna opera di scrittori americani è, nel corso degli anni, recensita, né gli esponenti più significativi di quella cultura - tranne il saggista e filosofo Ralph Waldo Emerson - sono mai oggetto di analisi⁸¹. In un primo momento la civiltà e la cultura americana vengono sbrigativamente definite anglosassoni e considerate come una derivazione e un'imitazione della cultura e della civiltà inglese⁸². Proprio questa considerazione, probabilmente, indusse Kurd 'Alī a concludere che sarebbe stato inutile soffermarsi sui suoi vari aspetti quando si aveva la possibilità di esaminare direttamente la fonte da cui esse erano scaturite. In seguito, sembra addirittura prevalere la tesi secondo la quale la civiltà americana sarebbe piuttosto una degenerazione della civiltà inglese. In quel paese, cioè, sono diventati endemici alcuni dei mali di cui soffre, in forma più lieve, l'intera società europea, e che sono originati dall'interesse esclusivo di quel popolo per la vita materiale, cui corrisponde un disinteresse pressoché totale per la vita spirituale ed etica. La società americana sarebbe in definitiva una società spiritualmente morta, il solo vincolo che lega i suoi figli è il puro e semplice desiderio di accumulare ricchezza⁸³. Non è un caso che l'unico intellettuale americano a cui la rivista dedichi un articolo sia appunto Emerson, il quale nei suoi scritti denunciò i guasti che il culto eccessivo dello spirito materialista aveva prodotto nella società americana, ed è questo l'aspetto del suo pensiero sul quale più si sofferma Muḥammad Kurd 'Alī, trascurando praticamente tutti gli altri.

Furono probabilmente l'educazione e la formazione ricevute che indussero Muḥammad Kurd 'Alī a considerare la civiltà francese come la più alta forma di civiltà mai espressa al mondo⁸⁴. Alla Francia egli riserva la sua ammirazione più viva per aver contribuito in modo sostanziale al progresso della cultura mondiale, e anche la sua gratitudine per essere all'origine della rinascita che aveva interessato, nell'Ottocento, sia l'Egitto sia la regione

siriana, e che, a suo giudizio, mai si sarebbe potuta realizzare senza quell'apporto esterno⁸⁵.

La cultura francese aveva esercitato un effetto profondo sugli intellettuali siriani, condizionandone spesso la mentalità e le idee⁸⁶. Ciò nondimeno egli non esprime a questo riguardo una valutazione sfavorevole. Le idee mutuare dai francesi erano state utili come un mezzo per sviluppare le proprie. La cultura francese rappresentava il punto di partenza necessario per la creazione di una cultura nuova, moderna, originale, e soprattutto puramente nazionale.

In seguito, però, Muḥammad Kurd 'Alī afferma di vedere con rammarico il diffondersi in Francia di uno spirito materialista e intollerante, che induceva i governanti a perseguire la religione. È nella diffusione di questo spirito materialista che egli individua la ragione del regresso della civiltà francese davanti ad altre civiltà europee. La Francia avrebbe continuato a perdere terreno finché non fosse stato recuperato il sentimento religioso smarrito⁸⁷.

Kurd 'Alī arrivò a formulare simili considerazioni anche a causa dall'influenza esercitata su di lui dalle idee dei sociologi francesi Gustave Le Bon ed Edmond Demolins. In particolare, fu l'opera di quest'ultimo, *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?*, che, tradotta in arabo nel 1899 da Fathī Zağlūl, godette per lungo tempo di straordinaria fama, a spingerlo a modificare in parte il proprio giudizio riguardo al primato della civiltà francese. Egli abbracciò la tesi espressa da Demolins, il quale affermava la preminenza della civiltà inglese su quella latina e, nell'analizzarne le cause, le ravvisava in un sistema educativo volto a coltivare nell'individuo l'autonomia di giudizio e di azione, e a fortificare la volontà⁸⁸. In questo modo i britannici, erano stati in grado di progredire in modo straordinario e di assumere la guida del mondo civilizzato⁸⁹. Era soprattutto la capacità di trovare un compromesso tra vecchio e nuovo, promuovendo il progresso senza fratture con il proprio passato, che i britannici avevano dimostrato, a destare maggiormente l'interesse di Muḥammad Kurd 'Alī⁹⁰.

Oltre agli inglesi, i progressi più rapidi e, per certi aspetti, straordinari, Kurd 'Alī ritiene siano stati compiuti dalla Germania. La cultura tedesca diviene quindi oggetto di un interesse marcato da parte della rivista, che attingerà talvolta anche a giornali pubblicati in Germania.

Il tratto distintivo della cultura tedesca è rappresentato dall'assoluta mancanza di estremismo, che ha spinto la classe intellettuale a far in modo di conciliare le esigenze della religione con quelle della scienza, le ragioni della conoscenza con quelle della fede, riconoscendo a entrambe piena autonomia nella propria sfera di azione⁹¹. La Germania è stata così in grado di promuovere uno sviluppo integrale della personalità umana. Essa ha garantito ai suoi cittadini un'educazione scientifica unita alla cura della morale, che ha evitato la corruzione del carattere del popolo tedesco, risparmiandogli i mali che in altre nazioni hanno accompagnato il progresso⁹². La formazione di questa civiltà esemplare, che Kurd 'Alī definisce "religiosa", è il frutto della capacità dei tedeschi - più di qualunque altro popolo - di custodire del passato tutto ciò che è utile e di rifiutare del nuovo ciò che è dannoso⁹³. Per questa ragione essa rappresenta un modello per gli stessi paesi orientali impegnati nella ricerca di nuove forme culturali, politiche e sociali, che devono cercare di coniugare nel modo più armonioso possibile l'antico con il moderno.

Anche l'Italia, che Kurd 'Alī visita nel corso del suo secondo soggiorno europeo, gli offre l'esempio di una nazione che è stata in grado di realizzare, in un arco di tempo relativamente breve, uno sviluppo profondo, attraverso l'adozione della civiltà moderna, che ne ha promosso il progresso intellettuale. Negli articoli che dedica all'Italia, Kurd 'Alī usa parole di elogio verso la cultura italiana, e, a beneficio dei lettori della rivista, propone anche una panoramica della storia d'Italia⁹⁴, ripercorrendone le tappe fondamentali, soffermandosi soprattutto sull'età rinascimentale e sulla cosiddetta seconda *nahḍah*, come viene definito il Risorgimento⁹⁵. In particolare, Kurd 'Alī analizza il ruolo fondamentale che, a partire dagli inizi del XIX secolo, i poeti e gli scrittori italiani svolsero, pur nella diversità degli strumenti espressivi utilizzati, nel trasmettere al popolo una coscienza nazionale e a rafforzare la conoscenza della lingua nazionale. Tra gli scrittori che maggiormente si impegnarono in questo compito vengono citati Manzoni, Silvio Pellico e Carducci. Tra gli scrittori e i poeti italiani contemporanei cui viene riconosciuta una levatura internazionale, Kurd 'Alī menziona D'Annunzio, Pascoli, Fogazzaro, De Sanctis (che egli trascrive Sanktid), e il meno noto Guglielmo

Ferrero, e tra le donne Matilde Serao (Sirārū), Grazia Deledda e Olga Osani. È la non conoscenza della lingua italiana a rappresentare, per ammissione dello stesso Kurd 'Alī, un ostacolo che gli impedisce di prendere visione di una produzione che qualifica tuttavia come abbondante, specie nell'ambito della produzione teatrale, e "non inferiore a quella delle altre nazioni evolute, come per esempio la produzione dei francesi e dei tedeschi"⁹⁶.

NOTE

¹ *al-Kutub ġidā' al-nufūs* (I libri sono il nutrimento delle anime), in "al-Muqtaṭaf", 1 settembre 1894, n. 12, XVIII, p. 796.

² Ya'qūb Ṣarrūf (1852-1927) si era laureato nel 1870. Tre anni dopo fu chiamato alla Facoltà Siriana a insegnare matematica, biologia, fisica e tossicologia. In seguito, insegnò anche lingua araba e retorica. Fāris Nimr (1856-1951) fu invece chiamato nella stessa Facoltà Siriana a insegnare astronomia. Entrambi lasciarono l'insegnamento nel 1885. Dal 1888 fu solo Ṣarrūf a dedicarsi ad "al-Muqtaṭaf", mentre Nimr assunse la direzione del quotidiano "al-Muqtaṭam" (dal nome dell'altura che domina il Cairo). Per notizie su Ya'qūb Ṣarrūf e il ruolo svolto dalla rivista "al-Muqtaṭaf" nel campo della divulgazione scientifica si veda Fu'ād Ṣarrūf, *Ya'qūb Ṣarrūf al-'ālim wa'l-insān* (Ya'qūb Ṣarrūf, lo studioso e l'uomo), Dār al-'ilm li'l-malāyīn, Bayrūt, 1986.

³ Per notizie su Georges Post e Yuḥannā Wartabāt si veda Ğurġi Zaydān, *Ta'riḥ ādāb...*, cit., II, pp. 562-563.

⁴ Così scrisse la rivista *Mağallat al-Mağma' al-'ilmī* nel 1927, al momento della morte di Ya'qūb Ṣarrūf, a cui tutta la stampa tributò omaggio, esprimendogli riconoscenza per l'impegno da lui profuso a favore della cultura araba. Cfr. *al-'Allāmah al-Duktūr Ya'qūb Ṣarrūf* (Il dottissimo dottor Ya'qūb Ṣarrūf), in "Mağallat al-Mağma' al-'ilmī al-'arabī", 1927, V, p. 58. Alla morte di Ṣarrūf la direzione del giornale fu assunta dal nipote Fu'ād Ṣarrūf, il quale la mantenne fino al 1944, allorché si recò in Libano per insegnare all'Università Americana. La rivista cessò di esistere nel 1952.

⁵ La divulgazione delle teorie evoluzionistiche avvenne in particolar modo a cura dell'intellettuale libanese Šibli Šumayyil il quale, oltre alla dottrina darwinista dell'evoluzione, pubblicò su "al-Muqtaṭaf" la traduzione delle opere del tedesco Ludwig Büchner, tra cui *Forza e Materia*. In quest'opera Büchner difendeva il più schietto materialismo, sostenendo l'incompatibilità tra scienza e fede. La diffusione di queste idee valse a Šumayyil attacchi da più parti, che però non gli impedirono di proseguire l'opera di divulgazione da lui intrapresa. Sulla vita e l'attività di Šumayyil, esponente di punta e precursore del movimento laico in Medio Oriente, si veda I. Camera d'Afflito, *Letteratura araba contemporanea*, cit., pp. 167-168; Mārūn 'Abbūd, *Ruwwād al-naḥḍāh al-ḥadīthāh*, cit., pp. 253-255; A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 247-252. Sugli attacchi di cui fu invece oggetto la rivista "al-Muqtaṭaf" si veda Fu'ād Ṣarrūf, *Ya'qūb Ṣarrūf al-'ālim...*, cit., pp. 44-46.

⁶ Continuarono a distanza le polemiche con la rivista cattolica beirutina "al-Bašīr" (Il Nunzio), a cui in seguito si affiancò anche "al-Mašriq". Per un'analisi

delle controversie che impegnarono "al-Muqtaṭaf" e "al-Maṣriq" si veda Jean Fontaine, *La crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 a 1940*, in "Ibla", Tunisi, 1966, pp. 68-73.

⁷ Muḥammad Ḥusayn Haykal, *al-Muqtaṭaf wa'l-ḥarakah al-fikriyyah wa'l-iḡtimā'iyyah fi'l-Šarq* ("al-Muqtaṭaf" e il movimento intellettuale e sociale in Oriente), in "al-Muqtaṭaf", giugno 1926, n. 6, LXVIII, p. 612.

⁸ Lo studioso Ṭāhā Badr pone l'accento sulla distanza che separava gli intellettuali di origine siriana trapiantati in Egitto - ma egli si riferisce in modo specifico ai collaboratori di "al-Muqtaṭaf" - e l'ambiente circostante, di cui costoro non seppero valutare i bisogni, preferendo divulgare idee che, pur avendo una valenza progressista, erano però completamente estranee a quell'ambiente, tanto da suscitare reazioni fortemente ostili. Cfr. 'Abd al-Muḥsin Ṭāhā Badr, *Ṭaṭawwur al-riwāyah...*, cit., p. 42.

⁹ Muḥammad Ḥusayn Haykal chiarisce che, quando ebbe inizio quel movimento che mirò alla rivalutazione della letteratura e del pensiero arabi antichi, allo scopo di dimostrare che gli arabi nel loro passato avevano occupato un rango non inferiore a quello attualmente occupato dagli europei, e che la loro letteratura aveva raggiunto spesso vette più elevate di quelle raggiunte dalle letterature occidentali moderne, la rivista assecondò questo indirizzo di pensiero. Così, dopo essere stato il primo centro di diffusione del pensiero occidentale, "al-Muqtaṭaf" divenne uno dei luoghi della rinascita del pensiero arabo. Cfr. Muḥammad Ḥusayn Haykal, *al-Muqtaṭaf wa'l-ḥarakah...*, cit., p. 613.

¹⁰ Il libanese Šakīb Arslān confessa di aver sconsigliato vivamente Šarrūf di dedicare spazio a temi storici e letterari perché convinto che ciò avrebbe comportato un declinamento della rivista. Cfr. Šakīb Arslān, *Ārā' fi'l-adab wa'l-'umrān li'l-marḥūm al-duktūr Šarrūf* (Opinioni sulla letteratura e la civiltà del compianto dottor Šarrūf), in "al-Muqtaṭaf", ottobre 1928, n. 2, LXXIII, p. 141.

¹¹ As'ad Dāḡir, *al-Ṭab' wa'l-'aql fi'l-Šarq wa'l-Garb*, in "al-Muqtaṭaf", 1 gennaio 1902, n. 1, XXVII, p. 19.

¹² *Ibid.*, p. 21.

¹³ Su questo poeta vissuto tra il X e l'XI secolo si veda F. Gabrieli, *La letteratura araba*, Sansoni-Accademia, Firenze, 1967, pp. 141-145.

¹⁴ In realtà, però, furono spesso pubblicati dalla rivista articoli in cui si precisava che la letteratura antica subì un processo di progressiva degenerazione, che divenne gravissimo solo in età abbaside, allorché l'unico tipo di poesia prodotta dai letterati fu il panegirico, in cui si lodavano sovrani e potenti. Cfr. *al-Ši'r wa'l-šu'arā'* (La poesia e i poeti), in "al-Muqtaṭaf", 1 dicembre 1891, n. 3, XVI, pp. 145-152; Naḡīb Šāhin, *al-Šu'arā' al-muḥāfiẓūn wa'l-šu'arā' al-'ašriyyūn* (I poeti conservatori e i poeti contemporanei), in "al-Muqtaṭaf", 1 gennaio 1902, n. 1, XXVII, pp. 24-27.

¹⁵ *Riwāyat Aminah* (Il romanzo di Aminah), in "al-Muqtaṭaf", ottobre 1901, n. 10, XXVI, p. 145.

¹⁶ *Riwāyat al-ḡunūn wa ḥubb Manūn* (Il romanzo della follia e dell'amore di Manon), in "al-Muqtaṭaf", 1 maggio 1887, n. 8, XI, p. 510.

¹⁷ Quello della democratizzazione della cultura fu un obiettivo comune a tutte le riviste del tempo, che segnava una rottura con il corso seguito dalla letteratura fino ad allora. Fu un fine che i letterati, collaboratori delle varie riviste, perseguirono con coerenza, e che incise sulle loro scelte di natura linguistica, promuovendo la nascita di uno stile sobrio e scorrevole. Sul ruolo della stampa nell'evoluzione dello stile e della lingua si veda Dāwud Barakāt, *al-Šaḥāfah al-'arabiyyah, mādhīhā wa mustaqbaluhā* (La stampa araba, il suo passato e il suo futuro), in "al-Hilāl", 1 ottobre 1917, n. 1, XXVI, pp. 91-97.

¹⁸ *Riwāyat al-ḡunūn...*, cit., p. 510. Sotto l'impulso delle traduzioni, a partire dal secolo scorso, cominciò a prendere forma il romanzo arabo, che si ispira nella struttura e nei contenuti a quello europeo. Tale mutazione tuttavia innescò una polemica tra intellettuali, alcuni dei quali, come i redattori di "al-Muqtaṭaf" per esempio, sostenevano che l'antenato del romanzo arabo si dovesse individuare nell'antica *maqāmah* (antica composizione in prosa rimata). Essa avrebbe contenuto già tutti gli elementi tipici del romanzo, che in seguito furono adeguatamente sviluppati ed elaborati. Tra coloro che sostennero l'esistenza di una tradizione narrativa locale ricordiamo Mārūn 'Abbūd. Cfr. Mārūn 'Abbūd, *al-Qiṣṣah al-miṣriyyah bayna al-šubbān wa'l-šuyūḥ* (Il romanzo egiziano tra i giovani e i vecchi), in *Fi'l-muḥtabar* (Nel laboratorio), in *Mu'allafāt Mārūn 'Abbūd al-kāmilah*, IV, cit., p. 29. In linea di massima, però, gli studiosi sono concordi nell'affermare che il romanzo e il racconto moderni nacquero per imitazione di quelli occidentali. Famoso è l'intervento dello scrittore Maḥmūd Taymūr su questo tema. Egli ammette l'influenza esercitata dal racconto occidentale sullo sviluppo di una tradizione narrativa locale, e tuttavia ritiene che il successo che esso riscosse e la velocità con cui furono create opere di qualità si debbano al fatto che la nazione araba era per sua natura incline alla narrativa, essa era cioè una *ummah qiṣaṣiyyah* (nazione "narrativa"). Quindi anche senza l'influenza della narrativa occidentale, gli arabi sarebbero stati in grado di creare il racconto, ispirandosi alla letteratura araba tradizionale e al suo ricco patrimonio narrativo. Cfr. Maḥmūd Taymūr, *al-Qiṣaṣ fi adab al-'Arab* (I racconti nella letteratura degli arabi), in *Dirāsāt fi'l-qiṣṣah wa'l-masrah* (Studi sul racconto e il teatro), al-Maṭba'ah al-namūdaḡiyyah, al-Qāhirah, s.d., pp. 63-98.

¹⁹ Si veda a questo proposito Ya'qūb Šarrūf, *al-Nazar fi ḥādirinā wa mustaqbalinā* (Uno sguardo al nostro presente e al nostro futuro), in "al-Muqtaṭaf", maggio 1884, n. 6, VIII, p. 473. Tra coloro che posero le basi della civiltà europea, costruendo gran parte del suo edificio, Šarrūf annovera Dante, Shakespeare, Schiller, Fénelon.

²⁰ *Riwāyat Aminah*, cit., p. 145.

²¹ *Ta'riḥ Émile Zola* (Biografia di Émile Zola), in "al-Muqtaṭaf", 1 settembre 1903, n. 9, XXVIII, p. 792.

²² *Ibid.* Anche la rivista "al-Hilāl", che dedica a Zola un articolo al momento della sua morte avvenuta nel 1902, esprime un giudizio di condanna netto e inappellabile verso la scelta di rappresentare la realtà in modo assolutamente fedele, senza trascurare nessuno degli eventi che si svolgono in natura e nella società.

"In questi avvenimenti vi sono cose" fu scritto in quell'occasione "che l'orientale detesta ascoltare o leggere, per pudore e decenza". Per questa ragione, si spiega, nessun romanzo di Zola era mai stato proposto fino ad allora ai lettori arabi. Cfr. *Émile Zola, al-qassās al-faransawī al-šahīr* (Émile Zola, il famoso narratore francese), in "al-Hilāl", 15 ottobre 1902, n. 2, XI, p. 34. D'altro canto, le opere di Zola sollevarono anche in Francia quanto meno perplessità, che al momento della pubblicazione dell'opera *Thérèse Raquin*, nel 1868, si trasformarono in proteste contro quella che fu definita "littérature putride". Cfr. R. Lalou, *Histoire de la littérature française contemporaine (1870 a nos jours)*, I, Presses Universitaires de France, Paris, 1946, pp. 49-50.

²³ *Qirā'at al-riwāyāt*, in "al-Muqtataf", agosto 1907, n. 8, XXXII, p. 671. Analoghe valutazioni sui romanzi francesi, una parte dei quali viene definita nociva, sono espresse nell'articolo *al-Kutub wa'l-'ummāl* (I libri e gli operai), in "al-Muqtataf", agosto 1906, n. 8, XXXI, p. 649.

²⁴ *Riwāyat al-ḡunūn...*, cit., p. 511.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Su Mayy Ziyādah si veda E. Rossi, *Una scrittrice cattolica Mayy (Marie Ziyādah)*, in "OM", V, 1925, pp. 604-613; I. Camera d'Afflitto, *Mayy Ziyādah alla ricerca di una patria e della libertà*, in "OM", LXV, 1985, pp. 203-214.

²⁷ Ma la traduzione del romanzo *Deutsche Liebe* del tedesco Max Müller, che Mayy Ziyādah realizzò nel 1921, e a cui diede il titolo *Ibtisāmāt wa dumū'*, suscitò le critiche di Miḥā'il Nu'aymah, sia per la scelta del romanzo, che lo scrittore libanese definì di seconda o terza categoria, perché improntato a un romanticismo deterioro, sia per la traduzione, che la Ziyādah effettuò dal tedesco pur avendo una conoscenza superficiale di quella lingua, come ammise ella stessa nella prefazione. In seguito, dopo aver approfondito la conoscenza del tedesco, Mayy Ziyādah rivide la traduzione. Cfr. Miḥā'il Nu'aymah, *Ibtisāmāt wa dumū' aw "al-Ḥubb al-almānī" li-Max Müller (Sorrisi e Lacrime, o "Deutsche Liebe" di Max Müller)*, in *al-Girbāl* (Il Setaccio), in *al-Maḡmū'ah al-kāmilah*, III, Dār al-'ilm li'l-malāyīn, Bayrūt 1979, pp. 473-478.

²⁸ Tra le sue opere, molte delle quali furono tradotte in numerose lingue, si ricordano *al-Alfāz al-'arabiyyah wa'l-falsafah al-luḡawīyyah* (Le parole arabe e la filosofia linguistica), *Ta'riḥ Miṣr al-ḥadīṯ* (La storia moderna dell'Egitto), *Ta'riḥ al-māsūniyyah* (Storia della massoneria), *Ta'riḥ al-tamaddun al-islāmī* (La storia della civilizzazione islamica). Zaydān fu anche autore di una storia in quattro volumi della letteratura araba, *Tāriḥ ādāb al-luḡah al-'arabiyyah*, che fu pubblicata a partire dal 1911 fino al 1914, e in cui il letterato libanese divideva le fasi letterarie in base alle epoche storiche, seguendo il metodo degli orientalisti, specialmente di C. Brockelmann. Quasi tutte le opere di Zaydān vennero pubblicate a puntate sulla rivista "al-Hilāl" prima di essere raccolte in volume.

²⁹ Conseguì, però, un diploma in chimica e un altro in latino, materia quest'ultima che gli fu insegnata da Fāris Nimr. Per notizie su Zaydān si veda Aḥmad Ḥusayn al-Ṭamāwī, *Ḡurḡī Zaydān*, al-Ha'iyah al-miṣriyyah al-'ammah li'l-kitāb, s.l., 1992; Yūsuf As'ad Dāḡir, *Maṣādir al-dirāsah al-adabiyyah* (Fonti

per lo studio letterario), II, Manšūrāt ḡam'iyat ahl al-qalim fi Lubnān, Bayrūt, 1955, pp. 442-448.

³⁰ "al-Hilāl" era distribuita in Iran, Irak, India, Marocco, Tunisia, Algeria, America settentrionale e meridionale, Australia, Sudan e nelle maggiori città europee.

³¹ Sul ruolo svolto dai siro-libanesi nel processo di modernizzazione della letteratura araba cfr. F. Gabrieli, *Correnti e figure della letteratura araba contemporanea*, I.P.O., Roma 1939, pp. 110-121; Šafīq al-Biqā'ī, *Adab 'aṣr al-naḥḍah* (La letteratura dell'epoca della *naḥḍah*), Dār al-'ilm li'l-malāyīn, Bayrūt, 1990, pp. 42-48.

³² "Zaydān è stato il decano di quella 'missione' scientifica siriana che si stabilì in Egitto alla fine del secolo scorso e che cambiò in modo radicale la realtà del mondo egiziano, piantando nel suo deserto arido e brullo le piante dell'assiduità e dell'operosità, del coraggio e dell'intraprendenza, dell'impegno e dell'indipendenza. Ha insegnato ai suoi figli come scrivere e tradurre, come fare i giornali e le riviste, e come trasformare questo nobile lavoro in un'arte con la quale correggere e dare un indirizzo alla vita materiale e morale della nazione". Cfr., Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī, *Ḡurḡī Zaydān*, in *al-Nazarāt* (Gli Sguardi), III, Dār Miṣr li'l-tibā'ah, (al-Faḡālah), s.d., p. 83.

³³ Cfr. Ḡurḡī Zaydān, *Kuttāb al-'arabiyyah wa qurrā'uhā*, in "al-Hilāl", 15 febbraio 1897, n. 11, V, p. 448.

³⁴ Ḡurḡī Zaydān parla del ruolo svolto dai traduttori siriani durante l'età abbasside nella sua opera *Tāriḥ al-tamaddun al-islāmī* (Storia della civiltà islamica), in *Mu'allafat Ḡurḡī Zaydān al-kāmilah*, XII, Dār al-Hilāl, al-Qāhirah, 1982, pp. 18-19.

³⁵ A partire dalla metà del secolo scorso, il deteriorarsi della situazione politica ed economica nella regione siro-libanese rese il fenomeno migratorio particolarmente imponente. Le mete preferite furono gli Stati Uniti e il Brasile. In quei paesi si stabilì anche un gran numero di poeti e di letterati, i quali diedero vita a una produzione che è divenuta nota con il nome di *adab al-mahḡar* (letteratura d'emigrazione o della diaspora). Generalmente, si è soliti indicare coloro che emigrarono negli Stati Uniti come gli esponenti della letteratura del *mahḡar* settentrionale, coloro che scelsero l'America latina come gli esponenti del *mahḡar* meridionale. Sulla letteratura d'emigrazione cfr. I. Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea*, cit., pp. 95-100; Šafīq al-Biqā'ī, *Adab 'aṣr al-naḥḍah*, cit., pp. 261-80; al-Ṭāhir Aḥmad Makkī, *al-Ši'r al-'arabi al-mu'āṣir*, cit., pp. 129-135.

³⁶ Il successo che il pubblico arabo decretò ai romanzi e ai racconti occidentali è testimoniato dal gran numero di riviste specializzate che vennero fondate in quegli anni, e che per la maggior parte proponevano ai lettori riduzioni o traduzioni di brani scelti di opere europee. Tra le altre ricordiamo il mensile "Muntaḥabāt al-riwāyāt" (Brani scelti di romanzi), fondato in Egitto nel 1894 e diretto dallo scrittore Iskandar Karkūr; "Maḡallat al-rāwī" (La Rivista del narratore) di Ṭānyūs 'Abduh, fondata nel 1909; il settimanale "al-Ḥalīl" (L'Amico intimo), edito a Beirut a partire dal 1913 da Rizq Allāh Sarkis e Ḥalīl al-Ḥurī Kasīb; "Maḡallat al-riwāyāt al-ḡadidah" (La Rivista dei nuovi romanzi) di Niqūlā Rizq Allāh, pubblicata a partire dal 1914; "al-Riwāyāt al-'aṣriyyah" (I

Romanzi contemporanei) pubblicata a Damasco da Qāsim al-Haymānī, a partire dal 1923. In Argentina, si segnala la rivista "al-Riwayāh" (Il Romanzo), fondata nel 1916 da Nağīb al-Samrā e Yūsuf al-Nahḥās.

³⁷ Ğurğī Zaydān, *Kuttāb al-'arabiyyah wa qurrā'uhā*, in "al-Hilāl", 1 aprile 1899, n. 13, VII, p. 397. Si veda anche *Ta'rīḥ al-qīṣaṣ* (Storia dei romanzi), in "al-Hilāl", 1 dicembre 1907, n. 3, XVI, p. 177, dove si legge inoltre che i romanzi tradotti fino ad allora ammontavano a svariate centinaia.

³⁸ Salāmāh Musā, *Udabā' Faransā fī'l-luğāh al-'arabiyyah* (Scrittori francesi in arabo), in *Maqālāt mamnū'ah...*, cit., p. 121.

³⁹ Ğurğī Zaydān, *Kuttāb al-'arabiyyah...*, cit., pp. 397-398.

⁴⁰ Come per esempio il famoso giornalista siriano Adīb Iṣḥāq che tradusse il mediocre romanzo *La belle parisienne* (al-Bārisiyyah al-ḥasnā) della scrittrice francese Comtesse Dash. Per la recensione si veda *al-Maṭbū'āt al-ğadīdah*, in "al-Hilāl", 1 luglio 1902, n. 18, X, p. 580.

⁴¹ Come nota lo studioso egiziano 'Umar al-Dasūqī, malgrado l'occupazione inglese e la sua durata, il francese conservò il prestigio da tempo acquisito. Solo dopo molti anni emerse una classe di intellettuali di formazione inglese. Al fine di contrastare la diffusione della cultura francese in Egitto, il console generale britannico Lord Cromer costrinse, nel 1895, il governo egiziano a promulgare un decreto con cui si sospendevano le missioni di studio in Francia. Cfr. 'Umar al-Dasūqī, *Fī'l-adab al-ḥadīf*, cit., p. 35. Ma l'interesse prioritario verso la cultura francese, e di conseguenza il primato della traduzione della letteratura francese, si mantenne fin oltre il 1925, come rileva Laṭīfah al-Zayyāt, nella sua tesi di dottorato, rimasta inedita e intitolata *Ḥarakat al-tarğamah al-adabiyyah* (Il movimento di traduzione letteraria), che però Ḥamdī Sakkūt ebbe modo di consultare. Si veda a tal proposito Ḥamdī Sakkūt, *The Egyptian Novel and its Main Trends From 1913 to 1952*, Dar al-Maaref, Cairo, 1971, p. 4. Atia Abul Naga nota che l'inglese non fu un vero concorrente per il francese almeno fino al 1904, allorché tra Francia e Inghilterra si giunse all'accordo della cosiddetta *Entente Cordiale*, con cui si risolvevano tutte le divergenze coloniali rimaste fino ad allora in sospeso, e la Francia riconosceva all'Inghilterra i suoi diritti sull'Egitto. Fino a quella data la Francia fu il difensore della sovranità egiziana, e gli intellettuali, come scrive Abul Naga "n'osaient pas encore se révolter contre l'influence étrangère. Ils se contentaient de lire la presse d'expression française et cherchaient dans la culture française un appui morale contre l'influence anglaise". Cfr. A. Abul Naga, *Les sources...*, cit., p. 119.

⁴² *Riwayāt Maksim Gor'kij* (I romanzi di Maksim Gor'kij), in "al-Hilāl", 1 maggio 1907, n. 9, XV, p. 504.

⁴³ Per notizie sulla vita e le opere di Faraḥ Anṭūn si veda Michel Ğiḥā, *Faraḥ Anṭūn*, Riad el-Rayyes Books, Beirut, 1998, pp. 25-36; Anīs al-Maqdisī, *al-Funūn al-adabiyyah wa a'lāmuha fī'l-nahḍah al-'arabiyyah al-ḥadīthah* (Le arti letterarie e i suoi personaggi eminenti nella moderna nahḍah araba), Dār al-'ilm li'l-malāyīn, Bayrūt, 1978, pp. 281-288; Yūsuf As'ad Dāğir, *Masādir al-dirāsah al-adabiyyah*, cit., pp. 147-152; Faraḥ Anṭūn, *Muḥtarāt min Faraḥ Anṭūn* (Brani

scelti di Faraḥ Anṭūn), Maktbat ṣādir, Bayrūt, 1950; Mārūn 'Abbūd, *Ruwwād al-nahḍah al-ḥadīthah*, cit., pp. 268-272, e *Ġudud wa qudamā'* (Antichi e moderni), in *Mu'allafāt Mārūn 'Abbūd*, cit., pp. 465-517.

⁴⁴ Nell'articolo intitolato *al-Iṣlāḥ al-ḥaqīqī* (La vera riforma), Anṭūn spiega che gli scopi della rivista erano essenzialmente due, intimamente connessi tra di loro: il primo investigare sui modi attraverso cui realizzare la riforma etica dello stato ottomano ed egiziano, e il secondo sui modi per realizzare la riforma politica. Si veda Faraḥ Anṭūn, *al-Iṣlāḥ al-ḥaqīqī*, in "al-Ġāmi'ah", 15 marzo 1899, n. 1, I, p. 5.

⁴⁵ I suoi romanzi, tra i quali ricordiamo *Ūruṣalīm al-ğadīdah* (La nuova Gerusalemme), *Siyāḥah fi arz Lubnān* (Viaggio ai cedri del Libano), *al-Din wa'l-'ilm wa'l-māl* (La religione, la scienza e il denaro), *Maryam qabla al-tawbah* (Maryam prima del pentimento), e *al-Ḥubb ḥattā al-mawt* (L'amore fino alla morte), sono tutti a carattere filosofico-sociale, e caratterizzati dalla assoluta mancanza di azione e di intreccio. Essi rappresentano soprattutto un pulpito per l'autore dal quale diffondere le sue idee. Per un'analisi dei romanzi di Anṭūn si rimanda all'opera di Mārūn 'Abbūd, *Ġudud wa qudamā'*, cit., pp. 39-77.

⁴⁶ Tra gli adattamenti che effettuò, e che furono rappresentati dalle famose compagnie di Salāmāh Ḥiğāzī e di Ğurğī Abyaḍ, ricordiamo *La Tour de Nesle* (al-Burğ al-ḥā'il) e *Le Fils du peuple* (Ibn al-ša'b) di Alexandre Dumas, e *Edipo re* (Ūḍīb al-mālik) di Sofocle. Altri suoi adattamenti, come *Carmen* di Prosper Mérimée e *Thaïs* di Anatole France, furono trasformati in operette e rappresentate dalla compagnia di Munīrah al-Mahdiyyah. Infine, Anṭūn fu autore di opere musicali, tra le quali ricordiamo *Miṣr al-ğadīdah* (Il Nuovo Egitto), *Banāt al-šawāri'* (Le ragazze di strada), *Abū al-Hul yataḥarrak* (La Sfinge si muove), che sono state variamente giudicate dai critici, e che furono stroncate in modo inappellabile dal poeta 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, il quale affermò che Anṭūn, in campo teatrale, non fu in grado di creare qualcosa che fosse degno di lui e del suo talento. Si veda 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *Faraḥ Anṭūn*, in *al-Adab wa'l-naqd* (La letteratura e la critica), in *al-Mağmū'ah al-kāmilah li-mu'allafāt al-ustād 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād*, Dār al-Kitāb al-lubnānī, XXV, Bayrūt, 1983, p. 99.

⁴⁷ Inizialmente Anṭūn, come tutti gli intellettuali siro-libanesi, propugnava l'unità dell'impero ottomano, nel quale si sarebbero però dovute introdurre riforme radicali. In seguito, Anṭūn modificò le sue posizioni riguardo alla necessità di difendere la sopravvivenza dell'impero ottomano. Si veda Faraḥ Anṭūn, *al-Aḥā' wa'l-ḥurriyyah* (La fratellanza e la libertà), in "al-Ġāmi'ah", 15 aprile 1899, n. 3, I, pp. 33-35.

⁴⁸ Faraḥ Anṭūn, *al-Ġāmi'ah wa naṣ'ātuhā wa numūwhā fī 'amayni* (La fondazione e la crescita di "al-Ġāmi'ah" in due anni), in "al-Ġāmi'ah", ottobre 1901, n. 3, III, p. 147.

⁴⁹ Salāmāh Musā, *Udabā' Faransā...*, cit., p. 122.

⁵⁰ Mārūn 'Abbūd, *Ruwwād al-nahḍah al-ḥadīthah*, cit., pp. 268-271.

⁵¹ Nell'introduzione al libro *Muḥtarāt min Faraḥ Anṭūn*, curato dalla direzione della casa editrice Maktabat ṣādir di Beirut, si legge: "[Le sue proposte] erano il frutto di letture spesso veloci, caotiche, irregolari, che alimentavano una cultura

varia e illimitata, estremista piuttosto che moderata, e spesso soggetta alle influenze estemporanee che produceva su di lui un libro appena letto o una scuola in cui si imbatteva". Si veda Farah Anṭūn, *Muḥtarāt min Farah Anṭūn*, cit., pp. 5-6.

⁵² La rivista aveva altri due motti che erano citazioni di Jules Simon. Sulle ragioni che avevano indotto Anṭūn a scegliere questi motti cfr. 'Unwān al-Ġāmi'ah (Il nome di "al-Ġāmi'ah"), in "al-Ġāmi'ah", 15 marzo 1899, n. 1, I, pp. 7-8.

⁵³ Farah Anṭūn, *al-Riwāyāt al-'arabiyyah wa anfa'uhā lanā* (I romanzi arabi, quali sono i più utili per noi), in "al-Ġāmi'ah", 15 novembre 1906, n. 9, V, pp. 331-339.

⁵⁴ Farah Anṭūn, *al-Isḫāh al-ḥaqīqī*, cit., p. 5.

⁵⁵ Farah Anṭūn, *al-Šarq wa'l-Ġarb, al-dā' al-ḥāriġī* (L'Oriente e l'Occidente, la malattia esterna), in "al-Ġāmi'ah", 15 marzo 1899, n. 1, I, p. 6.

⁵⁶ Egli espone tale idea in numerosi articoli, tra gli altri in *Radd Renan 'alā ḥāramihī wa munāzirihī* (La risposta di Renan ai suoi detrattatori e oppositori), in "al-Ġāmi'ah", marzo 1902, n. 7, III, p. 453.

⁵⁷ Cfr. Farah Anṭūn, *Sabab naql ḥadā al-kitāb ilā al-luġah al-'arabiyyah* (La ragione per cui questo libro è stato tradotto in arabo), in "al-Ġāmi'ah", gennaio 1902, n. 2, III, p. 387. Anṭūn fu esponente di punta di quel movimento laico cui appartenevano soprattutto intellettuali cristiani di origine libanese, ma che in seguito conquistò anche intellettuali musulmani. Secondo Anṭūn l'impero ottomano si sarebbe dovuto trasformare da stato religioso qual era, in cui i sudditi erano divisi in comunità religiose, in uno stato laico, sull'esempio delle nazioni europee moderne, in cui tutti i cittadini, uniti dal sentimento nazionale, godessero degli stessi diritti e partecipassero alla vita pubblica su un piano di parità. Cfr. Farah Anṭūn, *al-Šarq wa'l-Ġarb...*, cit., p. 6. Ma queste idee provocarono l'opposizione di molti. Famosa divenne la polemica che si sviluppò tra Anṭūn da una parte e Muḥammad 'Abduh e Muḥammad Rašīd Riḍā dall'altra riguardo alla separazione tra l'autorità temporale e l'autorità religiosa, che per Anṭūn era una delle condizioni essenziali del laicismo. L'idea della separazione tra stato e religione Anṭūn la espresse nell'opera *Ibn Rušd wa falsafatuhu* (Averroé e la sua filosofia), pubblicata a puntate su "al-Ġāmi'ah". Muḥammad 'Abduh, invece, pur essendo disposto a riconoscere ai non musulmani una posizione di uguaglianza sociale e legale, riteneva che lo stato dovesse essere islamico. A questo riguardo si veda A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, cit., pp. 253-255; Michel Ġiḥā, *Farah Anṭūn*, cit., pp. 65-77.

⁵⁸ Cfr. Farah Anṭūn, *Kalām al-qurrā' 'an mawḍū' Renan* (Opinioni dei lettori a proposito di Renan), in "al-Ġāmi'ah", dicembre 1901, n. 5, III, p. 330.

⁵⁹ Si veda l'articolo con cui Anṭūn presentò ai lettori la rivista "al-Ġāmi'ah" il 15 marzo 1899, I, p. 2.

⁶⁰ Farah Anṭūn, *Radd Renan...*, cit., p. 452.

⁶¹ Farah Anṭūn, *Mašrū' ḡadīd fī'l-luġah al-'arabiyyah*, in "al-Ġāmi'ah", agosto 1902, n. 9, III, p. 604.

⁶² Farah Anṭūn, *Radd Renan...*, cit., p. 454.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Farah Anṭūn, *Ḥuḡuq al-insān lā yaġūz an yadūṣahā insān* (I diritti dell'uomo non possono essere calpestati), in "al-Ġāmi'ah", novembre 1901, n. 4, III, p. 251.

⁶⁵ Al primo dedicò un articolo, intitolato *al-Faylasūf Auguste Comte* (Il filosofo Auguste Comte), febbraio 1903, n. 1, IV. A Spencer fu dedicato un articolo, intitolato *al-Dīn wa'l-'ilm wa ra'y al-faylasūf Spencer fihimā* (La religione e la scienza, l'opinione del filosofo Spencer su questi due temi), pubblicato nel giugno 1902, ma del quale l'autore era As'ad Bāsīl al-Ṭarābulīsī.

⁶⁶ Farah Anṭūn, *al-Faylasūf Auguste Comte*, cit., p. 19.

⁶⁷ Cfr. *Ḥātimat al-sanah al-rābi'ah* (Chiusura del 4° anno), in "al-Muqtabas", 1909/1327, n. 12, IV, p. 799.

⁶⁸ Muḥammad Kurd 'Alī, *al-Nahḍah al-fikriyyah fī Sūriyah* (La rinascita intellettuale in Siria), in "al-Muqtabas", 1912/1330, n. 1, VII, p. 35.

⁶⁹ Kurd 'Alī, ritenuto, come spiega A. Pellitteri, il padre fondatore della rinascita arabo-islamica in Siria, propugnava la riforma dell'*Islām*, in sintonia con il movimento della *Salafiyah* egiziana. Durante il suo soggiorno al Cairo, Kurd 'Alī aveva infatti frequentato le riunioni di Muḥammad 'Abduh, alle cui idee si ispirò. Si veda A. Pellitteri, *Riforma dell'Islām e Rinascita araba nel pensiero e nell'opera di Muḥammad Kurd 'Alī (1876-1953)*, Annali dell'I.U.O., 44, 1984, pp. 219-257.

⁷⁰ Damasco aveva avuto il suo primo giornale non ufficiale, "Dimašq" (Damasco), solo nel 1878, ma già nel 1887 ne era stata sospesa la pubblicazione. Nel 1886, Ḥannā 'Anḥūrī e Salīm 'Anḥūrī avevano fondato "Mir'at al-aḥlāq" (Lo Specchio dei costumi), primo giornale di Damasco a pubblicare romanzi. Dopo pochi numeri però dovettero sospendere la pubblicazione perché la rivista fu accusata di aver arrecato offesa alla religione. Nel 1896 Muṣṭafā Wāsiḥ fondò il giornale "al-Šām" (La Siria), a cui collaborò anche Muḥammad Kurd 'Alī come traduttore dal turco e dal francese. Tra le riviste che furono fondate in Siria negli anni in cui "al-Muqtabas" veniva pubblicata si ricordano "al-Mabāḥiṭ" (Argomenti di discussione), "al-Muntaqid" (Il Critico), "al-Ḥasnā'" (La Leggiadra), "al-Ni'mah" (Il Dono), "al-'Irfān" (La Conoscenza) e al-'Arūs (La Sposa). Tranne quest'ultima tutte ebbero vita breve e diffusione limitata. Per un indice dei giornali e delle riviste siro-libanesi pubblicate nel XIX secolo si veda Filib di Ṭarrāzī, *Ta'rīḥ al-ṣaḥāfah al-'arabiyyah*, 3 voll., al-Maṭba'ah al-adabiyyah, Bayrūt, 1914; A. Pellitteri, "Le principali tendenze della stampa araba di Siria e dei suoi esponenti più significativi nella seconda metà del sec. XIX", in *Rasā'il in memoria di Umberto Rizzitano*, Samandar, Palermo, 1983, pp. 112-126; I. Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea*, cit., pp. 28-32.

⁷¹ A questo proposito si veda *Ḥātimat al-sanah al-rābi'ah...*, cit., p. 800. Per un quadro relativo alle misure restrittive adottate nei confronti della stampa dalle autorità ottomane si veda Elias Hanna Elias, *La Presse Arabe*, Éditions Maisonneuve & Larose, Paris 1995, pp. 26-28.

⁷² Kurd 'Alī effettuò un terzo viaggio in Europa nel 1921-1922. Nel 1923 pubblicò l'opera *Ġarā'ib al-Ġarb* (Le meraviglie dell'Occidente), in cui erano raccolte le impressioni, le riflessioni e gli appunti da lui presi nel corso dei suoi

tre viaggi europei. I capitoli relativi ai suoi primi due soggiorni in Europa erano già stati pubblicati a puntate sulla rivista "al-Muqtabas".

⁷³ Nel 1919 Muḥammad Kurd 'Alī fu tra i fondatori, insieme con Tāhir al-Ġazā'irī, 'Abd al-Qādir al-Maġribī e 'Isā Iskandar al-Ma'lūf, dell'Accademia linguistica *al-Maġma' al-'ilmī* di Damasco, di cui assunse la presidenza che mantenne fino alla morte, avvenuta nel 1953. Nello stesso tempo Kurd 'Alī fu direttore della rivista "Maġallat al-Maġma' al-'ilmī", organo dell'Accademia linguistica. Collaborò inoltre con varie testate arabe, in particolare con "al-Muqtaṭaf". Per un breve periodo, negli anni Venti, fu anche ministro della Cultura nel governo siriano. Per ulteriori informazioni su Muḥammad Kurd 'Alī si veda Sāmī Dahnān, *Muḥammad Kurd 'Alī, ḥayātuḥu wa aṭaruḥu* (Muḥammad Kurd 'Alī, la sua vita e le sue opere), in "Maġallat al-Maġma' al-'ilmī", 1955, XXX, pp. 221-260, Ġamāl al-Dīn al-Ālūsī, *Muḥammad Kurd 'Alī*, Baġdād, 1966.

⁷⁴ Tra i collaboratori di Damasco si ricordano Ġamāl al-Dīn al-Qāsīmī, Ṣ alāḥ al-Dīn al-Qāsīmī, Salīm al-Naġġārī, Šukrī al-'Asalī, 'Abd al-Raḥmān al-Šahbandar, Fāris al-Ḥūrī e Fāris Fayyād, tutti personaggi di spicco del panorama culturale siriano di quegli anni. Tra gli iracheni Šukrī al-Ālūsī. Dalla Palestina, precisamente da Haifa, corrispondeva 'Abd Allāh Muḥliṣ; da Beirut Ġurġī Niqūlā Bāz e Ḥalīl Sa'd; da Tripoli 'Abd al-Qādir al-Maġribī; e dalla città di Zahle 'Isā Iskandar al-Ma'lūf. Collaboravano inoltre Šakīb Arslān, Amin al-Riḥānī, all'epoca residente a New York, e Yūsuf Ġurġus Zaḥam, residente nello stato americano del Nebraska.

⁷⁵ Muḥammad Kurd 'Alī, *Taqdīm al-sanah al-tāniyah* (Presentazione del 2° anno), in "al-Muqtabas", muḥarram 1325/febbraio 1907, II, pp. 1-2; *Taqdīm al-sanah al-rābi'ah* (Presentazione al 4° anno di pubblicazione), in "al-Muqtabas", muḥarram 1327/1909, IV, p. 3.

⁷⁶ Per un elenco delle antiche opere arabe che furono commentate da Muḥammad Kurd 'Alī, e pubblicate a cura dello stesso, si veda Yūsuf As'ad Dāġir, *Mašādir al-dirāsah al-adabiyyah*, cit., II, pp. 658-659.

⁷⁷ Si veda la presentazione al vl. VIII di "al-Muqtabas", 1914/1332, n. 1, p. 1.

⁷⁸ Muḥammad Kurd 'Alī, *Fī diyār al-Ġarb*, 1914/1332, n. 6, VIII, p. 456; Muḥammad Kurd 'Alī, *al-almāniyyah wa'l-ifransiyyah* (Il tedesco e il francese), in "al-Muqtabas", 1914/1332, n. 10, VIII, p. 722.

⁷⁹ *Nuḡab li-Gor'kij* (Opere scelte di Gor'kij), in "al-Muqtabas", novembre 1907, n. 10, II, p. 551.

⁸⁰ Naturalmente non tutti gli intellettuali arabi si mostrarono entusiasti dei successi militari conseguiti dalla Germania. Per esempio, lo scrittore e sociologo Niqūlā al-Ḥaddād pubblica nel 1916 sulla rivista "al-Hilāl" un articolo critico in cui sottolinea il pericolo rappresentato per il futuro della civiltà dalle idee coltivate dalla nazione tedesca, influenzate dalla filosofia di Nietzsche, e di cui la guerra allora in corso era il risultato più diretto e terribile. Cfr. Niqūlā al-Ḥaddād, *Ḥaṭar ta'lim Nietzsche 'alā al-hai'ah al-iġtimā'iyyah* (La pericolosità degli insegnamenti di Nietzsche per la società), in "al-Hilāl", 1 dicembre 1916, n. 3, XXV, pp. 193-201.

⁸¹ L'interesse verso la cultura americana si manifestò nella regione siriana con notevole ritardo. Solo a partire dalla fine degli anni Quaranta, e soprattutto negli anni Cinquanta, le riviste cominciarono a promuovere la conoscenza degli scrittori nordamericani e a tradurre le loro opere. Cfr. Muḥammad Kāmil al-Ḥaṭīb, *al-Mu'attarāt al-aġnabiyyah fi'l-qišṣah al-sūriyah al-ḥadīthah* (Le influenze straniere nel racconto siriano moderno), in "Maġallat al-Ma'rifah", n. 108, febbraio 1970, pp. 7-34.

⁸² Nell'articolo *al-Ta'lim bi'l-'arabiyyah* (L'insegnamento in arabo), in "al-Muqtabas", aprile 1907, n. 3, II, p. 146, Muḥammad Kurd 'Alī definisce la nazione statunitense figlia dell'Inghilterra.

⁸³ Scrive Muḥammad Kurd 'Alī: "Essi [gli americani] vivono per i dollari, li amano da morire e li preferiscono a qualsiasi altra cosa, fanno di tutto per guadagnarli e non pensano affatto alla vita morale, quella vita che quando viene strappata a una nazione fa svanire da essa la felicità, la gioia e la grazia". Cfr. Muḥammad Kurd 'Alī, *Emerson*, in "al-Muqtabas", marzo 1907, n. 2, II, p. 58.

⁸⁴ Egli aveva studiato presso i Padri Lazzariti di Damasco, e ciò gli aveva permesso di acquisire una conoscenza approfondita della cultura francese, in particolare della letteratura.

⁸⁵ Kurd 'Alī ritiene che nessun paese orientale sia in grado di avviare in modo autonomo una trasformazione interna, senza cioè stabilire contatti permanenti e profondi con i paesi europei. Egli porta l'esempio del popolo marocchino e del popolo afghano, che vivevano ancora in una condizione di arretratezza, dovuta proprio alla mancanza di relazioni con le nazioni europee. Cfr. Muḥammad Kurd 'Alī, *al-Ummah taḥbū* (La nazione cammina carponi), in "al-Muqtabas", (1911/1329), n. 1, VI, pp. 49-54. Sui meriti della civiltà francese e i benefici che l'occupazione francese aveva apportato prima all'Egitto, e in seguito, indirettamente attraverso Muḥammad 'Alī e suo figlio Ibrāhīm, anche alla regione siriana Kurd 'Alī parla estesamente nell'opera *al-Islām wa'l-ḥadārah al-'arabiyyah* (L'Islām e la civiltà araba), I, Maṭba'at al-kutub al-miṣriyyah, al-Qāhirah, 1934, pp. 361-363.

⁸⁶ In occasione del suo viaggio in Francia, Muḥammad Kurd 'Alī rende omaggio a Parigi con le seguenti parole: "Salute a questa capitale che ha fatto del bene all'Oriente in passato e gli ha insegnato a ricevere da lei la luce. Quando diciamo che noi orientali, e specialmente gli abitanti del Vicino Oriente, abbiamo preso dalla civiltà occidentale, in realtà intendiamo la civiltà francese. Anzi, più precisamente la civiltà i cui raggi si irradiano da Parigi. Attraverso lei, attraverso la sua lingua, il suo stile, ci è stato possibile conoscere le altre civiltà della terra". Muḥammad Kurd 'Alī, *Ġarā'ib al-Ġarb taḥyat Bārīz* (Le meraviglie dell'Occidente - Salute, Parigi!), in "al-Muqtabas", ramadān 1327 (1909), n. 9, IV, p. 530.

⁸⁷ Muḥammad Kurd 'Alī, *al-Qadīm wa'l-ḥadīth* (Il vecchio e il nuovo), in "al-Muqtabas", muḥarram 1327/1909, n. 1, IV, p. 33.

⁸⁸ Quando, nel 1908, l'opera *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* venne riedita dalla casa editrice Musāmarāt al-Ša'b, la rivista "al-Muqtabas"

accolse l'iniziativa con le seguenti parole: "Quest'opera è quanto di meglio sia stato tradotto in arabo dalle lingue europee. Nessun uomo può leggerla, senza cambiare il suo modo di guardare alla vita e senza correggere la sua condotta, le sue abitudini (...)". Cfr. *Sirr taqaddum al-Inkliz al-Saksūniyyin*, in "al-Muqtabas", ottobre 1908/1326, n. 9, III, p. 596. Gaston Wiet mette in rilievo la risonanza che quest'opera ebbe nei circoli letterari arabi ed egiziani in quegli anni. La sua pubblicazione diede l'avvio a una serie di impietosi esami di coscienza che gli arabi fecero sulla loro situazione presente e sul loro futuro. Per essi, spiega Wiet, quell'opera fu l'equivalente del romanzo di Harriet Beecher Stowe *Uncle Tom's Cabin* in America. Cfr. G. Wiet, *Introduction...*, cit., p. 274.

⁸⁹ *al-Ta'lim bi'l-'arabiyyah* (L'insegnamento in arabo), in "al-Muqtabas", aprile 1907, n. 3, II, p. 146.

⁹⁰ Muḥammad Kurd 'Alī fu però influenzato dai principi della Rivoluzione francese, che egli giudicò sempre con rispetto, perché quell'evento aveva insegnato al mondo intero come liberarsi dagli oppressori, e aveva diffuso lo spirito dei cambiamenti sociali e politici ovunque. Cfr. Muḥammad Kurd 'Alī, *Garā'ib al-Ġarb taḥyat Bārīz*, cit., p. 574.

⁹¹ Era questo l'obiettivo cui tendevano i riformisti musulmani, e a cui si dedicò Muḥammad Kurd 'Alī. Questi si proponeva di dimostrare che la religione islamica non osteggiava la ricerca scientifica e intellettuale, ma anzi la promuoveva. Era stato proprio quando si era rinunciato alla ricerca scientifica, limitandosi a coltivare le scienze religiose e filologiche, che era cominciata la decadenza degli arabi. A questo proposito si veda Muḥammad Kurd 'Alī, *al-Ḥaḍarah al-'arabiyyah wa'l-nahḍah al-šarqiyyah* (La civiltà araba e la rinascita orientale), in "al-Muqtaḍaf", dicembre 1928, n. 12, LXXVIII, p. 378.

⁹² *al-Ta'lim fī Almānyā* (L'insegnamento in Germania), in "al-Muqtabas", novembre 1907, n. 10, II, pp. 538.

⁹³ Muḥammad Kurd 'Alī, *al-Qadīm...*, cit., pp. 33-34.

⁹⁴ Egli trae tutte le informazioni relative alla storia italiana dall'edizione francese dell'opera di Giovanni Borghese *Italia Moderna*, e da altre opere di autori francesi.

⁹⁵ Muḥammad Kurd 'Alī, *Fī diyār al-ġarb, Nahḍat Ītālyā* (La Rinascita dell'Italia), in "al-Muqtabas", 1914/1332, n. 3, VIII, pp. 146-170.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 164. Nel 1913, durante il suo soggiorno italiano Kurd 'Alī poté incontrare numerosi orientalisti, con i quali stabili rapporti di amicizia, tra gli altri Leone Caetani, Ignazio Guidi, Carlo Alfonso Nallino e Eugenio Griffini, che in seguito sarebbero diventati membri di *al-Mağma' al-'ilmī* di Damasco. Tra i giovani orientalisti conosciuti nel corso del suo viaggio italiano Kurd 'Alī menziona Gabrielli (sic!), Michelangelo Guidi e Giorgio Levi della Vida. *Ibid.*, p. 170. Sui rapporti tra gli orientalisti italiani e Kurd 'Alī si veda Pellitteri A., *Muḥammad Kurd 'Alī e l'orientalistica italiana*, in *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantaseiesimo compleanno*, II, a cura di Clelia Sarnelli Cerqua, Napoli 1985, pp. 493-501.

CAPITOLO III

LA DIVUGAZIONE DELLA LETTERATURA OCCIDENTALE

III.1 Caratteri generali

Le riviste non manifestano un interesse particolare, se si esclude un generico pronunciamento a favore di uno "stile realista", per uno specifico indirizzo culturale o scuola letteraria europei. Gli articoli che vengono dedicati agli scrittori occidentali, almeno fino ai primi anni del XX secolo (con l'eccezione di Faraḥ Anṭūn che persegue un progetto meditato), sono originati da circostanze contingenti che inducono i redattori a occuparsi dell'artista di turno, ad esempio in occasione di anniversari, di celebrazioni, ma soprattutto per commemorarne la scomparsa. In quest'ultimo caso, si dedicano lunghi articoli monografici, ricchi di dettagliate informazioni biografiche e corredati da un'analisi approfondita della produzione letteraria, agli scrittori che già godono nel mondo arabo di fama - traspare spesso, infatti, il timore dei redattori di annoiare il pubblico, dilungandosi su artisti a loro poco noti e quindi, si deduce, a cui sono scarsamente interessati -, ma sempre a patto che questi esprimano una linea in armonia con quella del giornale. In caso contrario, anche se l'artista è noto, l'evento viene liquidato in un trafiletto.

Solo a partire dagli anni Venti l'interesse per la letteratura occidentale diventerà più intenso; si affronteranno sempre più spesso tematiche letterarie, e si presterà attenzione ad alcuni degli esponenti di spicco del panorama letterario europeo contemporaneo. Tuttavia, anche in quel decennio, si nota come tale divulgazione conservi spesso un carattere occasionale, legato a situazioni contingenti che non aiutarono il pubblico a formarsi una visione coerente e approfondita dei movimenti culturali europei. D'altro canto le riviste, piuttosto che dare una visione d'insieme delle correnti e delle scuole letterarie, preferirono concentrarsi su alcu-

ni loro esponenti, solitamente i più prestigiosi. Si rileva nei critici arabi una tendenza essenzialmente conservatrice che impedì loro di simpatizzare per i movimenti letterari d'avanguardia. Ciò li portò a trascurare alcuni dei movimenti più fecondi di risultati artistici dell'Europa contemporanea: non solo il naturalismo, soprattutto quello francese, fu costantemente fatto oggetto di esecrazione, ma anche il decadentismo, il simbolismo, e in genere tutti i movimenti che esaltavano la soggettività, o che si concentravano su un'esame dell'intimo e sull'analisi introspettiva (il filone del romanzo psicologico) furono completamente ignorati. Lo stesso trattamento fu riservato agli autori che predicavano l'estetismo (si pensi a Oscar Wilde che viene citato solo in un caso), probabilmente perché tendevano a quell'esaltazione del bello che nella scala dei valori veniva prima del morale: una visione assolutamente antitetica rispetto a quella prospettata dai critici arabi, per i quali la bellezza coincideva con il messaggio morale e sociale che l'opera diffondeva. Un altro grande assente è Marcel Proust. Le rarissime volte che si accenna a lui è per sottolineare gli eccessi di analisi a cui si abbandona, e che sono accolti dai critici arabi quasi con fastidio¹. La sua letteratura è considerata il frutto di circostanze troppo particolari, e descrive realtà troppo specifiche - quelle in cui la Francia era venuta a trovarsi a causa del conflitto mondiale - perché i critici ritenessero utile promuoverne la conoscenza nel mondo arabo.

Alla fine degli anni Venti, tuttavia, si registra una timida apertura verso letterature fino a quel momento sottovalutate. L'iniziativa presa da "al-Muqtaṭaf" di far conoscere ai lettori, attraverso ben documentati articoli monografici, gli scrittori a cui l'assegnazione del Premio Nobel aveva garantito fama mondiale, fu l'occasione di occuparsi di autori e di produzioni letterarie che fino a quel momento non avevano ricevuto nessuna menzione - come per esempio quella norvegese, allorché il premio fu conferito a Sigrid Undset, nel 1928 -. Anche se questo nuovo interesse rimase comunque circoscritto, e non indusse mai a porre in discussione il primato delle culture francese e inglese.

D'altra parte, si trattava di un fenomeno - quello dell'egemonia esercitata dalle culture francese e inglese - che non riguardava solo la stampa, ma interessava l'intera vita culturale araba, e, come

chiarisce Ṭāhā Ḥusayn, presentava anche precisi risvolti politici. L'intellettuale egiziano sottolinea in varie occasioni come tale monopolio avesse impedito agli arabi (Ḥusayn si riferisce però in modo specifico all'Egitto) di "spalancare porte e finestre (...) alle culture straniere moderne"², con gravi conseguenze per il paese. Precludendosi a lungo la possibilità di stabilire legami con il resto del mondo, gli arabi si privarono di apporti fecondi, che li avrebbero aiutati ad ampliare i propri orizzonti, rimasti invece per forza di cose circoscritti. Aprirsi ad altre culture li avrebbe inoltre aiutati a sottrarsi a quella forma di colonialismo culturale esercitata dalla Francia e dall'Inghilterra, di cui essi continuarono a essere vittime per lunghi anni ancora dopo la fine del colonialismo vero e proprio. Ḥusayn, che non manca di analizzare il fenomeno nei suoi vari aspetti, ne attribuisce la responsabilità principalmente alle autorità competenti, specialmente nel settore dell'istruzione. Queste, per incapacità o per mancanza di volontà, non avevano stimolato l'apertura al resto del mondo, né progettato una politica culturale nuova che prevedesse, tra l'altro, l'introduzione nelle scuole dello studio di lingue diverse dall'inglese e dal francese, premessa indispensabile per la conoscenza di altre letterature.

Le riviste peraltro si sforzarono di fornire una soluzione a questo fenomeno, affidandosi talvolta, allorché si occupavano di produzioni letterarie di paesi diversi dalla Francia e dall'Inghilterra, ai pochi specialisti in circolazione. In questo modo esse dimostrarono la volontà di sottrarsi al monopolio esercitato dalle lingue francese e inglese, che costringeva gli arabi a conoscere le letterature di altri popoli attraverso la mediazione di quelle due nazioni, paradossalmente anche quando quelle letterature erano scritte in francese o in inglese³.

Verso la fine degli anni Venti "al-Muqtaṭaf" si avvarrà, per esempio, della collaborazione di Ṭāhā Fawzi, italianista e traduttore dall'italiano di numerose opere, mentre gli articoli dedicati a Goethe per commemorare il centenario della sua morte, nel 1932, furono affidati a Muḥammad 'Awaḍ Muḥammad, traduttore dal tedesco del *Faust*, e a 'Alī Maḥzar, esperto di letteratura tedesca. Verso la metà degli anni Trenta Biṣr Fāris, che era stato corrispondente della rivista da Parigi, si trasferì in Germania con l'obiettivo di apprendere il tedesco e di approfondire lo studio di quella lette-

ratura. Da lì, egli continuò a collaborare con "al-Muqtataf", e talvolta anche con "al-Hilāl", che in questo modo poterono stabilire un filo diretto con quel paese.

Nondimeno, per gli anni in questione, come è già stato rilevato, la capitale europea che esercitò il ruolo centrale e rappresentò il punto di riferimento degli intellettuali arabi, e dei collaboratori delle riviste, fu Parigi. Anche "al-Hilāl" ebbe un corrispondente dalla capitale francese, Aḥmad al-Šawī Muḥammad, il quale si preoccupò di far conoscere al pubblico le più prestigiose *pièces* teatrali che venivano rappresentate in Francia, e successivamente inaugurò una rubrica mensile in cui recensiva le novità editoriali di quel paese. Anche Bišr Fāris fu il curatore di un'analoga rubrica.

Si nota infine che gli articoli aventi per tema autori francesi o inglesi erano solitamente curati da esperti - studiosi o appassionati di quelle letterature - dotati di grande competenza in materia e in grado quindi di effettuare talvolta studi originali. Al contrario, coloro i quali si occuparono nel corso degli anni, per conto di "al-Muqtataf" e "al-Hilāl", di altre letterature - a parte le poche eccezioni già ricordate -, solitamente ne possedevano una conoscenza superficiale. Pertanto, gli articoli che furono dedicati a esponenti di letterature diverse da quelle francese e inglese sono quasi sempre privi di interesse sotto il profilo critico, e presentano solo un valore documentario.

III.2 La letteratura francese

Fu la rivista "al-Muqtataf" a dedicare il primo articolo a un autore occidentale, Madame de Staël, nel 1883. Esso fu anche il primo di una lunga serie di articoli dedicati a donne europee - scrittrici, pittrici, artiste in genere, ma anche scienziate -, che si erano distinte, ciascuna nel proprio campo, affermando con la propria vita e le proprie opere la capacità della donna di partecipare attivamente alla vita culturale e sociale, se solo venivano coltivate le sue qualità e le veniva riconosciuto il diritto all'uguaglianza con gli uomini. Questo progetto di occuparsi di donne famose per il loro talento, ma anche per la loro intraprendenza, la loro libertà intellettuale e il loro anticonformismo, nasce dalla volontà di fornire al pubblico femminile modelli che rappresentino un punto di

riferimento, come i collaboratori spiegano, allorché inaugurano la serie di profili dedicati a donne famose, invitando le lettrici "a imitarne le virtù"⁴. Il progetto ricevette un forte impulso soprattutto a partire dai primi anni del XX secolo, probabilmente in concomitanza con l'accendersi di un grande interesse nei confronti della questione femminile, posta all'attenzione degli intellettuali arabi con forza già dal libro di Qāsim Amīn *Tahrīr al-mar'ah* (L'emancipazione della donna) del 1899⁵.

D'altra parte, sin dalla fondazione, i collaboratori della rivista "al-Muqtataf" avevano chiarito il proprio punto di vista riguardo a tale questione⁶, affermando con vigore la necessità di porre fine a ogni discriminazione nei riguardi della donna, la cui educazione è ritenuta necessaria ai fini della trasformazione effettiva della società araba. Non vi è progresso che possa prescindere da un'evoluzione nella condizione femminile. La partecipazione attiva delle donne al cambiamento sociale è essenziale, negarle questo diritto significa condannare l'intera società araba all'immobilità. A questa tesi, che fu sostenuta dal giornale "al-Muqtataf" senza ambiguità e con molta partecipazione, diede voce soprattutto Šibli Šumayyil, il quale rivendicò, come molti altri intellettuali dell'epoca, il diritto della donna alla parità e a una pari dignità nell'articolo pubblicato nel 1881, intitolato *Hal li'l-mar'ah nafs?* (La donna ha l'anima?). Prendendo spunto dai riformisti europei del XIX secolo, egli dichiara il diritto delle donne a godere di un'istruzione uguale a quella degli uomini. Sono i principi sanciti dalla Rivoluzione francese e divenuti patrimonio comune dell'Europa moderna, che su di essi ha costruito la propria civiltà attuale. Quegli stessi principi devono irradiarsi nel mondo arabo per innescare anche lì una rivoluzione nelle menti, che porti a un diverso e più maturo modo di concepire il ruolo femminile nella società⁷.

Ma proprio l'interesse della rivista per la questione femminile, e quindi la volontà di proporre modelli di donne dinamiche e coraggiose, pronte a sfidare eventualmente le convenzioni, fece sì che venissero trascurate come artiste, e che raramente si ponesse l'accento sulla loro produzione letteraria - sulla quale i redattori si limitano a dare brevi informazioni - per soffermarsi invece su aspetti della loro vita personale. Solitamente, si forniscono ampi cenni biografici, riportando i momenti salienti della loro esistenza, quelli che

avevano rappresentato occasioni di rottura con modi di vedere convenzionali e con la società tradizionale. Lo scarso interesse verso la loro produzione artistica spinse, nella maggioranza dei casi, i collaboratori della rivista a ricavare le informazioni su di esse da testi stranieri, il più spesso enciclopedie, piuttosto che impegnarsi in un esame della loro produzione. Ragion per cui questi ritratti mancano di originalità o di interesse dal punto di vista critico.

Nel 1885 si trova il primo articolo dedicato a Victor Hugo. Esso voleva essere un omaggio alla memoria dello scrittore francese, morto quell'anno, e un riconoscimento alla grandezza della sua arte⁸. Hugo fu, negli anni che precedettero la prima guerra mondiale, uno degli scrittori che suscitò maggiore ammirazione. Nel 1902, in occasione del centenario della nascita, "al-Ġāmi'ah" dedicò al poeta francese una biografia particolareggiata, di oltre una ventina di pagine. L'interesse di Faraḥ Anṭūn, direttore di "al-Ġāmi'ah", nei confronti dello scrittore francese è sollecitato dall'inclinazione che questi manifesta nei suoi scritti per i più deboli, per il suo socialismo umanitario. Anṭūn è attratto cioè dalla "filosofia" di Hugo, basata sull'amore per l'uomo, l'aiuto agli infelici, l'indulgenza verso il popolo, che egli considera la vera umanità; ma, ancor più, dal valore universale degli ideali espressi dallo scrittore, che conferiscono alle sue opere un respiro internazionale, "producendo un effetto profondo in tutte le nazioni, perché ciascuna ritiene che Hugo le abbia scritte per lei"⁹.

A partire dal 1902 fino al 1904, il palestinese Rūhī al-Ḥālīdī pubblica, in forma anonima, una serie di articoli in cui si impegna in un'analisi della letteratura europea, a partire dalla nascita delle lingue volgari fino all'età contemporanea, al fine di dimostrare l'influenza esercitata dalla letteratura araba su quelle occidentali, e considera il caso di Victor Hugo come emblematico. È nella sua produzione, esaminata meticolosamente, che più forte si registrerebbe l'influenza araba, secondo al-Ḥālīdī, il quale fa dello scrittore francese il perno intorno a cui ruota la sua analisi¹⁰. Ma l'interesse di al-Ḥālīdī (come di altri critici arabi) verso Hugo è sollecitato anche dalla volontà di far conoscere agli arabi il poeta che ebbe una parte fondamentale nel rivoluzionare i canoni poetici europei classici, ponendo al centro dell'attività poetica l'ispirazione personale e la spontaneità, non più la "maestria". Il pensiero,

liberato dai vincoli delle tradizioni e delle regole classiche, cominciò ad essere fissato sulla carta in modo libero, diretto, senza più ricorrere a metafore né allegorie¹¹. Si osserva che per le riviste arabe, la scuola romantica europea, e Hugo in particolare, possono e devono rappresentare un modello di ispirazione per gli autori arabi, affinché si liberino dall'artificiosità e dalla retorica di un classicismo non ancora mitigato, specialmente in poesia, da una rivoluzione romantica.

La perizia di Hugo nell'esplorare l'universo dei sentimenti e delle emozioni umane avrebbe toccato l'apice ne *Les Misérables*, definito in varie occasioni capolavoro filosofico ed etico, che Hugo avrebbe scritto mosso dal desiderio di dimostrare che la giustizia da sola non basta a consolare gli infelici, se non si accompagna alla compassione¹². Grande risalto fu dato alla traduzione in arabo della prima parte di questo romanzo (in arabo *al-Bu'asā*), pubblicata nel 1903, e accolta dalla stampa dell'epoca come un importante evento letterario. All'interesse indubbio verso il romanzo e al suo autore si univa, in questo caso, l'ammirazione per il traduttore, il poeta egiziano Ḥāfiẓ Ibrāhīm¹³.

Tra il 1895 e il 1898 Ġurġī Zaydān pubblicò su "al-Hilāl" una serie di articoli dedicati a Voltaire, Lamartine, Molière e Corneille, che presentano tuttavia un carattere puramente divulgativo: sono volti cioè a far conoscere questi autorevoli esponenti della letteratura occidentale al grande pubblico, cosicché in essi si forniscono solo informazioni di carattere generale sulla loro vita e le loro opere. La scelta di proporre soprattutto autori di teatro era dettata dall'importanza che Zaydān annetteva a quest'arte, ancora sconosciuta, in linea di massima, agli arabi, e che poteva a suo parere esercitare un ruolo decisivo nel processo di trasformazione e di riforma della società. Era necessario, tuttavia, che si apprendessero le norme che regolavano quest'arte, come erano state fissate dagli occidentali, i quali possedevano, in questo genere, una tradizione millenaria. L'articolo su Molière offre l'occasione a Zaydān, di tracciare un quadro, sia pure a grandi linee, della storia del teatro greco e delle origini del teatro moderno in Europa¹⁴.

A proposito di Alexandre Dumas padre, a cui le riviste non dedicano alcun articolo monografico, viene però di frequente citato nelle rubriche dedicate alle recensioni delle novità editoriali. I

suoi romanzi godettero in quegli anni di notevole fortuna e furono tra le opere occidentali più tradotte, soprattutto per motivi commerciali. La sua fama era così vasta da far ritenere inutile ai curatori delle rubriche di fornire notizie sulla sua vita o esprimere giudizi di merito circa il valore delle sue opere, che suscitavano consenso unanime, non scalfito nemmeno dagli anni.

Un altro scrittore francese il cui nome ricorre di frequente nella rubrica dedicata alle recensioni, a partire dal 1895, allorché venne citato per la prima volta, è Pierre-Aléxis Ponson du Terrail, del quale Nağīb al-Haddād¹⁵ tradusse un romanzo che in arabo ebbe il titolo di *Garām al-aḥawaynī* (La passione dei due fratelli). Ma fu Rocambole, il personaggio più famoso creato da Ponson du Terrail, e che venne fatto conoscere al pubblico arabo da Ṭanyūs 'Abduh¹⁶, a riscuotere uno straordinario successo, che incoraggiò il traduttore a proporre nuove imprese del celebre ladro gentiluomo. Questi romanzi appartenevano al filone delle opere di avventura e fantastiche cui arrise, a partire dalla fine del secolo scorso, una fortuna che il tempo non cancellò, e che rispondevano ai bisogni di avventure e di evasione dei ceti più popolari¹⁷.

Negli anni Venti lo scrittore francese che occupa un posto rilevante nella stampa araba è Anatole France. È indubbio che se France godette di notevole attenzione - un'attenzione che ben si accordava del resto con la fama di cui lo scrittore godeva in Europa -, fu in virtù del suo talento. Ma, al di là dei meriti strettamente letterari, ad accrescere la sua notorietà nel mondo arabo contribuì il fatto che di lui si occuparono intellettuali importanti, alcuni dei quali tradussero anche le sue opere. Esse, di conseguenza, trovavano sollecita attenzione da parte delle riviste culturali che recensivano le novità editoriali. Particolare risalto fu dato all'opera che il libanese Šakīb Arslān dedicò ad Anatole France nel 1926, e che contribuì in modo sostanziale a consolidare una fama già vasta. Le maggiori riviste si occuparono dell'opera, intitolata *Anatole France fī mubādīlihi* (Anatole France in pantofole)¹⁸. Si nota come France, in quegli anni, fu spesso citato dai conservatori arabi, e in particolare da Arslān, come il più alto esempio di quel tipo di scrittore che sapeva esprimere concetti e contenuti moderni, ispirati all'ambiente circostante, ma in forme antiche, in una lingua classica che nulla concede a innovazioni, considerate da Arslān, e dagli altri conservatori arabi, corruzioni della lingua¹⁹.

Nel dicembre 1924 "al-Muqtaṭaf" dedicò l'articolo di apertura allo scrittore francese scomparso il mese prima. L'autrice dell'articolo, che preferisce restare anonima²⁰, passa in rassegna gran parte della produzione letteraria di France, senza trascurare nemmeno la sua attività di critico. Soprattutto un aspetto della personalità e dell'arte di France viene analizzata, quell'aspetto che si ritiene ne abbia condizionato profondamente l'opera, giacché ad esso egli rimase fedele, malgrado un'apparente evoluzione interiore, per tutta la vita: la sua sudditanza alle passioni. Ad essa, l'autrice dell'articolo, fa risalire l'odio che France nutrì per le religioni tutte, e in particolare per il Cristianesimo, giacché esse predicano quella temperanza e quella moderazione di cui egli era incapace²¹. Fu per questa sua fragilità che egli sviluppò quindi l'inclinazione a dubitare di tutto, a porre il dubbio al centro della sua arte e della sua vita, finendo così per demolire tutto quanto l'uomo ha di più sacro e caro, senza mai dargli nulla in cambio. France riesce solo a distruggere, così alla fine "di tutto ciò che l'uomo ha edificato nel corso dei secoli resta solo un cumulo di macerie che comunicano un senso di desolazione"²². Di conseguenza, l'autrice dell'articolo preannunzia un rapido - e giusto a suo parere - declino per tutte le opere di France, dimostrando peraltro notevole intuito poiché l'oblio per le opere del narratore francese ebbe effettivamente inizio all'indomani della sua morte. Ella salva solo *Le Crime de Sylvestre Bonnard*, dove il narratore aveva saputo moderare lo spirito beffardo di cui sono pervase tutte le sue opere, mantenendolo nei limiti di un umorismo lieve e umano. Della vasta produzione di France, questa era l'unica opera destinata a restare immortale.

Esattamente dieci anni dopo, nel dicembre 1934, 'Alī Kāmīl pubblicò un articolo che, in un certo senso, si può ritenere una risposta critica alle valutazioni contenute nel saggio anonimo del 1924. Kāmīl affronta gli stessi punti controversi intorno a cui ruotava la polemica che in quegli anni vedeva contrapposti, in Europa, i sostenitori di France e i suoi detrattori. In particolare, egli entra nel merito della disputa cui parteciparono André Billy e André Gide, in qualità di detrattori, e Michel Corday come entusiasta ammiratore di Anatole France. Kāmīl interviene così a distanza nel dibattito in corso in Europa dove, egli afferma, ci si

impegnava nel processo di progressiva demolizione della figura e dell'opera di France, che secondo molti aveva goduto in vita di una gloria immeritata. Tanta diversità di vedute e di giudizi su France spinge Kāmil a cercare di giudicare in autonomia il narratore francese, attraverso lo studio delle sue opere.

Kāmil non nega che, spesso, la concezione della vita e il modo di guardare al mondo di France fossero superficiali, cosicché le sue idee mancano di effettiva profondità filosofica. Ciò, tuttavia, non può essere considerato un demerito, giacché France non era un filosofo, bensì un narratore. L'incapacità di penetrare il senso più intimo delle cose e dell'esistenza, Kāmil lo attribuisce al ruolo che France scelse di svolgere nella vita, vale a dire di spettatore, mai di protagonista delle vicende umane, che egli poté giudicare, grazie alla distanza, con il crudo sarcasmo che caratterizzò tutta la sua opera. Proprio questo distacco gli permise di conservare la propria libertà di analisi e di critica, e di porre in evidenza, di ogni idea, anche di quelle in cui credeva, le carenze. Kāmil rispondeva così idealmente alle accuse di plagio che i critici avevano rivolto a France il quale, pur proclamandosi socialista, non aveva esitato a criticare il sistema sociale che ad esso si ispirava²³. Per Kāmil, lungi dall'essere una colpa, questa era piuttosto una virtù, che nasceva proprio dall'onestà intellettuale del narratore e dal lungo allenamento a respingere ogni fanatismo, coltivato invece da chi crede ciecamente in un'idea e non sa o non vuole coglierne le insufficienze.

Nel corso degli anni Venti e nella prima metà degli anni Trenta furono pubblicati articoli dedicati a scrittori e pensatori del XVIII secolo, tra i quali spicca soprattutto la figura di Jean Jacques Rousseau. La conoscenza di Rousseau fu promossa da Muḥammad Luṭfi Ğum'ah, il quale intendeva così colmare la grave lacuna di cui soffriva la cultura araba, per aver gli intellettuali arabi, tranne rare eccezioni, ingiustamente ignorato le opere del filosofo e scrittore svizzero, ma anche il pensiero degli illuministi, in tal modo privandosi della possibilità di pervenire a una comprensione profonda e completa del pensiero moderno occidentale, che si era nutrito delle idee dei filosofi del XVIII secolo.

Ğum'ah si pose dunque il problema e valutò i rischi che provenivano da una visione parziale della cultura europea che, nelle sue molteplici e varieguate manifestazioni attuali, veniva considerata

come una filiazione del pensiero illuminista del XVIII secolo. Tutte le varie diramazioni del pensiero moderno erano altrettanti sviluppi di idee germinate due secoli prima.

Come si è detto, tra i pensatori del XVIII secolo l'attenzione andò soprattutto a Jean Jacques Rousseau²⁴, al quale Muḥammad Luṭfi Ğum'ah, nel 1922, dedicò un articolo in due puntate, in occasione del bicentenario della sua nascita. Seguirà, nel 1926, un ennesimo ritratto di Rousseau, sempre di Muḥammad Luṭfi Ğum'ah. Nell'articolo del 1922, Ğum'ah propone un interessante confronto tra Voltaire e Rousseau, dichiarando quest'ultimo superiore all'autore del *Dictionnaire philosophique* per libertà di pensiero, attaccamento alla verità e alla virtù. Invece Mayy Ziyādah, nel 1923, con evidente ostilità, giudicherà nocive le idee di Rousseau, perché avevano nutrito generazioni di scrittori "prefiche", di cui egli, il filosofo svizzero, era stato il precursore. Rousseau sarebbe stato il maestro di tutti coloro che nei secoli a venire preferirono descrivere la propria infelicità, come i romantici e i decadenti, piuttosto che ribellarvisi²⁵. In sintonia con le valutazioni di Ziyādah è l'articolo del 1934 dedicato a Rousseau, dove l'autore, Ḥannā Ḥabbāz, si mostra molto critico verso il filosofo ginevrino, definendo il suo invito a tornare alla natura, rinunciando alla civiltà, un'assurdità. Ḥabbāz mette in evidenza soprattutto quanto di utopistico e irrealistico quella proposta contenga²⁶.

André Maurois fu uno dei pochi autori francesi contemporanei che riscosse consenso. Fu il critico Mu'āwiyah Nūr a divulgare la conoscenza dell'opera dello scrittore francese, di cui si loda il talento letterario soprattutto come biografo²⁷. Anche André Gide ottiene in un caso l'attenzione della critica. In particolare, viene analizzato il romanzo *Les Faux-monnayeurs* (al-Muzayyafūn), giudicato interessante per la modernità del tema trattato e dello stile²⁸. Aḥmad al-Ṣāwī Muḥammad, da parte sua, proporrà la conoscenza delle opere di alcuni autori che svolgevano in quegli anni un ruolo rilevante (anche se forse non di primissimo piano) sulla scena culturale francese. In più di un'occasione egli sceglie di analizzare e commentare opere in cui erano espressi sentimenti violentemente antiamericani, piuttosto comuni, d'altronde, nella produzione letteraria francese degli anni Venti e Trenta. Dedicò, per esempio, un ampio commento a *Scènes de la vie future*, diario

di viaggio negli Stati Uniti di Georges Duhamel, dove questi non si limitava a criticare la civiltà americana, ma esprimeva nei suoi confronti un vero e proprio sentimento di avversione, che Aḥmad al-Šāwī Muḥammad dichiara di condividere pienamente²⁹.

Tranne la traduzione di alcuni componenti - molti dei quali di Lamartine -, le riviste non manifestano pressoché alcuna curiosità per la poesia francese, a cui non verrà dedicato alcuno studio critico³⁰, né verrà mai presa in esame la personalità di alcun poeta, con la sola eccezione di Paul Verlaine, la cui opera verrà analizzata nel 1935, sulla rivista "al-Muqṭataf", da uno specialista, il poeta egiziano 'Alī Maḥmūd Ṭāhā³¹. L'indifferenza verso la produzione poetica occidentale è testimoniata dal fatto che lo stesso movimento di traduzione, così intenso nel campo della prosa, fu minimo in poesia³², cosicché si può affermare che in questo ambito, perlomeno fino al primo dopoguerra, tranne un generico beneficio che i poeti arabi trassero dal nuovo clima instauratosi nel mondo arabo, grazie alla conoscenza della cultura moderna occidentale, il rinnovamento, sia pur lieve, che si registrò fu del tutto originale e si inserì nel solco della tradizione araba. Le cause di tale disinteresse, indagate da vari studiosi, sono sintetizzate da Maḥmūd Taymūr:

"... ci si astenne dal tradurre la poesia europea perché la poesia araba ha tradizioni antiche, essa sa trattare in modo originale tutta la vasta gamma dei sentimenti e delle emozioni; la sua lingua è vigorosa, perfetta, (...) i poeti arabi hanno piegato, nel corso dei secoli, l'espressione poetica alla loro creatività. Essi hanno affrontato i temi più svariati, non hanno tralasciato né la descrizione della natura, né di seguire le passioni dell'anima, né di ricercare la bellezza nei concetti e nelle immagini, né di penetrare la filosofia della vita, né di catturare i segreti delle scienze, né di descrivere gli istinti o i costumi morali, né di indagare le esperienze umane"³³.

Alla luce di ciò si nota che è perlomeno singolare la scelta di "al-Muqṭataf" di dedicare un articolo a Paul Verlaine, esponente di spicco di quella scuola simbolista che, tra tutte le scuole poeti-

che europee, fu quella che esercitò minor fascino sui poeti arabi, e che produsse solo trascurabili tentativi di imitazione³⁴. La prova più inequivocabile della scarsa attrattiva che quella scuola esercitava la si coglie nel fatto che lo stesso corrispondente di "al-Muqṭataf" da Parigi, il poeta Bišr Fāris, che fu uno sperimentatore della poetica simbolista e che Maḥmūd Taymūr giudica il poeta arabo che con più competenza e con più dedizione di ogni altro cercò di piegare la poesia araba all'espressione simbolista³⁵, non propose mai profili di esponenti di quella scuola, né recensì, nella rubrica dedicata alle novità editoriali, opere di poeti simbolisti.

D'altronde, nell'articolo che dedica a Verlaine, 'Alī Maḥmūd Ṭāhā non insiste in modo particolare sull'appartenenza del poeta al movimento simbolista, e anzi tende piuttosto a presentarlo come un'eccezione tra i poeti simbolisti, sottolineando la sua intensa spiritualità e la sua straordinaria sensibilità umana, mettendo in luce la profondità del sentimento che lo animava, quasi a voler suggerire che l'adesione al simbolismo fu una parentesi nella sua vita. E infatti, per Ṭāhā, la poesia di Verlaine fu poesia di ispirazione e non di costruzioni mentali. Egli avrebbe restituito al sentimento il posto che gli spetta nell'espressione poetica, così la sua poesia, che è pura musica, rifugge dalle elucubrazioni mentali, tipiche degli altri simbolisti, perché attraverso essa Verlaine aspira soltanto a svelare la sua anima. Questa autenticità ha reso Verlaine "il poeta eterno, la più melodiosa voce lirica con cui la Francia ha cantato nel XIX secolo"³⁶.

Ṭāhā, in quest'articolo, si concentra inoltre sull'analisi della vicenda umana del poeta, di cui ripercorre le tappe fondamentali. Egli insiste sull'influenza negativa che l'incontro con Arthur Rimbaud - descritto da 'Alī Maḥmūd Ṭāhā come la quintessenza del male, con tratti quasi demoniaci, capace di coinvolgere il debole Verlaine nelle esperienze moralmente più degradanti - ebbe su di lui e sul suo già precario equilibrio emotivo. Così Ṭāhā descrive Rimbaud, al momento in cui incontrò Verlaine per la prima volta:

"Rimbaud, che aveva allora diciassette anni, era davvero una creatura strana. Era alto, sporco e ozioso, e dentro era anche peggio di fuori: era malvagio, nel vero senso della

parola, si ubriacava, era ostinato, attaccabrighe (...)
Verlaine cadde spiritualmente e mentalmente sotto l'in-
fluenza di questo incantatore³⁷.

È chiaro anche il tentativo di Ṭāhā di attribuire a Rimbaud tutta la responsabilità di una relazione che definisce *šāddah* (degenere), anche se subito dopo avanza il dubbio sulla sua autenticità.

III.3 Il ruolo svolto da Mayy Ziyādah

La collaborazione di Mayy Ziyādah con "al-Muqtaṭaf" prese il via nel 1918, con un lungo articolo intitolato *Madame de Sévigné wa 'ašruhā* (Madame de Sévigné e la sua epoca), in cui la scrittrice libanese analizza il ruolo svolto da Madame de Sévigné nell'evoluzione dell'arte epistolare. L'aspetto interessante dell'articolo firmato da Mayy Ziyādah sta soprattutto nel tentativo di collocare storicamente la figura di Madame de Sévigné, della cui epoca l'intellettuale libanese fa un ritratto intenso e particolareggiato, sottolineando il ruolo svolto dalle società letterarie nello sviluppo del movimento intellettuale e sociale francese. Vengono altresì individuati nel XVII secolo quei germi che si sarebbero sviluppati a pieno nei secoli seguenti, e avrebbero dato lo stimolo alla rivoluzione intellettuale sulla quale si fonda l'età moderna. L'altro aspetto originale dell'articolo di Mayy Ziyādah è quello di aver voluto attribuire a Madame de Sévigné una sensibilità, un temperamento romantico, che l'avrebbero spinta a privilegiare sempre il sentimento, e che ne avrebbero fatto la precorritrice di quel movimento affermatosi in Francia nell'Ottocento³⁸.

Bisognerà attendere il 1924 per trovare un altro articolo firmato da Mayy Ziyādah, e dedicato a un esponente di spicco del panorama culturale francese moderno, lo scrittore Pierre Loti. Il pretesto per la pubblicazione dell'articolo è offerto dalla scomparsa dello scrittore avvenuta l'anno prima, e che suscitò commozione nel mondo arabo, giacché Loti apparteneva a quella schiera di scrittori occidentali che si erano guadagnati la stima degli intellettuali arabi grazie alla simpatia con cui avevano descritto la realtà orientale.

Mayy Ziyādah oppone invece a quest'ammirazione un giudizio fortemente critico, che nasce da un'analisi approfondita delle

ragioni dell'opera di Loti, e da una capacità di cogliere, al di là dell'apparente affetto per gli orientali, che traspare da una lettura superficiale del testo letterario lotiano, la sua più intima natura reazionaria. Mayy Ziyādah, con l'articolo dedicato a Loti, intendeva offrire il proprio contributo al dibattito in corso in quegli anni su quali autori occidentali fossero degni di essere fatti conoscere agli arabi. Per la scrittrice libanese la scelta non è mai neutrale, né può avvenire esclusivamente sulla base di motivazioni estetiche. La preferenza doveva andare agli autori capaci di provocare nei lettori una rivoluzione nel modo di sentire e di guardare alla vita non più in modo passivo; a coloro che riuscivano a trasmettere il desiderio di lottare per la propria affermazione, rinunciando a sterili lamentazioni. Per questo Mayy Ziyādah si opponeva al progetto di alcuni intellettuali, i quali erano intenzionati a tradurre in arabo i libri di Loti "per rendere omaggio a un amico dell'Oriente"³⁹, perché rappresentavano, a suo giudizio, un pericolo sotto numerosi aspetti. Mayy identifica la colpa principale di Loti nel fatto di non aver mai avuto un fine da perseguire nella propria esistenza, ma di aver sempre e solo teso a vincere la noia che lo afflisse fino alla morte. Egli mancava della fede nella vita, cosicché si convinse della vanità di ogni azione umana⁴⁰.

La noia di Loti, cui allude Mayy Ziyādah, era il frutto di una sensibilità malata, che non fu sua esclusiva prerogativa, ma il tratto distintivo di tutta la generazione europea degli anni immediatamente precedenti la prima guerra mondiale; con la differenza però che in Loti essa risulta più radicata e persistente, al punto che non vi rinuncerà neanche negli anni del conflitto mondiale, che provocò un cambiamento di atteggiamento in gran parte degli scrittori, inducendoli a meditare sul ruolo della letteratura e del letterato all'interno della società e a teorizzare una partecipazione più attiva. Loti, invece, preferirà continuare a lamentarsi.

Secondo la scrittrice libanese, questa paralisi della volontà spinse Loti a estraniarsi dalla società moderna, per la quale egli nutriva un intimo disprezzo, e a rifugiarsi in un suo mondo di fantasie romantiche, in una società ideale priva di conflittualità, impregnata di spiritualità. Questa società ideale gli sembrò di ritrovarla nel mondo orientale, da lui percepito come molto più immobile, monolitico, non dinamico di quanto non fosse in realtà,

e che lo scrittore ritenne in pericolo di farsi contaminare dalla società occidentale, attraverso la mutuazione delle conquiste della modernità. Perciò Loti non esita a invitare gli orientali a difendere la propria identità compromessa e la dignità del proprio retaggio, ma lo fa sollecitando una chiusura a tutto ciò che è nuovo e moderno, a tutto ciò che proviene dall'Occidente.

Si rileva tra l'altro che le posizioni di Loti coincidevano con quelle espresse dai conservatori arabi i quali auspicavano l'interruzione di qualsiasi rapporto di scambio culturale con l'Occidente, scambio che, invece, era per Mayy Ziyādah assolutamente urgente per rivitalizzare la letteratura nazionale. Loti, paradossalmente aveva finito per vedersi assegnata una posizione di rango da molti intellettuali arabi contrari a un'apertura all'Occidente (o che comunque a essa ponevano dei limiti). Ai loro occhi egli era colui che aveva saputo indicare con maggiore chiarezza, lucidità e onestà degli arabi stessi, le vie che questi dovevano percorrere per tornare a produrre un'arte che fosse straordinaria come quella dell'antichità, ossia tornare a ispirarsi alla più autentica anima araba⁴¹.

Il conservatore Šakīb Arslān, per esempio, dichiara Loti degno di stima per la propensione che sempre manifestò per l'Oriente, per l'*Islām* e per gli arabi; propensione che lo scrittore francese motivava in base al fatto che essi "da migliaia di anni non erano mai cambiati"⁴². Il critico Ḥabīb Ġāmātī attribuisce a Loti il merito di aver messo in guardia gli orientali dai pericoli mortali a cui avrebbero esposto la loro società, se avessero continuato a imitare gli occidentali, e per questo tutti gli orientali, afferma Ġāmātī, dovrebbero essergli grati⁴³.

Per Mayy Ziyādah, invece, l'antica civiltà araba non può soddisfare le esigenze degli arabi moderni. L'unica soluzione possibile per il mondo arabo odierno, se voleva conquistare la vera libertà e affermare la propria indipendenza sul piano letterario, era accettare di confrontarsi con la cultura occidentale.

"La civiltà araba è stata una civiltà straordinaria (...) ma ci basterebbe oggi, se rinunciassimo a tutte le conquiste della vita moderna che il genio umano ha realizzato? (...) Non ci precluderemmo vasti orizzonti fingendo di ignorare ciò che di bello e di nobile vi è nella civiltà occidentale? E poi,

questo continuo pensare al passato, non metterebbe forse coloro che possono usufruire di tutte le invenzioni e scoperte moderne in condizione di renderci schiavi?"⁴⁴.

Mayy Ziyādah percepisce Loti come un tipico prodotto di quell'atmosfera decadente europea che è inadatta agli arabi. A suo parere egli è tanto più pericoloso in quanto si serve di "uno stile affascinante, straordinariamente eloquente, tra i più dolci, delicati e potenti che la lingua francese abbia conosciuto"⁴⁵. La sua arte incantevole sapeva produrre un effetto profondo sugli animi, e tanto più profondo sugli animi degli arabi, in quanto era riuscito a conquistarne l'eterna gratitudine con la stima espressa nei loro confronti in tutti i suoi scritti, e con le parole di ammirazione rivolte alla loro antica civiltà. Tutto ciò rendeva, agli occhi della Ziyādah, Loti più pericoloso di qualsiasi altro autore occidentale che avesse detto le stesse cose che diceva lui, poiché egli era uno di quegli scrittori che il lettore arabo leggeva "a preferenza di tutti gli altri, con la tendenza a prendere le sue idee sulla vita e sul cammino della civiltà come oro colato"⁴⁶.

Un'accusa che Mayy Ziyādah non rivolse mai a Loti fu quella di essere in mala fede, allorché invitava gli arabi a custodire intatto il proprio passato, evitando contaminazioni. Egli, cioè, non era mosso da secondi fini, tanto meno da simpatie colonialistiche. Semplicemente, le sue affermazioni erano il frutto di un'incapacità di stabilire lucidamente quali fossero le priorità e le vere esigenze del mondo arabo nella realtà moderna. Ogni sua parola fu in effetti dettata da un sincero affetto per l'Oriente, per il quale la stessa Ziyādah si mostra grata a Loti, cosicché, alla fine dell'articolo, esprime il suo rammarico per essere stata costretta a usare un simile tono e a rivolgere parole tanto dure "all'amico che ha amato del nostro paese tutto e tutti (...)"⁴⁷.

Nel gennaio 1935 Mayy Ziyādah riprende la collaborazione con la rivista "al-Muqtaṭaf", per conto della quale scrive una serie di articoli incentrati su scrittori europei. L'articolo con cui viene inaugurata la serie è dedicato a Luigi Pirandello. La scelta della Ziyādah è motivata dalla fama che di recente il drammaturgo italiano aveva acquisito grazie al premio Nobel di cui era stato insignito. Mayy Ziyādah si concentra soprattutto sull'esame della produzione

teatrale di Pirandello - senza tuttavia trascurare la produzione narrativa e saggistica -, in quanto è nel teatro che si rivela la sua arte più grande. In particolar modo, la Ziyādah si sofferma sul dramma *Sei personaggi in cerca d'autore*, nel quale si svelerebbe nella forma più compiuta - a parere dell'intellettuale libanese - la filosofia della vita, la concezione del mondo dello scrittore siciliano. È nel sentimento del dolore che Mayy Ziyādah individua il perno intorno a cui ruota questa concezione. Non è dunque un caso che la Ziyādah concentri la sua analisi quasi esclusivamente su quello che viene definito dai critici come il "secondo Pirandello"⁴⁸, di cui si segna l'inizio con i *Sei personaggi*, in quanto è in questa fase - più che in tutte le altre che precedettero -, che si rivela la natura più intima, complessa e tormentata dello scrittore.

Questo senso doloroso della vita non suscita però in Mayy Ziyādah una simpatia particolare. Ella lo percepisce essenzialmente come un'espressione di impotenza, una manifestazione di acquiescenza che risulta profondamente frustrante in quanto finisce per paralizzare la volontà. Il dolore diventa in Pirandello un sostituto dell'azione. "Egli non vede altro che la tragedia, niente altro lo affascina"⁴⁹, dichiara Mayy Ziyādah. Se il dolore è il destino cui l'uomo è condannato e da cui nulla potrà sottrarlo, ne consegue la vanità di ogni cosa. Così le opere di Pirandello non forniscono mai soluzioni, perché soluzioni non esistono, non comunicano speranza, istillano soltanto dubbi, che non sono lo strumento di cui l'autore si serve per costringere lo spettatore a mettere in discussione le sue idee correnti e tradizionali, al fine di spingerlo ad acquisire una consapevolezza nuova e diversa della vita. Le opere di Pirandello ci fanno entrare in un mondo in cui ci smarriamo, senza che mai, da nessuna parte, brilli una luce che possa guidarci⁵⁰.

Anche lo scrittore spagnolo Miguel de Unamuno, a cui Mayy Ziyādah dedica un articolo, è tormentato dall'angoscia, che tuttavia non lo induce a proclamare l'inutilità di agire. Al contrario di Pirandello, per Unamuno il tormento interiore rappresenta lo stimolo per affrontare prove ed esperienze svariate, nella speranza che "alla fine queste lo condurranno verso quella nella quale troverà la pace per se stesso e ciò che è utile per i popoli e gli uomini"⁵¹.

Il dubbio da cui Unamuno fu perennemente tormentato non lo privò cioè della speranza, sia pur fievole, che un giorno gli uomini

sarebbero stati in grado di rendere la realtà un po' più simile ai loro sogni. Egli avvertì l'obbligo di partecipare a mutare la realtà e l'azione politica gli apparve lo strumento più adatto. Nell'articolo, Mayy Ziyādah lo mette a confronto con l'altro grande scrittore spagnolo suo contemporaneo, Vicente Blasco Ibañez, cui egli fu unito dalla medesima passione politica. Nello specifico Mayy Ziyādah analizza le diverse motivazioni che indussero entrambi gli scrittori a prendere parte attiva alla lotta contro la dittatura in Spagna. Per il primo lottare, così come scrivere, rappresenta un bisogno interiore, un'esigenza dello spirito, una volontà di affermare la grandezza dell'uomo, il quale lotta anche quando sa di essere votato alla sconfitta: è una scelta, per così dire, intellettuale, mai emotiva. Invece, per Blasco Ibañez, che come la sua prosa è "tutto corpo, sensi e passione ardente"⁵², la lotta è semplicemente uno dei modi attraverso cui esprimere la propria esuberanza, passionalità e vitalità.

Ma al di là delle motivazioni diverse che sono alla base delle scelte politiche e artistiche di entrambi, resta il fatto che essi vollero affermare l'importanza dell'azione e rifiutarono di restare passivi nei periodi cruciali per il loro paese. Così, è ben diversa la solidarietà che la Ziyādah lascia trasparire nei loro confronti rispetto alle perplessità, quanto meno, in lei suscitate dalle soluzioni cui perviene Pirandello. Quest'ultimo non sa far altro che crogiolarsi nella sofferenza - anche se la Ziyādah ammette che la vita lo tormentò senza pietà, riservandogli una serie infinita di disgrazie personali, che lo segnarono profondamente -, senza essere in grado di ricavare una filosofia accettabile da questo pessimismo.

L'ultimo articolo che Mayy Ziyādah pubblicò quell'anno fu dedicato al francese Léon Daudet. Ella prende in esame soprattutto l'attività politica che Daudet mescolò all'attività letteraria, e nella quale egli si impegnò tutta la vita, senza mai rinunciare alla propria libertà di pensiero e alla sensibilità umana⁵³. È la capacità di Daudet di mantenere intatta la propria vitalità e passione - caratteristiche che spingono l'intellettuale libanese ad accomunarlo allo spagnolo Blasco Ibañez -, malgrado il trascorrere degli anni e le amare esperienze vissute, a suscitare l'ammirazione di Mayy Ziyādah verso lo scrittore francese; la sua capacità di vivere, fino alla fine dei suoi giorni, una sorta di evoluzione intellettuale e sentimentale che gli permise di guardare alla vita sempre con immutato entusiasmo.

III.4 La letteratura inglese

Lord Tennyson fu il primo inglese cui venne dedicato un articolo, nel 1892, per commemorare la scomparsa avvenuta quell'anno. In quell'occasione egli fu celebrato come il più grande poeta contemporaneo⁵⁴. La grandezza di Tennyson, secondo l'anonimo critico, consisterebbe nella chiarezza estrema, nella sobrietà e nell'immediatezza con cui esprime tutto ciò che sente; sobrietà e immediatezza che sarebbero il risultato non di un talento naturale, o perlomeno non soltanto, ma di un severo tirocinio, che avrebbe portato il poeta inglese molto vicino alla perfezione formale. Tale perfezione consisterebbe nella capacità di esprimere il massimo vigore e la massima potenza ricorrendo a un minimo indispensabile di parole, come faceva - si afferma - anche il poeta arabo Zuhayr ibn Abi Salmà⁵⁵. A Tennyson, infine, viene riconosciuta un'intensità morale che, unita alla modernità del linguaggio, gli ha conferito il potere di influenzare gli animi dei lettori.

L'altro artista inglese che in quegli anni ottenne l'attenzione dei critici arabi fu il poeta John Milton, il quale nel 1894 fu messo a confronto con il poeta arabo Abū'l-'Alā' al-Ma'arrī, a causa delle forti analogie che si riscontrano nelle loro vite e nelle idee che espressero⁵⁶. Il parallelo tra la figura di Milton e quella di al-Ma'arrī affascinò numerosi critici dell'epoca, specialmente per lo stesso destino di cecità da cui entrambi i poeti furono colpiti.

L'articolo che viene dedicato, nel 1899, all'inglese Rudyard Kipling (che sarà riproposto in forma ampliata negli anni Venti) si trasforma per l'anonimo autore in un'occasione per chiarire la sua personale posizione nei confronti della politica colonialistica perseguita dalle potenze europee, in special modo dall'Inghilterra. Egli esprime verso Kipling, considerato il "vate dell'ideologia imperialista", una condanna priva di ambiguità, assolutamente chiara, pur riconoscendogli una straordinaria potenza espressiva e uno stile vigorosamente evocativo, asservito, tuttavia, agli interessi del potere coloniale, ben consapevole dei vantaggi che gliene sarebbe derivati in termini di fama e di onori. Viene così suggerita dall'autore dell'articolo una intima disonestà dello scrittore che - assolutamente esclusa dai critici europei, i quali hanno sempre visto nell'opera di Kipling l'espressione sincera ed entusiasta di un artista convinto della necessità della missione di civiltà che il

proprio paese svolgeva nel mondo -, lo avrebbe indotto a dire ciò che i governanti volevano sentirsi dire:

"La voce di uno scrittore del genere la si ascolta nei palazzi reali, perché usa la penna per rafforzare i troni dei sovrani. (...) Uno scrittore come lui inebria con le sue parole la nazione inglese, che controlla un quarto del globo terrestre, con la scusa di volervi portare la civilizzazione e innalzarvi il vessillo della giustizia"⁵⁷.

Ma il poeta inglese più noto al pubblico arabo, e al quale si rivolge più spesso l'attenzione, è naturalmente William Shakespeare, definito maestro incontrastato del dramma. Le opere del drammaturgo inglese erano, insieme con quelle di Molière, le più rappresentate nei teatri arabi, e furono anche quelle che ebbero il maggior numero di traduzioni, adattamenti e rifacimenti. Secondo i critici arabi è *Hamlet* (Hamilit) l'opera shakespeariana più significativa, quella nella quale rifulge il genio del drammaturgo. In essa si ritrova lo Shakespeare filosofo, il ricercatore che ha esplorato le profondità della natura umana, cogliendo ciò che di questa natura è manifesto e ciò che è celato. La descrizione analitica minuziosa, gli ammonimenti profondi, le riflessioni, oltre alla portata morale delle opere dell'inglese rendono complessa la loro traduzione in arabo⁵⁸.

Nel 1916 "al-Muqtataf" dedicò al drammaturgo inglese un ritratto in tre puntate, in cui erano analizzati i motivi del suo successo mondiale che il trascorrere del tempo non scalfiva. Certo l'autore degli articoli attribuisce la fama di Shakespeare all'eleganza e alla bellezza delle sue opere, e tuttavia afferma che tali qualità non bastano a spiegarla completamente. I suoi drammi infatti non possono considerarsi i più grandi in assoluto. Abbastanza singolarmente si ritiene che il ruolo svolto dagli impresari teatrali sia stato, e sia, fondamentale nel perpetuare una fama solo in parte meritata⁵⁹.

Dell'opera di Shakespeare vengono analizzati quegli aspetti che più permettono di stabilire connessioni e raffronti con la realtà letteraria araba. In altre parole, viene posto l'accento su quelle problematiche che presentavano analogie con la letteratura araba e

che furono affrontate dal drammaturgo inglese, il quale pervenne a soluzioni che sarebbero state adottate dai suoi successori, e che invece attendevano ancora, per quanto riguardava gli arabi, di essere risolte. I critici si concentrano per esempio sulla lingua utilizzata da Shakespeare, e che viene definita lingua "media"⁶⁰, in cui egli sintetizzerebbe le esperienze di coloro che lo avevano preceduto. La lingua media o lo stile medio di Shakespeare rinunciava all'artificialità del linguaggio aulico di cui si serviva il teatro classico, inaccessibile ai più, in favore di uno stile sobrio e scorrevole, che viene definito *al-sahl al-mumtani* ('facile ma difficile da imitare) e che rifugge da ogni volgarità, propria invece del teatro popolare, cui peraltro Shakespeare si ispira per quanto riguarda la spontaneità. È questo stile medio che attende oggi nel mondo arabo un autore geniale, dotato di statura e autorità tali da dargli, come fece Shakespeare in Inghilterra, diritto di cittadinanza e legittimarlo una volta per tutte.

Negli anni Venti e Trenta i critici arabi, oltre a proporre articoli che hanno per protagonisti i massimi scrittori britannici, coloro i quali già da tempo avevano ottenuto la loro consacrazione artistica, non trascurano nemmeno di divulgare la conoscenza dell'opera di scrittori che si affermano solo in quegli anni. Per esempio, il romanzo con cui Aldous Huxley raggiunse nel 1932 la notorietà internazionale, *New Brave World*, viene nel 1934 accuratamente recensito da Ismā'il Mazhar, che ha così l'occasione per analizzare le commistioni tra letteratura e scienza, sempre più spesso sperimentate dagli scrittori inglesi e che imprimono a quella produzione letteraria un marchio di originalità e una modernità ignote ad altre letterature⁶¹. Huxley è tra gli esponenti della nuova generazione di autori inglesi quello che suscita maggiore curiosità, e a cui più spesso viene prestata attenzione, ma in un'occasione vengono analizzate anche le caratteristiche della narrativa di James Joyce (in particolare nel suo capolavoro *Ulysses*), e di D. H. Lawrence, del quale si sottolinea la tendenza a riproporre, quasi ossessivamente, il tema sessuale come la chiave per comprendere e interpretare ogni aspetto dell'esistenza dell'individuo. E Maḥmūd Ḥasan, l'autore dell'articolo, non esita a individuare un aspetto patologico in questa tendenza monotematica di Lawrence⁶². Virginia Woolf, infine, è oggetto di studio da parte

dei critici arabi in ben due occasioni. Ella viene indicata come l'esponente più significativa del moderno panorama letterario inglese, soprattutto per la sua capacità di coniugare la cura per la forma con la bellezza del contenuto, rifuggendo dalle cerebralità tipiche di gran parte dei narratori europei contemporanei⁶³.

Le celebrazioni organizzate in Inghilterra per commemorare Lord Byron, in occasione del centenario della morte, offrono a Fu'ād Šarrūf la possibilità di esprimere le sue gravi riserve nei confronti del poeta inglese, di cui deplora il pessimismo. In quell'occasione, Šarrūf proclama l'artista inglese "poeta dei giovani", da cui questi si allontanano non appena superano la soglia dell'adolescenza. Per Šarrūf, sarebbero proprio quegli aspetti che più attraggono i giovani a far sì che poi costoro se ne allontanino nell'età adulta⁶⁴. Byron non nutre speranze né per il presente né per il futuro (o così gli piace far credere), rappresenta la vita come una solitudine immensa, della quale la disperazione e l'avvilimento sono compagne inseparabili. Questo perché Byron guarda alla vita e alle cose con l'intemperanza, l'eccesso che caratterizza l'età giovanile, quando si è soliti compiacersi del dolore e si prova diletto a concepire l'esistenza come sofferenza. Per questo Byron sa conquistare i giovani, perché fa leva sui sentimenti che sono tipici della loro età, per venire poi rinnegato dagli adulti, non appena al sentimento si sostituisce la riflessione razionale.

Tra gli autori inglesi commemorati ricordiamo nel 1928 Thomas Hardy, del quale si sottolinea il distacco con cui preferì osservare gli eventi della vita, riuscendo così a descriverli con una aderenza e una potenza straordinarie "come se fossero fotografie"⁶⁵, e nel 1933 John Galsworthy, del quale si analizzano la figura e l'opera - improntata anch'essa a una sostanziale imperturbabilità - e si raffrontano (ma è una costante della critica ovunque) con quelle di G.B. Shaw e di H.G. Wells, caratterizzate al contrario da uno straordinario dinamismo⁶⁶.

III.5 La letteratura italiana

Nel XIX secolo l'unico scrittore italiano a essere preso in considerazione fu Dante. Al poeta nel 1896 la rivista "al-Hilāl" dedicò un articolo in cui si fornivano informazioni sulle sue opere, in par-

ticolare sulla *Divina Commedia*. L'articolo è di carattere puramente divulgativo, privo di qualsiasi originalità e interesse dal punto di vista critico, ma è interessante perché volle essere un omaggio al poeta per il ruolo da lui svolto nella storia letteraria europea⁶⁷, a differenza di tutti gli articoli che verranno pubblicati nei decenni successivi, in cui si preferirà ignorare Dante sotto questo aspetto, per concentrarsi sulle influenze islamiche nella sua opera.

Nel 1913 la pubblicazione della traduzione de *Il Principe* (al-Amīr) spinse la critica araba a occuparsi di Niccolò Machiavelli. Fu soprattutto il nome del traduttore, Muḥammad Luṭfī Ġum'ah, a sollecitare l'attenzione dei critici, piuttosto che l'autore o l'opera in sé, verso la quale in ogni caso si esprime un giudizio di condanna. Si afferma infatti che la teoria politica di cui è padre Machiavelli, basata sul principio del fine che giustifica i mezzi, è dannosa e da respingere (specialmente nei paesi orientali):

“Solo ci dispiace per il tempo che egli [Ġum'ah] ha sprecato per tradurlo (...), noi abbiamo bisogno di chi inculca nei nostri governanti il principio di servire i cittadini con lealtà e rettitudine, e non di chi insegna loro che per governare i paesi, dopo che li si è conquistati, bisogna distruggerli e annientarli. Noi pensiamo che tutti i re, principi e governanti che governano male, mettono in pratica i principi teorizzati da Machiavelli”⁶⁸.

Nel 1919 troviamo un ennesimo articolo consacrato a un artista italiano, Gabriele D'Annunzio, che tuttavia non ricevette attenzione per i suoi meriti letterari, bensì per le imprese di cui si rese protagonista. Fu l'episodio di Fiume ad attirare la curiosità della critica sullo scrittore e poeta, e di quell'impresa viene fatto un minuzioso resoconto. Nell'articolo in questione si pone l'accento soprattutto sulle stravaganze del personaggio D'Annunzio:

“La vita di D'Annunzio è costellata da episodi singolari, ma il più singolare di tutti è la presa con la forza della città di Fiume. Con quest'azione, egli si è fatto beffe del suo governo, dei governi alleati, del presidente Wilson, della Conferenza di Pace, della Società delle Nazioni e di ogni

potere e legge esistente sulla faccia della terra. (...) Gli occhi del mondo sono puntati su questo evento che si è trasformato in una specie di farsa”⁶⁹.

Quanto all'esame della produzione letteraria di D'Annunzio, esso si esaurisce in poche righe, in cui si esprime un giudizio non propriamente favorevole, che ricalca quello espresso dall'*Encyclopædia Britannica*, dalla quale si ricavano le informazioni. Il suo merito letterario reale sarebbe stato quello di aver aperto ai suoi connazionali le porte della loro storia passata e di averla resa fonte della loro ispirazione e stimolo per le speranze future.

“Egli ha rappresentato” si legge ancora nell'articolo “l'anima dell'Italia che risorge e che guarda in alto. I suoi discorsi eloquenti e i suoi scritti appassionati sono stati la prima scintilla che ha acceso il nazionalismo italiano”⁷⁰.

Nel corso degli anni Venti l'interesse verso la produzione letteraria italiana fu quasi esclusivamente sollecitato dai vincoli che si riteneva esistessero tra alcuni autori italiani e la letteratura araba, o dalla volontà di dimostrare influenze orientali su quella produzione. Si nota inoltre il disinteresse pressoché totale delle riviste verso esponenti del panorama letterario italiano moderno e contemporaneo, con le uniche eccezioni rappresentate dall'articolo di Mayy Ziyādah su Pirandello (1935), in ragione del Nobel che aveva ricevuto nel 1934, e da una recensione nel 1929 alla traduzione in arabo del libro di Giovanni Papini *La Storia di Cristo*, dove viene fatto un velocissimo accenno al ruolo svolto dalla rivista “La Voce” nella vita letteraria italiana di inizio secolo⁷¹. I critici arabi preferirono concentrarsi su autori antichi, come Dante per esempio, al quale la rivista “al-Muqtataf” dedica tre articoli, tutti incentrati sul tema dell'influenza che la tradizione islamica avrebbe esercitato sull'autore della *Divina Commedia*⁷². L'articolo del 1928 fu suggerito all'autore, ‘Abd al-Laṭīf al-Ṭībāwī, dall'opera su Dante di Miguel Asín Palacios *Escatologia Musulmana en la Divina Comedia* (pubblicata a Madrid nel 1919), in cui l'orientalista spagnolo metteva in evidenza le affinità della *Divina Commedia* con il *Kitāb al-Mi'rāğ* (Il libro della Scala) di al-Ṭībāwī

accoglie in pieno la tesi dello studioso spagnolo secondo la quale Dante è debitore per la sua descrizione dell'aldilà, nella *Divina Commedia*, alla cultura islamica, in particolare alla tradizione *ṣufī*⁷³. Nel 1932, Nāṣid Sayfīn, riprendendo il tema dell'influenza islamica su Dante, mette a confronto la *Divina Commedia* questa volta con la *Risālat al-ḡufrān* (Epistola del perdono) di Abū'l-'Alā' al-Ma'arrī, opera che a giudizio di alcuni avrebbe ispirato a Dante l'idea del viaggio nell'oltretomba. Sayfīn nega però qualsiasi affinità tra le due opere, riscontrando solo una vaga somiglianza nel tema, che i due poeti affrontano e sviluppano in modo completamente diverso, ragion per cui egli giudica l'ipotesi della conoscenza dell'opera di al-Ma'arrī da parte del poeta italiano priva di fondamento⁷⁴. Anche Anīs al-Maqdisī aveva proposto lo stesso raffronto tra la *Divina Commedia* e la *Risālat al-ḡufrān*, per giungere alla medesima conclusione di Sayfīn. al-Maqdisī, che non esclude del tutto una influenza della tradizione islamica o dell'opera di al-Ma'arrī su Dante, ritiene tuttavia che il poeta italiano abbia poi sviluppato il tema in modo geniale, perseguendo obiettivi profondamente diversi da quelli di al-Ma'arrī, che conferiscono alla sua opera un carattere peculiare. al-Maqdisī insiste soprattutto sulle diverse finalità a cui i due poeti mirarono, e attribuisce a Dante una grandiosità di intenti, la capacità di esprimere idee universali e alti ideali, assenti in al-Ma'arrī: mentre l'opera di Dante è profondamente intrisa di uno spirito e di un sentimento religiosi, perché il poeta italiano con essa volle indicare le vie da seguire per la salvezza dell'anima, il poeta arabo persegue un fine meno elevato: egli volle esprimere il suo disprezzo per il genere umano. La *Risālat al-ḡufrān* svela l'animo beffardo e sarcastico del suo autore, spiega al-Maqdisī, quell'animo beffardo che possiedono tutti gli scettici, e in essa l'immagine di Dio non è l'immagine sublime di Dio che è tratteggiata nella *Commedia* di Dante⁷⁵.

Nel 1934 fu la volta di Ludovico Ariosto di ricevere attenzione in occasione dei quattrocento anni dalla sua scomparsa. In realtà, quell'evento rappresenta il pretesto che dà modo all'autore dell'articolo, l'italianista Ṭāhā Fawzī⁷⁶, di valutare l'ipotesi dell'eventuale influenza esercitata su Ariosto dalle *Mille e una notte*, a cui il poeta italiano si sarebbe ispirato per comporre il suo capolavoro *L'Orlando furioso*. Per questa ragione, spiega l'autore dell'articolo,

agli orientali interessa conoscere questo poeta, che comunque egli definisce "straordinario"⁷⁷. Ṭāhā Fawzī non formula nessun giudizio definitivo, lasciando aperta la questione, e affermando che le prove addotte dagli studiosi che avevano avanzato quell'ipotesi erano tali da non permettere né di accettarla né di respingerla⁷⁸. La volontà di dare in ogni caso il proprio contributo in merito alla questione spinge Fawzī a fornire un quadro esauriente della vita e delle opere di Ariosto, che egli passa in rassegna, riconoscendo infine l'alto valore dei poemi composti dall'artista italiano. Egli seppe infatti trattare la materia, anche ammesso che si fosse ispirato all'opera popolare araba, con assoluta originalità, cosicché Fawzī conclude: "... anche ammettendo che ciò [l'influenza] fosse vero, non diminuirebbe il valore dei poemi di Ariosto, che non perderebbero nulla della loro bellezza, della loro scorrevolezza, della loro magnificenza, poiché essi sono capolavori della poesia italiana che hanno sfidato e sfideranno il tempo"⁷⁹.

III.6 La letteratura spagnola

Se si passa poi a considerare l'attenzione che la letteratura spagnola ricevette in quegli anni dai critici arabi, si nota un interesse che è senza dubbio inferiore a quello rivolto, per esempio, alle letterature inglese e francese, ma pur sempre più rilevante - e qualitativamente diverso - rispetto all'attenzione riservata a letterature per così dire "minori" (in relazione a quelle inglese e francese, secondo il modo di percepire degli arabi di quegli anni), come per esempio quella italiana. Quantomeno, si cercò di far conoscere ai lettori alcuni degli autori spagnoli contemporanei più significativi, anche se, in definitiva, pure nel caso della produzione spagnola si osserva come la scelta fu sempre condizionata dal vincolo che tali autori avevano stabilito, in un modo o nell'altro, con la cultura araba o con il mondo arabo in generale.

Nel 1928, il palestinese Salīm Ṣahhādah dedica a Vicente Blasco Ibáñez, in occasione della morte, un articolo in cui, oltre a prendere in considerazione gli aspetti salienti della sua produzione narrativa e della sua personalità di uomo politico e di scrittore, si sofferma ad analizzare il legame che Blasco Ibáñez sentiva di avere con la storia araba della Spagna. All'ammirazione che

Šahhādah prova per Ibāñez non sono sicuramente estranee le valutazioni che lo scrittore spagnolo fornisce, in diversi suoi romanzi, sul periodo della dominazione araba; periodo che egli definisce glorioso, anzi il periodo di maggior gloria e splendore vissuto dal proprio paese, cui contrappone la decadenza cominciata subito dopo la *Reconquista*, allorché i sovrani cattolici distrussero quel clima di tolleranza e di pacifica convivenza instaurata dagli arabi, in cui erano potute progredire la ricerca e le scienze. A quella tradizione di tolleranza Ibāñez si sarebbe ispirato - secondo Šahhādah - allorché ha parlato dell'esistenza di un vincolo che lega i popoli del Mediterraneo, al di là delle differenze di razza e di religione⁸⁰. Il suo maggior merito sarebbe quindi quello di aver sempre voluto cercare elementi di affinità che potessero ravvicinare i popoli mediterranei, e non di insistere sulle differenze che pure esistono.

L'attenzione e la passione con cui i critici arabi si dedicano alla realtà culturale della Spagna, o meglio di alcuni dei suoi esponenti di maggior rilievo, ci svela un tratto che essi stessi non hanno remore a rivelare: essi avvertono cioè con forza l'esistenza di un vincolo che li lega alla Spagna, o *Andalus* come continuano a chiamarla, più saldo di quello che avvertono verso qualsiasi altro paese. Il ricordo che costoro conservano di quel periodo della storia araba è così vivo ed eroico che non stupisce affatto che essi si sentano vicini a quegli autori spagnoli che nutrono la stessa ammirazione e la stessa nostalgia per quel passato di gloria: essi condividono un passato comune, ricordi comuni. In taluni casi, la passione nutrita da qualcuno di questi scrittori spagnoli per quel periodo della storia patria ha il potere di far divenire consapevole e profondo un sentimento di attrazione per l'*Andalus* fino ad allora avvertito in modo vago e indefinito. Montávez ha analizzato, per esempio, le implicazioni che l'incontro avvenuto in Brasile con il poeta spagnolo Francisco Villaespesa ebbe per i poeti del *mahğar* meridionale, ai quali, a suo parere, egli fornì l'incentivo che li avrebbe condotti pochi anni dopo alla costituzione del circolo letterario noto con il nome di *al-'Uşbah al-andalusiyyah* (La Lega andalusa)⁸¹.

Ma tra i poeti del *mahğar* meridionale, le conseguenze più profonde quell'incontro doveva averle per il poeta libanese Fawzi Ma'lūf, il quale ci ha lasciato, della visita di Villaespesa in Brasile, e del loro incontro a San Paolo, un entusiastico resoconto.

Tra i due poeti - quello arabo e quello spagnolo - nacque immediatamente, e andò approfondendosi nei giorni successivi, un sodalizio che li avrebbe spinti in seguito anche a collaborare⁸², e che per quanto riguarda Ma'lūf fu sollecitato, perlomeno inizialmente, come egli stesso rivela nell'articolo, dalla fierezza con cui Villaespesa parlava del passato degli arabi in Spagna, considerandosi in qualche modo loro erede, e orgoglioso di custodire dentro di sé, nel proprio patrimonio culturale i tanti frutti che essi seppero far nascere. Così Ma'lūf descrive il suo incontro con Villaespesa:

“Mi trovai davanti a un'anima impetuosa, l'anima di un poeta, a una mente brillante, innovatrice, la mente di un genio, e a un cuore nobile e grande, il cuore di un arabo”⁸³.

La passione con cui Villaespesa si dedicò allo studio della cultura araba, che egli considerava parte integrante della cultura nazionale spagnola, gli permise di annullare le distanze tra sé e gli arabi. Egli penetrò a fondo l'interiorità di quel popolo, che riuscì a descrivere come se fosse uno di loro, come se appartenesse a loro. È questa l'impressione che Ma'lūf ricava leggendo l'opera di Villaespesa *El alcázar de las perlas* (Qaṣr al-lu'lu), dove non si ritrova nulla dell'artificiosità e dell'affettazione che caratterizzano i personaggi orientali descritti da autori occidentali, perché, appunto, Villaespesa descrive una parte di sé.

“Nella vita dei personaggi e nei loro colloqui c'è un'autentica anima araba, ed è come se si sorseggiasse il nettare dell'immaginazione araba nel calice terso e trasparente della lingua spagnola”⁸⁴.

D'altro canto, quell'incontro risultò importante e fecondo di risultati, sia sul piano umano sia artistico, non solo per Ma'lūf ma, come Pedro Martínez Montávez illustra, per lo stesso Villaespesa:

“No se insiste lo suficiente, sin embargo, en un hecho que me parece no menos indudable, aparte de igualmente significativo: tal reacción fue mutua. Quien lea atentamente ese

exaltado pero sin duda bello prefacio [alla traduzione del poema di Ma'lūf], comprobará el auténtico deslumbramiento que el poemario épico-lírico del imaginativo poeta libanes, (...) produjo en almeriense. Aparte el grado de novedad y de cierta carga de exotismo atrayente que la obra de cada uno de ellos podía ofrecer al otro, a mí me parece que cable hablar también de una base de afinidades líricas complementarias, y quizá en el comportamiento personal y la naturaleza psicológica⁸⁵.

III.7 La letteratura tedesca

Fu "al-Muqtabas" a occuparsi per prima di autori tedeschi. Nel 1906 la rivista dedicò un articolo a Johann Wolfgang Goethe; l'anno seguente fu pubblicato un ritratto di Friedrich Schiller. L'interesse che Muḥammad Kurd 'Alī manifesta verso i due poeti dipende, in particolare, dalla loro capacità di stimolare il rinnovamento in letteratura senza spezzare il legame con il passato, ma anzi costruendo il nuovo sull'antico: in ciò stava la loro grandezza. Nelle loro opere essi esprimevano la forza della tradizione insieme con la forza del cambiamento e del rinnovamento⁸⁶.

Il conferimento del premio Nobel a Thomas Mann, nel 1929, fu l'occasione per i critici arabi di dedicare nuovamente un profilo a uno scrittore tedesco⁸⁷. Nell'articolo pubblicato nel 1930 l'autore, Fu'ād 'Intābī, analizza la produzione di Mann, soffermandosi in particolare sulla sua opera più importante, *Buddenbrooks*. 'Intābī, pur ammirando lo stile di Mann, che infatti giudica improntato alla "più tersa trasparenza formale"⁸⁸, pone soprattutto l'accento sulla distanza da sé e dalla propria concezione del mondo che il lettore di altri climi avverte allorché legge quella letteratura di cui Mann è una tipica espressione, e che 'Intābī definisce nordica - categoria nella quale inserisce anche la letteratura scandinava, affine a quella tedesca per tematiche e tecniche -. Gli ambienti di questa letteratura sono austeri e rarefatti, il clima che si respira è grave, la vita dei personaggi è tormentata, essi appaiono distaccati, non si muovono mai spinti dai sentimenti: tutto questo è ciò che 'Intābī definisce la "freddezza che è tipica del nord"⁸⁹, e che non riesce a suscitare nel lettore che non viva in

quell'ambiente alcun coinvolgimento emotivo. Lo "spirito del nord" è così profondamente radicato in quella produzione che anche quando l'autore si immerge in realtà meno cupe - come accadde a Mann che ambientò l'opera *Der Tod in Venedig* (al-Mawt fi'l-Bunduqiyah) in Italia - non riesce a rinunciare al tono impersonale e distaccato.

Proprio quel tono invece è, a parere di Ḥasan Maḥmūd, un altro critico che si occupò dello scrittore tedesco, ciò che ha conferito a Mann la sua grandezza e gli ha dato modo di scrivere uno dei capolavori della letteratura contemporanea, *Der Tod in Venedig* appunto, nel quale l'autore ha rappresentato compiutamente lo spirito moderno, ritraendo l'angoscia e l'inquietudine interiori che sono inseparabili dalla vita di oggi. Il tono impersonale di Mann non scaturisce quindi, come sembrava suggerire 'Intābī, da un'indifferenza verso le vicende umane, indifferenza che denota una certa aridità sentimentale, ma da una scelta di stile consapevole. Esso è l'unico strumento che possa rendere a pieno il tormento e l'ansia dell'uomo moderno, costretto a vivere in un mondo complicato, che "perdendo la semplicità, (...) aveva costretto anche l'anima a divenire complicata, come la vita materiale (...)"⁹⁰.

Le conclusioni cui Fu'ād 'Intābī era giunto circa la produzione letteraria tedesca sono ribaltate l'anno successivo da Mu'āwiyah Muḥammad Nūr, il quale fece precedere l'articolo che dedicò su, "al-Muqtaṭaf", allo scrittore Lion Feuchtwanger da una esauriente prefazione in cui analizzava alcuni aspetti della produzione narrativa tedesca contemporanea, identificando come suoi tratti peculiari proprio la passionalità, la forza, la "brillantezza". Queste qualità rappresenterebbero il personale contributo offerto dagli scrittori tedeschi alla narrativa europea del dopoguerra, cui avevano così restituito quella vitalità che altre letterature europee non erano più in grado di esprimere. Probabilmente Nūr concorda con 'Intābī solo riguardo a un punto, che cioè questa vitalità è un tratto acquisito e non sostanziale di quella produzione. Essa scaturì da quella tragedia immane da cui l'Europa era stata toccata, la prima guerra mondiale, che aveva spinto gli scrittori tedeschi a mettere in discussione e a mutare gli antichi valori sulla vita e l'arte. Da quella tragedia essi avevano tratto energie nuove che avevano poi trasposto nella letteratura, infondendole nuova vita, a differenza

degli scrittori francesi e inglesi, i quali non avevano saputo cogliere quell'opportunità storica e continuavano a riproporre antichi temi con lo stile tradizionale, come se la vita degli europei non fosse stata sconvolta da quella catastrofe. A proposito della letteratura francese, Nūr annota:

“I tedeschi avevano restituito quella vitalità che si era quasi perduta a causa delle degenerazioni della letteratura francese, causate da una passione per l'analisi interiore portata fino alle estreme conseguenze, e per ogni tipo di eccentricità”⁹¹.

Confrontando la letteratura inglese con quella tedesca emergeva ugualmente che quest'ultima conteneva:

“quel calore e misticismo che è assente nei romanzi inglesi moderni. Il romanzo inglese, nel complesso, ha un andamento lento, pacato. Quindi la letteratura tedesca si caratterizza per la capacità di rappresentazione, la drammaticità, la forza propulsiva, il dinamismo esuberante e veemente; in essa la durezza si mescola alla pietà, la bellezza alla bruttezza, le voci urlanti alla serenità mistica, e vi si ritrovano tante altre cose: la stupidità della vita, l'ignoranza mescolata alla conoscenza e all'intelligenza, tutti gli aspetti mutevoli dell'esistenza, e tutto ciò che a che fare con il suo corso”⁹².

Nel 1932, in occasione del centenario della morte di Goethe, la stampa araba commemora l'avvenimento dando ad esso un rilievo degno della fama dell'artista. Muḥammad 'Awaḍ Muḥammad scrive un articolo di oltre quaranta pagine - di carattere soprattutto divulgativo -, che viene pubblicato in tre puntate su “al-Muqtaṭaf”. Qui lo studioso analizza l'intera produzione letteraria di Goethe, soffermandosi sugli eventi della sua vita che più avevano inciso sulla sua evoluzione spirituale e intellettuale, e analizza i fattori ambientali, educativi, oltre alle qualità personali, che avevano concorso a formare la più straordinaria ed eclettica figura di artista, letterato e anche scienziato che l'Europa avesse conosciuto⁹³. Sempre in quell'occasione, 'Alī Mazhar dedicò a Goethe tre articoli, di cui uno incentrato sull'esame del legame di amicizia

straordinario che lo unì al poeta Schiller⁹⁴. Naturalmente allorché si parla di Goethe spesso si fa riferimento al rispetto che sempre nutrì per la cultura orientale, rispetto che scaturiva dalla sua convinzione dell'unità della cultura umana e della civiltà umana. Talvolta gli si mostra quasi riconoscenza per aver ritratto, nella sua opera incompiuta *Mahomet*, il profeta arabo con i tratti della grandezza, e 'Abd al-Raḥmān Ṣidqī si fa interprete di un sentimento avvertito da tutti i critici arabi allorché afferma:

“[Egli] non ebbe timore del fatto che sin dalle Crociate il mondo cristiano aveva mantenuto una pessima opinione sul fondatore dell'*Islām*. (...) Ancora nel XVI e nel XVII secolo (...) erano state pubblicate biografie del Profeta sempre piene di falsi ragionamenti (...) che adducevano argomenti speciosi, in cui si metteva in dubbio la sua buona fede e lo si accusava di miscredenza (...). Finché la situazione non si modificò, e alcuni occidentali dotati di senso critico si impegnarono a confutare le calunnie diffuse sul conto di Muḥammad nel mondo cristiano, scrissero la sua biografia con spirito imparziale, rifuggendo dalle passioni. E allora si manifestò loro il Muḥammad (...) mosso dalla fede incrollabile in un solo Dio, e si riconobbe in lui lo strumento prezioso di cui Dio si era servito per diffondere il monoteismo dall'India alla Spagna. Fu allora che Goethe lesse la vita di Muḥammad, e salutò in lui il profeta straordinario, lo spirito pervicace e il distruttore di idoli (...)”⁹⁵.

III.8 La letteratura latina

Nel 1930 grande rilievo fu dato, dalla sola rivista “al-Muqtaṭaf”, a una ricorrenza che per gli altri giornali passò inosservata: il bimillenario della nascita di Virgilio, a cui fu dedicato un articolo - peraltro assai particolareggiato e ricco di informazioni sulla sua produzione -, che fu pubblicato in due puntate.

L'anonimo autore dell'articolo pone l'accento sulla modernità di Virgilio, poeta dell'antichità, capace di parlare agli uomini di tutte le epoche e nazioni, malgrado la diversità di condizioni in cui vivono. La sua “modernità” sta nell'aver saputo cogliere e descri-

vere in modo geniale quegli elementi di conflittualità che si ripropongono invariati, o forse solo accentuati, nella vita degli individui e delle civiltà in qualsiasi fase. Questa constatazione dà modo all'autore dell'articolo di analizzare le problematiche fondamentali che già Virgilio pose in rilievo, e le risposte che egli fornì, alla luce delle sfide che il mondo arabo sta affrontando nella realtà contemporanea. L'autore si serve cioè delle parole di Virgilio per rivolgersi agli arabi di oggi.

A suo parere, la questione cruciale, intorno a cui ruota l'*Eneide*, l'opera immortale di Virgilio, è il conflitto tra le civiltà, che emerge allorché una civiltà più progredita, nel caso specifico quella romana, avverte il bisogno naturale di espandersi e di imporsi ai popoli meno progrediti, che tendono invece a difendere il proprio retaggio, ma che alla fine sono costretti ad assoggettarsi perché la civiltà porta in sé il germe dell'espansione. Virgilio sarebbe stato così il primo a comprendere che la vita dell'uomo è regolata dalla norma dell'evoluzione, che gli impone di progredire, e di essa analizzò le implicazioni. Roma avrebbe realizzato le sue conquiste militari perché consapevole dell'ineluttabilità della sua missione civilizzatrice. E Virgilio, anch'egli profondamente consapevole di questa ineluttabilità, appoggiò e sostenne le conquiste di Roma e la sua missione di civiltà.

Le conclusioni cui giunse Virgilio duemila anni fa, frutto di meditazioni profonde sul destino dell'uomo, non possono che ispirare - sembra suggerire l'autore dell'articolo - gli arabi moderni, i quali si trovano a vivere in fondo lo stesso conflitto di cui il poeta latino diede una descrizione così intensa e partecipe. Di fronte a una civiltà progredita come quella occidentale è inevitabile che gli arabi, i quali vivono in uno stato anomalo di immobilismo, accettino di mutare quegli aspetti necessari a progredire, anche se ciò non avviene mai in modo indolore, ma suscitando sofferenze e lacerazioni. La grandezza di Virgilio consiste nel fatto che egli comprese a fondo quali sofferenze la diffusione della civiltà provoca nei popoli che vengono conquistati, così, pur sostenendo la necessità e l'inevitabilità di quella sofferenza, perché l'uomo deve progredire, il poeta seppe dare voce anche al dolore dei popoli assoggettati.

“Egli ammetteva, così come ammettiamo noi, che il progresso è una cosa desiderabile, e se si fosse servito della lingua del ventesimo secolo avrebbe detto: ‘Dobbiamo progredire, altrimenti la decadenza sarà il nostro destino, perché restare immobili non si può, e quando si è compiuto il primo passo si devono fare anche gli altri. Riteneva, come riteniamo noi, che regolamentare la vita delle nazioni fosse meglio che lasciarle in preda al caos. Ma si rese conto, grazie alla sua lungimiranza, che dopo il nostro primo tentativo siamo colti da una sensazione di speranza, ma anche dal timore della delusione. Se crediamo nella nostra civiltà, non abbiamo il dovere di diffonderla? Se la salute è preferibile alla malattia non dobbiamo costruire fogne ed ospedali e mettere in campo ogni mezzo serva a preservare la salute? Se la nostra religione è per noi fonte di speranza e di serenità, non è auspicabile diffonderla presso gli adoratori di idoli? Ma la civiltà che prende il posto dell'esistenza semplice dei beduini è meno bella della campagna e dell'ambiente agreste (...). I beduini adottano la nostra civiltà e la nostra cultura, ma perdono la propria civiltà e la propria cultura, e talvolta questa perdita è troppo grande per essere tollerabile”⁹⁶.

III.9 La letteratura russa: il caso di Lev Tolstoj

L'unico autore russo verso il quale i critici arabi manifestarono un interesse profondo, che il trascorrere del tempo non scalfì, fu Lev Tolstoj. Anche se si rileva che i giudizi espressi nei suoi riguardi, e nei riguardi delle sue idee, furono fortemente contrastanti, e in definitiva a prevalere fu una valutazione negativa della sua concezione della vita e del mondo⁹⁷.

Il primo articolo dedicato a Tolstoj, nel 1888, fu pubblicato da “al-Muqtataf”, ed era in realtà il resoconto che un americano aveva fatto del suo incontro con lo scrittore russo. Esso fu in quell'occasione presentato in forma ridotta, e solo nel 1901 pubblicato integralmente, in tre puntate⁹⁸. La scomunica che il Sinodo della Chiesa ortodossa inflisse a Tolstoj, quell'anno, gli procurò infatti vasta celebrità anche nel mondo arabo, dove la stampa diede risul-

to all'evento. Fu la scomunica a sollecitare per esempio Ğurġi Zaydān⁹⁹ ad occuparsi del narratore russo, soprattutto per venire incontro alla curiosità dei lettori della sua rivista, "al-Hilāl", desiderosi di conoscere i termini del conflitto che opponeva lo scrittore alla Chiesa ortodossa. Zaydān dedica allo scrittore russo, nel maggio del 1901, un lungo articolo in cui passa in rivista, per contarli, i principali punti della sua cosiddetta filosofia.

Zaydān giudica Tolstoj un sognatore idealista, di cui non approva le scelte ideologiche che definisce radicali, "uguali a quelle dei socialisti"¹⁰⁰. Le soluzioni che lo scrittore russo propone per risolvere i conflitti della società sono utopistiche, perché non si basano su una valutazione realistica dell'uomo e dei suoi bisogni, bensì su una immagine idealizzata dell'essere umano, che Tolstoj giudicò capace di rinunciare ai propri egoistici interessi e lavorare per il bene della collettività, allorché ve ne siano le condizioni, solo perché ignorava quali fossero gli istinti da cui è veramente mosso e i suoi più intimi impulsi.

Si rileva che Tolstoj esprime una concezione della società e ha un'idea dell'assetto sociale che è in completo contrasto con quella di Zaydān, il quale sostiene una visione di tipo liberale. In particolare, secondo Zaydān, l'assetto sociale che il narratore russo mira a realizzare è destinato a fallire perché ignora il processo capitalistico. Inoltre Zaydān si oppone all'idea della proprietà comune della terra, come la formula Tolstoj:

"Quanto all'idea della proprietà comune della terra, ammettendo che sia possibile metterla in pratica, non darebbe a lungo perché è contraria alla giustizia generale. La civiltà si fonda sulla competizione, le persone differiscono tra loro per forza fisica e mentale, e non è giusto che i frutti della terra siano divisi in parti uguali"¹⁰¹.

Tra l'altro le obiezioni mosse da Zaydān a Tolstoj erano condivise da gran parte degli intellettuali liberali, e seguaci della teoria evolucionista¹⁰². Come per Zaydān, anche per costoro, il socialismo di Tolstoj era non solo inattuabile, ma addirittura dannoso. Essi consideravano infatti l'egoismo sociale necessario per permettere la sopravvivenza del più forte, del più idoneo e la spari-

zione del debole. Solo l'egoismo sociale avrebbe portato alla creazione della società migliore del futuro, formata da uomini forti nel fisico e nella mente. Il socialismo cui si appellava Tolstoj, proclamando l'uguaglianza di tutti gli uomini, rischiava di perpetuare le debolezze dell'assetto sociale odierno. E a proposito del principio di uguaglianza di tutti gli uomini, Zaydān concorda da un punto di vista teorico, ma in pratica vi si oppone. Il valore e l'importanza di un uomo dipendono dal ruolo che egli svolge all'interno della società, anche se Zaydān ammette che tutti sono necessari al funzionamento della collettività.

"Quanto alla uguaglianza degli uomini, vi è della saggezza in questa affermazione. La civiltà impone che le persone appartengano a gradi diversi, ma tutti insieme formano il corpo della società umana. E il corpo non è completo senza tutte le sue membra, ciascuna delle quali svolge una funzione cui non si può rinunciare, e tuttavia ciascuno occupa un rango, e la testa è più nobile del piede, anche se abbiamo bisogno del piede. Il re è più nobile del servitore, anche se la società ha bisogno di entrambi"¹⁰³.

Non si può escludere infine che la valutazione negativa delle idee di Tolstoj da parte di Zaydān nasca anche da motivazioni religiose. Zaydān respinge infatti l'affermazione di Tolstoj secondo la quale solo i *Quattro Vangeli*, tra i testi religiosi cristiani, meritavano di essere presi in considerazione. Tutti i testi sacri svolgono, per Zaydān, una funzione essenziale all'interno della società, quella di regolamentarla e di stabilire norme certe e invalicabili per ciascun individuo. Il ritorno, auspicato da Tolstoj, a un Cristianesimo primitivo, basato solo sui principi del *Vangelo*, assumeva quindi una portata rivoluzionaria che un moderato come Zaydān non poteva che ricusare¹⁰⁴. Zaydān conclude l'articolo affermando solo il valore consolatorio della filosofia di Tolstoj:

"Noi riteniamo che questa filosofia non condurrà da nessuna parte. Molti prima di lui hanno detto le stesse cose (...) che hanno dato per un po' sollievo ai cuori dei poveri, ma che ben presto sono svanite senza mutare la realtà"¹⁰⁵.

Le stesse obiezioni Zaydān le ribadì in un altro articolo scritto nel gennaio 1911, in occasione della morte di Tolstoj. In particolare, Zaydān critica le scelte reazionarie e antimoderne del narratore russo, il quale guardava con sospetto la civiltà industriale, dai cui danni intendeva preservare la società russa, invitando per esempio i contadini a restare legati alla campagna, il luogo nel quale si custodivano i valori più autentici. Per Zaydān, convinto della necessità di riformare radicalmente la società araba e di avviarla sulla strada della modernizzazione, che significava anche industrializzazione, i timori di Tolstoj erano infondati. D'altronde, per l'intellettuale libanese, l'industrializzazione era un processo inevitabile, necessario e, una volta avviato, irreversibile. Di conseguenza, opporsi ad esso, come faceva Tolstoj, era "come chiedere di smettere di progredire"¹⁰⁶.

Zaydān, negli articoli che dedica al narratore russo, si concentra esclusivamente sulla sua "filosofia", ignorando l'aspetto artistico e letterario della sua produzione. Ma d'altra parte, caratteristica comune degli intellettuali arabi che si occuparono a quel tempo dello scrittore russo, fu proprio quella di insistere su Tolstoj come riformatore sociale e come "rivoluzionario", trascurando completamente l'artista¹⁰⁷. Tolstoj acquisì nei paesi arabi fama di filosofo e sociologo, e godette di un profondo prestigio morale, che in parte conserva ancor oggi, e che rispecchiava il prestigio morale da lui acquisito anche in patria.

Lo stesso Muḥammad Kurd 'Alī sottolinea il ruolo di riformatore e moralista svolto da Tolstoj, e propone ai lettori della sua rivista, "al-Muqtabas", una panoramica degli aspetti salienti della sua cosiddetta filosofia sociale. In sintonia con i giudizi espressi da Ġurġī Zaydān, l'intellettuale siriano adotta una posizione sostanzialmente critica nei confronti di questa filosofia, mettendo in rilievo gli aspetti anarchici dell'insegnamento di Tolstoj, che arrivava a incitare i suoi concittadini alla ribellione fiscale, alla disobbedienza militare, e a negare la legittimità della proprietà privata¹⁰⁸. Sono queste idee anarchiche a essere respinte da Kurd 'Alī, che vi ravvisa un pericolo concreto per i lettori più influenzabili, pertanto egli fa sua la tesi espressa dall'ex presidente americano Theodore Roosevelt, di cui traduce un articolo, a parere del quale le opere di Tolstoj dovrebbero essere destinate solo a

lettori dotati della capacità di discernere gli insegnamenti nobili da quelli "assurdi"¹⁰⁹.

Di tono diverso è l'articolo pubblicato nel 1920 "su al-Muqtataf", dove l'autore, Niqūlā Šukrī, fornisce una valutazione positiva dell'operato di Tolstoj. Quest'articolo voleva essere una risposta ad alcuni esponenti del clero (libanese) che avevano accusato Tolstoj di aver calunniato la Chiesa, facendo così emergere la sua "natura da eretico, che non esitò a diffondere idee false e fallaci, senza curarsi che queste avrebbero potuto minare l'istituto della Chiesa"¹¹⁰. Niqūlā Šukrī, da parte sua, proclama la grandezza di Tolstoj ancora una volta come filosofo, ma soprattutto pone in rilievo la sua funzione di riformatore religioso. Egli avrebbe fornito, anche attraverso l'esempio della sua vita, un modello di spiritualità, lontano da ogni formalismo e fanatismo, moderno e consapevole, che si contrappone a quello difeso dalla Chiesa, la quale fonda il proprio potere sull'ignoranza delle masse e la loro fede superstiziosa¹¹¹.

III.10 Salāmah Mūsà, fautore del pensiero di G.B. Shaw e di H.G. Wells

Con l'egiziano Salāmah Mūsà si registrò un'apertura alla produzione letteraria di paesi diversi dalla Francia e dall'Inghilterra, e in particolare alla narrativa russa. Mūsà collaborò con la rivista "al-Hilāl" prima in qualità di responsabile del settore culturale, in seguito di direttore¹¹².

Tuttavia anche Salāmah Mūsà stabilì una sorta di vincolo per questa divulgazione, promuovendo la conoscenza esclusivamente di quegli scrittori che più profondamente avevano segnato il suo percorso formativo e rivoluzionato il suo modo di pensare, ignorando gli altri.

Un posto rilevante Salāmah Mūsà lo assegnò alla divulgazione dell'opera e del pensiero del drammaturgo irlandese George Bernard Shaw, che egli aveva conosciuto personalmente in Inghilterra, dove era avvenuta la sua educazione intellettuale¹¹³. A Londra, Mūsà aveva aderito alla *Rationalist Association* e alla *Fabian Society*¹¹⁴, associazione quest'ultima della quale Shaw era uno dei membri più autorevoli. Delle idee di Shaw Mūsà subì for-

temente l'influenza, forse anche oltre quanto egli stesso esplicitamente ammettesse. Durante gli anni in cui Salāmah Mūsà rimase ad "al-Hilāl", ma anche in quelli seguenti, fino alla sua morte avvenuta nel 1958, non fece che riproporre con coerenza le idee con cui era venuto in contatto a Londra, e soprattutto le idee di Shaw, a cui improntò tutta la sua opera e la sua condotta. In un certo senso, si può affermare che Mūsà non fece altro che adattare le idee di Shaw alla particolare realtà araba e alle sue specifiche esigenze culturali. Lo stesso Mūsà riconobbe il ruolo fondamentale che Shaw ebbe nella sua formazione intellettuale, e lo proclamò a più riprese suo maestro, anche se ciò non gli impedì talvolta di accusarlo di incoerenza¹¹⁵. Il percorso formativo di Mūsà riflette da vicino quello del drammaturgo irlandese; l'approfondimento della conoscenza della narrativa russa, specialmente di Tolstoj, oltre che della produzione del drammaturgo norvegese Henrik Ibsen, sono in un certo senso sollecitate dall'importanza che questi autori rivestono per Shaw. Mūsà giudicherà il pensiero e le opere di Ibsen attraverso le idee e i criteri di Shaw. Per Salāmah Mūsà d'altronde il fine non fu mai quello della ricerca dell'originalità, ma piuttosto affrontare e risolvere il problema della sterilità culturale di cui soffrivano, a suo giudizio, i paesi arabi, attraverso la divulgazione di qualsiasi idea potesse aiutarli a uscire dallo stato di immobilismo, e in particolare attraverso l'immissione sul mercato nazionale delle opere europee più significative. In ciò stava anche la soluzione per risolvere il ritardo sociale ed economico del paese, a suo parere, strettamente connesso al ritardo culturale.

È soprattutto in due articoli - *Henrik Ibsen wa taṭawwur al-drāmah al-urūbbiyyah* (Henrik Ibsen e lo sviluppo del dramma europeo) e *Ṭalāṭah min udabā' al-rūs* (Tre scrittori russi) -, pubblicati nel 1928, a breve distanza l'uno dall'altro, che troviamo esposti i criteri da cui, secondo Mūsà, gli intellettuali arabi dovrebbero farsi guidare nella scelta delle opere da tradurre e proporre al pubblico. Mosso dall'esigenza fondamentale di indirizzare la rinascita araba sulla strada di un cambiamento e di una trasformazione effettivi e radicali, a cui la società araba tradizionalista opponeva strenua resistenza, Mūsà era deciso a proporre solo opere che sollecitassero gli arabi a porsi interrogativi.

Nell'articolo che dedica al drammaturgo norvegese Ibsen - che

possiamo considerare una sorta di suo manifesto personale - Mūsà teorizza i punti fondamentali e le finalità che l'arte in genere, e la letteratura in particolare, devono prefiggersi, e che risentono in modo profondo dell'influenza del pensiero di Shaw. La letteratura per Mūsà ha valore solo in quanto è uno strumento che serve a incidere sulla realtà nella quale l'autore è immerso. Il vero artista è colui che ritiene che scopo dell'arte sia insegnare, e non procurare diletto. Lo scrittore autentico è realista (*al-taqrīrī al-wāqī'ī*), nel senso che descrive la realtà in tutti i suoi aspetti, anche in quelli meno attraenti, perché solo in questo modo egli può ispirare una rivoluzione, che non può mai essere solo letteraria o artistica, ma deve essere anche sociale e politica.

"Lo scrittore realista" chiarisce Mūsà "è colui che scrive senza estraniarsi dalla realtà, colui che pone al centro della sua arte le questioni sociali, che trova nell'ambiente circostante e non nella sua immaginazione, o perlomeno non soltanto in essa, materia di ispirazione, anche se ciò comporta sporcarsi le mani, a causa del fango e del sudiciume che quella realtà contiene"¹¹⁶.

Il movimento di riferimento dello scrittore realista è il movimento *al-taqrīrī al-wāqī'ī* (oltre che realista, tale movimento si potrebbe definire sociale, o addirittura realistico-documentaristico) che, diffusosi in Europa alla metà del XIX secolo, aveva decretato la fine del movimento romantico. Con il termine *al-taqrīrī al-wāqī'ī*, Mūsà si riferisce in particolare a quel teatro di idee, fondato su un programma di rigenerazione sociale, che ebbe tra i suoi principali esponenti G. B. Shaw, appunto, e prima di lui Ibsen.

Lo scrittore realista si distingue da tutti gli altri scrittori per alcune peculiarità: innanzitutto egli non possiede uno "stile", nel senso che scrive come parla. E questo per la ragione che non può prestare molta attenzione alle parole o alla loro disposizione, poiché il primo posto egli lo riserva alle idee. Mūsà talvolta definisce questo stile *ustūb al-tafkīr*, lo stile delle idee, e colui che lo pratica è *adīb al-afkār* (il letterato delle idee) o il *mufakkir* (il pensatore). È Shaw, a giudizio di Mūsà, a fornire uno degli esempi più alti di scrittore *mufakkir* o di *adīb al-afkār*.

“Nel suo stile non c'è ciò che noi chiamiamo la forza espressiva o la bellezza espressiva, così come egli non esagera né eccede nell'uso di una parola in più o di una frase 'splendida', ciò che ci colpisce in lui è la forza della logica delle sue idee”¹¹⁷.

In altri luoghi Mūsà definisce questa letteratura *adab al-ṣaḥāfah* (letteratura giornalistica), e colui che la pratica è *al-adīb al-ṣaḥāfī* (lo scrittore giornalista).

“*Adab al-ṣaḥāfah*” spiega Mūsà “è la letteratura prodotta dallo scrittore a cui interessa studiare il tempo presente e comprendere le sue problematiche sociali e politiche”¹¹⁸.

L'artista realista è quindi qualcuno che non teme, occupandosi di problematiche attuali, di diventare un propagandista, nel senso più alto del termine naturalmente, pur essendo consapevole che questa impostazione giornalistica opera per la sua stessa sparizione. Egli è cioè destinato a essere dimenticato nel momento in cui il tema affrontato diventerà meno pregnante per la società, ma in compenso avrà contribuito alla risoluzione del problema:

“E questa caducità è un vero sacrificio di sé che lo scrittore offre per il bene della sua generazione”¹¹⁹.

Secondo Mūsà Voltaire fornisce uno dei primi esempi di scrittore “giornalista”¹²⁰. Egli, infatti, non scrisse niente di veramente eterno, perché affrontava questioni che interessavano i suoi contemporanei. La sua grandezza sta nella vita che condusse, nelle sue battaglie, nella rivoluzione che suscitò con le sue idee, più che nelle sue opere. Lo scrittore giornalista, o lo scrittore “pensante”, ha tratti affini all’“artist-philosopher”¹²¹ di cui parla Shaw, l'unico genere di artista che il drammaturgo irlandese prenda seriamente in considerazione, rifiutandosi invece di giudicare in modo positivo tutti coloro che non abbiano “constructive ideas”¹²² o vedono “no sort of sense in living at all”¹²³.

Era proprio l'incapacità di trovare un senso all'esistenza, di sviluppare una volontà di lottare virilmente, abbandonandosi inve-

ce alla disperazione e a un vittimismo insopportabile, il principale difetto che Shaw attribuiva ai romantici:

“The lot of the man who sees life truly and thinks about it romantically is despair”, scrive Shaw¹²⁴.

E ancora, riferendosi ai personaggi del più detestato, da parte sua, tra i romantici, ossia Shakespeare, dichiara:

“What a crew they are these Saturday to Monday athletic stockbroker Orlandos, these villains, fools, clowns, drunkards, cowards, intriguers, fighters, lovers patriots, hypochondriacs who mistake themselves (and are mistaken by the author) for philosophers, princes without any sense of public duty, futile pessimists who imagine they are confronting a barren and unmeaning world when they are only contemplating their own worthlessness, selfseekers of all kinds, keenly observed and masterfully drawn from the romantic-commercial point of view”¹²⁵.

Anche Mūsà, come Shaw, ravvisa nell'incapacità di attribuire un valore all'esistenza il più grave demerito per gli scrittori romantici, i quali erano in tal modo giunti ad affermare l'inutilità di qualsiasi azione umana, ma solo perché giudicavano ogni cosa attraverso il proprio pessimismo, conseguenza della propria inettitudine. Così scelsero di estraniarsi dalla realtà rifugiandosi nell'immaginazione:

“La fantasia del letterato antico [leggi: romantico] tornava nel passato e rifuggiva dal presente perché correggere quel presente era al di sopra delle sue forze (...). Nella metà del secolo scorso invece si diffuse la letteratura *al-taqrīr al-wāqī'i*, e la sua comparsa fu la prova che l'ambiente era migliorato, dal momento che il letterato non dichiarava più la sua impotenza ad affrontare lo stato presente delle cose, preferendo rifugiarsi nel passato, nella natura incontaminata o nell'isolamento dell'ascetismo, ma aveva cominciato a trovare in quest'ambiente ciò che era degno della sua attenzione (...)”¹²⁶.

Certo anche l'artista realista è per certi versi un pessimista, ma in modo diverso da come lo sono i romantici. Lo scrittore realista ha un tono pessimista in quanto deve concentrarsi sulle inadeguatezze della società presente, ma nel profondo è ottimista, in quanto intimamente convinto della possibilità di riformare la società. Egli è cioè pessimista sul presente, ottimista riguardo all'avvenire. È la lungimiranza di cui è dotato che gli permette di cogliere nel presente quegli elementi positivi che predispongono la società al progresso futuro, cui egli partecipa in modo concreto, attraverso la propria arte.

Pertanto, l'altro elemento che distingue lo scrittore realista dai romantici è il diverso uso che egli fa, rispetto a questi, della propria fantasia. Egli si serve ovviamente dell'immaginazione, ma è una immaginazione diversa da quella dei romantici. A differenza di questi ultimi, l'immaginazione dello scrittore realista non torna mai sul passato. La sua è un'immaginazione proiettata nel futuro, che mantiene radici ben salde nel presente. È quella che si potrebbe definire una fantasia realistica e costruttiva, perché la vera arte non è solo quella che sa descrivere il presente, ma è quella che prepara il terreno alla società ideale del futuro, e aiuta a nascere l'uomo "ideale". Solo questo "idealismo", inteso come speranza, anzi certezza, in un futuro migliore, in cui gli uomini saranno diversi, possiederanno una più alta coscienza di sé e saranno liberi dalle debolezze attuali, rappresenta secondo Mūsà il metro per giudicare l'opera di ogni autore.

L'uomo ideale di Mūsà non è altri che il superuomo di cui parla Shaw, l'uomo "perfetto" del futuro che l'artista aiuta a nascere grazie alla sua capacità di intuire quali sono gli scopi della vita e di orientare verso di essi la propria arte. Anche Mūsà, al pari di Shaw, è fiducioso riguardo al successo finale a cui l'umanità perverrà, nell'ultimo stadio della sua evoluzione¹²⁷.

Mūsà, proprio come aveva fatto Shaw, condanna i romantici, tra l'altro, anche per l'assenza di tale "idealismo", conseguenza naturale della visione tragica della vita che essi avevano sviluppato, e in primo luogo condanna William Shakespeare. Anche Mūsà, come aveva fatto Shaw, giudica l'arte di Shakespeare sulla base dei criteri che aveva teorizzato, e la trova carente. L'accusa principale che egli rivolge a Shakespeare è la sua insufficienza come

filosofo, specialmente come filosofo morale, anche lui senza preoccuparsi, come Shaw¹²⁸, del fatto che "Shakespeare wrote plays, not treatises on philosophy"¹²⁹. Incurante quindi del fatto che fosse una base irrilevante per giudicare Shakespeare come artista, egli lo condannò in modo inappellabile. Shakespeare, "poeta di re e di principi"¹³⁰, non aveva nulla da insegnare agli arabi poiché era completamente privo di ideali, la sua arte non affrontava i nodi fondamentali dell'esistenza umana, non mirava a migliorare le condizioni del popolo e non poteva quindi, in nessun modo, mutare la tradizionale visione del mondo degli arabi, né gli stili della letteratura araba, così come, a suo tempo, non era stata in grado di mutare il corso della letteratura europea¹³¹.

La letteratura di cui gli arabi hanno bisogno è quella che li aiuti a modificare il loro modo tradizionale di guardare all'uomo, alla natura, all'universo, mettendoli di fronte a verità fondamentali che solitamente l'uomo arabo preferisce ignorare, rifugiandosi nel passato.

"L'animo arabo è un animo immobile, antico, che vive di dogmi e rifugge, o quasi, dalla verità", scrive Mūsà¹³².

E inoltre dichiara:

"L'antico è in Oriente una cosa sacra più di quanto lo sia in Occidente. I paesi degli orientali sono i paesi degli antenati, che questi governano, dalle loro tombe, con la loro morale, le loro tradizioni, le loro leggi, mentre alla generazione presente non resta che obbedire (...)"¹³³.

Di conseguenza, agli arabi non può essere di giovamento quella letteratura che rafforza la tendenza, per loro quasi istintiva, a rifugiarsi nel passato, a fantasticare sull'antico, che l'uomo arabo tende a "dipingere con colori vivaci e a rivestire con un'opulenza e una floridezza che non gli sono mai appartenute"¹³⁴. Agli arabi, ancor più che a qualsiasi altro popolo, non potrà dunque giovare la letteratura romantica che, rifuggendo dalla realtà e dalla verità storica, tende ad ambientare i propri romanzi in un passato idealizzato, lontano dai problemi che la modernità pone e dalle contraddizioni della civiltà odierna¹³⁵.

Gli autori da tradurre devono essere coloro che sollecitino gli arabi a liberarsi dalle idee antiche, dalle antiche superstizioni, e li spingano a guardare al futuro e non più al passato¹³⁶; autori, quindi, che non accettino passivamente le regole sociali vigenti, ma che ad esse si ribellino, creandone di nuove sulla base delle esigenze della società e della vita. Questi scrittori mettono in discussione gli antichi valori, perché sanno giudicarli per quel che sono: codici di regole che la comunità si è data per soddisfare alcune sue specifiche esigenze, ma che devono mutare allorché queste esigenze mutano. Così il loro obiettivo non può essere la letteratura, ma la vita stessa, quella vita di cui rifiutano la morale corrente per imporne una nuova e originale.

“Sono autori” spiega Mūsà “che cercano di cambiare i criteri di giudizio dentro di sé e negli altri, e tendono a creare una vita nuova, perché la loro letteratura scaturisce dalla vita, e non è un passatempo e neppure un orpello”¹³⁷.

Anche in questo caso Mūsà adotta un'idea fondamentale di Shaw, il quale aveva classificato gli scrittori giudicandoli in base al loro “moral order in writing”, e aveva inserito nella prima categoria tutti coloro che erano stati in grado di rigettare quella che definisce la “moral ready-made”, o “mere reach-me-down”, senza mai prendere in considerazione il valore estetico delle loro opere¹³⁸.

Tra le idee antiche che la nuova letteratura deve contribuire a estirpare vi è innanzitutto quella di nazionalità. La letteratura che deve essere divulgata nel mondo arabo è quella che possiede i tratti dell'universalità, o come Mūsà la definisce, deve essere una letteratura mondiale, vale a dire una letteratura che non affronti le questioni legate a un'entità geografica, sociale, politica definita, bensì solo ciò che si connette all'essere umano in quanto tale, in modo che tutti gli uomini possano riconoscersi in essa.

D'altronde, era naturale che la letteratura, se voleva davvero contribuire a far nascere l'uomo “ideale” e la società ideale del futuro dovesse superare l'idea angusta di nazionalismo, anche di nazionalismo letterario, e sostituirla con l'idea di un'“umanità” assoluta. È una letteratura, dunque, che non può mai difendere interessi nazionali specifici¹³⁹, ma che deve promuovere l'evol-

zione della società umana nella sua interezza, adoperandosi per abbattere le differenze tra le nazioni e gli uomini. D'altro canto, Mūsà è convinto che questo processo di unificazione della società mondiale, ormai avviato, è irreversibile.

“I primi segnali più evidenti di questa futura unificazione si colgono nel fatto che l'Oriente si sta strappando di dosso la sua orientalità e l'Occidente ha cominciato a far suo qualcosa di questa orientalità”¹⁴⁰.

Fu l'aspirazione internazionalista ad avvicinare Mūsà a H.G. Wells. Mūsà colloca lo scrittore inglese tra gli esponenti più autorevoli di quella nuova letteratura mondiale, o “sovranazionale”, che egli stesso aveva contribuito a far nascere. L'arte di Wells si caratterizza, più della produzione di qualsiasi altro scrittore, per il carattere universale, che esprime un tratto radicato della sua personalità. Egli più di qualsiasi altro ha saputo elevarsi al di sopra di considerazioni nazionali per diffondere idee universali:

“Questo scrittore ha consacrato la sua vita a servire il mondo, non l'Inghilterra. Egli ritiene che l'impero britannico sia solo una delle vari fasi storiche, destinata a concludersi presto, quando si insedierà un unico governo mondiale. In tutte le sue opere, che superano la quarantina, troviamo espresso questo spirito. Egli considera il mondo come un'unica nazione che si deve unire per progredire, scoprire verità, (...) elaborare nuove dottrine che spingano la gente a sollevarsi al di sopra del proprio egoismo”¹⁴¹.

Al contrario, il poeta libanese Amīn al-Riḥānī, nell'interessante articolo che aveva dedicato, nel 1922, allo scrittore inglese¹⁴², pur riconoscendogli il merito di essersi sempre adoperato in favore della società umana¹⁴³, pone anche l'accento sulle contraddizioni della personalità di Wells e sul fatto che i suoi ideali universali e le sue convinzioni socialiste siano presto dimenticate non appena gli interessi dell'Inghilterra rischiano di essere compromessi.

“Allora l’ho soprannominato”, scrive al-Rihānī con tono caustico, “*al-umamī al-briḫānī* (l’internazionalista britannico)”¹⁴⁴.

Salāmah Mūsà considera la letteratura di Wells come la letteratura “giornalistica” per eccellenza. Wells si occupa soltanto di questioni attuali, cosicché egli prima di tutti gli altri è destinato a essere dimenticato, ma non c’è dubbio che la sua opera e il suo prodigarsi in favore dell’umanità non saranno mai dimenticati.

“... lo ricorderemo” scrive Mūsà rendendogli omaggio al momento della sua morte nel 1944, “come il padre spirituale del nuovo mondo unito”¹⁴⁵.

In alcuni articoli Mūsà analizza in particolare la natura della scrittura di Wells, giudicata “scrittura scientifica”, sia nel contenuto sia nello stile¹⁴⁶. Essa è scrittura scientifica nei contenuti perché Wells, come tutti gli scrittori sociali del suo tempo, tende a costruire i suoi romanzi sulle più moderne teorie scientifiche. Di conseguenza, quando analizza o affronta temi sociali, non ha timore di dare all’opera un taglio sociologico, dissertando sulle più moderne teorie economiche o psicologiche. È scientifica nello stile perché scrive di letteratura come se scrivesse su un argomento scientifico, vale a dire è uno stile fatto di precisione, equilibri, di successioni logiche. È uno stile oggettivo, mai sentimentale o emotivo, poiché bada a comunicare le idee utilizzando solo le parole strettamente necessarie, e solo la parola che esprime pienamente il senso voluto. Altrove Mūsà, proclamando questo stile come l’unico degno di sopravvivere nell’età contemporanea, lo definisce lo “stile telegrafico”¹⁴⁷.

Per Mūsà, lo stile di Wells è lo stile ideale della fase letteraria attuale, in cui la letteratura ha assunto, o deve assumere una coloritura scientifica, vale a dire deve essere una letteratura che trasmette solo verità scientifiche. Si tratta di una fase intermedia, che precede quella in cui si imporrà definitivamente la cultura scientifica, che soppianderà la letteratura, per la quale non vi sarà più spazio in futuro. Come già accadeva in Europa, la letteratura “scientifica” avrebbe aiutato a diffondere nel mondo arabo lo “spirito scientifi-

co”, che rappresentava l’elemento caratterizzante della cultura europea, e ciò che ne garantiva il progresso ininterrotto¹⁴⁸.

Mūsà promosse anche, come già accennato, la conoscenza del drammaturgo norvegese Henrik Ibsen, la cui opera, a suo giudizio, avrebbe segnato in Europa il definitivo passaggio dall’epoca *al-ḥayālī* (romantica) all’età *al-taqrīrī* (realistica). Ibsen sarebbe cioè l’ispiratore degli orientamenti e delle tendenze della moderna letteratura occidentale. Diffondere la conoscenza della sua opera è quindi basilare per una comprensione esatta dei movimenti letterari contemporanei.

Mūsà attribuisce a Ibsen il merito di aver per primo creato il cosiddetto dramma sociale, con il quale l’autore, analizzando questioni cruciali come il matrimonio, l’educazione, la politica, costrinse la società occidentale a meditare e a guardare alle sue debolezze, collaborando così a cancellare la falsità e l’ipocrisia cui erano stati improntati, fino a quel momento, i rapporti sociali. Egli attribuisce cioè a Ibsen una volontà di riformare la società europea, che in realtà è lontana dalle effettive aspirazioni del drammaturgo norvegese. Anche in questo caso Mūsà risente dell’influenza di Shaw il quale aveva eletto Ibsen al rango di massimo filosofo sociale, attribuendogli quelle speranze di miglioramento che, seppure furono da lui nutrite, come afferma lo studioso Keith M. May “but such hopes never amounted to a faith...”¹⁴⁹, come era invece per Shaw il quale, dal momento che niente aveva senso per lui che non fosse una strenua lotta per correggere le storture della società, “(...) could not perceive that a so great dramatist, so momentous a European event as Ibsen might not be conducting a humanist crusade. Since Shaw wished to improved people he assumed that the satirically observant Ibsen had the same paramount desire”¹⁵⁰.

III.11 Salāmah Mūsà e la letteratura russa

Intellettuale eclettico, Salāmah Mūsà fu indubbiamente una delle personalità più aperte e interessanti degli anni in questione, che cercò, in ogni modo e con qualsiasi mezzo, di eliminare tutto ciò che rappresentava, a suo parere, un ostacolo sulla strada dell’evoluzione della società araba, e che impediva agli arabi di partecipare alla costruzione della nuova società mondiale, come egli la concepiva.

In un certo senso, Mūsà svolse nell'ambiente culturale arabo di quegli anni lo stesso ruolo di provocatore che il suo maestro Shaw aveva svolto e continuava a svolgere nell'Europa del suo tempo, riuscendo sempre, al pari del drammaturgo irlandese, a suscitare reazioni, talvolta durissime, alle sue prese di posizione. Ciò nondimeno egli esercitò un peso rilevante nella vita culturale e letteraria dell'Egitto, e in particolare, esercitò un'influenza enorme sui giovani. "Nessuna battaglia ideologica," chiarisce Maḥmūd al-Šarqāwī, che di Mūsà si dichiara allievo "ha riscosso più successo in Egitto e in Oriente nell'età moderna della battaglia di Qāsim Amīn a favore dell'emancipazione femminile, e della battaglia di Salāmāh Mūsà per la liberazione del pensiero e l'emancipazione dell'individuo"¹⁵¹.

Il compito che Mūsà si assunse, e che considerò quasi una missione, fu lottare contro i dogmi del passato, accettati acriticamente. Per Mūsà, come per Shaw, nessuna idea poteva considerarsi sacra, perché in tal modo ci si privava del diritto di censurarla. Ciascuna idea doveva essere passata al vaglio della ragione, e quelle di cui si dimostrava l'inconsistenza o la dannosità dovevano essere ripudiate. Il confronto con altre culture diveniva così indispensabile. A questo fine Mūsà si assunse il compito di divulgatore di alcuni dei moderni movimenti letterari occidentali con un ardore ammirevole, che conservò intatto fino alla fine della sua vita e che, qualche volta, lo spinse, specialmente in gioventù, ad eccessi di cui in seguito si sarebbe pentito¹⁵², ma che erano il frutto di questa sua intensa passione civile.

Nel progetto di divulgazione della letteratura occidentale, messo in atto da Mūsà, la diffusione della conoscenza della letteratura russa assumeva una posizione di rilievo. L'interesse di Salāmāh Mūsà per la letteratura russa era nato durante il suo soggiorno in Inghilterra, e si era irrobustito attraverso la lettura appassionata di opere che aprirono davanti a lui orizzonti sconosciuti e ancora ignorati in patria. È lo stesso Mūsà a spiegare l'influenza che quelle letture avevano prodotto su di lui:

"Lessi decine di libri che mi cambiarono. Né si limitarono a cambiarmi la mente, ma si spinsero fino all'anima. Essi cambiarono la mia visione del mondo, la mia natura, i miei sentimenti"¹⁵³.

A Londra, Salāmāh Mūsà scopre anche il socialismo e, da allora, guarderà al mondo "con l'occhio critico" di colui che ritiene inadeguate le strutture esistenti, in politica, religione e letteratura, ma che nutre una fede profonda nel rinnovamento che si realizzerà all'insegna del socialismo¹⁵⁴. A suo giudizio è la letteratura russa quella che meglio delle altre esprime quest'ansia profonda di rinnovamento, e che lo attrae in virtù dell'attenzione e della sensibilità che gli autori russi mostrano verso le sofferenze del popolo, e verso l'essere umano in genere, e che non si ritrovano espresse con la medesima intensità in nessun'altra letteratura.

È nell'articolo *Talāṭah min udabā' al-rūs* che Salāmāh Mūsà analizza gli aspetti più rilevanti e le caratteristiche peculiari della letteratura russa. La letteratura russa è quella che più di ogni altra letteratura risponde ai criteri che l'intellettuale egiziano aveva teorizzato parlando della funzione dell'arte. Indubbiamente le tendenze che si rilevano nella letteratura russa sono espresse anche da autori di altre parti del mondo, e tuttavia mentre altrove esse costituiscono solo una delle tendenze dei locali movimenti letterari, in Russia sono l'unico genere di letteratura esistente.

Innanzitutto, gli artisti russi non hanno mai concepito l'arte e la letteratura come un fine in sé; per essi, la letteratura non può che avere un fine sociale. Inoltre i russi avevano perfezionato quello che Mūsà aveva definito lo stile giornalistico, che si limita a descrivere gli eventi della vita come accadono realmente:

"... la loro letteratura aderisce alla vita (...) anzi essi scrivono le loro opere come se scrivessero delle autobiografie"¹⁵⁵.

La perfetta aderenza dei narratori russi alla vita comporta, come corollario, il rifiuto di abbellire la realtà rivestendola "con la fantasia menzognera". A questo proposito, Salāmāh Mūsà opera un confronto tra l'apparente semplicità dello stile di Anatole France, noto per la sobria eleganza della sua scrittura, frutto tuttavia di un lungo tirocinio personale¹⁵⁶, e la spontanea e autentica semplicità dei narratori russi:

"Tutta la letteratura russa si caratterizza per la sua mancanza di affettazione e per il suo candore estremo. Per candore

non intendiamo soltanto la semplicità. I romanzi di France per esempio sono semplici nei concetti e nell'espressione, ma l'autore è raffinato nella sua arte, anche se si sforza di nascondere sotto una veste di semplicità, che si coglie, nonostante tutto, da una frase, etc. L'autore russo è veramente semplice, e forse questo dipende, fino a un certo punto, dal fatto che la letteratura russa non ha una tradizione antica, che la costringa a prendersi cura dello stile e occuparsi dell'ornamento"¹⁵⁷.

Gli autori russi hanno creato una letteratura "morale", dal momento che il fine che si prefiggono è sempre la vita e non la letteratura.

"La vita è il fine" scrive Mūsà "e la letteratura è il mezzo, anzi possiamo dire che essi non scrivono la letteratura, ma la vivono"¹⁵⁸.

I narratori russi mirano cioè a mutare la vita, attraverso la propria produzione artistica, imponendo alla società regole nuove che sostituiscano quelle del passato. Ogni rinnovamento in quella produzione letteraria "non è altro che la conseguenza del rinnovamento nella vita"¹⁵⁹. Per questo gli autori russi erano stati in grado di sradicare dogmi e tradizioni antiche, a causa delle quali la società russa era stata costretta a lungo all'immobilità, provocando trasformazioni radicali, fino a poco tempo prima inimmaginabili.

La letteratura russa, infine, è una letteratura mondiale perché si è sempre occupata dell'uomo in quanto tale:

"Gli scrittori russi sono straordinari" chiarisce Mūsà "per aver sempre posto l'essere umano al di sopra di qualsiasi considerazione materiale"¹⁶⁰.

Essi hanno esaltato e difeso solo valori universali. Sono stati sensibili alle sofferenze del popolo e delle classi più deboli, ma hanno sempre affrontato i loro problemi in una dimensione mondiale, con un profondo senso di compassione e un'umanità che innalzano la letteratura russa al rango di vera arte, e che sono

ignote alle altre letterature europee¹⁶¹. Per tutte queste ragioni Mūsà non esita a proclamare la grandezza della letteratura russa, che è degna di divenire modello per tutte le altre¹⁶².

È interessante notare come in quegli stessi anni siano numerosi gli scrittori arabi che affermano una supremazia della narrativa russa su tutte le altre produzioni letterarie, e teorizzano una vicinanza spirituale tra il popolo russo e il popolo arabo, che renderebbe le opere degli autori russi più affini al gusto nazionale. Il poeta 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, peraltro profondo conoscitore e ammiratore della poesia anglosassone, dichiara, per esempio, che, per quanto riguarda la traduzione di romanzi, gli autori russi sono da preferire a tutti gli altri¹⁶³. Lo scrittore egiziano Muḥammad Luṭfi Ġum'ah si dice convinto che la morale e il temperamento degli arabi si accordano con la morale e il temperamento dei popoli slavi, e che autori come Turgenev e Tolstoj dovrebbero essere presi come modello dagli arabi¹⁶⁴.

Ma non è solo l'attenzione ai problemi dei diseredati a rendere quella produzione attraente per Salāmah Mūsà. Egli ravvisa un profondo parallelismo tra la situazione politico-sociale della Russia zarista della fine del XIX e degli inizi del XX secolo, ritratta con straordinaria fedeltà ed efficacia dai vari Tolstoj, Dostoevskij, Andreev, Gor'kij, i quali cercarono di analizzarla approfonditamente per trovare soluzioni adeguate, e la realtà socio-politica dei paesi arabi, cosicché le opere russe potrebbero fornire una risposta anche ai problemi che affliggono gli arabi, o potrebbero aiutare gli arabi a comprendere meglio se stessi.

"... noi orientali", spiega Mūsà riferendosi a Dostoevskij, "lo amiamo perché troviamo nelle esperienze dei suoi personaggi, nei loro sentimenti gli echi dei turbamenti e delle angosce interiori che noi stessi proviamo, e che sono il frutto delle privazioni, dell'ignoranza e di tutte le altre degenerazioni che il colonialismo e l'assolutismo hanno prodotto"¹⁶⁵.

Ma se dappprincipio Salāmah Mūsà nutre un'ammirazione profonda per Dostoevskij, del quale nel 1914 aveva tradotto la prima parte del capolavoro *Delitto e Castigo* (al-Ġarimah wa'l-

'Iqāb), con gli anni ridimensiona il suo giudizio e, pur continuando ad amare la sua arte, lo accusa di suscitare nel lettore il piacere del dolore¹⁶⁶ e il piacere dell'impotenza di fronte alle tragedie della vita. Egli intuisce che, sotto la sua apparente audacia, in realtà la narrativa di Dostoevskij è fortemente conservatrice, e più che a mutare la vita, talvolta si compiace di descrivere quelle stesse condizioni che denuncia. Dostoevskij non sarebbe allora un buon maestro (Mūsà pensa ai giovani arabi), in quanto paralizzerebbe la volontà di agire e insegnerebbe la rassegnazione, laddove Maksim Gor'kij offre una speranza, sia pure da realizzarsi attraverso la rivoluzione, progetto che Mūsà esclude categoricamente, ritenendo che il cambiamento si realizzi solo attraverso una lenta azione educativa¹⁶⁷:

“Mentre si vede Dostoevskij sottomettersi al destino e decretare per i suoi personaggi la felicità o l'infelicità, per intervento di una sorte nella quale essi non hanno alcuna parte, al punto che si ha l'impressione che egli goda nel descrivere l'infelicità, così come gode a dipingere la felicità, si vede Gor'kij ribellarsi all'infelicità e ribellarsi alla società che l'ha generata”¹⁶⁸.

Mūsà sembra maturare un atteggiamento moderatamente critico anche verso lo stesso Tolstoj¹⁶⁹, negli anni successivi. Nell'opera che dedica alla letteratura inglese (nel 1933) pone Tolstoj, insieme a Dostoevskij e Victor Hugo, su un piano diverso da quello al quale appartengono per esempio Gor'kij, Shaw e l'inglese H.G. Wells.

La differenza sta nel fatto che Tolstoj, Dostoevskij e Hugo non perseguono un fine sociale chiaro e definito, allorché parlano delle miserie del popolo e dei suoi drammi, laddove in Gor'kij, Shaw e Wells questo fine sociale è sempre presente, al punto che talvolta Shaw o Wells si dimenticano il romanzo o il dramma per dissertare sullo stato sociale. La ragione di questa differenza sta nel fatto che scrittori come Tolstoj non avevano raggiunto ancora una chiara coscienza socialista, o perlomeno il loro socialismo era del tipo che Mūsà definisce *tūbawiyyah*, “edificante”¹⁷⁰. Si basava cioè su astratte aspirazioni che vagheggiavano un futuro di solidarietà e di

conciliazione, ma era privo di base scientifica. In un certo senso, possiamo dire che per Mūsà, Tolstoj e Dostoevskij appartengono a una categoria intermedia che si colloca a metà tra i romantici privi di qualsiasi consapevolezza o coscienza sociale e gli scrittori *al-mufakkirūn* (gli scrittori filosofi o pensatori) che avevano acquisito piena coscienza della propria missione. Tuttavia Mūsà continuerà, pur stabilendo differenze e gradi, a esprimere la propria ammirazione per questi socialisti “prescientifici o umanitari” che erano stati comunque critici verso la società pur non essendo stati costruttivi, e sempre li differenzierà da coloro che invece avevano tradito la propria missione.

NOTE

¹ Ḥasan Maḥmūd, *Rūḥ al-qīṣṣah fi'l-adab al-ḥadīṭ* (Lo spirito del romanzo nella letteratura moderna), in "al-Muqtaṭaf", luglio 1934, n. 1, LXXXV, pp. 11-16; Mu'āwiyah Nūr, *Sa'ah ma'a André Maurois* (Un'ora con André Maurois), in "al-Hilāl", 1 maggio 1932, n. 7, XL, pp. 977-982

² Cfr. *Dirāsāt fi'l-adab al-amrīkī* (Studi sulla letteratura americana), a cura di Ṭahā Ḥusayn, Maktabat al-naḥḍah al-miṣriyyah, al-Qāhirah, s.d., pp. 1-19.

³ Per esempio, prima degli anni Cinquanta, il poco che si sapeva della letteratura nordamericana lo si sapeva tramite testi scritti da inglesi.

⁴ *Madame de Stäel*, in "al-Muqtaṭaf", gennaio 1883, n. 6, VII, p. 347. Che questi ritratti fossero indirizzati prevalentemente al pubblico femminile lo dimostra anche il fatto che venivano pubblicati in un'apposita rubrica intitolata *Tadbīr al-manzil* (Economia domestica), nella quale solitamente si affrontavano questioni legate al mondo femminile. Questi articoli non erano firmati, ma probabilmente erano scritti dalla moglie di Ya'qūb Ṣarrūf.

⁵ Su Qāsim Amīn si veda I. Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea*, cit., pp. 177-184.

⁶ Sull'orientamento femminista della rivista si veda Byron D. Cannon, *Nineteenth-century arabic writings on women and society: the interim role of the masonic press in Cairo - (Al-Laṭā'if, 1885-1895)*, in "Int. J. Middle East Stud.", 17, 1985, p. 473.

⁷ Šiblī Šumayyil, *Hal li'l-mar'at nafs?*, in "al-Muqtaṭaf", ottobre 1881, n. 5, VI, pp. 276-281.

⁸ Si veda Dīmītrī Ḥallāṭ, *Tarḡamat Victor Hugo* (La biografia di Victor Hugo), in "al-Muqtaṭaf", luglio 1885, n. 10, IX, p. 587.

⁹ Farah Anṭūn, *Ta'riḥ Victor Hugo* (Biografia di Victor Hugo), in "al-Ġāmi'ah", marzo 1902, n. 7, III, p. 451.

¹⁰ Questi articoli Rūḥī al-Ḥālīdī li pubblicò su "al-Hilāl", ma furono poi raccolti in un volume intitolato *Ta'riḥ 'ilm al-adab 'inda al-Ifranḡ wa'l-'Arab wa Victor Hugo* (Storia della letteratura presso gli europei e gli arabi e Victor Hugo). La I edizione dell'opera apparve nel 1904. L'autore appose il suo nome solo alla II edizione, pubblicata nel 1912. Grazie a quest'opera, Rūḥī al-Ḥālīdī viene considerato, insieme con Sulaymān al-Bustānī, il traduttore dell'*Iliade* in arabo, il primo studioso di letteratura comparata del mondo arabo. Di recente l'opera di al-Ḥālīdī è stata riedita, preceduta da uno studio critico del palestinese Ḥusām al-Ḥaṭīb. Cfr. Rūḥī al-Ḥālīdī, *Ta'riḥ 'ilm al-adab 'inda al-Ifranḡ wa'l-'Arab wa Victor Hugo*, al-Ittiḥād al-'āmm li'l-kuttāb al-ṣaḥāfiyyīn al-filasṭīniyyīn, Dimašq, 1984. Su Rūḥī al-Ḥālīdī si veda Kāmil al-Suwāfirī, *al-Adab al-'arabi al-mu'āsir fi*

Filastīn min sanah 1860-1960 (La letteratura araba contemporanea in Palestina dal 1860 al 1960), Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1979, pp. 275-277.

¹¹ *Kitāb al-bu'asā' wa ta'ribuhu* (Il libro *Les Misérables* e la sua traduzione), in "al-Hilāl", 15 giugno 1903, nn. 17 e 18, XI, p. 547.

¹² *Ibid.*

¹³ Ḥāfiẓ Ibrāhīm apportò numerosi tagli all'opera, al punto che la prima parte fu ridotta a poco più della metà dell'originale. Ibrāhīm pubblicò la seconda parte del romanzo solo nel 1923. Furono molti i traduttori che, conquistati dal romanzo di Hugo, vollero proporlo al pubblico arabo. Tra le varie traduzioni si ricorda quella di Niqūlā Rizq Allāh, che fu piuttosto un adattamento; Naḡīb Ḡargūr, di Alessandria, pubblicò, nel 1888, su "Ḥadīqat al-adab" (Il Giardino della letteratura) solo alcuni capitoli dell'opera, che intitolò *al-Tu'asā'* (Gli Infelici), prima di rinunciare all'impresa. Nel 1911-1912 Ḡurḡī e Ṣamū'il Yanni pubblicarono l'opera in tre volumi, con il titolo *Riwayāt al-bā'isin*. Cfr. *Riwayāt al-bā'isin li-Hugo* (Il romanzo *Les Misérables* di Hugo), in "al-Hilāl", 1 novembre 1911, n. 2, XX, p. 127. Sulle ulteriori traduzioni e sugli adattamenti de *Les Misérables* si veda H. Pérès, *Le roman, le conte, et la nouvelle dans la littérature arabe moderne*, in "AIEO", III, 1937, pp. 299-300.

¹⁴ *Molière, muḥī fann al-tamṭil fi Farānsā* (Molière, il vivificatore dell'arte teatrale in Francia), in "al-Hilāl", 1 febbraio 1896, n. 11, IV, 402-407.

¹⁵ Naḡīb al-Ḥaddād fu, insieme con Ṭānyūs 'Abduh, uno dei più famosi traduttori dell'epoca. Le sue traduzioni, definite commerciali, tendevano ad assecondare i gusti del pubblico e, a questo fine, al-Ḥaddād non esitava talvolta a modificare radicalmente l'opera. Su Naḡīb al-Ḥaddād cfr. Mārūn 'Abbūd, *Ruwwād al-nahḍah al-ḥadīthah*, cit., pp. 192-194; Yūsuf As'ad Dāḡir, *Maṣādir al-dirāsah al-adabiyyah*, cit., pp. 300-303.

¹⁶ Ṭānyūs 'Abduh propose al pubblico arabo ben diciassette romanzi che avevano per protagonista Rocamboles. Oltre a romanzi di Ponson du Terrail, 'Abduh tradusse anche molti romanzi di Michel Zévaco. Per informazioni su Ṭānyūs 'Abduh e per l'elenco delle traduzioni da lui effettuate si veda Yūsuf As'ad Dāḡir, *Maṣādir al-dirāsah al-adabiyyah*, cit., pp. 593-596.

¹⁷ Per un elenco dei romanzi francesi che furono tradotti in arabo o adattati, a partire dal secolo scorso fino agli anni Trenta, si veda H. Pérès, *Le Roman...*, cit. Da questo elenco emerge che il numero di romanzi d'avventura e polizieschi fu in quegli anni molto alto in rapporto ai romanzi di qualità.

¹⁸ Si trattava in realtà della riduzione del libro di Jean Jacques Brousson *Anatole France en pantoufles* e di *Conversations avec Anatole France, ou, inqūtudes de l'intelligence*, di Nicolas Ségur.

¹⁹ Ṣakīb Arslān, *Anatole France fi mubādilihi*, al-Maṭba'ah al-'asriyyah, al-Qāhirah, 1925, pp. 6-7.

²⁰ L'autrice dell'articolo, che non volle svelare la sua identità, fu presentata dalla rivista come "una ragazza siriana che parla francese e inglese, e ha letto gran parte di ciò che Anatole France ha scritto, e conosce ciò che di lui hanno detto ammiratori e detrattori (...)". Cfr. *Anatole France*, in "al-Muqtaṭaf", 1 dicembre 1924, n. 5, LXV, p. 481.

²¹ In quest'articolo prevale l'idea di considerare France un epicureo. La sua incapacità di sottrarsi al dominio delle passioni, di cui fu succubo per tutta la vita, lo avrebbe spinto ad adottare un atteggiamento di distacco da ogni vicenda umana, perché incapace di credere in qualsiasi cosa. È una valutazione fortemente negativa della figura e delle opere di France, quella che emerge in quest'articolo, a cui si contrappone il giudizio di molti critici occidentali, i quali hanno preferito vedere nel dubbio di France il dubbio di un umanista che - come afferma lo studioso francese René Lalou - volle lottare contro l'assurda vanità delle istituzioni umane, e contro le illusioni e i fanatismi di cui le leggi e la giustizia umana portano ancora troppi segni. Cfr. R. Lalou, *Histoire de la littérature française...*, cit., p. 100. In linea con Lalou, anche Ṭāhā Ḥusayn ritiene che l'uso del dubbio da parte di France sia stato solo il mezzo di cui egli si servì per giungere alla verità, e non lo strumento di cui si valse per demolire. Cfr. A. France, *al-Sawsan al-aḥmar* (Les lys rouge), in "al-Hilāl", 1 febbraio 1925, n. 5, XXXIII, p. 524.

²² *Anatole France*, cit., p. 456.

²³ 'Alī Kāmil, *Anatole France ba'da 'ašarat a'wām min wafātihi* (Anatole France a dieci anni dalla morte), in "al-Muqtaṭaf", dicembre 1934, n. 4, LXXXV, p. 431.

²⁴ Anche a Diderot furono dedicati da "al-Muqtaṭaf" due articoli. Il primo nel 1913, in occasione del bicentenario della nascita, ed era il rifacimento di un articolo apparso su una rivista inglese, il secondo nel 1931. Cfr. *Diderot*, novembre 1913, n. 5, XLIII, pp. 385-387; Yūsuf Ḥannā, *Diderot wa 'ašr al-insiklūbiḍyā* (Diderot e l'epoca dell'Enciclopedia), giugno 1931, n. 6, LXXVIII, pp. 681-688.

²⁵ Mayy Ziyādah, *Loti al-rāḥil al-bāqī* (Loti, l'eterno viaggiatore), in "al-Muqtaṭaf", aprile 1924, n. 4, XLIV, p. 396.

²⁶ Ḥannā Ḥabbāz, *Mazāliq al-tafkīr* (Le insidie del pensiero), in "al-Muqtaṭaf", marzo 1934, n. 3, LXXXIV, pp. 301-303.

²⁷ Mu'āwiyah Nūr, *Fann al-tarāḡim al-ḡadid* (La nuova arte della biografia), in "al-Muqtaṭaf", 1 aprile 1931, n. 6, XXXIX, p. 868. L'anno successivo Nūr poté realizzare una lunga intervista a Maurois, che si trovava in visita in Egitto per una serie di conferenze. Si veda Mu'āwiyah Nūr, *Sa'ah ma'a André Maurois*, cit., pp. 977-982.

²⁸ Ḥasan Maḥmūd, *Rūḥ al-qīṣṣah...*, cit., pp. 11-16.

²⁹ Cfr. Georges Duhamel, *Scènes de la vie future* (Suwar min ḥayāt al-mustaqbal), in "al-Hilāl", 1 aprile 1931, n. 6, XXXIX, pp. 839-843. In quello stesso anno "al-Hilāl" pubblicò un articolo in cui si analizzava il romanzo *Champion du monde* (Abṭāl al-'ālam), dove l'autore Paul Morand offre un ritratto negativo della realtà sociale americana. In quell'occasione "al-Hilāl" cerca di analizzare le cause che hanno determinato l'insorgere di questa ostilità dei francesi verso gli americani. Cfr. *Amīrkā fi'l-adab al-farānsī al-ḥadīṭ udabā' Farānsā yantaqimūn* (L'America nella letteratura francese moderna, gli scrittori francesi si vendicano), in "al-Hilāl", 1 luglio 1931, n. 9, XXXIX, pp. 1397-1379.

³⁰ Quando la rivista "al-Hilāl" dedicò un articolo a Baudelaire, non fu per esaminare la produzione poetica, bensì per valutare alcuni aspetti della sua per-

sonalità, anche se, come è ovvio, si metteva in evidenza il fatto che essi ne avevano condizionato lo stile. Cfr. 'Abd al-Rahmān Šidqī, *Zahrāt al-šarr* (Fiore del male), in "al-Hilāl", 1 marzo 1934, n. 5, XLII, pp. 570-560.

³¹ 'Alī Maḥmūd Ṭāhā pubblicò nel 1941 l'opera *Arwāḥ šāridah* (Spiriti vaganti), contenente studi su alcuni poeti occidentali, come Verlaine, Rimbaud, Baudelaire, Shelley, de Vigny, de Musset, Shaw e Wells.

³² Per una bibliografia delle traduzioni arabe della poesia inglese e americana nel periodo tra il 1830 e il 1970 si veda Muḥammad 'Abdul-Hai, *A Bibliography of Arabic Translations of English and American Poetry* (1830-1970), in "JAL", VII, 1976, pp. 120-50. Per una panoramica sulla traduzione della poesia in arabo, a partire dall'*Iliade*, si veda Muḥammad 'Abd al-Ġani Ḥasan, *Fann al-tarġamah fi'l-adab al-'arabī* (L'arte della traduzione nella letteratura araba), al-Dār al-mišriyyah, al-Qāhirah, 1966, pp. 101-122.

³³ Maḥmūd Taymūr, *Ittiġāhāt al-adab al-'arabī fi'l-sinīn al-mi'ah al-aḥīrah* (Gli orientamenti della letteratura araba negli ultimi cento anni), al-Maṭba'ah al-numūdaġiyyah, s.l., 1970, p. 128.

³⁴ Il primo a sperimentare la poetica simbolista nel mondo arabo fu Adīb Maḥzar, intorno al 1926, ma questi tentativi non durarono a lungo. Per il poeta romantico Ilyās Abū Šabakah, la ragione della breve vita del movimento simbolista - egli si riferisce non solo al mondo arabo, ma anche alla Francia - deve ricercarsi in un'intrinseca debolezza della scuola stessa, che Abū Šabakah individua nella cerebralità. Abū Šabakah nega che i simbolisti abbiano prodotto mai alcuna opera d'arte, al contrario del critico René Lalou che li ritiene autori della più grande rivoluzione mai compiuta nella vita letteraria, dal tempo dei romantici. Cfr. R. Lalou, *Histoire de la littérature française...*, cit., p. 144. A parere di Abū Šabakah i simbolisti erano privi di idee e mascheravano questa povertà con "le tenebre e la nebbia", senza contare che non si curavano affatto della sintassi e della metrica. Cfr. Ilyās Abū Šabakah, *Rawābiḥ al-fikr wa'l-rūḥ bayna al-'Arab wa'l-Faranġah* (Connessioni ideologiche e spirituali tra gli arabi e i francesi), Manšūrāt dār al-makšūf, Bayrūt, 1943, pp. 120-128. Wadī' Filāstīn critica invece l'ermetismo del linguaggio simbolista. Cfr. Wadī' Filāstīn, *Qaḍāyā al-fikr fi'l-adab al-mu'āsīr* (Problematiche nella letteratura contemporanea), s.e., al-Qāhirah, 1982, pp. 61-63.

³⁵ Maḥmūd Taymūr, *Ittiġāhāt...*, cit., p. 29. Fāris è autore dell'opera teatrale *Maḥraq al-ṭarīq* (Incrocio) del 1937, che si ispira al simbolismo di Verlaine e di Baudelaire.

³⁶ 'Alī Maḥmūd Ṭāhā, *Verlaine al-šā'ir* (Verlaine il poeta), in "al-Muqtaṭaf", febbraio 1935, n. 2, LXXXVI, p. 152.

³⁷ *Ibid.*, p. 156.

³⁸ Mayy Ziyādah, *Madame de Sévigné wa 'aşruhā*, in "al-Muqtaṭaf", luglio 1918, n. 1, LIII, p. 50

³⁹ Mayy Ziyādah, *Loti...*, cit., p. 396. Quest'articolo era già stato pubblicato sulla rivista "al-Maḥrūsah" (La Ben custodita) il 26 giugno 1923. Mayy Ziyādah inserì in seguito gli articoli dedicati a Madame de Sévigné e a Pierre Loti nell'o-

pera *al-Saḥā'if* (Le pagine). Tra i romanzi di Loti che furono tradotti in quegli anni ricordiamo *Les désenchantées*, titolo in arabo *al-Aġniḥah al-kasirah* (Le ali spezzate), e *Pêcheur d'Islande* con il titolo *Šayyād Islandā aw fi ġamarāt al-ḥayāt* (Il pescatore d'Islanda, o Le avversità della vita). Entrambe le traduzioni furono effettuate da As'ad Dāġir.

⁴⁰ Mayy Ziyādah, *Loti...*, cit., p. 395.

⁴¹ Si veda per esempio Yūsuf al-Ba'īnī, *Pierre Loti wa šafḥah min ḥayātihi 'alā šawāṭi' al-Būsfūr* (Pierre Loti e una pagina della sua vita sulle rive del Bosforo), in "al-Muqtaṭaf", dicembre 1935, n. 5, LXXXVII, p. 579.

⁴² Cfr. Šakīb Arslān, *Anatole France en pantoufles*, cit., p. 59.

⁴³ Cfr. Ḥabīb Ġamāṭī, *Udabā' Faransā allaġina anšafū al-Šarq wa zumalā'uhum allaġina asā'ū ilayhi* (Gli scrittori francesi che hanno reso giustizia all'Oriente e i loro colleghi che gli hanno arrecato danno), in "al-Hilāl", 1 maggio 1933, n. 7, XLI, p. 884. Nella prefazione alla traduzione di *Les désenchantées* anche As'ad Dāġir usa toni elogiativi verso Loti, e a lui attribuisce il merito di aver dato all'Oriente, ma soprattutto alla Turchia dove l'opera era ambientata, quella scossa che mise poi in moto la rinascita sociale. Cfr. P. Loti, *al-Aġniḥah al-kasirah*, Maṭba'at al-Bābī al-ḥalabī wa šurakāhu bi-Miṣr, (p. sin).

⁴⁴ Mayy Ziyādah, *Loti...*, cit., p. 396.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 398.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 387.

⁴⁸ G. Contini, *La Letteratura narrativa italiana nell'Otto-Novecento*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1992, p. 123.

⁴⁹ al-Ānisah Mayy, *Pirandello wa masraḥiyātuḥu al-waġi'ah* (Pirandello e il suo teatro dolente), in "al-Muqtaṭaf", 1 gennaio 1935, n. 1, LXXXVII, p. 16.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁵¹ al-Ānisah Mayy, *Miguel de Unamuno*, in "al-Muqtaṭaf", 1 febbraio 1935, n. 2, LXXXVI, p. 136.

⁵² *Ibid.*, p. 134.

⁵³ al-Ānisah Mayy, *Léon Daudet*, in "al-Muqtaṭaf", 1 marzo 1935, n. 3, LXXXVI, p. 271.

⁵⁴ *Tarġamat Lord Tennyson* (La biografia di Lord Tennyson), in "al-Muqtaṭaf", 1 ottobre 1892, n. I, XVII, p. 105.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁶ *Šuḍūr al-ibriz fi nawābiġ al-'arab wa'l-inklīz Abū'l-'Alā' al-Ma'arri wa John Milton al-inklīzī* (Frammenti di oro puro nell'uomo di genio arabo e in quello inglese: Abū'l-'Alā' al-Ma'arri e John Milton l'inglese), in "al-Muqtaṭaf", maggio 1886 n. 8, X, pp. 449-456.

⁵⁷ *Rudyard Kipling*, in "al-Muqtaṭaf", 1 maggio 1899, n. 5, XXIII, p. 360.

⁵⁸ Tuttavia "al-Hilāl" ritiene che Sāmī al-Ġarīdīnī, uno dei più noti traduttori di Shakespeare di quegli anni, abbia dato buona prova. Cfr. William Shakespeare, *Riwāyat Yūlyūs Qaysar* (Julius Caesar), in "al-Hilāl", 1 marzo 1913, n. 6, XXI, pp. 382-383. Positivo è anche il giudizio espresso nei confronti

di un altro traduttore di Shakespeare, e poeta egli stesso, Ḥalil Muṭrān, il quale però aveva una perfetta conoscenza del francese e da quella lingua tradusse e adattò drammi come *Othello* ('Uṭayl), *The Merchant of Venice* (Tāḡir al-Bunduqiyah), *Macbeth e Hamlet*. Cfr. Salāmah Mūsā, Ḥalil Muṭrān, in "al-Hilāl", 1 giugno 1924, n. 9, XXXII, p. 969. Miḥā'il Nu'aymah invece critica la traduzione di *The Merchant of Venice*, realizzata da Muṭrān, mettendo in evidenza tutti i punti deboli della traduzione, che si ritrovavano anche nelle altre sei traduzioni di opere shakespeariane effettuate dal poeta libanese. Cfr. Miḥā'il Nu'aymah, *Shakespeare Ḥalil Muṭrān* (Lo Shakespeare di Ḥalil Muṭrān), in *al-Girbāl...*, cit., pp. 489-97.

⁵⁹ Il fatto di non dover pagare diritti d'autore avrebbe spinto gli impresari nel corso dei secoli a mettere continuamente in scena le sue opere, tenendo desto l'interesse del pubblico per Shakespeare, che altrimenti sarebbe stato dimenticato come era accaduto a tanti altri. Cfr. *Shakespeare*, in "al-Muqtaṭaf", luglio 1916, n. 1, LXIX, pp.66-69.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Ismā'il Maḥzar, *Ināq al-adab wa'l-'ilm* (L'abbraccio tra la letteratura e la scienza), in "al-Muqtaṭaf", maggio 1934, n. 5, LXXXIV, pp. 577-582.

⁶² Ḥasan Maḥmūd, *Rūḥ al-qīṣṣah...*, cit., p. 12.

⁶³ Mu'āwiyah Nūr, *al-Ittiḡāhāt al-ḥadīth fi'l-funūn wa'l-adab al-mu'āsirah* (Gli orientamenti moderni nelle arti e nelle letterature contemporanee), in "al-Muqtaṭaf", marzo 1932, n. 3, LXXX, pp. 298-302; Ḥasan Maḥmūd, *Rūḥ al-qīṣṣah...*, cit., pp. 14-16.

⁶⁴ Fu'ād Ṣarrūf, *Lord Byron*, in "al-Muqtaṭaf", 1 giugno 1924, n. 1, LXV, p. 273.

⁶⁵ *Thomas Hardy*, in "al-Muqtaṭaf", aprile 1928, n. 4, LXXII, p. 256.

⁶⁶ *John Galsworthy*, in "al-Muqtaṭaf", marzo 1933, n. 3, LXXXII, pp. 272-274.

⁶⁷ *Dante, awwal šu'arā' al-īṭāliyyīn wa a'zamuḥum* (Dante, il primo e il più grande dei poeti italiani), in "al-Hilāl", 15 febbraio 1896, n. 12, IV, pp. 442-448.

⁶⁸ Cfr. *Kitāb al-Amīr*, in "al-Muqtaṭaf", febbraio 1913, n. 2, XLII, pp. 188-191. La traduzione di Muḥammad Luṭfi Ġum'ah è stata di recente riedita, corredata da un'appendice comprendente lo studio critico su Machiavelli del giurista e letterato Naḡīb al-Armanāzī, intitolato *Machiavelli mu'assis al-siyāṣah al-ḥadīthah* (Machiavelli, fondatore della politica moderna), e l'articolo di 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, intitolato *Machiavelli wa kitābuhu "al-Amīr"* (Machiavelli e il suo libro "Il Principe"). Si veda Niccolò Machiavelli, *al-Amīr*, Mu'assasat al-Nūrī, Dimašq, 1990.

⁶⁹ Cfr. *Gabriele D'Annunzio, al-šā'ir al-ḡundī al-aḡīb al-aṭwār* (Gabriele D'Annunzio, l'eccentrico poeta soldato), in "al-Hilāl", 1 dicembre 1919, n. 3, XXVIII, p. 196

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Giovanni Papini, *Ḥayāt al-Masiḥ*, in "al-Muqtaṭaf", novembre 1929, n. 4, LXXV, pp. 470-471.

⁷² *La Divina Commedia* ha avuto in arabo diverse traduzioni. Tra il 1930 e il 1933 il viaggio dantesco fu tradotto in Libia da 'Abbūd Abū Rāšid. Nel 1938, a

Gerusalemme, si ebbe una nuova traduzione, effettuata da Amīn Abū Ši'r. Ma la migliore traduzione è considerata quella dell'egiziano Ḥasan 'Uṭmān, pubblicata al Cairo dalla Dār al-Ma'ārif, nel 1959.

⁷³ 'Abd al-Laṭīf al-Tibāwī, *Dante wa'l-Islām* (Dante e l'Islām), in "al-Muqtaṭaf", 1 giugno 1928, n. 6, LXXII, pp. 654-659. Miguel Asín Palacios, nel suo famoso libro, analizza le analogie che si riscontrano tra la visione del mondo ultraterreno, così come ritratta da Dante, e la tradizione escatologica musulmana. Egli giunge ad affermare che tali analogie non sono semplicemente il frutto di coincidenze, ma il risultato di un'influenza concreta esercitata sul poeta fiorentino dalla tradizione islamica. A questo proposito si veda M. Asín Palacios, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Instituto Hispano Arabe de Cultura, Madrid, 1961. Enrico Cerulli, affrontando a sua volta la questione, soprattutto in risposta alla tesi di Asín Palacios, sostiene la profonda diversità della *Divina Commedia* di Dante dal *Kitāb al-Mi'rāḡ*, che era stato indicato dallo studioso spagnolo come il principale modello di ispirazione del poeta fiorentino. La *Commedia* e il *Kitāb al-Mi'rāḡ* esprimono concezioni diverse. Mentre la prima si ispira alla concezione cristiana, così come si era consolidata all'epoca di Dante, per la quale "la carità, che è amore e forza d'amore, fa sì che l'anima, per grazia, possa cooperare in volere e atti alla sua propria redenzione", il secondo esprime la concezione musulmana della vita, "per la quale il momento culminante è per l'anima individuale la fedele accettazione della volontà divina". Si veda E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, 1949.

⁷⁴ Sayfīn è convinto che entrambi i poeti, Dante e al-Ma'arrī, si sono ispirati a una fonte comune più antica; essi avrebbero tratto l'idea del viaggio nell'aldilà dal libro dell'*Apocalisse* dell'apostolo Giovanni, il quale sarebbe stato però a sua volta influenzato da un antico testo egizio. Cfr. Nāšid Sayfīn, *al-Kūmīdyā al-Ilāhiyyah* (La Divina Commedia), in "al-Muqtaṭaf", 1 luglio 1932, n. 2, LXXI, pp. 197-205.

⁷⁵ Anīs al-Maqdisī, *al-Ši'r wa marāmihi al-'āliyah* (La poesia e i suoi nobili fini), in "al-Muqtaṭaf", maggio 1927, n. 5, LXX, p. 508. Muḥammad Ġanīmī Hilāl dedica un capitolo del suo libro *al-Adab al-muqāran* (La letteratura comparata) al tema dell'influenza islamica su Dante. Egli passa prima in rassegna le principali posizioni espresse su questo argomento dai vari studiosi, a partire da Asín Palacios, in seguito espone il suo personale punto di vista. Egli afferma che, sull'influenza esercitata sul poeta italiano dalla tradizione islamica, non vi può essere ormai il minimo dubbio. Hilāl ritiene che molti dei particolari relativi al viaggio di Dante nell'aldilà (come per esempio la visione di Dio nell'ottavo cielo) siano stati tratti dal *ḥadīṭ* (tradizione canonica musulmana) del *mi'rāḡ e dell'isrā'*. Cfr. Muḥammad Ġanīmī Hilāl, *al-Adab al-muqāran*, Dār al-'awdah, Bayrūt, 1987, pp. 152-157.

⁷⁶ Ṭāḥā Fawzi fu uno dei pochi arabi che stabilirono un contatto diretto con la letteratura italiana e ne approfondirono lo studio. Fu anche quello che effettuò il maggior numero di traduzioni dall'italiano. Tra l'altro tradusse *La terra di*

Cleopatra, diario di un viaggio in Egitto di Annie Vivanti, *Cuore* (al-Qalb) di De Amicis, *I Promessi Sposi* (al-'Arūsāni) di Manzoni, *Le lettere di Jacopo Ortis* (Rasā'il Ya'qūb Ūrtīs) di Foscolo, *L'Innocente* (Bārī) di D'Annunzio. Si dedicò inoltre allo studio della *Divina Commedia* e nel 1930 pubblicò un saggio su Dante. In seguito, scrisse l'opera *Min al-adab al-īṭālī* (Dalla letteratura italiana), comprendente studi su Petrarca, Alfieri e Foscolo. Sui traduttori dall'italiano e sugli studiosi di letteratura italiana si veda 'Īsā al-Nā'ūrī, *al-Taḡāfah al-īṭāliyyah wa'l-'aql al-'arabī* (La cultura italiana e la ragione araba), in "al-'Arabī", n. 262, settembre 1980, pp. 102-104.

⁷⁷ Ṭāhā Fawzī, *Ludovico Ariosto - šā'ir īṭālī ta'ttara bi-alf laylah wa laylah* (Ludovico Ariosto, un poeta italiano influenzato dalle *Mille e una Notte*), in "al-Muqtaṭaf", LXXXV, ottobre 1934, n. 2, p. 223.

⁷⁸ Era stato Luigi Rinaldi, docente all'Università Egiziana del Cairo, in occasione di una conferenza sulla civiltà araba in Occidente, svoltasi nel 1929 nella capitale egiziana, ad avanzare l'ipotesi dell'influenza araba sull'opera di Ariosto. Anche Giuseppe Gabrieli si occupò, in occasione di una conferenza organizzata per le celebrazioni in onore di Ariosto nel 1934, della questione degli influssi orientali sull'*Orlando furioso*. Gabrieli dichiara che, seppure questi vi furono, ebbero una parte esigua, e quindi del tutto trascurabile. Si veda G. Gabrieli, *L' "Orlando Furioso" e l'Oriente*, Tipografia Poliglotta Vaticana, s.l., 1935.

⁷⁹ Ṭāhā Fawzī, *Ludovico Ariosto...*, cit., p. 223.

⁸⁰ Salīm Ṣaḥḥādah, *Riwā'i al-baḥr al-Mutawassiṭ: Blasco Ibáñez* (Il narratore del Mediterraneo: Blasco Ibáñez), in "al-Muqtaṭaf", marzo 1928, n. 3, LXXII, p. 315.

⁸¹ P. Martínez Montávez, *Al-Andalus, tema de inspiración para los poetas del Mahyar meridional*, in *Literatura Arabe De Hoy*, Editorial CantArabia, Madrid 1990, pp. 37-62. *al-'Uṣbah al-andalusiyah* fu fondata nel 1933 a San Paolo del Brasile. Tra gli animatori del circolo letterario ricordiamo Ṣafīq al-Ma'lūf, Rašīd Salīm al-Ḥūrī, Ilyās Farḥāt. Su *al-'Uṣbah al-andalusiyah* cfr. I. Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea*, cit., pp. 96-97.

⁸² Villaespesa, tra l'altro, tradusse in spagnolo il poema di Ma'lūf 'Alā bisāt al-riḥ (Sulle ali del vento), con il titolo *En la alcatifa de los vientos*. Nella prefazione, scritta da Villaespesa, si esalta l'apporto arabo alla poesia mondiale.

⁸³ Fawzī Ma'lūf, *Šā'ir isbāni kabīr yatafāḥir bi-nibsihi al-'arabī* (Un grande poeta spagnolo orgoglioso della sua origine araba), in "al-Muqtaṭaf", novembre 1929, n. 4, LXXV, p. 407.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 409.

⁸⁵ P. Martínez Montávez, *Al-Andalus, tema de inspiración...*, cit., p. 45.

⁸⁶ Cfr. Muḥammad Kurd 'Alī, *Goethe*, ša'bān 1906/1324, n. 8, I, pp. 369-374; *Schiller*, dū al-ḥiḡḡah 1324/1907, n. 12, I, pp. 609-616.

⁸⁷ Non che fino ad allora fossero mancati i contatti con la cultura tedesca, solo furono piuttosto rari. Uno dei primi a recarsi in Germania per studio era stato, alla fine del secolo scorso, l'egiziano Ḥasan Tawfiq al-'Adl, che nel 1898 divenne insegnante alla *Dār al-'Ulūm*. Egli fu autore di una storia della letteratura araba (*Ādāb al-luḡah*), in cui per la prima volta la storia della letteratura veniva divisa in

fasi corrispondenti alle epoche politiche, secondo il metodo adottato dai tedeschi nello studio di questa disciplina. Si veda a questo proposito Aḥmad Haykal, *Dirāsāt adabiyyah* (Studi letterari), Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1980, p. 127.

⁸⁸ Fu 'ād 'Intābi, *Thomas Mann*, in "al-Muqtaṭaf", 1 febbraio 1930, n. 2, LXXVI, p. 224.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Ḥasan Maḥmūd, *Rūḥ al-qīṣṣah...*, cit., p. 15.

⁹¹ Mu'āwiyyah Muḥammad Nūr, *al-Quwwah "Yūs Zūs"*, (La forza "Jud Süß"), in "al-Muqtaṭaf", aprile 1931, n. 4, LXXVIII, p. 439.

⁹² *Ibid.*, pp. 439-440. La collaborazione di Nūr con la rivista "al-Muqtaṭaf" sembrò dovesse aprire prospettive culturali nuove. L'articolo su Feuchtwanger fu annunciato, infatti, come la prima iniziativa di un progetto che contemplava la divulgazione delle letterature tedesca e scandinava, di cui Nūr si sarebbe assunto l'incarico. Ma il progetto rimase tale, e l'unico romanzo che Nūr propose ai lettori fu *Jud Süß*, di Feuchtwanger, che oltre tutto non tradusse, ma si limitò a riassumere. Inoltre, Nūr non effettuò la riduzione del romanzo dall'originale, bensì dalla versione inglese. Ma, del resto, la ricezione della letteratura tedesca nel mondo arabo, fino agli anni Sessanta, è avvenuta attraverso una lingua intermedia. Su questo tema si veda 'Abbūd 'Abduh, *al-Adab al-muqāran muškilāt wa āfāq* (La letteratura comparata, problematiche e prospettive), Ittihād al-kuttāb al-'arab, Dimašq, 1999, p. 213. A proposito della letteratura di lingua tedesca, la rivista "al-Hilāl" pubblicò nel 1932 il riassunto di un'opera di Stefan Zweig, mentre "al-Muqtaṭaf" tradusse nel 1934 un racconto di Arthur Schnitzler. "al-Muqtaṭaf" pubblicò nel 1935, un racconto del norvegese Biørnstjerne Bjørnson.

⁹³ Muḥammad 'Awaḍ Muḥammad, *Goethe*, in "al-Muqtaṭaf", aprile 1932, n. 4, LXXX, pp. 589-596.

⁹⁴ 'Alī Mazhar, *Alāḡat Goethe bi-Schiller* (La relazione di Goethe con Schiller), in "al-Muqtaṭaf", 1 ottobre 1932, n. 3, LXXXI, pp. 341-342.

⁹⁵ 'Abd al-Raḥmān Šidqī, *al-Ḥiḡrah ilā al-Šarq* (L'esodo verso l'Oriente), in "al-Hilāl", 1 giugno 1934, n. 8, XLIII, p. 947.

⁹⁶ *Virgilio: al-šā'ir al-qadīm al-ḡadīd 70-19 q.m.* (Virgilio: il poeta antico moderno 70-19 a.C.), I, in "al-Muqtaṭaf", ottobre 1930, n. 3, LXXVII, p. 319. Si veda anche *Inqīdā' alfay sanah 'alā Virgilio* (Bimillenario di Virgilio), in "al-Muqtaṭaf", II, novembre 1930, n. 4, LXXVII, pp. 397-400.

⁹⁷ Ciò nondimeno tutte le riviste resero omaggio a Tolstoj in occasione della sua morte, nel 1910, pubblicando le poesie che Aḥmad Ṣawqī e Ḥāfiẓ Ibrāhīm avevano scritto in suo onore.

⁹⁸ *al-Kunt Tolstoj al-rūsī* (Il conte russo Tolstoj), 1 gennaio 1888, n. 4, XII, pp. 209-213; 1 giugno 1901, n. 6, XXVI, pp. 481-488; 1 luglio 1901, n. 7, XXVI, pp. 680-686; 1 agosto 1901, n. 8, XXVI, pp. 715-721.

⁹⁹ L'unico scrittore russo, oltre a Tolstoj, al quale fu dedicato un articolo, negli anni precedenti il primo conflitto mondiale, fu Alexander Puškin. Esso fu scritto da Ġurḡī Zaydān. L'occasione gli fu offerta dalla guerra che, nel 1904, vide la Russia opposta al Giappone, e che la stampa araba dell'epoca seguì con

partecipazione. L'evento bellico suscitò la curiosità del pubblico sui due paesi coinvolti, e le varie riviste pubblicarono articoli di carattere divulgativo, in cui si forniva una panoramica sulla storia di quelle due nazioni. Zaydān, ritenendo che non fosse la storia amministrativa e politica, quanto piuttosto la produzione letteraria a dare la misura del grado di civiltà raggiunto da un paese, al fine di fornire ai lettori l'esatto quadro della realtà russa e del suo effettivo contributo alla storia della civiltà mondiale, propone un profilo di Puškin. Cfr. Ğurġi Zaydān, *Alexander Puškin*, in "al-Hilāl", 1 luglio 1904, nn. 18 e 19, XII, p. 546-552.

¹⁰⁰ Ğurġi Zaydān, *al-Kūnt Tolstoj al-faylasūf al-rūsī al-šahīr* (Il conte Tolstoj, il famoso filosofo russo), in "al-Hilāl", 1 maggio 1901, n. 15, IX, p. 427. Invece, in seguito, Zaydān definì le idee di Tolstoj "simili a quelle dei socialisti massimalisti". Cfr. Ğurġi Zaydān, *Tolstoj al-faylasūf al-išlāhī al-rūsī al-šahīr* (Tolstoj, il famoso filosofo riformatore russo), in "al-Hilāl", 1 gennaio 1911, n. 4, XIX, p. 206.

¹⁰¹ Ğurġi Zaydān, *al-Kūnt Tolstoj al-faylasūf al-rūsī al-šahīr*, cit., p. 428.

¹⁰² Si veda a questo proposito l'articolo dedicato a Tolstoj dalla rivista "al-Muqtataf", nel 1903, intitolato *Šayātīn Tolstoj* (I demoni di Tolstoj), 1 maggio 1903, n. 5, XXVIII, pp. 420-422.

¹⁰³ Ğurġi Zaydān, *al-Kūnt Tolstoj al-faylasūf al-rūsī al-šahīr*, cit., p. 428.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 427.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Ğurġi Zaydān, *Tolstoj, al-faylasūf al-išlāhī al-rūsī al-šahīr*, cit., p. 207.

¹⁰⁷ Di Tolstoj si interessarono i maggiori intellettuali arabi. Tra lo šayḥ Muḥammad 'Abduh e il narratore russo vi fu uno scambio epistolare; Muṣtafā Luṭfī al-Manfalūṭī nel 1910 inviò a Tolstoj una lettera aperta, mentre Amin al-Riḥānī fu uno dei primi arabi a dedicargli un articolo nel 1898. Una delle opere più interessanti scritte in arabo su Tolstoj all'inizio del secolo fu quella del tunisino Muḥammad al-Muṣayraqī, intitolata *Tolstoj, tarġamat ḥayātihi, muntaḥabāt min ta'lifihī wa qīṣaṣihī wa āra'ihī* (Tolstoj, la sua biografia, brani scelti delle sue opere e dei suoi romanzi, e le sue idee), che fu pubblicata a Tunisi nel 1911. Sugli intellettuali arabi che hanno intrattenuto rapporti con Tolstoj, o sono stati da lui influenzati, si veda Maḥmūd Abū Alwī, *Tolstoj fī'l-adab al-'arabī* (Tolstoj nella letteratura araba), in "al-Ma'ārifah", n. 377, febbraio 1995, pp. 215-235.

¹⁰⁸ Muḥammad Kurd 'Alī, *Tolstoj*, in "al-Muqtatabas", 1910/1328, n. 10, V, p. 660. Naturalmente Kurd 'Alī si opponeva alla negazione del diritto di proprietà, e tuttavia egli si pronunciò, qualche anno più tardi, a favore di una più equa distribuzione della ricchezza all'interno dei paesi arabi. Si veda a tal proposito Muḥammad Kurd 'Alī, *al-Šuyū'iyah fī'l-Šarq* (Il comunismo in Oriente), in *al-Mudakkirāt* (Memorie), III, Maṭba'at al-Taraqqī bi-Dimašq, 1948, p. 705.

¹⁰⁹ *Riṭā' Tūlstūī* (La commemorazione di Tolstoj), in "al-Muqtatabas", 1910/1328, n. 11, V, pp. 733-736.

¹¹⁰ Niqūlā Šukri, *al-Kūnt Leon Tolstoj falsafatuhu, mabādi'uhu, šaḥṣiyyatuhu* (Il conte Leon Tolstoj, la sua filosofia, i suoi principi, la sua personalità), in "al-Muqtataf", 1 luglio 1920, n. 1, LVII, p. 37. Sulle posizioni assunte dagli

ambienti cristiani mediorientali nei confronti delle critiche rivolte da Tolstoj alla Chiesa si veda Maḥmūd Abū Alwī, *Tolstoj fī'l-adab al-'arabī*, cit., pp. 231-233.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 38. Articoli continuarono ad essere dedicati a Tolstoj nel corso degli anni Venti e Trenta, tutti però di carattere divulgativo o commemorativo.

¹¹² Mūsā iniziò a collaborare con la rivista nel 1923, nel 1926 ne divenne il direttore, carica che conservò fino al 1929. Mūsā era nato nel 1887 a Zaqaḏīq, in Egitto. Nel 1906, si recò in Inghilterra dove rimase quattro anni. Rientrato in patria, fondò il giornale "al-Mustaqbal" (Il Futuro), che dovette sospendere nel 1914 a causa della guerra. Nel 1929 fondò il mensile "al-Mağallah al-ğadīdah" (La Nuova rivista), e nel 1930 il settimanale "al-Miṣri" (L'Egiziano). I dibattiti politici e culturali di cui quelle riviste si fecero promotrici portarono le autorità a ordinarne la sospensione nel 1932. Nel 1934, Mūsā ottenne l'autorizzazione a riprendere la pubblicazione della sola "al-Mağallah al-ğadīdah". Per una dettagliata biografia dell'intellettuale egiziano si veda Maḥmūd al-Sarqāwī, *Salāmah Mūsā al-mufakkir wa'l-insān* (Salāmah Mūsā, il pensatore e l'uomo), Dār al-Hilāl, al-Qāhirah, 1968.

¹¹³ Salāmah Mūsā aveva cominciato a far conoscere Shaw quando si trovava ancora a Londra. Nel 1909 pubblicò su "al-Muqtataf" due articoli dedicati al drammaturgo irlandese. Uno intitolato *Nietzsche wa Ibn al-Insān* (Nietzsche e Ecce Homo), dove metteva a confronto l'idea del superuomo di Nietzsche con quella di Shaw, senza riscontrarvi sostanziali differenze, e un altro intitolato *Bernard Shaw wa riwāyatāhu* (Bernard Shaw e due suoi drammi), in cui analizzava due opere dello scrittore irlandese - *Arms and the Man* e *Revolutionist Handbook* - soprattutto da un punto di vista sociologico, trascurando quasi completamente la dimensione letteraria. Cfr. *Bernard Shaw wa riwāyatāhu*, in "al-Muqtataf", dicembre 1909, n. 6, XXXV, pp. 1178-1181.

¹¹⁴ Nell'opera che dedicò a Shaw, intitolata *Bernard Shaw*, Mūsā parla del ruolo che la *Fabian Society* esercitò nella sua vita intellettuale. Alle idee della *Fabian Society* era improntato il programma del Partito Socialista (*al-Ḥizb al-ištirākī*) che Mūsā fondò in Egitto nel 1921, e che fu sciolto, per intervento delle autorità, nel 1924. Cfr. Salāmah Mūsā, *Bernard Shaw*, Salāmah Mūsā li'l-našr wa'l-tawzī', s.l., 1957, p. 76. Sulla *Fabian Society*, sulle sue attività, si veda H. Pearson, *Bernard Shaw His Life And His Personality*, London, Methuen & Co Ltd, 1961, pp. 76-89.

¹¹⁵ Mūsā criticò per esempio lo scrittore irlandese per aver rilasciato alcune dichiarazioni in cui si era pronunciato a favore dell'attacco che gli inglesi avevano sferrato contro i cinesi nel 1900, invocando a giustificazione di tale appoggio la "dignità nazionale", e per aver inoltre espresso la sua ammirazione per Roosevelt e Mussolini. Cfr. Salāmah Mūsā, *'Uzamā' al-'ālam al-'ašarah* (I dieci grandi del mondo), in "al-Hilāl", 1 giugno 1928, n. 8, XXXVI, p. 924.

¹¹⁶ Salāmah Mūsā, *Henrik Ibsen wa taṭawwur al-drāmah al-urūbbiyyah*, in "al-Hilāl", 1 maggio 1928, n. 7, XXXVI, p. 813.

¹¹⁷ Salāmah Mūsā, *Bernard Shaw*, cit., p. 74.

¹¹⁸ Salāmah Mūsā, *Bernard Shaw wa āra'uhu al-falsafiyah* (Bernard Shaw e le sue idee filosofiche), in "al-Hilāl", 1 giugno 1923, n. 9, XXXI, p. 918.

¹¹⁹ Salāmah Mūsà, *al-Adab al-inglīzī al-ḥadīṭ* (La letteratura inglese moderna), al-Maṭb'ah al-'aṣriyyah bi-Miṣr, al-Qāhirah, 1933 p. 81.

¹²⁰ *Voltaire fi qaryatihi* (Voltaire nel suo villaggio), in "al-Hilāl", 1 agosto 1928, n. 10, XXXVI, p. 1207. Pur non essendo firmato, in quest'articolo si riconoscono lo stile e le idee di Mūsà.

¹²¹ Cfr. *Shaw on Shakespeare*, edited by E. Wilson, Penguin Books LTD, Harmondsworth, 1961, p. 230.

¹²² *Ibid.*, p. 231.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹²⁵ *Ibid.* p. 238.

¹²⁶ Salāmah Mūsà, *Henrik Ibsen...* cit. p. 813.

¹²⁷ Mūsà, il cui punto di partenza, nella teoria evolutivista era stato Darwin, in seguito, fa sua la filosofia di Shaw sull'evoluzione creativa. A questo proposito si veda G. Contu, *Gli aspetti positivi e i limiti del laicismo in Salāmah Mūsà (1887-1958)*, in "AIUON", suppl. 24, Napoli, 1980, pp. 38-54. Tra l'altro la teoria della forza vitale o dell'evoluzione creativa di Shaw presenta aspetti comuni con la filosofia dello slancio vitale di Henri Bergson. E Salāmah Mūsà dedicò alla divulgazione del pensiero del filosofo francese numerosi articoli pubblicati da "al-Hilāl". Sulla teoria della forza vitale si veda *Note sul teatro di G.B. Shaw*, a cura di Giuseppe Di Claudio, Università degli Studi di Urbino, Cooperativa Libreria Universitaria Editoriale, Bologna, 1967, pp. 61-67.

¹²⁸ L'errore puerile di Shaw, afferma Hesketh Pearson, autore di una celebre biografia del drammaturgo irlandese, era quella di confondere Shakespeare con le sue creazioni. Shaw scambia la descrizione degli stati d'animo dei personaggi per un atteggiamento ponderato di Shakespeare verso la vita, non come l'espressione di un'emozione momentanea del personaggio. Shaw, che non concepiva personaggi che non esprimessero la sua personale visione delle cose, non poteva comprendere un drammaturgo capace di raggiungere una completa oggettività. In altre parole, una delle accuse principali che Shaw muove a Shakespeare era che dipingeva la vita come era e com'è, e non come Shaw avrebbe voluto che fosse. Cfr. H. Pearson, *Bernard Shaw...*, cit., p. 164.

¹²⁹ Cfr. *Shaw on Shakespeare...*, cit. p. 221.

¹³⁰ Salāmah Mūsà, *Kutub al-'ilm wa kutub al-adab* (Libri di scienza e libri di letteratura), in *Maqālāt...*, cit., p. 22.

¹³¹ Nell'opera che dedica a Bernard Shaw, Salāmah Mūsà analizza estesamente le carenze dell'arte di Shakespeare, confrontandola con l'arte di Bernard Shaw. Scrive Mūsà: "Shakespeare era un poeta 'monarchico', tutti i suoi personaggi erano re, lords, o simili. Benché il suo stile in confronto a quello dei suoi contemporanei fosse popolare, ciò nonostante egli disprezzava il popolo e lo descriveva come *ra'ā'* (popolino) e *ḡawḡā'* (volgo). (...) Quanto a Shaw, è uno scrittore popolare, democratico, che usa la lingua del popolo, e quasi tutti i suoi personaggi sono figli del popolo (...). La rinascita che egli ha ispirato non è solamente teatrale, ma anche morale, sociale e politica. Il teatro per Shakespeare era

il fine, per Shaw è uno strumento per educare". Cfr. Salāmah Mūsà, *Bernard Shaw...*, cit., p. 76.

¹³² Salāmah Mūsà, *Kutub al-'ilm...*, cit. p. 24.

¹³³ Salāmah Mūsà, *Ḥaṣlatanī fi'l-adab al-'arabī* (Due qualità insite nella letteratura araba), in "al-Hilāl", 1 novembre 1925, n. 2, XXXIV, p. 157.

¹³⁴ Salāmah Mūsà, *Henrik Ibsen...*, cit., p. 813.

¹³⁵ Salāmah Mūsà, *Kutub al-'ilm...*, cit., p. 23. Da questo giudizio negativo nei confronti della letteratura romantica e preromantica Salāmah Mūsà esclude però J.J. Rousseau il quale, pur avendo per primo diffuso l'idea di una natura incontaminata e innocente in contrapposizione alla civiltà, era pur tuttavia l'autore de *Les Confessions* (I'tirāfāt), in cui il filosofo parlava di sé. Il genere delle confessioni è la letteratura che più di ogni altra mantiene quel vincolo con la realtà che Mūsà auspica, anzi esso descrive la vita. Rousseau fu quindi il primo a rinsaldare il legame tra la letteratura e la vita, creando il genere dell'autobiografia, in cui egli si mise a nudo con i suoi difetti e i suoi pregi. Cfr. Salāmah Mūsà, *'Aṣarat kutub fi'l-adab* (Dieci libri di letteratura), in *al-Adab li'l-ša'b*, al-Maktabah al-anḡlū-al-miṣriyyah, (al-Qāhirah), 1956, p. 184.

¹³⁶ Salāmah Mūsà, *al-Kutub allatī afadatnī* (I libri che mi sono stati utili), in "al-Hilāl", 1 maggio 1927, n. 8, XXXV, p. 847.

¹³⁷ Salāmah Mūsà, *Ṭalāḡah min udabā' al-rūs*, in "al-Hilāl", 1 agosto 1928, n. 10, XXXVI, pp. 1184.

¹³⁸ Scrive Shaw: "By this I do not mean that it is a masterpiece in that order, or even pleasant example of it, but simply that, such as it is, it is one of those fictions in which the morality is original and not ready-made. Now this quality is the true diagnostic of the first order in literature, and indeed in all the arts, including the art of life. (...) Now to all writers of the first order, these rules, and the need for them produced by the moral and intellectual incompetence of the ordinary human animal, are no more invariably beneficial and respectable than the sunlight which ripens the wheat in Sussex and leaves the desert deadly in Sahara, making the cheeks of the plough-man's child rosy in the morning and striking (...); no more inspired (and no less) than the religion of the Andaman islanders; as much in need of frequent throwing away and replacement as the community's boots". Cfr. *Shaw on Shakespeare...*, cit., p. 236.

¹³⁹ Per questa ragione Mūsà esprime un giudizio durissimo nei confronti di Rudyard Kipling, poiché egli difende gli interessi inglesi e l'imperialismo britannico, rifiutando la nuova tendenza "sovrannazionale" o internazionale della letteratura contemporanea. Cfr. Salāmah Mūsà, *al-Adab al-inglīzī...*, cit., p. 50. Neppure John Galsworthy - a parere dell'intellettuale egiziano - sa elevarsi al di sopra di considerazioni nazionali: egli è uno scrittore inglese che scrive solo per gli inglesi. *Ibid.*, pp. 100-101.

¹⁴⁰ Salāmah Mūsà, *'Uzamā' al-'ālam al-'aṣarah*, cit., pp. 916-917.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 917.

¹⁴² al-Riḥānī ebbe modo di conoscere personalmente Wells a Washington, dove entrambi si trovavano per partecipare, in qualità di inviati di giornali, alla

Conferenza sulla limitazione degli armamenti, convocata nel novembre 1921. Il poeta libanese e Wells poterono così conversare su vari argomenti, ma in particolare al-Rihānī sollecitò Wells a esprimere la sua opinione sull'*Islām*, e sul rapporto tra Oriente e Occidente. Cfr. Amin al-Rihānī, *Rafīq al-safar wa'l-mu'tamar* (Compagno di viaggio e di conferenza), in "al-Hilāl", 1 ottobre 1922, n. 1, XXXI, pp. 24-29, e 1 novembre 1922, n. 2, XXXI, pp. 161-168.

¹⁴³ "Egli conduce una battaglia che merita rispetto da parte di chiunque nutra affetto per l'umanità", scrive al-Rihānī. Cfr. *Ibid.*, p. 25.

¹⁴⁴ al-Rihānī si riferisce alla reazione che Wells ebbe di fronte al discorso tenuto alla Conferenza di Washington dal ministro degli Esteri francese Aristide Briand, in cui questi attaccava gli interessi britannici. *Ibid.*, p. 29.

¹⁴⁵ Salāmah Mūsā, *al-Adab al-inglizi...*, cit., p. 91.

¹⁴⁶ Salāmah Mūsā, *Maḡnūn am malik* (Folle o re?), in "al-Hilāl", 1 agosto 1927, n. 10, XXXV, p. 1166.

¹⁴⁷ Salāmah Mūsā, *al-Luḡah al-fuṣṣah wa'l-luḡah al-'ammīyah wa ra'y al-sīr Willkoks* (La lingua classica e la lingua dialettale nell'opinione di sir Willkoks), in "al-Hilāl", 1 marzo 1926, n. 6, XXXIV, p. 1075.

¹⁴⁸ Fiducioso, come gli illuministi o i positivisti, nella scienza, Mūsā credeva fermamente che questa avrebbe garantito il benessere dell'umanità: solo in essa vedeva la soluzione ai problemi che affliggono l'uomo. La cultura scientifica, una volta impostasi, avrebbe spazzato via le illusioni e i pregiudizi in cui si culla ancora l'umanità. Tra i pregiudizi del passato destinati a scomparire vi era quello religioso. Ciò non significava la scomparsa della religione, ma il trionfo di una religiosità diversa, svuotata da ogni formalismo, liberata dai riti che la caratterizzavano oggi, e che erano fonte di divisioni tra le varie confessioni. Si sarebbe imposto piuttosto un sentimento mistico, una religiosità del cuore, una ricerca della divinità nella propria anima, che per tutti gli uomini sarebbe avvenuta nello stesso modo. Si veda Salāmah Mūsā, *al-Ḥaḍārah al-ḡadīdah* (La nuova civiltà), in "al-Hilāl", 1 aprile 1928, n. 6, XXXVI, p. 696, e *al-Sūfiyah al-ḡadīdah wa'l-qadīmah* (Il nuovo sufismo e quello antico), in "al-Hilāl", 1 febbraio 1920, n. 5, XXVIII, pp. 421-422.

¹⁴⁹ Keith M. May, *Ibsen and Shaw*, The Macmillan Press LTD London-Basingstoke, 1985, p. 124.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Cfr. Maḡmūd al-Šarqāwī, *Salāmah Mūsā...*, cit., pp. 24-25.

¹⁵² Nel 1910 Mūsā pubblicò su "al-Muqtaṭaf" un articolo dedicato a H.G. Wells, che gli servì da spunto per esporre la teoria eugenica, che egli considerava lo strumento più idoneo per favorire l'evoluzione della razza umana. Conquistato da teorie che ipotizzavano un'ineguaglianza delle razze umane su basi biologiche, che lo indussero a ritenere alcune razze (quelle nere) incapaci di progredire, Mūsā, in quell'articolo, si dichiara in disaccordo con l'affermazione di Wells - al quale, per il resto, lo unisce una perfetta identità di vedute - secondo cui tutti gli uomini sono uguali nella capacità di evolversi, e la disparità di condizioni che si riscontra è imputabile solo a fattori economici ed educativi. Si veda Salāmah

Mūsā, *Kutub Wells wa riwāyātuḥu* (I libri e i romanzi di Wells), in "al-Muqtaṭaf", febbraio 1910, n. 2, XXXVI, pp. 119-124. Tuttavia, Salāmah Mūsā ripudiò in seguito queste teorie. Nel 1928 dichiarerà per esempio che le differenze che si riscontrano tra i popoli dipendono dall'ambiente in cui si vive e non dalla predisposizione ereditaria. Egli porta l'esempio dei neri americani che si occupano con risultati uguali a quelli dei bianchi di filosofia e di scienza. Cfr. Salāmah Mūsā, *al-Ḥaḍārah al-ḡadīdah*, cit., p. 691.

¹⁵³ Salāmah Mūsā, *Hawlā'i 'allamūnī* (Costoro sono i miei maestri), *Maktabat al-Ḥanaḡī, al-Qāhirah*, 1980, p. 10.

¹⁵⁴ Salāmah Mūsā, *al-Baḡrah fi'l-ṭaḡāfah* (Il seme nella cultura), in *Muḥtārāt Salāmah Mūsā* (Brani scelti di Salāmah Mūsā), *Maktabat al-Ma'arif, Bayrūt*, 1974, p. 169.

¹⁵⁵ Salāmah Mūsā, *Ṭalāṭah min udabā'...*, cit., p. 1189.

¹⁵⁶ Mūsā sentiva però di avere con France una sorta di complicità: essi condivevano le medesime passioni intellettuali. Di France Mūsā apprezza il fatto di scagliarsi contro usanze e credenze superate, e la compassione con cui descrive i poveri e gli sconfitti. Salāmah Mūsā, *Ašrat kutub...*, cit., p. 186.

¹⁵⁷ Salāmah Mūsā, *Ṭalāṭah min udabā'...*, cit., pp. 1184-1185.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 1189.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 1184.

¹⁶⁰ Salāmah Mūsā, *'Uzamā'...*, cit., p. 921.

¹⁶¹ Salāmah Mūsā, *Bayna al-barā'ah wa'l-insaniyyah* (Tra la valentia e l'umanità), in *Maḡālāt...*, cit., p. 67.

¹⁶² Salāmah Mūsā, *Ṭalāṭah min udabā'...*, cit., p. 1184.

¹⁶³ Ṭāhir al-Ṭanāhī, *Naḡarāt li'l-ustād 'Abbās Maḡmūd al-'Aqqād fi nahḡat al-adab al-'arabī* (Le opinioni del maestro 'Abbās Maḡmūd al-'Aqqād sulla rinascita della letteratura araba), in "al-Hilāl", 1 novembre 1931, n. 1, XL, p. 80.

¹⁶⁴ Cfr. Muḡammad Luṭfi Ġum'ah, *Nahḡat al-šarḡ al-'arabī wa mawḡifuhū bi-izā'i al-madaniyyah al-ḡarbiyyah* (La rinascita dell'Oriente arabo e la sua posizione davanti alla civiltà occidentale), in "al-Hilāl", 1 dicembre 1923, n. 3, XXX, p. 241. L'interesse per la letteratura russa spinse molti in Egitto a dedicarsi alla traduzione di opere russe, tutte rigorosamente da altre lingue. Solo in Palestina la presenza di scuole missionarie russe favorì la formazione di un gruppo di intellettuali di cultura russa, che furono quindi in grado di tradurre direttamente da quella lingua. Tra i più noti ricordiamo Ḥalīl Baydas, Salīm Qab'īn e Anṭūn Ballān. Dal russo furono talvolta tradotti romanzi scritti in altre lingue: Baydas per esempio tradusse dal russo un romanzo di Emilio Salgari, che in arabo fu intitolato *al-Ḥasnā' al-mutanakkirah* (La Bella in maschera). Sul movimento di traduzione in Palestina e sulla figura di Ḥalīl Baydas si veda I. Camera d'Afflitto, *L'evoluzione della narrativa palestinese dalla nahḡah alla nakbah*, in "Lingua, Letteratura e Civiltà", (Annali della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Perugia), 5, 1983-84, pp. 94-97. Si veda inoltre Ḥusām al-Ḥaṭīb, *Ḥarakat al-tarḡamah al-filastīniyyah* (Il movimento di traduzione palestinese), al-Mu'assasah al-'arabiyyah li'l-dirāsāt wa'l-našr, Bayrūt, 1995. L'opera

di al-Ḥaṭīb contiene una bibliografia delle traduzioni effettuate in Palestina dal 1898 al 1985.

¹⁶⁵ Salāmah Musā, *Bayna al-barā'ah wa'l-insāniyyah*, cit., pp. 69-70.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 72.

¹⁶⁷ Musā aveva adottato le idee di non violenza professate dalla *Fabian Society*, la quale ripudiò sempre ogni mezzo violento ai fini della trasformazione della società. Nonostante l'ammirazione per la narrativa russa, in un articolo pubblicato nel 1928, Musā usa toni fortemente critici verso Dostoevskij, Tolstoj, Andreev e lo stesso Gor'kij, facendo ricadere su di loro la colpa dello scoppio della Rivoluzione comunista, durante la quale i russi si erano macchiati di gravi delitti, sia pure mossi da nobili ideali. Sugli scrittori russi ricadrebbe, a suo parere, la responsabilità morale degli eventi tragici della Rivoluzione, per aver diffuso tra il popolo quel genere di letteratura che Musā definisce "del rancore", e che avrebbe alimentato i sentimenti di rivolta, sfociati poi nella brutale Rivoluzione del 1917. In ogni modo, spiega Musā, la nobiltà dei principi che quegli scrittori professavano non è stata intaccata. Cfr. Salāmah Musā, 'Uḏamā' al-'ālam al-'ašarah, cit., pp. 921-922.

¹⁶⁸ Salāmah Mūsā, *Talāṭah min udabā'...*, cit., p. 1189.

¹⁶⁹ Mūsā aveva pubblicato, sulla rivista "al-Hilāl", il suo primo articolo su Tolstoj nel 1918, servendosi dello pseudonimo di Būlus Mašūba'. Cfr. Būlus Mašūba', *Ra'y Tolstoj fi'l-iḡtimā' wa'l-dīn* (L'opinione di Tolstoj sulla società e la religione), 1 giugno 1918, n. 9, XXVI, pp. 695-697.

¹⁷⁰ Salāmah Mūsā, *al-Adab al-inḡlīzī...*, cit., p. 156.

CAPITOLO IV

LE TRADUZIONI DI OPERE OCCIDENTALI NELLE RIVISTE LETTERARIE

IV.1 Le traduzioni di "al-Muqtaṭaf"

La pubblicazione, nel 1899, del primo brano letterario occidentale fu accolta con tale successo dai lettori da indurre ben presto la rivista a meditare la traduzione sistematica, questa volta non più di frammenti, ma di romanzi e racconti, che infatti, a partire dall'anno successivo, furono inseriti in appendice. Il primo brano pubblicato si intitolava *Miṭāl fi'l-inšā'* (Esempio nell'arte del comporre) ed era un articolo di Rudyard Kipling. La scelta di tradurre un brano dello scrittore inglese non fu casuale, ma nasceva dalla volontà di proporre non tanto al pubblico, quanto piuttosto ai letterati arabi, un esempio di ciò che i redattori della rivista intendevano per "scrittura realista": una scrittura nella quale Kipling era, a loro giudizio, maestro insuperabile, in grado di ritrarre la realtà senza o con un minimo di deformazioni soggettive. Qualunque fosse il tema che trattava, Kipling "si serviva dei suoi colori naturali e infondeva in esso il soffio della vita, al punto da far vedere al lettore ciò che è inanimato e ciò che è vivo"¹. Kipling è l'autore che, coerente con la propria volontà di rappresentare fedelmente la realtà, ha realizzato un modello stilistico aderente alla lingua parlata, non rinunciando nemmeno all'uso, se necessario, di espressioni gergali o di termini dialettali. Kipling diventa così, per i redattori di "al-Muqtaṭaf", un modello desiderabile per gli scrittori arabi, legati ai vecchi modelli formali e stilistici, nei quali prevale il gusto dell'artificio, il ricorso ai simboli, l'abuso delle metafore e delle allegorie che avevano trasformato la letteratura in una sorta di circolo per iniziati, dove ci si serviva di un linguaggio oscuro, misterioso, indecifrabile che comunicava ai profani l'impressione di "star scalando un castello inespugnabile prima di poter arrivare a comprendere cosa volesse

dire l'autore². Una concezione così aristocratica della cultura - intesa come intrattenimento e gioco intellettuale - era naturalmente in conflitto con le esigenze dell'età moderna, per la quale di ogni individuo si dovevano sviluppare tutte le potenzialità, con qualsiasi strumento a disposizione, per metterlo in grado di partecipare alla costruzione della società.

Proprio al fine di ampliare gli orizzonti del lettore arabo, o del lettore di "al-Muqtaṭaf", per fargli acquistare dimestichezza con soggetti che solitamente ignorava, per educarlo senza dargli l'impressione di farlo, i redattori della rivista ritengono che il romanzo storico sia il genere letterario più adatto. Non si tratta di una scelta isolata della rivista "al-Muqtaṭaf"; al contrario essa era in linea con l'orientamento seguito dall'editoria araba che, perlomeno fino alla prima guerra mondiale, decretò il successo del romanzo storico, per ragioni di diversa natura, ma soprattutto perché il romanzo storico esaltava il passato³. A patto però che l'autore desse di questo passato una rappresentazione fedele. Il pericolo era infatti che l'aspetto fantastico, l'immaginazione creativa dell'autore prevalessero sulla descrizione veritiera degli eventi e sull'adesione alle fonti storiche. I redattori di "al-Muqtaṭaf" non approvano che la verità storica fosse sacrificata sull'altare delle esigenze artistiche e del bisogno di far sognare i lettori con mirabolanti avventure, perché in questo modo "si falsifica la storia, la si altera, per piegarla e accordarla con lo stile prescelto dall'autore per il proprio romanzo, e non si imprime nella mente del lettore nessun evento storico che non sia contraffatto, o comunque mescolato a molte cose non veritiere, così la mente continua a confondere la realtà con l'illusione, ciò che è tramandato dalle fonti con ciò che è frutto della fantasia"⁴.

I redattori di "al-Muqtaṭaf" si orientano in particolare verso due autori di romanzi storici, che godettero in quegli anni di grande fama in Egitto e in Siria. Ci riferiamo all'inglese Walter Scott⁵ e al tedesco Georg Moritz Ebers. Di quest'ultimo "al-Muqtaṭaf" pubblicò in appendice due romanzi. Il primo nel 1902 ebbe in arabo il titolo *'Arūsāt al-Nīl* (La sposa del Nilo), ed era stato tradotto da Ḥalīl Ṭābit, il secondo, *Kleopatra*, nel 1903, era stato tradotto da Ya'qūb Ṣarrūf

L'arte di questi due autori risulta, per i traduttori e i divulgatori arabi di quegli anni, più rassicurante, e più funzionale ai progetti

educativi che si prefiggono; risponde maggiormente ai canoni da essi teorizzati, in virtù dell'adesione totale - o così si ritiene - alla realtà concreta e alle fonti storiche, al contrario di Alexandre Dumas padre, che viene ripetutamente accusato di alterare la verità storica per i propri fini artistici, e di mescolare, senza remore, il vero e il falso⁶. I personaggi di Scott e di Ebers sono giudicati sempre autenticamente reali e tangibili, perché gli autori rifuggono da qualsiasi evasione nel soprannaturale e nel fantastico. Nelle loro opere, l'immaginazione non è mai diretta a ricreare la verità storica; la loro fantasia creatrice si esplica solitamente nella elaborazione della storia d'amore tra i due protagonisti, quello maschile e quello femminile, che presentano tratti così stereotipati e convenzionali, e i meccanismi sono così ripetitivi, da poter essere facilmente identificati dal lettore come creazioni dell'artista. Il lettore è quindi in grado di discernere ciò che è la realtà storica da ciò che è frutto della fantasia del narratore e, una volta estrapolata la storia d'amore, sa che tutto ciò che ha letto è autentico.

In questo senso, l'egittologo e professore universitario Georg Moritz Ebers, autore di opere scientifiche ma anche di romanzi storici, molti dei quali ambientati nell'antico Egitto, che furono popolari nella stessa Europa alla fine del secolo scorso, forniva la migliore garanzia che tutto ciò che scriveva era assolutamente "storico"⁷. Non c'è dubbio che se Ebers, negli anni in questione, godette di notevole fama nei paesi arabi, e soprattutto in Egitto, fu in virtù della scelta di ambientare i suoi romanzi nella Valle del Nilo. La predilezione di Ebers per i personaggi della storia egiziana veniva incontro a quella volontà di riscoperta del proprio passato più lontano, sentimento diffuso in quegli anni, e che in seguito sarebbe stato alla base della nascita del movimento politico che propugnava un nazionalismo egiziano, fondato sulla riscoperta della propria identità faraonica. Si arrivò persino al punto di attribuire a Ebers il proposito di indirizzare deliberatamente gli egiziani sulla strada del rinnovamento e del riscatto politico, poiché spesso, nei suoi romanzi, egli aveva messo a confronto il loro passato glorioso con il futuro di inerzia che sarebbe toccato loro in sorte "sotto il giogo della schiavitù e delle tenebre della sottomissione, creata dall'ignoranza"⁸. I romanzi di Ebers riscossero dunque successo (e continuarono a riscuoterlo anche molto tempo

dopo che la loro fama in Europa era ormai tramontata) perché aiutavano a riscoprire le radici più profonde degli egiziani, radici che erano state quasi recise al momento della conquista araba, ma anche per la loro pretesa scientificità. Nelle recensioni ai suoi romanzi - in particolare alla traduzione di *Eine ägyptische Königstochter* - si sottolinea la meticolosità della descrizione storica, che farebbe di Ebers il più importante autore di romanzi storici in Europa⁹. La confusione tra il suo ruolo di egittologo e quello di autore di romanzi di fantasia è tale che un brano tratto da un romanzo di Ebers fu presentato come lo studio di un esperto¹⁰.

Sempre al genere del romanzo storico appartiene l'opera di Benjamin Disraeli *Tancred or the New Crusade*, di cui fu pubblicata la traduzione araba nel corso del 1900, con il titolo di *Riwāyat Tankrīd* (Il romanzo di Tancredi). Da esso però il traduttore, Şarrūf, preferì eliminare tutti i capitoli satirici e politici "che l'autore - spiega l'intellettuale libanese - aveva inserito per divertire i lettori o attaccare i suoi avversari politici, e che sarebbe stato per noi difficile comprendere (...) riferendosi a situazioni specifiche che ignoriamo"¹¹. Scelta a dir poco discutibile, poiché alterava profondamente l'opera, resa viva e brillante proprio dalla potente carica satirica.

Tra gli scrittori inglesi più frequentemente citati dalla rivista in quegli anni, e di cui in alcune occasioni vengono proposti brani tratti da suoi romanzi, ricordiamo Arthur Conan Doyle, a cui probabilmente i redattori di "al-Muqtataf" rivolgono la loro attenzione per il potere di attrazione che il suo nome esercitava sul pubblico arabo, molto interessato in quegli anni al genere poliziesco e avventuroso. A Conan Doyle, al quale si attribuisce una notevole potenza creativa unita alla bellezza dello stile (che farebbe di lui uno degli scrittori inglesi di primo piano)¹², vengono attribuite qualità di fine osservatore e una capacità di analisi introspettiva dei personaggi, che è invero, in lui, piuttosto superficiale.

Uno dei collaboratori della rivista in quegli anni, e all'occorrenza anche traduttore, Ḥalīl Ṭābit, ebbe il merito di compiere talvolta quelle che possiamo definire vere e proprie incursioni nella produzione letteraria di paesi solitamente ignorati, come per esempio gli Stati Uniti, dimostrando oltretutto una competenza notevole, che fece sì che la sua scelta cadesse su autorevoli esponenti del

panorama culturale nordamericano. In più occasioni furono proposti racconti di Washington Irving e poesie di Edwin Markham. Al poeta Nasīb Şubayḡah si deve invece la traduzione nel 1896 del poemetto elegiaco *Thanatopsis* (in arabo *al-Mawt*) dello scrittore e poeta statunitense William Cullen Bryant.

La prima opera francese pubblicata da "al-Muqtataf" - se si eccettua una poesia di Victor Hugo, liberamente tradotta da Niqūlā Fayyād nel 1911, e una raccolta di massime di La Fontaine, Pascal, Voltaire, La Rochefoucauld, etc., - fu *Voyage en Orient* di Gérard de Nerval nel 1915. Quest'autore ha sempre goduto nel mondo arabo di recensioni e giudizi favorevoli, dettati più che altro da una sorta di sentimento di gratitudine per l'inclinazione che lo scrittore francese rivela nella sua relazione di viaggio nei confronti dell'Egitto, degli egiziani, delle loro usanze e tradizioni¹³. Il merito di Gérard de Nerval sarebbe stato quello di rifiutare di sottostare ai soliti luoghi comuni sull'Oriente e di tentare invece di ritrarre nel modo più obiettivo possibile la realtà del mondo arabo, o perlomeno di quello che egli ebbe modo di conoscere. "Gérard de Nerval è stato onesto nella maggior parte di ciò che ha scritto sull'Egitto e ha strappato i veli dei pregiudizi diffusi allora in Europa sugli orientali"¹⁴, scrive nell'introduzione al *Voyage* il traduttore Dīmītrī Niqūlā.

In particolare, egli aveva contribuito a sradicare le idee irreali che precedenti relazioni di viaggio di occidentali avevano messo in circolazione sull'*Islām*, sulla donna araba e sulla schiavitù nel mondo arabo, e che invece Gérard de Nerval aveva riportato, sempre a parere di Niqūlā, nella loro esatta dimensione, quella appunto di fantasie prive di fondamento. È singolare che l'opera di Nerval sia giudicata in modo radicalmente opposto a come viene solitamente valutata in Occidente. In Oriente gli viene attribuito, nella descrizione del mondo orientale, un rigore quasi da studioso, una obiettività assoluta, una perfetta aderenza alla realtà concreta, tanto più che il traduttore, il quale non effettua una traduzione integrale bensì una riduzione, elimina proprio le parti in cui la potenza lirica e visionaria dell'autore ci restituisce non l'immagine di un Egitto reale, ma di un mondo sognato, reinterpretato attraverso la propria sensibilità e i propri desideri, come è in effetti giudicato dagli occidentali.

“Il *Voyage en Orient* non è una serie di annotazioni autentiche: in parte è immaginato, rifatto, fabbricato (...) L'Oriente di Nerval è rimasto fresco, musicale, fantasmagorico, Oriente di un poeta più ancora che Oriente di un viaggiatore, Oriente che egli vide come l'aveva sognato”, scrive il critico francese Albert Thibaudet¹⁵.

Negli anni successivi, l'autore francese al quale più di sovente viene rivolta l'attenzione, e del quale vengono proposte traduzioni di poesie o di brani tratti dalle sue opere, è Alphonse de Lamartine. Anch'egli, come Gérard de Nerval, gode tra gli intellettuali arabi di vaste simpatie, per i ripetuti inviti che avrebbe rivolto ai suoi connazionali a cercare con gli orientali sempre punti di contatto, e a mai auspicare rotture. Ma Lamartine occupa una posizione di prestigio anche in quanto esponente di quel movimento romantico che continuava ad essere nel mondo arabo un punto di riferimento, benché in Europa fosse ormai tramontato¹⁶. Oltre a svariate poesie di Lamartine, Ğurğ Niqūlāus traduce alcuni brani tratti dai romanzi *Graziella* e *Raphael*, che in quegli anni verranno tradotti ripetutamente, il secondo anche dal noto intellettuale egiziano Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt, che ne diede, a giudizio di molti, una versione raffinata.

Dal febbraio 1928, e per oltre un anno, venne affidata ad As'ad Dāğir una rubrica in cui lo scrittore libanese, uno dei più attivi traduttori di narrativa europea, proponeva la riduzione di racconti e di romanzi occidentali. Fu per lui l'occasione per spaziare nella produzione letteraria di paesi fino ad allora ignorati: tra gli altri propose un racconto dello scrittore ungherese Károly Kisfaludy. Dāğir, che Matti Moosa considera un esempio tipico di quei traduttori popolari che si dedicavano alla traduzione non per scopi letterari o estetici, bensì “to provide a semi-literate and unsophisticated audience with temporary diversion”¹⁷, in questo caso dimostra la volontà di scegliere racconti o autori di qualità: propone tra l'altro Oscar Wilde, trascurato quasi sistematicamente dai traduttori arabi. Le sue traduzioni risultano generalmente fedeli, ossia egli non tradisce l'opera, concedendosi talvolta come unica libertà quella di utilizzare numerosi sinonimi non contemplati nell'originale, che conferiscono al testo una certa ridondanza, ma in compenso gli trasmettono quella musicalità che ben risponde al gusto arabo.

IV.2 Le traduzioni di “al-Ġāmi‘ah”

Faraḥ Anṭūn, nelle traduzioni che effettuò per la rivista “al-Ġāmi‘ah”, cercò sempre di non tradire lo spirito del testo e le intenzioni dell'autore, e in tal modo non avvili mai un capolavoro riducendolo al rango di *feuilleton*¹⁸. Ciò non significa che egli non intervenisse sul testo, ma più semplicemente che i suoi interventi non furono immotivati e gratuiti. In particolare, non aggiunse mai nulla che non fosse contemplato nell'originale, e laddove intervenne apportando dei tagli, lo fece sempre ed esclusivamente allo scopo di evitare lacerazioni e dissidi, e di non suscitare dibattiti e polemiche che, allo stato delle cose, riteneva non giovassero alla società araba, già travagliata da divisioni profonde. Così per esempio, fu attento a sorvolare, più di qualsiasi altro traduttore dell'epoca, su tutte le questioni di natura religiosa che, temeva, potessero urtare la suscettibilità del pubblico¹⁹. Talvolta, si impose una sorta di autocensura per motivi politici, laddove, cioè, egli temeva che la traduzione di passi compromettenti avrebbe potuto giustificare interventi da parte delle autorità²⁰.

La rivista “al-Ġāmi‘ah” propose ai lettori traduzioni di opere occidentali sin dalla fondazione, ma fu a partire dal 1902 che Faraḥ Anṭūn, constatando il disinteresse dei traduttori arabi verso quelli che egli considerava i capolavori della letteratura europea, annuncia la volontà della rivista di colmare il vuoto culturale, attraverso un progetto che prevedeva la pubblicazione di un libro “opportunamente compendiato” al mese, così da fornire alla moderna rinascita araba solide fondamenta su cui svilupparsi. La letteratura europea avrebbe dovuto svolgere, anche a parere di Anṭūn, la funzione che all'epoca della rinascita di Baghdad era stata svolta dal sapere greco, sul quale venne edificata la cultura islamica. Anṭūn si sarebbe preoccupato di presentare romanzi che proponevano insegnamenti sociali, filosofici, etici, e in genere le opere appartenenti a quella che viene definita la corrente *idyālist* o *miṭālī*, in contrapposizione alla corrente *riyālist* o *wāqī‘ī*. La corrente idealista, spiega Anṭūn, è quella che si fonda sulle forze dell'anima e dà la preminenza a tale influenza rispetto a qualunque altra, la seconda invece è più incline a cercare risposte che potremmo definire “esterne” ai problemi che affliggono l'uomo, piuttosto che puntare sull'individuo stesso²¹. Nella specifica situa-

zione araba, e per sua profonda convinzione personale, Antūn ritiene che solo il movimento idealista, promuovendo l'autoperfezione morale degli individui, abbia speranza di incidere sulla realtà, non solo quella orientale.

La prima traduzione fu il romanzo storico *La Revolution française* (Nahḍat al-asad aw al-Tawrah al-faransāwiyyah) di Alexandre Dumas padre²². Si trattava, per sua stessa ammissione, dell'unico romanzo di Dumas che fosse riuscito ad appassionarlo in gioventù, cosicché, in seguito, egli aveva meditato di tradurlo per il pubblico arabo, in ragione, soprattutto della somiglianza che scorgeva tra gli eventi descritti dall'autore francese e la realtà politica nei paesi sottoposti all'autorità ottomana. Il fine dichiarato era quello di risvegliare le coscienze, in un periodo di "silenzio assoluto e di inerzia totale (...) infiammando l'immaginazione degli orientali"²³.

Si rileva che spesso, in quegli anni, per dar voce a sentimenti avvertiti dagli arabi in particolari circostanze sociali o di fronte ad avvenimenti storici pregnanti, si cercarono e si proposero opere straniere che descrivevano situazioni affini; a esse si affidò il compito di farsi portavoce delle aspirazioni ed emozioni provate dalla collettività. In varie occasioni, furono opere di autori occidentali a essere trasformate in simboli di particolari eventi storici²⁴, e ciò a riprova della distanza che separava gli scrittori arabi del tempo dal popolo, di cui essi non illustravano le speranze, le aspirazioni, i sentimenti, per cui questo, in un certo senso, era costretto a cercare al di fuori dei confini nazionali una letteratura che paradossalmente fosse più in grado di quella nazionale di rappresentarli.

A proposito di Antūn, si può affermare che, nel caso specifico, traduce il romanzo soprattutto in ragione del tema affrontato da Dumas, vale a dire le vicende della Rivoluzione francese, i cui ideali di libertà, fratellanza e solidarietà avevano alimentato la sua giovinezza²⁵, spingendolo a considerare quell'evento come il più straordinario mai verificatosi nel mondo, e una sorta di spartiacque tra la storia antica e una nuova era di libertà e di uguaglianza che fu insegnata all'intera umanità²⁶. Su quei principi si fonda il diritto del singolo, all'interno di ciascuno stato, di essere libero e uguale agli altri, e il diritto di ciascun popolo a rivendicare l'indi-

pendenza e la parità. Si può affermare che se talvolta i giudizi espressi da alcuni intellettuali arabi, perlomeno fino alla prima guerra mondiale, verso la politica espansionistica attuata dalla Francia furono meno severi rispetto a quelli che furono rivolti all'Inghilterra, che praticava la stessa politica, ciò si deve al fatto che la Francia era pur sempre il luogo in cui era stato affermato il diritto di ciascun uomo, in ogni parte della terra, a una esistenza libera e dignitosa. Ed è questa Francia che Antūn considera una sorta di patria spirituale, e il punto di riferimento di tutti coloro che aspirano alla libertà e alla affermazione della dignità umana.

"Qui [in Francia] per la prima volta risplendette la luce di Dio sulla terra, che illuminò il cammino dei popoli e spalancò davanti a loro strade che fino a quel momento erano state precluse (...). Qui fu concessa all'umanità una nuova profezia. Qui ci fu la seconda Betlemme in cui nacque il secondo Messia, che fu battezzato con la spada, il fuoco e il sangue, e non con l'acqua del Giordano. Qui Dio si è mostrato in modo più chiaro che sul monte Sinai o nel rovo di Mosè"²⁷.

Nel 1900, Antūn propose la biografia dedicata da Plutarco ad Alessandro Magno, nella sua opera *Vite Parallele*, che in arabo ebbe il titolo di *Tawārīḥ* (Storie), con il fine dichiarato di suscitare negli animi dei più giovani, attraverso lo stile unico e suggestivo dello storico greco, un desiderio di emulazione delle gesta dei grandi eroi del passato²⁸.

In quello stesso anno Antūn effettuò la riduzione del romanzo *Resurrezione* (in arabo al-Ba't) di Lev Tolstoj, che Antūn non citerà mai senza dargli l'appellativo di "filosofo"²⁹. Alcuni critici ritengono che l'interesse che Antūn manifestò nei confronti di Tolstoj, e in seguito di Ernest Renan, fosse dettato da radicati sentimenti anticlericali³⁰. In realtà, la simpatia che egli dimostra per lo scrittore di Jasnjaja Poljana, da lui definito il più straordinario dei russi, non nasce, o meglio non soltanto, dalle posizioni intransigenti che lo scrittore assunse nei confronti della Chiesa, e dalle accuse che mosse ai religiosi, ispirandosi ai valori di un Cristianesimo primitivo, a cui pure lo stesso Antūn era sensibile³¹. Ciò che, proba-

bilmente, lo convinse dell'urgenza di far conoscere Tolstoj agli arabi è l'inflessibile denuncia dell'ingiustizia sociale che si ritrova in tutti i suoi scritti, la tenace aspirazione a una vita veramente umana, il suo invito a 'ricreare' l'uomo con l'amore, la mitezza, la moderazione, allo scopo di riformare la società. I principi di questa "filosofia sociale", come la definisce la rivista "al-Ġāmi'ah", imbevuta di un profondo spirito religioso, Tolstoj li avrebbe espressi con maggiore nitidezza proprio nel suo capolavoro, *Resurrezione*.

Sempre nel 1900 venne pubblicata *La Chaumière indienne* (al-Kūh al-hindī) di Bernardin de Saint Pierre. La traduzione rientrava in un progetto teso a far conoscere in modo più organico agli arabi il Romanticismo, movimento che teorizzava l'esaltazione dei valori dello spirito e il sentimento della natura, così vicini al modo di sentire di Anṭūn³².

Ma la traduzione che ottenne consenso unanime da parte dei lettori, e che fu osannata come un capolavoro, fu il romanzo *Paul et Virginie*, anch'esso di Bernardin de Saint-Pierre³³. L'opera, pubblicata a puntate nel corso del 1902, produsse una vasta eco ovunque "al-Ġāmi'ah" avesse dei lettori³⁴. Proprio il successo del romanzo convinse Anṭūn della bontà del suo progetto e del continuare a proporre letture "commoventi che suscitano nel lettore calde lacrime, e che, rivolgendosi al sentimento e non alla ragione, come fanno i testi di storia, di scienze, di filosofia, garantiscono risultati doppi rispetto a questi"³⁵. L'ondata di commozione che *Paul et Virginie* aveva suscitato nei lettori era la riprova, secondo Anṭūn, della naturale predisposizione degli arabi alla virtù, la quale, se opportunamente coltivata, avrebbe in futuro trasformato la società³⁶.

Il progetto più ambizioso in cui Anṭūn si impegnò per oltre due anni e mezzo fu la traduzione dell'opera di Ernest Renan *Vie de Jésus*, che in arabo ebbe il titolo *Tārīḥ ḥayāt al-Masiḥ*, seguita da *Les Apôtres* (A'māl al-rusul), e che produsse vasta eco in tutti i paesi arabi. Furono numerosi i lettori che espressero apprezzamento per la scelta di tradurre l'opera di Renan. Tra gli intellettuali che attribuiscono a *Vie de Jésus* una parte importante nella propria formazione si ricorda Amīn al-Riḥānī³⁷. Salāmah Musà inserisce quest'opera nei dieci libri che avevano fecondato la sua vita religiosa e letteraria. "Lessi questo libro in arabo" scrive Musà "nella riduzione effettuata da Faraḥ Anṭūn, e in seguito lo ripresi

nella versione originale francese. Con questo libro, Faraḥ Anṭūn mi svelò una letteratura nuova, che era sconosciuta agli scrittori arabi, e di cui, anzi, la letteratura araba è ancora oggi, a distanza di cinquant'anni, priva, vale a dire la letteratura in cui si svela *al-iḥsās al-dākī* (sentimento puro), (...) ovvero la letteratura 'umana' (*al-adab al-insāniyyah*)"³⁸.

Tuttavia la scelta di tradurre quest'opera, da parte di Anṭūn, non fu indolore, nel senso che provocò negli ambienti più conservatori polemiche e attacchi, a causa dell'ateismo dell'autore francese. Ma anche da parte di ambienti più moderati giunsero perplessità. Tali attacchi, e il timore di lacerazioni all'interno della società, che Anṭūn fu sempre attento ad evitare, lo indussero a dedicare all'argomento numerosi articoli, in cui spiegava le ragioni della scelta di un autore come Renan (il quale, non bisogna dimenticarlo, negli stessi ambienti europei aveva fama di eretico, mentre il suo testo veniva tacciato di sentimenti antireligiosi), ponendo l'accento sui numerosi pregi che l'opera presentava, ma tralasciando completamente di sottolineare le fondamentali questioni religiose che l'autore poneva, e lo scetticismo con cui le aveva affrontate. Faraḥ Anṭūn, che pure fu mosso costantemente dal desiderio di mettere in discussione idee tradizionali e pregiudizi consolidati, si mostra, in questo caso, rispettoso della cosiddetta regola del tempo e del luogo. Consapevole che se si fosse dato risalto all'idea centrale dell'opera, che si basa appunto sulla negazione della natura divina di Cristo, e persino della sua missione profetica, si sarebbe provocata una levata di scudi, egli si affrettò, sin dal 1901, allorché manifestò la volontà di tradurre *Vie de Jésus*, a chiarire che ogni questione religiosa sarebbe stata accuratamente evitata, per soffermarsi esclusivamente sull'aspetto storico e scientifico dell'opera³⁹. Le finalità dell'opera vennero, in questo caso, completamente travisate e al pubblico fu offerta una versione edulcorata che non aveva alcun legame con l'originale.

In verità furono numerose le proteste che si levarono da parte dei lettori più consapevoli e degli ambienti più progressisti per una scelta tanto rischiosa e da essi non condivisa⁴⁰. Tutto ciò non mise, però, Anṭūn al riparo dagli attacchi di coloro che si sentirono comunque offesi dalla decisione di tradurre l'opera di Renan, e la videro come un attentato al sentimento religioso nazionale. Allo

scopo di difendere lo scrittore e orientalista francese da quelle che definisce calunnie senza fondamento, Anṭūn non esita perfino a negare lo scetticismo di Renan, insistendo sulla sua ricerca di un nuovo idealismo, e definendolo “nunzio del sentimento religioso in Europa”⁴¹. Già in un articolo del 1903, Anṭūn aveva esaltato Renan come amante della libertà ed esempio di tolleranza, che aveva molto da insegnare agli arabi, sempre pronto com'era a ricercare la nuda verità con la sola forza della sua mente, qualunque fossero i rischi che tale operazione comportava. Egli aveva reso la scrittura un “tribunale supremo dei principi e della coscienza”⁴².

Nel 1906 si realizza un avvenimento importante, il trasferimento della sede del giornale da Alessandria a New York. L'esperienza americana durerà solo tre anni: nel 1909, Farah Anṭūn farà ritorno in Egitto, per riprendere laggiù la pubblicazione della sua rivista. Il soggiorno in America, vissuto da Anṭūn con entusiasmo, viene accolto come un'occasione interessante di conoscenza, o di approfondimento della conoscenza dell'Occidente visto attraverso gli Stati Uniti, nel tentativo soprattutto di cogliere le ragioni del suo successo materiale, oltre che culturale.

“al-Ġāmi‘ah’ è contenta” spiega Anṭūn nell'articolo *Tadkār intiqāl al-Ġāmi‘ah* (Il ricordo del trasferimento di “al-Ġāmi‘ah”) “di trovarsi al centro della civiltà progredita e di attingere direttamente alla fonte del grande fiume (...). Dopo aver sperimentato una civiltà completamente orientale come quella siriana, e una orientale-occidentale come quella in Egitto, dove però tale mescolanza ha prodotto soprattutto guasti e degenerazioni, ci fa piacere sperimentare una terza, che è senz'altro la migliore (...), vale a dire una civiltà evoluta, autosufficiente, che emana le sue leggi da sé e per sé in base ai suoi bisogni”⁴³.

Ma la permanenza in America non significò per Anṭūn un avvicinamento alla letteratura americana. Dall'America egli continuò a proporre al suo pubblico opere di autori francesi, come *Atala* di Chateaubriand, che probabilmente volle essere - data l'ambientazione del romanzo nelle selvagge praterie americane - una sorta di omaggio che Anṭūn rese alla terra che lo ospitava.

Se non alla letteratura, la sua ammirazione fu però rivolta alla civiltà americana in genere, che egli vede in un certo senso contrapposta a quella europea, di cui immagina esaurito il ruolo storico⁴⁴. Anṭūn mantiene su questo punto una posizione distaccata rispetto a molti intellettuali arabi, i quali espressero sulla civiltà americana opinioni negative. La posizione di Anṭūn risulta tanto più anomala vista la sua antica propensione per l'idealismo. Anṭūn non fu colpito negativamente dalla civiltà americana, di cui non analizzò gli aspetti materialistici. Al contrario, egli venne favorevolmente impressionato da alcuni suoi aspetti che, riteneva, potessero rappresentare la giusta medicina per guarire la “malattia strisciante di cui soffre l'Oriente”, cioè l'intolleranza⁴⁵. La civiltà americana offriva uno straordinario esempio di tolleranza religiosa ed etnica - totalmente assente in Oriente -, che favoriva la coesione di tutti gli elementi e di tutte le razze che la componevano, e la nascita di una vera unione fraterna. “È questo autentico sentimento di unità che ha cancellato ogni differenza tra di loro” spiega Anṭūn “rendendoli una vera nazione”⁴⁶.

Analizzando i motivi del progresso occidentale, Anṭūn ravvisa essenzialmente in due principi, sui quali si fonderebbe la civiltà occidentale, le ragioni del suo successo: il saper far conto sulle proprie forze e il dinamismo. In particolare, egli ritiene che tutta la civiltà occidentale, ma in modo specifico quelle americana e tedesca, abbiano assimilato i principi della filosofia di Nietzsche che ruotano intorno a un punto fondamentale, vale a dire la “volontà di potenza”, la quale aprirebbe davanti alle nazioni che la perseguono una nuova era fatta di progresso, di autosufficienza, rendendole padrone del proprio destino. Per questa ragione, Anṭūn decise di proporre al pubblico una serie di articoli in cui esponeva le idee del filosofo tedesco, e in seguito di riassumere parte della sua opera *Also sprach Zarathustra* (in arabo *Zārātūstrā*)⁴⁷.

Proponendo Nietzsche al suo pubblico Anṭūn, probabilmente per la prima volta, non scelse un autore che esprimeva una visione del mondo che egli condivideva completamente, ma si dichiarò in un certo senso costretto dalle circostanze e dal suo senso di lealtà verso la nazione araba, che, attraverso le opere del filosofo tedesco, egli intendeva spronare all'azione, sull'esempio degli occidentali. In vari punti egli esprime, infatti, il suo totale dissenso

verso alcune idee nietzschiane, soprattutto quelle pertinenti alla sfera religiosa, né gli sfuggono completamente le implicazioni razzistiche del pensiero del filosofo tedesco:

"[Egli] ha assunto" scrive Anṭūn "in questo campo [religioso] posizioni estreme, inaccettabili che, riteniamo, nessun uomo sano di mente ha mai sostenuto. Tra l'altro, ha affermato che le religioni hanno corrotto il mondo, spegnendo ogni dinamismo, abituandolo all'inerzia e alla pigrizia e che la religione ha ostacolato l'evoluzione del mondo"⁴⁸.

Di conseguenza, Anṭūn decise di sorvolare, ancora una volta, sugli aspetti più squisitamente religiosi del pensiero nietzscheano e di sfrondarlo degli aspetti più scabrosi⁴⁹ per concentrarsi invece su quelli che definisce i benefici immediati delle idee del filosofo tedesco, e che gli appaiono come un antidoto, entro limiti precisi, ai guasti che un'educazione orientale, eccessivamente remissiva e debole, produceva nei giovani arabi, abituandoli all'inerzia e alla passività, facendo perdere loro ogni speranza e inducendoli a ritenere che tutto fosse vano⁵⁰. Le idee di Nietzsche, al contrario, avrebbero la capacità di provocare una rivoluzione negli animi dei giovani, spronandoli ad agire⁵¹.

In Farah Anṭūn si produsse sicuramente un cambiamento negli anni del soggiorno americano. Egli si allontanò gradualmente dall'idea del ritorno alla natura, che gli apparve non più così idilliaca come immaginava un tempo, e ciò avvenne senz'altro anche per influenza delle idee di Nietzsche, il quale, come afferma 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, "acuì il sentimento di responsabilità di Anṭūn nei confronti della vita, spingendolo a considerare il ritorno alla natura e il ritirarsi dalle battaglie come una viltà"⁵².

Ma l'adesione alle idee di Nietzsche non fu mai totale, né Anṭūn rinnegò del tutto le idee coltivate in passato, come testimonia il fatto che ancora in questi anni egli continuò a proporre profili di Rousseau⁵³.

Si nota inoltre che negli anni in cui Anṭūn fece conoscere al suo pubblico le idee di Nietzsche, propose *Malva* (tratto dal romanzo *I vagabondi*) di Gor'kij, scrittore la cui adesione alle sofferenze e alle miserie del popolo, e il cui senso di umanità, confliggono con i

principi del filosofo tedesco, come lo stesso Anṭūn non manca di mettere in luce nell'articolo che dedica al narratore russo⁵⁴.

IV.3 Le traduzioni di "al-Muqtabas"

"al-Muqtabas" si definiva rivista pedagogica, sociologica, economica, linguistica e letteraria. Tuttavia, essa manifesta, sin dal primo anno, un interesse prioritario verso temi di natura sociologica, economica e pedagogica, riservando a quelli letterari o di natura linguistica un interesse che se non possiamo definire marginale, è in ogni caso inferiore.

Il minor interesse che la rivista rivolge alla produzione letteraria europea rispetto a quella scientifica scaturisce dalla convinzione del direttore che sia necessario e più urgente assicurare al mondo arabo innanzitutto le conoscenze scientifiche e tecniche di cui era privo. Agli occidentali, Muḥammad Kurd 'Alī e i suoi collaboratori ritenevano di dover chiedere innanzitutto ciò che potesse contribuire al progresso materiale della nazione. In particolare, l'interesse che la rivista mostrò per la sociologia e l'economia nasceva dall'opinione di Kurd 'Alī che proprio nella capacità di comprendere e di analizzare i fenomeni sociali ed economici che interessano le società stesse una delle ragioni dello sviluppo europeo.

La specifica fase in cui viveva il mondo arabo, tormentato da conflitti sociali e travagliato da problemi di natura economica, rendeva urgente fornire agli arabi gli strumenti che avrebbero permesso loro di analizzare quei fenomeni, allo scopo di giungere a formulare soluzioni adeguate. Pertanto, "al-Muqtabas" dedicherà, nel corso degli anni, ampie recensioni alle opere di sociologia e di economia che venivano tradotte in arabo, oppure proporrà ai lettori traduzioni di articoli o riduzioni di saggi di autori europei riguardanti questi temi⁵⁵.

Inizialmente, la rivista si mostra quindi scarsamente interessata a pubblicare romanzi e racconti - non solo di autori europei, ma anche di autori arabi -, concentrandosi esclusivamente sulla divulgazione di opere scientifiche. Il rischio era però di trasformare "al-Muqtabas" in una rivista elitaria, punto di riferimento dei soli intellettuali della regione. Perciò la direzione decise di inaugurare una rubrica intitolata *Nafādat al-ġirāb* (Scrollarsi di dosso la bisac-

cia), destinata ad accogliere in ogni numero un racconto o un romanzo a puntate. Si può però affermare che la scelta dei romanzi e dei racconti da pubblicare fu piuttosto casuale. Per tre volte fu proposta al pubblico la traduzione di opere occidentali - un romanzo ed un racconto -, in cui Kurd 'Alī si era imbattuto effettuando lo spoglio delle riviste francesi. Il racconto, intitolato *Wayl li'l-muṭaffifin* (Guai agli spilorci!), era opera dell'islandese Gestur Pálsson, ed era stato pubblicato sulla rivista *Revue de Paris* (al-Mağallah al-bārīziyah). Il direttore di "al-Muqtabas" spiega di averlo voluto proporre al pubblico arabo per l'ironia con la quale lo scrittore islandese era stato capace di descrivere alcuni fenomeni sociali⁵⁶. Nel 1909 venne pubblicato a puntate il romanzo poliziesco *al-Māsah al-mafqūdah* (Il diamante perduto), che Ğurġi Haddād aveva tradotto dal francese, senza citare l'autore. Si ricorda infine la pubblicazione a puntate del libero adattamento de *Les Misérables* di Victor Hugo, realizzato da Šukrī al-'Asalī, a cui fu dato il titolo di *Fağā'i' al-bā'isīn* (Le sventure dei miserabili)⁵⁷.

Più frequenti sono invece le recensioni di romanzi e di racconti occidentali tradotti in arabo. In particolare, viene seguita la pubblicazione dei romanzi della casa editrice Musāmarāt al-ša'b, con la quale lo stesso Muḥammad Kurd 'Alī aveva un tempo collaborato e per la quale aveva tradotto i romanzi *al-Muğrim al-bari'* (Il criminale innocente) di Jules Mary, e *al-Faḍīlah wa'l-raḍīlah* (in francese *Les batailles de la vie*) di Georges Ohnet.

NOTE

¹ Rudyard Kipling, cit., p. 360.

² Fihrist al-Ġābirī, *al-Duktūr Šarrūf wa'l-tağdīd fi'l-luġah al-'arabīyah* (Il dottor Šarrūf e il rinnovamento della lingua araba), in "al-Muqtaṭaf", febbraio 1928, n. 2, LXXII, p. 161.

³ A parere di Raoul Makarius il romanzo storico era l'unico genere con cui si potessero superare le prevenzioni degli intellettuali arabi i quali guardavano con sospetto al genere del romanzo, importato dall'Occidente. Cfr. R. Makarius, *Anthologie de la littérature...*, cit., p. 43. Per Ṭāhā Wādī invece la ragione del successo decretato al romanzo storico starebbe nel fatto che esso è un genere letterario con radici profonde nel patrimonio arabo antico. Wādī individua l'antenato del romanzo storico arabo moderno nella *sīrah* (la biografia del profeta Muḥammad), ampliatasi nelle epoche successive fino a comprendere la biografia nelle sue varie forme, l'autobiografia e il libro di viaggio. Cfr. Ṭāhā Wādī, *Madḥal ilā ta'rīḥ al-riwāyah al-miṣriyyah* (Introduzione alla storia del romanzo egiziano), Maktabat al-naḥḍah al-miṣriyyah, al-Qāhirah, 1972, p. 19.

⁴ *Riwāyat Amīnah...*, cit., p. 154.

⁵ Di Scott Šarrūf tradusse nel 1886 *The Talisman* (in arabo *Qalb al-asad*, Cuor di Leone), che riscosse notevole successo di pubblico al punto da essere ristampato più volte. Invece *Ivanhoe*, che in arabo ebbe il titolo di *al-Šahāmah wa'l-'afāf* (Ardimento e castità), fu tradotto da Ilyās Šālīḥ nel 1890 e pubblicato dalla casa editrice Dār al-Muqtaṭaf.

⁶ *Nahḍat al-asad* (Il risveglio del leone), in "al-Muqtaṭaf", 1 agosto 1902, n. 8, XXVII, p. 807.

⁷ D'altro canto i romanzi di Ebers godettero anche in Europa di una certa fama di "scientificità". Scrive Fritz Martini: "Di grandissima popolarità presso un vasto pubblico di lettori godettero a lungo i romanzi 'egiziani' di Georg Moritz Ebers (1837-1898), insegnante di egittologia prima a Lipsia, poi a Monaco di Baviera. Erano libri pieni d'azione, di conflitti e di erudizione, che sapevano venire abilmente incontro alle curiosità storiche del tempo, disposto a prendere per verità storica anche le più fittizie apparenze". Cfr. Fritz Martini, *Storia della letteratura tedesca*, Il Saggiatore, Milano, 1971, p. 447.

⁸ Così scrisse il poeta Ḥalīl Muṭrān nella prefazione alla traduzione del romanzo di Ebers *Uarda* (Wardah), nella II edizione pubblicata nel 1926. Cfr. G. Ebers, *Uarda*, I, s.e., al-Qāhirah, 1926, pp. 14-15. Anche il traduttore Muḥammad Mas'ūd, nella prefazione che scrisse alla stessa opera, elogia Ebers per il fatto di aver mirato a un nobile fine, ossia restituire all'antica civiltà egizia il rango che le spettava tra le civiltà mondiali: "Noi egiziani, nella nostra ultima *nahḍah*, dovremmo ricavare una lezione da esso [dal romanzo *Uarda*], perché i suoi even-

ti affascinanti ci spiegano quale prestigio e quale straordinaria influenza noi esercitavamo in ogni parte della terra, all'alba della storia. Facciamo in modo che quelle vicende siano per noi uno stimolo a raggiungere (...) le più nobili vette". *Ibid.*, p. 11. Anche il romanzo *Eine ägyptische Königstochter* (al-Amīrah al-miṣriyyah), che era stato tradotto da As'ad Dāğir alla fine del XIX secolo, fu riedito nel 1926, nella traduzione di Aḥmad Fahmī Abū al-Ḥayr.

⁹ *al-Amīrah al-miṣriyyah* (La principessa egiziana), in "al-Muqtaṭaf", 1 gennaio 1899, n. 1, XXIII, p. 67.

¹⁰ Si veda *Madāris al-miṣriyyīn al-qudamā' li'l-'allāmah Ebers al-ğirmāni* (Le scuole degli antichi egiziani, dello studioso tedesco Ebers), in "al-Muqtaṭaf", 1 ottobre 1888, n. 1, XIII, pp. 25-27.

¹¹ *Riwāyat Tankrīd*, in "al-Muqtaṭaf", febbraio 1900, n. 2, XXIV, p. 130.

¹² A. Conan Doyle, *'Aqibat al-bağī* (La conseguenza dei desideri), in "al-Muqtaṭaf", 1 gennaio 1900, n. 1, XXIV, p. 28.

¹³ Così Ḥabīb Ğāmātī scriverà di Nerval qualche anno più tardi: "Forse Nerval è, tra gli scrittori francesi che visitarono l'Oriente, quello che suscita più affetto, il più brioso nel raccontare gli episodi che gli accaddero, quello che visse il viaggio più avventuroso, e che più penetrò l'interiorità del paese. Il suo ricordo è degno di essere perpetuato tra gli orientali". Cfr. Ḥabīb Ğāmātī, *Udabā' Faransā...*, cit., p. 882.

¹⁴ Dīmītrī Niqūlā, *Miṣr min tis'in sanah* (L'Egitto novant'anni fa), in "al-Muqtaṭaf", dicembre 1915, n. 6, XLVII, p. 565.

¹⁵ A. Thibaudet, *Storia della letteratura francese dal 1789 ai nostri giorni [1936]*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 197.

¹⁶ L'influenza esercitata dalla corrente romantica europea sulla poesia araba, soprattutto a partire dal primo dopoguerra, è preponderante rispetto a quella di altre scuole poetiche europee. Essa rappresentò il punto di riferimento principale di coloro che promossero il rinnovamento dei canoni poetici arabi. Fino ad allora era prevalso l'indirizzo neo-classico, che si era rigorosamente attenuto, dal punto di vista della forma, agli schemi degli antichi. Gli esponenti della corrente poetica innovativa, che prese il nome di *al-Diwān*, dal *Kitāb al-Diwān* (Libro del *Diwān*) scritto da 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād e Ibrāhīm al-Māzīni nel 1921, in cui erano esposti i principi teorici del movimento, furono tutti profondamente influenzati dalla poesia dei romantici inglesi. Sul movimento *al-Diwān* si veda I. Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea*, cit., pp. 116-121. Ma anche gli esponenti del movimento romantico francese influenzarono le moderne correnti poetiche arabe. Tra l'altro, a partire dagli anni Venti il poeta Ilyās Abū Šabakah, di formazione culturale francese, si impegnò in un vasto progetto di traduzione di capolavori della letteratura romantica francese, riservando ad Alphonse de Lamartine un posto d'onore. Tra le opere di Lamartine da lui tradotte ricordiamo *Joceline* (Ġüslīn) nel 1926, *La chute d'un ange* (Suqūt malāk) nel 1927. Nel 1933 Ilyās Abū Šabakah dedicò al poeta francese anche un saggio, intitolato *Lamartine*. Sulle traduzioni effettuate da Ilyās Abū Šabakah si veda 'Isā Fattūh, *al-Sā'ir Ilyās Abū Šabakah fi'l-dīkrā al-ḥamsīn li-wafātihī 1903-*

1948 (Il poeta Ilyās Abū Šabakah nel cinquantesimo anniversario della morte), in "al-Ma'arif", luglio 1997, n. 406, pp. 188-199.

¹⁷ Cfr. Matti Moosa, *The Translation...*, cit., p. 219.

¹⁸ Tuttavia nei suoi futuri adattamenti teatrali Antūn cercò maggiormente di venire incontro al gusto del pubblico, cosicché Kawсар Abdel Salam El-Beheiry lo colloca nella categoria dei traduttori "commerciali", ai quali però attribuisce il merito di aver avvicinato i capolavori della narrativa francese al gusto del pubblico arabo. Si veda Kawсар Abdel Salam El-Beheiry, *L'influence de la littérature française...*, cit., p. 130.

¹⁹ Antūn affermò esplicitamente che "al-Ġāmi'ah" avrebbe abbassato un velo di oblio su tutto ciò che poteva offendere il sentimento religioso dei lettori, e che odiava addentrarsi nelle questioni religiose, dal momento che il suo fine era esclusivamente sociale e storico. Cfr. Faraḥ Antūn, *Ta'riḥ al-Masiḥ wa manša' al-diyānah al-masiḥiyyah* (*Vie de Jésus e la nascita della religione cristiana*), in "al-Ġāmi'ah", novembre 1907, n. 9, V, pp. 514-516.

²⁰ Questo era il metodo seguito soprattutto dai traduttori residenti nella regione siriano-libanese che furono sempre attenti a eliminare quei passaggi che potevano spingere le autorità a intervenire con atti censori. Sulle pagine della rivista "al-Ġāmi'ah" si svolse una polemica tra Zakī Mabrū e i traduttori dell'opera di Friedrich Schiller *Kabale und Liebe*, Niqūlā Fayyād e Nağīb Ṭirād. Mabrū accusò questi ultimi di aver snaturato l'opera di Schiller, eliminando delle scene, tra l'altro quella detta della collana, in cui la protagonista riceve in dono dal principe una collana preziosissima, che subito fa rivendere per distribuire il ricavato ai poveri, perché, dichiara, il principe l'aveva acquistata spremendo i soldi al popolo. I traduttori si difesero affermando di essere stati costretti ad agire in quel modo, per evitare l'intervento delle autorità ottomane. Si veda Nağīb Ibrāhīm Ṭirād, *Riwāyat al-ḥubb wa'l-ḥidā'* (Il dramma dell'amore e dell'inganno), dicembre 1900, n. 9, II, pp. 525-527.

²¹ Faraḥ Antūn, *al-Riwāyāt al-'arabiyyah wa anfa'uhā lanā*, cit., p. 71.

²² Il romanzo fu pubblicato a puntate tra il 1899 e il 1902, in seguito, nel 1910, fu raccolto in volume. Nel 1906-1907 Antūn pubblicherà, sulla rivista "al-Ġāmi'ah", anche un'altra opera di Dumas, *Kean*.

²³ Cfr. Faraḥ Antūn, *Nahḍat al-asad aw al-Tawrah al-faransāwiyyah* (Il risveglio del leone, o La Rivoluzione francese), Maḥba'at al-Ma'arif, al-Qāhirah, 1910, p. 4.

²⁴ Il romanzo patriottico *Pour la couronne* (Fī sabīl al-tāğ) del francese François Coppeé, tradotto da Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī, fu considerato il romanzo simbolo del movimento nazionalista egiziano, negli anni immediatamente successivi al primo conflitto mondiale. Cfr. Ḥasan al-Šarīf, *Fī sabīl al-tāğ*, in "al-Hilāl", 1 ottobre 1920, n. 1, XXIX, p. 105.

²⁵ Nella prefazione a *Nahḍat al-asad* Antūn spiega: "Da giovane avevo letto l'*Histoire de la Révolution française* di Thiers e quella di Michelet. (...) La mia carne e il mio sangue si nutirono di quei principi durante la mia giovinezza". Cfr. Faraḥ Antūn, *Nahḍat al-asad...*, cit., p. 6.

²⁶ "Da quel momento si è posta la libertà su basi solide che non vacillano e si

sono aperti gli occhi delle nazioni, in Oriente e in Occidente, come se quella scintilla che ha incendiato la Francia avesse illuminato il mondo intero". Cfr. Farah Anṭūn, *al-Qarn al-'iṣrīn, wa maḡā' 'amala al-qarn al-tāsi' aṣār* (Il XX secolo, e cosa ha fatto il XIX secolo), in "al-Ġāmi'ah", 1 gennaio 1900, n. 20, I, p. 458. Tuttavia, con gli anni Anṭūn, che aveva nutrito profonda fiducia negli ideali della Rivoluzione, considerandoli come la medicina che avrebbe guarito tutti i mali dell'umanità, mutò in parte il suo giudizio riguardo a quell'evento. Specialmente dopo il fallimento della Rivoluzione ottomana del 1908, che si era alimentata proprio degli ideali della Rivoluzione francese, Anṭūn cominciò a mostrarsi scettico riguardo all'effettiva possibilità che quei principi potessero essere applicati. La delusione di Anṭūn fu la stessa che provarono molti intellettuali arabi che si erano nutriti degli ideali della Rivoluzione francese. Ra'if Ḥūrī ha esaminato le posizioni degli scrittori arabi di fronte alla Rivoluzione francese e il cambiamento prodottosi in molti di loro con il trascorrere degli anni. Si veda Ra'if Ḥūrī, *al-Fikr al-'arabī al-ḡadīṭ* (Il pensiero arabo moderno), Manṣūrāt Wizārat al-Ṭāqāfah, Dimašq, 1993, pp. 97-166.

²⁷ Farah Anṭūn, *Nahḡat al-asad...*, cit., p. 6. Anche se mascherati sotto una veste romanzesca, gli eventi e gli ideali della Rivoluzione francese descritti nel romanzo di Dumas furono ritenuti pericolosi dal governo ottomano, che proibì l'ingresso nei paesi ottomani della rivista "al-Ġāmi'ah" per tutto il tempo in cui fu pubblicato a puntate il romanzo *La Revolution française*.

²⁸ Farah Anṭūn, *Iqtirāḡ* (Proposta), in "al-Ġāmi'ah", 1 marzo 1900, nn. 23 e 24, II, p. 580.

²⁹ Anṭūn dedicò a Tolstoj anche numerosi articoli, tra cui *al-Kūnt Leon Tolstoj*, 1 ottobre 1900, n. 7, II, pp. 370-380; *al-Faylasūf Tolstoj* (Il filosofo Tolstoj), genn-febr. 1901, n. 10, II, pp. 648-652; *al-Faylasūf Tolstoj*, sett. 1901, n. 2, III, pp. 143-144; dicembre 1907, n. 10, V, pp. 538-540; *Luḡat Tolstoj li-kulli ḡukūmah fi'l-hai'ah al-iḡtimā'iyyah al-ḡadīrah* (Le parole di Tolstoj rivolte a ogni governo a proposito dell'assetto sociale odierno), marzo 1908, n. 2, VI e VII, pp. 47-49.

³⁰ Cfr. 'Abbās Maḡmūd al-'Aqqād, *Farah Anṭūn*, cit., p. 95.

³¹ Quando Anṭūn riferì ai lettori della scomunica con cui la Chiesa ortodossa aveva colpito Tolstoj, lo fece ricorrendo a un linguaggio moderato ed equidistante, condannando entrambe le parti in causa per gli eccessi a cui si erano abbandonate, ben sapendo che i danni maggiori sarebbero ricaduti sul popolo dei credenti. Cfr. Farah Anṭūn, *al-Kūnt Leon Tolstoj*, cit., p. 380.

³² Tra l'altro Farah Anṭūn dedicò un articolo entusiastico al pittore e teorico dell'arte inglese John Ruskin, insistendo soprattutto sul suo sentimento della natura. Si veda Farah Anṭūn, *John Ruskin al-ṣāḡir* (Il famoso John Ruskin), in "al-Ġāmi'ah", gennaio e metà febbraio 1901, n. 10, II, p. 566-572.

³³ Quest'opera ebbe in arabo numerose traduzioni, ma si può affermare che quella effettuata da Anṭūn fu una delle più fedeli all'originale. Egli, infatti, non si limitò a riassumere l'opera, come faceva spesso, ma propose integralmente i passi che reputava fondamentali, per esempio, il colloquio tra Paul e Virginie, il

capitolo sul valore della solitudine, e il dialogo tra Paul e il vecchio, nel quale l'autore spiega la sua idea circa la funzione consolatrice della letteratura, che Anṭūn condivideva pienamente. Invece, in una precedente traduzione del romanzo, effettuata da 'Uṭmān Ġalāl, questi, come era sua abitudine, non si fece scrupolo di alterare la tipologia dei personaggi e di egizianizzare i nomi propri e i nomi dei luoghi. Cfr. 'Abbās Maḡmūd al-'Aqqād, *Šu'arā' Miṣr...*, cit., p. 118. Anche la traduzione effettuata da Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī, e che ebbe in arabo il titolo di *al-Faḡīlah* (La virtù), si caratterizza per l'estrema libertà che lo scrittore egiziano si concesse, al punto che E. Saussey la definisce: "Chef d'oeuvre de littérature arabe, mais déplorable traduction du français (...)". Cfr. E. Saussey, *Une adaptation arabe de "Paul et Virginie"*, in "BEO", Institut français de Damas, Tome I, 1931, p. 80. Anche Kawsar Abdel Salam El-Beheiry ha analizzato la traduzione di *Paul et Virginie*, effettuata da al-Manfalūṭī. Si veda K. Abdel Salam El-Beheiry, *L'influence...*, cit., pp. 143-152.

³⁴ Alcuni poeti dedicarono a Virginie, che si trasformò nel simbolo della virtù e della bellezza interiore, componimenti che furono pubblicati dalla rivista. Una delle poesie, intitolata *Ibrat Būlus wa Firḡīnī* (La lezione che si ricava da Paul e da Virginie), fu scritta da Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī.

³⁵ Farah Anṭūn, *Šu'arā' Miṣr wa qurrā' al-Ġāmi'ah bayna Būlus wa Firḡīnī* (I poeti egiziani e i lettori di "al-Ġāmi'ah" tra Paul e Virginie), in "al-Ġāmi'ah", dicembre 1902, nn. 10-11-12, III, p. 655.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Amīn al-Riḡānī, *al-Kutub allatī afadatnī*, 1 febbraio 1927, n. 4, XXXV, p. 399.

³⁸ Cfr. Salāmah Musā, *'Aṣrāṭah kutub fi'l-adab*, cit., p. 180.

³⁹ Farah Anṭūn, *al-Faylasūf Ernest Renan* (Il filosofo Ernest Renan), in "al-Ġāmi'ah", settembre 1901, n. 2, III, p. 79.

⁴⁰ La redazione di "al-Ġāmi'ah" ricevette missive di protesta di lettori che presero le distanze dall'iniziativa di Anṭūn di compendiare l'opera di Renan, passando sotto silenzio gli aspetti più scabrosi per i credenti. Scrisse un lettore: "Leggendola [la traduzione] non ho respirato quasi per niente l'odore di Renan, e ho dovuto ammettere che la rivista aveva talmente manipolato quel libro, per scrivere il quale Renan aveva speso tutta la vita, da snaturarlo (...). Quello che avete tradotto non è il vero Renan". Altri lettori invece considerarono il compendio effettuato dalla rivista un primo passo verso un futuro in cui la libertà di parola sarebbe diventata un diritto sancito e inalienabile. Cfr. *Kalām al-qurrā' 'an mawḡū' Renan*, cit., pp. 327-330.

⁴¹ Farah Anṭūn, *Faylasūf lam yuḡḡar ismuḡu bi'l-luḡah al-'arabiyyah* (Un filosofo il cui nome non era mai stato citato in arabo), in "al-Ġāmi'ah", 1 settembre 1906, n. 5, V, p. 145.

⁴² Farah Anṭūn, *al-Faylasūf Renan, miṭāl al-faylasūf al-kāmil* (Il filosofo Renan, il modello del filosofo perfetto), in "al-Ġāmi'ah", (senza mese), nn. 6-7-8, IV, p. 315. Farah Anṭūn dal canto suo, subì profondamente l'influenza delle idee di Renan, come si evidenzia anche nella sua opera *Ibn Ruṣḡd wa falsafatuhu*, in cui

affronta il tema del conflitto tra religione e scienza, assegnando a ciascuno una specifica sfera di competenza, idea che era alla base del sistema laico da lui propugnato. A questo proposito si veda A. Hourani, *Arabic Thought...*, cit., pp. 252-256.

⁴³ Farah Antūn, *Tadkār intiqāl al-Ġāmi'ah*, in "al-Ġāmi'ah", 1 giugno 1906, n. 1, V, p. 25.

⁴⁴ Queste idee le aveva espresse già prima di partire per l'America. Nel 1899 aveva proclamato l'America, insieme con la Russia, la culla di quella forza nuova che avrebbe dominato il mondo in futuro. Tutti i paesi del mondo sarebbero indietreggiati davanti a queste due nazioni; solo esse si sarebbero contese il dominio del mondo. Cfr. Farah Antūn, *Ta'allamū al-aqdām* (Apprendete il coraggio), in "al-Ġāmi'ah", 15 luglio 1899, n. 9, I, p. 173.

⁴⁵ Farah Antūn, *Asbāb 'uzmat Amrikā* (La grandezza dell'America), in "al-Ġāmi'ah", dicembre 1909, n. 1, VII, p. 8.

⁴⁶ Nemmeno del fatto di rivolgere ogni preoccupazione al lavoro e al guadagno, Antūn dà un giudizio negativo, anzi li considera elementi positivi, che insegnerebbero ai giovani americani a far conto sulle proprie forze, e renderebbero il popolo americano più forte, sereno, buono, virtuoso e molto più retto di quello europeo. *Ibid.*, pp. 8-9.

⁴⁷ Nel 1938 l'opera fu tradotta da Felix Fāris, con il titolo *Hakaḡā takallama Zarādašt*.

⁴⁸ Farah Antūn, *Faylasūf lam yudkar...*, cit., p. 149. Si veda anche *al-Faylasūf Nietzsche wa falsafatuhu* (Il filosofo Nietzsche e la sua filosofia), in "al-Ġāmi'ah", febbraio 1908, n. 1, VI e VII, p. 16.

⁴⁹ Anche in questo caso "al-Ġāmi'ah" ricevette proteste da parte di lettori che non condividevano la decisione di tacere su alcuni aspetti del pensiero di Nietzsche. In particolare, un lettore dichiarò che la redazione avrebbe fatto meglio a tradurre integralmente il pensiero del filosofo tedesco, esprimendo i suoi dissensi e le sue perplessità in note a piè di pagina. Cfr. *Falsafat Nietzsche* (La filosofia di Nietzsche), in "al-Ġāmi'ah", gennaio 1910, n. 2, anno VI e VII, pp. 115-116.

⁵⁰ Farah Antūn, *al-Faylasūf Nietzsche wa falsafatuhu*, cit., p. 17.

⁵¹ Ḥalil al-Sakākini ci ha lasciato testimonianza dell'effetto che la lettura del pensiero di Nietzsche produsse su di lui. "Tutto mi appariva inutile, (...) finché non lessi la filosofia di Nietzsche, il filosofo della forza e della vita, tradotto dal fondatore di 'al-Ġāmi'ah', Antūn. Appena finii di leggerlo, mi scossi, sparirono la tomba e il sudario e tornai alla vita, innanzitutto per grazia concessami da Dio, e poi grazie a Nietzsche e ad Antūn." Cfr. Ḥalil al-Sakākini, *al-Kutub allatī afa-datnī*, in "al-Hilāl", 1 giugno 1927, n. 8, XXXV, p. 958.

⁵² Si veda Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *Farah Antūn*, cit., p. 97. Ra'if Ḥūrī attribuisce il mutato atteggiamento di Antūn nei confronti della Rivoluzione francese, tra l'altro, all'influenza esercitata su di lui dal pensiero di Nietzsche in merito a questo evento storico. Il filosofo tedesco giudicava infatti i principi che la Rivoluzione aveva diffuso come la peggiore epidemia che avesse colpito l'umanità. Cfr. Ra'if Ḥūrī, *al-Fikr al-'arabī al-ḥadīṭ*, cit., pp. 146-152.

⁵³ Tra l'altro pubblicò il resoconto della visita che egli aveva compiuto alla

casa di Chambéry, in cui Rousseau aveva vissuto con Madame de Warens. Tale visita fu per, l'intellettuale libanese, una sorta di pellegrinaggio nel luogo che aveva visto muoversi uno dei pensatori più straordinari dell'umanità. Si veda Farah Antūn, *Ḥubb Rousseau wa Madame de Warens* (L'amore tra Rousseau e madame de Warens), in "al-Ġāmi'ah", 1 giugno 1906, n. 1, V, pp. 34-45.

⁵⁴ Si veda Farah Antūn, *Iḥdā riwāyāt Maksim Gor'kij (Malva)*, (Uno dei romanzi di Maksim Gor'kij, *Malva*), in "al-Ġāmi'ah", dicembre 1909, n. 1, VI e VII, (1908-1910), pp. 60-64; gennaio 1910, n. 2, VI e VII, (1908-10), pp. 121-124.

⁵⁵ Per esempio vengono puntualmente recensite le traduzioni in arabo delle opere del sociologo francese Gustave Le Bon, molte delle quali furono effettuate da Faṭḥi Zaglūl. Tuttavia il disinteresse di Kurd 'Alī nei confronti della narrativa nasceva anche da altri motivi. Le riserve che egli esprime verso quest'arte, e che manterrà negli anni successivi, derivano dal fatto che essa descrive una realtà fittizia, falsa e immaginaria. Di conseguenza, chi è abituato a indagare, per ricercare la verità scientifica o filosofica, non accetta di occuparsi di qualcosa che ruota intorno alla menzogna. Cfr. Muḥammad Kurd 'Alī, *al-Qiṣṣah* (Il romanzo), in *al-Muḡakkirāt*, IV, cit., p. 1046.

⁵⁶ Cfr. *Wayl li'l-muṭaffafīn*, in "al-Muqtabas", marzo 1908, n. 2, III, p. 148.

⁵⁷ Naturalmente l'opera venne fortemente ridotta, e completamente adattata alla realtà araba, ai personaggi furono dati nomi arabi. Nella breve introduzione, l'autore avverte che si tratta di un romanzo patriottico, etico, realistico, con cui si vuole mostrare ai lettori l'infelicità che la "nostra società" genera. al-'Asālī affermò di essersi ispirato per "scrivere" il romanzo a *Riwāyat al-bu'asā* del "maestro di eloquenza" Ḥāfiẓ Ibrāhīm, senza accennare minimamente a Hugo, probabilmente perché, secondo lo studioso Ibrāhīm al-Sa'fin, egli ignorava che Ḥāfiẓ Ibrāhīm fosse solo il traduttore di quell'opera e non l'autore. Cfr. Ibrāhīm al-Sa'fin, *Ṭaṭawwur al-riwāyah al-'arabiyah...*, cit., pp. 95-96.

CAPITOLO V

LA TRADUZIONE E L'EVOLUZIONE DELLA LINGUA ARABA

V.1 L'aggiornamento del patrimonio linguistico

Il processo di aggiornamento della lingua araba, avviato sin dai tempi di Muḥammad 'Alī con l'intento di assimilare le moderne conoscenze europee, aprì un'intensa discussione sui metodi da adottare per favorire l'evoluzione del patrimonio linguistico. Le riviste dell'epoca seguirono, e talvolta solleccitarono, questo dibattito che si protrasse fin oltre gli anni Trenta.

A seguito della divulgazione delle scienze europee si avvertì che l'arabo era privo di termini atti a indicare strumenti, invenzioni o esprimere concetti che gli arabi antichi ignoravano. I traduttori erano stati costretti a utilizzare termini che spesso non avevano ricevuto l'approvazione degli esperti, e che non entrarono a far parte ufficialmente del patrimonio linguistico, ma che avevano fornito una risposta al problema. I primi traduttori avevano agito affidandosi all'iniziativa personale, formulando cioè soluzioni individuali - anche se spesso ispirate ai metodi seguiti dagli antichi traduttori arabi -, che il più delle volte erano consistite nel ricorso al metodo del *ta'rib* (lett. arabizzazione, prestito linguistico). Con esso si intende l'adozione di un vocabolo straniero, a cui si apporta un lieve cambiamento per adattarlo alle forme arabe note, come per esempio la parola *ūtūmūbil* (automobile).

L'intensificarsi del movimento di traduzione, rendendo sempre più evidenti le lacune della lingua, fece sì che la ricerca di una soluzione generale al problema, che fosse il risultato degli sforzi coordinati di tutti coloro che possedevano le conoscenze e le adeguate competenze, non potesse più essere rimandata. Il poeta Wali al-Dīn Yakan chiarisce come la mancanza di un vocabolario idoneo rappresentasse un grave ostacolo anche in ambito letterario, dove scrittori e poeti dovevano continuamente fare i conti con uno

strumento che non solo non era più in grado di esprimere concetti di natura scientifica, di tradurre in parole le immagini della mente, di rendere sentimenti ed emozioni, ma nemmeno di indicare i bisogni della realtà quotidiana. Il fenomeno emergeva con particolare gravità quando si trattava di tradurre dalle lingue europee, al contrario dell'arabo duttili strumenti al servizio delle immaginazioni più vivaci. Scrive Walī al-Dīn Yakan:

“Ho letto dei racconti tradotti in arabo dall'amico, ormai scomparso, Nağīb al-Haddād. Essi non hanno niente a che vedere, nemmeno lontanamente, con le opere che si dovrebbero scrivere in un arabo eloquente, e questo non per incapacità o per ignoranza dello scrittore. Io stesso, se mi fossi preso la briga di tradurre, avrei fatto peggio del mio amico al-Haddād. Questo dipende dal fatto che l'arabo è rimasto inerte e immobile com'era millecinquecento anni fa. Se le lingue sono nate per rispondere ai bisogni della gente, allora bisogna favorirne l'evoluzione”¹.

Si rileva tuttavia che, malgrado la gravità del problema, inizialmente (vale a dire nella seconda metà del XIX secolo), il dibattito sul tema dell'aggiornamento della lingua fu ostacolato da coloro i quali negavano che l'arabo si trovasse di fronte alla necessità di evolversi. Atteggiamento imprudente che fu presto abbandonato. Pertanto si può affermare che, in linea generale, gli intellettuali che a partire dagli inizi del XX secolo fino agli anni Trenta si occuparono della questione della lingua, ammisero tutti, senza eccezione, l'esistenza di un problema al quale nessuno poteva rimanere indifferente perché, come dichiara il poeta e traduttore Aḥmad Zakī Abū Šādī, si trattava di questioni “che concernono l'essenza della lingua e la sua stessa sopravvivenza”². L'indifferenza verso questa questione - sia che avesse assunto l'aspetto di una negazione del problema, costringendo la lingua nello stato di immobilismo in cui versava, sia che avesse assunto la forma di quella che viene definita *istihtār* (avventatezza, leggerezza), legittimando soluzioni arbitrarie che mettevano in pericolo l'identità della lingua - equivaleva a rischiare di causare ulteriore danno all'arabo, rendendo il problema ancor più serio e forse irri-

solubile. La distanza che separava l'arabo dalle lingue europee - lingue evolute, che avevano inglobato le moderne conoscenze, sviluppando nel contempo meccanismi atti ad assimilare tutto ciò che di nuovo la scienza, la tecnica, le arti e la letteratura proponevano - sarebbe divenuta, si temeva, sempre più ampia, e probabilmente incolmabile. Tutti gli intellettuali che si interessarono della questione dell'aggiornamento della lingua furono concordi nel considerare il movimento di traduzione l'occasione propizia per promuovere l'evoluzione dell'arabo e per dargli modo di arricchirsi di parole ed espressioni nuove, così da tornare ad essere ciò che era stato in passato, allorché l'intenso movimento di traduzione delle scienze e della filosofia dei greci, ma anche delle letterature persiana e indiana, l'avevano trasformato in uno strumento perfetto di comunicazione del pensiero in ogni campo³.

Tuttavia, la questione destinata a divenire centrale in quegli anni, e che fu oggetto di intensi dibattiti, riguardava i metodi che gli esperti del settore dovevano seguire in questa fase, al fine di coniare neologismi. In particolare, in discussione fu la legittimità dell'uso del metodo del *ta'rib*, cui avevano fatto abbondantemente ricorso i primi traduttori, e il cui impiego era da alcuni giudicato imprudente giacché, introducendo nel corpo della lingua parole straniere, solo lievemente modificate, si rischiava - soprattutto se il fenomeno assumeva dimensioni massicce - di alterare la natura stessa della lingua.

Al *ta'rib* solitamente si opponeva la *tarğamah*, con cui si intende la resa del significato della parola straniera con una parola araba corrispondente. Altri metodi sono l'*ištiqāq*, ossia il far derivare parole nuove da radici arabe; il *mağāz*, detto anche metodo di derivazione metaforica, con il quale vocaboli antichi già in uso acquistano un significato nuovo; infine il *naḥat*, termine con cui si intende tecnicamente la formazione da due parole opportunamente abbreviate di una sola, che racchiude la somma dei significati delle radici che la compongono⁴.

La questione dell'adozione delle parole straniere attraverso il *ta'rib* fu il terreno su cui si confrontarono, e si scontrarono, conservatori e modernisti. Fu soprattutto la rivista “al-Muqtaṭaf”, che rimarrà sostanzialmente al margine delle polemiche tra conservatori e modernisti in merito al tema della legittimità della traduzio-

ne in generale, a riservare al contrario ampio spazio ai dibattiti concernenti la lingua, che furono uno dei tanti ambiti, certo tra i più delicati, in cui si confrontarono conservatori e modernisti, all'interno del più ampio dibattito relativo al rapporto della cultura araba con la cultura europea. D'altro canto, la rivista "al-Muqtaṭaṭ" aveva svolto sin dalla fondazione un ruolo importante nell'evoluzione della lingua araba, essendosi assunta il compito di divulgare le scienze moderne, conquistando così il diritto a esprimere, su tale questione, un parere la cui autorevolezza nessuno poteva negare, e destinato ad essere preso in considerazione nelle sedi appropriate⁵.

V.2 Il prestito linguistico (ta'rib): gli oppositori

Così come accadrà ogni volta che a essere in discussione sarà il rapporto tra la cultura araba e la cultura europea, emersero tre distinte posizioni: due che si possono definire radicali, e che si fronteggiarono ricorrendo a toni duri, e una terza moderata, tesa a mediare tra opposti estremismi. "al-Muqtaṭaṭ" esprime sicuramente, nel dibattito in corso, una posizione moderata, e la difende in una serie di articoli che furono pubblicati nel corso degli anni, pur lasciando spazio a tutte le forze coinvolte nella discussione⁶.

Lo studioso iracheno Kaldah sintetizza le posizioni espresse da ciascuno dei tre orientamenti esistenti e le ragioni che li muovevano:

"L'arabo è incapace di esprimere alcuni concetti? Una domanda del genere rivolta a giornalisti e traduttori (...) riceverebbe tre diversi tipi di risposta: un gruppo direbbe che l'arabo è incapace di esprimere i concetti (...) moderni a causa della sua vecchiaia, un gruppo risponderrebbe che nel suo intimo la lingua gode di una eterna giovinezza, che le permette di rendere con proprietà tutte le esigenze della realtà moderna, perché l'arabo, come gli arabi, appartiene a un ceppo che non si estingue; c'è un gruppo infine che auspica di prendere dalle lingue straniere ciò che è utile, ma nella misura in cui la medicina serve a guarire la malattia"⁷.

Nel suo intervento, Kaldah focalizza un punto sostanziale delle tesi dei conservatori. Essi erano indotti a rifiutare l'introduzione dei termini stranieri perché ritenevano l'arabo perfettamente in grado di soddisfare i bisogni di coloro che lo parlavano, partendo dall'assunto che fosse la più vasta e la più nobile delle lingue - per ragioni anche di natura religiosa -, dotata di un'intima capacità di rinnovarsi, persino in mancanza di stimoli esterni. Molti esponenti del movimento conservatore espressero a più riprese la convinzione che non vi era nulla che gli antichi non avessero già previsto e che, per risolvere il problema delle carenze espressive dell'arabo, fosse sufficiente effettuare una ricerca nelle antiche raccolte di lingua per trovare tutto ciò che si desiderava. Gli arabi avevano coniato termini in grado di esprimere con perfetta aderenza e precisione ogni prodotto del pensiero. A dimostrazione della straordinaria vastità della lingua araba essi portavano la prova dell'ampiezza del vocabolario e del numero elevato di sinonimi, a dimostrazione della sua nobiltà l'antichità. Il fatto di non essersi estinta, come era capitato ad altre lingue antiche, dalle cui ceneri si erano generate le lingue moderne, ma di aver mantenuto, al contrario, un legame costante e saldo tra tutte le epoche era la dimostrazione inconfutabile della sua superiorità, avendo sempre soddisfatto i bisogni degli arabi⁸.

L'arabo, a differenza di tutte le lingue antiche, si era sottratto alla regola generale che impone a ogni lingua di decadere ed estinguersi una volta raggiunto l'apice, come accade alla civiltà di cui è espressione, come era accaduto per esempio alla lingua greca, nonostante i greci avessero prodotto il patrimonio letterario più straordinario del mondo, o alla lingua latina, che si era estinta quando l'impero era decaduto. Come corollario si impone addirittura l'idea secondo la quale l'arabo è una lingua nata perfetta, vale a dire che essa non ha mai conosciuto la fase dell'infanzia, così come non potrà mai conoscere la fase della vecchiaia. È la scrittrice Mayy Ziyādah a sostenere con maggior convinzione queste tesi e ad affermare l'unicità dell'arabo, rimasto lingua viva ancora sette secoli dopo la fine dell'impero abbaside. La ragione di questa unicità sta, a parere della Ziyādah, nel fatto di essere veicolo di un messaggio religioso:

“Lo stesso fattore che ha determinato la formazione della civiltà araba è quello che le ha permesso di preservarsi sino a oggi: vale a dire il Corano. L'*Islām* ha teso all'unificazione in religione, in politica e nella lingua. Così come il Corano ha stabilito la dottrina, ha anche codificato la lingua. Perciò l'arabo resterà lingua viva finché vivrà l'*Islām*”⁹.

È Kaldah a esprimere una delle posizioni più conservatrici, rifiutando di considerare le lingue europee come una fonte alla quale attingere per promuovere l'evoluzione dell'arabo¹⁰. Egli, nei suoi interventi, appare innanzitutto preoccupato di affermare la superiorità dell'arabo e di esaltare la grandezza degli antichi arabi - in particolare nell'epoca del califfo al-Ma'mūn -, i quali avevano raggiunto il più alto livello di civiltà, portando la lingua al massimo grado di sviluppo delle sue capacità espressive e stilistiche. Di conseguenza, l'ideale e il punto di riferimento per i moderni non poteva che essere l'età classica araba. Si dovevano imitare scrittori, linguisti e traduttori di quell'epoca che, oltre a produrre opere immortali in ogni campo del pensiero, avevano promosso un processo di epurazione dell'arabo da tutte le parole straniere le quali, introdotte nel corpo della lingua dalle generazioni precedenti, seguivano forme che non si accordavano con quelle canoniche o codificate dai grammatici.

Sul loro esempio, i moderni dovevano privilegiare un tipo di traduzione che evitasse il più possibile l'uso di parole arabizzate (ossia il ricorso al *ta'rib*); doveva essere, cioè, una traduzione che facesse sempre dimenticare al lettore di trovarsi di fronte a un testo scritto in un'altra lingua. Si doveva evitare il ricorso al calco di vocabolo, di espressione o di struttura (vale a dire la copia parola per parola della forma straniera), perché in contrasto con il gusto arabo che aveva raggiunto la perfezione nell'età classica abbaside¹¹.

All'obiezione che gli muovevano i fautori del prestito straniero, ossia che gli antichi arabi avevano fatto ampiamente ricorso al *ta'rib*, introducendo nella lingua migliaia di vocaboli stranieri, Kaldah oppone la tesi secondo la quale le epoche dell'arabizzazione, *'uṣūr al-ta'rib*, come le definisce, variano a seconda della fase in cui si trova la lingua.

In particolare, egli individua tre fasi: l'epoca dell'arabizzazione nell'infanzia (*tufūlah*) della lingua, nella giovinezza (*ṣabāb*) e nella vecchiaia (*harim*). Il *ta'rib* era lecito solo nella fase dell'infanzia, quando la lingua in formazione non possedeva gli strumenti che i linguisti elaborarono successivamente per l'assimilazione di parole straniere. L'esigenza di promuovere il rapido sviluppo della lingua, mettendola in grado di esprimere ogni concetto, giustificava l'uso delle parole *daḥīlah* (assimilate o straniere).

La fase successiva, però, si caratterizzò per lo sforzo compiuto dai traduttori di eliminare dalla lingua, il cui edificio era stato ormai completato, tutte le parole arabizzate in precedenza, tranne un gruppo estremamente esiguo in virtù della sua affinità con le forme dell'arabo. La fase dell'infanzia per l'arabo coincide con l'epoca della traduzione dei testi greci e siriaci, effettuata nell'età precedente a quella di al-Ma'mūn da parte di traduttori che, il più delle volte, possedevano una conoscenza solo superficiale dell'arabo, o che non avevano tempo “per cercare nelle raccolte di lingua le parole arabe più adatte, anche a causa della loro scarsità o inesistenza”¹².

La fase della giovinezza coincide con l'epoca di al-Ma'mūn, allorché furono stabilite regole precise e la traduzione raggiunse livelli di perfezione. Kaldah fa dunque sua l'idea, espressa da molti conservatori dell'epoca, secondo la quale agli arabi moderni non è consentito ciò che agli antichi era lecito¹³, non solo per ragioni di maggiore o minore sviluppo della lingua, ma anche perché tende a imporsi la convinzione che i veri arabi fossero solo quelli antichi e che i moderni siano dei *mu'arrabūn* (arabizzati). Così si è soliti indicare con la parola *'arab* (senza ulteriore specificazione) gli arabi antichi, mentre quelli moderni sono indicati con il termine *mu'arrabūn*. I *mu'arrabūn* potevano solo custodire ciò che avevano ricevuto in eredità.

Già Fathī Zaḡlūl si era opposto a questa idea, che trovò nel corso degli anni numerosi sostenitori, dichiarando il diritto di ogni lingua, in qualsiasi fase, di evolversi e di prendere in prestito da altre lingue, senza che ciò fosse considerato corruzione e senza che ispirasse in coloro che si proclamavano suoi difensori sentimenti di pietà, assolutamente ingiustificati. Al contrario la lingua, resa, grazie all'assimilazione di nuove parole, più duttile e flessibile, avrebbe visto esaltata la propria bellezza.

“Noi dobbiamo considerarci arabi o arabizzati?” si chiede Zağlül. “Se apparteniamo al primo gruppo abbiamo tutto il diritto di agire come riteniamo meglio nell’interesse della nostra lingua. Ma anche se siamo arabizzati, nessuno può ostacolarci se decidiamo di utilizzare parole nuove, e questo perché siamo i legittimi eredi degli antichi arabi, e non vedo perché dovrebbe essere proibito a noi ciò che invece era lecito ai nostri padri in passato. Chi ha il diritto di trasformarci in sentinelle dei tesori di questa lingua, costringendola a restare ferma al passato e condannando noi all’immobilità?”¹⁴.

Anche Maḥmūd al-Ḥudārī confutò, come fece Zağlül, l’idea che guidava i conservatori, secondo la quale gli arabi moderni erano solo i custodi di una lingua che avevano ereditato dagli antichi, e che ad essi non spettavano gli stessi diritti che gli antichi possedevano ed esercitavano, e che derivavano loro dal fatto di essere vissuti nella fase della giovinezza di una lingua bisognosa di formarsi. Una volta completato questo processo e resa perfetta la lingua, la porta dell’*iğtihād* (termine con cui si indica il lavoro svolto dai dotti per trarre norme giuridiche dal Corano e dai *ḥadīṭ*, e che era stato dichiarato concluso nel X secolo) si era chiusa, e ciò che era legittimo per gli antichi era divenuto “eretico” per i moderni. La norma della fine dell’*iğtihād* trovava così applicazione anche in campo linguistico, oltre che religioso¹⁵. al-Ḥudārī pone in rilievo la vanità di questa teoria che si fonda, a suo giudizio, su una base priva di fondamento, che assimila la lingua alla religione nel principio del “completamento”:

“Così come Dio ha portato a compimento la religione attraverso la rivelazione al suo profeta (...), così gli arabi avrebbero portato a compimento il conio della propria lingua, e coloro che sono venuti dopo non hanno diritto di aggiungere una sola parola nuova, così come il musulmano non può aggiungere alla sua religione alcuna norma nuova. Ma la differenza tra le due cose è evidente (...) la religione è opera divina (...), laddove scopo della lingua è spiegare e chiarire. Essa è un prodotto degli uomini che si rinnova con

il rinnovarsi dei loro bisogni. (...) Una volta assodato ciò, se ne deduce che noi abbiamo il diritto di ricorrere anche al *ta’rib*, così come lo avevano i nostri antenati”¹⁶.

L’intellettuale egiziano Ḥifnī Nāṣif definì invece l’adozione del metodo del *ta’rib* “la politica della porta aperta agli stranieri”, cui egli si opponeva con vigore. Nāṣif poneva l’accento sui danni che il *ta’rib* avrebbe provocato all’arabo e agli arabi, senza concedere in cambio alcun vantaggio. La perdita che si sarebbe realizzata, in termini culturali, non poteva essere in nessun modo risarcita. Aprendo la porta a tutto ciò che era nuovo, si interrompeva la continuità linguistica della letteratura araba. Tutto ciò che era stato composto da mille anni a questa parte, sarebbe divenuto presto incomprensibile per i moderni¹⁷.

Il rifiuto del poeta Ḥalīl Muṭrān di introdurre nella lingua araba parole straniere nasceva invece dalla convinzione che l’arabo classico era perfettamente capace di esprimere ogni bisogno del letterato. Oggi, come nel passato più antico, l’arabo classico lo metteva in grado di esprimere ogni idea con precisione assoluta. In realtà, secondo Muṭrān, l’insufficienza di cui si parlava non era della lingua, come affermavano erroneamente alcuni, ma di coloro che la parlavano, e soprattutto dei letterati che se ne servivano, senza possedere una effettiva conoscenza delle sue straordinarie peculiarità e caratteristiche, e della sua capacità di adattarsi a ogni situazione e di rendere con perfetta aderenza ogni pensiero.

“Quegli antichi (...)” scrive il poeta libanese “ci hanno consegnato una lingua dotata (...) di strumenti estremamente diversificati che lo scrittore può utilizzare per esprimere le totalità per quanto grandi siano, e i particolari per quanto minuscoli siano, con lo stile più elegante, più creativo e delicato, con il quale si toccano le corde più profonde del cuore di chi legge o ascolta. (...) Solo che le miniere in cui sono custodite quelle pietre preziose sono sepolte nei libri (...) e per ritrovarle abbiamo bisogno di scavare (...) così da riportare alla luce ciò che è prezioso. (...) È questo il lavoro che deve compiere il vero letterato per correggere la lingua, per purificarla ed evitare sciatte, sgrammaticature e barbarismi”¹⁸.

Ciò non significa però, per Muṭrān, che il letterato debba imitare gli antichi, ma esattamente il contrario. Il letterato, l'*adīb*, nel senso più nobile e autentico del termine, non è colui che imita gli altri o rincorre coloro che lo hanno preceduto. Il vero *adīb* è un innovatore, in quanto deve esprimere la sensibilità della sua epoca, che è diversa da quella degli antichi, e tuttavia egli può operare solo alla luce di regole prestabilite, entro un ambito circoscritto, vale a dire può creare, ma senza innovazioni "eretiche"¹⁹.

Di conseguenza, nei rari casi in cui si constata che non esistono in arabo termini per esprimere concetti nuovi, che gli antichi non avevano previsto, il metodo da adottare non può che essere l'*ištiqāq*, l'unico che permetta veramente di salvaguardare la salute della lingua e difendere il suo stile più autentico. L'*ištiqāq* permette di ampliare l'edificio della lingua araba costruendo sulle stesse fondamenta. Solo esso le aveva garantito, nel corso del tempo, diversificazione e variazione, flessibilità e mutamento nel segno della stabilità e della continuità.

Anche lo studioso e linguista Ġabr Dūmiṭ interviene nel dibattito, pronunciandosi a favore dell'*ištiqāq*. Al contrario di Muṭrān, egli è però indotto a preferire questa opzione al *ta'rib* non perché ritenga che lo stile arabo autentico sia lo stile degli antichi - da alcuni considerato come l'essenza stessa dell'eloquenza araba -, e che questo stile debba avere un carattere sostanzialmente invariabile, a cui si possono aggiungere cioè solo elementi secondari. Dūmiṭ riconosce senz'altro l'esistenza nella lingua di elementi sostanziali (*muqawwimāt*) e di qualità immutabili, e tuttavia non ritiene che di esse faccia parte l'eloquenza preislamica, cosicché lo stile, le singole parole e tutti gli elementi della lingua che non rientrano specificamente nelle *muqawwimāt* devono evolversi, conformandosi ai tempi. È naturale, spiega Dūmiṭ, che le parole, in ciascuna lingua, muoiano e vivano. Parole nuove prendono il posto di quelle antiche, che smettono di essere utilizzate perché non esprimono più i bisogni della gente. Immaginare dunque di riportarle in vita, come pretendeva di fare Muṭrān, imponendone l'uso artificialmente, era un'illusione. Le lingue progredite sono quelle in cui alle parole che muoiono ne vengono sostituite di nuove, ma facendo sempre in modo che le parole che nascono siano più numerose di quelle che muoiono²⁰.

Ma è quando egli passa ad analizzare i metodi più idonei per realizzare l'obiettivo di far progredire la lingua, che si produce una convergenza tra le tesi di Dūmiṭ e quelle dei conservatori. Ciascuna lingua sviluppa, a parere dello studioso libanese, meccanismi particolari attraverso i quali introdurre nel proprio corpo parole nuove. Gli idiomi più deboli non possono far altro, per arricchirsi di vocaboli, che ricorrere ad altre lingue, ossia al prestito. Riferendosi in particolare alla terminologia scientifica, Dūmiṭ porta come esempio di idiomi deboli le lingue europee moderne. Queste sono costrette a ricavare la maggior parte delle parole nuove dal latino e dal greco, perché non hanno sviluppato meccanismi di acquisizione di nuovi termini, al contrario dell'arabo, lingua raffinata in sommo grado, che possiede un meccanismo straordinario, che le ha permesso nel corso della sua storia di evolversi, senza aver bisogno delle altre lingue, ossia l'*ištiqāq*. Questo metodo permette ai traduttori arabi di servirsi, oggi come nell'antichità, solo di vocaboli che sono autenticamente arabi.

"L'*ištiqāq*" dichiara Dūmiṭ, "è ciò che ha permesso a questa lingua, signora tra tutte le lingue, di arricchirsi e ancora le permette di arricchirsi, mettendo in grado i poeti e gli scrittori di esprimere i frutti della loro mente e dare loro la forma ideale"²¹.

V.3 Il prestito linguistico (*ta'rib*): i sostenitori

Uno dei nodi centrali del dibattito che suscitava disaccordo tra antichisti e modernisti riguardava che cosa si dovesse intendere per *muqawwimāt* della lingua. Anche per i modernisti, la lingua possiede elementi sostanziali invariabili, che non si possono modificare senza rischiare di modificare la natura stessa della lingua, solo che tra questi non annoverano le singole parole o espressioni, e qualcuno neppure la maggior parte delle regole morfologiche e sintattiche. Queste qualità non sostanziali, o contingenti, dovevano evolversi, conformandosi ai tempi, se si voleva evitare che la lingua si fossilizzasse²². Essi respingono come infondata l'obiezione, mossa dai conservatori, che il *ta'rib* facesse subire variazioni sostanziali alla lingua, compromettendone l'intangibilità. Accusa

respinta anche da Aḥmad Zakī Abū Šādī, il quale chiarisce che i modernisti, così come i conservatori, si ponevano come obiettivo primario la difesa dell'intangibilità della lingua e della sua personalità²³, la quale non era minimamente in discussione, solo che divergevano riguardo al modo di concepire tale intangibilità.

In linea di massima, anche i modernisti concordano sul fatto che il fenomeno del *ta'rib* aveva assunto dimensioni tali da richiedere che si formulassero regole chiare e, più in generale, che l'intera materia fosse regolamentata così da evitare comportamenti arbitrari, sempre riprovevoli, da parte dei traduttori. La questione aveva, oltretutto, implicazioni stilistiche che non potevano essere ignorate, e che già il poeta Walī al-Dīn Yakan aveva messo in luce:

“Il più ispirato dei poeti e il più geniale degli scrittori è incapace oggi di descrivere, per esempio, una camera da letto o l'abbigliamento maschile. Dopo aver parlato del letto, della coperta, della sedia e dello specchio, cos'altro potrebbe indicare? Non esiste nient'altro a parte questi oggetti in una camera da letto? Un poeta accetterebbe di usare parole come *gakīt* e *banṭālūn*, così come sono, in una sua poesia? Penso proprio di no! Una soluzione del genere sarebbe una specie di delirio. I francesi hanno coniato parole per ogni minima parte di cui è composta una finestra. Come si indicheranno queste stesse cose in arabo? Possiamo rinunciare ad esse e così tradire, trascurandole, la lingua araba, oppure dovremmo adottarle così come sono?”²⁴.

Ma nemmeno si poteva accettare che, in merito a una questione così delicata per il futuro della lingua, si assumesse un atteggiamento di totale chiusura e rifiuto, dettato spesso da ragioni di natura non linguistica, bensì politica²⁵. Anīs al-Maqdisī rileva:

“In taluni paesi arabi sono stati fondati istituti linguistici, alcuni dei quali hanno reso un servizio meritorio alla lingua araba. Essi hanno affrontato i problemi connessi al conio di neologismi, senza però quasi mai approdare a un risultato soddisfacente, e questo per varie ragioni, tra cui

l'estremismo di alcuni, i quali hanno trasformato l'arabo in un'entità a sé stante che non può attingere da nessun'altra lingua, né può dare (...). La situazione si è aggravata a causa di un nazionalismo estremista, al punto che c'è un gruppo di scrittori che rifugge dall'uso di tutto ciò che sospetta essere straniero, e considera il *ta'rib* contrario allo spirito nazionale”²⁶.

Aḥmad Zakī Abū Šādī, da parte sua, condanna quello che definisce il *ta'ṣṣub* (fanatismo) contro ogni prestito, anche laddove era assolutamente necessario, giudicandolo un atteggiamento sterile che non teneva conto dei reali bisogni della lingua. Per Aḥmad Zakī Abū Šādī, famoso poeta, ma anche noto traduttore, bisogna sempre ricercare la soluzione intermedia, che mediasse tra l'esigenza di custodire l'essenza della lingua e i suoi elementi sostanziali e quello che egli definisce “l'internazionalismo”. Tendenza questa che si stava affermando nel mondo, e in virtù della quale si assisteva a un processo di progressiva unificazione delle lingue (come stava accadendo per esempio in campo scientifico, dove ormai esisteva in fondo un'unica lingua, condivisa da tutti gli studiosi).

Si può senza dubbio affermare che, per coloro che ne sostenevano la legittimità, e per Abū Šādī in primo luogo, il *ta'rib* fu ritenuto anzitutto un mezzo per stabilire una connessione permanente tra gli arabi e il resto del mondo, e per farli uscire dall'isolamento in cui erano vissuti per secoli. Per i modernisti era questo l'obiettivo primario e immediato da realizzare. A loro parere il *ta'rib*, promuovendo il rapido aggiornamento della lingua e inglobando velocemente le conoscenze moderne, avrebbe permesso agli arabi di esercitare sul piano internazionale un ruolo più adeguato al loro peso²⁷. Per Abū Šādī, l'impresa in cui si erano impegnati i puristi della lingua era non solo enorme ma anche vana, perché le parole esistono e si diffondono indipendentemente dalle decisioni di Accademie o istituzioni di qualunque genere, che il più delle volte falliscono quando cercano di imporre l'uso di determinate parole o espressioni. Così, non era affatto scontato che un termine tradotto in arabo prendesse il posto di una parola arabizzata e da tempo adottata²⁸.

Al contrario, lo sforzo degli intellettuali, e il fine della traduzione, doveva essere rivolto a divulgare quello stile che Abū Šādī definisce *al-uslūb al-mu'tadil* (stile standard), che si stava diffondendo ovunque nel mondo, sotto l'impulso dello "spirito universale" che dominava ormai il pensiero umano. Il vincolo che univa le culture mondiali tendeva a favorire l'imporsi di una lingua unitaria. Anche se Aḥmad Zakī Abū Šādī sembra ritenere che tale processo avvenga più per condizionamento esercitato dalle lingue egemoni, per ragioni politiche, sulle altre, che grazie a un processo evolutivo spontaneo. Lo stile standard è quello che meglio esprime lo spirito innovatore che si è imposto nel mondo; esso si prefigge innanzitutto di rendere con la massima precisione e aderenza pensieri, sentimenti, conoscenze, evitando il più possibile eccessi e ridondanze. Anche per tale ragione lo stile degli antichi, improntato a una certa retorica e alla cura eccessiva della parola, risultava improponibile.

Ciò nondimeno Aḥmad Zakī Abū Šādī compie una distinzione tra traduzione scientifica e traduzione letteraria²⁹. In campo scientifico, per esempio, il *ta'rib* era l'unica strada percorribile, l'unico metodo applicabile. In quest'ambito, infatti, non si poteva tollerare che gli arabi scegliessero l'isolamento a cui si sarebbe condannati se avessero rifiutato la lingua unica impostasi negli ambienti internazionali, e avessero preferito l'arabo arcaico come fonte a cui attingere per coniare la terminologia scientifica moderna. Il greco e il latino dovevano divenire la base della moderna lingua scientifica araba, in considerazione del fatto che esse erano ormai divenute patrimonio dell'umanità, e non potevano considerarsi proprietà privata di un singolo popolo, o di alcuni popoli³⁰.

Al contrario, nella traduzione letteraria, Abū Šādī riconosce, anzi rivendica il diritto della lingua moderna a mantenere uno stretto legame di filiazione con la lingua antica, e afferma che la lingua araba arcaica può essere considerata talvolta, laddove le condizioni lo concedono, patrimonio a cui attingere, ma senza mai perdere di vista il fatto che "se il passato spesso è lo specchio del presente, non sbagliamo se riteniamo che una libertà oculata nell'esprimersi e nel piegare la lingua ai bisogni dell'epoca, del luogo e della cultura sia ciò che ha reso l'arabo così ricco, e ha dimostrato che esso è qualcosa di vivo"³¹.

Anche Anīs al-Maqdisī ritiene che non vi sia nulla da temere per l'integrità della lingua dall'uso del *ta'rib*, giacché anche la lingua è soggetta alla legge dell'evoluzione e della selezione naturale che favorisce la sopravvivenza solo delle parole più idonee, ovvero quelle la cui natura è compatibile con la natura e l'essenza della lingua araba³². Non aveva senso quindi temere un processo di corruzione o di imbarbarimento della lingua, perché erano le parole straniere arabizzate ad assimilare lo spirito dell'arabo, e non la lingua araba a rinunciare alla propria essenza. Tuttavia al-Maqdisī, a differenza di Abū Šādī, non nega che il fenomeno del *ta'rib* in epoca moderna abbia assunto dimensioni massicce, di fronte alle quali i linguisti avevano l'obbligo di interrogarsi e di stabilire regole chiare.

"... viviamo in un'epoca singolare" spiega al-Maqdisī "in cui le scoperte, che si susseguono a ritmo vertiginoso, portano a introdurre un numero elevatissimo di nuove parole nelle lingue vive, mentre l'azione della selezione naturale agisce troppo lentamente per soddisfare i bisogni dell'uomo"³³.

Anche la rivista "al-Muqtaṭaf" esprime la convinzione che la lingua è viva e vitale solo quando cresce, inglobando, tramite il movimento di traduzione, ciò che prima ignorava, non solo parole, ma anche espressioni, stili e metafore, che rappresentano sempre un arricchimento per la lingua³⁴.

Il merito di "al-Muqtaṭaf" è di aver affrontato la questione anche da un punto di vista pratico, fornendo regole precise a cui i traduttori si sarebbero dovuti conformare, e che erano il frutto di un'esperienza di oltre quarant'anni nel campo della traduzione. Il fine che guidava i collaboratori della rivista, e che avrebbe dovuto ispirare chiunque si dedicasse alla scrittura, sia letteraria sia scientifica, era quello di privilegiare la comprensione dei lettori. Il significato della parola doveva essere compreso immediatamente, evitando disagi e sprechi di energie³⁵: i collaboratori di "al-Muqtaṭaf" diedero sempre la preminenza a questa regola, che essi contrapposero a quella che ispirava invece i conservatori, vale a dire l'obbligo di esprimersi in un linguaggio forbito ed elegante. Così, per

esempio, l'idea ventilata da alcuni conservatori di riportare in vita parole antiche e in disuso, che avrebbero costretto i lettori a ricorrere al vocabolario, fu dai redattori di "al-Muqtaṭaf" respinta. Costoro concordano però sul fatto che, allorché sia possibile, si deve mirare a produrre una traduzione che, oltre a favorire la comprensione, rispetti le regole dell'eloquenza, e che sia anche elegante³⁶. Quindi, il primo passo che il traduttore deve compiere allorché vuole rendere in arabo una parola straniera è di verificare se esiste un sinonimo arabo (una parola classica) che esprima pienamente il senso desiderato. Egli però lo adotterà solo dopo aver appurato che può essere compreso facilmente. Se invece dovesse emergere che la parola straniera arabizzata è molto più diffusa, e utilizzarne un'altra potrebbe essere fonte di imbarazzo per il lettore, i redattori di "al-Muqtaṭaf" non esitano a dichiarare legittimo, anzi doveroso, rinunciare alla parola classica in favore di quella straniera. Non si deve nemmeno esitare, per la stessa ragione, a utilizzare il termine dialettale laddove esso risulti più comprensibile³⁷.

V.4 Riflessioni sull'arte del tradurre: Ġurġi Zaydān

Nonostante l'importanza che la traduzione rivestì in quegli anni, si nota come raramente i collaboratori delle riviste effettuarono riflessioni di genere teorico. Essi furono indotti soprattutto a formulare soluzioni pratiche ai problemi che si presentavano loro di volta in volta³⁸. D'altro canto, già gli antichi traduttori arabi, dato il rilievo che l'attività del tradurre aveva assunto in epoca omayyade e abbaside, avevano formulato, in merito a questo tema, riflessioni e stabilito regole, alle quali gli stessi traduttori dell'età moderna si sentirono, in un certo senso, vincolati, ritenendosi anzi esonerati dall'affrontare essi stessi la questione. È abitudine comune dei traduttori di quest'epoca appellarsi all'autorità degli antichi per giustificare le proprie scelte in materia di traduzione.

Ġurġi Zaydān fu l'unico a elaborare una sorta di teoria della traduzione, per certi aspetti originale, e che egli sviluppò prestando attenzione innanzitutto ai bisogni della nazione araba. Come già sottolineato Zaydān attribuisce, nella particolare fase storica in cui i paesi arabi vivevano, una posizione preminente all'attività del tradurre. Gli arabi vissuti per secoli in una condizione non sto-

rica erano rimasti esclusi dall'evoluzione che caratterizza la storia. Il fenomeno della traduzione e dell'imitazione diveniva quindi un fase necessaria dell'evoluzione della letteratura araba. Questa non si sarebbe potuta sviluppare senza un impulso dall'esterno, dal momento che, completamente inaridita, non sarebbe stata capace da sola di riprendere l'evoluzione interrotta. La traduzione e la letteratura d'imitazione avrebbero dominato fino al momento in cui elementi stranieri si sarebbero fusi con quelli nazionali, permettendo l'insorgere di una letteratura indipendente³⁹.

Di conseguenza, la traduzione rappresenta, a parere di Zaydān, solo la prima fase di un processo che dovrà, superando vari gradi, condurre all'autonomia culturale e alla creazione originale.

Ciascuna nazione, nella creazione della scrittura - nel caso del mondo arabo si tratta di "ricreazione" della scrittura - attraversa quattro fasi: la traduzione (*tarġamah*), il compendio (*talhīs*), la sintesi o compilazione (*taṣnīf*), la scrittura originale (*ta'līf*). Zaydān, per sua stessa ammissione, elaborò tale teoria sotto l'influenza dell'opera di Gustave Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, che, tradotta in arabo da Faḥī Zaġlūl con il titolo *Sirr taṭawwur al-umam*, attirò in quegli anni l'attenzione dei circoli intellettuali arabi. L'opera gli fece comprendere come all'interno di ciascuna nazione il "salto", da alcuni auspicato, sia irrealizzabile. La nazione che aspira a passare di colpo da uno stato a uno esattamente opposto aspira all'impossibile, ed è destinata a fallire. Al contrario, è indispensabile che la nazione prepari se stessa attraverso diverse fasi⁴⁰.

La prima fase è caratterizzata dalla traduzione indiscriminata di tutto ciò che si riesce a reperire. Pur non affermandolo chiaramente, questa fase, a parere di Zaydān, coincide con il periodo di governo di Muḥammad 'Alī. I testi vengono tradotti alla lettera senza curarsi del fatto che potrebbero contenere elementi che non si armonizzano con le tradizioni, l'orientamento e i gusti della propria nazione. È nella seconda fase, quella del *talhīs*, che si apportano cambiamenti, solitamente consistenti nel compendiare il testo ed eventualmente modificarlo, allo scopo di adattarlo alla natura della propria civiltà⁴¹. La terza fase, il *taṣnīf*, tecnicamente consiste nel mettere insieme fattori di diversa provenienza che vengono ricomposti in un'unità armonica, o, come spiega Zaydān,

significa "raccolgere le verità contenute in più libri in uno solo". I *muṣannafūn* (compilatori) dovranno compilare testi divulgativi raccogliendo i dati, le notizie, le informazioni contenute in svariate opere, che essi rielaboreranno nello stile più semplice e accessibile, così da fornire ai lettori una preparazione di base per ciascuna disciplina moderna⁴². Questa fase si colloca dunque a metà tra la traduzione e la composizione originale. Solo quando si sarà completamente padroni delle conoscenze e delle tecniche di scrittura si passerà alla fase successiva del *ta'lif*. Tuttavia già le fasi del *talhīs* e del *taṣnīf* sembrano segnare l'avvio di un'emancipazione culturale e spirituale dall'Occidente, che è preludio alla fase della emancipazione definitiva, ossia quella della composizione originale. Al *mulahhīs* e al *muṣannif*, infatti, è richiesta capacità di analisi critica e di sintesi, giacché essi dovranno rielaborare e proporre nel modo più adeguato l'intero testo o diversi testi, armonizzandoli con le conoscenze e i gusti degli orientali⁴³. Questo significava legittimare ogni intervento sul testo da tradurre, che doveva sempre essere adattato alla natura della società araba. Si nota che per Zaydān le fasi del *talhīs* e del *taṣnīf* assumono particolare importanza, giacché dipendeva dal modo in cui esse venivano gestite e dalle opere che venivano scelte e tradotte, il futuro della cultura araba.

V.5 La fase del compendio (*Marḥalat al-talhīs*): le opere adatte al pubblico arabo

Zaydān fornisce una accurata spiegazione di cosa intenda per *marḥalat al-talhīs* (fase del compendio). Essa consiste essenzialmente nell'esplicare con intelligenza il proprio lavoro di traduttore, proponendosi sempre come fine quello di servire il proprio paese, scegliendo dunque solo ciò che per i lettori può effettivamente costituire materia di nutrimento e di formazione⁴⁴. In questo contesto, anche per Zaydān, non tutte le opere che gli occidentali hanno scritto e prodotto si addicono agli arabi, innanzitutto perché gran parte degli arabi, mancando di adeguate conoscenze, non sarebbe in grado di apprezzare opere talvolta straordinarie ma complesse. Per il momento è bene limitarsi a testi di carattere divulgativo in cui i vari temi siano affrontati con linguaggio sem-

plice, accessibile sia agli esperti sia al popolo. In questa fase lo scrittore-traduttore ha il compito di aiutare il popolo a emanciparsi spiritualmente, proponendogli opere che lo aiutino a prendere consapevolezza di sé. Opere mirate quindi, che non turbino i lettori, considerati alla stregua di adolescenti da guidare, consigliare, allattare. A tali adolescenti, d'altronde, le opere prescelte non possono quasi mai essere proposte nella loro integrità, ma solo dopo essere state sottoposte ad opportuna revisione, allo scopo di non provocare turbamenti e di non danneggiare la nazione.

Le opere consone al pubblico arabo, in questa fase, sono quelle che rientrano nella categoria dei testi definiti *al-tahdībiyyah* (formativi, educativi), termine con il quale si intendono opere morali, di filosofia, di pedagogia, di economia politica, di sociologia, ma soprattutto romanzi e racconti capaci di incidere sulla formazione dei lettori non meno - e in modo sicuramente più piacevole - degli educatori e dei maestri. E questo per la ragione che essi sono accessibili a tutti, sono divertenti, e, grazie alle trame suggestive e complesse che gli autori elaborano, creano uno stato di suspense nel lettore, del quale viene tenuta desta l'attenzione. Nella stessa Europa, sottolinea Zaydān, in un articolo del 1902 dedicato alla storia del romanzo in Occidente, ci si accorse, a un dato momento, che il romanzo rappresentava uno dei più potenti mezzi di educazione; cosicché fu per questa ragione che si verificò il passaggio graduale da romanzi costruiti intorno a storie fantastiche, piene di esagerazioni, escogitate solo per suscitare ammirazione, a romanzi che riproducevano in forme più o meno fedeli la realtà, allo scopo di correggerne le storture⁴⁵.

Se il fine era quello di educare, ne conseguiva che solo i romanzi che rappresentavano, o si proponevano come fine la virtù (o le virtù così come concepite dagli arabi), potevano essere proposti. In un articolo pubblicato nel 1906, la rivista chiarisce il suo punto di vista circa la funzione popolare ed educativa del romanzo che, dati i rari esempi di romanzo autoctono, doveva essere svolta dalla traduzione:

"Abbiamo decine di usanze nostre peculiari o mutate dagli altri che necessitano di essere corrette, anche se non sempre è facile; abbiamo bisogno di chi ci metta in guardia

da esse con parole che colpiscono l'immaginazione. Per raggiungere questo scopo non c'è niente di meglio dei romanzi, visto che tutti, grandi e piccoli, li leggono⁴⁶.

Sono molti coloro che condividono pienamente tale posizione riguardo alla scelta delle opere da tradurre e alla funzione sociale del romanzo. Si è talmente convinti che i romanzi esercitano un'influenza profonda sulla morale dell'individuo e sulla formazione del gusto di una nazione, che si arriva a dichiarare che l'indole di un paese dipende dall'indole dei suoi romanzieri⁴⁷. I romanzi sono il miglior mezzo per inculcare i principi morali, perché ciò avviene attraverso uno stile che esercita un effetto immediato sull'animo, portando il lettore istintivamente a condividere i sentimenti dei protagonisti. Si innesca cioè un processo di identificazione che induce il lettore, inconsapevolmente, a plasmare il proprio carattere per conformarlo a quello dei personaggi dei romanzi. È ovvio che per evitare che tale processo di identificazione avvenga con eroi negativi, sollecitando nel lettore comportamenti riprovevoli, si dovranno scegliere solo romanzi in cui siano esaltate le virtù più nobili, rinunciando a tradurre quei romanzi che propongono vicende corrottrici, tra le quali vengono annoverate le storie d'amore passionali, "nelle quali vige la scarsa decenza"⁴⁸. La regola seguita da Zaydān è quella secondo la quale ciascuna società possiede un proprio codice morale, che non può essere violato. Di conseguenza, la rivista, nel corso degli anni, menzionerà, nella rubrica dedicata alle recensioni, solo quelle traduzioni che, a suo giudizio, rispettavano tale codice morale e la sensibilità degli arabi.

Ma qual è il genere di romanzo che meglio risponde alle esigenze di educare il popolo, o l'individuo, che è il fine di ogni opera che si rispetti? Inizialmente, "al-Hilāl" sembra non mostrare preferenze di sorta. Qualsiasi romanzo è degno di esser fatto conoscere, in quanto ciascuno presenta dei vantaggi, sia che si tratti di romanzo pedagogico vero e proprio, sia che affronti temi per così dire scientifici, mascherati sotto una veste romanzesca, sia che si tratti di libri di viaggio o di avventure⁴⁹. Solitamente le opere consigliate dalla rivista sono quelle appartenenti al genere *islāhī* (riformistico), *insānī* (umanitario), *intiqādī* (critico o di costume), *iršādī* (didattico).

Successivamente, però, anche Zaydān afferma la sua preferenza per il romanzo storico, il quale riscuote maggiore successo di pubblico, e soprattutto rappresenta lo strumento più efficace per la formazione di una coscienza sociale tra il popolo⁵⁰. Per Zaydān l'arte del romanzo storico non poteva essere annoverata tra i passati tempi, ma diveniva una sorta di categoria a sé stante della storia e della filosofia. Essa doveva venire incontro all'inclinazione naturale del pubblico a conservare vivo il ricordo delle epoche passate e a conoscere le condizioni di vita degli antichi e le loro tradizioni⁵¹. Spesso su "al-Hilāl" si recensiscono romanzi che vengono classificati come *riwāyāt waṭaniyyah* [romanzi patriottici] e si invita il pubblico a leggerli per trarre da essi l'ispirazione ad agire in favore della collettività e per mutare la realtà.

Laddove i romanzi stranieri descrivevano situazioni inaccettabili - o forse solo insolite per il lettore arabo - era lecito al traduttore intervenire sul testo e modificarlo per adattarlo alla realtà araba. Era ovvio, date le premesse, che i collaboratori della rivista, e il direttore Zaydān in testa, non avessero alcuna difficoltà a riconoscere come legittimo, ma anzi raccomandabile, l'intervento censorio sul testo originale. Il criterio che li guida al momento di recensire le opere tradotte è valutare la capacità del traduttore di trasformare il testo originale, dandogli una veste araba. Talvolta è perfino consentito descrivere usi e costumi deprecabili, ma a patto che il traduttore faccia chiaramente comprendere al lettore che si tratta appunto di comportamenti riprovevoli, e come tali da rigettare. Di solito, questo punto viene risolto dal traduttore alternando alla vicenda descritta digressioni in cui si lancia in una difesa appassionata della virtù e degli eroi positivi del romanzo. In quest'ottica non si deve rinunciare a nessuno degli artifici volti ad attirare l'attenzione del vasto pubblico o ad impressionarlo, come per esempio il tono retorico ed enfatico, la difesa di tesi precostituite, un'oratoria appassionata. Vengono lodati inoltre quei traduttori i quali intervengono in prima persona nella vicenda, spiegando ai lettori quali siano i vizi deprecabili e condannandoli apertamente⁵². Dal momento che il bene deve sempre trionfare sul male, il traduttore, spesso, non esita a modificare il finale.

Si può affermare che "al-Hilāl", ma anche le altre riviste, manifestando apertamente la propria simpatia per opere di caratte-

re moralistico che venivano incontro al gusto del patetico del pubblico, contribuì alla diffusione sul mercato letterario arabo di un genere che si potrebbe definire di romanticismo edulcorato, di maniera, melodrammatico, largamente imitato anche dagli scrittori locali⁵³. Sia pure spinta da fini educativi, la rivista finì per promuovere opere di scarso valore oggettivo, incentrate sulla drammatizzazione dei sentimenti e su un combattimento manicheo tra le forze del bene e del male⁵⁴. Invariabilmente si offrì spazio, per quanto riguarda le recensioni, alle opere più deteriori del romanticismo europeo, specialmente francese, esaltando per esempio "l'idealismo" dei romanzi di Octave Feuillet, di Georges Ohnet e di altri minori, e che spesso non è altro che moralismo retorico. Le preferenze dei collaboratori della rivista vanno generalmente a personaggi che sono esempi di passività, abnegazione, sottomissione, pazienza, fedeltà, tutte virtù apprezzabili in sommo grado. Ciò vale ancor più per la donna, la quale deve essere sempre un modello di castità, ancor meglio se unisce questa virtù alla devozione per la patria. Un'idea largamente diffusa, e dalla quale si fanno guidare i traduttori nella scelta dei testi da tradurre, o che invocano a propria giustificazione allorché intervengono sul testo originale modificandolo, è quella secondo la quale la famiglia è la base della società, e tutte le qualità, buone o cattive, che si vedono diffondersi nella collettività, si originano in essa. La riforma della società deve prendere quindi le mosse dalla riforma della famiglia. Il progresso della società dipende dalla famiglia, ma il benessere della famiglia dipende dalle virtù della donna che ne è la guida. Si preferiscono così romanzi in cui la figura femminile sia un modello di virtù tradizionali e abbia una condotta sempre irreprensibile, secondo i canoni della società orientale.

Talvolta si arriva perfino a vedere un insegnamento etico, un fine morale là dove non esistono. Il romanzo di A. Conan Doyle *La polizia di Londra* viene per esempio presentato come un'opera a contenuto etico⁵⁵. Opere appartenenti al filone avventuroso, a quel genere cioè solitamente definito di paraletteratura, vengono proposte al pubblico come capolavori della letteratura occidentale. Ad autori di polizieschi, ma soprattutto del genere definito *qaḍā'i* (giudiziario), mossi solo dall'intento di divertire il pubblico, vengono attribuite intenzioni di riforma sociale che essi non

hanno mai nutrito. Tale confusione tra la cosiddetta bassa e alta letteratura è tuttavia un fenomeno generalizzato dell'epoca, e che coinvolge anche intellettuali dotati di vasta cultura. Salim Sarkis, in un intervento sulla rivista "al-Hilāl", giudica per esempio inaccettabile l'iniziativa di compendiare i romanzi di *Rocambole*, come aveva fatto Tanyūs 'Abduh, perché l'importanza di quei libri non stava negli avvenimenti descritti, bensì nella loro portata morale e nello spirito dell'autore. Affermò questo, accomunando in quell'occasione i romanzi di *Rocambole* di Ponson du Terrail a *Les Misérables* di Hugo⁵⁶.

Non si può nemmeno ignorare la reponsabilità che la casa editrice Dār al-Hilāl, sorta per volontà del fondatore della rivista, ebbe nel pubblicare, e poi nel pubblicizzare nelle apposite rubriche, la traduzione di romanzi di scarsa qualità (come si evince scorrendo i titoli dei libri pubblicati), subordinando spesso la scelta delle opere da tradurre e la qualità della traduzione a fattori ideologici, ma anche, e forse soprattutto, economici⁵⁷.

Infine, si deve notare che anche i titoli vengono solitamente modificati e strumentalizzati, senza che ciò susciti alcuna reazione nei collaboratori di "al-Hilāl". Si preferiscono titoli ad effetto che catturino immediatamente l'attenzione del pubblico, e i traduttori arabi dimostrano di conoscere alla perfezione quella che è stata definita la "strategia dei titoli"⁵⁸. D'altro canto, spesso, la modifica del titolo risulta giustificata (quando per esempio in esso compaiono nomi stranieri) per dare modo ai lettori di formarsi un'idea circa il contenuto dell'opera. Talvolta il titolo originale resta come sottotitolo. Nelle opere che vengono recensite nei primi anni dopo la fondazione della rivista si nota come persista ancora l'abitudine nei traduttori di modificare il titolo originale ricorrendo a titoli in prosa rimata, secondo l'antico costume degli arabi.

Ciò che invece la rivista critica è l'abitudine di alcuni traduttori di non citare il nome dell'autore, o addirittura di attribuirsi indebitamente la paternità dell'opera, commettendo un falso, che spesso assume contorni ridicoli, giacché si tratta, talvolta, di opere in Europa famosissime. In qualche caso, per perfezionare l'inganno, i traduttori arrivavano a dare ai personaggi nomi arabi, o ad ambientare la vicenda in città arabe⁵⁹. Ma la rivista sembra più preoccupata dell'effetto stravagante che ne risulta piuttosto che

critica verso l'operazione in sé. Ambientare in una città araba una vicenda che è perfettamente credibile allorché si svolge in una città europea, senza procedere a un riadattamento generale dell'intera trama, significa trasformare il testo in un esempio di stravaganza e di imperfezione assolutamente riprovevole⁶⁰.

Naturalmente con gli anni anche "al-Hilāl" finì per accettare e difendere una concezione della traduzione che fosse più rispettosa dell'originale e dei diritti dell'autore. Ciò a cui, però, essa non rinunciò ancora per molto tempo fu continuare a teorizzare l'esistenza di una letteratura "alta", destinata all'*élite*, e una letteratura di più modesta qualità, destinata al popolo. In quest'ultimo caso si doveva presentare il testo nella forma più semplice per agevolare la comprensione del lettore comune, laddove nelle opere destinate all'*élite* il traduttore era autorizzato, anzi era per lui doveroso, ricorrere a uno stile aulico, fatto di parole ricercate, di costruzioni eloquenti, di forme preziose, anche quando il testo originale risultava perfettamente comprensibile a tutti.

"Lo stile con cui scriviamo un romanzo filosofico" si legge nella recensione alla traduzione in arabo de *Les Misérables* di Hugo "non può essere lo stesso di quello dei romanzi comuni, che vengono scritti per il popolo. Nessuna meraviglia se le persone comuni avranno difficoltà a comprendere alcune frasi del romanzo, esso non è stato scritto per loro, ma per le persone colte"⁶¹.

V.6 Ṭāhā Ḥusayn e la traduzione

A partire dal 1924 la rivista "al-Hilāl" si fece promotrice di un'iniziativa volta a favorire la conoscenza degli autori europei più significativi, ma soprattutto a stabilire una connessione con la vita culturale europea contemporanea. L'iniziativa consisteva nel proporre al pubblico, in ciascun numero, la riduzione ampiamente commentata di un racconto o di un romanzo europeo. La cura del progetto fu affidata a Ṭāhā Ḥusayn, il quale si preoccupò non solo della scelta, ma anche della traduzione, o meglio della riduzione, di opere che per la maggior parte erano di autori francesi, come era naturale data la sua familiarità con quella lingua. Il progetto andò

avanti, sia pure con qualche interruzione, per alcuni anni, e a Ṭāhā Ḥusayn si affiancarono altri collaboratori di "al-Hilāl", come Ibrāhīm al-Miṣrī, Aḥmad al-Ṣāwī Muḥammad e Sālim 'Aṭfī, i quali continueranno anche dopo che Ṭāhā Ḥusayn vi avrà rinunciato.

Anche se questi collaboratori di "al-Hilāl", e noti traduttori, promossero essenzialmente la conoscenza di autori contemporanei, in qualche più raro caso considerarono il progetto come un'occasione per colmare le lacune su autori del passato ingiustamente ignorati per ragioni ideologiche, pur avendo occupato un posto di primo piano sulla scena culturale europea. Ibrāhīm al-Miṣrī nel 1930 cercherà di rendere giustizia a Émile Zola, proponendo la riduzione del romanzo *Thérèse Raquin*. Talvolta questo progetto rappresentò l'occasione per approfondire aspetti dell'arte di narratori di cui era stata fornita una visione parziale. Così di Guy de Maupassant, noto agli arabi solo in quanto autorevole esponente della scuola realista francese, verrà presentata la riduzione del romanzo *Fort comme la mort* nel quale, abbandonato lo stile realista, lo scrittore francese rivela insospettite doti di conoscitore dell'animo umano, riuscendo a sviscerare le forze oscure che si agitano nella coscienza degli uomini, descrivendole con un linguaggio poetico⁶².

Talora, anche se piuttosto raramente, l'attenzione dei traduttori cadde su scrittori di paesi diversi dalla Francia, ma allorché ciò si verificò, la traduzione non venne effettuata dalla lingua originale, bensì dal francese. In ogni caso, anche se il progetto fu quasi interamente circoscritto alla divulgazione della letteratura francese, ebbe il merito di aprire una finestra sulla cultura contemporanea di quel paese, dando conto per esempio delle novità letterarie più importanti, specialmente nell'ambito della drammaturgia. Ṭāhā Ḥusayn, infatti, dopo aver presentato alcune opere di Alphonse Daudet e di Anatole France - che farà precedere da ampie prefazioni in cui analizza i tratti essenziali della loro arte, nel caso di Daudet soffermandosi sul "dolente sarcasmo" che lo scrittore rivela in modo magistrale nell'opera *Les rois en exil*⁶³, analizzando invece di France l'uso cartesiano del dubbio per giungere alla verità, come fa in particolare nel romanzo *Les lys rouges*⁶⁴ - si preoccuperà di presentare le *pièces* (spesso si trattava di prime) che venivano messe in scena nei più importanti teatri parigini. Tra

i nomi che contribuì a rendere familiari ai lettori arabi vi sono quelli di Léopold Marchand, Edouard Bourdet, Jacques Deval, Lucien Besnard, Alfred Capus, Marcel Pagnol, Paul Géraudy.

È nelle presentazioni, di solito ampie e dettagliate, da cui Ṭāhā Ḥusayn fa precedere queste *pièces* teatrali che si collocano le sue riflessioni sull'arte del tradurre, che, unite alle considerazioni formulate sullo stesso tema, nelle introduzioni che accompagnano le traduzioni che egli effettuò in quegli anni, ci forniscono un quadro abbastanza esatto del suo pensiero in materia di traduzione. Si deve sottolineare che in tutti questi luoghi, Ḥusayn si preoccupa di discutere prevalentemente di problemi che riguardano il metodo del tradurre, e che sono il risultato delle riflessioni nate dalla sua esperienza personale di traduttore, piuttosto che di un'analisi da una prospettiva teorica.

Per Ṭāhā Ḥusayn la traduzione ha valore e significato solo quando trasmette l'immagine autentica dell'originale. Nel dibattito che cominciò a svilupparsi in forma più articolata a partire dai primi anni Venti, riguardo al tipo di traduzione che si dovesse effettuare, Ḥusayn dichiara legittima soltanto la traduzione "fedele"⁶⁵. Ḥusayn condanna il metodo di quei traduttori per i quali tradurre significava semplicemente "trasferire il senso di un testo da una lingua all'altra"⁶⁶. In particolare i traduttori del passato non avevano mai considerato il testo letterario come un'unità inscindibile di cui si doveva trasmettere il contenuto, ma si dovevano rendere anche le peculiarità stilistiche ed estetiche. L'idea che era prevalsa era che, dell'opera, ciò che contava erano i concetti e le idee, che ne rappresentavano in fondo la vera sostanza, e che solo ad essi bisognava essere fedeli. Questa conclusione aveva condotto i traduttori a sperimentare soluzioni azzardate, specialmente in ambito poetico. Non solo l'opera poetica veniva generalmente tradotta in prosa, ma, dal momento che nella traduzione l'importante era rendere fedelmente i concetti e nient'altro, erano state proposte a più riprese riduzioni in prosa di poemi⁶⁷.

Con Ṭāhā Ḥusayn, invece, si impone un concetto di traduzione integrale che, oltre a cercare una completa corrispondenza di significato tra il testo originale e la traduzione, mirava anche, quando possibile, a un'equivalenza sul piano stilistico ed estetico.

La fedeltà che il traduttore deve al testo è dunque una fedeltà

totale. Non si può cioè arabizzare completamente un testo, trasformarlo come se fosse stato scritto originariamente in arabo. Al contrario ci si deve sforzare di rispettare, entro tuttavia limiti precisi, la diversità del testo straniero, e della cultura e dell'ambiente cui l'autore appartiene, e il modo in cui questi si riflettono nella sua opera. Diversamente si rischia di fornire una immagine mistificata delle idee e dei sentimenti dell'autore, come fece il poeta Ḥāfiz Ibrāhīm allorché tradusse, nel 1923, la seconda parte dell'opera di Victor Hugo *Les Misérables*, che Ḥusayn condanna soprattutto per l'incapacità del traduttore - al di là dei tagli che Ḥāfiz pure apporta e che Ḥusayn non approva⁶⁸ - di rispettare la lingua e lo stile del testo originale. Ḥāfiz aveva così fornito una traduzione che, pur se rispettosa in linea di massima del testo originale, aveva tradito completamente lo spirito e lo stile dell'opera. Il difetto di Ḥāfiz stava nell'aver scelto di tradurre il testo di Hugo ricorrendo a uno stile aulico e ricercato, caratterizzato dall'uso di vocaboli spesso caduti in disuso, ricalcando gli stili degli arabi antichi. Sempre secondo Ḥusayn, Ḥāfiz aveva tradotto l'opera di Hugo come se fosse stata scritta e concepita nell'ambiente beduino, e non nell'Europa dell'Ottocento. Aveva adattato i pensieri e i sentimenti di Hugo alla realtà araba preislamica:

"Cosa dire di un libro che quando lo leggi hai l'impressione che sia stato scritto in un'epoca diversa dalla nostra? Che sia stato scritto quando la lingua era beduina (*badawiyah*) e forbita (...) Egli [Ḥāfiz] descrive in questa lingua *badawiyah* sentimenti della civiltà, concetti della civiltà. Sentimenti e concetti nati in Europa e nell'animo di Hugo. Descrive nella lingua di Ru'bah, al-'Iḡāḡ e Dū al-Rummah i pensieri degli scrittori francesi del XIX secolo"⁶⁹.

E subito dopo ribadisce che la scelta di Ḥāfiz non è condivisibile perché:

"... non aiuta a (...) far conoscere le idee di Victor Hugo e a divulgare i suoi sentimenti tra gli egiziani, perché, tra questi, solo un numero esiguo conosce la lingua di Rū'bah e al-'Iḡāḡ"⁷⁰.

In conclusione, Ḥāfiz aveva completamente stravolto il testo originale, rendendo la sua comprensione complessa e trasformando la lingua in un ostacolo insormontabile per il lettore comune, laddove invece l'opera di Hugo si leggeva senza difficoltà. In Ḥūsayn prevale così la convinzione che la traduzione deve preservare il colore dell'ambiente che l'opera descrive, ossia quello che Mounin definisce "il senso del rispetto per le differenze di civiltà"⁷¹. Tuttavia, Ḥūsayn stabilisce anche un limite a questa norma, vale a dire che essa è applicabile solo nel caso in cui ciò sia compatibile con le regole estetiche dell'arabo. In altre parole, non si può essere fedeli al testo sacrificando la fedeltà che si deve alla propria lingua, le cui regole non possono essere stravolte, al fine di comunicare al lettore il senso di estraneità dell'opera originale. Il limite quindi, alla regola stabilita da Ḥūsayn, è dato dall'esigenza di rendere il testo originale in una lingua araba che sia sempre scorrevole e sobria. Così Ḥūsayn rimprovera Ḥāfiz non tanto per non aver reso il linguaggio di Hugo nel modo più fedele e aderente possibile, riproducendone le peculiarità e le caratteristiche, ma per non essere stato in grado di elaborare uno stile che si accordasse con "lo spirito contemporaneo"⁷², privando il lettore arabo moderno di una comprensione effettiva dell'opera.

Da questa regola, peraltro, Ḥūsayn dev'è almeno una volta, quando realizzò la traduzione di alcuni brani scelti di opere greche, allorché sembra prevalere in lui la volontà di effettuare una resa totale del testo originale, che si preoccupi di rendere il più possibile la diversità di ambiente e di colore, ma anche la diversità della lingua, subordinando, in questo caso specifico, le esigenze dell'arabo a quelle del greco, di cui vengono rese integralmente le metafore, riprodotti i procedimenti, al punto che la rivista "al-Muqtataf" rimprovera Ḥūsayn per aver rinunciato, con quella traduzione, al suo stile notoriamente brillante⁷³.

D'altronde, il limite alla traducibilità integrale del testo è stabilito, pare affermare talvolta Ḥūsayn, dalla natura stessa delle parole, che presentano una sostanza intrinsecamente diversa in ciascuna lingua. Ciascuna parola, in ciascuna lingua, possiede un'essenza specifica che è impossibile riprodurre esattamente in un'altra, soprattutto in quelle opere costruite intorno alla parola e nelle quali la trama è ridotta all'essenziale. In questo caso si può solo sperare di avvicinarsi all'originale.

"Come riuscire a comunicare lo stesso senso di calma," spiega Ḥūsayn a proposito della *pièce* *Le beau jeune homme* di Alfred Capus "la stessa gioia che l'autore ha suscitato in me? Perché il piacere di quest'opera, e di altre come questa, viene dalla parola e dalla parola in sé, per cui tradurre da una lingua all'altra è difficile (...)"⁷⁴.

Tornando al progetto di riduzione di opere europee che Ṭāhā Ḥūsayn effettuò per conto della rivista "al-Hilāl", emerge che l'intellettuale egiziano era perfettamente consapevole del pericolo che un simile progetto nascondeva. Egli si rendeva conto delle difficoltà che la scelta di effettuare riduzioni, piuttosto che traduzioni, comportava. Ḥūsayn dichiara a più riprese che il metodo del *talhīs* (riduzione) non comunica che un'immagine complessiva, grossolana, spesso distorta, ed estremamente impoverita della ricca materia che il traduttore si trova davanti. Egli può solo suggerire l'idea della complessità, della varietà e ricchezza dell'opera originale. Quanto agli stili dell'autore, i dettagli della sua visione o rappresentazione della vita nei suoi differenti aspetti, la sua analisi dei sentimenti e delle emozioni, e dei differenti stati d'animo, tutto ciò si perde con il *talhīs*.

Soprattutto, il *talhīs* non è in grado di comunicare al lettore arabo le stesse suggestioni, emozioni, sentimenti che il testo originale comunica al lettore, fine questo che ogni buona traduzione deve proporsi. Ḥūsayn, pur consapevole di questi rischi, è indotto a accettarli perché mosso dall'esigenza di trasformare l'Egitto, come affermerà qualche anno più tardi, "in una nazione umana (*insāniyyah*), nel senso più ampio e profondo del termine", vale a dire "capace di mutuare dall'umanità intera, da ogni cultura, qualsiasi elemento possa fecondare la letteratura nazionale"⁷⁵.

Talvolta, questa esigenza di "ampliare gli orizzonti", di stabilire contatti con culture pressoché sconosciute, è così pregnante da far passare in secondo piano procedimenti che in linea teorica vengono condannati. È giustificata, per esempio, la traduzione da una lingua intermedia, nel caso in cui non vi siano traduttori in grado di comprendere il testo originale, specialmente quando l'onestà del traduttore che effettua la traduzione dalla lingua intermedia, garantisce massima fedeltà perlomeno alla versione di secon-

da mano. Husayn, per esempio, non condanna la traduzione del *Werther* di Goethe, che Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt aveva effettuato dal francese, e non dalla lingua originale⁷⁶.

Questa esigenza divulgativa giustifica perfino, ma solo in casi limite, modifiche al testo - e solo quando non abbiano un peso rilevante -, laddove è necessario favorire la comprensione immediata del lettore. In un caso Husayn dichiara di aver modificato il titolo di una *pièce*, ma solo perché non aveva, afferma, alcun legame con la vicenda narrata, era "un di più che era stato a malapena citato una volta"⁷⁷.

Tutte queste scelte si giustificano alla luce del compito che gli intellettuali di quegli anni, e quindi anche Husayn, ritenevano di dover svolgere all'interno della società, e del ruolo che attribuirono all'operazione del tradurre, considerato fattore essenziale nel processo di apertura del mondo arabo alle realtà mondiali. La traduzione era essenzialmente un'operazione destinata al popolo. Di conseguenza, la comprensione immediata del testo da parte dei lettori era, per i divulgatori, l'obiettivo primario, e tale rimase anche nei decenni successivi, che giustificava talora interventi (ma sempre motivati e di lieve entità) sul testo originale.

D'altronde, per taluni aspetti, Husayn dimostra di essere ancora legato a vecchie concezioni della traduzione, a ritenere per esempio che il traduttore non possa violare norme etiche, codici di comportamento sociali consolidati, e che in un certo senso la società eserciti un controllo sul traduttore il quale dovrà, ogni volta che sceglie un testo da tradurre, tenere conto della sensibilità nazionale che non può essere violata. Anche per Husayn vi sono opere che non possono essere proposte, temi scabrosi che devono essere evitati, quando potrebbero offendere la morale comune, e, se si decide di proporli, nonostante tutto, è solo per mettere in risalto la distanza che separa gli ambienti europei descritti dalla realtà araba, oppure perché l'autore ha trattato il tema in modo da ridicolizzare i comportamenti riprovevoli, facendone un ritratto odioso che colpisce favorevolmente il pubblico. Allorché Husayn, per esempio, sceglie di parlare della *pièce* di Ferenc Herczeg *Le renard bleu*, dove la protagonista intrattiene una relazione extraconiugale, si affretta a dichiarare che si tratta di situazioni che si verificano in Europa⁷⁸, oppure

quando presenta la *pièce* di Alfred Capus, *Les maris de Leontine*, in cui la protagonista (Leontine) è anch'essa una donna frivola che tradisce il marito, subito chiarisce che egli "non difende affatto la condotta della protagonista (...) e neppure condanna la società per la riprovazione che solitamente riserva a questo genere di donne". Ma, d'altro canto, afferma, "questa *pièce* è lontanissima dal genere di farsa detestabile che turba l'animo degli uomini pii, votati al bene. (...) Non solo lo scrittore [Capus] tratta il tema in modo da non offendere la sensibilità del pubblico (...), ma contribuisce a combattere il peccato, perché non esita a metterlo in ridicolo, dandone un'immagine detestabile"⁷⁹.

Per concludere, si nota che Husayn, a differenza degli altri traduttori che collaborarono al progetto, piuttosto che riassumere, si limita ad illustrare la natura dei personaggi e i punti salienti della trama, cercando di trasmettere soprattutto quelle atmosfere dell'opera che potessero colpire favorevolmente l'immaginazione del lettore, e stimolarne la curiosità, suggerirgli l'esistenza di realtà, ambienti, mondi diversi non meno interessanti e suggestivi del proprio.

NOTE

¹ Walī al-Dīn Yakan, *al-Luġah al-'arabiyyah wa'l-ta'rib* (La lingua araba e l'arabizzazione), in "al-Muqtaṭaf", 1 ottobre 1909, n. 4, XXXV, p. 980.

² Aḥmad Zākī Abū Šādī, *Fī sabīl al-'arabiyyah mā bayna al-ġumūd wa 'l-iṣlāḥ* (Per il bene dell'arabo: tra l'immobilismo e la riforma), in "al-Muqtaṭaf", luglio 1929, n. 2, LXXV, p. 166.

³ Umberto Rizzitano ha analizzato il problema della riforma linguistica nel mondo arabo, soffermandosi, tra l'altro, sui progetti di riforma dell'alfabeto e della grammatica araba. Si veda U. Rizzitano, *Discussioni e proposte per la riforma ortografica e grammaticale dell'arabo*, in "OM", 22, 1942, pp. 336-351.

⁴ L'uso di questo metodo fu caldeggiato da Mārūn Ġuṣn. Come esempio di *naḥat* egli portava la parola conosciuta dagli arabi antichi 'abqasī, con la quale si indica il legame con 'Abd Qays. Ġuṣn ritiene che il metodo del *naḥat* sia quello che garantisce maggiori vantaggi. È sufficiente, infatti, che si conosca il significato di duecento o trecento radici, perché si comprenda il significato delle parole che vengono composte o coniate ricorrendo ad esse. In questo modo, la lingua si sarebbe arricchita di migliaia di vocaboli nuovi, come era accaduto alle lingue europee nell'età moderna. Cfr. Mārūn Ġuṣn, *al-Naḥat fī'l-luġah al-'arabiyyah* (Il conio delle parole in arabo), in "al-Hilāl", marzo 1928, n. 5, XXXVI, pp. 548-550. Per un'analisi approfondita dello sviluppo stilistico e lessicale dell'arabo a partire dal secolo scorso si rimanda a J. Stetkevych, *The Modern Arabic Literary Language*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1970.

⁵ Si vedano a questo proposito Walī al-Dīn Yakan, *al-Luġah...*, cit., p. 980, Muḥammad Rašid Riḍā, *Aṭar al-Muqtaṭaf fī naḥdat al-luġah al-'arabiyyah bi'l-'ilm* (Il ruolo di "al-Muqtaṭaf" nella rinascita della lingua scientifica araba), in "al-Manār", n. 10, XXVII, pp. 786-791.

⁶ Il dibattito relativo alla creazione di neologismi si intensificava ogni volta che si profilava all'orizzonte la creazione di un'Accademia linguistica. I tentativi di dare vita in Egitto a un organismo ufficiale, che si preoccupasse di approntare un vocabolario e di scegliere i metodi più idonei per introdurre nuove parole in arabo, furono molteplici nel corso degli anni, ma fu solo nel 1932 che *Maġma' al-Luġah* (L'Accademia della Lingua) vide la luce al Cairo. Cfr. 'Abd al-Fattāḥ 'Ibādah, *al-Maġma' al-luġawī wa'l-Maġma' al-'ilmī* (L'Accademia Linguistica e l'Accademia Scientifica), in "al-Hilāl", 1 gennaio 1928, n. 3, XXXVI, pp. 305-309. A Damasco già nel 1919 era sorta *al-Maġma' al-'ilmī*, che compì un prezioso lavoro di conio della terminologia scientifica. Nel 1947 anche a Bagdad fu fondata *al-Maġma' al-'ilmī al-'irāqī*. Sull'attività di queste Accademie e le regole che si sono date a proposito dell'uso dell'*ištiqāq*, del *ta'rib* e del *naḥat* si veda

Šahhādah al-Ĥūrī, *Dirāsāt fī'l-tarğamah wa'l-muṣṭalah wa'l-ta'rib* (Studi sulla traduzione e sulla terminologia tecnica e sul *ta'rib*), Dār Ṭlās, Dimāšq, 1989.

⁷ Kaldah, *A'ğazun fī'l-luğah al-'arabiyyah*, in "al-Muqtaṭaf", giugno 1924, n. 1, LXV, p. 41; si veda anche II, agosto 1924, n. 3, LXV, pp. 281-287.

⁸ È interessante notare che per Ernest Renan proprio tale fattore denotava l'inferiorità della lingua araba, come del resto, di tutti gli altri idiomi semitici. A differenza delle lingue indo-europee, che avevano la facoltà di riprodursi continuamente e di rinascere in qualche maniera dalle loro ceneri, le lingue semitiche non avevano mai avuto rivoluzioni profonde, né sviluppo né progresso. Tutto ciò era indice, a parere di Renan, di una vita interiore poco feconda. La lingua presentava cioè gli stessi caratteri essenziali della razza che la parlava, ossia l'immobilità e l'immutabilità. L'identità del pensiero semitico non esigeva nella lingua l'attitudine al cambiamento, che reclamavano invece le frequenti rivoluzioni intellettuali della razza ariana. Si veda E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Calmann Lévy, Paris, s.d., pp. XII-XVI, e 434-435.

⁹ Mayy Ziyādah, *Ḥayāt al-luğah wa mawtuḥā wa li-māḍā tabqā al-'arabiyyah ḥayyatan* (La vita e la morte delle lingue e perché l'arabo resta vivo), in "al-Muqtaṭaf", giugno 1918, n. 6, LII, p. 322, cit. in *Bayna al-ğazar wa'l-madd fī'l-luğah wa'l-fann wa'l-ādāb wa'l-ḥaḍārah* (Tra alta e bassa marea nella lingua, nell'arte, nelle letterature e nella civiltà), Mu'assasat Nawfil, Bayrūt, 1975. Mayy Ziyādah non nega che però sia necessario un processo di aggiornamento della lingua, e quindi di introduzione di parole nuove. Cfr. Mayy Ziyādah, *Taṭawwur al-luğah al-'arabiyyah* (L'evoluzione della lingua araba), in "al-Muqtaṭaf", ottobre 1930, LXXVII, pp. 249-255.

¹⁰ Kaldah, *A'ğazun ...*, cit., II, p. 282.

¹¹ *Ibid.*, I, p. 46.

¹² *Ibid.*, II, p. 286.

¹³ Anche a parere di 'Ārif al-Kindī, ai moderni non era lecito ciò che era consentito nell'antichità. L'affermazione di quanti - basandosi sul gran numero di parole straniere arabizzate presenti nel Corano -, sostenevano che il *ta'rib* fosse un metodo di crescita naturale per la lingua, viene confutata da al-Kindī, il quale dichiara che in quel caso si trattò di un comportamento lecito perché motivato da una ragione profonda, come si evince dal *ḥadīṭ* "Fī'l-Qur'ān min kullī lisān" (Nel Corano da ogni lingua), ossia favorire la diffusione del messaggio religioso contenuto nel Corano. Il ricorso a termini ricavati da svariate lingue doveva avere la funzione di promuovere l'unione di tutti i musulmani. Cfr. 'Ārif al-Kindī, *al-Īstiqāq wa'l-ta'rib*, in "al-Muqtaṭaf", giugno 1910, n. 1, XXXVI, p. 591.

¹⁴ Faṭḥi Zağlūl, *Mā hiyā al-luğah* (Cos'è la lingua?), in "al-Muqtaṭaf", aprile 1908, n. 4, XXXIII, p. 316.

¹⁵ D'altro canto per i conservatori esisteva un legame indissolubile tra lingua e religione, cosa questa che contribuiva a rendere il dibattito ancora più acceso. L'arabo antico era la lingua della Rivelazione, lo strumento attraverso cui era stato trasmesso il Corano, cosicché anche la lingua possedeva una dimensione sacra. Dal momento che il Corano aveva una natura eterna e immutabile, i con-

servatori ritenevano che anche la lingua dovesse seguire lo stesso percorso di eternità e immutabilità, da cui non le era dato sottrarsi. Innovare la lingua era, per loro, come voler innovare la religione. A causa delle implicazioni di natura religiosa che l'introduzione di ogni novità linguistica comportava, essi non esitarono talvolta ad accusare gli innovatori di empietà. Cfr. Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī, *Mustaqbal al-luğah al-'arabiyyah* (Il futuro della lingua araba), in "al-Hilāl", 1 febbraio 1920, n. 5, XXVIII, pp. 399-400; *al-Difā' 'an al-mağhab al-qadīm* (La difesa della scuola antica), in "al-Hilāl", 1 febbraio 1924, n. 5, XXXII, p. 467.

¹⁶ Maḥmūd al-Ḥuḍari, *Ta'rib al-asma' al-ğamiyyah* (L'arabizzazione dei nomi stranieri), in "al-Muqtaṭaf", marzo 1908, n. 3, XXXIII, pp. 222-223.

¹⁷ Ḥifni Nāsiḥ, *al-Ta'rib*, in "al-Muqtaṭaf", maggio 1908, n. 5, XXXIII, pp. 408-420.

¹⁸ Ḥalil Muṭrān, *al-Luğah al-'arabiyyah wa ḍaḥā'iruhā qadīman wa ḥadīṭan* (La lingua araba e i suoi tesori nell'antichità e nell'età moderna), in "al-Muqtaṭaf", dicembre 1930, n. 5, LXXVII, p. 522.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 519-520.

²⁰ Ġabr Dūmiṭ, *al-Luğah al-'arabiyyah* (La lingua araba), in "al-Muqtaṭaf", marzo 1913, n. 3, XLII, pp. 232-233.

²¹ *Ibid.*, p. 234.

²² Per dimostrare la validità delle proprie affermazioni, i fautori del *ta'rib* spesso portarono l'esempio della lingua turca la quale, nonostante il gran numero di vocaboli e perfino di espressioni prese in prestito dall'arabo, continuava a essere una lingua indipendente da questa.

²³ Aḥmad Zākī Abū Šādī, *Fī sabīl...*, cit., p. 166.

²⁴ Walī al-Dīn Yakan, *al-Luğah...*, cit., p. 981.

²⁵ Nella polemica riguardo alla lingua, furono utilizzati talvolta toni molto violenti che possono a prima vista apparire eccessivi se non si tiene conto della realtà complessiva del paese, e soprattutto delle sue vicende politiche. Gli avvenimenti storici e la vita sociale e politica esercitavano il loro influsso nel campo più specificatamente linguistico. L'introduzione dell'inglese nelle scuole egiziane come lingua di insegnamento al posto dell'arabo, - iniziativa questa che fu accompagnata da ripetute dichiarazioni di funzionari inglesi i quali, per giustificare tale politica, sostenevano l'inadeguatezza dell'arabo nell'insegnamento delle scienze - fu dai conservatori considerata parte di un progetto meditato di aggressione alla lingua araba, al fine ovviamente di radicare l'influenza dell'inglese. Era dunque naturale che chiunque affermasse che l'arabo doveva evolversi attraverso l'immissione di parole straniere fosse guardato con sospetto da parte dei conservatori e non si sottraesse talvolta all'accusa di nutrire scarsi sentimenti patriottici. Si veda a questo proposito 'Umar al-Dasūqī, *Fī'l-adab...*, cit., pp. 39-45.

²⁶ Anīs al-Maqdisī, *Uṣūl al-tarğamah wa'l-ta'rib* (I principi della traduzione e dell'arabizzazione), in "al-Muqtaṭaf", marzo 1929, n. 3, LXXIX, p. 276.

²⁷ Una delle ragioni che induceva i modernisti a sostenere il metodo del *ta'rib* era che, altrimenti, l'arabo non avrebbe mai potuto raggiungere le lingue europee, perché mentre gli esperti erano a lavoro per coniare parole nuove, ulte-

riori invenzioni e scoperte avvenivano in Europa. Inoltre, il numero di parole nuove da inglobare nella lingua era enorme, cosicché tradurle tutte era impresa impossibile.

²⁸ Aḥmad Zākī Abū Šādī è scettico nei confronti delle Accademie perché sono inclini al conservatorismo, a ricercare cioè le soluzioni, ed eventualmente le parole, negli antichi testi di lingua, invece di proporre soluzioni nuove all'insegna dello spirito del rinnovamento. Cfr. Aḥmad Zākī Abū Šādī, *Fī sabīl...*, cit., p. 169.

²⁹ Aḥmad Zākī Abū Šādī offriva in entrambi i casi un parere autorevole, giacché oltre a occuparsi di traduzione letteraria, possedeva una specifica competenza in campo scientifico. Abū Šādī si era laureato in medicina in Inghilterra, e, una volta tornato in Egitto, si dedicò alla ricerca nel campo della batteriologia all'Ospedale di malattie infettive del Cairo. Tra le sue traduzioni letterarie si ricordano *The Tempest* (al-'Āsifah) di Shakespeare e le *Rubā'īyyāt* (la traduzione fu effettuata dalla versione inglese di Edward Fitzgerald) di 'Umar Ḥayyām.

³⁰ Aḥmad Zākī Abū Šādī, *Fī sabīl...*, cit., p. 174. Anche Muḥammad Šaraf, autore di un famoso vocabolario medico arabo-inglese, afferma che sono il greco e il latino a dover fornire agli arabi la terminologia scientifica. Cfr. Muḥammad Šaraf, *al-Luġah al-'arabiyyah wa'l-muštalaḥāt al-'ilmiyyah* (La lingua araba e la terminologia scientifica), in "al-Muqtaṭaf", febbraio 1929, n. 2, LXXIV, p. 124.

³¹ Aḥmad Zākī Abū Šādī, *Fī sabīl...*, cit., p. 168

³² Si rileva che in effetti molti dei termini inizialmente arabizzati, ossia ricavati da parole straniere, furono con il tempo dimenticati per essere sostituiti da vocaboli autenticamente arabi. Tra le parole arabizzate di cui invalse per un certo periodo l'uso si ricordano *ḥilūġyā*, *sūšālism*, *ūtūmūbil*, *bisiklitt*, sostituiti in seguito da *'ilm al-ilāhiyyāt*, *ištirākiyyah*, *sayyārah*, *darrāġah*.

³³ Anīs al-Maqdisī, *Uṣūl al-tarġamah...*, cit., p. 277.

³⁴ Ya'qūb Šarrūf, *Uslubunā fī'l-tarġamah wa'l-ta'rib* (Il metodo da noi seguito nella traduzione e nell' "arabizzazione"), in "al-Muqtaṭaf", 1 maggio 1927, n. 5, LXX, p. 481. Si veda anche l'articolo di Ya'qūb Šarrūf, pubblicato postumo, *al-Luġah al-'arabiyyah wa'l-muštalaḥāt al-'ilmiyyah* (La lingua araba e la terminologia scientifica), in "al-Muqtaṭaf", gennaio 1929, n. 1, LXXIV, pp. 6-8.

³⁵ I grandi scienziati arabi come Ibn Sinā, Ibn al-A'fir, Ibn al-Bayṭār si erano attenuti rigorosamente a questa regola, preferendo utilizzare per esempio la parola straniera nel caso in cui fosse entrata a fare parte del patrimonio linguistico comune e comunicasse il senso desiderato in modo più immediato rispetto alla parola araba. Cfr. Ya'qūb Šarrūf, *Uslubunā fī'l-tarġamah wa'l-ta'rib*, cit., p. 482.

³⁶ La regola alla quale essi si attenero invariabilmente fu quella che già il poeta Ḥalīl al-Yāziġī aveva stabilito nel 1881, proprio sulle pagine di "al-Muqtaṭaf", allorché aveva definito la *balāġah* (eloquenza) come lo stile che il popolo comprende, ma che non dispiace all'*élite*. Ḥalīl al-Yāziġī, *al-Luġah al-'arabiyyah wa'l-naġāh*, (Il successo della lingua araba), dicembre 1881, n. 7, VI, p. 405.

³⁷ Ya'qūb Šarrūf, *Uslubunā fī'l-tarġamah wa'l-ta'rib*, cit., p. 483.

³⁸ D'altronde sono pochi i traduttori o gli intellettuali arabi che hanno lasciato riflessioni teoriche sulla traduzione letteraria. Tra coloro che lo hanno fatto ci

sono Ḥalīl Muṭrān nella prefazione alla sua traduzione dell'*Othello*, e Ḥasan al-Zayyāt nelle prefazioni alle numerose traduzioni da lui realizzate. Per un quadro sulle riflessioni effettuate da intellettuali arabi in materia di traduzione letteraria si veda Muḥammad 'Abd al-Ġanī Ḥasan, *Fann al-tarġamah...*, cit. Anche Muḥammad 'Awaḍ Muḥammad, traduttore in arabo del *Faust* di Goethe e di altre opere, affronta il tema della traduzione letteraria, proponendo soluzioni alla luce della sua personale esperienza. Egli tratta soprattutto il tema della traduzione poetica. Si veda Muḥammad 'Awaḍ Muḥammad, *Fann al-tarġamah*, Ma'ahad al-Buḥūt wa'l-dirāsāt al-'arabiyyah, s.l., 1969.

³⁹ Ğurġī Zaydān, *Kuttāb al-'arabiyyah wa qurrā'uhā*, 15 marzo 1897, n. 14, V, p. 529.

⁴⁰ Cfr. Ğurġī Zaydān, *Faṭḥī Bāšā Zaġlūl*, in "al-Hilāl", 1 maggio 1914, n. 8, XXII, p. 631.

⁴¹ Zaydān ammette che si possa intervenire persino sui testi scientifici quando vi sono esposte teorie che offendono il sentimento religioso degli arabi.

⁴² Era ciò che aveva fatto per esempio il missionario americano Cornelius Van Dyck nel suo libro *al-Naqš fī'l-ḥaġar* (Incidere sulla pietra). L'opera comprendeva nove volumetti, ciascuno dei quali era dedicato a una disciplina scientifica. Essi erano il frutto della lunga esperienza accumulata dal missionario americano nell'ambito della ricerca e dello studio delle scienze.

⁴³ Ğurġī Zaydān, *Kuttāb al-'arabiyyah...*, cit., p. 449.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 451.

⁴⁵ Cfr. *al-Riwāyāt, aṣluḥā wa ta'rīḥuhā* (I romanzi, la loro origine e la loro storia), in "al-Hilāl", 15 ottobre 1902, n. 2, XI, p. 45.

⁴⁶ Cfr. *Ḥawwā' al-ġadīdah* (La Nuova Eva), in "al-Hilāl", 1 novembre 1906, n. 2, XV, p. 125.

⁴⁷ Yūsuf Afandī Ibrāhīm 'Abd al-Masīḥ, *Muṭāla'at al-riwāyāt* (La lettura dei romanzi), in "al-Hilāl", 1 dicembre 1896, n. 8, V, pp. 299-300. Si veda anche *al-Ġādah al-miṣriyyah* (La fanciulla egiziana), in "al-Hilāl", 15 settembre 1899, VIII, p. 712.

⁴⁸ Yūsuf Afandī Ibrāhīm 'Abd al-Masīḥ, *Muṭāla'at al-riwāyāt*, cit., p. 300.

⁴⁹ A proposito del romanzo scientifico, vengono lodati i tentativi effettuati da Fahmī Murqūš, il quale sperimentò per primo questo genere, naturalmente finalizzato alla diffusione di verità scientifiche. Anche i traduttori mostrarono un certo interesse per tale genere, come dimostra la traduzione dei romanzi scientifici dell'astronomo francese Camille Flammarion, prontamente recensiti dalla rivista "al-Hilāl". Cfr. *al-Maṭbū'āt al-ġadīdah*, in "al-Hilāl", 1 novembre 1907, n. 2, XVI, p. 127.

⁵⁰ La stessa decisione di Zaydān di dedicarsi alla scrittura di romanzi storici nasceva dalla volontà di incidere in qualche modo sulla realtà sociale e politica dell'epoca, inducendo il popolo a specchiarsi nella storia passata, per trarre da essa la forza del proprio riscatto. Per un'analisi dei romanzi storici di Zaydān si veda Qāsim 'Abduḥ Qāsim e Aḥmad Ibrāhīm al-Hawārī, *al-Riwāyah al-ta'rīḥiyyah fī'l-adab al-'arabī al-ḥadīṭ* (Il romanzo storico nella letteratura araba moderna), Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1979, pp. 1-3.

⁵¹A parere di 'Abd al-Fattāh 'Ibādah, l'ambizione di Zaydān era far sì che il romanzo storico svolgesse, nel mondo arabo, la stessa funzione che aveva svolto presso gli europei "all'inizio della loro *nahḍah*", aiutare cioè il popolo ad acquisire una diversa consapevolezza di sé e della propria missione. Cfr. 'Abd al-Fattāh 'Ibādah, *Riwāyat ta'riḥ al-Islām wa'l-riwāyat al-ta'riḥiyyah* (I romanzi della storia dell'*Islām* e i romanzi storici), p. 129, in appendice a "al-Hilāl", XXIII, 1 ottobre 1914-luglio 1915. Al contrario, Ṭāhā Badr ritiene che Zaydān non si preoccupò di vivificare la storia araba antica allo scopo di alimentare il sentimento nazionale, dato che l'idea nazionale non era ancora maturata nella società araba, ma che egli si limitò a essere un maestro di storia, a differenza di quanto accadde con gli autori di romanzi storici inglesi e francesi (di Scott e di Dumas), che furono influenzati in modo chiaro dal sentimento nazionale che dominò il periodo romantico europeo. Cfr. 'Abd al-Muḥsin Ṭāhā Badr, *Ṭaṭawwur al-riwāyah...*, p. 97.

⁵²Naturalmente quest'abitudine di intervenire in prima persona nella vicenda non è criticata neanche quando si tratta di romanzi originali. Si veda per esempio *Inṭiṣār al-muḥibbīn* (Il trionfo degli innamorati), in "al-Hilāl", 1 febbraio 1895, III, p. 439.

⁵³Sullo sviluppo della narrativa romantica araba alla fine del secolo scorso si veda Ibrāhīm al-Sa'āfin, *Ṭaṭawwur al-riwāyah...*, cit., p. 199-281.

⁵⁴'Abd al-Muḥsin Ṭāhā Badr analizza le cause che determinarono il successo della corrente letteraria cosiddetta di "svago", e ne attribuisce la responsabilità principalmente alla politica attuata dagli occupanti inglesi nell'ambito dell'istruzione. Gli inglesi ostacolarono in tutti i modi la diffusione dell'istruzione superiore, incoraggiando soltanto l'insegnamento primario. Ciò creò un tipo di lettore che era in grado di leggere, ma che mancava di un sufficiente grado di consapevolezza che lo spingesse a scegliere opere di qualità, che fossero per lui stimolo alla riflessione. Cfr. 'Abd al-Muḥsin Ṭāhā Badr, *Ṭaṭawwur al-riwāyah...*, cit., p. 121.

⁵⁵Spesso nelle opere di A. Conan Doyle fu ravvisato un inesistente significato morale, soprattutto insistendo su aspetti secondari della trama o ricorrendo a forzature. *Ibid.*, p. 131

⁵⁶Salīm Sarkīs, *Munāḡāt al-arwāḥ* (Evocazione degli spiriti), in "al-Hilāl", novembre 1917, n. 2, XXVI, p. 158.

⁵⁷Per esempio tra i primi romanzi tradotti si ricordano un certo *Istratunki*, e *Luṣūṣ Vinīṣyā* (I Ladri di Venezia) tradotto dallo stesso Ḡurḡi Zaydān. La casa editrice Dār al-Hilāl ha continuato spesso, anche negli anni seguenti, malgrado l'importanza acquisita nel campo dell'editoria araba, a dare la preferenza a un tipo di traduzione commerciale, dove il traduttore non esitava a intervenire sul testo anche quando si trattava di un capolavoro. Fu'ād Mar'ī cita come esempio la traduzione del romanzo di Tolstoj *Anna Karenina*, pubblicato nel 1951, che fu trasformato in un romanzo sulla famiglia e sull'amore. Da esso furono eliminate tutte le idee filosofiche e sociali, insieme ai personaggi secondari e a tutto ciò che fa di quel romanzo, afferma Mar'ī, un capolavoro della letteratura mondiale. Cfr. Fu'ād al-Mar'ī, *Qublah min warā' zuḡāḡ ṣaffāf* (Un bacio da dietro un vetro tra-

sparente), in "al-Ādāb", n. 7/8, luglio-agosto 1999, XLVII, Bayrūt, pp. 78-82.

⁵⁸Per tale definizione si veda A. Bianchini, *La luce a gas e il feuilleton: due invenzioni dell'Ottocento*, Liguori, Napoli 1988, p. 272.

⁵⁹Talvolta si arrivava a soluzioni veramente paradossali, come accadde nel XIX secolo con la traduzione del *Don Chisciotte* di Cervantes, che era stata effettuata per la rivista "al-Ġinān", da Ayyūb 'Aun, il quale non solo modificò la trama, ma ambientò la vicenda in città arabe e cambiò i nomi dei personaggi, trasformando Don Chisciotte in Marwān. 'Aun effettuò l'adattamento da una versione francese dell'opera di Cervantes, dandogli in arabo il titolo di *Riwāyat Samīr al-ṣāḡī fī waqā'i' Marwān al-ḡabi* (Il romanzo del compagno afflitto nelle vicende di Marwān lo stolto). Cfr. Ayyūb 'Aun, *Riwāyat Samīr al-ṣāḡī fī waqā'i' Marwān al-ḡabi*, in "al-Ġinān", 15 febbraio 1885, 1884-1885, pp. 176-177.

⁶⁰In quegli anni si registra anche un altro fenomeno singolare. L'invasione del mercato letterario arabo di opere europee, e il successo dei romanzi tradotti fu tale che ben presto si diffuse presso alcuni scrittori arabi il costume piuttosto stravagante, che suscitò talvolta reazioni irritate, di creare personaggi che sembrano ritagliati dai romanzi europei. Autori di romanzi originali preferiscono mantenere un atteggiamento ambiguo, evitando di attribuirsi la paternità dell'opera, nel tentativo di far credere ai lettori che si tratta di una traduzione. E per rendere l'inganno completo questi autori ambientano la vicenda in paesi europei e danno ai personaggi nomi stranieri, come fece, solo per citare un esempio tra i tanti, lo scrittore Niqūlā al-Ḥaddād, con il romanzo *'Ayn bi-'ayn* (Occhio per occhio). Cfr. *al-Ḥaqībah al-zarqā'* (La valigia blu), in "al-Hilāl", 1 marzo 1906, n. 6, XIV, p. 382.

⁶¹V. Hugo, *Les Misérables* (Kitāb al-Bu'asā' wa ta'rībuhu), in "al-Hilāl", 15 giugno 1903, nn. 17-18, XI, pp. 547-549.

⁶²G. de Maupassant, *Qawī ka'l-mawt*, in "al-Hilāl", 1 febbraio 1931, n. 4, XXXIX, p. 567.

⁶³A. Daudet, *Les rois en exil* (al-Mulūk fī 'l-manfā), in "al-Hilāl", novembre 1924, n. 2, pp. 190-196; 1 dicembre 1924, n. 3, pp. 306-313.

⁶⁴A. France, *al-Sawsan al-aḥmar*, cit., p. 524.

⁶⁵Negli anni Venti gli articoli che affrontano la questione della traduzione da diverse prospettive diventano più numerosi. Un'evoluzione in questo campo fu sollecitata anche dallo sviluppo di una critica letteraria che contribuì a imporre una diversa concezione della traduzione, stigmatizzando le libertà che fino ad allora i traduttori si erano concessi. Una tappa importante fu rappresentata nel 1923 dalla pubblicazione di *al-Ġirbāl* di Miḥā'il Nu'aymah che, non a caso, dedicava spazio alla recensione di traduzioni. Un'altra data importante era stata il 1921, quando al-'Aqqād e Ibrāhīm al-Māzinī diedero alle stampe l'opera *al-Diwān*, in cui si stabilivano i principi teorici della nuova critica letteraria. Tuttavia ancora per lungo tempo la critica della traduzione letteraria continuò a esercitarsi in forma "impressionistica" e non a fondarsi su regole oggettive e metodologiche, che si imposero solo più tardi. Cfr. 'Abbūd 'Abduh, *al-Adab al-muqāran...*, cit., p. 185.

⁶⁶ G. Mounin, *Teoria e storia della traduzione*, Einaudi, Torino, p. 39.

⁶⁷ Hanna Ḥabbāz, ispirandosi a questo criterio, effettua la riduzione in prosa dell'opera di Shakespeare *Measure for Measure*. Duraynī Ḥaṣabah e 'Anbarah Salām al-Ḥālīdī propongono in quegli anni riduzioni in prosa delle opere di Omero. Muḥammad 'Awaḍ Muḥammad, traduttore della prima parte del *Faust* in arabo, e in seguito anche di *Antonio e Cleopatra* di Shakespeare, sostiene, ancora anni dopo, che la scelta, da alcuni giudicata azzardata, di tradurre in prosa un'opera in versi è in realtà la strada migliore per rendere con fedeltà il senso voluto dall'autore. Egli per esempio aveva preferito tradurre *Faust* in prosa, conservando la rima solo in rari punti. Cfr. Muḥammad 'Awaḍ Muḥammad, *Fann...*, cit., p. 43. Sulla traduzione in arabo del *Faust* da parte di 'Awaḍ si veda 'Abduh 'Abbūd, *Hakaḍā yuṣawwah al-adab al-'ālamī - al-tarḡamāt al-'arabiyyah li-a'māl Goethe namūdaḡan*, (Così si deturpa la letteratura mondiale, le traduzioni arabe delle opere di Goethe sono un esempio) in "al-Ādāb", cit., pp. 70-77.

⁶⁸ Ṭāhā Ḥusayn spiega che i cambiamenti apportati da Ḥāfiẓ al testo di Hugo erano dovuti alle difficoltà di comprensione da lui incontrate e che derivavano dalla sua scarsa conoscenza della lingua francese. Laddove Ḥāfiẓ non era riuscito a comprendere Victor Hugo, spiega Ḥusayn, si era sostituito a lui, mettendo al posto di un concetto di Hugo un concetto suo. Cfr. Ṭāhā Ḥusayn, *Ḥāfiẓ wa Ṣawqī*, in "al-Hilāl", 1 dicembre 1932, n. 2, XLI, p. 169. La traduzione di Ḥāfiẓ fu criticata tra l'altro anche da al-'Aqqād. Cfr. 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *Kitāb al-buasā', tarḡamāt al-ḡuz' al-tānī* (Il libro *Les Misérables*, la traduzione della seconda parte), in *al-Fuṣūl* (Le stagioni), in *al-Maḡmū'ah al-kāmilah li-mu'allafāt al-ustād' 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād*, Dār al-Kitāb al-lubnānī-Maktabat al-Madrasah, Bayrūt, 1983, p. 251.

⁶⁹ Ṭāhā Ḥusayn, *al-Buasā'*, in *Ḥāfiẓ wa Ṣawqī*, in *al-Maḡmū'ah al-kāmilah li-mu'allafāt al-duktūr Ṭāhā Ḥusayn*, Dār al-Kitāb al-Lubnānī-Maktabat al-Madrasah, Bayrūt 1983, p. 423.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ G. Mounin, *Teoria e storia...*, cit., p. 43

⁷² Ṭāhā Ḥusayn, *al-Buasā'...*, cit., p. 423.

⁷³ *Ṣuḥuf muḥtārah min al-ṣi'r al-tamfīlī 'inda al-Yunān* (Pagine scelte dalle opere teatrali greche), in "al-Muqtaṭaf", febbraio 1921, n. 2, LVIII, pp. 188-189.

⁷⁴ A. Capus, *al-Ṣabb al-ḡamil* (Le beau jeune homme), in "al-Hilāl", 1 febbraio 1927, n. 4, XXXV, p. 459.

⁷⁵ Queste idee Ḥusayn le esprime negli anni Cinquanta, ma ad esse aveva improntato tutta la sua attività di traduttore e divulgatore. Cfr. *Dirāsāt fi'l-adab al-amrikī*, cit.

⁷⁶ Ḥusayn scrisse la prefazione alla traduzione del *Werther* di al-Zayyāt, pubblicato nel 1920. 'Abbūd 'Abduh annovera questa prefazione tra i motivi che decretarono il successo di quella traduzione, che ha mantenuto la sua fama negli anni, benché siano stati numerosi i traduttori che in seguito si sono cimentati nella stessa impresa. Tra i motivi del successo che la traduzione di al-Zayyāt riscosse 'Abbūd annovera lo stile elegante e impeccabile con cui l'intellettuale

egiziano tradusse l'opera, di cui non traspare mai l'origine straniera. Ma l'eleganza stilistica comportò inevitabilmente scarsa fedeltà al testo originale. Cfr. 'Abduh 'Abbūd, *Hakaḍā yuṣawwah al-adab al-'ālamī*, cit., pp. 70-77. Matti Moosa afferma che il fatto che al-Zayyāt traducesse il romanzo di Goethe dal francese non diminuì la qualità dell'opera. Cfr. Matti Moosa, *The Translation...*, cit., p. 230.

⁷⁷ M. Pagnol, *al-Malhà* (Jazz), in "al-Hilāl", 1 giugno 1927, n. 8, XXXV, p. 977.

⁷⁸ F. Herczeg, *al-Ta'lab al-azraq* (Le renard bleu), in "al-Hilāl", 1 novembre 1928, n. 1, XXXVII, p. 59.

⁷⁹ A. Capus, *Zawḡā Lyūntīn* (Les maris de Léontine), in "al-Hilāl", 1 maggio 1927, n. 7, XXXV, p. 848.

CAPITOLO VI

LA TRADUZIONE NEL DIBATTITO INTELLETTUALE

VI.1 Il conflitto tra modernisti e conservatori

La gran quantità di opere occidentali tradotte e proposte al pubblico dall'editoria araba, insieme con l'interesse sempre più spiccato per la letteratura europea, suscitarono le reazioni di alcuni intellettuali e scrittori, i quali mostrarono un profondo e crescente timore verso quel fenomeno da taluni spregiativamente definito di *tafar-nuġ* (europeizzazione) che avrebbe finito, secondo loro, con il privare la cultura araba della propria identità, e che metteva in pericolo l'esistenza dei generi letterari classici, in primo luogo la poesia, nei quali si esprimeva l'indole autentica degli arabi¹.

Su tutte le riviste, e in particolare su "al-Hilāl", si svolgono dibattiti, spesso vivaci, tra esponenti dei due gruppi che dominano la scena culturale dell'epoca, vale a dire i cosiddetti modernisti (*muḥdiṭūn*) o innovatori (*muġaddidūn*), e i conservatori (*muḥāfizūn*). In discussione era sempre il rapporto della cultura nazionale con l'Occidente; i modi, le peculiarità e i limiti di un'influenza che per i modernisti era perfettamente legittima, e anzi auspicabile per favorire l'evoluzione della letteratura araba, mentre per i conservatori era da respingere. In termini come modernismo e conservatorismo era implicita una nozione di conflitto tra due tipi di civiltà. E in effetti la contesa tra modernisti e conservatori fu una vera battaglia - non a caso si è soliti definirla *al-ma'raḥ bayna al-qadīm wa'l-ġadīd* (la battaglia tra l'antico e il nuovo) - per un tipo di civiltà e di struttura sociale che riguardasse l'intero assetto della vita della nazione. È un conflitto, dunque, che va ben al di là dei confini della letteratura e investe ogni aspetto della vita sociale di quegli anni. E se i protagonisti di questo conflitto erano ben più numerosi che non Salāmah Mūsà e Muṣṭafà Ṣādiq al-Rāfi'ī, come nota Ṭāhā Ḥusayn², si deve tuttavia sottolineare che gli scontri più accesi furono quelli che videro

contrapposti appunto Salāmah Mūsà, occidentalista ad oltranza, e Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi'ī, assertore della necessità di un ritorno all'antico, e di un conseguente rifiuto di tutto ciò che proveniva dall'Occidente, o di tutto ciò che sapeva comunque di innovazione rispetto all'età classica araba.

I conservatori temevano il pericolo di un'aggressione europea perpetrata anche ai danni, oltre che al resto, della letteratura nazionale, attraverso l'intermediazione di un gruppo di intellettuali compiacenti che, formatosi sullo studio delle opere europee e conquistato, come sosteneva in modo sprezzante al-Rāfi'ī, "dall'industria della traduzione"³, accusava falsamente i generi letterari arabi tradizionali di inadeguatezza, di incapacità a farsi portavoce dei sentimenti degli arabi, e la lingua araba di inettitudine a esprimere i concetti della modernità. Era solo l'ignoranza⁴, per non dir peggio, del patrimonio letterario arabo a spingere questi intellettuali ad assumere un intollerabile atteggiamento di faziosità verso la letteratura straniera e verso gli stranieri in genere, contro la quale i conservatori ritenevano di avere il dovere di opporsi con qualsiasi mezzo.

Bisogna sottolineare che al-Rāfi'ī, spinto dal suo "sacro furore"⁵, non si rendeva conto, e forse non gli interessava, che all'interno del movimento modernista esisteva sì una composita gamma di posizioni, che però, sia pure con alcuni distinguo, coincidevano, per la maggior parte, con le opinioni espresse dall'intellettuale e politico egiziano Aḥmad Zakī Bāṣā. Questi infatti, pur auspicando il rinnovamento della letteratura, rivendicava l'esistenza di un legame indissolubile tra la civiltà araba moderna e l'antica cultura araba, la cui grandezza, peraltro, non perdeva mai occasione di esaltare⁶. Si ammetteva dunque che si dovesse mutuare dall'Europa ciò che poteva contribuire a rafforzare, e non solo culturalmente, gli arabi, ma senza "occidentalizzarsi". Tanto, però, non bastava ai conservatori, i quali, a loro volta, ammettevano la decadenza della letteratura araba moderna, ma ne ravvisavano la causa inevitabile nell'abbandono da parte di scrittori e poeti dei modelli formali e stilistici classici.

Furono affermazioni simili che spinsero Salāmah Mūsà ad attaccare per primo i conservatori, in una serie di articoli, nei quali egli accusò al-Rāfi'ī e i suoi sostenitori di fare del "nazionalismo letterario"⁷, che rischiava di compromettere definitivamente, se si

fosse imposto, la vitalità della letteratura araba moderna, la quale aveva urgente bisogno di sperimentare soluzioni innovative e non certo di guardare al passato.

Salāmah Mūsà, nel valutare lo stato della letteratura, giungeva naturalmente a conclusioni opposte rispetto a quelle dei conservatori. Anche Mūsà, al fine di comprendere gli orientamenti attuali della letteratura araba e di ricercare le cause delle sue carenze, così da poter formulare le soluzioni più opportune, si impegna nell'analisi della letteratura araba antica. La debolezza di questa, secondo l'intellettuale egiziano, era da ricercare nel fatto che nacque portando impresso un vizio d'origine, che ne condizionò negativamente lo sviluppo successivo. Tale vizio d'origine si sarebbe infatti con il tempo aggravato, fino a divenire insanabile e a provocare la sua decadenza definitiva. Salāmah Mūsà dedica a questo tema fondamentale numerosi articoli, di cui senz'altro i più interessanti sono quelli intitolati *al-Adīb: amīr am 'abd?* (Il letterato: principe o schiavo?) e *Ḥaṣlatāni fī'l-adab al-'arabī* (Due qualità insite nella letteratura araba), in cui egli esamina le ragioni storiche che hanno impresso alla letteratura araba il suo carattere specifico, e lo fa mettendola a confronto con altre letterature che avrebbero seguito invece un percorso opposto, mantenendo intatto il proprio vigore malgrado il trascorrere dei secoli.

Si deve premettere tuttavia che gli stessi giudizi che Mūsà esprime sugli antichi scrittori arabi portano impresso un vizio d'origine: egli è cioè spinto nei loro confronti da veri e propri pregiudizi che compromettono la sua analisi e le sue conclusioni. Salāmah Mūsà manifesta nei confronti degli antichi poeti arabi le stesse preclusioni che aveva manifestato nei confronti dell'arte di Shakespeare, e che lo inducono a respingere integralmente quella produzione, che diviene per lui il simbolo di tutto ciò che è antico e sorpassato. Avendo Salāmah Mūsà scelto per sé il compito di riformatore, pretende di giudicare ogni scrittore, anche quelli del passato più remoto, alla luce di questa sua scelta, condannando senza appello tutti coloro che non erano stati prima di tutto innovatori e moralizzatori. Nello specifico Mūsà, avendo dichiarato la sua predilezione per il dramma sociale o la letteratura sociale europea, analizza l'arte degli antichi secondo i principi che avevano teorizzato i fondatori di quel genere nell'Europa del XIX seco-

lo, senza curarsi di conoscere la natura dell'epoca in cui quegli autori erano vissuti, nella quale il concetto di popolo, a cui a suo parere l'arte deve essere rivolta, era evidentemente ignoto⁸. Si trattava, come già nel caso dei giudizi espressi sull'arte di Shakespeare, di una base assolutamente inconsistente per valutare l'arte antica, che però non imbarazzò l'intellettuale egiziano. Di conseguenza, era naturale che analizzando la produzione araba antica con gli stessi criteri con cui aveva valutato la letteratura russa contemporanea, egli arrivasse ad affermarne la totale inadeguatezza. Il difetto principale di quegli antichi poeti sarebbe stato l'incapacità di guardare all'arte come a uno strumento per mutare la società in cui vivevano e di proporre modi per riformarla. Essi mancavano totalmente di una visione umana.

Musà attribuisce la causa di questa incapacità alla natura autoritaria del governo dei califfi, che impedì ai letterati di prendere coscienza della propria funzione riformatrice. Al contrario, essi furono indotti a ritenere che la letteratura fosse solo uno strumento per lodare i principi e i sovrani, alla cui corte solitamente vivevano. La loro condizione di schiavi fece sì che producessero una letteratura che Musà definisce *adab al-'ubūdiyyah* (letteratura da schiavi), nella quale il letterato non sa far altro che adulare, ingannare ed elogiare i difetti del suo sovrano⁹. Questa idea si radicò profondamente nella coscienza dei letterati arabi i quali, spiega l'intellettuale, finirono per convincersi:

“che il loro compito si limitava a rendere felici i principi; e anche quando la letteratura si emancipò in una certa misura dal patronato del principe, e il letterato smise di preoccuparsi solo di elogiare i principi e i ricchi, nonostante ciò continuò a ritenere che suo compito fosse rallegrare e procurare diletto al lettore (...). Si formò allora una classe di buffoni, come al-Ḥarīrī e al-Hamādānī, che facevano acrobazie con le parole così come i buffoni e i giocolieri fanno con il loro corpo, quando la gente si raccoglie intorno a loro e ride delle loro buffonerie”¹⁰.

Certo queste opere non sono meno godibili delle altre, ma sono totalmente inconsistenti, prive di qualsiasi idea costruttiva, e

talvolta prive persino di idee. Ciò che conta sono le parole, che si scelgono in base al potere evocativo e alla musicalità, non al senso che esprimono. Una simile letteratura, prodotta da “mestieranti” (*kuttāb al-ṣan'ah*), è bella ma inutile:

“... è la bellezza delle bolle di sapone e della schiuma che svaniscono quando i raggi del sole le inondano o il vento le spazza via”¹¹.

Gli autori arabi avevano provocato l'isterilimento della letteratura perché avevano trasformato la bellezza formale in un fine in sé. Gli occidentali, al contrario, l'avevano mantenuta vitale perché avevano compreso che la bellezza non può mai prescindere dalla verità, ossia dal contenuto. Gli occidentali, mirando alla verità, avevano prodotto opere d'arte, che portavano il segno dell'universalità. E questo perché la grandezza non consiste nella ricerca di forme perfette, dell'artificio retorico, nell'uso di allegorie e metafore preziose, in una parola nello stile ornato (*al-uslūb al-muzahraf*, l'ornamento stilistico e linguistico), bensì nella capacità di partecipare a scoprire le verità dell'universo e di godere della bellezza di queste verità.

“[Lo scrittore europeo] non si mette a strisciare a quattro zampe o si finge piccolo per te o fa il buffone davanti a te per farti ridere, ma ti impone una lezione su questo mondo, anche con ciò che può farti male talvolta, ma probabilmente tu trovi un piacere in questo dolore, perché in questo modo egli schiude la tua capacità di discernimento e allarga la tua capacità di comprensione dell'universo”¹².

L'accusa di essere vacua che Musà rivolgeva alla letteratura araba era d'altronde condivisa da altri intellettuali, che individuavano la più grande sciagura dell'Oriente proprio nel tipo di letteratura che essa aveva coltivato e coltivava: una letteratura “antiquata”, nel senso che rifuggiva dal cambiamento, rigettava ogni commistione con le scienze moderne, e che non aveva mai assecondato il progresso e la civiltà. Amīr Baqtar definisce questo tipo di produzione letteraria *al-adab al-ṣarqī* (letteratura orientale), cate-

goria nella quale inserisce la letteratura che spazia nel mondo della fantasia invece che in quello reale, che è generalmente priva di spirito scientifico, è vuota, infruttuosa, povera di significato, e tuttavia bella ed elegante nella forma¹³.

Dagli articoli che Salāmah Mūsà scrisse su "al-Hilāl" appare chiara la sua convinzione che la letteratura araba non sarebbe mai stata in grado di emanciparsi in modo autonomo dal rispetto eccessivo per la forma, sovvertendo le norme che l'avevano regolata fin dall'antichità. Ciò poteva avvenire solo grazie a un apporto esterno. Anzi, l'unica speranza di dare vita a una letteratura nuova e consapevole stava nel sostituire completamente i modelli di riferimento, così da indurre gli arabi a mutare la propria concezione tradizionale della letteratura.

Il punto cruciale, secondo Mūsà, era stabilire se una letteratura come quella araba antica, che era stata un *adab al-'ubūdiyyah*, potesse rappresentare la base su cui edificare una letteratura moderna dai tratti esattamente opposti, vale a dire un *adab al-imārah* (letteratura da principe, da capo), fondata sulla libertà di ricerca e di critica del letterato, sulla bellezza delle idee. È evidente che per Mūsà la risposta è negativa: da una letteratura da schiavi non può che derivare una letteratura da schiavi. La letteratura araba antica, rappresentando un intralcio allo sviluppo di una letteratura nuova e vitale, doveva essere abbandonata, ignorata. Gli arabi dovevano appropriarsi di un'altra cultura, e gli intellettuali servirsi di ogni mezzo - la traduzione era evidentemente lo strumento essenziale - per facilitare il processo di assimilazione di quelle letterature straniere che possedevano i tratti dell'*imārah*.

Nell'articolo *Ḥaṣlatānī fī'l-adab al-'arabī* Salāmah Mūsà ribadisce la convinzione della necessità di sostituire i modelli di riferimento. Non bastano innesti, da compiersi attraverso la traduzione, di elementi stranieri su quelli nazionali, come ritenevano i moderati moderati, per la ragione che la letteratura araba è una letteratura sostanzialmente immobile, che ha sempre manifestato ostilità nei confronti di qualsiasi novità¹⁴.

Muṣtafā Šādiq al-Rāfi 'ī, proponendo oggi un ritorno alle antiche forme, mirava a cancellare le conquiste già realizzate nei primi decenni della *nahḍah* per merito di audaci pionieri, i quali, sfidando le forze reazionarie, dopo un'attenta analisi della realtà,

erano giunti anch'essi a concludere, coraggiosamente, che l'unica speranza di rinascita stava nella ricerca dell'innovazione¹⁵, che, per Mūsà, non può che coincidere con l'occidentalizzazione.

"Il guaio dei paesi arabi è credere" spiega Mūsà "che esista una civiltà diversa dalla civiltà europea. Noi siamo ancora in bilico tra Asia ed Europa. (...) Noi dobbiamo spalancare le porte alla civiltà europea e accettare il principio del parlamentarismo e del socialismo, principi che l'Asia, madre dell'autocrazia in politica, religione, letteratura e scienza, non ha mai conosciuto. Non dobbiamo porci limiti nel prendere dall'Europa"¹⁶.

È nell'articolo *al-Ḥaḍārah al-ḡadīdah* che Mūsà sviluppa ulteriormente quest'idea, dividendo l'umanità e le nazioni in due gruppi: da una parte le nazioni occidentali, industrializzate, che hanno come caratteristica peculiare quella del dinamismo, e che perciò sono capaci di progredire rapidamente, modificando le norme e le istituzioni sociali sulla base delle loro esigenze¹⁷, dall'altra le nazioni orientali, agricole, il cui tratto peculiare è l'immobilismo. Esse ignorano l'idea di progresso, in conseguenza della loro venerazione del passato.

È evidente che solo quella occidentale si può qualificare come "civiltà". Essa è inoltre la civiltà del futuro, destinata a imporsi sulle nazioni agricole, che sono solo un residuo del passato. Mūsà, volendo accelerare il processo di emancipazione della letteratura araba moderna da quella antica, e imputando non solo la decadenza della letteratura, ma più in generale il ritardo degli arabi rispetto agli occidentali, proprio all'attaccamento alla loro natura di orientali e al passato, giungeva a una conclusione radicale: l'unica speranza di rinascita per gli arabi stava nello spezzare ogni legame con l'Oriente, "abbandonando l'Asia e unendosi all'Europa"¹⁸.

Nell'articolo intitolato *Ilā ayyuhumā naḥnu aqrab: al-Šarq am al-Ġarb?* (A chi siamo più vicini: all'Oriente o all'Occidente?), pubblicato nel 1927, e che suscitò scalpore, Mūsà sviluppa l'idea secondo la quale arabi ed europei condividono la medesima civiltà e la medesima cultura e che solo un malinteso storico aveva fatto sì che gli arabi fossero bollati come orientali¹⁹. È l'eredità comune

dell'antica civiltà romana a rappresentare, secondo Mūsà, il fondamentale elemento di unione tra gli abitanti del mondo arabo e l'Europa, al punto che egli arrivava a sostenere che gli arabi erano "europei nel sangue, nel temperamento, nella cultura e nella lingua"²⁰. Questa "europeità" non era stata cancellata nemmeno dal dominio secolare da parte di popoli orientali, come i turchi e i mongoli, che avevano distrutto la civiltà araba inoculandole il virus della corruzione, senza peraltro riuscire a recidere questa comunanza con gli europei²¹.

L'intento di Mūsà era quello di suggerire una decadenza degli arabi non appena questi avevano smesso di gravitare nell'orbita dell'Occidente. Ne conseguiva che solo una correzione di rotta poteva garantire la rinascita. Le sue tesi erano volte naturalmente a trovare una giustificazione teorica alla necessità di proporre l'Occidente come modello da imitare. Accettare il postulato dell'europeità degli arabi (o degli egiziani) era la premessa indispensabile per indurre i suoi connazionali a modificare le relazioni con l'Europa, improntate per il momento alla rivalità e al conflitto, e avviarle invece su un binario di concordia e reciproca comprensione. Una volta dimostrato che si era europei, ogni conflittualità all'interno della società tra forze conservatrici e moderniste avrebbe perso la sua ragione d'essere, perché mutuare la cultura europea avrebbe significato per gli arabi recuperare in qualche modo le proprie radici²². Coerente con le sue posizioni Mūsà, a differenza di altri intellettuali, ritiene che colui al quale spetti il titolo di padre della rinascita moderna non sia Muḥammad 'Alī, il quale aveva, nonostante tutto, cercato di armonizzare il nuovo con l'antico, bensì il *Khedivé* Ismā'il, del quale si dichiara fervido ammiratore, proprio per aver egli cercato di "europeizzare" la società egiziana²³.

In conclusione, non si può fare a meno di sottolineare che spesso le affermazioni del polemista egiziano Salāmah Mūsà contenevano aspetti volutamente paradossali. Le sue dichiarazioni volevano essere un modo per sollecitare gli egiziani e gli arabi a meditare sul proprio stato e su questioni cruciali, rinunciando però a tutte le forme di fanatismo e di soggezione ai dogmi e alle leggi irrazionali, che egli riteneva avessero dominato fino ad allora. Gli arabi non dovevano temere di ricercare le soluzioni ai problemi che li affliggevano dovunque si trovassero, e quindi anche in Europa.

VI.2 Gli arabi tra Occidente e Oriente

Salāmah Mūsà, sostenendo l'europeità degli arabi, si inserisce nel dibattito allora in corso nel paese, incentrato sull'esistenza o meno nel mondo di due diverse culture e civiltà: una orientale e l'altra occidentale. Si trattava inoltre di stabilire, in caso di risposta affermativa, in quale dei due campi gli arabi si dovessero collocare. La risposta era di grande rilievo e densa di conseguenze, perché da essa dipendeva il tipo di relazioni, anche culturali, che gli arabi avrebbero dovuto stabilire con gli occidentali. Il dibattito era stato stimolato da *al-Rābiṭah al-Šarqiyyah* (La Lega Orientale) che, fondata nel 1922, proponeva una unificazione dei popoli orientali, soprattutto in funzione antioccidentale²⁴.

Pertanto, oltre al quesito che gli intellettuali in quegli anni si posero, se cioè la cultura del futuro, della quale si stavano ponendo le basi, dovesse essere prettamente araba o potesse in qualche modo essere influenzata da quella occidentale, dopo la fondazione di *al-Rābiṭah al-Šarqiyyah*, si pose loro un nuovo dilemma. Essi furono infatti anche invitati a riflettere sul tema del rapporto della cultura araba con la più vasta cultura orientale. Si trattava di stabilire a quale vincolo si dovesse dare la precedenza, e per quale tipo di civiltà bisognasse operare, se per una civiltà dai tratti esclusivamente arabi, o una civiltà islamica, o infine orientale.

I fondatori di *al-Rābiṭah al-Šarqiyyah* postulavano l'esistenza di una civiltà orientale dai tratti fondamentalmente unitari e sostanzialmente contrapposta alla civiltà occidentale. Questo tratto peculiare, che rappresentava il vincolo di unione tra i popoli orientali, al di là delle differenze di razze e di religioni, viene da essi genericamente definito come "lo spirito orientale", ed è solitamente identificato con una "eccellenza" morale dell'Oriente, a cui l'Occidente poteva opporre solo la sua superiorità materiale. Quella della sostanziale unità dei popoli orientali, legati dal vincolo del sentimento morale e dell'idealismo, a cui si contrapponeva dall'altra parte un Occidente "razionalista, 'scientifico' e materialista", non era un'idea nuova, e non nasce con *al-Rābiṭah al-Šarqiyyah*, solo che la Lega cercò di darle una giustificazione teorica.

Ancora una volta fu soprattutto la rivista "al-Hilāl" a intervenire nel dibattito in corso, e fu sollecitata a proporre, su questo tema, interventi e interviste a intellettuali di diversa ispirazione cultura-

le. L'intellettuale Amīr Baqṭar esprime la posizione più critica nei confronti di *al-Rābiṭah al-Šarqiyyah*, e generalmente di quanti, sia da parte orientale sia occidentale, parlavano dell'esistenza di due civiltà contrapposte. Baqṭar pone soprattutto l'accento sull'ambiguità di tali affermazioni, mettendo in rilievo quanto di arbitrario l'idea della separazione delle culture contenesse²⁵.

Per Baqṭar si dovrebbe innanzitutto chiarire quale accezione attribuire ai termini di "orientale" e "occidentale", solitamente usati in senso assoluto. In particolare, bisognerebbe stabilire qual è, sempre che esista, l'elemento qualificante di ciascuno. È ovvio che per Baqṭar l'affermazione dell'esistenza di un generico vincolo di unione tra gli orientali, identificato come lo "spirito orientale" in contrapposizione al materialismo occidentale, non è sufficiente; ma Baqṭar nello stesso tempo mette in luce quanto di arbitrario sia contenuto nell'idea che, diffusasi soprattutto in Europa a partire dal Rinascimento, tende a identificare come "orientale" tutto ciò che è arretrato e decadente, laddove "occidentale" è divenuto sinonimo di progresso e sviluppo. Tale idea aveva trovato molti sostenitori tra gli stessi arabi (pur non citandolo, probabilmente egli ha in mente Salāmah Mūsà) i quali, indotti a concepire la civiltà occidentale come dinamica e protesa al futuro, e la civiltà orientale come statica, avevano concluso che progredire, per gli orientali, dovesse significare occidentalizzarsi, rifiutando persino quel complesso di tradizioni, usanze, abitudini morali, finanche l'abbigliamento²⁶, che concorrono a formare l'identità di un individuo e di un popolo.

Il termine "orientale" usato in contrapposizione a "occidentale", spiega Baqṭar, dovrebbe rimandare a una sostanziale omogeneità culturale tra tutti i popoli collocati in quell'area, e lo stesso dovrebbe essere per l'Occidente. L'esame dei fatti dimostra che la realtà è diversa. Se per orientale si intende una cultura, ossia un complesso di tradizioni, di modi di concepire l'esistenza sostanzialmente condiviso da tutti i popoli orientali, un esame superficiale è sufficiente a chiarire che spesso le differenze che si riscontrano nei modi di vivere, sentire e pensare tra le varie nazioni orientali sono maggiori di quelle che dividono alcuni orientali (gli arabi) dagli stessi occidentali. Se, infine, al termine occidentale si dà l'accezione di "civiltà", di "raffinatezza culturale", bisognerebbe

be allora stabilire, si chiede Baqṭar, dove collocare gli antichi popoli orientali che dettero vita a civiltà raffinate e non meno progredite, in relazione ai tempi, di quella occidentale odierna.

D'altronde il mescolamento delle culture, avvenuto sin dall'antichità, superando linee di divisione assolutamente illusorie, rende fragile la posizione di quanti oggi pretendono di tracciare un confine netto tra culture che si sono reciprocamente fecondate.

"Ciò che chiamamo oggi la cultura occidentale si fonda sulla cultura greca antica che gli arabi e gli ebrei tradussero, e che poi, dopo le guerre crociate, dall'epoca del Rinascimento, si diffuse in tutta Europa, ma la cultura greca si fondava a sua volta sulle civiltà egiziana, fenicia, assira e babilonese. E queste culture sono tutte orientali"²⁷.

Baqṭar si pronuncia per l'esistenza della "cultura" senza ulteriore specificazione, la cultura svincolata dagli attributi, che esistono solo nel mondo della fantasia, di orientale e occidentale. Chiunque preferisca classificare e dividere le culture, auspicando una chiusura agli apporti che si possono ricevere da tutti gli altri popoli, dimostra di ignorare che il progresso e lo sviluppo si verificano solo là dove esiste una cultura disposta ad interagire con tutte le altre:

"La cultura di una nazione non può durare se non cerca di penetrare il senso delle culture delle altre nazioni, se non si mescola con esse, così come accade agli animali e alle piante di cui si migliora la produzione grazie alla diversificazione e alla selezione naturale. L'acqua ristagna e si imputridisce quando non riceve apporti esterni, così pure la vita della società non può fare a meno di unirsi e mescolarsi con altre sorgenti"²⁸.

Baqṭar conclude l'articolo rinnovando la sua condanna nei confronti di ogni schematizzazione superficiale che, lungi dal riflettere la realtà, è solo il frutto dei pregiudizi di coloro che la sostengono, sia da parte occidentale sia orientale:

“All’origine di questa insistenza a parlare di due culture (sia che questo lo faccia un orientale che un occidentale) vi è il fanatismo, e non importa se è un fanatismo di natura etnica, religiosa o politica”²⁹.

Anche Maḥmūd ‘Azmi, interpellato sullo stesso tema, dichiara ogni concezione che divida il mondo in un Oriente e un Occidente una divisione arbitraria che non ha giustificazione geografica, né base scientifica. Anche per lui manca quell’omogeneità culturale che consentirebbe di parlare di “Oriente”, ma che dovrebbe scaturire da relazioni sociali e storiche che i paesi orientali non hanno mai intrattenuto:

“I vincoli che uniscono - o dovrebbero unire - le varie parti dell’Oriente sono quasi del tutto assenti, e questo perché non vi sono mai state relazioni storiche e sociali tra la razza gialla, la razza bruna e la razza nera, in modo che dal contatto e dall’interazione dei fenomeni culturali si formasse un’unità (...). Non saprei quale ‘evento sociale’ considerare il fattore di unione tra l’elemento giapponese e cinese da una parte e gli elementi dell’Asia occidentale e dell’Africa settentrionale dall’altra. Non esiste tra i due gruppi né affinità linguistica, né religiosa, e neppure affinità nella civiltà che esprimono”³⁰.

‘Azmi è disposto ad ammettere solo l’esistenza di aree culturali più o meno omogenee, nelle quali i singoli paesi che ne fanno parte condividono, per ragioni di vicinanza geografica o di relazioni storiche, una cultura con tratti sostanzialmente affini. Una di queste aree culturalmente omogenee è il Mediterraneo:

“...Tra l’*Islām*, diffuso presso quest’ultimo gruppo [gli arabi dell’Asia occidentale e dell’Africa settentrionale] e il Cristianesimo che domina in Europa e nei paesi dell’Occidente vi è affinità, e tra la cultura dei due gruppi che si affacciano sulle sponde del Mediterraneo - che è stato sin dall’antichità il luogo di interazione di fenomeni sociali - vi è affinità. Tra le religioni di questi due gruppi,

così come tra le loro culture, vi sono affinità che potrebbero portarli a unirsi e a mescolarsi (...)”³¹.

Infine, Ṭāhā Ḥusayn dichiara sterili le polemiche in corso, riguardo a quali basi dare alla vita della nazione e alla sua cultura, giacché si tratta di fenomeni, spiega, “che vanno al di là della volontà del singolo, anzi della volontà della collettività (...). La vita delle nazioni e della loro civiltà non si crea negli studi degli intellettuali e neppure nei loro libri, ma è il risultato spontaneo di movimenti che la mente non è capace di subordinare al suo potere (...)”³².

VI.3 Gli arabi e la civiltà orientale

Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī fu uno di coloro che si oppose con maggior forza alle tesi formulate da Salāmah Mūsā circa la natura occidentale degli arabi e il profondo vincolo esistente tra la cultura araba e quella occidentale. Anche al-Rāfi‘ī, al pari di Mūsā, postula l’esistenza di due civiltà distinte, una occidentale e una orientale, e non ha dubbi dove collocare il mondo arabo. La civiltà araba appartiene a quella che egli definisce *al-madaniyyah al-šarqiyyah* (la civiltà orientale). Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī si pronuncia sull’unità della civiltà orientale, il cui tratto peculiare è rappresentato dallo spirito religioso e dal senso morale. Un ruolo fondamentale all’interno della civiltà orientale dovrà essere svolto, a suo parere, dalla religione islamica e dalla morale islamica. Sarà la morale islamica (*al-aḥlāq al-islāmī*) il fattore che unisce e cementa i paesi orientali³³.

Di conseguenza, al-Rāfi‘ī nega che sia in corso una rinascita in quanto troppo grande e forte è l’influenza occidentale che su di essa si registra. La *nahḍah* avverrà solo nel momento in cui questa assumerà una connotazione prettamente orientale, e gli intellettuali rinunceranno a considerare la civiltà occidentale come un punto di riferimento, mutuando da essa elementi che sono solo causa di ulteriore indebolimento per gli arabi, perché minano le basi su cui si regge la loro civiltà. Solo rafforzando la propria natura di orientali si sarebbe dato vita a una rinascita autentica, e ciò poteva avvenire solo potenziando il fattore religioso³⁴.

“Questa *nahḍah* sarà solida e reale quando si baserà su quattro pilastri: una volontà forte, una solida morale, indifferenza nei confronti della vita terrena, e una ben precisa connotazione data alla nazione. La forte volontà non difetta agli orientali, ma dove sono la morale, la ferezza nazionale, la solidarietà orientale, con tutti questi elementi di corruzione che dall’Europa si riversano nella condotta degli orientali così come gli scarichi di una grande città si riversano in un piccolo fiume d’acqua potabile? (...) Tutto si è corrotto in noi e più niente è rimasto che si possa chiamare civiltà orientale. E gli stupidi e i deboli stanno tentando, nella loro riforma, di dare vita a una nazione con un nuovo codice che essi strappano alla civiltà occidentale (...)”³⁵.

al-Rāfi‘ī rivendica con orgoglio la superiorità della civiltà islamica, la quale era stata in grado di promuovere uno sviluppo armonico dell’individuo e della società, mantendo un equilibrio lodevole tra le esigenze materiali dell’individuo e i suoi bisogni spirituali, laddove gli europei avevano smarrito il carattere integrale della personalità e il senso profondo dell’esistenza. L’intellettuale egiziano non negava l’enorme progresso materiale compiuto dall’Occidente, solo dichiarava che questo era avvenuto a prezzo della distruzione interiore dell’individuo. L’uomo occidentale aveva smarrito il senso della propria esistenza nel momento in cui aveva rinunciato ai valori religiosi, a causa di un orgoglio smisurato che lo aveva indotto a credere, stoltamente, nella propria onnipotenza, e di poter esercitare un dominio totale sulla natura, assoggettandola ai propri fini. Il dramma della civiltà occidentale, che alla fine sarebbe stato anche causa della sua distruzione, stava nell’essere fondata su due elementi tra loro antitetici, spiega al-Rāfi‘ī, la ragione e la passione³⁶. In una società armonica come quella islamica, si era giunti a una soluzione ottimale, che era consistita nel lasciare libera la ragione di vagare e di esplorare, e di tenere a freno le passioni, imponendo loro regole e vincoli che avevano messo la società al riparo dai danni che esse provocano allorché vengono assecondate. Era stata insomma una società virtuosa. La civiltà occidentale, invece, aveva lasciato libere entrambe: le menti di esplorare e di creare, - e qui stava il motivo del suo

successo materiale -, e gli istinti di godere, bramare, provare piacere, - e questa era la causa della sua degenerazione morale -. In questo modo, inoltre, le passioni avevano finito con il soggiogare la ragione, che da quel momento non era stata più al servizio del bene, bensì degli istinti. Era appunto l’incapacità di mantenere un rapporto equilibrato tra queste due componenti della natura umana ad aver prodotto le cosiddette malattie sociali, o malattie dello spirito, che il tempo avrebbe aggravato, fino a giungere all’inevitabile dissoluzione finale dell’Occidente. Scrive al-Rāfi‘ī:

“L’uomo occidentale è diventato eccitabile, sensibile, e cammina verso la follia a passi lenti, ma costanti; la civiltà lo divorora con i suoi mali, sconosciuti ai suoi antenati, come un cancro, mentre le passioni hanno anestetizzato il suo senso morale. Egli ha cominciato a operare per raggiungere i fini più nobili, ma servendosi di mezzi che lo trascinano verso la meta opposta, ossia verso l’obiettivo più miserabile”³⁷.

Gli arabi, specialmente i giovani, mancando di adeguati strumenti per discernere il bene dal male, incapaci di comprendere la gravità del morbo che stava divorando l’Occidente, si mostravano “affascinati da quella civiltà, che nei suoi ornamenti e nel suo splendore”, ammette al-Rāfi‘ī, “è ammaliante come un incantesimo”³⁸.

E questo anche grazie a intellettuali arabi in malafede che si adoperavano per mascherare le debolezze di quella civiltà decadente. Lo strumento con il quale si cercava di inoculare negli arabi il virus della corruzione occidentale era ovviamente la narrativa, romanzi e racconti che si incentravano sull’analisi e la descrizione di passioni abiette e di quegli istinti che, se non dominati e inibiti, conducono l’uomo ad assumere una condotta corrotta e “bestiale”. In definitiva, vi erano argomenti che intelletti elevati non potevano accettare di trattare, specialmente le passioni che appartengono alla sfera della sessualità, laddove i pretesi migliori ingegni europei si impegnavano proprio in analisi approfondite di quelle misere passioni umane che altro non erano se non uno scavare, con toni compiaciuti, nei meandri del vizio e della corruzione. “In questi giorni ho letto il romanzo di uno scrittore che è considerato una delle personalità insigni d’Europa, ma appena l’ho concluso,

mi sono convinto che questo scrittore europeo è in realtà 'un animale (*ḥayawān*) d'Europa'"³⁹, scrive al-Rāfi'ī con un tono durissimo da cui la redazione della rivista "al-Hilāl", su cui viene pubblicato l'articolo, prende le distanze.

Lo stesso Ṭāhā Ḥūsayn interviene più volte per mettere in guardia dagli eccessi in cui cade al-Rāfi'ī quando giudica le civiltà europea e americana, e attribuisce la ragione di tanta ostilità alla sua, in fondo, non conoscenza di quel mondo che egli preferisce giudicare attraverso i propri pregiudizi e le proprie passioni, che non contribuiscono certo a far luce sulla verità.

"L'America e l'Europa non sono così tremendi come egli pensa" dichiara Ḥūsayn, riferendosi ad al-Rāfi'ī "anche se vi è una certa dose di male. Se fosse come egli fantastica, quei paesi non sarebbero tanto superiori agli altri. D'altro canto, la varietà di scuole di pensiero che si riscontra in Europa e in America è fenomeno antico, che esiste sin da quando l'uomo si è civilizzato e da quando ha cominciato a pensare (...) l'uomo è uomo, in lui vi è il bene e il male, la fede e l'eresia, il vizio e la virtù, in lui può esservi infinita corruzione o straordinaria morigeratezza, ovunque egli viva"⁴⁰.

Tuttavia, si può affermare che la tesi di al-Rāfi'ī riguardante una sostanziale diversità tra orientali e occidentali trovò d'accordo molti letterati (anche tra quelli che solitamente erano collocati nel campo dei modernisti e che quindi più degli altri, nell'opinione corrente, avrebbero dovuto avvertire una comunanza con gli occidentali), senza però che questi fossero mai indotti ad assumere i toni estremi e talvolta violenti di cui si servì lo scrittore egiziano. La gran parte degli intellettuali che si pronunciò sul tema dell'appartenza culturale degli arabi preferì parlare di due civiltà distinte, collocando questi ultimi in ambito orientale.

Già nel 1922 il libanese Anīs al-Maqdisī aveva posto l'accento sull'esistenza di due civiltà distinte, e di esse aveva analizzato gli elementi caratterizzanti. La civiltà occidentale si basava su tre pilastri: la scienza, il sistema economico, lo spirito di cooperazio-

ne. Era quest'ultimo fattore a garantire agli occidentali grandi risultati: essi cooperavano tra di loro in vista degli obiettivi che si prefiggevano, e ciò aveva dato loro modo di progredire. La civiltà orientale era invece, secondo al-Maqdisī:

"una civiltà spirituale, che non si è sviluppata sulla scienza e non è stata edificata sui principi della materia, ma è apparsa, si è diffusa, si è elevata grazie al sentimento e ha conquistato gli uomini con la religione"⁴¹.

Se l'occidentale è superiore all'orientale nella vita pratica, nel suo interesse per le scienze e nell'organizzazione, l'orientale lo è nel sentimento spirituale e nell'assoggettarsi a un ordine celeste.

Anche Mansūr Fahmī piuttosto che parlare di popoli, preferisce dividere l'umanità in due gruppi: orientali e occidentali⁴².

Gli uomini condividono sicuramente caratteristiche comuni, che Fahmī individua nelle cosiddette capacità razionali e logiche. Per questo i risultati delle ricerche scientifiche sono comprensibili a tutti. Altri fattori condivisi sono la naturale inclinazione a ricercare il bene e a respingere il male. A questa prima tendenza "universale", che opera per l'unificazione degli uomini, se ne oppone però un'altra che agisce per la loro separazione, ossia spinge i due schieramenti in cui si divide l'umanità a coltivare le proprie specificità. Fahmī attribuisce lo sviluppo di questa seconda propensione, che egli definisce *naz'at al-tafarrud* (disposizione innata all'individualismo), a una serie di fattori, di cui i più importanti sono il fattore ambientale ed ereditario, ma vi concorrono anche il fattore geografico, le vicende storiche, la vita economica. Sono tutti questi fattori insieme che contribuiscono a formare l'interiorità dei popoli, che muta allorché mutano gli elementi fondanti della loro civiltà⁴³. Sotto la spinta del *tafarrud*, gli orientali avevano sviluppato uno spiccato sentimento religioso e morale, ignoto agli occidentali, cosicché anche per Fahmī la differenza tra occidentali e orientali si può riassumere ancora una volta nella formula "la spiritualità dell'Oriente e il materialismo dell'Occidente" (*rūḥāniyyat al-Šarq e maddiyat al-Ġarb*)⁴⁴.

Anche Philip Ḥittī, nel 1925, aveva insistito su questo punto, confermando l'esistenza di una civiltà orientale e di una occiden-

tale. Hittī nega che esista una differenza biologica o innata, come pretendevano alcuni occidentali (tra gli altri Alfred Tennyson e Rudyard Kipling), al fine di giustificare le proprie teorie razziste e di legittimare la politica imperialista delle potenze occidentali. Questa differenza si acquisisce, e non è certo congenita o ereditaria. Sono le particolari condizioni in cui si è vissuti che hanno impresso un carattere specifico a ciascuna delle culture che i popoli appartenenti alle due diverse aree hanno espresso. Pertanto lo stesso Hittī dichiara che:

“La civiltà dell’occidentale è meccanica, la sua base è l’industria, la civiltà dell’orientale è spirituale, le sue basi sono l’agricoltura e la religione. L’occidentale è l’elemento politico e razionale del mondo, l’orientale è il maestro spirituale. (...) Le vittorie dell’occidentale avvengono nel mondo della materia e delle cose sensibili, e le vittorie dell’orientale nel mondo dello spirito e dell’immaginazione (...) l’ideale per l’orientale è la meditazione, per l’occidentale il lavoro. (...) La bellezza della natura in Oriente, (...) le stelle lucenti, i vasti orizzonti, hanno orientato i suoi sguardi verso l’alto, lo hanno portato a concentrarsi su Dio, e a spostare la sua attenzione dall’apparenza alla sostanza. Mentre la bruttezza del clima e il freddo rigido hanno spinto l’occidentale a cercare la serenità in questa vita (...) e a non curarsi dell’aldilà (...)”⁴⁵.

L’originalità di Hittī, ma soprattutto di Manṣūr Fahmī, sta nel fatto che, malgrado il riconoscimento della diversità di queste due culture, essi non le concepiscono come entità contrapposte e in conflitto tra loro, impegnate in una sorta di lotta estrema, al fine di imporre ciascuna la propria concezione del mondo che esclude inevitabilmente l’altra. Esse sono semplicemente complementari.

Essi giungono così a prospettare un futuro di collaborazione tra queste due diverse civiltà. La cooperazione tra i due mondi consiste nel prendere ciascuna quanto l’altra ha da offrire, mitigando gli eccessi. L’Occidente ha portato all’estremo la ricerca di benessere materiale, ma anche l’Oriente, ponendo l’accento esclusivamente sulla vita spirituale, ha trascurato i bisogni materiali e

pratici dell’individuo. In particolare è Manṣūr Fahmī a ritenere che la civiltà orientale abbia ecceduto nell’esaltare l’aspetto emotivo e sentimentale a svantaggio di quello razionale, cosicché per l’intellettuale egiziano, l’incontro della civiltà orientale con quella occidentale dovrà servire soprattutto a mitigare l’estremismo che caratterizza i due stati (quello orientale e quello occidentale), trasformandolo in uno stato medio, moderato, che coniuga i bisogni concreti dell’uomo con i suoi bisogni interiori⁴⁶. Egli teorizza quindi la nascita di una civiltà futura, nuova, destinata a insediarsi nel mondo, che sarà governata dal principio di moderazione, e che, come afferma Fahmī:

“Non sarà occidentale nei lati deboli della civiltà occidentale e non sarà orientale nei lati deboli della civiltà orientale (...), ma sarà la civiltà della ragione e dei sentimenti nelle sue manifestazioni più nobili, la civiltà dell’umanità sublime, la civiltà di Dio, che sa far tesoro del meglio di ciò che ha prodotto l’Oriente e del meglio di ciò che ha prodotto l’Occidente”⁴⁷.

Dalle parole di Fahmī, però, sembra evincersi che questo ruolo di sintesi tra quanto di meglio le due civiltà hanno espresso potrà essere esplicito solo dagli orientali, proprio in virtù del fatto che il sentimento di spiritualità fornisce loro la capacità, in fondo, di avere una visione delle cose più nitida rispetto agli occidentali. Soprattutto, garantisce loro il necessario distacco dalle cose mondane⁴⁸. Questa opinione è condivisa anche da Miḥā’il Nu’aymah che definisce segno di ignoranza assoluta il voler cercare nella civiltà occidentale il nutrimento per l’uomo che aspira alla perfezione. Solo l’orientale è in grado di prefiggersi questo obiettivo nobile, straordinario, a cui però egli invita tutti gli uomini.

Si osserva che Nu’aymah è, tra gli intellettuali che solitamente vengono collocati nel campo dei modernisti (ed in effetti, per altri versi, egli fu uno strenuo sostenitore di posizioni di rottura con la tradizione), colui che assunse l’atteggiamento più critico nei confronti dell’Occidente e della civiltà che esso aveva espresso. L’Occidente, che fonda la sua esistenza sulla ricerca razionale e scientifica, non possiede verità da insegnare all’Oriente, ma solo

congetture valide per un periodo di tempo limitato, finché cioè non verranno sostituite da altre "congetture scientifiche", laddove l'Oriente è il depositario della verità, perché ha fondato la sua esistenza sulla fede religiosa. Anche per Nu'aymah sarà la concezione orientale a trionfare. È inevitabile infatti che allorché l'occidentale avrà sperimentato tutto ciò che si potrà sperimentare, una volta cioè che le scienze avranno raggiunto la massima espansione, egli sarà costretto a passare dal sensibile a ciò che non lo è. Una volta concluso lo studio della materia, egli dovrà ammettere l'esistenza di colui che ha creato la materia. Qui si esaurirà il ruolo degli occidentali, terminerà la loro missione in questa fase della vita dell'umanità e comincerà nuovamente quella dell'Oriente, il quale dovrà guidare l'umanità rinnovata verso il suo vero obiettivo: l'infinito, e verso quella verità che l'orientale conosce da sempre.^{48bis}

Da quanto detto finora emerge quindi che Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi'ī non era l'unico a nutrire preoccupazioni riguardo alla presenza invasiva di modelli occidentali. Erano molti coloro che guardavano con preoccupazione all'influenza profonda che la cultura occidentale esercitava su quella nazionale, e avvertirono l'esigenza di affermare con forza la propria identità orientale e araba. al-Rāfi'ī fu però uno dei pochi a trarne le estreme conseguenze. Per evitare che la cultura araba perdesse la propria "identità", egli giunse a formulare una soluzione estrema, paradossale e inattuabile. al-Rāfi'ī metteva in discussione la legittimità della traduzione letteraria nella sua interezza, riconoscendo come legittima solo la traduzione scientifica.

al-Rāfi'ī rifiutava la traduzione letteraria proprio perché rappresentava un incontro tra culture diverse, a cui egli si opponeva. La traduzione portava inevitabilmente a trapiantare nei paesi arabi una visione del mondo sostanzialmente diversa dalla loro, tanto più che la cultura d'arrivo (gli arabi) viveva una condizione di debolezza politica che la poneva rispetto alla cultura da cui traduceva in uno stato di sudditanza⁴⁹.

Tuttavia, malgrado i richiami di al-Rāfi'ī, negli anni seguenti a

prevalere sarà la posizione degli intellettuali che esprimevano una visione liberale e "cosmopolita". Costoro concepirono la rinascita essenzialmente come un movimento di affermazione di libertà; libertà di ricercare in tutte le direzioni, senza pregiudizi di sorta, elementi che fecondassero la cultura nazionale.

VI.4 I modernisti e la cultura greca

Nel 1904 la stampa araba aveva salutato quello che fu considerato un evento culturale di straordinaria importanza, la traduzione dell'*Iliade*, realizzata da un membro della prestigiosa famiglia libanese al-Bustāni, Sulaymān⁵⁰. Alla traduzione effettuata da Sulaymān al-Bustāni, e preceduta da una vasta prefazione di circa duecento pagine, considerata un importante documento letterario e uno dei primi esempi di studio comparato in arabo, furono dedicati numerosi articoli e recensioni, tutti a carattere elogiativo⁵¹. I meriti di Sulaymān al-Bustāni furono riconosciuti da tutti gli intellettuali del tempo, i quali resero omaggio al traduttore che aveva trascorso oltre diciassette anni a mettere a punto la sua traduzione, dovendo superare difficoltà notevoli di vario genere, ma specialmente di natura tecnica. La poesia epica era quasi del tutto ignota agli arabi, la cui lingua era priva di uno schema metrico adatto a poemi di quella lunghezza.

Ġurġī Zaydān affermò che la traduzione dell'*Iliade* in arabo garantiva a quella che egli definisce *al-naḥḍah al-aḥīrah* (l'ultima rinascita) un merito in più rispetto alle precedenti rinascite che avevano interessato il mondo arabo⁵². D'altro canto al-Bustāni, con questa traduzione che suscita approvazione unanime, sembra venire incontro agli auspici di molti intellettuali arabi di quegli anni, i quali ritenevano che il moderno movimento di traduzione avesse il compito di colmare il vuoto lasciato dai traduttori dell'età abbaside, i quali avevano ignorato lo straordinario patrimonio letterario greco. Lo stesso Zaydān, in un articolo pubblicato nel 1896, elencando i libri occidentali che giudicava preziosi e la cui traduzione avrebbe garantito ulteriore arricchimento alla letteratura araba, aveva annoverato proprio il capolavoro di Omero, da lui definito lo *ṣayḥ* (decano) e l'*ustād* (maestro) di tutti i poeti⁵³. Per il direttore di "al-Hilāl" la traduzione dell'*Iliade* avrebbe dovuto essere il primo

passo nella realizzazione di un progetto organico e sistematico, nel quale i maggiori poeti arabi, sull'esempio di al-Bustānī, si sarebbero dovuti impegnare nella traduzione dei capolavori di autori straordinari, la cui poesia era ancora sconosciuta agli arabi. Tra gli altri egli cita Virgilio, Orazio, Dante, Tasso, Goethe, Shakespeare, Milton, Byron, Hugo, Molière, Racine.

Ma non è l'interesse verso l'arte poetica in sé a spingere Zaydān a sollecitare intellettuali e scrittori a impegnarsi in questo progetto. Egli ammette senz'altro che la traduzione dei capolavori della poesia occidentale avrebbe garantito ulteriore lustro e bellezza all'arabo, dando modo ai poeti arabi di acquisire nuove nozioni riguardo all'arte poetica, specie dell'arte epica, e nuova vita alla poesia araba grazie alla mutuazione di temi originali; ma l'obiettivo primario, e per lui più interessante, è la conoscenza che attraverso quella poesia si sarebbe acquisita dei costumi delle nazioni in seno alle quali quei capolavori erano stati prodotti, delle loro tradizioni e del loro stato, nelle differenti epoche e regioni⁵⁴. Per Zaydān la poesia costituisce un documento storico di straordinario valore che fornisce informazioni preziose, soprattutto su quei popoli che nella prima fase della propria vita organizzativa prediligono come forma espressiva la poesia. Nel recensire l'*Iliade*, Zaydān afferma che la traduzione del capolavoro greco costituisce una tappa fondamentale negli studi arabi sulla storia degli antichi greci⁵⁵.

L'interesse per la letteratura greca si mantiene inalterato nel corso dei due decenni successivi, probabilmente stimolato dalla stessa traduzione di Sulaymān al-Bustānī, che conserva la fama acquisita all'inizio del secolo. Si registra anche il primo tentativo di comporre un poema epico "musulmano" sul modello dell'*Iliade*, incentrato sulla figura del profeta Muḥammad e sulle guerre da lui condotte⁵⁶. Sono numerosi gli intellettuali arabi che sollecitano i poeti nazionali a sperimentare il genere epico, da alcuni considerato come l'unica forma di poesia degna di sopravvivere nella realtà contemporanea, in quanto, a differenza della poesia lirica, genere soggettivo per eccellenza, che porta il poeta a recidere ogni legame tra sé e l'ambiente circostante, il poeta epico trae ispirazione solo dalle vicende della nazione, e canta i sentimenti e le emozioni collettive⁵⁷. Comincia anzi a farsi strada l'idea che solo la conoscenza approfondita del patrimonio letterario

greco, attraverso la traduzione sistematica dei suoi capolavori, avrebbe dato modo alla cultura araba di colmare le sue lacune e di proseguire uno sviluppo che a un certo momento si era interrotto. A stimolare queste riflessioni, come nota anche Saadeddine Bencheneb, era il ricordo vivo dei benefici e delle conseguenze positive per gli arabi, ma anche per la cultura mondiale, che l'incontro tra la civiltà greca e quella araba aveva avuto nell'antichità. Di conseguenza, si riteneva che da un nuovo incontro con quella cultura gli arabi avrebbero tratto la forza che avrebbe dato loro modo di uguagliare il glorioso passato⁵⁸.

L'intellettuale che con maggiore coerenza svilupperà tale idea, cercando nello stesso tempo di dare un contributo effettivo alla diffusione della conoscenza del patrimonio classico greco, attraverso un intenso lavoro di traduzione, fu Tāhā Ḥusayn⁵⁹.

Mettendo a confronto la civiltà greca e la cultura araba preislamica, egli nota come in entrambi in casi un ruolo fondamentale fu svolto dalla poesia e dai poeti i quali, a suo giudizio, predisposero le rispettive nazioni al progresso e allo sviluppo intellettuale realizzatosi in seguito, sollecitando l'attività razionale⁶⁰. Tuttavia, la poesia greca portava in sé il germe della grandezza, rappresentato dall'intima capacità di cambiare per adattarsi a una realtà in costante mutamento. In questo modo essa mantenne intatta la propria forza, che scaturiva dalla capacità di esprimere la mutevolezza della realtà e nel contempo dei sentimenti umani, attraverso moduli narrativi e poetici che variarono con il tempo. I poeti greci seppero passare dalla poesia epica alla poesia lirica, sperimentando nel contempo nuove forme espressive, in primo luogo il teatro.

La poesia araba, al contrario, mantenendosi più o meno fedele ai temi e agli stili in voga in età preislamica, nonostante i cambiamenti radicali sopravvenuti nell'esistenza degli arabi dopo l'avvento dell'*Islām* e la formazione dell'impero, aveva finito con l'esaurirsi, anche se evidentemente si trattò di un processo lungo. Per tale ragione, essa esercitò un'influenza che fu circoscritta agli arabi e alla civiltà islamica, finché non decadde completamente, non rappresentando nemmeno più gli stessi arabi, laddove la civiltà greca esercitò un peso che andò ben oltre i confini della Grecia e interessò prima la civiltà romana, e in seguito gli stessi arabi. Non solo: la cultura greca, dopo aver influenzato tutta l'u-

manità antica, costituì la base su cui i paesi europei edificarono la propria moderna cultura nazionale, cosicché essa rappresenta l'anello mancante e indispensabile che permetterà alla letteratura araba di stabilire un contatto permanente con la cultura europea, e di sviluppare un'arte letteraria che abbia i caratteri della maturità e dell'universalità. "I poeti greci sono greci", scrive Ṭāhā Ḥusayn, "ma sono anche patrimonio di tutta l'umanità"⁶¹.

Ṭāhā Ḥusayn ha modo di chiarire ulteriormente le sue idee in merito al rapporto tra la cultura greca e la cultura araba, in numerosi articoli, in cui vengono sviluppati punti già affrontati in precedenza. In essi tuttavia lo studioso egiziano si mostra più ansioso che in passato di mettere in rilievo la grandezza della letteratura araba antica. In particolare, egli pone l'accento sullo sviluppo parallelo che quelle due produzioni, l'araba e la greca, vissero, raggiungendo entrambe livelli di perfezione, prima che un eccesso di *taqlid* (imitazione pedissequa degli antichi) facesse degenerare la letteratura araba, impedendole di proseguire la sua evoluzione e di elaborare compiutamente nuove forme espressive di cui pure, nella produzione araba antica, erano già state poste le basi. Per esempio, in maniera del tutto autonoma rispetto alla letteratura greca, gli arabi avevano sviluppato anche una tradizione di poesia epica, che se non aveva prodotto un capolavoro come quello di Omero, aveva tuttavia svolto nella realtà araba la medesima funzione che la poesia epica greca aveva svolto presso il popolo greco⁶².

In questa volontà di sperimentare forme espressive originali che entrambe le culture avevano manifestato Ḥusayn ravvisava la prova della loro grandezza. Ḥusayn dunque rivendica per la letteratura araba un primato su tutte le altre letterature antiche, con la sola eccezione della letteratura greca, che proclama la letteratura più raffinata dell'antichità:

"La letteratura araba (...) non può in alcun modo essere considerata inferiore a nessuna delle letterature dell'antichità, anzi, senza dubbio essa è superiore a quella latina e persiana, e se è inevitabile che ci sia una rivale a cui la letteratura araba si inchina con una sorta di reverenza, questa è la letteratura greca"⁶³.

L'originalità che aveva caratterizzato la produzione letteraria araba non era ovviamente una rinuncia a stabilire rapporti con le altre culture. Al contrario, essa era il frutto della capacità dei letterati di trarre ispirazione da ogni cultura con cui venivano in contatto, senza però mai trasformarsi in imitatori. I letterati arabi si appropriavano di quegli elementi stranieri e li "digerivano" fino a cancellare la loro natura straniera⁶⁴, laddove altre letterature dell'antichità avevano saputo produrre solo imitazioni che, per quanto eccellenti, restavano pur sempre imitazioni. La letteratura latina, per esempio, era stata una pura imitazione di quella greca, e Ḥusayn non esita a dichiararla inferiore alla produzione letteraria araba antica⁶⁵.

Per Ṭāhā Ḥusayn la traduzione del patrimonio letterario greco, il più ricco del mondo, doveva svolgere la funzione di ravvivare lo spirito e la cultura nazionale araba che, per svariate ragioni si erano inaridite⁶⁶. Ḥusayn ricercava nel patrimonio classico greco elementi che potessero fecondare la produzione nazionale, completare la personalità del letterato arabo, senza che però la letteratura araba moderna abbandonasse il solco della tradizione araba. In altre parole, come sempre era avvenuto nella storia letteraria nazionale, era la personalità araba, come si era definita nel corso della storia, a doversi manifestare in modo chiaro e netto. La cultura greca doveva stimolare una creatività che se non attinge ad altre fonti si inaridisce, ma non poteva sostituire la cultura araba tradizionale. I modelli estetici, retorici, stilistici dei greci non potevano prendere il posto dei modelli estetici e retorici della tradizione classica araba, che erano il fondamento unico su cui doveva essere edificata la cultura araba moderna. In quello che possiamo definire il Rinascimento, o l'Umanesimo arabo allora in corso, lo studio scientifico della civiltà araba antica doveva svolgere la stessa funzione di nutrimento che la civiltà greca aveva avuto per il Rinascimento europeo⁶⁷.

Al fine di ribadire questo vincolo mai reciso con la letteratura araba antica Ḥusayn, per definire la moderna rinascita araba, preferisce ricorrere al termine *ihyā'*, "vivificazione", piuttosto che *nahḍah*, con cui si era tradotto in passato il termine francese *renaissance*, ritenendo erroneamente che vi fossero analogie tra la realtà storica europea di quell'epoca e quella araba odierna. In

realtà, gli arabi moderni non avevano dovuto riportare in vita la letteratura araba, perché essa non era morta, come era accaduto invece alle letterature greca e latina, per le quali il termine "rinascimento" si adattava alla perfezione. Gli arabi avevano dovuto semplicemente stimolare la propria letteratura, rafforzarla, a causa dello stato di debolezza da cui era stata colpita⁶⁸.

Ḥusayn chiarisce inoltre i termini del rapporto che i moderni dovevano stabilire con gli antichi: non certo di sudditanza, attraverso una cieca imitazione dei loro moduli poetici e narrativi. Ḥusayn sostiene il principio del *ta'āwun adabi*⁶⁹ (collaborazione letteraria) tra le diverse generazioni, che gli europei avevano messo in pratica per primi allorché avevano riscoperto le letterature greca e latina, grazie alle quali avevano alimentato la propria produzione nazionale, conservando però l'autonomia intellettuale. In definitiva, si trattava di ridare slancio agli studi classici arabi, ma superando la cultura dogmatica che si era imposta nelle età della decadenza, esercitando cioè la libertà di critica. Scrive Ḥusayn:

"... ci auguriamo che gli egiziani, dopo la fondazione dell'Università egiziana e dell'Accademia linguistica, riescano a divulgare i libri antichi nel modo che più conviene ai bisogni della gente e alle regole della scienza. Non crediamo che sia una cosa facile né che sia possibile realizzarla in breve tempo: vi sono regole e tradizioni che gli europei hanno già sviluppato perché è da antica data che ormai si preoccupano di far rivivere le letterature greca e latina. E avremo successo in quest'operazione, così come hanno avuto successo gli europei, solo se (...) percorreremo le strade che essi hanno percorso"⁷⁰.

La collaborazione tra generazioni consisteva in un recupero del passato che doveva essere rivisitato però attraverso criteri e schemi moderni.

Le dichiarazioni di Ḥusayn relative alla grandezza dell'antica letteratura araba trovano in completo disaccordo Salāmah Mūsà. Per l'intellettuale egiziano, al contrario di quanto affermava Ḥusayn, la letteratura greca e la letteratura araba antica avevano seguito due percorsi contrapposti. Le riserve - o le critiche esplici-

te - che Mūsà mostra nei confronti della produzione letteraria araba antica sono il frutto di un confronto al quale egli sottopone il patrimonio classico arabo con il patrimonio greco, considerandolo, in rapporto a quest'ultimo, assolutamente carente. Allorché Mūsà aveva definito la letteratura araba antica *adab al-'ubūdiyyah* (letteratura da schiavi), lo aveva fatto ponendo all'altro estremo la letteratura greca che occupava, a suo giudizio, il *markaz al-imārah* (la posizione della letteratura da principe)⁷¹. Le caratteristiche che entrambe le produzioni avevano sviluppato erano incompatibili, per cui la conclusione logica, anche se Mūsà non lo afferma esplicitamente, era che si dovesse effettuare una scelta riguardo a quale dei due modelli preferire, giacché l'uno era fatalmente esclusivo dell'altro. Riguardo alla risposta non sembrano esserci dubbi. La letteratura araba dell'antichità non era stata né una letteratura vitale, né aveva mai raggiunto la grandezza: non era su una letteratura, mai stata vitale, che si poteva edificare la cultura araba moderna, che avrebbe portate impresse le medesime debolezze.

Al contrario, la letteratura greca aveva raggiunto, in tutti i generi sperimentati, dalla tragedia alla poesia, una grandezza rimasta insuperata, e testimoniata dal fatto che essa, nonostante il trascorrere di duemila anni, continuava a essere una letteratura viva.

È soprattutto nell'articolo intitolato *Naḥnu wa'l-Iğrīq* (Noi e i Greci) - ma accenni si ritrovano spesso altrove - che Mūsà si impegna in un'analisi della letteratura greca, al fine di individuare quelle caratteristiche peculiari che l'avevano resa diversa non solo dalla letteratura araba antica, ma da tutte le letterature dell'antichità, e che ancora oggi le permettevano di rappresentare per le letterature moderne un modello e un metro di paragone. L'intellettuale egiziano, questo tratto distintivo, lo ravvisa nell'assoluta libertà di pensiero che gli scrittori greci si erano sempre riservati, guardando al popolo "così come il principe guarda ai sudditi, cercando dei modi per correggerli (...) per elevare la loro morale e farli progredire (...)"⁷².

Ne derivava che solo presso i greci, che avevano coltivato la libertà di pensiero e di critica, poteva nascere il teatro, genere greco per eccellenza, che rappresenta la forma letteraria ideale per criticare la vita e conoscere se stessi, così come era logico anche che gli arabi avessero ignorato il genere teatrale, dedicandosi

esclusivamente alla poesia, perché incapaci di investigare sulle verità dell'universo e di esercitare il diritto di critica.

“La loro peculiarità [dei greci], che spicca in modo particolare, specie se la confrontiamo con le nazioni antiche loro contemporanee e persino con alcune nazioni moderne⁷³, è la libertà di pensiero. I greci furono la prima nazione a stabilire un limite al potere degli dei, e a impedire loro di invadere il campo della ricerca letteraria o scientifica. Aristotele li giudicò, malgrado il loro [degli dei] potere, incapaci di modificare le leggi che governano il mondo, vale a dire che essi non potevano fare miracoli”⁷⁴.

Mūsà vede nell'eredità culturale della Grecia il segreto della superiorità degli occidentali in tutti i settori e in ogni manifestazione dello spirito umano. Era stato lo studio dei greci a istillare negli occidentali l'amore per la ricerca in letteratura, scienza e religione che li aveva portati a liberarsi dalla cultura dogmatica impostasi nel Medioevo. La libertà di critica aveva anche permesso loro di affrancarsi dalle superstizioni del passato, di ribellarsi ai vincoli che il potere religioso aveva posto alla ricerca⁷⁵, tornando a fare dell'uomo la misura di ogni cosa. In questo modo si erano sviluppate enormemente la scienza e la tecnica, che erano alla base della superiorità odierna degli occidentali. Se ne concludeva dunque che solo lo studio dei testi classici greci avrebbe dato all'uomo arabo il sentimento della sua dignità, che certo non aveva mai provato in antico, e avrebbe condotto l'uomo arabo ad affermare il suo diritto alla libertà in ogni ambito, libertà che era la premessa indispensabile per il progresso della società. La conclusione rivoluzionaria, ma inevitabile date le premesse, cui Mūsà giungeva era che, se si voleva dare vita a una letteratura araba moderna altrettanto vitale di quella europea, era sulla letteratura greca che bisognava edificarla, rinunciando al legame con la cultura araba classica. Per Mūsà era indispensabile che si stabilisse un rapporto tale con la cultura greca, da poterla utilizzare come base per la costruzione della cultura araba moderna.

NOTE

¹ Sono molti gli intellettuali di quegli anni che affermano che la poesia non ha più, nella realtà contemporanea, alcun ruolo da svolgere, e che essa è solo un residuo del passato. Innanzitutto Salāmah Mūsà, il quale ritiene che l'uomo attraverso nella sua storia tre diverse fasi, a ciascuna delle quali si collega un particolare genere letterario. La poesia è l'espressione letteraria collegata alla prima fase, ovvero quella delle società che egli definisce agricole. Queste hanno ormai lasciato il posto, o lo lasceranno nell'immediato, alle società industriali, che rappresentano la seconda fase nella storia dell'umanità. A questa seconda fase si collegano il romanzo e il dramma, mentre la poesia deve essere abbandonata. La terza fase infine vedrà il trionfo della cultura scientifica e la rinuncia alla letteratura. Cfr. Salāmah Mūsà, *al-Ḥaḍārah al-ḡadīdah...*, cit., pp. 690-696. Anche Muḥammad Luṭfī Ġum'ah auspica l'abbandono della poesia, che definisce arte infruttuosa e nociva, ritenendo che solo la narrativa sia in grado di mantenere un legame costante con la realtà che si deve contribuire a modificare. Cfr. Muḥammad Luṭfī Ġum'ah, *Nahḍat al-šarq al-'arabi...*, cit., p. 241.

² Ṭāhā Ḥusayn, *al-Ḥuṣūmah bayna al-qadīm wa'l-ḡadīd fi'l-adab* (Il conflitto tra l'antico e il nuovo in letteratura), in “al-Hilāl”, 1 marzo 1924, n. 6, XXXII, p. 589, cit. in *Ḥadīṭ al-'arbi 'ā'* (La conversazione del mercoledì), in *al-Maḡmū'ah al-kāmilah...*, cit., pp. 601-610.

³ Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī, *al-Difā' 'an al-maḡhab...*, cit., p. 468.

⁴ Questa l'accusa che Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī lanciò a più riprese ai modernisti, in primo luogo a Mūsà, e che provocò una levata di scudi a favore di quest'ultimo anche da parte degli intellettuali più moderati. In particolare, fu Ṭāhā Ḥusayn ad affermare l'inconsistenza di tale accusa. Cfr. Ṭāhā Ḥusayn, *al-Ḥuṣūmah bayna al-qadīm...*, cit., p. 592.

⁵ In un articolo pubblicato sulla rivista “al-Bayān” (Il Manifesto), al-Rāfi'ī si era definito profeta della lingua, inviato per riportarla all'antica purezza e salvarla dalle manovre degli occidentalisti. Cfr. Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī, *Tamṣīr al-luḡah al-'arabiyyah* (L'egizianizzazione della lingua araba), in *Ṭaḥṭā rāyat al-Qur'ān* (Sotto il vessillo del Corano), Dār al-kitāb al-'arabi, Bayrūt, 1983, p. 54.

⁶ Salāmah Mūsà, *Ḥadīṭ ma'a Aḥmad Zakī Bāšā* (Colloquio con Aḥmad Zakī Bāšā), in “al-Hilāl”, 1 marzo 1927, n. 5, XXXV, p. 524.

⁷ Salāmah Mūsà, *Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī: al-maḡhab al-qadīm wa'l-maḡhab al-ḡadīd* (Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī: la scuola antica e la scuola moderna), in “al-Hilāl”, 1 gennaio 1924, n. 4, XXXII, p. 400.

⁸ In seguito Mūsà arriva parzialmente a giustificarli, quando afferma che in realtà essi non potevano occuparsi del popolo perché l'idea di popolo è un prodot-

to dell'età moderna. Questo però non lo induce a modificare il giudizio negativo, e anzi ribadisce il suo disprezzo per quel tipo di produzione letteraria, in particolare per quella del poeta Abū Nuwās, che diviene per Mūsà l'emblema dell'individualismo più sfrenato, che si preoccupa solo di sé, dei suoi desideri e piaceri, ed è incurante della società. Cfr. Salāmah Mūsà, *al-Naz'ah al-infirādiyyah fi'l-adab* (La tendenza individualistica in letteratura), in *al-Adab li'l-ša'b*, cit., p. 81.

⁹ Salāmah Mūsà, *al-Adīb: amīr am 'abd*, in "al-Hilāl", novembre 1926, n. 1, XXXIV, p. 44. Più tardi Mūsà definirà questa letteratura *mulūki* (reale), essendo destinata a sovrani, principi, e a quella casta di religiosi e militari che attorniava i sovrani. Essa era una letteratura d'*élite*, conservatrice, nel senso che difendeva gli interessi della classe al potere, dal momento che il benessere economico dei letterati era legato alla sopravvivenza di quella casta. Questa letteratura si faceva custode delle tradizioni e sosteneva "l'ideologia ufficiale" (*maḡhab al-dawlah*), odiava la rivoluzione, anzi la ignorava. Tra i poeti "reali" moderni, Mūsà annovera Aḡmad Šawqī e 'Ālī al-Ġarīm, che avevano cantato i sovrani, ignorando le aspirazioni del popolo. Cfr. Salāmah Mūsà, *al-Adab li'l-ša'b*, cit., pp. 41-42. Come già rilevato, allorché Mūsà giudica la letteratura araba antica, esprime una posizione che non è condivisa dagli intellettuali più moderati. Per esempio, Ṭāhā Ḥusayn rimprovera Mūsà di aver esagerato, preso da entusiasmo per il nuovo, a disprezzare la letteratura araba antica. Cfr. Ṭāhā Ḥusayn, *Muḡtarāt Salāmah Mūsà li'l-ustād Salāmah Mūsà* (Branzi scelti di Salāmah Mūsà, del maestro Salāmah Mūsà), in *Ḥadīṭ al-Arbi'ā'*, cit., p. 679. Da parte sua, 'Abbās Maḡmūd al-'Aqqād negava che la letteratura araba fosse sempre stata "superficiale". Essa aveva cominciato a essere concepita e utilizzata come strumento di svago solo a partire dalla metà dell'epoca abbaside. Alla decadenza politica dell'impero corrispose cioè la decadenza letteraria, come sempre accade, e come era accaduto per esempio nella Francia della fine del Seicento, in cui prevalse il gusto della forma. In età preislamica e in età omayyade, la letteratura araba aveva invece mantenuto uno stretto contatto con i sentimenti della nazione. Cfr. 'Abbās Maḡmūd al-'Aqqād, *al-Adab kamā yafhamuhu al-ḡīl* (La letteratura, come l'intende questa generazione), in *al-Adab wa'l-naqd*, cit., pp. 15-19.

¹⁰ Salāmah Mūsà, *al-Adīb: amīr am 'abd*, cit., pp. 44-45.

¹¹ Salāmah Mūsà, *Adab al-faḡāqī'* (La letteratura delle bolle di sapone), in "al-Hilāl", aprile 1925, n. 7, XXXIII, p. 713; *al-Luḡah al-fuḡḡah wa'l-luḡah al-'ammīyah...*, cit., p. 1075.

¹² Salāmah Mūsà, *al-Adīb: amīr am 'abd*, cit., p. 45.

¹³ Amīr Baḡṭar, *al-Šarq nukbatuhu al-adab* (La disgrazia dell'Oriente è la letteratura), in "al-Hilāl", 1 aprile 1930, n. 6, XXXVIII, p. 676. Si veda a questo proposito anche Ḥalīl al-Sakākīnī, *al-Kutub allatī afadatnī*, in "al-Hilāl", 1 giugno 1927, n. 8, XXXV, p. 958.

¹⁴ Mūsà sembra ritenere che l'assimilazione di elementi delle letterature persiana e indiana, realizzatasi nell'antichità, e che era da molti considerata la prova della capacità della letteratura araba di rinnovarsi a contatto con elementi stranieri, fosse avvenuta a causa della sostanziale identità di quelle due culture con la

cultura araba. L'incontro con la letteratura persiana e indiana aveva cioè lasciato sostanzialmente immutata la letteratura araba.

¹⁵ Salāmah Mūsà, *al-Muḡaddidūn fi'l-Šarq al-'arabī* (Gli innovatori in Oriente arabo), in "al-Hilāl", 1 novembre 1924, n. 2, XXXIII, p. 136.

¹⁶ Salāmah Mūsà, *Nahḡat al-Šarq al-'arabī...*, p. 129.

¹⁷ Salāmah Mūsà, *al-Ḥaḡārah al-ḡadīdah...*, cit., pp. 691-692.

¹⁸ Cfr. Salāmah Mūsà, *Ḥiwār ma'a Aḡmad Zakī...*, cit., p. 524.

¹⁹ Tale malinteso sarebbe nato al momento della divisione dell'Impero romano, avvenuta nel IV secolo, allorché si formarono un impero orientale e uno occidentale. Poiché Siria, Egitto, Irak e Grecia entrarono a far parte dell'Impero Romano d'Oriente, spiega Mūsà, gli abitanti di quei territori cominciarono a essere chiamati orientali. Orientali rispetto ai romani d'Occidente cioè, e non orientali in senso assoluto. Cfr. Salāmah Mūsà, *Ilā ayyuhumā nahnu aqrab: al-Šarq am al-Ġarb?*, in "al-Hilāl", 1 luglio 1927, n. 9, XXXV, p. 1073.

²⁰ *Ibid.*, p. 1074.

²¹ Nell'articolo in questione Salāmah Mūsà parla del legame che unisce gli abitanti del mondo arabo, da Baghdad a Tangeri, agli europei. Si nota tuttavia che Mūsà spesso preferì parlare dei soli egiziani, i quali erano, a suo parere, legati agli europei da un vincolo ancora più stretto rispetto a quello che li univa agli altri arabi, o che univa questi ultimi agli europei. Mūsà fu fautore di un'idea di nazionalismo egiziano (sostenuto da Aḡmad Luṭfī al-Sayyid), più che di nazionalismo arabo. Egli affermò la parentela degli egiziani con gli europei anche da un punto di vista razziale, non solo culturale. L'esame dei crani degli antichi egizi aveva dimostrato che questi presentavano le medesime caratteristiche di alcuni crani rinvenuti in Inghilterra. *Ibid.*, p. 1073. Si veda anche Salāmah Mūsà, *al-Miṣriyyūn ummah ḡarbiyyah* (Gli egiziani sono una nazione occidentale), in "al-Hilāl", 1 dicembre 1928, n. 2, XXXVII, pp. 177-181. Anche Ṭāhā Ḥusayn spesso fa riferimento a una cultura egiziana piuttosto che araba.

²² A questo proposito Mūsà dichiara: "Tra le cause più profonde del conflitto con l'Europa c'è il nostro illuderci che noi apparteniamo a una razza diversa da quella europea, e che siamo estranei gli uni agli altri, non legati da un vincolo di sangue". Cfr. Salāmah Mūsà, *al-Miṣriyyūn ummah ḡarbiyyah*, cit., p. 177.

²³ Mūsà parla del *Khedivē* Ismā'il come del più grande rivoluzionario vissuto in Egitto. Cfr. Salāmah Mūsà, *Ḥadīṭ ma'a Aḡmad Zakī...*, cit., p. 524, *Ilā ayyuhumā nahnu aqrab...*, cit., p. 1074, *al-Muḡaddidūn fi'l-Šarq...*, cit., p. 134; *Ḥalīl Muṭrān*, cit., p. 967, *Ismā'il Bāšā wa Muṣṭafā Kamāl*, 1 novembre 1928, n. 1, XXXVII, pp. 15-17. Anche Ṭāhā Ḥusayn, qualche anno più tardi, nel 1938, dichiarerà che l'Egitto appartiene in senso culturale all'Ovest. È la cultura greca ciò che lega l'Egitto all'Europa. Il pensiero greco ha influenzato profondamente il pensiero egiziano, oltre che le istituzioni politiche ed economiche di quel paese. Ḥusayn definisce bizzarra e illogica la conclusione cui erano giunti alcuni egiziani che si consideravano orientali. Anch'egli giudicava sensate le affermazioni del *Khedivē* Ismā'il secondo il quale l'Egitto era parte dell'Europa. Cfr.

Taha Hussein, *The future of Culture in Egypt*, trad. di Sidney Glazier, American Council of Learned Societies - Washington, D.C. 1954, pp. 3-10.

²⁴ Sull'Associazione cfr. *Ġam'iyat al-Rābiḥah al-Šarqiyyah* (L'Associazione della Lega Orientale), in "al-Hilāl", 1 marzo 1922, n. 6, XXX, pp. 569-570.

²⁵ Amir Baqṭar, *Imtizāg al-ṭaqāfāt* (Il mescolamento delle culture), in "al-Hilāl", 1 aprile 1933, n. 6, XLI, p. 783.

²⁶ La decisione di Muṣṭafā Kamāl Atatürk di proibire l'uso del *tarbūš* in Turchia sollevò dibattiti in Egitto, e "al-Hilāl" interpellò alcuni intellettuali in merito alla questione se si dovesse adottare anche in Egitto il medesimo provvedimento, e imporre, per esempio, l'uso del cappello occidentale al posto del copricapo tradizionale. Il *tarbūš* si trasformò così per i conservatori in un simbolo dell'identità nazionale compromessa. Per Salāmah Mūsā, che si pronunciò ovviamente a favore dell'abolizione del *tarbūš*, esso faceva parte di quel complesso di abitudini e di tradizioni orientali che era urgente cancellare. Indossare il cappello al posto del *tarbūš* avrebbe aiutato gli egiziani a sentirsi più vicini agli europei. Cfr. Salāmah Mūsā, *Fī falsafat al-libās* (Sulla filosofia dell'abbigliamento), in "al-Hilāl" 1 febbraio 1925, n. 5, XXXIII, pp. 463-465. Si veda inoltre *al-Šarqiyyūn wa'l-qub'ah* (Gli orientali e il cappello), in "al-Hilāl", 1 dicembre 1926, n. 2, XXXV, pp. 172-173.

²⁷ Amir Baqṭar, *Imtizāg al-ṭaqāfāt...*, cit., p. 779.

²⁸ *Ibid.*, p. 782.

²⁹ Baqṭar si riferisce in modo particolare a Lord Cromer, console generale britannico in Egitto fino al 1907, e a Lord Lloyd, un ex ambasciatore britannico in Egitto, i quali parlavano dell'esistenza di una cultura orientale e di una cultura occidentale che a loro giudizio dovevano restare separate. Cromer, nel suo libro *Modern Egypt*, biasima il fatto che in Egitto fosse stato introdotto un sistema educativo di tipo occidentale, che aveva cambiato la mentalità dei giovani. Lord Lloyd aveva sostenuto la stessa cosa, lamentando l'errore commesso dai politici britannici che avevano permesso alla cultura occidentale (francese) di diffondersi in Egitto e in India. *Ibid.*, p. 783. Sulle posizioni di Lord Cromer in merito alla politica culturale inglese da adottare in Egitto si veda E. W. Said, *Orientalismo*, Feltrinelli Editore, Milano, 1999, pp. 209-213.

³⁰ *Ayyuhā nuqaddim: al-rābiḥah al-šarqiyyah am al-islāmiyyah am al-'arabiyyah* (A chi dare la precedenza: alla Lega orientale, alla Lega islamica o araba?), risponde Maḥmūd 'Azmi, in "al-Hilāl", 1 novembre 1933, n. 1, XLII, p. 55.

³¹ *Ibid.*

³² H. [L'autore si firma con la sola iniziale del cognome], *Ḥaḍaratunā al-qādimah far'ūniyyah am 'arabiyyah aw garbiyyah?* (La nostra civiltà futura dovrà essere faraonica, araba o occidentale?), in "al-Hilāl", 1 aprile 1931, n. 6, XXXIX, p. 821.

³³ Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī, *Nahḍat al-Šarq al-'arabi*, 1 giugno 1923, n. 9, XXX, p. 933.

³⁴ Per al-Rāfi'ī il pericolo più grave è rappresentato dal laicismo. Per l'intellettuale egiziano non vi è morale al di fuori della religione. Proprio il laicismo

sarebbe all'origine dei guasti della civiltà europea, poiché l'animo dell'individuo si corrompe se si svincola dalla religione, pur essendo egli rispettoso delle leggi del suo stato. Cfr. Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī, *Aḥlaqunā qabla madaniyyatihim* (La nostra morale viene prima della loro civiltà), in "al-Hilāl", 1 maggio 1929, n. 7, XXXVII, p. 802.

³⁵ Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī, *Nahḍat al-Šarq al-'arabi...*, cit. p. 930.

³⁶ Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī, *Rā'yyī fī'l-ḥaḍārah al-garbiyyah* (La mia opinione sulla civiltà occidentale), in "al-Hilāl", 1 novembre 1926, n. 1, XXXV, pp. 33-34; cit. in *Taḥta rāyat al-Qur'ān*, cit., pp. 362-368.

³⁷ *Ibid.*, p. 34.

³⁸ Questa frase, contenuta nell'articolo *Rā'yyī fī'l-ḥaḍārah al-garbiyyah*, non è riportata nel testo pubblicato su "al-Hilāl", bensì nel testo integrale, contenuto nel libro *Taḥta rāyat al-Qur'ān*, p. 362.

³⁹ Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī, *Rā'yyī fī'l-ḥaḍārah al-garbiyyah*, cit., p. 34. al-Rāfi'ī non menziona l'autore in questione, né fornisce elementi che possano far risalire alla sua identità. Egli si limita a pronunciare la frase qui riportata.

⁴⁰ Ṭahā Ḥusayn, *al-Ḥuṣūmah bayna al-qadīm...*, cit., p. 595.

⁴¹ Anīs al-Maqdisī, *Hal yafūq al-garbi al-šarqi wa bi-māḍā?* (L'Occidentale è superiore all'orientale e in che cosa?), in "al-Hilāl", 1 marzo 1922, n. 6, XXX, pp. 511-512.

⁴² Maṅšūr Fahmī, *Mawqif al-Šarq min ḥaḍārat al-Ġarb* (La posizione dell'Oriente verso la civiltà dell'Occidente), in "al-Hilāl", 1 novembre 1931, n. 1, XL, p. 56.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cfr. Maṅšūr Fahmī, *al-Šarq wa'l-ḥaḍārah al-garbiyyah* (L'Oriente e la civiltà occidentale), in "al-Muqtaṭaf", 1 ottobre 1930, n. 3, LXXVII, pp. 257-263.

⁴⁵ Philip Ḥitti, *al-Šarqi wa'l-garbi* (L'Oriente e l'Occidentale), in "al-Hilāl", 1 giugno 1925, n. 9, XXXIII, pp. 926-927.

⁴⁶ Uno dei primi a formulare la tesi della complementarietà delle due civiltà fu Amīn al-Riḥānī. Cfr. Amīn al-Riḥānī, *al-Ṭawrah al-adabiyyah* (La rivoluzione morale), in "al-Muqtaṭaf", 1 giugno 1909, n. 6, XXXIV, pp. 574-581.

⁴⁷ Maṅšūr Fahmī, *al-Šarq wa'l-ḥaḍārah al-garbiyyah*, cit., p. 263.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 262. Anche Philip Ḥitti dichiara che solo l'orientale può mirare alla "perfezione umana", che raggiungerà quando si sarà reso conto dell'importanza del suo retaggio spirituale, e allorché questo tornerà ad essere per lui stimolo a compiere le azioni più nobili. Cfr. Philip Ḥitti, *al-Šarqi...* cit., p. 926.

^{48bis} Cfr. Miḥā'il Nu'aymah, *Madaniyyat al-'aql wa madaniyyat al-ḥayyāl* (La civiltà della ragione e la civiltà dell'immaginazione), in "al-Hilāl", novembre 1933, n. 1, XLII, pp. 89-93.

⁴⁹ Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī, *Nahḍat al-Šarq al-'arabi...*, cit., p. 934.

⁵⁰ Molti membri della famiglia al-Bustānī si dedicarono alla letteratura e svolsero un ruolo determinante nella moderna rinascita araba. L'esponente più prestigioso della famiglia fu Buṭrus, che fu un precursore in molti campi. Sulaymān era nipote di Buṭrus, e, oltre a essere ricordato per la traduzione

dell'*Iliade*, svolse anche un'intensa attività politica. Sulla famiglia al-Bustānī si veda I. Camera d'Afflito, *Letteratura araba contemporanea*, cit., pp. 40-42.

⁵¹ Tutte le riviste dell'epoca dedicarono spazio alla traduzione dell'*Iliade*. Qualche anno dopo fu realizzato il volume *Hadyat al-Ilyāḍah* (Il dono dell'*Iliade*), a cura di Nağīb Mitri, in cui furono raccolti tutti gli articoli che erano stati scritti in occasione della pubblicazione dell'opera. Sulla traduzione dell'*Iliade* di al-Bustānī si veda Saadeddine Bencheneb, *Les Humanités Grecques et l'Orient Arabe Moderne*, in *Mélanges Louis Massignon*, I, Institut Français de Damas, 1956, pp. 180-185. In quest'articolo Bencheneb ripercorre le principali fasi attraverso le quali gli arabi recepirono la cultura greca nell'età della *nahḍah*, a partire dall'ultimo ventennio del XIX secolo fino agli anni Cinquanta del XX secolo.

⁵² Zaydān ritiene che la *nahḍah* cominciata nel secolo scorso sia solo l'ultima di una serie di rinascite che avevano interessato gli arabi. La prima *nahḍah* avvenne nei due secoli precedenti l'avvento dell'*Islām*, ed era stata favorita dall'arrivo nel Yemen e nel Ḥiğāz di etiopi e persiani, accorsi in aiuto dei cristiani indigeni, vittime delle persecuzioni del re del Yemen, Dū Nuwās, di religione ebraica. Si veda a questo proposito Ğurğī Zaydān, *Ta'riḥ ādāb al-luğah...*, cit., p. 38.

⁵³ Ğurğī Zaydān, *Kuttāb al-'arabiyyah...*, cit., V, p. 455.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 456.

⁵⁵ Ğurğī Zaydān, *al-Ilyāḍah al-'arabiyyah wa ādāb al-luğah al-'arabiyyah* (L'*Iliade* araba e la letteratura araba), in "al-Hilāl", 1 maggio 1905, n. 9, XIII, p. 452.

⁵⁶ Il poema, intitolato *Mağd al-Islām* (La gloria dell'*Islām*), è noto anche come *al-Ilyāḍah al-Islāmiyyah* (L'*Iliade* islamica). Esso è opera del poeta egiziano Aḥmad Muḥarrām. Su quest'opera e il suo autore si veda Šawqī Dayf, *Dirāsāh fi'l-ši'r al-'arabi al-mu'āšir* (Studi sulla poesia araba contemporanea), Dār al-Ma'arif, al-Qāhirah 1979, pp. 44-57.

⁵⁷ Cfr. Muḥammad Luṭfi Ğum'ah, *Nahḍat al-Šarq al-'arabi...*, cit., p. 241.

⁵⁸ Secondo S. Bencheneb i rapporti che l'Oriente arabo moderno ha intrattenuto con la Grecia antica sono stati sempre improntati a questo fine, ossia ricreare le condizioni che nell'antichità avevano permesso agli arabi, dopo essere venuti a contatto con il pensiero greco, che aveva fecondato la loro cultura, di dare vita a una civiltà gloriosa. Cfr. Saadeddine Bencheneb, *Les Humanités...*, cit., p. 175. G. E. Von Grunbaum afferma che i festeggiamenti che gli intellettuali arabi riservarono alla traduzione dell'*Iliade* non andarono all'impresa letteraria e linguistica compiuta da al-Bustānī, ma al fatto che egli, con quella traduzione, aveva inferto un colpo al predominio intellettuale europeo. Von Grunbaum tra l'altro avvertiva gli occidentali che l'attenzione prestata ai greci da certi strati dell'intelligenza araba nasceva dal desiderio "to overcome the West by taking over its hidden sources of creativity". In particolare gli arabi considerarono l'*Iliade* come la descrizione di una guerra tra l'Est e l'Ovest, dove i troiani asiatici cercavano di resistere agli assalti degli aggressori occidentali greci. Cfr. G. E. Von Grunbaum, *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1962, pp.

231-232. Tuttavia, al di là delle implicazioni di altro genere che la traduzione dell'*Iliade* poté assumere, resta il fatto che la stampa araba celebrò l'avvenimento soprattutto come un grande evento letterario, e un'occasione per sollecitare la sperimentazione di forme espressive di cui fino ad allora la letteratura araba non aveva sfruttato a pieno le potenzialità.

⁵⁹ Ḥusayn fu docente di Storia classica (greca e romana) all'Università egiziana. Nell'opera *Šuḥūf muḥtārah fi'l-ši'r al-tamṭili 'inda al-Yunān* (Pagine scelte delle opere teatrali dei Greci), destinata al grande pubblico, egli raccolse le traduzioni di alcune tragedie di Sofocle (*Elettra*, *Aiace*, *Antigone*, *Edipo re*, *Edipo a Colono*, *Filotette* e *Andromaca*). In quegli stessi anni, altri intellettuali egiziani cercarono di svolgere un analogo lavoro di divulgazione della cultura greca, come per esempio Aḥmad Luṭfi al-Sayyid, il quale nel 1924 tradusse dal francese l'*Etica nicomachea* di Aristotele. Il limite di questa divulgazione era rappresentato dalla mancanza di traduttori in grado di tradurre le opere direttamente dal greco. Furono le lingue europee (inglese e francese) a rappresentare il tramite con la cultura greca. Tra le opere greche di cui si trova menzione nelle rubriche dedicate alle recensioni si ricordano, nel 1912, la traduzione del romanzo fantastico del filosofo greco Luciano, *Lucio e l'asino* (Lusyūs al-ḥimār), e nel 1914 la traduzione del romanzo *Dafni e Cloe* di Longo Sofista.

⁶⁰ Ṭāhā Ḥusayn, *Qādat al-fikr al-bašari* (I leader del pensiero umano), in "al-Hilāl", 1 ottobre 1924, n. 1, XXXIII, p. 28.

⁶¹ *Ibid.*, p. 29.

⁶² Solo una non perfetta comprensione del significato del termine *qišaṣī*, con cui si indicava la poesia epica (*ši'r qišaṣī*), aveva portato gli studiosi a concludere che questo genere poetico era assente nella letteratura araba antica. A giudizio di Ḥusayn, invece, la poesia omayyade, e specialmente la produzione di Ğarīr, al-Farazdaq, al-Aḥṭā, presenta molte caratteristiche tipiche della poesia epica, cioè in essa la personalità del poeta scompare e la poesia non è altro che lo specchio della vita sociale. Cfr. Ṭāhā Ḥusayn, *al-Adab al-'arabi wa makānātuḥu bayna al-ādāb al-kubrā al-'ālamīyyah* (La letteratura araba e il suo rango tra le massime letterature mondiali), in *Min ḥadīṯ al-naṭr wa'l-ši'r* (Parlando di prosa e di poesia), in *al-A'māl al-kāmilah...*, cit., V, pp. 567-568.

⁶³ *Ibid.*, p. 569.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Ḥusayn non ritiene che la decadenza sia da mettere in connessione esclusivamente con fattori politici. Egli, nello studio della letteratura araba, rifiutò di dividere (come avevano fatto coloro che lo avevano preceduto) la storia della letteratura in epoche che corrispondevano alle epoche politiche, per una non sempre perfetta coincidenza tra lo splendore politico e il rigoglio letterario. Ḥusayn riteneva che, quello politico, fosse solo uno dei fattori che intervengono a dare un orientamento alla letteratura, e che bisognasse considerare anche altri fattori, come la religione, lo sviluppo della filosofia, etc. Cfr. Ṭāhā Ḥusayn, *al-Adab al-ğāhili*, in *al-A'māl al-kāmilah...*, cit., pp. 40-42.

⁶⁷ Ṭahā Ḥusayn, *Nahḍatunā al-adabiyyah wa mā yanquṣuhā* (Cosa manca alla nostra rinascita letteraria), in "al-Hilāl", 1 novembre 1933, n. 1, LXII, p. 8.

⁶⁸ Ṭahā Ḥusayn, *Ḥyā' al-adab al-'arabī* (La vivificazione della letteratura araba), in "al-Hilāl", 1 febbraio 1934, n. 4, XLII, p. 391.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 393.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 390.

⁷¹ Salāmah Mūsā, *al-Adīb: amīr am 'abd*, cit., p. 44.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Il riferimento è all'Egitto e ai paesi arabi, dove ancora nel 1927, affermava Mūsā, si aveva timore di divulgare la filosofia ardita che i greci avevano prodotto. Il fatto che si esitasse a prendere come modello i loro drammi straordinari era la dimostrazione che i paesi arabi e i loro intellettuali rinunciavano ancora oggi a esercitare la libertà e il diritto di critica. Cfr. Salāmah Mūsā, *Naḥnu wa'l-Iḡriq*, in "al-Hilāl", 1 luglio 1927, n. 9, XXXV, p. 1066.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Salāmah Mūsā, *al-Adīb: amīr am 'abd*, cit., p. 45.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Elenco delle abbreviazioni

"Annales de l'Institut d'Etudes Orientales": AIEO
"Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli": AIUON
"Bulletin des Etudes Orientales": BEO
"Bulletin of the School of Oriental Studies": BSOS
"Journal of Arabic Literature": JAL
"Oriente Moderno": OM

REPERTORI BIBLIOGRAFICI

Dāḡir Yūsuf, *Maṣādir al-dirāsāt al-adabiyyah*, 2 voll., Maṣūrāt ḡam'iyyat ahl al-qalam fi Lubnān, Bayrūt, 1956.
Id., *Mu'ḡam al-masraḥiyyāt al-'arabiyyah wa'l-mu'arrabah 1848-1975*, Dār al-ḥurriyyah li'l-ṭibā'ah, Baḡdād, 1978.

OPERE SULLA LETTERATURA OCCIDENTALE

Bianchini A., *La luce a gas e il feuilleton: due invenzioni dell'Ottocento*, Liguori, Napoli, 1988.
Contini G., *La Letteratura Italiana Otto-Novecento*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1992.
Daiches D., *Storia della Letteratura Inglese*, Garzanti, 2 voll., Milano, 1970.
Di Claudio G., *Note sul teatro di G. B. Shaw*, Università Degli Studi di Urbino - Facoltà di Magistero (I), Cooperativa Libreria Universitaria Editoriale, Bologna, 1967.
Freedman R., *Il romanzo dal 1740 a oggi*, edizione italiana a cura di Masolino d'Amico, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1978.
Lalou R., *Histoire de la Littérature Française Contemporaine 1870 a nos jours*, 2 voll., Presses Universitaires de France, Paris, 1946.
Id., *Le Théâtre en France depuis 1900*, Presses Universitaires de France, Paris, 1961.
Lo Gatto E., *La letteratura russa moderna*, Sansoni, Firenze Milano, 1968.

- Macchia G., *La Letteratura Francese dal Rinascimento al Classicismo*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1997.
- Mancini G., *Storia della letteratura spagnola*, Feltrinelli, Milano, 1961.
- Martini Fritz, *Storia della Letteratura Tedesca*, Il Saggiatore, Milano, 1971.
- Keith M. May, *Ibsen and Shaw*, The Macmillan Press LTD London-Basingstoke, 1985.
- Pearson H., *Bernard Shaw His Life and His Personality*, London, Methuen & Co Ltd, 1961.
- Pench L. R., *Il socialismo fabiano*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1988.
- Thibaudet A., *Storia della Letteratura Francese dal 1789 ai nostri giorni [1936]*, trad. Jone Graziani, Il Saggiatore, Milano, 1967.

TESTI DI LETTERATURA, CRITICA LETTERARIA E DI LINGUA

- AA.VV., *La Teoria della traduzione nella storia*, a cura di Siri Nergaard, Strumenti Bompiani, Milano, 1993.
- Abdul-Hai Muhammad, *A Bibliography of Arabic Translations of English and American Poetry (1830-1970)*, in "JAL", VII, 1976, pp. 120-150.
- Abul Naga Atia, *Les sources françaises du théâtre égyptien (1870-1939)*, SNED, Alger, s.d.
- Asín Palacios M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Instituto Hispano Arabe de Cultura, Madrid, 1961
- Barbour N., *The Arabic Theatre in Egypt*, in "BSOS", VIII, n. 1, 1935/37, pp. 173-187; VIII, n. 3, 1935/37, pp. 991-1012.
- El-Beheiry Kawsar Abdel Salam, *L'influence de la littérature française sur le roman arabe*, Naaman de Sherbrooke, Québec, 1980.
- Bencheneb Saadeddine, *Les humanités grecques et l'Orient arabe moderne*, in *Mélanges Louis Massignon*, I, Institut Français de Damas, 1956, pp. 173-198.
- Berque J., *Les arabes d'hier et de demain*, Editions Sindbad, Paris 1973.
- Cachia P., *The Age of Translation and Adaptation, 1850-1914*, in *Studies in Modern Arabic Literature*, edited by R. C. Ostle, Aris & Phillips LTD., 1975, pp. 29-42.
- Camera d'Afflito I., *L'evoluzione della narrativa palestinese dalla Nahḍah alla Nakbah*, in "Lingua, Letteratura e Civiltà" (Annali della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Perugia), 5, 1983-84, pp. 83-109.
- Id., *Letteratura Araba Contemporanea*, Carocci, Roma 1998.
- Id., *Mayy Ziyādeh alla ricerca di una patria e della libertà*, in "OM", LXV, 1985, pp. 203-214.

- Cerulli E., *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, 1949.
- Contu G., *Gli aspetti positivi e i limiti del laicismo in Salāmah Mūsā (1887-1958)*, in "AIUON", suppl. 24, Napoli, 1980.
- Elias Hanna Elias, *La Presse arabe*, Éditions Maisonneuve & Larose, Paris 1995.
- Fontaine J., *La crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 a 1940*, in "Ibla", Tunisi, 1966.
- Gabrieli F., *Correnti e figure della letteratura araba contemporanea*, in "OM", 19, 1939, pp. 110-121.
- Id., *La letteratura araba*, Sansoni-Accademia, Firenze, 1967.
- Gabrieli G., *L' "Orlando Furioso" e l'Oriente*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1935.
- Grunebaum Von G. E., *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1962.
- Hāfez Šabri, *Innovation in the Egyptian Short Story*, in *Studies in Modern Arabic Literature*, edited by R. C. Ostle, Aris & Phillips LTD., 1975, pp. 99-113.
- Hourani Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Ḥusayn Tāhā., *The Future of Culture in Egypt*, trad. Sidney Glazer, American Council of Learned Society, Washington D.C., 1954.
- Jabra Ibrahim Jabra, *Modern Arabic Literature and the West*, in "JAL", II, 1971, pp. 76-91.
- Makarius R., Makarius L., *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, Préface de J. Berque, Éditions du Seuil, Paris, 1964.
- Martínez Montávez P., *Literatura árabe de hoy*, Editorial CantArabia, Madrid, 1990.
- Moosa M., *The translation of Western Fiction Into Arabic*, in "Islamic Quarterly", XIX, 4, (ott.-dic. 1970), pp. 203-236.
- Mounin G., *Teoria e storia della traduzione*, Einaudi, Torino 1965.
- Pellitteri A., *"Le principali tendenze della stampa araba di Siria e dei suoi esponenti più rappresentativi nella seconda metà del sec. XIX"*, in *Rasā'il in memoria di Umberto Rizzitano*, Samandar, Palermo, 1983, pp. 103-133.
- Id., *Muḥammad Kurd 'Alī e l'orientalistica italiana*, in *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, II, a cura di Clelia Sarnelli Cerqua, 2 voll., Napoli, 1985.
- Id., *Riforma dell'Islām e Rinascita araba nel pensiero e nell'opera di Muḥammad Kurd 'Alī (1876-1953)*, in "AIUON", 44, 1984, pp. 219-257.
- Pères H., *Le Roman, le conte et la nouvelle dans la littérature arabe moderne*, in "AIEO", III, 1937, pp. 266-311.

- Renan E. *Histoire Générale et système comparé des langues sémitiques*, Calmann Lévy, Paris, s.d.
- Rizzitano U., *Discussione e proposte per la riforma ortografica e grammaticale dell'arabo*, in "OM", 22, 1942, pp. 336-351.
- Rossi E., *Una scrittrice cattolica Mayy (Marie Ziyādah)*, in "OM", V, 1925, pp. 604-613.
- Said E. W., *Orientalismo*, Feltrinelli Editore, Milano, 1999.
- Sakkūt Ḥamdī, *The Egyptian Novel and its Main Trends (from 1913 to 1952)*, Dar al-Maaref, Cairo, 1971
- Saussey E., *Une Adaptation Arabe de "Paul et Virginie"*, in "BEO", Institut française de Damas, Tome I, 1931, p. 80.
- Stetkevych J., *The Modern Arabic Literary Language*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1970.
- Wiet G., *Introduction à la littérature arabe*, Maisonneuve & Larose, Paris 1966.
- Vial C., *Le Personage de la femme dans le roman et la nouvelle en Égypte de 1914 a 1960*, Institut Français de Damas, Damas, 1979.

TRADUZIONI IN ARABO DI ROMANZI E RACCONTI OCCIDENTALI

- Alighieri D., *L'Inferno* (Ġahīm Dāntī), trad. Amin Abū Ši'r, Maṭābi' al-Arḍ al-muqadassah bi'l-Quds, 1938.
- Id., *L'Inferno* (al-Kūmīdyā al-Ilāhiyyah), trad. Ḥasan 'Uṭmān, Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, al-Qāhirah, 1959.
- Arslān Šakib, *Anatole France fi mubādilihi*, al-Maṭba'ah al-'ašriyyah, al-Qāhirah, 1925.
- Defoe Daniel, *Adventures of Robinson Crusoe* (Muġāmarāt Rūbiṣun Krūzū), trad. Buṭrus al-Bustānī, Dār al-Ḥamrā', Bayrūt, 1994.
- Dumas A., *La Revolution Française* (Naḥḍat al-Asad aw al-Ṭawrah al-faransiyyah), trad. Faraḥ Anṭūn, Maṭba'at al-Ma'ārif, al-Qāhirah, s.d.
- Ebers G., *Eine ägyptische Königstochter* (al-Amīrah al-miṣriyyah aw Faṭḥ Miṣr al-qadīm), trad. Aḥmad Fahmī Abū al-Ḥayr, Maṭba'at al-I'timād bi-Miṣr, 1922.
- Id., *Wardah*, 2 voll., trad. Muḥammad Mas'ūd, s.e., al-Qāhirah 1926.
- Goethe J.W., *Faust*, trad. Muḥammad 'Awaḍ Muḥammad, pref. Ṭahā Ḥusayn, Maṭb'at al-I'timād, al-Qāhirah, 1929.
- Id., *Werther* (Ālām Firtir), trad. Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt, Maṭba'at al-I'timād, al-Qāhirah, 1929.
- Id., *Hermann und Dorothea* (Hirman wa Durūṭih), trad. Muḥammad 'Awaḍ Muḥammad, pref. Ṭahā Ḥusayn, Maṭba'at Farūq, al-Qāhirah, 1933

- Lamartine A. de, *Jocelyne* (Ḥayāt šā'ir), riduz. As'ad Dāġir, Maṭb'at 'Isā al-Bābi al-Ḥalābi bi-Miṣr, (al-Qāhirah), s.d.
- Loti P., *Les désenchantées* (al-Aġniḥah al-kasīrah), trad. As'ad Dāġir, Maṭba'at 'Isā al-Bābi al-Ḥalābi bi-Miṣr, s. d.
- Machiavelli N., *Il Principe* (al-Amīr), trad. Muḥammad Luṭfi Ġum'ah, Mu'assasat al-Nūrī, Dimašq, 1990.
- Kaylāni Kāmil, *Rawā'i' al-adab al-ġarbi*, Maṭba'at 'Isā al-Bābi al-Ḥalābi, al-Qāhirah, 1934.
- Shakespeare W., *Hamlet*, trad. Ḥalil Muṭrān, Dār Naṣir 'Abbūd, Bayrūt, 1997.
- Id., *The Tempest* (al-'Āšifāh), trad. Aḥmad Zakī Abū Šādī, Maṭba'at al-Muqtaṭaf wa'l-Muqatṭam, al-Qāhirah, 1929.

OPERE ARABE CONSULTATE

- AA., *Dirāsāt fi'l-adab al-amrikī*, a cura di Ṭahā Ḥusayn, Maktabat al-nahḍah al-miṣriyyah, al-Qāhirah, s.d.
- AA., *al-Fikr al-'arabi fi mi'at sanah*, a cura di Fu'ād Šarrūf e Nabih Amin Fāris, Maṭābi' al-Dār al-šarqiyyah li'l-ṭibā'ah wa'l-našr, Bayrūt, 1967.
- 'Abbūd 'Abduh, *al-Adab al-muqāran muškilāt wa āfāq*, Ittiḥād al-kuttāb al-'arab, Dimašq, 1999.
- Id., *Hakaḍā yuṣawwah al-adabu al-'ālamī - al-tarġamāt al-'arabiyyah li-a'māl Goethe namūdaġan*, in "al-Ādāb", n. 7/8, luglio-agosto 1999, XLVII, Bayrūt, pp. 70-77.
- Id., *al-Qiṣṣah al-almāniyyah al-ḥadiṭah fi daw' tarġamatiḥā ilā al-'arabiyyah*, Manšūrāt Ittiḥād al-kuttāb al-'arab, Dimašq, 1996.
- 'Abbūd Ḥannā, *Shakespeare: min Muṭrān ilā Ġabrā*, in "al-Ādāb", n. 7/8, luglio-agosto 1999, XLVII, Bayrūt, pp. 65-69
- 'Abbūd Mārūn, *Duqmas wa argwān*, in *Mu'allafāt Mārūn 'Abbūd-al-Maġmū'ah al-Kāmilah*, V, Dār Mārūn 'Abbūd, Bayrūt, 1981.
- Id., *Fi'l-muḥtabar*, in *Mu'allafāt Mārūn 'Abbūd al-Kāmilah*, IV, Dār Mārūn 'Abbūd, Bayrūt, 1981.
- Id., *Aḥmad Fāris al-Šidyāq, ṣaqr Lubnān*, in *Mu'allafāt Mārūn 'Abbūd-al-Maġmū'ah al-Kāmilah*, IX, Dār Mārūn 'Abbūd, Bayrūt, 1981.
- Id., *Ġudud wa qudamā*, in *Mu'allafāt Mārūn 'Abbūd al-Kāmilah*, II, Dār Mārūn 'Abbūd, Bayrūt, 1981.
- Id., *Muġaddidūn wa Muġtarrūn*, Dār Mārūn 'Abbūd, Dār al-Ṭaqāfah, Beirut, 1981.
- Id., *Ruwwād al-nahḍah al-ḥadiṭah*, in *Mu'allafāt Mārūn 'Abbūd-al-Maġmū'ah al-Kāmilah*, II, Dār Mārūn 'Abbūd, Bayrūt, 1981.
- 'Abd al-Ġanī Ḥasan Muḥammad, *Fann al-tarġamah fi'l-adab al-'arabi*, al-Dār al-miṣriyyah, al-Qāhirah, 1966.

- Abū Alwī Maḥmūd, *Tolstoj fi'l-adab al-'arabī*, in "al-Ma'arifah", n. 377, febbraio 1995, pp. 231-233.
- Abū Šabakah Ilyās, *Rawābiṭ al-fikr wa'l-rūḥ bayna al-'Arab wa'l-Faraṅḡah*, Manšūrāt Dār al-Makšūf, Bayrūt, 1943.
- 'Ad Yūsuf Farah, *al-Ḥarakah al-adabiyyah fi Lubnān ḥilāl al-qarn al-tāmin 'ašar*, Dār al-Ḥadāṭah, Bayrūt, 1998.
- Anṭūn Farah, *Muḥtarāt min Farah Anṭūn*, Maktabat Šadir, Bayrūt, 1950.
- al-'Aqqād 'Abbās Maḥmūd, *al-Adab wa'l-naqd*, in *al-Maḡmū'ah al-Kāmilah li-mu'allafāt al-Ustād 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād*, Dār al-Kitāb al-Lubnāni, Maktabat al-Madrasah, XXIV.
- Id., *al-Fuṣūl*, XXIV, Dār al-Kitāb al-lubnāni-Maktabat al-Madrasah, Bayrūt, 25 voll., 1983, pp. 249-255.
- Id., *Šu'arā' Mišr wa bi'ātuhum fi'l-ḡil al-mādī*, Maktabat al-naḥḍah al-miṣriyyah, al-Qāhirah, 1950.
- 'Ašfūr Ġābir, *Ḍu'f fann al-qiššah*, in "al-'Arabī", n. 464, luglio 1997, pp. 76-81.
- 'Aun Ayyūb, *Riwāyat Samīr al-šaḡī fi waqā'i' Marwān al-ḡabi*, in "al-Ġinān", 15 febbraio 1885, 1884-1885, pp. 176-177.
- 'Awaḍ Louis (Lūis), *Mustaqbal al-ṭaqāfah fi Mišr*, in "al-Ma'arifah", pp. 17-32.
- Badr 'Abd al-Muḥsin Ṭāhā, *Ṭaṭawwur al-riwāyah al-'arabiyyah al-ḥadīṭah fi Mišr (1870-1938)*, Dār al-Ma'arif, al-Qāhirah, 1977.
- al-Biqā'i Šafiq, *Adab 'ašr al-Naḥḍah*, Dār al-'ilm li'l-Malāyīn, Bayrūt, 1990.
- al-Bustāni Sulaymān, *Muqaddimat tarḡamat al-Ilyāḍah*, a cura di Muḥammad Kāmil al-Ḥaṭīb, Manšūrāt Wizārat al-Ṭaqāfah, Dimašq, 1996.
- Dahhān Sāmī, *Muḥammad Kurd 'Alī, ḥayātuhu wa aṭaruhu*, in "Maḡallat al-Maḡma' al-'Ilmi", 1955, XXX, pp. 221-260.
- al-Dasūqī 'Umar, *Fī'l-adab al-ḥadīṭ*, 2 voll., Dār al-Fikr, al-Qāhirah, 1973.
- Dayf Šawqī, *al-Adab al-'arabī al-mu'ašir fi Mišr*, Dār al-Ma'arif, al-Qāhirah, 1979.
- Id., *Dirāsāt fi'l-šī'r al-'arabī al-mu'ašir*, Dār al-Mu'ašir, al-Qāhirah, 1979.
- Fattūḥ 'Isā, *al-Šā'ir Ilyās Abū Šabakah fi'l-ḡikrā al-ḥamsīn li-wafāṭihi 1903-1948*, in "al-Ma'arifah", luglio 1997, n. 406, pp. 188-199.
- Fawzī Ṭāhā, *Min al-adab al-iṭālī*, Maktabat Naḥḍat Mišr, al-Qāhirah, 1962.
- Filaṣṭīn Wadī', *Qaḍāyā al-fikr fi'l-adab al-mu'ašir*, s.e., al-Qāhirah, 1982.
- Ġanīmī Hilāl Muḥammad, *al-Adab al-muqāran*, Dār al-'Awdah, Bayrūt, 1987.
- Ġiḥā Farid, *al-Ḥayāt al-fikriyyah fi Ḥalab fi'l-qarn al-tāsi' 'ašar*, al-Aḥālī, Dimašq, 1988.
- Ġiḥā Michel, *Faraḥ Anṭūn*, Riad El-Rayyes Books, Beirut, 1998.
- al-Ḥālidi Rūḥī, *Ta'riḥ 'ilm al-adab 'inda al-Ifrāṅ wa'l-'Arab wa Victor Hugo*, al-Ittiḥād al-'amm li'l-kuttāb al-šaḥāfiyyīn al-filaṣṭīniyyīn, Dimašq, 1984.
- Ḥaqqī Yaḥyā, *Faḡr al-qiššah al-miṣriyyah*, al-Hai'ah al-miṣriyyah al-'ammah li'l-kitāb, al-Qāhirah, 1975.
- al-Ḥaṭīb Ḥusām, *Ḥarakat al-tarḡamah al-filaṣṭīniyyah*, al-Mu'assasah al-'arabiyyah li'l-dirāsāt wa'l-našr, Bayrūt, 1995.
- al-Ḥaṭīb Muḥammad Kāmil, *al-Mu'attarāt al-aḡnabiyyah fi'l-qiššah al-sūriyah al-ḥadīṭah*, in "Maḡallat al-Ma'arifah", n. 108, febbraio 1970, pp. 7-34.
- Haykal Aḥmad, *al-Adab al-qišaš wa'l-masraḥī fi Mišr min a'qāb ṭawrat 1919 ilā qiyām al-ḥarb al-kubrā al-tāniyyah*, Dār al-Ma'arif, al-Qāhirah, 1979.
- Id., *Dirāsāt adabiyyah*, Dār al-Ma'arif, al-Qāhirah, 1980.
- al-Hawārī Ibrāhīm, *Mašādir naqd al-riwāyah fi'l-adab al-'arabī al-ḥadīṭ fi Mišr*, Dār al-Ma'arif, Mišr, 1979.
- Ḥiḍr 'Abbās, *al-Qiššah al-qaširah fi Mišr munḍu naš'atihā ḥattā sanat 1930*, al-Dār al-qawmiyyah li'l-ṭibā'ah wa'l-našr, al-Qāhirah, 1966.
- Ḥūrī Ra'if, *al-Fikr al-'arabī al-ḥadīṭ*, Manšūrāt Wizārat al-Ṭaqāfah, Dimašq, 1993.
- al-Ḥūrī Šaḥḥadah, *Dirāsāt fi'l-tarḡamah wa'l-muṣṭalah wa'l-ta'riḥ*, Dār Ṭlas, Dimašq, 1989.
- Ḥūrī Yūsuf Qazmā, *Raḡul sābiq li-'ašrihi, al-mu'allim Buṭrus al-Bustāni (1819-1883)*, Baysān li-l-'našr wa'l-tawzi', Beirut, 1994.
- Ḥusayn Ṭāhā, *Min ḥadīṭ al-naṭr wa al-šī'r*, in *al-Maḡmū'ah al-kāmilah li-mu'allafāt al-duktūr Ṭāhā Ḥusayn*, Dār al-Kitāb al-lubnāni, Bayrūt, 1983, V, pp. 560-572.
- Id., *al-Adab al-ḡāhili*, VI, in *al-Maḡmū'ah al-kāmilah li-mu'allafāt al-duktūr Ṭāhā Ḥusayn*, Dār al-Kitāb al-lubnāni, Bayrūt, 1983.
- Id., *Ḥāfiṣ wa Šawqī*, in *al-Maḡmū'ah al-kāmilah li-mu'allafāt al-duktūr Ṭāhā Ḥusayn*, XII, Dār al-Kitāb al-Lubnāni - Maktabat al-Madrasah, Bayrūt 1983, pp. 421-426.
- Id., *Ḥadīṭ al-'arbi'ā*, in *al-Maḡmū'ah al-kāmilah li-mu'allafāt al-duktūr Ṭāhā Ḥusayn*, Dār al-Kitāb al-lubnāni, Bayrūt, 1983.
- Id., *Qādat al-fikr*, Dār al-Ma'arif, al-Qāhirah, 1971.
- Karam Antwān Ḡaṭṭās, *Fī'l-adab al-'arabī al-ḥadīṭ*, in *al-Fikr al-'arabī fi mi'at sanah*, Maṭābi' al-Dār al-Šarqiyyah, Bayrūt, 1967, pp. 183-266.
- al-Kayyālī Sāmī, *al-Adab al-'arabī al-mu'ašir fi Sūriyah 1850-1950*, Dār al-Ma'arif bi-Mišr, al-Qāhirah, 1968.
- Kurd 'Alī Muḥammad, *al-Islām wa'l-ḥaḍārah al-'arabiyyah*, 2 voll. Maṭba'at al-Kutub al-miṣriyyah, al-Qāhirah, 1934.
- Id., *al-Qadīm wa al-ḥadīṭ*, al-Maṭba'ah al-Raḥmāniyyah bi-Mišr, 1925.

- Id., *al-Mudakkirāt*, 4 voll., Maṭb'at al-taraqqī bi-Dimašq, 1948.
- Mağdī Ṣālih, *Hilyat al-zaman bi-manāqib ḥādīm al-waṭan, sirat Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī*, a cura di Ġamāl al-Dīn al-Šayyāl, Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhirah, 1958.
- Makkī al-Tāhir Aḥmad, *al-Ši'r al-'arabī al-mu'asir*, Dār al-Mā'rif, al-Qāhirah, 1980
- al-Manfalūṭi Muṣṭafā Luṭfi, *al-Nazarāt*, 3 voll., Maktabat Mišr, al-Qāhirah, s.d.
- al-Maqqdisi Anīs, *al-Funūn al-adabiyah wa a'lāmuhā fi'l-nahḍah al-'arabiyyah al-ḥadīṭah*, Dār al-'ilm li'l-malāyīn, Bayrūt, 1978.
- al-Mar'i Fu'ād, *Qublah min warā' zuḡāḡ šaffāf*, in "al-Ādāb", n. 7/8, luglio-agosto 1999, XLVII, Bayrūt, pp. 78-82.
- Muḥammad 'Awaḍ Muḥammad, *Fann al-tarḡamah*, Ma'ahad al-buḥūṭ wa'l-dirāsāt al-'arabiyyah, s.l., 1969.
- Mūsā Salāmah, *al-Adab al-inglīzī al-ḥadīṭ*, al-Maṭba'ah al-'ašriyyah, al-Qāhirah, s. d.
- Id., *al-Adab li'l-ša'b*, Maktabat al-Anḡlū al-Mišriyyah, s.l., 1956.
- Id., *Bernard Shaw*, Salāmah Mūsā li'l-našr wa'l-tawzi', s. l., 1957.
- Id., *Hawlā'i 'allamūnī*, Maktabat al-Ḥānaḡi, al-Qāhirah, 1980.
- Id., *Maqālāt mamnū'ah*, Dār Salāmah Mūsā, al-Qāhirah, 1963.
- Id., *Mā hiyā al-nahḍah*, s. e., al-Qāhirah, 1974.
- Id., *Muḥṭarāt Salāmah Mūsā*, Maktabat al-Ma'ārif, Bayrūt, 1974.
- Id., *al-Taṭqif al-dāti*, Salāmah Mūsā li'l-našr wa'l-tawzi', al-Qāhirah, s. d.
- Muṣṭafā Šākir, *Muḥādarāt 'an al-qišṣah fi Sūriyah ḥatta al-ḥarb al-'alamiyah al-tāniyyah*, Ġāmi'at al-Duwal al-'arabiyyah-Ma'had al-Dirāsāt al-'arabiyyah al-'aliyyah, al-Qāhirah, 1957-1958.
- Nağm Muḥammad Yūsuf, *Ḥawāṭir ḥawla naš'at al-qišṣah fi 'l-adab al-'arabī al-ḥadīṭ*, in *Mu'tamar al-udabā' al-'arab al-ḥādī 'ašar*, Ṭarābulus, Ittiḥād al-udabā' wa'l-kuttāb, 1977, pp. 407-415.
- Id., *al-Masraḡiyah fi'l-adab al-'arabī al-ḥadīṭ*, Dār al-Ṭaqāfah, Bayrūt, s.d.
- Id., *al-Qišṣah fi'l-adab al-'arabī al-ḥadīṭ*, Bayrūt, 1966.
- al-Nā'ūrī 'Isā, *al-Ṭaqāfah al-īṭāliyyah wa'l-'aql al-'arabī*, in "al-'Arabī", n. 262, settembre 1980, pp. 102-104.
- al-Rāfi'i Muṣṭafā Šādiq, *Taḥṭa rāyyat al-Qurān*, Dār al-kitāb al-'arabī, Bayrūt, 1983.
- Riḍā Muḥammad Rašid, *Aṭar al-Muqṭaṭaf fi nahḍat al-luḡah al-'arabiyyah bi'l-'ilm*, in "al-Manār", n. 10, XXVII, pp. 786-791.
- al-Sa'āfin Ibrāhīm, *Ṭaṭawwur al-riwāyah al-'arabiyyah al-ḥadīṭah fi Bilād al-Šām (1870-1967)*, Dār al-Manāhil, Bayrūt, 1987.
- Šalībā Ġamīl, *al-Ittiḡāhāt al-fikriyyah fi Bilād al-Šām wa aṭaruhā fi'l-adab al-ḥadīṭ*, Ġāmi'at al-Duwal al-'arabiyyah, al-Qāhirah, 1958.
- al-Šarqāwī Maḥmūd, *Salāmah Mūsā al-mufakkir wa'l-insān*, Dār al-Hilāl, al-Qāhirah, 1968.

- Šarrūf Fu'ād, *Ya'qūb Šarrūf al-'ālim wa'l-insān*, Dār al-'ilm li'l-malāyīn, Bayrūt, 1986.
- Šawkat Maḥmūd Ḥāmid, *al-Fann al-qišāšī fi'l-adab al-mišri al-ḥadīṭ (1800-1956)*, Dār al-fikr al-'arabī, al-Qāhirah, s.d.
- al-Šayyāl Ġamāl al-Dīn, *Rifā'ah al-Ṭaḥṭāwī: za'im al-nahḍah al-fikriyyah fi 'ašr Muḥammad 'Alī*, Dār iḥyā' al-kutub al-'arabiyyah, al-Qāhirah, 1945.
- Id., *Ta'riḡ al-tarḡamah wa'l-ḥarakah al-taqāfiyyah fi 'ašr Muḥammad 'Alī*, s.e., al-Qāhirah, 1951.
- al-Suwāfirī Kāmil, *al-Adab al-'arabī al-mu'asir fi Filastīn min sanah 1860-1960*, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, 1979.
- al-Ṭaḥṭāwī Rifā'ah Rāfi', *Fi'l-dīn wa'l-luḡah wa'l-adab*, in *al-A'māl al-kāmilah li-Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī*, V, a cura di Muḥammad 'Imārah, al-Mu'assasah al-'arabiyyah li'l-dirāsāt wa al-našr, Bayrūt, 1973.
- Id., *al-Tamaddun wa'l-ḥaḍārah wa'l-'umrān*, in *al-A'māl al-Kāmilah li-Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī*, V, a cura di Muḥammad 'Imārah, al-Mu'assasah al-'arabiyyah li'l-dirāsāt wa al-našr, Bayrūt, 1973.
- al-Ṭamāwī Aḥmad Ḥusayn, *Ġurḡi Zaydān*, al-Hai'ah al-mišriyyah al-'ammah li'l-kitāb, s.l., 1992.
- Ṭarrāzī (Di) Filib, *Ta'riḡ al-šahāfah al-'arabiyyah*, 3 voll., al-Maṭba'ah al-adabiyyah, Bayrūt, 1914.
- Taymūr Maḥmūd, *Ittiḡāhāt al-adab al-'arabī fi'l-sinīn al-mi'ah al-aḡirah*, al-Maṭba'ah al-numūdaḡiyyah, s.l., 1970.
- Id., *al-Qišṣah fi adab al-'Arab*, in *Dirāsāt fi'l-qišṣah wa'l-masraḡ*, al-Maṭba'ah al-numūdaḡiyyah, al-Qāhirah, s.d., pp. 63-98.
- Wādī Ṭāhā, *Madḡal ilā ta'riḡ al-riwāyah al-mišriyyah*, Maktabat al-nahḍah al-mišriyyah, al-Qāhirah, 1972.
- Zaydān Ġurḡi, *Bunāt al-nahḍah al-'arabiyyah*, Dār al-kātib al-'arabī, s. l., 1982.
- Id., *Ta'riḡ ādāb al-luḡah al-'arabiyyah*, 4 voll., Manšūrāt Dār maktabat al-ḥayāt, Bayrūt, 1992.
- Id., *Tāriḡ al-tamaddun al-islāmī*, in *Mu'allafāt Ġurḡi Zaydān al-Kāmilah*, XII, Dār al-Hilāl, al-Qāhirah, 1982.
- Ziyādah Mayy, *Bayna al-Ġazar wa'l-madd*, Mu'assasat Nūfal, Bayrūt, 1975.

INDICE DEI NOMI

- Abbūd 'Abduh, 135, 205-207
 'Abbūd Mārūn, 19, 24-25, 46, 59, 61, 65, 128
 'Abd al-Hamīd (sultano), 52
 'Abd al-Masīh Yūsuf Ibrāhīm, 203
 'Abduh Muḥammad, 66-67, 136
 'Abduh Ṭānyūs, 63, 78, 128, 189
 'Abdul-Hai Muḥammad, 130
 Abū 'Alwī Maḥmūd, 136-137
 Abū'l-Ḥayr Aḥmad Faḥmī, 160
 Abul Naga Atia, 26-27, 64
 Abū Nuwās, 238
 Abū Rāšid 'Abbūd, 132
 Abū Šabakah Ilyās, 130, 160
 Abū Ši'r Amīn, 133
 Abū Zakī Aḥmad Šādī, 168, 178-181, 199, 201-202
 Abyaḍ Ğurġ, 65
 'Ād Yūsuf Farah, 25
 al-'Adl Ḥasan Tawfiq, 134
 al-Aḥṭal, 243
 Alessandro Magno, 151
 Alfieri V., 134
 al-Alūsī Ğamāl al-Dīn, 68
 al-Alūsī Šukrī, 68
 Amīn Qāsīm, 75, 120, 127
 Andreev L.N., 123, 142
 'Anḥūrī Ḥannā, 67
 'Anḥūrī Salīm, 67
 Anṭūn Farah, 12, 22, 26, 44-50, 64-67, 71, 76, 127, 149-157, 161-164
 Anṭūn Rosa (Rūza), 45
 al-'Aqqād 'Abbās Maḥmūd, 26, 65, 123, 132, 156, 160, 206, 238
 Ariosto L., 96-97, 136
 Aristotele, 236, 243
 al-Armanazī Naḡīb, 132
 Arslān Šakīb, 60, 68, 78, 86, 128, 131
 al-'Asalī Šukrī, 68, 158, 165
 Asín Palacios M., 95, 133
 'Atfī Salīm, 191
 'Awn Ayyūb, 205
 'Azmi Maḥmūd, 220, 240
 Badr 'Abd al-Muḥsin Ṭāhā, 21, 26, 60, 204
 al-Ba'inī Yūsuf, 131
 Ballān Anṭūn, 141
 Balls D., 30
 Baḡtar Amīr, 213, 218-219, 242, 238, 240
 Barakāt Dāwud, 61
 Barbour N., 27
 Baudelaire C., 129-130
 Baydas Ḥalīl, 141
 Bāz Niqūlā Ğurġī, 68
 Beecher Stowe H., 70
 El-Beheiry Kawsar Abdel Salam, 26, 161, 163
 Bencheneb Saadeddine, 231, 242
 Bergson H., 139
 Bernardin de Saint Pierre J.H., 152
 Berque J., 23
 Besnard L., 192
 Bianchini A., 205
 al-Biqā'ī Šafiq, 63
 Billy A., 79
 Biornstjerne B., 135
 Blasco Ibáñez V., 89, 97-98
 Borghese G., 70
 Bourdet E., 192
 Briand A., 140
 Brockelmann C., 62
 Brousson J.J., 128
 Bryant W.C., 147

- Büchner L., 59
 al-Bustānī Buṭrus, 19, 21, 26, 245-241
 al-Bustānī Salīm, 21
 al-Bustānī Sulaymān, 127, 229-230, 241-242
 Byron G.G. (lord), 93, 230
- Caetani L., 70
 Camera d'Afflitto I., 23, 59, 62-63, 67, 127, 141, 160, 242
 Cannon B.D., 127
 Capus A., 192, 195, 197, 206-207
 Carducci G., 57
 Cerulli E., 133
 Cervantes M., 205
 Chateaubriand F.R., 154
 Cheikho L., 11
 Comte A., 51, 67
 Contini G., 131
 Contu G., 138
 Coppeé F., 161
 Corday M., 79
 Corneille P., 77
 Cristo, 155
 Cromer (lord), 64, 240
- Dāgīr As'ad, 30, 33, 60, 131, 148, 162
 Dāgīr As'ad Yūsuf, 62, 64, 68, 128
 Daḥḥān Sāmī, 68
 D'Annunzio G., 57, 94-95, 134
 Dante, 61, 93-96, 133-134, 230
 Darwin C., 30, 36, 138
 Dash (comtesse), 64
 al-Dasūqī 'Umar, 25, 64, 201
 Daudet A., 191, 205
 Daudet L., 89
 Dayf Šawqī, 242
 De Amicis E., 134
 Defoe D., 20
 Deledda G., 58
 Demolins E., 56
 Depping J., 24
 De Sanctis F., 57
 Deval J., 192
 Di Claudio G., 138
- Diderot D., 129
 Disraeli B., 146
 Dostoevskij F., 123-125, 142
 Doyle A.C., 146, 160, 188, 204
 Duhamel G., 82, 129
 Dumas A., 65, 77, 150, 161-162, 206
 Dūmiḥ Ḡabr, 30, 176-177, 201
 Dū Nuwās, 246
 Dū al-Rummah, 193
- Ebers G.M., 144-146, 159
 Elias Hanna Elias, 67
 Emerson R.W., 55
- Fahmī Maṣṣūr, 225-227, 241
 al-Farazdaq, 243
 Fāris Bišr, 73-74, 83
 Fāris Felix, 164
 Farḥāt Ḡirmānūs, 18, 25
 Farḥāt Ilyās, 134
 Fattūḥ 'Isā, 160
 Fawzī Ṭahā, 73, 96-97, 133-134
 Fayyād Fāris, 68
 Fayyād Niqūlā, 146, 161
 Fénélon J., 20, 61
 Ferrero G., 57-58
 Feuchtwanger L., 101, 135
 Feuillet O., 188
 Filāstīn Wadī', 130
 Fitzgerald E., 202
 Flammarion C., 203
 Fogazzaro A., 57
 Fontaine J., 60
 Foscolo U., 134
 France A., 65, 78-80, 121-122, 128-129, 141, 191, 205
- al-Ḡābirī Fihrist, 159
 Ḡabra Ibrāhīm Ḡabra (Jabra J. Jabra), 23
 Gabrieli F., 60, 63, 70
 Gabrieli G., 134
 Ḡalāl Muḥammad 'Uḡmān, 26, 163
 Galsworthy J., 93, 139
 Ḡāmāṭī Ḥabīb, 86, 131, 160

- Ḡargūr Naḡīb, 130
 al-Ḡarīdīnī Sāmī, 131
 al-Ḡarīm 'Alī, 238
 Ḡarīr, 243
 al-Ḡazā'irī Ṭāhīr, 68
 Géraldy P., 194
 Gide A., 79, 81
 Ḡiḥā Michel, 64, 66
 Giovanni (apostolo), 135
 Glazier S., 244
 Goethe J.W., 73, 100, 102-103, 196, 230
 Gor'kij M., 44, 123-124, 142, 159
 Griffini E., 70
 Grunebaum (von) V.E., 242
 Guidi I., 70
 Guidi M., 70
 Ḡum'ah Muḥammad Luṭfī, 80-81, 94, 123, 132, 141, 237, 242
 Ḡuṣn Mārūn, 199
- Ḥabbāz Ḥannā, 81, 129, 206
 Ḥabīb Tawfiq, 27
 Ḥaddād Ḡurḡī, 130, 158
 al-Ḥaddād Naḡīb, 69, 78, 128, 168
 Ḥaddād Niqūlā, 68, 205
 al-Ḥalīdī 'Anbarah al-Salām, 205
 al-Ḥalīdī Rūḡī, 76, 127
 Ḥallāt Dimitrī, 127
 al-Hamādānī, 212
 Ḥamzah 'Abd al-Qādir, 45
 Ḥannā Yūsuf, 129
 Ḥaqqī Yahyā, 26
 Hardy T., 93
 al-Ḥarīrī, 212
 Ḥaṣabah Duraynī, 206
 Ḥasan Maḥmūd, 92
 Ḥasan Muḥammad 'Abd al-Ḡānī, 130, 203
 al-Ḥaṭīb Ḥusam, 127, 141-142
 al-Ḥaṭīb Muḥammad Kāmil, 69, 129
 al-Hawārī Aḥmad Ibrāhīm, 203
 Haykal Aḥmad, 135
 Haykal Muḥammad Ḥusayn, 31, 60
 al-Haymānī Qāsim, 64
 al-Ḥayyām 'Umar, 202
- Herczeg F., 196, 207
 Ḥiḡāzī Salāmah, 27, 65,
 Hilāl Muḥammad Ḡanimī, 133
 Hittī Philip, 225-226, 241
 Hourani A., 59, 66, 166
 al-Ḥuḍarī Maḥmūd, 174, 201
 Hugo V., 43, 49, 76-77, 124, 128, 149, 158, 189-190, 193-194, 205, 230
 al-Ḥūrī Fāris, 68
 al-Ḥūrī Ḥalīl, 21, 63
 al-Ḥūrī Qazmā Yūsuf, 62
 al-Ḥūrī Ra'if, 162, 164
 al-Ḥūrī Rašīd Salīm, 134
 al-Ḥūrī Šaḥḥādah, 200
 Ḥusayn Ṭahā (Hussein Taha), 73, 127, 129, 190-197, 206, 221, 224, 231-234, 237-239, 243-244
 Huxley A., 92
 Huxley T. H., 30
- 'Ibādah 'Abd al-Fattāḥ, 199, 204
 Ibn al-Aḡīr, 202
 Ibn al-Bayṭār, 202
 Ibn Sīnā, 202
 Ibrāhīm Bāsā, 69
 Ibrāhīm Ḥafīz, 77, 128, 165, 193-194, 206
 Ibsen H., 110-111, 119
 al-'Iḡāḡ, 193
 'Imārah Muḥammad, 24
 'Intābī Fu'ād, 100-101, 135
 Irving W., 147
 Ishāq Adīb, 64
 Ismā'il (*Khedivé*), 27, 216, 239
 Joyce J, 92
- Kaldah, 170-173, 200
 Kamāl Muṣṭafā (Atatürk), 244
 Kāmil 'Alī, 79-80, 129
 Karam Antwān Ḡaṭṭās, 25
 Karkūr Iskandar, 63
 al-Kindī 'Ārif, 200
 Kipling R., 35, 90, 139, 143, 226
 Kisfaludy K., 148

- Kurd 'Alī Muḥammad, 51-58, 67-70, 100, 108, 134, 136, 157-158, 165
- La Fontaine J. de, 20, 147
- Lalou R., 62, 129-130
- Lamarck J.B., 30
- Lamartine A. de, 77, 82, 148, 160
- La Rochefoucauld F., 147
- Lawrence D.H., 92
- Le Bon G., 56, 165, 183
- Levi della Vida G., 70
- Lloyd (lord), 240
- Longo Sofista, 243
- Loti P., 84-87, 130-131
- Luciano, 243
- al-Ma'arrī Abū'l-'Alā', 34, 90, 96, 133
- Mabrū Zakī, 161
- Machiavelli N., 25, 94, 132
- Mağdī Šālīh, 24
- al-Mağribī 'Abd al-Qādir, 68
- al-Mahdiyyah Munīrah, 65
- Maḥmūd Ḥasan, 101, 127, 129, 132, 135
- Makarius R., 12, 23, 159
- Makki al-Ṭāhir Aḥmad, 23-24, 63
- Ma'lūf Fawzī, 101-102, 134
- al-Ma'lūf 'Isā Iskandar, 68
- al-Ma'lūf Šafīq, 134
- al-Ma'mūn (califfo), 172-173
- al-Manfalūṭī Muṣṭafā Luṭfī, 41, 63, 136, 161, 163
- Mann T., 100-101
- Manzoni A., 57, 134
- al-Maqdisī Anīs, 64, 96, 133, 178, 181, 201-202, 224-225, 241
- Marchand L., 192
- al-Mar'ī Fu'ād, 204
- Markham E., 147
- Martínez Montáñez P., 98-99, 134
- Martini F., 159
- Mary J., 158
- Mašūba' Būlus, 142
- Mas'ūd Muḥammad, 159
- Maupassant G. de, 193, 205
- Maurois A., 81, 129
- May M. K., 119, 140
- Mazhar Adīb, 130
- Mazhar 'Alī, 73, 102, 135
- Mazhār Ismā'il, 92, 132
- al-Māzini Ibrāhīm, 162, 205
- Mérimée P., 65
- Michelet J., 161
- Mill J., 30
- Milton J., 90, 230
- al-Miṣrī Ibrāhīm, 191
- Mitrī Nağīb, 242
- Molière, 26, 77, 230
- Moosa Matti, 25, 148, 161, 207
- Morand P., 129
- Mosè, 151
- Mounin G., 194, 206
- Muḥammad (Profeta), 103, 159, 176, 230
- Muḥammad 'Alī, 15-17, 23, 25, 41, 69, 169, 183, 216
- Muḥammad 'Awad Muḥammad, 73, 102, 135, 203, 206
- Muḥarram Aḥmad, 242
- Muḥlis 'Abd Allāh, 68
- Müller M., 62
- Murqūš Fahmī, 203
- Mūsā Salāmah, 16, 23, 43, 46, 64-65, 109-125, 132, 137-142, 152, 163, 209-218, 234-236, 237-240, 244
- al-Muṣayraqī Muḥammad, 136
- Musset A. de, 130
- Mussolini B., 137
- al-Mutanabbi
- Mutrān Ḥalīl, 133, 159, 175-176, 201, 203
- al-Nağğārī Salīm, 68
- Nağm Yūsuf Muḥammad, 26
- al-Naḥḥās Yūsuf, 64
- Nallino C.A., 70
- Napoleone, 19
- Nāṣif Ḥifnī, 175, 201
- al-Na'ūrī 'Isā, 134
- Nerval G. de, 147-148, 160

- Nietzsche F., 69, 137, 155-156, 164
- Nimr Fāris, 29-30, 32, 59, 62
- Niqūlā Dīmītrī, 147, 160
- Niqūlāus Ğurğ, 148
- Nu'aymah Miḥā'il, 62, 132, 207, 227-228, 241
- Nūr Mu'āwiyah, 81, 101-102, 127, 129, 132, 135, 205
- Ohnet G., 158, 188
- Omero, 206, 229, 234
- Orazio, 230
- Osani O., 58
- Pagnol M., 192, 207
- Palsson G., 158
- Papini G., 95, 132
- Pascal B., 147
- Pascoli G., 57
- Pearson H., 138-139
- Pellico S., 57
- Pellitieri A., 67, 70
- Pérès H., 128
- Petrarca F., 134
- Pirandello L., 87-89, 95
- Plutarco, 151
- Ponson du Terrail P.A., 79, 128, 189
- Post G., 30, 59
- Proust M., 72
- Puškin A., 135-136
- Qab'in Salīm, 141
- Qāsim 'Abduh Qāsim, 203
- al-Qāsimī Ğamāl al-Dīn, 68
- al-Qāsimī Salāh al-Dīn, 68
- Racine J., 230
- al-Rāfi'i Muṣṭafā Šādiq, 201, 209-210, 214, 221-224, 228, 240-241
- Renan E., 49, 152-154, 165-166, 200
- Riḍā Muḥammad Rašīd, 11, 66, 199
- al-Riḥānī Amīn, 68, 117, 136, 140, 152, 163, 241
- Rimbaud A., 83-84, 130
- Rinaldi L., 134
- Rizq Allāh Niqūlā, 63, 128
- Rizzitano U., 199
- Roosevelt T., 108, 137
- Rossi E., 62
- Rousseau J.J., 43, 47-48, 80-81, 139, 159, 165
- Ru'bah, 193
- Ruskin J., 162
- Sa'd Ḥalīl, 68
- al-Sa'afin Ibrāhīm, 165, 204
- al-Šahbandar 'Abd al-Raḥmān, 68
- Šahḥādah Farāḥ Ibrāhīm, 44,
- Šahḥādah Salīm, 97-98, 134
- Šahin Nağīb, 60
- Sa'id E., 240
- al-Sakākīnī Ḥalīl, 164, 242
- Sakkūt Ḥamdī, 64
- Salgari E., 144
- Šālīh Ilyās, 159
- al-Samrā Nağīb, 64
- Šaraf Muḥammad, 204
- al-Šarīf Ḥasan, 161
- Sarkis Rizq Allāh, 63
- Sarkis Salīm, 189, 204
- Šarnelli Cerqua C., 70
- Šarqāwī Maḥmūd, 120, 137, 140
- Šarrūf Fu'ād, 59, 93, 132, 204-205
- Šarrūf Ya'qūb, 29-30, 32, 39, 59, 61, 127, 144, 159, 202
- Saussey E., 165
- Šawkat Maḥmūd Ḥamid, 62
- al-Šawī Aḥmad Muḥammad, 74, 81-82, 191
- Šawqī Aḥmad, 137, 238
- Šayfin Nāšid, 96, 133
- al-Šayyāl Ğamāl al-Dīn, 24-25
- al-Sayyid Aḥmad Luṭfī, 239, 243
- Schiller F., 61, 100, 103, 161
- Schnizler A., 135
- Scott W., 144-145, 159, 206
- Ségur N., 128
- Serao M., 58

- Sévigné madame de, 84, 130
 Shakespeare W., 27, 61, 91-92, 113-115, 131-132, 138, 202, 206, 211-212, 230
 Shaw G.B., 93, 109-116, 119-120, 124, 130, 137-139
 Shelley P.B., 130
 Şidqī 'Abd al-Rahmān, 103, 130, 135
 al-Şidyāq Aḥmad Fāris, 25
 Simon J., 66
 Sofocle, 65, 243
 Spencer H., 30, 51, 67
 Staël madame de, 74
 Stetkevych J., 201
 Şubayḡah Nasīb, 147
 Şukrī Niqūlā, 109, 136
 Şumayyil Şiblī, 30, 59, 75, 127
 al-Suwāfirī Kāmil, 127
- Tābit Ḥalīl, 146
 Tāhā 'Alī Maḥmūd, 82-84, 130
 al-Taḥṭāwī Rifā'ah Rāfi', 16-17, 20, 24, 26
 al-Tamāwī Aḥmad Ḥasan, 62
 al-Ṭanaḥi Ṭāhir, 141
 al-Ṭarābulṣī As'ad Bāsīlī, 67
 Ṭarrāzī Filib (di), 67
 Tasso T., 230
 Ṭaymūr Maḥmūd, 61, 82-83, 130
 Tennyson A. (lord), 90, 128, 226
 Thibaudet A., 148, 160
 Thiers M.J., 161
 al-Ṭībāwī 'Abd al-Laṭif, 95, 133
 Ṭirād Naḡīb, 161
 Tolstoj L., 35, 49, 105-109, 123-125, 135-136, 142, 151-152, 162, 204
 Turgenew I.S., 123
- Unamuno M. de, 88
 Undset S., 74
 Uskārūs Tawfiq, 23-24
 'Uṭmān Ḥasan, 133
- Van Dyck C., 19, 25, 30, 203
 Verlaine P., 82-83, 130
 Vigny A. de, 130
 Villaespesa F., 98-99, 134
 Virgilio, 104-105, 230
 Vivanti A., 134
 Voltaire, 43, 77, 81, 112, 147
- Wādī Ṭāhā, 159
 Warens madame de, 165
 Wartabāt Yuḥannā, 30, 59,
 Wāşif Muşṭafā, 67
 Wells H.G., 93, 109, 117-118, 124, 130, 140-141
 Wiet G., 10, 25, 70
 Wilde O., 72, 148
 Wilson W., 94
 Woolf V., 92
- Yakan Walī al-Dīn, 167-168, 178, 199, 201
 Yannī Ğurġī, 45, 128
 Yannī Ismā'il, 128
 al-Yāziġī Ḥalīl, 202
 al-Yāziġī Ibrāhim, 12
- Zaġlūl Faṭḥī, 56, 165, 173-174, 183, 200
 Zaḡam Yūsuf Ğurġus, 68
 Zaḡūr Rufā'il, 20, 25
 Zakī Aḥmad (Başā), 210
 Zaydān Ēmile (Īmil), 40
 Zaydān Ğurġī, 24-25, 39-43, 62-64, 77, 106-108, 135-136, 182-187, 203-205, 229-230, 246
 al-Zayyāt Aḥmad Ḥasan, 148, 196, 203, 206
 al-Zayyāt Laṭifah, 64
 Zévaco M., 128
 Ziyādah Mayy, 39, 62, 81, 84-89, 95, 129-131, 171, 200
 Zola É., 35, 36-37, 61-62, 191
 Zuhayr ibn Abī Salmā, 90
 Zweig S., 135

INDICE GENERALE

<i>Presentazione</i> <i>di Isabella Camera d'Afflitto</i>	p. 7
<i>Introduzione</i>	" 9
CAPITOLO I L'INCONTRO TRA ORIENTE E OCCIDENTE NEL XIX SECOLO	" 15
1 Relazioni interculturali in Egitto e nella regione siro-libanese	" 15
2 Esordi della traduzione letteraria	" 20
CAPITOLO II	" 29
LE RIVISTE LETTERARIE TRA LA FINE DEL XIX SECOLO E L'INIZIO DEL XX	
1 La rivista "al-Muqṭataf"	" 29
2 La corrente realista	" 32
3 Ğurġī Zaydān e la rivista "al-Hilāl"	" 39
4 "al-Hilāl" e l'attività editoriale araba	" 40
5 Faraḡ Anṭūn e la rivista "al-Ġāmi'ah"	" 44
6 Influenze occidentali sul pensiero di Faraḡ Anṭūn	" 46
7 Muḥammad Kurd 'Alī e la rivista "al-Muqṭabas"	" 51
8 I modelli culturali di "al-Muqṭabas"	" 54

CAPITOLO III " 71
LA DIVULGAZIONE DELLA LETTERATURA
OCCIDENTALE

- 1 Caratteri generali " 71
- 2 La letteratura francese " 74
- 3 Il ruolo svolto da Mayy Ziyādah " 84
- 4 La letteratura inglese " 90
- 5 La letteratura italiana " 93
- 6 La letteratura spagnola " 97
- 7 La letteratura tedesca " 100
- 8 La letteratura latina " 103
- 9 La letteratura russa: il caso di Lev Tolstoj " 105
- 10 Salāmah Mūsà, fautore del pensiero
di G.B Shaw e H.G.Wells " 109
- 11 Salāmah Musa e la letteratura russa " 119

CAPITOLO IV " 143
LE TRADUZIONI DI OPERE OCCIDENTALI
NELLE RIVISTE LETTERARIE

- 1 Le traduzioni di "al-Muqtaṭaf" " 143
- 2 Le traduzioni di "al-Ġāmi'ah" " 149
- 3 Le traduzioni di "al-Muqtabas" " 157

CAPITOLO V " 167
LA TRADUZIONE E L'EVOLUZIONE
DELLA LINGUA ARABA

- 1 L'aggiornamento del patrimonio linguistico " 167
- 2 Il prestito linguistico (*ta'arib*): gli oppositori " 170
- 3 Il prestito linguistico (*ta'arib*): i sostenitori " 177
- 4 Riflessioni sull'arte del tradurre: Ġurġi Zaydān " 182

- 5 La fase del compendio (*Marḥalat al-talḥīs*) " 184
le opere adatte al pubblico arabo
- 6 Ṭāhā Ḥusayn e la traduzione " 190

CAPITOLO VI " 209
LA TRADUZIONE NEL DIBATTITO
INTELLETTUALE

- 1 Il conflitto tra modernisti e conservatori " 209
- 2 Gli arabi tra Occidente e Oriente " 217
- 3 Gli arabi e la civiltà orientale " 221
- 4 I modernisti e la cultura greca " 229

Bibliografia " 245

Indice dei nomi " 255