

LA PRIMA GUERRA MONDIALE E IL NUOVO CORSO DEL
PENSIERO MODERNISTA IN EGITTO:
UNO SCRITTO DI MUḤAMMAD ḤUSAYN HAYKAL

LORENZO CASINI*

This article centres on the analysis of a long journalistic piece by Muḥammad Ḥusayn Haykal: al-Šarq fī ṭawr ba‘ṭihi (The East in its Renaissance Phase), published in 1928 in a Syrian and an Egyptian magazines. The text represents a significant testimony of the Egyptian and Arab debates on the First World War at the time of the tenth anniversary of its conclusion, but it also constitutes one of the first examples of Haykal’s transition from the intellectual trend of Pharaonism to the Orientalist discourse. Scholars have often explained these two intellectual traditions in oppositional terms. The article challenges the idea of such an antithesis by emphasizing the continuity in the ideological tenets of al-Šarq fī ṭawr ba‘ṭihi with respect to Haykal’s Pharaonic writings and sets out to demonstrate the coherence of the author’s modernist project.

Introduzione

All’inizio del 1928, in prossimità del decimo anniversario della fine della Prima Guerra Mondiale, Muḥammad Ḥusayn Haykal pubblicò su due riviste, la siriana “al-Ḥadīṭ” e l’egiziana “al-Siyāsah al-Uṣbū‘iyyah” (di cui era direttore), un articolo intitolato *al-Šarq fī ṭawr ba‘ṭihi*, ovvero *L’Oriente nella fase del suo rinascimento*¹. Nel suo articolo, Haykal rifletteva sugli opposti effetti esercitati dal Conflitto Mondiale sulle società europee e su quelle orientali e individuava nella Grande Guerra un punto di svolta nella modernizzazione dell’Egitto e di altri paesi come Turchia, Afghanistan e Iran. A detta di Haykal, se la Guerra aveva mandato in rovina i paesi europei che l’avevano iniziata, essa era invece servita a scuotere le “nazioni orientali” dalla loro indolenza e dal senso di inferiorità nei confronti dell’Europa. Così l’Oriente aveva finalmente intrapreso il cammino di un autonomo rinnovamento sociale, reagendo all’inerzia e alla rigidità culturale (*ḡumūd*) dei seco-

* Ricercatore di Lingua e letteratura araba presso il Dipartimento di Civiltà antiche e moderne, Università degli Studi di Messina.

¹ L’articolo è stato poi ripubblicato col titolo *al-Ḥarb wa ḥarakat al-taḡdīd fī ‘l- Šarq* (La Guerra e il movimento di rinnovamento in Oriente) nella raccolta di saggi *al-Šarq al-ḡadīd* (Il nuovo Oriente) (Haykal 1990: 95-114). Per la vicenda editoriale di questo articolo si fa riferimento a Israel Gershoni (Gershoni 1991: 226 nota n. 59).

li precedenti, e aveva iniziato a rapportarsi alle nazioni europee su un piano di parità.

Nel contesto del rinnovato dibattito sugli effetti di lunga durata della Prima Guerra Mondiale e nell'imminente centenario della sua conclusione, *al-Šarq fī ṭawr ba'īhi* presenta molteplici motivi di interesse. Muḥammad Ḥusayn Haykal, come è noto, fu il primo intellettuale a elaborare una teoria sistematica del nazionalismo egiziano attraverso una serie di contributi che iniziò a scrivere proprio nel corso degli eventi bellici, tre anni dopo la pubblicazione anonima di *Zaynab* (1913), il romanzo che gli avrebbe garantito un posto di assoluta preminenza nella storia della letteratura araba². Con questo articolo del 1928 ed altri pubblicati nello stesso periodo, Haykal intraprese un percorso che lo portò a riformulare i tratti distintivi dell'identità nazionale egiziana. Dal "faraonismo", un nazionalismo prettamente territoriale fondato sul mito dell'antica civiltà egizia, l'autore si indirizzò verso "l'orientalismo", una corrente intellettuale che inquadrava il nazionalismo egiziano all'interno di un più ampio riferimento identitario alla civiltà orientale.

Una lunga tradizione di studi ha interpretato la transizione dal faraonismo all'orientalismo come una cesura ideologica nel pensiero modernista egiziano, una ritirata culturale, quantomeno parziale, dai modelli culturali occidentali che avevano dominato nel corso degli anni Dieci sino alla metà degli anni Venti del Novecento³. Il presente contributo, muovendosi in controtendenza rispetto a questa tradizione critica e al di fuori dei suoi paradigmi epistemologici, rintraccia invece proprio nella Prima Guerra Mondiale il momento di svolta nel pensiero modernista egiziano. Attraverso un esame critico di *al-Šarq fī ṭawr ba'īhi*, e il suo accostamento agli scritti faraonisti dei primi anni Venti, le pagine che seguono individuano nella modernità anti-illuminista (Sternhell 2007) la principale matrice ideologica degli scritti faraonisti e orientalisti di Haykal e mettono in luce gli importanti elementi di continuità che intercorrono tra le due fasi. L'articolo è così strutturato:

la sezione iniziale descrive gli aspetti salienti della riflessione di Muḥammad Ḥusayn Haykal sul rapporto tra la Prima Guerra Mondiale e il "rinascimento orientale", e si sofferma sulla sua visione dei tratti distintivi di questo rinascimento. La parte successiva fa riferimento alla nozione di modernità anti-illuminista formulata da Zeev Sternhell per mostrare come la visione deli-

² Si tratta di una serie di articoli su Qāsim Amīn pubblicati in "al-Sufūr" tra il 25 Febbraio e il 19 Maggio 1916 e poi ripubblicati nella raccolta di saggi *Fī awqāt al-farāġ* (Nel tempo libero) (Haykal 1968: 91-126).

³ Si vedano Safran (1961), Semah (1974), Gershoni (1991). Gli studi condotti da Charles Smith (1973; 1983) rappresentano la principale eccezione rispetto a questa prospettiva critica. Con particolare riferimento alle trasformazioni del contesto storico-politico entro il quale operava Haykal tra le due guerre mondiali, i lavori di Smith sottolineano la natura prettamente strategica dei vari riposizionamenti ideologici dell'autore egiziano.

neata da Haykal sia permeata da un'ideologia largamente riconducibile a questa tradizione intellettuale. L'ultima sezione, è dedicata invece a mostrare la continuità ideologica che lega la svolta orientalista dell'autore ai suoi articoli riconducibili al faraonismo pubblicati nell'immediato dopoguerra.

Prima Guerra Mondiale e "rinascimento orientale"

al-Šarq fī tawr ba'tihi presenta uno stile espressivo, caratterizzato dalla presenza pervasiva di metafore, similitudini e antitesi, alla quale si associa una voluta ambiguità nell'uso di alcuni termini chiave che vengono ripetuti nel corso del testo con connotazioni spesso diverse. Tra queste parole ricorrenti, la più significativa è sicuramente *ḡumūd* che significa «rigidezza», «durezza», «inerzia», «inazione», «apatia» (Traini 1966) ma che viene utilizzata come un unico concetto funzionale a incarnare tutto ciò che contrasta con la specifica via alla modernità che Haykal prospetta per la società egiziana e l'Oriente in generale. Da una parte, *ḡumūd* viene associato al recente passato e alla visione del mondo dei tradizionalisti, e in questo senso contrapposto ai termini *hurriyyah* (libertà) e *ba'ṭ* (rinascimento). Dall'altra, viene invece associato al materialismo (*māddiyyah*) dell'Occidente e contrapposto alle nozioni di *al-ḡibṭah al-naḡsiyyah* (la beatitudine spirituale) e *al-laḡḡdah al-ma'nawīyyah* (il piacere immateriale). Negli auspici di Haykal, la modernità orientale non deve mostrare alcuna titubanza o ambiguità nel rifiutare le istituzioni, i costumi e le superstizioni ereditati dalla tradizione, ma deve anche preservare una propria spiritualità, contrapponendosi al materialismo della moderna civiltà europea.

L'articolo si apre con la constatazione degli stravolgimenti di segno opposto suscitati dalla Grande Guerra in Europa e nelle «nazioni d'Oriente». I popoli europei che hanno voluto il Conflitto sono stati ustionati dalla sua fiamma, hanno visto andare in rovina tutto ciò di cui godevano nel loro «paradiso terrestre», e adesso stanno faticando per poterlo recuperare. I popoli orientali, al contrario, sono stati scossi dal Conflitto che li ha fatti uscire dal proprio torpore e adesso conoscono un rinascimento (*ba'ṭ*) paragonabile a quello europeo della fine del periodo medioevale (Haykal 1990: 96). I segni tangibili di questo rinascimento vengono colti nella proliferazione dei giornali e delle riviste, nella diffusione del cinema, delle sale da concerto e dei teatri, nello sviluppo urbano di città come Il Cairo, Damasco e Baghdad (Haykal 1990: 103). La Guerra viene rappresentata attraverso la metafora delle «falci» e degli «aratri» sospinti dalla «mano del fato». Se in Occidente, questa mano ha trovato di fronte a sé giardini rigogliosi e grandi parchi che ha trasformato in un mucchio di macerie, in Oriente ha trovato invece un terreno duro (*ḡāmidah*) ricoperto da «sterpaglie secche» che le falci e gli aratri della Guerra hanno dissodato. Così, le antiche radici che erano rimaste intrappolate nella dura terra, «sono riuscite a trovare la strada verso la luce, l'aria e la vita», mentre

i semi e i rami nuovi degli alberi dell'Occidente che sono stati spezzati, stanno nutrendo questi semi e rami antichi perché tornino a essere più verdeggianti di prima e l'Oriente risorga ad una vita di gloria e di grandezza (Haykal 1990: 96).

Il principale bersaglio polemico di Haykal in questo scritto non è quindi l'Occidente (chiamato a contribuire al rinascimento orientale), ma è piuttosto rappresentato dai tradizionalisti d'Oriente, definiti come sostenitori del *ḡumūd* sia nell'ambito del pensiero (*tafkīr*) che in quello dei sentimenti (*hass*; *ātifah*). La libertà di pensiero e la ricerca della verità fine a se stessa vengono identificate come due aspetti fondanti del rinascimento orientale, ed elogiate in ogni ambito, anche in quello della religione. A queste, si contrappongono i *ḡāmidūna* (i partigiani dell'inerzia e della rigidità), che nel passato hanno mantenuto le loro società sotto un velo di ignoranza rendendo possibile l'imperialismo europeo, e che continuano a battersi con ogni mezzo contro chi pratica la libertà di pensiero. Il contrasto al *ḡumūd*, secondo l'autore, comporta però anche una ridefinizione del rapporto tra Oriente e Occidente che deve nascere da una rinnovata autostima da parte dei popoli orientali:

Questa rinascita e questa rivoluzione hanno senza dubbio un intento ambizioso e realizzano per l'Oriente un rinascimento glorioso. Questo, perché gli spiriti d'Oriente [...] hanno visto per influsso della Guerra che quegli occidentali ai quali nel passato avevano guardato come a divinità del pensiero, della speculazione, della creazione e dell'invenzione, erano Dei soltanto in quanto uomini liberi, e che l'Oriente li aveva venerati soltanto perché *al-ḡumūd* aveva fatto perdere loro la libertà. Adesso che si sono spezzate le catene del *ḡumūd*, è ora che si spezzino anche i ceppi dell'idolatria (*isti'bād*) e dell'imperialismo (*isti'mār*) e che gli orientali diventino divinità come gli occidentali, ovvero che gli occidentali diventino esseri umani come gli orientali senza alcuna differenza (Haykal 1990: 98-99).

Il nuovo ordine verso cui si incamminano le nazioni orientali è imbevuto dello «spirito materialista» che la scienza ha diffuso in Europa negli ultimi secoli. Di questo, secondo l'autore, è giusto rammaricarsi. Ma nella visione di Haykal, l'influenza del materialismo costituisce soltanto un male transitorio che deriva dal fatto che gli uomini di religione, nell'Oriente moderno così come nell'Europa medioevale, hanno abusato del proprio ruolo e sono stati percepiti come agenti di oppressione e di sopraffazione. La via orientale alla modernità, passa dunque dal recupero di una dimensione spirituale sull'esempio del cammino intrapreso dopo la Guerra da nazioni come Turchia, Persia e Afghanistan: «La stessa Turchia, dove il movimento di rinnovamento ha assunto una manifestazione radicale che non accetta alcun compromesso nel processo riformatore, ha decretato che la forza spirituale è un tratto imprescindibile nella vita dei popoli» (Haykal 1990: 113).

Nonostante l'articolo non manchi di accennare alla necessità di rivitalizzare la religione e le scienze a essa connesse, la nozione di spiritualità che viene delineata trascende la sfera prettamente religiosa e si rivela soprattutto nella passione e nei sentimenti eroici dei protagonisti del rinascimento orientale. Questi ultimi rinunciano volentieri a beni e privilegi materiali in nome del «piacere immateriale» e della «beatitudine spirituale» che provano nell'assolvere al loro compito sublime. Così si sono dimostrati capaci di resistere alle umiliazioni e alle privazioni alle quali li hanno sottoposti i *ḡāmidūna* affrontando ogni sacrificio come si trattasse di un dono:

[Gli eroi del rinascimento orientale] trovano nel loro sacrificio un piacere immateriale (*laḏḏah ma 'nawīyyah*) superiore a tutti i piaceri della vita *ḡāmidah* (rigida, arida). Cosa sono i soldi, cosa i titoli e le posizioni rispetto all'appagamento dello spirito (*riḏā al-naḑs*) e alla serenità nell'adempimento del proprio dovere eccelso per l'umanità? Il cuore dell'uomo è l'organo che palpita di più, il più sensibile e il più esposto alle sofferenze che patisce il resto del corpo. Ma è anche l'organo più nobile e più eccelso perché è lui a organizzare la vita all'interno degli altri organi e a permettere loro – fintanto che è sano – di goderne nei limiti delle loro restanti energie (Haykal 1990: 99-100).

Nel quadro dell'antitesi delineata dall'articolo tra gli eroi del rinascimento orientale e i *ḡāmidūna*, un ruolo determinante viene attribuito ad un terzo attore collettivo: le folle o le masse popolari (*al-ḡamāhīr*). Queste ultime vengono rappresentate in modo ambivalente. Nel corso dei secoli e nella prima fase della rinascita, sono state uno strumento di conservazione e di repressione nelle mani dei tradizionalisti contro il quale ogni pioniere della rinascita si è giustamente battuto:

Non vedi chi non fa caso al giudizio delle masse (*ḥukm al-ḡumhūr*) e al loro disprezzo per una specifica arte e le affronta a viso aperto pur di promuovere il prestigio di quest'arte, disposto per anni ad affrontare una condizione di indigenza che si sarebbe potuto risparmiare se avesse assecondato le masse o se si fosse piegato alle inclinazioni dei *ḡāmidūna*? (Haykal 1990: 99).

Dopo la Prima Guerra Mondiale, però, le masse orientali si sono allontanate dai *ḡāmidūna* e hanno iniziato a seguire le nuove élite culturali, affascinate dalle idee di rinnovamento: «Sì! Oggi le masse d'Oriente seguono affascinate chi propaganda la verità, la bellezza e la libertà [...]. Dopo che la Guerra ha rimosso gli strati di *ḡumūd* solidificati, esse vedono con i loro occhi la speranza in una nuova vita» (Haykal 1990: 100-101).

Le fondamenta ideologiche del discorso orientalista di Haykal

Uno dei principali limiti negli studi del pensiero modernista egiziano, riguarda la tendenza ad adottare acriticamente gli stessi paradigmi che gli autori oggetto delle ricerche hanno utilizzato per definire la propria identità culturale e la loro visione della modernità. Questa tendenza si è manifestata anche nello studio delle correnti intellettuali del faraonismo e dell'orientalismo, spesso interpretate attraverso le categorie oppositive di Oriente/Occidente, sulla scia del dibattito intellettuale egiziano tra le due Guerre Mondiali. Ai sentimenti pro-occidentali del faraonismo sarebbe seguito "un ritorno all'Islam" articolato attraverso il discorso orientalista⁴.

A livello teorico, i limiti di un simile approccio sono stati messi chiaramente in evidenza da un filone di ricerche sul tema dell'occidentalismo che negli ultimi anni ha conosciuto uno sviluppo esponenziale. A partire da un articolo di James Ketelaar (1991) sul Giappone del periodo Meiji e da una monografia di Xiaomei Chen (1995) sulla Cina del XX secolo, numerosi studiosi hanno mostrato come, fuori dall'Europa e dagli Stati Uniti, la rappresentazione dell'Occidente abbia assolto a finalità strategiche soprattutto interne al dibattito intellettuale di ciascun paese⁵. Da queste ricerche si evince che "l'Occidente immaginato" è stato spesso identificato con idee, comportamenti e istituzioni ben presenti all'interno del contesto culturale degli autori ma in contrasto con le loro aspirazioni politiche. Nello specifico del testo di Haykal, come vedremo, la critica al "materialismo europeo" è funzionale a rigettare un modello di modernizzazione universalista e democratico in nome di un'alternativa non certo più "autenticamente islamica", in quanto ispirata all'anti-illuminismo europeo.

Nel suo studio magistrale del 2006 sugli anti-illuministi *Les anti-Lumières. Du XVIII siècle à la guerre froide*⁶, Zeev Sternhell descrive l'anti-illuminismo come una tradizione intellettuale fondata sul relativismo culturale e l'elitismo sociale che si sviluppa nel XVIII secolo con Burke ed Herder, per proseguire nel XIX e nel XX secolo con autori come Taine, Carlyle, Renan, Le Bon, Croce, Spengler e Berlin. Sternhell intende questa tradizione non come una semplice reazione alla cultura dei Lumi, ma piuttosto come la storia di "un'altra modernità" che ha ispirato i fautori di un liberalismo "bloccato" (refrattario, cioè, all'estensione dei diritti democratici) così come la "destra rivoluzionaria". La tradizione illuminista, seppur con accenti diversi e

⁴ Israel Gershoni (1991: 213), ad esempio, in riferimento ad uno studio di David Semah (1974: 96-100), qualifica il faraonismo come «Western», mentre descrive l'orientalismo come «Eastern-Islamic».

⁵ Per una prospettiva generale su questo filone di studi si veda Bonnett (2004: *Introduzione* e cap. 3) e Casini (2015).

⁶ Tradotto nel 2007 in lingua italiana col titolo *Contro l'Illuminismo* (Sternhell 2007).

nella varietà delle sue voci, enfatizza l'uguaglianza naturale degli esseri umani, il primato della libertà individuale sulle costrizioni sociali e l'infinita perfezionabilità dell'uomo. L'anti-illuminismo oppone a questi principi l'idea che gli individui siano largamente determinati dalla comunità cui appartengono, che le differenze sociali siano giustificate dalla natura o dalla tradizione, e una visione di specifici periodi nella vita delle comunità come l'apice della loro possibile evoluzione. La critica al "materialismo" costituisce, secondo Sternhell, uno dei principali strumenti polemici utilizzati dagli anti-illuministi contro l'individualismo, l'esercizio generalizzato del libero arbitrio e la democratizzazione della società (Sternhell 2007: 71).

Nonostante i ripetuti richiami alla libertà, la visione della modernità attorno a cui si articola *al-Šarq fī tawr ba'tihi* è in gran parte riconducibile al relativismo e al comunitarismo della tradizione anti-illuminista. In questo testo, infatti, la critica al materialismo (di per sé non una novità all'interno del dibattito intellettuale arabo)⁷ si innesta su una concezione ciclica della storia, intesa come storia particolare di distinte comunità, e su una visione delle masse come potenziale minaccia all'alta cultura della élite intellettuale.

In apertura dell'articolo, come si è già potuto constatare, compare una metafora tratta dal mondo vegetale dove le civiltà vengono rappresentate come organismi viventi. In seguito agli stravolgimenti della Grande Guerra, le «antiche radici» degli alberi e delle piante d'Oriente sono raggiunte nuovamente dalla luce, e vengono fecondate dai semi degli alberi d'Occidente divelti dal Conflitto. Questa metafora suggerisce l'idea di una possibile cooperazione e contaminazione tra le due civiltà che tuttavia appaiono come organismi dotati di vita propria, con un'origine e uno sviluppo autonomi e ben determinabili. Se il materialismo è la cifra dell'Occidente moderno, la tradizione spirituale è invece all'origine della civiltà orientale e ne costituisce un elemento distintivo e persistente, nonostante la momentanea influenza del materialismo europeo.

Il relativismo culturale che permea questa visione biologico-organicistica delle civiltà si intreccia ad una visione ciclica della storia:

È la beatitudine spirituale che fa dimenticare a chi la possiede i dolori del corpo e le sue privazioni. Ed è il piacere immateriale che permette a chi lo possiede di non provare alcuna sofferenza materiale. Sono questi due i pilastri della fede che muove i popoli e spiana le montagne. Insieme, nella storia delle nazioni, costituiscono l'impulso verso la gloria (*al-mağd*) e la civilizzazione (*al-ḥaḍārah*). In ogni epoca in cui sono apparse persone con queste due qualità, esse sono state capaci di sollevare le comunità sprofondate nel culto

⁷ Sulla critica al materialismo nella letteratura di fine Ottocento e nei testi di Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī si vedano ad esempio Stephan Guth (1997) e Samuela Pagani (in corso di stampa).

dell'arida materia (*al-māddah al-ḡāmidah*), facendo percepire loro lo splendore della verità, della bellezza e della libertà (Haykal 1990: 99-100).

Come si evince da questo brano, nella storia delle diverse comunità umane momenti di caduta contrassegnati dal «culto dell'arida materia» si alternano a fasi di rinascita in cui individui eccezionali riescono a infondere all'interno delle loro comunità una nuova forza spirituale. L'immagine di queste figure ricalca quella degli eroi di Carlyle. L'eroe, per Carlyle, è colui che vive nella sfera più profonda delle cose, una dimensione che la maggioranza non riesce a scorgere sotto la scorza del Contingente e del Futile: «The hero is he who lives in the inward sphere of things, in the True, Divine and Eternal, which exists always, unseen to most, under the Temporary, Trivial [...]» (Carlyle 1846: 139). L'immagine dell'uomo di lettere-eroe tratteggiata da Carlyle, si ritrova in particolare nel modo in cui Haykal caratterizza i pionieri del risascimento orientale, come predicatori del vero e del sublime dotati di una forza spirituale che li rende capaci di sfidare l'incomprensione delle masse.

L'attenzione rivolta da Haykal alla questione del rapporto con le masse, riflette il diffuso interesse tra gli intellettuali egiziani del periodo per questo tema, come testimonia la traduzione del 1909 in lingua araba de *Psychologie de foules* (1896) di Gustave Le Bon ad opera di Aḥmad Faṭḥī Zaḡlūl. Haykal era consapevole del determinante ruolo politico esercitato dalle masse nelle società contemporanee e ne era terrorizzato (Smith 1983: 45). Ne *al-Šarq fī ṭawr ba'tihi*, le masse appaiono come un attore collettivo importante, ma irrazionale e facilmente manipolabile. Questa idea delle masse riprende quanto Haykal aveva più dettagliatamente esposto nei suoi scritti faraonisti, e costituisce un'ulteriore testimonianza della contiguità ideologica che intercorre tra queste due correnti intellettuali.

Dal faraonismo all'orientalismo: la coerenza del nuovo progetto modernista

Per poter mettere in discussione l'idea di un rapporto antitetico tra faraonismo e orientalismo e dimostrare la coerenza del progetto modernista di Haykal nelle sue diverse articolazioni, è necessario prendere in esame, almeno brevemente, alcuni suoi articoli ascrivibili alla fase faraonista pubblicati sino al 1925. Dall'esame di questi articoli si evince come gran parte degli assunti ideologici anti-illuministi riscontrati ne *al-Šarq fī ṭawr ba'tihi*, siano già ampiamente sviluppati negli scritti precedenti. Semmai, in alcune pubblicazioni del periodo 1916-1925 le limitazioni imposte dalla comunità di origine e dallo *status* sociale all'esercizio del libero arbitrio appaiono ancora più insormontabili per gli individui. Le pagine che seguono si soffermano in particolare sui seguenti aspetti: la concezione della comunità di appartenenza come un insieme organico e omogeneo; la visione ciclica della storia delle

diverse comunità umane; la critica al materialismo; l'atteggiamento nei confronti delle masse.

La prima coerente formulazione teorica del nazionalismo egiziano può essere individuata in una serie di articoli su Qāsim Amīn che Haykal pubblicò in "al-Sufūr" tra il 25 febbraio e il 19 maggio 1916. Questi articoli, in linea con l'atteggiamento prevalente tra gli intellettuali della *Nahḍah*, presentano un'immagine altamente positiva della Francia, che Haykal sembra prendere a modello. Parigi è celebrata per i suoi meravigliosi giardini e gli splendidi edifici che ospitano musei, sale da concerto e teatri, dove le persone trovano diletto e nutrimento per lo spirito, mentre del popolo francese viene apprezzata soprattutto la vitalità. La novità di questi articoli rispetto alla tradizione riformista e modernista anteriore, è rappresentata dall'influenza esercitata dal determinismo ambientale di Hyppolite Taine, ovvero dal fatto che lo sviluppo civile e culturale francese viene largamente spiegato in riferimento alle specifiche condizioni ambientali del territorio. Come l'autore enfatizza sin dall'inizio del suo scritto, è l'ambiente a determinare inesorabilmente il carattere di una nazione. Sempre in questi articoli, l'ambiente naturale egiziano viene caratterizzato come l'esatto contrario di quello francese. Se il primo ispira vitalità e movimento, il secondo induce a una totale sottomissione, tanto che tutte le creature della Valle del Nilo (animali e uomini indistintamente) manifestano un atteggiamento profondamente remissivo.

Questa visione del rapporto tra ambiente naturale e carattere nazionale si ripercuote sugli stessi fondamenti del progetto modernista e segna l'inizio di un nuovo corso, di «un'altra modernità», nei termini di Sternhell. Se è lo specifico ambiente naturale di un territorio a determinare il carattere di un popolo – insieme ad altri elementi che Haykal riprende da Taine come la razza (*la race*) e le circostanze storiche (*moment*) – diventa inutile e controproducente immaginare modelli universali o percorsi condivisi nella storia umana. Già a partire dagli scritti pubblicati nel corso della Prima Guerra Mondiale, il relativismo culturale si impone sull'universalismo di matrice illuminista e la possibilità di ipotizzare una storia universale viene sostituita dalla storia particolare delle diverse comunità.

Ancora più vicini allo spirito del nuovo discorso orientalista, appaiono una serie di articoli faraonisti che Haykal pubblicò in "al-Sufūr" tra il 25 dicembre 1922 e l'8 gennaio 1923, in occasione del suo viaggio a Luxor come corrispondente del suo giornale per documentare la recente scoperta della tomba di Tutankhamon. Nell'articolo dedicato alla descrizione della tomba, Haykal propone una visione esplicitamente ciclica della storia, sostenendo che l'umanità (caratterizzata come un essere umano) raggiunse il suo più alto grado di sviluppo («la sua gioventù», «il suo vigore») sotto la guida degli antichi egizi per poi «dissolversi», «tramontare» e «rinascere» (Haykal 1968: 262). Soltanto se gli egiziani assumeranno nuovamente la guida dell'umani-

tà, questa potrà conoscere un livello di sviluppo paragonabile a quello già raggiunto dall'Antico Egitto.

L'aspetto che più avvicina lo spirito faraonista degli scritti di Luxor al nuovo discorso orientalista è, però, la critica al materialismo della civiltà europea. Uno dei tratti distintivi della civiltà egizia, secondo Haykal, è rappresentato dalla fede nell'unità tra corpo e anima, testimoniata, a suo avviso, dalla pratica dell'imbalsamazione dei corpi (Haykal 1968: 251-257). Gli antichi egizi furono capaci di rendere eterne cose fragili come i petali di un fiore o il corpo umano, mentre «il solido ferro utilizzato dalle altre civiltà si corrode e si estingue». I reperti della tomba di Tutankhamon rivelano quindi quanto distante fosse l'antica civiltà egizia dalla «futile civiltà materialista sotto i cui disastri il mondo sta oggi soccombendo». In opposizione al materialismo contemporaneo, la civiltà egizia viene esaltata per la sua spiritualità, capace di «sollevare l'animo umano fino al regno degli angeli o perfino a quello degli dei» (Haykal 1968: 260-262).

Anche per quanto riguarda il ruolo delle masse, *al-Šarq fī ṭawr ba'tiḥi* manifesta una visione già ampiamente espressa negli articoli del periodo faraonista. Gli articoli del 1916 su Qāsim Amīn delineavano già piuttosto esplicitamente la natura della relazione tra la élite intellettuale e le masse egiziane. Se quest'ultime, come gli animali della Valle del Nilo, sono inesorabilmente plasmate dall'ambiente naturale e non possono far altro che accettare il proprio destino, gli esponenti intellettuali sono invece in grado di esercitare il proprio libero arbitrio ed elaborare una visione razionale del mondo, grazie anche alla possibilità di viaggiare e di confrontarsi con altre società, come dimostrato tra l'altro dalla vicenda biografica di Qāsim Amīn a cui gli articoli sono dedicati.

Nel 1925 Haykal approfondisce questa riflessione attraverso un articolo incentrato sul culto di Apis, la divinità-vitello venerata dagli antichi egizi. L'articolo è in forma dialogata e le idee dell'autore sono espresse da un personaggio di mezz'età che si contrappone ad un giovane di sensibilità modernista e ad un religioso tradizionalista. Sia il giovane che il religioso ritengono il culto di Apis incomprensibile e inaccettabile: il primo, per il suo carattere irrazionale; il secondo, perché espressione di una religiosità politeista. Il personaggio di mezz'età si incarica di dimostrare che sono entrambi in errore, in quanto il culto di Apis esercitava una fondamentale funzione sociale. Gli antichi egizi, spiega questo personaggio, non erano politeisti ma veneravano un unico Dio. Apis e altre simili figure divine non erano altro che simboli di questa divinità immateriale e astratta che le élite del tempo utilizzavano come mediatori con le masse. Il culto di Apis era quindi funzionale a veicolare l'immaginazione e le fantasie delle masse (*awhām*) verso fini utili alla comunità. Queste fantasie così disprezzate nel mondo moderno incarnano in-

vece «l'eterna forza latente»⁸ del popolo (Haykal 1968: 277). Come ben si evince da queste argomentazioni, la visione di Haykal del rapporto tra ragione e immaginazione è strettamente legata al tema del controllo politico delle masse. Questo conferma il forte legame tra il progetto modernista di Haykal e la tradizione anti-illuminista europea:

Mentre l'Illuminismo vedeva nella ragione una prerogativa di tutti gli esseri umani, uno strumento adatto a servirli sempre e in ogni circostanza, solo criterio universale per giudicare il bene e il male in politica, i suoi critici liberal-conservatori, anch'essi razionalisti fino al midollo nel loro lavoro scientifico, consideravano la ragione come privilegio dei sapienti, utile nel solo ambito dell'alta cultura. Nella vita sociale, invece, la ragione porta al disastro (Sternhell 2007: 268).

Conclusioni

Nell'articolo *al-Šarq fī ṭawr ba'tihi*, pubblicato nel decimo anniversario della fine della Prima Guerra Mondiale, Haykal riflette sugli effetti del Conflitto e constata come l'Egitto e altre «nazioni orientali» abbiano conosciuto un rinascimento sociale e culturale. La caratterizzazione di questo rinascimento è funzionale all'autore per riformulare il proprio discorso modernista secondo i termini e gli schemi concettuali diffusi dalla corrente culturale dell'orientalismo. L'esame critico dell'articolo, ha mostrato come gli assunti ideologici del nuovo discorso orientalista si pongono in una sostanziale continuità con quelli degli articoli faraonisti pubblicati negli anni precedenti. La tradizione anti-illuminista, così come definita e studiata da Zeev Sternhell (2007), rappresenta infatti la comune matrice ideologica di questi scritti. Anche la critica al materialismo dell'Occidente, spesso identificata come un aspetto distintivo dell'orientalismo, era già stata articolata da Haykal nei suoi scritti faraonisti ed è riconducibile alla tradizione intellettuale studiata da Sternhell.

Bibliografia

Fonti Primarie

Haykal, Muḥammad Ḥusayn (1968), *Fī awqāt al-farāġ*, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, al-Qāhirah.

Haykal, Muḥammad Ḥusayn (1990), *al-Šarq al-ġadīd*, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah.

⁸ Questo personaggio sembra quasi citare alla lettera un passaggio di *Psychologie des foules* di Gustave Le Bon: «il semblerait parfois que dans le sein des nations se trouvent des forces latentes qui les guident» (1895: VI).

Fonti Secondarie

Bonnet, A. (2004), *The Idea of the West. Culture, Politics and History*, Palgrave, New York.

Carlyle, T. (1846), *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History: Six Lectures*, Wiley and Putnam, New York.

Casini, L. (2015), *Towards the Politics of Imagining the West*, in “Imago. A Journal of the Social Imaginary”, 6, IV, December, pp. 185-201.

Chen, X. (1995), *Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Rowman & Littlefield, Oxford.

Gershoni, I. (1991), *Imagining the East. Muḥammad Ḥusayn Haykal's Changing Representations of East-West Relations (1928-1933)*, in “Asian and African Studies”, 25, pp. 209-251.

Gershoni, I.-Jankowski J. (1986), *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood 1900-1930*, Oxford University Press, Oxford.

Guth, S. (1997), Fa-ḡrawraqat ‘uyūnuhum bi-d-dumū’. *Some Notes on the Flood of Tears in Early Modern Arabic Prose Literature*, Edited by L. Edzard, Ch. Szyska, G. Olms, *Encounters of Words and Texts. Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of his 60th Birthday*, Hildesheim-Zürich-New York, pp. 111-123.

Ketelaar, J. (1991), *Strategic Occidentalism. Meiji Buddhists at the World's Parliament of Religions*, in “Buddhist-Christians Studies”, 11, pp. 37-56.

Le Bon, G. (1895), *Psychologie des Foules*, Félix Alcan, Paris.

Pagani, S. (in corso di stampa), *Manfalūṭī, l'amour pur, et la critique sentimentale de la civilisation*, in C. Mayeur-Jaouen et L. Patrizi (éd.), *Adab et modernité : un « processus de civilisation »? (XVIIe-XXIe siècle)*, Brill, Leiden.

Safran, N. (1961), *Egypt in Search of Political Community: an Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804-1952*, Harvard University Press, Cambridge MA.

Semah, D. (1974), *Four Egyptian Literary Critics*, Brill, Leiden.

Smith, Ch. (1973), *The 'Crisis of Orientation': The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s*, in “International Journal of Middle East Studies”, 4 (4), pp. 382-410.

Smith, Ch. (1983), *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt. A Biography of Muhammad Husayn Haykal*, State University of New York Press, Albany.

Sternhell, Z. (2009), *The Anti-Enlightenment Tradition*, Yale University Press, New Haven.

Taine, H. (1866), *Histoire de la littérature anglaise*, L. Hachette, Paris.

Traini, R. (2015) *Vocabolario Arabo-Italiano*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma.