

ΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΜΥΘΙΣΤΟΡΗΜΑ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΑΡΑΒΙΚΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ.

Φίλε μου,

Τό ενδιαφέρον πού βλέπω νά δίχουν τά «Γράμματα» γιά τή ξένη λογοτεχνία μέ παρακίνησε νά σάς στείλω τή μελέτη αὐτή τόσο μάλλον, ὅσο γιατί πραγματεύεται γιά τή φιλολογία τῆς χώρας πού ζοῦμε.

Ἐξίνα καλῶ σέ μερικά μέρη νά συντάμω τή μελέτη καί νά παραλείψω μέν πολλές ὑποσημειώσεις χωρὶς νά βλαβῇ ἡ οὐσία, νά προσθέσω δέ μερικὲς ἰδικές μου πού θεωρῶσαι ἀναγκαῖες· αὐτὲς ἔχουνε στήν ἀρχή τὸ Σημ. Μετ. Κάτι παλῆς μου γνωριμίας μέ τὴν ἀραβικὴ γλῶσσα βρήκα ἀφορμὴ νά χρησιμοποιήσω ἐδῶ γιά πιότερη ἀκριβεία παραθέτοντας τὰ ὀνόματα τῶν συγγραφέων καί τοὺς τίτλους τῶν ἔργων τῶν ἀπὸ τὰ πρῶτότυπα, μέ τὴ φιλική ὁμως ἐπιστάσια τοῦ ἀγαπητοῦ μου Ἀρχιμανδρίτη τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κοίμησης κ. Ἡλία Στεφάνου.

Θά ἦτανε βέβαια πολὺ προτιμότερο νά μὲς ἔδινε μιὰ μελέτη πρωτότυπη γιά τὴν ἀραβικὴ φιλολογία κανένας ἀπὸ τὸ ἴδιο ἐπιτελεῖο τῶν «Γραμμάτων», ἀλλ' ἐφ' ὅσον καί σ' αὐτοὺς τοὺς εἰδικούς ἱστορικούς καί ἐρευνητάς τῶν φιλολογικῶν μετροῦνται στὰ δάχτυλα οἱ ἀραβομαθεῖς, ὡς παρηγορούμαστε γιά τὴν ἔλλειψι αὐτῆς τῆς πολυτελείας καὶ ὡς ἀρκεσθούμε—ὡς πῶ: πρὸς τὸ παρὸν—στὴν ἐμμεση γνωριμία τῆς γύρω μας πνευματικῆς κίνησης τῶν συγχωρητῶν μας.

Μὲ ἀγάπη

ΓΩΓΟΣ ΑΓΙΑΣΣΟΣ

1

Στὴ μεγάλη ἀνθρώπινη οἰκογένεια ὑπάρχουν ἔθνη πού νομίζονται σιαματημένα καί παθητικά στὴ γύρω ἐξέλιξι τοῦ παγκοσμίου πολιτισμοῦ. Γι' αὐτὸ καί οἱ ἐρευνητές, προσέχοντας στὸ ἀκαδημαϊκὸ τους μόνο ενδιαφέρον, δὲν παρατηροῦν τὴ συγχρονιστικὴ τους σημασία, τὴ νέα ζωὴ πού γεννιέται πάνω στὰ ἐρείπια τοῦ περασμένου, ζωὴ πού παρουσιάζει αἰφνιδιασμοὺς ἄσχετους μέ τὸ ἀκαδημαϊκὸ παρελθόν.

Ἐνα ἀπὸ τὰ ἔθνη αὐτὰ εἶνε καί οἱ Ἀραβες. Ὅσοι μιλοῦν γιά τὴν ἀραβικὴ φιλολογία, τὴν ἐννοοῦν σὰν καὶ πού σταμάτησε τὴν ἐξέλιξί του καί πού ἔχει μόνο ἱστορικὴ σημασία, σὰν «φιλολογικὴ ἀρχαιολογία» — ὅπως κάποιος σύγχρονος νομομαθὴς ὀρίζει τὸ μουσουλμανικὸ δίκαιο «νομικὴ ἀρχαιολογία»¹ — ἢ, καλλίτερα, «νεκρὴ φιλολογία».

Καί ὁμως «νεκρὴ» μποροῦμε νά ὀνομάσουμε τὴν ἀραβικὴ φιλολογία μόνο ἐφ' ὅσον γίνετα λόγος γιά τὴν περιόδὸ τῆς ἀπὸ τὸν 5' — ἐ' αἰῶνα. Ὑστερ ἀπ' αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ἀρχίζει νά φανερόνεται μιὰ σιλουέττα νέας,

¹ Il ne faut pas se méprendre, d'ailleurs, sur la nature de cet intérêt: il est presque purement historique et l'on peut dire qu' étudier la vente dans les habits, c'est faire œuvre d' archéologie juridique» (Le livre des ventes du Cahih d'el-Bokhâri, par F. Peltier, Alger 1910 σελ. V). Πρβλ. Α. Ε. Σμίτ στὸ περιοδ. «Δελτίο τοῦ Ἀνατολικοῦ Τμήματος τῆς Αὐτοκρ. Ρωσ. Ἀρχαιολ. Ἐταιρείας» τόμος XX, σελ. 0103.

ζωντανῆς καὶ ἀναπτυσσομένης φιλολογίας, ποὺ ἔχει τὴν ἀξίωσιν νὰ τὴν προσέξῃ ἡ εὐρωπαϊκὴ ἐπιστήμη.

Σ' αὐτὴ τῇ μελέτῃ γιὰ πρώτη φορὰ γίνεται μιὰ ἀπόπειρα νὰ συγκεντρωθοῦν μερικὰ δεδομένα γιὰ τὴν ἱστορίαν τοῦ περὶ νέου κλάδου τῆς ἀραβικῆς φιλολογίας, δηλαδὴ γιὰ τὸ ἱστορικὸ μυθιστόρημα. Εἶνε ἀλήθεια πὺς τὸ εἶδος αὐτὸ τοῦ ἔπους ἀνάγεται μόλις στὶς τελευταῖες τρεῖς-τέσσερες δεκαετηρίδες, ἀλλ' αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι δὲν ἔχει ρίζες στὸ παρελθόν, καὶ γι' αὐτὸ λαθαίνονται ὅσοι νομίζουν ὅτι στὶς σημεϊτικὲς φιλολογίαις δὲν ὑπάρχει ἔπος.² Καὶ ἂν ἀκόμα ἀφήσουμε κατὰ μέρος τὸ βιβλίον τοῦ Ἰωβ, ποὺ τὸ θεωροῦν μερικοὶ — πιθανώτατα μὲ τὸ δίκην τους — ἐπικὸ ἔργον τοῦ ἀραβικοῦ πνεύματος, καὶ ἂν παρατρέξουμε ἀκόμα καὶ τὶς «Χίλιες καὶ μιὰ Νύχτες» («Χαλιμά»)³ ἢ τὸ «Καλίλα καὶ Ντίμνα»⁴ μὲ τὴν ἰδέαν ὅτι ὁ πυρὴν τους εἶνε ἀριανῆς προελεύσεως, μποροῦμε νὰ παρουσιάσουμε ὁλόκληρον κύκλον ἔργων λαϊκοῦ ἔπους, ἕνα εἶδος ἡρωϊκῶν μυθιστορημάτων, ποὺ, ἐκτὸς ἀπὸ μερικὰς ἐξαιρέσεις, δὲν εἶνε ἀκόμα γνωστὰ στοὺς εὐρωπαίους ἀναγνώστες. Τὰ ἔργα αὐτὰ καὶ κατὰ τὴν μορφήν καὶ κατὰ τὸ περιεχόμενον μποροῦν νὰ παραλληλισθοῦν μὲ τὰ ἀνάλογα τῆς μεσαιωνικῆς εὐρωπαϊκῆς φιλολογίας, ὅπως δὲ τὰ τελευταῖα αὐτὰ προήλθαν ἀπὸ τὰ «gesta» τῶν αὐτοκρατόρων ἢ τῶν ἡρώων, ἔτσι καὶ τὰ ἀραβικὰ ἱστορικὰ μυθιστορήματα βάσιν εἶχαν τὰ «Αἰγιάμ-έλ-Ἀαράμ».

δηλαδὴ διηγῆσαι περὶ μεγάλων γεγονότων τῆς πατριωτικῆς ἀρχαιότητος·⁵ καὶ αὐτῶν τὸ περιεχόμενον συγκεντρώνεται γύρω σὲ μιὰ ἐξέχουσα προσωπικότητα, τὰ μεγαλύτερα δ' ἔργα ἔχουν ὑπόθεσιν τὸν

² Στὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ἐπιστημονικῆς του δράσεως ὁ (Ρώσος) βαρὼνος Β. Ρόζε ν ἀρνῆθηκε τὴ γνώμην του ποὺ διατύπωσε στὴ πραγματείαν του «Ἡ ἀρχαία ἀραβικὴ ποίησις καὶ ἡ κριτικὴ τῆς» (Πετρούπολις, 1872, σελ. 5-6), ὅστερ' ἀρ' ὅ, τι ἔγραψεν ὁ Ahlwardt (Ueber Poesie und Poetik der Araber. Gotha, 1856, σ. 27). Μὲ εὐχαρίστησι παρατηρεῖ κανεὶς, ὅτι τότε πλέον καὶ στὰ λαϊκὰ ἔργα ἡ σιωπὴ γιὰ τὸ σημεϊτικὸν ἔπος ἐξηγεῖται ὅχι ἀπὸ τὸ ὅτι δὲν ὑπάρχει, ἀλλ' ἀπὸ τὸ ὅτι πολὺ λίγες γνώσεις ἔχομε περὶ αὐτοῦ, διατυπώνεται δὲ ἡ ἐλπίς ὅτι «θὰ κατορθωθῇ κάποτε νὰ περιληφθῇ καὶ τὸ σημεϊτικὸν ἔπος στὸ γενικὸν κύκλον τῶν παρατηρήσεων γιὰ τὴν ἐπικὴν δημιουργικότητα».

³ ΣΗΜ. ΜΕΤ. الف ليلة وليلة. Εἶνε ὁ τίτλος τῆς Χαλιμάς στὸ ἀραβικόν. Ὑπάρχουν δὲ τρεῖς ἐκδόσεις τῆς Χαλιμάς, ἡ πρώτη τοῦ Boulac, ἡ δευτέρη ἀπὸ τοῦς Ἰησούτες τοῦ Βερουτιοῦ καὶ ἡ τρίτη (κάπου δέκα χρόνια τώρα) τοῦ Ζεϊντάν.

⁴ ΣΗΜ. ΜΕΤ. كلیة ودمنة. Τὸ βιβλίον αὐτὸ εἶνε περιφημώτατον σ' ὅλον τὸν ἀραβικόν κόσμον γιὰτὶ εἶνε γραμμένον στὴ κλασσικώτερη ἀραβικῇ γλῶσσᾳ· εἶνε γιὰ τοὺς Ἀραβας ἡ «ἀραβικὴ μέλισσα» ὅπως σὲ μᾶς «ἀττικὴ μέλισσα»· εἶνε τὰ συγγράμματα τοῦ Πνευματοῦ. Στὴν ἀραβικὴν εἶνε μεταφρασμένον ἀπὸ τὴν περσικὴν, σ' αὐτὴν δὲ μεταφράσθηκε ἀπὸ τὴν σανσκριτικὴν. Τὸ βιβλίον ἀριθμεῖ τρεῖς ἐκδόσεις: α' ἐκδοσις (μὲ πολὺ λίγες ἀνήθικες φράσεις) τοῦ Τυπογράφου τοῦ ἀγ. Γεωργίου τοῦ Βερουτι· β' τοῦ Γκαζίζη μὲ σχόλια, καὶ γ' τοῦ Ὑπουργείου τῶν Παιδείας τοῦ Καίρου. Ἡ τελευταία εἶνε εἰσηγμένη ὡς ἐπίσημον κλασσικὸν κείμενον στὰ ἀραβικὰ σχολεῖα. Στὴν Καλλιόπην παήκαε μιὰ χειρόγραφη ἑλληνικὴ μετάφρασις τοῦ βιβλίου αὐτοῦ, τοῦ 13 αἰῶνα. Στὸν πρόλογόν του γίνεται λόγος γιὰ τὸν πόλεμον τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου ἐναντίον τοῦ βασιλέως τῶν Ἰνδιῶν Πόρου.

⁵ Πὺς ἀπ' αὐτὰς γεννήθηκε ἡ ἱστορικὴ παράδοσις περὶ Ε. Mittwoch, Proelia arabum paganorum (Ajjām el-Arab) quomodo litteris tradita sint. Berolini, 1899· καὶ τὸ ἄρθρον τοῦ ἴδιου στὴν Enzyklopaedie des Islam — I, 230—231.

ἀγῶνα κατὰ τῶν χριστιανῶν, ὃι ὁποῖος παρουσιάζεται σάν ἓνα εἶδος ἀντί-δρασης τοῦ λαϊκοῦ πνεύματος κατὰ τῶν σταυροφοριῶν, πού ἀφήξαν τόσο μεγάλη ἐντύπωσι στή φαντασία τῶν Ἀράβων.

Ἐνα ἀπὸ τὰ γνωστότερα μυθιστορήματα αὐτῆς τῆς σειρᾶς εἶνε τὸ Σιρέτ Ἀντάρ ἐποποιία μὲ κέντρο τὸ ἱστορικό πρόσωπο ἐνὸς προῖσλαμικοῦ ἥρωα-ποιητῆ, πού ἡ λαϊκὴ δημιουργικότης τὸν μετέβαλε σὲ μυθικὴ μορφή. ⁶ Ἡ παράδοσι ἀποδίδει τὸ ἔργο στὸ δημοτικώτατο φιλόλογο τοῦ ἡ' αἰῶνα Ἀλ.-Ἀσμάι, μολονότι δὲ ἡ μορφομένης τάξεις τῆς Ἀνατολῆς δὲν τὸ ἔχουν σὲ πολλὴ ὑπόληψι γιὰ τὸ λαϊκὸ του χαρακτήρα, ἐν τούτοις γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγο οἱ εὐρωπαῖοι ἐπιστήμονες τὸ θεωροῦν πολῦτιμο. Πρῶτος ὁ Caussin de Perceval ἐπρόσεξε τὸ ἔργο· τὸ χαρακτηρίσεν ὡς ἀραβικὴ Ἰλιάδα καὶ τὸ ἔκρινε μὲ πολὺν ἐνθουσιασμό. ⁷ Ὅσο ὁμως καὶ ἂν νομισθοῦν ὡς ὑπερβολικὴς ἡ κρίσις του, τὸ βέβαιο εἶνε πῶς, μολονότι τὸ ἔργο εἶνε καθαρὰ λαϊκόν, αἰχμαλωτίζει τὴν προσοχὴ καὶ προσεχνεῖ πολλὴ αἰσθητικὴ εὐχαρίστησι. Ἐνας κριτικὸς ⁸ λέγει, ὅτι ὁ Ἀλ. Δουμάς-πατέρας ἔτσι ἔγραψε τὴν ἱστορίαν τῆς Γαλλίας. Σὲ μερικὰ μέρη ὑπάρχουν ἐπεισόδια μὲ πολὺν δραματισμὸ καὶ μὲ καθαρὴ ποιητικὴ ἔμπνευσι. ⁹

Ὀλιγώτερο δημοφιλὴ εἶνε ἄλλα ὅμοια ἀραβικὰ ἔργα τοῦ λαϊκοῦ ἔπους. Ἀσύγκριτα πεῖδ ἐκτεταμένον εἶνε τὸ «Κύσσαι μλένη Χιλάλ», قصة بني هلال γνωριμώτερο ἀπὸ τὸ τελευταῖον τοῦ μέρους «Σίρατ Ἀμπή-Ζεϊντ» سيرة أبي زيد. ¹⁰ Ἡ ἐποποιία αὕτῃ περιλαμβάνεται σὲ 38 τόμους καὶ περιέχει τὴν ἱστορίαν τῆς ἀραβικῆς φυλῆς Μπενοῦ-Χιλάλ καὶ τὴν κίνησίν της πρὸς τὴ βόρειον Ἀφρικὴ στὸν ἡ' αἰῶνα, εἶνε δὲ γεμάτῃ ἀπὸ φανταστικὰς μάχης μὲ τοὺς Πέρσας καὶ τὸν Ταμερλάνο, ἀπὸ ἐκδρομὰς στὶς πηγὰς τοῦ Νεῖλου καὶ ἀπὸ λεπτομέρειες ἀπὸ τὴν πολιτορχίαν τοῦ Τάγγερ καὶ τοῦ Μαρόκκου· μερικὰ ὀνόματά του θυμίζουν τὶς σταυροφορίας. Στὶς ἀναμνήσεις τῶν σταυροφοριῶν ὀφείλεται καὶ ἄλλο μυθιστόρημα, γνωστὸ ἀπὸ τὸ ὄνομα τῆς ἥρωίδας του «Σίρατ Ζουλ-Χίμμετ»

⁶ Πρὸβλ. Bibliographie des ouvrages arabes, par V. Chauvin, III, Liège, 1898, σελ. 113-126. Γιὰ τὸ ἴδιον ἔργο εἶνε δημοσιευμέναις δυὸ μελέταις σὲ γλῶσσα μάλορρωσικῇ· ἡ μιὰ εἶνε τοῦ Καθηγ. Α. Κρούσκζη στὸ περιοδικὸν «Πράβδα» τῆς Λεμβέργης, καὶ ἡ ἄλλη τοῦ Β. Κλόουστων στὸ ἴδιον περιοδικόν. Γιὰ πεῖδ πολλὴ ἀκρίβεια ἄς σημειωθῇ, ὅτι στὸ Odeon παραστάθηκε μὲ στίχους γαλλικοὺς σὲ ἐπεξεργασία τοῦ Σύρου Chekri Ghanem τὸ δράμα: *Antar, drame en cinq actes en vers* (Paris, Librairie Théâtrale, 1910). Ἡ παράστασι σημείωσε πολλὴ ἐπιτυχία.

⁷ Notice et extrait du Roman d' *Antar*, «Journal Asiatique» τόμος XII, 1833, 98-99. Στὸ ἴδιον περιοδικόν (c. III, τόμ. 2, 1836, σ. 503-504) κῦτταξε τὴν ἀντίρρησιν τοῦ ἴδιου ἐναντίον τοῦ Fresnel, ὁ ὁποῖος ἐπανάλαβε γιὰ τὸ μυθιστόρημα αὐτὸ τὴν κρίσιν τῶν Ἀράβων φιλολόγων-πουριστῶν.

⁸ C. I. Huart, *Littérature arabe*, Paris, 1902, σελ. 398.

⁹ ΣΗΜ. ΜΕΤ. Τὸ σύγγραμμα εἶνε γραμμένον σὲ γλαφυρώτατῃ ἀραβικῇ, οἱ Ἀραβες δὲ τὸ συνιστοῦν σιὰ παιδιὰ τους νὰ τὸ διαβάζουν γιὰ βιβλίον ἔθνηκον, ὅπου μαθαίνουν νὰ συνειθίζουσιν στὸν ἱπποτισμό. Τὰ σπουδαιότατα μέρη τοῦ βιβλίου θεωροῦνται τὰ ποιήματά του, τὰ ὅποια ἀποδίδονται στὸν ἴδιον τὸν Ἀντάρ (ἤχημασε πρὶν ἀπὸ τὸν Μωάμεθ), ἐνῶ τὸ πεζὸ μέρος ἀποδίδεται στὸν μυθιστοριογράφον Ἀλ. Ἀσμάι.

¹⁰ Τῇ βιβλιογραφίᾳ κῦτταξε στὸ προαναφερμένον ἔργο τοῦ V. Chauvin σ. 128-130. Σπουδαῖες συμπληρωματικὰς λεπτομέρειες μὲ ἀπὸς αὐστηρὴ κριτικὴ δίνει ὁ M. Hartmann, *Die Beni Hilal Geschichten* (Separat-Abdruck aus «Zeitschrift für africanische und oceanische Sprachen», IV, 4) σ. 289-290, σμμ. 4.

سيرة ذي العنة περιγράφει πολέμους με τοὺς χριστιανοὺς ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Χαροὺν-αρ-Ρασιδ, ἐφόδους καὶ ἐπιδρομὰς, αὐλικὰς ραδιουργίες στὰ παλάτια ἰδιότροπων καὶ σκυθρωπῶν χαλιφῶν, ξωηρὰ δὲ παριστάνει τὰ ἥθη καὶ τὶς ιδέες τοῦ αἰῶνα αὐτοῦ καὶ τὰ κατορθώματα καὶ τὶς πλεκτάνες ἑνὸς σωροῦ προσώπων ποὺ ἀνεμοδρόνουν μέσα σ' αὐτὸ τὸ περιβάλλον. Περισσότερες ἀξιώσεις στὴν ἱστορικὴ ἀλήθεια ἔχει ἓνα ἄλλο μυθιστόρημα «Σιρὲτ Σεῖφ Ζου-λ-Γιαζάν» سيرة سيف ذي اليزن με ἥρωα τὸ ἱστορικὸ πρόσωπο ἑνὸς ἀπὸ τοὺς βασι- λίσκους τῆς Ὑεμένης στὴν προῖσλαμικὴ ἐποχὴ καὶ με θέμα τὰ ταξίδια του στὴν Ἀβυσσινίαν περιπλεγμένα με διάφορες περιπέτειες ποὺ δὲν λείπουν μάγοι καὶ πνεύματα. Ἄλλο, περὶ φανταστικὸ μυθιστόρημα «Σεῖφ-ατ-Τιόζάν» سيف التيجان «Τὸ σπαθὶ τῶν διαδημάτων» θυμίζει περισσότερο τὴ Χα- λιμὰ, με θέμα τὶς περιπέτειες ἑνὸς μυθικοῦ βασιλέα ποὺ κατακτιῶντας τὸν κόσμον ὁρμᾷ ἀπὸ χώρα σὲ χώρα καὶ με τὸ δυνατό του κοντάρι νικᾷ μάγους καὶ μάγισσες καὶ ἀρματουμένους ὀρδές, ποὺ στὸ τέλος δέχονται τὸν ἰσλαμισμό ὕστερ' ἀπὸ τὸ κήρυγμα τοῦ Ἀβραάμ καὶ τοῦ Ἰσμαήλ.

Μυθιστορήματα τοῦ εἴδους αὐτοῦ μποροῦν νὰ ἀναφερθοῦν παρὰ πολλὰ, — τόσο γόνιμη ἦταν ἡ ἀραβικὴ φαντασία. Ἡ πληρέστερη συλλογὴ τέτοιων μυθιστορημάτων τοῦ ἀραβικοῦ μεσαίωνα βρίσκεται στὸ Βερολίνο, τὰ 250 δὲ νούμερα τοῦ Καταλόγου τοῦ Ahlwardt δίνουν κάποια ἔννοια τοῦ πλούτου αὐτοῦ τοῦ κλάδου τοῦ ἔπους τῆς ἀρχαίας ἀραβικῆς φιλολογίας.¹¹

Δὲν πρόκειται ὅμως ἐδῶ νὰ γείνη λόγος γι' αὐτὸ τὸ εἶδος τῆς ἀραβικῆς φιλολογίας. Ὁ φιλολογικὸς αὐτὸς κλάδος ἵσταμένης ἢ ἀθροιστικῆς ἢ ὁμαδικῆς λαϊκῆς δημιουργικότητος ἀκολούθησε τὸν ἀμείλικτον νόμον τῆς ἐξέλιξης καὶ ὑπεχώρησε στὴν ἀτομικὴ δημιουργίαν. Εἶνε ἀλήθεια πὼς τὰ ἀραβικὰ μυθιστορήματα τοῦ μεσαίωνα ἐπέδρασαν καὶ μέσον τῆς Ἰσπανίας καὶ μέσον τῶν σταυροφοριῶν στὴν ἀνάπτυξιν τοῦ κλάδου αὐτοῦ στὴν Εὐρώπῃ, γιὰ τοὺς Ἀραβας ὅμως εἰδικὰ ἵσταμένης ἀπὸ τότε, τὸ σύγχρονον δὲ ἱστορικὸ μυθιστόρημα δὲν εἶνε τόσο ὀργανικὴ συνέχεια τοῦ μεσαιωνικοῦ ἀραβικοῦ μυθιστορηματός, ὅσο μεταφύτεται ἀπὸ τὸ εὐρωπαϊκὸ ἔδαφος.¹²

2

Ὅπως ὅλη σχεδὸν ἡ ἀραβικὴ φιλολογία, ἔτσι καὶ τὸ ἀραβικὸ μυθιστόρημα προήλθεν ἀπὸ μίμησιν τῶν εὐρωπαϊκῶν πρωτοτύπων, κυρίως τῆς γαλλικῆς καὶ τῆς ἀγγλικῆς φιλολογίας, γιὰτὶ με αὐτὲς ἦρθε σὲ συνάφεια

¹¹ W. Ahlwardt, Verzeichniss der arabischen Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, VIII.

¹² Καὶ στὴ δυτικὴ Εὐρώπῃ τὸ ἱστορικὸ μυθιστόρημα ἔχει τὴν ἀρχὴν τοῦ ὅχι τόσο ἀπὸ τὸν μεσαίωνα, ὅσο ἀπὸ τοὺς «Μάρτυρες» τοῦ Σιατωμπριάν καὶ περισσότερο ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Οὐάλτερ-Σκόττ αὐτὰ ἔχουν ἢ αἰτία ν' ἀναπτύξῃ τόσο γρήγορα στὴν ἡπειρωτικὴν Εὐρώπῃ. Περβλ. II. Μπομπορὺζην, Τὸ εὐρωπαϊκὸ μυθιστόρημα στὸν 18^{ον} αἰῶνα. Πετρούπολι 1900 σ. 399 ἑξ. [ρωσ.]. Καὶ Κ. Τιάνδερ, Ἡ μορφολογία τοῦ μυθιστορηματος, στὸ περιοδ. «Προβλήματα θεωρίας καὶ ψυχολογίας τῆς δημιουργικότητος» τ. II. I. Πετρούπ. 1909, σ. 219 [ρωσ.].

τὸ ἀραβικὸ πνεῦμα ἀπὸ γνωστούς πολιτικούς λόγους. Ἡ ἐπίδρασις τῆς
γερμανικῆς φιλολογίας ἦτανε μηδαμινή. ¹³

Γιὰ νὰ ξηγηθῶν ἡ περιστάσις πού πρωτοφάνηκε τὸ ἀραβικὸ ἱστο-
ρικὸ μυθιστόρημα, πρέπει νὰ γείνη μιὰ ἀναδρομὴ στὴν ἀρχὴ τῆς σύγχρο-
νης ἀραβικῆς φιλολογίας, δηλαδὴ στὰ μέσα τοῦ 19^{ου} αἰῶνα, ὅποτε καὶ
ἔγινε κλπῶς γνωστὴ ἡ δρᾶσι τῶν κυριωτέρων ἀντιπροσώπων τῆς ἀραβι-
κῆς φιλολογίας. Ἡ ἀρχὴ τῆς νέας περιόδου αὐτῆς συνδέεται
μὲ δυὸ ἀξιοτίμα ὀνόματα : τοῦ Ν α σ ὺ φ Γ ι α ξ ι δ ε ῖ η 14
καὶ τοῦ Μ π ο ὺ τ ρ ο υ ς Μ π ο υ σ τ ᾶ ν η . 15
Γιὰ νὰ πῶ καμμίς τὸ σωστό, καὶ οἱ δυὸ αὐτοὶ «στύλοι»

Γιὰ νὰ πῇ κανεῖς τὸ σωστό, καὶ οἱ δυοὶ αὐτοὶ «ἐντολὰς
τῆς ἀναγεννήσεως τοῦ πολιτισμοῦ» στὴν ἀραβικὴ ἱστορία δὲ φανέρωσαν
ἄμεση ἐπίδρασι στὴν ἀραβικὴ φιλολογία, ἀλλ’ οὔτε κἀν συντέλεσαν στὴ
γένεσι τῆς νεώτερης λογοτεχνίας τοῦ 19’ αἰῶνα· αὐτοὶ περιορίσθηκαν ἀπο-
κλειστικὰ μέσα στὸ πλαίσιο τῆς σχολαστικῆς μεσαιωνικῆς παραδόσης.
Μπορεῖ μάλιστα νὰ πῇ κανεῖς πὼς ὁ Γιαζιδζή καὶ ἔβλαψε—πεῖο πολὺ
ἀπὸ τὸν Μπουστάνη—τὴ νεαρὴ ἀραβικὴ φιλολογία, γιατί’ στὰ ἔργα του
ἀντὶ νὰ ἀσχοληθῇ μὲ τὴ ζωντανὴ πραγματικότητα καὶ τὰ συμφέροντά της,
καταγίνηκε μονομερῶς σὲ ἀποκλειστικὰ φιλολογικὰ ζητήματα, κ’ ἔτσι πε-
ριώρισε τὴ νέα φιλολογία σ’ ἓνα φαῦλο κύκλο ποὺ καταστράφηκε ἡ ἀρχαία.
Μ’ ὅλα ταῦτα καὶ τῶν δυοὶ ὁ ρόλος στὴ νέα φιλολογία ἦταν πολὺ σπου-
δαῖος. Ἡ ἐργασίᾳ τοῦ Γιαζιδζή ἦταν ποὺ κρημνίσανε τὴν ἄλλοτε ἀσάλευτη
ἀρχὴ τῆς ἀραβικῆς φιλολογίας: «ἀλ-αραμπίγια λὰ τατανάσαρ»
δηλαδὴ ἡ ἀραβικὴ γλῶσσα δὲ μπορεῖ νὰ ἐκχριστιανισθῇ, العربية لا تتنصر
ἢ, μὲ ἄλλες λέξεις, ἡ ἀραβικὴ φιλολογία δὲ μπορεῖ ν’ ἀναγνωρίσῃ χρι-
στιανοὺς συγγραφεῖς. 16 Ἀλλ’ ἐκτός ἀπ’ αὐτὸ ὁ Γιαζιδζή διέδωκε τὴν κλα-

¹³ 'Ο ρόλος τῶν ἄλλων φιλολογιῶν ὡς στὴ σημερινὴ ἐποχὴ εἶνε ἀκόμα περὶ ἀσήμαντος. 'Όσο γὰρ τὴ ρωσικὴ φιλολογία, ἐξαίρεσις ἀποτελεῖ μόνον ὁ Τολστόι, τοῦ ὁποῦν τὴ ἐπίδρασις εἶνε δυνατὴ, μολόνον ἐκδηλώθηκε μὲν στὸν 4' αἰῶνα (Ι. Κρατσκόβσκιη, Οἱ Ρῶσοι συγγραφεῖς στὴν ἀραβ. φιλολογία, σὺν περιοδ. ᾿Αγγελ. τῆς Ἑξέτης φιλολογίας», 1910, Δεκ. σ. 39-41). Ἡ δὲ στὴν ἀραβικὴν ἐπὶ πατρί τοῦ ἀραβικοῦ.

φιλολογία, στο περὶ. « Ἀρχαί. τῆς ἐπὶ φιλολογίας »
 14 ΣΗΜ. ΜΕΤ. Ὁ Νασίφ ἀνέλαβεν θεωρεῖται «ὁ πατὴρ τῆς ἀραβικῆς
 φιλολογίας» λέγον ὅτι ἐπιστάτησε στὴν πρώτη μετάφρασι τῆς Παλαιᾶς καὶ
 Καινῆς Διαθήκης στὸ ἀραβικὸ μαζὺ μὲ τὸν Vandeke, —ἐρωταῖο ποὺ εἶχε
 μάθει τὴν ἀραβικὴν φιλολογία καὶ γλώσσα πολὺ καλλίτερα καὶ τελειότερα
 ἀπὸ τοὺς Ἀραβὰς καὶ ἐξέδωσε ὁλόκληρη σειρὰ φυσικῶν καὶ μαθηματικῶν
 συγγραμμάτων στὴν ἀραβικὴ (: Ἀλγεβρα, Γεωμετρία, Ἀστρονομία, Φυ-
 σικὴ Προπαιδεία [8 τόμοι] κλπ.) ὁ δὲ Νασίφ ποὺ μοναδικὸ Ἐκδοτικὸν αἶμα

15 ΣΗΜ. ΜΕΤ. Ἐξέδωκε ἓνα δωδεκάτομο μοναδικό Ἑγγυλοπαιδικό
Λεξικό στὴν Ἀραβική.

Λεξικό στὴν Ἀραβική.
¹⁶ ΣΗΜ. ΜΕΤ. Ὁ συγγραφεὺς ἐδὼ δὲν ἐκφράζεται σαφῶς· ἡ φράσις θέ-
 λει νὰ πῇ πὺς οἱ χριστιανοὶ δὲ μποροῦν, δὲν εἶνε ἄξιοι καὶ ἱκανοὶ νὰ μά-
 θουν τὴν ἐντέλεια τὴν ἀραβικὴ γλῶσσα.—τὸ ἔλεγον δ' αὐτοὶ οἱ Ἀραβεῖς
 ἀπὸ περιφρόνησις στοὺς χριστιανοὺς. Ἐδῶ ἀξίζει γὰρ χαριστηρισμὸ αὐτῆς
 τῆς περιφρόνησις νὰ ἀναφέρουμε ἓνα σχετικὸν ἐπεισόδιον. Ὁ Καράμη, σὺν-
 χρονοῦ τοῦ Μπουστάνη, ἔστειλε μιὰ φορὰ ἓνα ποιημὰ τοῦ ἀραβιστῆ σ' ἓνα
 Ἐμίρη τῆς Βαγδάτης, ὃ ὁποῖος τὸ ἔδωκε σ' ἓναν Ἀραβὰ φιλόλογον τῆς
 Βαγδάτης γιὰ νὰ καὶν ἐνχαριστήριον ἀπάντησιν στὸν ποιητὴ. Ὁ φανατικὸς
 φιλόλογος ἀντὶ ν' ἀπαντήσῃ ἀπὸ μέρους τοῦ Ἐμίρη στὸν Καράμη, ἀπάν-
 τισε στὸν ἴδιον τὸν Ἐμίρη, καὶ τοῖγαρε: «σὲ γνωρίζω ἄνθρωπε ποὺ
 συγχωρῶς ἐκεῖνος ποὺ προσπαθοῦν νὰ δικαιολογηθοῦν γιὰ τὰ σφάλματά
 τους»· μὴποῦς ὑπάρχει στὸν κόσμον χριστιανὸς ποὺ νὰ εἶνε ἄξιος νὰ σταθῇ
 στὴ σειρά τῶν Ἀραβῶν φιλόλογων ὅταν θὰ ἀναζητήσουμε τοὺς καρποὺς

σική Ἀραβικὴ γλῶσσα στοὺς ὁμοφύλους του καὶ ἔγεινεν αἰτία νὰ ἐκδηλωθῇ ἡ ὥς στὰ τῶρα κρυμμένη πλούσια πνευματικὴ δύναμι τῶν Σύρων, οἱ ὁποῖοι πολὺν γοήγορα πῆραν τὰ πρωτεῖα στὴ φιλολογικὴ ἀραβικὴ κίνησι. Τὸ ἔργο τοῦ Γιαζιδζή συμπλήρωσεν ὁ Μπουστάνη: μὲ τὶς ἔφημερίδες του, τὴν ἀκούραστη κοινωνικὴ δρᾶσι καὶ τὴ δημιουργίᾳ τῆς πρώτης ἀραβικῆς ἐγκυκλοπαιδείας μὲ πρότυπα τὶς εὐρωπαϊκὰς ἐργασίαις, ἐτοίμασε γιὰ τὴ νεώτερη γενεὰ ἓνα ἰδιότυπο συγγραφεὺς περιβᾶλλον, πού μέσα σ' αὐτὸ ἐξασφαλίσθηκε ἡ κατοπινὴ ἀνάπτυξι τῆς ἀραβικῆς φιλολογίας, καὶ συνετέλεσε νὰ πυκνωθῇ ἡ τάξι τῶν «ἀναγινωσκόντων» πού ἦτανε ἄγνωστοι στὴν ἐποχὴ τῶν δυὸ αὐτῶν συγγραφέων. Ἔτσι ἀπὸ τὸν φιλολογικὸ κύκλο τοὺς ξάνοιξε ἡ νεώτερη περίοδος τῆς Ἀραβικῆς φιλολογίας, ἡ διπλὴ δὲ κατεύθυνσί τους συνεχίσθηκε καὶ ἀπὸ τοὺς ἀπογόνους τους: ὁ μὲν γιγιὸς τοῦ πρώτου, Ἰμπραχὴμ Γιαζιδζή, ἀκολούθησε τὰ ἴχνη τοῦ πατέρα του,¹⁷ ὁ δὲ ἀνεψιὸς τοῦ δεύτερου, Σουλεῖμ ἂν Μπουστάνη, ἔδωσε μιὰ πολὺ ἐπιτυχημένη μετάφρασι τῆς Ἰλιάδας τοῦ Ὀμήρου, πού ἐπέδρασε πολὺ στὴ σύγχρονη Ἀραβικὴ ἀναγέννησι.¹⁸

Ἀπὸ τὴν ἀμέσως ἀκόλουθη γενεὰ, δηλαδὴ ἀπὸ τὰ 1880, μπορεῖ νὰ

τοῦ δένδρου τῆς ἀραβικῆς φιλολογίας; » Αὐτὴ τὴν ἀπάντησι τὴν ἔστειλε ὁ Ἑμίρη· στὸν Καράμη, ὁ ὁποῖος τοῦ ἀπάντησε μὲ σειρά χωρίων τοῦ Κορανίου ὅτι ἔχει ἄδικο: ἡ φιλολογία δὲ βασίζεται στὴ θεησκεία. — Τὰ πράγματα μὲ τὸν καιρὸ ἀναποδογυρίσθησαν· ἐνῷ προηέτερα οἱ μουαμεθανοὶ Ἀράβες δὲν καταδέχονταν νὰ ἀναγνωρίσουν στὴν ἀραβικὴ φιλολογία χριστιανὸ ἀραβιστὴ καὶ συγγραφέα, ὅστερα αὐτοὶ οἱ ἴδιοι δὲν μπορούσαν νὰ κάνουν χωρὶς τὰ συγγράμματα τῶν Ἀράβων χριστιανῶν. Ὅταν οἱ Ἱησουῖτες ἦρθαν στὸ Βεροῦτι, ἴδρυσαν ἓνα μεγάλο τυπογραφεῖο καὶ ἐπέχειρῃσαν νὰ ἐκδώσουν ἀραβικὰ χειρόγραφα, τότε ἡ ἀραβικὴ τῶν ὁθωμανῶν ἔχι μόνον ἐξεχριστιανίσθηκε, ἀλλὰ καὶ ἐξηχριστιανίσθηκε...

¹⁷ Ἐπιτυχημένο χαρακτηρισμὸ τοῦ δίνει ὁ Hartmann στὸ περιοδ. «Orientalistische Literatur-Zeitung» 1905, σ. 139 ἔξ. καὶ ἀνάλογη κριτικὴ στὸ Die arabische Frage, Leipzig, 1909, 586 No 210.

ΣΗΜ. ΜΕΤ. **ابراهيم اليازجي** ὁ Ἰμπραχὴμ ἄλ-Γιαζιδζή εἶνε ἓνας ἀπὸ τοὺς σπανίους ἀνδρας τοῦ αἵωνα στὴν ἀραβικὴ φιλολογία. Καθηγητὴς τῆς ἀραβικῆς φιλολογίας στὸ Πανεπιστήμιον τῶν Ἱησουῖτων στὸ Βεροῦτι ἔκανε τὴν περὶ ὥραϊα καὶ γλαφυρὴ μετάφρασι τῆς Παλαιᾶς καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης στὴν ἀραβικὴν· πρὸ πάντων θαυμάζεται ἡ τελειότητα τῆς μετάφρασης τῆς Κ. Διαθήκης, τὴν ὁποία θεωροῦν οἱ εἰδήμονες καλλίτερη καὶ ἀπ' αὐτὸ τὸ πρωτότυπο ἑλληνικὸ κείμενον! Κατόπιν εἶχε φύγει ἀπὸ τὸ Βεροῦτι καὶ ἦλθε στὸ Κάιρο, ὅπου ἤρχισε νὰ ἐκδίδῃ τὴν ἔφημερίδα «Ἀλ-Ντιγὰ» «تڤه» (Τὸ Φῶς), στὴν ὁποία ἐπεκρίνεν ὅλους τοὺς σοφιστισμοὺς τῶν Ἀράβων φιλολόγων καὶ διώρθωνε ὅλα τὰ σφάλματα τῶν Ἀράβων λεξικογράφων. Συγχρόνως ἐξέδωκε σὲ δύο τόμους κανόνες καὶ ὁδηγίαις γιὰ τὸ πῶς πρέπει κανεὶς νὰ ἐκφράζεται καὶ νὰ γράφῃ στὴν ἀραβικὴν, — βιβλίον πού τῶχουν ἐγκόλπιον ἀπαράτῃτο ὅλοι ὅσοι καταγίνονται στὴν ἀραβικὴ ὁ τίτλος του: «Ἡ πηγὴ τοῦ ὕδατος τῆς Ἀραβικῆς». Οἱ οὐλεμάδες τοῦ Ἀἷχαρ εὐρήκαν στὸ πρόσωπο τοῦ Ἰμπραχὴμ Γιαζιδζή πολὺ ἐνοχλητικὸ καὶ ἀκούραστο ἐπιτημητὴ τῶν σφαλμάτων τους, ὅσο δὲ καὶ ἂν τοὺς κακοφαίνονταν στὴν ἀρχή, ἀναγκασθῆκανε ὅστερα νὰ καταφεύγουν στὰ φῶτά του.

¹⁸ Πρὸβλ. I. Κρατσκόβσκι, Ἡ ἀραβικὴ μετάφρασι τῆς Ἰλιάδας στὸ (ρωσ.) περιοδ. «Ἑρμῆς», 1909, σ. 37-42.

ΣΗΜ. ΜΕΤ. Ἡ μετάφρασι αὐτὴ τοῦ Σουλεϊμάν ἄλ-Μπουστάνη εἶνε ὁγκωδέστατη καὶ πλουσιονόμη καὶ πλεῖστα σχόλια στὰ **سلمان البستاني** ὁποῖα παραλληλίζει τὴν ἀραβικὴ καὶ τὴν ἑλληνικὴ ἐποποιῖα. Ζῇ, καὶ εἶνε βουλευτὴς τῶν Ἀράβων τοῦ Βεροῦτιοῦ στὴν Πόλι.

χρονολογηθῇ ἡ ἀρχὴ ἂν ὄχι τοῦ ἱστορικοῦ μυθιστορήματος, ἀλλὰ ἐν γένει τῆς ἀραβικῆς λογοτεχνίας. Ἡ ἀνάπτυξι τῆς μεταφραστικῆς φιλολογίας, πρὸ πάντων δὲ ἡ μεταφράσεις τῶν ἔργων τοῦ Δουμά, τοῦ Οὐγκώ καὶ τοῦ Οὐάλτερ Σκόττ, ἔδωκαν μιὰ ὥθησι στὴν πρωτότυπη φιλολογικὴ παραγωγὴ, στὴν ἀρχή, βέβαια, μιμητικοῦ χαρακτήρα· πρὶν ἀπὸ τὸ ἱστορικὸ μυθιστόρημα φάνηκε ἡ ἱστορικὴ τραγωδία, ἡ ὁποία πολὺ γρήγορα μεταφυτεύθηκε στὸ ἀραβικὸ ἔδαφος. Οἱ κυριώτεροι ἀντιπρόσωποι τῆς περιόδου αὐτῆς εἶνε ὁ Ἀντίμπ Γισχάκ ¹⁹ *اديب اسحق* ὁ Χαλὴλ *خليل اليازجي* καὶ πρὸ πάντων ὁ *نجيب الحداد* Νεδζίμπ Χαδδὰδ καὶ οἱ τρεῖς αὐτοὶ κατὰγονται μὲν ἀπὸ τὸν Λίβανο, ἀναπτύξανε ὅμως τὴ φιλολογικὴ τους δρασί στὴν Αἴγυπτο, γιατί ἐδῶ μόνο μπορούσε νὰ εἶνε ἀνεμπόδιστη ἡ συγγραφικὴ τους παραγωγή γιὰ τὴν ἑλλειψι λογοκρισίας. Καὶ οἱ τρεῖς ὅμως πέθαναν νέοι.

Ὁ Ἀντίμπ Γισχάκ εἶνε γνωστός καὶ ἀπὸ τὴ μετάφρασι τοῦ μυθιστορήματος τῆς κόμησας Νταόι «Ἡ ὁμορφὴ παρισιὰν» *الباريسية الحسناء*. Ἡ πρώτη ἔκδοσι τῆς μετάφρασης ἔγινε στὰ 1884, ὁ δὲ πρόλογός της πολὺ τιμᾷ τὴν ὀρθὴ ἀντίληψιν τοῦ μεταφραστῆ γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς σύγχρονης ἀραβικῆς λογοτεχνίας. Ἀπὸ τὸν Ἀντίμπ μπορούσε κανεῖς νὰ περιμένῃ πολλὰ, ἀλλὰ πέθανε πρὶν νὰ φθάσῃ τὰ 30, στὰ 1885. Ἐνα καὶ μοναδικὸ ἔργο πρόφθασε νὰ συγγράψῃ καὶ ὁ Χαλὴλ Γισχιδζή, ὁ μικρότερος γυῖός τοῦ Νασούφ, τὴν πρωτότυπὴν στὴν ἀραβικὴ φιλολογία τραγωδίαν «Ἄλ Μουρούατ οὐ ἄλ-Οὐαφά» *المروءة والوفاء* τὸ θέμα τῆς ὁποίας εἶνε δανεισμένο ἀπὸ τὴν ἱστορίαν τοῦ γνωστοῦ ἡγεμόνα τοῦ Χύρατ ¹⁹ Ναϊμάν-ἱμπν-ιλ-Μουνζήρ, περιγράφει δὲ ἕνα ἐπεισόδιον μὲ τὸν μπεδουῖνο Χανζάλα, ποὺ γιὰ νὰ κρατήσῃ τὸ λόγο του γύρισε νὰ ὑποστῇ τὴν ποινὴν του. Ἐδῶ εἶνε φανερὴ ἡ ἐπίδρασι τῆς ψευδοκλασικῆς φιλολογίας τοῦ γαλλικοῦ θεάτρου, πρὸ πάντων δὲ τοῦ Κορνέγι καὶ τοῦ Ρασίν, ἂν καὶ ὁ συγγραφεὺς ἰσχυρίζεται στὸν πρόλογό του ὅτι ἐργάσθηκε ἀνεξάρτητα. Ἡ τραγωδία παραστάθηκε πρώτη φορὰ στὰ 1878 καὶ τυπώθηκε σὲ πρώτη ἔκδοσι στὰ 1884. ²⁰

Ἀρχηγὸ ὅμως τῆς δραματικῆς τέχνης στὴν Ἀραβικὴ φιλολογία πρέπει νὰ θεωρήσουμε τὸν τρίτον τῆς τριανδρίας αὐτῆς, τὸν ἀνεψιὸ τοῦ Νασούφ Γισχιδζή: Νεδζίμπ Χαδδὰδ, γιατί αὐτοῦ ἀκριβῶς τὰ ἔργα ὡς στὰ τῶρα ἀποτελοῦν τὸ μεγαλειότερον μέρος τοῦ ἀραβικοῦ δραματολογίου. Ὁ Χαδδὰδ στὴν ἀρχὴ παρουσιάσθηκε μὲ μεταφράσεις τοῦ Κορνέγι, τοῦ Οὐγκώ, τοῦ Δουμά καὶ τοῦ Σαίξπηρ· ἡ μετάφρασι μάλιστα τοῦ «Ρωμαῖο καὶ Δξουλιέττα» μπορεῖ νὰ καταταχθῇ στὰ καλλίτερα προΐοντα τῆς σύγχρονης ἀραβικῆς φιλολογίας. Ὑστερα ἄρχισε νὰ συνθέτῃ καὶ πρωτότυπα δράματα. Τὸ πρῶτον καὶ πρὸ ἀνεξάρτητον ἔργο του εἶνε ἡ τραγωδία «Σαλαχεδδὶν Ἀἴγουνι» *صلاح الدين الايوبي* μὲ θέμα δανεισμένο ἀπὸ τὸ μυθιστόρημα τοῦ Οὐάλτερ Σκόττ, «Ταλισμάν». ²¹ Ἐννοεῖται, ὅτι ἡ ἐπεξεργασία

¹⁹ ΣΗΜ. ΜΕΤ. Χύρατ, καὶ Ἀλλουῶνικα: Ἰρὰκ ἑλ-Ἀραμπι· εἶνε τὸ πρῶτον μέρος ποὺ διαδόθηκε ὁ Χριστιανισμὸς γιὰ πρώτη φορὰ στοὺς Ἀραβας.

²⁰ Ὑπάρχει καὶ δευτέρη ἔκδοσι στὰ 1892, Κάιρο, ἔκδοτ. Καταστ. Ἀλ. Μασαρίφ, μὲ τὴν εἰκόνα τοῦ συγγραφέα καὶ σύντομὴν βιογραφίαν του.

²¹ Αὐτὸ τὸ μυθιστόρημα εἶναι πολὺ δημοτικὸν στὴν Ἀνατολή, μεταφράσθηκε δὲ δυὸ φορές στὴν Ἀραβική: μιὰ συντετηγμένον ἀπὸ τὸν Γιακούμπ Σαρρούφ (Κάιρο, 1887 καὶ 1899) καὶ ἄλλη ὁλόκληρον ἀπὸ τὸν Σελέμ Χάξεν, στὴ Νέα Ὑόρκη.

του εἶνε καμωμένη σὲ στίχους, — δύσκολα λείπει ἡ στιχορραγία ἀπὸ τὸ ἀραβικὸ δραματολόγιο, — στὴν Τουρκία δὲ ἦταν ἐμποδισμένο ἀπὸ τὴ λογοκρισία πρὶν ἀπὸ τὸ σύνταγμα, γιατί ἠθύμιζε στοὺς Ἀραβας τὴν ἐποχὴ τῆς ἀνεξαρτησίας τους. Τὸ θέμα τῆς δευτέρας ἱστορικῆς τραγωδίας τοῦ Χαδδὰδ «*Σαρὰτ-αλ-Ἀράμπ*»

سراة العرب εἶνε παρμένο ἀπὸ τὴν προῖσλαμικὴ ἱστορία τῶν Λαχμιδῶν μὲ ἥρωα ἕναν ἀπὸ τοὺς Νουμάνους μὲ τοὺς ὑπεξουσίους των ἡγεμόνας. Ἡ δυὸ αὐτὲς τραγωδίαι ἐσημείωσαν μεγάλη πρόοδος ἐν συγκρίσει μὲ τὴν τραγωδίαν τοῦ Χαλὴλ Γιαζιδζή. Καὶ εἶνε μὲν ἀλήθεια πὼς ὁ Χαδδὰδ φαίνεται κατώτερος στοῦ ποιητικὸ ἄλαντο, ξεπερνᾷ ὁμῶς τὸν Γιαζιδζή στὴ σκηνικὴ τέχνη, εἶνε ἐλεύθερος ἀπὸ τοὺς ψευτοκλασικοὺς περιορισμοὺς, παρουσιάζει χαρακτηριστοὺς περὶ συνολικοὺς, μὲ ψυχολογικὰς κινήσεις περὶ λεπτεῖς καὶ τεχνικώτερο δραματισμό.

Δὲν εἶνε δύσκολο νὰ παρατηρηθῇ, ὅτι ἡ δράσι τῆς φιλολογικῆς αὐτῆς τριανδρίας στὴν ἱστορικὴ τραγωδίαν ἐτοίμασε τὸ δρόμο στὴ νέα φιλολογία γιὰ τὸ ἱστορικὸ μυθιστόρημα. Στὴν ἀνάπτυξιν ὁμῶς τοῦ τελευταίου πολὺν βοήθησε καὶ ἡ ἐπίδρασι τῶν ξένων. Στὸ ὄργανο τοῦ γαλλικοῦ Πανεπιστημίου «*Ἀλ-Μάσιρικ*»

المشرق «*Ἡ Ἀνατολή*», ἀκόμα ἀπὸ τὸν πρῶτον χρόνον ποὺ ἰδρύθηκε, δημοσιεύθησαν μερικὰ ἱστορικὰ διηγήματα μεταφρασμένα μὲν ἀπὸ τὸ γαλλικόν, ἀλλὰ ἀπὸ μεταφραστὰς τοὺς καλλιτέρους ἀραβιστὰς καὶ ἀνατολιστὰς, τοὺς Καθηγητὰς Lammens καὶ Jalabert. Ἔτσι ἀπὸ αὐτῆς τῆς συνεργασίας τῶν εὐρωπαίων μεταφυτεύθηκε εὐρωπαϊκὸ σύστημα καὶ μέθοδος στὴν ἐπεξεργασία τοῦ ἀραβικοῦ ἱστορικοῦ ὕλικου.

Ἀκριβῶς δὲ ἀπὸ αὐτῆς τῆς Σχολῆς ἐβγήκεν ὁ συγγραφεὺς, ἀπὸ τὸν ὁποῖον πρέπει νὰ χρονολογηθῇ ἡ ἀρχὴ τοῦ ἀραβικοῦ μυθιστορήματος. Ὁ μυθιστοριογράφος αὐτὸς εἶνε ὁ Δζεεμὴλ Νάχλε Μουδάοβαρ. *جميل نحلة مدور*

Γεννημένος στοῦ Βεροῦτι, στὰ 1888 ἐτύπωσε στοῦ Κάιρο ἕνα πολὺ πρωτότυπον ἔργο μὲ χωρὶς προηγούμενον στὴν ἀραβικὴ φιλολογία: «*Χαντάρατ ἁλ-Ἰσλάμ φὶ δάρ ἰσλαμ*» *حاضرة الاسلام في دار السلام*

«*Ὁ μουαμεθανικὸς πολιτισμὸς στὴ Βαγδάτη*». Τὸ ἔργο αὐτὸ δὲν εἶνε κυρίως μυθιστόρημα, γιατί λείπει ἀπὸ τὸ θέμα του κάθε μυθιστορικῆς περιπέτειαι· μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθῇ μᾶλλον ὡς ἱστορικὸ Χρονικόν, καὶ μάλιστα Χρονικὸ ὑπὸ τύπον ἀλληλογραφίας, ποὺ δίνει μιὰ ὁλοκληρωτικὴ εἰκόνα τῆς ζωῆς τοῦ Χαλιφάτου στὴν ἐποχὴ τοῦ Χαροὺν Ἀρ-Ρασίδ. Ἵσως μάλιστα γιὰ περισσότερη ἀκρίβεια θὰ μπορούσε νὰ τιτλοφορηθῇ «*Ἀπομνημονεύματα πολιτικοῦ τοῦ β' αἰῶνα τῆς Ἑγείρας*». Τὸ θέμα εἶνε διαλεγμένο μὲ τέχνη καὶ ἡ ἀλλαγὴ τῶν διαφόρων εἰκόνων αἰχμαλωτίζει τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἀναγνώστου ὡς στοῦ τέλους. Κεντρικὴ φυσιογνωμία τοῦ Χρονικοῦ εἶνε ὁ γιὸς ἐνὸς ἀριστοκράτη Πέρση τοῦ Χορασάν, ποὺ ἦλθε στοῦ Βαγδάτι στὰ 156 τῆς Ἑγείρας γιὰ νὰ τελειοποιηθῇ στὰ νομικὰ ἀπὸ τὸ γνωστὸ νομομαθὴ κατὴ Ἀμποῦ-Γιούσουφ. Ἀπὸ τὸ δρόμον ἀκόμα πρὸς τὸ Βαγδάτι ὁ νέος αὐτὸς γράφει γράμματα σ' ἕναν ἀπὸ τοὺς φίλους του στοῦ Χορασάν, ὅλο δὲ τὸ διήγημα πλέκεται μὲ αὐτὸν τὸν ἐπιστολιμαῖον ἀφηγηματικὸ τρόπο. Μόλις ἔφθασε στοῦ Βαγδάτι γνωρίσθηκε μὲ τοὺς ἀντιπροσώπους τῶν σπουδαιότερων οἰκογενειῶν τῆς ἐποχῆς, δηλαδὴ μὲ τοὺς Μπαρμεκίδες, τοὺς Σιεϊμπανίδες καὶ τὸν περίφημον στρατηγὸν Μαάν-ἱμπν-Ζάιντ. Στὸ δεύτερον χρόνον τῆς διαμονῆς του στοῦ Βαγδάτι ἕνα τυχερὸ συναπάντημα τοῦ ἐξασφάλισε τὴ γνωριμίαν τοῦ διαδόχου τοῦ θρόνου, τοῦ μέλλοντος χαλιφου Ἀλ-Μάχδη, γρηγόρα ἀπόκτησε κάποια ἐπίρροιν πάνω του καὶ ἔγινε

παιδαγωγός των παιδιών του Μούσα και Χαρούν, του γνωστού ύστερα με το όνομα Χαρούν-άρ-Ρασιίδ. Η επιρροή του αυξήθηκε σάν ξγινεν ο Άλ-Μάχδη χαλίφης, ανακατώθηκε στα πολιτικά του κράτους και τó 161 στέλνεται στο Χορασάν νά πνίξη τήν επανάστασι του γνωστού αίρετικού Μοκάννα, ύστερα δέ διορίζεται διοικητής αὐτῆς τῆς περιφέρειας ὡς στα 181. Στο Βαγδάτι ἐπιστρέφει τὸν καιρό πλέον πού Χαλίφης εἶχε γείνει ὁ μαθητής του Χαρούν-άρ-Ρασιίδ, ὁ ὁποῖος τὸν ἔκανε ἕναν ἀπό τοὺς αὐλικούς τῆς ἐμπιστοσύνης του. Στα 186 ὁ Χαλίφης τὸν ἔστειλε ἀρχηγό μιάς πρεσβείας στὸν αὐτοκράτορα τῶν Φράγκων με τὴν ἐμπιστευτικὴ ἀποστολὴ νά κάνει μαζί του συμμαχία ἐναντίον τῶν Ἰσπανῶν Ὁμεϊαδῶν. Ἐφυγε λοιπὸν ἀπὸ τὸ Βαγδάτι καὶ πῆγε στὴ Δαμασκὸ καὶ στὸ Βεροῦτι, ἀπὸ κεῖ δὲ ταξίδεψε στὴ Μασσαλία, ἀλλ' ἔπειδὴ ἔτυχε νά ἀπουσιάξῃ ὁ αὐτοκράτορας στὴ Ρώμη, πῆγε καὶ αὐτὸς ἐκεῖ καὶ ὕστερ' ἀπὸ τὴν ἀκρόασι γύρισε μέσον Τύνιδος, Ἀλεξανδρείας καὶ Καΐρου στὴν Ἀραβία γιὰ τὸ μουσουλμανικὸ προσκύνημα. Ἐδῶ ἀντάμωσε τὸν Χαρούν ἄρ-Ρασιίδ, ἀλλὰ δὲ βρῆκε τὴν προσητερινὴν συμπάθεια καὶ φιλικὴ διάθεσι γιὰτὶ εἶχε γείνει στὸ μεταῦ ὑποπτος γιὰ τίς φιλικὰς σχέσεις πού εἶχε με τοὺς Μπαρμεκίδες. Τὸ τελευταῖο γράμμα εἶχε γραμμéνο ὕστερα πλέον ἀπὸ τὴ πτώσι τῶν Μπαρμεκίδων καὶ ἀναγκασμένος πλέον νά κρύβεται.

Ἀπὸ αὐτὸ τὸ σκίτσο τοῦ περιεχομένου καταλαβαίνει κανεὶς πόσον πλούσιο φόντο ἱστορικῆς εἰκόνας κατ'ὧρθωσε νά δημιουργήσῃ ὁ συγγραφεὺς καὶ με πόση τέχνη τὸ ἐξεμεταλλεύθηκε. Δὲν εἶνε βέβαια δυνατό νά ὀνομασθῇ μυθιστόρημα τὸ ἔργο, γιὰτὶ δὲν ἔχει τὴ συνειδησμένη δέσι, κίνησι καὶ ζωηρότητα δράσης. Δὲν χάνει ὅμως ἀπ' αὐτὸ τὴν ἀξία του. Ἡ εἰκόνα του περιλαμβάνει ὅλη τὴ μουσουλμανικὴ Ἀνατολὴ αὐτῆς τῆς ἐποχῆς με μερικὰς μάλιστα ἀναδρομὰς καὶ στὸ παρελθόν' ἢ πολυμάθεια τοῦ συγγραφέα πὺν προδίνουν ἢ σημειώσεσι του, ὅχι μόνο σώζει τὴν ἱστορικὴ ἀλήθεια, ὅσο βέβαια μὰς εἶνε δυνατό νά τὴν ξεύρουμε, ἀλλὰ καὶ ἐπιτρέπει ν' ἀναγνωρίσουμε στὴν ὑπόθεσι κάποια πρωτοτυπία. Ἡρώας τοῦ Χρονικοῦ παρουσιάζεται ἕνας Πέρσης φίλος τῶν Μπαρμεκίδων' ἡ προσωποποίηση τοῦ Χαρούν-άρ Ρασιίδ ζωγραφίζεται ὅχι με τὸ χρῶμα τῆς παράδοσης, στὴν ὁποία μὰς συνείθισε ἡ πολὺ μεταγενέστερη λαϊκὴ δημιουργικότητα, ἀλλὰ φωτίζεται με φῶς πλησιέστερο στὴν ἀλήθεια, πὺν μπορεῖ νά γνωσθῇ μόνο τώρα, χάρις στίς νεώτερες ἐπιστημονικὰς ἐρευνες.

Στὸ Χρονικὸ ἔγινε πολὺν συμπαθητικὴ ὑποδοχὴ' μόνο κάποιες ἐπικρίσεις σὲ μερικὰς λεπτομέρειες σημειωθήκανε ἀπὸ μερικοὺς μουσουλμάνους ἐπιστήμονας γιὰ μικρὰς ἀνακρίβειες. Τὶς παρατηρήσεις αὐτὰς ἔλαβεν ὑπ' ὄφιν ὁ συγγραφεὺς στὴ δεύτερην ἔκδοσι καὶ με τὴ βοήθεια μερικῶν σεῖχῶν τοῦ Ἀζχαρ ἔανατύπωσε τὸ ἔργο «μετὰ βελτιώσεων καὶ προσθηκῶν». Τὸ Χρονικὸ ἦτανε τὸ μοναδικὸ ἔργο τοῦ Μουντάουβαρ πὺν ἐξέδωκε ζῶντας. Μετὰ τὸ θάνατό του τυπώθηκε ἄλλο του ἔργο ἀφιερωμένο στὴν Ἀσσυροβαβυλωνιακὴ ἱστορία, πολὺτιμο γιὰ τὴ νεοαραβικὴ φιλολογία συμπλήημα ἀπὸ εὐρωπαϊκὰς πηγὰς. Πέθανε στα 1907 νέος ἀκόμα, τὸ ὄνομά του ὅμως στοὺς ἀραβιστὰς ἀπόμεινε ἄγνωστο.

Τρία χρόνια ὕστερ' ἀπὸ τὴν ἔκδοσι τοῦ Χρονικοῦ τοῦ Μουντάουβαρ παρουσιάσθηκε τὸ πρῶτο ἱστορικὸ μυθιστόρημα τοῦ Ἀζῶρδξη Ζεϊντάν

جورجي زيدان «Ο φυγάδας الملوك الشاذ» 'Ο Ζεϊντάν εἶνε ὁ πραγματικός ἰδρυτής καὶ κυριώτερος ἀντιπρόσωπος τοῦ ἱστορικοῦ μυθιστορήματος ὡς στὰ σήμερ' ἀκόμα, ἡ ἐμφάνισί του δὲ στὴν ἀραβικὴ φιλολογία ἀποτελεῖ γεγονός τόσο σπουδαῖο, πὺν ἀξίζει νὰ γείνη γι' αὐτὸν κἄπως λεπτομερέστερος λόγος. ²² Γεννημένος στὸ Βεροῦτι ἀπὸ ὑποδηματοκαθαριστῆς κατώρθωσε μὲ τὴ φιλομάθειά του νὰ γείνη ἀκροατὴς στὸ Ἀμερικανικὸ Πανεπιστήμιο, ὅταν δὲ ἐτελείωσε ἀφωσιώθηκε στὴ δημοσιογραφία καὶ ἔγινεν ὁ γνωστότερος ἀπὸ ὅλους τοὺς Ἀραβας δημοσιογράφους μὲ φήμη σοβαροῦ ἐπιστήμονα καὶ ἔξυπνου μυθιστοριογράφου. Τὸ πρῶτό του ἔργο δημοσιευμένο στὸ Βεροῦτι (1836) ἦτανε φιλολογικόν: «Ἡ συγκριτικὴ γλωσσολογία καὶ ἡ ἀραβικὴ γλῶσσα», — ἐργασία ὡς τώρα μοναδικὴ στὴν ἀραβικὴ φιλολογία. Σὲ φιλολογικὸ θέμα ξαναγύρισε ἀκόμα μιὰ φορὰ μὲ τὸ σύγραμμά του «Ἱστορία τῆς Ἀραβικῆς γλώσσας», — κατ' οὐσίαν συνέχεια τοῦ προηγουμένου. Ὑστερ' ἀπὸ τὸ πρῶτο ἔργο ὁ Ζεϊντάν ἀσχολήθηκε σὲ ἱστορικὰ θέματα πὺν τὸν ἔκαναν γνωστὸ καὶ στοὺς εὐρωπαίους ἀραβιστάς. Πρῶτ' ἀπ' ὅλα ἔγραψε μιὰ δίτομη ἱστορία τῆς Αἰγύπτου τῶν νεωτέρων χρόνων' ἔπειτα ἐξέδωκε κατὰ σειρὰν τὰ ἑξῆς: Ἱστορία τοῦ ἀρχαίου κόσμου, Ἱστορία τῆς Ἀγγλίας, Γεωγραφία τῆς Αἰγύπτου, Γενεαλογία τῶν ἀρχαίων Ἀράβων, Ἱστορία τῆς Μασσωνίας. Στὰ 1902 ἐτύπωσε σὲ δυὸ τόμους τὸ ἔργο «Βιογραφίαι τῶν διασήμων ἀνδρῶν τῆς Ἀνατολῆς στὸν 19 αἰῶνα», προδημοσιευμένες σὲ σειρὰ ἀρθρῶν στὸ περιοδικὸν του «Ἀλ-Χιλάλ». الهلل «Ἡ Πανσέληνος» περιλαμβάνουν ἀφθονο καὶ πολὺ καλὸ ὕλικόν γιὰ τὸν πολιτισμὸ καὶ τὴ φιλολογικὴ ἱστορία τῶν Ἀράβων αὐτῆς τῆς ἐποχῆς. Ἀπὸ τὰ 1902 ἄρχισε νὰ ἐκδίδῃ ἀπὸ ἓνα τόμο κάθε χρόνον τὴν «Ἱστορία τοῦ μουσουλμανικοῦ πολιτισμοῦ» — ἔργο πὺν πρώτη φορὰ ἐπρόκειτο νὰ ἐκάλυψε τόση προσοχὴ τῶν εὐρωπαίων ἀραβιστῶν. Εἶνε δύσκολο νὰ πῇ κανεὶς κατὰ πόσον ὁ τέταρτος τόμος τοῦ ἄξιζε νὰ μεταφρασθῇ στὴν Ἀγγλικὴ καὶ νὰ περιληφθῇ στὴ σειρὰ τοῦ Gibb, ²³ πρέπει ὅμως ν' ἀναγνωρισθῇ ἡ τεχνικὴ του μέθοδος καὶ ἡ ἀφθονία τοῦ ὕλικου. Τὸ σύγγραμμα αὐτὸ γιὰ τὸ ἀραβικὸν δημόσιον ἀντικαθιστᾷ τὶς γνωστὰς ἐργασίας τοῦ Kremer καὶ τοῦ Goldziher, σὲ μερικὰ δὲ σημεῖα ἔχει κἄποια σημασία καὶ γιὰ τὴν εὐρωπαϊκὴ ἐπιστήμην, πρὸ πάντων στοὺς πλούσιους καὶ ἐπιτυχημένους παραλληλισμοὺς ἀπὸ τὴ σύγχρονη ἀνατολικὴ ἐποχὴ. Στὰ 1908 ἐξέδωκε τὸν πρῶτον τόμον τῆς δίτομης «Προϊσλαμικῆς ἱστορίας τῶν Ἀράβων», — ἓνα εἶδος συμπλήρωσης τοῦ προηγουμένου ἔργου.

Γιὰ νὰ ἐκτιμηθῇ ἡ φυσικὴ ἀντοχὴ τοῦ Ζεϊντάν ἀρκεῖ ν' ἀναφέρωμε ὅτι ἀπὸ τὰ 1892 συνέτασεν ἓνα ἀπὸ τὰ περὶ διαδεδομένα μηνιαῖα ἀραβικά

²² Μερικὲς εἰδήσεις γι' αὐτὸν ἔχει ὁ Hartmann (The arabic press of Egypt, London 1899 σ. 35-36, 72. Die arabische Frage, Leipzig 1909, σ. 586-588, No 211) καὶ ὁ Margoliouth (Journal of the Royal Asiatic Society-XXXVI, 1904, 582-586' πρόλογος στὸ Ummayyads and Abbasids: being the Fourth Part of Jurji Zaydans history of Islamic Civilisation, London, 1907). Ἡ εἰκόνα του καὶ κατάλογος τῶν ἔργων του εἶνε δημοσιευμένα στὴ «Revue du Monde Musulmane» τ. IV, Avril, 1908 σ. 839 ἑξ., καὶ στὸ βιβλίον τοῦ Ἰλιάς Ζαχοῦρα, Miqāt al-āṣr, Κάιρο, 1897, σ. 457-464.

²³ Ummayyads and Abbasids: being the fourth Part of Jurji Zaydan's History of Islamic Civisation, translated by Professor D. S. Margoliouth, Leyden 1907 (E. I. Gibb Memorial Series No 4).

περιοδικά («'Αλ-Χιλάλ»), τῶν ὁποίων τὰ περισσότερα ἄρθρα ἔγραφεν ὁ ἴδιος. «Ὅ,τι βέβαια κερδίζεται σέ ποσόν, γίνεται σέ ποιόν, καί, ἐπομένως, τίς ἐργασίας τοῦ Ζεϊντάν διακρίνει ἀρκετῇ ἐπιπολαιότητι· ἡ φιλολογικὴ του ὁμως δρᾶσι εἶνε τόσο πλατεῖα καὶ πολυμερής, ὅσο μεγάλη καὶ σπουδαία εἶνε καὶ ἡ καθαρὰ κοινωνικὴ του ἐπιρροή· στοὺς συγχρόνους Ἀραβας μὲ τὸ διδακτικὸ του τάλαντο. Πρὶν, τὸ ἀραβικὸ ἀναγνωστικὸ κοινὸ ἀντιπροσώπευεν ἕνας πολὺ μικρὸς κύκλος μορφωμένων, πού καὶ αὐτοὶ ἀσχολοῦνταν σὲ κατ' ἄκαρπες φιλολογικὰς καὶ ποιητικὰς λεπτολογίας· ἦρθε ὁ Ζεϊντάν, καὶ μὲ τεράστια ἱκανότητα καὶ ἀνεξάντλητὴ δύναμι καὶ ἐπιμονὴ ἐργάσθηκε νὰ πείσῃ τὸ κοινόν, ὅτι ὅλοι πρέπει νὰ ἐνδιαφέρωνται γιὰ τὰ προβλήματα τῆς ἐθνικῆς τους ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, κατέρωθωσε δὲ πράγματι νὰ κινήσῃ τὸ γενικὸ ἐνδιαφέρον τῆς λαϊκῆς ἀραβικῆς μάζας γιὰ τὰ ζητήματα αὐτὰ μὲ τὴ δημοσιογραφικὴν τους διαπραγμάτευσι. Καὶ ὅπως μὲν ἔθεσε τὸ ζήτημα ὁ Ζεϊντάν, ἐπόμενον ἦταν νὰ διαδοθῶν καὶ πολλὰ ἐπιστημονικὰ λάθη· ἀπὸ τὸ ἄλλο ὁμως μένος καὶ ὁ ἴδιος ἀπαιτοῦσε αὐτηγὴ κριτικὴ, — καὶ χωρὶς δ' αὐτὸ εἶνε φυσικὸ τοῦ ἀραβικοῦ χαρακτῆρα νὰ εἶνε ἀρκετὰ πολεμικὸς καὶ ἐριστικός, — κ' ἔτσι ὅταν ἀπὸ τὴν πέννα τοῦ Ζεϊντάν ἔξεφευγε κατὰ πού νὰ προσκλῇ ἀντιρρητικὴ παρατήρησι, ἀμέσως στίς ἐφημερίδες καὶ στὰ περιοδικὰ σηκωνόνταν ὀλόκληρη κριτικοπολεμικὴ τρικυμία.

Ἄλλ' ἐδῶ μᾶς ἐνδιαφέρει ὁ Ζεϊντάν κυρίως ὡς μυθιστοριογράφος. Καὶ ἦτανε ἀξιοθαύμαστη ἡ γονιμότητά του σ' αὐτὸ εἶδος. Τὸ πρῶτο του ἱστορικὸ μυθιστόρημα δημοσιεύθηκε στὰ 1891, ὥστερα δὲ ἀπὸ δυὸ χρόνια ἐξέδωκε τέσσαρα ἄλλα κατὰ σειράν. Στὰ 1895 στὸ περιοδικὸ του ἄρχισε νέα σειρά ἱστορικῶν μυθιστορημάτων, ἀπὸ τότε δὲ ὡς στὰ προσέφρυσι πού πέθανεν, ἡ ἀραβικὴ φιλολογία ἀποκτοῦσε σχεδὸν κάθε χρόνον καὶ ἀπὸ ἕνα ἔργο τοῦ δημοφιλεστάτου συγγραφέα, ὁ ὁποῖος συγχρόνως ἐξακολουθοῦσε τίς ἀσχολίας του καὶ σὲ ἄλλους ἐπιστημονικοὺς κλάδους. Ἔτσι λογαριάζονται ὡς 18 μυθιστορημάτα του. Ἄν ἐξαίρεσουμε ἕνα καθαρὰ κοινωνικόν («'Ο ἀγῶνας τοῦ ἔρωτα»), ὅλα μποροῦν νὰ διαιρεθῶν σὲ δυὸ κατηγορίας· τὴν πρώτη ἀποτελοῦν τρία ἔργα ἀσύνδετα ἐσωτερικῶς, μοιλονότι τὸ θέμα τους εἶνε παρμένο κατὰ χρονολογικὴν σειρὰ ἀπὸ τὴν ἱστορίαν τοῦ νέου Ἀραβιστάν· τὰ ἄλλα ἔχουν χρονολογικὴ ἀλληλουχία καὶ ἐσωτερικὸ σύνδεσμον καὶ περιλαμβάνουν μιὰ ὀλόκληρη περίοδον τῆς ἀρχαίας ἱστορίας τοῦ Ἰσλάμ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν μεγάλων κατακτήσεων.

Τὰ μυθιστορημάτα αὐτὰ περισσότερον ἀπὸ τὰ ἄλλα ἔργα ἔκαναν τὸν Ζεϊντάν δημοτικόν καὶ γνωστὸν ὅχι μόνον στὸν ἀραβικὸ κόσμον, ἀλλὰ καὶ σ' ὅλον τὸν μουσουλμανισμό. Εἶνε ὁμως καίτιμα, ὅτι ἡ κατάστασι τῆς σύγχρονης ἀραβικῆς φιλολογίας εἶνε τέτοια, πού πούθενά δὲ μπόρεσε νὰ φανῇ μιὰ ὁποσδήποτε σοβαρὴ ἱστορικὴ ἢ καλλιτεχνικὴ κριτικὴ τους. Ὁ περίφημος Σείχ Ἰμπραχίμ Γιαζιδζή περιορίσθηκε συστηματικὰ σὲ κατὰ ἀνῶφελεις καὶ μικρόλογες στυλιστικὰς διορθώσεις καὶ ἱστορικὰς παρατηρήσεις. Ἡ μεγάλη ἐπιτυχία τοῦ Ζεϊντάν ἐγαγγάλισε μερικοὺς φιλοδόξους δημοσιογράφους, καὶ ἄρχισαν ἡ ἀπομιμήσεις. Ἡ ἰδέα τοῦ Ζεϊντάν νὰ ἐκθέσῃ ὅλη τὴν ἰσλαμικὴν ἱστορίαν σὲ μιὰ σειρά ἱστορικῶν μυθιστορημάτων ἐκίνησε π.χ. κάποιον Ἀμπὶ ἄλ-Μεσίχ Ἀντάκι Μπέη, συντάκτη τῆς σχεδὸν ἀγνωστῆς καϊρινῆς ἐφημερίδας «'Αλ-Ουμράν», ν' ἀρχίσῃ κατὰ τὸ ἴδιο σύστημα τὴν ἱστορίαν τοῦ Χριστιανισμοῦ, καὶ στὰ 1903 ἐξέδωσε τὸν πρῶτον τόμον τῆς σειρᾶς μὲ τὸν τίτλον

«Ἡ ὁμορφὴ ἐβραιοποῦλα»· ὕστερα ὁμως ἀπὸ τὸν δεύτερο τόμο ἡ σειρά σταμάτησε.

Ἡ καλλίτερη ἀπόδειξι τῆς ἐπιτυχίας τῶν ἔργων τοῦ Ζεϊντάν εἶνε ἡ μετάφρασί τους στὶς ἄλλες γλώσσες τῆς μουσουλμανικῆς Ἀνατολῆς. Στὴ περσικὴ γλῶσσα μεταφράσθηκεν ὅλη ἡ σειρά ἀπὸ τὸν πρίγκιπα Ἀμπντ-ἄλ-Χουσεῖν Μίρζα καὶ ἐκδίδεται ἀκόμα στὴν Τεχεράνη· στὴν Ἰνδικὴ μεταφράζεται ἀπὸ τὸν Μουχάμμετ Χαλὴμ ἄλ-Ἀνσάρ, καί, τέλος, ὁ Ρῶσος Μουφτὴς τοῦ Μπακού Μουχάμμετ Κερέμ τὰ μετάφρασε στὴν ἀζερινπεϊδζανικὴ γλῶσσα. Ξεχωριστὰ ἔργα καὶ τῶν δύο σειρῶν εἶνε μεταφρασμένα καὶ σὲ ἄλλες ἀνατολικὰς γλώσσες, ὡς καὶ στὴν Ἀγγλικὴ καὶ στὴ Γαλλικὴ. «Ὁ φυγάδας Μαμελοῦκος» εἶνε μεταφρασμένος καὶ στὴ Ρωσικὴ.

Γιὰ νὰ ἐκτιμηθοῦν τέλεια τὰ μυθιστορήματα τοῦ Ζεϊντάν καὶ στὸ σύνολό τους καὶ χωριστὰ τὸ καθ' ἓνα, ἀπαιτεῖται βέβαια εἰδικὴ μελέτη, τὴν ὁποίαν στ' ἀλήθεια ἀξίζουν καὶ ὡς λογοτεχνικά, καὶ ὡς ἱστορικὰ ἔργα. Ἐδῶ μόνον ἓνας γενικὸς χαρακτηρισμὸς χωρεῖ. Ἡ ἱστορία τοῦ Χαλιφάτου ἔδωσε βέβαια στὸ συγγραφέα ἐπιτυχημένη ἐκλογή θεμάτων, καὶ ἀπὸ τὴν ἔποψι αὐτὴ τὸ κατάλληλον γιὰ ἀνάπτυξι δραματικῆς πλοκῆς ὕλικό δὲ γεννᾷ δυσκολίες. Στὰ πρῶτά του μυθιστορήματα ἡ πλοκὴ αὐτὴ προκαλεῖται ἀπὸ τὴ σύγκρουσι δύο κόσμων, δύο πολιτισμῶν: τοῦ πρωτόβγαλτου ἀραβικοῦ, καὶ τοῦ παρακμάζοντος ἑλληνοπερσικοῦ, ὁ ὁποῖος, ἄλλως τε, μόνον νέες μορφές περιμένει γιὰ νὰ ἐξακολουθήσῃ μὲ θαυμασιὰ ἐπιτυχία τὴν ἀνάπτυξιν τοῦ πᾶντος περιεχομένου του. Τὸν ἑλληνοπερσικὸ πολιτισμὸ, στὰ τρία ἔργα ποὺ παριστάνεται ἡ κατάκτησι τῆς Ἰσπανίας, ἀντικαθιστᾷ ὁ δυτικὸς, ἀλλὰ οἱ παράγοντες τῆς δραματικῆς πλοκῆς μένουσι οἱ ἴδιοι. Ὁ ἀγῶνας τῶν δύο στοιχείων, ἡ διασταύρωσί τους σὲ διάφορες μορφές, ἐξακολουθεῖ σ' ὅλη τὴν σειρά. Μὲ τὴν ἐμφάνισιν τοῦ τουρκικοῦ στοιχείου παρουσιάζεται στὴ σκηνὴ καινούργιος παράγων καὶ ὁ δραματισμὸς πλέκεται περὶ δυνατός. Ἐν γένει, δὲν ἔχει νὰ πῇ κανεὶς τίποτα γιὰ τὴν καλλιτεχνικὴ ἀρχιτεκτονικὴ τοῦ θέματος τῆς σειρᾶς τῶν μυθιστορημάτων τοῦ Ζεϊντάν.

Περὶσσότερος λόγος μπορεῖ νὰ γείνη γιὰ τὴν ἐπεξεργασία τοῦ θέματος ἀπὸ λογοτεχνικὴ ἔποψιν. Πρῶτ' ἀπ' ὅλα ἔχομε νὰ παρατηρήσουμε τὸν φρόνιμον ρεαλισμὸ τοῦ συγγραφέα, — ρεαλισμὸ δ' ἐννοοῦμε ἐδῶ ὅχι τὴν ἀντίθετον τοῦ ρομαντισμοῦ ἢ τοῦ ἰδεαλισμοῦ κατεῦθενσι, ἀλλὰ τὴν ἀναγνώρισιν καὶ παραδοχὴν τῆς πραγματικῆς φυσικῆς αἰτιότητος. Εἶνε γνωστὸ, ὅτι τὰ ἱστορικὰ μυθιστορήματα ἔχουν ἓνας εἶδος ἰδιαιτέρου μονοπώλειου: στὶς δύσκολας στιγμὰς νὰ κατεβάξουν ὑπερφυσικὰς δυνάμεις, ἢ la Oudālter Σκότ. Ὁ Ζεϊντάν προχωρεῖ μᾶλλον στὴ γαλλικὴ σχολὴ τοῦ ἀντιπροσωπεύονσι οἱ δύο Δουμᾶ: στὰ ἔργα του ἡ δρᾶσι ξετυλίγεται φυσικὰ, χωρὶς καμμιὰ ἐπέμβασι ὑπερφυσικοῦ στοιχείου. Εἶνε λοιπὸν τὰ μυθιστορήματά του ἔργα ζωῆς καὶ δράσης, ἴσως δὲ ἀπ' αὐτὸ νὰ προέρχεται τὸ ὅτι ἡ ψυχολογικὴ ἀνάλυσι στὰ ἔργα του εἶνε κάπως ἀδύνατη. Ἡ δρᾶσι καταπίνει τὴν ἀτομικότητα καὶ ἡ ψυχολογία τῆς φαίνεται τόσο μόνον, ὅσο μπορεῖ κανεὶς νὰ κρίνῃ ἀπὸ τὶς πράξεις. Καὶ ναὶ μὲν ὁ δραματισμὸς σὲ μερικὰ μέρη εἶνε πολὺ τεχνικὸς, ἀλλὰ ἡ ἐντύπωσι βγαίνει μᾶλλον σκηνικὴ· στὸν ἐσωτερικὸν κόσμον τῶν δρώντων προσώπων ἐμβαθύνει κανεὶς μόνον ὅσο ἐπιτρέπουν τὰ λόγια τους καὶ ἡ πράξις τους. Αὐτὸς ἴσως εἶνε ὁ λόγος ποὺ τὰ μυθιστορήματά του εἶνε κάπως ξηρά. Ἄλλ' ἡ ξηρότητα αὐτὴ ἔχει καὶ μιὰν ἄλλη αἰτία. Ὁ συγγραφεὺς ἔχει πολλὴ δύναμι φαντασίας, ἀλλὰ ὅχι καὶ αἰσθημα' ἀκόμα περὶ ἀσθενέστερη ἔχει τὴν

ἀντίληψι τοῦ ὥραιου. Εἶνε χαρακτηριστικὸν ὅτι ὁ Ζεῖντάν ποτὲ δὲν ἔγραψε στίχους, — περίπτωσι σχεδὸν ἀδύνατη γιὰ "Αραβαῖ" γι' αὐτὸ στὰ ἔργα του δὲν αἰσθάνεται κανεὶς πονθενὰ τῇ φύσει· ὅταν νὰ μὴν ὑπάρχῃ. Ἐνῶ τόσο ὥραϊα ζωγραφίζεται τὸ ἱστορικὸ περιβάλλον καὶ — λιγὰκι ἀσθενέστερα — οἱ ἱστορικοὶ παράγοντες, λείπουν τὰ χρώματα τῆς φύσης καὶ τῆς ποίησης. Ἔτσι ὁ ρεαλισμὸς συνδυασμένος μετὰ αὐτὰ τὰ χαρακτηριστικὰ πολλὰς φορὲς δυσκολεύει τὸν ἀναγνώστη νὰ διακρίνῃ ἂν ἔχῃ ἔμπρὸς του μυθιστόρημα ἢ ξηρὴ ἱστορία.

Ἡ ἔλλειψι αὐτῇ γίνεται αἰσθητὴ ὅταν ἐξετασθοῦν τὰ μυθιστορήματα τοῦ Ζεῖντάν ὡς ἱστορικὰ ἔργα. Τὸ ἱστορικὸ στοιχεῖόν τους γίνεται πολὺ φανερό. ὁ συγγραφέας παριστάνει στὰ οὐσιώδη τῆς σημεῖα τὴν εἰκόνα ποὺ δημιουργήθηκε στὴ φαντασίᾳ του σχετικὰ μετὰ τὰ γνωστὰ πρόσωπα καὶ τὸ περιβάλλον τους σὲ ὁρισμένη ἐποχὴ. Ὁ ὑποκειμενισμὸς ἐδῶ εἶνε ἀναπόφευκτος· τὸ μυθιστόρημα δὲν εἶνε ἱστορία, καὶ τὸ ζήτημα εἶνε μόνον κατὰ πόσο ἡ εἰκόνα αὐτῇ ἀνταποκρίνεται στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα. Ὅτι ὁ Ζεῖντάν δὲν ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν ἀραβικὴν παράδοσι, εἶνε φανερό, δὲν μπορεῖ ὅμως κανεὶς νὰ τοῦ ἀρνηθῇ καὶ πολλὰ προσόντα. Ἡ πολύχρονὴ του σοβαρὴ ἐργασία στὴ μουσουλμανικὴ ἱστορία, ἡ γνῶσις τῶν μεθόδων καὶ τῶν ἐξαγομένων τῆς εὐρωπαϊκῆς ἐπιστήμης καὶ ἡ πεντάτομη «Ἱστορία τοῦ μουσουλμανικοῦ πολιτισμοῦ» μᾶς δίνουν τὸ δικαίωμα νὰ συμπεράνουμε, ὅτι στέκεται στὸ ἐπίπεδο τῆς σύγχρονης ἐπιστημονικῆς προόδου, μολονότι δὲν μποροῦμεν — ἀλλ' οὔτε καὶ εἶνε ἀνάγκη — νὰ περιμένουμε ἀπ' αὐτὸν πρωτότυπα ἐξαγόμενα. Ἐπεὶτα δὲν πρέπει νὰ λησимоῦμε, ὅτι ἡ ἀραβικὴς πρωτότυπος πηγὴς εἶνε γεμάτες ὑποκειμενισμὸν. Πολὺν ἔξ ἄλλου πρέπει νὰ ἐκτιμηθῇ ἡ τέχνη τοῦ Ζεῖντάν στὴν ἀναπαράστασι τῆς ἱστορίας τοῦ Χαλιφάτου στὶς διάφορες ἐποχὰς ποὺ διαπραγματεύθηκε, χωρὶς νὰ ἀφήνῃ κανένα οὐσιώδες, ἀλλὰ καὶ χωρὶς νὰ πειράξῃ τὸ θρησκευτικὸ αἶσθημα τῶν μουσουλμάνων. Ἀπόδειξις εἶνε ἡ μεγάλῃ δημοτικότητά των μυθιστορημάτων του στὸ μουσουλμανικὸν κόσμον.

Τὸ συμπέρασμα τώρα βγαίνει μονάχου του: τὰ μυθιστορήματα τοῦ Ζεῖντάν μ' ὅλες τὶς μερικὰς λογοτεχνικὰς αὐτέλειες μαρτυροῦν ὀρθὴ ἀντίληψι τῶν φιλολογικῶν καὶ ἱστορικῶν προβλημάτων καὶ ἐτοίμασαν γιὰ τὴν ἀραβικὴν φιλολογία κάποιον θεσί στὶς ζωντανὰς φιλολογίας τοῦ πολιτισμένου κόσμου, γι' αὐτὸ δὲ καὶ ἐπροκάλεσαν περισσότερον ἐνδιαφέρον στὶς τάξεις τῶν ἀραβιστῶν καὶ ἐν γένει τῶν μορφωμένων ἀνθρώπων.

4

Ἡ δημοτικότητά των μυθιστορημάτων τοῦ Ζεῖντάν παραγκώνισε ἀρκετὰ κατὰ ἄλλα ἀνάλογα ἔργα τῆς σύγχρονης ἀραβικῆς φιλολογίας, μολονότι καὶ ἀπὸ αὐτὰ εἶνε μερικὰ ποὺ ἀξίζουν τὸν κόπον νὰ τὰ προσέξουμε. Καὶ σημειώνουμε ἐδῶ μερικὰ ποὺ παρουσιάζουν ἐνδιαφέρον μᾶλλον γιὰ τὴν προσωπικότητα των συγγραφέων τους. Στους σύγχρονους Ἀραβας φιλόλογους πρέπει νὰ θεωρηθῇ ξεχωριστὴ φυσιογνωμία ὁ Φαράχ Ἀντουῦν. Ὁ Ἀντουῦν γεννήθηκε στὴν Τρίπολι καὶ ἐκεῖ ἔκανε πρῶτα τὸ فرح انطون δάσκαλο, ἀλλὰ μιὰ τάσι γιὰ εὐρύτερη δράσι τὸν ἔφερε μετανάστη στὴν Αἴγυπτον, ὅπου στὴν Ἀλεξάνδρειαν ἵδρυσε τὴν ἐφημερίδα «Ἀλ-Ζιάμια» الجامعة «Ἡ Πανδέκτης», ποὺ πολὺ γρήγορα ἔγινε γνωστὴ γιὰ τὸν πρωτότυπον χαρακτήρα τῆς. Κατ' ἀντίθεσι πρὸς τὸν Ζεῖντάν ποὺ παρουσιάσθηκε κυρίως

ὡς ἱστορικός μὲ θεωρίες καὶ σκέψεις ἰσορροπημένες, ὁ Φαράχ Ἀντὸν ἐκδηλώθηκε ὡς τύπος σύγχρονου Ἀραβὸς φιλοσόφου, ἢ ἀκριβέστερα, ὀρθολογιστή, *libre penseur*, ποῦ ἐνδιαφέρεται ὄχι τόσο γιὰ τὰ κοινωνιολογικὰ καὶ οἰκονομικὰ ζητήματα, ὅσο γιὰ τὰ θρησκευτικοφιλοσοφικὰ προβλήματα. Ἡ μεταφράσεις τῶν ἔργων τοῦ Ρενάν, τοῦ Μπερναρτέν-ντε-Σαὶν Πιέρ καὶ τοῦ Σιατομπριάν μαρτυροῦν ἀρκετὰ ποιὲς ἐπιρροὲς ἔδωκαν κατεύθυνσι στὴν κοσμοθεωρία του. Στὰ ὀνόματα αὐτὰ πρέπει νὰ προσθέσουμε ἀκόμα τὸν Ζιοῦλ Σιμόν καὶ τὸν Τολστόη, τοὺς ὁποίους ἰδιαίτερος συμπαθοῦσε ὁ Φαράχ. Ἀπὸ τὴν ποικιλία αὐτὴ δὲν εἶνε δύσκολο νὰ συμπεράνουμε, ὅτι ἡ φιλοσοφία του εἶχε συγκριτικὸ καὶ ἀρκετὰ ἐπιπόλαιο χαρακτήρα, ὅ,τι ὅμως δὲ μπορούμε νὰ τοῦ ἀρνηθοῦμε εἶνε ἡ εἰλικρίνεια καὶ ἡ εὐστάθειά του στὴν ἔρευνα τῆς ἀλήθειας. Πολλὲς φορὲς ἡ ἀναζήτησί της αὐτὴ προδίνεται νευρική, κυριολεκτικώτερο νευρασθενική, ἀν δὲ προσθέσουμε καὶ τὴν ἐριστικότητα στὶς πολεμικὲς του καὶ τὴ δημοτικὴ γλῶσσα, θὰ καταλάβουμε γιατί ἀπόκτησε πολλοὺς ἐχθροὺς στὸ φιλολογικὸ ἀραβικὸ κόσμῳ καὶ γιατί ἡ φιλολογικὴ του δρῶσι ἦταν γεμάτη ἀνησυχίες. Ἀφοῦ ἔζησε ὡς πέντε χρόνια στὴν Ἀλεξάνδρεια, μετανάστευσε στὴ Νέα Ὑόρκη, δὲ μπόρεσε ὅμως νὰ ἀποκατασταθῇ ἐκεῖ καὶ ξαναγύρισε στὴν Αἴγυπτο. Αὐτὴ ὅμως ἡ περιπέτεια δὲν τὸν ἐμπόδισε νὰ ἐξακολουθῇ τὴν ἐκδοσί τοῦ φύλλον καὶ νὰ ἐπιχειρῇ πολλὰ, χωρὶς ὅμως καὶ νὰ τὰ τελειώῃ. Στὴν ἀραβικὴ δημοσιογραφία ἐξ αἰτίας τοῦ χαρακτήρα του κατέχει μιὰ ἰδιότροπη θέσι ποῦ τὴν ἔκανε πειὸ δύσκολη ἡ ἀποτομότητα τῶν θεωριῶν του, γιὰ τῆς ὁποῖες τοῦ κήρυξεν ἀμείλικτο πόλεμο τὸ ὄργανο τῆς κληρικῆς Σερίας «Ἀλ-Μασρίκ».

Ἡ δημοτικότητα τοῦ Ἀντὸν ἄρχισε ἀπ' οὗτου δημοσιεῦθηκε στὰ 1903 τὸ βιβλίον του «Ὁ Ἴμπν-Ρισδ καὶ ἡ φιλοσοφία του» ²⁴ ابن رشد πολὺ ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ ἀποτελέσματά του. Ἄν προηγουμένως οἱ μουσουλμάνοι Ἀραβες δὲ μπορούσαν νὰ παραδεχθοῦν ὅτι «ἡ ἀραβικὴ γλῶσσα δὲν εἶνε δυνατόν νὰ ἐκχριστιανισθῇ», μὲ ἄλλους λόγους, ὅτι οἱ χριστιανοὶ δὲ μποροῦν νὰ τὴ μάθουν τέλεια καὶ μὲ ὅλη της τὴν τεχνικὴ ἀξία, εὐκόλα καταλαβαίνει κανεὶς γιατί καὶ ὡς στὰ τώρα εἶνε σκεπτικοὶ ὅταν χριστιανὸς ἀναλαμβάνῃ νὰ διαπραγματευθῇ ζητήματα εἰδικὰ τοῦ μουσουλμανικοῦ κόσμου. Ὁ Ζεϊντάν, μ' ὅλη του τὴν ἐπιφυλακτικότητα καὶ τὴν ἰσορροπημένη φρόνησι, δὲ μπόρεσε νὰ ἀποφύγῃ ὁλότελα μερικὲς σχετικὲς ἐπιθέσεις, τὸ δὲ βιβλίον τοῦ Ἀντὸν ποῦ ἀναφέραμε παραπάνω, μὲ τὸ ζῶηρό του τόνο ἐπροκάλεσε ὁλόκληρη σύγκρουσι μεταξὺ τῆς χριστιανικῆς καὶ τῆς μουσουλμανικῆς κοσμοθεωρίας τοῦ σύγχρονου Ἀραβιστᾶν. Μερικὲς θεωρίες τοῦ βιβλίου αὐτοῦ

²⁴ ΣΗΜ. ΜΕΤ. Ὁ περίφημος περιπατητικὸς φιλόσοφος τῶν Ἀράβων, γνωστός μὲ τὴν ἐπωνυμία «Ὁ Σχολιαστὴς» (τοῦ Ἀριστοτέλη) κατ' ἀρχὰς ἦτανε δικαστὴς στὴ Σεβίλλη καὶ ἔπειτα στὴν Κορδούβη καὶ κατόπιν οἰκογενειακὸς γιατρός τοῦ Χαλίφη Ἀμποῦ Γιακούμπ Γιουσούφ. Φανατικὸς μελετητὴς τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ὁπαδὸς τῶν φιλοσοφικῶν ἰδεῶν του ἐρμήνευσε τὸ Κοράνι ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας, μπορεῖ δὲ νὰ ὀνομασθῇ ὁ δημιουργὸς τῆς μωαμεθανικῆς θρησκευτικῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ γενάρχης πολλῶν μουσουλμανικῶν αἰρέσεων. Ἡ διδασκαλίς του ἐπέδρασαν πολὺ καὶ σὲ χριστιανοὺς, ἀπ' αὐτὸν δὲ βγήκανε οἱ «Ἀβερροῖσται», ποῦ τοὺς ἀναθεμάτισεν ὁ Πάπας Λέων ὁ Γ'. Τὰ συγγράμματά του εἶνε γνωστὰ μόνο στὴ λατινικὴ μετάφρασι (πρῶτὴ ἐκδοσι στὰ 1472· ἡ καλλιτέρα εἶνε ἡ τῆς Βενετίας στὰ 1552 σὲ 11 τόμους). Ἦκεσε στὰ 1126-1198. Γι' αὐτὸν ἔγραψε συγγραμματα εἰδικὰ ὁ Renan: *Av. et l' Averroisme* (γ' ἐκδ. Παρίσι 1869).

τοῦ Ἀντουὶν ἐπολέμησε ὁ μουφτίης τῆς Αἰγύπτου Μουχάμεντ Ἀμπτο (πέθανε στὰ 1905), ὁ πειὸ διακεκριμένος ἴσως ἀντιπρόσωπος τοῦ μουσουλμανικοῦ κόσμου στὸ τελευταῖο τέταρτο τοῦ περασμένου αἰῶνα.²⁵ Ἡ πολεμικὴ ἀνάνη στίς σελίδες τοῦ φύλλου τοῦ Ἀντουὶν καὶ τοῦ ἰσλαμικοῦ περιοδικοῦ «Ἀλ-Μανάρ», τοῦ ὁποῦ συντάκτης ἦτανε ἓνας ἀπὸ τοὺς πειὸ ὀνομαστοὺς μαθητὲς τοῦ Μουχάμεντ Ἀμπτο.²⁶ Ἡ τεράστια διαφορὰ τῶν δύο κοσμοθεωριῶν δὲν κατώρθωσε νὰ συμβιβάσῃ τοὺς συζητητάς, μολονότι στὴν ἐξωτερικὴ ὄψιν τοῦ ζητήματος τὸν τελευταῖο λόγο εἶπεν ὁ Ἀντουὶν.

Δὲν εἶνε δύσκολο νὰ διακρίνῃ κανεὶς ὅτι ὅλα τὰ ἰδιώματα τοῦ χαρακτηῖρα τοῦ Φαράχ Ἀντουὶν ἐκδηλωθῆκανε στὸ ἱστορικὸ του μυθιστόρημα «Ἡ Νέα Σιών, ἢ ἡ κατάληψις τῆς Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ τοὺς Ἀραβας»

Οὗ συγγραφεὺς μελέτησε καὶ ζωγράφησε καλὰ τὴν ἐποχὴ καὶ τῆς ἔδωσε πλοκὴ δραματικὴ, ὁ ἀναγνώστης ὅμως αἰσθάνεται μολαταῦτα, ὅτι ἡ μορφὴ τοῦ μυθιστορηματικοῦ τοῦ χρησίμειπε ἁπλῶς γιὰ νὰ ἐκφράσῃ τὶς ἰδέες καὶ τὶς ἐκδηλώσεις τῆς πνευματικῆς ἀλήθειας ποὺ ἀπασχολοῦσε αὐτὸν τὸν ἴδιο. Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ τοῦ ἔργου εἶνε τρομερὰ ἄτυχη: ἐνθ' ἓνα συνειθισμένο κεφάλαιο ἀποτελεῖται ἀπὸ 5-6 σελίδες, ἓνα ἄλλο, ὅπου στὸ στόμα ἐνδὸς ἀσκητῆ βάζει δικές του ἰδέες γιὰ τὴ λύσι τοῦ κοινωνικοθρησκευτικοῦ προβλήματος, εἶνε διατυπωμένο μονολογικὰ σὲ εἴκοσι σελίδες· σ' ἄλλο μέρος ἄλλος μονόλογος πιάνει δεκαπέντε σελίδες, στίς ὁποῖες ὁ συγγραφεὺς μὲ τὸ στόμα τοῦ ἡρώα του ἐκθέτει τὶς θεωρίες τοῦ Πενάν γιὰ τὸ θάνατο τοῦ Χριστοῦ. Μιὰ προφητεία γιὰ τὴ μέλλουσα τύχη τοῦ Βυζαντίου σὲ εἴκοσι σελίδες δὲν εἶνε τίποτα ἄλλο, παρὰ μιὰ ἀνασκόπησι τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας. Μ' ὅλη ὅμως αὐτὴ τὴ δυσαρμονία καὶ ἀσυμμετρία καὶ τὸ νευρικὸ τόνο τῆς ἐκθέσεως ποὺ τόσο χαρακτηρίζει τὴν προσοπικότητα τοῦ συγγραφέα, πρέπει νὰ τοῦ ἀναγνωρισθῇ καλλιτεχνικὸ τάλαντο, σ' αὐτὸ δὲ τὸ σημεῖο ξεπερνᾷ ὁμολογουμένως τὸν Ζεϊντάν. Ἀρκεῖ νὰ προσέξῃ κανεὶς στὴν ἀρχὴ τοῦ μυθιστορηματος, ὅπου δίνεται μιὰ ζωντανὴ εἰκόνα λαϊκῆς ἐορτῆς στὴ Βηθλὲμ τὴν παραμονὴ τῶν Χριστουγέννων. Ἐπίσης εἶνε ἀξιοσημείωτο καὶ τὸ τέλος, ὅπου ἓνας ἀσκητής, ὅστερ' ἀπὸ τὴν κατάληψις τῆς Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ τοὺς Ἀραβας, στέκοντες στὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν, διαβάσει τοὺς θρήνους τοῦ Ἱερεμοῦ· ἡ σκηνὴ εἶνε δραματικὰ συγκλονιστικὴ. Ἀλλὰ καὶ τὸ ὕψος τοῦ Ἀντουὶν εἶνε πολὺ ἀνώτερο ἀπὸ τὴ ξερὴ γλῶσσα τοῦ Ζεϊντάν· τὸ στὺλ του εἶνε θαυμάσιο, ἐλαφρὸ, μερικὲς φορὲς μάλιστα μὲ πολὺ ποιητικὸ ὕψος. Ἀπ' αὐτὰ φαίνεται ἡ μεγάλη ἐπίδρασι στὸν Ἀντουὶν τῶν Γάλλων συγγραφέων.²⁷

²⁵ Κύτταξε τὸ χαρακτηρισμὸ του ἀπὸ τὸν R. Gottheil στὸ «Journal of the American Oriental Society», XXVIII, 1907, σ. 189-197. Στὴ μουσουλμανικὴ Ἀνατολὴ μόνον στὰ τελευταῖα χρόνια ἐκτίμησαν τὴν σημασίαν τῆς προσοπικότητάς του, καὶ τώρα γίνεται προσπάθεια νὰ ἐκδοθοῦν τὰ reliquia του. Μέσα σ' αὐτὰ ὑπάρχει ἓνα πολύτιμο ἔργο του: «Ἱστορία τοῦ Δακάλου Ἰμάμ».

ΣΗΜ. ΜΕΤ. Ὁ Ἀμπτο διακρίνονταν διὰ τὰ φιλελεύθερα θρησκευτικὰ του αἰσθήματα· γιὰ ἐκλινε στὸ θρησκευτικὸ φιλοσοφισμὸ καὶ ἔδειχνε σημαντικὴ ὀρθολογιστικὴ ἀνεξαρτησία ἐν σχέσει πρὸς τὴ θρησκευτικὴ μουσουλμανικὴ παράδοσι. Οἱ Ἰησοῦνται τὸν ἐπλήρωναν ἀδρὰ γιὰ νὰ τοὺς σχολιάξῃ διάφορα ἀρχαῖα φιλοσοφικὰ συγγράμματα.

²⁶ ΣΗΜ. ΜΕΤ. Αὐτὸς γιὰ τὸν ὁποῖον γίνεται λόγος ἔδω εἶνε ὁ Μουχάμεδ Ράδα (μετοφραστὴς τοῦ Κορανίου ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἀρχῶν τοῦ Ἀμπτο).

²⁷ ΣΗΜ. ΜΕΤ. Ὁ Ἀντουὶν εἶνε σήμερον στὸ ἐπιτελεῖο τῆς σύνταξης τῆς

“Άλλο μυθιστόρημα, πού προκαλεί επίσης ιδιαίτερη προσοχή, είναι «Η Αίγυπτία» του Νέστορα της Άραβικής δημοσιογραφίας Γιακούμπ Σαρρούφ, ιδρυτή του αρχαιότερου περιοδικού «Άλ-Μουνκάταφ» المقطف. Το έργο αυτό είχε δύσκολο νά ονομασθή ιστορικό μυθιστόρημα, γιατί περιλαμβάνει πολύ σύγχρονη εποχή με χωρίς ιστορικά πρόσωπα· τὸ κατατάσσουμε ὅμως σ' αὐτὸ τὸ εἶδος γιὰ τὸ θέμα καὶ τὸν χαρακτήρα τῆς ἐκθεσης. Γιὰ ἐποχὴ πήρε τὴν περίοδο τοῦ Ρωσσοῖαπωνικοῦ πολέμου, τόπο ἔχει τὴν Ἀγγλία καὶ τὴν Αἴγυπτο, θέμα δὲ τὸ ρόλο τῶν κεφαλαιούχων καὶ τῆς δημοσιογραφίας σ' αὐτὸν τὸν πόλεμο. Μολονότι δὲ ὁ συγγραφεὺς γνωρίζει καλὰ τὴν Ἀγγλία, κατώρθωσε νά μὴ παρασυρθῇ ἀπὸ κοιμητισμὸ καὶ κρατήθηκε στὸ ἔδαφος τῆς αὐστηρῆς ἀντικειμενικότητος. Τὸ περισσότερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν εὐρωπαῖο ἀναγνώστη ἔλκει μιά πολὺ χαρακτηριστικὴ εἰκόνα τῶν κοινωνικοοικονομικῶν συνθηκῶν τῆς σύγχρονης Αἰγύπτου μὲ τὸ χρηματιστικὸ ἐκεῖ· οὐρετὸ πού ἐκδηλώθηκε στὴν τελευταία οἰκονομικὴ κρίσι.

Ἔτσι, ἐνῶ ὁ Ζεϊντάν στὰ ἔργα του ζωγραφίζει καλὰ τὸν ἐξωτερικὸ πολιτισμὸ καὶ τὶς διανοητικὰς συνθήκας τοῦ περιβάλλοντος, ὁ δὲ Φαράχ Ἀντὸν ἐνδιαφέρει κυρίως γιὰ τὴ ψυχολογικὴ του ἀνάλυσι, ὁ Σαρρούφ δίνει τὴν εἰκόνα τοῦ σύγχρονου πολιτισμοῦ μὲ τὴν κεφαλαιοκρατικὴν του ὀργάνωσι. Τὴν «Αἰγυπτία» τοῦ Σαρρούφ διακρίνει μιά ἡρεμὴ ἐκθεσι καθαρῶς ἐπικὸν χαρακτήρα. Ἄν ἦτανε λιγὰν σὺμφοριστὴς, τὸ μυθιστόρημά του θά μᾶς θύμιζε τὰ παλαιὰ ἔργα τοῦ Ντίκкенς καὶ τοῦ Τεκκερεῦ, γιὰτὶ ὁ συντάκτης τῆς «Άλ-Μουνκάταφ» τελείωσε τὸ Πανεπιστήμιον τοῦ Καίμπριτζ.

5

Ὅπου ὑπάρχει φῶς, δὲ μποροῦν νά λείψουν καὶ ἡ σκιὰς· ἔτσι καὶ τὰ ἔργα τοῦ Μουντάουαρ, τοῦ Ζεϊντάν, τοῦ Ἀντὸν καὶ τοῦ Σαρρούφ δὲν εἶνε βέβαια τὰ μόνα πού ἐξαντλοῦν τὴ σύγχρονη ἀραβικὴ φιλολογία, καὶ ἂν αὐτὰ εἶνε ἡ θετικὴ τῆς παρουσίας, ἔχει καὶ τὴν ἀρνητικὴν τῆς ἐκδήλωσι. Ὅπως λοιπὸν καὶ σὲ κάθε ἄλλῃ φιλολογία, ἔτσι καὶ στὴν ἀραβικὴ βρίσκει κανεὶς πολλὰ κακοσυνταγμένα βιβλία, τὰ περισσότερα δ' ἀπ' αὐτὰ στὸ εἶδος πού μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ χρεωστοῦνται στὴν τάσι πού ἔχει κάθε λαὸς μὲ μόνον ἐξωτερικὸ πολιτισμὸ σὲ κᾶτι τὸ ἐξωτικόν. Αὐτὸ μπορεῖ νά λεχθῇ περισσότερον γιὰ τοὺς Ἀραβας· καὶ οἱ ἀναγνώστες καὶ οἱ συγγραφεῖς τοὺς πολὺ ἀγαποῦν νά χάνωνται μὲ τὴ φαντασίαν τοὺς σὲ μακρυνὰς ἀπὸ τὸ σύγχρονον περιβάλλον τῆς πραγματικότητος σφαῖρας, πού δὲ μποροῦν νά γείνουν ἀντικείμενον ἁμεσῆς γνώσης ἢ αἰσθητικῆς πρόσληψης, χωρὶς νά πρηγηθῇ μιά σοβαρὰ μελέτη· τότες ἡ εἰκόνας βγαίνουν τόσο λυπηρέζ, ὅσο καὶ γελοῖες. Δὲν εἶνε δυνατό

«Άλ-Μοκάτταμ» στὸ Κάιρο. Καταγίνεται στὴ σύνταξι διαφόρων κωμωδιῶν καὶ δραμάτων, τὰ ὅποια παρουσιάζονται ὅλα· τὸ σύγχρονον ἀραβικὸν δραματολόγιον εἶνε σχεδὸν ὅλο δικό του.

²⁸ ΣΗΜ. ΜΕΤ. Τὸ καλλίτερον, ἐγκυκλοπαιδικώτερον καὶ σοβαρώτερον περιοδικὸ ὄχι μόνον στὴν ἀραβικὴν φιλολογία, ἀλλ' ἴσως καὶ ἀπ' ὅλα τὰ εὐρωπαϊκά τοῦ εἶδους του. Γι' αὐτὸ δὲν ὑπάρχει λόγιος Ἀραβ πού νά μὴ τὸ παίρνῃ, ἢ νά μὴ τὸ διαβάξῃ. Ὡς στὰ τώρα θά εἶνε ἐκδεδομένοι ὡς 50-60 τόμοι του. Εἶνε 160σέλιδον περίπου καὶ μηνιαῖον. Τὸ μόνον ἀπὸ τὰ ἀραβικά περιοδικὰ πού παίρνει τακτικὰ καὶ φυλάγει μὲ ἐπιμέλεια ἡ μεγάλη Βιβλιοθήκη τοῦ Λονδίνου. Ὁ Σαρρούφ εἶνε τώρα Ἀρχισυντάκτης τῆς «Άλ-Μοκάτταμ».

βέβαια, ἀλλ' οὔτε καὶ ἀναγκαῖο νὰ γείνη λόγος ἐδῶ γι' αὐτὰ τὰ ἔργα· θὰ περιορισθοῦμε μόνο σὲ μερικὰ παραδείγματα γιὰ μιὰ συνολικὴ ἐντύπωση.

Στὰ 1901 ἔνας ἀπὸ τοὺς συνεργάτες τῆς πειρ ἀρχαίας ἐφημερίδος «Μιράτ-άλ-Γάρμπ», ὁ Χαλὴλ Χαγιάτ, ἐτύπωσε τὸ πρῶτο μέρος τοῦ μυθιστορήματός του «Ἀννίβας ὁ Φοῖνιξ». Πρῶτα-πρῶτα, αὐτὴ ἡ ἐκλογή τοῦ τίτλου δὲν εἶνε ἐπιτυχημένη· στὸ συγγραφεὶα προδίνεται ἄγνωστη ἢ ἐποχὴ· ὁ συγγραφεὺς—ὅπως καὶ στὸν πρόλογο λέγει ὁ ἴδιος—σκοποῖ εἶχε νὰ διεγείρῃ μόνο τὸν πατριωτισμό. Ἐνδιαφέρον μόνο μποροῦν νὰ προκαλέσουν οἱ ἡχηροὶ στίχοι ποὺ βάζει στὸ στόμα τῶν ἡρώων του.

Ἀκόμα μπορεῖ νὰ γείνη λόγος καὶ γιὰ ἓνα ἄλλο ἔργο, γιὰτὶ ἀνήκει στὸ σύγχρονο ποιητὴ Ἀμὴν Ντάχερ Χαϊράλλα, μὲ πραγματικὸ ποιητικὸ τάλαντο. Τὸ ποίημά του, μὲ θέμα τὴ γνωστὴ πυρκαϊὰ τοῦ Σάν Φραντσίσκο στὰ 1904, εἶνε ἓνα ἀπὸ τὰ πρωτοτυπώτερα ἔργα τῆς ἀραβικῆς ποιήσης, γιὰτὶ τὸ ἐμπνεύσθηκε ὁ ποιητὴς ἀπὸ τὴ μετάφρασι τῆς Ἰλιάδας τοῦ Σουλεϊμάν Μπουστάνη, ποὺ εἶχεν ἐκδοθῇ τότε ἀκριβῶς. Δυστυχῶς στὸ ἱστορικὸ του διήγημα «Ἡ γυναῖκα-ἄγγελος καὶ διάβολος» ἔχρησιμοποίησε μόνο τὴ μορφή γιὰ νὰ διαδώσῃ τὶς ἠθικὰς του τάσεις, ὅπως καὶ ὁ Χαγιάτ. Τὸ θέμα εἶνε παρμένο ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ ζωὴ, εἶνε ὅμως ἀκαθόριστος ἐποχῆς γιὰτὶ δὲ βρίσκεται στὸ ἔργο κανένα δεδομένο, καὶ γεμάτο ἀπὸ ἡθικο-διδασκαλίαις, μερικὲς φορὲς πολὺ ἀφελεῖς.

Ἐνα ἀκόμα ἱστορικὸ μυθιστόρημα μποροῦμε νὰ ἀναφέρουμε, κυρίως γιὰ τὸ γαργαλιστικὸ τίτλο του : «Τὰ μυστήρια τῆς ρωσικῆς ἐπανάστασης», τοῦ Δόκτωρ Χαλὴλ Μπέη Σαάντε, ἀπὸ τὸ Λίβανο. Ἀλλ' ὁ συγγραφεὺς του οὔτε τὴ ρωσικὴ ζωὴ, οὔτε τὰ γεγονότα τῶν τελευταίων χρόνων γνωρίζει· ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐπιτυχημένη ἀληθινὰ ἐκλογή τῶν ὀνομάτων τῶν προσώπων του, τίποτα ρούσσικο δὲ βρίσκεται σ' αὐτὸ τὸ βιβλίον.



Ἐδῶ σταματοῦμε τὴν ἀπαρίθμησι τῶν προϊόντων τῆς ἀραβικῆς φιλολογίας τοῦ εἵδους τούτου. Τώρα βγαίνει τὸ ζήτημα : πειρ ἀρὰ γε νὰ εἶνε τὸ μέλλον τοῦ ἱστορικοῦ μυθιστορήματος σ' αὐτὴ τὴ φιλολογία;

Πολλοὶ γνωρίζουν τὸ σφοδρὸ φιλολογικὸ πόλεμο, ποὺ ἄναψε κατὰ τὰ 1880 ἐξ αἰτίας τοῦ ἱστορικοῦ μυθιστορήματος. Τὸν καιρὸ ἐκεῖνο δημοσιεύθηκαν τὰ πασίγνωστα τώρα ἔργα τοῦ Αἰγυπτιολόγου Ἑμπερς, τοῦ νομολόγου καὶ ἱστορικοῦ Φελίξ Ντάν καὶ τὸ σχετικῶς ὄχι πολὺ γνωστὸ μυθιστόρημα βαφτίσθηκε περιπαιχτικὰ «Professoren Roman» καὶ δὲν ἀπόκτησε συμπάθεια μήτε στὸ ἐπιστημονικὸ περιβάλλον, ποὺ εἶδε σ' αὐτὸ κατάπτωσι τοῦ ἐπιστημονικοῦ ιδεώδους, μήτε στοὺς ἐξ ἐπαγγέλματος μυθιστοριογράφους, ποὺ μὲ ζηλοτυπία ἀπέκρουσαν κάθε εἰσβολὴ ξένων στοιχείων στὴ σφαῖρα τῆς ἀσχολίας τους· τὴν ἴδια σχεδὸν στάσι κράτησαν καὶ οἱ κριτικοὶ τῆς Τέχνης καὶ τῆς Αἰσθητικῆς. Πειρ ἀπότομα πολέμησαν τὸ ἱστορικὸ μυθιστόρημα ὁ Γάλλος αἰσθητικὸς Ζιούλ Σουρῆ καὶ ὁ Γερμανὸς κριτικὸς Ρουντὸλφ φόν-Γκότσιαλ· ὁ πρῶτος τὸ χαρακτήρισεν ὅλως διόλου κίβδηλο εἶδος φιλολογίας, γιὰτὶ παραδέχονταν μόνο τὴ πραγματικότητά ὡς σφαῖρα τοῦ μυθιστοριογράφου, ὁ δὲ δευτέρος τὸ χαρακτήρισεν ὡς διεγερτικὸ ἀφύσικης αἰσθητικῆς συγκίνησης. Ἐνθερμος ὑπερασπιστὴς τοῦ ἱστορικοῦ μυθιστορήματος βγήκε μόνο ὁ γνωστὸς ἀνατολιστὴς καὶ ἱστορικὸς τῆς φιλολογίας Ριχάρντ Γκοσιέ, ὁ ὁποῖος ὑποστήριξεν ὅτι, ὅταν ὑπάρχῃ ἀρκετὸ τάλαντο, δὲ μποροῦν

νά χαραχθούν σύνορα μεταξύ τῆς μεθοδολογικῆς καὶ τῆς καλλιτεχνικῆς γνώσης, γι' αὐτὸ δὲ τὸ Professoren Roman ἔχει τὸ *raison d'être* του, ἔνας δὲ καθηγητὴς ἔχει τὸ δικαίωμα νὰ γράψῃ μυθιστόρημα ὅπως καὶ κάθε θνητός. Ἀκόμα καλλιτέρας κριτὴς παρουσιάσθηκε ἡ κατοπινὴ ἀνάπτυξις τῆς φιλολογίας· ἡ μορφὴ αὐτὴς τοῦ ἱστορικοῦ μυθιστορήματος ὄχι λίγο βοήθησαν στὴν ἀνάπτυξιν τῆς πραγματικῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργικότητος μὲ μεθόδους ποὺ ξανοίξανε τὸ πεδίου τῆς καλλιτεχνικῆς ἀναπαράστασης. Γι' αὐτὸ πολὺ δίκιο εἶχε ὁ Ταῖν, ὅταν, χαρακτηρίζοντας τὸν Οὐάλλτερ Σκόττ, ἔλεγε πὼς τὸ ἱστορικὸ μυθιστόρημα πολὺ ἐσυντέλεσε στὴν πραγματικὴ δημιουργικότητα, γιὰ καὶ αὐτὸ τὸ μυθιστόρημα τῶν ἡθῶν ἀπ' αὐτὸ γεννήθηκε. Καὶ ἡ πείρα ἀπόδειξε ὅτι τὴν ἐξέλιξιν αὐτοῦ τοῦ εἶδους τῆς φιλολογίας κανεῖς δὲ μπορεῖ νὰ σταματήσῃ : πολὺ γρήγορα ἀπόκτησε τὴν πρέπουσα θέσιν μέσα στὰ ἄλλα εἶδη τοῦ μυθιστορήματος.

Αὐτὴ ἡ παρέκβασις σκοπὸ ἔχει νὰ προλάβῃ κάθε μορφὴ ἐναντίον τοῦ ἱστορικοῦ μυθιστορήματος τῆς σύγχρονης ἀραβικῆς φιλολογίας. Ἀφοῦ μὲ τὴ δύναμιν τῶν πραγμάτων ἀπόκτησε τιμητικὴ θέσιν κοντὰ στὰ ἄλλα εἶδη τῆς ἀραβικῆς φιλολογίας, μᾶς ἐπιτρέπεται νὰ ἐλπίζουμε σὲ περισσότερη ἀνάπτυξιν του· ἡ ἀνάπτυξιν δὲ καὶ ἡ ἀκμὴ ἐν γένει τῆς σύγχρονης ἀραβικῆς φιλολογίας μᾶς βοηθᾷ νὰ περιμένουμε πολλὰ ἀπὸ τὸ μέλλον ἐνὸς λαοῦ, ποὺ γρήγορα ἀκολουθεῖ τὴν πρόοδον τοῦ ἀνθρώπου πολιτισμοῦ.

[Ἀπὸ τὸ Ρωσσικὸ]

ΓΩΓΟΣ ΑΓΙΑΣΣΟΣ

ΑΛΕΞΑΝ. 1917.

Υ. Γ. Τί σημασία δίνει ὁ σύγχρονος πολιτισμένος κόσμος στὴ σημερινὴ ἀραβικὴ φιλολογία φανερῶναι ἡ ἐξῆς εἴδησις ποὺ διάβασα στὸ φύλλο τῆς 9 Μαρτίου 1917 τῆς «Egyptian Gazette» :

“ THE ARABIC LITERARY ASSOCIATION ”.

«Owing to the vast importance of Arabic, both as a spoken and as a literary language, in many countries and to a great extent in the British Empire and the Empires of Britain's Allies, and to the quantity of material which its monuments offer to the student, it has been suggested that an international society with the above name should be instituted, with its headquarters in London, for the purpose of encouraging the study especially, though not exclusively, within the British Empire, facilitating the publication of texts and translations, the latter both from and into Arabic and other languages especially English, and securing cooperation between workers in this field... It is no doubt true that the present year is one which might seem ill-suited for the launching of such a scheme, but in any case preparation would take some time, whence there seems no reason to delay proposing it for consideration. Prof. D. S. Margoliouth is the President of the Organising Committee, and M. A. Z. Abushady is the provisional secretary».

Γ. Α.