

Forum

Islam through Translation

*Cultural and Religious Encounters
between Europe and the Ottoman Mediterranean
before Orientalism*

Open Access © 2026 Editrice Morcelliana, Attribuzione 4.0 Internazionale



Themes and Perspectives of the *TransIslam* Project

The *Fonds des traductions* and Its Role in Christian-Muslim Dialogue

This *Forum* presents a synthesis of the main themes discussed at the workshop *Islam through Translation*, held within the framework of the *TransIslam* project, funded by the European research programme HORIZON - MSCA¹. The following pages, written at the suggestion of the director of «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», Alessandro Saggiaro, who is also the supervisor of *TransIslam*, do not aim to provide a conclusive summary of the contributions presented, nor of the results of a research work that is still ongoing. Rather, they are intended as a space for discussion that remains open, through which to continue the sharing of knowledge initiated during the workshop, by making available to new research developments the main theoretical and methodological perspectives emerged with regard to the central object of study of *TransIslam*: a group of manuscripts on the Islamic religion selected from the so-called *Fonds des traductions*, a wide-ranging corpus of translations of texts from Ottoman Turkish into French, produced between 1730 and 1753 in Constantinople in order to enrich the Oriental holdings of the *Bibliothèque du Roi* in Paris, now the *Bibliothèque nationale de France*, where most of them are still preserved².

Unlike many other early modern European collections of Oriental manuscripts, this translation corpus was not the result of the assemblage of texts independently produced by various scholars, but rather the outcome of a collective enterprise planned, coordinated and financed by the French government, in particular by the Minister of the Navy, the Count of Maurepas. Initially assigned to the dragomans serving as interpreters within French communities in Egypt and elsewhere across the Ottoman Empire, the work was actually carried out by young students of the *École des jeunes de langues* (i.e. apprentice dragomans) in Constantinople, who, over just two decades, translated into French approximately 130 Ottoman texts of various subjects and genres. Among these, the religious manuscripts selected for

¹ The workshop, which I organised as PI of *TransIslam* (“Translating Islam”, no. 101155392), was held on 30 June 2025 at the Department of History, Anthropology, Religions, Art and Performing Arts (SARAS) of Sapienza University of Rome, the project’s main host institution. During its secondment phase, *TransIslam* is also hosted by Ca’ Foscari University of Venice under the supervision of Vera Costantini.

² The manuscripts are part of the *Supplément turc* collection held in the BnF’s *Département des manuscrits*.

TransIslam form a privileged sample for launching an investigation that will be progressively extended to the entire corpus.

Despite the recent considerable development of studies on European knowledge of the Ottoman world and on the long, controversial relations between Christians and Muslims, the existing literature does not fully reflect the historical interest of such a vast and ambitious project, which was conceived several decades before the “academic” consolidation of Oriental studies³. Although the corpus favours the long history of the Empire, it does not present an exclusive thematic selection, but ranges widely across Ottoman literary and scientific production, representing the earliest European anthology of French translations of texts on the history, culture, religion, language, customs, laws, and political and military order of the “Turks”. It was a highly innovative enterprise, not only because of the considerable size of the collection produced, but also because of the marked structural and compositional uniformity of the manuscripts, which systematically present, on one side, an Ottoman text and, on the other, its French translation.

While following the 17th-century tradition of Oriental studies, which favoured primary sources as the main reference of knowledge, Maurepas’ initiative proposed a methodological renewal: the translation project was not aimed at reorganising knowledge into a synthetic or encyclopaedic-compilatory work on the model of those of the previous century, but rather conceived to give full centrality to the sources themselves by making them directly accessible even to those who were not able to read the manuscripts in their original language. The corpus thus promoted a new editorial solution that anticipated the definition of a specific translation methodology: although translation represented the core of the enterprise, the original Ottoman text was not sacrificed in favour of the French one, but, placed in a position of equal importance within each manuscript, remained closely linked to it in a relationship of mutual coexistence and complementarity. This ensured, on the one hand, greater scholarly rigour, allowing verification of both the translation and the knowledge conveyed; on the other hand, in the face of persistent European cultural and theological misunderstandings, it reflected a willingness to engage with Ottoman-Islamic culture, strengthening the idea of possible Christian-Muslim dialogue.

For scholars of religious studies, as well as for specialists in numerous other disciplinary fields involved by the wide range of themes and topics covered in the manuscripts, the translation corpus constitutes a rich documentary basis through which it is possible to recognise in the dragomans and *jeunes de langues* not only the diplomatic and cultural *go-between* increasingly discussed in the specialist literature, but also a new figure hitherto marginalised in historiography: that of the interreligious mediator, through whose lens it is possible to grasp an alternative, as yet little explored, per-

³ Except for the contributions of Annie Berthier, the translation corpus, when not entirely absent, occupies only a very marginal place in the specialist literature.

spective on the mutual perception between the two major religious traditions of the Mediterranean world⁴.

TransIslam's analysis develops along two complementary lines of inquiry: one aimed at reconstructing the history of the manuscripts from their production in Constantinople to their transmission and preservation in Paris; the other focusing on translation practices and on the role of translators – far from being invisible in the manuscripts analysed – in the construction of an interreligious dialogue between Christians and Muslims. The manuscripts, in fact, tell their story in different ways: first, as books – that is, as material objects in motion – which can tell us much about the dynamics of the production and transmission of Islamic knowledge in early 18th-century Europe; and second, as rich repositories of information that help us understand perceptions of Islamic otherness.

Therefore, translation dynamics and knowledge dynamics constantly intersect. The selection of texts already implied, upstream, a selection of knowledge: the Islam depicted in the translations appears as a monolithic and homogeneous religion; it was the faith that officially represented the Ottoman Empire, but not the Ottomans themselves – or, more specifically, the sultan's Muslim subjects – who were, *de facto*, characterised by a plurality of beliefs, interpretations, and practices.

Translating Islam also meant “interpreting” it. The work of the future dragomans was, indeed, a complex act that involved not only the diplomatic, cultural, and religious assumptions of the French government, but also the distinct Catholic identity of each translator, whether native Ottomans or long-term European residents of the Empire. In *TransIslam*, the historian of religion is therefore required to adopt a sociolinguistic perspective, assessing textual divergences – both terminological and conceptual – to identify what can be attributed to a translator's involuntary misunderstanding and what, on the contrary, to a conscious choice, oriented by the cultural, religious, and ideological models of the period.

Despite its persistent marginality in historiography, the ambitious initiative promoted by the Count of Maurepas offers a privileged field of investigation for observing how Islam was translated, interpreted and read in the early modern Mediterranean, along a trajectory that directly connected Constantinople to Paris. It is from this perspective that its planned and structured character, unique in the European cultural landscape of the time, constitutes the focal point around which revolve not only the various aspects discussed at the *Islam through Translation* workshop, but also the other initiatives of the *TransIslam* project, including, in particular, the emerging *TransIslam International Network* (TIIN), presented on the occasion of the same meeting. This interdisciplinary space aims to consolidate and pursue the exchange initiated during the workshop, with a view to promoting the study of European

⁴ As a representative example of the large literature on intermediaries, see B. Heyberger - C. Verdeil (eds.), *Hommes de l'entre-deux. Parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée, xvr-xx^e siècle*, Les Indes savantes, Paris 2009.

translations of Ottoman Islamic texts produced prior to the massive proliferation of the much better-known editions and translations of Oriental texts that would later shape so-called “academic” Orientalism.

Moreover, the collective discussion developed during the workshop highlighted – also through its bilingual character, reflected in the linguistic alternation of the pages of this *Forum* – the intrinsically collaborative dimension of a research project that cannot ignore the dialogue between different disciplines. From the Ottoman historical, political and cultural context in which the French initiative took shape, delineated by L. Fabio Grassi, to the reconstruction, through the case studies presented by Despina Magkanari, of the broader movement of texts and knowledge in the early modern Mediterranean within which the translation enterprise was conceived; from the historical contextualisation of the linguistic and cultural mediation carried out by the dragoman category, outlined by Vera Costantini, to the analysis of the concrete translation practices widespread in the multilingual Ottoman Empire proposed by Rosita D’Amora: the workshop topics, through their thematic variety, underlined – while also providing in-depth insights into – the numerous research perspectives opened up by *TransIslam*, a study that certainly speaks of texts, but above all of ideas and representations, of alterity and dialogue, of mutual understanding and cultural mediation, and of encounters between Christians and Muslims.

Il contesto storico

Il regno di Mahmud I (1730-1754)

Cominciato in modo alquanto burrascoso, il lungo regno di Mahmud I il Gobbo coincide per l'Impero Ottomano con un periodo di relativa stabilità e prosperità all'interno e non privo di successi nel campo delle guerre e della politica estera. Assieme ai pochi anni di regno del suo successore, Osman III, e ai primi undici anni di regno di Mustafa III, questi sono gli ultimi decenni in cui la Sublime Porta viene percepita come un partner o un competitore di primo livello, prima che la guerra del 1768-1774 disveli definitivamente l'inferiorità dell'Impero Ottomano rispetto alle grandi potenze europee. Sono anche, questi di Mahmud I, gli anni in cui l'antico asse franco-ottomano si ripropone a pieno regime, peraltro con un rapporto di forza che, non palesemente ma in filigrana, non è più lo stesso dei due secoli precedenti¹.

Il 28 settembre 1730 una rivolta, diretta dall'albanese *Patrona* (viceammiraglio) Halil e in cui ebbero un ruolo determinante i giannizzeri, rovesciò Ahmed III e mise sul trono il figlio di Mustafa II, Mahmud. Ahmed III fu risparmiato, infatti morirà prigioniero nel 1739, mentre il gran visir İbrahim pascià e i suoi generi vennero giustiziati. Nato nel 1696, il nuovo *padişah*, a partire dal 1703, quando il padre era stato depresso, aveva vissuto relegato nella "gabbia", ossia in un'area specifica e sorvegliata degli appartamenti privati della cittadella imperiale, protetto dalla madre, la volitiva Saliha, di origine serba. La rivolta derivò da misoneismo e anti-occidentalismo ma anche, forse soprattutto, da malcontento economico; ebbe un certo qual carattere popolare, come si vide nella assai poco protocollare cerimonia di giuramento di fedeltà, tenutasi il 2 ottobre. Il nuovo monarca cercò di allontanare i capi della rivolta proponendo loro incarichi fuori Costantinopoli, poi, il 25 novembre, riuscì a eliminarli.

Scoppiava nel frattempo una nuova guerra con l'Impero Safavide, che voleva reincorporare territori occidentali che si erano resi indipendenti sotto la dinastia Hotaki, la quale ovviamente era appoggiata dalla Sublime Porta. Nella guerra, conclusasi nel 1736 con un esito complessivamente favorevole ai persiani, crebbe la stella del generale turcomanno Nadir, che depose i safavidi e inaugurò una propria dinastia.

Questa guerra rinfocolò la tensione tra i tradizionalisti e coloro che con una certa dose di anacronismo possiamo chiamare riformatori, ossia coloro

¹ Anche per nomi di origine araba si usa qui la forma turca, quindi per esempio senza indicazioni di quantità vocalica, peraltro con preferenza per le dentali finali non assordate (tuttora in turco coesistono le forme Mahmud e Mahmut).

che ammettevano la necessità di adeguare le strutture dello stato ai canoni occidentali perlomeno nella sfera militare: nel 1734 fu aperta una scuola di artiglieria ispirata a criteri aggiornati, ma ben presto fu chiusa per l'opposizione dei giurisperiti e dei giannizzeri. Come è noto, questa tensione resterà irrisolta fino allo sterminio dei giannizzeri da parte di Mahmud II, nel 1826.

Seguì nel 1736-1739 la guerra contro Russia e Austria, nelle quali l'esercito ottomano ebbe la peggio con quello russo ed ebbe la meglio su quello austriaco. Del resto, Austria e Russia non furono mai, in quella guerra, veramente alleati, né strategicamente né operativamente: in particolare, l'Austria voleva soprattutto frapporsi all'avanzata russa verso i Balcani. Il 18 settembre 1739 fu firmata la Pace di Belgrado con l'Austria, con la quale la Città Bianca e tutto quanto perso a Passarowitz nel 1718, tranne il Banato, tornarono sotto dominio ottomano.

La *performance* più che decorosa delle truppe ottomane si deve in buona parte all'ottimo lavoro compiuto negli anni precedenti da una figura straordinaria, forse il più famoso dei "rinnegati", ossia l'ex generale francese conte Claude Alexandre de Bonneval (1675-1747), alias *Humbaracı* (Artigliere) Ahmed Pascià, coadiuvato da altri ufficiali francesi². Parigi non aveva avuto nulla da eccepire, era stata anzi del tutto consenziente. Era stato l'ambasciatore francese a Costantinopoli, il marchese di Villeneuve, a incoraggiare il governo ottomano a dichiarare guerra all'Impero Zarista, dopo che le truppe russe avevano devastato la capitale del Khanato di Crimea, Bağçasaray, e occupato l'importantissima fortezza di Azak (Azov). E fu lo stesso Villeneuve ad attuare occhiuta "mediazione" per la pace turco-austriaca. Con la defezione dell'Austria, l'Impero Zarista, pur avendo vinto la sua propria guerra, perse la pace: con la Pace di Niš del 3 ottobre 1739, infatti, la Sublime Porta ottenne la distruzione della fortezza e negli anni seguenti si sentì abbastanza sicura e forte per decurtare fortemente i diritti dei commercianti russi nel Mar Nero. Nel 1740, al contrario, la Francia ottenne, unica potenza straniera, l'esenzione doganale per le sue esportazioni. Con ciò, sul versante europeo l'Impero Ottomano sperimentò un inconsueto lungo periodo di pace, sottraendosi alle seduzioni della Francia, che lo voleva dalla sua parte durante la Guerra di Successione Austriaca. Ancor più facilmente, dopo il "rovesciamento delle alleanze", poté tenersi fuori dalla Guerra dei Sette Anni.

La pace è gran bella cosa, ma soprattutto se la si utilizza bene. Al contrario, sul piano tecnico e più in generale culturale il mondo ottomano riprese a perdere terreno, malgrado la riapertura della Scuola di Artiglieria nel 1754. Poco allenanti furono le nuove guerre contro la Persia, anche se agli occhi degli interessati erano non meno importanti delle guerre europee, perché avevano un serissimo aspetto ideologico. Nel 1741 Nadir inviò a Costantinopoli una grande ambasciata, chiedendo che Baghdad passasse sotto il suo dominio e che la scuola giurisprudenziale *jafariyya*, egemone presso le sette sciite,

² Su Bonneval, le *Mémoires du Comte de Bonneval*, pubblicate a Londra nel 1737, e J. Landweber, *Fashioning Nationality and Identity in the Eighteenth Century: the Comte de Bonneval in the Ottoman Empire*, in «The International History Review» 30, 1 (2008), pp. 1-31.

venisse accettata come legale nei territori del sultano-califfo. Dopo il diniego ottomano, Nadir attaccò i timuridi dell'India, che in quanto sunniti erano alleati naturali della Porta. Battagliò caparbiamente su due fronti, svenando il proprio regno, finché non fu assassinato, il che pose fine alla guerra.

Nel frattempo proseguiva, benché concettualmente mai del tutto compiutasi, la trasformazione dell'Impero Ottomano da dominio militare-patrimoniale a grande macchina burocratica. Dai 183 scribi del 1593 si passerà agli almeno 1500 del 1790³. Contestualmente, la casta burocratica salì di potere a scapito di quella militare, anche perché, senza che lo si confessasse, si percepiva che i veri capi militari erano i professionisti cristiani, che si convertissero o meno. Fu però anche un periodo di relativa razionalizzazione, per esempio nella gestione delle province. Grazie soprattutto alla diminuzione degli impegni bellici, in quel periodo gli "anni finanziari" registrarono molto spesso un attivo di bilancio. Questo fa dubitare che l'economia sia stata adeguatamente stimolata, anche se molte infrastrutture di Istanbul furono rinnovate e ampliate e il commercio con l'estero registrò una rapida crescita⁴. Possiamo concludere come abbiamo cominciato: a prima vista, in questi decenni centrali del XVIII secolo, l'Impero Ottomano era ancora forte, prospero e stabile. E Mahmud I poté morire di morte naturale. Forse è esagerato, etichettarlo come "riformatore"⁵, ma tutto fa pensare che abbia scelto buoni amministratori.

Né venne meno la *douceur de vivre* dell'Età dei Tulipani. Le caffetterie pubbliche continuarono ad aumentare. Però fallì il tentativo del rinnegato ungherese İbrahim Müteferrika (Guardia) di diffondere tra i ceti letterati musulmani la stampa moderna. Anch'egli fu molto attivo nel cementare l'asse franco-ottomano in funzione anti-austriaca ed anti-russa. E fin dagli anni '20 del secolo sollecitò una vera modernizzazione dell'impero⁶. Esso invece, ancora chiuso e compiaciuto nel recinto della propria consolidata tradizione culturale, in quei decenni relativamente felici perdeva l'ultimo treno.

³ C.V. Findley, *Political Culture and the Great Households*, in S. Faroqi (ed.), *The Cambridge History of Turkey*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 69-70; L. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Brill, Leiden 1996, p. 304.

⁴ D. Quataert, *L'Impero Ottomano 1700-1922*, Salerno editrice, Roma 2008 (ed. or. *The Ottoman Empire, 1700-1922*, 2000), in particolare pp. 120-177.

⁵ U. Kurtaran, *Sultan Birinci Mahmud Dönemi (1730-1754) Islahat Hareketleri / Sultan Mahmud Period (1730-1754) Reform Movements*, in «Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic» [sic], 8, 2 (Winter 2013), pp. 167-179 (il doppio titolo è sempre più abituale nelle riviste scientifiche turche).

⁶ P. es. I. Müteferrika, *Traité de la Tactique*, ed. by F. Tóth, Centre de Recherches en Sciences Humaines de l'Académie Hongroise des Sciences, Paris - Budapest 2018.

European Knowledge of the East at the Turn of the 18th Century

Throughout the 17th century, Oriental studies in Europe followed a dual trajectory: one scholarly, closely linked to biblical studies, and the other practical, driven by political, religious, and commercial concerns. Alongside the Italian peninsula, home to some of the earliest major collections of Oriental books and manuscripts, France emerged as a pivotal locus for knowledge about the East. At the same time, the development of the Dutch school of Orientalism was closely associated with the University of Leiden, while in England, Oriental collections and instruction were concentrated primarily at historic universities like Oxford and Cambridge. Although practices of collecting and curating Oriental materials shared certain features and often relied on multi-ethnic and multi-religious networks, they were also deeply shaped by each country's specific scholarly traditions and its particular engagements with various Asian regions. This period witnessed the creation of linguistic resources, the establishment of Oriental-language printing presses, the editing and translation of Oriental texts, and the founding of chairs or institutions dedicated to the teaching of Oriental languages for both scholarly and practical purposes. While the field remained largely tied to biblical studies and was heavily influenced by religious concerns, polemical debates, and ecclesiastical history, a more cumulative and systematic approach gradually emerged, particularly in France. In this context, Barthélemy d'Herbelot's (1625-1695) *Bibliothèque orientale* represented a major milestone and helped reshape European understandings of Muslim languages, religion, and historiography¹.

Like many of his contemporaries, Barthélemy d'Herbelot's initial interest in Oriental languages was rooted in biblical studies. After two research stays in Italy, he returned to Paris in late 1670 and pursued his career within royal institutions, benefiting from Colbert's patronage of Oriental studies. He notably served as *secrétaire-interprète* for Oriental Languages at the *Bibliothèque du roi* and, from 1692, as Royal Professor of Syriac – becoming the first scholar at the *Collège royal* to hold a chair dedicated exclusively to Syriac, distinct from Arabic. The *Bibliothèque orientale* was published posthumously, in 1697, by Herbelot's friend and collaborator, the orientalist

¹ B. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel comprenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient*, La Compagnie des Libraires, Paris 1697.

Antoine Galland (1646-1715), who also contributed an extensive preface². A substantial folio volume exceeding 1.000 pages and containing over 8.000 entries, the work stands as one of the earliest systematic attempts to synthesise knowledge about the East. It reflects not only a lifetime of individual scholarship, but also the collective efforts that underpinned the formation of Oriental collections and the production of reference tools and editions of Oriental texts in early modern Europe. In addition to the manuscripts housed at the *Bibliothèque du roi*, Herbelot consulted holdings at the *Biblioteca Vaticana* and the *Biblioteca Medicea Laurenziana*. His own personal collection comprised around 200 Persian and Arabic manuscripts, most of which had been acquired by the Vecchietti brothers during their travels across the Levant, Egypt, Persia, and India between 1584 and 1608.

Herbelot drew on more than 180 sources, exclusively in Arabic, Persian, and Turkish, particularly compilatory works, which offered a broad overview of Eastern history while economizing effort, space, and resources. His work was therefore influenced by modes of information organisation and knowledge restructuring developed by Eastern scholars themselves. Of particular interest is Herbelot's use of the *Kashf al-ẓunūn* by the Ottoman scholar and official Hadji Khalfa, also known as Katib Çelebi (1609-1657). This bibliographical dictionary, written in Arabic, catalogs more than 14.000 works in Arabic, Persian, and Turkish, organized alphabetically, and proved instrumental both in guiding acquisition strategies and in shaping European understanding of the literary and scientific production of the Islamic world. The format of the *Kashf al-ẓunūn* likely influenced Herbelot's decision to organize his material alphabetically, although the *bibliothèque* and the dictionary genres also existed within the humanist tradition. The *Bibliothèque orientale* thus stands out as a work situated at the crossroads of different historiographical traditions, both in form and content. Conceived as a reference tool, it followed an erudite approach to history and formed part of a broader series of reference works, including a Turkish-Persian-Arabic-Latin dictionary and an anthology of Oriental texts³.

The *Bibliothèque orientale* primarily focuses on the Arab-Muslim world, particularly the period following the expansion of Islam. Notably, however, its title avoids a religious framing, instead emphasizing the broader cultural and civilizational aspects of the East. In the late 17th century, engaging with Oriental sources in the manner undertaken by Herbelot was an innovative and adventurous undertaking, not least because of prevailing

² Cf. N. Dew, *The Order of Oriental Knowledge: The Making of d'Herbelot's Bibliothèque Orientale*, in C. Prendergast (ed.), *Debating World Literature*, Verso, London 2004, pp. 233-252; A. Bevilacqua, *How to Organise the Orient: D'Herbelot and the Bibliothèque Orientale*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 79 (2016), pp. 213-261; H. Laurens, *Aux sources de l'orientalisme. La Bibliothèque orientale de Barthélemy d'Herbelot*, Maisonneuve and Larose, Paris 1978.

³ F. Richard, *Le dictionnaire de d'Herbelot*, in F. Hitzel (ed.), *Istanbul et les langues orientales*, L'Harmattan, Paris - Montréal 1997, pp. 79-88. There is no trace of the manuscript of Herbelot's anthology of Oriental materials.

religious prejudices and practices of censorship. The reception of Muslim sources was further complicated by the Pyrrhonian skepticism characteristic of the period, as well as by emerging epistemological standards. Galland addresses these issues in his preface, defending the credibility of Muslim authors and asserting that they offer the most reliable testimony for grasping «the truth of their History», and attaining «certain knowledge»⁴. Ultimately, as Galland suggests, knowledge of Eastern civilizations could contribute to individual intellectual development by redefining, complementing, and expanding the horizons of the humanist ideal. Although religious matters remained sensitive, both Herbelot's main text and Galland's preface display a marked openness toward Muslim civilization, seeking to challenge entrenched biases, both against Islam as a religion and against the literary and intellectual achievements of Muslim scholars. Whereas European orientalists had previously focused on philological tools, textual editing, and translation, the *Bibliothèque orientale* represents the first major attempt to reconstruct Eastern history solely on the basis of Muslim sources, marking a decisive shift toward a more secular historical approach. In doing so, it helped establish Oriental texts as reliable forms of historical evidence, thereby legitimizing the study of Eastern history and fostering the formation of a distinct field of knowledge. Galland's preface further functions as a foundational statement for this field: his rhetorical strategy reveals a layered discursive practice and highlights the stakes involved in framing Oriental studies as an autonomous discipline.

This message was well received, and from the early 18th century onward, new publications began to emerge that followed the path laid by the *Bibliothèque orientale*. Pétis de la Croix père (1622-1695), *secrétaire-interprète* for Turkish and Arabic, compiled a history of Genghis Khan based on Oriental sources, published posthumously in 1710⁵. A further milestone was reached in 1708 with the publication of the *History of the Saracens* by Simon Ockley (1678-1720), professor at Queens' College since 1693 and, from 1711 onward, Professor of Arabic at the University of Cambridge⁶. In 1734, the prominent English secular Arabist, George Sale (1697-1736) published his translation of the Quran, enriched with annotations drawn from Muslim commentators, frequently citing Herbelot's work in his preface⁷. Similarly, Dimitri Cantemir (1673-1723) referred to Herbelot in his history of the Ottoman Empire⁸. Elements of the *Bibliothèque orientale* also found their

⁴ A. Galland, *Discours pour servir de préface*, in B. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, cit., p. ii (pagination added).

⁵ F. Pétis de la Croix, *Histoire du grand Genghizcan*, Jombert, Paris 1710.

⁶ S. Ockley, *The History of the Saracens*, 2 vols., R. Knaplock, London 1708-1718.

⁷ G. Sale, *The Koran, commonly called the Alcoran of Mohammed*, C. Ackers for J. Wilcox, London 1734.

⁸ D. Cantemir, *The History of the Growth and Decay of the Othoman Empire*, 2 vols., J. and J. Knapton, London 1734.

way into the *Universal History*, initially edited by Sale⁹, the *Encyclopédie*, and numerous philosophical and literary works throughout the 18th century. Moreover, during the second half of the 18th century, the *Bibliothèque orientale* was reissued in editions that reshaped not only the work's content, but also its reception, eventually reaching a broader, polite readership¹⁰.

⁹ G. Sale *et al.*, *An Universal History from the Earliest Account of Time*, 23 vols., Cengage Gall, London 1736-1768.

¹⁰ D. Magkanari, *Cross-cultural circulations and Orientalist knowledge: Barthélemy d'Herbilot's Bibliothèque orientale and its editions*, in J. Raven (ed.), *Global Exchanges of Knowledge in the Long Eighteenth Century: Ideas and Materialities c. 1650-1850*, The Boydell Press, Woodbridge 2024, pp. 243-268.

Giannizzeri della cultura

Dragomanni veneziani e mediazione linguistica prima dell'orientalismo

«Così terminarono le mie parole», scrisse il 30 maggio 1528 Pietro Zen al doge Andrea Gritti, dopo aver illustrato dettagliatamente il discorso che aveva pronunciato quella stessa mattina al cospetto di Solimano il Magnifico¹. L'anziano bailo aveva descritto al sultano le abili mosse dell'Arciduca d'Austria, che da un lato faceva mostra di cercare il negoziato con la Serenissima e dall'altro radunava truppe per scendere in Italia. Il doge chiedeva dunque aiuto al sultano, affinché ordinasse al *sancakbeyi* di Sarajevo di «cavalcare et calare in Lubiana et penetrarli dentro». Siccome, poi, a mandar lettere dalla cancelleria imperiale v'era il rischio di perder troppo tempo, lo Zen chiedeva che il sultano desse licenza al doge di avvisare il «sanzacho de Bossina», ovvero Gazi Hüsrev Bey, fondatore della città di Sarajevo e governatore provinciale della Bosnia ottomana². Come facesse poi la lettera dello Zen ad arrivare a Venezia prima che un eventuale ordine imperiale a Sarajevo, lo sapeva solo lui, anche se, a ben guardare, nel suo discorso la questione del tempo è niente più che un alibi, atto a celare la vera mossa da diplomatico stagionato qual era³: il fatto che il doge agisse da mediatore nella comunicazione tra il sultano e un suo rappresentante, in vista di un'azione militare contro un comune nemico, legittimava il ruolo politico della Repubblica nell'estrema periferia occidentale dell'Impero, che – guarda caso – confinava con il suo *stato da mar*. Solo con la forza della diplomazia – non irrilevante sottolinearlo proprio oggi – Pietro Zen poneva così i primi passi nella creazione di quella frontiera sfumata, quella intersezione di regole condivise, raccolti spartiti, migrazioni professionali incrociate, collaborazioni militari, comuni interessi strategici e interazioni commerciali che furono i Balcani occidentali e la costa orientale dell'Adriatico per gran parte dell'età moderna, fino al Trattato di Campoformio, con cui Napoleone avrebbe offerto all'Impero austroungarico una vittoria agognata per tre secoli, che avrebbe per sempre mutato le sorti dell'area.

Il prosieguo dell'udienza imperiale è particolarmente rilevante:

¹ Archivio di Stato di Venezia (d'ora in poi ASV), *Capi del Consiglio dei Dieci, Dispacci degli ambasciatori*, busta 1, 30 maggio 1528.

² E. Djurdjev - J.L. Bacqué-Grammont, s.v. Khôsrew Beg, in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition (d'ora in poi *EI2*).

³ N.Z. Yelçe, *Müzmin bir Venedik Elçisi: Pietro Zen*, in F.M. Emecen - A. Akyıldız - E.S. Gürkan (eds.), *Osmanlı İstanbulu*, Istanbul 2016, pp. 165-190.

[I]l magnifico Imbraim Bassà – scrive Pietro Zen – esponendo il magnifico Junus Bey le parole mie, tolse la pronuncia de continuare et narrò il tutto con tanta bona dimostratione, Principe Serenissimo, che se'l fusse stato et fiol di quel eccellentissimo stato non potria usar magiore affettione et propenditudine di quello che'l fece⁴.

Cosa era successo? Terminato il bailo il suo discorso, il dragomanno alla Porta Yunus Bey stava procedendo nella traduzione consecutiva a vantaggio del sultano quando – *coup de théâtre* – il formidabile Pargali, come un *deus ex machina*, lo interruppe, assumendosi egli stesso, giovane, invidiato, poliglotta gran visir, la responsabilità della traduzione dal veneziano all'ottomano. A questo punto della narrazione, Pietro Zen lascia un commento che parrebbe lezioso, se non contenesse un messaggio per l'amico Andrea Gritti, il quale, già bailo a Costantinopoli, conosceva bene e apprezzava Ibrahim Pascià. Se pure il gran visir fosse stato uno di loro, cioè un cittadino Veneziano, gli scrive, non avrebbe potuto usare più affetto né volontà di quanto avesse fatto. L'allegoria appare tanto più riuscita se si pensi che il Pargali era, effettivamente, nato suddito veneto, prima che la costa albanese fosse conquistata interamente dagli Ottomani⁵. Andrea Gritti, assieme a Pietro Zen, era stato uno dei grandi architetti e costruttori della pace del 1503, che costituì la colonna portante delle relazioni veneto-ottomane fino alla guerra di Cipro e la base normativa di un secolo di straordinaria crescita commerciale. Se avessi parlato in ottomano, non avrei parlato diversamente da come il gran visir ha invece tradotto le mie parole, riferisce insomma l'ambasciatore al doge. La comune volontà di costruire un equilibrio duraturo aveva sovrapposto prototesto e metatesto fino a farli combaciare e quasi confondere l'uno nell'altro, rendendo infatti superflua la funzione del dragomanno.

Già, a che serviva tradurre, quando sussisteva una completa comunione di intenti e quando, in realtà, vi era una lingua comune? Ibrahim Pascià, pur probabilmente di etnia albanese, parlava correntemente anche il greco, che era la lingua della nonna materna di Pietro Zen, una sorella di quella Teodora Comnena di Trebisonda che aveva sposato il capo turcomanno Uzun Hassan. Inutile aggiungere che il greco era la lingua madre dello stesso Yunus Bey, il dragomanno di corte, che era nativo di Modone, anch'egli ex suddito della Serenissima. Solo il sultano parrebbe estraneo a questa koiné di nome e di fatto, anche se occorre ricordare che, ancora alla fine del Quattrocento, alcuni dei firmani che il bisnonno di Solimano il Magnifico, Fatih Mehmed II, mandava alla Repubblica di Venezia erano pure redatti in greco bizantino, a conferma dell'originario bilinguismo della corte e della cancelleria ottomane. L'udienza di fine maggio, come attesta la precedente corrispondenza di Pietro Zen, accadeva dopo innumerevoli conversazioni in cui i due uomini di stato avevano avuto modo di conoscere i rispettivi pensieri sulla politica internazionale e, probabilmente, da uomini del tardo Medioevo quali erano, anche di cogliere sfumature che oggi chiameremmo culturali, ma che

⁴ ASV, *Capi del Consiglio dei Dieci, Dispacci degli ambasciatori*, busta 1, 30 maggio 1528.

⁵ M.T. Gökbilgin, *Ibrâhîm Pasha*, in *EI2*.

all'epoca consentivano di soppesare a tutto tondo il proprio interlocutore, la sua personalità, le sue tradizioni familiari e sociali. Ibrahim, insomma, non dovette incontrare difficoltà alcuna a rendere in ottomano il discorso di Pietro Zen perché non si discostava da quello che egli stesso avrebbe proferito.

Proprio nel riconoscimento di una compatibilità di principi e di obiettivi, io credo, risiedeva il concetto aristotelico di *amicitia* che le classi dirigenti dell'Impero ottomano e della Repubblica di Venezia citavano nei rispettivi documenti. *Amicus* era dunque colui con cui si praticava un "linguaggio" comune, reale o figurato che fosse. La funzione di dragomanno entrava in campo quando quel linguaggio diventava esclusivamente figurato, quando cioè le rispettive *élites* non potevano più comunicare nella stessa lingua. Di conseguenza, la sua funzione diventava una mediazione, un trasferimento, un "condurre attraverso", come da etimologia del termine italiano, che lascia immaginare che i concetti, al pari delle mercanzie, avevano un mare da solcare prima di giungere all'altra sponda. Questa stessa metafora, che materializza i concetti in mercanzia, venne utilizzata nella conversazione intrattenuta nel 1540 dall'ambasciatore straordinario Alvise Badoer con Khayreddin Pascià, nel corso della quale il *qâpûdân-i deryâ* gli avrebbe detto che la questione che stava a cuore al patrizio veneziano bisogna che [...] se tratti come la mercantia, che se me sarà dimandato assai, io dichi poco, et cussì se andarà adattando, perché li mediatori sono quelli che accordano le cose, ma anco loro vadagnano»⁶. Non indifferente, a questo proposito, che il Pascià abbia continuato il suo discorso indicando Yunus Bey:

Vedete questo homo? Questo è come mi proprio et credete a lui quanto alla mia propria persona. Son certo che Sua Signoria vorrà che'l ditto Ionus Bei sia mezzano tra me e lei, del che io sarò contento, ma vorrò parlarli a faccia a faccia quando saremo alle conclusioni⁷.

Mercanti di parole, erano questi dragomanni, mediatori, dunque, "mezzani", traduttori, intenti a svolgere una funzione resa necessaria dalla frammentazione culturale che seguì la fine del Medioevo, in cui le *élites* continuavano, sì, a studiare le lingue classiche, ma non le parlavano più come lingue vive, e in cui il sultano ottomano, da principe rinascimentale, talvolta perfino appassionato di pittura figurativa, era diventato califfo di tutti i musulmani. Solo dodici anni erano trascorsi dall'udienza di Pietro Zen, ma già l'antica vocazione universale delle classi dirigenti si era trasfigurata nell'identità transnazionale dei dragomanni, che barattavano col denaro l'attitudine e il rischio di rappresentare l'uno all'altro due interlocutori.

Tra la metà degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta del Cinquecento, scomparve l'intera generazione che fu protagonista dell'intesa veneto-ottomana del 1503 e dei suoi sviluppi. Il primo a essere assassinato, nel 1534, fu Alvise Gritti, la cui morte precedette di quattro anni quella del citato padre,

⁶ ASV, *Capi del Consiglio dei Dieci, Dispacci degli ambasciatori*, busta 1, 21 aprile 1540.

⁷ *Ibidem*.

il doge Andrea. Tra le due morti si colloca l'assassinio per strangolamento di Ibrahim Pascià, seguito, nel 1539, dalla morte dello stesso – ultranovantenne – Pietro Zen, sopravvenuta in Bosnia durante una missione diplomatica. Gli ultimi ad andarsene furono Gazi Hüsrev Bey, *sancakbeyi* di Sarajevo, nel 1541, e Yunus Bey, l'anno seguente, non prima di aver consegnato alle stampe un pamphlet che aveva redatto a quattro mani probabilmente con Alvisi Gritti, nel quale illustrava con dovizia la struttura dell'amministrazione e dell'esercito dello stato ottomano, riportando i nomi delle diverse funzioni e cariche, con la relativa traduzione o perifrasi in veneziano.

In generale, i dragomanni, con la loro dinamicità e gli incerti contorni identitari che li caratterizzavano, hanno goduto di singolare fortuna nella storiografia⁸. A partire dal secondo fallito assedio di Vienna, man mano che in Europa nasceva e si sviluppava l'idea di un mondo ottomano radicalmente diverso dall'Occidente e di fatto contrapposto alla civiltà per antonomasia, le figure dei dragomanni vennero progressivamente illuminate dalla sinistra luce dell'orientalismo, stagliandosi a rappresentare baluardi di cultura europea nel mezzo della barbarie. Un proverbio turco recita che l'occasione fa l'uomo e alcuni dragomanni seppero cogliere la preziosa opportunità, diventando artefici e propugnatori di questa stessa costruzione ideologica, fino a emergere protagonisti di quelle emergenze nazionali che diedero il via alla penosa disgregazione dell'Impero ottomano. Non intendo, con questo, certo affermare che occorra smettere di occuparsi dei dragomanni, ma farei attenzione a evitare di considerarli come un corpo compatto e sempre uguale a se stesso, quasi separato dai contesti storici con i quali i suoi membri interagivano. Tra il citato Yunus Bey e Alessandro Mavrocordato, che svolse il compito di Gran Dragomanno della Porta dal 1782 al 1785, corre una differenza strutturale, che ci invita a relativizzare la rilevanza storica della continuità cronologica del nome stesso di "dragomanno". Tale era l'importanza politica dei dragomanni nel mondo ottomano del tardo Settecento, che cinquant'anni più tardi, l'embrione del ministero degli esteri ottomano fu la *terciime odası*, ovvero la stanza del Palazzo di Dolmabahçe ove veniva tradotta dalle lingue europee in ottomano la pubblicistica considerata rilevante per la politica imperiale.

⁸ Per ragioni di spazio, di una bibliografia sterminata cito solamente E.N. Rothman, *The Dragoon Renaissance. Diplomatic Interpreters and the Routes of Orientalism*, Cornell University Press, Ithaca - London, 2021.

Tradurre l'Oriente nel Mediterraneo multilingue d'età moderna

Il workshop *Islam through Translation* mi ha offerto l'occasione per proporre una riflessione di carattere generale sulle pratiche traduttologiche nello spazio mediterraneo in età moderna. Mi preme precisare che la scelta di un titolo consapevolmente ambizioso per il mio intervento ha inteso richiamare la complessità dell'orizzonte geografico e cronologico considerato – il Mediterraneo di età moderna, inteso in particolare come spazio di interazione tra Europa e mondo ottomano – senza rivendicare la pretesa di una trattazione esaustiva di un ambito di ricerca tanto vasto quanto fecondo. Questo campo, infatti, negli ultimi anni, ha conosciuto un significativo rinnovamento storiografico, attirando l'attenzione di numerosi studiosi e studiose che hanno ulteriormente esplorato e articolato le prospettive di indagine¹.

La mia intenzione è stata piuttosto quella di tracciare un'ampia cornice per “contenere” un mondo pullulante di individui plurilingui che vivevano e operavano in contesti multilingui favorendo, in varia misura, la circolazione di testi, idee e conoscenze nel Mediterraneo. In questo modo, ho voluto contribuire a ricostruire il contesto di riferimento in cui, nella prima metà del Settecento, venne commissionato ed elaborato l'ampio *corpus* di traduzioni dall'ottomano al francese, ora oggetto di studio del Progetto *TransIslam*.

La mia riflessione qui si concentra su due punti in particolare: la dimensione multilingue del Mediterraneo di età moderna e le vie d'accesso attraverso cui veniva costantemente attraversata quella che, almeno apparentemente, sembrava un'invalicabile barriera linguistica a dividere Europa e Impero ottomano.

Una babelica cacofonia linguistica

Nell'*incipit* di un suo articolo, Eric Dursteler ricorda come, per tutto il corso dell'età moderna, molti viaggiatori provenienti dal Nord Europa, al loro arrivo nel Mediterraneo, fossero accolti da una “linguistic cacophony” della quale hanno lasciato molte vivide testimonianze².

¹ Tra i più recenti studi sul multilinguismo ottomano si vedano: S. Kim - O. Bashkin, *Revisiting Multilingualism in the Ottoman Empire*, in «Review of Middle East Studies» 55, 1 (2021), pp. 130-145 e R.D. Radway, *Multilingualism at the Ottoman Courts of the Danube Bend*, in M. Häberlein - A. Flurschütz da Cruz (eds.), *Die Sprachen der Frühen Neuzeit: Europäische und globale Perspektiven*, Böhlau Verlag, Göttingen 2024, pp. 47-60.

² E. Dursteler, *Speaking in Tongues: Language and Communication in the Early Modern Mediterranean*, in «Past and Present» 217 (2012), pp. 47-77.

Analoghe descrizioni dell'Impero ottomano, come spazio multilingue, si trovano nel *Seyahatname* ("Libro dei viaggi") di Evliya Çelebi, monumentale opera completata intorno al 1683, in cui il celebre viaggiatore ottomano descrive i territori che aveva avuto modo di visitare dentro e fuori i confini dell'Impero. Evliya, nel suo lungo resoconto, include regolarmente descrizioni di una miriade di lingue e dialetti parlati nelle varie regioni che attraversa e fornisce elenchi pratici di parole in trascrizione, soprattutto nel caso di lingue meno familiari al suo pubblico turcofono³.

Il paesaggio linguistico ottomano, come quello di altre entità politiche della prima età moderna – Venezia e l'Impero asburgico, ad esempio – appariva dunque estremamente variegato. Lingue diverse convivevano ed erano usate in modo flessibile, funzionale, fluido, e spesso sovrapposto. La mescolanza linguistica era la norma, non l'eccezione. Prima che, a partire dal XVIII secolo, si imponesse in Europa un'ideologia nazionale e monolingue (*one nation-one language*), comunicare in più lingue era il modo normale di abitare il Mediterraneo dell'epoca, e l'Impero ottomano ne rappresentava una delle espressioni più evidenti.

Del resto, l'Impero ottomano non aveva una lingua ufficiale unica e lo stesso ottomano (*osmanlıca*), che venne elaborandosi nel corso del Seicento, era chiamato all'epoca *elsine-i selāse*, "le tre lingue", in quanto combinava elementi di arabo e persiano, che erano rispettivamente le lingue erudite della religione e della cultura, su un'intelaiatura di turco, idioma della gente comune e considerato privo di ogni raffinatezza⁴. L'*osmanlıca* era pertanto una lingua incomprensibile a chi non possedesse gli strumenti interpretativi adeguati e il suo uso era confinato alle élite amministrative, agli ambienti di corte e ai letterati. Solo a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, durante il periodo delle riforme noto con il nome di *Tanzimat*, cominciò a imporsi la necessità di semplificare la lingua affinché potesse più efficacemente veicolare le idee di progresso e modernizzazione⁵. Ma siamo già in un'altra epoca, un'epoca in cui anche nell'Impero ottomano si stanno sperimentando nuove forme di coesione su base nazionale che mettevano in campo anche strategie linguistiche.

³ L'universo multilingue che emerge dal *Seyahatname* è stato oggetto di numerosi studi, a partire dai lavori di R. Dankoff, tra i quali il volume *An Evliya Çelebi Glossary. Unusual, Dialectal and Foreign Words in the Seyahat-name*, Harvard University Press, Cambridge 1991, fino a ricerche incentrate su lingue, dialetti e aree geografiche più circoscritte. Sul tema si vedano anche C. Woodhead, *Ottoman Languages*, in Id. (ed.), *The Ottoman world*, Routledge, London 2011, pp. 143-158; S. Kim - O. Bashkin, *Revisiting Multilingualism*, cit., pp. 130-131 e R.D. Radway, *Multilingualism at the Ottoman Courts*, cit., p. 54.

⁴ E. Dursteler, *Speaking in Tongues*, cit., p. 54.

⁵ Sui dibattiti e tentativi di riforma di epoca tardo ottomana che hanno preceduto la riforma linguistica turca promossa dopo la fondazione della Repubblica nel 1923 rimane fondamentale il saggio di G. Lewis, *The Turkish Language Reform. A Catastrophic Success*, Oxford University Press, Oxford 1999.

Parlare come un turco

Come appariva agli occhi (o meglio alle orecchie) di un occidentale il plurilinguismo ottomano? A fronte delle molteplici chiavi linguistiche d'accesso ai territori ottomani, la rappresentazione linguistica del turco è condensata nell'espressione idiomatica "parlare come un turco", tuttora impiegata in italiano per indicare un parlare oscuro e caoticamente indecifrabile, metafora dell'incomprensibile *tout court*⁶. Ciò racchiude un'intera visione culturale: il mondo ottomano, e per estensione l'Oriente, quale portatore di una lingua irriducibile, che si pone al di fuori dei codici familiari dell'ascoltatore europeo, un'alterità che sfida le categorie dell'intelligibile e del traducibile.

Eppure, gli studi degli ultimi anni stanno portando alla luce come questa distanza culturale, percepita e presentata come insormontabile, fosse in realtà sistematicamente colmata da intensissime attività di traduzione che aprivano continui canali di comunicazione, scambio e ibridazione nel Mediterraneo moderno.

Traduzioni e traduttori

Per molto tempo, gli studi sulle traduzioni in ambito ottomano si sono concentrati soprattutto sull'intensa attività traduttologica dalle lingue europee (in particolare il francese) al turco che ha accompagnato e sostenuto ideologicamente la modernizzazione ottomana durante il periodo delle *Tanzimat*. Più recentemente, l'attenzione della ricerca si è estesa anche alla prima età moderna, includendo le pratiche traduttive da e verso le altre lingue in uso nell'Impero. Questo rinnovato interesse ha favorito una riflessione più ampia sul concetto stesso di traduzione e le sue evoluzioni nel contesto ottomano.

Come ha mostrato Gottfried Hagen nel suo studio sulle traduzioni (*tercüme*) ottomane dal persiano, le categorie traduttologiche classiche, quali la traduzione letterale (*verbum pro verbo*) o quella libera (*senso per senso*), risultano inadeguate a descrivere la natura del *tercüme*⁷. Il termine, derivato dalla radice araba *tarjama*, implica infatti non solo la traduzione, ma anche l'interpretazione⁸. I traduttori ottomani non agivano come mediatori neutrali che scomparivano dietro il testo, essi spesso operavano interventi sostanziali sul testo di partenza, incluse riformulazioni, aggiunte e adattamenti funzionali a nuove finalità e a specifici contesti di ricezione. Tali pratiche, variabili a seconda del genere testuale, si riscontrano anche in epoche successive,

⁶ Questa immagine non è isolata: anche in altre lingue europee, l'incomprensibilità è attribuita a idiomi percepiti come "esotici" (in inglese "It is all Greek to me", ad esempio), a conferma di un processo più ampio di costruzione dell'alterità attraverso la lingua.

⁷ G. Hagen, *Translations and Translators in a Multilingual Society: A Case Study of Persian-Ottoman Translations, Late Fifteenth to Early Seventeenth Century*, in «Euroasian Studies» 2, 1 (2003), pp. 95-134.

⁸ Dalla stessa radice deriva anche la parola *tercüman* che, attraverso la mediazione del greco *dragūmános*, ha avuto un esito anche in molte lingue europee: in italiano, ad esempio, dragomanno o turcimanno.

come dimostrano i casi di censura e adattamenti applicati durante le *Tanzimat* nella traduzione di opere letterarie europee.

Uno studio più sistematico dell'evoluzione del concetto di *tercüme* nel contesto ottomano è ancora agli inizi⁹. È chiaro, tuttavia, che diverse norme coesistessero e si contendessero l'autorità, come del resto avveniva nell'Europa coeva, laddove non solo le strategie traduttive erano oggetto di intensi dibattiti tra gli umanisti ma prevedevano anche un approccio estremamente libero alla traduzione, inclusa la "licenza" di aggiungere contenuti, spostare l'ambientazione delle opere o adattare alle aspettative del pubblico locale.

Nell'analizzare le traduzioni dei testi religiosi selezionati per *TransIslam*, sarà di grande rilevanza analizzare le strategie traduttive impiegate soprattutto tenendo conto che i traduttori, in questo specifico caso, si trovavano ad affrontare la sfida di decidere se colmare o meno le lacune rispetto alla conoscenza religiosa del pubblico di destinazione.

Infine, negli ultimi due decenni la storiografia sull'età moderna ha progressivamente riconosciuto il contributo ottomano a processi culturali a lungo considerati esclusivamente europei, come il Rinascimento, favorendo una più ampia integrazione dell'Impero ottomano nella storia europea e globale. In questo contesto, crescente attenzione è stata rivolta agli intermediari culturali – schiavi, convertiti, mercanti, viaggiatori, artisti, diplomatici – al loro ruolo nei processi di scambio e alla loro capacità di attraversare confini geografici, identitari e religiosi. Tra questi, i traduttori, professionisti e non, *go-between* per eccellenza, emergono oggi come attori centrali. L'esplorazione del profilo biografico dei traduttori, delle loro reti sociali e intellettuali, dei loro rapporti con i centri del potere, delle loro motivazioni e strategie traduttive costituiscono un ambito di indagine storico di primaria rilevanza, anche per il progetto *TransIslam*.

⁹ S. Paker, *Translation as Terceme and Nazire. Culture-bound Concepts and their Implications for a Conceptual Framework for Research on Ottoman Translation History*, in T. Hermans (ed.), *Crosscultural Transgressions. Research Models in Translation Studies*, vol. II: *Historical and Ideological Issues*, St. Jerome Publishing, Manchester 2002, pp. 120-143.

