

FRANCO CARDINI

IMMAGINE E MITO DEL SALADINO IN OCCIDENTE

“E solo, in parte, vidi il Saladino” (1).

Giunto nella zona luminosa del limbo, rischiarata dal fuoco che vince le tenebre – ma che pur da esse è fasciato -, al “nobile castello” degli “spiriti magni”, Dante scorge tra i “pagani” privilegiati solo tre musulmani: il Saladino, appunto, nonché i due grandi maestri delle scienze e della filosofia del suo e d’ogni tempo, Avicenna e Averroè.

Come tutti i cristiani occidentali colti della sua epoca, l’Alighieri aveva alcune nozioni su Muhammad (condannato nel XXVIII dell’Inferno tra i seminatori di scismi) e sull’Islam; ma soprattutto condivideva un diffuso atteggiamento non privo di qualche schizofrenia. Da una parte, difatti, l’idea di crociata lo conduceva ad assumere al riguardo una posizione di netta inimicizia, come si riscontra nella glorificazione, nel cielo di Marte descritto nel XVIII canto del Paradiso, di colui che ormai dai primi del XII secolo - grazie al lavoro apologetico di cronisti e di poeti filolorenesi - si considerava il vero capo della spedizione che nel 1099 aveva condotto alla conquista di Gerusalemme, Goffredo di Buglione duca della Bassa Lorena. Dall’altra, però, l’esempio stesso di Francesco d’Assisi che aveva potuto testimoniare il Cristo “nella presenza del soldan superba” ed era stato ben accolto (ma la lunga storia dei rapporti islamo-cristiani, prima di allora e in seguito, sono pieni di episodi come questo), induceva a riflettere sui molti casi nei quali - a cominciare dai fitti ed abituali rapporti economici e commerciali - i rapporti tra fedeli del Cristo e fedeli del Corano si erano improntati ad amicizia e a simpatia reciproca. E, da un’altra ancora, il poeta fiorentino e il suo filosofo per eccellenza, Tommaso d’Aquino, erano ben consci del debito che nel campo delle scienze e della filosofia la Cristianità medievale sapeva di riconoscere al mondo musulmano.

Il debito specifico di Dante, d’altro canto, era ben più forte e profondo (2). Per individuarlo e circoscriverlo, bisogna rifarsi all’insieme dei racconti in arabo che si riferiscono a una tradizione riguardante il Profeta attestata dalla Sura 17 del Corano, la Sura del Viaggio notturno, e da una serie di hadith riguardanti il miraj, cioè l’ascensione notturna del Profeta da Gerusalemme al cielo in sella al cavallo Buraq. L’originale arabo che coordina questa serie di racconti è andato perduto, ammesso che sia mai veramente esistito: tuttavia Abraham Alfaquim ne aveva compilato una riduzione dall’arabo al castigliano della quale verso il 1264 Bonaventura da Siena, domini regis notarius et scriba alla corte di Alfonso X di Castiglia, aveva ricavato una versione latina e una francese. Presso quel sovrano, proprio nei medesimi anni, era esule da Firenze il guelfo Brunetto Latini che, viaggiando in Spagna al tempo della battaglia di Montaperti del 1260, che aveva segnato l’inizio di un periodo di governo ghibellino nella sua città, aveva preferito non tornare in patria. Non sappiamo se nella bisaccia di Brunetto Latini, che sarebbe rientrato a Firenze di lì a qualche anno, vi fosse una copia del Liber de Scala, o un’epitome, o degli appunti; non sappiamo per quale via il più illustre allievo del Latini, Dante Alighieri, sia pervenuto a conoscere il contenuto di quel testo. Certo è che le analogie tra il Liber e la Divina Commedia sono tali e tante che ormai si può con certezza affermare che l’ascensione del Profeta, ritessuta e rinarrata attraverso una serie di successivi racconti, sia uno dei fondamenti - il più profondo forse - del più grande poema del medioevo occidentale (3).

Francesco, nel suo incontro con il sultano che Dante ha richiamato nell’XI canto del Paradiso, era entrato in contatto con al-Malik al-Kamil, rappresentante della dinastia ayyubide e nipote quindi d’un personaggio che già ai tempi dell’Alighieri - ma addirittura fin da quelli dello stesso Povero d’Assisi - era un paradossale modello cavalleresco. Difatti, se da una parte la cavalleria cristiana aveva nella crociata e nella guerra all’infedele il suo momento paradigmatico, dall’altra è singolare - e tanto più significativo - che l’idealtypus del cavaliere fosse, a partire dal Duecento, non un cristiano ma un musulmano. Una sottintesa polemica forse contro le scarse virtù dei cristiani, che su un terreno che avrebbe dovuto essere per eccellenza loro si vedevano invece costretti a prendere lezioni da un infedele. E magari una loro astuzia: dal momento che quel personaggio aveva più volte battuto - in battaglia e in magnanimità - i guerrieri della croce, era necessario

dimostrarne l'assoluta eccezionalità. Il fiore della cavalleria cristiana non poteva certo essere stato sconfitto da un pagano qualsiasi. Ma chi era, insomma, quel pagano scandalo e modello per i cristiani?

Yusuf ibn Ayyub, il cui laqab è Salah ad-Din, "la santità della religione", il sultano curdo che aveva eliminato il califfato sciita del Cairo, ristabilita l'osservanza sunnita in tutto il Vicino Oriente, assoggettati Egitto e Siria e nel 1187 riconquistato all'Islam Gerusalemme, si guadagnò in tutto l'Occidente una straordinaria fama. Ciò si deve in parte anche al fatto che in un modo o nell'altro egli sconfisse i più illustri sovrani d'Occidente, come Riccardo Cuor di Leone. Era a quel punto impossibile non creare attorno alla sua figura una fama d'invincibilità quasi sovrumana: il contrario avrebbe equivalso a condannare i capi della terza crociata, ch'egli aveva umiliato, a un'irremissibile mediocrità. Se si voleva salvare il buon nome dei principi crociati si doveva per forza far del Saladino un nemico invincibile (4).

Ma perché invincibile? La prima risposta fu congrua rispetto alla tradizione secondo la quale l'Islam era una delle pedine del Male sulla terra. La forza del Saladino stava nei poteri demoniaci che lo sostenevano o che egli era capace di evocare e controllare. Era il feroce inimicus crucis, tanto valoroso e temibile in battaglia quanto malvagio. Esiste una presunta lettera di sfida che l'imperatore Federico I, partendo nel 1188 per la crociata, gli avrebbe inviato: solo il grande sovrano germanico avrebbe potuto umiliare il tremendo infedele. Ma Federico, scomparso accidentalmente nei gorghi d'un fiume tra Siria e Cilicia, non giunse a misurarsi col suo antagonista.

Il miglior cronista occidentale delle crociate del XII secolo, Guglielmo arcivescovo di Tiro, aveva già cominciato col presentare il Saladino, *superbus et infidelis tyronnus*, come un arrivista privo di scrupoli; aveva poi rincarato la dose Pietro di Blois, celebrando Rinaldo di Chatillon come un martire, e con ciò obbligando il Saladino a rivestire, in Occidente, i panni del persecutore secondo la tradizione apologetica; una funzione ribadita da Gioacchino da Fiore, che lo aveva allineato con i persecutori Erode e Nerone nella galleria delle prefigure dell'Anticristo. Questi caratteri negativi furono tutti riassunti nel *Carmen de Saladino*, poema redatto tra la presa di Gerusalemme e i primi del Duecento; o nel *Saladin*, componimento romanzesco d'incerta data autore del quale è forse Jean d'Avesnes.

Si andava intanto delineando, però, una diversa tradizione, in origine ispirata al topos cavalleresco del nemico tanto valoroso quanto magnanimo e leale: già il romanzo attribuito a Jean d'Avesnes ne recepiva qualche tratto. Attraverso le cronache si potevano raccogliere molti episodi - per la verità abbastanza consueti - di "cortesie di guerra" tra crociati e saraceni. Storie di ostaggi ben trattati, di amicizie strette sul campo di battaglia, di giochi e tornei tra guerrieri dei differenti schieramenti nelle pause della guerra: insomma tutto un bagaglio di usi e di consuetudini attestati fin dall'epica antica e presenti anche nella realtà degli usi militari, si può dire fino alla comparsa della "guerra totale" contemporanea (ma, episodicamente, anche al suo stesso interno). Era ad esempio famoso un fatto accaduto nel 1183, quando il Saladino stava assediando la formidabile fortezza crociata di Kerak ad est del Mar Morto (nell'odierna Giordania). Durante l'assedio, si celebrarono nel castello le nozze tra Unfredo IV di Toron e Isabella di Courtenay; in tale occasione, la castellana Stefania di Milly fece inviare al sultano alcuni piatti preparati per il banchetto nuziale: il Saladino gradì il dono, s'informò di quale fosse la torre del castello nella quale era stata allestita la camera nuziale e dispose che, per tutta la notte successiva, le catapulte non avrebbero dovuto colpirla.

La lista di queste curialitates sarebbe lunga: il Saladino si accorge una volta che re Riccardo è rimasto appiedato e gli invia un cavallo fresco; un'altra, sapendo che egli è indisposto, gli fa giungere un carico di neve - la si trasportava abitualmente, dal Monte Hermon, a dorso di cammello - e della frutta. Un poemetto forse dei primi del Duecento, attribuito a Ugo conte di Tiberiade (ma del quale in realtà il nobile crociato è non autore ma semmai protagonista) narra perfino di come il Saladino fosse fatto cavaliere ricevendo secondo le consuetudini franche quell'adoubement che non era ancora un vero e proprio sacramentale (lo sarebbe divenuto solo alla fine del Duecento) (5). Questo particolare episodio - ripreso dallo stesso Jean d'Avesnes - è parso a molti puro frutto di fantasia: al contrario, i riti e i costumi della cavalleria occidentale erano oggetto d'interesse e d'apprezzamento nel XII secolo sia tra i bizantini sia tra i musulmani,

e informazioni circa saraceni "armati cavalieri" non mancano. La pagina dell'addobramento del Saladino sarebbe poi passata, nel Trecento, in un celebre romanzo tosco-umbro, *L'avventuroso ciciliano* di Bosone da Gubbio (6).

Parecchie tradizioni sul Saladino cortese e magnanimo cavaliere (7) avrebbero circolato per le corti d'Europa e sarebbero divenute occasioni di meditazione etico-parenetica: Dante cita come s'è detto il Saladino nel *Convivio* tra i signori liberali e magnanimi; e nella *Commedia* - dove non esita a condannare all'inferno lo scismatico Maometto -, assegna al sultano un posto d'onore tra gli spiriti magni, accanto a Cesare, anche se un po' in disparte a significare forse l'eccezionalità del fatto che a un saraceno spettasse un segno di riguardo del genere, riservato semmai ai grandi dell'antichità in qualche modo illuminati dal Cristo venturo. Questa tematica avrebbe raggiunto anche la novellistica: dal *Novellino* ai *Conti di antichi cavalieri* (8) fino al *Decameron* (9).

Il ruolo del Saladino in Giovanni Boccaccio merita un sia pur breve discorso a parte. Nel *De casibus virorum illustrium*, emergono tratti della tradizione antisaladiniana, che però nell'*Amorosa visione* vengono già superati, se non altro attraverso ammirazione per le favolose ricchezze del sultano. Ma è nel *Decameron* che il Boccaccio prende posizione decisa a favore dell'immagine positiva del suo eroe.

La novella "delle tre anella" (10) avrebbe particolarmente impressionato l'Occidente è legato il Saladino all'immagine di quella dimensione culturale ed etica che - dopo il Locke e il Voltaire - siamo abituati a definire "tolleranza" (11). La pagina di Giovanni Boccaccio è famosa: invitato dal sultano - che in un primo tempo vuole metterlo in difficoltà - ad esprimersi su quale delle tre religioni abramitiche sia la migliore, il saggio ebreo Melchisedech risponde narrandogli l'apologo nel quale il padre di tre figli, possedendo una gemma d'inestimabile valore dispone in punto di morte che siano foggiate tre identici anelli: in uno solo di essi è incastonata la pietra preziosa, mentre gli altri hanno soltanto perfette imitazioni. Ma, dal momento che i tre oggetti sono fra loro indistinguibili, ciascuno dei tre fratelli dovrà custodire con cura il suo anello, grato al padre come se fosse certo che la vera gemma è stata affidata a lui; al tempo stesso dovrà rispettare i legami dei fratelli, in quanto il vero gioiello potrebbe in realtà esser posseduto da uno di loro. Conserviamo con cura la nostra fede e rispettiamo l'altrui, è il commento del saggio: la Verità, infatti, è nota solo al padre. Il Saladino loda commosso la discrezione dell'ebreo e lo premia riccamente. Questa novella servì com'è noto al Lessing come base d'ispirazione per il suo *Nothan der Weise*, uno dei grandi testi del concetto occidentale di tolleranza. Il tema ulteriore trattato dal Boccaccio, quello del Saladino- mago, avrebbe gettato un originale ponte fra la tradizione positiva del sultano cortese e generoso e quella negativa dell'infedele in combutta con i demoni: ma nella novella "di messere Torello" la figura del Saladino e quella dell'ospite affettuoso e del "buono incantatore", un mago tanto valente nella sua arte quanto generosamente disposto a impiegarla per un fine cortese (12). È importante che le due novelle dedicate al Saladino si pongano all'inizio e alla fine, rispettivamente, dell'iter iniziatico del *Decameron*, cioè nella prima e nella decima giornata: dedicate quella al disordine d'una società sconvolta dal peccato e dall'epidemia che ne è la punizione, questa alla catarsi che la brigata dei giovani e delle donne riunitisi per sfuggire il contagio ma anche e soprattutto per recuperare, attraverso il meccanismo quasi psicoterapeutico della narrazione delle novelle, serenità e ordine.

L'Occidente medievale era naturalmente ancora lontano dai temi di quella che sarebbe stata più tardi chiamata tolleranza. La novella è percorsa dal sottinteso, spesso affiorante quando si parlava di principi saraceni buoni e generosi, che la fede coranica di tali personaggi non potesse perciò stesso non esser vacillante: così, nell'immagine del sultano al-Malik al-Kamil che aveva trattato affabilmente con Francesco d'Assisi, si era insinuato il tema del suo desiderio di conversione frenato dalla paura della reazione dei sudditi musulmani. Lo sviluppo di questo topos avrebbe condotto, nel *L'avventuroso ciciliano*, addirittura alla narrazione del battesimo segreto e in punto di morte del sultano. Tali gli antefatti, propriamente medievali, di un'immagine che sarebbe stata più tardi tradotta nei termini di un apologo destinato a segnare la modernità.

Fra 1685 e 1686, nell'Olanda dove viveva esule dalla sua Inghilterra, John Locke scriveva l'*Epistola de Tolerantia*: la scriveva riprendendo l'*Essay concerning Tolerance* del 1667, per un'Inghilterra ormai stanca di guerre civili e di massacri, per un'Europa che era uscita esausta dalla guerra dei Trent'Anni e che, dopo la vittoria sui turchi a Vienna nel 1683, aveva tirato un respiro

di sollievo e sperava in un lungo periodo di pace. Il grande saggio lockiano sta alla base di quella mutua inter christianos tolerantia (13) la speranza della quale, collegata anche con il processo di laicizzazione, ha dominato la storia etica dell'Occidente nei tre secoli successivi. Pur preoccupandosi anzitutto della tolleranza tra paesi e popoli cristiani, Locke indugiava, nel post scriptum dell'Epistula, sulla differenza dei concetti di eresia e di scisma rispetto a quelli di apostasia e d'infidelitas. Ma se religioni diverse giustificavano leggi differenti, e quindi valori e comportamenti di tipo estraneo fra rispettivi credenti, quale spazio poteva esservi per conflitti tesi a determinare la correttezza di una piuttosto che di un'altra fra le parti in conflitto?

La questione era posta, se non risolta. La tolleranza era faccenda tra cristiani, o esigenza universale? Voltaire sarebbe tornato più volte su questo tema, che lo affascinava fin dal triennio ch'egli aveva trascorso poco più che trentenne, tra 1726 e 1729, in Inghilterra dove aveva imparato ad apprezzare le opere di Newton e di Locke, delle quali sarebbe stato indefesso divulgatore. Il biennio tra 1763 e 1764 è il "momento magico" voltairiano, cui appartengono sia il *Traité sur la Tolerance*, sia il *Dictionnaire philosophique*. Da entrambi, e soprattutto da certe pagine del secondo - come il dialogo fra Tuctan, pashà di Samo, e l'ortolano Karpos nel *Catechisme du jardinier* - scaturisce quel messaggio di comprensione e di simpatia per il mondo musulmano che, d'altra parte, aveva ispirato le durissime pagine contro le crociate nell'*Essai sur les moeurs et l'ésprit des nations*, poi raccolte in volume autonomo contro le apologie barocche dei "gesta Dei per Francos" nel secolo precedente composte dagli eruditi di corte del Re Sole.

Ma l'Islam poteva essere uno scenario adatto per la tolleranza, nel momento stesso in cui per altri versi era presentato come l'ambiente storico nel quale si erano sviluppati e si sviluppavano, intrecciati, lussuria e fanatismo: al punto che, come la lettera di prefazione (ispirata al Gulistan del poeta persiano Sadi) del voltairiano Zadig ci ricorda, Madame de Pompadour era abitualmente indicata con l'epiteto - che peraltro non le dispiaceva affatto - di "sultana"? Una risposta proveniva da Gotthold Ephraim Lessing e dal biennio 1778-1780, in cui egli pubblicava il *Nathan der Weise*, un'opera che non s'intende se non strettamente unita alle altre due dello stesso periodo, il saggio sull'educazione del genere umano e i dialoghi sulla massoneria (14) .

Il *Nathan* e il vero manifesto dell'*Aufklärung* sul la tolleranza: ed è sintomatico ch'esso assuma a fonti per la redazione del suo scritto e a scenario per il suo impianto due termini di paragone, l'Oriente musulmano del Saladino e il medioevo del periodo crociato, proprio in quanto l'una e l'altra cosa ci appaiono un annunzio del Romanticismo ormai prossimo.

Tuttavia, nelle scelte del Lessing v'era un sottinteso rivelatore. Il Saladino, per nobile e generoso che fosse, presentava la tirannia come obiettivamente funzionale all'esercizio islamico del potere. E - secondo uno schema già collaudato nel medioevo e mai sul serio abbandonato - la natura negativa dell'Islam stava tutta nei connotati nefasti del suo fondatore. Con la sua tragedia *Mahomet, ou lefanatisme*, Voltaire, che aveva più volte presentato i musulmani come comprensivi e tolleranti e l'Islam come positivo nei confronti dello stesso cristianesimo (15), concentrava nel loro Profeta tutte le caratteristiche della ferocia, dell'ipocrisia, della menzogna, della tirannia e dell'intolleranza. E nell'agosto del 1745 inviava una copia della sua tragedia a Benedetto XIV accompagnata da una lettera di rara piaggeria, in lingua italiana, nella quale di sottoponeva "al capo della vera religione quest'opera contro il fondatore d'una falsa e barbara setta" .

Alcuni decenni più tardi, il quadro sarebbe ulteriormente mutato. Il generale Bonaparte era salpato da Tolone nel maggio del 1798; sbarcato in Egitto il 1° luglio, prese Alessandria il giorno dopo(16). Si sarebbe trattenuto in Oriente oltre un anno, fino al luglio del '99: e tra il febbraio e il maggio di quello stesso anno combatte tra Palestina e Siria. Si macchiò d'un orribile delitto a Giaffa - il massacro a sangue freddo di tremila prigionieri con le loro famiglie, - ma affrontò con coraggio la peste nella città litoranea presso Gerusalemme: peraltro, non giunse a vedere le mura di quella che per i musulmani è al Quds. Non ci era arrivato nemmeno san Luigi, cinque secoli e mezzo prima di lui. Il giovane generale, che il suo governo aveva evidentemente sottovalutato, non celava ambizioni grandiose: aveva lanciato agli egiziani il 2 luglio un proclama nel quale gli ideali giacobini di Libertè-Egalità-Fraternità si mischiavano all'appello nel nome del "vero Islam"; sognava di governare l'Oriente da Alessandria, di sollevare Persia e India contro russi e inglesi, d'imporre le idee della Rivoluzione e al tempo stesso di rivendicare la gloria dei gesta Dei per Francos. Quasi certamente il ventinovenne ambizioso militare sapeva poco dell'Islam: ma aveva

saputo scegliersi ottimi collaboratori e aveva un fiuto straordinario delle situazioni in cui si trovava. Insieme con l'egittologia, anche la crociatistica moderna trova la sua nascita con la campagna orientale del Bonaparte: Chateaubriand, Michaud e Doré, forse, non sarebbero stati pellegrini in Terrasanta né innamorati dell'epopea della crociata senza l'avventura orientale del Bonaparte.

Il sultano Selim III, dal canto suo, non poteva fidarsi certo dei suoi nuovi "protettori" inglesi, russi e austriaci: stretti senza dubbio da un comune interesse a sbarrare alla Francia rivoluzionaria la via dell'egemonia mediterranea, ma ben decisi altresì a sedere - con o senza di essa - al ricco banchetto d'Oriente per cibarsi di quel che restava d'un impero i confini del quale, fino a pochi decenni prima, spaziavano dal Danubio al Tigri e dal Volga all'Alto Nilo. Il Gran Signore accettava quindi, e nemmeno troppo a disagio, di accedere nel giugno del 1802 alla pace di Amiens, sulla base di un accordo con la Francia che rinnovava integralmente il dettato delle Capitolazioni.

La politica di colui che dal 2 dicembre del 1804 era l'imperatore dei francesi nei confronti della Porta fu senza dubbio ricca di ambiguità, ma ispirata a una simpatia motivata non solo da Realpolitik o da cinismo. Certo era stato sfiorato fin da giovane da quel che noi oggi chiamiamo "orientalismo", aveva letto l'*Histoire des arabes* di François Augier de Marigny e gli piacevano tanto il *Voyage en Egypte et en Syrie* quanto le *Considerations sur la guerre actuelle des turcs*, entrambi di Constantin-François de Chasseboeuf conte di Volney, stampati fra 1787 e 1788. Vi sono testimonianze secondo le quali egli avrebbe discusso con Goethe il Mahomet del Voltaire, prendendo le difese non solo dell'Islam, bensì anzitutto del Profeta (17). D'altro canto, l'atteggiamento d'interesse per l'Islam non andava disgiunto dall'apprezzamento storico per le crociate - quasi l'imperatore si divertisse a sistematicamente rovesciare la prospettiva voltairiana - , a proposito delle quali la propaganda napoleonica tornava evidentemente a rivendicare il primato francese, sulla linea da Luigi IX a Luigi XIV e con una trasparente pretesa di continuità. Nel 1806 l'Imprimerie Imperiale aveva pubblicato la *Chrestomahie arabe* di Sylvestre de Sacy, che riprendeva l'opera benemerita dell'erudito Berthereau; due anni dopo, quasi proseguendo una traccia programmatica molto rigorosa, veniva presentata la traduzione di un saggio originariamente scritto in tedesco da A.H.L. Heeren, *Essai sur l'influence des croisades*, che aveva vinto il concorso bandito dall'Institut de France sul tema: "Esaminare quale sia stata l'influenza delle crociate sulla libertà civile dei popoli d'Europa, sulla loro civiltà, sul progresso dei Lumi, del commercio e dell'industria". Stava intanto cominciando a uscire la monumentale *Geschichte der Kreuzziige* di F. Wilken; e nel 1808 ecco all'orizzonte l'*Histoire des croisades* di Jean François Michaud. Alla base di questo successo, c'era senza dubbio il favore con cui nel 1802 era stato accolto il *Genie du christianisme* di François-René de Chateaubriand, che celebrava la conciliazione fra la tradizione cristiana della Francia e dei suoi re e il nuovo potere nato dalla Rivoluzione, ma soprattutto dal 18 brumaio: il tutto nel nome del tempo delle cattedrali, ma anche dell'epos crociato e di Torquato Tasso che ne era stato il cantore. Alcuni anni dopo, nel 1825, Walter Scott avrebbe consacrato nel più bel romanzo mai scritto sulla crociata, *The Talisman*, l'eroismo del medioevo cristiano rappresentato da Riccardo Cuor di Leone con la magnanimità e la sapienza tinta di magia e di mistero di un Saladino anch'esso - al pari di quello del Lessing - rivisitato scrupolosamente attraverso le fonti, ma lontano le mille miglia dall'immagine del sovrano tollerante e in fondo un pochino scettico(18). L'incontro fra Cristianità e Islam, ora, avveniva non più alla luce dei valori di comprensione reciproca, di rispetto e di tolleranza, bensì nella consapevolezza della comune fede nel Dio d'Abamo e nella fratellanza cavalleresca d'arme che sapeva riconoscersi al di sopra dei contrapposti schieramenti.

Ed ecco che la crociata, oggetto dell'esorcismo voltairiano pronunciato nel nome della ragione e della tolleranza, s'imponeva invece adesso come chiave multiforme per la comprensione della nuova stagione della cultura europea. Napoleone passo come una meteora, pur lasciando all'Europa fra le sue molte eredità - con il Codice Civile e il liberalismo - anche l'egittologia nata con la sua spedizione sul Nilo e, agli egiziani, la memoria che gli ideali rivoluzionari e l'Islam fossero in qualche modo, più che conciliabili, convergenti, e perfino il seme delle Logge massoniche.

Il Saladino era d'altronde un eroe per tutte le stagioni. Non era certo il sovrano "tollerante" del Lessing, ma semmai quello romantico dello Scott, ad animare i sogni esotici e imperialistici del

Kaiser Guglielmo II di Germania che nel 1898 - durante il suo viaggio nell'impero ottomano e ai Luoghi Santi, nel quale aveva sfoggiato abiti e atteggiamenti ora da crociato, ora da pellegrino, e aveva riempito di suoi ricordi Istanbul e Gerusalemme - durante il quale non aveva mancato di rendere omaggio commosso alla tomba del grande sultano, a Damasco (19). Per gli italiani, invece, Yussuf ibn Ayyub Salah ad-Din è divenuto da una sessantina d'anni, per definizione, "il feroce Saladino". Il perché di questa definizione - che contrasta con la fama di generosità e di mitezza che circonda il sultano fin dal medioevo - va ricercato nelle collezioni di figurine disegnate da Angelo Bioletto per l'album I quattro moschettieri della Buitoni-Perugina: la più rara e ambita era quella del sultano, dal profilo grifagno (che ricordava abbastanza quello, peraltro nobilissimo, del negus Haile Selassie, ad onta del profondo cristianesimo dell'imperatore etiope), e dalla scimitarra sguainata in un atteggiamento minaccioso, reso però ridicolo dalle babbucce e dall'elmo arieggiante un casalingo scolapasta.

E l'avventura delle rivisitazioni e dei travestimenti di Yussuf ibn Ayyub è continuata anche ben oltre questi episodi. Dopo il 1948, il mondo arabo mediterraneo in lotta contro Israele ha fatto del Saladino il campione ora del panarabismo, ora della rinnovata lotta dell'Islam contro gl'infedeli. Nell'uso storico della sua immagine e del suo mito, fino alla guerra arabo-israeliana del 1967 sono prevalsi i toni arabo-nazionalistici (ad onta dell'origine curda del sultano), in parte poi obliterati da quelli religiosi.

Del Saladino tra Lessing e Scott e tra Illuminismo e Romanticismo, si è detto e scritto molto: soprattutto in ordine ai due grandi temi della tolleranza e dell'esotismo. Manca però, sull'argomento, un "classico". Tale si può senza dubbio considerare invece il breve, denso saggio che a La legende di Saladin dedicava Gaston Paris sul "Journal des Savants" del 1893, sollecitato da uno studio del Fioravanti edito due anni prima (20).

Il grande filologo, letterato ed erudito francese, nato ad Aveney (Mame) nel 1839, era allora all'apice della sua carriera e non lontano dal termine della sua non lunga vita: sarebbe difatti venuto a mancare a Cannes dieci anni dopo, nel 1903. Figlio di Paulin Paris, che gli aveva comunicato l'amore per i testi rari e sconosciuti, aveva studiato a Bonn e a Gottingen prima di approdare al College de France e infine succedere, nel 1872, al padre e occuparne la cattedra. Insegnò anche all'École des Hautes Etudes. Rivendicatore rigoroso della letteratura "delle origini", fondatore con Paul Meyer della rivista "Romania", corrispondente infaticabile dei principali studiosi europei, Gaston Paris fu maestro di personaggi come Jeanroy, Langlois e Bedier. Per datata e sorpassata che debba ormai venir ritenuta la sua Histoire poetique de Chorlemagne (1865) e un classico della medievistica; mentre le sue tesi sul rapporto fra poesia orale e poesia scritta e sulla nascita dell'epopea sono state a lungo discusse e restano tappe fondamentali nella storia della critica.

La collezione "Biblioteca critica della letteratura Italiana", diretta da Francesco Torraca e pubblicata in Firenze per i tipi della Sansoni, aveva già accolto nel 1895 - come n. 5 dei suoi volumi, che uscivano con cadenza mensile - un altro lavoro di Gaston Paris, I racconti orientali nella letteratura francese, traduzione di un saggio scritto nel 1875. Ma, nel caso del Saladino, non si dovette aspettare vent'anni. La buona accoglienza fatta al lavoro precedente stimolò gli editori italiani: e La leggenda del Saladino uscì difatti nel 1896, sollecitamente tradotta dallo stesso Mario Menghini che già aveva curato la versione dello studio precedente. Sostenitore positivisticamente convinto di uno stretto e immediato rapporto fra storia e letteratura, il Paris - critico bonario ma abbastanza severo dell'acerba fatica del Fioravanti - rileggeva attentamente i testi poetici e romanzeschi relativi alle vicende del sultano confrontandoli con le fonti cronistiche e identificando situazioni e personaggi e verificando puntigliosamente fatti e situazioni. Dalle sue pagine - che mantengono una loro viva attualità, per quanto possa esser naturalmente superato il del resto generosissimo apparato erudito - emerge non tanto l'avventura d'un uomo o di un personaggio storico divenuto personaggio letterario (un destino che il sultano curdo condivide con molti), quanto piuttosto, e soprattutto, il caso dell'elaborazione di un "nemico esemplare", un nemico - divenuto modello per la stessa società che avrebbe voluto - o che si diceva avesse voluto distruggere. Al di là della circolazione d'istanze che sta alla base dello stretto rapporto fra letteratura cavalleresca medievale, immaginario esotistico, cultura illuministica e sensibilità romantica - e di questo nodo problematico il Saladino è la figura emblematica -, lo studio di

Gaston Paris s'impone pertanto come una ricerca pionieristica in quella direzione, rivelatasi fondamentale nella cultura europea degli anni più recenti, che l'indagine e il confronto con "l'Altro". Gli esiti d'istanze di questo tipo sul piano propriamente antropologico sono noti; il presentarsi dei problemi legati alla globalizzazione e alle prospettive multiculturali che i nuovi tempi fanno apparire urgenti forniscono loro motivo di attualità e d'importanza profonde anche sotto il profilo sociologico, etico e civico. Quel che Gaston Paris ci andava insegnando oltre un secolo fa non ha perduto affatto di attualità; e ci sarà forse ancora utile, oggi più di allora, per comprendere il mondo che ci circonda.

NOTE

(1) Inferno, IV, 129. Dante richiama il Saladino anche in Convivio, IV, XI, 14, ponendolo tra altri liberali e magnanimi signori quali Alfonso VIII di Castiglia, Raimondo V di Tolosa, Guglielmo del Monferrato, Bertram dal Bornio, Galasso di Montefeltro.

Cfr. F. GABRIELI, Saladino, in Enciclopedia dantesca, IV, pp. 1072-3.

(3) Nel 1919 l'arabista spagnolo Miguel Asin Palacios, in un'opera ricca di erudizione e costruita con grande abilità, rivendicava all'Islam la paternità dell'immaginario dantesco dell'Aldilà. La sua tesi, a lungo contrastata (cfr. M. ASIN PALACIOS, Dante e l'Islam, tr. it., voll. 2, Parma 1994), fu confermata dal ritrovamento da parte di Enrico Cerulli, nella Biblioteca Vaticana, di un codice nella Bibliothèque Nationale di Parigi contenente la versione latina e francese del Liber de scala (cfr. E. CERULLI, Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della "Divina Commedia", Città del Vaticano 1949). Un altro codice, conservato alla Vaticana, oltre al Liber de scala contiene anche una copia della Collectio Toletana. Cfr. ora anche Il Libro della Scala di Maometto, tr. it. di R. Rossi Testa, Intr. di C. Saccone, Milano 1991; Le Livre de l'échelle de Mahomet, tr. it. G. Bessun - M. Brossard- Dandré, Paris 1991. Per collocare il Libro della Scala nel contesto delle ricerche d'età alfonsina cfr. E. CERULLI, Nuove ricerche sul "Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente, Città del Vaticano 1972. E' probabile che l'opera fosse conosciuta comunque anche nella Sicilia sveva.

(4) In realtà, la critica odierna e relativamente severa nei confronti del Saladino: o, per lo meno, diciamo che dopo l'esaltazione medievale, illuministica e romantica (di cui parleremo infra), anche per il sultano sono giunti i tempi del disincanto e magari del "revisionismo". Si è insistito sulla sua mediocrità come comandante militare e sul tatticismo - spinto talvolta ai limiti del cinismo - con cui sapeva amministrare, alternandole, ferocia e magnanimità trattando i nemici vinti e prigionieri, a seconda delle esigenze propagandistiche. Ricordiamo comunque, tra le più correnti e recenti biografie del sultano: A. CHAMPDOR, Saladino, tr. it. Milano 1969; H. GIBB, Vita di Saladino, Roma 1979; G. REGAN, Il Saladino, tr. it., Genova 1987; M.C. LYONS - D.E.P. JACKSON, Saladin. The politics of the holy war, repr. 1995.

(5) Hue de Tabarie, ou Ordene de chevalerie, ed. by R.T. House, Chicago 1919.

(6) Bosone da Gubbio, L'Avventuroso ciciliano, a cura di G.F. Nott, Milano 1823, p. 413 sgg.: un passo in cui sono molto forti sia la memoria dell'Ordine filtrata magari attraverso autori come il poeta Folgore da san Gimignano, sia la presenza della tradizione della visita di Francesco al sultano.

(7) Cfr. R.S. LOOMIS, The Pas Saladin in art and heraldry, in IDEM, Studies in medieval literature. A memorial collection of essays, New York 1970; R.F. COOX - L.S. CRIST, Le deuxième siècle de la croisade. Les textes en vers. Saladin, Geneve 1972; D. QUERUEL, Le Vailant turc et courtois Saladin: un oriental à la cour de Bourgogne, "Seneffiance", 11, 1982, pp. 299-311.

(8) Cfr. Novellino e Conti del Duecento, a cura di S. Lo Nigro, Torino 1968, part. i nn. XXV, pp. 105-6, LXXIII, pp. 173-74 (questo da un'originale ebraico-spagnolo, passato all'Avventuroso Ciciliano e al Decameron e da lì servito quale modello d'ispirazione al Lessing), LXXVI, pp. 178-80, e i primi cinque aneddoti dei Conti di antichi cavalieri, pp. 301-7.

(9) Cfr. G. PARIS, La leggenda di Saladino, tr. it., Firenze 1896; F. GABRIELI, Storia e leggenda del Saladino, in Ivi, Storia e civiltà musulmana, Napoli 1947; J. RICHARD, La chanson de Syracon et la légende de Saladin, "Journal Asiatique", CCXXXVII, 1949, ora in IDEM, Les relations entre l'Occident et l'Orient au Moyen Age, London 1977; A. CASTRO, Présence du sultan Saladin dans les littératures romanes, "Diogene", 1954, 8; P.H. NEWBY, Saladin in his time, London 1983; G. LIGATO, Continuità ed eccezioni nella leggenda del Saladino, "Quaderni medievali", 36, dic. 1993, pp. 6-29.

(10) Cfr. M. PENNA, La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel Medio Evo, Torino 1953, e la recensione di A. Del Monte, in "Filologia romanza", II, 1955, pp. 106-12.

(11) Decameron, I, 3.

(12) Ibidem, X, 9.

(13) Per cui cfr. J. VAN EIJNATTEN, Mutua christianorum tolerantia, Firenze 1998: un bellissimo libro dedicato in realtà a un "caso" olandese del Settecento, ma splendidamente rappresentativo di tutta la più ampia e complessa problematica.

(14) Se ne veda l'edizione tedesca con traduzione francese a fronte, G.E. LESSING, Nathan le Sage - Nathan der Weise, ed. p. A. Lagny, tr. fr. R. Pitrou, Paris 1997.

(15) D. HADIDI, Voltaire et l'Islam, Paris 1974.

(16) Cfr. J. THIRY, Bonaparte en Egypte, Paris 1973; J.M. MOIRET, Memorie della spedizione d'Egitto, tr. it., Torino 1984.

(17) Cfr. E.W. SAID, Orientalismo, tr. it., Torino 1991, p. 355.

(18) W. SCOTT, Il Talismano. Riccardo in Palestina, n. ed., Milano 1983.

(19) Cfr. J. HASLIP, Il sultano, tr. it., Milano 1992, pp. 259-62.