

MEDIOEVO ROMANZO

RIVISTA QUADRIMESTRALE

DIRETTA DA D'ARCO S. AVALLE, FRANCESCO BRANCIFORTI, GIANFRANCO
FOLENA, FRANCESCO SABATINI, CESARE SEGRE, ALBERTO VARVARO

VOLUME XII · 1987

SOCIETA EDITRICE IL MULINO BOLOGNA

Trinità celeste e Trinità diabolica nella *Queste del Saint Graal*

Le prime pagine della *Queste del Saint Graal*¹ ci descrivono con arte magistrale l'apparizione di Galaad nella sala della Tavola Rotonda. Benché una settantina di pagine dopo l'autore fornisca la *senefiance* di questo episodio, molte ombre permangono fra le pieghe del racconto e altre interpretazioni e altre più profonde e più complesse simbologie si propongono alla mente del lettore attento.

Intendo qui prendere in esame ed analizzare soprattutto il personaggio del vecchio *preudon* che accompagna Galaad. La *senefiance* che l'autore ci offre di questo episodio ci porterebbe a intitolarlo *L'apparizione magica di Galaad* o *Galaad «figura Christi»*, (perché è di lui che si parla quasi esclusivamente), ma se proviamo a fare una lettura analitica del brano ci accorgiamo che il testo ci riserva non poche sorprese. *L'aventure*² inizia con la descrizione di fatti portentosi: porte e finestre che si chiudono da sole e illuminazione magica della sala³. Tutta la corte si stupisce e si prepara a vedere grandi meraviglie. Anche i lettori si predispongono a un'apparizione imminente. E l'apparizione così accuratamente preparata arriva, ma non è, come ci potrebbe indurre a pensare la *senefiance*, Galaad, bensì «uns preudons a une blanche robe, vielz et anciens»⁴. La sua presenza è magia nella magia perché «il n'ot chevalier laiencz qui seust par ou il i entra»⁵. Ci viene detto anche che era a piedi e «amenoit par la

¹ Tutti i rinvii si intendono all'ed. a cura di A. Pauphilet, Paris 1949 (CFMA 33).

² Va ricordato che già nelle ultime pagine del *Lancelot* in prosa (ed. a cura di A. Micha, VI, Paris 1980, p. 244) troviamo l'annuncio, fatto ad Artù da un *preudon*, della venuta a Kamaalot di Galaad così come la profezia delle sue imprese e delle meraviglie che si compiranno in quel giorno. Dice infatti il monaco al re: «Rois Artus, je te di por voir an confession que au jor de Pentecoste qui vient sera noviaux chevaliers cil qui les aventures del Saint Graal metra a fin et verra celui jor a ta cort et acomplira sanz faille le siege perilleus. Or garde que tu semoingnes tes homes qu'il soient tuit la veille de la Pentecouste a Kamaalot por veoir les merveilles qui lor avenront».

³ *La Queste del Saint Graal*, p. 7, ll. 114.

⁴ *Ibid.*, ll. 19-20. È bene precisare anche che in tutta la *Queste* il termine *preudons* è usato per indicare i monaci.

⁵ *Ibid.*, ll. 20-1.

main»⁶ un cavaliere dalle armi vermiglie. Giunto nel mezzo della sala, parla e saluta con il saluto di Cristo: «Pes soit o vos»⁷. Inizia quindi un dialogo con Artù nel corso del quale gli presenta il «Chevalier Desirré»⁸. Dobbiamo notare che fino a p. 8, l. 16 dell'ed. Pauphilet, e cioè per le prime 31 righe sulle 54 che conta in tutto l'avventura, il protagonista unico è il *preudons*; se teniamo conto poi che anche le ultime 10 righe hanno come soggetto questo personaggio, il rapporto complessivo sale a ben 41 righe su 54. È lui infatti che conduce l'azione; che si muove; che accompagna per mano Galaad, quasi che questi fosse incapace di camminare da solo; che parla al re e ai nobili; che profetizza sul futuro; che presenta il cavaliere e ne fa la genealogia. È ancora lui che lo fa disarmare e rivestire con i colori bianco e rosso, simboli di Cristo e delle crociate. Lo conduce «tout droit»⁹ al Seggio Periglioso; solleva il drappo dallo scranno; legge (e riconosce per nuove) le lettere incise sul seggio ed infine ordina a Galaad di sedervisi.

La prima azione che vediamo compiere da Galaad è l'esecuzione degli ordini del *preudon*: il fatto che si segga «tout seurement»¹⁰ sul Seggio Periglioso testimonia quindi soltanto della fiducia che Galaad ripone nel suo accompagnatore. Una volta sedutosi senza incidenti, la tensione si allenta e cessa: l'avventura si è compiuta. Il *preudons* diceva il vero: Artù ancora dubitava poco prima «se ceste parole est veraie»¹¹. Il lettore si rilassa, la magia si dirada e il mondo del quotidiano riemerge. Solo a questo punto Galaad prende la parola e dice al suo accompagnatore che può ritornarsene al «saint hostel»¹², poiché ha ben fatto ciò che gli fu comandato. Galaad completa la sua genealogia: il monaco misterioso aveva enunciato la fase antica e lui dà ora, indirettamente, quella recente. Così, parlando, sottolinea il suo affetto e la sua dipendenza dai monaci che lo hanno allevato ed educato. Il monaco parte con il solito saluto cristiano ma, quando qualcuno gli chiede chi sia, si rifiuta di rispondere e dice invece che «il le savroient bien a tens se il l'osoient demander»¹³, frase sibillina, densa di sottintesi e di rinvii (non soddisfatti) al futuro della storia. L'episodio si conclude con la partenza del *preudon* con 15 scudieri e cavalieri che, veniamo ora a sapere, l'aspettavano fuori. Lo sguardo dell'autore ritorna

⁶ *Ibid.*, l. 22.

⁹ *Ivi*, p. 8, l. 10.

¹² *Ivi*, p. 8, l. 19.

⁷ *Ibid.*, l. 24.

¹⁰ *Ibid.*, l. 17.

¹³ *Ibid.*, l. 26.

⁸ *Ibid.*, ll. 25-6.

¹¹ *Ivi*, p. 7, l. 30.

quindi alla sala, dove Galaad viene festeggiato e gli viene riconosciuta l'avventura del Seggio. Un rapido accenno sottolinea la provenienza divina della sua bellezza e l'episodio si conclude con la descrizione di un banchetto regale.

Come si vede, quindi, la lettura puntuale dell'episodio smen-tisce, in parte, il punto di vista proposto dalla *senefiance*. Questa infatti falsa l'importanza dei ruoli dei personaggi celando invece un'interpretazione più che lecita e che appare anzi, dall'analisi oggettiva del testo, come la più ovvia. Questo procedimento 'ambiguo' nella spiegazione degli avvenimenti da parte dell'autore è abituale e sicuramente voluto: in realtà egli spiega molto meno di quanto un'impressione superficiale lascerebbe credere. Spetta al lettore collegare i vari elementi forniti dalle *demonstrances* e rintracciare il filo rosso che li unisce sotterraneamente lungo tutta l'opera. D'altronde neanche il senso ultimo del romanzo è mai spiegato esplicitamente dall'autore¹⁴, che non manca però di fornirci tutti gli elementi per poterlo desumere. Le *senefiances* degli eremiti perciò non servono tanto a facilitarci la comprensione quanto a stimolarci a riflessioni e ricerche più profonde di significati latenti.

A questo punto mi pare che valga la pena di riesaminare, con più attenzione, la figura del vecchio *preudon* presente in questo episodio. L'interpretazione che di esso ha fornito E. Gilson¹⁵ (e che altri interpreti hanno ripreso dopo di lui) mi sembra infatti poco convincente. Per maggior chiarezza riporto qui integralmente il passo che esaminerò. Scrive Gilson:

«Le texte scripturaire dont s'inspire l'épisode de l'apparition de Galaad aux chevaliers de la Table Ronde est l'Évangile de Jean, xx, 19. La scène se passe après la résurrection du Christ; les apôtres sont assemblés, un samedi soir, dans une salle fermée, et voici que Jésus apparaît, se dresse au milieu d'eux, et leur dit: "La paix soit avec vous. Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie". Ayant ainsi parlé, Jésus souffla sur eux et ajouta: "Recevez le Saint-Esprit". La *Queste* réunit de la même façon les compagnons de la Table Ronde dans un palais dont toutes les portes et les fenêtres se ferment d'elles-mêmes, malgré quoi l'on y voit néanmoins apparaître un vieillard qui tient par la main "un chevalier à unes armes vermeilles" sans qu'aucun assistant se rende compte de la

¹⁴ Si veda a questo proposito la tesi da me sostenuta in «Galaad 'figura militis christiani' ('senefiances' implicite nella *Queste del Saint Graal*)», *Museum Patavinum* 4 (1987): 341-61.

¹⁵ Nel suo saggio «La mystique de la grâce dans *La Queste del Saint Graal*», *Romania* 51 (1925): 321-47.

manière dont ces deux personnages peuvent bien être entrée (p. 7, l. 11-28). Aussitôt entré, le vieillard dit aux assistants: "Pes soit o vos". On peut d'autant moins hésiter à reconnaître Jésus-Christ dans le chevalier, qu'il nous est présenté par l'auteur comme le Désiré, extrait du lignage de David. Par contre, on ne remarquerait pas qu'il apporte avec soi la grâce, comme Jésus l'apportait aux Apôtres rassemblés dans le Cénacle, si l'auteur ne nous expliquait ailleurs sous quel symbole il a cache ce fait. Le Saint-Esprit descend sur les Apôtres en forme de feu le jour de la Pentecôte et les envoie à travers le monde prêcher l'Évangile. D'autre part, nous venons de voir que Jésus était déjà venu leur insuffler le Saint-Esprit dans le Cénacle où il était entré toutes portes fermées. Enfin, fait connu de tous, Jésus avait fait annoncer par Jean-Baptiste sa venue, et qu'il ne baptiserait plus dans l'eau, comme faisait son précurseur, mais dans l'Esprit Saint et dans le feu»¹⁶.

Qui l'autore aggiunge la seguente nota:

«Ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam: qui autem post me venturus est, fortior me est, cujus non sum dignus calceamenta portare: ipse vos baptizabit in Spiritu sancto, et igni". Matth., III, 11. Cf. Marc, I, 8. Luc, III, 16. Jean, I, 26. Bien que nous évitions de discuter les identifications de personnages, il est à peine besoin de noter que le vieillard symbolise Jean-Baptiste».

Come abbiamo visto, Gilson comincia col paragonare la descrizione evangelica dell'apparizione di Cristo agli apostoli col racconto della *Queste*, evidenziando la presenza dello stesso saluto in ambedue i racconti. Questo ci porterebbe a credere che voglia identificare il Cristo col vecchio *preudon*, ma subito dopo afferma invece, come se fosse una naturale conseguenza del suo racconto, «On peut d'autant moins hésiter à reconnaître Jésus-Christ dans le chevalier», il quale invece non aveva fatto nessuna forma di saluto. A questo punto lo studioso, mentre sta cercando di chiarire le varie identificazioni possibili dei personaggi, dichiara molto inaspettatamente nella nota: «Bien que nous évitions de discuter les identifications de personnages» (e aggiunge, per altro, tutto di seguito, «il est à peine besoin de noter que le vieillard symbolise Jean-Baptiste»). Ora, a prescindere da queste incongruenze più o meno formali e, tutto sommato, poco importanti, va notato che l'identificazione del *preudon* col Battista, seppure data più volte per scontata, non è mai, di fatto, veramente motivata. L'unica giustificazione apportata è che «Jésus avait fait annoncer par Jean-Baptiste sa venue, et qu'il ne baptiserait plus dans l'eau, comme faisait son précurseur, mais dans

¹⁶ Ivi, pp. 329-30.

l'Esprit Saint et dans le feu». Ora non mi pare che la lontana promessa del Battista possa, da sola, giustificare la presenza in questo episodio di questo personaggio, inutile alle *senefiances* della *Queste* e del tutto assente, per di più, dall'invocato modello evangelico. Inoltre il ruolo giocato qui da questa figura è troppo preponderante in rapporto a Galaad/Cristo e all'importanza dell'avventura in via di compimento: ciò risulta evidente, come abbiamo osservato all'inizio, dalla lettura puntuale del testo e dallo spazio complessivo dedicato al *preudos*. La funzione del Battista apparirebbe pertanto spropositata e per di più immotivata: la sua identificazione col *preudon* sembra invece, più che una convincente intuizione dello studioso, l'unico modo per giustificare, *faute de mieux*, una presenza sulla scena altrimenti inspiegabile.

Più ambigua, riguardo a questo problema, è invece la posizione della Matarasso¹⁷. La studiosa inizia la sua analisi con un'entusiastica adesione alla tesi di Gilson¹⁸ di cui cita integralmente la stessa parte riportata qui sopra anche da me, ma senza rilevarne le incongruenze. Dopo una complicata disquisizione numerologica sulla simbologia della data 454, anno in cui sarebbe stata indetta la *queste* del Graal, la Matarasso passa a confutare la teoria di F. W. Locke¹⁹, secondo la quale il personaggio da noi esaminato rappresenta sia l'angelo del Signore che annuncia l'avvento di un nuovo ordine, sia Melchisedech, re di Salem. La sua confutazione si basa sul fatto che «If the old man is an angel it is doubtful whether he can stand in a typological relationship to another figure»²⁰. Ciò però non le impedisce di aggiungere, due pagine dopo, che tutto l'episodio preso in esame può anche rappresentare, oltre che il passo evangelico, la miracolosa concezione del Cristo (fatto che comporterebbe, di conseguenza, una interpretazione simbolica completamente diversa e sovrapposta alla prima). Sempre a confutazione della teoria di Locke, che vede rappresentato Melchisedech nella figura del *preudon*, la Matarasso scrive inoltre: «Melchisedech, besides, belongs to the Old Testament, Christ as man to the New, and the author of the

¹⁷ P. Matarasso, *The Redemption of Chivalry: A Study of the «Queste del Saint Graal»*, Genève 1979, p. 43 ss.

¹⁸ «The manner of Galahad's arrival at Camelot, the scriptural sources of the scene and its theological implications have been admirably analysed by Gilson» (ivi, p. 43).

¹⁹ *The Quest for the Holy Grail*, Stanford 1960.

²⁰ P. Matarasso, *op. cit.*, p. 47.

Queste makes a clear division between those characters who are primarily Old Testament types, confining them within the earlier Josephus section, and those who are part of the new dispensation. *King Mordrain is the only figure who bridges the gap . . .*²¹. Ciò però non le impedisce di impiegare, subito dopo, lo stesso metodo di doppia simbologia Vecchio/Nuovo Testamento per un altro passo della *Queste*. Nel romanzo leggiamo infatti che un anonimo *preudons* si presenta a corte, poco prima che i cavalieri partano per la *queste*, e ammonisce gli astanti con queste parole: «Oiez, seignor chevalier de la Table Reonde qui avez juree la Queste del Saint Graal! Ce vos mande par moi Nascienz li hermites que nus en ceste Queste ne maint dame ne damoisele qu'il ne chiee en pechié mortel»²². La Matarasso scrive al riguardo: «a two-tiered answer in fact, for if it tells us that the name of the man in the story who brought Galahad into the palace is Nascien the Hermit, the manner of its telling confirms that he is also to be seen in the rôle of the Baptist, who not only preached repentance but foretold the gift of the Spirit of Pentecost. Furthermore, his name, with its Old Testament association with that of Nathan the Prophet who reproved David for adultery and prophesied against him, allows him to play a subsequent part in the tale»²³. La studiosa incorre quindi in una palese contraddizione, affermando che questo personaggio rappresenta contemporaneamente sia il Battista (figura del Nuovo Testamento) che Nathan (figura del Vecchio Testamento). Ma questa interpretazione non è valida soprattutto per un altro motivo, ben più fondato: il testo infatti *non dice* che l'accompagnatore è Nascien, e quindi l'affermazione della Matarasso risulta essere soltanto un'illazione gratuita e senza basi. La sua adesione iniziale all'interpretazione di Gilson viene, d'altra parte, molto stemperata, nel corso della sua analisi, dalla riflessione che «Gilson's identification seems the more likely, not least because it is the most obvious solution»²⁴. In fondo sembra che anche la Matarasso aderisca alla tesi dell'identificazione del *preudon* col Battista ancora una volta *faute de mieux*²⁵.

²¹ *Ibid.* Il corsivo è mio.

²² *La queste del Saint Graal*, p. 19, ll. 12-6.

²³ P. Matarasso, *op. cit.*, p. 48.

²⁴ *Ivi*, p. 47.

²⁵ Le distanze da Gilson la Matarasso le prende, di fatto, anche per quel che riguarda la tesi centrale dell'articolo dello studioso francese. Gilson infatti interpreta il Graal come simbolo della Grazia, mentre la Matarasso espone tale ipotesi

Malgrado le varie ipotesi interpretative proposte per una più completa comprensione di questo episodio, qualcosa sembra quindi sfuggire ancora, attraverso le maglie sempre più fitte, riguardo al personaggio del *preudon*. Figura quanto mai inquietante, la sua comparsa è stata troppo accuratamente preparata da un impianto scenico e da un *pathos* minuziosamente dosati, per assolvere poi solo ad un ruolo di supporto. La sua presenza sulla scena ha polarizzato tutti gli sguardi: persino di Galaad sembra che gli astanti si accorgano davvero solo dopo che *lui* non c'è più. Lo festeggiano per essere riuscito nell'impresa e lo ammirano per la sua bellezza angelica, ma tutto questo dopo; il racconto non dice nulla di ciò finché *l'altro* è presente.

La descrizione dell'apparizione è svolta, d'altronde, con bravura cinematografica: fra lo stupore di tutti per gli strani fatti che accadono (usci e finestre che si chiudono da soli, luce magica che viene a sostituire quella naturale, ecc.) appare un uomo «vielz et anciens» vestito di bianco: appare dal nulla, si materializza. Sembrerebbe quasi che la sala fosse caduta per un attimo nel buio per la chiusura delle finestre e che la luce sovranaturale emanasse proprio da lui: si direbbe che gli occhi degli astanti rimangano accecati per un attimo (quattro righe di racconto) sulla sua figura, sul biancore delle sue vesti (primo elemento descritto) e sulla vetustà (ancora il bianco, luminoso, della barba e dei capelli); poi, lentamente, la zona d'ombra sembra schiarirsi intorno, mano a mano che gli occhi dei presenti si abituanano al fulgore, ed essi vedono, solo adesso, che è a piedi e che non è solo: infatti conduce per mano un cavaliere dalle armi vermiglie²⁶.

solo come una possibilità interpretativa fra altre altrettanto valide: «Now whatever interpretation one puts upon the Grail, one cannot deny its Eucharistic rôle. It may be the symbol of grace, it is also the dish of the Last Supper, and in this, as in so many passages, both sets of images are present» (ivi, p. 49). Sostenendo il ruolo eucaristico del Graal la studiosa accetta la tesi esposta da W. E. M. C. Hamilton, «L'interprétation mystique de la *Queste del Saint Graal*», *Neophilologus* 27 (1942): 94-110, tesi volta a confutare (in modo per altro assai convincente a parer mio) proprio quella sostenuta da Gilson. Bisogna notare infine che nell'analisi che la Matarasso fa di questo episodio della *Queste* si riscontra ancora un'altra dimenticanza. A proposito del mantello rosso e bianco che Galaad indossa al posto dell'armatura per compiere l'avventura del Seggio Periglioso la studiosa scrive: «It is Christ's humanity that is traditionally symbolized by the red and white conjoined (*Dilectus meus candidus et rubicundus*)» (op. cit., p. 50), ma nessun accenno vien fatto a un'associazione, ben più calzante in questo caso, con i colori crociati!

²⁶ Questo particolare è importante: le armi non sono *roges* ma *vermeilles*.

Come non pensare a questo punto all'apparizione fugace della Trinità? Fugace sì, perché l'immagine dura solo un momento. Il vecchio parla e siamo già in una dimensione più umana: la *Queste*, d'altronde, è tutta intessuta di passaggi repentini e di intersezioni di piani diversi, paralleli e contigui al contempo, come gli avvenimenti delle Tre Tavole descritti nel corso della vicenda. Ma il malessere forse rimane un po', guizzante fra le righe, e quando ormai la ragione ci ha convinti che avevamo inteso male, si riprende di nuovo, brevissimamente, in quella frase, non più ripresa, non più spiegata, per tutto il romanzo: «car il le savroient bien a tens se il l'osoient demander». Nessuna spiegazione invece. Il personaggio se ne va, come un monaco qualsiasi (o quasi) con i 15 cavalieri e scudieri che l'avevano accompagnato (ci vien detto adesso) e l'aspettavano fuori nel cortile. Ma la frase resta: e come non pensare alle domande inespresse del Perceval christianiano o al sonno colpevole di Lancelot una cinquantina di pagine dopo? Chi era allora in realtà quel *preudons* «vielz et anciens»? Come è possibile sostenere che per tutto l'episodio si è trattato semplicemente di un monaco qualunque proveniente da Corbenic?²⁷

L'interpretazione del monaco come immagine di Dio padre avrebbe anche il vantaggio di risolvere un problema riguardante la simbologia di Galaad: a volte, infatti, certi studiosi hanno voluto vedere in lui, in questo episodio, sia la *figura*²⁸ di Cristo

Quest'aggettivo fa pensare alle lingue di fuoco. La *Queste* stessa ci dice, nella *senefiance*, che «ausi vint li Chevaliers en armes vermeilles, qui sont de color a feu semblables» (p. 78, ll. 22-3).

²⁷ La parte conclusiva dell'episodio «Si vient au mestre huis dou palés, qui clos ert, si l'uevre et descent en la cort aval; si troeve chevaliers et escuiers jusqu'a quinze qui l'atendoient et estoient venu avec lui. Et il monte et se part de la cort en tel maniere qu'il ne sorent plus de son estre a cele foiz» (p. 8, ll. 26-31) mi sembra particolarmente importante soprattutto dal punto di vista di un'interpretazione divina del personaggio del *preudon*. Dopo un episodio così denso di significati e intessuto così fittamente su vari piani interpretativi, mi pare assolutamente impossibile che l'autore, già di solito così parco nel darci dettagli non 'significanti', si dilunghi per ben sei righe a descriverci dei particolari del dopo-avventura, apparentemente inutili sia a livello di 'senso' che a livello di trama, e per di più imprevisi e inaspettati. Inoltre mi pare delinearsi una contrapposizione piuttosto netta con la parte che precede (fatto anche questo significativo): gli usci si erano chiusi e qui vengono aperti; la scena si svolgeva in un interno e qui ci troviamo all'aperto; prima si era nella sala in alto e ora si scende *aval*; il *preudons* era apparso solo con Galaad, già all'interno e «il n'ot chevalier laienz qui seust par ou il i entra» ed ora scopriamo invece che è accompagnato da quindici persone che lo aspettano fuori.

²⁸ Nel senso 'tecnico' che questo termine ha in E. Auerbach, *Figura. Studi su Dante*, Milano 1962, pp. 176-226.

che quella dello Spirito Santo. Ma perché mai proprio e soltanto in questo passo Galaad dovrebbe simboleggiare due persone divine? Molto più logico, a mio avviso, è invece che in apertura di romanzo ci venga data un'immagine completa di Dio, nelle sue tre persone trinitarie: il monaco è il Padre, Galaad il Figlio, le armi vermiglie come il fuoco lo Spirito Santo²⁹. Bisogna anche tener presente che gli ultimi due simboli trinitari restano immutati per tutto il corso dell'opera.

E. Gilson afferma che in questo episodio «Jésus-Christ et le Saint-Esprit semblent s'emmêler inextricablement, l'un prenant sans cesse la place de l'autre»³⁰, pur ammettendo subito dopo che «Les armes vermeilles sont le symbole du feu de la grâce qu'apportait avec soi Jésus-Christ» e cita quindi la *senefiance* della *Queste* che paragona l'episodio con quello neotestamentario della Pentecoste. Ora, prima di tutto va rilevato che nella *Queste* non c'è mai confusione fra le due persone trinitarie: Galaad è, in tutto il romanzo, sempre e soltanto *figura Christi*³¹ e le armi vermiglie rappresentano sempre e soltanto lo Spirito Santo in sembianza di fuoco: quindi Cristo e lo Spirito Santo non sembrano

²⁹ Il doppio paragone armi/fuoco/Spirito Santo è proposto più volte dalla *Queste*. Proprio nella *senefiance* dell'episodio qui studiato leggiamo: «il avint [...] que li Sainz Esperiz descendi entr'ax en guise de feu» (p. 78, ll. 12-5) e qualche riga più avanti, sempre con riferimento alla Pentecoste: «Car tot ausi com Nostre Sires vint en semblance de feu, ausi vint li Chevaliers en armes vermeilles, qui sont de color a feu semblables» (p. 78, ll. 21-3). Inoltre va rilevato che per indicare i paramenti indossati dai monaci che si apprestano a celebrare messa la *Queste* usa abitualmente una similitudine con le armi. Ecco alcuni esempi: «il [= Lancelot] troeve un hermitage et l'ermite qui voloit comencier la messe et estoit ja garniz des armes de Sainte Eglise» (p. 62, ll. 25-7) e subito dopo: «Et quant ele [= la messa] fu chantee et li preudons se fu desgarniz des armes Nostre Seigneur, ...» (p. 62, ll. 31-3). In un'altra situazione analoga leggiamo: «il avoit un frere revestu des armes Nostre Seigneur et vouloit comencier la messe» (p. 81, l. 33; p. 82, l. 1). Nella stessa avventura del Cervo Bianco, i cavalieri eletti, dice il testo, «voient le preudome vestu des armes Nostre Seigneur, qui voloit comencier la messe dou Saint Esperit» (p. 234, ll. 29-31). D'altra parte è molto significativo (come ebbi già modo di far notare nel mio *art. cit.*) che proprio in questa avventura, che avviene quando ormai la Cavalleria Celeste (simbolo dell'avvento del Terzo Tempo, che è quello dello Spirito Santo) domina incontrastata, i cavalieri eletti (portatori nel mondo della terza persona trinitaria) ascoltino la funzione, per la prima volta nel romanzo, completamente armati. Sempre riguardo a questo tema, nel mio precedente art. ho evidenziato il significato ideologico sotteso alla preferenza, dimostrata dall'autore, per l'identificazione dello Spirito Santo con il fuoco a scapito di quella con la colomba.

³⁰ E. Gilson, *art. cit.*, p. 331.

³¹ Seppure di un Cristo aggressivo un po' particolare. A questo riguardo rinvio ancora alla tesi da me sostenuta nel mio articolo citato sopra.

mai «s'emmêler inextricablement», come vorrebbe invece Gilson. Inoltre va evidenziato, in maniera forse un po' più netta di quanto faccia il critico, che la *Queste* riprende in questo passo due episodi neotestamentari ben distinti e li fonde insieme, dato che nel giorno della Pentecoste agli apostoli apparve solo lo Spirito Santo (cfr. Atti, II, 1-13) e non Cristo (che era apparso invece precedentemente, a porte chiuse, e aveva soffiato su di loro lo Spirito Santo: Giovanni, XX, 19). Ora, dato che nel racconto neotestamentario della Pentecoste appare solo lo Spirito Santo, mentre qui è indubbio che le persone trinitarie che entrano apertamente in gioco sono due (la seconda e la terza), è evidente che l'autore medievale ha già apportato una variazione (e non certo di scarsa rilevanza) all'episodio preso a modello, o meglio, ne ha fatto di due uno. Per ragioni narrative ed ancor più ideologiche, gli preme infatti presentare qui, nel giorno della Pentecoste, anche Galaad con lo Spirito Santo e il fatto è talmente importante che, come abbiamo visto, la sua *senefiance* cerca un avallo nei testi sacri.

A questo punto però il gioco è fatto: una volta raffigurate distintamente la seconda e la terza persona trinitaria, come non presentare anche la prima, il Padre, da cui procedono le altre due? È vero che la sua identificazione qui è più velata rispetto a quella di Cristo e dello Spirito Santo, ma è anche vero che in tutta la *Queste* essa risulta sempre abbastanza sfumata. Bisogna infatti tener conto che anche i cristiani, malgrado la forte tendenza a rappresentare visivamente la divinità, hanno sempre avuto qualche esitazione nel rappresentare Dio padre. Neppure la *Queste* sfugge a questa prassi ed infatti essa ce lo mostra di rado direttamente, e anche in questi casi, soltanto come voce, tuono o saetta, o come mano che scende dal Cielo³²; mai lo troviamo rappresentato da un oggetto o da un personaggio ben preciso e ricorrente come avviene invece per le altre due figure trinitarie: in questa

³² Per un inventario delle rappresentazioni di Dio padre nella *Queste* e per una spiegazione dei rapporti che lo legano alle altre arti si veda A. Pauphilet, *Etude sur la «Queste del Saint Graal»*, Paris 1921, pp. 88-9. Ricordiamo in particolare il commento dello studioso a questa sua elencazione: «Ce sont là des descriptions conformes à d'anciennes traditions artistiques. "Jusqu'au XII^e siècle", écrit Didron, "on ne voit pas de portrait de Dieu le Père. Sa présence ne se révèle que par une main qui sort des nuages". Main d'ailleurs diverse ment représentée dans les arts, tantôt donnante, tantôt bénissante, quelquefois prolongée de l'avant-bras, le plus souvent entourée du nimbe lumineux, signe de divinité» (p. 89). Il nostro autore, pertanto, non possedeva ancora, alle spalle, una tradizione consolidata a cui attingere per darci un ritratto 'fisico' di Dio padre.

luce perciò l'identificazione col *preudon* ci potrebbe apparire, in un primo momento, fin troppo definita. Ma non è così. Basta riflettere infatti che nella *Queste* i monaci sono preposti a spiegare ed illustrare il volere di Dio: essi rappresentano cioè una sorta di personificazione della sua volontà³³. D'altra parte in questo caso non si tratta di un personaggio ben preciso con caratteristiche sue proprie, bensì semplicemente di un appartenente, quanto mai indeterminato, alla classe degli eremiti; inoltre egli non ricompare più nel seguito del romanzo. L'identificazione del monaco con Dio padre, inoltre, è tanto più calzante poiché di quest'ultimo si accentuano proprio (e soltanto) i tratti ultraterreni ed antichi³⁴.

Questa rielaborazione dell'episodio neotestamentario della Pentecoste³⁵, non seguendo alla lettera il modello ma, anzi, imponendogli alcune forzature a causa della sua fusione con l'episodio evangelico, presenta un grosso pregio: infatti, se si accetta che il *preudons* rappresenti Dio padre, ci si accorge che tutta la vicenda

³³ I monaci, quelli cistercensi in particolare (come è dimostrato dallo studio di A. Pauphilet sopra citato, specificatamente alle pp. 53-84), appaiono come i rappresentanti sulla Terra della volontà divina.

³⁴ Non sono ovviamente d'accordo con l'affermazione, per altro mai giustificata, della Matarasso: «The figure [= il *preudons*] in this episode seems very much a man» (*op. cit.*, p. 47): la lettura attenta del testo dimostra, anzi, decisamente il contrario. Dalla descrizione della sua apparizione saremmo addirittura portati a pensare, come abbiamo già fatto notare, che la luce sovranaturale che pervade la sala provenga proprio da lui. Ora sappiamo bene che la caratteristica di emanare luce è sempre stata un segno rivelatore delle divinità (sia in ambiente cristiano che non) e in più, come ci dice Pauphilet (cfr. la citazione riportata nella nota 32), è un elemento molto frequente anche nelle descrizioni di Dio padre. Lo stesso Graal poi, possiede tale caratteristica in varie sue apparizioni nella *Queste* stessa; come non ricordare poi la luminosissima apparizione a Giuseppe d'Arimatea in carcere descrittici da Robert de Boron? Anche la descrizione fisica del *preudon* ci indirizza verso una figura divina, in modo particolare quel «vielz et ancians»: è vero che questa efficace dittologia sinonimica ricorre anche in un'altra descrizione di *preudon*, e precisamente in quella dell'officiante dell'avventura del Cervo Bianco (p. 234, l. 26), ma non a caso proprio quel passo è fortemente caratterizzato dall'intervento diretto di Dio padre. Anzi val la pena di segnalare, per inciso, che anche allora avevamo assistito ad una rapida unione trinitaria: infatti la «voiz [che] descendi entr'ax» (p. 235, l. 13) è quella del Padre, il Figlio appare nella visione dei quattro protagonisti e lo Spirito Santo è il destinatario della messa (p. 234, ll. 30-1). Ritornando all'episodio che qui ci interessa, va in ultimo rilevato che, accettando l'interpretazione da me suggerita, anche l'incredulità di Artù alle parole del monaco-Dio assumerebbe un senso più profondo, e opposto, rispetto all'atteggiamento fiducioso di Galaad, come ho già avuto modo di dimostrare dettagliatamente nel mio articolo citato prima.

³⁵ Episodio che sottolinea un impegno attivo nel mondo come quello richiesto ora ai cavalieri celesti capeggiati da Galaad.

riecheggia da vicino ancora un altro passo dei Vangeli altrettanto famoso: il battesimo di Cristo nel Giordano. Ancora una volta cioè troviamo condensati in unico episodio più livelli interpretativi: il primo, esplicitato nella *senefiance*, viene arricchito e completato dagli altri, latenti, rinvii neotestamentari secondo una prassi del tutto abituale, come abbiamo già avuto modo di rilevare, all'autore della *Queste*.

Nell'episodio del battesimo di Cristo leggiamo che la voce di Dio padre presenta Gesù alla folla come il suo figlio diletto mentre lo Spirito Santo, in guisa di colomba, si posa su di lui³⁶. Nell'episodio della *Queste* la presentazione verbale rimane, ma la voce viene trasformata in presenza corporea (il *preudon*): Dio padre presenta alla Tavola Rotonda (cioè al mondo) il suo inviato, il suo 'nuovo' figliolo (Galaad) fornito delle armi ignee dello Spirito Santo come un tempo presentò Cristo su cui discese la stessa persona trinitaria, ma sotto forma di colomba. Il parallelismo è

³⁶ «Baptizatus autem Iesus, confestim ascendit de aqua; et ecce aperti sunt ei caeli, et vidit spiritum Dei descendentem sicut columbam et venientem super se. Et ecce vox de caelis dicens: "Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui"» (Matteo, III, 16-7). Ritroviamo una descrizione pressoché uguale in Marco, I, 9-11: «Et factum est: in diebus illis, venit Iesus a Nazareth Galilaeae: et baptizatus est a Ioanne in Iordane. Et statim ascendens de aqua, vidit caelos apertos, et Spiritum tamquam columbam descendentem, et manentem in ipso. Et vox facta est de caelis: Tu es Filius meus dilectus, in te complacui», e in Luca, III, 21-2: «Factum est autem cum baptizaretur omnis populus, et Iesu baptizato, et orante, apertum est caelum: et descendit Spiritus sanctus corporali specie sicut columba in ipsum: et vox de caelo facta est: Tu es filius meus dilectus, in te complacui mihi». Solo Giovanni si discosta un poco facendo raccontare l'episodio dal Battista stesso: «Altera die vidit Ioannes Iesum venientem ad se, et ait: Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. Hic est de quo dixi: Post me venit vir qui ante me factus est: quia prior me erat: et ego nesciebam eum, sed ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans. Et testimonium perhibuit Ioannes, dicens: Quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de caelo, et mansit super eum. Et ego nesciebam eum: sed qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu Sancto. Et ego vidi: et testimonium perhibui quia hic est Filius Dei» (I, 29-34). In questo Vangelo, quindi, Cristo è presentato anche dal Battista. Resta, però, nel racconto dell'anacoreta, la descrizione dell'intervento dello Spirito Santo come colomba e di Dio padre come voce. Per riprendere il discorso sull'identificazione del vecchio *preudon* col Battista, sostenuta da Gilson/Matarasso, vediamo pertanto che neanche questo episodio può essere addotto come prova a favore di tale ipotesi: infatti se è vero che in quest'ultimo Vangelo si riscontra una doppia presentazione di Gesù (quella divina appunto e quella del Battista) che si presterebbe a sostenere sia la mia tesi che la loro, negli altri tre Vangeli non c'è traccia della presentazione di Giovanni Battista mentre tutti e tre i passi, invece, fanno perno sulla presentazione fatta dal Padre.

significativo, ma ancora di più mi pare che lo sia, per un confronto, l'avvicinarsi dei simboli dello Spirito Santo: nei Vangeli, dove prevale un'immagine mite e pacifica di Cristo, troviamo la colomba; qui, nel Terzo Tempo, caratterizzato dalla Cavalleria Celeste che scende in armi contro i Nemici della Chiesa, lo Spirito Santo è rappresentato dal fuoco e dalle armi. Anche questo passo insomma sottolineerebbe ancora una volta la scelta, per Galaad, dell'immagine di un Cristo combattente quale ci è presentato anche nell'episodio del Castello delle Pulzelle³⁷: Dio padre inviò una prima volta il Figlio a redimere e salvare il mondo con l'amore e il suo sacrificio (=colomba)³⁸; ma visto che il Male ancora perdurava, la seconda volta inviò Galaad «por ce que il despoillast le chastel»³⁹ con le armi, definitivamente.

La *senefiance* dell'avventura della Tomba del Cavaliere Morto viene a giustificare ulteriormente la mia interpretazione. Essa evidenzia infatti il bisogno sentito da Dio padre di sanare il mondo dal peccato e il suo duplice invio: la prima volta si tratta di una missione di pace fondata sull'amore: «por cele durté amoloier et por fere les cuers des pecheors tendres et noviax»⁴⁰; la seconda volta, invece, viene affidato a Galaad il compito di «abatre les grevoses aventures»⁴¹, gli viene cioè affidata una missione violenta. Anche il parallelismo fra i due inviati è messo, di conseguenza, in particolare risalto come risulta evidente dalla schematizzazione della *senefiance*.

I tre elementi della *senefiance* (tomba; corpo; voce) possono poi essere letti anche come una sorta di Trinità al negativo. Le tre figure divine, trasportate nel mondo terreno che è il dominio del Maligno, si diabolizzano; pertanto la tomba, che rappresenta il mondo, corrisponderebbe al Padre che lo ha creato; il corpo, che indica i popoli della Terra (e gli Ebrei in particolare), rappresenterebbe il Figlio; la voce, che nel corso dell'avventura era collegata a manifestazioni ignee⁴², simboleggerebbe lo Spirito Santo. Il compimento dell'avventura e soprattutto l'annientamento di questa trinità diabolica da parte di Galaad starebbe a dimostrare quindi, in modo quasi materiale, la totale sconfitta del Male che,

³⁷ Ritorna ancora la stessa tematica di cui alla nota 31.

³⁸ Gesù liberò le anime buone (*La Queste del Saint Graal*, cit., p. 55, ll. 8-10).

³⁹ *Ibid.*, l. 13.

⁴⁰ *Ivi*, p. 38, ll. 6-7.

⁴¹ *Ibid.*, ll. 18-9.

⁴² «si en voit issir une fumee et flamme après» (p. 36, ll. 20-1).

TEMPO STORICO	ELEMENTO DEL RACCONTO	SENEFIANCE	
		SIMBOLOGIA	EFFETTO
PRIMO TEMPO vetero- testa- mentario	TOMBA	Durezza del mondo / degli Ebrei.	Necessità, sentita da Dio, di mandare nel mondo Gesù prima e Galaad poi.
SECONDO TEMPO neotesta- mentario	CORPO molto pesante	Gli Ebrei all'epoca di Cristo (sono morti perché in peccato mortale). Perché i peccati sono molto gravi e difficili da cancellare.	Venuta di Gesù Cristo per redimere il mondo con l'amore. Egli però è condannato a morte per istigazione del diavolo (il Male è vinto con la Resurrezione del Cristo, ma non è debellato definitivamente).
TERZO TEMPO avvento di Galaad	VOCE	Maledizione sui figli a causa della frase degli Ebrei a Pilato: «che il sangue...» riguardo alla Passione di Cristo.	Galaad riesce a mettere in fuga il diavolo e a vincerlo, questa volta definitivamente.

come ci dice la conclusione della *senefiance* del Castello delle Pulzelle, è proprio il compito affidato a questo personaggio. La definitiva vittoria della Cavalleria Celeste impersonata da Galaad suggella infatti l'avvento del Terzo Tempo, la nuova era di purezza e santità della Chiesa Trionfante dove non c'è più posto per il Demonio.

RENATA A. BARTOLI
Padova