

Avtor razmišlja o vlogi časa in gibanja v "Iskanju svetega Grala" in v "Smrti kralja Arturja", dveh pomembnih tekstih francoske proze XIII. stoletja. Ugotavlja, da je v "Iskanju svetega Grala" čas kot medij zveličanja relativiziran, saj se krščanska dinamika nekdanjega viteštva spremeni v negibno in brezčasno zrenje nedoumljivih onstranskih skrivnosti. V "Smrti kralja Arturja" pa se napetost med prostorom in časom, ki obvladuje "Iskanje svetega Grala", sprosti v oprostorjenju trenutka, torej v fragmentaciji izkušnje časa. Razpad te izkušnje ima za posledico uničenje arturjanskega univerzuma. Razlika med "Iskanjem svetega Grala" in "Smrtjo kralja Arturja" je razlika med Vsem in Ničem, kakor si jo je predstavljal duhovni genij dobe, ki je že začenjala izgubljati svojo notranjo konsistenco.

**ČAS KOT  
IZKUŠNJA  
v "Iskanju  
svetega  
Grala"  
in v  
"Smrti kralja  
Arturja"**

## I

Mit o Gralu spada med najzanimivejše in najpogosteje uporabljene elemente srednjeveške dediščine v svetovni književnosti. Neločljivo je povezan z mitičnim kraljestvom kralja Arturja in z vitezi Okrogle mize. Čeprav kronisti iz karolinške dobe omenjajo keltskega vodjo Arturja, Viljem iz Malmesburyja pa l. 1125 piše o nekem pogumnem vojščaku z istim imenom,<sup>1</sup> danes vendarle velja, da je literarnega kralja Arturja "iznašel" Geoffrey iz Monmoutha v svojem monumentalnem delu *Historia regum Britanniae* (1137): mit je bil s tem ustvarjen.

Geoffreyjevo "zgodovino" britanskih kraljev je v staro francoščino prevedel normanski klerik Wace in jo naslovil *Le Roman de Brut* (Roman o Brutu, 1155). Kakor večina srednjeveških "prevodov", tako je tudi to delo prej priredba kot pa resničen prevod originala. Okrogla miza je tako prvič omenjena v *Romanu o Brutu*. Ponazarja enakost vitezov, ki so zbrani okrog nje. Lahko si mislimo, kako nenavadno je učinkovala takšna simbolika v času, ki ga je v vseh pogledih prežemala fevdalna hierarhičnost. Kljub temu velja poudariti, da je vsaj Arturjev prostor prvotno še ločen od mize: šele v tekstih XIII. stoletja tudi kralj postane le enak med enakimi in dobi svoj prostor za Okroglo mizo, skupaj z ostalimi vitezi.

Še danes ni popolnoma jasno, od kod motiv Okrogle mize sploh izvira. Najverjetnejši sta keltska in krščanska hipoteza o njenem izvoru. V prid prvi govori dejstvo, da se v zvezi s keltskimi praznovanji omenja posebno mesto ob omizju, ki je namenjeno izključno junaku. To častno mesto postane v arturjanski literaturi t. i. "nevarni sedež", kamor bo smel sedeti samo pričakovani viteški odrešenik: vsakogar, ki si drzne sedeti nanj prepovedi navkljub, pogoltno zemlja. Tu je treba dodati, da se "nevarni sedež" pojavi v viteški literaturi šele s XIII. stoletjem, kar verjetno ni v prid keltski hipotezi.

V prid krščanski hipotezi lahko navedemo srednjeveško povezovanje Okrogle mize z zadnjo večerjo in z dvanajstimi peri<sup>2</sup> Karla Velikega, ki naj bi simbolično predstavljali dvanajst apostolov. Najverjetneje pa sta motiv Okrogle mize kakor tudi mo-

tiv Grala rezultat mitsko-literarnega sinkretizma (predvsem) keltskih in krščanskih elementov. Oba motiva sta pomensko večplastna. Taka večplastnost je predvsem v XIII. stoletju dokaj splošen pojav, zato je za razumevanje marsikaterega literarnega teksta potrebna dodatna razlaga. To razlago največkrat vsebuje že kar tekst sam, vse skupaj pa pogosto spominja na srednjeveško svetopisemsko eksegezo. Primer:

...Okrogla miza pa je imela velik simbolni pomen [scenefiancé]. Kajti tako se imenuje zato, ker predstavlja okroglo obliko sveta ter položaj planetov in zvezd na nebeškem svodu...; torej lahko po pravici trdimo, da je Okrogla miza prava podoba sveta, saj k njej prihajajo vitezi iz vseh dežel, krščanskih ali poganskih, kjer le poznajo viteštvo.<sup>3</sup>

Prvi avtor, ki z motivom Okrogle mize poveže motiv Grala, je Chrétien de Troyes v svojem nedokončanem *Percevalu* (1181). Etimologija besede "graal" je zelo verjetno grško-latinska,<sup>4</sup> izvor motiva samega pa ni nič jasnejši kot v primeru Okrogle mize. Njegova keltska inačica bi utegnil biti "rog izobilja", ki pa vsaj kot ena pojavnih oblik istega arhetipa še zdaleč ni značilen samo za keltsko mitologijo. Res je tudi, da je literarni kontekst, v katerem se Gral pojavi, izrazito krščanski. *Perceval* je krščanski Bildungsroman, kar niti najmanj ne velja za Chrétienove predhodne štiri romane. Vendar pa ima Gral-predmet pri Chrétienu zelo skrivnostno in nevtralnno simboliko, kar sicer daje *Percevalu* s stališča modernega bralca posebno literarno vrednost. Edini jasno prepoznavni krščanski element je hostija, ki je shranjena v Gralu: dovolj za tistega, ki je hotel videti, in premalo za tistega, ki ni hotel.

Številni avtorji so nadaljevali nedokončani Chrétienov roman. Omenili bomo samo najpomembnejše. Robert de Boron je mit o Gralu dokončno pokristjanil in ga umestil v nekakšen psevdozgodovinski kontekst. V svojem verzem romanu o Jožefu iz Arimateje (konec XII. stoletja) pripisuje ključni pomen predvsem trem dogodkom:

- Gral je posoda, iz katere je pri zadnji večerji jedel Kristus s svojimi apostoli;

- v isto posodo je Jožef iz Arimateje prestregel kri, ki je prišla iz telesa križanega Odrešenika: od tod čudežna moč Grala;

- Jožef in njegova družina prenesejo Gral v Evropo: iskanje se lahko začne.

Monumentalni cikel, ki združuje večino legend o Gralu in Okrogli mizi, je sestavljen iz petih proznih romanov neznanih avtorjev (neznane avtorja?):

- *Zgodba o svetem Gralu* povzema vsebino zgoraj omenjenega romana o Jožefu iz Arimateje;

- *Zgodba o Merlinu* je prozna priredba romana o Merlinu, ki ga je napisal Robert de Boron in od katerega se je ohranil le še odlomek, dolg nekaj sto verzov;

- *Lancelot* (1220-1225) je najobsežnejši in najstarejši od petih romanov, osredotočen na pripoved o naslovnem junaku;

- *Iskanje svetega Grala* (1220-1230) se začne na binkoštni praznik (!), ko se vitezom Okrogle mize prikaže Gral; zgodba nato sledi dogodivščinam posameznih iskalcev, ki se zaobljubi-jo, da se ne bodo vrnili na Arturjev dvor, preden ne bodo ponovno našli Grala:

- *Smrt kralja Arturja* (1230-1235) s propadom Arturjevega (svetnega) kraljestva smiselno zaključí ciklus.

Prva dva romana sta nastala kasneje kot ostali trije, vendar še pred letom 1240.

Od francoskih tekstov z isto tematiko velja omeniti še prozni roman *Perlesvaus* (začetek XIII. stoletja), ki pa ni povezan s ciklusom petih romanov. Od nefrancoskih predelav prvotnih tekstov sta najpomembnejša Wolframov *Parzival* (1201-1210) in *Morte Darthur* Thomasa Maloryja (1485). *Parzival* je obsežno delo, ki se v marsičem razlikuje od originalnih francoskih tekstov. Gral na primer tu ni več posoda, temveč kamen, ki je padel z neba.

Malory, razvrtni in tolovaški vitez, je svoje delo napisal v ječi. *Morte Darthur* je dokaj svoboden prevod oziroma priredba in kompilacija francoskih tekstov, v katerem so črpali navdih tako Blackmore<sup>5</sup> kakor kasneje Swinburne<sup>6</sup> in, v širšem smislu, Walter Scott, da niti ne omenjamo ameriške kinematografije od začetkov do današnjih dni.

## II

To iskanje pač ni iskanje zemeljskih stvari, ampak poglobljanje v velike skrivnosti Našega Gospoda in v največje misterije naše vere, ki jih bo Najvišji odstrl blaženemu junaku, ki ga je bil izmed vseh svetnih vitezov izvolil za svojega služabnika. Njemu bo dal gledati čudežni sveti Gral in videl bo, česar si srce smrtnika ne more predstavljati niti jezik zemeljskega človeka opisati.<sup>7</sup>

Za joahimitsko<sup>8</sup> pojmovanje zgodovine naj bi bili značilni trije hierarhični stanovi, v katerih se povzemajo tri stopnje duhovnega razvoja človeštva in ki se udejanjajo v treh zaporednih zgodovinskih dobah (stan poročenih, stan duhovnikov, stan menihov). Vsak od teh stanov ustreza eni od božjih oseb. Po mnenju E. R. Daniela<sup>9</sup> pa tako razlaganje joahimitskih idej ne drži popolnoma: nastop tretje dobe naj ne bi pomenil tudi konca prejšnjih dveh, torej "ukinitve" prvih dveh stanov na račun tretjega in poslednjega (status monacorum). Daniel pravi, da so joahimiti zgodovino sicer res pojmovali kot proces duhovnega napredka, kjer pa bi tretja doba pomenila ne le prihod Duha, ampak tudi soobstoj vseh treh stanov oziroma duhovnih stopenj v nekakšni paradoksalni enovitosti, ki bi bila časna podoba svete Trojice:

Cilj zgodovine je uresničenje polnosti v Kristusu, torej enovitosti, znotraj katere različni posamezniki, ki imajo različne duhovne darove, živijo kakor eno telo... Pleroma [Kristusovo mistično telo, op. p.] je enovitost različnega. Joahim si ni nikoli predstavljal, da bi menih lahko živel sami, brez predhodnih dveh stanov.<sup>10</sup>

To verjetno drži, sicer bi moralo do duhovne preobrazbe človeštva (po joahimitsko) priti v času ene same generacije, kajti brez potomstva bi bila človeška zgodovina hitro pri kraju. Vprašanje se torej zdi nejasno postavljeno: ker je očitno, da je za joahimite neko bolj ali manj sprejemljivo sožitje vseh treh stanov neizogibno, se velja predvsem vprašati, kakšno je moralno vrednotenje posameznih sobivajočih stanov. Daniel<sup>11</sup> trdi, da nista prva dva stanova za joahimite vredna nič manj kakor tretji: ne samo da sta dopuščena, celo nujno potrebna sta, saj sta pogoj tako procesu duhovnega razvoja človeštva kakor tudi, eo ipso, njegovemu poslednjemu razdobju samemu. Ne da bi želeli izrekati se o (ne)pravilnosti takega interpretiranja joahimitskih idej, lahko ugotovimo naslednje: če ima Daniel prav, potem lahko izključimo neposreden vpliv joahimitske duhovnosti na *Iskanje svetega Grala*, kljub številnim zagovornikom omenjene povezave.<sup>12</sup> Eden od njih, morda najznamenitejši, ugotavlja:

Svetnim vitezom manjka želja postati esperitex [spiritualis, poduhovljen, op. p.]. Ta pomanjkljivost jih obsoja na bivanje v drugi dobi (status clericorum)<sup>13</sup>... Pravih duhovnih vitezov je le dvanajst in samo ti bodo sedli za Gralovo omizje ter postali podoba [semblence] dvanajstih apostolov.<sup>14</sup>

Ta ugotovitev je popolnoma točna. Moralni kodeks in duhovna izkušnja v *Iskanju svetega Grala* ne dopuščata preživetih stopenj duhovnega razvoja, kakor naj bi ju po Danielovem mnenju dopuščalo avtentično joahimitsko pojmovanje zgodovine. Moralna drža, na kateri je osnovano *Iskanje svetega Grala*, pozitivno vrednoti samo duhovno elito, vse ostale "iskalce" pa le toliko, kolikor se le-ti uspejo približati najvišjemu duhovnemu idealu. Sicer pa prav ti iskalci predstavljajo Zlo,<sup>15</sup> ki je po teološkem pojmovanju, v katerem je vkoreninjeno tudi *Iskanje svetega Grala*, isto kakor ne-bit. Ta istovetnost je seveda protislovna, a protislovje je vedno le videz, tančica, ki zastira skrivnost. Eno pa je gotovo: zlo je razkorak med idealom in stopnjo duhovnega razvoja vsakega posameznega iskalca, če le-ta ne išče v pravi smeri, torej če njegovo iskanje ni pravilno osmišljeno (večina "iskalcev" namreč v resnici išče predvsem ali izključno - sebe).

Kralj Artur in njegovi vitezi (chevaliers terriens) so morda res junaki (pseudomes<sup>16</sup>), vendar v popolnoma drugačnem smislu, kakor to velja za viteze duhovne elite. Tistih nekaj duhovnih izbrancev se namreč bojuje proti Zlu, proti egoizmu v njegovih najbolj pretanjenih oblikah. V njihovem duhu je jasno pričujoča alternativa, edina mogoča, med Vsem in Ničem. Kjer se vprašanje postavlja s tako lucidnostjo, tam mora biti tudi odgovor enako jasen: Galaad in Bohor nista niti za trenutek v dvoemu glede izbire med omenjenima možnostma. Hočeta Vse, hočeta večnost. Prav tu pa pride do nasprotja med metaforo poti ali

iskanja, ki je semitskega izvora in v kateri se zrcali dinamično pojmovanje stvarnosti, ter konceptom alegorije, ki predpostavlja brezčasno statičnost in ki ga je srednji vek podedoval od Grkov. Kajti za viteze Duha, ki so izbrali pot (proti) večnosti, je najbolj značilno prav to, da se na tej (časni) poti nikdar ne ustavljajo pri (časnih) stvareh: razkorak sedanost-prihodnost, in s tem čas, pa zanje tako sploh več ne obstaja, saj je vsak od njih že "umrl samemu sebi". Tudi fizična smrt je torej le še vprašanje časa, saj je njena bistvena naloga – po volji posameznika, ki odgovarja nagovoru božje milosti – izpolnjena že vnaprej.

Po drugi strani pa je faustovska skušnjava ustavljanja ob časnih stvareh značilna za svetne viteze, ki jim je čas vrednota sam po sebi, ne le kot sredstvo zveličanja. In vendar, kakšna je razlika med to največjo od vseh svetnih skušnjav<sup>17</sup> in skušnjava apostola Petra na gori spremenjenja?

In ko sta odhajala od njega, je Peter rekel Jezusu: "Učenik, dobro je, da smo tukaj. Naredimo tri šotore: tebi enega, Mojzesu enega in Eliju enega," čeprav ni vedel, kaj govori.

(Lk, 9, 33)

Tudi Peter se hoče ustaviti, četudi le zato, da bi izstopil iz časa (kakor bomo videli, je to tudi Galaadova edina želja). Toda kaj ne gre tu za zrenje božjega obličja samega, za končni cilj vsakega duhovnega iskanja? Seveda, toda nič manj ne drži, da je Bog sam ustvaril čas zato, da se ob človekovem sodelovanju dopolni. Ničkolikokrat so krščanski mistiki poudarjali minljivost ekstatičnih trenutkov duhovnega zanosa, ki jim mora nujno slediti ponovna "prizemljitev", ne da bi se pri tem izgubil duhovni habitus življenja po meri večnosti. V nasprotju z njimi pa Galaad nikakor ni zmožen živeti v času. V francoski srednjeveški literaturi prav *Iskanje svetega Grala* predstavlja tisto točko, kjer protislovje med "Bogom onkraj časa" in "Bogom na koncu časa" doseže svoj vrhunec. Tu je najjasneje razvidno nasprotje med "prostorskim"<sup>18</sup> principom grške metafizike in judovsko(-krščansko) eshatologijo, ki je linearno-časovna. To nasprotje je bilo (vsaj latentno) prisotno že v zgodnjem krščanstvu. V *Iskanju svetega Grala* vloga časa v božjem projektu človekovega zveličanja sicer nikoli ni neposredno zanikana, in vendar jo prisotnost brezčasnega znova in znova postavlja pod vprašaj. Čeprav stične točke med večnostjo in časom najdemo že v *Pesmi o Rolandu*, pa v *Iskanju svetega Grala* večnost vse drugače posega v čas in ga obvladuje kakor v epski poeziji XII. stoletja.

Omenjena dvojnost je najbolj očitna pri najpopolnejšem od vseh vitezov, pri Galaadu, ki sicer vedno hiti novim duhovnim avanturam naproti, vendar je njegov duh že od vsega začetka in v vsakem trenutku zbran in popolnoma osredotočen v neki mejni točki med časom in večnostjo: njegova edina želja, kot rečeno, je prestopiti iz časa v neko resničnost, ki je negibno prisotna – onkraj časa. Ta želja sicer pušča času njegovo površinsko, navidezno dinamičnost, njegove psihološko-duhovne globine pa zamrzne v statični trenutek, nunc stans. Čas ima torej tu svojo neodtujljivo funkcijo, namreč dovršiti se, samo še

teoretično, torej navidezno. Galaad ne želi živeti v času po meri večnosti, temveč želi večnost samo, čas pa mu pomeni le nujno zlo. Statična dimenzija njegove duhovne drže prevladuje nad dinamičnim finalizmom že v taki meri, da le-ta nima skoraj nobenega smisla več. Galaadova nostalgija po večnosti je izključno "vertikalna" in se kot taka nikakor ne more potešiti z mislijo na končni kairos<sup>19</sup> junakove smrti, ki je nekje v njegovi prihodnosti izbran po božji Previdnosti, ne po junakovi lastni volji. Galaad sicer želi ta kairos, zato se je tudi podal na pot iskanja, toda razkorak med sedanjim in prihodnjim sprejema le proti svoji volji. In sprejema ga le s pomočjo projekcije sedanjega trenutka v poslednji trenutek, ko se bo njegova edina želja uresničila. S tem čas izgublja svojo avtentično in pozitivno vlogo (edinega) medija na poti k večnosti. To potrjuje tudi dejstvo, da je Galaad že od samega začetka v vseh pogledih popoln in se torej ne spreminja: je popolnoma statičen in ne potrebuje nikakršnega napredka, razvoja, kar ni veljalo niti za epskega Rolanda niti za Chrétienove viteze; pri prvem kakor pri drugih je šlo namreč za dinamično usklajevanje med subjektivnim in objektivnim, kjer je bila možnost napake in stranpoti vseskozi vsaj latentna. Ta odnos je bilo namreč treba zavestno vzdrževati z močno osebno voljo, ki je pri Chrétienu celo že problematizirana. Galaadova podoba pa je zasnovana na popolnoma drugačnih temeljih, kajti z notranjim dinamizmom se izgubi tudi napetost med subjektivnim in objektivnim, s tem pa tudi "človeškost" junaka samega. Galaadu torej uspeva ohraniti videz gibanja, brez katerega je tudi iskanje nemogoče, samo še s projekcijo posameznih trenutkov svojega življenja v trenutek svoje smrti. In vendar je treba upoštevati tudi ta videz, kajti v njem se skriva ključ za razumevanje določene mentalitete, katere protislovja določajo tudi *Iskanje svetega Grala*. Kajti tisto, kar je bilo še v omenjeni literaturi XII. stoletja predstavljeno kot avtentična izkušnja, je tu prepoznavno samo še v zakrnelih ostankih, ki so bolj zunanji znaki minulega kakor pa notranja resničnost pričujočega. Mrtvi fosili namesto žive izkušnje. Tak fosilni ostanek je na primer že sam naslov *Iskanje* (*Queste*), ki seveda predpostavlja osmišljeno gibanje, a ravno kot tak ne ustreza več junakovi izkušnji. Kajti iskati je mogoče le v času, ki je občuten kot celota, ne pa kot zaporednost neodvisnih trenutkov. Ta "relikt" s pomenom, ki ga je nekoč imel in ki ga skoraj nima več, je podoba določenega občutenja časovnosti v svojem zatonu. Ker pa podobe skoraj vedno preživijo tisto, kar upodabljajo, se lahko znajdejo iz oči v oči z novimi podobami, ki dajejo nov in popolnoma drugačen pomen neki analogni stvarnosti. "Iskanje" in "želja po izstopu iz časa" sta dve nasprotujoči si podobi, ki se nanašata na isti topos, namreč na čas kot medij zveličanja<sup>20</sup>; Galaad je obenem potrditev in zanikanje časa in njegove funkcije (le-ta, kot rečeno, je v literaturi XII. stoletja nedvoumna in nikoli do te mere relativizirana).

Če seveda analiziramo samo navidezno vrednotenje časovnosti v *Iskanju svetega Grala*, torej njeno "face value", ki se odraža tudi v naslovu in ki je v splošnem konceptualizirana, potem pridemo do podobnih zaključkov kakor pri literaturi predhodne-

ga stoletja, od *Pesmi o Rolandu* do Chrétienovega *Percevala*. Kajti če odmislimo statično dimenzijo Galaadove duhovne drže, potem je še vedno moč reči, da si prav Galaad od vseh vitezov najbolj prizadeva odkrivati in slediti nedoumljiva pota, ki vodijo skozi čas proti večnosti. Predvsem ga časa ni strah, kakor bo kasneje Villona. Gibanje in čas sta za Galaada samo iluzija, tančica, ki zakriva negibni misterij čiste biti in ki se lahko v vsakem trenutku razblini. In Galaad je edini, ki mu je v resnici še za življenja dano iz oči v oči (apertement) zreti v najvišjo skrivnost, četudi le v tistem poslednjem in težko pričakovanem trenutku na skrajnih mejah časnega, ki mu lahko sledi samo še korak onkraj, korak v večnost.<sup>21</sup> A kdor vse življenje živi na robu večnosti, ne more imeti več nikakršnih iluzij glede svetnega in prigradnega, glede vsega, kar je človeško, ne da bi bilo obenem tudi božje. Galaad je iztrgan iz varljivo varnega zavetja množice in potisnjen v samoto na robu prepada večnosti, kjer lahko vsaj slutiti njene nedoumljive globine. Od tod njegova nostalgčna neučakanost. Galaad je samotnik, tujec, kakor je bil to že Chrétienov Perceval, ki se ni nikdar vrnil na Arturjev dvor. Ta ne-vrnitev je simbolična, kakor je tudi sam Arturjev dvor podoba množice in njenih vrednot.<sup>22</sup> Vendar pa je Galaad-samotnik iztrgan iz množice samo zato, da bi ji bil nato vrnjen kot duhovni vzor in duhovni vodnik. Galaadova samota je predpogoj za pristno povezanost z drugimi, saj je samo tisti, ki zna biti najprej sam s seboj, zmožen pravega odnosa s sočlovekom. Izkaže se, da so ravno svetni vitezi, kljub svojemu navideznemu druženju, osamljenci sredi svoje tovarišije (compaignie). Kralj Artur sam je najznačilnejša podoba takega osamljenca:

"Oh, Gauvain, z vašo prisego [namreč, da se bo odpravil iskat Gral, in drugi z njim - op. p.] ste mi strli srce, kajti prikrajšali ste me za najboljšo in najzvestejšo družčino, ki sem jo kdaj imel, za moje viteze Okrogle mize. Ko bodo enkrat odšli, dobro vem, da ne bo nikdar več vseh nazaj; resnično, mnogi se ne bodo nikoli vrnili z iskanja svetega Grala. In to iskanje ne bo tako hitro pri kraju, kot si mislite. Oh, kako mi to teži srce!... Kajti navadil sem se biti skupaj s svojimi vitezi in si sploh ne predstavljam, kaj bom počel brez njih." Nato se je kralj globoko zamislil in solze so mu privrele iz oči, kar so vsi lahko zelo jasno videli. In ko je ponovno spregovoril, je dejal glasno, da so vsi prisotni slišali: "Gauvain, Gauvain, globoko ste me razžalostili; moje srce se ne bo moglo prej razvedriti, preden ne bom zvedel, kako se bo končalo iskanje svetega Grala. Kajti močno se bojim, da se moja svetna družčina s tega iskanja nikoli več ne vrne."<sup>23</sup>

Njegov jaz se vzpostavlja izključno v odnosu z njemu enakimi, namesto da bi se vzpostavljajal v odnosu s presečajočo silo, ki ga je ustvarila in ki ga ohranja v bivanju vsak trenutek njegovega obstoja. Tak jaz je "podružbljen", podružbljeni jaz pa ni sposoben (po)iskati odgovorov na temeljna vprašanja, ki mu jih bolj ali manj jasno postavlja njegovo lastno bivanje. Način iskanja odgovorov je bil za viteza samoumeven že v Chrétienovih romanih: to je bila dogodivščina, avantura. Enako velja za *Iskanje svetega Grala*, le da je sam koncept avanture doživel določen kvalitativni razvoj, kajti z estetske ravni se je dvignil na duhovno raven. Le-ta je bila latentna že pri Chrétienu in se jasno

napoveduje v njegovem *Percevalu* – vsekakor gre za logičen razvoj. Nadčloveška volja Chrétienovih viteзов v *Iskanju svete-ga Grala* postane volja, ki jo nosi Duh. Tu je treba izraz "volja" razumeti kot poenotenje posameznikove volje z božjo voljo, ko prva pusti drugi, da deluje na njenem mestu. V pravljicnem svet-u Chrétienovih junakov je (nad)človeška volja še zadoščala za vzpostavljanje in ohranjanje osebne identitete. V *Iskanju svete-ga Grala* to ni več mogoče, kajti pravljicni svet, v katerega je stopil Bog, je postal duhovni svet. V tem svetu pa Artur in nje-govi vitezi ne morejo več biti junaki.

Kralj Artur torej še vedno potrebuje "conversation", če razu-memo ta termin tako v starofrancoskem kakor v modernofran-coskem pomenu: "druženje, družčina" in "pogovor, izmenjava besed". Pascal bi vse pojasnil z jedrnatim izrazom "divertisse-ment" in v resnici ni tukaj mišljeno nič drugega kot to. Arturja je strah samote, tišine, praznine. Groza ga je znajti se iz oči v oči s samim seboj. Enako velja za ostale svetne viteze, četudi se podajo vsak po svoji poti, saj je njihova samota v najboljšem primeru samo fizična, ne pa tudi duhovna, torej ne avtentična. Niso se odrekli telesnosti ("viande del cors"), ki zanje ostaja cilj, ne le sredstvo. Brez tega duhovnega dejanja očiščenja pa ne morejo biti deležni duhovne hrane ("viande del Saint Graal"), torej božje milosti.<sup>24</sup> V *Iskanju svetega Grala* je telo ovira,<sup>25</sup> ki onemogoča svetnemu človeku neposredno soočenje s samim seboj, s svojo najglobljo resničnostjo, s svojo dušo.

V duhovnem univerzumu *Iskanja svetega Grala* svetni vite-zi ne najdejo več nobenih avantur: ker niso umrli svetu, se ne morejo preroditi v Bogu. Vedno znova se odrekati sebi oziroma iluziji jaza, zato da bi se vedno znova spet našli, a vedno znova na višji duhovni ravni,<sup>26</sup> v tem je časna dimenzija resnične ustvarjalnosti: to je sporočilo *Iskanja svetega Grala*, vsaj tako se zdi, če nam je soditi po njegovem formalno-konceptualnem okviru. Le-tega pa v njem samem že razjedajo težnje posamez-nih trenutkov po takojšnjem preseganju časa v večno pričujoči Biti. Kakorkoli že, vitezi svetega Grala želijo preseči tisto, kar je v njih izključno človeškega; doseči želijo pobóženje, princip tega pobóženja pa je milost.

Ena bistvenih opornih točk formalnega kalupa, ki naj bi zagotavljal dinamizem notranjega iskanja, je institut spovedi, katere pomembnost je ničkolikokrat razložena in poudarjena.<sup>27</sup> To bi seveda lahko pripisovali tudi razvpitemu srednjeveškemu formalizmu, ki pa vendar lahko na ustvarjalnost deluje tudi vzpodbujevalno. Institut spovedi je sicer lahko za posameznika postal samo preprosta navada oziroma obvezujoča forma, po-dobna tolikim, ki so v srednjem veku obvladovale vsa področja skupnega in intimnega življenja od religije, teologije in literatu-re do jezika in morale, itd.: in vendar, v principu tak formalni okvir sam po sebi ni imel nikakršne vrednosti, saj mu jo je lahko dajala izključno posameznikova izkušnja.<sup>28</sup> Univerzali-zem forme je tako pokrival neomejeno kvalitativno raznolikost, samo v njej pa je treba iskati resnični ustvarjalni zanos: tako je bilo že sporočilo Chrétienovega *Percevala* ali pa trubadurske lirike. Ta raznolikost je sicer lahko nepoznana ali pa neprizna-



na (in tedaj lahko govorimo o "formalizmu"), vendar to v primeru *Iskanja svetega Grala* ne drži: Gauvain, Lancelot, Perceval, Bohor, Galaad, itd. so v resnici "individualizirane figure", ki ponazarjajo različne stopnje na poti duhovne rasti.<sup>29</sup> Res je torej, da so "figure" in da "ponazarjajo". Res pa je tudi, da je vsak od iskalcev Grala obenem neodvisni posameznik s samo zanj značilnim duhovnim razvojem, ki ga avtor *Iskanja svetega Grala* nikdar ne poskuša "razložiti" s kakšno za las privlečeno introspektivno metodo. Nasprotno, distanca v odnosu avtor-junak ni nikoli eliminirana iz t. i. "scenificances",<sup>30</sup> ki so najpogostejši način ponazarjanja psihološko-duhovnega razvoja kategorikoli posameznih iskalcev Grala. Brez te distance bi tudi vsaka instrospekcija obvisela v zraku in bi bila neuporabna, podobno kakor fotorobot povprečnega zemljana ne bi mogel nikoli povsem ustrezati videzu nekega konkretnega posameznika. V *Iskanju svetega Grala* ravno zaradi ambivalentnosti, ki smo jo omenjali, nikoli ne srečamo "popolne alegorije". Prej bi lahko govorili o simbolih.

Forma brez vsebine je torej mrtva, je le prazna navada oziroma "recreantise", kakor bi to imenovali v Chrétienovem jeziku. Resnična ustvarjalnost pa je lahko le duhovna, je le napredovanje v kvaliteti, kjer forma nujno igra samo drugotno vlogo. Vse ostalo je vegetiranje v svojih tisočerihi pojavnih oblikah.

V *Iskanju svetega Grala* je najvišji ustvarjalni ideal prav preseganje edinega splošno veljavnega merila vsega človeškega - minljivosti. Ta ideal je uresničen, ko se milost združi z dejavno željo duhovnega človeka po uresničenju ideala; z željo, ki je obenem "časovno-dinamična" in "prostorsko-statična", medtem ko se nasprotje med obema vidikoma navidezno presega s pomočjo psihološke "zvijače", ki omogoča Galaadu projekcijo neposredne sedanjosti v tako zaželeni in težko pričakovani Terminus. Kajti šele tedaj bo Galaad lahko v resnici in dokončno zapustil čas in se zazrl v tisto, česar si "srce smrtnika ne more predstavljati niti jezik zemeljskega človeka opisati".

Zaključimo torej lahko, da je izkušnja časa v *Iskanju svetega Grala* predstavljena celostno, čeprav ambivalentno, saj jo lahko ponazorimo kot nekakšno "osmozo" na meji med večnostjo in časom.

### III

"Verjemite, sire," je rekla gospodična, "s tem še najbolj škodujete sebi. Kot toliko sicer pametnih ljudi, tako tudi vi, ki ste eden najmogočnejših in najslavnejših kraljev sveta, s svojim načinom drvite naravnost v uničenje in smrt. In vi, gospod Gauvain, ki bi morali biti najpametnejši, ste še najbolj nori od vseh, pa še precej bolj, kakor sem si mislila; kajti iščete lastno smrt, to bi vam moralo biti popolnoma jasno. Kaj se ne

spomnite prizora, ki ste ga nekoč videli v Gradu Dogodivščin pri bogatem kralju Ribiču, namreč spopada med kačo in leopardom? Če bi se še spominjali neverjetnih stvari, ki ste jih tam videli in katerih pomen vam je razložil puščavnik, potem nikoli ne bi prišlo do te vojne, kajti bili bi jo preprečili, dokler je bil še čas. Toda vaše hudobno srce in vaši zli nameni so vzrok za vaše početje. Kako se boste še kesali, a tedaj bo prepozno!" Nato se je gospodična še enkrat obrnila h kralju in mu dejala: "Sire, ker mislite samo na vojno, se vračam k svojemu gospodarju, da mu povem, kar ste naročili."<sup>31</sup>

V *Iskanju svetega Grala*, čakajoč na viteza-odrešenika, ki bo sedel na nevarni sedež in na njem tudi obsedel, vitezi Okrog-le mize govorijo o tistem, "za katerega je ta dogodivščina pripravljena"<sup>32</sup>. Kakor nevarni sedež, tako so tudi vse druge dogodivščine Galaadu "usojene"; ker to usojenost vedno prostovoljno in brez kakršnegakoli premišljanja sprejme in ker je le on sam popolnoma kos vsem (duhovnim) dogodivščinam, ostaja na koncu tudi edini resnični zmagovalec *Iskanja svetega Grala*. Zato smo lahko govorili o nekakšnem "časovnem kalupu", za katerega je predvideno, da ga bo duhovni junak izpolnil z ustrežno dejavnostjo (tak "kalup" obstaja na primer že v Chrétienovem *Percevalu*, vendar tam junaku pri prvem srečanju z Gralom ne uspe izpolniti pričakovanj, medtem ko si Galaad nikoli ne privoščiti podobnega spodrsnjaja).

V *Smrti kralja Arturja* je navidezno še vedno mogoče govoriti o podobni "usojenosti", vendar tokrat v diametralno nasprotnem smislu: nič več v dobrem, temveč v zlu. Namesto o ustvarjalnem zanosu je tu moč govoriti o uničevalni sli, o groznji namesto o objubi. Če bi se junaki hoteli izogniti končni katastrofi, potem bi morali "usojenost" zavrniti, ne pa je sprejeti. V principu je to ves čas mogoče, kajti nekakšnemu fatalnemu vzdušju navkljub so odločitve glavnih junakov vedno psihološko motivirane: oni sami odločajo, sprejemajo in zavračajo različne možnosti, četudi so navidezno samo nemočni uresničevalci sanjskih in preroških napovedi. A če je v *Iskanju svetega Grala* božja milost zagotavljala harmonijo popolne volje in idealnega sveta v osebi Galaada, potem v *Smrti kralja Arturja* odsotnost te milosti omogoča ujemanje uničevalne sle in katastrofalne "usojenosti".<sup>33</sup> Posledica tega ujemanja je odsotnost "osmoze" med večnostjo in časom na duhovni ravni ter končno uničenje arturjanskega sveta na materialni ravni. Odsotnost milosti je znak izključno človeškega sveta, prepuščenega samemu sebi in lastnim sredstvom. Junaki *Smrti kralja Arturja* niso več "figure", so samo še čisto navadni človeški posamezniki z vsemi svojimi slabostmi. V *Iskanju svetega Grala* je posamezni junak kot "figura" namreč predstavljal določeno stopnjo pobóženja, ki jo

je omogočalo srečanje njegove volje z božjo milostjo. V *Smrti kralja Arturja* od vsega tega ni ostalo nič. Prej sta čas in večnost tvorila celoto, povezujoč Nič in Vse: kdor si ni izbral popolnosti Vsega, kdor ni postal "esperitex", ta se je zrušil v Nič. V *Smrti kralja Arturja* ta alternativa ne obstaja več in nekdanja celota je tu raztreščena na pluralnost posameznih eksistenc.<sup>34</sup> Tu ne moremo več govoriti o hierarhiji, razpeti med Nič in Vse, kjer bi bil vsak posameznik obenem tudi "figura". Nasprotno, v *Smrti kralja Arturja* je vsak junak le še samoreferenčen, koncept božje milosti pa je nadomeščen – in to je značilno! – z božjim usmiljenjem. Za primer lahko vzamemo Gauvain, ki mu eno samo dobro dejanje zagotovi zveličanje, čeprav je njegov značaj sicer moralno nesprejemljiv. Tako soteriologijo je sicer mogoče imeti za optimistično,<sup>35</sup> vendar pa je ta optimizem dvoumen, saj v univerzumu *Smrti kralja Arturja* ni več prostora za voljo do uresničevanja najvišjih vrednot, ki so edine lahko osmišljale bivanje duhovnih junakov *Iskanja svetega Grala*. Potencialna vrednost človeškega življenja je v *Smrti kralja Arturja* bistveno zmanjšana glede na tisto, ki mu je bila prisojana v *Iskanju svetega Grala*.<sup>36</sup>

Dejanja glavnih junakov *Smrti kralja Arturja*, kakor smo že dejali, so motivirana z izključno posvetnimi cilji: ljubosumje, maščevanje, slava, oblast. Gauvain je sicer zveličan, vendar se *Smrt kralja Arturja* konča s katastrofo. V *Iskanju svetega Grala* se bistvo dogajanja odvija na duhovni ravni, v *Smrti kralja Arturja* pa na svetni ravni: prvo se konča z (duhovno) zmago, druga s (svetnim) porazom. Poraz človeka brez milosti proti zmagoslavju z milostjo obdarjenega duhovnega človeka. Pristopa sta torej lahko različna, končno sporočilo *Smrti kralja Arturja* pa pripada istemu sistemu kot sporočilo *Iskanja svetega Grala*. Svetni vitezi *Smrti kralja Arturja* so že v *Iskanju svetega Grala* izbrali trenutek namesto večnosti in odsotnost milosti v *Smrti kralja Arturja* je natanko posledica te izbire, ki spremeni usojenost dobrega v usojenost zla. A tudi ta "usojenost" je navsezadnje samo privid, ki ga lahko definiramo le kot odsotnost celostne in ustvarjalne izkušnje časa, kot praznino. *Iskanje svetega Grala* ima svoje nadaljevanje po Galaadovi smrti tako na duhovni kakor na zemeljski ravni. Po izginotju arturjanskega univerzuma na koncu *Smrti kralja Arturja* pa ne ostane nič, nobeno nadaljevanje ne more zapolniti nastale praznine. To se odraža tudi na narativni ravni: v *Iskanju svetega Grala* se junaki v začetku razpršijo, da bi se (preživeli) na koncu zopet zbrali: začetna "raztreščенost" se torej na koncu "zbera" in osredotoči v najvišji duhovni avanturi viteza Galaada; nasprotno pa je v *Smrti kralja Arturja* dogajanje pred končno raztreščенostjo skoraj popolnoma linearno.<sup>37</sup>

Če poiščemo omenjenima tekstoma njune najbližje literarne korelate, potem lahko ugotovimo, da spada *Iskanje svetega Grala* še v intelektualno-duhovni svet pred *Romanom o Vrtnici*, medtem ko *Smrt kralja Arturja* že napoveduje Rutebeufovo in Villonovo poezijo. Katastrofo, s katero se konča *Smrt kralja Arturja*, pa lahko interpretiramo kot ostanek starega sveta, kot prekletstvo, ki ga namenja svetnemu človeku in njemu ustre-

nim miselnim tokovom, s katerimi se že lahko srečamo v tej zadnji knjigi arturjanske prozne Vulgate.

#### OPOMBE

<sup>1</sup> *Gesta anglorum*.

<sup>2</sup> fr. pair, angl. peer.

<sup>3</sup> *Iskanje svetega Grala - La Queste del Saint Graal*, A. Pauphilet, Champion, Pariz, 1949, str. 76; že tu lahko opozorimo na osrednjo temo pričujočega članka: 1. viteški romani XIII. stoletja so vse prej kot le "površno" branje za razvedrila željnega bralca/poslušalca; 2. vsaka alegorična interpretacija je že sama po sebi negacija časa: o tem priča tudi navedeni citat, v katerem je mešanje preteklika in sedanjika samoumevno.

Zanimiva je ikonografija: v XIII. stoletju je "Okrogla" miza še pravokotna, nato dobi obliko nepopolnega kroga in šele kasneje obliko pravega kroga s praznim prostorom v sredini: ta prostor je namenjen Gralu.

<sup>4</sup> crater, cratus\* > cratalis\* > stfr. graal; "graal" v stari francoščini ne pomeni "kelih", temveč "skleda, skodela".

<sup>5</sup> *King Arthur*, 1697.

<sup>6</sup> *Lancelot and Joyeuse Garde*, 1925.

<sup>7</sup> *La Queste del Saint Graal*, str. 19.

<sup>8</sup> Joahim de Fiore je bil kalabrijski mistik iz XII. stoletja, cistercijski opat in ustanovitelj duhovne skupnosti joahimitov. Oznanjal je povratak k evangelijski preprostosti in ponižnosti. Ker je napovedoval skorajšnji prihod Svetega Duha in nastop tretje, zadnje dobe človeštva, so ga pogosto enačili z milenarističnimi herezijami. Imel je torej veliko nasprotnikov, čeprav so njegove ideje našle številne privržence med frančiškani.

<sup>9</sup> *The Double Procession of the Holy Spirit in Joachim of Fiore's Understanding of History*, Speculum, 55, 1980.

<sup>10</sup> N. d., str. 476-477.

<sup>11</sup> N. d., predvsem str. 482-483.

<sup>12</sup> Prim. E. Kochler, *L'Aventure chevaleresque*, Gallimard, Pariz, 1974, str. 261-262.

<sup>13</sup> Glede integracije "chevalerie" in "clergie" gl. Kochler, n. d., str. 44 sl.

<sup>14</sup> E. Anitchkoff, *Joachim de Flore et les milieux courtois*, Ženeva, Slatkine, 1974, str. 321.

<sup>15</sup> Nasprotje Dobrega in Zla v tem konkretnem primeru, po Kochlerju, preprosto izhaja iz dualistične mentalitete tedanjega časa (gl. str. 109-110, 116, 118, 120-121, 128); prim. tudi J. Huizinga, *Le Déclin du Moyen Age*, Payot, Pariz, 1948, str. 9-10.

<sup>16</sup> Glede tega koncepta prim. Kochler, n. d., str. 149-159.

<sup>17</sup> Ob ničemer se ne ustavlja na poti k večnosti - to sta poudarjala tako Avguštin kakor Gregor iz Nise, ki sta močno zaznamovala cistercijsko miselnost, iz katere izhaja tudi navdih za *Iskanje svetega Grala*; prim. H. Marrou, *Augustin et augustinisme*, Seuil, Pariz, 1956, str. 79-81, in A. Spira, *Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse: stabilité et instabilité dans la pensée grecque*, v *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge*, CNRS, 1984, str. 288.

<sup>18</sup> Izraz "spatial" (prostorski) je povzet po O. Culmannu, *Christ et le temps*, 1947.

<sup>19</sup> Kairos: eden grških izrazov za čas; trenutek, v katerem se osredotoči življenje posameznika ali skupnosti; Percevalov "kairos" je npr.

njegovo srečanje z Gralom, Kristusov "kalros" je njegova smrt na križu; Kristus pravi: "Moj čas [kalros] je blizu..." (Mt 26, 18).

<sup>20</sup> Gl. začetni citat, kjer je implicite izraženo nasprotje med dinamizmom iskanja in statično kontemplacijo velikih skrivnosti svetega Grala, ki si jih "srce smrtnika ne more predstavljati niti jezik zemeljskega človeka opisati", kar pa bo vendarle še za življenja dano svetu-mu vitezu Galaadu.

<sup>21</sup> *La Queste del Saint Graal*, str. 277-278.

<sup>22</sup> Te vrednote sicer niso same po sebi negativne, a na neki točki so presežene in tedaj postane vsak kompromis z njimi nedopusten.

<sup>23</sup> *La Queste del Saint Graal*, str. 17.

<sup>24</sup> Str. 163; prim. str. 159: "li Sainz Graax, ce est la grace del Saint Esperit" - "sveti Gral, to je milost Svetega Duha";

<sup>25</sup> Prim. E. Gilson, *La mystique de la grâce dans la Queste del Saint Graal, Les idées et les lettres*, Vrin, Pariz, 1932, str. 79: "Tu je duhovno torej božje, kakor bi ga dojela duša sama, brez posredovanja telesnih čutov. Ob tem tekstu se zato lahko takoj spomnimo na pomembno definicijo svetega Bernarda, ki opredeli duhovno v nasprotju z vsem čutnim ali predstavljamim..."; prim. Sv. Bernard, *Govori o Visoki pesmi*, Družina, Ljubljana, 1990, str. 152: "Ne smete pa misliti, da v tem odnosu med besedo in dušo mislim kaj telesnega ali domišljjskega... To zedinjenje se izvrši v duhu, kajti Bog je duh..." (cit. v lat., Gilson, str. 80). Tu verjetno lahko govorimo o tistem stanju zavesti, ki ga v modernem (angleškem) jeziku imenujejo "unmediated consciousness", ki ga judovska mistika imenuje "ayin" in H. Seuse "Gelassenheit", medtem ko Janez od Križa govori o "noči" oziroma "niču" ("nada"). Mistični zanos pa, ki je lahko posledica ali pa tudi vzrok takega stanja zavesti in ki spada v področje brezčasnega, H. Seuse imenuje "Abzug" (koren glagola, ki ga uporablja mojster Eckhart, je isti: "gezücken") - gl. *The Problem of Pure Consciousness*, zbral in uredil R. K. C. Forman, Oxford University Press, 1990, str. 98 sl. in 121 sl.; H. Suso, *Oeuvres*, izd. J. Ancelet-Hustache, Seuil, Pariz, 1977, str. 87-9 in 311.

<sup>26</sup> "Če posameznik milost dobro uporabi, potem mu Bog lahko nakloni še višjo stopnjo milosti, in tako naprej, ne da bi duša sploh lahko nehala želeči ali Bog dajati." (Gilson, n. d., str. 67).

<sup>27</sup> *La Queste del Saint Graal*, str. 64, 65, 129, itd. Podobno velja že za Chrétienovega *Percevala*; gl. tudi J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Pariz, 1981, str. 292.

<sup>28</sup> Tu se lahko spomnimo na Salomonovo ladjo, na kateri je naslednji napis: "Človek, ki vstopaš, kdorkoli si že, glej, da si poln vere, kajti jaz sem vera sama. Prepričaj se, preden stopiš na moj krov, da nisi omadeževan z grehom, kajti jaz sem vera sama. Če sam ne boš veroval, ti tudi jaz ne bom v pomoč in podporo, ampak se ti bom izmaknila tam, kjer boš ti sam podlegel neveri, četudi samo za trenutek." (*La Queste del Saint Graal*, str. 201) - bistven je torej posameznik in njegova notranja odločitve, ne vsiljena forma.

<sup>29</sup> Gl. Gilson, n. d., str. 85-86.

<sup>30</sup> Gl. cit. pod opombo 3.

<sup>31</sup> *Smrt kralja Arturja - La Mort le roi Artu*, Droz, Ženeva 1964, str. 142-143.

<sup>32</sup> Str. 4; Galaad ima resnično vse poteze viteškega Kristusa in literarna zgodovina ga pogosto imenuje "personnage christique" oziroma "Christlike personality".

<sup>33</sup> Morda ni nepomembno, da v tem smislu mesto, ki ga je v *Iskarnju svetega Grala* imel Bog, tu prevzame Fortuna - gl. *Smrt kralja Arturja*, str. 226-227.

<sup>34</sup> Ta pluralnost je posledica porajajočega se srednjeveškega aristotelizma; o njegovem vplivu na *Smrt kralja Arturja* gl. A. Adler, *Problems of Aesthetic versus Historical Criticism* in "La mort le roi Artu", PLMA, LXV, 1950, str. 934 sl.

<sup>35</sup> Kakor misli Adler, n. d. str. 935.

<sup>36</sup> Podobno nasprotje, čeprav nič več metafizične narave, bo kasneje mogoče zaslediti pri Corneillu in Racinu.

<sup>37</sup> Prim. *Smrt kralja Arturja*, uvod, str. XIII.