

<https://doi.org/10.18485/analiff.2022.34.2.8>

821.133.1.09-3:398

821.134.1.09-3 Љуљ Р.

Лекција о витештву Госпе с Језера из *Ланселота* у прози и *Књига о витешком реду* Рамона Љуља

Зорана В. Крсмановић*

Независни истраживач

Кључне речи:

Ланселот у прози
Рамон Љуљ
XIII век
витештво
витешки ред
клерици
роман
трактат
алегорија

Апстракт

У овом раду истражујемо у којој мери концепција витештва изложена у говору Госпе с Језера у прозном *Ланселоту* одговара правилима и законима витештва које излаже Рамон Љуљ у *Књизи о витешком реду*. Анонимни старофранцуски роман *Ланселот* у прози настао је између 1215. и 1230. године и представља средишњи део циклуса *Ланселот-Грал* или *Вулгата*. Љуљов спис на старокаталонском, *Књига о витешком реду*, настао је приближно у истом периоду, крајем XIII века. Реч је о теоријском делу које представља неку врсту уџбеника за младиће који желе да постану витези. Разматрамо додирне тачке и разлике у овим концепцијама витештва, посматрајући их у социолошком и културолошком контексту доба у коме су анализирана дела настала. Посебну пажњу посвећујемо алегоријском поступку које користе оба средњовековна писца како би сликовито дочарали задатке, обавезе и врлине припадника витешког реда. (примљено: 12. фебруара 2022; прихваћено: 11. маја 2022)

<https://anali.fil.bg.ac.rs>

1. Увод

Витешка култура и обичаји превасходно су приказани у профаној књижевности широм Европе, почев од краја XI века све до краја средњовековне епохе, у епским песмама, куртоазној лирици и витешким романима у стиху и прози. Потреба да се начин живота аристократије и витезова и теоријски разматра може да се уочи у проблематизовању односа краља и витеза у романима о Тристану, у артуровској *Вулгати* или у трубадурском жанру сирвентесу који се често бави моралним и друштвеним питањима. Наведени жанрови профане књижевности не теже искључиво ка томе да подучавају, што је главни циљ позносредњовековних „огледала владара“, али многи од њих дају примере обичаја и понашања истакнутих индивидуа који би остали у сећању будућих генерација и који би се допадали публици која дели вредности и идеале представљене у овим делима.

Наша размишљања и анализе тичу се превасходно лекције о витештву Госпе с Језера у роману *Ланселот* у прози и начина на који епонимски јунак Ланселот разуме и спроводи у дело овај васпитни програм, а други значајни ликови илуструју витешке врлине и мане, правила и обичаје. С обзиром на то да разматрамо витештво и племенитост, неминовно повремено указујемо и на друга француска средњовековна дела, пре свега на романи о краљу Артуру и витезима Округлог стола Кретјена де Троа, *Потрагу о Светом Гралу* из циклуса *Вулгата* и *Роман о Ружи* Гијома де Лориса (Guillaume de Lorris) и Жана де Мена (Jean de Meun). Циљ рада је да одредимо у којој мери концепција витештва изложена у говору Госпе с Језера у прозном *Ланселоту* одговара начелима витештва које описује Рамон Љуљ, каталонски теолог и филозоф, у *Књизи о витешком реду*. Ово дело представља суму знања, филозофски трактат о витештву и витешком сталежу, али и уџбеник намењен дворским витезима, као и младићима који желе да уђу у витешки ред.

2. О прозном *Ланселоту*

Анонимни старофранцуски роман *Ланселот* у прози настао је између 1215. и 1230. године и представља средишњи део циклуса *Ланселот-Грал* или *Вулгата*. Ово дело дало је значајни допринос средњовековним романима о краљу Артуру и ван граница Француске, због тога што у свет витеза Округлог стола уводи целовиту причу о једном новом јунаку, Ланселоту са Језера, чија књижевна историја почиње са романом *Витез са Колицима* Кретјена де Троа. Ланселот је амбивалентна митска фигура: најбољи Артуров витез, бранилац краљевства, али пре свега витез који је бескрајно одан вољеној жени, краљици Гиневри. Сама радња овог обимног романа организује се око разних потрага и лутања које су прилике да витези покажу своје врлине и мане. Са појавом Грала долази до значајне промене Ланселотовог идентитета. Током прве две трећине прозног романа он стиче статус најбољег витеза на свету, затим постепено губи то обележје, што сведочи о слабљењу земаљског витештва и потреби за установљењем новог, небеског витештва, чији ће најбољи представник бити

Ланселотов син Галахад. Ланселот у наредним романима циклуса постаје витез који је изопштен из потраге за Светим Гралом, а његова прељубничка веза један је од узрока слома Артуровог краљевства. Успеси новог витеза и његове породице допринели су појачавању раздора међу витезима Округлог стола, што највише долази до изражаја у *Смрти краља Артура*, где кулминира сукоб између Говенове и Ланселотове лозе.

У *Ланселоту* у прози, лекција о витештву налази се у дијалогу виле Госпе с Језера и Ланселота, у тренутку када је младић досегао одговарајућу доб да би постао витез и сам исказао жељу да приступи витешком реду. Већи део витешког кодекса објашњава вила, како би одговорила на питања свог штићеника, премда и Ланселот износи неке ставове о витешком реду. Слажемо се са Емануелом Баумгартнер (Emmanuèle Baumgartner) да је неочекивано што лекцију о витештву даје жена (Baumgartner, 1996: 38). Додали бисмо да је поступак утолико необичнији јер је у питању вила, Ланселотова помајка, која га одгаја и васпитава у домену чудесног Језера. Она све своје знање дугује чаробњаку Мерлину, а сама истиче да не зна много о витештву, што је у супротности са њеним говором, који показује културу средњовековног клерика и теоретичара.

3. *Књига о витешком реду* Рамона Љуља: основне одлике

У *Књизи о витешком реду* Рамон Љуљ излаже концепцију витештва чија је мисија да одржава мир у свету, описује витешки позив као најплеменитији и, како наводи Мартен Орел (Martin Aurell), поставља „витештво на врх хијерархије једног идеалног друштва“. (Aurell, 1987: 141).¹ Каталонски теолог и филозоф представља морална начела витештва, објашњава статус витеза у друштву, али излаже и обавезе и кодове понашања које треба усвојити. Посебну пажњу аутор посвећује анализи врлина и порока. Пишући о нескладу између витештва као „идеала лепог живота“ и стварности, Јохан Хојзинга (Johan Huizinga) истиче да је витешка мисао истовремено и естетски идеал „саткан од бујне фантазије и узвишеног осећања“, али и етички животни идеал који има племенито место због тога што је постављен „у однос према побожности и врлини“ (Хојзинга, 1991: 86–87). Слажемо се са Орелом да је Љуљов идеал витештва снажно христијанизован (Aurell, 1987: 149). Свети карактер витештва истиче се и у опису ритуала овитежења, у којем учествују и свештеник и световни владар или феудални господар, које Љуљ назива „духовним витезом“ и „земаљским витезом“ (2013: 46).

Не постоји консензус о датуму настанка *Књиге о витешком реду*, али зна се да је дело настало у последњим деценијама XIII века.² Не можемо са сигурношћу да тврдимо да је Љуљ читао вернакуларне витешке романе,

1 « la chevalerie au sommet de la hiérarchie d'une société idéale »

Сви преводи са француског, старофранцуског, енглеског, каталонског и латинског у фуснотама овог рада дело су ауторке чланка. Захваљујем колегиници Милицы Спремић Кончар на коректури енглеског текста.

2 Орел говори о периоду између 1275. и 1276. године (Aurell, 1987: 143), док Кин (Keen) или Бонер (Bonner) помињу период око 1280. године (cf. Johnston, 1990: 359).

али свакако је познавао њихове главне теме као што су ратовање, турнири и дворска љубав. Заједничка преокупација витешких романа и Љуљовог трактата о витештву јесте одређивање друштвених, политичких и моралних дужности витеза као индивидуе. Ипак, посебан циљ каталонског аутора састоји се у томе да створи нову фигуру „Христовог војника“, како сматра Марк Д. Џонстон (Mark D. Johnston): „Специфична сврха овог текста јесте да асимилује профане и сакралне аспекте ових дужности у новој фигури старог типа *Христовог војника*.“³ Џонстон наводи Мориса Кина (Maurice Keen) који сугерише да је ово Љуљово дело једно од првих трактата који повезује витештво са умећем управљања државом (the art of government), што ће бити један од важних аргумената у каснијим приручницима о витештву (Johnston, 1990: 363).

Љуљ користи поступак уоквиравања: *Књига о витешком реду* настала је на захтев „оданог и истинитог младог штитоноше“ који ускоро треба да буде посвећен за витеза (2013: 34). Ову књигу младићу који је случајно стигао до скровитог места у једној шуми предаје некадашњи витез који је постао пустињак, повукавши се из световног живота како би се посветио молитвама. У оквирној причи из пролога пустињак истиче потребу да сваки младић, пре него што постане витез, добро упозна ред витештва и његова правила; ту идеју приповедач развија касније, говорећи о потреби да се отворе школе витештва, где би витештво имало статус једне од слободних вештина (Љуљ, 2013: 12, 19). Орел даје историјско објашњење потребе да витештво добије статус науке, као што су медицина, право или теологија: „Та отворено исказана жеља да де систематизује, запише, подучава као у школама, скуп правила која су се до тада учила путем животног искуства није страна еволуцији друштвене групе коју чини племство. Од краја XII века она је постала ред [...]“ (Aurell, 1987: 144).⁴ За Џонстона се захваљујући књизи појачава ауторитет знања у писаном облику, антиципира штитоношино искуство, а поред тога ствара и модел комуникације, важан за ширење идеја из текста (Johnston, 1990: 374–375). Луиса Пијемонтесе-Рамос (Luisa Piemontese-Ramos) указује на важну чињеницу да преношење знања о витештву није само вертикално, са старијег учитеља на млађег ученика, већ и хоризонтално, међу витезима на двору (Piemontese-Ramos, 1990: 353). Два облика преношења знања које наводи Љуљ у свом трактату на снази су и у прозног *Ланселоту*: поред витешког васпитања уз учитеља у домену Језера, лекције Госпе с Језера и примене и поштовања њених савета, протагониста и други витези уче из примера племенитости и витештва на турнирима или из разговора са другим ликовима.

Кад је реч о структури, Љуљова *Књига о витешком реду* подељена је на седам поглавља у којима се, редом, разматрају следећа питања: основе

3 “The specific project of this text is to assimilate the secular and sacred aspects of those duties in a new figure of the ancient type of the *miles Christi*.”

4 « Ce désir ouvertement avoué de rendre systématique, de coucher par écrit, d’enseigner de façon scolaire, un ensemble de règles apprises jusqu’alors par l’expérience du vécu n’est pas étranger à l’évolution de ce groupe social qu’est la noblesse. Depuis la fin du XII siècle, celle-ci est devenue un ordre [...] ».

витештва, витешко звање, испит за штитоношу који хоће да приступи витешком реду, начин на који се штитоноша прима у витешки ред, значење витешког оружја, обичаји витезова и част која треба да се указује витезу. За поређење са концепцијом витештва у прозном *Ланселоту* од посебног су значаја прво, друго, треће, пето и шесто поглавље.

Испитујући *Књигу о витешком реду* у средњовековном социокултурном контексту, Микел Агила и Монтеро (Miquel Aguilar i Montero) налази додирне тачке између шестог поглавља и другог дела Рамона Љуља, *Art abreuçada d'atrobare veritat* (*Кратког умећа трагања за истином*), у којима је исти редослед врлина (Aguilar i Montero, 2010: 6–7). Љуљова уметност је створена, како наводи аутор, да оствари три главна циља: покрштавање неверника, оснивање манастирских школа где би се учили језици неверника и писање „најбоље књиге на свету, како би се доказало да су било која нехришћанска веровања лажна“ (Aguilar i Montero, 2010: 6).⁵ Веза са схоластиком види се у односу са *Сумом теологије* (*Summa Theologica*) Светог Томе Аквинског (Sanctus Thomas Aquinus), који такође сматра да су врлине заједничке свим људима вера, нада, милосрђе, разборитост, правда, снага и умереност, али поред тога додаје и дарове које не могу имати сви (познавање језика, дар предвиђања будућности и способност за чињење чуда) које имају само припадници Цркве (Aguilar i Montero, 2010: 8).

Што се тиче геополитичког контекста, Жорж Дуби (Georges Duby) сматра да је у периоду успона буржоазије у 13. веку дошло и до борби између витеза и монархије, као и да су витези тада „друштво у пуном развоју, које ће наћи уточиште у измишљеним романима који ће приписати њиховом реду готово мистично порекло.“ (Aguilar i Montero, 2010: 10).⁶

Књижевни контекст трактата о витештву чине, између осталог, пет каталонских трактата о витештву, међу којима дело *Guillem de Varoich* (Гиљем де Вареи) аутора Жоанота Мартореија (Joanot Martorell) има највише сличности са Љуљовим: седам поглавља организовано је по узору на седам планета, а то би се могло објаснити тиме што се планете симболично пореде са витезима као елементи који уређују „земаљски космос“ („el cossos terreal“) (Aguilar i Montero, 2010: 11–12). Алберт Солер (Albert Soler) повезује *Књигу о витешком реду* са делом *De laude novae militiae* светог Бернара из Клервоа, али види и директни утицај овог дела на циклус о краљу Артуру и на витешки трактат Алфонса X (Alfons X) (Aguilar i Montero, 2010: 12).

4. Историјски осврт на развој витештва

Достојни припадник витешког реда или младич који претендује на титулу витеза није само теоријски или књижевни лик, већ његове одлике и задаци имају упориште у историјској стварности.⁷ Подсећамо на најзначајније етапе

5 „el millor libre del món per demostrar la falsedat de quaserol creença no cristiana“

6 „societat en plena evolució, es van refugiar en l'imaginari novel·lesc que infonia al seu ordre una condició quasi mística“

7 „Лутајући витез“ је „предуго сматран чисто књижевним ванвременским ликом, који је могао да служи као

формирања витештва на средњовековном Западу, објашњавамо појам витешког реда и указујемо на повезаност између витештва и свештенства, односно институције католичке цркве.

Франко Карделини (Franco Cardellini) наводи да је професионални ратник X и XI века најчешће био „припадник дружине коју води неки високи аристократа или дружине која је задужена да чува његово боравиште, те да су ови витези поштовали „морал заснован на храбрости, односно воћи и пријатељству“ (Ле Гоф, 2007: 85, 87). До постепене промене долази захваљујући значају концепције покрета мира и божјег примирја, до чијег је развоја дошло крајем X и почетком XI века захваљујући старешинама неких бискупија, којима су се придружили забринуте аристократе, војници и други људи, који су желели да сузбију насиље како би осигурали стабилну економију (Ле Гоф, 2007: 86). Витези су имали задатак да чувају и штите јавна места (путеве, пијаце, мостове и улице) и на тај начин се витештво ставља у одбрану општег добра, што је важна идеја Љуљовог трактата о витештву: „вitez мора путеве да одржава безбедним уз помоћ гвожђа“ (Љуљ, 2013: 50). Захваљујући локалним мировним саборима „на којима су учествовали и клирици и несветовна лица“, чији успех не би могао да се оствари без укључивања витезова (ратника), створен је нови витешки морал који се „заснива на служењу цркви и на одбрани *pauperes*, најсиромашнијих, која је понекад ишла и дотле да су се сами ратници жртвовали за њих“ (Ле Гоф, 2007: 87).

Веома дуго су религиозни и световни „Божји војници“ сматрани супротнима, под утицајем концепције „Христовог војника“ (*miles Christi*), која се односила на аскете и људе који би се уздржавали од ратовања, предајући се монаштву и молитвама; под утицајем реформе коју је извршио папа Гргур VII развио се нови тип витештва, војник светог Петра (*miles sancti Petri*), „који је био спреман да свој мач употреби у име свештеног лица“ (Ле Гоф, 2007: 87). Карделини сматра да је можда управо тада рукоположење витезова које је до тада представљало само световни обичај групе професионалних војника добило и религиозно признање цркве (Ле Гоф, 2007: 87–88).⁸

Поставља се питање да ли је књижевност утицала на ову концепцију или је сама реформа допринела стварању система витешких врлина који се заснива на идеалу одбране слабих и прихватању мучеништва зарад вере. Док су раније научници сматрали да је реформа одиграла кључну улогу, данас преовлађује став да књижевна дела прерађују нека начела из Антике, при чему се јавља „ново осећање које снажно прожима лајтмотив религиозног хероизма, глас

модел и који никако није могао да буде одраз проживљене стварности. Социолог књижевности Ерик Келер и историчар Жорж Диви научили су нас да, поред књижевне маште и снова, видимо маште и снове који су ипак у сталном односу са стварношћу и које можемо да дефинишемо као конкретне форме авантуре“ (Ле Гоф, 2007: 101).

8 „Рукоположење“ је термин који смо нашли у историјској литератури. Реч је о ритуалу прелаза, обреду којим младићи стичу статус витеза у Средњем веку, који је описан и у многим књижевним делима. На француском се користи појам „adoubement“, који би се могао превести као „овитежење“, „произвођење у витеза“ или „посвећење за витеза“.

световне културе која је имала широку аутономију. [...] Стога није толико християнизација витешке културе колико милитаризација и хероизација извесних модела хришћанског сведочења та која је била посебно прикладна да пусти корен, да потресе и да начелно послужи као пропагандни инструмент“ (Ле Гоф, 2007: 90). Џонстон у овом контексту сматра да се Љуљ не бави непосредно појавама свог доба, већ се „уместо тога бави савременим питањима посредно користећи их као *егземплуме* како би осликао поштовања вредне идеале из времена грегоријанске реформе“ (Johnston, 1990: 360).⁹

Кад је реч о витешким редовима, они настају „из потребе да се одбране и очувају освојене територије, да се заштите ходочасници, да се пружи помоћ слабима и болеснима, да се обезбеди континуитет тог кретања које је крсташки поход и омогућио“; Карделини их назива монашко-војничким редовима или религиозно-војничким, религиозно-витешким, сматрајући их резултатом жеље црквених реформатора да приволе витезове својим циљевима, али и етике коју разрађују тзв. „мировни савези“, при чему је важна новина што они „представљају потпуно и интегрално преобраћење једног дела европског витешког света у црквене категорије“ (Ле Гоф, 2007: 94). За разлику од хришћанских верских редова који су одбијали ратовање, витешки редови прописивали су и завет на борбу, поред постојећих монашких завета на чедност, послушност и лично сиромаштво (Ле Гоф, 2007: 96). Љуљ се мало удаљава од ове концепције, истичући богатство витеза као услов за припадност витешком реду (Љуљ, 2013: 17, 33).

Нераскидива повезаност најузвишенијих позива, свештеничког и витешког, битна је идеја коју разрађује Љуљ, нарочито у четвртом поглављу где описује обред произвођења штитоноше у витеза. У историјској стварности „[...] церемоније промовисања задобијају облике који су све сличнији *светим тајнама*, постају нека врста крштења, иако оне (и поред извесних напора у том правцу) никада нису добиле истински сакрални карактер, нити ће их црква или клир икада славити“ (Ле Гоф, 2007: 99). У средњовековним романима, који су настали ослањајући се на епску и историографску традицију, доминантан је феудални дух, а религиозни аспект рукоположења изостаје. Јохан Хојзинга наводи да су витешки редови били сталешке организације од великог значаја, код којих су се „стицали сви идеали, почев од политичких планова до тежње за спасењем“ (1991: 110). То се види и у речи „*ordre*“, која је истовремено означавала друштвени положај, произвођење у витеза, калуђерски и витешки ред:

Да је реч „*ordre*“ у значењу „витешки ред“ стварно имала и нечег од духовничке вредности, произилази из чињенице што је уместо ње употребљавана и реч „*religion*“ која је, као што би се могло помислити, ограничена само на калуђерски ред. Није, дакле, никакво чудо што се чланство у неком витешком реду осећа као снажна, света веза. (Хојзинга, 1991: 111)

9 “instead treats contemporary issues indirectly by using them as *exempla* to illustrate venerable ideals from the era of the Gregorian reforms”

Чињеница је да су, бар у почетку, редови наизглед остваривали идеал „војске божије“, идеал *militia Christi* наспрам *militia saeculi*, којој су аскети и тврдокорни клирици у свакој прилици замерали на насиљу које је било само себи циљ, на лакомислености, на световном култу славе, на потрази за ужицима. (Ле Гоф, 2007: 97)¹⁰

Бернар из Клервоа у трактату *Liber ad milites Templi de laude novae militiae* (Књига војницима Темпларима у хвалу новог витештва) даје „идеални профил новог витештва сачињеног од монаха-ратника, које се сасвим окреће од света и које се у потпуности посвећује обрачунима са неверницима и одбрани хришћана“ (Ле Гоф, 2007: 97). Темплар не води толико рачуна о изгледу и раскошној одећи, лов за њега није само разонода. Он ради следеће:

[Л]ови дивље звери јер та вежба побољшава његове ратничке способности, а поред тога она је и симбол духовне борбе (*pugna spiritualis*): према алегоријском учењу тог доба, дивље звери су чест симбол демона; пред својим непријатељима, неверницима, страхан је као лав, али је према хришћанима благ попут анђела. Уместо на уништавање непријатеља, будући да је и он људско биће, темплар свој ум треба да усредсреди на уништавање зла, а пагани су, несумњиво, у одређеној мери, носиоци зла. Стога се њихова смрт не сматра толико убиством човека колико убиством зла. (Ле Гоф, 2007: 98)

Идеологија праведног (крсташког) рата истиче се у епским песмама и у неким француским средњовековним романима, међу којима се убијање „ђаволових слугу“ (« *serviteurs du Diable* ») у име одбране Бога нарочито оправдава у *Потрази за Светим Гралом* и у *Перлевоу*.

5. Лекције о витештву и витешки подвизи у прозном *Ланселоту* и *Књизи о витешком реду: сличности и разлике*

5.1. О пореклу витештва

Старофранцуски романописац и каталонски аутор на сличан начин објашњавају порекло витештва, из којег произлази и смисао стварања витешког реда. Оригиналност Рамона Љуља је у томе што клерике и витезе сматра најплеменитијим, најузвишенијим и најсроднијим службама, те на тај начин изједначава по важности калуђерски сталеж са витешким (Љуљ, 2013: 22). Појам земаљског и небеског витештва се код Љуља битно разликује од концепције у прозном *Ланселоту*, где само витези треба да имају и духовне квалитете, док се Артурови клерици помињу као учени људи који записују пустоловине витеза Округлог стола. С друге стране, ликови пустињака и свештеника који дају лекције о моралу витезима којима недостају духовне врлине, изузетно

¹⁰ Израз *militia saeculi* преводимо као „световно“ или „земаљско витештво“.

су бројни у следећем роману циклуса, *Потрази за Светим Гралом*; они несумњиво подсећају на витеза-пустињака из пролога Љуљовог дела. Не може се искључити могућност да је и овај роман утицао на писање оквирне приче *Књиге о витешком реду*.

Супериорност витеза над другим људима појављује се у лекцији Госпе с Језера а у више наврата се истиче у Љуљовом трактату о витештву. Госпа с Језера објашњава порекло витештва наводећи да су у почетку сви људи били једнаки по пореклу и племенитости јер сви потичу од једног оца и мајке; то се променило „када су завист и похлепа почели да расту на свету и снага је почела да побеђује правду“, а када слабији нису више могли да трпе тиранију јаких, установили су своје бранитеље: „за то су изабрани они који највише вреде у односу на обичне људе [...] : велики и јаки, леги и спретни, одани, храбри, смели, они који су обиловали добротама и срца и тела“ (Micha, 1980a: 249).¹¹ Љуљ веома слично објашњава какве су околности допринеле стварању витешког реда: „На свету је понестало љубави према ближњем, оданости, праведности и истинољубља; започе непријатељство, вероломност, клевета, притворност и отуд настаде заблуда и врење у народу Божијем [...]“ (Љуљ, 2013: 15). Витештво је настало из потребе да се обнови правда путем страха. Бирали би једног од хиљаду који је „најуљуднији, најмудрији, најоданији и најснажнији, као и најплеменитији духом, највише упућен и најбоље однегован од свих осталих“ (Љуљ, 2013: 15).

Одломци који објашњавају порекло витештва могу се тумачити из перспективе хришћанства, где би стање једнакости упућивало на Еден пре прародитељског греха, док би неправда и раздор међу људима почели са Адамовим грехом. Овакво тумачење заступа и Орел (Aurell, 1987: 157), а ми бисмо додали још једно могуће тумачење: приповедање о настанку витештва у периоду криза и невоља после благостања једна је од верзија мита о златном добу који потиче из Антикe који се удружује са топосом света који стари и ишчекује јунака који би обновио благостање.¹² Слажемо се са ставом Рикарда да Косте (Ricardo da Costa) да монах-ратник описан у Љуљовом трактату на изванредан начин обједињује три индоевропске функције тако што се моли, ради за свог господара и бори се са непријатељима вере, са циљем да успостави хармонију на свету (da Costa, 1997: 243, 245).

Ланселотова помајка даље наводи да се у време кад је отпочео витешки ред налагало ономе ко праведним избором добије дар витештва да буде:

[П]леменит без нискости, добар без злобе, милосрдан према онима који пате и великодушан и спреман да помогне онима у невољи, храбар да се суочи

11 « quant envie et covoitise commença a croistre nel monde et forche commença a vaintre droiture »; « furent establi chil qui plus valoient a l'esgart del commun des gens [...] : li grant et li fors et li bel et li legier et li loial et li preu et li hardi, chil qui des bontés del cuer et del cors estoient plein »

12 Клод-Жилбер Дибоа (Claude-Gilbert Dubois) истиче поистовећивање паганског мита о златном добу са библијским митом о Рају: (Dubois, 2007: 74–75); о топосу „света који стари“ видети подробије: Wiemann, 2011: 25.

са лоповима и убицама, да суди праведно без љубави и без мржње, и без љубави да помогне код неправде да се ојача правда, и да без мржње буде да не би наудио правди и помогао да завлада неправда. (Micha, 1980a: 250)¹³

И Љуљ, слично томе, налаже витезима да суде ослањајући се на разум и обазривост (2013: 63). Вила наводи да се витези праведно бирају по општем мишљењу, док је код Љуља истакнутија идеја о Божјем избору: „Бог је изабрао витезове да силом оружја савладају и потчине невернике који се свакодневно напињу не би ли разорили Свету Цркву“ (Љуљ, 2013: 21). Госпа с Језера исто помиње да се потреба за установљењем витеза везује директно за одбрану Свете Цркве од непријатеља (Micha, 1980a: 250), али не помиње веру, нити „славу овога и онога света коју добијају они који чувају веру“ (Љуљ, 2013: 21). Чини се да Ланселотова помајка у овом случају заступа став грегоријанске реформе, по коме је задатак витеза да чувају свештенство.¹⁴ Идеологија крсташких похода снажније је утицала на каталонског писца него на француског романописца. С друге стране, заједничке идеје су наведени задаци и врлине, пре свега потреба за очувањем правде и општег добра (Љуљ, 2013: 24, 64).

У обома текстовима витешки позив везује се за коња, али не на исти начин. По Љуљу, витез је добио име по коњу будући да се управо ова животиња даје витезу јер је „најплеменитија животиња, најлепша, најбржа, најспособнија да издржи огроман напор и најприкладнија да служи човеку“ (Љуљ, 2013: 15). Чини се да овде Љуљ преноси особине витеза на коња, што ће бити случај и код симболичног описа коњске опреме који ће се односити на врлине витеза. Госпа с Језера наводи да су само храбри јахали коње и не бави се етимологијом, што је и разумљиво, јер у два наврата наводи како није баш добро упућена у витештво (Micha, 1980a: 248, 250, 255).

Љуљ објашњава зашто витез треба да влада над онима који нису витези: његов позив је достојанствен и „због поштовања које ужива захваљујући реду коме припада, поседује племенитост у срцу, а због племенитости у срцу много је мање склон злу и превари и бедним делатностима него што су то други људи“ (Љуљ, 2013: 23–24). Госпа с Језера каже да је Бог створио једне храбријима, смелијима и допадљивијима од других, али не искључује могућност да и људи који нису витези имају те особине (Micha, 1980a: 247). Љуљ такође, као и Ланселот, разликује врлине срца и тела, с тим што он говори о „својствима по питању душе“ – праведности, мудрости, љубави према ближњем, оданости, истинољубивости, смерности, чврстине духа, нади и праведности. Телесна својства тичу се поштовања витешких обичаја, као што су одласци на турнире, лов, двобоји и владање оружјем (Љуљ, 2013: 24–25).

13 « cortois sans vilenie, deboinare sans felonie, piteus envers les souffratrex et et larges et appareilliés de secoure les besoigneus, pres et appareilliés de confondre les robeors et les ochians, droios jugieres sans amour et sans haine, et sans amour d'aidier au tort por le droit grever, et sans haine de nuire au droit por traire le tort avant »

14 „Витез је уз то установљен да чува Свету Цркву, јер се она не може борити оружјем против зла.“ (Micha, 1980a: 250).

По Џонстону, један од најчешћих механизма за повезивање различитих вредности витеза и клерика је дихотомија тела и духа – корелација вредности витешких и клерикалних врлина јавља се у шестом поглављу, где аутор истиче да им снага духа омогућава да остану неукаљани од седам смртних грехова: (Johnston, 1990: 370–371). Кад су у питању снага тела и снага срца, Љуљ даје предност срцу, као и Ланселот (Љуљ, 2013: 25–26; Micha, 1980a: 248). Нespoјивост страха и витешког реда истиче и сам Ланселот, а Љуљ развија аргументе да је племенито срце неопходно, иначе би се слабост и кукавичлук више слагали са витештвом од храбрости и срчаности (Micha, 1980a: 247; Љуљ, 2013: 27). Ланселот каже да се племенитост срца не наслеђује рођењем као телесна особина и да се може изгубити услед лењости или кукавичлука (Micha, 1980a: 248). Ове ставове илуструју романи Кретјена де Троа који се баве проблемом усклађивања активног витешког живота са управљањем поседом и брачним дужностима. Тако је нпр. витез Ерек изгубио углед јер је због брачних радости занемарио витешке дужности, док је Ивен оставио супругу и посед незаштићенима и погазио обећање како би се посветио турнирима и лутањима. Из ових романа се издваја лекција да треба бити умерен и на једном и на другом плану, а умереност као неопходну врлину помињу и Љуљ и ликови прозног *Ланселота*. Карделини сматра да *Песма о Роланду*, чувени старофранцуски еп, нуди први важан модел кодификације „витешког етичког система“, заснованог на храбрости (*proesse*) и мудрости (*sagesse*), која је „посебна оштроумност стечена искуством која често прелази у разборитост“; резултат њиховог хармоничног дејства јесте умереност (*mesure*) (Ле Гоф, 2007: 90). Витез који може послужити као пример склада ових врлина у прозном *Ланселоту* јесте краљ Галехот, Ланселотов најбољи пријатељ и Артуров савезник, који више од поседа цени друштво људи достојних поштовања (Micha, 1978a: 2).

За концепцију крсташких похода, по Рикарду да Кости, за Љуља су кључна два концепта, милосрђе (*caritas*) и моћ (*potestas*), везана за монашко-војничку идеологију. То нису контрадикторне идеје јер су везане за Бога који их је пренео на људски род (da Costa, 1997: 241). Ове вредности важне су и за витезе, којима је потребна снага, али не неумерена и усмерена на разарање, већ она оплемењена љубављу према људима, која је у служби реда, закона и добрих обичаја. Ту концепцију може да илуструје симболична животиња лав, која у Кретјеновом *Ивену* постаје витезов саборац и представља укроћену сирову снагу племића, посвећену помагању девојкама и женама које не могу саме да се одбране од мушког насиља. У прозном *Ланселоту* обележје лава има Лионел, Ланселотов брат од стрица, који се показао као врло храбар и одан, премда ће се у наредном роману циклуса његов лик деградирати.

5.2. Обред свечаног овитежења

Свети карактер обреда иницијације, снажно присутан у Љуљовој *Књизи о витешком реду*, изостаје у витешким романима. У прозном *Ланселоту* само краљ Артур даје опрему младићу и пред њим Ланселот полаже заклетву, а

јавља се и бретонско чудесно: вила шаље краљичин мач по једној гласници. Занимљиво је да се обред није до краја завршио на двору краља Артура, и то по науму самог Ланселота, који је тек касније постао витез краљице Гиневре, затраживши да му управо она пошаље мач. Ово одступање од уобичајеног по нама је веома значајно, због тога што и Љуљ сматра да припасивање мача означава чистоту и правду (2013: 46), као што и Орел с правом тврди да је то суштински гест церемоније приступања витешком реду (Aurell, 1987: 151). Из ове перспективе, доводи се у питање сама Ланселотова част и поштовање витешке заклетве дате краљу Артуру већ на почетку његове витешке каријере.

5.3. Витешке врлине и мане: племенитост и њено наличје

Штитоноша који жели да приступи витешком реду треба да испуни следеће услове: да воли Бога и страхује од њега, поседује племенитост срца, буде племенитог порекла (иако су изузеци могући), да га за приступање витештву не мотивишу охолост и жудња за славом и да буде свестан великог терета витешког позива (Љуљ, 2013: 35–41). Орел у Љуљовом трактату истиче снажну везу између племенитости и витештва које су индивидуалне врлине које се стичу захваљујући образовању и уложеном труду, а не статус који се наслеђује, наводећи да су појмови „племенитости“ и „срца“ персонификовани и да је племенитост срца камен темељац свих осталих витешких врлина (Aurell, 1987: 147). Ланселот, слично томе, каже да људи најдостојнији поштовања бораве на двору краља Артура и зато и он сам жели да приступи витешком реду (Micha, 1980a: 247).

Неодрживост замисли о наследној „племенитости“ истиче и Жан де Мен, аутор *Романа о Ружи*, у говору Природе која подучава младог аристократу да се племенитост налази у добрим делима и племенитом срцу: „Племенитост потиче из ваљаног срца,/јер наслеђена племенитост/није она која би вредела./уколико недостају врлине срца“ (Strubel, 1992: 968–969).¹⁵ У прозном *Ланселоту* протагониста каже да му је вила више пута рекла да „човека достојним поштовања може учинити само срце“¹⁶ (Micha, 1980a: 248). Ланселотове исувише велике груди описане у портрету чине га несавршеним на физичком плану, али га уздижу у моралном смислу, пошто су сачињене по мери његовог срца, како каже краљица Гиневра (Micha, 1980a: 73). Одмах после тог описа даје се пример где Ланселот исправно расуђује и поступа, а епизоде у којима помаже другима и исправља неправде веома су бројне у роману (Krsmanović, 2016: 230). Поред тога, његови изливи беса су оправдани и не прате их злодела нити лоше намере; насупрот томе, Љуљ не допушта гнев код витезова, сматрајући да је овај смртни грех „поремећај срца“ (2013: 61). Један од последњих савета који вила даје Ланселоту пред церемонију овитежења јесте да настоји да му лепота срца, односно храброст, увек буде у складу са телесном лепотом (Micha, 1980a: 269).

15 « Noblece vient de bon corage./Car gentillece de lignage/N'est pas gentillece aui vaille./Pour coi bontez de cuer i faille ».

16 « riens ne fait le preudome se li cuers non »

Уочавамо извесну сличност између грегоријанске реформисане цркве и једне занимљиве одлике витешког срца из лекције Госпе с Језера: као што је црква благонаклона према „световним лицима која би прихватила да уступе своје војничке способности и своју храброст, окрутна је према тиранима и лоповима“ (Ле Гоф, 2007: 88), и витез треба да има два срца:

[Т]врдо као дијамант треба да буде против издајца и неверника [...] који уништавају правду [...] а као што меки и топли восак може да задобије жељени облик, тако витез треба да води и обликује поштене људе отворене ка самилости и сваком облику доброте и нежности. (Micha, 1980a: 253–254)¹⁷

Када је реч о храбрости, „витез не треба из страха од смрти ништа да чини због чега би могао да спозна или види срамоту, већ треба пре да се плаши срамоте него смрти“ (Micha, 1980a: 250).¹⁸ По Љуљу, такође највећа част коју неко може да укаже витешком реду била би спремност да се за њега умре (2013: 27).

У прозном *Ланселоту*, за разлику од *Књиге о витешком реду* (Љуљ, 2013: 62), нема савета о одласку у цркву, нити се помиње истрајност у вери, али сви витези организују своја лутања и потраге тако да не пропуштају одлазак на мису, осим када су спречени услед повреде или затвора, тако да и по овом питању постоји сагласје са Љуљовом концепцијом витештва.

Љуљова класификација врлина у шестом поглављу које се бави витешким обичајима веома је систематична; исто сматра и Орел (Aurell, 1987: 148). Седам врлина су: „начело и корен свих добрих обичаја“; три су богословске – вера, нада, љубав према ближњем, а четири главне – основне или моралне: праведност, разборитост, чврстина духа и умереност, које треба да одврате витезе од седам смртних грехова: охолости, прождрљивости, блуда, лењости, гордости, зависти и гнева (Љуљ, 2013: 58). У лулијанској мисли, наводи Орел, испољава се тежња да се христијанизују сви аспекти витешког живота, тако да витез треба пре свега да буде добар хришћанин, док је ратничка храброст у другом плану (Aurell, 1987: 155–156). Прве две врлине, вера и нада, омогућавају да се спозна истина, воли Бог и добије Божија помоћ, уколико витез има више поверења у Божију свемоћ него у своју снагу и снагу свог оружја (Љуљ, 2013: 55–56). У *Потрази за Светим Гралом* ће се испоставити да вера недостаје свим витезима Округлог стола осим тројици изабраних, Галахаду, Персевалу и Бохорту. Идеологија *Потраге за Светим Гралом* из циклуса *Вулгата* присутна је код Љуља који наводи да витез треба више да се узда у Бога него у снагу свог оружја, као што и један пустињак саветује Ланселоту током потраге за Гралом (Vogdanow, 2006: 317). Ланселот ће код замка Грала, Корбеника, починити грешку везану за наду и веру и зато ће

17 « durs com li aymans doit estre encontre les desloiaus et les felons [...] qui droiture depiechent [...] et autresi com la cyre mole et caude puet estre flequie et menee la ou on le veut mener, autresi doivent les boines gens et les pitex mener le chevalier a tous les pouns qui appartient a deboinareté et a douchor »

18 « Chevaliers ne doit por paor de mort nule chose faire c'on l'en puisse honte connoistre ne aperchevoir, ains doit plus douter honteuse cose que mort a souffrir ».

бити кажњен, а затим и искључен из најузвишеније пустоловине у Артуровом краљевству због греха пожуде. У портретима Говена и његове браће у *Ланселоту* у прози такође се налазе витешке врлине и мане о којима говоре и Госпа с Језера и Љуљов приповедач. Љубав према ближњима спречава окрутност и појачава саосећање: „Љубав је врлина која спаја једну врлину са другом и раздваја један порок од другог. Љубав чини да лаким постане витешко бреме“ (Љуљ, 2013: 56–57). Тако у прозном *Ланселоту* протагониста помаже сиротим девојкама и оне жале када је у томе спречен, док Говен помаже сиромасима. Насупрот томе, његов брат Агравен нема сажаљења ни љубави.

Праведност изостаје код витеза који су навикнути да чине увреде и неправде (Љуљ, 2013: 57). Такви ликови су сенешал Кеј и посебно Мордред, који је „више волео да чини зло него добро, [био је] заиста ђаво, [...] завидан, издајник, није волео добре витезе, [...] није био одан“ (Micha, 1978b: 411), као и многи џинови и лоши витези који су део једног старог света, са којима Артурови витези треба да се суоче, нпр. Карадок и Мелеаган. Разборитост јесте свест о добру и злу и помаже витезу да избегне телесну и душевну штету (Љуљ, 2013: 57). Током Ланселотовог детињства, ова витезова врлина се испољава у епизоди када даје свог коња једном витезу у невољи, а касније је важна пре свега при посредовању у рату између Галехота и Артура, који захваљујући њему склапају мир, као и у бројним епизодама у којима ослобађа заробљене витезе Округлог стола. Галехот је такође често врло мудар саветник, па тако помаже Говену да смири незадовољство витеза Округлог стола током Артуровог одсуства из краљевства у епизоди афере са саксонском чаробницом Гамијом. Краљ Бодемаги, као и у Кретјеновом *Витезу са Колицима*, даје разумне савете свом сину Мелеагану, али будући да је охол, ташт, пун гнева и мржње, он је поражен у борби са Ланселотом, који га на крају и убија.

Смртни греси витеза Округлог стола пре свега су охолост и таштина, што се наговештава у прозном *Ланселоту* и много пута понавља у *Потрази за Светим Гралом*.¹⁹ Витеза Мелијана током потраге за Гралом нападају двојица витеза који су алегорије његових грехова – похлепе и охолости, тако да он постаје лак плен ђавола (Bogdanow, 2006: 175). Ни Ланселот није лишен ових мана: његов пораз на једном турниру, као и погрешан избор да помогне грешницима, произлазе из тога што је и сам грешан, како му објашњава једна свештеница; чим се сетио таште славе и охолости почео је да жали због тог пораза, јер је до тада увек побеђивао (Bogdanow, 2006: 375).

Пример неумерености и прождрљивости је витез Сагремор Неумерени, који пати од булимије и бори се са противницима којима није дорастао у роману *Ланселот* у прози. Он је такође склон слободним љубавним везама ван брака, па се тако по питању блуда придружује Говену и Герехеу, као и самом Ланселоту. Бохорт ће добити сина из једне такве везе, али то није био његов избор, већ су

19 Један од примера јесте када прете краљу Артуру да се неће борити на турниру уколико се појави краљев миљеник Ланселот (Micha, 1979: 8–9).

га преварили путем чаробног напитка. У *Потрази за Светим Гралом* ђаво неће успети да га наведе да понови овај грех, тако да он постаје изузетан пример Љуљове чврстине духа. Лењост је пут ка томе да „човек постане љубитељ зла и мрзитељ добра“ (Љуљ, 2013: 57). Сам Ланселот је и пре него што је постао витез био свестан да овај порок може да уништи племенитост, као што смо раније навели. У тренуцима када нема пустиловина, витези Округлог стола су незадовољни, сукоби међу њима се продубљују и расте њихова завист, наводи се у прозном *Ланселоту*.

Витези код којих се истичу гордост и завист у *Потрази за Светим Гралом* су Говен и Хектор, док ће Ланселот после покајања бити неко време на путу „понижности и чистоте“ (Bogdanow, 2006: 401). Гнев се може победити ако се витез ослони на „љубав према ближњем, на уздржљивост, на трпељивост“ (Љуљ, 2013: 61). Ланселотов гнев је праведан, како се истиче у портрету и остварује кад се оглушио на савет васпитача (Micha, 1980a: 74–75). Насупрот томе, Лионел испуњен гневом хоће да убије свог рођеног брата Бохорта у *Потрази за Светим Гралом*, што Бог одмах осуђује (Bogdanow, 2006: 479). Од Говенове браће, Гахерије је најнеумеренији и најсклонији бесу (Micha, 1978b: 410). Упркос овим недостацима, примећује се тенденција да су у *Ланселоту* сви значајни витези описани као веома леги, храбри, спретни и издржљиви, што се слаже са одликама наведеним у разговору Ланселота и виле.

Кад су у питању вредности витешких завета, по Хојзинги су они могли да имају религиозно-етички значај који их стављају у исти ред монашким заветима, могли су да буду романтично-еротичне врсте или би се сводили само на дворску игру „која једва да значи нешто више од забаве“, тако да „идеја завета лебди између крајње преданости у служби највишег идеала и најсујетније поруге драгоцене друштвеној игри којој само као наслада служе храброст, љубав и државни интереси“ (Хојзинга, 1991: 115). У Љуљовој *Књизи о витешком реду*, као и у *Ланселоту* у прози, истиче се религиозни и етички значај завета. Оно што Хојзинга назива „романтично-еротичним“ изостаје из Љуљовог трактата, али се појављује у говору Госпе с Језера на почетку Ланселотове витешке каријере, где овај женски лик подстиче витеза да оствари љубавну везу са краљицом јер ће захваљујући љубавном подстреку постати „најбољи витез на свету“ (Micha, 1982: 461–462). Етика куртоазне љубави је замена за хришћански морал, сматра и Миреј Сеги (Mireille Séguy), евоцирајући сцену у којој Ланселот открива краљици своја осећања придајући божанска обележја њеним речима: она су за њега утеха, заштита, чине га ситим и богатим усред сиромаштва (Séguy, 1996: 21). Ова љубавна димензија потпуно је одсутна из Љуљовог учења о витештву; он чак и прекореваштитоноше који, уместо молитви, пре овитежења слушају песнике луталице и приче о разврату и греху (Љуљ, 2013: 43).

Поред два завета на сиромаштво и послушност, „стара и заједничка са калуђерима и духовницима-вitezовима“, Филип де Мезијер у реду Христовог страдања (*ordre de Passion*) дозвољава брак како би припадање реду било привлачније и поставља четврти завет, непознат ранијим редовима, „*summa perfectio*, највише лично усавршавање“ (Хојзинга, 1991: 115). Управо то стално

самоусавршавање и самопревазилажење јунака, као и одласци витеза на турнире и у потраге, главна су обележја артуровских романа од XII до XV века. Ова одлика витеза огледа се у ставу да је витештво велики терет и узвишени позив који не треба прихватити олако и који захтева изузетне напоре; по том питању су Љуљ и аутор прозног *Ланселота* усаглашени. Ланселот тако каже да: „свако треба непрекидно да тежи ка томе да му се врлине увећавају“ (Micha 1980a: 247).²⁰ Велику одговорност и терет витешког позива помињу и Госпа с Језера и приповедач *Романа о Ружи Жана де Мена* (Micha, 1980a: 255; Strubel, 1992 : 976–977).

Ланселот у разговору са вилом истиче идеју о потреби васпитања, али одбија да слуша учитеља који се неправедно понео према сиротом псу да би казнио младића за непослушност. Његова племенита природа се рано показала захваљујући васпитању које је добио од Госпе с Језера, што је познати топос старог дечака (*puer senex*), наслеђеног из Антикe. Ланселот представља пример Љуљовог захтева о исправној намери и презира према таштој слави код мотивације да се постане витез: њему је увек најважније да поступи исправно, због неправде се веома разгневи и пре свега се плаши срамоте. Ове његове квалитете хвали Галехот (Micha, 1978a: 170). Ланселот не испуњава захтев за поседовањем богатства, али то је разумљиво, пошто је он, као и многи други митски јунаци, лишен краљевства које је требало да наследи. Он је посебан и заиста је „биће у пролазу“, како га назива Ани Комб (Annie Combes), витез ослободилац у сталном покрету (Annie Combes, 2000: 196). Није везан ни за један феуд, нити за краља Артура као господара, чак одбија и да управља краљевством које је Артур освојио за свог најбољег витеза. Такође одбија Галехотов предлог да влада половином његовог краљевства и помоћ у рату за сопствено наслеђе, пошто је одан краљици која не дозвољава да буде у било чијој служби, чак ни у Артуровој (Micha, 1978a: 74–77). Тек је на Гиневрину молбу приступио Округлом столу, али је привремено и напустио ову престижну витешку дружину, замеривши краљу Артуру да је заменио част за срамоту, нечасно се поневши према краљици током афере са лажном Гиневром.

5.4. Критика витештва

Читав прозни *Ланселот*, као и циклус *Вулгата*, показују недовољност „земаљског витештва“, истовремено га славећи, пошто без њега нема ни „небеског витештва“. Учење Бернара из Клервоа веома је утицало на развој концепције „небеског витештва“ у роману *Потрага за Светим Гралом*, који се надовезује на прозног *Ланселота* и критикује „земаљско витештво“, чији је истакнути представник Ланселот, витез који се предао греху пожуде упркос бројним хришћанским врлинама које му је Бог подарио на рођењу (чедност, понизност, стрпљење, самилост), као и његов полубрат Хектор и Артуров сестрић Говен, охоли витези који теже ка слави (Bogdanow, 2006: 330–337, 401–409).²¹

20 « Chascuns doit baer tous jours a enforchier et a amender de boines teches ».

21 О утицају учења цистерцитских мистика на идеологију витештва у *Потрази за Светим Гралом* доста је написано. Видети нпр. Рауп, 2004: 53–65.

Друго Љуљово дело, *Књига о контемплацији (Libre de contemplatio)* представља критику витеза који нису испунили своју мисију да одржавају правду и ред на свету, излаже њихове мане и лоша дела – охолост, завист, лоповлук, отимање жена, уништавање људи и добара, изостанак одласка у цркву; аутор их такође критикује због тога што не следе Христа већ само свог земаљског господара у борбама и што ризикују животе из таштине (Aurell, 1987: 163). Наведени пороци и греси осуђују се и у *Књизи о витешком реду*, као супротност неопходним врлинама добрих витеза. Персевалова мајка у Кретјеновој *Причи о Гралу* назива витезе „анђелима уништења“, што је такође критика тзв. „земаљских витеза“. Мартин Орел тврди да се Љуљ инспирисао Граловим циклусом када је и сам правио разлику између земаљских и небеских витеза: док су земаљски охоли и насилни, небески не носе оружје, већ се штите путем молитви, љубави, стрпљења, истине, посвећености и покајања (Aurell, 1987: 164). У циклусу *Вулгата* се небеско витештво надовезује на земаљско и делимично преузима неке његове моралне вредности и обичаје. Међутим, чак и најбољи и најплеменитији Галахад убија људе, али он осећа велику жалост због тога и срцем је потпуно предан Богу, због чега ће једини бити достојан да открије све тајне Грала и Божанског стварања.

Каталонски аутор се у овој књизи удаљава од идеологије крсташких ратова, предлажући да витези уместо борбама невернике придобију љубављу, разговором и проповедима (Aurell, 1987: 165). Оба своја дела о витештву Рамон Љуљ је написао у време када су аристократе изгубиле део својих привилегија и богатстава, за разлику од владара и буржоазије у успону. Због тога он настоји да оправда постојање витештва, предлажући племству идеал живота који би га довео до спасења (Aurell, 1987: 166). Обнова витештва и његових вредности уочава се у последњој трећини прозног *Ланселота*, када епонимски јунак сазнаје да упркос многим добротинствима које је починио (спасилац краљевства, помоћ људима у невољи, укидање лоших обичаја и чаролија) није више најбољи витез на свету. Нови идеал небеског витештва предложиће *Потрага за Светим Гралом*. Слом витештва у *Смрти краља Артура* услед охолости и зависти витеза Округлог стола према Ланселоту и његовој браћи показује једну песимистичну слику света који остаје без Божје милости, осуђен на пропаст. Следеће речи Јохана Хојзинге могу се применити на овај роман: „У таквој етичкој функцији витештво увек подбацује; његово грешно порекло га понижава јер језгро витешког идеала ипак остаје охолост уздигнута до лепоте. Из стилизоване и узвишене охолости рођена је част, она је стожер племићког живота“ (1991: 87).

Љуљова *Књига о витешком реду* значајна је за племство јер представља дефиницију витештва које је посвећено општем добру, прихватање витештва и врлина изједначава са учењем клерика и даје „поновно тумачење моралних и друштвених улога као средстава уздизања идентитета и статуса аристократског „ја““ (Johnston, 1990: 358).²² Он подразумева да су све политичке и друштвене

22 “reinterpretation of moral and social roles as means of elevating the identity and status of the aristocratic “self””

класе интегрисане у *ordo Dei* (Божански ред), чији је крајњи циљ спасење свих душа; узвишена дужност, а не лична добит, у самој је основи витештва (Johnston, 1990: 361). Љуљ сугерише да витези који су учени, уз врлину, могу бити бољи од клерика који имају само знање, сматра Џонстон (Johnston, 1990: 373). Док Љуљ нигде отворено не захтева да витези треба да буду писмени, Жан де Мен у *Роману о Ружи* каже да је то пожељно, али да аристократија нема много времена да се образује. Тако су клерици у бољој позицији да постану племенити, јер могу да уче из славних примера из прошлости о којима читају у књигама (Strubel, 1992: 970–971). Ланселот уме да чита и пише, што се види нпр. на гробљу код Радосне Страже (Micha, 1978a : 332).

5.5. Алгоритичко тумачење витешке опреме у прозном *Ланселоту* и у *Књизи о витешком реду*

У витешким трактатима користи се алгорија, па се тако наводи да:

[С]ваки комад одеће, сваки део оружја и сваки гест постају симболи хришћанске врлине и способности. Мач ће постати сечиво духа, шлем вере и тако даље: узор за све то јесте оружје видела (*arma lucis*), које се помиње у чувеној посланици светог апостола Павла Римљанима (РМ 13 12); на тај начин се оружју и борбама даје духовно достојанство. (Ле Гоф, 2007: 100)²³

Сличан став износи и Хојзинга:

Симболичко мишљење представља се као непрестано струјање осећања о величанству и вечности Господњој у свему што се може видети и замислити. Оно не дозвољава да се икада угаси пламен мистичног осећања живота. Оно прожима представу о свакој ствари вишом естетском и етичком вредношћу. (Хојзинга, 1991: 277)

Арман Стрибел (Armand Strubel) међу техникама алгоријског писања у Средњем веку наводи такозвану „енумеративну алгорију“ (*allégorie énumérative*) као један од најједноставнијих облика указивања на скривени смисао:

[У]поредо [се] приказују два низа, један конкретни и материјални (витешка опрема, тврћава под опсадом) и други појмовни (витезове врлине, греси који нападају душу); сваки од ова два плана стварности има сопствену кохерентност (витешка опрема састоји се од извесног броја уређених делова, врлине се организују хијерархијски) а сво умеће писца је у томе да пронађе најпотпунија сагласја. (Lestringant/Zink, 2006: 300)²⁴

23 Могућност да се поучна алгорија инспирише библијским изворима помиње и Арман Стрибел (Armand Strubel) који поводом витешке опреме сачињене од врлина подсећа на израз из ове посланице: „Обуците оклоп Божији“. Видети: (Lestringant/Zink, 2006: 297).

24 « [On] met en parallèle deux séries, l'une concrète et matérielle (l'armure d'un chevalier, une forteresse assiégée)

Континуирани коментар уобичајен је код енумеративне алегорије, што се потврђује и у текстовима којима се ми бавимо (Lestringant/Zink, 2006: 302). Џонстон истиче да Љуљ користи поступак поређења и спајања двеју аналогија, што му омогућава алегорија, дајући као пример део текста где приповедач објашњава да витез мора да поседује унутрашња чула „духовног виђења“ и „духовног вида“ (Johnston, 1990: 368–369; Љуљ, 2013: 28). Смисао овог одломка јесте да витез треба да буде осетљив на туђе патње и да прискочи у помоћ људима у невољи, што се објашњава тек у шестом поглављу (Љуљ, 2013: 56). Најбољи пример спајања „наизглед диспаратних појмова витешког и клеричког говора“ (“seemingly disparate terms of chivalric and clerical discourse”) захваљујући алегорији јесте опис витешке опреме (Johnston, 1990: 370). Да Коста у овом поглављу види снажну мисионарску тенденцију и крсташки менталитет каталонског аутора, који је „у свом времену пренео ортодоксију Цркве на филозофски терен.“, истичући да је све предмете о којима Љуљ пише већина хришћанских витеза сматрала симболима крсташког похода против непријатеља (da Costa, 1997: 242, 247).²⁵

Мотивација за избор алегоријског писања није објашњена у *Ланселоту* у прози, док Љуљ полази од тога да су служба клерика и витезова комплементарне и да витешка опрема, попут свештеничке, мора да „поседује одређено значење које би обележавало племенитост витешког реда“ (Љуљ, 2013: 49). Госпа с Језера само каже да се витезу не даје опрема без разлога, већ да сваки део има „веома важно значење“ (« moult grant senefiance »), чиме указује на поступак алегорије (Micha, 1980a: 150).

Редослед навођења витешке опреме у лекцији Госпе с Језера хијерархијски је организован, од предмета који служе за одбрану Свете Цркве до оних који су везани за „земалске“ витешке задатке. У Љуљовом трактату прво се помиње оружје за борбу које се односи на витешка начела и улоге, затим делови опреме који штите витеза и означавају његове врлине, а потом се приповедач враћа на оружје које означава Божију помоћ. На крају даје симболику коња и коњске опреме, која означава врлине, али и упозорава на опасности и пороке којих се треба клонити.

У говору Госпе с Језера, као и у трактату о витешком реду, посебно се истиче мач као најцењеније оружје. За Госпу с Језера симболика двоструке оштрице везује се за задатак витеза: „Два сечива значе да витез треба да буде војник Нашег Господа и свог народа; једна оштрица напада њихове непријатеље или оне који оспоравају божанску природу Нашег Господа, а друга се свети онима који упропашћавају људско друштво, односно лоповима и убицама [...]“ (Micha, 1980a: 252). Љуљ поштује правило прикладности при описивању, које се саветује

et l'autre conceptuelle (les vertus du chevalier, les péchés à l'assaut de l'âme) : chacun de ses plans de réalité possède sa cohérence propre (une armure comporte un certain nombre de parties ordonnées, les vertus s'organisent de manière hiérarchique) et toute l'habileté de l'écrivain consiste à trouver les correspondances les plus complètes ».

25 „a sua época traduzia a otodoxia da Igreja neste terreno filosófico“

у средњовековним поетикама на латинском, када наводи да витезима који су најплеменитији у својој врсти одговара „најплеменитије оружје, најприкладније за борбу и за заштиту од повреда и смрти“ (Љуљ, 2013: 16). Каталонски аутор истиче његову форму крста, како би упоредио витезе са Исусом: као што је Исус на крсту победио смрт, витези треба мачем да побеђују „непријатеље крста“; двострука оштрица сведочи о улози витеза – да чува правду и права свих и само витештво (Љуљ, 2013: 49). Иако вила не помиње облик крста, „они који оспоравају божанску природу Нашег Господа“ могу се поистоветити са Љуљовим „непријатељима крста“, што указује на сличну симболика мача. У прозном *Ланселоту* се помиње још и врх мача као симбол послушности витезу, што је увод у алегоријско тумачење коња који представља народ: он носи и подржава витеза, а заузврат добија његову заштиту и под његовом је влашћу (Micha, 1980a: 252–253). Љуљ (2013: 52) такође истиче идеју висине, надмоћи и племенитости витезова путем симболике коња.

Штит за вилу означава витеза као заштитника Свете Цркве од њених непријатеља, онако „као што син брани своју мајку“, док је код Љуља сам витез штит између свог господара и његових непријатеља (Micha, 1980a: 250–251; Љуљ, 2013: 51). Оба поређења везана су за заштитну улогу, с тим што је у роману изражена феудална дужност према институцији цркве као духовног сизерена, док се у трактату истиче служење земаљском господару.

Витезову улогу да плаши и савладава зликовце који би да науде Светој Цркви, по Госпи с Језера, имају кацига и копље (Micha, 1980a: 251). Љуљово (2013: 49–50) тумачење потпуно је другачије: кацига штити витеза од зла, срамоте, преваре или лоших обичаја и симболизује стид, пошто под њеном тежином витез мора да погне главу, док копље означава истину, „премоћ истине над лажу“. На овај начин се понавља захтев да витез не треба лажно да се заклиње, већ да држи задату реч (Љуљ, 2013: 32–33). Кад је у питању оклопна кошуља, код Љуља је она „бедем против порока и слабости“ и односи се на природу витеза, док се симболика код Госпе с Језера односи на улогу витеза да мудро и ефикасно брани Свету Цркву (Micha, 1980a: 251; Љуљ, 2013: 50).

Предмети који се не помињу у говору Госпе с Језера су делови коњске опреме, знамење на штиту и прснику витеза, млат, бодеж, гвоздена обућа, напетнице и стег за краља или феудалног господара. Неустрашивост или непоколебљивост су квалитети које симболизује седло јер су залог безбедности – седло на коњу помаже да витез не падне, као што „непоколебљивост у срцу чини да се витез у бици стави на чело“ (Љуљ, 2013: 52). То не значи да Љуљ подржава идеју сукоба и ратова, напротив – витез „не сме да користи оружје без разлога“, разум треба да га чува од срамоте као што оглав штити главу коња (2013: 53). На другом месту аутор отворено осуђује витезе који су ратоборни, воле рат, који су љубитељи зла и неприлика (Љуљ, 2013: 34).

Прсник сведочи о великом напору који изискује витешки позив, зато што витези морају да штите све људе у својој служби, да попут прсника задобијају ране и ударце. Госпа с Језера такође истиче универзалну заштитну улогу

витештва (Micha, 1980a: 253). Узде су симбол умерености, како физичке, тако и вербалне (Љуљ, 2013: 52). Умереност у говору истиче и Бог Љубави који подучава младог аристократу у *Роману о Ружи* Гијома де Лориса (Strubel, 1992: 144). Орма штити коња, као што витез треба да чува своје поседе и добра (Љуљ, 2013: 53). Ланселот се не уклапа у овај опис, али јесте спасилац Артуровог краљевства од напада Галехота, Саксона и других краљева. Послушност господару означава оковратник, тиме се сугерише да витеза штити господар попут оковратника који штити врат, уколико поштује дату заклетву (Љуљ, 2013: 51).

Знамење се даје витезу „да би га славили за подвиге или како би био изложен руглу ако је кукавица, слабић или непослушан“ (Љуљ, 2013: 54). У прозном *Ланселоту* протагониста упорно скрива свој идентитет и мења опрему, о чему смо писали на другом месту (Крсмановић, 2021: 152–153). Стег се даје краљу и владару и господару витезова „да значи како су витези дужни да бране част господареви и баштина које су му по праву“ (Љуљ, 2013: 54). Овај задатак витеза није споменут у лекцији о витештву у прозном *Ланселоту*, али се показује у Ланселотовим ослободилачким подухватима, као што смо већ навели.

Млат означава срчаност која „брани од сваког порока“, као што наведено оружје служи против сваког другог (Љуљ, 2013: 53). Ако се витез нађе у тешкој или безизлазној ситуацији, помаже му бодеж, симбол вере у Божију помоћ (Љуљ, 2013: 51). Ова нада је једно од обележја небеских витезова, које ће извесно време у *Потрази за Светим Гралом* бити и Ланселотова врлина. Гвоздена обућа означава да „витез мора путеве да одржава безбедним уз помоћ гвожђа (оружја)“ (Љуљ, 2013: 50).

Напетнице „означавају марљивост, искуство и ревност, како би могао да чува углед свог реда“ (Љуљ, 2012: 50); поредећи подбадање коња мамузама, Љуљ преноси идеју о витешкој преданости циљу. У свим артуровским романима многи витези журе да стигну на своју дестинацију, неће да остану у замку који су освојили, нити на прослави после победе на турниру: Ланселот је изразити пример оваквог понашања, у жељи да остане веран идеалу сталног самоусавршавања.

Кажњавање криминалаца, прогоњење издајница, лопова, друмских разбојника, као и самилост, сажалење, заштита и притицање у помоћ онима којима треба помоћ витеза, пожељни су видови понашања у лекцији Госпе с Језера. У супротном, витез ће најпре доживети срамоту међу људима, а затим од Бога, пошто је примивши витешки ред дао реч да ће бити онакав каквим га описује онај који га производи у витеза (Micha, 1980a: 254, Љуљ, 2013: 28–30):

Ко хоће да буде витез треба да има савршено честито и чисто срце, у супротном нека се уздржи и нека не стреми ка тако узвишеном циљу: боље је да неки младић проведе читав свој живот без витешког реда него да је осрамоћен на земљи и изгубљен за Господа, јер витештво подразумева теже обавезе него што се мисли. (Micha, 1980a: 255)

Да је витештво озбиљан позив који изискује прихватање моралног кодекса сматра и Љуљ, који на више места истиче да би витез који би се удаљио од витешког реда био достојан презира. Под утицајем хришћанства, Љуљ пише да витез треба да држи реч, не сме лажно да се заклиње, треба да буде праведан и без порока, а не развратан, и смиран без гордости.

Док Госпа с Језера помиње витешку оданост Светој Цркви, Љуљ много чешће помиње Бога. То би се могло објаснити тиме што је овај аутор имао и мистично искуство, где је однос индивидуе и Бога личан. Она наводи да би витез који прекрши своју заклетву био презрен најпре међу људима, а затим и изгубљен за Бога. Витез је стога лично одговоран за своје поступке пред Богом. Димензија спасења душе после смрти присутна је у обома текстовима, али је у *Ланселоту* феудални и профани свет више истакнут, не инсистира се на светом карактеру витешког позива, нити се истиче нераскидива веза између витештва и свештенства. Израз „Света Црква“ јавља се још у *Персевалу* или *Причи о Гралу* Кретјена де Троа, где мајка саветује свог сина Персевала, који се упутио на Артуров двор како би постао витез, да увек поштује Свету Цркву и не пропушта мисе. Могуће је да је прозни *Ланселот* једноставно преузео овај израз, који је и сигнал читаоцима да ће се у причи појавити Грал.

6. Закључак

Анализа је показала да постоји висок степен усаглашености концепција витештва у делима која су била предмет нашег проучавања. Аутор прозног *Ланселота* и Рамон Љуљ бирају да пишу у прози, пошто се у XIII веку прозни израз сматрао истинитим и веродостојним начином преношења истине. Задачи и обавезе витеза излажу се, како у прозном *Ланселоту*, тако и у *Књизи о витешком реду*, већ у причи о пореклу витештва, а касније се разматрају или приказују витешке врлине и пороци. Символика оружја код Љуља у великој мери усмерена је на проповедање о витешким врлинама, док се говор Госпе с Језера претежно бави задацима витезова. Упркос томе, суштинске вредности на којима почива витешки ред идентичне су у анализираним делима.

Тиме што *Ланселот* сазнаје да његова матрилинеарна лоза води порекло од савршених витеза, Давида и Јосифа из Ариматеје, те да је племенитија од очеве, подржава се предрасуда о племенитој природи аристократа, упркос лекцији са почетка романа. Сложен однос племенитости и витештва види се, како наводи Орел, по томе што Љуљ на неким местима истиче премоћ стеченог над урођеним, док на једном месту делује као да пледира за то да племство треба да буде затворено и да чува своје ексклузивне привилегије, које су „продужетак старе части“ (Aurell, 1987: 161). По питању односа племенитости и витештва оба текста остају амбивалентна.

Иако је бранио краља Артура од напада непријатеља, *Ланселот* је прекршио Љуљово правило да частан витез не сме да легне са женом свога господара (Љуљ, 2013: 31), чиме је истовремено прекршио и витешку заклетву и починио грех прељубе, што су преступи недостојни витешког реда. Због слепе послушности

краљици он одустаје од части достојног подвига враћања отетог краљевства, од припадања било ком феудалном господару, као и од могућности да и сам постане краљ Галије. Воспитање Госпе с Језера стога само делимично успева, пошто пре рођења Галахада Ланселот важи за најбољег витеза на свету. Сам смисао земаљског витештва доводи се у питање због многобројних недостатака које показују припадници дружине Округлог стола, посебно чувени витез Говен. Он се, упркос успесима на турнирима и дипломатској вештини, оданости своје краљу и вршењу витешких дужности, често одаје телесним уживањима у ванбрачним везама, занемарује неговање душе и побожности и води превише рачуна о свом угледу науштрб улоге заштитника краљевства, изневеривши на тај начин витешки ред.

Захтев за прихватањем одговорности и стицањем самосвести кључан је за концепцију витештва и у прозном *Ланселоту* и у Љуљовом трактату. Захтеви за храброшћу, поштењем, неустрашивошћу, самилошћу према немоћнима и истинитом говору инспирисали су и витешку заклетву у филму *Краљевство небеско* (*Kingdom Of Heaven*) Ридлија Скота (Ridley Scott). Свештеник у филму истиче да светост лежи у исправним делима и у одбрани оних који сами то не могу, као и да Бог жели доброту у људским срцима и умовима и да је избор шта чинимо сваког дана оно што одређује ко смо. Витештво мора бити краљевство савести или је ништавно, што је основна идеја и средњовековних аутора чија смо дела поредили.

Литература

- Aguilar i Montero, M. (2010). *El Llibre de l'Orde de Cavalleria en el context sociocultural medieval*. *Tirant*, 13, 5–14.
- Aurell, M. (1987). *Chevaliers et chevalerie chez Raymon Lulle*. *Raymon Lulle et le pays d'Oc*. Toulouse: Éditions Privat, 141–168.
- Baumgartner, E. (1996). *L'enfant du Lac*. In M. Séguéy (Éd.), *Lancelot* (pp. 33–49). Paris: Autrement.
- Combes, A. (2000). *Les Voies de l'aventure. La réécriture et la composition dans le Lancelot en prose*. Paris: Honoré Champion.
- de Combarieu, M. (1984). *Le Lancelot comme roman d'apprentissage. Enfance, démesure et chevalerie*. In J. Doufournet (Éd.), *Approches du Lancelot en prose*. Paris: Champion.
- da Costa, R. (1997). *Ramon Llull (1232–1316) e o modelo cavaleiresco ibérico: o Livro del Orden de Caballeria*. *Mediævalia. Textos e Estudos*, 11–12, 231–252.
- Dubois, C.-G. (2007). *Mythologies de l'Occident. Les bases religieuses de la culture occidentale*. Paris: Ellipses.
- Johnston, M. D. (1990). *Literacy, Spiritual Allegory, and Power: Llul's Libre de l'Orde de Cavalleria*. *Catalan Review*, IV (1–2), 357–376.
- Krsmanović, Z. (2016). *Prve verzije Lancelota u prozi iz XIII veka i poetika francuskog srednjovekovnog romana* (neobjavljena doktorska disertacija). Filološki fakultet, Beograd.

- Крсмановић, З. (2021). Размишљања о личном имену и перифразама у *Ланселоту* у прози. *Анали Филолошког факултета*, XXXIII(2), 151–171.
- [Krsmanović, Z. (2021). Razmišljanja o ličnom imenu i perifrabama u *Lancelotu* u prozi. *Anali Filološkog fakulteta*, XXXIII(2), 151–171]
- Ле Гоф, Ж. (прир.) (2007). *Човек Средњег века* (Љ. Мирковић, С. Ђурковић, М. Радосављевић, А. Чавлина, прев.). Београд: Clío.
- [Le Gof, Ž. (prir.) (2007). *Čovek Srednjeg veka* (Lj. Mirković, S. Đurković, M. Radosavljević, A. Čavlina, prev.). Beograd: Clío]
- Хојзинга, Ј. (1991). *Јесен Средњег века* (С. К. Костић, прев.). Нови Сад: Издавачко предузеће Матице српске.
- [Hojzina, J. (1991). *Jesen Srednjega veka* (S. K. Kostić, prev.). Novi Sad: Izdavačko preduzeće Matice Srpske]
- Lestringant, F., Zink, M. (Éd.) (2006). *Histoire de la France littéraire. Naissances, Renaissances. Moyen Âge – XVI^e siècle*. Paris: Quadrige/PUF.
- Payen, J.-C. (2004). Le sens du péché dans la littérature cistercienne en langue d'oïl. In Hüe, D., Menegaldo, S. (Éd.), *Les chemins de la Queste*. Orléans: Paradigme, 53-65.
- Piemontese-Ramos, L. (1990). *Libre del Ordre de Cavayleria: Fashion and Fiction*. *Catalan Review*, IV(1–2), 347–355.
- Séguy, M. (1996). D'armes et d'amours, à corps perdu. In M. Séguy (Éd.), *Lancelot* (pp. 7–32). Paris: Autrement.
- Wiemann, D. (2011). Mundus senescit: Is Tolkien's Medievalism Victorian or Modernist? *Hither Shore*, 8, 24–38.

Извори

- Љуљ, Р. (2013). *Књига о витешком реду* (С. Здравковић, прев.). Београд: Магелан Прес.
- [Ljulj, R. (2013). *Knjiga o viteškom redu* (S. Zdravković, prev.). Beograd: Magelan Pres]
- Bogdanow, F. (Éd.) (2006). *La Quête du Saint-Graal* (A. Berrie, trad.). Paris: Le Livre de Poche.
- de Lorris, G., de Meun, J. (1992). *Le Roman de la Rose* (A. Strubel, éd. et trad.). Paris : Le Livre de Poche.
- de Troyes, C. (1994). *Romans, suivis des Chansons, avec, en appendice, Philomena* (J.-M. Fritz et al, éd.). Paris: Le Livre de Poche.
- Micha, A. (Éd.) (1978a). *Lancelot. Roman en prose du XIII^e siècle. Tome I*. Paris: Droz.
- Micha, A. (Éd.) (1978b). *Lancelot. Roman en prose du XIII^e siècle. Tome II*. Paris: Droz.
- Micha, A. (Éd.) (1979). *Lancelot. Roman en prose du XIII^e siècle. Tome IV*. Paris: Droz.
- Micha, A. (Éd.) (1980a). *Lancelot. Roman en prose du XIII^e siècle. Tome VII*. Paris: Droz.
- Micha, A. (Éd.) (1980b). *Lancelot. Roman en prose du XIII^e siècle. Tome V*. Paris: Droz.
- Micha, A. (Éd.) (1980c). *Lancelot. Roman en prose du XIII^e siècle. Tome VI*. Paris: Droz.
- Micha, A. (Éd.) (1982). *Lancelot. Roman en prose du XIII^e siècle. Tome VIII*. Paris : Droz.

Zorana V. Krsmanović

Summary

THE LADY OF THE LAKE'S LESSON ON CHIVALRY IN THE PROSE *LANCELOT* AND IN *THE BOOK OF THE ORDER OF CHIVALRY* BY RAMON LULL

This paper provides a reading of the Old French romance the prose *Lancelot* – the central part of the *Vulgate Cycle* or *The Lancelot-Grail Cycle* – written between 1215 and 1230, alongside *The Book of the Order of Chivalry*, a treatise on chivalry by the Catalan theologian Ramon Lull, written in the final quarter of the 13th century. This research aims to examine to which extent the lesson on chivalry taught by the Lady of the Lake to young Lancelot corresponds to the rules and principles presented in Ramon Lull's book. Both medieval authors use the same technique of allegorical writing in order to teach young men who aspire to be admitted into the high order of knighthood which duties and responsibilities they should embrace and which virtues to nurture. Even though the education of Lancelot by the Lady of the Lake leads to his exceptional chivalric career as he becomes the best knight in King Arthur's realm, he also remains an ambivalent character because of his adulterous liaison with Queen Guinevere. The decline of earthly chivalry is inevitable and its mission condemned to failure in the following romances of the *Vulgate Cycle*, due to the vices and sins of some of the best knights of the Round Table fellowship, such as Gawain, Mordred, Aggravaine and Lancelot.

Key words:

the prose *Lancelot*, Ramon Lull, 13th century, chivalry, order of chivalry, clergy, romance, treatise, allegoric writing

Zorana V. Krsmanović

Résumé

L'ENSEIGNEMENT CHEVALERESQUE DE LA DAME DU LAC DANS LE LANCELOT EN PROSE ET LE LIVRE DE L'ORDRE DE CHEVALERIE DE RAYMOND LULLE

Ce travail porte sur le roman français médiéval, le *Lancelot en prose*, écrit entre 1215 et 1230, la partie centrale du cycle romanesque *Lancelot-Graal* ou le cycle de la *Vulgate* et le *Livre de l'ordre de chevalerie*, le traité de chevalerie, écrit par le théologien catalan Ramon Lulle à la fin du XII^e siècle. Le but de cette recherche est d'examiner dans quelle mesure le discours où la Dame du Lac donne une leçon sur la chevalerie au jeune Lancelot correspond aux règles et principes de l'ordre chevaleresque exposés dans l'œuvre de Ramon Lulle. Le recours au procédé allégorique par les deux auteurs médiévaux, dont le but est de donner un enseignement aux jeunes bacheliers sur les tâches et les responsabilités qu'ils doivent assumer, ainsi que sur les vertus indispensables qu'ils doivent posséder, retient un intérêt particulier dans notre analyse. Même si la leçon de chevalerie de la Dame du Lac contribue à la réalisation d'une carrière chevaleresque exceptionnelle de Lancelot, le héros libérateur du royaume Arthurien demeure une figure ambiguë à cause de sa liaison adultère avec la reine Guenièvre. Le déclin de la chevalerie est inévitable et sa mission vouée à l'échec dans les romans suivants du cycle de la *Vulgate*, en raison des vices et péchés des meilleurs compagnons de la Table ronde, comme Gauvain, Mordred, Agravain et Lancelot.

Mots-clés :

Lancelot en prose, Raymond Lulle, XIII^e siècle, chevalerie, ordre de chevalerie, clergie, roman, traité, écriture allégorique