

**Symbolein rakennettu ritarius**  
**Chrétien de Troyes'n *Lancelot, Yvain ja Perceval* -teoksien**  
**nimikkosymbolit ideaalin ritariuden kuvaajina**

Miika Norro

Pro gradu -tutkielma

Yleinen historia

Historian, kulttuurin ja taiteiden  
tutkimuksen laitos

Turun yliopisto

Huhtikuu 2015

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos/ Humanistinen tiedekunta

NORRO, MIIKA: Symbolein rakennettu ritarius. Chrétien de Troyes'n *Lancelot, Yvain* ja *Perceval* -teoksien nimikkosymbolit ideaalin ritariuden kuvaajana

Pro gradu -tutkielma, 108 s.

Yleinen historia

Huhtikuu 2015

Tutkielmani käsittelee Chrétien de Troyes'n *Lancelot, Yvain* ja *Perceval* -romanssien nimikkosymboleita. Tutkin miten hän rakentaa symboleiden avulla kuvaa ihanteellisesta ritarista 1100-luvun loppupuolen kulttuurisessa kontekstissa. Lähdeaineistona olen käyttänyt P BnF fr. 794 -käsikirjoituksen pohjalta laadittuja transkriptioita.

Tutkin kontekstia, jossa nimikkosymbolit tulevat esille, sillä symbolit eivät toimi yksinään, vaan saavat merkityksensä vasta suhteessa muihin symboleihin. Havaitsin, että symboleiden konteksti määrittää ja ennakoii symboleiden välittämää viestiä. Muut symbolit voivat toimia vastakohtana nimikkosymbolille tai tukea sen merkitystä. Nimikkosymbolit sijoittuvat eri kohtiin juonessa. *Lancelotissa* kärryt suuntaavat heti alussa romanssin juonta tiettyyn suuntaan, kun taas *Yvainissä* leijona tulee esille vasta teoksen puolella välissä ohjaten juonta uudelleen. *Percevalissa* Graalin kulkue taas on sankarin initiaatiopolun kulminaatiopiste.

Havaitsin nimikkosymbolien viestivän ihanteellisen ritariuteen liittyviä uskonnollisia arvoja ja hyveitä. *Lancelotin* kärryt vertautuivat Kristuksen ristiin tehden Lancelotista nöyryyden esikuvan. *Yvainissä* leijona symboloi ritariutta ja sen hyveitä, kuten rohkeutta, hyvyyttä ja jaloutta, jotka Yvain valitsee itsekkyyden asemasta. *Percevalissa* Graalin kulkueessa kannettu verta valuva keihäs tarkoittaa Percevalin syyllisyyttä, jota hän ritarina ja väkivallan ammattilaisena kantaa. Graalin maljan tulkitsen tarkoittavan jumalallista armoa, anteeksiantoa ja lähimmäisenrakkautta, jotka hillitsevät väkivaltaa.

Chrétien de Troyes asettaa Kristuksen kaltaisuuden ja hyveet ritareiden päämääräksi. Kärryjen häpeä varjostaa Lancelotia, mutta hän osoittaa olevansa täydellinen, nöyrä ritari. Lancelot asetetaan Kristuksen kaltaisena pelastajana esikuvaksi ritareille. Leijona symboloi *Yvainin* loppuosan taisteluissa Jumalan apua oikeuden puolesta taistelevalle ritarille, mutta myös täydellistä ritariutta, johon Yvain pyrkii. Graalin salaisuus aukeaa *Percevalissa* tarkoituksellisesti hitaasti. Näin lukija joutuu pohtimaan sen mysteeriä ja käymään Percevalin kanssa saman matkan tietämättömyydestä ymmärrykseen. Vasta tarinan lopussa paljastuu, että Graal on hengellinen esine. Tulkitsen Graalin ja verta valuvan keihään symboloivan hengellistä todellisuutta. Chrétien de Troyes asettaa siis kaikissa kolmessa romanssissa aikansa ritareille hengellisen päämäärän ja ihanteen.

Asiasanat: aateli, kaunokirjallisuus, keskiaika, ritarit, symboliikka, uskonnollisuus.

## Sisällysluettelo

<b>1. Johdanto</b>	<b>1</b>
1.1. Tutkimuskohteena kirjallisuus, symbolit ja ritarius	1
1.2. Tutkimustilanne	2
1.3. Tutkimuskysymykset	4
1.4. Lähteet	5
1.5. Metodit	6
1.6. Symboliikka keskiajalla	10
<b>2. Ritarit ja heidän kirjallisuutensa</b>	<b>14</b>
2.1. Ritari – sotilas ja ihanne	14
2.2. Romanssi, kirjallinen uutuus	16
<b>3. Ensiesiintymisen näyttämö ja symbolin konteksti</b>	<b>18</b>
3.1. Metsä ja kääpiö – seikkailun ja häpeän ennusmerkit	18
3.2. Paha käärme luo vastakohdan leijonalle	22
3.3. Ylittämätön joki, salaperäinen linna ja haavoitettu kuningas	24
<b>4. Nimikkosymbolit tulevat mukaan kertomukseen</b>	<b>37</b>
4.1. Matka kärryissä, Lancelotin häpeällinen ristintie	37
4.2. Leijona – ritariuden symboli ja uskollinen vasalli	43
4.3. Graalin kulkueen mysteeri	53
<b>5. Symbolit muokkaavat tarinoiden jatkoa</b>	<b>67</b>
5.1. Lancelot taistelee vapautuakseen kärryjen häpeästä	67
5.2. Leijona ja Yvain ystävät ja taistelupari	78
5.3. Muisto Graalin kulkueesta ohjaa tulkintaa	87
<b>6. Loppuluku</b>	<b>98</b>
<b>Lähteet</b>	<b>103</b>

# 1. Johdanto

## 1.1. Tutkimuskohteena kirjallisuus, symbolit ja ritarius

Kuningas Arthurin ja pyöreän pöydän ritareiden tarinat ovat kiehtoneet ihmisiä jo useiden satojen vuosien aikana. Yksi ensimmäisistä ja tärkeimmistä näitä tarinoita kirjoittaneista henkilöistä oli Chrétien de Troyes<sup>1</sup> kirjailija, joka eli 1100-luvun loppupuolella nykyisen Ranskan alueella. Hän on kirjoittanut viisi romanssia, eli runomitassa olevaa ritarikertomusta. Tutkin tässä tutkielmassa Chrétien de Troyes'n käyttämiä symboleita ja sitä miten ne viestivät ritariuden arvoja ja ihanteita. Chrétien de Troyes kirjoitti kuningas Arthurin ritareista, kuten Yvainistä, Lancelotista ja Percevalista. Näiden kirjojen merkitys on ollut suuri eurooppalaisen kulttuurin kehitykselle. Omana aikanaan Chrétien de Troyes'n kirjat olivat suosittuja, ja niiden aiheista kirjoitettiin keskiajan loppupuolella useita toisintoja ja uusia kertomuksia. Tarinat ovat periytyneet meille ja niistä syntyy jatkuvasti uusia tulkintoja, kuten *Monty Python and the Holy Grail* -elokuva ja Mauri Kunnaksen *Kuningas Artturin ritarit* hyvin osoittavat.

Chrétien de Troyes'n kirjat voivat vaikuttaa nykylukijasta vaikeasti lähestyttävältä kirjallisuudelta, sillä päältä katsoen ne näyttävät vain sarjalta ritareiden seikkailuja ja outoja tapahtumia ja esineitä. Tämä vieraus johtuu todennäköisesti siitä, että keskiajalla kirjallisuudessa ja kaikkialla muuallakin viestittiin symbolien kielellä.<sup>2</sup> Koska tämän päivän ihmisillä on erilainen taustatietämys, eivät kaikki symbolit avaudu meille yhtä helposti kuin 1100-luvun lopun ihmisille. Toisaalta taas osa symboleistamme on kehittynyt keskiaikaisista symboleista ja vaikuttaa yhä edelleen ajatteluumme. Siksi on tärkeää ymmärtää symboleiden historiallista taustaa ja kehitystä.

Maailma, jossa Chrétien de Troyes eli oli erilainen kuin minkä me tunnemme ja myös tuon ajan arvot erosivat omistamme.<sup>3</sup> Kristinuskolla oli hallitseva asema keskiajan teologisessa ja filosofisessa pohdinnassa, vaikka filosofia ei ollutkaan niin

---

<sup>1</sup> Käytän Troyes'n etunimestä muotoa Chrétien, joka on ranskankielisessä tutkimuksessa vakiintunut muoto. Suomalaisessa tutkimuksessa ei näytä olevan vakiintunutta muotoa, sillä esimerkiksi NIIRANEN (2009) käyttää muotoa Chrestien, TAHKOKALLIO (2009) muotoa Chrétien. Alkuperäisaineistossani nimi esiintyy muodossa Crestiens, mitä en ole kuitenkaan tutkimuskirjallisuudessa tavannut juurikaan. Englanninkielisessä tutkimustraditiossa käytetään muotoa Chrestien tai Chrétien. Myös saksankieliset tutkimukset käyttävät usein muotoa Chrétien. Pitäydyn nykyranskankieliseen muotoon, sillä tutkimustraditio käyttää sitä laajimmin.

<sup>2</sup> Esim. PASTOUREAU 2004 11-28; ECO 1986, 52-53.

<sup>3</sup> DUGGAN 2001, 1-3.

dogmaattisesti rajoittunutta kuin on totuttu ajattelemaan. Troyes'n aikana yliopistolaitos oli kehittymässä oppineisuuden keskuksiksi – ennen luostareilla oli ollut tämä rooli.<sup>4</sup> Luostarilaitoksen hengellisyys vaikutti kuitenkin edelleen vahvasti kaikkeen kulttuuriin. On tärkeää ymmärtää tämä kristillisen uskon keskeisyys keskiajan henkiseen kulttuurille. Samalla tavoin on huomattava Raamatun tärkeys kaikelle intellektuaaliselle toiminnalle. Luostareissa, jotka olivat siis oppineisuuden tärkein välittäjä antiikista sydänkeskiajalle, oli Raamattu läsnä kaikessa. Kaikille lukemaan kykeneville Raamattu oli tuttu, joten siihen saattoi tällöin myös viitata niin että lukeva yleisö varmasti huomasi viittauksen.

## 1.2. Tutkimustilanne

Aikaisempaa tutkimusta Troyes'n teoksista on hyvin paljon, kuten voi havaita tutustumalla *Bulletin Bibliographique de la Société Internationale Arthurienne* -bibliografiaan, joka on listannut vuodesta 1949 lähtien arturiaanisista aiheista tehdyt tutkimukset.<sup>5</sup> Vielä 1900-luvun toisella puoliskolla keskustelussa keskeisellä sijalla oli kiista kelttiläisen ja kristillisen tulkintatavan kannattajien välillä. Sittemmin kiista on liehtynyt ja tutkimuksessa on saavutettu eräänlainen synteesi näiden näkemysten välillä.<sup>6</sup> Kiistassa oli kyse siitä, pitääkö Chrétien de Troyes'n tarinat tulkita kelttiläisten tarinoiden väännöksinä vai kristillisen kulttuurin tuotoksina. Kelttiläistä tulkintatapaa puolustivat kiivastikin muun muassa Arthur C.L. BROWN ja Roger S. LOOMIS. Kristillistä tulkintaa puolustivat taas muiden muassa Amelia S. KLENKE ja U.T. HOLMES.<sup>7</sup> Sittemmin tutkimuksessa on päädytty oletamaan, että Chrétien de Troyes'n teosten taustalla on kyllä kelttiläisiä aineksia, mutta että nämä ovat toimineet vain innoituksena ja lähdemateriaalina ja Chrétien on itse laatinut kertomukset ja niiden merkityksen.<sup>8</sup> Tutkimuksessa on hyödynnetty hyvin erilaisia metodologisia ja teoreettisia lähtökohtia.<sup>9</sup>

Myös teosten symboliikkaa on tutkittu innokkaasti 1940-luvun lopulta lähtien.<sup>10</sup> Ensimmäisiä teosten symboliikkaan keskittyviä tutkimuksia on Reto R. BEZZOLAn *Le Sens de l'aventure et de l'amour: Chrétien de Troyes*<sup>11</sup>, joka toi esille symboliikan

---

<sup>4</sup> SIHVOLA 2009, 131-132.

<sup>5</sup> Bulletin Bibliographique de la Société Internationale Arthurienne, 1949-2002, <http://bbsia.cellam.fr/>.

<sup>6</sup> Ks. esim. BBSIA, 1949-2002.

<sup>7</sup> Ks. esim. BBSIA, 1949-2002.

<sup>8</sup> Ks. esim. JACKSON, 1954.

<sup>9</sup> Ks. esim. DUBOST 1998, 17.

<sup>10</sup> MISRAHI 1964, 555; BBSIA 1949-2002.

<sup>11</sup> La Jeune Parque, Paris 1947.

tärkeyden Chrétienin romansseissa. Jean MISRAHI kirjoitti artikkelin *Symbolism and Allegory in Arthurian Romance*<sup>12</sup>, jossa hän kritisoi romanssien liian allegorisoivaa tulkintaa. Hänen mielestään romansseissa on paljon symboliikkaa, mutta niitä ei pidä tulkita kokonaisuudessaan kristillisinä allegorioina. Hänen mielestään ei voi myöskään olettaa, että jokaisella esineellä, olennolla ja eleellä olisi symbolinen merkitys, toisin kuin BEZZOLA väittää.<sup>13</sup>

Yksi tärkeimmistä Chrétien de Troyes'n teosten symboliikkaa tutkineista henkilöistä on Jacques RIBARD. Hän on tutkinut keskiajan kirjallisuutta symboliikan ja kristinuskon näkökulmasta. Hänen otettaan voisi kuvailla lähinnä kirjallisuustieteelliseksi, sillä hän luo tulkintoja keskittyen pitkälti itse tekstiin. RIBARD'in tärkeimpiä teoksia ovat *Chrétien de Troyes. Le chevalier de la charrette. Essai d'interprétation symbolique*<sup>14</sup>, joka herätti paljon polemiikkaa ilmestyessään. Siinä RIBARD esittää että *Lancelot*-teos olisi kristillinen allegoria pelastuksesta. Lisäksi hänen keskeisiä teoksiaan ovat *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*<sup>15</sup> ja *Le Moyen Âge. Littérature et symbolisme*<sup>16</sup>, jotka käsittelevät yleisemmin kirjallisuutta ja symboliikkaa keskiajalla. Keskiajan symboliikkaa ja kuningas Arthurin tarinoita on tutkinut myös Michel PASTOUREAU, jonka kirja *Une histoire symbolique du Moyen âge occidental*<sup>17</sup> käsittelee keskiajan symboliikkaa yleisellä tasolla.

Ritarikulttuurin ja kristillisen kulttuurin sekoittumisesta ja sen vaikutusta eleiden ja tekojen symboliikkaan tutkii Gerd ALTHOFF artikkelissaan *Christian Values and Noble Ideas of Rank and their Consequences on Symbolic Acts*<sup>18</sup>. Richard KAEUPERin erinomainen tutkimus *Holy Warriors: The Religious Ideology of Chivalry*<sup>19</sup> puolestaan valottaa sitä, kuinka ritarikulttuuri kristillistyi ja kuinka ritarit itse ymmärsivät oman hengellisyytensä ja ritariutensa. Joseph DUGGAN tutkii Chrétien de Troyes'n kirjoja ja hänen aikansa kulttuuria kirjassaan *Romances of Chretien de Troyes*.<sup>20</sup>

---

<sup>12</sup> *Romance Philology*, Vol. XVII, No. 3. February 1964.

<sup>13</sup> MISRAHI 1964.

<sup>14</sup> G. Nizet, Paris 1972.

<sup>15</sup> Librairie Honoré Champion, Paris 2001. Teoksessa on useita RIBARD'in aikaisemmin julkaistuja artikkeleita.

<sup>16</sup> Librairie Honoré Champion, Paris 1984.

<sup>17</sup> Éditions Seuil, Paris 2004.

<sup>18</sup> *E-Spania*, num. 4 2007. Elektroninen aineisto: <http://e-spania.revues.org/4053>

<sup>19</sup> University of Pennsylvania Press 2009.

<sup>20</sup> Yale University Press 2001.

*Lancelotia*, *Yvainiä* ja *Percevalia* on puolestaan tutkittu ja tulkittu paljon erityisesti kirjallisuustieteellisestä näkökulmasta. *Lancelotia* ovat tulkinneet jo edellä mainitun RIBARD'in ohella muun muassa Edward CONDREN artikkelissaan *The Paradox of Chrétien's Lancelot*<sup>21</sup> ja Jerome MANDEL artikkeleissaan *Elements in the "Charrette" world: The Father-Son Relationship*<sup>22</sup> ja *Proper Behavior in Chrétien's Charrette: The Host-Guest Relationship*<sup>23</sup>. CONDREN tulkitsee *Lancelotissa* olevan kysymys siitä, että Lancelot on täydellinen rakastaja, joka menettää liiallisen rakkautensa tähden arvonsa soturina. MANDEL puolestaan tulkitsee *Lancelotin* käsittelevän sosiaalista hierarkiaa ja sen särkymistä. *Yvainiä* on tutkinut muun muassa Julian HARRIS artikkelissaan *The Rôle of Lion in Chrétien de Troyes' Yvain*<sup>24</sup>, jossa hän tulkitsee leijonan symboloivan Jumalan apua Yvainille. Peter HAIDU, kirjassaan *Lion – Queue – Coupée: l'écart symbolique chez CHRETIEN DE TROYES*<sup>25</sup> taas tulkitsee leijonan olevan ennen kaikkea ironinen ja humoristinen symboli *Yvainissä*. *Percevalia* on tutkittu varmasti eniten Chrétienin kirjoista. Jo mainittujen KLENKEN, LOOMISIN ja RIBARD'in tulkintojen lisäksi Francis DUBOST on tulkinnut *Percevalia* teoksessaan *Le Conte du Graal ou l'art de faire signe*<sup>26</sup>, jossa hän olettaa kertomuksen pohtivan syyn ja seurauksen lakia. Lisäksi hän tutkii Chrétienin symboliikan tekniikkaa ansiokkaasti.

Oma tutkimukseni yhdistää RIBARD'in kirjallisuustieteellistä analyysia KAEUPERin analyysiin ritarikulttuurin kristillistymisestä ja ritarien omakuvasta. Oma tutkimukseni siis ensinnäkin kontekstualisoi RIBARD'in tulkintoja ritarikulttuurin kehitykseen ja toisaalta toimii tapaustutkimuksena KAEUPERin tulkinnalle ritarikulttuurin muutoksesta ja kristillistymisestä.

### 1.3. Tutkimuskysymykset

Tutkin Chrétien de Troyes'n käyttämiä nimikkosymboleita ja sitä miten niiden avulla hän tuo viestii aikalaisilleen ritariuden tärkeitä hyveitä ja arvoja. Nimikkosymbolilla tarkoitan sellaista esinettä tai olentoa, jonka Chrétien de Troyes mainitsee teoksensa nimessä.<sup>27</sup> Kun kirjailija itse mainitsee nämä symbolit jo teoksensa otsikossa, voi olettaa, että näillä esineillä tai olennoilla on jokin tärkeä merkitys teoksessa.

---

<sup>21</sup> *MLN*, Vol. 85, No. 4, French Issue May 1970.

<sup>22</sup> *Modern Philology*, Vol. 62, No. 2, The University of Chicago Press, 1964.

<sup>23</sup> *The French Review*, Vol. 48, No. 4, American Association of Teachers of French, March 1975.

<sup>24</sup> *PMLA*, Vol. 64, No. 5, December 1949. Modern Language Association.

<sup>25</sup> Librairie Droz, Genève 1972.

<sup>26</sup> Champion, Paris 1998.

<sup>27</sup> Chrétien de Troyes mainitsee kirjojen nimet seuraavissa säkeissä: *Yvain*, 6802; *Lancelot*, 24; *Perceval*, 66.



Tutkimukseni tarkoitus on selvittää miten Chrétien de Troyes'n kolmessa romanssissa käytetään nimikkosymboleita ja miten niiden avulla tuodaan esille ajatuksia ritariudesta ja sen ihanteista. Tutkimuskysymyksen voi jakaa kolmeen osaan. Ensimmäinen tutkimuskysymys on: minkälainen on se konteksti, jossa kirjan nimikkosymboli tulee ensimmäisen kerran esille kirjassa? Toiseksi kysyn, mitä nimikkosymboli merkitsee teoksessa, ja mitä se kertoo ritariuden ideaalista? Kolmas tutkimuskysymys on: miten nimikkosymbolit muuttuvat kertomuksen edetessä, ja millainen vaikutus sillä on symbolin merkitykselle ja toisaalta ajatuksille ritariudesta?

Ensimmäinen tutkimuskysymys selvittää symbolin kontekstia. Kuten PASTOUREAU toteaa, on konteksti symbolille hyvin tärkeä ja määrittää symbolin merkitystä yhtä paljon kuin symboli itse.<sup>28</sup> Tämän kysymyksen avulla tutkin, mitä muita symboleita on paikalla kun nimikkosymboli tulee mukaan kertomukseen, ja miten ne suhtautuvat toisiinsa. Selvitän myös, minkälainen tilanne kertomuksessa on juonen näkökulmasta. Toisen tutkimuskysymyksen avulla selvitän, mitä nimikkosymbolit merkitsevät. Minkälaiseksi symboli on kuvattu ja mikä sen merkitys voisi olla keskiaikaisen symboliikan valossa. Selvitän myös, mikä symbolin merkitys on ritariaatteen näkökulmasta, ja miten symboli ottaa kantaa ritari-ihanteisiin. Kolmas tutkimuskysymys selvittää symbolin muutosta tarinan edetessä. Selvitän muuttuuko symboli ylipäänsä, ja jos muuttuu, mikä on muutoksen merkitys. Tutkin muuttuuko symbolin merkitys ja muuttuko käsitys ritari-ihanteista tämän muutoksen myötä.

#### 1.4. Lähteet

Tutkimukseni alkuperäislähteenä on kolme Chrétien de Troyes'n 1100-luvun loppupuolella kirjoittamaa romanssia: *Lancelot, ou le chevalier de la Charrette*, *Yvain, ou le chevalier au Lion* ja *Perceval, ou le Conte du Graal*. *Lancelot* ja *Yvain* on kirjoitettu todennäköisesti yhtä aikaa noin vuosina 1177-1181 tai 1186-1189 ja *Perceval* on todennäköisesti kirjoitettu noin vuosina 1188-1190. Chrétien kertoo kirjoittaneensa *Lancelotin* Champagnen kreivitär Marialle (1145-1198) ja *Percevalin* Flanderin kreiville Filip Elsassilaiselle (1143-1191).<sup>29</sup>

Lähteenäni käytän 1200-luvulla kopioitua versiota Troyes'n teoksista, käsikirjoitusta P BnF fr. 794, joka löytyy Ranskan kansalliskirjaston kokoelmista ja on

---

<sup>28</sup> PASTOUREAU 2004, 27.

<sup>29</sup> DUGGAN 2001, 1-23.

kokonaisuudessaan katseltavissa netissä kirjaston sivuilla.<sup>30</sup> Tämä koodeksi sisältää kaikki Chrétien de Troyes'n viisi meille säilynyttä romanssia ja myös muita keskiaikaisia kirjoja. Koodeksi on parhaiten säilynyt käsikirjoitus Troyes'n teksteistä. Troyes'n kirjojen transkriptiot löytyvät Dictionnaire Électronique de Chrétien de Troyes'n sivuilta, joka on Troyes kirjallisuuden tutkimusta edistävä useamman eri yliopiston ylläpitämä verkkosivusto.<sup>31</sup> Näin ollen tukeudun yhteen 1200-luvulla kopioituun versioon Troyes'n teksteistä.

### 1.5. Metodit

Tutkimuksessani käytän erilaisia metodeja, jotka kumpuavat useammasta erilaisesta tutkimusperinteestä. Historiantutkimuksesta sanotaan joskus, ettei siinä käytetä mitään tiettyä metodologiaa. Tämä ei aivan pidä paikkaansa. Totta on se, ettei historiantutkimuksen metodeja ole valmiiksi rajattu mihinkään tiettyihin yksittäisiin malleihin. Kuitenkin jokaisen historiantutkijan työtä ohjaavat samat peruskäsitykset. Näitä peruskäsityksiä ei useinkaan nosteta esille tutkimusta tehdessä. Kuten Jorma KALELA kirjassaan *Historiantutkimus ja historia* huomauttaa, tutkijan työtä ohjaavat sanattomat oletukset ja metodit. Metodologisesti KALELAN mukaan jokainen tutkija pyrkii rekonstruoimaan mennyttä ja argumentoimaan oman rekonstruktionsa puolesta. Historiantutkimus on siis hänen mukaansa tietynlaista ”tulkkina toimimista” kahden kulttuurin välillä. Tutkijan on huolehdittava siitä, että hänen esittämänsä kuvaus menneestä kulttuurista on mahdollisimman oikeudenmukainen tutkittavia kohtaan, ja samalla siitä että hänen esittämänsä tulkinta on uskottava hänen oman kulttuurinsa edustajien mielestä.<sup>32</sup> Oman tutkimuksenikin lähtökohtana on siis käsitys siitä että tutkin itselleni vierasta kulttuuria, jonka käsityksiä pyrin tekemään ymmärrettäväksi omalle kulttuurilleni.

Historiantutkimuksessa ei ole kuitenkaan yhtä metodologiaa tai edes muutamaa laajempaa metodologista koulukuntaa, vaan metodit on sovellettava jokaiseen tutkimusongelmaan uudelleen. Tutkiessani keskiajan kirjallisuutta ja symboliikkaa voinkin parhaiten ammentaa metodeja kirjallisuudentutkimuksesta. Sen lisäksi käytän keskiajan symbolien tutkimukselle ominaisia metodeja, joita alan tutkijat ovat kehitelleet ja luoneet näistä itselleni sopivan metodisen työkalupakin tutkimustani varten.

---

<sup>30</sup> Français 794, Ranskan kansalliskirjaston sivut. Elektroninen aineisto.

<sup>31</sup> DÉCT-projektin internet-sivusto. Elektroninen aineisto.

<sup>32</sup> KALELA 2000.

Kirjallisuudentutkimus on itsessään jakautunut hyvin moneen erilaiseen koulukuntaan, joiden teorit ja metodit eroavat toisistaan huomattavasti.<sup>33</sup> Niinpä käytänkin kirjallisuudentutkimuksen metodeja hyvin laajasti ja oman tutkimukseni erityispiirteet huomioiden. Ensinnäkin, uskriitiikin lähiluku on varmasti tutkimukselleni hyödyllinen lähtökohta. Siinä tekstiä tulkitaan lukemalla sitä erityisen tarkasti läpi ja yrittämällä löytää tekstin sisäinen koherenssi. Lähiluvussa kirjoittamisen kontekstilla ei ole merkitystä tulkinnalle.<sup>34</sup> Pro gradu -tutkielmassani aion lukea Chrétien de Troyes'n kirjoja tarkasti ja erityisesti kirjojen nimikkosymboleita käsitteleviä kohtia erittäin seikkaperäisesti. Toisin kuin uskriitiikin teoriassa, ajattelen ettei kirjallista teosta voi tulkita ilman sen historiallisen kontekstin ymmärtämistä. Siksi peilaan omaa tulkintaani Troyes'n teoksista jatkuvasti tuon ajan yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen kontekstiin

Susanna NIIRASEN mukaan keskiajan kirjallisuutta tutkiessa tulee ottaa huomioon teoksen konteksti, mutta kirjallisuutta voi harvoin käyttää suorana lähteenä johonkin historialliseen tapahtumaan. Sen sijaan kirjallisuutta tutkimalla voidaan saada uutta tietoa aikakauden asenteista, tavoista, arvoista tai muista kulttuurisista ajatusmalleista. Kirjallisuutta voidaan tarkastella aikakauden todellisuuden representaationa. Tällöin kirjallisuuden voi nähdä osallistuvan aikansa sosiaalisen ja kulttuurisen todellisuuden rakentamiseen. Rakentuminen ei kuitenkaan heijasta vain kirjailijan omia näkemyksiä, vaan sen syntyyn vaikuttavat aina myös kulttuurin sisäiset mallit ja uskomukset.<sup>35</sup>

Kirjallisuudentutkimuksessa, kuten humanistisessa ja yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa laajemmin on puhuttu kielellisestä käänteestä, kun kielen merkitys sosiaalista todellisuutta luovana elementtinä on ymmärretty aikaisempaa kokonaisvaltaisemmaksi. Oma tutkimukseni olettaa kielen tällaiseksi sosiaalista todellisuutta luovaksi ja muokkaavaksi tekijäksi. Chrétien de Troyes kirjoittaa tietystä kielellisessä kontekstissa, jolloin hänen kirjojaan voi tulkita aikansa kulttuurin ilmentyminä, mutta myös tuon kulttuurin muokkaajina. Troyes'n kirjoittaessa ritariudesta hän siis heijastaa oman aikansa käsityksiä ritariudesta, mutta myös muokkaa noita käsityksiä. Itse asiassa hänellä jopa saattaa olla tietoinen pyrkimys muokata aikalaistensa käsityksiä ritariudesta ja muista käsittelemistään aiheista. Tiivistäen voi sanoa, että Chrétien de Troyes kommunikoi kirjojensa välityksellä aikalaistensa kanssa.

---

<sup>33</sup> Ks. esim.: KOSKELA; ROJOLA 1997.

<sup>34</sup> KOSKELA; ROJOLA 1997, 24.

<sup>35</sup> NIIRANEN 2009, 57-63.

Keskiajan symboliikan tutkimuksella ei ole tarkkoja omia metodeja, vaan ne ovat vielä kehittämättä.<sup>36</sup> Pro gradu -työtäni varten olen koonnut oman tutkimukseni menetit useiden tutkijoiden metodologiasta. Tarkoitukseni on osaltani myös osallistua keskiajan symboliikan tutkimuksen metodologian kehittämiseen. Tätä varten olen saanut paljon vaikutteita muun muassa PASTOUREAUn ajatuksista ja RIBARD'in metodologiasta. Olen koonnut metodini tiettyjen periaatteiden alle.

Ensimmäinen periaate keskiajan symbolia tutkittaessa on asettaa symboli kontekstiinsa. Symbolia ei voi ymmärtää, tai se ymmärretään vajavaisesti tai jopa väärin ilman kontekstiaan. Keskiaikaisessa symboliikassa symboli on aina merkitykseltään rikkaampi ja selkeämpi kun se asetetaan määrättyyn kontekstiin muiden symboleiden kanssa.<sup>37</sup> Sama periaate pätee itse asiassa vielä nykyisinkin. Esimerkiksi väri punainen voi kontekstista riippuen viitata vihaan tai rakkauteen.

Toinen periaate on keskiaikaisten symboliikan erilaisten mahdollisten toimintamallien ymmärtäminen. Tällä tarkoitan sitä, että symboliikka toimii yleensä tiettyjen ajatusmallien mukaan. Usein kahden asian välisessä suhteessa on kyse analogiasta, eli jonkinasteisesta samankaltaisuudesta.<sup>38</sup> Johan HUIZINGAn mukaan symboliikassa mieli muodostaa ontologisen yhteyden kahden asian välille näiden analogian eli samankaltaisuuden perusteella.<sup>39</sup> En kuitenkaan näe, että symbolista analogiaa olisi tulkittava realistiseksi yhteydeksi kahden asian välille, sillä ennen kaikkea symbolinen suhde toimii aina ihmisen mielen sisällä. Joka tapauksessa tärkeää on tutkimuksessa pitää mielessä se, että symboliikka toimii usein analogian tai muiden tällaisten ajattelumallien avulla. Muita mahdollisia toimintamalleja symboliikalle ovat esimerkiksi *pars pro toto* -periaate, jossa pieni osa voi edustaa kokonaisuutta, esimerkiksi puu kartalla symboloi metsää. Myös erilaisuus ja poikkeamat totutusta symbolikoodista voivat olla hyvin tärkeitä jonkin symbolin merkitykselle.<sup>40</sup>

Kolmas periaate on tarkistaa sopiiko tulkinta symbolista kokonaiskuvaan dokumentista. Symbolin tulee siis sopia yhteen teoksen kokonaistulkinnan kanssa, sekä tietysti olla

---

<sup>36</sup> PASTOUREAU 2004, 13.

<sup>37</sup> PASTOUREAU 2004, 25.

<sup>38</sup> PASTOUREAU 2004, 18-20.

<sup>39</sup> HUIZINGA 1919, 195-196. HUIZINGAn mukaan symboliikka perustuu platonilaiseen idealismiin, eli ajatukseen siitä että kaikki olennot saavat ominaisuutensa yhteydestään ideoihin. Näin ollen esimerkiksi valkoisten ruusujen valkoisuus on suorassa yhteydessä neitsyiden puhtauteen.

<sup>40</sup> PASTOUREAU 2004, 21-24.

jollain tavalla yhteensopiva myös laajemmin sen tietämyksen kanssa, mitä meillä on keskiaikaisesta symboliikasta. Kuitenkin symboli voi aina olla monimerkityksinen, jolloin yleinen symbolin merkitys ei voi olla ensisijainen yhtä teosta tulkittaessa, vaan kuten symbolin konteksti on ratkaisevin tekijä symbolin merkitystä hahmotettaessa. Teoksen kokonaistulkintaa tulee vielä verrata laajempaan yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen kontekstiin, ja selvittää sopiiko tulkinta tuohon kontekstiin.

Neljäs periaate on tunnistaa intertekstuaaliset viittaukset tekstistä. Kirjallisuus ja taide ovat aina viittaneet muihin kulttuurituotteisiin ja osa merkityksestä löytyy tutkittavan tekstin ulkopuolelta jostain muusta tekstistä. Intertekstuaaliset viittaukset syventävät symbolin tulkintaa asettamalla sen vertailukohdaksi muita teoksia ja niiden symboleita. Keskiajan symboliikan kannalta tärkeitä intertekstejä ovat Raamattu ja uskonnollinen kirjallisuus, mutta myös antiikin kirjallisuus ja Chrétien de Troyes'n tapauksessa myös kelttiläinen tarinaperinne.<sup>41</sup> Symbolin tulkinnassa tulisi myös muistaa, että symboli voi olla topos, eli yleisesti tunnettu ja tiedetty motiivi, jonka avulla lukija saadaan oletamaan tiettyjä asioita. Symbolilla voidaan luoda yhteinen jaettu paikka, jolla kirjailija sijoittaa kertomansa asiat lukijoiden mielikuvakartassa oikealle paikalle.<sup>42</sup>

Näiden peruseriaatteiden lisäksi symboleja tutkittaessa on hyvää pitää mielessä vielä kaksi metodologista työkalua. Ensimmäinen on embleemien, kuten vaakunoiden tai pyhimysten attribuuttien tunnistaminen, mikä helpottaa usein jonkin dokumentin symbolien ymmärtämistä asettamalla ne määrätylle merkitysverkoston paikalle. Toinen työkalu on keskiaikaisten tulkintamallien käyttäminen, kuten vaikkapa niin sanottu *quadrigo*-malli.<sup>43</sup> Kuten BLOOMFIELD varoittaa, ei ole kuitenkaan viisasta soveltaa mekaanisesti näitä malleja keskiaikaiseen kirjallisuuteen.<sup>44</sup> Sen sijaan on huomattava, että tekstien tulkinta oli keskiajalla pitkälle kehittynyt taito, jota opittiin esimerkiksi luostareissa, ja että sen tarkoituksena oli laittaa tulkitsija tekemään aktiivisesti luovaa työtä tulkitessaan tekstiä, eikä tulkinta ollut millään tavalla mekaanista.

Lopuksi otan vielä esille tärkeän metodologisen huomion. PASTOUREAUn mukaan keskiajalla symboleita karakterisoi niiden monimerkityksisyys. Esimerkiksi punainen

---

<sup>41</sup> GUYÉNOT 2010, 10-16.

<sup>42</sup> CARRUTHERS 1998, 13-16, 44-46, 118.

<sup>43</sup> *Quadrigo*-mallissa on neljä tulkinnan tasoa, kirjaimellinen, allegorinen, moraalinen ja anagoginen, ja sitä käytettiin Raamatun tulkintaan keskiajalla. Ks. esim. HAGEN 1994, 2-3. Kirkkoisista ainakin Cassianus ja Gregorius kirjoittavat tämänkaltaisista tulkintamalleista.

<sup>44</sup> BLOOMFIELD 1958, 73-81.

väri voi olla Jeesuksen veren väri tai helvetin lieskojen väri, riippuen kontekstista. Siksi on tärkeää pyrkiä säilyttämään symbolille myös sitä tulkittaessa sen luontainen monimerkityksisyys ja tuoda tulkinnassa esille myös ristiriitaisia tulkintalinjoja.<sup>45</sup>

Yhteenvetona keskiajan symboliikan tutkimuksen menetöt, joita käytän tässä tutkimuksessa ovat:

1. Symboli asetetaan kontekstiinsa
2. Ymmärretään erilaiset toimintamallit, joille symboli voi perustua
3. Symbolin tulkinnan on sovittava teoksen kokonaistulkintaan
4. Tunnistetaan intertekstuaaliset viittaukset

### 1.6. Symboliikka keskiajalla

Keskiajalla ihmiset viestivät symboleiden kielellä jokapäiväisissä kanssakäymis- ja kommunikaatiotilanteissa eleiden avulla.<sup>46</sup> Tämän lisäksi symboleilla viestittiin tietysti myös taiteessa ja kirjallisuudessa. Myös Chrétien de Troyes käyttää symboleita teoksissaan.<sup>47</sup> Jotta lukija ymmärtäisi analyysiani ja sen perusteita, määrittelen mitä tarkoitan symbolilla tässä tutkimuksessa ja käyn läpi keskiaikaista ajattelua symbolista.

Määrittelen symbolin tässä tutkimuksessa sellaiseksi kuvitelluksi materiaaliseksi esineeksi, olennoksi tai ominaisuudeksi, joka edustaa tai merkitsee jotakin toista asiaa, yleensä abstraktia tai näkymätöntä olentoa, ominaisuutta tai konseptia. Määritelmä perustuu siihen miten nykyaikana ymmärretään symboli.<sup>48</sup> Omalle määritelmälleni on olennaista se, että symboli on kertomuksessa jokin kuviteltu materiaallinen olento tai esine. Kuvitellulla materiaalisella esineellä tai olennolla tarkoitan, että kirjallisuudessa symbolit eivät ole oikeasti materiaalisia, vaan ne ovat olemassa vain lukijan tai kuulijan ajatuksissa – siksi ne ovat kuvitteellisia eli materiaaliseksi kuviteltuja esineitä.

---

<sup>45</sup> PASTOUREAU 2004, 25-28.

<sup>46</sup> ALTHOFF 2007.

<sup>47</sup> GUYÉNOT 2010, 9.

<sup>48</sup> Esimerkiksi *The Oxford English Dictionary* määrittelee symbolin joksikin, joka tarkoittaa, edustaa tai merkitsee jotakin muuta (ei tarkan samankaltaisuuden, vaan epämääräisen vihjauksen, tai jonkin sattumanvaraisen tai konventionaalisen suhteen avulla). Erityisesti materiaallinen esine, joka edustaa tai jonka ajatellaan edustavan jotakin aineetonta tai abstraktia, kuten olentoa, ajatusta, ominaisuutta tai tilaa. Edustava tai tyypillinen kuvio, merkki tai ilmaus. ("Something that stands for, represents, or denotes something else (not by exact resemblance, but by vague suggestion, or by some accidental or conventional relation) esp. a material object representing or taken to represent something immaterial or abstract, as a being, idea, quality, or condition; a representative or typical figure, sign, or token; [...]") Symbol, *The Oxford English Dictionary* 2003.

Materiaalisuus taas on tärkeää siksi, että tällä tavoin symbolin on oltava jotain konkreettista, kuten esimerkiksi esine, eläin, ihminen tai väri. Näin ollen materiaallinen olento kuvaa jollain tavalla omien todellisten tai kuviteltujen ominaisuuksiensa avulla abstraktin, symboloitavan olennon tai idean ominaisuuksia tai olemusta.<sup>49</sup> Esimerkiksi apilan lehti voi symboloida kolmiyhteistä Jumalaa – konkreettinen kolmiosainen lehti on samalla yksi ja kolme. Toiseksi määritelmässä on tärkeää se, että ajattelen symboleiden edustavan tai viittaavan yleensä johonkin ei-materiaaliseen, abstraktiin ajatukseen, olentoon tai ominaisuuteen. Tämä on tärkeää, sillä keskiajalla symboleita käytettiin pitkälti abstraktien asioiden kuvaamiseen ja ymmärrettäväksi tekemiseen.

Minkälainen oli sitten keskiajan käsitys symboleista? Ensinnäkään sanaa symboli ei varsinaisesti käytetty keskiajalla, vaan sen sijasta käytettiin esimerkiksi sanaa *signum*, merkki.<sup>50</sup> Tärkeää on kuitenkin se, että keskiajallakin oli käsitys merkeistä ja niiden toiminnasta. Keskiajalla merkkiteoriaa pohtivat lähinnä teologit. Jumalan ajateltiin olevan niin paljon ihmisten ajattelun yläpuolella, että ihminen tarvitsee konkreettisia merkkejä ymmärtääkseen Jumalaa, merkkejä, jotka kertovat jotain Jumalan olemuksesta omien ominaisuuksiensa perusteella.<sup>51</sup>

Keskiajan symbolista ajattelua tutkittaessa on korostettu sitä, että keskiajalla maailman nähtiin olevan kuin peili, joka heijasti Jumalaa.<sup>52</sup> Tämä ajattelutapa todennäköisesti periytyi raamatuntulkinnan traditiosta, jossa Raamatussa nähtiin olevan erilaisia merkitysten tasoja.<sup>53</sup> Maailmassa olevia asioita saattoi siis tulkita merkkeinä Jumalalta.

---

<sup>49</sup> Joidenkin tutkijoiden mukaan symboliin liittyy aina jokin sellainen piirre, jonka avulla se kuvaa merkitsemäänsä käsitettä tai asiaa. Esimerkiksi Gilbert DURANDin kirjassessa *L'Imagination symbolique* symboli määritellään merkiksi, joka oman luontonsa takia palauttaa mieleen jonkin abstraktin idean tai konseptin. DURAND 1968, 3-8. Tällä tarkoitetaan, että symboli ei ole täysin arbitraarinen, vaan sillä on aina jonkinlainen ”luonnollinen” yhteys symboloitavaan asiaan, eli tiettyssä kulttuurissa esimerkiksi kukko symboloi viisautta johtuen siitä että kukon ajatellaan olevan viisas eläin. Se, onko symbolina toimiva kukko oikeasti viisas, ei ole merkityksellinen kysymys, tärkeää on, että tietyn kulttuurin ihmiset jakavat käsityksen kukon viisaudesta, jotta kukko voi toimia viisauden symbolina.

<sup>50</sup> LADNER 1979, 225. Sanaa symboli käyttivät jotkut teologit käsitteen merkki yhteydessä, mutta useimmiten symboli tarkoittaa esimerkiksi uskontunnustusta, joka on edelleen esimerkiksi ranskaksi ”symbole des apôtres”. Useimmat käyttivät symbolin tilalla sanaa *signum*, eli merkki, mutta PASTOUREAUn mukaan symbolin tilalla voidaan käyttää myös esimerkiksi sanoja *figura*, *exemplum*, *memoria*, *similitudo*. PASTOUREAU 2004, 11.

<sup>51</sup> LADNER 1979, 224-225.

<sup>52</sup> CARRUTHERS 1998, 118. HUIZINGAn mukaan keskiajalla maailman nähtiin olevan täynnä merkkejä, jopa muodostavan harmonisen kokonaisuuden, jossa kaikella oli Jumalan luoma paikka ja merkitys. HUIZINGA 1919, 193-199. LADNER toteaa, että kaikki asiat maailmassa viittasivat toisiin asioihin ja erityisesti maalliset, näkyvät asiat viittasivat hengellisiin, näkymättömiin asioihin. Lopulta kaikki viittasi jollain tavalla kaiken Luojaan, ja Jumala oli ainut joka ei viitannut mihinkään itsensä lisäksi. LADNER 1979, 226.

<sup>53</sup> GUIETTE, 1954 107. Ks. myös LADNER 1979; ECO 1989, 59. Raamatun tulkinnassa oli erilaisia tasoja, esimerkiksi Cassianuksella historiallinen, tropologinen, allegorinen ja anagorinen taso.

Tässä kohtaa on syytä huomauttaa, että keskiajankin merkit olivat täysin kulttuurisesti määrittäytyneitä eli konventionaalisia. Symbolilla saattoi olla useita erilaisia merkityksiä, eikä niillä ollut mitään yhtä tiettyä tai ylikulttuurista merkitystä.<sup>54</sup> Vaikka maailma olikin täynnä merkkejä Jumalalta, eivät ihmisten käyttämät merkit olleet objektiivisesti tosia, vaan ihmisen langenneen luonnon tähden myös kieli ja muut merkit olivat epätarkkoja ja ihmisen tulkintakyky erehtyväinen.<sup>55</sup> PASTOUREAUn mukaan symbolit ovat aina monimuotoisia merkitykseltään, ja saavat merkityksen vasta jossakin kontekstissa, muiden symboleiden ympäröimänä. Millään symbolilla ei ole täysin vakiintunutta merkitystä, joka pysyisi samana dokumentista toiseen.<sup>56</sup> Koska merkit ja symbolit saattoivat kantaa monia merkityksiä, oli tärkeää voida tulkita ja meditoida näitä monia merkityksiä.

Tärkeätä symboleissa oli, että ne ovat kommunikaation väline ja käytössä jatkuvasti arkipäivän tilanteissa, kuten Jacques RIBARD muistuttaa.<sup>57</sup> Symboleilla ja symbolisilla eleillä pidettiin yllä yhteiskunnan arvoja ja toisinnettiin sosiaalista asemaa.<sup>58</sup> Symbolit ovat kieltä, jolla kuvaillaan asioita, ja valaistaan toisia asioita. Kirjallisuudella on keskiajalla merkitys, ja merkitys on kerrottu symboleiden kielellä.<sup>59</sup> RIBARD'in mukaan keskiaikaisessa kirjallisuudessa on yleensä symbolinen ja kristillinen sisältö.<sup>60</sup> GUYÉNOT'n mukaan Chrétien de Troyes'n aikakausi ja hänen kirjansa olivat symboliikan läpikäymisiä. Chrétienin teokset ovat hänen mukaansa tarkoituksellisesti sellaisia, että ne vaativat lukijaltaan aktiivista tulkintaa ja mietiskelyä.<sup>61</sup> Chrétien siis käyttää symboleita ja kristinuskoa teoksissaan ritariutta ja sen arvoja pohtiessaan.

Niinpä Chrétien de Troyes viestii symboleilla aikalaisilleen. Hän kirjoittaa kulttuurinsa sisällä, ja käyttää kulttuurinsa tuntemia symboleita kommunikoidakseen aikaistensa kanssa esimerkiksi ritariuden ideoista. Symbolit toimivat teoksissa kirjailijan ja hänen lukijoidensa jakamina, yhteisinä merkityssisältöinä, joiden avulla teoksien

---

Historiallinen taso on se mitä luemme kirjaimellisesti Raamatusta. Tropologinen taso on moraalinen selitys, se mitä lukijan tulisi tekstin mukaan tehdä. Allegorinen taso kertoo tekstin kätkeystä hengellisestä merkityksestä ja anagoginen taso nousee ”hengellisistä mysteereistä entistä subliimeimpiin ja pyhempiin taivaallisiin salaisuuksiin”. Cassianus, *Collationes*, luku VIII. Raamatuntulkinta ei ollut jäykkää ja mekanista vaan sisälsi ajatuksen aina uusien merkitysten löytymisestä mietiskelyn avulla. Ks. esim. MISRAHI 1964, 560-561.

<sup>54</sup> PASTOUREAU 2004, 27.

<sup>55</sup> VANCE 1986, ix-xi.

<sup>56</sup> PASTOUREAU 2004, 25

<sup>57</sup> RIBARD 2001, 12-14.

<sup>58</sup> ALTHOFF 2007.

<sup>59</sup> RIBARD 1984, 11.

<sup>60</sup> RIBARD 2001, 11-26.

<sup>61</sup> GUYÉNOT 2010, 9.



merkitys aukeaa lukijoille. Symbolit ovat siis eräänlainen topos eli yhteinen paikka (engl. common place), kuten CARRUTHERS asian ilmaisee, jonka avulla lukija ja kirjailija voivat kommunikoida toistensa kanssa. Tämä vaatii tietysti, että kumpikin jakaa tietyt samat muistettavat asiat.<sup>62</sup> Symbolinen prosessi toimii siis täysin ihmisen mielen sisällä, muistin ja mielikuvituksen vuorovaikutuksessa ja toisaalta täysin kulttuurisena ja yhteisöllisenä prosessina.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> CARRUTHERS 1998, 44-46.

<sup>63</sup> Muistiprosessia tutkittaessa on havaittu ihmisen muistin jakaantuvan karkeasti kahteen osaan, suppeaan työmuistiin ja pitkäkestoiseen säilömuistiin. Työmuistiin mahtuu kerralla vain pieni määrä tietoa, kun taas säilömuisti on käytännössä rajaton. Symbolit toimivat näiden kahden välillä muistivihjeinä, jotka tullessaan tietoisuuteen eli työmuistiin, laukaisevat muistihänen pitkäkestoiseen muistiin. Symboleiden avulla mieleemme pystyy käsittelemään hyvin laajoja ja monimutkaisia abstrakteja ajatuskuvioita, sillä meidän ei tarvitse käsitellä kaikkea informaatiota yhdellä kertaa, vaan voimme koodata informaatiota symboleihin ja ottaa niiden avulla esille laajoja kokonaisuuksia säilömuistista. Ajattelen itse, että symboli on sellainen merkki, joka avaa ihmisen mielessä eräänlaisen merkitysten verkoston, johon voi liittyä ristiriitaisiakin merkityksiä, tunteita, muistoja ja ajatuksia. Symbolien ja muistin suhteesta ks. SPERBER 1975. SPERBER on esittänyt, että symbolinen prosessi on ihmisen muistimekanismin tulosta: symboli on muistivihje, joka synnyttää muistihänen pitkäkestoisessa muistissa ja avaa itseään laajempia uskomuksia, tunteita ja muistoja. SPERBER 1975. Muistista ks. esim. ERICSSON, PATEL & KINTSCH 1999, joka käsittelee pitkä- ja lyhytkestoisen muistin välistä toimintaa lukuprosessissa.

## 2. Ritarit ja heidän kirjallisuutensa

### 2.1. Ritari – sotilas ja ihanne

Chrétien de Troyes eli 1100-luvulla nykyisen Ranskan alueella Champagnen kreivikunnassa. Hän kirjoitti teoksiaan ainakin kahdessa eri hovissa, Champagnen kreivitär Marien hovissa ja Flanderin kreivin Philippen hovissa. Chrétien de Troyes'ta itsestään ei tiedetä oikeastaan mitään varmaa, sillä hänestä ei ole jäänyt jäljelle muita varmoja mainintoja, kuin mitä hän itse kirjoittaa itsestään kirjoissaan. Todennäköisesti hän on ollut kirkollisen säädyn edustaja, tai ainakin saanut osin kirkollisen koulutuksen. Varmaa on se, että hän on elänyt ja kirjoittanut aateliston keskellä ja heitä varten.<sup>64</sup>

Kuninkaalla ei Ranskassa ollut vielä 1100-luvulla niin vahvaa poliittista valtaa kuin myöhemmin, joskin hänen valtansa kasvoi 1100-luvun kuluessa huomattavasti. Kuninkaalla oli halussaan maantieteellisesti suhteellisen pieni alue, jolloin hänen varakkuutensa oli pienempi kuin monien hänen vasalleidensa. Kuningas joutuikin kokemana kapinointia vasalleiltaan.<sup>65</sup> Kuningas Arthurin asema Chrétien de Troyes'n teoksissa kuvastaa jollain tavalla ajan kuninkuutta: kuningas Arthur on kyllä kaikkien tunnustama kuningas, mutta hänellä on paljon hyvin voimakkaita vasalleja, kuten vaikkapa Erec teoksessa *Erec et Enide*.

Sydänkeskijällä aateliston valta oli vahva. Ranskassa oli tuolloin vahva feodaalinen yhteiskuntajärjestelmä, jossa aateliset omistivat maan ja käyttivät omilla alueillaan poliittista valtaa, tuomiovaltaa ja sotilaallista valtaa. Heillä oli oikeus kerätä veroja omilta alueiltaan. Maata jaettiin muille aatelisille läänityksiksi uskollisuudenvallaa vastaan.<sup>66</sup> Aatelisto oli keskiaikaisessa yhteiskunnassa soturiluokka. Yhteiskunta oli ajatuksen tasolla jaettu työntekijöihin, sotilaisiin ja papistoon. Aatelistolla oli tässä järjestelmässä ideaalisella tasolla muiden puolustamisen tehtävä. Käytännössä ritarit olivat usein vannoneet usealle herralle uskollisuudenvallan ja taistelivat eri herrojen alaisuudessa poliittisen vallan vuoksi.<sup>67</sup> Keskiaikainen yhteiskunta oli väkivaltainen ja yhteiskuntarauha oli epävakaa johtuen aateliston kyvystä ja halusta käyttää väkivaltaa omien pyrkimyksiensä ajamiseen.<sup>68</sup> Väkivaltaa pyrittiin kuitenkin hillitsemään kirkon ja

---

<sup>64</sup> DUGGAN 2001, 4-6, 27.

<sup>65</sup> LEGOFF 1988, 98-101.

<sup>66</sup> LEGOFF 1988, 90-92.

<sup>67</sup> LEGOFF 1988, 90-97, 255-259.

<sup>68</sup> KAEUPER 2009, 4-5.

maallikoiden toimesta sydänkeskiajalla, ja aikakausi oli suhteellisesti rauhallisempi kuin edeltänyt kansainvaellusten jakso.<sup>69</sup> Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että yhteiskunta olisi ollut lähellekään niin rauhallinen ja väkivallaton kuin meidän aikamme yhteiskunta, joka ei sekään tietenkään ole vapaa väkivallasta. Oikeusistuimista ja laeista huolimatta ja jopa osin niiden siunauksella yhteiskuntaa hallitsi verikosto ja sukujen väliset valtataistelut.<sup>70</sup>

Haarniskoidut, ratsastavat ritarit olivat erittäin tehokkaita taistelukentällä. Sodankäynnin tapa muuttui sydänkeskiajalla siten, että ratsuväki teki rynnäkön vihollisen joukkojen heikkoon kohtaan taistelun ratkaisemiseksi. Tämä korosti hevosen ja haarniskan merkitystä taistelussa. Haarniskat ja taisteluhevoseset olivat erittäin kalliita, joten niihin ei ollut rahaa kuin aatelisilla. Näin ollen ritariudesta tuli käytännössä aateliston yksinoikeus. Samalla ritareilla oli laillisen voimankäytön monopoli yhteiskunnassa.<sup>71</sup> Ritarius ei ollut vain käytännöllinen ja sosiaalinen rooli, vaan se oli myös ihanne, johon liittyi monia arvoja, kuten voimakkuus ja sotilaallisuus ja hurskaus. Kirkko pyrki myös kanavoimaan aateliston ja ritarien valtaa omiin tarkoituksiinsa. Tästä tunnetuin esimerkki ovat ristiretket, joista ensimmäinen tehtiin vuosina 1095-1099. Ritarien haluttiin palvelevan Jumalaa ja olevan hyveellisiä.<sup>72</sup> Keskiäika oli uskonnollista aikaa, jolloin katolisen kirkon teologia ja pyhät kertomukset vaikuttivat kulttuuriin voimakkaasti.<sup>73</sup> ALTHOFF toteaa, että keskiajalla aateliston soturi-ihanteet ja kirkon moraaliset ihanteet törmäsivät toisiinsa. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut, että konflikti näiden kahden arvojärjestelmän välillä olisi ollut mahdoton ratkaista, vaan ALTHOFFin mukaan aatelisto omaksui kristillisiä hyveitä omikseen, joskin niiden sisältö ja perimmäinen tarkoitus saattoi muuttua jonkin verran.<sup>74</sup> KAEUPERin mukaan kirkko pyrki aktiivisesti muokkaamaan ritari-ideaalia omien tarkoituksiensa mukaan, mutta ritarien väkivaltaisuuden ja kristinuskon rauhansanomien välillä oli aina silti jonkinlainen ristiriita. Tätä ristiriitaa pyrittiin ratkaisemaan kristillistämällä ritariutta ja sen ihanteita. Ritareiden tuli olla hyveellisiä ja puolustaa isänmaata ja kirkkoa. Ritareita paheksuttiin paheellisista elämäntavoista ja siitä, miten he tekivät syntiä työssään.<sup>75</sup>

---

<sup>69</sup> LEGOFF 1988, 56-57.

<sup>70</sup> DUGGAN 2001, 48-51.

<sup>71</sup> AURELL 2006, 35-37.

<sup>72</sup> KAEUPER 2009, 4-10.

<sup>73</sup> RIBARD 2001, 29.

<sup>74</sup> ALTHOFF 2007.

<sup>75</sup> KAEUPER 2009, 4-17.

Ritariudesta ja ritareille kirjoittaa myös Chrétien de Troyes teoksissaan. Hänenkin tarkoituksenaan on pohtia, mitä on hyvä ritarius ja miten ritarien täytyy ottaa huomioon myös moraaliset seikat ja hengellinen todellisuus. Hän kirjoittaa aatelistolle, joka ihanoi ritariutta, ja osallistui aikansa keskusteluun ritariudesta ja sen ihanteista.<sup>76</sup> Osa ajatuksista on todennäköisesti hänen omiaan, osa taas hänen kulttuurinsa toistamia ajatuksia ritariudesta, mutta lukemalla hänen teoksiaan voi ymmärtää hieman paremmin 1100-luvun loppupuolen ihmisten ajatuksia ritariudesta, sen ideaaleista ja yhteiskunnallisesta asemasta. Chrétien kirjoitti osana laajempaa kirjallista perinnettä, jossa ritariutta pohdittiin eri näkökulmista.

## 2.2. Romanssi, kirjallinen uutuus

Chrétien de Troyes kirjoitti viisi meille säilynyttä runomuotoista ritarikertomusta, eli romanssia<sup>77</sup>. Romanssi on keskiaikaisen kirjallisuuden tyylilaji. Termi romanssi tulee alun perin siitä, että se oli kirjoitettu kansankielelle, ei latinaksi. Romanssien aiheet tulivat antiikin kirjallisuudesta, kelttiläisestä tarinaperinteestä ja keskiajan ritarikulttuurista.<sup>78</sup> Michel ROUSSEn mukaan kansankielinen kertomakirjallisuus syntyi kun aatelisto halusi saada kertomuksia ja kirjallisuutta omalle kielelleen. Aluksi kirjallisuutta käännettiin latinasta ja sitten sitä alettiin tuottamaan ranskaksi latinalaisten ja kelttiläisten lähteiden pohjalta. Vähitellen sankarirunoelmat, kuten Rolandin laulu väistyivät ritariromanssien tieltä.<sup>79</sup> Tässä kontekstissa, ja uuden kirjallisen aallon ensimmäisten edustajien joukossa myös Chrétien de Troyes on kirjoittanut aatelliselle kuulijakunnalleen.<sup>80</sup> KAEUPERin tulkinnan mukaan ritareiden kirjallisuus on ollut yksi tärkeimmistä kanavista, joilla ritari-ideologiaa luotiin ja levitettiin keskiajalla. Kirjallisuus oli osa aikakauden keskustelua ritariudesta.<sup>81</sup>

Kuten NIIRANEN toteaa, ei teos heijastele vain kirjoittajansa tietoisia pyrkimyksiä ja ajatuksia, vaan kirjan syntyyn vaikuttavat myös yhteisön näkemykset.<sup>82</sup> Näin ollen myös Chrétien de Troyes'n teokset heijastavat Chrétienin henkilökohtaisten näkemysten

---

<sup>76</sup> DUGGAN 2001, 93-97, 101-103.

<sup>77</sup> Käytän termiä romanssi kuvaamaan nimenomaan keskiaikaista kirjallisuuden lajia. Romanssi (ransk. *roman*) voitaisiin kääntää myös romaaniksi, mutta romaani on mielestäni suomen kielessä niin selkeästi vakiintunut tarkoittamaan 1700-luvulla syntynyttä kaunokirjallisuuden muotoa, että termi romanssi on selkeämmin keskiajan kirjallisuutta kuvaava lajiniemike. TAHKOKALLIO kuitenkin käyttää romanssin sijaan termiä romaani. TAHKOKALLIO 2009. Keskiajan kirjallisuuden lajien luokittelemisesta ks. esim. MEHTONEN 2009.

<sup>78</sup> Ks. esim. NIIRANEN 2009, 60; DUGGAN 2001, 3, 27-32; ROUSSE 1990, 22-28.

<sup>79</sup> ROUSSE 1990, 11-13.

<sup>80</sup> DUGGAN 2001, 1; TAHKOKALLIO 2009, 81.

<sup>81</sup> KAEUPER 2009, 25-26, 94.

<sup>82</sup> NIIRANEN 2009, 58.

lisäksi myös hänen aikakautensa näkemyksiä ja hänen yleisönsä odotuksia. Kun hänen yleisönsä oli aatelisia, voimme olettaa hänen teoksiensa heijastavan aikansa ajattelutapoja ja pyrkivän vaikuttamaan aateliston ritarikulttuurin kehitykseen<sup>83</sup>.

Chrétien de Troyes'n teokset ovat osa kertomusperinnettä kuningas Arthurista. Hänen *Erec et Enide* -teoksensa on tietävästi ensimmäinen romanssi, joka käsittelee kuningas Arthuriin liittyvää tarinaperinnettä, vaikkakin Arthurista kertovaa kirjallisuutta on jo aiemmilta vuosisadoilta.<sup>84</sup> Tärkeimmät kirjoitetut tarinat Arthurista ennen Chrétien de Troyes'ta on Geoffrey Monmouthilaisen noin vuosina 1135-1138 kirjoitettu *Historia Regum Britanniae*, joka kertoo Britannian kuninkaiden, osin hyvinkin kuvitteellisen, historian.<sup>85</sup> Tämän lisäksi Robert Wace käänsi *Historia Regum Britanniae* ranskaksi *Roman de Brut* -nimellä ennen Chrétienin aikaa. Lisäksi kelttiläinen *Culhwch ac Olwen* -kertomus on kirjoitettu jo 1000-luvulla ja kertoo arturiaanisesta aiheesta.<sup>86</sup> Sen lisäksi, että Chrétien kirjoitti ensimmäisenä romansseja näistä aiheista, hän myös toi kertomusperinteeseen kaksi erittäin tärkeää teemaa ritarieromansseihin, nimittäin Lancelotin ja Guineveren välisen rakkaussuhteen ja Graalin maljan etsinnän. Lisäksi Chrétienin teoksilla oli laaja jälkivaikutus ja ne levisivät eri puolille Eurooppaa ja niitä käännettiin monille eri kansankielille.<sup>87</sup> Chrétienin viimeinen, keskeneräiseksi jäänyt teos, *Perceval*, innoitti useita jatkokertomuksia ja toisintoja Graalin maljan etsinnästä, ja Graalista tuli keskeinen ja ohittamaton osa arturiaanista maailmaa.<sup>88</sup>

Keskiajalla lukutapahtuma on ollut erilainen siitä miten me luemme kirjoja. Kirjoja on luettu ääneen yhdessä, usein varmaan pienessä ryhmässä tai joskus isoilla päivällisillä.<sup>89</sup> Lukutapahtumaan on voinut liittyä myös ilmeitä, eleitä, äänenpainoja tai musiikkia ja lauluakin.<sup>90</sup> Jaakko TAHKOKALLION mukaan romanssien kahdeksantavuinen säe viittaa siihen, että romanssien taustalla saattaa olla ääneen kerrottuja tarinoita. Ainakin se kertoo, että romanssit oli laadittu ääneen luettaviksi.<sup>91</sup>

---

<sup>83</sup> Kehityksellä tarkoitan sitä, että kulttuuri väistämättä aina muuttuu ja kulttuuriset toimijat pyrkivät muokkaamaan kulttuuria haluaamaansa suuntaan. Siten myös konservatiivinen kulttuurin vaaliminen on keino kehittää kulttuuria. Siksi argumenttini kannalta ei ole väliä, pyrkikö Chrétien uudistamaan kulttuuria vai pitämään sen ennallaan – olennaista on että hän vaikutti kulttuurin kehitykseen.

<sup>84</sup> DUGGAN 2001, 1.

<sup>85</sup> MEHTONEN 2009 24-25.

<sup>86</sup> DUGGAN 2001, 1.

<sup>87</sup> DUGGAN 2001, 1.

<sup>88</sup> GUYÉNOT 2010, 237, 273-307.

<sup>89</sup> ROUSSE 1990, 14-16.

<sup>90</sup> NIIRANEN 2009, 59.

<sup>91</sup> TAHKOKALLIO 2009, 79-81.

### 3. Ensiesiintymisen näyttämö ja symbolin konteksti

Tarkastelemissani kolmessa romanssissa on kaikissa yksi symboli, joka on niin tärkeä, että se on nostettu kertomuksen nimeen.<sup>92</sup> Näitä nimikkosymboleja tutkin tässä työssä. Aloitan tutkimalla millaisessa tilanteessa symboli tuodaan esille. Tarkastelen tätä kolmen eri ulottuvuuden kautta. Ensinnäkin tutkin juonen ulottuvuutta. Millainen on juonen tila, kun symboli tulee esille? Onko symboli juonen kannalta dynaaminen, sitä selkeästi eteenpäin vievä voima, vai esiintyykö symboli juonen suvantovaiheessa? Toiseksi otan esille kohtauksen ympäristön. Millaiseksi on kuvattu symbolin ympäristö, mitä hahmoja on paikalla, minkälainen on tunnelma? Kolmanneksi tarkastelen mitä muita symboleita tilanteessa on ja mitä ne merkitsevät? Kysyn näitä kysymyksiä kolmesta eri symbolista: *Lancelotin* kärryistä, *Yvainin* leijonasta ja *Percevalin* Graalista. Tässä käsittelyluvussa keskityn ainoastaan symbolin ensimmäisen ilmestymisen näyttämöön, joten tutkimani tekstimassa on suhteellisen pieni. Tämä mahdollistaa hyvin tarkan ja yksityiskohtaisen tekstin lähiluvun.

#### 3.1. Metsä ja kääpiö – seikkailun ja häpeän ennusmerkit

*Lancelot, ou le Chevalier de la Charrette* alkaa kohtauksella, jossa ritari Méléagant tunkeutuu Arthurin hoviin ja haastaa hänet: jos joku Arthurin ritareista voittaa Méléagant'in taistelussa, tämä vapauttaa kaikki vangitsemansa kuninkaan hovin jäsenet. Jos taas Méléagant itse voittaa, hän saa mukaansa vangiksi kuningatar Guineveren. Eräs Arthurin ritari, Keu, joka on aina muille ilkeä ja epäystävällinen, vaatii saada taistella Arthurin puolesta. Arthur suostuu, ja Keu lähtee Guinevere mukanaan taistelemaan Méléagant'ia vastaan. Myös Gauvain lähtee Keun perään, mutta liian myöhään: Méléagant on voittanut Keun ja vienyt kuningattaren mennessään. Tällöin Gauvainia vastaan tulee tuntematon ritari, joka pyytää häneltä hevosta lainaksi. Ritari lähtee suurella kiireellä Méléagant'in perään pelastaakseen kuningattaren. Tämä ritari on Lancelot, kirjan päähenkilö.<sup>93</sup>

Kärryt tulevat esille tämän jälkeen. Lancelot ajaa hurjasti takaa Méléagant'ia. Gauvain ratsastaa Lancelotin perässä ja saapuu paikalle juuri, kun Lancelot on kävellen kohdannut kärryt. Lancelot on uuvuttanut hevosensa kuoliaaksi ja on taas vaila

---

<sup>92</sup> Chrétien de Troyes mainitsee teosten nimet seuraavissa säkeissä: *Yvain*, 6802; *Lancelot*, 24; *Perceval*, 66.

<sup>93</sup> Troyes, *Lancelot*, 25-300.

kulkuneuvoa.<sup>94</sup> Jotta juoni pääsisi eteenpäin, on Lancelotin saatava uusi kulkuneuvo ja löydettävä oikea suunta, josta etsiä kuningatarta. Miten jatkaa eteenpäin? On helppoa huomata että juoni ei ole lähelläkään suvantovaihetta, takaa-ajokohtaus on päällä, eikä mikään ole vielä selvinnyt tai ratkennut. Tässä kohtaa kärryt tulevat esille.

Kärryt kohdataan metsässä, jossa ritarit ovat ratsastaneet jo pitkän aikaa. Metsä on RIBARD'in mukaan keskiaikaisessa ajattelussa sivilisaation ja inhimillisen järjestyksen vastakohta, olemuksensa puolesta hyvin pelottava. Sinne voi eksyä ja siellä voi kohdata tuntemattomia vaaroja. Tämä metsän negatiivinen symboliikka on ymmärrettävää, sillä metsä konkreettisesti ympäröi keskiaikaista ihmistä ja hänen yhteisöään.<sup>95</sup> Ympäristönä metsä on itsessään hieman ambivalentti symboli: se voi merkitä sekä vaaroja ja seikkailuja, mutta myös muutokselle ja uudistumiselle välttämätöntä vetäytymistä pois maailmasta. Usein metsä on myös ylliluonnollisen kohtaamisen paikka. Joka tapauksessa se symboloi inhimillisen järjestyksen ulkopuolella olevaa tilaa, johon sankari lähtee pois kuningas Arthurin hovista, kuten tässäkin tapauksessa. Metsä on sankarille myös eräänlainen koetuksen paikka.<sup>96</sup> Metsä siis edustaa tässä kohtauksessa niitä vaaroja, joita Lancelot tulee kohtaamaan, itse asiassa koko sitä seikkailua johon hän on ryhtymässä. Se myös luo odottavan ja ehkä hieman jännittävän tunnelman kohtaukselle, lukija odottaa jotakin tapahtuvaksi.

Käsittelyssäni kohtauksessa, on myös muita symboleita, jotka liittyvät kärryihin. Tärkein näistä on kärryjä ohjastava kääpiö. Muita asioita, joilla voi olla merkitystä, ovat Lancelotin hevoseettomuus ja hänen varusteensa. Juuri ennen kuin kärryt mainitaan ensimmäisen kerran, Lancelot kuvataan kävelemässä, täysin varustautuneena: ”Le chevalier tot seul a pié,/ Tot armé, le hiaume lacié,/ L'escu au col, l'espee ceinte,”<sup>97</sup> Varustautuminen on tärkeä symboli Troyes'n teoksissa, ollen osa pukeutumisen symboliikkaa. RIBARD toteaa, että keskiaikaiselle yhteiskunnalle pukeutuminen oli merkki ihmisen statuksesta: munkin kaapu teki ihmisestä munkin. Ulkonäkö ikään kuin kertoi myös ihmisen sisäisestä maailmasta.<sup>98</sup> Se, että Lancelotin varusteista kerrotaan näinkin tarkasti tässä kohtaa, liittyy hyvin todennäköisesti siihen, että hänen ritariuttaan ja jalosukuisuuttaan halutaan korostaa.

---

<sup>94</sup> Troyes, *Lancelot*, 300-320.

<sup>95</sup> RIBARD 1984, 94-95.

<sup>96</sup> RIBARD 1984, 95-96.

<sup>97</sup> Troyes, *Lancelot*, 317-319. ”Ritarin aivan yksin jalkaisin/ Täysin varustautuneena, kypärä kiinnitettynä/ Kilpi kaulallaan, Miekka vyötettynä”

<sup>98</sup> RIBARD 1984, 138.

Samaan aikaan hevosen puuttuminen kuitenkin vie ajatuksia toiseen suuntaan, sillä hevonen on keskiajalla ritariuden tärkeimpiä symboleita, jopa ritarin persoonallisuuden jatke.<sup>99</sup> Lancelotin käveleminen jalkaisin tuntuu vähentävän hänen arvoaan ritarina. Esimerkiksi Jeffrey COHEN tulkitsee, että Lancelotin hevosen puuttuminen ottaa häneltä pois hänen ritariutensa.<sup>100</sup> Edward CONDREN puolestaan tulkitsee, että Troyes käyttää hevosten kuolemaa negatiivisena symbolina Lancelotin ritarin kyvyistä. Lancelotin miehisyys on kyseenalainen, kun hänellä ei ole hevosta jolla ratsastaa.<sup>101</sup> Ovatko symbolit, yhtäältä varustautuminen ja toisaalta hevosen puuttuminen, keskenään ristiriitaisia? Näinkin voi ajatella, mutta itse tulkitSEN hevosen puuttumisen RIBARD'in esittämän mallin mukaan: hevonen voidaan ajatella ritarin ylpeyden symboliksi, jolloin hevosen selästä laskeutuminen taas merkitsee nöyryymistä.<sup>102</sup> Näin ollen Lancelotin liikkuminen jalkaisin symboloi ja samalla ennakoii sitä, kuinka hänen on pian nöyryyttävä häpeällisten kärryjen kuljetettavaksi. Samalla hänen varustautumisensa kuitenkin muistuttaa lukijaa siitä, millainen on Lancelotin todellinen olemus: hän on ritari, vaikka nöyryykin.

Hevosen kuoleman voi tulkita myös kuvaavan sitä, kuinka Lancelotin maalliset keinot, hänen ritariutensa ulkoiset hyveet, ovat turhia Jumalan lähestymisessä, voima ja ylpeys eivät auta eteenpäin hengellisen initiaation tiellä, kuten RIBARD tulkitsee teoksessaan *Le Chevalier de la Charrette. Essai d'interprétation symbolique*.<sup>103</sup> Hevosella voi laukata vaikka kuinka nopeasti eteenpäin, saavuttamatta silti etsimäänsä. Lopullisen päämäärän voi löytää vain nöyryyden avulla. Inhimillisestä kyvystä ei ole hyötyä hengellisen merkityksen etsinnässä.

Kolmanneksi on käsiteltävä vielä kääpiötä ja hänen merkitystään kertomukselle. Miksi nimenomaan kääpiö kuljettaa Lancelotin kärryjä? Anne MARTINEAU on tutkinut kääpiöiden merkitystä keskiaikaisissa romansseissa. Hän yhdistää Lancelotin kohtaaman kääpiön kelttiläiseen tarinaperinteeseen, jossa kääpiö kuljettaa kuoleman vaunuja. Näin ollen kärryjä ajava kääpiö olisi kelttiläisestä tarinaperinteestä lainattu symboli, joka viittaisi siihen, että astumalla kärryihin Lancelot astuu kuoleman

---

<sup>99</sup> RIBARD 1984, 62. Ranskassa ritaria merkitsevä sana *chevalier* on johdettu hevosta merkitsevästä sanasta *cheval*.

<sup>100</sup> COHEN 1997, 241.

<sup>101</sup> CONDREN 1970, 445.

<sup>102</sup> RIBARD 1984, 63.

<sup>103</sup> RIBARD 1972, 59.



valtakuntaan, tuonpuoleiseen. Kääpiö olisi kahden maailman välillä liikkuva olento, eräänlainen tuonelan lautturi, jolla olisi lautan sijaan kärret kulkuvälineenään.<sup>104</sup> Myös Laurent GUYÉNOT tulkitse kääpiön olevan kuoleman valtakuntaan vievä olento.<sup>105</sup>

Chantal VERCHERE pohtii myöskin kääpiön asemaa keskiaikaisessa kirjallisuudessa. Hänen mukaansa kelttiläisessä tarinaperinteessä on kaksi kääpiön hahmoa, jotka ovat toisilleen vastakkaiset: kääpiö voi olla kaunis, rikas ja hyvä, tai ruma, köyhä ja paha. VERCHEREn mukaan keskiaikaiset kirjailijat, kuten Chrétien de Troyes, jatkoivat vain pahan ja ruman kääpiön perinnettä.<sup>106</sup> Näin ollen Troyes'n tekstissä pahaksi kuvattu kääpiö, ”Li nains cuiverz de pute orine”<sup>107</sup>, kantaa pitkää ja negatiivista symbolista perintöä. Kääpiön negatiivinen symboliikka tukee kärretjen negatiivista merkitystä.

VERCHEREn mukaan kääpiöillä on useissa teksteissä myös kykyjä ennustamiseen, kuten tässäkin tapauksessa. Kärretjä ohjastava kääpiö nimittäin sanoo Lancelotille, että nousemalla kärreihin hän saa seuraavaan päivään mennessä tietää kuningattaresta. Lupaus täyttyykin seuraavana päivänä, kun Lancelot näkee ikkunasta kuningattaren. Kääpiö liittyy siis tarinaperinteeseen, jossa kääpiöt ovat sanansaattajia ja rajojen vartijoita, joilla saattaa olla yliluonnollista tietoa. Kääpiö on myös yhteiskunnan marginaalissa elävä olento.<sup>108</sup> Marginaalissa oleva, naurettava ja pilkattava kääpiö voi myös olla merkinä siitä pilkasta ja marginalisaatiosta, jonka Lancelot saa osakseen noustuaan kärreihin. Millainen kääpiön tarkka symboliikka onkin, on selvää, että kääpiötä ei esitetä kovin suopeassa valossa, vaan pahana ja epämiellyttävänä hahmona, joka kuljettaa häpeällisiä kärrejä. Kääpiön sanansaattajan tai kahden maailman välillä välittäjän roolit sopivat nekin Troyes'n kertomukseen, korostaen sitä, että Lancelot siirtyy tästä maailmasta yliluonnollisen alueelle.

Kärret tulevat esille tilanteessa, jossa juoni vaatii jotakin uutta tapahtumaa päästäkseen eteenpäin. Tunnelma on odottava ja jännittynyt. Metsä, jossa Lancelot kärret kohtaa, on seikkailun maailmaa, jossa voi tapahtua lähes mitä vain. Metsä saa siis lukijan odottamaan jotakin uutta ja jännittävää tapahtuvaksi. Toisaalta taas metsä luo hieman pahaenteisenkin tunnelman kohtaukseen. Lancelotin hevosen kuolema taas merkitsee hänen nöyryytystään ja ennakoii hänen nöyryytystään kärreissä. Kärretjä ohjastava

---

<sup>104</sup> MARTINEAU 2003, 121-123.

<sup>105</sup> GUYÉNOT 2010, 19-20.

<sup>106</sup> VERCHERE, 1978, 251-265.

<sup>107</sup> Troyes, *Lancelot*, 354. ”Kääpiö, lurjus portonpoika”

<sup>108</sup> VERCHERE 1978, 251-265.

kääpiö on häpeällinen olento, joka siis lisää kärryjen häpeää. Samalla kääpiö symboloi myös kuoleman ja yliluonnollisen maailmaan siirtymistä.

### 3.2. Paha käärme luo vastakohdan leijonalle

Metsässä kohdataan ensimmäistä kertaa myös *Yvain*-romanssin nimikkosymboli, leijona. Yvain ratsastaa tiheässä metsässä: ”Messire Yvains pansis chemine/ Par une parfonde gaudine”<sup>109</sup> Hän tapaa leijonan metsäaukiolla. Kuten edellä jo mainitsin, on metsä usein seikkailujen näyttämö Troyes’n teoksissa. Metsä saa lukijan odottamaan vaaroja ja usein myös yliluonnollisia asioita. Metsä voi olla siirtymä yliluonnolliseen maailmaan.<sup>110</sup> Ympäristö on siis samankaltainen kuin *Lancelotissa*. Tilanne juonessa on kuitenkin hyvin erilainen.

Toisin kuin *Lancelotissa*, *Yvainissä* juoni ei etene. Itse asiassa täysin päinvastoin juoni tuntuu olevan täysin pysähtynyt ja paikallaan. Yvain on aikaisemmin taistellut taianomaisella lähteellä, mennyt naimisiin Laudinen kanssa ja tullut tämän jättämäksi. Yvain suistui hulluuteen ja eli metsässä eläinten tavoin, kunnes hänet pelasti muuan aatelisneito. Yvain auttoi tätä aatelisneitoa voittamalla tämän vihollisen kreivi Alierin.<sup>111</sup> Tämän jälkeen juoni on tauolla: tulevasta ei ole annettu vinkkejä ja Yvain harhailee ilman päämäärää. Tähän juonen suvantovaiheeseen leijona hyppää mukaan.

Juonessa oleva suvantovaihe saa lukijan odottamaan jotain uutta käännettä kertomukseen. Juoni korostaa leijonan saapumista kertomukseen, antaen symbolille tilaa ja huomiota. Toisin kuin kärryt, jotka aktiivisesti olivat osa juonta, tuntuu leijona tulevan tilanteeseen eri tavalla, ikään kuin antaen juonelle kokonaan uuden suunnan. Tämä on merkittävä huomio jatkon kannalta, sillä leijona myös symbolisesti orientoi uudelleen Yvainin taivalta ritarina.

Merkille pantavaa on myös se, että *Lancelotissa* kärryt tulevat esille heti romanssin alkuvaiheessa, säkeessä 320.<sup>112</sup> Leijona sen sijaan mainitaan *Yvainissä* ensimmäisen kerran säkeessä 3342<sup>113</sup>, eli lähes tarkalleen kertomuksen puolellesavälissä. Kärryt siis määrittävät Lancelotin kertomusta paljon pidemmin kuin leijona Yvainin tarinaa.

---

<sup>109</sup> Troyes, *Yvain*, 3335-3336. ”Herra Yvain ratsasti, sankan metsän keskellä”

<sup>110</sup> ASHTON 2010, 50. Ks. myös RIBARD 1984, 94-97.

<sup>111</sup> Troyes, *Yvain*, 1-3335.

<sup>112</sup> *Lancelotissa* on yhteensä 7112 säettä.

<sup>113</sup> *Yvainissä* säkeitä on yhteensä 6810.

Toisaalta *Yvainissä* lukija odottaa jo kuulevansa leijonasta, sillä onhan kirja edennyt jo puoleenväliin, eikä sen nimessä esiintyvistä eläimistä ole vielä kerrottu mitään. *Yvainissä* siis leijona ilmestyy kohdassa, jossa se laittaa juonen uudelleen liikkeelle kohti uutta päämäärää ja jossa lukija on jo pidempään odottanut kuulevansa leijonasta.

Jo edellä mainitsin, että kohtauksen ympäristö on metsäaukio. En käsittele enää metsän symboliikkaa tarkemmin. Sen sijaan käsitelen muita symboleita mitä kohtauksessa esiintyy, eli lähinnä käärmeen symboliikkaa. Käärme on kristillisessä kulttuurissa yhdistetty useimmiten Saatanaan ja pahuuteen, johtuen käärmeen symboliikasta Raamatussa. Jo syntiinlankeemuskertomuksessa Raamatun alkulehdillä nimenomaan käärme houkuttelee ihmisen lankeemukseen.<sup>114</sup> Käärme tai lohikäärme on myös myöhemmin Raamatussa Saatanan symboli, erityisesti Ilmestyskirjassa.<sup>115</sup>

Käärmeellä on myös positiivisia piirteitä, esimerkiksi viisauden symbolina. Myös Raamatussa on selkeitä viitteitä tästä perinteestä: syntiinlankeemuskertomuksessa käärme kuvataan eläimistä viekkaimmaksi, ja Jeesus kehottaa opetuslapsiaan olemaan viisaita kuin käärmeet.<sup>116</sup> Michael FERBERin mukaan käärme on yleisesti länsimaisessa kirjallisuudessa käytetty symboli, joka usein merkitsee nimenomaan pahuutta ja syntiä tai viisautta.<sup>117</sup> Käärmeen symboliikka ei siis ole yhteen kaavaan puristettavissa, vaan siinä on useita erilaisia puolia, joista ei voi suoraan valita yhtä oikeaa tulkintaa.

Chrétien de Troyes ei kuitenkaan jätä meidän arvailujemme varaan tulkintaa käärmeestä, vaan antaa hyvin selvän kuvauksen siitä:

A lui meïsmes se consoille,/ Au quel d'aus .ii. il aidera./ Lors dit, qu'au lyon se tanra;/  
Qu'a venimeus ne a felon/ Ne doit an feire se mal non./ Et li serpanz est venimeus,/ Si li  
saut par la boche feus./ Tant est de felenie plains.<sup>118</sup>

Käärmettä kuvataan pahaksi olennoiksi, joka on niin myrkyllinen, että se syöksee liekkejä suustaan. Sanat *felenie*, *felon*, ja *venimeus* toistuvat useaan otteeseen ja merkitsevät pahuutta, kavaluutta ja myrkyllisyyttä. Suusta lähtevien liekkien avulla käärme yhdistetään selkeästi lohikäärmeeseen ja sitä myöten Saatanaan ja samalla

<sup>114</sup> Raamattu, 1.Moos. 3:1-15.

<sup>115</sup> Raamattu, Ilm.. 12:9

<sup>116</sup> Raamattu, 1. Moos. 3:1; Matt. 10:16.

<sup>117</sup> FERBER 1999, 185-187.

<sup>118</sup> Troyes, *Yvain*, 3348-3355. ”Hän harkitsee/ Kumpaa kahdesta auttaisi./ Sanoo itselleen, että leijonaa;/ Sillä myrkyllistä ja kavalaa/ Voi vain haluta satuttaa./ Ja käärme on myrkyllinen./ Se syöksee suustaan tulta./ Niin täynnä se on kavaluutta.”

helvetin tuleen.<sup>119</sup> Käärme toimii samaan aikaan kirjallisena topoksena, joka ohjaa lukijan ajattelemaan pahuutta ja Saatanaa ja samalla itsenäisenä symbolina, jolla on selkeä tehtävä kertomuksessa. Käärme edustaa pahuutta ja syntiä ja on asetettu vastakkain leijonan kanssa.

Leijona tulee mukaan Yvainin tarinaan ensimmäisen kerran metsäaukiossa. Kuten Lancelotinkin tapauksessa, metsä on symboli joka saa odottamaan seikkaluja ja jännitystä. Juonen puolesta kertomus ei etene, vaan kohtaaminen leijonan kanssa antaa juonelle uuden päämäärän ja suunnan. Käärme toimii kohtauksessa pahuuden symbolina. Vastakkainasettelu käärmeen kanssa saa oletamaan, että leijona ja käärme ovat merkitykseltään vastakkaisia, kuten tarinan jatko ja leijonan kuvaus osoittavat.

### **3.3. Ylittämätön joki, salaperäinen linna ja haavoitettu kuningas**

Viimeiseksi on käsiteltävä sitä, kuinka *Perceval*-teoksen tärkein symboli, Graalin malja ja kulkue, tulevat mukaan kertomukseen. Minkälainen on tilanne juonessa, jossa symboli kohdataan? Perceval on aloittanut matkansa ritariksi äitinsä helmoista sankasta metsästä, *Gaste Forestista*. Hän on matkallaan voittanut punaisen ritarin ja saanut tämän varusteet itselleen. Sen jälkeen eräs aatelisherra, Gornement de Gorre, on opettanut Percevalille ritariuden perusteet ja ottanut tämän vasallikseen.<sup>120</sup> Tämä on ensimmäinen askel hänen tiellään ritariuteen, eräänlainen initiaatio ritarisäätöön, kuten Susan ARONSTEIN huomauttaa. Troyes kuvaa tarkasti, kuinka Gornement opettaa Percevalille kuinka käyttää aseitaan ja mitkä ovat ritarin hyveet ja tehtävät. Opetettuaan tätä tarpeeksi, Gornement ottaa Percevalin symbolisesti vasallikseen. ARONSTEINin mukaan tämä on erittäin tärkeä kohta romanssissa, sillä Perceval on nyt saavuttanut maallisen ritariuden ja tästä lähtien sen ideaalit ohjaavat hänen toimintaansa.<sup>121</sup>

Seuraavaksi Perceval on tavannut Blancheleur-nimisen naisen ja pelastanut tämän vihollisten kynsistä. Perceval on siis osoittanut ymmärtävänsä ritariuden päämäärän ja osoittanut taitonsa ritarina.<sup>122</sup> Samalla hän kokee toisen initiaation, tällä kertaa rakkauden vaikeaan taitoon. Perceval on siis tähän mennessä saanut initiaation

---

<sup>119</sup> CHANDÈS 1986, 44.

<sup>120</sup> Troyes, *Perceval*, 1-1696.

<sup>121</sup> ARONSTEIN 1991, 18-21.

<sup>122</sup> ARONSTEIN 1991, 20.

maalliseen ritariuteen ja rakkauteen.<sup>123</sup> Tämän jälkeen hän tulee salaperäiseen linnaan, jossa näkee Graalin kulkueen.

Perceval lähtee Blanchefleurin luota mennäkseen tapaamaan äitiään. Hän matkustaa pitkään täysin autioilla seuduilla, eikä tapaa ketään joka voisi neuvoa hänelle tien. Silloin hän rukoilee Jumalaa, että löytäisi äitinsä, ja rukoillessaan hän tulee joen rantaan.<sup>124</sup> RIBARD'in mukaan joet ovat Troyes'n teoksissa symboleita rajalle kahden eri maailman välissä, ne ovat eräänlaisia haasteita ja ”ahtaita portteja”, joiden yli sankarin pitää päästä.<sup>125</sup> Isabelle OLIVIER toteaa, että joet rajaavat seikkailun tärkeitä näyttämöitä ja niiden yli voi päästä ainoastaan seikkailun arvoinen sankari.<sup>126</sup> Joet ovat myös kutsuna hengellisen puhdistautumiseen ja uusiutumiseen. Ne ovat luonnollisen ja yliluonnollisen, maallisen ja hengellisen maailman rajoja.<sup>127</sup>

Perceval etsii reittiä päästäkseen joen yli eikä uskalla ylittää syvänä virtaavaa jokea, vaan ratsastaa joen vieressä ja rukoilee apua Jumalalta päästäkseen yli.<sup>128</sup> Hän ajattelee että sen toisella puolella hän tapaisi äitinsä hyvässä kunnossa. ”Ha! sire Dex puissanz,/ qui ceste eve passee avroit/ de la ma mere troveroit,/ mien esciantre, sainne et vive.”<sup>129</sup> Hän ratsastaa virran vartta, kunnes tulee kohtaan, jossa kallio laskeutuu virtaan asti, eikä pääse enää eteenpäin. Silloin hän näkee pienen veneen, joka kulkee virran mukana, ja veneessä kaksi ihmistä.<sup>130</sup> Percevalin rukouksia tuntuvat siis tietyssä mielessä seuraavan suorat vastaukset: ensin hän rukoilee että voisi löytää äitinsä, ja löytää joen, sitten hän rukoilee että voisi päästä joen yli, ja pian hän näkeekin veneen. Joki ja vene vaikuttavat Jumalan vastauksilta Percevalin rukouksiin, yliluonnollisen väliintulolta kertomukseen. Voi olla että Troyes'n tarkoituksena on suunnata lukijan ajatuksia kohti Jumalaa ja vihjata tällä siihen hengelliseen initiaatioon, joka Percevalilla on edessään. Jos hyväksymme OLIVIER'n tulkinnan Percevalin seikkailuista erilaisten initiaatioiden sarjana, on uskottavaa ajatella joen symboloivan yliluonnollisen todellisuuden rajaa.<sup>131</sup> Percevalin rukouksien tehtävänä on siis vihjata hengellisen todellisuuden läsnäolosta.

---

<sup>123</sup> OLIVIER 2005, 72.

<sup>124</sup> Troyes, *Perceval*, 2968-2978.

<sup>125</sup> RIBARD 1984, 103-105.

<sup>126</sup> OLIVIER 2005, 65.

<sup>127</sup> RIBARD 1984, 104-105.

<sup>128</sup> Troyes, *Perceval*, 2980-2986.

<sup>129</sup> Troyes, *Perceval*, 2982-2985. ”Oi! Herra Jumala voimallinen,/ Jos tämän virran voisni ylittää/ Sieltä löytäisin äitini/ Mielestäni, terveenä ja hyvässä kunnossa.”

<sup>130</sup> Troyes, *Perceval*, 2986-2992.

<sup>131</sup> OLIVIER 2005, 72.

Kokonaan toinen tulkinta voisi olla ajatus siitä, että joki olisi todella, konkreettisesti, raja elävien ja kuolleiden maailman välillä. Tähän suuntaan vihjaisi Percevalin toinen rukous, jossa hän arvelee löytävänsä äitinsä toiselta puolelta.<sup>132</sup> Tiedämme kuitenkin kertomuksen jatkon perusteella, että Percevalin äiti on tässä kohtaa jo kuollut. Tosin Perceval ei sitä vielä tiedä, eikä lukijakaan ensimmäistä kertaa kirjaa lukiessaan. Lisäksi virrassa kelluva vene voisi viitata klassisesta perinteestä tuttuun Manalan lautturiin, Kharoniin.<sup>133</sup> Itse asiassa RIBARD ja Joseph DUGGAN ovat molemmat kiinnittäneet huomiota kirjassa myöhemmin esiintyvään lautturin hahmoon, joka auttaa Gauvainin yliluonnolliseen maailmaan erään joen toiselle puolen.<sup>134</sup> Chrétien de Troyes tunsikin Aineiaksen tarinan, sillä Vergiliusta ja muita antiikin kirjailijoita luettiin keskiajalla osana koulutusta.<sup>135</sup> Voi hyvin olla, että Chrétienillä on ollut mielessään Kharon kirjoittaessaan tätä kohtausta, jolloin joki viittaisi tuonelan jokeen, mutta ensisijaisesti tässä mielestäni korostuu kuitenkin hengellinen ulottuvuus. Joka tapauksessa ajatus kuolleiden valtakunnasta tuo keskiajan ihmisille mieleen myös Jumalan valtakunnan ja hengellisen todellisuuden. Nämä kaksi tulkintalinjaa eivät siis ole ristiriitaisia, vaan täydentävät kuvaa yliluonnollisen maailman rajalla olevasta sankarista.

Toinen veneessä olevista miehistä kalastaa ja Perceval kysyy miehiltä, miten joen yli voisi päästä. Kalastaja vastaa, ettei joen yli ole siltaa tai kahlaamaa:

”Nenil, biau frere, a moie foi,/ ne n'i a nef, de ce me croi,/ graignor de cesti ou nos  
somes,/ qui ne porteroit pas .v. homes,/ .xx. liues amont ne aval,/ si n'i puet an passer  
cheval./ Barge n'i a, ne pont ne gué.”<sup>136</sup>

Huomionarvoista on se mitä kalastaja sanoo Percevalille, joka on juuri saanut initiaation ritariuteen ja todistanut olevansa osa ritarien yhteiskuntaluokkaa. Ja nyt kalastaja sanoo, ettei joen yli pääse mitenkään hevosella.<sup>137</sup> Kuten jo *Lancelotin* kohdalla otin esille, on hevonen ritariuden tärkeimpiä symboleita. RIBARD kirjoittaa, että hevonen on myös ylpeyden symboli, eikä hevosen kanssa voi päästä tuonpuoleiseen maailmaan, *L'Autre Monde*'in.<sup>138</sup> Percevalin olisi nöyrytyksen laskeuduttava hevosen selästä päästäkseen

<sup>132</sup> Troyes, *Perceval*, 2982-2985.

<sup>133</sup> Kharon esiintyy muun muassa Vergiliuksen *Aineiaksen* eepoksen kuudennessa kirjassa. Chrétien de Troyes tunsikin Vergiliuksen tuotantoa ainakin keskiaikaisten versioiden pohjalta.

<sup>134</sup> RIBARD 1984, 106; DUGGAN 2001, 264.

<sup>135</sup> DUGGAN 2001, 285. Chrétien jopa viittaa suoraan Aineiaksen tarinaan *Erec et Enide* -teoksessaan. Troyes, *Erec et Enide*, 5330-5338.

<sup>136</sup> Troyes, *Perceval*, 3011-3017. ”Ei yhtään [siltaa], hyvä veli, kunniani kautta,/ Eikä myöskään ole venettä, voit uskoa,/ Isompaa kuin tämä jossa olemme/ Ja joka ei edes viittä ihmistä kannattaisi,/ 20 leugaa\* ylä- tai alajuoksulle./ Siitä [joesta] ei siis pääse yli hevosen kanssa. Venettä ei ole, ei siltaa eikä kahlaamaa.” \*Leuga (ransk. *lieue*) on vanha mittayksikkö, n. 3,2 km.

<sup>137</sup> Veneeseen ei mahdu yli viittä ihmistä, mutta ilman hevosta Perceval mahtuisi kolmantena veneeseen.

<sup>138</sup> RIBARD 1984, 62-64.

Graalin linnaan.<sup>139</sup> KAEUPERin mukaan keskiajalla ritarin tuli jättää haarniskansa ja aseensa, eli siis ritariutensa symbolit, voidakseen tunnustaa syntinsä.<sup>140</sup> Tulkitsen, että saavuttaakseen hengellisen initiaation Percevalin olisi jätettävä hevosensa ja astuttava pieneen ja vähäpätöiseen veneeseen.

Vene on siis symboli Percevalin hengelliselle initiaatiolle, jonka on määrä tapahtua Graalin linnassa. Tämä kohta, jossa Perceval noudattaa ritarin arvoja, eikä laskeudu hevosen selästä, on eräänlainen esikuva hänen myöhemmälle epäonnistumiselleen linnassa, mikä johtuu nimenomaan ritariuden ohjeiden liian tarkasta seuraamisesta. Kuten veneenkin kanssa: kunnan ritarihan ei koskaan tietenkään jätä hevostaan, joka on elävä symboli ritariudelle. Hengellinen todellisuus kuitenkin pelaa toisilla säännöillä kuin puhtaasti maallinen ritarius. Hengellisen todellisuuden ymmärtäminen vaati nöyryyttä ja irtautumista omasta voimasta.

Nöyryminen oli KAEUPERin mukaan tärkeää ritareille. Ylpeys saattoi olla este taivaaseen ja Jumalan yhteyteen pääsemiselle.<sup>141</sup> Hyvä esimerkki on Kristus, kristittyjen esikuva, joka ratsasti Jerusalemiin, ei suinkaan hevosella, vaan nöyrästi aasilla. Tilanne tuo muillakin tavoin mieleen Jeesuksen. Vapahtajakin nimittäin nousi monta kertaa veneeseen matkansa aikana, opettaakseen tai päästäkseen Galileanjärven yli.<sup>142</sup> Veneessä on, kuten RIBARD huomauttaa, kalastaja, kuten Jeesuskin oli ihmisten kalastaja.<sup>143</sup> KAEUPERin mukaan Jeesus esitettiin keskiajalla ritarina, joka saavutti voiton taistelussa Saatanaa vastaan. Näin hänestä tehtiin esikuva kaikille ritareille.<sup>144</sup> Hengellisestä todellisuudesta muistutetaan siis tälläkin tavoin ja esimerkiksi asetetaan Jeesus, kunnian kuningas, joka nöyrytyi saavuttaakseen suurimman voittonsa.

Tulkintaa vahvistaa vielä entisestään se, että kun kirjan loppupuolella Perceval vihdoinkin saavuttaa hengellisen initiaation, hän laskeutuu ennen sitä hevosen selästä. RIBARD on oivaltavasti huomannut, että ennen kuin Perceval astuu vanhan erakon luokse, hän laskeutuu hevosen selästä ja riisuu haarniskansa, jättää siis maallisen ritarin symbolit nöyryyäkseen ja päästäkseen sisälle hengelliseen todellisuuteen.<sup>145</sup> Perceval osaa siis

---

<sup>139</sup> RIBARD 2001, 167.

<sup>140</sup> KAEUPER 2009, 13

<sup>141</sup> KAEUPER 2009, 15 et passim.

<sup>142</sup> Ks. esim. Raamattu, Matt. 8:23, 13:2, 14:13; Mark. 4:1; Luuk. 5:3.

<sup>143</sup> RIBARD 2001, 183.

<sup>144</sup> KAEUPER 2009, 116-117.

<sup>145</sup> RIBARD 1984, 63.

myöhemmin laskeutua hevosensa selästä päästäkseen hengellisestä todellisuudesta osalliseksi.<sup>146</sup> Nyt hän ei kuitenkaan edes ajattele laskeutua hevosensa selästä, vaan kysyy kalastajalta, missä voisi majoittua. Kalastaja sanoo majoittavansa Percevalin ja neuvoo hänelle tien kotiinsa.<sup>147</sup>

Mielestäni tämä kohtaaminen ennakoii Percevalin tulevaa hengellistä initiaatiota, joka kuitenkin tulee epäonnistumaan nimenomaan siksi, että Perceval pitää kiinni ritariuden ohjeistuksesta liian tiukasti. Yhdyn OLIVIER'n tulkintaan, jonka mukaan Perceval käy läpi kolme erilaista initiaatiota, ritariuteen, rakkauteen ja hengellisyteen. Juoni siis ikään kuin nousee askel askeleelta kohti tärkeämpiä initiaation tasoja. Hengellinen initiaatio kuitenkin epäonnistuu vielä tässä vaiheessa. Joki ja vene symboloivat Percevalin hengellistä initiaatiota, sillä ne viittaavat Kristukseen, joka myös kulki veneessä. Samalla ne toimivat kutsuna nöyrytykseen hengellisen todellisuuden saavuttamiseksi.

Kohtauksen fyysinen ympäristö on linna, jota Perceval ei aluksi näe ollenkaan. Yhtäkkiä hän huomaa linnan laaksossa.<sup>148</sup> Linnan ilmestyminen kuin tyhjästä on herättänyt paljon keskustelua tutkijoiden piirissä linnan luonteesta.<sup>149</sup> Onko linna todellinen vai yliluonnollinen? Pierre GALLAIS toteaa artikkelissaan, ettei kysymys ole olennainen. Linna nimittäin on samaan aikaan hyvin realistisesti kuvattu, mutta sisältää myös yliluonnollista ja ihmeellistä, herättäen uteliaisuutta. Linnaa itse asiassa ei edes kutsuta linnaksi, vaan kodiksi (ransk. *meison*). GALLAIS'n mukaan tämä liittyy siihen, että linnan asukkaat ovat Percevalin sukulaisia. Kaikki paikat, joissa asuu Percevalin sukulaisia, on nimetty muuksi kuin linnaksi.<sup>150</sup>

GALLAIS tulkitsee, että tässä kodissa on kysymys arkkityyppisestä ”isän kodista”, jota Perceval tiedostamattaan etsii. Paikkaa kuvataan tunnelmaltaan intiimiksi ja lämpimäksi, kodikkaaksi. Kalastaja, joka on linnan kuningas, tunnistaa Percevalin, ja on

---

<sup>146</sup> Troyes, *Perceval*, 6127-6129.

<sup>147</sup> Troyes, *Perceval*, 3018-3028.

<sup>148</sup> Troyes, *Perceval*, 3033-3045.

<sup>149</sup> GALLAIS viittaa aiheesta käytyyn keskusteluun: Maurice DELBOUILLEN Graalin linnan realismia puolustava artikkeli: ”Réalité du Château du Roi Pêcheur dans le *Conte del Graal*”, *Mélanges René Crozet*, t. II, Poitiers, 1966, 903-913. Graalin linnan yliluonnollisuutta taas puolustaa Jean FRAPPIER'n artikkeli ”Féerie du château du Roi Pêcheur dans le *Conte du Graal*”, *Mélanges pour Jean Fourquet*, Klincksieck, Paris 1969, 101-117. Artikkelissa GALLAIS 1977, 45.

<sup>150</sup> Hän lähtee äitinsä kartanosta, yöpyy enonsa kodiksi kutsutussa linnassa ja vierailee toisen enonsa luona erakkoluostarissa. Lisäksi nämä linnat eivät ole samanlaisia kuin muut sillä ne ovat piilossa: eivät kukkulalla puolustamassa ympäröivää maaseutua, vaan metsässä tai laakson pohjalla. GALLAIS 1977, 45-47.



valmis tarjoamaan tälle apuaan, kunhan Perceval on valmis ottamaan vastaan velvollisuutensa perheensä osana. GALLAIS'n mukaan kuitenkin Percevalin epäonnistuminen Graalin kulkueen kohdalla osoittaa, ettei Perceval ole vielä valmis tähän tehtävään.<sup>151</sup> GALLAIS selittää sen, miksei Perceval näe heti linnaa sankarin kokemattomuudella: Perceval on nähnyt vain kolme linnaa aikaisemmin ja ne ovat sijainneet kukkulalla. Tämä linna sijaitsee laaksossa, eli Perceval siis etsii väärästä paikasta. Tämän GALLAIS tulkitsee eräänlaiseksi hengelliseksi sokeudeksi: tuonpuoleiseen päästäkseen pitää katsoa eri tavalla kuin tavallisesti.<sup>152</sup> Francis DUBOST tulkitsee samankaltaisesti linnan vain tietyille valituille näkyväksi yliluonnolliseksi linnaksi, joka on kuitenkin realistisesti läsnä tässä maailmassa.<sup>153</sup>

Linnaa kuitenkin kuvataan suhteellisen yksityiskohtaisesti:

Lors vit devant lui an .i. val/ le chief d'une tor qui parut./ L'an ne trovast jusqu'a Barut/ si bele ne si bien asise./ Quarree fu, de pierre bise,/ si avoit torneles antor./ La sale fu devant la tor,/ et les loiges devant la sale.<sup>154</sup>

Linna on hyvin kaunis. Torni on neliönmuotoinen ja rakennettu tummanharmaasta kivistä. Sisältä kuvaus keskittyy linnan suureen saliin, jossa Perceval näkee Graalin kulkueen. Häntä vastaan tulee neljä miestä, jotka riisuvat häneltä haarniskan, vievät hänen hevosensa talliin ja pukevat hänelle helakanpunaisen päällystakin. Sitten hänet saatetaan upeaan saliin, joka on neliönmuotoinen ja jossa istuu aatelisherra:

”Enmi la sale, sor .i. lit,/ .i. bel prodome seoir vit,/ qui estoit de chenes meslez /; et ses chiés fu anchapelez/ d'un sebelin noir come more,/ a une porpre vox desore,/et d'itel fu sa robe tote./Apoiez fu desor son cote,/ si ot devant lui .i. feu grant/ de sesche busche, bien ardant,/ et fu antre .iiii. colomes./ Bien poïst an .iiii.c. homes/ asseoir anviron le feu,/ s'aüst chascuns aeisié leu.”<sup>155</sup>

Kuvaus on mielenkiintoinen. Siinä pistää silmään tietyt tarkat yksityiskohdat, jotka eivät tunnu kovin olennaiselta tiedolta, kuten linnanherran vaatetus ja sen väritys. Tietysti niiden tehtävänä on luoda tunnelmaa, maalata kuvaa rikkaasta ja hyvin puetusta aatelisherrasta. Vaatteet ovat siis sosiaalinen symboli, ne kertovat henkilön statuksesta. Vaatteiden väriyksellä on kuitenkin myös oma merkityksensä.

---

<sup>151</sup> GALLAIS 1977, 48-53.

<sup>152</sup> GALLAIS 1977, 54-56.

<sup>153</sup> DUBOST 1998, 82-85.

<sup>154</sup> Troyes, *Perceval*, 3044-3051. ”Silloin näki edessään laaksossa/ Tornin huipun joka ilmestyi/ Eikä täältä Beirutin asti löydy/ yhtä kaunista ja yhtä hyvin rakennettua./ Neliön muotoinen oli, tumman harmaata kiveä, siinä oli pienempiä torneja ympärillä./ Sali oli tornin edessä/ Ja huoneet salin edessä.

<sup>155</sup> Troyes, *Perceval*, 3075-3088. ”Keskellä salia, sängyllä,/ Komea aatelisherra istui./ Hänellä oli hopeanharmaat hiukset/ ja päässään hänellä oli päässään hilkka,/ soopelia, mustaa kuin karhunvatukka/ ja siinä oli purppuranpunainen nauha,/ ja samanlainen oli koko hänen vaatteensa./ Hän oli kyynärpänsä varassa/ ja hänen edessään oli suuri tuli/ kuivista puista, hyvin kuuma,/ joka oli neljän pylvään välissä./ Hyvin olisi mahtunut neljäsataa miestä/ istumaan tulen ympärille/ ja jokainen olisi ollut mukavasti.

Ensinnäkin on huomattava, että mustaa kuvataan hyvin intensiivisen mustaksi. Tämä kertoo siitä, että väri on hyvin arvokas, sillä keskiajalla kankaiden värjääminen vahvoilla, intensiivisillä väreillä oli vaikeaa ja kallista. Erityisesti mustaa oli vaikea saada täysin mustaksi.<sup>156</sup> Musta väri tietysti johtaa ajatukset pahuuteen ja syntiin.<sup>157</sup> Onko linnanherra erityisen paha henkilö? Purppuranauha voisi kertoa synnistä ja pahuudesta, liitetäänhän se esimerkiksi Ilmestyskirjan Babylonin porttoon.<sup>158</sup> Chrétien de Troyes myös itse käyttää mustaa väriä usein kuvatessaan pahaa henkilöä.

Tästä kuvauksesta kuitenkin puuttuu jotain, mikä muissa kohtauksissa auttaa tunnistamaan mustan pahuuden ja synnin väriksi, nimittäin henkilön kuvaaminen rumaksi, pahaksi tai aggressiiviseksi. Sen sijaan linnanherraa sanotaan komeaksi, mikä on merkki sisäisestä hyvyydestä.<sup>159</sup> Musta ei ole vain pahuuden, vaan myös surun, katumuksen ja nöyryyden väri.<sup>160</sup> Esimerkiksi liturgiassa musta liittyy kuolemaan ja Jeesuksen kärsimykseen pitkänäperjantaina.<sup>161</sup> Musta on DUBOST'n mukaan myös vallan väri, ja hän huomauttaa että samoilla sanoilla kuvataan paljon myöhemmin Gauvainille annettua vaatetta.<sup>162</sup> Myös purppura liittyy kärsimykseen, onhan se kaikkein lähimpänä veren väriä.<sup>163</sup> Sen lisäksi evankeliumeissa kerrotaan, kuinka Jeesukselle puettiin purppuranpunainen viitta päälle kun häntä pilkattiin ja lyötiin pitkänäperjantaina.<sup>164</sup> Toisaalta purppura on myös rikkauden ja aateliston väri.<sup>165</sup> Värit siis tuovat samaan aikaan mieleen kuninkuuden, mutta myös kärsimyksen ja kuoleman.

Hieman myöhemmin tarinassa kerrotaan, että kuningas on haavoittunut, eikä voi kunnolla nousta edes tervehtimään Percevalia.<sup>166</sup> Tämä vahvistaa tietysti ajatusta siitä, että värit liittyvät kärsimykseen. Tämä herättää miellelyhtymän Jeesukseen, kärsivään kuninkaaseen. GUYÉNOT tulkitsee, että Roi-Pêcheur on Kristuksen vertauskuva.<sup>167</sup>

---

<sup>156</sup> PASTOUREAU 2004, 206.

<sup>157</sup> RIBARD 1984, 37-40.

<sup>158</sup> Ramattu, Ilm. 17:4.

<sup>159</sup> RIBARD 1984, 41.

<sup>160</sup> PLEIJ 2002, 6.

<sup>161</sup> PASTOUREAU 2004, 168, 172.

<sup>162</sup> DUBOST 1998, 91. Gauvainin vaate on ”soopelia, mustaa kuin karhunvatukka.” Troyes, *Perceval*, 7661.

<sup>163</sup> PLEIJ 2002, 16

<sup>164</sup> Raamattu, Mark. 15:17, Joh. 19:2.

<sup>165</sup> FERBER 1999, 163.

<sup>166</sup> Troyes, *Perceval*, 3095-3097.

<sup>167</sup> GUYÉNOT 2010, 178-180.

Myös RIBARD tulkitsee Roi-Pêcheurin symboloivan Kristusta.<sup>168</sup> Yhdyn tähän tulkintaan Roi-Pêcheurista. Oletan hänen symboloivan Kristusta ja liittyvän kiinteästi yliluonnolliseen ja Jumalaan.

Percevalin oma vaatetus on sekin mielenkiintoinen: hän saa päälleen helakanpunaisen päällystakin. Tämä ei ole sattumaa, sillä Perceval käyttää punaisia varusteita ja punaista kilpeä. Ne hän on saanut tarinan alkupuolella voitettuaan ne ryöstelevältä Punaiselta Ritarilta. PASTOUREAU:n mukaan tämä kertoo Percevalin erityisestä asemasta. Punaiset ritarit ovat yleensä pahoja ritareita, mutta kun hyvä Perceval ottaa itselleen punaiset varusteet, kääntyykin punaisen symboliikka päinvastaiseksi, kertoen Percevalin olevan erityisen hyvä ritari.<sup>169</sup> RIBARD'in mukaan punainen on usein keskiajan kirjallisuudessa yhdistetty valkoiseen, eli hyvyyden väriin. Punainen voi olla positiivinen, uhrautumista symboloiva väri.<sup>170</sup> PASTOUREAU toteaa, että punaisella värillä on sekä positiivinen että negatiivinen merkitys keskiajalla. Punainen oli sekä helvetin tulen että Pyhän Hengen tulen väri ja samoin synnillisen, vuodatetun veren väri, mutta myös Jeesuksen pelastavan veren väri. Percevalin otettua punaisen ritarin varusteet itselleen, tulee synnin ja helvetin väristä Percevalin yllä puhtauden, Pyhän Hengen ja Jeesuksen veren väri.<sup>171</sup> Percevalille annettu päällystakki siis muistuttaa mieleen ja korostaa tätä Percevalin roolia hyvänä ritarina.

Linnan kuvauksessa luku neljä toistuu usein. Ensin tornin sanotaan olevan neliönmuotoinen. Sitten neljä miestä ottaa Percevalin vastaan. Sali on neliönmuotoinen ja neljän pylvään keskellä palaa tuli, jonka ympärille mahtuisi neljäsataa miestä. Luku neljä siis toistuu viisi kertaa neljänkymmenen säkeen aikana. Sen lisäksi mainitaan vielä kaksi vasallia, jotka saattavat Percevalin sisälle saliin.<sup>172</sup> RIBARD tulkitsee, että luvun neljä toistuminen symboloi ihmisyyttä ja katoavaisuutta ja toimii eräänlaisena kontrastina ykseyden täydellisyydestä nauttivalle linnanherralle, Roi-Pêcheurille. RIBARD'in mukaan parilliset luvut olivat keskiajalla epätäydellisyyden symboli, koska ne olivat kahdella jaollisia, toisinkuin parittomat luvut, erityisesti yksi ja kolme, jotka symboloivat täydellisyyttä, yhteyttä ja Jumalaa.<sup>173</sup> Erityisesti kuitenkin luku neljä mielestäni luo kohtaukseen tuntua materiaalisuudesta, konkreettisesta maailmasta.

---

<sup>168</sup> RIBARD 2001, 182-183.

<sup>169</sup> PASTOUREAU 2004, 22-23.

<sup>170</sup> RIBARD 1984, 44.

<sup>171</sup> PASTOUREAU 2006, 40-43.

<sup>172</sup> Troyes, *Perceval*, 3048-3088.

<sup>173</sup> RIBARD 1984, 18-21.

Onhan luku neljä keskiaikaisessa maailmankuvassa eräänlainen nimenomaan tämän maailman perustava luku.<sup>174</sup> Ajattelen, että Chrétien de Troyes'n tarkoituksena on viestiä lukijoilleen Roi-Pêcheurin linnan todellisuudesta, sen maailmaan kuuluvasta olemuksesta.<sup>175</sup> Linna on eräänlainen inkarnaatio, se tuntuu ilmestyvän tyhjästä, ja se on yhteydessä yliluonnolliseen maailmaan, mutta on kuitenkin konkreettinen ja käsin kosketeltava, eikä vain mielikuvituslinna. Ajattelen Troyes'n haluavan korostaa sitä, että linna on yliluonnollinen, mutta samalla hyvin todellinen ja konkreettinen. Yliluonnollisuus saa lukijan odottamaan jotakin ihmeellistä, eli se valmistaa tietä Graalille, kun taas konkreettisuus muistuttaa tulevan symbolin olevan jotain todellista.

Miten tahansa linnan todellisuutta ja yliluonnollisuutta tulkitseekin, on linna joka tapauksessa paikka, joka saa lukijan odottamaan jotakin uutta tapahtumaa, kuten OLIVIER toteaa.<sup>176</sup> Linnat voivat olla RIBARD'in mukaan initiaation paikkoja, kuten tämän linnan tapauksessa.<sup>177</sup> Linna siis saa lukijan odottamaan jotakin tapahtuvaksi, ja toimii siten hyvänä ympäristönä Graalin ilmestymiselle. Tulkitsen, että Chrétien de Troyes on tarkoituksellisesti halunnut luoda ympäristön, joka asettaa Graalin kulkueen hyvin esille ja laittaa lukijan valmiuteen tulkita kulkueen symboleita hengellisestä näkökulmasta. Linna myös symboloi Graalin kulkueen yliluonnollista ja samalla konkreettista aspektia. Roi-Pêcheur puolestaan symboloi Kristusta, sillä kuningas on haavoitettu, kuten Kristuskin. Lisäksi hänen pukunsa väritys voi symboloida Kristuksen kärsimystä. Viittaukset Kristukseen luovat kertomukseen uskonnollisen tunnelman, saaden lukijan varautumaan kohtaukseen sisältyvään hengelliseen merkitykseen.

---

<sup>174</sup> Maailman ja ihmisen ajateltiin koostuvan neljästä elementistä. LEGOFF 1988, 138. Isidorus Sevillalainen kirjoittaa neljästä elementistä ja neljästä ihmiskehon nesteestä. Isidorus, *Etymologiae*, IV.vi.1–vi.19, 109–110. Isidorus liittää ihmiskehon nesteet (veri, flegma, sappi ja musta sappi) neljään eri elementtiin. Nämä liitettiin neljään eri ominaisuuteen (kuumuus, kylmyys, kuivuus ja kosteus) ja neljään eri vuodenaikaan. Maailman ja ihmisen peruselementit siis linkittyvät tiiviisti keskiaikaisessa ajattelussa. Isidorus liittää myös neljä evankelistaa neljään eri ilmansuuntaan, jonne evankeliumi on levinnyt. *Etymologiae* VI.ii.37–iii.2. Myös niin sanottuja luonnollisia, eli kardinaalihyveitä on neljä. Akvinolainen, *Summa Theologiae*, Ia IIae q. 61. Akvinolainen eli Troyes'n jälkeen (1225–1274), mutta hänen katsotaan yleisesti kiteyttäneen keskiaikaista kristillistä ajattelua. Kardinaalihyveiden eli luonnollisten hyveiden nähtiin olevan osa ihmisen luontoa, jolloin ihmisen ei tarvinnut olla kristitty voidakseen pyrkiä noudattamaan niitä. Kardinaalihyveet ovat viisaus, oikeudenmukaisuus, kohtuus ja rohkeus. Akvinolainen lisäsi kolme teologista hyvettä eli uskon, toivon ja rakkauden osaksi hyveiden luetteloa.

<sup>175</sup> Linnaa voidaan mielestäni hyvällä syyllä tulkita myös jonkinlaiseksi mikrokosmokseksi. Tämä tulkinta sopii hyvin yhteen oman tulkintani kanssa, nähtiinhän yksittäinen ihminenkin mikrokosmoksena. Joka tapauksessa toistuva luku neljä viittaa mielestäni linnan konkreettiseen luonteeseen ja sen osallisuuteen maailmasta.

<sup>176</sup> OLIVIER 2005, 63.

<sup>177</sup> RIBARD 1984, 106–107.

Ennen Graalin kulkueen ilmestymistä käsittelen vielä miekkaa, jonka kuningas antaa lahjaksi Percevalille. Sitä kuvaillaan kertomuksessa tarkasti:

”Et il l'a bien demie treite,/ si vit bien ou ele fu faite,/ que an l'espee fu escrit ;/ et avoec ce ancore vit/ qu'ele estoit de si bon acier/ qu'ele ne pooit peçoier/ fors que par .i. tot seul peril/ que nus ne savoit mes que cil/ qui avoit forgiee l'espee.[...] cil qui forja l'espee/ n'an fist que .iii., et si morra/ que ja mes forgier ne porra/ espee nule après cesti. ”/ Et li sires an revesti/ celui qui leanz ert estranges/ de l'espee parmi les ranges,/ qui valoient bien .i. tresor./ Li ponz de l'espee fu d'or,/ del meillor d'Arrabe ou de Grece ;/ li fuerres d'orfois de Venece./ Si richemant apareilliee/ la li a li sires bailliee,/ et dist : "Biau sire, ceste espee/ vos fu jugiee et destiné,/ et je voel mout que vos l'aiez./ Mes ceigniez la, si l'essaiez. ”<sup>178</sup>

Miekka kuvataan hyvin kauniiksi ja kallisarvoiseksi. Tälläkin tavoin korostetaan Roi-Pêcheurin hovin rikkautta. Miekka on myös salaperäinen: se tuodaan kuninkaalle tämän veljen- tai sisarentyttäreltä, joka toivoo miekan saajan käyttävän sitä sen arvoisesti. Naisen kerrotaan olevan vaalea ja kaunis.<sup>179</sup> DUBOST'n mukaan vaaleus ja kauneus tekevät naisesta yliluonnollista maailmaa edustavan olennon, eräänlaisen haltijattaren.<sup>180</sup> Vaaleus myös viittaa hyvyyteen, jalouteen ja jumaluuteen, sekä aatelisuuteen.<sup>181</sup> Miekan sanotaan olevan niin hyvää terästä, ettei sitä voi rikkoa kuin yhdellä ainoalla tavalla, jonka tietää vain miekan takonut seppä. Miekan arvokkuutta korostetaan sanomalla sepän tehneen vain kolme samanlaista miekkaa. Seppä ei enää tämän kappaleen jälkeen pystynyt tekemään yhtä hyvää miekkaa. Miekka on siis erityisen hyvää tekoa oleva tuntemattoman mestarin taidonnäyte.

Monet yksityiskohdat miekan kuvauksessa voivat viitata yliluonnolliseen ja Jumalaan. Erityisesti kulta on jumalallinen väri, eräänlainen supervalkoinen, kuten PASTOUREAU toteaa. Kulta on myös vallan symboli, samoin kuin jalokivet, jotka ajateltiin vielä kultaakin arvokkaammiksi keskiajalla.<sup>182</sup> Huomion arvoista on myös, että samanlaisia miekkoja on tehty kolme kappaletta. Luku kolme viittaa RIBARD'in mukaan Jumalaan ja Kolmiyhteyteen.<sup>183</sup>

---

<sup>178</sup> Troyes, *Perceval*, 3142-3158. ”Hän veti sen puoliksi [ulos huotrasta]/ niin että näkyi hyvin missä se oli tehty,/ se oli miekkaan kirjoitettu./ Sen lisäksi hän näki hyvin/ että se oli niin hyvää terästä/ ettei se voisi mennä rikki/ paitsi yhdestä ainoasta uhasta/ jota ei tiedä kukaan muu kuin se,/ joka miekan on takonut [...] ”Se, joka takoi miekan/ teki niitä vain kolme ja kuoli/ eikä koskaan voinut tehdä/ miekkaa tämän jälkeen.” Linnanherra antoi sen heti/ sille joka oli paikalla vieraana,/ pitäen miekkaa huotrasta/ joka oli aarteen arvoinen./ Miekan nuppi oli kultaa/ parhainta Arabian tai Kreikan./ ja huotra Venetsialaista kultakangasta./ Näin rikkaasti valmistetun miekan/ antoi linnanherra hänelle, sanoen:/ ”Hyvä herra, tämä miekka/ on teille ennalta määrätty/ ja haluan kovasti että te saatte sen. Mutta vyöttäkää se, ja sitä kokeilkaa!”

<sup>179</sup> Troyes, *Perceval*, 3133-3141.

<sup>180</sup> DUBOST 1998, 118-119.

<sup>181</sup> RIBARD 1984, 37-41.

<sup>182</sup> PASTOUREAU 2004, 163-165.

<sup>183</sup> RIBARD 1984, 15-34.

Kuva miekasta muuttuu kuitenkin myöhemmin, kun Perceval tapaa pikkuserkkunsa, joka antaa siitä hyvin toisenlaisen todistuksen: ”Gardez, ne vos i fiez ja,/ qu'ele vos traïra sanz faille/ qant vos vanroiz a la bataille,/ qu'ele vos volera an pieces.”<sup>184</sup> Miekka, jota on juuri kehuttu lähes tuhoutumattomaksi, onkin yhtäkkiä vailla mitään luottamusta. Aluksi miekan saattoi tuhota yhdellä ainoalla tavalla ja nyt sen sanotaan hajoavan palasiksi ensimmäisessä taistelussa.<sup>185</sup> Perceval kysyy serkultaan, voiko miekan korjata jos se hajoaa. Vastauksena pikkuserkku neuvoo Percevalia etsimään Trabuchet-nimisen sepän, joka on valmistanut miekan!<sup>186</sup> Ja vain muutama sata säettä aiemmin on kerrottu, että miekan takonut seppä on kuollut!

Miekka on perinteinen ritariuden symboli, samoin kuin keihäs, jotka ovat kaikkein jaloimmat aseet.<sup>187</sup> Miekka voisi siis symboloida tässä Percevalin ritariutta, joka vahvistetaan Graalin linnassa. Hän on saanut initiaation ritariuteen jo aikaisemmin, mutta nyt Percevalin eno itse vahvistaa sankarin maallisen ritariuden ojentamalla tälle miekan. Miekka saattaisi siis olla eräänlainen sukukalleus, jonka Perceval perii.<sup>188</sup> Perceval saisi miekan merkiksi siitä että hänet on valittu puolustamaan sukuaan, ja ottamaan Roi-Pêcheurin jälkeen tämän paikan kuninkaana, kuten Philippe MÉNARD tulkitsee.<sup>189</sup> GUYÉNOT'n mukaan miekka viittaa tarinamotiiviin, jossa kuolleen isän miekka periytyy pojalle, ja tämän on kostettava isänsä kuolema ja korjattava särkynyt miekka.<sup>190</sup> Tällöin Percevalin pikkuserkun antama huono todistus miekasta liittyisi hänen tuomioonsa Percevalista. ARONSTEINin mukaan Percevalin pikkuserkku puhuu Arthurin maailman nimissä, ja kyseenalaistaa Percevalin identiteetin ja ritariuden.<sup>191</sup> Näin miekan tehottomuus olisi oikeastaan vain hyvin konkreettinen symbolinen kuva siitä, kuinka Percevalin ritarius ei toimi kuten sen tulisi.

Miekka liittyy Percevaliin todella vahvasti, sillä se on ennalta määrätty hänelle. Ajattelen sen kuvaavan sitä tilaa, jossa Perceval on: hän on jo saavuttanut maallisen

---

<sup>184</sup> Troyes, *Perceval*, 3646-3649. ”Älkää koskaan luottako siihen/ Sillä se pettää teidät varmasti./ Kun tulette taisteluun:/ Se hajoaa palasiksi.”

<sup>185</sup> Troyes, *Perceval*, 3642-3643.

<sup>186</sup> Troyes, *Perceval*, 3665-3669.

<sup>187</sup> PASTOUREAU 2004, 101.

<sup>188</sup> GALLAIS 1977, 49.

<sup>189</sup> MÉNARD 1984, 67 et passim.

<sup>190</sup> GUYÉNOT 2010, 115-141.

<sup>191</sup> ARONSTEIN 1991, 22-23.

ritariuden, jonka symboli miekka ylivertaisesti on.<sup>192</sup> Miekka on olennainen osa Graalin seremoniaa, mutta toisin kuin muut symbolit, miekan Perceval saa omakseen ennen seremonian alkua. Mitä sitten merkitsee se, että miekka on niin heikkoa tekoa, että se menee rikki heti ensimmäisessä taistelussa? DUBOST'n mukaan miekka symboloi Percevalin soturifunktiota.<sup>193</sup> RIBARD puolestaan tulkitsee miekan kuvaavan ihmisessä olevaa perisyntiä, jonka ainoastaan ”jumalallinen seppä”, joka miekan on tehnyt, voi korjata uudelleen.<sup>194</sup> RIBARD'in tulkinta on mielestäni hieman yksinkertaistava. Ajattelen kuitenkin, että tällainen teologinen tulkinta on mahdollinen. Mielestäni se tuo lisäkerroksen tulkintaan. Itse tulkitSEN, että miekka kuvastaa Percevalin maallista ritariutta, josta ei kuitenkaan ole hyötyä hengellisessä todellisuudessa. Perceval saa nimittäin miekan itselleen jo ennen Graalin seremonian alkua, ennen hengellistä initiaatiota. Epäonnistuneen hengellisen initiaation jälkeen Perceval saa kuitenkin kuulla, että miekka on epäluotettava, mikä symboloi sitä, että Percevalin ritarius on epäonnistunut ilman hengellistä yhteyttä Jumalaan.

Symbolien ensimmäisen esiintymisen näyttämö eli konteksti, jossa ne tulevat esille, on erilainen kolmessa eri romanssissa. *Lancelotissa* kärryt tulevat heti alussa mukaan ja kuljettavat juonta selkeästi eteenpäin. *Yvainissä* leijona tulee vasta teoksen puolessa välissä esille ja sijoittuu juonen suvantovaiheeseen, suunnaten romanssin juonta uuteen suuntaan. *Percevalissa* Graalin kulkue tulee kertomukseen Percevalin initiaatiopolun loppupuolella, eräänlaisena kehityskertomuksen kulminaatiopisteenä. Ympäristö ja muiden symboleiden luoma konteksti vaihtelee sekin. *Lancelotissa* kärryillä istuva kääpiö luo pahaenteistä tunnelmaa kertomukseen, samoin kuin metsä, johon tapahtumat sijoittuvat. Kääpiö symboloi ja lisää kärryjen häpeällisyyttä. Lancelotin hevosen ja keihään puuttuminen symboloivat ja ennakoivat hänen nöyryytymistään kärryissä. *Yvainissä* metsä luo odottavan tunnelman kertomukseen. Käärme on kuvattu pahaksi olennoiksi ja se, että nämä kaksi eläintä taistelevat keskenään, symboloi että käärme on leijonan vastakohta. *Percevalissa* joki ja vene symboloivat yliluonnollisen maailman rajaa ja nöyrytyksen välttämättömyyttä tuohon todellisuuteen pääsemiseksi. Ne ennakoivat myös Percevalin hengellistä initiaatiota, jonka hänen on tarkoitus saada Graalin linnassa. Linna saa lukijan tulkitsemaan kertomusta hengellisesti samalla kuitenkin muistuttaen Graalin kulkueen todellisuudesta ja konkreettisuudesta. Linna ja sen sisällä olevat esineet kuvaavat linnanisännän rikkautta ja arvovaltaa. Linnanisäntä

---

<sup>192</sup> RIBARD 1984, 139.

<sup>193</sup> DUBOST 1998, 118-121.

<sup>194</sup> RIBARD 2001, 185.

tuo mieleen myös kärsivän Kristuksen, sillä molemmat ovat haavoitettuja ja kärsiviä kuninkaita. Viittaukset hengellisiin asioihin luovat uskonnollista tunnelmaa tarinaan ja ohjaavat lukijan tulkintaa. Nöyrytminen asetetaan edellytykseksi Jumalan todellisuuteen pääsemiseksi. Percevalin miekka symboloi sankarin initiaation tasoa, jossa hän on saavuttanut maallisen ritariuden ideaalin, mutta jossa häneltä puuttuu vielä hengellinen initiaatio.



## 4. Nimikkosymbolit tulevat mukaan kertomukseen

Edellisessä luvussa käsittelin sitä taustaa ja kontekstia, jossa Chrétien de Troyes'n kolmen romanssin nimikkosymbolit tulevat ensimmäistä kertaa esille kertomuksissa. Tässä luvussa keskityn symbolien ensiesiintymisen tutkimiseen. Keskeinen kysymys on mitä symboli viestii kertomuksessa, mikä on sen merkitys. Miten symbolia kuvaillaan, mihin se viittaa, miten se toimii yhdessä muiden symboleiden kanssa? Tutkin *Lancelotin* kärryjä, *Yvainin* leijonaa ja *Percevalin* Graalin kulkuetta tarkastellen symboleita erikseen mahdollisimman tarkasti. Kuten edellisessäkin luvussa, käyn tekstiä läpi yksityiskohtaisesti ja nostan esille symbolin kannalta keskeisiä tekstikatkelmia.

### 4.1. Matka kärryissä, Lancelotin häpeällinen ristintie

Edellisessä luvussa tutkin kärryjen kontekstia *Lancelotissa*. Metsä ja kääpiö loivat tarinaan pahaenteisen tunnelman. Lancelotin hevosen puuttuminen ja kääpiö ennakoivat hänen tulevaa häpeäänsä ja nöyryytymistään kärryissä. Tässä luvussa tutkin, mikä on kärryjen merkitys ja mitä Chrétien de Troyes haluaa sillä viestiä.

Lancelot kävelee metsässä. Hän on ratsastanut kaksi hevosta kuoliaaksi ja etsii uutta kulkuvälinettä ja oikeaa suuntaa pelastaakseen kuningatar Guineveren. Tällöin hän kohtaa metsässä kärryt, joita ohjastaa kääpiö.

“Si ot une charrete atainte./ De ce servoit charrete lores/ Don li pilori servent ores./ Et en chascune boene vile./ Ou or en a plus de .iii. mile./ N'en avoit a cel tans que une./ Et cele estoit a ces comune./ Ausi con li pilori sont./ A ces qui murtre et larron sont./ Et a ces qui sont chanpcheü./ Et as larrons qui ont eü/ Autrui avoir par larrecin/ Ou tolu par force an chemin./ Qui a forfet estoit repris./ S'estoit sor la charrete mis/ Et menez par totes les rues ;/ S'avoit totes enors perdues./ Ne puis n'estoit a cort oïz/ Ne enorez ne conjoïz./ Por ce qu'a cel tens furent tex Les charretes et si cruex./ Fu premiers dit : "Qant tu verras/ Charrete et tu l'ancontreras./ Fei croiz sor toi, et te sovaigne/ De Deu, que max ne t'an avaigne. "/ Li chevaliers a pié, sanz lance,/ Après la charrete s'avance”<sup>195</sup>

Kärryjä ei oikeastaan kuvata lainkaan. Kärryt ovat olleet tietenkin Chrétien de Troyes'n aikalaisille niin tuttu ja jokapäiväinen asia, ettei niitä ole tarvinnut kuvata sen

---

<sup>195</sup> Troyes, *Lancelot*, 320-346. ”Hän oli saavuttanut kärryn./ Silloin käytettiin kärryjä./ kuten nykyään käytetään häpeäpaalua./ ja jokaisessa hyvässä kaupungissa./ joissa nykyään on yli kolme tuhatta./ oli vain yksi/ ja se oli yhteinen kaikille/ kuten häpeäpaalutkin/ niille jotka murhaajia ja varkaita ovat./ ja niille jotka ovat oikeudellisessa kaksintaistelussa voitettuja/ ja varkaille jotka ovat/ muilta varastaneet./ tai ottaneet väkivalloin tiellä./ jotka rikoksesta on saatu kiinni/ laitettiin kärryille./ Ja kaikkien katujen läpi heitä kuljetettiin/ menettivät kaiken kunnian/ eivätkä enää missään hovissa/ saaneet osakseen kunniaa tai hyvää vastaanottoa./ Sen takia siihen aikaan olivat kärryt niin pelättyjä/ että sanottiin ensimmäisen kerran: ”Kun näet/ Kärryjen tulevan sinua vastaan/ tee ristinmerkki ja muista/ Jumalaa, ettei sinulle pahaa tapahtuisi.”/ Ritari, jalkaisin, ilman peistä/ Kärryjen jäljessä etenee.”

tarkemmin. Sen sijaan Chrétien de Troyes on keskittynyt kuvaamaan sitä, mikä tekee kärryistä niin häpeällisen ja pahan asian. Kärryt ovat tietenkin olleet käytössä erilaisiin töihin ja tavaran kuljetukseen. Joskaan ritarin arvolle ei olisi sopivaa istua edes maatyöläisen heinäkärryihin, on Troyes tehnyt selväksi, että kärryjen symboliikka tulee yhdistää nimenomaan yhteen tiettyyn tilanteeseen, nimittäin rikollisten rankaisemiseen. Tapa kuljettaa nöyryytettäviä henkilöitä kärryillä kansanjoukon pilkattavina on hyvin vanha. Troyes kertoo kärryjen käytöstä ikään kuin tapa ei olisi tuttu hänen yleisölleen. On mahdollista, ettei Chrétien de Troyes'n aikana hänen elinpiirissään kärryjä käytetty häpeä- tai kunniarangaistuksen muotona niin yleisesti kuin tekstissä mainittua häpeäpaalua. Satu LIDMAN toteaa häpeä- ja kunniarangaistuksien konkreettisten muotojen saattaneen vaihdella paikkakunnalta toiselle, mutta niiden peruseräpäätteiden säilyneen aina samoina: rangaistuksen tuli olla julkinen, symbolinen ja ruumiillinen. Rangaistuksen tuli siis häpäistä yhteiskunnan harmoniaa vastaan rikkonut henkilö ja samalla symbolisesti varoittaa muita syylistymästä rikokseen.<sup>196</sup>

Chrétien de Troyes selittää lukijoilleen kärryjen häpeällistä symboliikkaa, mikä on keino korostaa kärryjen häpeää. Olisihan hän vain voinut mainita, että kärryjä käytettiin kuten häpeäpaalua (*pilori*), mutta sen sijaan hän selittää juurta jaksain minkälaisia pahantekijöitä kärryillä oikein kuljetettiin. Tämä on taitavaa retoriikkaa, jossa korostetaan kuin huomaamatta häpeän ja rangaistuksen symboliikkaa, joka kärryihin liitettiin tuona aikana. Kärryissä kuljetettavat ovat Chrétienin mukaan murhaajia (*murtre*), varkaita (*larron*) ja oikeudellisten kaksintaisteluiden häviäjiä (*champcheü*). Chrétien de Troyes korostaa kuinka häpeä vaikuttaa henkilön sosiaaliseen asemaan: heitä ei enää oteta kunniallisesti ja ystävällisesti vastaan missään hovissa. Troyes painottaa sitä kuinka kärryille nostetut henkilöt ovat selvästi yhteisön ulkopuolisia, sen järjestystä häirinneitä henkilöitä.

Kärryt voisivat siis kuvastaa sitä, kuinka Lancelot asettuu ristiriitaan sosiaalisen järjestyksen kanssa. Jerome MANDEL on kirjoittanut *Lancelotissa* esiintyvistä sosiaalisten suhteiden kuvauksista. Hänen artikkelissaan Proper Behavior in Chrétien's Charette: The Host-Guest Relationship MANDEL tutkii miten Troyes käsittelee isännän ja vieraan välistä suhdetta ja artikkelissaan Elements in the "Charette" World: The Father-Son Relationship isän ja pojan välistä suhdetta romanssissa. Molemmissa artikkeleissa MANDEL korostaa Chrétien de Troyes'n asettavan vastakkain hyviä ja

---

<sup>196</sup> LIDMAN 2008, 16.

huonoja sosiaalisia suhteita. MANDEL tulkitsee että Troyes haluaa korostaa järjestyksen ja hierarkian merkitystä yhteisössä. Näin ollen Lancelotin yksityinen rakkaus Guinevereen, kuninkaan puolisoon, olisi myös eräs yhteisön järjestystä heiluttava tekijä, ja hänen nouseminen kärryihin on tämän järjestyksen kaatumisen symboli.<sup>197</sup>

Kiinnitän vielä huomion lainaamani katkelman viimeiseen kahteen säkeeseen: niissä kuvataan kuinka Lancelot kävelee kärryjen jäljessä ilman keihästään.<sup>198</sup> Keihäs on ritariuden eräs tärkeimmistä symboleista.<sup>199</sup> Kuten jo ensimmäisessä käsittelyluvussa mainitsin, on myös hevonen eräs tärkeimmistä ritariuden symboleista, jonka puuttuminen viittaa Lancelotin ritariuden puutoksiin tai rajoitteisiin.<sup>200</sup> Hevosen puuttumisen voi myös tulkita viittaavan siihen, ettei Lancelot pääse hengelliseen todellisuuteen kiinni inhimillisellä ymmärryksellä tai voimalla, kuten RIBARD tekee.<sup>201</sup> Samalla tavoin voi tulkita myös keihään puuttumista. Todennäköisesti se symboloi Lancelotin oman voiman ja ritariuden puuttumista, sitä häpeää, johon hän on valmis alistumaan noustessaan kärryjen kyytiin ja toisaalta Lancelotin vapaaehtoista nöyryytymistä, oman kunnian ja ylpeyden uhraamista rakkauden eteen.

Lancelot saavuttaa kärryt ja pyytää niillä istuvaa kääpiötä kertomaan mihin kuningatar on viety. Tämä ei kerro, mutta sanoo että jos Lancelot istuu kärryihin, hän saa seuraavana päivänä tietää kuningattaresta.<sup>202</sup> Lancelot joutuu kamppailemaan hetken aikaa itsensä kanssa. Troyes kuvaa allegorilla, kuinka järki (*Reisons*) ja rakkaus (*Amors*) kamppailevat Lancelotin päätöksestä. Järki varoittaa häpeästä, mutta puhuu vain suussa, kun taas rakkaus on sydämessä ja käskee nousemaan kärryihin. Lancelot nousee kärryihin häpeästä huolimatta, koska rakkaus käskee häntä.<sup>203</sup> Troyes ilmaisee asian näin: ”Amors le vialt et il i saut,/ Que de la honte ne li chaut/ Puis qu'Amors le comande et vialt.”<sup>204</sup> Tämä kohta muistuttaa siitä kuinka Jeesus nöyrytyi vapaaehtoisesti kärsiäkseen ristillä rakkaudesta syntisiin ihmisiin.<sup>205</sup> Tulkitseen että Chrétien de Troyes'n

---

<sup>197</sup> MANDEL 1964; MANDEL 1975.

<sup>198</sup> Käytän sanaa keihäs, jolla tarkoitan pitkää, ritarin kantamaa keihästä eli peistä, jota ei tule sekoittaa lyhyeen metsästys- eli heittokeihäseen.

<sup>199</sup> Ks. esim. PASTOUREAU 2004, 101; RIBARD, 1984, 139.

<sup>200</sup> Ks. RIBARD 1984, 62; COHEN 1997, 241; CONDREN 1970, 445

<sup>201</sup> RIBARD 1972, 59.

<sup>202</sup> Troyes, *Lancelot*, 345-359.

<sup>203</sup> Troyes, *Lancelot*, 365-377.

<sup>204</sup> Troyes, *Lancelot*, 375-377. ”Rakkaus tahtoo sitä ja hän tietää sen,/ Häpeästä hän ei välitä,/ Koska Rakkaus käskee ja tahtoo sitä.”

<sup>205</sup> Ks. esim. Raamattu, Hepr. 12:3.

tarkoituksena on viitata tällä Jeesuksen kärsimykseen ja vapaaehtoiseen häpeän alle alistumiseen, jolloin Lancelot vertautuu Kristukseen.

Lancelotin ratkaisu on Chrétien de Troyes'n mukaan jossain määrin itsestään selvä, kun Rakkaus häntä käskee. Toisaalta taas kaikki muut hahmot kertomuksessa pitävät ratkaisua outona ja vääränä. Ensimmäiseksi Gauvain ihmettelee kärryissä istuvaa ritaria: ”Et messire Gauvains s'aquialt/ Après la charrete poignant,/ Et quant il i trueve seant/ Le chevalier, si s'an mervoille,”<sup>206</sup> Gauvain hämmästyty erittäin paljon, sillä ritari kärryissä on täydellinen kategorialoukkaus, kuten CONDREN toteaa.<sup>207</sup> Gauvainille Lancelotin valinta vaikuttaa puhtaalta hulluudelta, ja kun kääpiö tarjoaa hänelle samaa vaihtoehtoa, Gauvain kieltäytyy jyrkästi ja pitää kääpiötä hulluna: ”trop vilain change feroit,/ Se charrete a cheval chanjoit.”<sup>208</sup> Gauvain ei voi muuta kuin ajatella että nimetön ritari on hullu ja tuomita teon jyrkästi.<sup>209</sup> Gauvain on RIBARD'in mukaan Chrétien de Troyes'n teoksissa täydellisen maallisen ritariuden symboli.<sup>210</sup> Tulkitsen siis Chrétienin haluavan tässä korostaa Lancelotin tekevän maallisen yhteiskunnan ja ritariuden näkökulmasta hullun teon. Gauvain symboloi koko maallista ritariutta ja yhteiskuntaa, ja puhuu sen äänellä tuomitessaan Lancelotin.

Gauvain kuitenkin seuraa kärryjä kaupunkiin, jossa asukkaiden reaktio on vieläkin tuomitsevämpi. Asukkaat rientävät katsomaan kärryissä istuvaa ritaria ja pilkkaavat tätä:

“Einz le huiant petit et grant,/ Et li veillart et li enfant,/ Parmi les rues a grant hui;/ S'ot mout li chevaliers de lui/ Vilenies et despit dire./ Tuit demandent: ‘A quel martire/ Sera cist chevaliers randuz?/ Iert il escorchiez ou panduz,/ Noiez ou ars an feu d'espines?/ Di, nains, di, tu qui le traïnes,/A quel forfet fu il trovez?/Est il de larrecin provez?/Est il murtriers ou chanpcheüz?’”<sup>211</sup>

Lancelot saa kuulla paljon pahaa itsestään. Ihmiset olettavat hänen syyllistyneen johonkin häpeälliseen rikokseen. Hänen ritariutensa ja aatelisarvonsa on pyyhkiytynyt pois kärryihin nousemisen myötä, sillä ihmiset puhuvat sellaisista rangaistuksista, jotka eivät sopineet aatelisherran arvolle, kuten hirttämisestä. Heidän kuvaamansa

<sup>206</sup> Troyes, *Lancelot*, 378-381. ”Ja herra Gawain rientää eteenpäin/ Kärryn perään kannustaa hevostaan,/ ja kun huomaa istumassa siellä/ Ritarin, hämmästyty hän siitä hyvin paljon.”

<sup>207</sup> CONDREN 1970, 452.

<sup>208</sup> Troyes, *Lancelot*, 391-392. ”Liian pahan ja huonon vaihdon tekisin,/ Jos kärryihin hevosen vaihtaisin.”

<sup>209</sup> COHEN 1997, 241.

<sup>210</sup> RIBARD 2001, 121.

<sup>211</sup> Troyes, *Lancelot*, 405-417. ”Hänelle huutavat kaikki, pienet ja suuret,/ Vanhukset ja lapset./ Katujen kautta, suurella metelillä,/ kuuli ritari itsestään paljon/ pahaa ja halveksivaa sanottavan./ Kaikki kyselivät: ”Mihin rangaistukseen/ Tuota ritaria viedään?/ Tullaanko hänet nylkemään vai hirttämään,/ hukuttamaan vai polttamaan piikkiroviolla?/ Sano, kääpiö, sinä joka häntä kuskaat,/ mistä pahasta teosta hänet saatiin kiinni?/ Onko hänet todettu varkaaksi?/ Onko hän murhamies vai kaksintaistelun häviöjä?”

rangaistukset ovat myös hyvin ankaria ja häpeällisiä.<sup>212</sup> Kaupungin asukkaat myös toistavat samoja rikoksia, joita Troyes on luetellut aikaisemmin, nimittäin varkauden, murhan ja oikeuskaksintaistelun häviämisen.

Kärryissä häpeällisesti kuljetettava Lancelot tuo mieleen Kristuksen kantamassa ristiään läpi Jerusalemin katujen. COHEN huomaa useita samankaltaisuuksia Lancelotin ja Kristuksen välillä, vaikka ei tulkitsekaan kertomusta kristilliseksi allegoriaksi.<sup>213</sup> Vielä pidemmälle menee RIBARD tulkitessaan koko *Lancelot*-teoksen kristilliseksi allegoriaksi, jossa Lancelot vertautuu Kristukseen. Troyes mainitsee kärryjen kohdalla ristin eksplisiittisesti, säkeessä 343: ”Fei croiz sor toi, et te sovaigne/ De Deu, que max ne t'an avaigne”, jossa ‘ristinmerkki’ kääntyy sananmukaisesti: ”tee risti päällesi”. Tulkintaa tietysti vahvistaa seuraavassa säkeessä oleva kehoitus muistaa Jumalaa. Kaupunkiin tullessa Lancelot saa kärsiä ihmisten pilkkaa, kun häntä kuljetetaan pitkin katuja, kuten Kristus kantaessaan ristiään. Huomion kiinnittää sana *martire*, eli sananmukaisesti marttyyrio, jota ihmiset käyttävät puhuessaan Lancelotin rangaistuksesta.<sup>214</sup> Episodin yhtymäkohtia Kristuksen kärsimyshistoriaan on mahdoton kieltää. KAEUPERin mukaan ritareiden hengelliseen ideologiaan kuului ajatus Kristuksen seuraamisesta heidän ammattinsa kärsimyksien avulla. Ajatus Kristuksen imitoimisesta sisälsi ajatuksen hänen seuraamisestaan nimenomaan kärsimyksissä.<sup>215</sup> Tulkitseen Chrétien de Troyes’n viittaavan Kristuksen kärsimykseen viestiäkseen tällä aikalaisilleen kärsimyksen ja Kristuksen seuraamisen kuuluvan olennaisesti ritariuteen.

Kärryjen on tulkittu myös kuvastavan Lancelotin häpeää, mikä johtuu hänen liiallisesta rakkaudestaan kuningatarta kohtaan. Guinevere on toisen miehen vaimo ja Lancelot tekee aviorikoksen hänen kanssaan. CONDREN tulkitsee *Lancelotia* eräänlaisena paradoksina. Hänen mukaansa Chrétien haluaa tarinassaan tutkia ritariuden kahta puolta, ritaria soturina ja ritaria rakastajana. Lancelot on romanssissa täydellinen rakastaja Guineverea kohtaan suostuessaan nousemaan häpeällisten kärryjen kyytiin. Hänen rakkautensa kuningatarta kohtaan on kuitenkin liiallista, vähentäen hänen arvoaan soturina.<sup>216</sup> En kuitenkaan ole yhtä mieltä kuin CONDREN siitä, että

---

<sup>212</sup> KLEMETTILÄ 2008, 86-89.

<sup>213</sup> COHEN 1997, 249-250.

<sup>214</sup> RIBARD 1972, 59-64.

<sup>215</sup> KAEUPER, 2009, 41, 58.

<sup>216</sup> CONDREN 1970. CONDREN tulkitsee viittauksien Kristukseen olevan vain Troyes’n keino korostaa Kristuksen ja Lancelotin välistä eroa. Hänen mukaansa Lancelotin rakkaus ja kärsimys kuningattaren puolesta vertautuvat ironisesti Kristuksen kärsimykseen ihmiskunnan puolesta, sillä ritarin yritykset jäävät aina kauas Kristuksen täydellisestä rakkaudesta.

viittaukset Kristuksen kärsimykseen olisivat ironisia tai vähentäisivät Lancelotin arvoa romanssissa. Sen sijaan tulkitsem Chrétienin korostavan aikansa ritari luokalle nöyryyden ja Kristuksen seuraamisen, *imitatio Christin*, tärkeyttä. Kristus on ilman mitään ironiaa asetettu ritareiden esikuvaksi.

KAEUPER toteaa, että sydänkeskijalla lähes kaikki ihmiset pelkäsivät kuoleman jälkeistä elämää. Myös ritarit saattoivat pohtia kohtaloaan tuonpuoleisessa ja miettiä esimerkiksi miten heidän ryöstelynsä, tappamisensa ja ylpeytensä sopivat yhteen kristillisen moraalin kanssa. Nimenomaan ylpeys saattoi olla ritarin kuoleman jälkeisen tuomion syynä. Lisäksi KAEUPERin mukaan ritareiden kirjallisuudella oli todella suuri merkitys ritari-ideologian kehitykselle.<sup>217</sup> Tulkitsemkin Chrétien de Troyes'n tässä kohtauksessa kehottavan ritareita ja aikansa yläluokkaa seuraamaan Kristuksen esimerkkiä nöyryydessä ja itsensä kieltämisessä, jopa kunniansa menettämisen uhalla. Näin Chrétien on osaltaan muokkaamassa syntyvää ja muuttuvaa ritari-ideologiaa kohti hengellistä ritariutta.

Kärryt ovat monimutkainen symboli *Lancelotissa*. Ne kuvataan eksplisiittisesti häpeällisiksi ja rikollisille sopiviksi. Lancelot saa kärryihin istumisen vuoksi kestää ihmisten pilkkaa ja paheksuntaa. Kärryjä on tulkittu sosiaalisen järjestyksen horjumisen, Kristuksen ristin ja ristintien sekä Lancelotin ritariuden epäonnistumisen symbolina, hänen miehuutensa ja soturin arvonsa katoamisen symbolina. Kaikki tulkinnat täydentävät toisiaan. Lähes kaikki lainaamani tutkijat ovat yhtä mieltä siitä, että kärryt viittaavat Kristuksen ristiin, vaikka vetävätkin tästä hyvin erilaisia johtopäätöksiä. Itse yhdyin näihin tulkintoihin, mutta tulkitsem Chrétienin ennen kaikkea tekemän Lancelotista Kristuksen vertauskuvan ja esikuvan aikansa ritareille ja aatelistolle, jotka lukivat hänen tarinoitaan. Kärryjen tehtävänä on viestiä nöyryyden merkityksestä hengellisessä elämässä. Kuva kärryjen symboliikasta saattaa monipuolistua entisestään juonen kehittyessä, vaikka kärryt eivät enää tämän kohtauksen jälkeen tarinassa esiinnykään. Kärryjen häpeällisyys luo kertomukseen pitkälle jatkuvan teeman, joka nousee esiin Lancelotin tarinan eri vaiheissa. Palaan kärryjen symboliikkaan kolmannessa käsittelyluvussa, jossa selvitän sopiiko Lancelotin vertautuminen Kristukseen kertomuksen loppuosan tulkintaan.

---

<sup>217</sup> KAEUPER 2009, 15-20, 94.

## 4.2. Leijona – ritariuden symboli ja uskollinen vasalli

Edellisessä luvussa käsiteltiin sitä ympäristöä ja kontekstia, jossa leijona tulee mukaan Yvainin tarinaan. Ympäristönä on metsä, seikkailujen ja initiaation paikka. Symbolinen konteksti muotoutuu pääasiassa käärmeestä, jota vastaan leijona taistelee. Käärme on selkeästi pahuuden, synnin ja Saatanan vertauskuva. Vastakkainasettelu käärmeen kanssa tuo leijonalle vastakkaisia merkityksiä hyvänä eläimenä. Nyt tutkin miten leijonaa kuvataan ja minkälainen symboli leijona itsessään on.

Yvain näkee leijonan ja käärmeen taistelemassa metsäaukiolla: ”Vit .i. lyon, en un essart,/ Et .i. serpent qui le tenoit/ Par la coe, et si li adroit/ Trestoz les rains de flame ardent.”<sup>218</sup> Leijona on itse asiassa hieman koomisessa tilanteessa: käärme pitää sen hännästä kiinni ja syöksee tulta sen peräpäätä kohti. Toisaalta keskiaikaisissa bestiaareissa mainittiin käärmeen myrkyn tappavan leijonan ja leijonien pelkäävän tulta.<sup>219</sup> Leijona on siis todellisessa hengenvaarassa.

Käärme kuvataan pahaksi olennoiksi, kuten edellisessä luvussa osoitin. Vastakkainasettelu leijonan kanssa saa lukijan olettamaan, että leijona on hyvä eläin, sillä eihän paha käärme muuten sitä vastaan taistelisi. PASTOUREAU mainitsee leijonan olevan keskiajalla muutenkin positiivinen symboli. Tuhatluvulta lähtien leijonan arvostus nousi läntisessä kristikunnassa. Leijonaan liitettiin ominaisuuksia, jotka tulkittiin kristologiseksi symboleiksi, ja hyveitä, kuten armahtavaisuus ja jalous. Samalla leijonan negatiiviset ominaisuudet siirrettiin 1000 ja 1100-lukujen taitteen aikoihin toiselle eläimelle, leopardille, joka tulkittiin pahaksi leijonaksi.<sup>220</sup>

Chrétien de Troyes ei vahvista olettamusta leijonan hyvyydestä heti. Hän kuvaa ensin, kuinka Yvain pohtii kumpaa eläintä auttaisi. Yvain päätyy auttamaan leijonaa, koska käärme on paha ja julma eläin.<sup>221</sup> Huomionarvoista on, ettei Yvainin päättelyketju lähde liikkeelle leijonan hyvyydestä. Hän haluaa ennen kaikkea tuhota pahan käärmeen. Itse asiassa hän epäilee, että leijona voi hyökätä häntä kohti päästyään käärmeen otteesta. Yvain kuitenkin haluaa auttaa leijonaa, jota kuvataan nyt ensimmäistä kertaa jaloksi ja

<sup>218</sup> Troyes, *Yvain*, 3342-3345. ”Näki leijonan metsäraiviolla./ Ja käärmeen joka piti sitä hännästä ja poltti sen/ kupeita kokonaan liekeillä.”

<sup>219</sup> Tieto mainitaan ainakin osassa Chrétien de Troyes’n aikaisista bestiaareista. Ks. esim. *Aberdeen bestiary*, f. 8r.

<sup>220</sup> PASTOUREAU 2004, 62-65. Leopardi on ”paha leijona”, sillä sen uskottiin syntyvän leijonan (lat. *leo*) ja pantterin (lat. *pardus*) ristisiitoksena.

<sup>221</sup> Troyes, *Yvain*, 3348-3357.

rehdiksi. Kuten usein kuvatessaan sankareidensa sisäistä pohdintaa, Chrétien de Troyes kuvaa allegorilla kuinka sääli rukoilee ja anoo Yvainiä pelastamaan leijonan.<sup>222</sup> Allegoria säälistä tuo kertomukseen uskonnollisen ulottuvuuden puhumalla rukoilemisesta sekä pelastuksesta (ransk. *prie, secors*). Tässä kohtaa Chrétien viittaa jo suoraan leijonan hyvyteen.

Minkälainen perinteinen hyvä leijona sitten on? PASTOUREAU toteaa bestiaarien leijonan olevan Kristuksen symboli ja eläinten kuningas. Leijona on myös hyveellinen eläin, armelias, voimakas ja rohkea. Leijona on hyvin yleinen eläin ritareiden vaakunoissa ja 1100-luvulla leijonavaakunoita kantavat ritarit ovat todella yleisiä taiteessa ja kirjallisuudessa.<sup>223</sup> Leijona on siis nimenomaan ritariuden tärkeitä hyveitä korostava eläin. Leijonan voi tulkita symboloivan ritariutta ja sen hyveitä.

Julian HARRIS tulkitsee Yvainin sovittavan ylpeyttään romanssin toisessa puoliskossa ja leijonan symboloivan Kristusta ja Jumalan apua ja turvaa Yvainille.<sup>224</sup> Tämä tulkinta on mielestäni uskottava, mutta antaa leijonan symboliikasta liian suppean kuvan. Leijona ei symboloi vain Jumalaa tai Kristusta, vaan myös ritariutta ja sen hyveitä. KAEUPER toteaa, että keskiajalla ideaaliin ritariuteen kuului ajatus siitä, että ritari seuraa Kristus-ritaria, joka oli ritareiden esikuva. Ajatus Kristuksesta voitokkaana ritarina, joka oli voittanut Saatanan taistelussa, kehittyi juuri sydänkeskiajalla samoihin aikoihin kuin Chrétien de Troyes kirjoitti romanssejaan. Ihanteelliseen ritariuteen kuului KAEUPERin mukaan myös oman maan, kirkon ja heikompien puolustaminen ja lähimmäisenrakkaus, jopa voitettujen vastustajien armahtaminen. Väärää ritariutta oli vain oman kunnian puolesta taistelemine, ryöstelemine ja muut pahat teot. KAEUPER toteaa myös, että keskiajalla ritarit saattoivat ihannoida ritareita, jotka eivät taistele oman etunsa ja kunniansa puolesta, vaan pelastaakseen sielunsa.<sup>225</sup> Tulkitsen kohtauksen olevan Yvainille valintatilanne, jossa hän valitsee taistelevansa leijonan symboloimien hyveiden ja ideaalisen ritariuden puolesta ja vastustavansa käärmeen symboloimaa pahuutta ja syntiä. Samalla hän valitsee taistelevansa Jumalan puolella eikä enää oman kunniansa puolesta. Samalla Chrétien de Troyes asettaa myös tarinaa lukevat tai kuuntelevat ritarit valintatilanteeseen: minkälainen ritari kuulija itse on, kumman eläimen olisi itse valinnut?

---

<sup>222</sup> Troyes, *Yvain*, 3363-3369.

<sup>223</sup> PASTOUREAU 2004, 46, 57-59, 63.

<sup>224</sup> HARRIS 1949, 1145-1149.

<sup>225</sup> KAEUPER 2009, 15-16, 54, 116.



Leijona symbolina tulee siis esille ensimmäistä kertaa valintatilanteessa, jossa se edustaa tiettyjä arvoja ja ideaaleja, jotka Yvain valitsee. Leijona viittaa samalla myös Kristukseen ja Jumalaan. Samalla Chrétien de Troyes asettaa myös tarinaa lukevan tai kuuntelevan henkilön valintatilanteeseen, pohtimaan omaa asemaansa hyvän ja pahan, uhrautuvan ja itsekkään ritariuden välisessä kamppailussa. Chrétien siis ottaa osaa aikansa keskusteluun hyvästä ritariudesta ja kehottaa ritareita taistelemaan Jumalan puolesta pahuutta vastaan, toteuttamaan uhrautuvan ritariuden ideaalia.

Chrétien de Troyes kuvaa, kuinka Yvain vetää miekkansa esiin ja suojautuu kilpensä taakse, ettei käärmeen liekki vahingoittaisi häntä.<sup>226</sup> Sitten Yvain hyökkää käärmettä vastaan:

A s'espee, qui soef tranche,/ Va le felon serpent requerre;/ Si le tranche jusqu'anz enz terre/ Et les .ii. mitiez retronçone,/ Fiert et refiert, et tant l'en done/ Que tot le demince et depiece./ Mes il li covient une piece/ Tranchier de la coe au lion,/ Por la teste au serpent felon/ Qui par la coe le tenoit;/ Tant con tranchier an covenoit/ En trancha, c'onques moins ne pot.<sup>227</sup>

Taistelukohtauksessa huomio kiinnittyy leikkaamista merkitsevien sanojen toistumiseen. Sana *tranche*, joka merkitsee leikkaamista, esiintyy viisi kertaa lyhyessä katkelmassa. Troyes käyttää myös sanoja *retronçone*, *demince* ja *depiece*, merkiten 'uudelleen leikkaamista', paloittelemista ja palasiksi laittamista. Lukija voi melkein nähdä kuinka käärme lentelee pieninä siivuina maahan. Yvainin paha ja myrkyllistä eläintä kohtaan tuntemansa inho ja viha purkautuvat raivokkaana tuhoamisena. KAEUPERin mukaan ideaaliritari saattoi olla helpompi esittää ihanteellisessa muodossa, eli taisteluna paha vastaan, kuin monimutkaisissa arjen tilanteissa.<sup>228</sup> Tulkitsen tämän kohtauksen olevan tällainen ideaalinen ja symbolinen representaatio hyvän ritarin taistelusta paha vastaan.

Mitä on sanottava leijonan hännästä leikatusta palasta? HAIDU olettaa taistelun lopussa kuvatun kohtauksen olevan humoristinen. Se ikään kuin antaisi lukijalle luvan olla ottamatta täysin vakavasti leijonaa.<sup>229</sup> Aikana, jolloin ruumiin silpomisrangaistukset

---

<sup>226</sup> Troyes, *Yvain*, 3358-3359.

<sup>227</sup> Troyes, *Yvain*, 3370-3381. "Miekkalla, joka helposti leikkaa,/ Paha käärmettä vastaan hyökkää./ Hän leikkaa sen maahan asti/ Ja kaksi puolikasta uudelleen silpoo./ Lyö uudestaan ja uudestaan ja niin paljon antaa/ Että kokonaan sen leikkelee pieniksi paloiksi./ Mutta hänen täytyy yksi pala/ Leikata leijonan hännästä/ Sillä pahan käärmeen pää/ Piti kiinni hännästä./ Niin paljon kuin piti leikata/ Hän leikkasi, kun ei vähemmän voinut."

<sup>228</sup> KAEUPER 2009, 4.

<sup>229</sup> HAIDU 1972, 70-71.

olivat suhteellisen yleisiä, ei ruumiin osan leikkaaminen kuitenkaan todennäköisesti tuntunut hauskalta tarinan kuulijoista. Kohdalla onkin symbolinen merkitys, joka aukeaa paremmin vasta muutamia säkeitä alempana, kun Troyes kuvaa mitä Yvain tekee taistelun jälkeen: ”Por le venin et por l'ordure/ Del serpent, essuie s'espee,/ Si l'a el fuerre rebotee,/ Puis si se remet a la voie.”<sup>230</sup> Miekka on, kuten aikaisemmin huomautin, ritariuden tärkeimpiä symboleita.<sup>231</sup> Myrkky taas on vahva vertauskuva synnille ja pahuudelle.<sup>232</sup> Ele on siis symbolinen: Yvain puhdistaa miekkansa, eli ritariutensa, synnin ja pahuuden myrkystä.

Samasta asiasta on kysymys leijonan hännän leikkaamisessa. Kuten edellä mainitsin, leijona symboloi kohtauksessa ritariutta ja sen hyveitä. Eläimen häntä on monimutkainen symboli. Se on tietysti perinteinen eläimellisyyden symboli, sillä häntä erottaa ihmisen eläimistä. Toisaalta häntä symboloi myös miehistä voimaa, kuten Andrew G. MILLER toteaa. Artikkelissaan hän käsittelee keskiaikaista tapaa nöyryyttää vastustajia leikkaamalla näiden hevosilta häntä pois. Hevonen oli ritariuden symboli ja sen hännän leikkaaminen symboloi omistajan voiman menetystä.<sup>233</sup> Onko leijonan hännän leikkaamisessa siis kyse tällaisesta rituaalisesta häpäisemisestä? Ei, vaan mielestäni hännän leikkaaminen on rituaalinen ele, jolla Yvain leikkaa leijonan hännän ikään kuin leikaten eläimellisyyden ja pahuuden pois leijonasta. Yvainin tarkoituksena ei ole kuitenkaan nöyryyttää leijonaa, vaan pelastaa eläin. Ehkä siksi Chrétien de Troyes korostaa sitä, kuinka pienen palan Yvain leikkaa hännästä.

MILLERin mukaan hevosen häntä leikattiin mahdollisimman pieneksi häpäisemis-tilanteessa.<sup>234</sup> Sen sijaan Yvain säästää leijonan hännästä niin paljon kuin mahdollista. Tämä tarkennus tuntuu korostavan, ettei Yvainin tarkoitus ole häpäistä eläintä. Leijonan häntä on kuitenkin eläimen voiman symboli. Näin ollen se on samanlainen symboli kuin Yvainin miekka, miehinen ja kantajansa voimaa merkitsevä. Leijonan hännässä roikkuu kiinni käärmeen pää, myrkyttäen tätä leijonan voiman symbolia. Kun leijona symboloi ritariutta, on Yvainin teko symbolinen: hän leikkaa ritariuden symbolista pois pahuuden myrkyn. Leijonan hännässä roikkuva käärme nimittäin on samannäköinen kuin itse

---

<sup>230</sup> Troyes, *Yvain*, 3402-3405. ”Myrkystä ja saastasta/ Käärmeen, pyyhkii miekkansa,/ Laittaa sen takaisin huottraansa/ Ja jatkaa matkaansa.”

<sup>231</sup> Ks. esim. PASTOUREAU 2004, 101; RIBARD 1984, 139.

<sup>232</sup> Myrkky on synnin vertauskuva Raamatussa: esim. Room. 3:13. Myös keskiaikaisissa bestiaareissa myrkky on synnin symboli: Mennessään juomaan käärmeen kerrotaan jättävän myrkkynsä kivenkoloon. Samalla tavoin ihmistenkin pitäisi jättää synnin myrkky tullessaan kirkkoon. *Aberdeen bestiary*, folio 71r.

<sup>233</sup> MILLER 2013, 970, 974-976.

<sup>234</sup> MILLER 2013, 976.

hüntä. Käärme on ikään kuin sulautunut osittain osaksi jaloa leijonaa, ritariuden symboli on korruptoitunut käärmeen myrkystä. Yvain leikkaa leijonan hännästä saastuneen osan puhdistukseen ritariutensa synnin tuhoavasta vaikutuksesta, samoin kuin hän puhdistaa miekkansa käärmeen myrkystä ja pahuudesta. Kaikki tässä kohtauksessa tuntuu viittaavan samaan asiaan: Yvain valitsee hyvän, ideaalisen ritariuden ja puhdistaa sen pahuudesta.

Yvain ajattelee leijonan voivan nyt hyökätä häntä kohti. Näin ei kuitenkaan käy vaan Chrétien de Troyes hämmästyttää lukijoitaan kertomalla mitä leijona teki vapauduttuaan:

“Mes il ne le se pansa onques./ Oez que fist li Lyons donques,/ Con fist que preuz et deboneire./ Com il li comança a feire/ Sanblant que a lui se randoit./ Que ses piez joinz li estandoit/ Et vers terre encline sa chiere ;/ Si s'estut sor ses piez derriere/ Et puis si se ragenoilloit/ Et tote sa face moilloit/ De lermes, par humilité./ Messire Yvains, por verité./ Set que li Lyons le mercie/ Et que devant lui s'umilie/ Por le serpent que il a mort/ Et lui delivré de la mort ;/ Si li plest mout ceste aventure.”<sup>235</sup>

Leijona ei hyökkää Yvainin päälle, vaan päinvastoin antautuu tälle. Leijonan käytös on niin nöyrää, että sen voisi melkein ajatella olevan humoristista. Kuten yhä meidänkin aikanamme, myös keskiajalla leijona nähtiin eläinten kuninkaana.<sup>236</sup> Toisin kuin ylpeän eläimen arvolle sopisi, leijona nöyrtyy Yvainin edessä, tuoden melkeinpä mieleen lemmikkikoiran, joka kerjää isännältään herkkupalaa. Kohtauksessa voi tulkita olevan jotain humoristista, kuten HAIDU on huomannut.<sup>237</sup>

Toisin kuin HAIDU, en kuitenkaan ajattele tämän kohdan olevan vain humoristinen. Michel ROUSSE, huomautuksissaan *Chevalier au Lioniin*, kertoo että leijonan ele, yhteen liitettyjen tassujen ojentaminen kohti Yvainiä, oli keskiajalla alamaisuuden osoittamiseen käytetty ele, jota esimerkiksi vasallit käyttivät vannooessaan uskollisuuden valansa herralleen.<sup>238</sup> HAIDU huomauttaa että ele on sama mitä Yvain itse on käyttänyt kohdatessaan Laudinen, rakastamansa naisen.<sup>239</sup> Leijonan ele on siis keskiajan ihmisille

---

<sup>235</sup> Troyes, *Yvain*, 3385-3401. ”Mutta niin ei käynyt./ Kuulkaa, mitä leijona siis teki!/ Miten jalosti ja hyvätapaisesti se teki./ Se alkoi näyttämällä/ että hänelle antautui./ Kämpälänsä liitti yhteen ja ojensi häntä kohti/ ja maata kohti taivutti päänsä./ Se oli takajaloillaan/ ja sitten se istui/ ja kasvonsa kasteli/ kyynelillä, nöyryyden osoituksena/ Herra Yvain, totisesti,/ tietää että leijona kiittää häntä/ ja hänen edessään nöyrtyy/ Käärmeen vuoksi, jonka tappoi,/ ja pelasti leijonan kuolemasta./ Häntä miellyttää suuresti tämä seikkailu.”

<sup>236</sup> PASTOUREAU 2004, 63. Eräässä keskiaikaisessa tarinakokoelmassa, *Roman de Renart*'issa, jonka vanhimmat osat on kirjoitettu samoihin aikoihin kuin *Yvain*, eläinten kuninkaana on Jalo-niminen leijona.

<sup>237</sup> HAIDU 1972, 69-71.

<sup>238</sup> ROUSSE 1990, 373.

<sup>239</sup> HAIDU 1972, 70. Kohta johon HAIDU viittaa: *Troyes*, 1972-73, 135.

ollut täysin ymmärrettävästi vasalliuden, alamaisuuden ja uskollisuuden osoittamisen keino leijonalle.

Myös leijonan vertautuminen koiraan tukee tätä tulkintaa. Kuten FERBER toteaa, koira oli keskiajalla uskollisuuden symboli.<sup>240</sup> Esimerkiksi Aberdeenin bestiaarissa koira on esitelty positiivisesti eläimistä älykkäimmäksi ja täysin uskolliseksi isännälleen.<sup>241</sup> Koira, ja erityisesti metsästyskoira, on RIBARD'in mukaan aatelisuuden ja uskollisuuden symboli.<sup>242</sup> Uskollisuus taas oli KAEUPERin mukaan ritarille tärkeä hyve siksi, että ritarin taistelu voitiin tulkita oikeutetuksi taisteluksi, jos se vain tapahtui uskollisessa palveluksessa omalle herralle ja kuninkaalle. Toisaalta ritarin piti olla myös Jumalalle uskollinen.<sup>243</sup> Koiraan vertautuminen, yhdessä vasalliuden eleiden kanssa, siis korostaa leijonan uskollisuutta ja alamaisuutta Yvainille, eikä suinkaan vähennä leijonan arvoa. Leijona on edelleen, kuten aikaisemminkin, ritariuden symboli. Chrétien korostaa tällä tavoin uskollisuuden merkitystä ritareille.

Toisaalta Troyes korostaa myös leijonan nöyryytymistä. Mutta onko nöyrytyminen leijonalle huono asia? HARRISin mukaan Yvainin synty kirjan ensimmäisessä osassa oli nimenomaan ylpeys, ja kirjan toisen osan tarkoituksena on sovittaa Yvainin ylpeyttä.<sup>244</sup> HAIDUn mukaan leijonaan ennen kaikkea liitetty pahe on nimenomaan ylpeys. Keskiajalla, ja jopa *Yvain*-teoksessa leijona on ylpeyden vertauskuva.<sup>245</sup> Jos ja kun leijona symboloi ritariutta ja nimenomaan Yvainin ritariutta, merkitsee leijonan nöyrytyminen symbolisesti myös Yvainin nöyryytymistä ja hänen uuden elämänsä alkua. Tästä lähtien Yvain ei enää taistele oman maallisen kunniansa puolesta, vaan auttaakseen heikkoja ja puolustaakseen sorrettuja. Samalla tietysti nöyryyden vaatimus esitetään kaikille tarinaa lukeville ritareille.

Nöyrytyminen ei myöskään tee mahdottomaksi tulkita leijonan symboloivan Jumalaa tai Kristusta. Eläinten kuningas nöyrtyy vapaaehtoisesti. Tämä voi viitata siihen, kuinka Kristus, kuninkaiden kuningas, nöyrtyi vapaaehtoisesti tullakseen ihmiseksi. Kristologinen viittaus ei kuitenkaan kohtauksessa oli ensisijainen. Ensisijaista on, että

---

<sup>240</sup> Ks. esim. FERBER 1999, 59.

<sup>241</sup> *Aberdeen bestiary*, folio 18r-19v.

<sup>242</sup> RIBARD 1984, 55-57.

<sup>243</sup> KAEUPER 2009, 14, 113.

<sup>244</sup> HARRIS 1949, 1145-1146, 1161-1163.

<sup>245</sup> HAIDU 1972, 60-61. Esim. *Yvainissä*, säkeessä 486, sanotaan Esclados le Roux'sta, että hän tulee "ylpeänä kuin leijona". "Fiert par sanblant come lions."

leijona symboloi ritarin tarvetta nöyryyä herransa alamaisuuteen ja Yvainin tarvetta nöyryyä aikaisemmasta ylpeydestään.

Yvain ja leijona jatkavat matkaa. Leijona vainuaa villieläimiä, mikä saa sen metsästäjän vaistot heräämään. Toisin kuin edellinen kohtaaus, joka inhimillisti leijonaa, antaen tälle tietoiseen ajatteluun ja älykkyyteen viittaavia piirteitä, tämä kohtaaus näyttäisi korostavan sen villiyyttä:

”Si qu'il santi desoz le vant,/ Si com il en aloit devant,/ Bestes salvages en pasture ;/ Si le semont feins et nature/ D'aler an proie et de chacier/ Por sa vitaille porchacier ;/ Ce vialt nature que il face.”<sup>246</sup>

Chrétien de Troyes korostaa, kuinka leijonan luonto vaatii tätä lähtemään metsästämään. Jalo ja uskollinen leijona näyttää olevan pohjimmiltaan vain vaarallinen villieläin. HAIDUn mukaan tämä voisi korostaa leijonan villiyyttä ja julmuutta, ja leijonan negatiivista, paha symboliikkaa.<sup>247</sup> Kertomuksen jatko ei kuitenkaan anna leijonasta tällaista kuvaa. Leijona osoittaa Yvainille vainunneensa eläimiä. Todennäköisesti Troyes’lla on mielessään edelleen metsästyskoira, joka osoittaa isännälleen eläimen vainun metsästysretkellä. Leijona ei halua nimittäin lähteä metsästämään ilman Yvainin lupaa:

“Lors le regarde et si s'aresté,/ Que il le vialt servir an gré,/ Car encontre sa volenté/ Ne voloit aler nule part./ Et cil parçoit a son esgart/ Qu'il li mostre que il l'atant ;/ Bien l'aparçoit, et bien l'entant,/ Que s'il remaint, il remanra,/ Et, se il le siust, il panra/ La veneison qu'il a santie./ Lors le semont et si l'escrie/ Ausi com uns brachez feist ;”<sup>248</sup>

Päinvastoin siis kuin ensin voisi kuvitella, ei leijona tässä ole viettiensä vanki, vaan hillitsee omaa luontoaan ollakseen uskollinen ja alamainen Yvainille. Toisin kuin HAIDU tulkitsee, ei kohtaaus mielestäni millään tavoin korosta leijonan eläimellisyyttä ja julmuutta, vaan nimenomaan sitä, kuinka villi eläin hallitsee viettejään ja luontaista aggressiivisuuttaan osoittaakseen uskollisuutta herralleen.

---

<sup>246</sup> Troyes, *Yvain*, 3411-3417. ”Hän [leijona] haistoi tuulessa/ Mennessään eteenpäin/ Villieläimiä laiduntamassa./ Silloin häntä yllyttää nälkä ja luonto/ Lähteä metsästämään/ Ravinnokseen metsästämään./ Niin tahtoo luonto että hän tekee.”

<sup>247</sup> HAIDU 1972, 63.

<sup>248</sup> Troyes, *Yvain*, 3422-3433. ”Silloin katsoo häntä [Yvainiä] ja pysähtyy./ Että tätä haluaa palvella mieluusti./ Sillä tahtoaan vastaan/ Ei halua mennä minnekään./ Ja tämä [Yvain] huomaa hänen katseestaan./ Että hän näyttää odottavansa./ Hyvin huomaa ja hyvin ymmärtää./ Että jos hän jää, jää leijonakin/ Ja jos hän seuraa, se ottaa saaliin jonka on haistanut./ Silloin hän yllyttää ja kiihottaa sitä/ Kuten tekisi metsästyskoiralle.”

Haidu tuo esille tulkinnan, jonka mukaan leijona symboloisi Yvainin raivoisaa puolta, jota Yvainin on opittava hallitsemaan tullakseen todelliseksi ritariksi.<sup>249</sup> Tämä tulkinta on mahdollinen, mutta ei niin että leijona olisi ainoastaan ritarin julmuuden ja aggressiivisuuden symboli. Sen sijaan leijona symboloi ylipäänsä ritariutta, jonka edustajien on hillittävä omat impulssinsa ollakseen uskollisia herralleen. Taisteluun ei lähdetä vain omaa kunnianhimoa tyydyttämään, vaan siihen pyydetään lupa herralta. Ja kuin vahvistuksena tälle Troyes vielä mainitsee, Yvainin yllyttävän leijonaa, kuten hän tekisi uskolliselle metsästyskoiralle.

Leijona saa kiinni metsäkauriin. Tällöin Chrétien de Troyes tuntuu korostavan leijonan villiyyttä vain tehdäkseen selväksi että leijona on villieläin.<sup>250</sup> Leijona nimittäin juo kauriin veren kuumana.<sup>251</sup> Veren vuodattamisen voi nähdä olevan selvä julmuuden merkki.<sup>252</sup> Veren juominen on lisäksi äärimmäisen villiyyden osoitus.

Tietenkin kohtausta voisi tulkita myös uskonnollisesti. Veren vuodattaminen ja juominen liittyy useisiin uskonnollisiin rituaaleihin, ja erityisesti kristillisessä uskossa tietysti ehtoolliseen.<sup>253</sup> Katolisessa teologiassa ehtoollisella siunattava viini todella muuttuu Jeesuksen vereksi.<sup>254</sup> Leijonan saalistama metsäkauris voisi sekin olla eräänlainen Kristuksen symboli, sillä PASTOUREAUn mukaan keskiajalla hirvieläimet, erityisesti saksanhirvet, ovat eräs Kristuksen symboli. Lisäksi saksanhirvi oli nimenomaan kuninkaallinen saaliseläin, jonka metsästys symboloi Kristuksen uhria ja pelastavaa rakkautta. Myös Troyes käyttää eläintä kuninkaallisena saaliseläimenä *Erec et Enide* -teoksessaan.<sup>255</sup> Leijonan metsästys saisi uskonnollisen sävyn, eläimen kuolemasta tulisi uhri, joka muistuttaisi Kristuksen kuolemasta ja hänen verestään. Leijona vielä kantaa kauriin Yvainille, ikään kuin lahjana tai uhrina.

Edellä esitetty uskonnollinen tulkinta on kuitenkin ongelmallinen. Ensinnäkin, jos Chrétien de Troyes olisi tarkoittanut saksanhirveä, hän olisi käyttänyt sanaa *cerf*, eikä *chevreuil*. Tietenkin eläimet ovat hyvin samantyyppisiä, mutta eroavat silti toisistaan. Saksanhirvi on isompi ja voimakkaampi, kun taas kauris on hento ja hauraan oloinen

---

<sup>249</sup> Haidu 1972, 62-64.

<sup>250</sup> Haidu 1972, 63.

<sup>251</sup> Troyes, *Yvain*, 3442.

<sup>252</sup> FERBER 1999, 29.

<sup>253</sup> FERBER 1999, 31.

<sup>254</sup> *Catholic catechism*, Part II, Section II, Chapter 1, Article 3, III, n. 1333.

<sup>255</sup> PASTOUREAU 2004, 84-87. *Erec et Enide* -teoksessa kuningas Arthur metsästää valkoista peuraa tai saksanhirveä (ransk. *cerf*). Troyes, *Erec et Enide*, 37-284.

eläin. Lisäksi uskonnollinen tulkinta ei poista veren juomisen villiyyteen ja eläimellisyyteen liittyvää symboliikkaa. Tulkitsem, että Chrétien de Troyes haluaa korostaa leijonan villiyyttä ja eläimellisyyttä ja sitä kautta sen voimakkuutta.

Leijona on äärimmäisen vahva ja voimakas eläin. Jos tulkintani hännän leikkaamisesta on edes osittain oikean suuntainen, voi jonkun mielessä herätä epäily siitä, että leijona on menettänyt voimansa kun Yvain katkaisi siltä hännän. Tätä tulkintaa Chrétien de Troyes ei halua tukea: leijona on edelleen vahva ja vaarallinen eläin, se ei ole menettänyt mitään voimastaan tai hurjasta luonteestaan. Hännästä leikattu pala oli vain pahan käärmeen saastuttama. Leijona itsessään on kuitenkin edelleen villi ja voimakas, taisteluun kykenevä peto. Samalla korostuu se, kuinka leijona on alamainen Yvainille ja hillitsee viettejään hänen takiaan. Edelleen, koska Troyes on korostanut kuinka luonnollista käytöstä metsästäminen leijonalle on, en näe että leijona esitettäisiin tässä erityisen julmana olentona. On muistettava, että keskiajalla metsästämiä oli tavallinen elinkeino, johon ei liittynyt ajatusta julmuudesta. Pikemminkin metsästys liittyi nimenomaan aatelisuuteen ja ylhäisöön.

Metsästyksen jälkeen Yvain syö leijonan hänelle tuomaa lihaa. Kiinnitän huomioni lyhyesti siihen, kuinka tarkasti Chrétien kuvaa sitä, miten Yvain paistaa ja kypsentää lihaa:

“De la longe .i. lardé li oste;/ Et tret le feu d'un chaillot bis;/ Si l'a de busche sesche espris;/ Puis mist en une broche an rost/ Son lardé cuire au feu mout tost;/ Sel rostist tant que il fu cuiz./ Mes del mangier ne fu deduiz;/ Qu'il n'i ot pein ne vin ne sel/ Ne nape ne coutel ne el.”<sup>256</sup>

Chrétien de Troyes korostaa lihan paistamista selkeästi. Siihen viittaavat sanat *rost*, *cuire*, *rostist*, *cuiz*. Miksi Chrétien laittaa näin paljon painoarvoa tälle asialle? Eikö lihan kypsäminen ole kuitenkin tavallinen, jokapäiväinen tapahtuma, oletusarvo? Kyllä, mutta tässä Chrétien muistuttaa lukijaansa siitä, mitä tapahtui aikaisemmin: ”Les bestes par le bois agueite;/ Si les ocit ; et se manjue/ La venison trestote crue.”<sup>257</sup> Yvain, suistuttuaan hulluuteen Laudinen jätettyä hänet, eli metsässä villieläinten lailla syöden lihaa raakana. Chrétien de Troyes haluaa nyt korostaa, että enää Yvain ei syö lihaa raakana, eikä ole enää eläimellinen.

---

<sup>256</sup> Troyes, *Yvain*, 3454-3462. ”Kyljelmä rasvaisen kappaleen otti/ Ja kivellä sytytti tulen/ Jolla kuivan puun sai palamaan./ Sitten laittoi vartaaseen paistumaan/ Nopeasti rasvaisen lihankappaleen, kypsymään./ Sitä paistoi niin pitkään, että se oli kypsää./ Mutta syömisestä ei nauttinut/ Sillä hänellä ei ollut leipää, eikä viiniä eikä suolaa/ Eikä liinaa eikä veistä eikä muutakaan.”

<sup>257</sup> Troyes, *Yvain*, 2824-2826. ”Eläimiä metsässä väijyi./ Tappoi ne ja söi/ Saaliin aivan raakana.”

Tätä korostaa vielä se, ettei Yvain nauti tästä eräateriasta ollenkaan, sillä hänellä ei ole aateliston käyttämiä ruokailuvälineitä, eikä suolaa, leipää tai viiniä. Tässä käytetty ilmaus on lähes sama, kuin mitä aiemmin käytettiin Yvainin ruokavaliosta hänen hulluutensa aikana: ”S'avoit a mangier et a boivre/ Venison sanz sel et sanz poivre/ Et aigue froide de fontainne.”<sup>258</sup> Troyes siis haluaa korostaa Yvainin palanneen ihmisyyden ja oman säätynsä vaatimiin käyttäytymisnormeihin. Kiinnostavaa on tietenkin se, että nyt Yvainin seurassa on leijona, joka puolestaan käyttäytyy eläimellisesti ja villisti luontonsa puolesta. Leijona on siis ikään kuin ottanut Yvainin villiyyden itselleen.

Samalla kun leijona symboloi Yvainin ideaalia, voi myös olla, kuten HAIDU esittää, että leijona symboloi myös Yvainin villiä ja verenhimoista puolta. Leijona symboloisi Yvainin taistelunhalua, jota hänen on hillittävä ollakseen oikeanlainen ritari.<sup>259</sup> Mielestäni tämä tulkinta ei horjuta aikaisempaa tulkintaa. Leijona ja Yvain ovat tässä kertomuksessa toistensa kuvia ja symboleita, tai ehkä oikeammin, ovat yhden symbolin kaksi eri puolta.

Leijona symboloi sen ensiesiintymisen kohtauksessa ritariutta ja sen ideaalia ja siihen liitettyjä hyveitä, kuten uskollisuutta, armahtavaisuutta ja moraalista hyvyyttä. Lisäksi leijona symboloi myös Jumalaa ja Kristusta, kuten HARRIS tulkitsee. Tässä kohtauksessa kristologinen tulkinta jää kuitenkin sivuseikaksi, sillä pääasia on ritariuden ja sen hyveiden korostaminen ja niiden puolesta taisteleminen. Tärkeää on se, että leijona on osa valintatilannetta, joka Yvainille avautuu. Leijona toimii siis symbolina, joka kuvastaa ritarin tehtävää valita hyvä ja ideaalinen ritarius ja sen hyveet ja hylätä itsekkyyys ja pahuus. Toisaalta myös leijonan villiä ja eläimellistä puolta korostetaan. Leijona onkin Yvainin symboli myös niin, että symboloi Yvainin villiä ja väkivaltaista puolta, jota hänen on hillittävä voidakseen toteuttaa ritariuden hyveitä täydellisesti. Yvain leikkaa leijonan hännästä palan, josta käärme pitää kiinni ja puhdistaa oman miekkansa käärmeen myrkystä. Nämä eleet symboloivat sitä, kuinka Yvain leikkaa irti synnin ja pahuuden omasta ritariudestaan. Kaiken kaikkiaan tämä kohta symboloi sitä, että ritareiden on palveltava Jumalaa ja lähimmäisiään, ei omaa itsekkyyttään ja kunnianhimoaan. Tämä tulkinta tukee KAEUPERin tulkintaa ritariuden

---

<sup>258</sup> Troyes, *Yvain*, 2873-2875. ”Hänellä oli syödäkseen ja juodakseen/ Saalista ilman suolaa ja pippuria/ Ja lähteen kylmää vettä.”

<sup>259</sup> HAIDU 1972, 63-64.



yhdistymisestä Kristuksen seuraamisen ihanteeseen sydänkeskijajalla. Tulkitsen että Chrétien de Troyes on aktiivisesti omalta osaltaan kehittänyt tätä nousevaa ideologiaa.

### 4.3 Graalin kulkueen mysteeri

Graalin maljaa on tutkittu ja tulkittu paljon, hyvin erilaisista teoreettisista ja metodologisista lähtökohdista. Siitä on esitetty lukemattomia erilaisia teorioita, mutta Graal ja sen ympärillä kiertävät esineet ovat säilyttäneet mysteerisen ja salaperäisen luonteensa.<sup>260</sup> Osin tämä johtuu varmasti siitä, että *Perceval* on keskeneräinen.<sup>261</sup> Näin ollen Chrétien de Troyes'n ajatukset eivät välity niin hyvin kuin jos teos olisi saatettu loppuun. Jeff RIDER jopa ehdottaa Chrétienin tehneen tahallaan Graalin maljasta ja *Perceval*-teoksesta enigmaattisen. Teos vihjaa koko ajan salattuun merkitykseen, mutta ei avaa merkitystään lukijalle täysin.<sup>262</sup> Mielenkiintoista onkin tutkia Graalia symbolina ja pyrkiä selvittämään sen toimintaperiaatteita, sitä mikä tekee siitä niin salaperäisen ja mieltä askarruttavan esineen. Graalia tutkittaessa on ehkä mahdoton olla ottamatta mitään kantaa Graalin merkitykseen, mutta tärkein tutkimustani ohjaava kysymys on kuitenkin miten Graal ja siihen liittyvät symbolit toimivat: miten ne tuodaan tarinaan ja miten ne suhtautuvat toisiinsa.

Perceval ja Roi-Pêcheur ovat jälkimmäisen linnassa. Perceval on juuri saanut lahjaksi miekan, josta oli puhetta edellisessä luvussa ja kaksikko keskustelee niistä näistä. Silloin huoneeseen astuu keihästä<sup>263</sup> kantava vasalli:

“Quequ'il parloient d'un et d'el,/ uns vaslez d'une chanbre vint,/ qui une blanche lance tint/ anpoigniee par le mileu,/ si passe par delez le feu/ de ces qui leantz se seoient;/ et tuit cil de leantz veoient/ la lance blanche et le fer blanc,/ s'issoit une gote de sanc/ del fer de la lance an somet/ et jusqu'a la main au vaslet/ coloit cele gote vermoille.”<sup>264</sup>

Percevalin näkemä keihäs on yliluonnollinen: sen kärjestä tipahtelee verta. Keihään kärki on valkoinen, ja veri on luonnollisesti kirkkaanpunaista. Näky on siis visuaalisesti hyvin näyttävä. Keihästä kantaa nuori vasalli, jonka voi kuvitella astelevan arvokkaan hitaasti huoneeseen. Percevalin tekee mieli kysyä tästä ihmeestä, mutta hänet ritariksi

<sup>260</sup> DUBOST 1998, 15-16, 158-162.

<sup>261</sup> KLENKE 1955, 224.

<sup>262</sup> RIDER 1998. RIDER, kuten myös RIBARD, ovat sitä mieltä, että Chrétien de Troyes on saattanut jättää *Percevalin* tahallaan keskeneräiseksi.

<sup>263</sup> Käytän sanaa keihäs, jolla tarkoitan pitkää, ritarin kantamaa keihästä eli peistä, jota ei tule sekoittaa lyhyeen metsästys- eli heittokeihäseen.

<sup>264</sup> Troyes, *Perceval*, 3178-3189. ”Kun he keskustelivat niitä näitä,/ Vasalli toisesta huoneesta tuli,/ Joka valkoista peistä piti,/ Keskeltä kiinni./ Kulkee tulen vierestä/ Ja niiden jotka sängyllä istuvat/ Ja kaikki ne jotka ovat paikalla näkevät/ Valkoisen keihään ja valkoisen raudan/ Josta tuli ulos tippa verta/ Peitsen raudasta sen huipusta/ Ja vasallin käteen asti/ Virtasi tämä punainen tippa.”

opettanut aatelisherra, Gornement de Goort, on varoittanut häntä puhumasta liikaa. Perceval ei siis kysy miksi keihäs vuotaa verta: ”si crient que, s'il li demandast,/ qu'an li tornast a vilenie,/ et por ce n'an demanda mie.”<sup>265</sup> On hyvä huomauttaa jo tässä vaiheessa, että Percevalin hiljaisuus ja puhumattomuus on erittäin tärkeässä roolissa tässä kohtauksessa ja toistuu moneen kertaan.

Keihäs on ensimmäinen osa kulkueesta, joka liikkuu äänettömästi salin poikki Percevalin silmien edestä:

“Et lors dui autre vaslet vindrent,/ qui chandeliers an lor mains tindrent,/ de fin or, ovrez a neel./ Li vaslet estoient mout bel,/ cil qui les chandeliers portoient./ An chascun chandelier ardoient/ .x. chandoiles a tot le mains./ .I. graal antre ses .ii. mains/ une dameisele tenoit/ et avoec les vaslez venoit,/ bele et jointe et bien acesmee./ Qant ele fu leanz antree/ atot le graal qu'ele tint,/ une si granz clartez an vint,/ ausi perdirent les chandoiles/ lor clarté come les estoiles/ qant li solauz lieve et la lune./ Après celi an revint une/ qui tint .i. tailleor d'argent.”<sup>266</sup>

Kulkueen kärjessä on verta valuva keihäs. Seuraavana tulee kaksi nuorta miestä, kantaen kynttilänjalkoja ja heidän kanssaan neito kantaen Graalia, josta loistaa yliluonnollinen valo saliin. Viimeisenä tulee toinen neito kantaen hopeista tarjotinta. RIDER toteaa tämän mystisen prosession viittaavan enemmän kuin mikään muu tarinan allegoriseen merkitykseen. Kulkueessa on jotain hyvin liturgista, vaikkei rituaali olekaan mistään uskonnosta suoraan peräisin.<sup>267</sup> Daniel POIRION on samoilla linjoilla, tulkiten Chrétien de Troyes'n keksineen rituaalin useiden myyttien perustalta.<sup>268</sup> DUBOST'n mukaan Graalin kulkue on hiljainen mutta painostava kutsu merkityksen etsimiseen.<sup>269</sup> Olen yhtä mieltä kuin RIDER ja DUBOST siitä, että Graalin kohtauksessa Chrétien vie äärimmilleen taitonsa käyttää symboleita luodakseen merkityksen tunnun kertomukseen. Graal tulee mukaan tarinaan liturgisessa kulkueessa, mikä luo merkityksen tuntua koko tapahtumaan ja kaikkiin yksittäisiin esineisiin.

---

<sup>265</sup> Troyes, *Perceval*, 3198-3200. ”Pelkää että, jos hän kysyy siitä,/ Sitä pidetään pahuutena [tai sopimattomana]/ Eikä siksi kysy mitään.”

<sup>266</sup> Troyes, *Perceval*, 3201-3219. ”Ja kaksi muuta vasallia tulivat,/ Jotka kynttilänjalkoja pitivät käsissään,/ Hienoa kultaa, mustalla kiilteellä./ Vasallit olivat todella kauniita,/ Jotka kynttilänjalkoja kantoivat./ Jokaisessa kynttilänjalassa paloi/ Kymmenen kynttilää kaikissa käsissä./ Yhtä Graalia kahden kätensä välissä/ Neito piteli/ Ja kulki vasallien mukana,/ Kauniina, sorjana ja hyvin koristettuna./ Kun hän oli tullut sisälle/ Graalin kanssa, jota hän piteli,/ Niin suuri kirkkaus siitä tuli,/ Että kynttilät menettivät kirkkautensa kuin tähdet/ Kun aurinko nousee ja kuu./ Sen jälkeen tuli yksi/ Joka piti hopeista leikkuulautaa.”

<sup>267</sup> RIDER 1998, 9, 11.

<sup>268</sup> POIRION 1994, 99.

<sup>269</sup> DUBOST 1998, 162.

Kulkuetta on tulkittu hyvin eri tavoin. DUBOST toteaa, että Graalin ja kulkueen on nähty edustavan esimerkiksi kelttiläistä tarinaperinnettä ja siinä esiintyvää runsaudensarvea tai -lautasta,<sup>270</sup> itäisen kristillisyyden liturgioita,<sup>271</sup> juutalais-kristillistä allegoriaa<sup>272</sup> tai kristillistä Ristin uhrin muistokulkuetta.<sup>273</sup> RIBARD tulkitsee Graalin ehtoollisen ja Jumalan armon symboliksi,<sup>274</sup> DUBOST taas näkee että Chrétien de Troyes'n käsittelevän kysymystä syistä ja seurauksista, kysymystä, jota tuohon aikaan ei vielä osattu lausua ääneen.<sup>275</sup> RIDER on jopa sitä mieltä, että Troyes on tehnyt Graalista mysteerin, jota ei lopulta voikaan selvittää.<sup>276</sup> Yksikään tulkinta ei ole kuitenkaan syrjäyttänyt muita. Tarkoitukseni on selvittää miten kulkueen eri esineet ja kohtauksen eri osat toimivat yhdessä. Kulkueesta kokonaisuutena en tässä kohtaa kirjoita enempää, mutta haluan painottaa kulkueen liturgista luonnetta ja kohtauksen tahallista salaperäisyyttä. Chrétien de Troyes on halunnut lukijan ajattelevan jonkinlaista rituaalia tai liturgista seremoniaa kuvaillessaan Graalin kulkuetta. Samalla kulkue kutsuu lukijaa tulkitsemaan kohtausta ja vihjaa uskonnollisen tulkinnan olevan tärkeä.

Kulkue kokonaisuudessa tuo mieleen liturgian, mutta mitä viestivät sen muodostavat esineet? Ensimmäisenä kulkueessa kannetaan verta valuvaa keihästä. Kuten RIBARD huomauttaa, kertomuksen jatkossa keskiöön nostetaan erityisesti juuri keihäs ja Graal, muiden esineiden jäädessä toissijaisiksi.<sup>277</sup> Lisäksi Percevalin kysymättä jättämät kaksi kysymystä liittyvät nimenomaan näihin kahteen esineeseen.<sup>278</sup> Käsittelen tämän vuoksi näitä kahta kulkueen keskeisintä esinettä yhdessä, parina joka täydentää toisiaan.

Kuten edellisessä luvussa mainitsin, on Graalin linna Percevalille hengellisen initiaation paikka. Tätä tulkintaa tukevat monet vihjeet kertomuksessa ja sen hyväksyvät useat

---

<sup>270</sup> DUBOST mainitsee muun muassa seuraavat tutkimukset: Jean MARX, *La légende arthurienne et le Graal*, Paris, 1952; Jean MARKALE, *Le Graal*, Retz, 1982; Jean-Claude LOZACHMEUR, *Recherches sur les origines indo-eurooppéennes de la légende du Graal*, *C.C.M.*, XXX, 1987, 45-63. DUBOST 1998, 158.

<sup>271</sup> DUBOST mainitsee seuraavat tutkimukset: Jean FRAPPIER: *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal, Étude sur Perceval ou le Conte du Graal*, SEDES, Paris 1972. FRAPPIER tekee synteesiä erilaisista kristillisen alkuperän olettavista tulkinnosta, joissa Graalin kulkue nähdään esimerkiksi viittauksena itäisessä kristillisyydessä tavalliseen liturgian osaan, Suureen Saattoon, jossa ehtoollisaineet kannetaan alttarista kirkkosaliin. DUBOST 1998, 158.

<sup>272</sup> KLENKE 1955.

<sup>273</sup> LE RIDER 1978.

<sup>274</sup> RIBARD 1984, 149-151; RIBARD 2001, 173-187.

<sup>275</sup> DUBOST 1998, 169-185 et passim.

<sup>276</sup> RIDER 1998.

<sup>277</sup> RIBARD 2001, 179.

<sup>278</sup> Troyes, *Perceval*, 3537-3555, 4628-4637, 6160-6185.

tutkijat.<sup>279</sup> Chrétien de Troyes, kuten muutkin ritarikirjallisuuden kirjoittajat, kirjoitti yhteiskunnassa, jossa ritareilla ja aatelisilla oli valta. He kirjoittivat tämän yläluokan edustajille ja halusivat viihdyttää ja tuoda esille ajatuksiaan ritariudesta ja sen olemuksesta, osallistua aikansa tärkeään keskusteluun.<sup>280</sup> Siksi Chrétien de Troyes käsittelee *Perceval*-teoksessa Percevalin kehitystä ritarina, johon kuuluu olennaisesti myös sankarin hengellinen kypsyminen. Chrétien viittaa *Percevalin* prologissa kristilliseen lähimmäisenrakkauteen nostaten sen yhdeksi tärkeäksi hyveeksi aikansa ritareille.<sup>281</sup> Chrétien de Troyes'n näkemykset hyvästä ritariudesta tulevat ilmi myös implisiittisesti, erityisesti teoksen symbolisen kielen avulla.

Keihäs ja Graal siis liittyvät todennäköisesti tähän hengelliseen initiaatioon, jonka Percevalin on tarkoitus saada Graalin linnassa. Ne voivat viitata kristillisiin esikuviiin, Longinuksen keihäeseen<sup>282</sup> ja maljaan, johon Jeesuksen veri kerättiin Golgatalla ja jota käytettiin ensimmäisellä ehtoollisella. William E. NITZEN mukaan keihäessä on sekä kelttiläisiä<sup>283</sup> että kristillisiä elementtejä. Kristilliset elementit hän identifioi bysanttilaiseen messuun ja Longinuksen keihäeseen.<sup>284</sup> KLENKE puolestaan väittää kulkueessa kannetun keihään symboloivan synagogaa ja Graalin maljaa kantavan neidon symboloivan kristillistä kirkkoa. Keihäs on hänen tulkinnassaan myös Jeesuksen kärsimyksen väline.<sup>285</sup> KLENKEN artikkelia on kritisoinut Roger S. LOOMIS artikkelissaan *The Grail Story of Chrétien de Troyes as Ritual and Symbolism*.<sup>286</sup> Myös

---

<sup>279</sup> Ks. esim. DUFOURNET 2012, 10-15; RIBARD 1984, 106; OLIVIER 2005, 72. Myös ARONSTEIN 1991, 11-31, tulkitsee Percevalin tarinaa osittain initiaation näkökulmasta ja Graalia ylikuonnollisena esineenä, mutta ei näe että Graal olisi Percevalille nimenomaan hengellisen initiaation paikka. BAUMGARTNER 1977, 42, liittää Graalin linnan hengelliseen ritariuteen.

<sup>280</sup> KAEUPER 2009, 94-95.

<sup>281</sup> Troyes, *Perceval*, 41-68.

<sup>282</sup> Longinuksen keihäs on kristillisessä traditiossa Longinus –nimisen sotilaan keihäs, jolla hän puhkaisi Jeesuksen kyljen ristiinnaulitsemisen jälkeen.

<sup>283</sup> Kelttiläistä tulkintaa tukevat mm. BROWN 1910; BROWN 1916; LOOMIS 1949; LOOMIS 1956.

BROWN osoittaa artikkelissaan *The Bleeding Lance* (1910) keihäälle useita esikuvia kelttiläisestä tarinaperinteestä, kun taas LOOMIS yhdistää verta valuvan keihään Lug-jumaluuden keihäeseen (1949, 379-381). Graal yhdistetään kelttiläisen tarinaperinteen runsaudensarviin tai -lautasiin. Ks. esim.

BROWN 1910; BROWN 1916; LOOMIS 1956. Kelttiläiset tarinat ovat varmasti olleet Chrétien de Troyes'n lähteenä, mutta kuten Kenneth JACKSON toteaa, on kelttiläinen tarinaperinne vain Chrétienin inspiraation lähde. JACKSON 1954. RIBARD'in mukaan on selvää, että Chrétien on tuntenut kelttiläisiä tarinoita, mutta tärkeää ei ole lähde, jota kirjailija on käyttänyt, vaan se merkitys jonka hän on teokselleen halunnut antaa. RIBARD 2001, 175-176.

<sup>284</sup> NITZE 1946, 303-305.

<sup>285</sup> KLENKE 1955, 235-236. KLENKE käyttää artikkelissaan myös paljon tilaa osoittaakseen Graalin olevan maljan muotoinen astia, eikä laakea vati. Astian muodolla ei tulkinnan kannalta ole mielestäni kuitenkaan kovin suurta merkitystä.

<sup>286</sup> LOOMIS 1956, 848. LOOMIS hylkää ajatuksen siitä, että keihäs voisi symboloida Vanhaa Lakia ja synagogaa, sillä hänen mielestään on outoa ajatella että nuori mies, joka kantaa keihästä, voisi symboloida synagogaa.

MÉNARD on kritisoinut kristillistä tulkintaa verta valuvasta keihästä.<sup>287</sup> Kuten RIBARD, ajattelen ettei keihästä ja Graalia tarvitse tai kannata yrittää yhdistää mihinkään tiettyyn kristilliseen rituaaliin tai reliikkiin.<sup>288</sup> Oletan kuitenkin, että Chrétien de Troyes’lla on jonkinlainen kristillinen lähtökohta kirjoittaessaan kulkueesta ja että hän tarkoituksellisesti viittaa kristillisyyteen ja sen rituaaleihin.

RIBARD tulkitsee keihään pahuuden, kärsimyksen ja kuoleman symboliksi, liittäen siten keihään myöskin Kristuksen kärsimykseen ja kuolemaan.<sup>289</sup> Keihäs voidaan tulkita myös ritariuden symboliksi.<sup>290</sup> Kuten jo aikaisemmin kirjoitin, keihäs oli yksi tärkeimmistä ritariuden symboleista keskiajalla.<sup>291</sup> Keihäs voisi siis symboloida miehistä voimaa ja taistelunhalua.<sup>292</sup> DUBOST torjuu tulkinnan keihästä maskuliinisuuden symbolina, siksi että keihään kerrotaan myöhemmin itkevän verta, mikä tuo symboliikkaan tiettyä feminiinisyttä.<sup>293</sup> DUBOST’n kritiikki ei ole mielestäni niin vakuuttava, että sen perusteella voisi hylätä tulkinnan jonka mukaan keihäs edustaa ritariutta tässäkin kohtauksessa. Itse tulkitSEN keihään olevan sekä ritariuteen että Kristuksen kärsimykseen liittyvä symboli.

Mielestäni Chrétien de Troyes asettaa Graalin kristillisen tulkinnan ensisijaiseksi myöhemmin kertomuksessa, kun hän kertoo Graaliin ilmestyvän ja siinä kannettavan öylättiä.<sup>294</sup> Kristillistä tulkintaa tukee myös se seikka, että useimmissa Graalin tarinaa jatkaneissa tai muunnelleissa kertomuksissa kristillinen sisältö on hyvin eksplisiittisesti esillä.<sup>295</sup> Tämä ei tietenkään tarkoita että Troyes olisi ajatellut kertomuksensa kristilliseksi allegoriaksi. Sen sijaan tulkitSEN että keihään symboliikkaa tulkittaessa on

---

<sup>287</sup> MÉNARD 1984, 68-69. MÉNARD’in mukaan keihäs ei voi olla kristillinen reliikki, sillä sitä ei kunnioiteta kuten yleensä reliikkejä. Lisäksi hän pitää mahdottomana että kristillinen reliikki voisi olla Arthurin valtakunnan tuhon aiheuttaja. Hänestä on myös outoa, että reliikkiä kannetaan ruokailun aikana edestakaisin.

<sup>288</sup> RIBARD 2001, 174.

<sup>289</sup> RIBARD 2001, 179-180.

<sup>290</sup> Esimerkiksi MÉNARD näkee keihään olevan joko ase, jolla Roi-Pêcheuria on haavoitettu, tai koston väline, jolla Percevalin on tarkoitus kostaa Roi-Pêcheurin haavoittajalle. Keihäs on myös sodan ja tuhon kuva ja MÉNARD pohtii, haluaako myöhemmin kertomuksessa esiintyvä Escavalonin kuningas keihään itselleen tuhotakseen Arthurin ja Roi-Pêcheurin valtakunnat. Tulkinta ottaa mielestäni hyvin huomioon keihäseen liitetyn tuhon symboliikan, mutta ei selitä miksi keihästä kannetaan rituaalisessa kulkueessa. MÉNARD 1984, 70-72.

<sup>291</sup> Ks. esim. PASTOUREAU 2004, 101; RIBARD, 1984, 139.

<sup>292</sup> CHANDÉS 1986, 201. CHANDÉS tulkitsee keihään symboloivan miehistä voimaa ja Graalin maljan naiseutta. Percevalin näkemässä kulkueessa nämä vastakohtaiset periaatteet ovat tasapainoisessa yhteydessä.

<sup>293</sup> DUBOST 1998, 160.

<sup>294</sup> Näin yleensä tulkitaan *oiste*-sana, joka tulisi latinan *hostia*-sanasta. Öylätti on ehtoollisella käytetty pieni leipä. Öylätin kerrotaan ilmestyvän Graaliin myöhemmin kertomuksessa: Troyes, *Perceval*, 6206-6212.

<sup>295</sup> BOZOKY 2009.

otettava huomioon sekä hengellinen symboliikka että keihään ritariuteen liittyvä symboliikka.

Yliluonnollisuuteen, muttei välttämättä kristillisyyteen viittaa myös Graalista säteilevä kirkas valo. Myös Graalin molemmilla puolilla kannettavat kynttilät voivat tuoda nykylukijalle mieleen uskonnolliset tilanteet, mutta LOOMIS huomauttaa, että tuolloin pimeässä linnassa oli pakko liikkua kynttilöiden valaistuksessa, eikä kynttilöitä siksi voi pitää kristillistä tulkintaa tukevana asiana.<sup>296</sup> Tämä on tietenkin totta, mutta kynttilöitä käytettiin keskiajallakin messussa ja muissa jumalanpalveluksissa, joten kynttilät eivät ainakaan poissulje kristillistä tulkintaa Graalin maljasta. Itse asiassa kynttilöiden mainitseminen viittaa mielestäni nimenomaan siihen, että Chrétien de Troyes on halunnut kiinnittää huomiota kynttilöiden suureen määrään ja loistoon ja sen myötä kynttilöiden uskonnolliseen symboliikkaan.

Valo yhdistettiin keskiajalla Jumalaan. Jumala oli valo ja kaikki valkeus oli kuva hengelliselle todellisuudelle.<sup>297</sup> Valo ja varjo ovat keskiajalla toistensa vastakohtia, ja valo ja valkoinen väri yhdistyvät kirjallisuudessa Toiseen maailmaan, L'Autre Monde'iin.<sup>298</sup> Graal kuvataan myös kultaiseksi ja kauniilla kivillä koristelluksi:

”Le graal, qui aloit devant,/ de fin or esmeré estoit;/ pierres precieuses avoit/ el graal de maintes menieres,/ des plus riches et des plus chieres/ qui an mer ne an terre soient;/ totes autres pierres valoient/ celes del graal sanz dotance.”<sup>299</sup>

PASTOUREAUn mukaan myös kulta on jumaluuden, pyhyden ja valon väri. Jalokivet taas ovat materiaalien hierarkiassa vielä kultaakin korkeammalla.<sup>300</sup> Graalin materiaalikin siis viittaa yliluonnolliseen, samoin kuin kynttilöiden valo. Kynttilöiden kirkas luonnollinen valo jää kuitenkin himmeäksi Graalin maljasta loistavan yliluonnollisen valon rinnalla. Ehkä kynttilöiden yksi tarkoitus onkin juuri Graalin kirkkauden korostaminen. Chrétien de Troyes'han mainitsee niiden menettäneen loisteensa kuin tähtien auringon noustessa. Kynttilät vertautuvat siis myös tähtiin. En usko että tämäkään viittaus on sattumanvarainen. Kynttilät tähtinä vertautuvat Graalin maljaan, joka on kultainen kuin aurinko, ja keihääseen, joka on valkoinen kuin kuu.

<sup>296</sup> LOOMIS 1956, 848-849. LOOMISin kritiikkiä vastaan voi kuitenkin huomauttaa että kulkuehan olisi kyllä voinut liikkua pelkän Graalin valossa, näin ollen kynttilöiden valaiseva efekti vaikuttaa turhalta.

<sup>297</sup> ECO 1986, 43-51, erityisesti 46-47.

<sup>298</sup> RIBARD 1984, 37-41.

<sup>299</sup> Troyes, *Perceval*, 3220-3227. ”Graal, joka kulki edellä,/ Oli hienoa kultaa,/ Jalokiviä oli/ Graalissa monenlaisia,/ Kaikkein kalleimpia ja parhaimpia/ Joita meressä tai maassa on./ Kaikki muut kivet ohitti kalleudessa/ Graalin kivet ilman epäilystä.”

<sup>300</sup> PASTOUREAU 2004, 163-165.

Tällä tavoin ajateltuna kulkue muodostaa eräänlaisen ”mikrokosmoksen” saliin, liikkuen kuin taivaan kappaleet hitaasti läpi salin. Viittaus taivaaseen ja tähtiin taas tuo mieleen myös Jumalan, joka on keskiajan ihmisten mielessä konkreettisesti taivaassa tähtien keskellä. Näin ollen Graal yhdistyy Jumalaan valon, kullan ja auringon symboliikan avulla.

Graal ja verta valuva keihäs siis liittyvät tulkintani mukaan ajatukseen yliluonnollisesta ja Jumalasta. Itse tulkitseen, että Chrétien de Troyes’n tarkoituksena on ennen kaikkea tässä luoda hengellisen rituaalin tunnelmaa ja sitä myöten vetää lukijoidensa ajatukset kohti Jumalaa ja hengellistä todellisuutta. Keihäs ja Graal ovat kristillisen oloisia symboleita, joilla hän haluaa viestiä jotakin ritariudesta ja sen ideaaleista oman aikansa aatelistolle ja ritareille.

Verta valuva keihäs, johon liitetään tuhon ja kärsimyksen ajatukset, symboloi RIBARD’in mukaan kärsimystä, ja siihen liitettävä kysymys, ”miksi keihäs valuu verta?”, symboloi kärsimyksen ongelmaa, ihmisyyteen liittyvää kysymystä siitä miksi joudumme kärsimään. RIBARD tulkitsee myös, Roi-Pêcheurin olevan Kristuksen vertauskuva, kärsivä ja haavoitettu kuningas, joka on ottanut ihmiskunnan kärsimyksen kantaakseen.<sup>301</sup> Yhdyn tähän RIBARD’in tulkintaan. Mielestäni keihäs symboloi kuitenkin kärsimyksen lisäksi myös ritariutta. Tähän myös Longinus-legenda viittaa, sillä Longinus oli roomalainen sotilas, joka puhkaisi Kristuksen kyljen. Tulkitseen verta valuvan keihään viittaavan väkivaltaiseen ritariuteen.

Se, että keihäs valuu verta, kuvastaa syyllisyyttä<sup>302</sup>, joka painaa Percevalia, hänen käyttäytyttyään itsekkäästi ja välittämättä muiden kärsimyksestä.<sup>303</sup> Yleisellä tasolla tämä tarkoittaa tietysti, että ritari, joka käyttää väkivaltaa oman edun tavoitteluun eikä välitä heikompien kärsimyksestä, kantaa tällaista syyllisyyttä. KAEUPERin tulkinnan

---

<sup>301</sup> RIBARD 2001, 179-180, 181-183. Roi-Pêcheur on RIBARD’in mukaan 1. kuningas, mikä viittaa hänen mukaansa jumaluuteen, 2. haavoitettu, kuten Kristuskin, 3. ”hengellisen kuninkaan” (*roi esperitaus*) poika, kuten Kristuskin oli Jumalan Poika, 4. kalastaja, kuten Jeesuskin oli ihmisten kalastaja.

<sup>302</sup> MÉNARD liittää veren valumisen keskiajan uskomukseen, jonka mukaan surmattu ruumis alkoi vuotaa verta surmaajan läsnä ollessa. Samoin surma-ase saattoi vuotaa verta uhrin tai syyllisen läsnä ollessa. MÉNARD 1984, 70. Tärkeintä omalle tulkinnalleni on ylipäänsä ajatus veren vuotamisen liittämistä syyllisyyteen.

<sup>303</sup> Percevalin syyllisyyteen viittaa myöhemmin erakon antama syy hänen vaikenemiseensa Graalin linnassa. Käsittelen aihetta tarkemmin seuraavassa luvussa. Erakon puhe Percevalille: Troyes, *Perceval*, 6176-6186.

mukaan väärää ritariutta oli taistella vain oman kunnian ja edun vuoksi, ja olla välittämättä muiden kärsimyksestä, unohtaa lähimmäisenrakkauden hyve.<sup>304</sup>

RIBARD tulkitsee Graalin jumalallisen armon symboliksi, ja Graalin liitetty kysymys, ”kenelle sitä viedään?”, tarkoittaa hänen mukaansa: ”Onko olemassa jokin hengellinen prinssiippi, jokin Jumala, joka kutsuu meitä yhteyteensä?”.<sup>305</sup> Yhdyn RIBARD’in tulkintaan siitä, että Graal merkitsee Jumalan armoa, mutta hänen tulkintansa kysymyksestä on ehkä hieman ongelmallinen, pikemminkin kysymys voisi tarkoittaa ”Miten Jumalan yhteyteen pääsee?” tai ”Kenelle armoa tarjotaan?”. Joka tapauksessa keskeistä on ensinnäkin se, että Graal ikään kuin tarjoaa vastausta keihään symboloimaan syyllisyyteen ja toiseksi, että Graal merkitsee myös kristillistä lähimmäisenrakkautta, täydelliseen ritariuteen kuuluvaa toista tärkeää hyvettä, jonka tulee tasapainottaa keihään symboloimaa voimaa ja väkivaltaa.

ARONSTEINin mukaan Perceval ei ymmärrä Graalin todellisuutta, koska on niin kiinni maallisen ritariuden diskurssissa.<sup>306</sup> BAUMGARTNER tulkitsee kertomuksessa olevan kysymys siitä, että maallisella ritariudella ei pääse osalliseksi Graalin salaisuudesta: siihen tarvitaan kristillistä lähimmäisenrakkautta.<sup>307</sup> Tulkitsen itse kohtausta samoin. Perceval on linnassa, jossa hänen on tarkoitus saada hengellinen initiaatio, oppia elämään lähimmäisenrakkauden ja muiden hyveiden ohjaamaa elämää. Liturginen prosessio tuo hänen eteensä symbolit, verta valuvan keihään ja Graalin maljan. Näiden symboleiden viesti on, että Percevalin on löydettävä maallisen ritariuden lisäksi hengellinen merkitys ja kristilliset hyveet elämäänsä. Perceval ei kuitenkaan ymmärrä näitä symboleita, eikä myöskään kysy niiden merkitystä linnan isännältä. Se, että Perceval ei kysy näistä symboleista, merkitsee siis sitä, ettei hän ole vielä valmis tälle initiaatiolle. Hänen hiljaisuutensahan johtuu loppujen lopuksi tässä tilanteessa siitä, että hän noudattaa liian tarkasti maallisen ritariuden opetuksia.

Graalin kulkue on rakennettu tarkoituksellisesti siten, että se kutsuu lukijan pohtimaan kulkueen merkitystä ja symboliikkaa. Kulkue viittaa uskonnolliseen rituaaliin ja ohjaa siten lukijan tulkintaa kohti hengellistä merkitystä. Keihään voi tulkita ritariuden

---

<sup>304</sup> KAEUPER 2009, 14-21.

<sup>305</sup> RIBARD 2001, 182. RIBARD yhdistää Graalin armoon ensinnäkin analogian perusteella, sanan *Graal* ollessa lähellä ranskan sanaa *grâce*, eli armo. Toiseksi hän huomauttaa, että Graal liitetään Kristukseen viittaamalla kalaan, Kristuksen symboliin, myöhemmin kertomuksessa. (Troyes, *Perceval*, 6205)

<sup>306</sup> ARONSTEIN 1991, 21.

<sup>307</sup> BAUMGARTNER 1977, 42.



symboliksi, erityisesti ritarin syyllisyyden symboliksi. Graal taas voisi symboloida Jumalan armoa ja lähimmäisenrakkautta. Graalin kulkue symboloi sitä, kuinka Percevalin ritariudesta puuttuu hengellinen ulottuvuus ja lähimmäisenrakkaus. Chrétien de Troyes halusi korostaa ritariuteen kuuluvan voimankäytön lisäksi myös hyveiden, kuten muista huolehtimisen ja rakkauden, joita ilman ritarius ei saavuta täydellisyyttään. Graal on armon ja rakkauden symboli, kun taas verta valuva keihäs kuvaa ritariutta, joka ilman lähimmäisenrakkautta aiheuttaa väkivaltaa, tuhoa ja syyllisyyttä. Graal, Jumalan armon ja lähimmäisenrakkauden symboli, tulee kuitenkin keihään jäljessä ja voi potentiaalisesti korjata ritariuden aiheuttaman tuhon ja syyllisyyden.

Lopuksi on käsiteltävä sitä upeaa ateriala, jonka Perceval ja Roi-Pêcheur syövät ja jonka aikana Graal kulkee salin läpi useaan otteeseen. Etenkin Graal ja hopeinen tarjotin liittyvät ruokailun ja ruuan symboliikkaan. Chrétien de Troyes kuvailee tarkkaan illan aikana nautittua ateriala, sekä pääruokaa ja jälkiruokaa, että aterian aikana tarjoiltuja juomia. Ensimmäisenä Percevalin ja Roi-Pêcheurin eteen kannetaan kallis pöytä:

“[E]t dui vaslet ont aportee/ une lee table d'ivoire./ Ensi con recontre l'estoire./ ele estoit tote d'une piece./ Devant le seignor une piece./ et devant le vaslet, la tindrent./ Atant dui autre vaslet vindrent/ qui apporterent .ii. eschaces./ don li fuz a .ii. bones graces/ don les eschames fetes furent./ que les pieces toz jorz an durent./ Don furent eles d'ebenus:/ de celui fust ne dot ja nus/ que il porrisse ne qu'il arde./ de ces .ii. choses n'a il garde./ Sor ces eschames fu asise/ la table, et la nape sus mise./ Ce que diroie de la nape./ legaz ne chardonax ne pape/ ne manja onques sor si blanche.”<sup>308</sup>

Pöytä on valmistettu kalliista materiaaleista, pöytälevy valkoisesta norsunluusta ja jalat pikimustasta eebenpuusta. Kuten edellä otin esille, oli valkoinen jumalallinen, hyvän väri, ja musta vastakohtaisesti usein pahan väri.<sup>309</sup> Tosin PLEIJin mukaan valkoisen vastaväri oli keskiajalla myös punainen.<sup>310</sup> Myös PASTOUREAU korostaa sekä punaisen että mustan olleen valkoisen vastavärejä. Norsunluu oli keskiajalla haluttu ja kallis materiaali. Sen arvo vertautui kultaan ja jalokiviin, mutta lisäksi siihen liitettiin lääkinnällisiä ja maagisia ominaisuuksia. Norsunluun ajateltiin olevan ”elävää” materiaalia, sillä se oli saatu eläimestä. Se säilytti norsuun liitetyt symboliset ominaisuudet. Norsunluun ajateltiin karkottavan pahat henget ja suojaavan

---

<sup>308</sup> Troyes, *Perceval*, 3248-3267. ”Ja kaksi vasallia toivat/ Suuren norsunluuisen pöydän./ Näin kertoo tarina./ Se oli kokonaan yhtä kappaletta./ Linnaherran edessä kappaletta./ Ja vasallin edessä pitivät sitä./ Odottaessa tulivat kaksi muuta vasallia./ Jotka toivat kaksi pöydänjalkaa/ Oli kaksi hyvää ominaisuutta./ Sillä mistä pöydänjalat tehty oli/ että aina kestävät kappaleet./ Olivat ne eebenpuuta./ Sitä ei pidä epäillä./ Että ne lahoaisivat tai palaisivat./ Näistä kahdesta asiasta se on suojattu./ Näille jaloille laskettiin/ Pöytä[levy] ja pöytäliina laitettiin./ Mitä sanoisin liinasta? Ei koskaan legaatti tai paavi/ Syönyt niin valkoiselta liinalta.”

<sup>309</sup> Ks. esim. RIBARD 1984, 37-43.

<sup>310</sup> PLEIJ 2004, 17.

myrkytykseltä.<sup>311</sup> Norsunluu on siis itsessään ja värinsä perusteella hyvyyteen yhdistettävä materiaali.

Mustan ja valkoisen yhdistelmä, joka pöydästä muodostuu, on mielenkiintoinen. Agnès BARILin mukaan pöydän mustavalkoisuus olisi merkinä Percevalin koetuksesta Graalin linnassa.<sup>312</sup> RIBARD tulkitsee mustavalkoisuuden tarkoittavan ihmiselämään kuuluvaa väistämätöntä kaksijakoisuutta, sitä kuinka ihminen on sekä hyvä että paha.<sup>313</sup> RIBARD on mielestäni oikeilla jäljillä tulkinnassaan. Itse tulkitSEN että mustavalkoinen pöytä on Graalin linnan olemusta kuvaava esine. Siinä yhdistyy yhdeksi esineeksi valkoinen, jumalallinen todellisuus ja musta, inhimillinen todellisuus. Pöytä kuvaa, kuten koko Graalin linna, inkarnoitunutta jumaluutta, ihmiseksi, lihaksi tullutta henkeä.

Myös pöydän numerosymboliikka viittaa samaan asiaan. Kuten RIBARD huomauttaa, oli luku yksi Jumalan symboli keskiajalla.<sup>314</sup> Valkoisen, norsunluisen pöydän sanotaan olevan yhtä kappaletta.<sup>315</sup> Sen sijaan luku kaksi ja neljä ovat RIBARD'in mukaan ihmisen lukuja.<sup>316</sup> Niinpä pöydän jalkatelineitä on kaksi kappaletta, ja kuin korostaakseen tätä Troyes mainitsee luvun kaksi kolmeen kertaan muutamien säkeiden aikana.<sup>317</sup> Numerosymboliikkakin tuntuu korostuvan sitä, kuinka pöydässä yhdistyvät jumalallinen ja inhimillinen todellisuus.

Pöydän symboliikkaa täydentää vielä kuvaus pöytäliinasta. Chrétien de Troyes kirjoittaa, että pöytäliina on niin valkoinen, ettei yksikään legaatti tai paavi ole koskaan syönyt niin valkoiselta.<sup>318</sup> Jos liina on valkoisempi kuin paavin pöytäliina, viittaa se selkeästi pyhyyteen, kuten GALLAIS tulkitsee.<sup>319</sup> Pöytäliina peittää koko pöydän – ehkä se on keino vihjata, että jumalallinen todellisuus peittää epätäydellisen, jakautuneen maailman? Joka tapauksessa liinan valkaisuus ja viittaus paaviin viestittää, että kohtauksella on hengellinen merkitys.

---

<sup>311</sup> PASTOUREAU 2004, 319-320.

<sup>312</sup> BARIL 2007, 320, 325.

<sup>313</sup> RIBARD 1984, 41-44.

<sup>314</sup> RIBARD 1984, 15.

<sup>315</sup> Troyes, *Perceval*, 3251.

<sup>316</sup> RIBARD 1984, 15-21.

<sup>317</sup> Troyes, *Perceval*, 3255-3262.

<sup>318</sup> Troyes, *Perceval*, 3266-3267.

<sup>319</sup> GALLAIS 1977, 54.

Tämä kaksijakoisuuden tai jumalallisen ja inhimillisen yhdistymisen teema liittyy linnaan muutenkin.<sup>320</sup> Linna on sekä inhimillinen, käsin kosketeltavan todellinen, mutta samalla yliluonnollinen, toimien eri sääntöjen mukaan kuin tämä maailma, kuten GALLAIS toteaa.<sup>321</sup> RIBARD toteaa tämän kaksijakoisuuden korostuvan myös linnan kahden tärkeimmän asukkaan olemuksessa. Roi-Pêcheur on inhimillinen, haavoittunut kuningas. RIBARD tulkitsee hänen olevan jumaluuden inkarnaatio, eräänlainen kärsivän Kristuksen hahmo.<sup>322</sup> Näin tulkitsin Roi-Pêcheuria myös edellisessä luvussa.<sup>323</sup> Toisessa huoneessa piilossa oleva Roi Esperitaus<sup>324</sup> taas on RIBARD'in mukaan Isä Jumalan kuva, hengellinen, ihmissilmiltä kätkeyty ja ”yliluonnollinen” kaikin tavoin.<sup>325</sup>

Kahden kuninkaan välinen ero käy entistä selvemmäksi kun siirrytään ruokailuun. Pääruoka on kuninkaan pöytään sopivaa herkullista metsäkaurista:

“Li premiers mes fu d'une hanche/ de cerf an gresse au poivre chaut./ Vins clers ne raspez ne lor faut,/ a cope d'or, sovant a boivre./ De la hanche de cerf au poivre/ devant ax uns vaslez trancha,/ qui de devant lui treite l'a/ atot le tailleor d'argent,/ et les morsiax lor met devant/ sor .i. gastel qui fu antiers.”<sup>326</sup>

Myöhemmin vielä kuvataan muita ruokalajeja, joita aterian aikana tarjoillaan:

“L'an n'apporte mie a dongier/ les mes et le vin a la table,/ einz sont pleisiant et delitable./ Li mangiers fu et biax et buens./ De tel mangier que rois et cuens/ et empereres doie avoir/ fu li prodon serviz le soir./ et li vaslez ansanble lui./ Après le mangier amedui/ parlerent ansanble et vellierent;/ et li vaslet aparellierent/ les liz et le fruit au colchier,/ que il en i ot de mout chier,/ dates, figues et noiz mugaces/ et poires et pomes grenaces,/ et leituaire an la fin/ et gingenbre alixandrin./ Après ce burent d'un boen boivre,/ pimant, ou n'ot ne miel ne poivre,/ et bon moré et cler sirop.”<sup>327</sup>

<sup>320</sup> Linnassa korostuu luku neljä, joka on maailman luku, kuten osoitin edellisessä luvussa. Toisaalta Graalin kulkueen osat voivat edustaa taivaalla liikkuvia taivaankappaleita. Linnan voi siis tulkita muodostavan eräänlaisen mikrokosmoksen, jossa maallinen ja taivaallinen yhdistyvät.

<sup>321</sup> GALLAIS 1977, 45-58.

<sup>322</sup> RIBARD 2001, 181-183.

<sup>323</sup> Ensinnäkin Roi-Pêcheur on haavoitettu kuningas. Toiseksi hän on kalastaja, mikä viittaa Jeesukseen. Myös hänen vaatteidensa värityksen voi nähdä viittaavan Kristuksen passioon.

<sup>324</sup> Roi Esperitaus voitaisiin parhaiten suomentaa ”hengellinen kuningas”, ”henkistynyt kuningas”. Hänet mainitaan ensimmäisen kerran vasta paljon myöhemmin kertomuksessa, säkeet 6199-6215.

<sup>325</sup> RIBARD 2001, 182-183.

<sup>326</sup> Troyes, *Perceval*, 3268-3277. ”Ensimmäinen ruokalaji oli metsäkauriin lonkkaa [potkaa]/ Hyvin rasvaista, tulisella pippurilla./ Viiniä kirkasta ja kitkerää\* ei heiltä puutu/ Kultamaljoista he usein juovat/ Metsäkauriin potkasta pippurilla./ Heidän edessään vasalli leikkasi/ Eteensä sen vedettyään/ Hopeaisella tarjottimella/ Ja palat laittoi heille eteen/ Leivälle, \*\* joka oli kokonainen.”

\* Käännän sanalla kitkerä sanan *raspez*, joka oli DUFURNET'n mukaan hieman kitkerähköä, keskiajalla arvostettua viiniä. DUFURNET 2012, 93.

\*\* Sana *gastel* tarkoittaa jonkinlaista taikinasta tehtyä alustaa tai leipää, jolle ruokalajit aseteltiin syödessä. Kaksi manuskriptiä käyttää tässä yhteydessä sanaa *platiel*, mikä ilmeisesti viittaa lautaseen. DECT-sanakirja, elektroninen aineisto.

<sup>327</sup> Troyes, *Perceval*, 3300-3319. ”Ei tuoda kitsastellen/ Pöytään ruokia ja viinejä,/ Kaikki ovat miellyttäviä ja nautittavia./ Ruokailu oli hyvä ja hieno./ Sellainen ateria kuin kuninkailla ja kreiveillä/ Ja keisareilla täytyy olla./ Sellaista tarjoiltiin linnanherralta tuona iltana./ Ja vasallille yhdessä hänen kanssaan./ Ruokailun jälkeen molemmat jatkoivat iltaa/ Ja puhuivat keskenään./ Sillä aikaa vasallit valmistelivat/ Sängyt ja hedelmät joita syödään nukkumaan mennessä./ Ja niitä oli todella kalliita./

Ruokailu kuulostaa todella herkulliselta ja täydelliseltä juhla-ateriaalta. Siihen sisältyy useita kattauksia ja erittäin kalliita ja harvinaisia herkkuja. Tarjoilut kelpaisivat Chrétien de Troyes'n mukaan vaikka kuninkaalle tai keisarille. Aikana, jolloin nälänhätä oli konkreettinen uhka ja häiritsi ajoittain jopa aateliston ylellistä ruokailua, romansseissa oli helppo kuvata mahtavia juhlapöytiä ja herättää lukijoissa mielikuva rikkaudesta ja ylellisyydestä, kuten BARIL toteaa artikkelissaan.<sup>328</sup> Roi-Pêcheurin ja Percevalin ateria siis on todella ylellinen ja runsas. Tämä symboloi totta kai linnan isännän rikkautta ja valtaa. Ateria saa kuitenkin uuden merkityksen, kun se vertautuu Graalin maljan sisältöön. Vasta paljon myöhemmin kertomuksessa käy ilmi, että Graalissa on yksi ainoa öylätti, joka on linnassa asuvan Roi Esperitaus'n ainoa ravinnon lähde. ”Hengellinen kuningas” ei ole viiteentoista vuoteen syönyt mitään muuta kuin ihmeellisiä öylättejä, joita Graaliin ilmestyy yliluonnollisesti.<sup>329</sup> BARIL toteaa, että Roi Esperitaus asetetaan kertomuksessa vastakkain Roi-Pêcheurin kanssa ruokailun avulla. Erakko korostaa, ettei Percevalin pidä luulla, että Graalissa tarjoiltaisiin lohta tai nahkiaisia, vaan siinä tarjotaan yhtä öylättiä.<sup>330</sup>

BARILin mukaan ateria kuvastaa eräänlaista houkutusta, joka kääntää Percevalin huomion pois tärkeimmästä ravinnosta, joka on Graalissa. Percevalin synti on hänen mukaansa sekä mässäilyä, että lähimmäisenrakkauden puutetta.<sup>331</sup> Caroline Walker BYNUM on klassikotutkimuksessaan *Holy Feast and Holy Fast* tutkinut myöhäiskeskiajan naisten suhtautumista uskonnolliseen paastoon ja ehtoolliseen. Hänen mukaansa ruoka, syöminen ja siitä pidättäytyminen olivat keskiaikaisessa kristillisyydessä tärkeitä ja monimutkaisia symbolisia tekoja. Moni oppinut jopa ajatteli, että nimenomaan mässäilyn synti oli ollut synnä Aadamin lankeemukseen, kun taas Jeesus oli paastoamalla pelastanut ihmiskunnan. BYNUMin mukaan paastoaminen oli hyvin tärkeä osa keskiaikaista kristillisyyttä.<sup>332</sup> BARIL näkeekin että Troyes osallistuu aikansa keskusteluun paaston ja ehtoollisen tärkeydestä *Perceval*-teoksellaan. Hänen mukaansa mässäily liittyy Percevalin itsekkyyteen ja kyvyttömyyteen kantaa huolta heikommistaan ja näiden kärsimyksistä. Mässäily on myös suulla tehtävä synti, kuten

---

Taateleita, viikunoita ja muskottipähkinöitä/ Ja päärynöitä ja granaattimenoita./ Ja rohdoksia lopuksi/ Ja Aleksandrian inkivääriä./ Tämän jälkeen joiivat hyvää juomaa/ Mausteviiniä, josta ei puuttunut hunajaa eikä pippuria./ Ja hyvä karhunvatukka viiniä ja kirkasta mehua.”

<sup>328</sup> BARIL 2007, 327.

<sup>329</sup> Troyes, *Perceval*, 6204-6213.

<sup>330</sup> BARIL 2007, 317.

<sup>331</sup> BARIL 2007, 325.

<sup>332</sup> BYNUM 1988, 31-33 et passim.

puhuminen ja puhumatta jättäminen – Percevalin hiljaisuus siis johtuisi liiallisesta syömisestä.<sup>333</sup> Mielestäni BARILin tulkinta on uskottava. Roi-Pêcheurin ja Percevalin syövä ateria on selkeä vastakohta Roi Esperitaus’n syömälle yhdelle ainoalle öylätille, ”hengelliselle ravinnolle”. Hengellinen kuningas paastooa kaikesta muusta paitsi ehtoollisesta, Perceval taas syö kaikkea muuta, mutta ei kiinnitä huomiota Graaliin, jossa öylättiä kannetaan.

Hengellinen ravinto, ehtoollinen, oli keskiajalla todella tärkeä kristityille. BYNUMin mukaan ehtoollinen oli todella arvostettu. Sen ympärille kehittyi itse asiassa omanlaisensa kultti, johon liittyi mystisiä kokemuksia etenkin naisilla. BYNUM mainitsee myös pyhimystarinoita, joissa pyhimys elää useita vuosia pelkällä ehtoollisella.<sup>334</sup> Näin ollen Chrétien de Troyes on todennäköisesti ajatellut että Graalissa tarjottu öylätti on nimenomaan ehtoollisihme, jossa öylätti ilmestyy tyhjästä Graaliin ja antaa elämän Roi Esperitaus’lle.

BARILin tulkinnassa Graal on ennen kaikkea astia, jonka on tarkoitus pitää sisällään ruokaa. BARIL toteaa myös muiden Graalin kulkueessa kannettujen esineiden liittyvän ruokailuun, keihästä lukuun ottamatta.<sup>335</sup> Hopeinen tarjotinhan on nimenomaan Roi-Pêcheurin ja Percevalin aterialla käytössä – sen päällä vasalli on leikannut metsäkauriin lihaa heille syötäväksi.<sup>336</sup> RIBARD’in mukaan hopeinen tarjotin ja verta valuva keihäs ovat ennen kaikkea haavoittumisen ja kärsimyksen symboleita.<sup>337</sup> Tämän tulkinnan tueksi esitän oman havaintoni kertomuksesta. Tarjottimen päällä leikataan nimenomaan metsäkauriin lonkkaa. Lonkka, ranskaksi *hanche*, on täsmälleen sama kohta, mihin Roi-Pêcheuria on haavoitettu – heittokeihäällä.<sup>338</sup> Näin ollen kärsimyksen, haavoittumisen ja lihan leikkautumisen ajatus liittyy tarjottimeen, keihäaseen ja Roi-Pêcheurin haavaan.

---

<sup>333</sup> BARIL 2007, 327-328 et passim.

<sup>334</sup> BYNUM 1988, 87, 89 et passim.

<sup>335</sup> BARIL 2007, 328. BARILin mukaan myös kelttiläisen tarinaperinteen runsaudensarvi voi olla osa Graalin symboliikkaa, täydentäen pääasiallisesti kristillistä kokonaistulkintaa. RIBARD’in (2001, 180-181) mukaan Graalissa ei tarvitse viitata kelttiläisiin runsaudensarviin, sillä Jeesuksen ruokaihmeet liittyvät kertomukseen kiinteämmin. En kiellä etteivätkö myös kristilliset ruokaihmeet liittyisi totta kai kertomukseen, mutta on mielestäni turhaa sulkea kelttiläistä tarinaa runsaudensarvesta tai -lautasesta pois Graalin symboliikasta. Se ei vähennä mitään Graalin kristillisestä symboliikasta vaan päinvastoin täydentää ja syventää sitä.

<sup>336</sup> Troyes, *Perceval*, 3274-3275.

<sup>337</sup> RIBARD 2001, 180.

<sup>338</sup> Metsäkauriin lonkka mainitaan ruokailun alussa, Troyes, *Perceval*, 3268-3269: ”Li premiers mes fu d’une hanche/ de cerf“, kun taas Roi-Pêcheurin kerrotaan haavoittuneen lonkkaan vasta Graalin kohtaamisen jälkeen, Troyes, *Perceval*, 3498-3499.

BARIL puolestaan liittää tarjottimen ja Graalin molemmat ehtoolliseen. Graalissa on öylätti, eli kristillisen uskon mukaan Jeesuksen ruumis. Tarjottimella sen sijaan on metsäkauris, joka oli keskiajalla nimenomaan Kristuksen<sup>339</sup> symboli!<sup>340</sup> Ehtoollisen symboliikka siis tuntuu olevan tässä kohtauksessa ikään kuin kielenpäällä, lähes kosketeltavissa, mutta ei suoraan havaittavissa. Samalla myös Roi-Pêcheur tuntuu olevan viittaus Kristukseen, kärsimyksen kuninkaaseen. Tästä ei ole pitkä matka siihen, että näkee, kuten RIBARD, Graalin kulkueessa kristillisen allegorian, jossa Roi-Pêcheur kuvaa ihmisten puolesta kärsivää Kristusta ja Roi Esperitaus transsendenttia Jumalaa.<sup>341</sup> Mielestäni Chrétien de Troyes selvästi vihjaa hengelliseen merkitykseen, mutta en ole valmis tulkitsemaan tätä kohtausta näin yksinkertaisesti. Sen sijaan näkisin, että Troyes haluaa saada lukijansa pohtimaan näitä symbolisia ”vihjeitä”, pohtimaan sitä, miten täydellisen ritarin on omaksuttava myös hengellinen todellisuus, tultava siitä osalliseksi. Hengellisen ritarin on omaksuttava ritariuteen liittyvät hyveet, kuten lähimmäisenrakkaus, itsensä hillitseminen ja pidättyväisyys. Samalla Troyes totta kai kommentoi oman aikansa keskustelua paastosta ja ehtoollisesta, korostaen ehtoollisen merkitystä ja paaston eli itsensä hillitsemisen tärkeyttä. Tietysti taustalla on koko ajan symbolisesti esitettyä Jeesuksen kärsimyshistoria, johon verta valuva keihäs viittaa, samoin kuin tuosta kärsimyksestä seuraava elämän ateria, ehtoollinen.

Graalin kulkueen kohtaaminen on tarkoituksellisen salaperäinen. Kulkue viittaa hengelliseen rituaaliin ohjaten siten lukijaa kohti uskonnollista tulkintaa. Keihään voi tulkita symboloivan maallista ritariutta ja veren vuotaminen taas viittaa syyllisyyteen, jota ritarien väkivalta aiheuttaa. Graal sitä vastoin merkitsee armoa ja lähimmäisenrakkautta, jotka Chrétien de Troyes asettaa ritarien hyveiksi. Percevalin ja Roi-Pêcheurin nauttima juhla-ateria puolestaan vertautuu Roi Esperitaus'n nauttimaan ja Graalissa kannettuun yhteen ainoaan öylättiin. Ateria ja öylätti viittaavat myös ehtoolliseen, vihjaten että ehtoollinen on todellinen, hengellinen ruoka, jota Percevalin tulisi maistaa tullakseen osalliseksi hengellisestä ritariudesta. Chrétien de Troyes haluaa kehottaa aikalaisiaan pohtimaan omaa elämäänsä ritareina, syyllisyyttään väkivallan ammattilaisina ja myös lähimmäisenrakkautensa ja Jumalan armon merkitystä heidän elämässään.

---

<sup>339</sup> Metsäkauris Kristuksen symbolina, ks. esim. PASTOUREAU 2004, 84-87.

<sup>340</sup> BARIL, 2007, 328-329.

<sup>341</sup> RIBARD 2001, 173-187.

## 5. Symbolit muokkaavat tarinoiden jatkoa

Olen aiemmin käsitellyt kontekstia, jossa teosten tärkeimmät symbolit tulevat esille, ja symboleiden ensimmäistä esiintymistä kertomuksessa. Tässä luvussa tarkastelen sitä, kuinka symbolit vaikuttavat kertomuksen jatkoon ja kuinka ne itse muuttuvat tarinan edetessä. Saavatko symbolit uusia merkityksiä? Vahvistuvatko vanhat merkitykset, vai tuleeko symboliin ristiriitaisia puolia?

Käsitteliäni kolmea symbolia, eli Yvainin leijonaa, Lancelotin kärryjä ja Percevalin Graalia ei käsitellä tarinoissa yhtä pitkästi niiden ensiesiintymisen jälkeen. Lancelotin kärryt katoavat kertomuksesta kokonaan, niihin vain viitataan Lancelotin yhteydessä. Yvainin leijona taas on hyvin tärkeässä ja keskeisessä roolissa Yvainin tarinassa lähes loppuun asti – jolloin leijona katoaa kertomuksesta. Percevalin Graaliin taas palataan tasaisin väliajoin, mutta toisaalta *Perceval*-teoksen loppuosassa Gauvain on päähenkilö, ja tällöin Graal on miltei kokonaan kadonnut näkyvistä ja verta valuva keihäskin on vain taustalla oleva esine, vaikka on periaatteessa Gauvainin etsinnän kohde.

### 5.1. Lancelot taistelee vapautuakseen kärryjen häpeästä

Sen jälkeen kun Lancelot ja Gauvain ovat saapuneet kaupunkiin, Lancelot kärryissä istuen, ja majoittuneet kaupungissa olevaan linnaan yöksi, kärryt katoavat kertomuksesta. Chrétien de Troyes ei edes kerro minne kääpiö ja kärryt menevät, ne eivät vain enää esiinny tarinassa. Tämä ei tarkoita, etteikö kärryihin viitattaisi enää millään tavalla myöhemmissä vaiheissa – päinvastoin, Lancelotia kutsutaan tästä lähtien usein ”kärryritariksi”. Miksi Lancelotia nimitetään kärryjen mukaan, entä mikä merkitys nimityksellä on? Käsittelen seuraavaksi tärkeimpiä kohtauksia, joissa Lancelotia muistutetaan kärryissä istumisesta, ja jotka ovat keskeisiä Lancelotin hahmon symboliikan kannalta.

Kärryjä tarkoittava sana *charrete* esiintyy *Lancelotissa* hieman yli kymmenen kertaa sinä aikana, kun Lancelot kohtaa kärryt, nousee niihin ja istuu niissä matkalla kaupunkiin. Tämä kaikki tapahtuu ensimmäisten 443 säkeen aikana. Sitten Chrétien de Troyes kertoo yksinkertaisesti: ”Et del chevalier demanderent:/ "Nains, qu'a cist chevaliers mesfet/ Que tu mainnes come contret?"/ Cil ne lor an vialt reison rendre,/

Einz fet le chevalier descendre/ De la charrete, si s'an va;/ Ne sorent ou il s'an ala.<sup>342</sup>

Kääpiö ja kärryt katoavat yhtä yllättäen kuin ovat ilmestyneetkin. Tällainen yhtäkkinen ilmestyminen ja katoaminen kertoo VERCHEREn mukaan kääpiön olevan kertomuksessa enemmän symboli ja toimintaa ohjaava voima kuin varsinainen hahmo – eli psykologisesti motivoitu henkilö.<sup>343</sup> Kääpiö ohjastaa kärryt pois tarinasta, mutta toisin kuin kääpiöön, kärryihin tullaan viittaamaan vielä monta kertaa.

Lancelotia kutsutaan moneen otteeseen ”kärryritariksi”, ”ritariksi, joka nousi kärryihin” tai ”siksi henkilöksi, joka oli kärryissä”.<sup>344</sup> Tämä kertoo siitä, että kärryissä istuminen on vaikuttanut Lancelotin identiteettiin ja hänen asemaansa yhteiskunnassa. Kuvaavaa on esimerkiksi linnanneidon suhtautuminen Lancelotiin hänen noustua kärryistä:

"A vos, fet ele, ne taint rien/ Del demander ne de l'anquerre./ Honiz est chevaliers an terre/ Puis qu'il a esté an charrete;/ Si n'est pas droiz qu'il s'antremete/ De ce don vos m'avez requise./ Entesmes ce que il i gise,/ Qu'il le porroit tost comparer./ Ne ge ne l'ait pas fet parer/ Si richemant por vos colchier./ Vos le conparriez mout chier/ Se il vos venoit nes an pans."<sup>345</sup>

Aatelisneito on ensimmäinen Lancelotin oman säädyn edustaja, jonka hän tapaa istuttuaan kärryissä, ja saa heti kuulla olevansa häpeällinen ja arvonsa menettänyt. Samoin häneen suhtaudutaan myöhemminkin teoksessa. Lainauksessa puhutaan myös ”Kielletystä sängystä”, joka on varattu sen ansainneelle ritarille nukkumista varten, kaikille muille sänky on hengenvaarallinen. Lancelot ei välitä kiellosta tai varoituksista ja menee sänkyyn nukkumaan. Sänky on kauniisti ja kalliisti koristeltu ja kahta muuta sänkyä hieman korkeampi. Keskiyöllä katosta syöksyy liekehtivä keihäs kohti nukkuvaa Lancelotia. Keihäs raapaisee hänen kylkeään, mutta ei vahingoita häntä. Liekit sytyttävät sängyn palamaan. Lancelot ei tästä hätkähdä, vaan sammuttaa palon nopeasti ja jatkaa rauhassa uniaan.<sup>346</sup> RIBARD tulkitsee kohdan viittaavan Kristuksen ristiin. Yhtymäkohtia on esimerkiksi se, että sänky on korkein kolmesta, kuten Jeesuksen ristikin on perinteisesti kuvattu korkeammaksi kuin kahden ryövärin ristit. Samaten katosta iskeytyvä keihäs tuo mieleen Jeesuksen kyljen puhkaisseeseen keihään, etenkin kun

<sup>342</sup> Troyes, *Lancelot*, 438-444. ”Ja ritarista [Lancelotista] kysyivät:/ ”Kääpiö, mitä pahaa on tämä ritari tehnyt, jota kuljetat kuin raajarikkoista?”/ Hän ei kuitenkaan halua selittää heille./ Pistää ritarin nousemaan/ Kärryjen kyydistä, ja menee pois./ Eivätkä he tiedä minne hän meni.”

<sup>343</sup> VERCHERE 1978, 251-265.

<sup>344</sup> Nimityksiä käytetään esimerkiksi: Troyes, *Lancelot*, 475, 542, 627, 684, 867, 1667, 2218, 2717, 2789.

<sup>345</sup> Troyes, *Lancelot*, 484-495. ”Teidän, sanoo hän, ei kuulu varsinkaan/ Kysyä siitä [kielletystä sängystä] eikä tiedustella./ Arvonsa menettänyt ja nöyryytetty on ritari./ Joka on ollut kärryissä./ Hänelle ei ole luvallista puuttua siihen asiaan./ Josta minulta kysyitte./ Ja vielä vähemmän maata sillä [sängyllä]./ Ettei joutuisi maksamaan sitä kalliisti./ En ole koristanut sitä/ Näin hienosti, että te nukkuisitte siinä./ Maksatte siitä kalliin hinnan./ Jos edes ajattelette sitä.”

<sup>346</sup> Troyes, *Lancelot*, 470-534.



Chrétien de Troyes tarkoittaa, että keihäs raapaisee Lancelotin kylkeä. RIBARD'in mukaan tämä kohtaaminen viittaa Golgatan tapahtumiin ja Jeesuksen kuolemaan.<sup>347</sup>

Joka tapauksessa on selvää, että tämä koetus, jonka Lancelot läpäisee, todistaa hänen olevan erinomainen ritari. Hänhän selvisi sängyssä nukutusta yöstä, vaikka sänky oli varattu vain sen arvoiselle ritarille. Lancelotin voittama koetus todistaa vääräksi kärryjen aiheuttaman arvonmenetyksen. Sama kaava toistuu myöhemminkin tarinassa. Silti kärryjen häpeällisyys ei poistu Lancelotin yltä, vaan ihmiset muistuttavat yhä uudelleen häntä häpeästä.

Kaava toistuu esimerkiksi kohtauksessa, jossa Lancelot tulee metsäaukiolle. Aukiolla on paikalla tanssivia ja leikkiviä ihmisiä. Nämä ihmiset pilkkaavat häntä ensin: ”Veez le chevalier, veez,/ Qui fu menez sor la charrete!”<sup>348</sup> Paikallinen aatelisherra kuitenkin tukee Lancelotia ja pian ihmiset jo kunnioittavat Lancelotia: ”Avez veü?/ Cil qui sor la charrete fu/ A hui conquise tel enor/ Que l'amie au fil monseignor/ En mainne, sel siudra mes sire.”<sup>349</sup> Tässäkin tilanteessa Lancelotia pilkattiin ensin, mutta lopulta ihmiset kuitenkin alkoivat kunnioittaa Lancelotia.

Tilanne on muutenkin mielenkiintoinen. Vanha aatelisherra nimittäin on paikalla estääkseen poikaansa taistelemasta Lancelotia vastaan. Lancelot kulkee erään neidon seurassa, jonka aatelisherran poika haluaa vaimokseen. Neito taas ei ole kiinnostunut tästä ritarista. Lancelot puolustaa neidon kunniaa ja oikeutta kieltäytyä miehen kosinnoista.<sup>350</sup> Isä ei halua pojan taistelevan Lancelotia vastaan, mutta poika vastustaa isänsä tahtoa. Tällöin isä käskee sitoa poikansa, jottei tämä voi taistella.<sup>351</sup> MANDELin mukaan tämä ”Ylpeän pojan” (eng. *Proud Son*) kapina isähahmoa vastaan toistuu muutenkin romanssissa, Keu-ritarin kapinointina kuningas Arthuria vastaan ja erityisesti pahan Méléagant'in käytöksessä omaa isäänsä, kuningas Baudemagua kohtaan. MANDELin mukaan tämän kohtauksen Ylpeän pojan ja Méléagant'in välillä on yhtäläisyyksiä: avoin kapina vanhaa ja viisasta isää kohtaan.<sup>352</sup> Myös RIBARD'in mukaan Ylpeä poika vertautuu Méléagant'iin ja isä kuningas Baudemaguun.<sup>353</sup>

---

<sup>347</sup> RIBARD 1972, 64-65.

<sup>348</sup> Troyes, *Lancelot*, 1666-1667. ”Katsokaa ritaria, katsokaa,/ Jota kuljetettiin kärryissä!”

<sup>349</sup> Troyes, *Lancelot*, 1817-1821. ”Näittekö?/ Hän, joka oli kärryissä,/ Saavutti tänään sellaisen kunnian,/ Että herramme pojan [nais]ystävää/ Saa saattaa, ja häntä seuraa herramme poika.”

<sup>350</sup> Troyes, *Lancelot*, 1512-1799.

<sup>351</sup> Troyes, *Lancelot*, 1741-1791.

<sup>352</sup> MANDEL 1964, 99-100.

<sup>353</sup> RIBARD 1972, 80-83.

Suurin eroavaisuus kahdessa tapauksessa on MANDELin mukaan kapinan motiiveissa ja onnistumisessa. Méléagant kapinoi MANDELin mukaan silkasta kapinan halusta, kun taas Ylpeä poika ei suostu isänsä tahtoon siksi, että haluaa Lancelotin suojeleman neidon itselleen. Hänen kapinansa ei myöskään onnistu, eikä tuota suurta vahinkoa, toisin kuin Méléagant'in kapina. Kaikki kapinoivat hahmot saavat romanssissa myös rangaistuksensa, sekä fyysisen että sosiaalisen. Kapinoinnin taustalla on liiallinen ylpeys, jota rangaistaan julkisella häpeällä. MANDELin mukaan *Lancelotissa* onkin kysymys sosiaalisen järjestyksen säilyttämisestä.<sup>354</sup> Palaan tähän asiaan vielä myöhempanä, mutta korostan, että tämä sosiaalisen järjestyksen ja yksilön ylpeyden problematiikka on mielestäni esillä teoksessa laajemminkin ja on yksi avain Lancelotin kärryjen symboliikan ymmärtämiseen.

Ylpeä poika ja hänen isänsä seuraavat Lancelotia ja neitoa. Pian he saapuvat luostariin, jossa Lancelot laskeutuu hevosen selästä rukoillakseen. Luostarin vieressä on aidattu hautausmaa. Lancelot rukoilee ensin kappelissa ja tutustuu sitten hautausmaahan luostarin munkin opastuksella. Hän löytää yhden haudan muiden joukosta: ”Antre les autres une an trueve/ De marbre, et sanble estre de l'uevre/ Sor totes les autres plus bele.”<sup>355</sup> Tämä hauta on erikoinen. Munkin mukaan tarvitaan seitsemän vahvaa miestä nostamaan hautapaasi.<sup>356</sup> Ainoastaan suuri sankari, joka vapauttaa Gorren valtakunnan vangit, voi yksin nostaa kiven ylös. Toisin kuin muissa haudoissa, joissa on Arthurin ritareiden nimiä, kuten Gauvain tai Yvain, tässä haudassa ei ole nimeä, vaan ainoastaan salaperäinen kirjoitus:

“Et letres escrites i a/ Qui dient: ‘Cil qui levera/ Cele lanme seus par son cors/ Gitera ces et celes fors/ Qui sont an la terre an prison,/ Don n'ist ne clers ne gentix hon/ Des l'ore qu'il i est antrez ;/ N'ancor n'en est nus retornez./ Les estranges prisons retientent,/ Et cil del païs vont et vienent/ Et anz et fors a lor pleisir.”<sup>357</sup>

Hautaan tullaan siis hautamaan suuri sankari, joka vapauttaisi vangit toisesta maasta. Kirjan kontekstista voi päätellä, tällä tarkoitettavan Gorren valtakuntaa, jossa Méléagant pitää vankinaan Arthurin hovin jäseniä ja kuningatar Guineverea. Gorren valtakunnalla

---

<sup>354</sup> MANDEL 1964, 99-102.

<sup>355</sup> Troyes, *Lancelot*, 1871-1873. ”Muiden [hautojen] joukosta löysi/ Yhden marmorisen, joka näytti olevan tekoa/ Paljon muita kauniimpaa.”

<sup>356</sup> Troyes, *Lancelot*, 1892-1898.

<sup>357</sup> Troyes, *Lancelot*, 1899-1909. ”Ja kirjaimet siihen kirjoitettu on,/ Jotka sanovat: ’Se joka nostaa/ Tämän paaden yksin ruumiinsa voimilla/ Tulee päästämään vapaaksi ne,/ Jotka ovat maassa vankeina,/ Josta ei tule ulos aatelinen eikä pappi,/ Sen jälkeen kuin on sinne astunut sisään;/ Vielä sieltä ei ole yksikään tullut takaisin./ Muukalaiset siellä vangitaan/ Ja oman maan kansalaiset/ Kulkevat edestakaisin/ Ulos ja sisään, kuten haluavat.”

on myös vertauskuvallinen merkitys. Esimerkiksi Jean RYCHNER ajattelee, että Gorre on kuoleman valtakunnan vertauskuva.<sup>358</sup> Samoin tulkitsee myös GUYÉNOT tätä mysteeristä hautaa ja Gorren valtakuntaa.<sup>359</sup> RIBARD'in mukaan kyseessä ei ole kuoleman valtakunta, vaan "L'Autre Monde" eli Jumalan todellisuus.<sup>360</sup> Mielestäni ajatus kuoleman valtakunnasta tulee kuitenkin hyvin lähelle ajatusta Jumalan todellisuudesta.

Lancelot tarttuu heti kiinni hautakiveen ja nostaa paaden ylös, paremmin kuin kymmenen miestä olisi sen tehnyt.<sup>361</sup> Lancelot siis avaa oman hautansa päällä makaavan painavan kiven, ja osoittautuu paaden kirjoituksessa ennustetuksi vapauttajaksi. RYCHNERin mukaan tämä antaa Lancelotin tehtävälle messiaanisen luonteen: hän ei vapauta vain rakastamaansa naista, vaan kaikki Gorren valtakuntaan vangitut ihmiset, kuten Jeesuskin vapautti Tuonelassa olevat sielut.<sup>362</sup> GUYÉNOT on osoittanut tutkimuksessaan, että ajatus Jeesuksen laskeutumisesta Tuonelaan ja hänen vapauttamistaan vangeista oli tunnettu erityisesti suosituksen apokryfisen evankeliumin, Nikodemuksen evankeliumin, kautta Chrétien de Troyes'n aikana. Toisaalta GUYÉNOT'n mukaan Chrétien yhdistää Lancelotin kertomuksessa Jeesuksen ja klassisen Orfeus-myytin aineksia.<sup>363</sup> RIBARD'in mukaan tässä kohdassa Lancelot vertautuu Kristukseen, joka nousi haudastaan vapauttaen samalla kaikki kuoleman valtakunnassa vankina olleet sielut.<sup>364</sup> On mielestäni ilmiselvää, että Chrétien de Troyes tahtoo viitata tässä Jeesukseen vankien vapauttajana. Uskonnollisen vertauskuvan tarkoituksena on ritariuden ideaalin pohtiminen. KAEUPERin mukaan hyvän, kristillisen ritarin oli pyrittävä Kristuksen kaltaisuuteen. Kristus nähtiin ritarina, joka oli sankarillisesti taistellut ja kärsinyt Saatanan vangitsemien ihmisten puolesta.<sup>365</sup> Mielestäni siis Chrétien de Troyes tässä maalaa ideaalisesta ritarista kuvan, jossa maalliselle sotilaalle annetaan uusi, jalo tehtävä vangittujen vapauttajana ja esikuvaksi Kristus, syntisten vapauttaja.

---

<sup>358</sup> RYCHNER 1968, 52, 75.

<sup>359</sup> GUYÉNOT 2010, 18-23.

<sup>360</sup> RIBARD 1976, 17-18.

<sup>361</sup> Troyes, *Lancelot*, 1910-1914.

<sup>362</sup> RYCHNER 1968, 63.

<sup>363</sup> GUYÉNOT 2010, 39-57.

<sup>364</sup> RIBARD 1972, 84-85. RIBARD'in tulkintaa vahvistaa uskonnollinen ympäristö ja Lancelotin rukous.

<sup>365</sup> KAEUPER 2009, 34, 39, 116-117.

Ylpeä poika joutuu myöntämään isänsä olleen oikeassa ja he palaavat metsäaukiolle.<sup>366</sup> Sama kaava, jossa Lancelotia ensin pilkataan kärryjen vuoksi mutta jossa hän kuitenkin saavuttaa kunniaa lopulta, toistuu myöhemminkin tarinassa. Eräs ritari pilkkaa Lancelotia kärryissä istumisesta ja haasta hänet kaksintaisteluun. Lancelot on tällöin vieraana eräässä perheessä, joka ei ole kuullut Lancelotin istuneen kärryissä. Heidän reaktionsa tietoon on kauhistunut:

”Et tuit li autre par reason/ S'an mervoillent a desmesure:/ "Ha, Dex! con grant mesaventure!"/ Fet chascuns d'ax a lui meïsmes./ "L'ore que charrete fu primes/ Pansee et feite soit maudite,/ Car mout est vix chose et despite./ Ha, Dex! De coi fu il retez/ Et por coi fu il charretez?/ Por quel pechié, por quel forfeit?/ Ce li ert mes toz jorz retret./ S'il fust de cest reproche mondes,/ An tant con dure toz li mondes,/ Ne fust uns chevaliers trovez,/ Tant soit de proesce esprovez,/ Qui cest chevalier resanblast;/ Et qui trestoz les assanblast;/ Si bel ne si gent n'i veïst,/ Por ce que le voir an deïst.”<sup>367</sup>

Aatelisperhe, on kyllä kauhistunut siitä mitä Lancelotille on tapahtunut, mutta samalla he ajattelevat, että Lancelot on ritarina ylitse muiden. Itse asiassa he uskovat hänen olevan muiden yläpuolella jo hänen ulkonäkönsä perusteella. Lancelot todistaa arvonsa heille kuitenkin myös käytännössä ottamalla ritarin haasteen vastaan. Hän pukee haarniskansa ja varusteensa. Istuessaan sitten varustautuneena hevosen selässä, Lancelot on kaikkien mielestä täydellisen ritarin näköinen:

”Li chevax, tant li avenoit,/ Et li escuz que il tenoit/ Par les enarmes anbracié;/ Si ot .i. hiaume el chief lacié/ Qui tant i estoit bien assis/ Que il ne vos fust mie avis/ Qu'anprunté n'acreü l'eüst;/ Einz deïssiez, tant vos pleüst,/ Qu'il fu ensi nez et creüz;/ De ce voldroie estre creüz.”<sup>368</sup>

On mielenkiintoista, että Chrétien de Troyes korostaa niin vahvasti että Lancelot näyttää todelliselta ritarilta. Chrétien korostaa Lancelotin syntyneen ja olleen kuin luotu ritariksi.

Taustalla on se kuvaus, jonka Chrétien de Troyes antaa Lancelotista juuri ennen kärryihin astumista. Kuten totesin aiemmin, ennen kärryihin astumista Lancelot kävelee

---

<sup>366</sup> Troyes, *Lancelot*, 1993-1995.

<sup>367</sup> Troyes, *Lancelot*, 2604-2622. ”Ja kaikki muut hämmästyivät, ja hyvästä syystä./ He kaikki ihmettelevät sitä määrättömästi:/ ”Voi Jumala! Mikä suuri epäonni!”/ Sanovat kaikki itselleen./ ”Se joka ensimmäisenä kärryt/ Keksi ja teki, olkoon kirottu!/ Koska niin paha ja paheksuttava asia se on./ Voi, Jumala! Mistä häntä syytettiin./ Ja miksi häntä kuljetettiin kärryissä?/ Minkä synnin tähden, minkä pahan teon tuoksi?/ Sen vuoksi häntä tullaan aina syyttämään./ Jos hän olisi viaton siihen mistä häntä syytetään,/ Koko maailmasta ei löytyisi/ Yhtä ritaria/ Kuinka rohkeaa ja ritarillista hyvänsä,/ Joka olisi tämän ritarin arvoinen./ Vaikka kaikki koottaisiin yhteen,/ Ei nähtäisi yhtä komeaa ja jaloa/ Kuin tämän ritarin nähdessä.”

<sup>368</sup> Troyes, *Lancelot*, 2667-2676. ”Hän sopi hevosen selkään niin hyvin/ Ja kilpi jota hän piti/ Tiukasti kiinni kädensijoista [sopi hänelle hyvin]./ Hänellä oli kypärä kiinnitettynä päässä/ Joka sopi hänelle niin hyvin/ Ettei olisi tullut mieleenkään/ Että hän olisi lainannut sen./ Olisi voinut uskoa, niin hyvä hän oli katsella/ Että hän oli näin syntynyt ja luotu./ Tämän haluaisin että uskotte.”

ja hän on luopunut keihäästään. Keihäs ja hevonen olivat keskiajalla tärkeimpiä ritariuden symboleita.<sup>369</sup> Niinpä Lancelot on hyvin epäritarillisen näköinen astuessaan kärryihin. Nyt sen sijaan hän näyttää ritarilta koko olemuksensa puolesta. RIBARD toteaa, että keskiajan ajattelussa vaatetus ja ihmisen ulkonäkö kertoi myös ihmisen sisäisestä olemuksesta.<sup>370</sup> Lancelot on tässä kohtauksessa saavuttanut uudelleen menetetyn ritariutensa. Chrétien de Troyes, joka aikaisemmin kuvasi Lancelotin käveleväksi ja keihäänsäkin hukanneeksi kärryihin nousevaksi ritarin irvikuvaksi, kuvaa nyt sankarinsa uudestaan komeaksi ritariksi, joka näyttää kuin luodun tehtävänsä. Kaikin keinoin korostetaan, että Lancelotin todellinen olemus on tämä, hieno ja komea ritari. Chrétien de Troyes, kuin varmistaakseen että häntä ymmärretään, sanoo kuvauksensa lopuksi että haluaisi häntä uskottavan tässä asiassa.

Lancelot osoittaa taistelussa, ettei hänen ritariutensa ole vain silmänlumetta, vaan taistelee urhoollisesti vihollistaan vastaan. Taistelu on kiivas ja kaikki kerääntyvät katsomaan sitä. Kun Lancelot huomaa yleisön seuraavan häntä, hän häpeää ettei ole vielä voittanut vastustajaansa. Tällöin hän vimmastuu ja hyökkää entistä tulisemmin toista ritaria vastaan. Viimein ritarin on pakko anoa armoa Lancelotilta. Tällöin Lancelot vaatii vihollistaan nousemaan kärryihin siksi että tämä on syyttänyt häntä tuosta teosta niin kovin sanoin. Vihollinen ei kuitenkaan suostu tähän. Juuri silloin paikalle saapuu nuori neito vaatien Lancelotia katkaisemaan ritarin pään.<sup>371</sup> Neidon kuvaukseen liittyy kaksi mielenkiintoista symbolia. Ensinnäkin hän ratsastaa ruskeankeltaisella (ransk. *fauve*) muulilla, ja toiseksi hänellä on kädessään ruoska (ransk. *corgiee*), jolla hän hakkaa muulia.<sup>372</sup> Ruskeankeltainen on RIBARD'in mukaan pahaenteinen väri keskiajalla, moraalisen pahuuden väri. Tässäkin tilanteessa väri varoittaa Lancelotia lähestyvistä moraalisesta ongelmasta: miten hän voi katkaista armoa anovan ritarin pään?<sup>373</sup> *Corgiee*-ruoska taas on DUBOST'n mukaan *Perceval*-teoksessa pahojen hahmojen attribuutti, joka symboloi julmuutta.<sup>374</sup> RIBARD'in

---

<sup>369</sup> Keihään symboliikasta ks. esim.: PASTOUREAU 2004, 101; RIBARD 1984, 139; hevosen symboliikasta: RIBARD 1984, 62; COHEN, 1997, 241.

<sup>370</sup> RIBARD 1984, 138.

<sup>371</sup> Troyes, *Lancelot*, 2677-2764.

<sup>372</sup> Troyes, *Lancelot*, 2781-2785.

<sup>373</sup> RIBARD 1984, 48-50.

<sup>374</sup> DUBOST 1997, 78. *Corgiee* on kidutusväline joka eroaa DUBOST'n mukaan tavallisesta ratsupiiskasta tehden kipeämpää. *Corgieen* naruihin oli sidottu solmuja, jotta ruoska tuottaisi enemmän tuskaa.

mukaan *corgiee* on villiuden ja sivistyksen puutteen symboli, erityisesti kääpiöiden ase.<sup>375</sup> Paikalle saapuva neito uhkuu eräänlaista julmaa uhkaa.

Julmalta kuulostaa myös hänen vaatimuksensa Lancelotille: tämän on teloitettava voitettu ritari, joka anoo armoa. Armollisuus eli sääli voitettuja vastustajia kohtaan on kuitenkin yksi tärkeimmistä ritariuden hyveistä.<sup>376</sup> Lancelot joutuukin nyt valitsemaan kahden hyveen välillä: sääli vaatii häntä säästämään ritarin hengen, kun taas avokätisyys<sup>377</sup> (ransk. *largece*) vaatii häntä suostumaan neidon pyyntöön.

RIBARD'in mukaan tässä on kyseessä Lancelot-Messiaalle asetettu koettelemus, ja neito on vertauskuva tuonpuoleisen viestintuojasta ja nimenomaan hyvän puolella olevasta olennot, jopa arkkienkelistä. Koetus toistaa RIBARD'in mukaan kärryjen häpeällistä koetusta: Lancelotin on hylättävä ritarin hyve sääli tehtävänsä toteuttamisen vuoksi.<sup>378</sup> Olen yhtä mieltä siitä, että tämä on Lancelotille koetus. Kohdassa on myös selkeitä muistumia kärryjen episodiin: ensinnäkin Lancelotin kuvaus huonoksi tai hyväksi ritariksi, kuten edellä otin esille. Toiseksi tässäkin kohdassa Chrétien de Troyes kuvaa Lancelotin sisäistä kamppailua. Kärryjen kohdalla Lancelotia vetivät vastakkaisiin suuntiin rakkaus ja järki, nyt hänestä kamppailevat sääli ja avokätisyys. Mielestäni kuitenkin RIBARD'in näkemystä siitä, että Lancelotin olisi hylättävä ritarillisuus, ei voi perustella täysin vakuuttavasti tekstin pohjalta. Nimenomaanhan Chrétien de Troyes tuntuu korostavan Lancelotin ritarillisuutta, oikeastaan täysin vastakkaisesti kuin kärryjen kohdalla. Sitä paitsi Lancelot onnistuu tavallaan toteuttamaan sekä säälin että avokätisyyden vaatimuksen, antamalla lyödylle ritarille toisen mahdollisuuden taistella häntä vastaan siten, että Lancelot itse ei liiku paikaltaan. Tämän mahdollisuuden hävittyään ritari menettää päänsä ja neito saa haluamansa.

Lancelotin voittama ritari kuvastaa ylpeyttä: hän ei halua, edes pelastaakseen henkeään, nousta häpeällisiin kärryihin. Hän ei siis suostu nöyrytykseen.<sup>379</sup> Neito, joka haluaa ritarin henkeä, voisi tällöin olla kuva oikeudenmukaisesta rangaistuksen vaatimuksesta.

---

<sup>375</sup> RIBARD 1984, 143.

<sup>376</sup> DUGGAN 2001, 101. Ks. myös KAEUPER 2009, 6.

<sup>377</sup> Suomennan termillä avokätisyys Chrétien de Troyes'n käyttämän sanan *Largece*, joka merkitsee paitsi anteliaisuutta, myös avoimuutta muiden ihmisten pyynnöille ja hädälle.

<sup>378</sup> RIBARD 1972, 101-102; 33-34. RIBARD perustelee näkemystään sillä, että neito auttaa Lancelotia toimien ”suojelusenkelinä” Lancelotille. Hänen tulkintansa lähtee siitä oletuksesta, että Méléagant on Saatanan vertauskuva, eli siis langennut enkeli – neito, joka paljastuu myöhemmin Méléagant'in sisareksi, olisi siis myös enkeli, mutta uskollinen isälleen, eli Jumalalle.

<sup>379</sup> Troyes itse kertoo ritarin olevan erittäin ylpeä: ”Plus orgueilleus que n'est uns tors, Que c'est mout orguilleuse beste.” Troyes, *Lancelot*, 2568-2569. ”Ylpeämpi on kuin härkä,/ Joka on hyvin ylpeä eläin.”

Toisaalta hän tuntuu kuvastavan myös pahaä julmuutta halutessaan kiivaasti ritarin kuolemaa. Sandy FEINSTEIN tulkitsee neidon hyväksi hahmoksi, joka liittyy Vanhan Testamentin apokryfikirjojen Juuditin kanssa samaan oikeudenmukaisen koston vaatijoiden perinteeseen.<sup>380</sup> Ajattelen, että hänen julmuutensa voi tulkita oikeudenmukaisen rangaistuksen vaatimukseksi, koska hän haluaa pahan ja ylpeän ritarin kuolemaa. Lisäksi neito auttaa myöhemmin teoksessa Lancelotia, joten hän ei ole yksiselitteisesti paha hahmo. Voitettu ritari on neidon mukaan paha ja epäluotettava:

”[C]est chevalier que tu as/ Conquis, et, voir, einz ne trovas/ Si felon ne si desleal./ Ja ne feras pechié ne mal,/ Einçois feras aumosne et bien,/ Que c'est la plus desleax rien/ Qui onques fust ne ja mes soit.”<sup>381</sup>

Neito maalaa sanoilla ritarista todella pahan kuvan. RIBARD toteaa että ritari on samanlainen kuin Lancelotin päävihollinen, Méléagant.<sup>382</sup> Myös FEINSTEIN toteaa ritarin olevan kuvatus ylpeäksi ja Méléagant'in kaltaiseksi. Lisäksi hän näkee että ritarin ylpeydellä ja hänen ylpeillä puheillaan on selkeä yhteys ritarin saamaan rangaistukseen, pään katkaisemiseen.<sup>383</sup> Tulkitsen itse kohtaa siten, että tässä on kyse ylpeyden ja nöyryyden välisestä suhteesta. Ylpeä ritari on samankaltainen kuin teoksen antagonistin, Méléagant. Myös hahmojen saama rangaistus on sama, eli pään menettäminen. Molemmat kuvataan ylpeiksi ja pahoiksi hahmoiksi, jotka lopulta saavat rangaistuksensa Lancelotin miekasta. Ylpeyden rangaistuksena on siis pään menettäminen. Tässä kohdassa Ylpeällä ritarilla olisi mahdollisuus nöyrtyä, kun Lancelot tarjoaa tälle mahdollisuutta nousta kärryihin. Viittaamalla kohdassa hyvin monella tavalla kärryjen episodiin, Chrétien de Troyes tietysti muistuttaa tarkoituksellisesti Lancelotin toiminnasta kärryjen kanssa: Lancelot nöyrtyi vapaaehtoisesti häpeällisiin kärryihin. Kärryt saavat siis uudestaan merkityksen nöyryyden symbolina.

---

<sup>380</sup> FEINSTEIN 1999, 45. Juudit on Vanhan Testamentin apokryfikirjoissa esiintyvä naishahmo, joka pelastaa Israelin kansan ja katkaisee vihollisensa Holoferneen pään.

<sup>381</sup> Troyes, *Lancelot*, 2809-2815. ”Tuo ritari jonka olet/ Voittanut, ja, totisesti, ei löydy/ Niin pahaä ja petollista./ Ollenkaan et tee syntiä tai pahuutta [tappaessasi ritarin]/ Vaan tekisit hyvän teon ja hyvää/ Sillä tuossa on kaikkein epäluotettavin olento,/ Joka koskaan on ollut tai koskaan tulee olemaan.”

<sup>382</sup> RIBARD 1972, 99. Ritari mm. keskeyttää Lancelotin ja aatelisperheen rauhallisen ruokailun samalla tavalla kuin Méléagant keskeyttää Arthurin hovin ruokailun kirjan alussa.

<sup>383</sup> FEINSTEIN 1999, 50. FEINSTEIN huomauttaa myös, että Ylpeä ritari on itse uhannut katkaista Lancelotin pään: ritari on tarjonnut Lancelotille kuljetusta virran yli Gorren maahan, sillä ehdolla, että perillä ritari saa päättää vapaasti katkaiseeko Lancelotin pään vai ei. FEINSTEIN tulkitsee, että molemmat pahat hahmot, Ylpeä Ritari ja Méléagant, menettävät päänsä, koska ovat pyrkineet vaientamaan naisen. Hän myös vertailee Lancelotin ja Chrétien de Troyes'n asemaa suhteessa kuningattareen ja pohtii, oliko Chrétien de Troyes kirjailijana samanlaisessa suhteessa Marie de Champagneen kuin Lancelot kuningatar Guinevereen.

Palaan vielä edellä käsitellyyn kohtaukseen, jossa Ylpeä poika halusi taistella Lancelotia vastaan. MANDEL tulkitsee kohtausta isän ja pojan suhteen välisenä kuvauksena, ja laajemmin yhteiskunnallisen järjestyksen horjumisen näkökulmasta.<sup>384</sup> Samalla tavalla RYCHNER pohtii yhteisön ja yksilön välistä problematiikka: Lancelot rikkoo yhteisön normeja istuessaan kärryissä vapauttaakseen Guineveren, mutta tämän yksityisen, liiallisen rakkauden<sup>385</sup> voimalla hän kuitenkin lopulta vapauttaa myös kaikki yhteisön vangitut jäsenet.<sup>386</sup> Tulkitsen, että *Lancelot*-teoksessa Chrétien de Troyes pohtii nimenomaan yksilön suhdetta yhteisön järjestykseen. Lancelot, istuessaan kärryissä, rikkoo yhteisön normeja, ja saa siitä osakseen häpeää. Toisaalta hän kuitenkin samalla osoittaa olevansa nöyrä, eikä siis syyllisty ylpeyden kuolemansyntiin. Teoksen pahat hahmot ovat taas järjestään ylpeitä, ja saavat siitä ansaitsemansa palkan. Ylpeys siis lopulta haavoittaa yhteisöä pahemmin kuin yhteisön normien rikkominen. Kuitenkin myös Lancelot saa rangaistuksen liiallisesta rakkaudestaan Guinevereen ja joutuu kantamaan kärryjen häpeää.

Ylpeys on keskiajalla yhdistetty usein nimenomaan aatelisiin.<sup>387</sup> Ylpeyden ruotiminen on siis voinut olla ajankohtainen teema Chrétien de Troyes'lle. Hän on todennäköisesti kirjoittanut *Lancelot*-teoksensa osittain juuri ylpeyden synnin vastustamiseksi. Toisaalta taas hän myös alleviivaa yhteiskunnallisen järjestyksen säilyttämistä, ja siksi Lancelotin kärryt symboloivat samaan aikaan sankarin nöyryyttä ja tämän häpeää yhteisön normien rikkomisen johdosta. Lancelot joutuu kantamaan häpeää kärryjen johdosta teoksen puoleen väliin asti.

Edellä käsitellyn taistelun jälkeen Lancelot on vapautunut kärryjen häpeästä erilaisten koettelemusten jälkeen. Sama kaava on toistunut useasti, jossa häntä ensin pilkataan, jonka jälkeen hänen pilkkaajansa saavatkin nähdä hänen olevan todella hyvä ritari. Viimeiseksi hän voittaa Ylpeän Ritarin ja tällöin Lancelot ”vapautuu” kärryjen häpeästä. Kärryjä ei nimittäin enää mainita kertomuksessa kuin muutaman kerran tämän jälkeen. Hyvin osuvasti heti edellä kuvatun taistelun jälkeen Lancelot voittaa

---

<sup>384</sup> MANDEL 1964.

<sup>385</sup> BERNSTEIN tulkitsee, että Lancelotin rakkaus Guinevereen, naimisissa olevaan naiseen, on Chrétien de Troyes'n mielestä tuomittava asia, eli siis liiallinen rakkaus. Hänen mukaansa Chrétien de Troyes paheksui Marie de Champagnen hänelle antamaa aihetta, eikä ajatellut Lancelotin olevan täydellinen ritari. BERNSTEIN 2012.

<sup>386</sup> RYCHNER 1968.

<sup>387</sup> BROWN 1998, 57.



suurimman haasteensa kulkemalla Miekkasiltaa pitkin Méléagant'in maahan, jossa hän lopulta voittaa vihollisensa ja vapauttaa kuningattaren ja muut vangitut.

Miekkasilta vahvistaa Lancelotin messiassymboliikkaa entisestään. Chrétien de Troyes kertoo, että Gorren maahan voi päästä vain Miekkasiltaa pitkin, mikä kulkee vuolaan virran yli. Miekkasilta tarkoittaa kirjaimellisesti jättikokoista miekkaa, joka toimii siltana:

”Einz ne fu, qui voir m'an requiert,/ Si max ponz ne si male planche:/ D'une espee forbie et blanche/ Estoit li ponz sor l'eve froide;/ Mes l'espee estoit forz et roide/ Et avoit .ii. lances de lonc./ De chasque part ot .i. grant tronc./ Ou l'espee estoit closfichiee.”<sup>388</sup>

Lancelot ei säikähdä siltaa eikä sen alla kuohuvaa koskea, jota Chrétien de Troyes kuvailee pahaksi ja jopa helvetilliseksi: ”Et voient l'eve felenesse,/ Noire et bruiant, roide et espesse,/ Tant leide et tant espoantable/ Con se fust li fluns au deable,”<sup>389</sup> Chrétien de Troyes kuvailee virtaa siis jopa helvetilliseksi. GUYÉNOT'n mukaan vaaralliset sillat ovat keskiajalla yleisiä kirjallisuudessa ja kuvaavat erityisesti reittiä, jota sielun on kuljettava taivaan valtakuntaan yli helvetin kuilujen.<sup>390</sup> Näin ollen Miekkasilta liittyy tällaiseen kuoleman valtakuntaan siirtymisen tematiikkaan.

Lancelot ei pelkää siltaa, sillä hän sanoo luottavansa Jumalaan. Hän ylittää sillan, vaikka se onkin tuskallista ja erittäin vaikeaa:

”Bien s'iert sor l'espee tenuz,/ Qui plus estoit tranchanz que fauz,/ As mains nues et si deschauz/ Que il ne s'est lessiez an pié/ Souler ne chauce n'avanpié./ De ce gueres ne s'esmaioit/ S'es mains et es piez se plaioit;/ Mialz se voloit il mahaignier/ Que cheoir el pont et baignier/ An l'eve don ja mes n'issist./ A la grant dolor con li sist/ S'an passe outre et a grant destrece;/ Mains et genolz et piez se blece.”<sup>391</sup>

Lancelot haavoittuu siis jalkoihin ja käsiin, ja hän vuotaa verta. RIBARD'in mukaan kohtaus viittaa hyvin selkeästi Jeesuksen kuolemaan ristillä, sillä hänkin haavoittui nimenomaan käsiin ja jalkoihin. Lisäksi miekan voi ajatella olevan ristinmuotoinen.<sup>392</sup> KAEUPERin mukaan Kristuksen kärsimys ristillä nähtiin ansiokkaana, sen avulla hän

---

<sup>388</sup> Troyes, *Lancelot*, 3019-3027. ”Ei koskaan ollut, jos halutaan totuus,/ Niin paha siltaa ja niin paha sillankantta./ Terävä ja kirkas miekka/ Oli silta kylmän virran päällä./ Miekka oli vahvaa tekoa/ Ja oli kahden keihään pituinen./ Kummallakin puolella oli iso puunrunko/ Jossa miekka oli kiinni.”

<sup>389</sup> Troyes, *Lancelot*, 3009-3012. ”Ja näkevät pahan virran/ Mustan ja meluisan, pettävän ja syvän/ Niin ruman ja niin kauhistuttavan/ Kuin se olisi paholaisen virta.”

<sup>390</sup> GUYÉNOT 2010, 23-25.

<sup>391</sup> Troyes, *Lancelot*, 3100-3112. ”Paremmiin pysyy miekalla/ Joka on terävämpi kuin viikate,/ Paljain käsin ja ilman kenkiä/ Kuin jos olisi jättänyt jalkoihinsa/ Kengät tai sukkahousut tai kengän päälliset/ Ei paljoa tästä murehdi/ Että hänen kätensä ja jalkansa haavoittuvat./ Ennemmin haluaa hän haavoittua/ kuin pudota sillalta ja kylpeä/ Virrassa josta ei koskaan nouse./ Suurella tuskassa, joka hänelle annettiin/ Menee yli suurella vaivalla./ Kädet, jalat ja polvet haavoittaa.”

<sup>392</sup> RIBARD 1972, 103-107.

pelasti ihmiskunnan helvetistä. Samalla Kristus asetettiin ritareiden esikuvaksi. Kristus esitettiin paitsi voitokkaana ritarina, myös ritarina, joka pelasti rakastamansa neidon, eli Kirkon, kärsimällä tämän puolesta.<sup>393</sup> Mielestäni on ilmiselvää, että Chrétien de Troyes haluaa asettaa Lancelotin tällaiseksi esikuvalliseksi, ideaaliksi, Kristuksen kaltaiseksi ritariksi kaikille kuulijoilleen ja lukijoilleen. Lancelothan nimenomaan on valmis kärsimään pelastaakseen rakastamansa naisen ja tämän mukana kaikki muut vangitut ihmiset. Lopulta siis, sovitettuaan häpeänsä, tai osoitettuaan häpeän vääräksi, Lancelot onnistuu yhdistämään yksilöllisen rakkautensa ja yhteisöllisen tehtävänsä rakastamansa naisen ja koko yhteisön pelastajana. Hän nousee siten arvostetuksi ja ihailtuksi ritariksi, esikuvaksi kaikille muille ritareille. Ehkä Chrétien de Troyes haluaa sanoa, että ritareiden on taisteltava ja kärsittävä Kirkon puolesta, samoin kuin Kristus teki.

Vaikka kärryt eivät ole konkreettisesti läsnä kertomuksessa niiden ensimmäisen esiintymisen jälkeen, niiden häpeä varjostaa kuitenkin Lancelotin matkaa. Häntä muistutetaan ja syytetään kärryjen häpeästä uudelleen ja uudelleen. Aina hän kuitenkin osoittaa ettei ole ansainnut häpeää. Ensin hän nukkuu yönsä kielletyssä sängyssä ja voittaa sängyn vaarat. Sängyn voi myös tulkita eräänlaiseksi vertauskuvaksi Jeesuksen rististä, sillä se on keskellä kahta matalampaa sänkyä. Lisäksi katosta iskeytyvä keihäs haavoittaa häntä kylkeen, kuten Jeesuskin haavoittui kylkeen. Myöhemmin Lancelot myös nostaa oman hautakivensä ja osoittautuu täten olevansa Gorren valtakunnan vankien pelastaja. Näin hän saa messiaanisen roolin kertomuksessa. Vielä myöhemmin hän pääsee voitokkaana, mutta kärsien, Miekkasillan yli, haavoittuen käsistä ja jaloista. Tämäkin koettelemus viittaa Kristuksen kärsimyksen ristillä. Samaan aikaan kertomuksessa on myös ylpeyden ja nöyryyden tematiikka esillä. Kaikki pahat hahmot ovat ylpeitä, kun taas Lancelot on nöyrä suostuessaan kärryjen häpeään. Chrétien de Troyes haluaa siis asettaa lukijoidensa, ylhäisten ritarien, esikuvaksi täydellisen ritarin, Lancelotin, joka on valmis kärsimään ja nöyrytymään pelastaakseen rakastamansa naisen ja tämän mukana kaikki muut vangit. Ritareiden tulisi olla valmiita kärsimään ja taistelemaan Kirkon puolesta, kuten Kristuskin teki.

## **5.2. Leijona ja Yvain, ystävät ja taistelupari**

Edellisessä luvussa tulkitsin leijonan symboloivan hyvyyttä ja ritariuden ideaalia, jonka Yvain valitsee pelastaessaan leijonan pahan käärmeen kynsistä. Tulkitsin myös, että leijonasta tulee Yvainin vasalli ja uskollinen ystävä, joka symboloi Yvainin ideaalia ja

---

<sup>393</sup> KAEUPER 2009, 116-118

mahdollisesti myös sitä villiä tai verenhimoista puolta Yvainissä, jota tämän on opittava hillitsemään. Tässä alaluvussa käsittelen niitä kohtia teoksesta, joissa leijona on mukana sen jälkeen kun Yvain ja leijona ovat kohdanneet ensimmäisen kerran. Tutkin erityisesti sitä, muuttuuko leijonan symboliikka kertomuksen edetessä ja säilyykö se yhtenäisenä vai tuleeeko siihen mukaan vastakkaisia puolia. Eräällä tavalla siis pyrin testaamaan edellisessä luvussa esittämiäni tulkintojani.

Yvain ja leijona ovat syöneet leijonan saalistamaa metsäkaurista. Aamulla he jatkavat matkaa ja viettävät samanlaista eräelämää melkein viidentoista päivän ajan, kunnes saapuvat sattumalta samalle lähteelle, josta Yvainin seikkailut ovat alun perin alkaneet.<sup>394</sup>

”Tant qu'aventure a la fontainne/ Desoz le pin les amena./ Las! par po ne reforsena/  
Messire Yvains, cele foiee./ Quant la fontainne a aprochiee,/ Et le perron, et la chapele./  
Mil foiz las et dolanz s'apele/ Et chiet pasmez, tant fu dolanz./ Et s'espee, qui ert colanz/  
Chiet del fuerre, si li apointe/ Es mailles del hauberc la pointe,/ Enprés le col, pres de la  
joe./ N'i a maille qui ne descloe./ Et l'espee del col li tranche/ La pel desoz la maille  
blanche,/ Si qu'il an fist le sanc cheoir.”<sup>395</sup>

Tässä kohdassa ensinnäkin muistutetaan kuinka Yvain menetti järkensä kuullessaan Laudinen jättäneen hänet. Yvain meinaa suistua uudelleen hulluuteen ja alkaa valittaa onnettomuuttaan. Tunnemyrsky saa hänet lopulta pyörtymään ja kaatuman maahan. Tällöin Yvainin miekka irtoaa huotrastaan ja onnistuu haavoittamaan häntä kaulaan. Leijona näkee tämän, luulee ystävänsä kuolleen ja päättää riistää itseltäänkin hengen:

”Li Lyons cuide mort veoir/ Son compaignon et son seignor ;/ Einz de rien n'ot ire  
graignor./ Qu'il comança tel duel a fere./ N'oi tel conter ne retrere./ Qu'il se detuert et  
grate et crie/ Et s'a talant que il s'ocie/ De l'espee qu'il li est vis/ Qu'il ait son boen seignor  
ocis./ A ses danz l'espee li oste/ Et sor .i. fust gisant l'acoste/ Et derriers a un tronc  
l'apuie./ Qu'il a peor qu'el ne s'an fuie/ Qant il i hurtera del piz.”<sup>396</sup>

Tämä on tarkka ja yksityiskohtainen kuvaus leijonan yrityksestä tappaa itsensä. HAIDUn mielestä tässä on kyse ironiasta ja huumorista.<sup>397</sup> Tietysti kohtauksessa on

---

<sup>394</sup> Troyes, *Yvain*, 3477-3482.

<sup>395</sup> Troyes, *Yvain*, 3482-3497. ”Niin pitkään että sattumalta lähteelle/ Männyn alla olevalle tulivat./ Voi! Läheltä piti ettei tullut uudelleen hulluksi/ Herra Yvain tällä kertaa./ Kun tuli lähteen lähelle./ Ja portaiden ja kappelin./ Tuhat kertaa onnettomaksi ja kärsiväksi kutsuu itseään/ Ja tuskan tähden menettää tajuntansa./ Ja miekka, joka oli liukas/ Luiskahti ulos huotrasta ja tunkeutui/ Rengashaarniskan renkaiden välistä uppoaa./ Kaulan lähelle, posken viereen./ Renkaat irtoavat/ Ja miekka kaulaa viiltää/ Ihoa kiiltävän haarniskan alla./ Niin että sai veren vuotamaan.”

<sup>396</sup> Troyes, *Yvain*, 3498-3511. ”Leijona luuli näkevänsä kuolleen/ Kumppaninsa ja herransa./ Ei ole niin suurta tuskaa/ Kuin leijona silloin osoitti./ Kerrottu eikä kuultu./ Se vääntelehti tuskasta ja raapi itseään ja huusi./ Ja halusi itsensä tappaa/ Samalla miekalla jonka näki/ Hyvän herransa tappaneen./ Hampaisiinsa otti miekan/ Ja painaa sen puun runkoa vasten/ Ja toiseen puuhun sen tukee/ Sillä hän pelkää että se karkaa/ Kun hän osuu siihen rinnallaan.”

<sup>397</sup> HAIDU 1972, 65-66. HAIDUn mukaan kuvauksen yksityiskohtainen tarkkuus ja leijonan absurdiin saakka viety inhimillistäminen toimivat ironian keinoina.

jotain koomista, kun leijona, villieläin, miettii tarkasti kuinka tappaisi itsensä, vaikka lukija tietää ettei Yvain edes ole oikeasti kuollut. Kuitenkin kyseessä on myös traaginen kohtaus, jossa Yvain muistaa menettämänsä onnen ja suuri menettämisen tuska valtaa hänet ja hieman myöhemmin myös leijonan, kun tämä luulee Yvainin kuolleen. Ajattelenkin, että nimenomaan tässä Yvainin ja leijonan tunteiden limittymisessä voi olla tämän kohtauksen ymmärtämisen avain.

Haidu huomauttaa, että kohtauksessa on viittaus antiikista periytyvään Pyramoksen ja Thisben tarinaan Ovidiuksen *Muodonmuutoksista*.<sup>398</sup> Chrétien de Troyes on ottanut klassisen kertomuksen teeman ja muokannut sitä mielenkiintoisesti omaan käyttöönsä: rakastavaisten tilalla on ritari ja leijona, eikä itsemurhaa yritä tehdä mies vaan leijona. Myös muurin aukon kautta tapahtuva kommunikointi on mukana tässä kohtauksessa, sillä hieman myöhemmin Yvain puhuu kappeliin vangitun Lunete-neidon<sup>399</sup> kanssa muurissa olevan aukon kautta. Klassisen tarinan muuntaminen on aiheuttaa muutamia huomioita. Ensinnäkin, leijonan ja Yvainin suhde vertautuu intensiteettinsä puolesta kahden rakastavaisen väliseen suhteeseen, onhan leijona valmis kuolemaan menetettyään Yvainin. Toiseksi, Chrétien de Troyes haluaa assosoida kertomuksensa ja Yvainin leijonan klassiseen perinteeseen. Kolmanneksi, päälaelleen käännetty traaginen kertomus tuo teokseen huumoria ja ironiaa.

Leijonan itsetuhoiset aikeet eivät lopulta vahingoita eläintä, sillä viime hetkellä Yvain herää ja leijona pysähtyy kesken raivoisan juoksun kohti miekkaa. Yvain näkee mitä leijona on yrittänyt ja alkaa valittaa taas kurjaa onneaan ja on jopa sitä mieltä, että hänen on turha elää: ”Et dit: "Que fet quant ne se tue/ Cil las qui joie s'est tolue?/ Que fais je, las, qui ne m'oci?/ Comant puis je demorer ci/ Et veoir les choses ma dame?/ En mon cors por coi remaint ame?/ Que fet ame an si dolant cors?"<sup>400</sup> Yvain siis pohtii miksi jatkaisi enää elämäänsä, kun on menettänyt vaimonsa. Tässähän Yvain ajattelee aivan samoin kuin leijona juuri hetkeä ennen, kun tämä luuli menettäneensä Yvainin. Chrétien de Troyes korostaa Yvainin ja leijonan yhteenkuulumista. Oikeastaan nämä

---

<sup>398</sup> Haidu 1972, 65. Tarina Pyramoksesta ja Thisbesta löytyy Ovidiuksen *Muodonmuutosten* kirjasta IV. Juoni on lyhyesti seuraava: Pyramos ja Thisbe ovat rakastavaisia, joiden perheet ovat riidoissa. He puhuvat muurin aukon kautta ja sopivat tapaamisesta. Thisbe tulee paikalle ensin, mutta näkee leijonan ja pakenee, pudottaen huiivinsa. Leijona repii huiivin, minkä jälkeen Pyramos tulee paikalle, löytää revityn huiivin, näkee leijonan jäljet ja ajattelee leijonan tappaneen Thisben. Pyramos heittäytyy miekkaansa. Kun Thisbe tulee myöhemmin paikalle hän näkee rakastettunsa kuolleena ja heittäytyy itse miekkaan.

<sup>399</sup> Lunete, Laudinen hovineito, pelasti Yvainin kuolemasta ja auttoi tätä voittamaan Laudinen rakkauden.

<sup>400</sup> Troyes, *Yvain*, 3523-3529. ”Ja sanoi: ”Mitä tekee, joka ei itseään tapa./ Se joka on itseltään ilon vienyt?/ Mitä teen minä, kurja, kun en itseäni tapa?/ Miten voin olla täällä/ Ja nähdä rouvani asiat?/ Miksi ruumiissani pysyttelee sielu?/ Mitä tekee sielu näin kärsivässä ruumiissa?”

kaksi limittyvät jopa samaksi hahmoksi tai hahmon kahdeksi eri puoleksi. Kummankin tunteet ja ajatukset ovat toisissaan kiinni.<sup>401</sup> Tulkitseen kohtauksen viestivän Yvainin ja leijonan olevan yhtä, ikään kuin saman hahmon kaksi eri puolta. Tämä vahvistaa edellisessä luvussa esitettyä tulkintaa jossa leijona symboloi Yvainiä ja ritariutta. Tässä kohtauksessa Chrétien de Troyes myös muistuttaa lukijoiden mieleen uudestaan Yvainin rakkauden kohteen, Laudinen. Yvain on edelleen masentunut ja kaukana Laudinesta, mutta tällä kohtauksella Chrétien de Troyes saa odottamaan, että Yvain ja Laudine vielä kohtaisivat ja päätyisivät lopulta onnellisesti yhteen. Ennen sitä on kuitenkin keskityttävä välissä oleviin seikkailuihin. Nämä seikkailut alkavat lähteen vieressä olevasta kappelista, jossa on vankina Lunete, jonka Yvain seuraavaksi pelastaa.

Lunetea syytetään Laudinen pettämisestä ja hänet aiotaan tuomita roviolla poltettavaksi seuraavana päivänä, mikäli hän ei saa ketään ritaria puolustamaan itseään. Yvain lupautuu auttamaan Lunetea. Hän yöpyy eräässä linnassa, jonka asukkaita terrorisoi Harpin-jättiläinen. Yvain auttaa linnan asukkaita voittamalla jättiläisen. Sitten hän taistelee Luneten puolesta. Tämän jälkeen hän lupautuu auttamaan erästä neitoa, jonka sisar ei suostu perinnön jakoon. Matkalla Yvain pysähtyy Pesme Aventuren linnassa, jossa taistelee kahta ”paholaisen poikaa” vastaan ja vapauttaa linnan vangit. Kaikissa kolmessa taistelussa Yvain kohtaa itselleen ylivoimaisia vastustajia ja kaikkien taisteluiden kaava toistuu samanlaisena: ensin Yvain taistelee yksin ja jää alakynteen, sitten leijona tulee avuksi ja lopuksi Yvain ja leijona voittavat vastustajansa. Tutkin nyt näiden taistelujen merkitystä, ja erityisesti leijonan roolia niissä. Tarkastelen taisteluissa toistuvia piirteitä.

Harpinia kuvataan pahaksi ja kamalaksi olennoiksi. Hän vaatii linnanherran tyttärtä itselleen tehdäkseen tästä porton. Hänellä on panttivankeina linnanherran neljä poikaa, jotka aikoo tappaa jos linnanherra ei luovuta tyttärtään, ja hän kohtelee miehiä hyvin julmasti.<sup>402</sup> Miehet istuvat rumien ja laihojen työhevosten selässä, jotka ovat aatelisten arvolle sopimattomia.<sup>403</sup> Heitä kuljettaa julma kääpiö,<sup>404</sup> joka ruuskii heitä julmalla

---

<sup>401</sup> Kohtauksessa on myös muistuma Yvainin aikaisempaan hulluuteen, kun hän eli eläinten tavoin villinä ja alastomana. Samanlainen muistuma oli myös edellisessä kohtauksessa, jossa Yvain söi leijonan metsästämää lihaa. Leijona tuntui ottavan villiyyden roolin Yvainiltä, joka käyttäytyi inhimillisesti. Samoin tässä kohtauksessa leijona yrittää itsemurhaa, mutta Yvain ei, vaikka ajatteleekin ettei halua enää elää. Hän on siis noussut eläimellisyyden yläpuolelle ja hallitsee itseään. Tästä eteenpäin Yvain voi pyrkiä saamaan Laudinen takaisin.

<sup>402</sup> Troyes, *Yvain*, 4082-4123.

<sup>403</sup> RIBARD 1984, 55-56.

kuusihäntäisellä *corgiee*-ruuskalla.<sup>405</sup> Ruoska on RIBARD'in mukaan ritarillisten aseiden, miekan ja keihään, vastakohta.<sup>406</sup> Jättiläistä ja kääpiötä nimitetään myös pahoiksi olennoiksi: ”Li fel jaianz, cui Dex confonde”<sup>407</sup>, ”[M]out est fel et estolz/ Cil jaianz, qui la fors s'orguelle”,<sup>408</sup> tai ”[M]aufez, li anemis”<sup>409</sup>. Kaikin puolin siis tehdään selväksi että kyseessä on paha olento.

Samalla tavoin kuvataan myös muiden taistelujen vihollisia. Seuraavassa taistelussa Lunetea väärin perustein syyttävät miehet ovat epäoikeudenmukaisia ja julmia. Pesme Aventure -linnassa taas Yvain kohtaa järkyttävän pahuuden ja kärsimyksen:

”Vit puceles jusqu'a trois cenz/ Qui diverses oevres feisoient:/ De fil d'or et de soie ovroient/ Chascune au mialz qu'ele savoit:/ Mes tel povreté i avoit/ Que desliees et desceintes/ En i ot de povreté meintes;/ Et as memeles et as codes/ Estoient lor cotes derotes,/ Et les chemises as cos pales./ Les cos gresles et les vis pales/ De fain et de meseise avoient.”<sup>410</sup>

Linnassa on orjina kolmesataa neitoa, jotka joutuvat tekemään raskasta kudontatyötä<sup>411</sup> rikastuttaakseen linnan asukkaita. Tilanne johtuu linnassa vallitsevasta käytännöstä.<sup>412</sup> Neidot elävät surkeissa olosuhteissa: heillä ei ole tarpeeksi ruokaa ja surkeat ryysyt yllään. Heidän on pakko tehdä raskasta työtä ilman lepoa. Jos he lepäävät, heiltä uhataan silpoa raajoja. Neidot ovat epätoivoisia, eivätkä usko koskaan pääsevänsä pois linnasta.<sup>413</sup> Heidän orjuuttajiaan kuvataan paholaismaisiksi, mustiksi ja rumiksi: ”Atant vient, hideus et noir,/ Amedui li fil d'un netun.”<sup>414</sup> Heillä on aseena ”sarvelliset kepit”<sup>415</sup>, jotka viittaavat läheiseen suhteeseen paholaisen kanssa.

<sup>404</sup> Kuten olen jo aiemmin huomauttanut, kääpiö on Chrétien de Troyes'n teoksissa pahuuden ja julmuuden symboli. Kääpiön negatiivisesta symboliikasta ks. esim. VERCHERE 1978.

<sup>405</sup> DUBOST 1997, 78. DUBOST'n mukaan *corgiee* on erityisen julma ase ja kidutusväline.

<sup>406</sup> RIBARD 1984, 143.

<sup>407</sup> Troyes, *Yvain*, 3848. ”Paha jättiläinen, jonka Jumala saattakoon tuhoon”.

<sup>408</sup> Troyes, *Yvain*, 4128-4129. ”Todella on paha ja röyhkeä/ Tuo jättiläinen, joka tuolla pöyhkeilee.”

<sup>409</sup> Troyes, *Yvain*, 4165. ”Paholainen, vihollinen”.

<sup>410</sup> Troyes, *Yvain*, 5186-5197. ”Näki kolmesataa neitoa/ Jotka tekivät eri töitä./ Kultalangasta ja silkistä työstävät/ Niin hyvin kuin taitavat./ Mutta niin suuri köyhyys on neidoilla/ Ettei kaikilla ole edes nauhoja eikä vyötä vaatteissaan./ Rinnan ja kyynärpäiden kohdalla/ vaatteissa on reikiä/ Ja paidat ovat likaisia pääntien kohdalla./ Hän näki että he olivat kalpeita ja laihoja/ Nälästä ja kärsimyksestä.”

<sup>411</sup> CIGGAAR esittää Chrétien de Troyes'n voineen saada ajatuksen tällaisesta silkkikutomosta Sisiliasta, missä tämänkaltaisia orjatyövoimalla toimivia kutomoita oli Palermossa kuningas Roger II:n aikana. CIGGAAR 1989.

<sup>412</sup> Linnassa oli joutunut vangiksi eräs kuningas. Linnaa hallitsevat paholaisen pojat (ransk. *filz de netun*) vaativat, että päästäkseen vapaaksi kuninkaan oli lähetettävä kerran vuodessa kolmekymmentä neitoa valtakunnastaan orjiksi linnassa. Neidot eivät vapautuisi ennen kuin tulisi ritari joka voittaisi ”paholaisen pojat” taistelussa. Linnassa on tullut monta ritaria, mutta kaikkien on ollut lähtiessään pakko taistella eikä yksikään ole vielä selvinnyt voittajana. Troyes, *Yvain*, 5249-5329.

<sup>413</sup> Troyes, *Yvain*, 5286-5316.

<sup>414</sup> Troyes, *Yvain*, 5504-5505. ”Silloin tulevat, kamalina ja mustina./ Kaksi paholaisen poikaa.”

<sup>415</sup> ”Baston cornu”, Troyes, *Yvain*, 5507.

Yvainin viholliset ovat siis kaikki pahoja hahmoja. Vihollisilla on tällöin myös symbolinen rooli erilaisten pahuuden representaatioina, joita vastaan Yvainin täytyy taistella. Kaikissa taisteluissa Yvain taistelee henkistä ja hengellistä pahuutta vastaan: inhimillisiä paheita ja pahuutta ja jopa itsensä Saatanan henkilöitymiä vastaan.<sup>416</sup> Kuten HARRIS tulkitsee, Harpin-jättiläinen symboloi ylpeyttä, joka on ollut myös Yvainin synty kirjan alkuosassa.<sup>417</sup> Lisäksi jättiläinen on myös irstauden ja eläimellisen villiyyden ruumiillistuma. Jättiläisellä on yllään karhunkorva, karhun, jonka ymmärrettiin olevan paholaismainen ja hekumallinen eläin.<sup>418</sup> Luneten puolesta taistellessaan Yvain taas taistelee epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Tämä käy selväksi kun Yvain itse käy läpi oikeustaistelun periaatteita:

”[C]’onques traïson vers sa dame/ Ne fist, ne dist, ne ne pansa./ Bien croi quanqu’ele dit m’en a;/ Si la desfandrai, se je puis,/ Que son droit en m’aïe truis./ Et qui le voir dire an voldroit,/ Dex se retint devers le droit,/ Et Dex et droiz a un s’an tienent;/ Et quant il devers moi s’an vienent,/ Dons ai ge meillor conpaingnie/ Que tu n’as, et meillor aïe.”<sup>419</sup>

Yvain siis ajattelee selvästi taistelevansa oikeudenmukaisuuden puolesta. Tämä on tietenkin ritarin yksi tärkeimmistä hyveistä, sillä vain oikeudenmukaisuuden puolesta taistelemisen erottaa hänen käyttämänsä väkivallan väärästä, pahasta väkivallasta. Kolmannen taistelun ”paholaisen pojat” taas symboloivat julmuutta, kovuutta ja ankaruutta. Yvainin apuna kaikissa taisteluissa on leijona, joka rientää pelastamaan sankaria kun tämä ei yksin pärjää vihollisilleen. Apu tulee paikalle aina viime tipassa ja jännitys kasvaa taistelusta toiseen.<sup>420</sup>

Mikä leijonan merkitys näissä taisteluissa sitten on? Tulkitseen leijonan merkitystä samoin kuin HARRIS, joka näkee leijonan olevan Jumalan Yvainille antaman avun symboli.<sup>421</sup> Tätä tulkintaa tukee moni yksityiskohta kolmessa taistelussa. Kaikissa taisteluissa on läsnä ensinnäkin rukous Yvainin puolesta. Ensimmäisessä taistelussa linnassa olevat ihmiset rukoilevat Yvainin puolesta: ”Si prient Deu qu’il le desfande/ De

---

<sup>416</sup> RIBARD 2001, 149.

<sup>417</sup> HARRIS 1949, 1151.

<sup>418</sup> PASTOUREAU 2004, 69-72. PASTOUREAU:n mukaan karhu oli kirkolle kauhistus, sillä sitä palvottiin jumalana monin paikoin Euroopassa. Siksi karhu demonisoitiin ja sen tilalle eläinten kuninkaaksi nostettiin leijona.

<sup>419</sup> Troyes, *Yvain*, 4430-4440. ”[E]i mitään petosta rouvaansa vastaan/ Tehnyt [Lunete], eikä sanonut, eikä ajatellut./ Uskon sen mitä hän sanoo,/ Puolustan häntä, jos voin./ Hänen oikeutensa auttakoon minua,/ Ja sanoakseni totuuden,/ Jumala on oikeuden puolella,/ Ja Jumala ja oikeus ovat yhtä./ Kun he tulevat minun puolelleni,/ On minulle paremmat puolustajat,/ Kuin sinulla, ja parempi turva.”

<sup>420</sup> Leijona on vapaana kahdessa ensimmäisessä taistelussa. Toisessa taistelussa Yvain ensin käskee leijonan pois taistelukentältä, mutta se tulee mukaan taisteluun kun Yvain on alakynnessä. Kolmannessa taistelussa leijona lukitaan huoneeseen, ettei se pääsisi auttamaan Yvainia, mutta leijona kaivaa tiensä oven alitse kun Yvain on heikoimmillaan taistelussa. Troyes, *Yvain*, 4174-4239, 4441-4567, 5529-5685.

<sup>421</sup> HARRIS 1949, 1151-1153.

mort, et vif et sain lor rande,/ Et le jaiant li doint ocirre./ Si come chascuns le desirre/  
An prie Deu mout dolcemant.”<sup>422</sup> Toisessa taistelussa taas Luneten ystävättäret  
rukoilevat Jumalaa Yvainin avuksi: ”Damedeu mout sovant reclainment/ Et si li prient  
de boen cuer/ Que sofrir ne vuelle a nul fuer/ Que cil i soit morz ne conquis/ Qui por li  
s'est an painne mis./ De priere aïde li font/ Les dames, qu'autres bastons n'ont.”<sup>423</sup>  
Erityisen merkille pantavaa on se, että Chrétien de Troyes mainitsee, ettei naisilla ole  
muita aseita kuin rukous. Hänen aikansa yhteiskunnassa tämäkin on ollut viesti  
ritareille, joilla oli valta käyttää voimakeinoja: ritareiden tehtävänä on suojella  
puolustuskyvyttömiä naisia ja toimia siten Jumalan puolella.

Myös kolmannessa taistelussa Yvain jätetään Jumalan suojelukseen: ”Et il lor dit :  
'Dex, s'il li plest./ Cest duel que ne sai don vos nest/ Vos ost del cuer et tort a joie.'/  
L'une respont: 'Dex vos en oie,/ Que vos en avez apelé!’”<sup>424</sup> Hän on myös käynyt juuri  
aamumessussa. Kaikissa kolmessa taistelussa siis Yvainin puolesta rukoillaan ja hän on  
muutenkin valmistautunut hengellisesti.<sup>425</sup> HARRIS on osuvasti huomannut, että leijona  
tulee mukaan taisteluun monessa kohtaa kuin vastauksena rukouksiin.<sup>426</sup> Leijona siis  
symboloi Jumalan apua, hyveitä ja ritarin ideaaleja taistellessaan pahoja olentoja  
vastaan. Samoin kuin käärmettä vastaan taistellessa, myös näissä taisteluissa leijona  
edustaa hyveitä ja Jumalaa, ja viholliset paheita ja Saatanaa.

Selkeimmin tämä tulee esille Harpinia vastaan käydyssä taistelussa, jossa Harpinilla on  
yllään karhuntalja. Kuten edellä mainitsin, karhu oli paholaiseen yhdistetty eläin  
keskiajalla ja kilpaili pitkään leijonan kanssa eläinten kuninkaan roolista.<sup>427</sup> Kun siis  
leijona repii jättiläisen yltä tämän karhuntaljan,<sup>428</sup> ei Chrétien de Troyes voi oikein  
suoremmin enää asettaa leijonaa ja karhua, hyvää, kristologista eläintä, ja pahaa,  
saatanallista eläintä vastakkain. Itse asiassa tämä vastakkain asettelu Kristuksen ja  
Saatanan välillä tulee lähes eksplisiittisesti ilmi eräässä rukouksessa, joka Yvainin

---

<sup>422</sup> Troyes, *Yvain*, 4169-4173. ”He rukoilevat Jumalaa, että hän suojelisi [Yvainiä]/ Kuolemalta, ja  
terveenä antaisi hänet heille takaisin,/ Ja jättiläisen antaisi tappaa./ Ja kaikki toivovat/ Ja rukoilevat  
Jumalaa hartaasti.”

<sup>423</sup> Troyes, *Yvain*, 4506-4512. ”Jumalaa jatkuvasti kutsuvat apuun,/ Ja rukoilevat hurskaalla sydämellä/  
Ettei joutuisi kärsimään millään tavalla,/ Ettei kuolisi tai tulisi voitetuksi./ Hän joka tuon [Luneten]  
puolesta taistelee./ Rukouksella häntä auttavat/ Rouvat, joilla muita aseita ei ole.”

<sup>424</sup> Troyes, *Yvain*, 5239-5243. ”Ja hän [Yvain] sanoi heille: 'Jos Jumala tahtoo,/ Tuon kärsimyksen, jonka  
syyt en tiedä,/ Ottaa teiltä pois ja muuttaa iloksi.'/ Yksi heistä vastaa: 'Kuulkoon Jumala teitä/ Kun olet  
häntä kutsunut!’”

<sup>425</sup> Troyes, *Yvain*, 5446-5448.

<sup>426</sup> HARRIS 1949, 1151-1153.

<sup>427</sup> PASTOUREU 2004, 69-72.

<sup>428</sup> Troyes, *Yvain*, 4211-4216.



puolesta rukoillaan: ”Et cil qui sont remés arriere/ Le comandent au Salveor./ Car de lui ont mout grant peor/ Que li maufez, li anemis,[...]”<sup>429</sup>

Kuten GUYÉNOT ja RIBARD toteavat, kolmannessa taistelussa Yvain saa messiaanisen roolin, kun voitettuaan ”paholaisen pojat” hän vapauttaa kaikki vangitut neidot näiden helvetillisestä vankilasta.<sup>430</sup> Ja Chrétien de Troyes, kuin korostaakseen yhteyttä Kristukseen, mainitsee, että neidot olivat iloisempia, kuin jos itse Jumala olisi laskeutunut taivaasta.<sup>431</sup> KAEUPER puolestaan toteaa, että Kristus nähtiin keskiajalla ritarina, joka taisteli ja voitti taistelussa Saatanan pelastaen ihmiskunnan orjuudesta. Kristus taas oli kaikkien ritareiden esikuva.<sup>432</sup> Näin Yvain ja leijona assimiloituvat Kristukseen, kaikkien kristittyjen ritareiden esikuvaan ja Chrétien de Troyes asettaa Yvainin ja Kristuksen lukijoidensa, ylhäisten aatelisten ja ritareiden esikuvaksi.

Yvainin ja leijonan yhteenkuulumista kuvaa se, kuinka Yvain kerta toisensa jälkeen identifioi itsensä leijonansa avulla. Ensimmäisessä taistelussa hän ei paljasta nimeään, vaan sanoo olevansa ”Chevaliers au lyon”.<sup>433</sup> Myös toisessa taistelussa hän kutsuu itseään leijonaritariksi<sup>434</sup> ja nostaa haavoittuneen leijonan kilpensä päälle kantaakseen tätä ja näin siis ottaa leijonan symbolisesti vaakunaeläimekseen, kuten Michel ROUSSE huomauttaa.<sup>435</sup> Näin Yvain yhä enemmän identifioituu leijonaan ja sen symboloimiin arvoihin, kuten RIBARD toteaa.<sup>436</sup> Yvain ottaa omakseen leijonan symboloimat ritarilliset hyveet ja taistelee oikeudenmukaisuuden ja hyvän puolesta pahuutta ja julmuutta vastaan. Tulkintani leijonan jumalallisesta ja ritarillisesta symboliikasta siis vahvistuu selkeästi näissä taisteluissa.

Kolmen edellä käsitellyn taistelun jälkeen Yvain taistelee vielä neljännen kerran. Hän on lupautunut taistelemaan Noire Espinen nuoremman tyttären puolesta, jonka vanhempi sisar ei suostu perinnönjakoon. Vanhemman sisaren puolesta on lupautunut taistelemaan Gauvain, Yvainin serkku.<sup>437</sup> Yvain ja Gauvain päätyvät taistelemaan

---

<sup>429</sup> Troyes, *Yvain*, 4162-4165. ”Ja ne jotka jäävät taakse/ Jättävät hänet Vapahtajan haltuun./ Koska heillä on suuri pelko./ Että paholainen, se vihollinen[...].”

<sup>430</sup> GUYÉNOT 2010, 46-47; RIBARD 2001, 149.

<sup>431</sup> Troyes, *Yvain*, 5772-5775.

<sup>432</sup> KAEUPER 2009, 116-117.

<sup>433</sup> Troyes, *Yvain*, 4283. ”Ritari leijonalla”.

<sup>434</sup> Troyes, *Yvain*, 4605.

<sup>435</sup> ROUSSE 1990, 35.

<sup>436</sup> RIBARD 2001, 148.

<sup>437</sup> Troyes, *Yvain*, 4695-4810, 5040-5098.

toisiaan vastaan, koska eivät tunnista toisiaan. Tässä viimeisessä taistelussa leijona ei ole paikalla.

Chrétien de Troyes tarkentaa ennen taistelun alkua, ettei leijona ole Yvainin mukana: ”Le Chevalier au lyon vit/ Et la pucele delez lui;/ Seul a seul venoient andui,/ Que del lyon anblé se furent,/ Si fu remés la ou il jurent.”<sup>438</sup> HAIDUn mukaan<sup>439</sup> kohtaa voitaisiin tulkita siten, että leijona olisi Yvainin raivokkuuden ja väkivallan symboli. Tässä viimeisessä taistelussa Yvain olisi vihdoinkin saavuttanut kontrollin omista impulsseistaan ja siksi leijona ei olisi mukana kohtauksessa. Leijonan poissaolo siis symboloisi Yvainin täydellistymistä ritarina.<sup>440</sup> Tämä ei kuitenkaan käy yksiin sen kanssa, että Yvainiä kutsutaan leijonaritariksi. Yvainin identiteetti siis liittyy leijonaan, hän identifioituu leijonan kautta. Tulkitsen että nimenomaan leijonan puuttuminen viimeisestä taistelusta liittyy leijonan symboliikan lopullisesti osaksi Yvainiä. Hän on ikään kuin sisäistänyt leijonan symboloimat ominaisuudet osaksi itseään ja identiteettiään, eikä leijonan tarvitse enää olla ulkoisena symbolina läsnä kohtauksessa.

HARRIS huomauttaa, ettei tässä taistelussa mainita rukoilua lainkaan, vaikka Yvain on selvästi oikeuden puolella. Hän tulkitsee, että juuri siksi leijona on poissa taistelukentältä – Jumalan apu ja oikeudenmukaisuuden puolesta taistelemineen on tavallaan jätetty pois taistelusta, jolloin Yvain ja Gauvain ovat täysin tasavertaiset. Muutoin Yvain olisi takuuvarmasti voittanut taistelun.<sup>441</sup> Tämä tulkinta kuitenkin herättää kysymyksen, miksei Jumala auttaisi oikeuden puolesta taistelevaa ritaria myös ilman rukousta. Itse kuitenkin tulkitsen, ettei tämän taistelun pääasia ole enää oikeudenmukaisuuden puolesta taistelemineen. Toki Yvain on selvästi oikeuden puolella – vanhempi sisko kuvataan pahaksi ja julmaksi neidoksi, joka ei sääli nuorempaa siskoaan antamalla tälle kohtuullista toimeentuloa ja oikeudenmukaista perintöosuutta. Tämän tarkoituksena on ehkä korostaa Yvainin hengellistä ritariutta verrattuna Gauvainin maalliseen ritariuteen.

Kuitenkin keskeistä taistelussa on se, että Yvain taistelee nimenomaan Gauvainia vastaan. RIBARD toteaa, että Gauvain on Chrétien de Troyes'n teoksissa täydellisen

---

<sup>438</sup> Troyes, *Yvain*, 5912-5916. ”Näki Leijonaritarin/ Ja neidon, joka oli hänen vierellään./ He tulivat vain kahdestaan/ Sillä leijonan he olivat jättäneet/ Se oli jäänyt sinne missä olivat nukkuneet.”

<sup>439</sup> HAIDU esittää tämän tulkinnan kirjassaan, muttei itse asetu sen taakse.

<sup>440</sup> HAIDU 1972, 61-64.

<sup>441</sup> HARRIS 1949, 1161.

ritariuden symboli.<sup>442</sup> Kun Yvain on taistelussa tasavertainen Gauvainin kanssa, on hän symbolisesti saavuttanut täydellisen ritariuden. Hän on siis sisäistänyt täysin ne hyveet ja arvot, joita leijona symboloi, ja siksi leijonan ei tarvitse enää olla paikalla osoittamassa Yvainin erityislaatuista ritariutta. Taistelun jälkeen leijona tulee paikalle ja ihmiset säikähtävät sitä, mutta Yvain sanoo: ”Por coi fueiez ? Nus ne vos chace;/ Ne doutez ja que mal vos face/ Li lyeons que venir veez./ De ce, s'il vos plest, me creez,/ Qu'il est a moi et je a lui;/ Si somes conpaignon andui.”<sup>443</sup> Merkillepantavaa on erityisesti sanamuoto, jota Yvain käyttää: ”Hän on minun ja minä olen hänen.” Samanlaista sanamuotoa voisi nimittäin käyttää rakastavien välisestä suhteesta. Yvain ja leijona ovat siis hyvin läheiset, ”toistensa omat”. Yvain on siis saavuttanut leijonan symboloiman ritariuden hyveet.

Tämän taistelun jälkeen Yvain menee takaisin lähteelle ja pääsee uudelleen Luneten avustuksella vaimonsa Laudinen suosioon ja nämä kaksi elävät lopulta onnellisesti yhdessä.<sup>444</sup> Leijonan symboliikka on siis Yvainin ja leijonan ensimmäisen kohtaamisen jälkeen pysynyt olennaisesti samana, joskin siihen on tullut uusia vivahteita ja sivumerkityksiä. Leijona symboloi täydellistä ritariutta, jota kohti Yvain pyrkii, ja niitä ihanteita, joita ritariuteen kuuluu. Leijona on myös Jumalan avun ja oikeudenmukaisuuden puolesta taistelemisen symboli tarinan loppuosassa. Yvain ja leijona muodostavat yhdessä symbolin, jossa heidän välinen suhteensa symboloi ritarin elämän eri puolia, kuten suhdetta linnanheraan ja Jumalaan. Lopussa leijona ei ole paikalla kun Yvain taistelee Gauvainia vastaan. Tämä poissaolo merkitsee tulkintani mukaan sitä, että Yvain on saavuttanut täydellisen ritariuden ja sisäistänyt leijonan symboloimat hyveet ja arvot itseensä. Näin ollen leijonan poissaolo korostaa Yvainin täydellisyyttä ritarina.

### **5.3. Muisto Graalin kulkueesta ohjaa tulkintaa**

Perceval oli vieraana salaperäisessä Graalin linnassa. Upean illallisen aikana hänen edessään kuljetettiin useaan otteeseen Graalin maljaa ja verta valuvaa keihästä. Vaikka Percevalin teki mieli kysyä näistä esineistä, hän ei avannut suutaan, koska oli saanut ohjeen olla puhumatta liikaa. Illan jälkeen Perceval meni nukkumaan. Aamulla linna oli

---

<sup>442</sup> RIBARD 2001, 169-170; 1980, 129; 1972, 37.

<sup>443</sup> Troyes, *Yvain*, 6455-6460. ”Miksi te pakenette? Ei se teitä metsästä./ Älkää epäilkö että tekisi teille paha./ Leijona jonka näette tulevan./ Uskokaa minua, pyydän./ Että hän on minun ja minä olen hänen/ Olemme kumppaneita toisillemme.”

<sup>444</sup> Troyes, *Yvain*, 6498-6807.

tyhjä. Perceval pukeutui haarniskaansa, otti miekkansa ja hyppäsi hevosen selkään. Hän yritti löytää ihmisiä linnasta, muttei löytänyt ketään. Tullessaan linnan portille hän ratsasti ulos laskusiltaa pitkin, joka nousi kiinni hänen takanaan sulkien tien salaperäiseen linnaan.<sup>445</sup> Tämän jälkeen Graal ei enää esiinny kertomuksessa. Tutkin kuitenkin tärkeitä kohtia, joissa viitataan Graaliin. Ensin tutkin kohtaa, jossa Percevalin serkku kertoo hänelle Roi-Pêcheuristä. Sen jälkeen tutkin kohtausta, jossa Perceval näkee lumessa verta ja unohtuu miettimään näkemäänsä pitkäksi aikaa. Kolmas tutkimani kohta tapahtuu erakon luona, joka selittää Percevalille Graalin salaisuutta. Tutkin, miten kuva Graalista ja keihäästä muuttuu ja kehittyy näissä kohdissa.

Tultuaan ulos Graalin linnasta, Perceval ratsastaa vähän matkaa kunnes kohtaa itkevän nuoren neidon, jolla on sylissään kuollut ritari. Neito ihmettelee, miten Perceval näyttää ratsastaneen vain hyvin vähän matkaa, vaikka lähistöllä ei ole mitään majapaikkaa monen virstan matkalla. Kun Perceval vakuuttaa, ettei hänen majapaikkaansa ole pitkä matka, neito olettaa hänen olleen yötä Roi-Pêcheurin luona.<sup>446</sup> Kuten aiemmin otin esille, on Graalin linnasta vaikea kertoa onko se todellinen vai yliluonnollinen. Tämä kohtaus ei varsinaisesti ratkaise asiaa, vaan tuntuu tekevän siitä yhä monimutkaisemman, sillä neito tietää linnan olemassaolosta, muttei kuitenkaan alkuun oletta Percevalin olleen siellä. Tämä vahvistaa GALLAIS'n ja DUBOST'n tulkintaa siitä, että linna on initiaatiota vailla oleville näkymätön.<sup>447</sup>

Neito kertoo Percevalille tarkemmin Roi-Pêcheurista ja tämän haavoittumisesta.<sup>448</sup> Sitten hän alkaa kysellä, näkikö Perceval Graalin kulkuetta ja kysyikö hän siitä kysymyksiä. Kun Perceval vastaa, ettei kysynyt mitään, neito moittii hänen tehneen huonosti.<sup>449</sup> Tätä kuulustelua seuraa tärkeä kohta, jossa neito kysyy Percevalin nimeä. Tämä vastaa ja kertoo ensimmäisen kerran nimensä: ”Et cil qui son non ne savoit/ devine et dit que il avoit/ Percevox li Galois a non,/ et ne set s'il dit voir ou non ;/ et il dit voir, si ne le sot.”<sup>450</sup> RIBARD on todennut nimeämisen olleen erittäin tärkeä symbolinen teko keskiaikaisessa kulttuurissa, nimen ajateltiin kertovan jotain olennaista

---

<sup>445</sup> Troyes, *Perceval*, 3058-3407.

<sup>446</sup> Troyes, *Perceval*, 3410-3481.

<sup>447</sup> GALLAIS 1977, 54-56; DUBOST 1998, 82-85.

<sup>448</sup> Troyes, *Perceval*, 3493-3519. Neito kertoo kuninkaan haavoittuneen taistelussa, Hän ei voi enää nousta hevosen selkään ja siksi hänellä on tapana kalastaa veneessä, minkä vuoksi häntä kutsutaan Roi-Pêcheuriksi.

<sup>449</sup> Troyes, *Perceval*, 3533-3557.

<sup>450</sup> Troyes, *Perceval*, 3559-3563. ” Ja se joka ei tiedä nimeään/ Arvaa ja sanoo että on/ Nimeltään Perceval le Gaulois\*/ Eikä tiedä sanooko oikein vai ei,/ Ja hän sanoo oikein, vaikka ei sitä tiedä.”

\*Gaulois tarkoittaa walesiläistä.

kantajastaan.<sup>451</sup> Tässä tilanteessa Perceval ikään kuin löytää oman persoonallisuutensa, oman todellisen olemuksensa.<sup>452</sup> SALYn mukaan Perceval on tässä vaiheessa päässyt sisälle ritarillisen maailmaan ja voi siksi nimetä itsensä merkkinä tästä sopeutumisesta.<sup>453</sup> On huomioitava että nimeäminen tapahtuu juuri Graalin linnan jälkeen, ikään kuin Perceval olisi mystisesti saanut tiedon identiteetistään vierailtuaan linnassa, kuten GALLAIS tulkitsee.<sup>454</sup> DUBOST'n tulkinnan mukaan neidon ilmoittama Percevalin äidin kuolema vapauttaa Percevalin hänen äitinsä halusta estää poikaansa saamasta tietoa todellisesta identiteetistään.<sup>455</sup> Tulkitsen että tässä on kyseessä tärkeä kohta, jossa lukija saa vihdoinkin tietää sankarin nimen ja samalla Graalin kohtaus saa entistä suuremman painoarvon. Perceval on saavuttanut tietyssä mielessä tiedon omasta identiteetistään ja paikkansa yhteiskunnassa. Graalin kulkue on ollut eräänlainen kulminaatiopiste, johon Percevalin kehitys ritarina on tähdännyt. Tämä vahvistaa tulkintaa Graalin linnasta initiaation paikkana.

Percevalin serkku kuitenkin epää heti saman tien Percevalin nimen kelpoisuuden ja sanoo: ”Vostre nons est changeiez, amis./ -Comant? -Percevax li cheitis!// Ha! Percevax maleüreus [...]”<sup>456</sup> SALY tulkitsee että Percevalin serkku puhuu ritariuden sosiaalisen maailman äänellä, jonka silmissä Percevalin epäonnistuminen Graalin linnassa on yksilön epäonnistumista sosiaalisten normien noudattamisessa.<sup>457</sup> RIBARD'in tulkinnan mukaan taas Perceval ei ole vielä saavuttanut hengellistä initiaatiota, joka hänen olisi tullut saada Graalin linnassa, ja siksi hänen nimensä oikeutus kiistetään. RIBARD'in mukaan Percevalin nimi vahvistetaan lopullisesti hieman myöhemmin Gouvainin, täydellisen ritarin, suulla.<sup>458</sup> KAEUPERin mukaan keskiajalla ritariudesta rakennettiin kuvaa omana hengellisenä säätynä, jolla oli tärkeä hengellinen tehtävä ”Kristuksen sotilaina”. Ritariutta haluttiin hengellistää ja kääntää ritareita pois maallisesta ritariudesta.<sup>459</sup> Tulkitsen itse, että Perceval on jo saavuttanut täydellisen maallisen ritariuden, minkä maallista ritariutta edustava Gouvain vahvistaa myöhemmin. Percevalin serkku kuitenkin edustaa Graalin jumalallista ja hengellistä todellisuutta, ja puhuu sen äänellä moittiessaan häntä epäonnistumisesta. Näin ollen Chrétien de Troyes

---

<sup>451</sup> RIBARD 1984, 73.

<sup>452</sup> RIBARD 2001, 164; RIBARD 1984, 76.

<sup>453</sup> SALY 1991, 22.

<sup>454</sup> GALLAIS 1977, 56.

<sup>455</sup> DUBOST 1998, 154.

<sup>456</sup> Troyes, *Perceval*, 3567-3569. ”Teidän nimenne on muuttunut, ystävä./ Mitä? Perceval epäonninen!// Voi! Perceval onneton”

<sup>457</sup> SALY 1991, 56.

<sup>458</sup> RIBARD 1980, 128-129.

<sup>459</sup> KAEUPER 2009, 131-158 et passim.

haluaa siis viestiä aikansa ritareille, että näiden on pyrittävä hengelliseen ritariuteen ja irti maallisesta. Tätä tulkintaa tukee se huomio, että Percevalin serkku kertoo tämän saaman miekan olevan epäluotettava ja särkyvän ensimmäisessä taistelussa. Miekka kuvattiin voittamattomaksi ennen Graalin kulkuetta ja nyt se kuvataan täysin kelvottomaksi. Miekka on Percevalin ritariuden symboli: ritarius on vahva maallisessa mielessä, mutta hengellisen initiaation epäonnistumisen jälkeen ritarius ei kuitenkaan toimi niin kuin sen tulisi, se ei ole minkään arvoinen ilman hengellistä todellisuutta.

Tavattuun serkkunsa Perceval jatkaa matkaansa. Ensin hän taistelee ritaria vastaan, joka on tappanut hänen serkkunsa rakastaman ritarin, ja lähettänyt tuon ritarin Arthurin hoviin vangiksi. Ritarin saapuessa hoviin Arthur päättää lähteä hovinsa kanssa etsimään ”puna-asuista ritaria”<sup>460</sup>, joka on palvellut häntä niin hyvin.<sup>461</sup> Eräänä aamuna Perceval on aikaisin liikkeellä. Yöllä on satanut lunta<sup>462</sup> ja Perceval näkee, kuinka haukka metsästää villihanhia ja haavoittaa yhtä niistä. Hanhi vuodattaa kolme pisaraa verta lumelle ja pakenee sitten.<sup>463</sup> Perceval jää tuijottamaan pisaroita:

”[Q]ue la fresche color li sanble/ qui est an la face s'amie./ et panse tant que il s'oblie./ Ausins estoit, an son avis,/ li vermauz sor le blanc asis/ come les gotes de sanc furent/ qui desor le blanc aparurent./ An l'esgarder que il feisoit/ li ert avis, tant li pleisoit./ qu'il veïst la color novele/ de la face s'amie bele./ Perceval sor la gote muse/ tote la matinee [...]”<sup>464</sup>

Tämä kohta ei puhu suoraan Graalista, mutta värit ovat täysin samat, kuin mitkä Graalin kulkueessa nähtiin: valkoisen keihään kärjestä valui kirkkaanpunaista verta. RIBARD'in mukaan punainen ja valkoinen väri liittyvät keskiajalla naiskauneuteen: nuori ja kaunis neito oli vaalea ihonväriltään, mutta kasvoissa tuli olla myös punaista. Toisaalta kuitenkin väreissä korostuu myös uhrin ja puhtauden symboliikka.<sup>465</sup> Se, että pisaroita on kolme, voi viitata Percevalin täydellisyyden etsintään, ja kun kaksi pisaroista sulaa, merkitsee se RIBARD'in mukaan sitä että Perceval löytää sisäisen ykseytensä.<sup>466</sup> Kohtaus totta kai muistuttaa myös Blanchefleurista, Percevalin

---

<sup>460</sup> ”Chevalier vermoil”, eli sanatakasti kirkkaanpunainen ritari. Nimi viittaa Percevalin käyttämiin punaisiin varusteisiin, jotka hän otti romanssin alussa tappamaltaan pahalta punaiselta ritarilta.

<sup>461</sup> Troyes, *Perceval*, 3674-4139.

<sup>462</sup> RIBARD'in mukaan lumi on erikoinen elementti, sillä noin kaksi viikkoa aiemmin kirjassa on ollut Helluntai, eli kronologisesti kohta tapahtuu alkukesästä. Lumella ja Helluntailla on kuitenkin ennen kaikkea symbolinen merkitys, ei temporaalisen eksaktiuden merkitys. RIBARD 1984, 119-120.

<sup>463</sup> Troyes, *Perceval*, 4140-4176.

<sup>464</sup> Troyes, *Perceval*, 4178-4190. ”Niin että tuore väri näyttää hänestä/ Siltä joka on hänen ystävänsä [rakastettu Blanchefleur] kasvoissa,/ Ja ajattelee niin että unohtaa itsensä./ Samanlainen oli, hänen mielestään,/ Kirkkaanpunainen valkoisella,/ Kuin veripisarat olivat/ Jotka valkoisen päälle ilmestyivät./ Sitä katsellessa alkoi hänestä/ Tuntua, niin se häntä miellytti,/ Että hän näki uuden värin/ Kauniin ystävänsä kasvoista./ Perceval pisaraa katsoo/ Koko aamupäivän”.

<sup>465</sup> RIBARD 1984, 44-45.

<sup>466</sup> RIBARD 1984, 20-21.

rakastetusta.<sup>467</sup> Tässä kohtauksessa siis Graalin kulkue ja erityisesti verta valuva keihäs vertautuvat Blanchefleuriin, Percevalin rakastettuun. Tämä voisi tarkoittaa inhimillisen ja jumalallisen todellisuuden välistä vertailua. Perceval ”unohtaa itsensä” ja katsoo pisaroita nähdessä rakastettunsa kuvan, eli maallisen rakkauden. Hän ei näe verta valuvaa keihästä ja sen symboloimaa jumalallista todellisuutta. Tällöin Chrétien de Troyes voisi tällä kohtauksella viitata siihen, että Perceval elää unohtaen Jumalan, kuten myöhemmin Percevalista kerrotaan.<sup>468</sup>

POIRIONin mukaan tässä kohtauksessa Perceval tulkitsee kolmea veripisaraa merkinä, joka symboloi hänelle tiettyä asiaa. POIRIONin mukaan kohtausta tuo esille kuinka havainto ja muisti liittyvät toisiinsa ymmärryksessä, kuten keskiajan fysiologiassa ajateltiin. Yhteistä muistamiselle ja havainnolle on syntyvä ideogrammi eli ajatuskuva, jonka avulla ymmärrys voi käsitellä havaintoja ja muistoja.<sup>469</sup> Myös CARRUTHERSin mukaan keskiajalla ihmisen mieli nähtiin eri osastoihin jaettuna, jossa havainnot otettiin vastaan aistien kautta, sitten mieli loi havainnosta mielikuvan, siis mielen käsiteltäväksi sopivan mentaalisen kuvan. Ymmärrys (*cogitatio*) käsittelee aistihavainnoista luotuja mielikuvia ja muistista haettuja muistikuvia.<sup>470</sup>

POIRION ottaa esille, että kertomuksesta syntyy lukijan tai kuulijan mieleen mentaalinen kuva, joka toimii ikään kuin symbolina. Kertomuksessa ei ole näkyviä kuvia, vaan Chrétien de Troyes saa kertomisellaan aikaan kuvan lukijan mieleen.<sup>471</sup> CARRUTHERS tulkitsee mentaalisten kuvien olleen keskiajalla tärkeitä ajattelun ja muistamisen apuvälineitä. Niiden tehtävänä oli herättää lukijan mielessä mielleyhtymiä ja auttaa muistamaan luettu kohta myös myöhemmin.<sup>472</sup> Mentaalisen kuvan ”maalaamiseen” liittyy yleensä kerronnan hidastuminen, jolla lukijaa kannustetaan luomaan mielessään kuva kerrotusta paikasta.<sup>473</sup> POIRION esittää, että myös tässä kohtauksessa kerronta hidastuu tehdäkseen tilaa Chrétienin ”maalaamalle” kuvalle Percevalista tuijottamassa veripisaroita. Chrétien kuvailee lukijalle näkymää, jossa Perceval seisoo lumisella tasangolla katsellen veripisaroita. Tämä kuva siis toimii vihjeenä lukijalle siitä, että kohtausta on merkityksellinen. Lukija alkaa etsiä muistumia

---

<sup>467</sup> MÉNARD 1984, 63.

<sup>468</sup> Troyes, *Perceval*, 6029.

<sup>469</sup> POIRION 1977, 93-94. Perceval 1. havaitsee veripisarot, 2. hän käsittelee ymmärryksellä (*cogitatio*) havaintoaan ja muistoaan, 3. hän muistaa rakastettunsa kasvon piirteet.

<sup>470</sup> CARRUTHERS 1990, 60-69.

<sup>471</sup> POIRION 1977, 90-91.

<sup>472</sup> CARRUTHERS 1998, 76, 118-122, 130-133, 198-205.

<sup>473</sup> CARRUTHERS 1998, 131.

tästä kohtauksesta kertomuksesta ja muistaakin värien samankaltaisuuden vuoksi verta valuvan keihään.<sup>474</sup> Perceval ei itse kuitenkaan muista keihästä, vaan rakastettunsa kauniit kasvot.

DUBOST huomauttaa, että tämä kohtaaminen ja Graalin kohtaaminen ovat molemmat mykkiä, niissä sankari vain katselee hiljaa. DUBOST'n mukaan Perceval tässä kohtauksessa individualisoituu, tulkitessaan itse vapaasti näkemänsä ”merkin”.<sup>475</sup> On huomattava myös, että veripisarat merkitsevät vain hänelle, muut paikalle tulevat eivät ymmärrä tätä Percevalin yksityistä symbolia.<sup>476</sup> DUBOST'n huomio tämän ja Graalin kohtauksen mykkyudesta on mielestäni erittäin tärkeä kohtauksen ymmärtämiseksi. Tulkiten itse, että näiden kahden kohtauksen vertaaminen on tarkoituksellista ja toimii Chrétienin ”kutsuna” Graalin salaisuuden tulkitsemiseen. Muistamisen eksplisiittinen esille tuominen kutsuu myös lukijan pohtimaan yhtäläisyyksiä ja samankaltaisuuksia kertomuksessa ja tulkitsemaan näitä tietoisia vihjeitä.

Tässä kohtauksessa Perceval tuijottaa mykkää kuvaa ja tulkitsee kuvaa symbolina, joka muistuttaa hänen mieleensä Blanchefleurin. Graalin kohtauksessa Percevalin olisi tullut yrittää tulkitella Graalin kulkuetta, kysyä sen merkitystä selittävät kysymykset Roi-Pêcheuriltä. Niinpä Chrétien siis hyvin selkeästi vihjaa, että Graalin kulkue oli samanlainen merkki, symboli, kuin kolme veripisaraa lumella. Kuten jo edellä olen todennut, on Graalin kohtaaminen tarkoituksellisesti rakennettu siten, että se antaa lukijalle tunnun siitä, että esineet ovat merkityksellisiä. Ajattelen, että tämä kohtaaminen ikään kuin kutsuu tulkitsemaan tarinan symboleita ja erityisesti muistelemaan tarinaa löytääkseen muistumia toistuvista teemoista, jotka voisivat selittää mysteerisiä symboleita.

CARRUTHERS tulkitsee muistin ja ajattelemisen ja merkityksien luomisen olleen keskiössä luostarilaitoksessa. Sitä varten tärkeitä olivat kuvat ja troopit, joita munkit saattoivat mietiskellä uudelleen ja uudelleen.<sup>477</sup> En tarkoita, että Chrétien olisi ajatellut omalla kirjallaan olevan samanlaista statusta kuin Raamatulla tai muilla uskonnollisilla teksteillä, joita luostareissa mietiskeltiin. Ajattelen kuitenkin, että kyseinen ajattelutapa on ollut keskiajalla tapa ajatella – siis tapa ajatella tiettyjen tekniikoiden avulla. Näin myös Chrétien de Troyes on luonut kirjansa ajatellen aikansa tavalla kuvien ja

---

<sup>474</sup> POIRION 1977, 6-97.

<sup>475</sup> DUBOST 1998, 125-129.

<sup>476</sup> POIRION 1977, 93.

<sup>477</sup> CARRUTHERS 1998, 116-125.



symboleiden kautta, liittäen kertomuksensa yhteen muistumilla aikaisempiin osiin kertomusta ja haastamalla lukijansa tulkitsemaan ja ajattelemaan kertomuksen ja yksittäisten symboleiden merkitystä. Tulkitseen, että tässä kohtauksessa Chrétien de Troyes muistuttaa tietoisesti aikaisemmasta Graalin kulkueesta. Hän pohtii Percevalin merkkien tai symboleiden tulkintaa. Aikaisemmassa kohtauksessa Perceval on jättänyt merkit, eli Graalin kulkueen, tulkitsematta, hänhän ei kysynyt mieltään askarruttavasta näystä. Nyt hän tulkitsee merkkiä oman muistinsa avulla. Tämä kohtaus korostaa myös sitä, että Graalin kulkueen merkit on tarkoitettu tulkittaviksi. Perceval epäonnistuu juuri siksi, ettei kysy kysymyksiä, jotka avaisivat merkkien sisältöä hänelle. Seuraavassa kohtauksessa Chrétien antaa kulkueesta itse yhden tulkinnan.

Veripisaroina tuijottaessaan Perceval tapaa Arthurin hovin. Hänen maallinen ritarin identiteettinsä tulee vahvistetuksi, kun Gauvain, täydellinen maallinen ritari, tunnustaa hänen nimensä.<sup>478</sup> Tämä Percevalin saavuttama maallinen täydellisyys kuitenkin joutuu hyvin pian kyseenalaistetuksi kun ”Ruma neito” (ransk. *La Demoiselle Hideuse*) syyttää Percevalia siitä, ettei tämä kysynyt Graalin linnassa kysymyksiä, jotka olisivat parantaneet Roi-Pêcheurin. Hän ennustaa, että Percevalin virheen vuoksi Arthurin maalle koituu suuria onnettomuuksia. Perceval päättää lähteä etsimään Graalia ja vannoo ettei nuku kahta yötä samassa paikassa ennen kuin on löytänyt Graalin ja selvittänyt sen mysteerin.<sup>479</sup> Mielestäni tämä tarkoittaa sitä, että Perceval on saavuttanut maallisen täydellisyyden, mutta häneltä puuttuu vielä hengellisen ritariuden täydellisyys, jota Graal symboloi. Sen vuoksi Perceval ei muistele Graalia veripisaroiden edessä, vaan rakastettuaan.

Perceval lähti etsimään Graalia ja vannoi ettei nukkuisi kahta yötä samassa paikassa ennen kuin olisi löytänyt Graalin maljan ja vertavaluvan keihään. Chrétien de Troyes kertoo, että viiden vuoden jälkeen Perceval ei ole löytänyt vielääkään Graalin maljaa:

”Perceval, ce conte l'estoire,/ a si perdue la memoire/ que de Deu ne li sovient mais./ .V. foiz passa avrix et mais,/ ce sont .v. anz trestuit antier,/ qu'an eglise ne an mostier/ ne Deu ne ses sainz n'aora./ Ensi les .v. anz anplea,/ et por ce ne lessa il mie/ a requerre chevalerie ;/ et les estranges avantures,/ les felenesses et les dures,/ ala querant, si les trova/ tant que mout bien s'i esprova,/ n'onques n'anprist chose si grief/ dom il ne venist bien a chief./ .L. chevaliers de pris/ a la cort le roi Artus pris/ dedanz les .v. anz anvea./ Ensi les .v. anz anplea/ c'onques de Deu ne li sovint.”<sup>480</sup>

<sup>478</sup> RIBARD 2001, 164.

<sup>479</sup> Troyes, *Perceval*, 4189-4716.

<sup>480</sup> Troyes, *Perceval*, 6009-6030. ”Perceval, näin kertoo tarina/ Oli niin menettänyt muistinsa/ Ettei muistanut Jumalaa ollenkaan./ Viisi kertaa meni huhtikuu ja toukokuu./ Viisi vuotta kului kokonaan./ Ettei kirkossa eikä luostarissa/ Ei Jumalaa eikä Hänen pyhiään palvonut./ Näin ne viisi vuotta käytti/ Eikä

Chrétien de Troyes alleviivaa selkeästi sitä, kuinka Perceval on elänyt erossa Jumalasta. Vaikka Perceval on ritarina ylitse muiden, ja voittaa viisikymmentä muuta ritaria, hän elää kuitenkin vieraantuneena Jumalasta ja Graalin hengellisestä todellisuudesta. RIBARD on huomauttanut, että luku viisi toistuu huomattavan usein tässä kohdassa. Hänen mukaansa luku viisi symboloi Percevalin maallisuutta ja hänen voittojensa tyhjyyttä irrallaan Jumalan todellisuudesta.<sup>481</sup> Ajattelen että RIBARD'in tulkinta on varsin uskottava, etenkin kun kohtauksessa myös eksplisiittisesti sanotaan Percevalin unohtaneen Jumalan.

Viiden vuoden jälkeen Percevalia vastaan tulee kymmenen neitoa ja viisi ritaria, jotka ovat käyneet ripittäytymässä erakon luona pitkänäperjantaina. Kaikki kulkevat avojaloin ja ilman aseita, toisin kuin Perceval, joka ratsastaa täysin varustautuneena heitä vastaan.<sup>482</sup> Chrétien de Troyes siis asettaa vastakkain Percevalin varusteet ja ripittäytymästä tulevien neitojen ja ritareiden nöyrän asusteen. Hevosella ratsastaminen ja ritarin varusteet ovat tässä Percevalin ylpeyden merkinä, joista hän kuitenkin luopuu mennessään erakon luo.<sup>483</sup> KAEUPERin mukaan ritarin oli nöyryyttävä ja riisuttava varusteensa tunnustaessaan syntinsä. Syntien tunnustaminen oli myös tärkeä osa maallikoiden hengellistä elämää<sup>484</sup> Myös Percevalin kohtaamat ritarit moittivat Percevalia, kun hän kantaa haarniskaa Pitkänä Perjantaina: ”Certes, il n'est reisons ne biens/ d'armes porter, einz est granz torz,/ au jor que Jhesu Criz fu morz.”<sup>485</sup> Ritarit selittävät myös Percevalille mikä päivä on ja sitten käyvät läpi kristillisen uskon tärkeimmät uskonkappaleet: Jeesuksen syntymän Neitsyt Mariasta, Jeesuksen luonnon sekä Jumalana että ihmisenä ja Jeesuksen ristinkuoleman, sekä sen pelastavan vaikutuksen ihmiskunnalle.<sup>486</sup> Mielestäni on tärkeä huomata että Chrétien näin selkeästi ja avoimesti muistuttaa lukijoilleen kristinuskon perusasioita. Hänen kuulijansa kyllä tunsivat nämä asiat hyvin, mutta Chrétienin tarkoituksena onkin muistuttaa ne tuoreina kuulijoidensa mieleen, jotta erakon sanoma Graalista tulisi varmasti ymmärretyksi.

---

kuitenkaan hän jättänyt/ Tavoittelemasta ritariutta./ Ja oudot seikkailut,/ Pahuudet ja vaikeudet,/ Etsi ja löysi/ Niin että arvonsa niissä osoitti./ Ei ottanut tehtäväkseen yhtään niin vaikeaa asiaa/ Josta ei olisi päässyt hyvin voitolle./ Viisikymmentä eliittiritaria/ Kuningas Arthurin hoviin lähetti vangiksi/ Näiden viiden vuoden aikana./ Näin käytti nämä viisi vuotta/ Niin että Jumalaa ei muistanut.”

<sup>481</sup> RIBARD 1984, 29.

<sup>482</sup> Troyes, *Perceval*, 6028-6044.

<sup>483</sup> RIBARD 1984, 63. Ks. myös RIBARD 2001, 167.

<sup>484</sup> KAEUPER 2009, 13; 169.

<sup>485</sup> Troyes, *Perceval*, 6050-6052. ”Todella, ei ole oikein eikä hyvä/ Aseita kantaa, se on suuri vääryys,/ Sinä päivänä kun Jeesus Kristus kuoli.”

<sup>486</sup> Troyes, *Perceval*, 6057-6090.

Erakon<sup>487</sup> luona Perceval osallistuu jumalanpalvelukseen itkien syntejään ja katuen että on elänyt erossa Jumalasta. Hän tunnustaa erakolle syntinsä:

”Sire, fet il, bien a .v. anz/ que ge ne soi ou ge me fui,/ ne Deu n'amai ne ne le crui,/ n'onques puis ne fis se mal non.[...]Sire, chiés le Roi Pescheor/ fui une foiz, et vi la lance/ don li fers saine sanz dotance,/ et del graal que ge i vi/ ge ne sai cui l'an an servi./ S'an ai puis eü si grant duel/ que morz eüsse esté mon vuel,/ et Damedeu an obliai,<sup>488</sup>

On mielenkiintoista, että tässä Perceval itse näkee kaikki tekonsa pahoina, myös hänen suuret ritarin saavutuksensa ovat turhia.<sup>489</sup> Lisäksi Perceval tulkitsee hänen syntinsä on johtuneen siitä, ettei hän kysynyt oikeita kysymyksiä Graalin linnassa. Näin Graalin kulkue tulee liitetyksi jumalalliseen, hengelliseen todellisuuteen: Graalin linnassa epäonnistuminen johtaa epäonnistumiseen hengellisessä elämässä. Tämä kohta vahvistaa tulkintaa siitä, että Graalin linna oli Percevalille hengellisen initiaation paikka, jossa initiaatio kuitenkin epäonnistui.

Nyt erakon on aika antaa Percevalille puuttuva initiaatio. Hän selittää Percevalille mistä johtui ettei tämä kysynyt kenelle Graalia vietiin tai miksi keihäs vuotaa verta:

”Frere, mout t'a neü/ uns pechiez don tu ne sez mot,/ ce est li diax que ta mere ot/ de toi quant tu partis de li,/ que pasmee a terre cheï/ au chief del pont, delez la porte,/ et de ce duel fu ele morte./ Por le pechié que tu en as/ avint que tu ne demandas/ de la lance ne del graal,/ si t'an sont avenu li mal./ Et n'eüsses pas tant duré,/ s'ele ne t'eüst comandé/ a Damedeu, ce saches tu./ Mes sa parole ot tel vertu/ que Dex por li t'a regardé/ de mort et de prison gité.<sup>490</sup>

Erakko kertoo Percevalille, että tämän synty juontaa juurensa aina kirjan alkuun asti, jolloin Perceval oli vielä villi nuorukainen, joka halusi ritariksi. Hän jätti äitinsä, vaikka tämä ei olisi halunnut poikansa lähtevän, ja aiheutti äidilleen suuren surun, johon tämä lopulta kuoli. Percevalin synty on siis ollut välinpitämättömyyttä äitinsä kärsimyksestä.

---

<sup>487</sup> KAEUPERin mukaan ritareiden kirjallisuudessa ritarit käyvät lähes aina nimenomaan erakoiden luona tunnustamassa syntinsä. Tämän ajateltiin ehkä olevan vähemmän häpeällistä kuin käydä tavallisen seurakuntapapin luona kaiken kansan nähden. KAEUPER 2009, 182 et passim.

<sup>488</sup> Troyes, *Perceval*, 6152-6155; 6160-6167. ”Herra, sanoo hän, on jo viisi vuotta/ Että en tiedä missä olen/ En ole rakastanut Jumalaa, enkä ole uskonut häntä/ Enkä ole mitään muuta tehnyt kuin pahaa./ Herra, Roi-Pêcheurin luona olin kerran ja näin keihään/ Jonka terä vuotaa ilman epäilystä./ Ja Graalista jonka näin./ En tiedä kenelle sitä tarjottiin./ Siitä lähtien olen kantanut suurta surua./ Että olisin tahtonut kuolla/ Ja Jumalan unohdin.”

<sup>489</sup> RIBARD 1984, 29.

<sup>490</sup> Troyes, *Perceval*, 6176-6192. ”Veli, paljon on sinua vahingoittanut/ Synty josta et tiedä sanaakaan./ Se oli murhe, joka äidillesi tuli/ Sinusta kun lähdit hänen luotaan./ Se sai hänet pyörtymään maahan/ Sillan päähän, portin eteen/ Ja siitä murheesta hän kuoli./ Sen synnin vuoksi, joka sinulla siitä on./ Tapahtui että et kysynyt/ Keihäästä etkä Graalista./ Siitä on sinulle tullut pahaa./ Etkä olisi kestänyt näin pitkään./ Jos hän ei olisi sinun puolestasi/ Jumalaa rukoile, se tiedä./ Mutta hänen puheellaan oli sellainen voima/ Että Jumala on sinun puoleesi katsonut/ Ja kuolemalta ja vankilalta turvannut.”

RIBARD'in mukaan tämä synty on ollut eräänlainen perisynty Percevalin elämässä, joka on estänyt häntä tulemasta Jumalan yhteyteen.<sup>491</sup> Itse tulkitsen, että tässä olisi kysymyksessä juuri välinpitämättömyys toisen kärsimyksestä. Sama synty toistuu GALLAIS'n mukaan Graalin kohtauksen yhteydessä, kun Perceval ei kiinnostu Roi-Pêcheurin kärsimyksestä, vaikka huomaa selvästi tämän olevan haavoittunut.<sup>492</sup> Välinpitämättömyys on rakkauden vastakohta ja Chrétien de Troyes itse puhuu lähimmäisenrakkauden tärkeydestä kirjansa prologissa.<sup>493</sup> Perceval siis tarvitsee lähimmäisenrakkautta ollakseen hyveellinen ja oikeamielinen ritari.

Seuraavaksi erakko selittää hänen, Roi-Pêcheurin ja Percevalin olevan sukulaisia. Lisäksi hän kertoo vihdoinkin Percevalille kenelle Graal tarjoillaan ja mikä on sen salaisuus:

”Qant tu del graal ne seüs/ cui l'an an sert, fol san eüs./ Cil cui l'an an sert fu mes frere./ Ma suer et soe fu ta mere,/ et del Riche Pescheor roi,/ qui filz est a celui, ce croi,/ qui del graal servir se fait./ Et ne cuidiez pas que il ait/ luz ne lanproies ne saumons :/ d'une seule oiste, ce savons,/ que l'an an ce graal aporte,/ sa vie sostient et conforte,/ tant sainte chose est li graax;/ et tant par est esperitax/ que sa vie plus ne sostient/ que l'oiste qui el graal vient./ XV anz a ja esté ensi,/ que hors de la chanbre n'issi/ ou le graal veis antrer.”<sup>494</sup>

Ensinnäkin paljastuu että erakko ja Roi-Pêcheurin isä ovat Percevalin enoja, ja Roi-Pêcheur itse on Percevalin serkku. Näin Perceval on löytänyt sukunsa uudelleen ja saavuttanut sitä myöten myös uudella tavalla sosiaalisen aseman maailmassa. Toiseksi erakko paljastaa nyt Graalin salaisuuden. ”Pyhää” Graalia viedään ”hengelliselle” kuninkaalle, joka elää Graalissa olevan öylätin voimalla. Näin Graal liitetään lopullisesti hengelliseen todellisuuteen. Graalin ihmeellisyys perustuu täysin sen yliluonnolliseen, hengelliseen tarkoitukseen.

RIBARD'in mukaan keihäs on pitkänperjantain, lunastuksen ja siihen liittyvän kärsimyksen symboli, kun taas Graal on pääsiäisen ja vapautuksen symboli.<sup>495</sup> Olen samaa mieltä kuin RIBARD, Graal näyttäytyy tämän kohtauksen valossa ehtoollisen ja armon symbolina, jumalallisen voiman astiana. Tulkintaa tukee se, että Perceval nauttii

<sup>491</sup> RIBARD 2001, 184.

<sup>492</sup> GALLAIS 1977, 50.

<sup>493</sup> Troyes, *Perceval*, 42-50.

<sup>494</sup> Troyes, *Perceval*, 6197-6215. ”Kun et tiennyt Graalista,/ Kenelle sitä tarjotaan, teit tyhmyyden./ Se jolle sitä tarjotaan, oli veljeni./ Sisareni, ja hänen, oli sinun äitisi./ Ja rikas Roi-Pêcheur/ On sen poika, usko tämä./ Jolle Graalia tarjoillaan./ Äläkä luule että siinä on haukia, nahkiaisia tai lohia:/ Yhdellä ainoalla öylätillä, sen tiedämme,/ Joka Graalissa tuodaan/ Hänen elämänsää pitää yllä ja vahvistaa./ Niin pyhä asia on Graal./ Ja hän on niin hengellinen/ Ettei hänen elämänsä muu pidä yllä/ Kuin öylätti joka Graalissa tulee./ Viisitoista vuotta on jo ollut näin/ Eikä ole tullut ulos huoneesta/ Jonne näit Graalin menevän.”

<sup>495</sup> RIBARD 2001, 186.

itse ehtoollista pääsiäisenä muutamia kymmeniä säkeitä sen jälkeen kuin erakko on kertonut hänelle Graalin salaisuuden.<sup>496</sup> Lisäksi Chrétien kertoo, kuinka Perceval oppi, että pitkänäperjantaina Jumala kuoli ja ristiinnaulittiin,<sup>497</sup> ikään kuin Graalin salaisuuden paljastuminen ja tieto siitä olisi avannut Percevalille myös tiedon kristinuskon keskeisestä sisällöstä.

Näen, että Graalin salaisuus avautuu vasta vähitellen Percevalin kertomuksen edetessä. Ajattelen, että Chrétien de Troyes on tahallaan kirjoittanut Graalin kohtauksen merkityksellisen tuntuiseksi, niin että se herättää lukijan pohtimaan sen sisältöä ja merkitystä. Chrétien ei kuitenkaan suoraan paljasta kohtauksen merkitystä. Sen sijaan hän alkaa pikku hiljaa vihjata merkityksestä. Ensinnäkin hän paljastaa Percevalin serkun suulla että Percevalin äiti on kuollut, ja että oli hyvin paha asia, ettei Perceval kysynyt Graalista tai keihästä oikeita kysymyksiä. Sitten hän herättää lukijan pohtimaan Percevalin suhdetta Graaliin: hän vihjaa että Perceval on jo unohtanut jumalallisen todellisuuden, kun Perceval muistaa rakastettunsa kasvot kolmessa veripisarassa, eikä verta valuvaa keihästä. Samalla Chrétien kiinnittää lukijan huomion symbolin toimintaan, siihen kuinka kertomusta kuuntelevan tai lukevan henkilön täytyy muistaa aiemmin kerrotut asiat ja tulkita niitä aktiivisesti ymmärtääkseen niiden merkityksen myöhempien tapahtumien valossa. Lopuksi vasta Chrétien tuo oman vastauksensa Graalin salaisuuteen. Graal on, ainakin erakon tulkinnan mukaan, hengellinen esine. Graal ja keihäs symboloivat sitä hengellistä todellisuutta, jonka osaksi Percevalin täytyy yrittää tulla, jotta hänen elämänsä ei olisi turhaa ja tyhjää, ja saavuttaakseen ritariutensa täyden merkityksen ja tarkoituksen.

---

<sup>496</sup> Troyes, *Perceval*, 6287.

<sup>497</sup> Troyes, *Perceval*, 6283-6285.

## 6. Loppuluku

Sydänkeskiajalla ritarikulttuuri eli ideologista kulta-aikaansa. Ritari-ideaalia pohdittiin ja kehitettiin kulttuurin eri aloilla. Ritareista ja heidän uroteoistaan kerrottiin kertomuksia ja laulettiin lauluja. Samaan aikaan ritariutta pyrittiin myös kristillistämään ja tuomaan ritari-ideaaliin hyveellisiä puolia. Täydellisen ritarin kuva oli yhteiskunnan eliitin ideaalinen omakuva, josta neuvoteltiin kirkon edustajien kanssa. Chrétien de Troyes'n romanssit osallistuvat tähän keskusteluun esittämällä eräänlaisen näkemyksen täydellisestä, kristillisestä ritariudesta. Romanssit ovat aikansa aateliston tukemia kulttuurituotteita ja syntyivät heidän haluunsa saada kirjallista kulttuuria heitä kiinnostavista aiheista.

Chrétien de Troyes'n teoksissa ritariutta pohditaan symboleiden avulla. Symbolit ovat voimakas tapa vaikuttaa ihmisten ajatteluun. Koska ne ovat kulttuurisia tuotteita, ovat ne jatkuvasti muuttuvia. Kuitenkin symboleissa on myös yllättävää jatkuvuutta. Keskiaikaiset symbolit ovat meidän käyttämämme symboleiden taustalla ja vaikuttavat siksi myös meidän ajatteluun. Esimerkiksi leijonan symboliikka vaikuttaa edelleen ajattelussamme, kuten Suomen valtion vaakunassa oleva leijona, joka symboloi monelle suomalaiselle esimerkiksi rohkeutta tai jaloutta – ajatus, joka periytyy lähes suoraan keskiajalta. Samaten erittäin suosittu *Leijonakuningas*-elokuva yhdistää ajatuksen kuninkuudesta leijonaan, aivan kuten keskiajan bestiaarit. Symboleiden jatkuvuuden ja muutoksen keskellä on tärkeää ymmärtää symboleiden historiallista taustaa, jotta osaisimme suhtautua kriittisesti myös itse käyttämiimme symboleihin.

Symboleita voi verrata myös käsitteisiin. Samalla tavalla kuin voimme tutkia jonkin käyttämämme käsitteen historiaa, voimme tutkia myös symbolin historiaa. Esimerkiksi käsitteen vapaus tutkiminen on tärkeää siksi, että ymmärrämme mitä käsitteellä tarkkaan ottaen tarkoitetaan ja on tarkoitettu, miksi sillä on niin suuri vaikutus ajatteluun, ja miksi toiset kulttuurit saattavat käsittää sen toisella tavalla kuin me. Samoin voimme tutkia symboleita, jotka väistämättä eroavat eri kulttuureissa. Symbolit ovat väijäämättömästi mukana yksityisessä ja julkisessa elämässämme, ja ne vaikuttavat ajatteluun ja tunteisiimme jopa huomaamattamme. Myös tarinat kuningas Arthurista ja pyöreän pöydän ritareista ovat edelleen kulttuurimme käytössä ja niistä tehdään jatkuvasti uusia tulkintoja, kuten esimerkiksi *Monty Python and the Holy Grail* -elokuva tai Mauri Kunnaksen *Kuningas Artturin ritarit* hyvin osoittavat.

Pro gradu -työssäni tutkin Chrétien de Troyes'n kirjoittamia kolmea romanssia ja niiden nimikkosymboleita. Tutkin, miten Chrétien viestii romansseissa symboleilla tuodakseen esille ritari-ideologiaa. *Lancelot ou le chevalier de la charrette* -teoksessa keskityin tutkimaan kärryjen symboliikkaa. Ensin tutkin, millainen on muiden symboleiden luoma konteksti, jossa kärryt tuodaan esille. Muut symbolit, kuten kääpiö ja metsä, loivat kertomukseen tulkintani mukaan odottavan ja ehkä hieman pahaenteisen tunnelman. Lancelotin hevosen kuoleman ja hänen keihäänsä puuttumisen taas tulkitsin symboloivan Lancelotin ritariuden kyseenalaisuutta, ennakoiden kärryjen häpeää. Seuraavaksi tutkin kärryjen symboliikkaa kun ne tulevat ensi kertaa mukaan kertomukseen. Kärryt on kuvattu hyvin selkeästi häpeälliseksi ja huonoksi asiaksi Lancelotille, etenkin sosiaalisesta näkökulmasta. Ne luovat Lancelotin ylle häpeän leiman. Toisaalta kärryt myös muistuttavat Jeesuksen ristintiestä, jolla hän sai kärsiä häpeää ja ihmisten pilkkaa. Tämä tulkintani on yhtäpitävä etenkin RIBARD'in tulkinnan, mutta myös CONDRENin tulkinnan kanssa, sillä kumpikin olettaa Chrétienin viittaavan kärryillä Kristuksen ristintiehen. Eroavaisuudet löytyvät siitä, miten viittausta ristiin tulkitaan. CONDRENin näkemyksestä poiketen tulkitsen kärryjen ja Lancelotin olevan nöyryyden esikuvana ritareille. RIBARD'in kanssa olen yhtä mieltä siis siitä, ettei viittaus Kristukseen ole ironinen, vaan esikuvallinen. En kuitenkaan tulkitsen *Lancelotia* samalla tavalla pelastuksen allegoriaksi kuin RIBARD. Olen RIBARD'ille laajemminkin kiitollinen hänen tutkimuksistaan, jotka ovat auttaneet minua ymmärtämään Chrétien de Troyes'n teoksia ja keskiajan kirjallisuuden symboliikkaa. Hän on myös vahvistanut ajatukseni teosten kristillisestä viitekehyksestä. Kolmannessa käsittelyluvussa tutkin, miten kärryjen symboliikka näkyy kertomuksen jatkossa. Tulkitsen, että kärryt ovat symboli, joka liitetään Lancelotiin, mutta Lancelot nousee aina kärryjen häpeän yläpuolelle omien tekojensa ritarillisuuden vuoksi. Tärkein tutkimustulokseni on, että kärryt symboloivat Lancelotin häpeää tämän rikottua yhteisön normeja, mutta samalla ne symboloivat hänen nöyryyttään. Chrétien de Troyes pohtii tämän teoksen kautta yhteisön normien ja yksilön välistä suhdetta. Tutkimukseni tulokset ovat siis yhteneväiset MANDELin tulkinnan kanssa. Tulkitsen että ylpeys, joka oli erityisesti ritarien ja aateliston synty, nähdään *Lancelotissa* negatiivisempänä asiana kuin yhteisön normien rikkomisen. Näin Chrétien de Troyes kuvaa ideaalia ritaria nöyräksi ja Kristuksen kaltaiseksi, Kirkkoa ja heikompiin suojelevaksi soturiksi. Ritarin on oltava valmis kärsimään ja nöyryttämään voidakseen olla samanlainen kuin

Lancelot tai Kristus. Tutkimukseni siis tältä osin vahvistaa KAEUPERin tulkintaa ritariuden hengellistymisestä ja hengellistämisestä erityisesti kirjallisuuden avulla.

*Yvain ou le chevalier au lion* -teoksessa tutkin leijonan symboliikkaa. Ensimmäisessä käsittelyluvussa tutkin muita symboleita, jotka luovat kontekstin symbolin ensimmäiselle esiintymiselle kertomuksessa. Tärkein symboli kohtauksessa on käärme, joka taistelee leijonaa vastaan. Kun käärme kuvataan pahaksi olennoiksi, niin leijona symboloi jotain vastakkaista, kuten hyvyyttä. Tutkimukseni vahvistaa PASTOUREAUn tulkintaa leijonasta hyveellisenä ja kristologisenä symbolina sydänkeskijällä. Olen kiitollinen PASTOUREAUlle hänen oivaltavista tutkimuksistaan ja keskiajan symboliikan ymmärrettäväksi tekemisestä. Toisessa käsittelyluvussa tulkitsin, että pelastaessaan leijonan käärmeeltä Yvain tekee symbolisen valinnan taistella pahaa vastaan ja hyvän puolella. Leijona symboloi ritariutta ja sen hyveitä, jopa mahdollisesti Jeesusta. Yvainin leijonan hännästä leikkaama pala symboloi sitä, että Yvain poistaa omasta ritariudestaan ylpeyden ja muun pahuuden. Leijonan nöyryminen Yvainin vasalliksi kuvastaa sitä, että hyvän ritarin on nöyryyttävä herransa ja Jumalan alaisuuteen ja oltava uskollinen vasalli. Tällä kohtaa tutkimukseni tulokset eriävät HAIDUn tulkinnasta, sillä hän olettaa leijonan olevan ironinen ja humoristinen symboli nöyryydessään. Tulkintani leijonasta ritarin vertauskuvana on kuitenkin ajatus, josta saan kiittää HAIDUa, vaikka hänelle leijona on negatiivinen, ritarin villiyyden symboli, kun taas omassa tulkinnassani leijona on pääosin positiivisessa mielessä ritaria symboloiva eläin. Kolmannessa käsittelyluvussa tutkin miten leijonan symboliikka muuttuu kertomuksen jatkon aikana. Leijona symboloi erilaisissa taistelukohtauksissa Jumalan apua ja oikeudenmukaisuuden voimaa pahuutta ja epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Tältä osin tulkintani vahvistaa HARRISin tutkimustuloksia. Koko teoksessa leijona on monimutkainen symboli, joka symboloi sekä ritariutta ja sen ideaalia, johon Yvain pyrkii, mutta myös hyvyyttä ja Jumalaa. Leijona vertautuu myös Yvainiin. Leijonan symboliikalla Chrétien de Troyes haluaa viestiä aikalaisilleen että ritarien on hylättävä pahuus ja valittava elää hyvää ja oikeudenmukaista elämää. Heidän ei tule taistella oman kunnian vuoksi, vaan Jumalan ja oikeuden puolesta. Näin ollen tutkimukseni tulokset vahvistavat KAEUPERin tulkintaa ritareiden taistelun hengellisestä merkityksestä, heidän elämästään Jeesuksen seuraajina.

*Perceval ou le conte du Graal* -teoksessa tutkin Graalin kulkueen symboliikkaa. Aluksi keskityin symbolin kontekstiin, jonka tulkitsin symboloivan ja ennakoivan sitä, että



Graalin kulkue on hengellinen initiaatio Percevalille. Hän kuitenkin epäonnistuu initiaatiossa. Erityisesti joki, jonka yli Perceval ei pääse, symboloi ettei hän pääse yliluonnollisen maailmaan. Graalin linna taas puolestaan symboloi linnan isännän rikkautta ja mahtavuutta. Percevalille annettu miekka taas symboloi tulkintani mukaan sitä, että Perceval on saavuttanut maallisen ritariuden ideaalit, mutta hänellä on vielä hengellinen initiaatio kokematta. Ensimmäisen käsittelylukuni tutkimustulokset vahvistavat OLIVIER'n ja ARONSTEINin tulkintoja, joiden mukaan Perceval käy läpi initiaatiopolun ensin ritariuteen, sitten rakkauteen ja lopulta epäonnistuneeseen hengelliseen initiaatioon Graalin linnassa. Tulkintani joesta initiaation symbolina ja yliluonnollisen maailman rajana taas on yhteneväinen OLIVIER'n ja RIBARD'in tutkimustulosten kanssa. Seuraavassa luvussa tulkitsin Graalin kulkueen ja aterian symboliikkaa. Graalin kulkueen tulkitsin olevan ikään kuin tehty tulkittavaksi ja vihjaavan jatkuvasti jonkinlaiseen symboliseen ja uskonnolliseen merkitykseen. Tulkitsin, että verta valuva keihäs symboloi väkivaltaa, syyllisyyttä ja kärsimystä, jota Perceval kantaa ja Graalin malja puolestaan armoa ja lähimmäisenrakkautta. Tältä osin tulkintani vahvistaa RIBARD'in tulkintaa Graalista. Ajattelen, että kohtaaminen liittyy ritariuden ideaalin pohtimiseen. Ritarit käyttävät työkseen väkivaltaa, mutta tarvitsevat sitä hillitsemään ja rajoittamaan myös lähimmäisenrakkauden hyvettä ja sääliä heikompiin kohtaan. Kolmannessa käsittelyluvussa tutkin, miten Graalin kulkueeseen viitataan myöhemmin kertomuksessa. Tulkitsin, että kohtaaminen, jossa Perceval arvaa oman nimensä, symboloi hänen identiteettinsä kypsymistä. Hän on maallisessa yhteiskunnassa saavuttanut ritarin ideaalin, minkä Gouvain vahvistaa myöhemmin tarinassa. Tässäkin tutkimukseni vahvistaa RIBARD'in tulkintaa *Percevalista*. Hengellisellä tasolla Perceval kuitenkin saavuttaa ideaalin vasta erakon luona. Perceval tunnustaa, että hänen saavutuksensa ritarina ovat olleet suorastaan pahoja, koska hän on elänyt erossa Jumalasta. Perceval nöyrytyy ja tunnustaa syntinsä erakolle, joka kertoo hänelle Graalin maljan salaisuuden: maljassa on yksi ainoa öylätti, joka pitää yllä linnan kuninkaan elämää. Graal siis liitetään uskonnon ja armon ajatuksiin, kuten olin aiemmin Graalin maljaa tulkinnutkin. Tulkitsen, että Graalin kulkueen salaisuus aukeaa tarkoituksellisen hitaasti kertomuksen edetessä. Lukija ikään kuin käy läpi yhdessä Percevalin kanssa tien tietämättömyydestä ymmärrykseen ja tietoon. Tulkitsen Chrétien de Troyes'n viestivän näillä symboleilla aikansa aatelistolle ja ritareille, että näiden on löydettävä myös hengellinen sisältö ja merkitys elämälleen ja ritariudelleen. Tämäkin tulkintani siis vahvistaa KAEUPERin tutkimustuloksia ritariudesta. Tutkimukseni pohjalta voi sanoa, että Chrétien de Troyes'n teokset näyttävät selvästi pohtivan hyvää

ritariutta ja asettavan ritareille esikuvia, jotka ovat nöyriä ja palvelevat oman kunnian sijasta avun tarpeessa olevia ihmisiä ja hyveitä. Kaikkien esikuvallisten ritareiden taustalla on myös ajatus Kristuksesta, täydellisestä ritarista. Tutkimukseni vahvistaa myös ALTHOFFin tulkintaa ritarikulttuurin muutoksesta ja kristillistymisestä.

Tutkimustani voisi tulevaisuudessa laajentaa käsittämään koko Chrétien de Troyes'n tunnettu tuotanto. Hedelmällistä olisi myös vertailla muiden saman aikakauden kirjailijoiden teoksia Chrétienin kirjoihin, ja tutkia miten muut saman ajan kirjailijat käyttävät symboleita ja ajattelevat ritariudesta. Jatkotutkimusta voisi laajentaa myös niihin symboleihin, joita tässä tutkimuksessa ei käsitelty. Tällöin olisi mahdollista tutkia, vahvistavatko muut symbolit tämän tutkimuksen tulkintoja, vai ovatko niiden merkitykset ristiriitaisia esittämieni tulkintojen kanssa. Myös yksittäisen symbolin tutkiminen sydänkeskijalla olisi erittäin kiinnostavaa. Erityisen tärkeänä pidän kuitenkin sitä, että symboleista voitaisiin myös tehdä diakronista tutkimusta, eli tutkia esimerkiksi leijonan symboliikan muutosta pitkällä aikavälillä antiikista nykypäivään asti. Tällaisesta tutkimuksesta olisi valtava hyöty nykyisin käyttämiemme symboleiden parempaan ymmärtämiseen.

## Lähteet

### Alkuperäismateriaali

Chrétien de Troyes: *Lancelot, ou le chevalier de la Charrette*. Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Français 794. Transcription: Dictionnaire Électronique de Chrétien de Troyes (DÉCT). Elektroninen lähde. [Luettu 23.9.2014 klo 11.21.]  
<http://atilf.atilf.fr/gsouvay/dect/download/Lancelot.xml>

Chrétien de Troyes: *Perceval, ou le Conte du Graal*. Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Français 794. Transcription: Dictionnaire Électronique de Chrétien de Troyes (DÉCT). Elektroninen lähde [Luettu 23.9.2014 klo 11.21.]  
<http://atilf.atilf.fr/gsouvay/dect/download/Perceval.xml>

Chrétien de Troyes: *Yvain ou le chevalier au lion*. Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Français 794. Transcription: Dictionnaire Électronique de Chrétien de Troyes (DÉCT). Elektroninen lähde [Luettu 23.9.2014 klo 11.21.]  
<http://atilf.atilf.fr/gsouvay/dect/download/Yvain.xml>

### Täydentävä alkuperäismateriaali

*Aberdeen Bestiary*, facsimile. [Luettu 26.3.2015 klo 15:00.]  
<http://www.abdn.ac.uk/bestiary/bestiary.hti>

Akvinolainen, Tuomas: *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Elektroninen lähde [Luettu 21.7.2014 klo 22.15.]  
<http://www.newadvent.org/summa/2061.htm>

Augustinus, Aurelius: *Kristillisestä opetuksesta*. Alkuteos: *De Doctrina Christiana*. Suomentaja: Valtteri Olli, Nivala 2009.

Cassianus, Johannes: *The Conferences of John Cassian*, Alkuteos: *Collationes*, Translation and notes by Edgar C.S. Gibson, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, New York 1894.

Chrétien de Troyes, *Erec et Enide*, Édition critique d'après le manuscrit B.N. fr. 1376, traduction, présentation et notes de Jean-Marie Fritz, Librairie Générale Française, Paris 2003.

Raamattu, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuonna 1992 käyttöönotettava suomennos.

Isidorus Sevillalainen: *The Etymologies of Isidore of Seville*. Alkuteos: *Etymologiae*. Translated by: Stephen A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach, Oliver Berghof, with the collaboration of Muriel Hall. Cambridge University Press, New York 2006. Elektroninen lähde.  
<http://pot-pourri.fltr.ucl.ac.be/files/AClassftp/TEXTES/ISIDORUS/Etymologie/B1N8PWGetQy.pdf>

### Tutkimuskirjallisuus

ALTHOFF, Gerd: Christian Values and Noble Ideas of Rank and their Consequences on Symbolic Acts. *e-Spania*, num. 4, 2007. Elektroninen aineisto: <http://e-spania.revues.org/4053> [Luettu 26.3.2015 klo 13:00.]

ARONSTEIN, Susan: “Chevaliers ester deüssiez” pouvoir, discours et courtoisie dans le Conte du Graal. Alkuteos: “Chevaliers ester deüssiez”: Power, Discourse and the Chivalric in

Chrétien's Conte du Graal, *Assays*, volume VI, Carnegie University Press, 1991, 3-28, Trad. Denis Hüe. *Polyphonie du Graal*, Textes réunis par Denis Hüe, Paradigme, Orléans 1998, 11-31.

ASHTON, Gail: *Medieval English Romance in Context*. Continuum International Publishing, London 2010. Ebrary.

AURELL, Martin: Society, *Central Middle Ages: Europe 950-1320*, edited by Daniel Power, Oxford University Press, Oxford 2006. Ebrary.

BARIL, Agnès: De l'intempérance alimentaire à l'abstinence : contribution à l'étude du péché de Perceval dans le Conte du Graal, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Vol. 50, N. 50-199, 2007, 313-333. Persee.fr

BAUMGARTNER, Emmanuèle: Le défi du chevalier rouge dans *Perceval* et dans *Jaufré*. Ilmestynyt alun perin *Le Moyen Âge*, fasc. 2, 1977, 239-254. *Polyphonie du Graal*, Textes réunis par Denis Hüe, Paradigme, Orléans 1998, 33-44.

BERNSTEIN, Esther: Interpreting the Character of Lancelot in Chrétien de Troyes' Le Chevalier de la Charette, *Proceedings of the National Conference On Undergraduate Research (NCUR)*, 150-154, 2012. Academia.edu [26.3.2015 klo 13:10.]  
[https://www.academia.edu/4292633/Interpreting\\_the\\_Character\\_of\\_Lancelot\\_in\\_Chretien\\_de\\_Troyes\\_Le\\_Chevalier\\_de\\_la\\_Charette](https://www.academia.edu/4292633/Interpreting_the_Character_of_Lancelot_in_Chretien_de_Troyes_Le_Chevalier_de_la_Charette)

BLOOMFIELD, Morton W.: Symbolism in Medieval Literature, *Modern Philology*, Volume LVI, Number 2, 1958. 73-81. Jstor.

BOZOKY, Edina: Les romans du Graal et le culte du Précieux Sang. *Tabularia <<Études>>* , n. 9, 2009, 13-25. Elektroninen lähde.  
<http://www.unicaen.fr/mrsh/craham/revue/tabularia/dossier8/textes/04bozoky.pdf>

BROWN, Arthur C.: From Cauldron of Plenty to Grail. *Modern Philology*, Vol. XIV, N. 7, November 1916. Jstor.

BROWN, Arthur C. L.: The Bleeding Lance. *PMLA*, Vol. 25, No.1, 1910, 1-59. Modern Language Association. Jstor.

BROWN, Carmen: Bestiary Lessons on Pride and Lust, *The Mark of the Beast: The Medieval Bestiary in Art, Life, and Literature*, Editor: Debra Hassig, Routledge, 1998. Google Books.

BYNUM, Caroline Walker: *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, 1988. Ebrary.

CARRUTHERS, Mary: *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. Second edition, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

CARRUTHERS, Mary: *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*. Cambridge University Press, Cambridge 1998.

CHANDÈS, Gérard: *Le serpent, la femme et l'épée. Recherches sur l'imagination symbolique d'un romancier médiéval: Chrétien de Troyes*. Rodopi, Amsterdam 1986.

CIGGAAR, Krijnie: Chrétien de Troyes et la 'matière byzantine': les demoiselles du Château de Pesme Aventure, *Cahiers de civilisation médiévale*, 1989, 325-331. Persee.fr.

COHEN, Jeffrey Jerome: Masoch/ Lancelotism. *New Literary History*, Vol. 28, No. 2, Medieval Studies, Spring 1997, 231-260, The Johns Hopkins University Press. Jstor.

- CONDREN, Edward I.: The Paradox of Chrétien's Lancelot. *MLN*, Vol. 85, No. 4, French Issue, May 1970, 434-453, The Johns Hopkins University Press. Jstor.
- DUBOST, Francis: *Le conte du Graal ou l'art de faire signe*. Champion, Paris 1998.
- DUFOURNET, Jean: Présentation et notes, *Perceval ou le Conte du Graal*, GF – Flammarion, Paris 2012
- DUGGAN, Joseph: *Romances of Chretien de Troyes*, Yale University Press, 2001. Ebrary.
- DURAND, Gilbert: *L'Imagination symbolique*, Presses Universitaires de France, Paris 1968.
- ECO, Umberto: *Art and Beauty in the Middle Ages*, Translated by Hugh Bredin. Alkuteos: *Sviluppo dell' estetica medievale in Momenti e problemi di storia dell' estetica*, vol. 1, 1959. Yale University Press, New Haven & London 1986.
- FEINSTEIN, Sandy: Losing Your Head in Chrétien's "Knight of the Cart", *Arthuriana*, Vol. 9, No. 4, 1999, 45-62. Published by Scriptorium Press. Jstor.
- FERBER, Michael: *Dictionary of Literary Symbols*. Cambridge University Press, West Nyack 1999. Ebrary.
- GALLAIS, Pierre: La "Maison" du Roi-Pêcheur. Ilmestynyt alun perin teoksessa *Mélanges offerts à Henri Corbin*, Teheran 1977. *Polyphonie du Graal*, Textes réunis par Denis Hüe, Paradigme, Orléans 1998, 45-58.
- GUIETTE, Robert: Symbolisme et « Senefiance » au Moyen-âge, *Cahiers de l'Association Internationale des études françaises*, Vol. 6, Num. 6, 1954, 107-122. Persee.fr
- GUYÉNOT, Laurent: *La Lance qui saigne. Métatextes et hypertextes du Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Honoré Champion, Paris 2010.
- HAGEN, Kenneth: *Bible in the Churches: How Various Christians Interpret the Scriptures*. Marquette University Press, Milwaukee 1994. Ebrary.
- Haidu, Peter: *Lion – Queue – Coupée: l'écart symbolique chez CHRETIEN DE TROYES*. Librairie Droz, Genève 1972.
- HARRIS, Julian: The Rôle of the Lion in Chrétien de Troyes' Yvain. *PMLA*, Vol. 64, No. 5, Dec. 1949, 1143-1163, Modern Language association. Jstor.
- HUIZINGA, Johan: *The Waning of the Middle Ages*. Translated by F. Hopman, alkuteos: *Herfsttij der Middeleeuwen: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, 1919. Harmondsworth 1965.
- JACKSON, Kenneth: Les sources celtiques du Roman de Graal. Les romans du Graal aux XIIe et XIIIe siècles, *Actes du colloque de Strasbourg*, 1954, éd. Du C.N.R.S., 1956, t. III.
- KAEUPER, Richard, W.: *Holy Warriors: The Religious Ideology of Chivalry*, University of Pennsylvania Press 2009. Ebrary.
- KALELA, Jorma: *Historiantutkimus ja historia*, Gaudeamus, Helsinki 2000.
- KINTSCH, Walter; PATEL, Vimla L. & ERICSSON, K. Anders: The role of long-term working memory in text comprehension, *Psychologia*, 1999, 42, 186-198. Elektroninen aineisto. <http://lsa.colorado.edu/papers/LTWMtextComprehension.pdf>

- KLEMETTILÄ, Hannele: *Keskiajan julmuus*, Atena, Jyväskylä, 2008.
- KLENKE, Sister M. Amelia: Chrétien's Symbolism and Cathedral Art. *PMLA*, Vol. 70, No. 1, March 1955, 223-243, Modern Language Association. Jstor.
- KOSKELA, Lasse & ROJOLA, Lea: *Lukijan ABC-kirja*, SKS, Helsinki 1997.
- LADNER, Gerhard B.: Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison, *Speculum*, Vol. LIV, No. 2, 1979, 223-256. Jstor.
- LE RIDER, Paule: *Le Chevalier dans le conte du Graal de Chrétien de Troyes*, SEDES, Paris 1978.
- LEGOFF, Jacques: *Medieval Civilization*. Alkuteos: *La civilisation de l'Occident médiéval*. Arthaud, Paris 1964. Translated by Julia Barrow. Blackwell Publishers Ltd. 1988.
- LIDMAN, Satu: Julkinen häpäiseminen: rangaistuskäytännöt esimodernissa Münchenissä, Väitöskirjan tiivistelmä, Joensuun yliopiston verkkojulkaisu 2008.  
[http://epublications.uef.fi/pub/URN\\_NBN\\_fi\\_joy-20080017/URN\\_NBN\\_fi\\_joy-20080017.pdf](http://epublications.uef.fi/pub/URN_NBN_fi_joy-20080017/URN_NBN_fi_joy-20080017.pdf)
- LOOMIS, Roger S.: *Arthurian tradition and Chrétien de Troyes*, Columbia University Press, New York 1949.
- LOOMIS, Roger S.: The Grail Story of Chrétien de Troyes as Ritual and Symbolism. *PMLA*, Vol. 71, No. 4, September 1956, 840-852. Modern Language Association. Jstor.
- MANDEL, Jerome: Elements in the "Charrette" world: The Father-Son Relationship. *Modern Philology*, Vol. 62, No. 2, November, The University of Chicago Press, 1964. Jstor.
- MANDEL, Jerome: Proper Behavior in Chrétien's Charrette: The Host-Guest Relationship. *The French Review*, Vol. 48, No.4, March, American Association of Teachers of French, 1975. Jstor.
- MARTINEAU, Anne: *Le nain et le chevalier: essai sur les nains français du moyen âge*. Presses Paris Sorbonne, Paris 2003. Google Books.
- MEHTONEN, Päivi: Keskiaikaisen kirjallisuuden lajit, *Keskiajan avain*, SKS, Helsinki 2009, 22-36.
- MÉNARD, Philippe: Problèmes et mystères du Conte du Graal. Un essai d'interprétation. Ilmestynyt alunperin teoksessa *Chrétien de Troyes et le Graal*, colloque arthurien belge de Bruges, Nizet, Paris 1984, 61-76. *Polyphonie du Graal*, Textes réunis par Denis Hüe, Paradigme, Orléans 1998, 59-75.
- MILLER, Andrew G.: "Tails" of Masculinity: Knights, Clerics, and the Mutilation of Horses in Medieval England. *Speculum*, Vol. 88, Issue 4, 958-995. doi:10.1017/S0038713413002212. 2013.
- MISRAHI, Jean: Symbolism and Allegory in Arthurian Romance, *Romance Philology*, Vol. XVII, No. 3, February 1964, 555-569.
- NIIRANEN, Susanna: Keskiajan kirjallisuus historiantutkijan lähteenä, *Keskiajan avain*, SKS, Helsinki 2009, 55-65.
- NITZE, William A.: The Bleeding Lance and Philip of Flanders. *Speculum*, Vol. 21, No. 3, July 1946, 303-311. Published by Medieval Academy of America. Jstor.

OLIVIER, Isabelle: L'espace de l'errance dans les romans arthuriens (XIIe-XIIIe siècles). Myra Latendresse-Drapeau et Rachel Bouvet [éd.]: *Errances*, Université du Québec à Montréal, Figura, Centre de recherche sur le texte et l'imaginaire, coll. « Figura », no. 13, 2005, 61-75.

PASTOUREAU, Michel: *Armorial des chevaliers de la Table Ronde. Etude sur l'héraldique imaginaire à la fin du Moyen Age*, Le Léopard d'Or, Paris 2006

PASTOUREAU, Michel: *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Éditions du Seuil, Paris 2004.

PLEIJ, Herman: *Colors Demonic and Divine. Shades of Meaning in the Middle Ages & After*, Translated by Diane Webb. Originally published in Dutch by Prometheus as *Van Karmijn, purper en blauw: overkleuren van der Middeleeuwen en daarna*, 2002. Columbia University Press, New York 2004

POIRION, Daniel: Du sang sur la neige. Nature et fonction de l'image dans le *Conte du Graal*. Ilmestynyt alunperin teoksessa *Voices of Conscience, Essay on Medieval and Modern French Literature, à la mémoire de James D. Powell et de Rosemary Hodgins*, éd. Par Raymond J. Cormier, Temple University Press, Philadelphie, 1977, 61-70. Uudelleen ilmestynyt teoksessa POIRION: *Écriture poétique et composition Romanesque*, Paradigme, 1994, 153-171. *Polyphonie du Graal*, Textes réunis par Denis Hüe, Paradigme, Orléans 1998, 89-106.

RIBARD, Jacques: *Chrétien de Troyes, Le Chevalier de la Charrette. Essai d'interprétation symbolique*, A. G. NIZET, Paris 1972.

RIBARD, Jacques: *Le moyen âge. Littérature et symbolisme*, Librairie Honoré Champion/ Essais, Paris 1984.

RIBARD, Jacques: *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, Librairie Honoré Champion, Paris 2001.

RIBARD, Jacques: La symbolique du nom dans *Le Conte du Graal*, Ilmestynyt alunperin teoksessa *Mythe, symbole, roman*, PUF, 1980, 5-17. *Polyphonie du Graal*, Textes réunis par Denis Hüe, Paradigme, Orléans 1998, 119-131.

RIDER, Jeff: The Perpetual Enigma of Chrétien's Grail Episode. *Arthuriana*, 8.1, Spring 1998, 6-21.

ROUSSE, Michel: Introduction et notes, *Yvain ou le chevalier au lion*, GF – Flammarion, Paris, 1990.

RYCHNER, Jean: Le sujet et la signification du "Chevalier de la charrette". *Vox Romanica*, t. 27, 1968. Elektroninen lähde. [Luettu 26.3.2015 klo 13:35.] <http://retro.seals.ch/cntmng?pid=vxr-001:1968:27::401>

SALY, Antoinette: La récurrence des motifs en symétrie inverse et la structure du Perceval, Ilmestynyt alun perin *Travaux de Linguistique et de Littérature*, XXI, 2, Strasbourg, Centre de Philologie et de Littératures romanes, 1983, 21-41. *Polyphonie du Graal*, Textes réunis par Denis Hüe, Paradigme, Orléans 1998, 147-167.

SIHVOLA, Juha: Keskiajan filosofinen kirjallisuus. *Keskiajan avain*, SKS, Helsinki 2009, 129-139.

SPERBER, Dan: *Rethinking symbolism*, Alkuteos: *Le symbolisme en général*, (1974). Translated by Alice L. Morton. Cambridge University Press, Cambridge, 1975. Elektroninen lähde. <http://dan.sperber.fr/wp-content/uploads/Rethinking-Symbolism.pdf>

TAHKOKALLIO, Jaakko: Keskiaikainen historiankirjoitus, *Keskiajan avain*, SKS, Helsinki 2009, 39-54.

VANCE, Eugene: *Mervelous Signals. Poetics and Sign Theory in the Middle Ages*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1989.

VERCHERE, Chantal. *Périphérie et croisement: aspect du nain dans la littérature médiévale* In: *Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales* [en ligne]. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 1978 (généré le 02 juillet 2014). Elektroninen lähde: <http://books.openedition.org/pup/3216>. [Luettu 3.7.2014 klo 12.05.]

### **Yleisteokset, ensyklopediat ja muu aineisto**

BBSIA, Bulletin Bibliographique de la Société Internationale Arthurienne, 1949-2002.  
Elektroninen aineisto: <http://bbsia.cellam.fr/> [Luettu 26.3.2015 klo 15:06.]

Catholic catechism. Elektroninen aineisto:  
[http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM) [Luettu 26.3.2015 klo 15:10.]

DECT-sanakirja, Elektroninen aineisto: <http://www.atilf.fr/dect/> [Luettu 26.3.2015 klo 15:15.]

Simpson, J.A. & Weiner, E.S.C.: *The Oxford English Dictionary*, Second Edition, Volume XVII, Su-Thrivingly, Oxford University Press, Oxford 2003.