

ΖΑΚ ΛΕ ΓΚΟΦ

**ΤΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ  
ΣΤΟΝ ΜΕΣΑΙΩΝΑ**

ΔΟΚΙΜΙΑ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ  
ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΓΚΟΤΣΙΝΑΣ

ΚΕΔΡΟΣ

## Ο Λεβί-Στραβός στο δάσος της Μπροσελάντ

Σχεδίασμα για μια ανάγνωση ενός αυλικού μυθιστορηήματος

Το επεισόδιο που θα χρησιμοποιήσει ως αφηγηρία για τις σκέψεις που παρουσιάζουμε εδώ<sup>1</sup> προέρχεται από το μυθιστόρημα του Κρετιέν ντε Τρουά, *Υβαίν ή Ο ιππότης με το λοντράκι* [*Vain ou le Chevalier au lion* (περί το 1180)]<sup>2</sup>. Ιππότης στην αυλή του Αρθούρου, ο Υβαίν έλαβε από τη γυναίκα του Λοντίν, την οποία κέρδισε ύστερα από περιπέτειες στις οποίες θα επανέλθουμε, την δόχεια να την εγκαταλείψει για έναν χρόνο, «για να συνοδεύσει το βασιλιά και να συμμετάσχει σε τουρνουά» (στ. 2561-2562). Αν ξεπεράσει έστω και μια μέρα τη διορία αυ-τή, θα χάσει την αγάπη της γυναίκας του. Αναπόφευκτα – μήπως δεν είμαστε στη λογική του θαυμαστού μύθου, όπου μια προϋπόθεση τίθε-ται ακριβώς για να παραβιαστεί;<sup>3</sup> – ο Υβαίν αφήνει να παρέλθει η διορία.

Έφικτη σε ένα συμβολικό μαύρο δάλογο, μια δεσποσύνη από τη

---

<sup>1</sup> Γράφτηκε σε συνεργασία με τον Pierre Vidal-Naquet. Δημοσιευμένο κατ' αρχάς στο *Critique*, τεύχος 325, Ιούλιος 1974, σσ. 543-571. νημετέστη έκδοση, η οποία και αναπαράγεται εδώ, στο *Claude Lévi-Strauss, «Idées»*, Gallimard, Παρίσι 1979, σσ. 265-319.

«φάρα» της γυναικάς του έρχεται να προειδοποιηθεί ότι όλα τελείωσαν μεταξύ τους και δεν θα πρέπει στο εξής να επιχειρήσει να την ξαναδεί. Τότε είναι που ο Υβαίν, σε κατάσταση αλλοφροσύνης, ενκαταλείπει την αυλή και πηγαίνει στο δάσος.

Ας προσδιορίσουμε τη στιγμή που τοποθετείται η δράση. Το μυθιστόρημα αυτό του Κρετιέν ντε Τρουά, όπως και άλλα έργα του ίδιου ποιητή (ιδιαίτερα ο *Perceval [Περσεβάλ]* και το *Érec et Enide [Éréκ και Ενίδη]*), καθώς και πολλά άλλα αυλικά μυθιστορήματα, αρθρώνεται ουσιαστικά γύρω από δύο σειρές επεισοδίων, η σημασία των οποίων (*to sen*, όπως θα έλεγαν σε γαλλικά του 12ου αιώνα) είναι ριζικά διαφορετική και μάλλον αντίθετη.<sup>4</sup> Η διήγηση αρχίζει με την εξίστρωση μιας αποτυχίας, μιας χαμένης «περιπέτειας». Ένας άλλος ιππότης της αυλής του Αρθούρου, πρώτος ξάδερφος του Υβαίν, ο Καλογενεράν, δεν μπόρεσε, στην καρδιά του δάσους της Μηπροσελάντ να νικήσει τον Εσκαλαντός τον Ρούσοο, κύριο μιας μαγικής πηγής. Ο Υβαίν παίρνει ξανά τον ίδιο δρόμο και επιτυγχάνει σε όλα όσα ο άλλος απέτυχε: όχι μόνο νικά και σκοτώνει τον άρχοντα της πηγής, αλλά παντρεύεται τη χήρα του και, όπως ο βασιλιάς του Νεμί τον οποίο περιγράφει ο Φραλξέρ, τον διαδέχεται. Ανώφελες περιπέτειες, θα μπορούσε κανείς να πει, αυτή της ιπποσύνης για την ιπποσύνη, του κατορθώματος για τα κατορθώματα, όπου, επιπλέον, οι μαγικές πράξεις της Άννι, υπηρετριάς της κυράς της πηγής, θα προσφέρουν στον Υβαίν μια αποφασιστική βοήθεια.

*Mes os est mes sire Yvain sire, 2166*

*Et li moiz est toz obliez*

*Cil qui l'ocist est mariez;*

*Sa fame a, et ensamble gisent...*

«Τώρα ο κύριος Υβαίν είναι άρχοντας και ο θάνατος έχει εντελώς ξεχαστεί. Ο δολοφόνος του είναι αυτός που παντρεύτηκε και κατέχει τη γυναικά του, και κοιμούνται μαζί.» Ο ποιητής, που δεν είναι ένας ιππότης περιπέτειας αλλά πιθανότατα κληρικός, δεν μας αφήνει καθόλου να

αγοήσουμε τα αισθήματά του. Αντίθετα, μετά το επεισόδιο της «Τρέφας του Υβαίν», αυτό το ίδιο που μας ενδιαφέρει, ο ιππότης δεν θα εγκαταλείψει για τον εαυτό του αλλά για τους άλλους, υπερασπιστής της χήρας και της ορφανής. Νομιμοποιημένος πια άρχοντας, θα ξανακερδίσει την αγάπη της γυναικάς του.

Τα βασικά σημεία του επεισοδίου που μας απασχολεί έχουν ως εξής (στ. 2783-2883):

«Ο Υβαίν είναι συντετριμμένος: ό,τι ακούει τον ενοχλεί, ό,τι βλέπει τον βασανίζει· θα ήθελε να βρισκείται μακριά, σε γη τόσο άγρια που να μην ξέρει κανείς πού να τον αναζητήσει, που να μην υπάρχει άνδρας ή γυναικά που να ξέρει για αυτόν τίποτε περισσότερο από ό,τι αν ήταν στον πάτο μιας αβύσσου. Η στενοχώρια του μεγαλώνει, δεν μισεί τίποτε περισσότερο από τον εαυτό του και δεν ξέρει σε ποιον να αναζητήσει παρηγοριά. Νιώθει ότι είναι ο υπαίτιος της δυσμενείας του και της απώλειάς του. Θα προτιμούσε να χάσει τα λογικά του παρά να μην εκδικηθεί τον εαυτό του που του έκλεψε την ευτυχία του. Απομακρύνθηκε χωρίς να πει λέξη, καθώς φοβόταν ότι θα χάσει τα λογικά του ενόσω βρισκόταν ανάμεσα στους βαρόνους. Οι τελευταίοι δεν έδωσαν σημασία – τον άφησαν να φύγει μόνος: πίστευαν ότι οι συνομιλητές τους και οι υποθέσεις τους πρέπει να τον ενδιαφέρονταν ελάχιστα.

«Πολύ γρήγορα απομακρύνθηκε από τα περίτετρα. Τότε καταλαμβάνεται από νεύριφο, φρενιτίδα. Ξεσχίζει τα ρούχα του και τα κάνει κομμάτια και φεύγει τρέχοντας μέσα από τα χωράφια και τους αγρούς. Οι σύντροφοί του, ανήσυχου, τον αναζήτησαν σε όλα τα δωμάτια, τα υπόστεγα, τα παραδοπια, σε όλες τις σκηνές, πίσω από φράχτες και στα περιβόλια και δεν τον βρήκαν πουθενά.

«Ο Υβαίν έτρεξε σαν τρελός, ώσπου βρήκε κοντά σε ένα πάγκο ένα αγόρι που κρατούσε ένα τόξο με σιδερένια βέλη πολύ φαριδιά και κομμερά· του έμεινε μόλις αρκετή λογική για να του τα πάρει. Δεν θυμάται τίποτε από όσα είχε κάνει μέχρι εκείνην τη στιγμή. Παραμονεύει τα άγρια ζώα στο δάσος, τα σκοτώνει και τρώει το κρέας ωμό.

«Περιπλανήθηκε στα λιβάδια σαν ένας δαιμονιομένος και άγριος, μέχρι που βρήκε ένα μικρό, ταπεινό σπίτι. Εκεί έμεινε ένας ερημίτης



και ούτε ο *Ηρακλής μαινόμενος* του Ευριπίδη, ούτε ο Ορέστης του Ρακίνα [Racine]<sup>9</sup> ούτε κάποιος πελάτης του Σαρκό [Charcol]. \*

Ας ξαναδιαβάσουμε, ακόμη μια φορά, το επεισόδιο, στο φως τώρα όσων μπορεί να μας προσφέρει η δομική ανάλυση.<sup>10</sup> Ο γβαίν ελκατα-συντρόφους του, πράγματα στα οποία συμπεκνούνται οι σύμπαν της κοινωνίας και της ανθρωπότητας στο σύνολό της. Διέσχισε την περιοχή των καλλιεργημένων χωραφιών («*et fuit par chans et par arées*»), πέθανε μάστιγα των κατοικημένων περιοχών όπου τον αναζητούν οι ιππότες της αυλής του Αρθούρου (στα «*ostex*», κατοικίες των ιπποτών, στα περιβόλια, στους φράκτες), «*loing des tanties et des paveillons*», στα δάσος θα γίνει ο τόπος της τρέλας του.<sup>11</sup> Δάσος πιο πολύπλοκο απ' ό,τι φαίνεται εκ πρώτης όψεως. Θα το δούμε. Ας περιοριστούμε να θυμίσουμε εδώ τι είναι το δάσος στο σύμπαν της μεσαιωνικής Δύσης. Είναι το αντίστοιχο αυτού που αντιπροσωπεύει η έρημος στην Ανατολή, τόπος καταφυγής, κληγίου, περιπέτειας, αδιαπέρατος ορίζοντας για τον κόσμο των πόλεων, των χωριών, των αγρών.<sup>12</sup> Αλλά στην Αγγλία, τουλάχιστον, στη «Βρετανία», είναι ακόμη περισσότερο: ο τόπος όπου διατηρούνται, κατά κάποιον τρόπο, οι κρικοί της φρουδαρχικής εραρχίας.

Όπως έχει επισημανθεί, τα εγκλήματα κατά του δάσους δεν άπτονται της αρμοδιότητας των συνηθισμένων δικαστηρίων: οι ιδιαίτεροι νόμοι του δάσους προέχονται «όχι από το κοινό δίκαιο του βασιλείου, αλλά από τη θέληση του πρίγκιπα, τόσο που λέγεται πως ό,τι ορίζουν δεν είναι απολύτως δίκαιο, αλλά δίκαιο σύμφωνα με το νόμο του δάσους».<sup>13</sup> Ο Αγγλοανδελγαυός βασιλιάς Ερρίκος Β' απαγορεύει το

1184 να «έχει κανείς τόξα, βέλη ή σκύλους στα δάση του, εκτός κι αν έχει εγγυητή».<sup>14</sup> Το δάσος είναι βασιλική γη, όχι μόνο εξαιτίας των πόρων που προσφέρει, αλλά, ακόμη περισσότερο, ίσως γιατί είναι μια «έρημος». Στο δάσος αυτό ο γβαίν δεν θα είναι πια ιππότης, αλλά ένας θηρευτής:

*Les bestes par le bois aqueite* 2826

*Si les ocit; et se manje*

*La venison trestote crue.*

Απεκδύθη τα δυο ενδύματα του σώματος και του πνεύματος, το ρούχο και τη μνήμη. Είναι γυμνός, έχει ξεχάσει τα πάντα. Ανάμεσα στον κόσμο των ανθρώπων και αυτόν των άγριων θηρίων, ο Κρετιέν ντε Τρουά, ετοιμάσε, ωστόσο, μια αρκετά περίεργη μεσοδιάβαση: ένα «πάγκο», δηλαδή, όπως φαίνεται μια κλειστή ζώνη βοσκής,<sup>15</sup> έναν χώρο κτηνοτροφίας ανάμεσα στον κόσμο της γεωργίας και σ' εκείνον της αλλοχής, όπου βρίσκεται ένα «αγόρι», δηλαδή ένας υπηρέτης, που ανήκει στην πιο χαμηλή βαθμίδα της κοινωνικής κλίμακας.<sup>16</sup>

Το «αγόρι» αυτό δεν εμφανίζεται παρά μόνο για να πείσει θύμα κλοπής:

*Un arc* 2818

*Et cinq saietes barbelées*

*Qui molt erent tranchanz et lées.*

Ένα τόξο [arc], δηλαδή ένα όπλο που είναι αυτό του κυνηγού· όχι του ιππότη που πολεμά και συμμετέχει σε κονταρομαχίες. Ας σταθούμε στο σημείο αυτό για λίγο. Υπήρξε μια εποχή, πολύ απομακρυσμένη από τον 12ο αιώνα, που γνώρισε, επίσης, μια αντίθεση ανάμεσα στον οπλισμένο πολεμιστή και στον απομονωμένο, ακόμη και άγριο τοξότη. Είναι η περίπτωση της αρχαϊκής και κλασικής Ελλάδας. Έτσι, ο βασιλιάς του Άργους σε ένα έργο του Ευριπίδη, απαξιώνει εν ονόματι των αρετών του οπλίτη, τον τοξότη Ηρακλή που «δόξα κέρδισε χωρίς αντάξιο

\* Ο Ζαν Μισσά Σαρκό (1825-1893) υπήρξε διάσημος νευρολόγος και καθηγητής ανατομίας. Συνέβαλε σημαντικά στην ανάπτυξη των κλάδων της νευρολογίας και της ψυχολογίας και ασχολήθηκε εκτεταμένα με την υστερία και την άπνοια. (Σ.Γ.Μ.)

θάβρος / παλεύοντας με τα θεριά και στ' άλλα / γενναίος διόλου και ποτέ στο χέρι / τ' αριστέρό δεν κράτησεν ασπίδα / μήτε πήγε κοντά σε λόγη, μα έχει / τα τόξα, όπλο δειλών, κι έτοιμος πάντα / να το βάλει στα πόδια. Για το θάβρος / απόδειξη δεν είναι καν τα τόξα, μα όποιος / στέκει, την τάξη του άφοβος κρατώντας, / κι αντικρίζει τις λόγχες που με φόρα / γοργά του ρίχνουν οι εχθροί απ' αντίκρου». <sup>17</sup> Από τον Όμηρο μέχρι το τέλος του 5ου αιώνα, το τόξο είναι το όπλο των νόθων, των προδοτών (όπως ο Τεύκρος και ο Πάνδαρος στην *Ιλιάδα*), των ξένων (όπως οι Σκύθες στην Αθήνα), με λίγα λόγια των υπο-πολιτισμών (με την έννοια που δίνουμε όταν μιλάμε για «υπο-πολιτισμούς»). Είναι, όμως, αντίστροφα, και το όπλο των υπερ-πολιτισμών: ο Ηρακλής, ακριβώς, που μόνο ένα πρόσωπο τραγωδίας υπό την επιτροπή των σοφιστών μπορεί να τον κάνει έναν δευτέρης κατηγορίας πολέμηστη, ο Ηρακλής που θα μεταβιβάσει στον Φιλοκτήτη, τον απομονωμένο ήρωα, το όπλο που θα κρίνει τη μοίρα της Τροίας, ο Οδυσσεάς που τετιώνοντας το τόξο στην Ιθάκη, επιβεβαιώνει έτσι την κυριαρχία του.

Η αντίθεση μεταξύ «βαρέως» πολέμηστη και «ελαφρούς» πολέμηστη, ανάμεσα στον μοναχικό, ακόμη και πολυμηχανο κυνηγό και στον ενσωματωμένο στρατιώτη, είναι παλαιότερη του ελληνικού αρχαισμού. Για να μείνουμε στον ινδοευρωπαϊκό κόσμο, ο Ζ. Ντυμεζλά την εντόπισε στη *Mahābhārata* [*Μαχαμπαράτα*], ινδική εποποιία ορισμένα στοιχεία της οποίας μπορούν να ανόγνται στους βεδικούς χρόνους, εδώ, όμως, σε σχέση με τα ελληνικά δεδομένα, το τόξο αλλάζει σημασία, βρίσκεται από τη μεριά όχι του απομονωμένου ανθρώπου, αλλά του μαχόμενου μαχητή της στρατιάς: «Ως πολέμηστης, ο Αρζούννα διακρίνεται από τον Μιθίμα (πρόκειται για δύο από τα πέντε αδέρφια που αποτελούν τους ήρωες της ινδικής εποποιίας): δεν είναι ο γυμνός μαχητής, αλλά ο θωρακισμένος (πανοπλία, αλυσιδωτός θώρακας) και οπλισμένος μαχητής, "υπεροπλισμένος", όπως θα λέγαμε σήμερα: διαθέτει ένα από τα μεγαλύτερα της εποποιίας. [...] Δεν είναι ούτε όπως ο Μιθίμα, ο μοναχικός μαχητής, η "εμπροσθοφυλακή" [...]» <sup>18</sup>

Με άλλα λόγια, το τόξο είναι ένα σύμβολο του οποίου η αξία δεν προσδιορίζεται παρά από τη θέση που κατέχει στο σύστημα, μέλημα

που όλο το έργο του Λεβι-Στρώς θα μπορούσε να μας (προ)καλέσει να σχολιάσουμε.

Ας επανέλθουμε, όμως, στον 12ο αιώνα και στα λογοτεχνικά έργα από τα οποία ξεκινήσαμε. Στο *Roman de Tristan* [*Μυθιστόρημα του Τριστάνου*] του Μπερούλ, που είναι σχεδόν σύγχρονο του *Yvain* του Κρετιέν ντε Τρουά, <sup>19</sup> βλέπουμε τον ήρωα τη στιγμή που ετοιμάζεται να χωθεί με την Ιζόδη στο δάσος, να προμηθεύεται ένα τόξο από έναν άνθρωπο του δάσους και «δύο ακαθωτές, φτερωτές σαίτες» (στ. 1283-1284), τόξο με το οποίο κυνηγά για να θρέψει τη σύντροφό του και τον ίδιο. Αργότερα, στο ίδιο επεισόδιο του δάσους του Μορουά, τον βλέπουμε να φτιάχνει ένα νέο «τόξο» (στην πραγματικότητα, για την ακρίβεια, μια αδάνθαστη παγίδα για άγρια ζώα):

*Trova Tristan l'arc Qui ne faut 1752*

*En tel manière el bois le fist*

*Riens ne trove qu'il n'occeist.*

Στο ίδιο, όμως, μυθιστόρημα του Μπερούλ (στ. 1338), το τόξο από κύττο είναι, επίσης, το εμβληματικό όπλο εκείνου στον οποίο ο Τριστάνος οφείδει υποταγή, του συζύγου της Ιζόδης, του βασιλιά Μάρκου. Λέμε «εμβληματικό όπλο», γιατί ο Μάρκος, αντίθετα από τον Τριστάνο, δεν χρησιμοποιεί το τόξο του, <sup>20</sup> όπως δεν το χρησιμοποιεί και ο Καρλομάγνος του *Λομπτος του Ρολάνδου* (στ. 767 κ.εξ.), κάτοχος και αυτός ενός εμβληματικού τόξου που μεταβιβάζει στον Ρολάνδο ως σύμβολο της απιστολής του.

Βασιλικό τόξο (όπως για τον Οδυσσεά), τόξο του απομονωμένου στο δάσος κυνηγού. Αυτό το τελευταίο χαρακτηριστικό είναι, στον Μεσαίωνα, και το πιο σημαντικό. Χρειάζεται μια συμπληρωματική απόδειξη: Στις *Prophecies de Merlin* [*Προφητείες του Μέριλιν*], ανθολόγιο του τέλους του 13ου αιώνα, <sup>21</sup> βλέπουμε δύο ιππότες, τον Γκόλεγκοτ τον Καστανό και τον Έκτορα τον Καστανό, <sup>22</sup> να αποβιβάζονται σε ένα ερημωμένο γειμάτο, όμως, από άγρια ζώα και να ξαναπεινοσούν, κατά κάποιον τρόπο, τον πολυτιμότερο χαμηλότερο βαθμό του. Η πρώτη τους κίνη-

ση είναι να κατασκευάσουν ένα τόξο.<sup>23</sup> Το τόξο είναι, κατ' αυτόν τον τρόπο, αμφίσημο, σημιάδι πτώσης αλλά και σημιάδι επανόδου. Ακόμη καλύτερα, το ίδιο αυτό όνομα του τόξου «που δεν αστοχεί», το οποίο το μυθιστόρημα του Μπερούλ κατέστησε διάσημο<sup>24</sup> είναι, επίσης, εκείνο του όπλου της προδοσίας που χρησιμοποιήθηκε, σύμφωνα με τον Γοδεφρείδο Γκαϊμάρ, Αγγλονορμανδό συγγραφέα της *Estoire des Engleis [Ιστορία των Αγγλών]* (Χρονικό του 12ου αιώνα), ο προδότης Ήντρικ, για να σκοτώσει τον βασιλιά του Έσεξ, Εδμόνδο τον Β' τον «Σι-δηροφόρατο».<sup>25</sup> Αυτό που είναι νόμιμο στο δάσος, απέναντι στα άγρια θηρία, αυτό που μπορεί να είναι το όπλο του Τριστάνου όχι μόνο στο δάσος του Μορού, αλλά και στην αυλή του Μάρκου, απέναντι στους επιορκούς άρχοντες που τον οδήγησαν στην εξορία, είναι όπλο αθέμιτο σε μια ανοιχτή μάχη, σε ένα ιπποτικό παιχνίδιο.

Ένα τέτοιο κείμενο δεν είναι, σε καμιά περίπτωση, μεμονωμένο και είναι εύκολο να παραθέσουμε παραδείγματα όπου συγκλίνουν – πράγμα αρκετά σπάνιο – τόσο τα κείμενα των χρονικογράφων όσο και τα ιπποτικά έργα, τόσο οι τοποθετήσεις των κληρικών, στην κορυφή της Εκκλησίας, όσο και τα αυλικά μυθιστορήματα. Έτσι, για παράδειγμα, το λατινικό χρονικό του νοτάριου Γαβέριου της Μπρυζ (Galbert de Bruges) σχετικά με τη δολοφονία του Κάρολου του Αγαθού (Charles le Bon), κόμητος της Φλάνδρας (2 Μαρτίου 1127), μας γνωρίζει τον «cotteau» (μαχαροβγάλτη) Μπένκιν «*in sagittando sagax et velox*»,<sup>26</sup> έτσι και τόσα άλλα τεκμήρια όπου εμφανίζονται τοξότες, ανάμεσα σε ληστές και άλλα «άγρια αγόρια», που προέρχονται από τον κόσμο του περιθωρίου και εφαρμόζουν κατώτερες μορφές στρατιωτικής δραστηριότητας.<sup>27</sup>

Τα ιπποτικά έργα: Ας αναφέρουμε ως παράδειγμα, τον *Girard de Vienne [Γεράρδο της Βιεν]*, του Μπερτράν του Μπαρ [Bertrand de Bar], οι ήρωες του οποίου αναφωνούν: «Χίλιες κατάρες σε όποιον γνώταν τοξότης: ήταν δείλιός, δεν τολμούσε να πηλασιάσει». Για τους ιππότες αυτούς, το να είσαι τοξότης ισοδυναμεί με το να είσαι «βουκόπουλο».<sup>28</sup> Το 1139, η Β' Σύνοδος του Λατερανού, με τον κανόνα 29, αποκηρύσσει τη «δολοφονική και μισητή από τον Θεό τέχνη των βαλλιστριόδοφρων και των τοξοτών» απαγορεύουμε εφεξής να κατα-

φύγει κανείς σε αυτήν εναντίον χριστιανών και καθολικών». <sup>29</sup> Πρόκειται για κείμενο που είναι ακόμη περισσότερο ενδιαφέρον, καθώς δεν προέρχεται από ένα ιπποτικό περιβάλλον: ο κανόνας 9 απαγορεύει, επίσης, αλλά σε άλλο τόνο, τις κονταρομαχίες. Τα αυλικά μυθιστορήματα κωδικοποιούν αυτή την απαγόρευση εξομολώνοντας τη μορφή του τοξότη με αυτή του άγριου ανθρώπου, ακόμη και με το ζώδιακό σύμβολο του Τοξότη που είναι ένας κένταυρος. Έτσι ο Βενέδικτος του Σαιν-Μωρ [Benoît de Sainte-Maure], στο *Le Roman de Troie [Μυθιστόρημα της Τροίας]*\* σκιαγραφεί τη μορφή ενός από τους συμμάχους του Πριάμου, ενός προσώπου «επιορκου και ειδεχθούς», αλλά αλόγητου τοξότη: «Δεν υπάχει τίποτε που να το βάζει σαν στόχο και να μην το πετυχαίνει αμέσως. Το σώμα του, τα μπράτσα του, το κεφάλι του ήταν σαν τα δικά μας, αλλά δεν ήταν διόλου προσηνή. Δεν φόρεσε ποτέ ρούχα, γιατί ήταν τριχωτός σαν ζώο. [...] Κρατούσε ένα τόξο που δεν ήταν από ιτιά, αλλά από πολύ βρασμένου δέρματος (ας σημειώσουμε την αλλαγή υλικού) δεμένο με μια παράξενη τεχνική».<sup>30</sup>

Παραμείναμε, μέχρι στιγμής, κυρίως στο γαλλικό και αγγλονορμανδικό χώρο, δηλαδή σε έναν τομέα όπου η ιπποσύνη επέβαλε τους κανόνες και τις αξίες της, τον τρόπο ζωής και σκέψης της. Αλλά, όπως ακριβώς αυτό που ισχυρε για την Ελλάδα δεν ισχυρε για την Ινδία, αυτό που ισχύει για τη Γαλλία και την Αγγλία δεν ισχύει για την Ουαλία, όπου το τόξο είναι, αντίθετα, ένα ευγενές όπλο. Από τύχη, όμως, διαθέτουμε μια ουαλική εκδοχή των περιπετειών του Υβαίν, ταυτόχρονα παρατήσια και διαφορετική αυτής του Κρετιέν ντε Τρουά από την οποία είναι μάλλον ανίθανο να εξαρτάται άμεσα.<sup>31</sup> Δεν είναι, ωστόσο, ένα έργο ολοκληρωτικά ξένο στον γαλλικό ιπποτικό πολιτισμό.

Γράφτηκε μάλλον ένα ολόκληρο βιβλίο σχετικά με την επιρροή αυτής της κουλτούρας στα ουαλικά παραμύθια.<sup>32</sup> Όταν, όμως, πρόκειται για πολεμικό τόξο, η ουαλική κουλτούρα αντιστέκεται. Το αντίστοιχο της «Τρέλας του Υβαίν» επεισόδιο δεν περιλαμβάνει την κλοπή και Χρή-

\* Ασχολείται με τις περιπέτειες της Αργοναυτικής Εκστρατείας και την πολιορκία της Τροίας. (Σ.τ.Μ.)

ση του τόξου εναντίον των άγριων ζώων. Αντίθετα, στο Οχυρό όπου ο Καλογρενάν, μετά ο Υβαίν, συναντούν έναν βασάλιο και μια νεαρή κοπέλα εξοικειωμένους με τα ιπποτικά όπλα, ο Ουαλός αφηγητής τοποθετεί τους ήρωές του μπροστά σε δύο νέους ανθρώπους που προπονούνται στη σκοποβολή με τόξα από ελεφαντόδοντο.<sup>33</sup> Βλέπουμε έτσι στο *Geste d'Asdinval*,<sup>34</sup> τις συγκεκριμένες λεπτομέρειες του μύθου να ποικίλουν ανάλογα τόσο με την οικολογία όσο και με τις κοινωνικές συνθήκες των λαών τους οποίους συναντούν στην πορεία τους, χωρίς να αλλάξει η δομή του μύθου.

Ας επανέλθουμε όμως, στον τόξότη μας, άγριο και γυμνό, ψμοφάγο.<sup>35</sup> Ακόμη δεν έχει ολοκληρωθεί η μεταμόρφωσή του και η επανένταξη αρχίζει. Ο Υβαίν «βρίσκει» έναν άνθρωπο που δίδγει μια πρωτο-τεχνική ζωή: έχει ένα «σπίτι», καλλιεργεί με στοιχειώδη τρόπο, που, ωστόσο, έχει ως αποτέλεσμα μία κατάκτηση του άγριου κόσμου από τον πολιτισμένο. Ξεχρσώνει καίγοντας,<sup>36</sup> αγοράζει και τρώει ψωμί. Ανήκει σε μια ενδιάμεση τάξη μεταξύ των κατεστημένων τάξεων της κοινωνίας και του βαρβαρικού σύμπαντος: είναι ένας ερημίτης. Απέναντι στον Υβαίν, που λογίζεται άγριος εξαιτίας της γυμνότητάς του,<sup>37</sup> η αντίδρασή του είναι να αποθγοχωρήσει και να κλείσει. Οχυρώνεται στο «σπιτάκι του». Μια συνδυασμένη, στην οποία, σύμφωνα με το χριστιανικό σύστημα, δίνει το έναυσμα η *ελεημοσύνη* του ερημίτη, εγκαθιδρύεται μεταξύ του εξαγριωμένου ιππότη και του συντρόφου του. Ο ερημίτης προσφέρει στον τρελό ψωμί, *ψημένο* κυνήγι, στο κατώτατο όριο της διατροφικής επεξεργασίας. Το ψωμί: ο Υβαίν ποτέ δεν είχε δοκιμάσει «τόσο δυνατό και στυφόν», αλλά είναι για αυτόν σαν μια τροφή «μουςκεμένη και αλεσμένη», είναι, δηλαδή, *χυλός*, κατεξοχήν τροφή του δυτικού Μεσαίωνα. Το νερό σεβρίζεται στον Υβαίν μέσα σε ένα κύπελλο, αλλά είναι «κρύο ύδωρ βρύσης», δηλαδή νερό πηγής, φυσικό, κατά κάποιον τρόπο νερό. Το χοντρό κυνήγι είναι μαγειρεμένο, «αλλά χωρίς αλάτι και πιπέρι». Ο ποιητής ορίζει, άλλωστε, έτσι, άλλοτε έμμεσα και άλλοτε σαφώς, απουσίες, αυτές του χυλού, του κρασιού, του αλατιού και των μπαχαρικών, αυτής γενικά της «καθυστροφής εστίασης»: ο Υβαίν τρώει μόνοις, και, κατά κάποιον τρόπο, κρυφά. Σε αντίπαλο, ο άνθρωπος που έγινε άγριος

φέρει στον ερημίτη «ελάφια, ελαφίνες» και άλλα «άγρια ζώα». Η συνδιαλλαγή αυτή προσφέρει μάλιστα παλεονόματα που επιτρέπει σε αυτή την εκ των πραγμάτων κοινωνία να συνδεθεί με ένα εξωτερικό εμπορικό δίκτυο. Ο ερημίτης γέβρει τα ζώα, πουλά το δέρμα και με το προϊόν της πώλησης αγοράζει «ψωμί από κριθάρι και σίκαλη, χωρίς προζύμι» το οποίο προμηθεύει μέχρι κορεσμού στον Υβαίν. Το εμπόριο, περιτρισμαμένο όσο το δυνατόν περισσότερο, πραγματοποιείται με μια σιωπηλή ανταλλαγή: μπροστά στην πόρτα του ερημίτη, ο τρελός ιππότης αποθέτει τα σώματα των ζώων που έχει κυνηγήσει, και ο μοναχικός αυτός άνθρωπος απαντά αφηγώντας το ψωμί, το νερό και το μαγειρεμένο κυνήγι στο «στενό παράθυρο» του μικρού σπιτιού. Με αυτόν τον τρόπο επικοινωνούν, στον πλόν στοιχειώδη βαθμό, ο κόσμος του κυνηγιού και ο κόσμος των καλλιεργούμενων γαιών, το υμρό και το μαγειρεμένο.

Οι αντιθέσεις αυτές – ή μάλλον η αντίθεση αυτή – εκδηλώνονται σε ένα διπλό επίπεδο: μεταξύ του Υβαίν και του ερημίτη, «πολιτιστικού» θύλακα στο εσωτερικό του «φυσικού» κόσμου, μεταξύ του Υβαίν και του παλαιού ξύ-δαοικού σύμπαντός του. Αυτό που επέλεξε ο Υβαίν είναι η άγρια φύση, δηλαδή το δάσος και τα δεδομένα του: ένα ενδυματολογικό σύστημα (σχισμένα ρούχα, εντέλει γυμνότητα), ένας διατροφικός κώδικας (τρόφιμα που έχουν παρασκευαστεί και, κυρίως, μαγειρευτεί, τα οποία αντικαθίστανται από ωμά τρόφιμα), ένας διανοητικός κόσμος (η ανθρώπινη μνήμη έχει αντικατασταθεί από τον παρορμητισμό και την επαναληπτικότητα της άγριας ύπαρξης): αυτό που εγκατέλειψε ο Υβαίν είναι ο «πολιτισμός», δηλαδή ένα οργανωμένο κοινωνικό σύστημα, ένα οικονομικό σύστημα (αγροτική παραγωγή: χωράφια, καλλιεργημένη γη, περιβόλια που προστατεύονται από όρια καλλιεργειών τα οποία συμβολίζουν οι φράχτες) – ένα οικιστικό σύστημα (σκαπές, σπία, περίτρερα) τα οποία αντικαθίσταται το υπαίθριο κατάλυμα, όπως και η οικονομία που βασίζεται στη θηρευτική (κυνήγι με τη βοήθεια ενός κλεμμένου τόξου) αντικαθιστώντας την αγροτική οικονομία.

Και ο Υβαίν και ο ερημίτης είναι οι φιλοξενούμενοι του δάσους. Και οι δύο είναι μοναχικοί και ζουν με τρόπο λιτό, αλλά ο ερημίτης κατά καιρούς βγαίνει από το δάσος για να συναντήσει «πολιτισμένους» αν-

θρώπους (για να πουλήσει τα δέρματα, να αγοράσει το ψωμί), ζει σε ένα σπίτι προχειροφτιαγμένο σίγουρα, αλλά φτιαγμένο από χέρια ανθρώπου, είναι ντυμένος και η γυμνότητα του γβαίν τον σοκάρι, αντλάσσει εμπροσθόμενος τα δέρματα με ψωμί. Έχει, τέλος, έναν στοιχειώδη διαιρητικό κώδικα. Πώς μαγειρεύει το μεγάλο κυνήγι με το οποίο τον προμηθεύει ο γβαίν; Το κείμενο δεν το προσδιορίζει. Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι το ψήνει. Οι εραστές του μυθιστορηματος του Μπερούλ, με τη βοήθεια του ιπποκόμου Γκουβερνά, ζουν με κυνήγι που ψήνεται πάνω στη φωτιά, χωρίς γάλα και χωρίς αλάτι.<sup>38</sup> Ξαναβρίσκουμε, έτσι, όπως φαίνεται, το περίφημο «μαγειρικό τρίγωνο», με το μεσοαβηθικό ρόλο του ψητού,<sup>39</sup> αλλά το βραστό δεν είναι παρόν παρά μόνο μεταφορικά. Εν συντομία, η συνάντηση του γβαίν με τον ερημίτη είναι δυνατή επειδή ο πρώτος τοποθετείται στο ανώτερο όριο της «φύσης», ο κατώτερος βαθμός της οποίας εκπροσωπείται από τον ζωικό και φυτικό κόσμο του δάσους, ενώ ο δεύτερος τοποθετείται στο κατώτερο όριο του «πολιτισμού», ο ανώτερος βαθμός του οποίου – μια ανωτερότητα που θα δούμε ότι αμφισβητείται – εκπροσωπείται από την αυλή και το σύμπαν των ιπποτών.

Χρησιμοποιώντας εδώ, με τρόπο αβέβαιο και προσωρινό, τις έννοιες «φύση» και «πολιτισμός», έννοιες για τις οποίες έχει αποδειχτεί, εξάλλου, ότι είναι εξαιρετικά σημαντικά να μην τις αντικειμενοποιούμε,<sup>40</sup> δεν σκοπεύουμε να ισχυριστούμε ότι ο Κρετιέν ντε Τρουά τις σκέφτεται με σαφή και συνειδητό τρόπο. Η αντίθεση που θεμελιώνει αυτές τις έννοιες που εξαγάγαμε είναι αυτή του κόσμου των ανθρώπων ο οποίος κυριαρχεί και του κόσμου των ζώων που κυριαρχείται, όπως μπορεί να είναι τόσο μέσω του κυνηγιού, όσο και μέσω της εξημέρωσης. «Άγριο» δεν είναι αυτό που δεν φτάνει ο άνθρωπος, αλλά αυτό που βρίσκεται στο περιθώριο της ανθρώπινης δραστηριότητας. Το δάσος (*silva*) είναι άγριο (*silvatica*),<sup>41</sup> αφού είναι ο τόπος των ζώων που κυνηγάμε, αλλά και των καρβουνιάρηδων και των χοιροβοσκόων.

Μετάξυ αυτών των ασύμμετρων πόλων που συνιστούν η αγριότητα και ο πολιτισμός, ο άγριος και τρελός κυνηγός είναι ένας αμφίσημος ενδιάμεσος, κάτι που με τον τρόπο του είναι και ο ερημίτης.

Είναι αλήθεια ότι η σκέψη του 12ου αιώνα στοχάστηκε πολύ για την έννοια της φύσης, προσπαθώντας σε μεγάλο βαθμό να την αποποιοήσει, κάτι στο οποίο κατέληξε και η εικονιστική τέχνη: για παράδειγμα, η σαρκική Εύα στην Άυτην.<sup>42\*</sup> Αγριότητα, ύλη, φύση, οι τρεις αυτές έννοιες αλληλεπιδρούν<sup>43</sup> αλλά δεν μπορούν να ταυτιστούν οι μεν με τις δε. Όταν ο Κρετιέν ντε Τρουά<sup>44</sup> παίζει με την αντίθεση *Nature* [*φύση*] και *Norriture* [στα ελληνικά θα λέγαμε *παιδεία παιδεία* \*\*] δεν το κάνει για να αντιπαραβάλει το άγριο με την κοιλιότητα, αφού υπάροτο καλές «φύσεις» (αυτές του ήρωα του μυθιστορηματος) και κακές «φύσεις». Η «φύση» δεν ταυτίζεται με τα ζώα ή χαρακτηριστικά. Τίποτα, εν πάση περιπτώσει, πιο φυσιολογικό στην αυλική λογοτεχνία από τη συνάντηση του τρελού, του άγριου ανθρώπου (δεν ταυτίζονται πάντα) και του ερημίτη – το ζεύγος πρέπει να τοποθετηθεί ανάμεσα σε άλλα ζεύγη που θα δίξιαν, επίσης, να μελετηθούν με συστηματικό τρόπο: ο ιππότης και η βοσκοπούλα, ο ιππότης και η άγρια γυναίκα,<sup>45</sup> η κυρία και ο λαιπρός (έχουμε μια τέτοια περίπτωση στο μυθιστόρημα του Μπερούλ) – ο κατάλογος θα μπορούσε να μεγαλώσει. Στα αυλικά μυθιστορήματα τα παραδείγματα είναι πολυάριθμα. Έτσι, πάντα στον Μπερούλ, η παραμονή των εραστών (που έχουν τρελαθεί εξαιτίας του φθίρου) στο δάσος του Μορούά τοποθετείται μεταξύ δύο συνομιλιών με τον ερημίτη Ογκρίν, αυτόν τον ίδιο που θα κανονίσει την επιστροφή της [ζώδης στην αυλή του Μάρκου. Στο *Conte du Graal* [Ο μύθος του Γκραάλ] του Κρετιέν ντε Τρουά, ο Περσεβάλ «έχασε τη μνήμη του και τα έχει τόσο χαμένα που δεν θυμάται πια τον Θεό».<sup>46</sup> Ένας ερημίτης που συναντά στο δάσος, και ο οποίος αποδεικνύεται ότι είναι θείος του, συμβάλλει αποφασιστικά να ξαναδώσει ένα νόημα στην περιπέτειά του.<sup>47</sup> Ένα μυθιστόρημα μεταγενέστερο του Κρετιέν ντε Τρουά, Το *Li Histoire del Chevalier au Cisne* [Η ιστορία του ιππότη με τον κύκνο],<sup>48</sup> μας παρουσιάζει κατ' αυτόν τον τρόπο, έναν άγριο άνθρωπο, με πολύ

\* Πέτρινο τμήμα γλυπτού που αναπαριστά την Εύα γυμνώστη. Βρισκόταν στη βόρεια είσοδο του καθεδρικού του Αγίου Λαζάρου της Άυτην και σήμερα κοσμεί το μουσείο αυτής της πόλης. (Σ.Γ.Μ.)

\*\* Στο γαλλικό κείμενο, *paideia*.

πιο έντονα χαρακτηριστικά από ό,τι του Υβαίν, αφού παρουσιάζει όλα τα χαρακτηριστικά του άγριου ανθρώπου της λαικής παράδοσης, ιδιαίτερα την τριχοφυΐα των ζώων, ο οποίος περιβάλλεται από έναν ερημίτη, γίνεται Χριστιανός και φτάνει στην κορυφή της ιπποτικής δόξας. Στο μυθιστόρημα *Valentin et Orson* [Βαλεντέν και Ορσόν], που θα γνωρίσει τεράστια δημοτικότητα στα τέλη του Μεσαίωνα και στις απαρχές των Νεότερων Χρόνων<sup>49</sup> εμφανίζεται μια παραλλαγή του θέματος, αφού ο Ορσόν, ο άγριος άνθρωπος που ξαναεκπαιδεύτηκε, θα γίνει και ο ίδιος ερημίτης.<sup>50</sup> Και εδώ, επίσης, θα άξιζε να μελετήσουμε συστηματικά το ζεύγος άγριος άνθρωπος / άνθρωπος εκπολιτιστής (που, όμως, και ο ίδιος ξει μια ημι-άγρια ζωή),<sup>51</sup> μια σημαντική παραλλαγή του οποίου προσφέρει η συνάντηση του Υβαίν και του ερημίτη. Ας προσέξουμε, όμως, να κατανοήσουμε την εμβέλεια αυτού του σημείου. Σε ένα αλληγορικό μυθιστόρημα του 13ου αιώνα, όπως το *Quête du Graal* [Η αναζήτηση του Γκραάλ],<sup>52</sup> ένας αριθμός ατόμων είναι στην κυριολεξία οι πεφωτισμένοι ερημευτές του Θεού. Όπως σωστά είδε ο Τοβερν Τοντόροφ, «οι κάτοχοι της νοήματος συγκροτούν μια ξεχωριστή κατηγορία ανάμεσα στα πρόσωπα: είναι οι "καλοί άνθρωποι", ερημίτες, ερημίτες και έγκλειστοι μοναχοί. Με τον ίδιο τρόπο που οι ιππότες δεν μπορούσαν να γνωρίζουν, ετούτοι δεν μπορούν να δρύνουν. Καείς τους δεν θα πάρει μέρος σε μία περσιπέτεια: με εξάρτηση τα επεισόδια της ερημνείας. Οι δύο λειτουργίες είναι τόσο αυστηρά κατανεμημένες μεταξύ των δύο τάξεων ατόμων».<sup>53</sup> Τα μυθιστορήματα του 12ου αιώνα είναι, από τη μεριά τους, «συμβολικά», με την έννοια ότι οι δημιουργοί τους μας μιλούν για το κρυφό «sen» (νόημα) των ποιημάτων τους. Αρκεί εδώ να κρατήσουμε ως αναφορά «την απόδοση, με οποιοδήποτε λογοτεχνικό μέσο, μιας διανοητικής αξίας σε μια φυσική πραγματικότητα (αντικείμενο, τόπο, κίνηση, κ.λπ.) που αυτή δεν περιλαμβάνει στην κανονική γλώσσα και χρήση».<sup>54</sup>

Με την έννοια αυτή, η συνάντηση του ανθρώπου που έχει εξαγριωθεί και του ερημίτη είναι σαφώς «συμβολική», αλλά δεν είναι όλο το μπερδεύαμενο πολλά επίπεδα σημασίας. Η θαυμάσια αμφισημία του

κειμένου είναι ίσως ότι η συνάντηση αυτή είναι καθαρή δρύνση, ότι η ανταλλαγή αυτή, σε καμιά στιγμή, δεν έχει τη διαλογική μορφή.

Δεν είναι εύκολο να προσδιορίσουμε με σχετική ακρίβεια το σύνολο που μπορούμε να ονομάσουμε «άγριο άνθρωπο» και να τοποθετήσουμε στο εσωτερικό αυτού του συνόλου τον τρελό μας ιππότη. Πράγματι, με κάποιο βαθμό οι ανθρώπινες κοινωνίες καθόρισαν τις σχέσεις τους με τον άλλο μέσω των αναπαραστάσεων του άγριου ανθρώπου. Ο ίδιος ο άγριος άνθρωπος δεν ενδιαφέρει, όντως, τις ιστορικές κοινωνίες. Όλο το παιχνίδι παίζεται στις σχέσεις που εγκαθιδρύονται στο επίπεδο των γραπτών ή μεταφορικών εκφράσεων, όπως και στο επίπεδο των θεσμών ανάμεσα στον «άγριο» άνθρωπο και στον «καλιεργημένο» αδελφό του. Ριζική τομή, αναστρεψιμότητα, καθιέρωση ενδιάμεσων σειρών, κάθε κοιλτούρα έχει τον τρόπο της (ή μάλλον τους τρόπους της) να ταξινομεί τους ανθρώπους. Από τον Εγκαντού, άγριο αδελφό του βασιλιά της Ουρούκ, τον Γιάλαμέ, μέχρι τον Ταρζάν και τον Λέιτ, περνώντας από τον Κύκλωπα Πολύμημο και τον Κάλμηπα, η λογοτεχνία καθόρισε ταυτόχρονα μια αντιληψη του ανθρώπου, απέναντι στους θεούς, απέναντι στα ζώα, απέναντι στους άλλους ανθρώπους, που ταξινομεί, περικλείει ή αποκλείει, ανάλογα με τις εποχές και ανάλογα με τα πρόσωπα.<sup>55</sup>

Δεν είναι, όμως, μόνο τα έργα για τα οποία γίνεται λόγος, γιατί μέσω του προσώπου του άγριου ανθρώπου οι κοινωνικές οργανώνουν, επίσης, τις σχέσεις τους με το κοντινό ή μακρινό περιβάλλον, με το χρόνο που χωρίζεται σε εποχές.<sup>56</sup>

Το θέμα του μύθου του άγριου ανθρώπου, που εντόπισαν οι λαογράφοι, θα μπορούσε, επίσης, να προσφέρει ένα σημείο εκκίνησης για προβληματισμό πάνω σε ένα αμφίσημο θέμα, αφού ο άγριος άνθρωπος υπεισέρχεται ταυτόχρονα στην κατηγορία των «υπερφυσικών αρωγών» (*super-natural helpers*) και προσρίζεται έτσι, κατά κανόνα, να επανενταχθεί στην ανθρωπότητα, καθώς και στην κατηγορία των πλέον

επικινδύνων αντιπάλων, απτόθενος τότε του κόσμου των δράκων, έναν κόσμο του οποίου ο ομηρικός Πολύφημος αποτελεί ένα παράδειγμα, ανάμεσα σε πολλά άλλα ακόμα.<sup>57</sup>

Υπάρχουν στιγμές στην ιστορία της Δύσης που τα πράγματα είναι - πολύ σχετικά - απλά: έτσι, οι άνθρωποι που εννοιολόγησαν τις μεγάλες ανακαλύψεις<sup>58</sup> ενέταξαν τους νέους ανθρώπους σε δύο βασικά σύνολα: αυτό του ζωικού βασιλείου που μπορεί να εξημερωθεί και αυτό του άγριου ζωικού βασιλείου, με τους πρώτους να προσρίζονται για προσηλυτισμό και εργασία και τους δεύτερους για εξόντωση. Αυτό είναι το μέλημα που μπορεί κανείς να αντιλήσει από την ταξιδιωτική λογοτεχνία, υπενθυμίζοντας ότι ο Μονταίνος [Montaigne], αλλά και ο Σαίξπηρ στην *Τρικυμία* προσφέρουν μια κριτική ανάγνωση της οποίας πρέπει να σεβαστούμε - και να χαιρετιστούμε - την αμφισημία: Ο Κάλιμπαν δεν είναι ούτε ένα απλό ζώο ούτε ένας απλός εξεγερμένος του αποικιακού κόσμου.<sup>59</sup>

Ο Μεσαίωνας είναι, με τον τρόπο του, πολύ πιο σύνθετος, γνωρίζοντας τη σειρά παρά τις διακριτές ενότητες (ας σκεφτούμε τους προερχόμενους από τον Πλίνιο και τον Κτησία τερατώδεις λαούς, που τα τύμπανα πάνω από την πύλη της βασιλικής του Βεζδέ και του καθεδρικού της Ωτέν παρουσιάζουν ως πρόσφορους για τον Θείο Λόγο)\*, γνωρίζοντας, όμως, επίσης, να δαιμονοποιούν τον πλησιέστερο γείτονα: τη γυναίκα, το βοσκό, τον Εβραίο, τον ξένο.<sup>60</sup> Πέραν των ερημιτών, τα μεσαιωνικά δόση κατοικούνται από δαιμονες και ο άγριος άνθρωπος μπορεί να εμφανιστεί ταυτόχρονα με τη μορφή των αθύων της Χρυσής εποχής, όπως, για παράδειγμα, στο *Estoire del Chevalier au Cisme*, οι άνθρωποι αυτοί που

*Rachinetes manjuent et feuilles de pumier 329*  
*Ne savent que vins est ne nus autres dainties*  
*Τρώνε μικρές ρίζες και φύλλα από μηλιές,*

\* Ο συγγραφέας αναφέρεται στις πόλεις της Γαλλίας, πνευματικά κέντρα κατά τον Μεσαίωνα. Ειδικά το Vézelay φιλοξένησε περίφημο μοναστήρι Βενεδικτίνων. (Σ.Τ.Μ.)

*Αγνοούν την ύπαρξη του κρασιού και κάθε άλλης εξευγενισμένης ευχαρίστησι.*

με τη μορφή αθύων, βεβαίως, αλλά και με τη μορφή του Σατανά.

Στόχος μας, αναμφίβολα, δεν είναι να ταξινομήσουμε αυτό το τεράστιο σύμπαν. Δεν πρόκειται παρά για μια ταπεινή προσπάθεια να κατονομάσουμε, με τη βοήθεια της δομικής ανάλυσης, το κείμενο από το οποίο ξεκινήσαμε εντάσσοντάς το στο σύνολο από το οποίο το αποσπάσαμε,<sup>61</sup> στη συνέχεια να δείξουμε πώς αυτός ο τύπος ανάλυσης, που γεννήθηκε από τη μέλετη των λεγόμενων «ψυχρών» κοινωνιών, μπορεί να ενταχθεί σε μια καθαρά ιστορική έρευνα.<sup>62</sup>

Στην αρχή του μυθιοτορημάτος του Κρετιέν ντε Τρουά, η αφήγηση του Καλογκρενάν συνιστά ένα είδος πρόβας τζενεράλε, υπό μορφή αποτυχίας, του πρώτου μέρους των περιπετειών του Υβαίν, αυτού που θα καταλήξει στο γάμο του με τη Λοντίν. Ο Υβαίν θα περάσει απ' όπου πέρασε και ο προκατόχός του, αλλά θα πετύχει εκεί όπου ο άλλος απέτυχε. Ο κόσμος, ωστόσο, στον οποίο εισάγεται ο Καλογκρενάν, «μόνος όπως ένας χωρικός και αναζητώντας περιπέτειες [...]», οδηγούμενος με όλες τις πανοιχίες, όπως οφείδει κάθε ιππότης» (στ. 174-177), είναι περίεργα οργανωμένος στο επίπεδο του χώρου και περίεργα κατοικημένος. Κατ' αρχάς, όπως πρέπει σε κάθε τέτοιο μυθιοτόρημα, είναι το δάσος, που παρουσιάζεται ως ο κατεξοχόν άγριος κόσμος: η Μηροσελιάντ.<sup>63</sup> Αφηρημένο δάσος, κανένα δένδρο του οποίου δεν περιγράφεται:

*Et tornai mon chemin à destre 177*  
*Parmi une forest espesse*  
*Molt i ot voie felensse*  
*De ronces et d'espines plainne.*

Ο ιππότης προσανατολίζεται σε αυτό και το προσανατολίζει επικείμενος τη σωστή πλευρά, τη δεξιά.<sup>64</sup> Η περιπέτεια του Υβαίν θα τον οδηγήσει από τον ίδιο δρόμο, αλλά με μια περιττολογία, που ο ποιητής πολύ καλά επισημαίνει:

*Era, chascun jor, tant 762*  
*Par montaignes et par valées*  
*Et par forez longues et léés*  
*Par leus estranges et salvages*  
*Et passa mainz félons passages 766*  
*Et maint périt et maint destroit*  
*Tant qu'il vint au santier estroit*  
*Plain de ronces et d'oscurtez.*  
*Περυλιανήθηκε, κάθε μέρα τόσο*  
*Από βουνά και πεδιάδες*  
*Και από δάση μακριά και πλάσιά*  
*(Και) από τόπους άγριους και παράξενους*  
*Και συνάντησε πολλά προδοτικά περάσματα*  
*Και πολλούς κινδύνους και καταστροφές*  
*Όπου έφτασε στο στενό μονοπάτι*  
*Γεμάτο βάρτα και εμπόδια.]\**

Η προδοσία, χαρακτηριστικό του δάσους, δίνει εντέλει τη θέση σε μια απαρχή τάξης που συμβολίζει το μονοπάτι. Το δάσος δίνει πρόβση σε έναν δεύτερο τόπο, πολύ διαφορετικό, που δεν υπάγεται, στην κυριολεξία, ούτε στον πολιτισμό, που αντιπροσωπεύει ο κόσμος της Αυλής και των πεδιδών, ούτε στην άγρια φύση. Βρισκόμαστε σε μια άγνη έκταση (στ. 188), ένα είδος επέκεινα του κόσμου, όπου ο ήρωας συναντά στην είσοδο ενός κάστρου έναν μικροευγενή, που κρατά στο χέρι ένα νεράκι (πρόκειται, λοιπόν, για έναν κυνηγό, αλλά για έναν κυνηγό καλλιεργημένο).

Ο μικροευγενής είναι, στα αυλικά μυθιστορήματα, ο παραδοσιακός οικοδεσπότης, και τόσο αυτός όσο και η κοπέλα, «ένα κορίτσι όμορφο και ευγενικό» (στ. 225), συμπεριφέρονται στους περιηλαντώνες ιππότες ως οικοδεσπότες, την υποδοχή των οποίων κάνουν επιτάγλημα. Ένας

οικοδεσπότης, όχι ένας οδηγός: ο μικροευγενής εξηγεί ότι ο δρόμος που επελέγη ήταν ο σωστός (στ. 204-205), δεν δίνει καμιά ένδειξη για τη συνέχεια του δρόμου. Ο ειρμός της διήγησης είναι σαν να διακόπτεται στο σημείο αυτό. Τα χαρακτηριστικά που δηλώνουν το επέκεινα του κόσμου είναι διακριτικά, αλλά αναμφισβήτητα: στο σπίτι αυτού του πολεμιστή κανένα αντικείμενο δεν είναι από σίδηρο, όλα είναι από χαλκό, μέταλλο με ανώτερη αξία:

*Il n'i avoit ne fer e fust 213*  
*Ne rien qui de cuire ne fust.*

Σημάδι καθόλου διαφορούμενο για όποιον γνωρίζει την τοπολογία των «βρετόνικων» μυθιστορημάτων, ένα περιβόλι.

*Ei plus bel praellet del monde 237*  
*Clos de bas mur à la reonde.*  
*Ότο ωραιότερο μικρολίβαδο του κόσμου*  
*Περικλειστο από χαμηλό τείχος.]\**

Ένα περιβόλι, «τόπος περικλειστος, χωρισμένος από τον υπόλοιπο κόσμο, όπου κάθε δεσμός με μια κανονική κοινωνική ζωή και τις ευθύνες που απορρέουν από αυτήν έχει διαρραγεί». <sup>65</sup> Επέκεινα, τέλος, που δηλώνεται από τον σεξουαλικό πειρασμό, αφού ο ήρωας απολαμβάνει την παρουσία του κοριτσιού και εύχεται να μην την εγκαταλείψει ποτέ (στ. 241-243).

Η επιστροφή στο δάσος οδηγεί τον ιππότη <sup>66</sup> σε έναν τόπο αντίθετο από αυτόν που μόλις άφησε. Στη μέση του δάσους συναντά, «σε έναν ξεχερσισμένο τόπο, άγριους ταύρους, τρωμερούς και διάσπαρτους, που μάχονταν μεταξύ τους και κάναν τόσο πολύ θόρυβο, με τόσο περηφάνια και τόσο αγριάδα» (στ. 277-281), <sup>67</sup> που ο αφηγητής υποχωρεί. Οι ταύροι αυτοί έχουν έναν κύριο, ένα «χωρικό που

μοιάζει με Μαυριτανός,<sup>68</sup> γιγάντιο αγελαδοβοσκό και αυθεντικό άγριο άνθρωπο, με την έννοια ότι δεν έχει απλά εξανθρωθεί, ότι όλα τα χαρακτηριστικά του προσώπου και του σώματος και της ενδυμασίας του είναι δάνεια από τον ζωικό κόσμο: «Είχε κεφάλι πιο μεγάλο και από αλόγου ή οποιοδήποτε άλλου ζώου, φουντωτά μαλλιά, μέτωπο φαλακρό πάνω από δύο πιθαμές, αυτιά τριχίωτά και μεγάλα σαν του ελέφαντα· κι ακόμη τεράστια φρύδια, επίθετο πρόσωπο, μάτια κουκουβάγιας, μύτη γάτας, χείλια σχισμένα σαν του λαγού, δάδια αγριογούρουνου μύτερά και κόκκινα, μαύρα γένια και στριφτές φαβορίτες· το πιγούνι του έφτανε στο στήθος και η ράχη ήταν ψηλή, καμπουριασμένη και στραβή». Σηριζόταν στο ρόπαλό του και ήταν ντυμένος μ' ένα παράξενο ρούχο που δεν ήταν ούτε από ύφασμα ούτε από μαλλί, αλλά από δύο δέσματα βοδιού δεμένα στο λαιμό του» (στ. 293-311).<sup>69</sup> Σε αντίθεση με τον μικροευνενή που δεν είναι παρά ένας οικοδεσπότης, ο άγριος άνθρωπος, αυτός ο «Χωρικός», αυτός ο αντι-ιπτότης, είναι ένας οδηγός,<sup>70</sup> είναι αυτό που ονομάζουν οι ειδικοί του θαυμαστού παραμυθιού ένας αρωγός, και ένας αρωγός ανθρώπινος. Όταν διατάσσεται να δικαιολογήσει την ταυτότητά του και την ικανότητά του να διαφεντεύει τα ζώα που εμφανίζονται ως πλήρως άγρια: «Μα τον άγιο Πέτρο της Ρώμης, δεν γνωρίζουν τον άνθρωπο· δεν πιστεύω ότι μπορεί κανείς σε πεδιάδα ή σε δάσος να κρατήσει ένα άγριο ζώο, εκτός κι αν είναι δεμένο ή μαντρωμένο» (στ. 333-338), αποδεικνύει την ικανότητά του και εξηγείται, δηλώνοντας με τα ίδια του τα λόγια την ανθρώπινη ιδιότητά του: «Et il me dist qu'il est uns hom» (στ. 328) [«Και μου λέει ότι ήταν άνθρωπος»]. «Einsi sui de mes bestes sire» (στ. 334), είμαι ο άρχοντας των ζώων μου· ένας άρχοντας που μπορεί όχι μόνο να θέσει, με τη σειρά του, ερωτήσεις επί ίσοις όροις στον ιπτότη, αλλά και να τον οδηγήσει στο δρόμο της ανακάλυψης, να του υποδείξει πού θα βρει το μαγικό σιντριβάνι που φυλάει το κάστρο, όπου κυρά είναι η Λοντίν. Με αποφασιστικό τρόπο δίνει έναν προσανατολισμό στο δάσος:

*Ci près troveras or en droit 375  
Un santier qui là te manra  
Tote la droite voie va,  
Se bien viax\* les pas emploier  
Que tost porroies desvoier.  
Il i a d'autres voies moui.  
[Εδώ κοντά θα βρεις εύκολα ένα μονοπάτι  
Που θα σε οδηγήσει εκεί  
Αν θες, πήγαινε δεξιά και ακολουθήσε  
Το μονοπάτι ίσια, αλλιώς μπορείς  
Να ακολουθήσεις πολλά άλλα μονοπάτια.]\**

Διφορούμενο πρόσωπο, λοιπόν, ο γελαδόφης μας, συνδυάζει τα περισσότερα χαρακτηριστικά της κλασικής περιγραφήs του μεσαιωνικού άγριου ανθρώπου, όπως τα γνωρίζουμε από την εικονοτική τέχνη και τη λογοτεχνία,<sup>71</sup> ορισμένες λεπτομέρειες, όμως, δεν συνάδουν: η τεχνική (και όχι μαγική) επιβολή στα άγρια ζώα, το γεγονός ότι τα εν λόγω ζώα επιλέγει μεν αποκλειστικά<sup>72</sup> από τα άγρια ζώα, αλλά αφήκουν σε αυτά που εκτρέφει ο άνθρωπος.<sup>73</sup> Ο άγριος άνθρωπος δεν είναι ένας απλός φιλοξενούμενος του δάσους, είναι ο κύριός του. Ο ιπτότης αναζητά «περιπέτεια ή θαυμαστό» (στ. 366), αλλά ο «χωρικός» «δεν ξέρει τίποτε για περιπέτεια» (στ. 368)· γνωρίζει, αντιθέτα, ένα «θαυμαστό», δηλαδή μια μαγική χώρα, και να που μπαίνουμε σε έναν καινούργιο τομέα της τοπολογίας του γβαίν.

Μπορούμε, πιστεύω, να ορίσουμε αυτόν το νέο χώρο, λέγοντας ότι συνδυάζει, αλλά στο ανώτατο επίπεδο (χώρη στη μαγεία), τους τρεις χώρους που έχουμε διασχίσει μέχρι στιγμής, τους χώρους του πολιτισμού, της άγριας φύσης και του φιλόξενου και θηλυκού επέκεινα. Το κέντρο του αποτελείται από ένα οχυρό που γειττονεί με έναν οικισμό και είναι περιτριγυρισμένο από καλλιεργήσιμα χωράφια,<sup>74</sup> η υπεράσπιση των οποίων απέναντι σε έναν ενδεχόμενο εχθρό θέτει πολλά

προβλήματα. Η τροφή εκεί είναι, φυσικά, ψημένη και ο γβαίν μπορεί να φάει:

*Chapon en rost* 1048

*Et vin qui fu de boene grape*

*Plain rot, covert de blanche nape...*

Ο φεουδαρχικός αυτός χώρος που διαθέτει τους ίδιους θεσμούς με την αυλή του Αρθούρου (έναν σεσεσάλο [μέγα αξιωματούχο], πολλούς ριθμούς ιππότες, κ.λπ.) φυλάσσεται από μια μαγική πηγή (του υπερφύεται από μια εκκλησία), έργο υψηλής τέχνης, γούρνα που ο άγριος άνθρωπος την περιέγραψε φτιαγμένη από σίδερο, αλλά που είναι από χρυσάφι (στ. 386 και 420), ανάβαθρο από σμαράγδια και ρουμπίνια. Το νερό, ταυτόχρονα κρύο και βραστό, προκαλεί, όταν αναποδογυρίζεται, μια απίστευτη θύελλα.

Η πρόσβαση, όμως, στο σύμπαν της αυλής είναι άγρια υπερφυσική. Ο χωριάτης το λέει στον Καλογκρενάν:

«Θα δεις αυτή την πηγή που βράζει και που είναι πιο κρύα και από μάργαρο. Το ωραιότερο δένδρο που έφτιαξε ποτέ η φύση την καλύπτει με τη σκιά του» (στ. 380-383).<sup>75</sup> Όταν ξεκινά η μάχη ανάμεσα στον υπερασπιστή της πηγής, τον Εσκάντος τον Ρούσσο και τον γβαίν, ο Κρετιέν ντε Τρουά χρησιμοποιεί εικόνες ζώων που δεν θα επανεμφανιστούν ξανά στη διήγηση των καθαρά ιπποτικών συγκρούσεων, αυτών που φέρνουν αντιμέτωπους με αξιοπρέπεια δύο ίσους ιππότες. Ανθρώπινο κυνήγι και κυνήγι ζώων: ο Εσκάντος επιτίθεται στον γβαίν «σαν να κυνηγούσε ένα ελάφι την εποχή του οίστρου» (στ. 814) και ο γβαίν, με τη σειρά, παρομοιάζεται με αρπακτικό που κυνηγά μικρότερα πουλιά (στ. 882).

Ο κόσμος αυτός, τέλος, κυριαρχείται από γυναίκες, μετά το θάνατο του ιππότη από τον γβαίν και η ομορφιά της Λοντίν είναι, όπως και αυτή του δένδρου της πηγής, υπερφυσική: «Ναι, πρέπει να το ομοιολογήσω, η φύση δεν θα μπορούσε να ξοδέψει τόσο ομορφιά, ξεπέρασε το μέτρο. Ίσως δεν συμμετείχε καν. Πώς μπόρεσε να το κάνει; Από πού προέρχεται τόσο ομορφιά; Ο Θεός την έπλασε με τα χέρια

για να κάνει τη φύση να χαζέψει. Όλο της το χρόνο να σπαταλούσε η φύση, δεν θα μπορούσε να φτιάξει τέτοιο έργο. Ακόμη και ο Θεός, όσο και να προσπαθούσε, δεν θα μπορούσε να ξανακάνει την 'ίδια» (στ. 1494-1510). Ο σεξουαλικός πειρασμός, που συναντήσαμε στον μικρογεννή, είναι τόσο έντονος, που ο γβαίν, απειλούμενος αρχικά με θάνατο από τον οποίο θα σωθεί χάρη στο δαχτυλίδι που τον κάνει αόρατο και του προμηθέυσε η Λινέτ, θα παντρευτεί τη χήρα του Εσκάντος και θα γίνει κύριος του χώρου.

Ο κόσμος αυτός, όμως, με τις τρεις όψεις, αγριότητα, κουλτούρα, ιπποσύνη είναι, επίσης, κάτω από μια άλλη οπτική γωνία, ένας διχασμένος κόσμος και ο Κρετιέν ντε Τρουά το υπογραμμίζει ανά πάσα στιγμή. Τα γύρω από την πηγή είναι διαδοχικά και εναλλακτικά παραδείσια και κολασμένα: υπέροχο τραγούδι των πουλιών και τρομακτική θύελλα. Ο γβαίν περιγράφει ο ίδιος την αμφισβημία της κατάστασης:

*Ce qu'Amors vialt doi je amer* 1457

*Et doit me elle ami clamer?*

*Oïl, voir, par ce que je l'aim*

*Et je m'anemie la claim*

*Qu'ele me het, si n'a pas tort*

*Que ce qu'ele amoit li ai mort*

*Donques sui ge ses anemis?*

*Nel sui, certes, mes ses amis.<sup>76</sup>*

*[Πρέπει να αγαπάω σύμφωνα με την επιθυμία της Αγάπης*

*Και πρέπει εκείνη να με βλέπει σαν φίλο;*

*Ναι, σίγουρα, αφού αυτήν αγαπάω*

*Και την ονομάζω εχθρό μου, γιατί με μισεί*

*Αν και με το δικίο της, αφού σκότωσα*

*Το αντικείμενο της αγάπης της...*

*Είμαι λοιπόν εχθρός της.]\**

\* Ελεύθερη απόδοση στα ελληνικά. (Σ.Γ.Μ.)

Αυτό που συμβαίνει στο εσωτερικό του κάστρου συνδέεται ταυτάχρονα με το ιπποτικό πνεύμα, τη «fin amor» και τη μεγαλύτερη καταργαριά: η Αννέτ θα ζευγαρώσει τον Υβαίν και τη Λοντίν χρησιμοποιώντας μια σειρά ψέματα. Ο γυναικείος κόσμος είναι και αυτός διχασμένος, αφού υπηρέτεια και αφέντρα μοιράζονται, κατά κάποιον τρόπο, τους ρόλους.

Η «Τρέλα του Υβαίν» σηματοδοτεί τη ρήξη του ήρωα τόσο με την αυλή του Αρθούρου όσο και με τον κόσμο που μόλις περιγράφουμε. Το μεγαλύτερο μέρος του μυθιστορημάτων (από το στίχο 2884 μέχρι τον τελευταίο στίχο, το στίχο 6808) αφιερώνεται στον καθορισμό των περιόδων της επιστροφής του Υβαίν, θεραπευμένου από την τρέλα του, με την αγάπη και τη νόμιμη κατοχή της γυναικίας του και του φέουδού του. Για να γίνουν πλήρως κατανοητές οι σεξίδες που προηγήθηκαν, θα πρέπει να σημειώσουμε εδώ μερικές περιόδους. Η στιγμή που αντιπροσωπεύει την τρέλα έχει πράγματι κεφαλαιώδη σημασία. Μέχρι την τρέλα, τον άγριο κόσμο αντιπροσωπεύει, κατά κάποιον τρόπο, το δάσος, χώρος περιπέτειας και ανδρογαθημάτων μύησης. Η τρέλα, ωστόσο, μετατρέπει τον Υβαίν σε άγριο και ταυτόχρονα το καθιστάς του δάσους φαντάζει πιο περίπλοκο – και αυτό γιατί για τη δομική ανάλυση δεν υπάρχει δάσος αυτό καθαυτό, στο εσωτερικό ενός ίδιου έργου. Το δάσος δεν υπάρχει παρά στη σχέση του με αυτό που δεν είναι δάσος και οι αντιθέσεις μπορούν να δρουν στο εσωτερικό αυτού που μας μοιάζει απλό.<sup>77</sup>

Όταν ο Υβαίν, θεραπευμένος από το μαγικό μύρο της δέσποινας του Νορουάζον, ξυπνά,

*Si se vest 3029*

*Et regarde par la forest*

*S'il verroit nul home venir*

*[Στο μεταξύ σώνεται και κοιτάζει*

256

Έξω στο δάσος να δει  
Μήπως έρχεται κανείς],

και το δάσος έχει πράγματι γεμίσει κατοίκους. Η ίδια η παρουσία της δέσποινας είναι ένα σημάδι, καθώς και η υεινίαση του κάστρου της «τόσο κοντά που δεν ήταν παραπάνω από μισή λείγα από κει, όπως μετρούνε τις λείγες σ' αυτήν τη χώρα, όπου δύο δικές τους λείγες κά-νουν μία δική μας και τέσσερις [κάνουν] δύο» (στ. 2953-2957). Στην πραγματικότητα, όλα συμβαίνουν σαν οι χώροι που το πρώτο μέρος του μυθιστορημάτων είχε διαχωρίσει τόσο προσεκτικά να είχαν πάψει να είναι χωριστοί. Ούτε το δάσος ούτε η άγνοια έκταση με το περιβάλλον ούτε η αυλή ούτε το μαγικό σιντριβάνι δεν είναι στο εξής απομονωμένα το ένα από το άλλο. Η αυλή του Αρθούρου έχει, εξάλλου, ενταχθεί στο βασίλειο της Λοντίν,<sup>78</sup> και τα πρόσωπα πηγαινούν από τον έναν χώρο στον άλλο χωρίς να χρειάζονται μυστηριώδεις οδηγούς, χωρίς να υποβάλλονται σε τελετές μετάβασης. Σίγουρα το δάσος υπάρχει πάντα, και μια κοπέλα, για παράδειγμα, παραλίγο να χαθεί σε αυτό:

*Si pooit estre an grant esmai 48+2*

*Pucele au bois, et sanz conduit*

*Pas mal tans et par noire nuit,*

*Si noire qu'ele ne veoit*

*Le cheval sor qu'ele seoit.*

*[Κάθε νεαρή κόρη θα ήταν τρομοκρατημένη*

*Να βρίσκεται στα δάση χωρίς συνοδεία*

*Με τόσο κακό καιρό και τόσο σκοτάδι,*

*Που δεν μπορούσε να δει*

*Το άλογο που καβαλάει.]*

Αλλά η κοπέλα, που επικαλείται τον Θεό και τους φίλους της για να τη «βγάλουν από αυτή την κακοτοπιά και να την οδηγήσουν σε κάποιον κατοικημένο τόπο» (στ. 4851-4852), θα φτάσει στον Υβαίν από όρο-

257

μους εντέλως ανθρώπινους (μία από τις βοηθούς της είναι η Λινέτ που δεν χρησιμοποιεί καθόλου μαγεία), και σε έναν «επιτέδο και ενιαίο αγρό» (στ. 5031), όπου θα συναντήσει εντέλει τον ιππότη που θα της προσφέρει βοήθεια.

Το δάσος δεν είναι πλέον παρά ένα στοιχείο – και ένα στοιχείο εξουθροποιημένο<sup>79</sup> – του τοπίου, αλλά ο άγριος κόσμος από τη μεριά του υπάρχει πάντα, και η διαμονή του Υβαίν εκεί δεν είναι χωρίς συνέπειες, υπέρχει την πρώτη μάχη, που ο θεοραπευμένος ήρωας, στην υπηρεσία κατά την πρώτη μάχη, που ο θεοραπευμένος ήρωας, στην υπηρεσία πλέον της δέσπονας του Νορουαζόν, δίνει ενάντια στους ιππότες του κήλητα Αλιέ, ο Υβαίν παρομοιάζεται σε διάστημα λίγων στίχων με ένα νεράκι που κυνηγεί τις αγριότητες και με ένα «λιοντάρι που γύγεται ανάμεσα στις δορκάδες, όταν το βασανίζει και το βγάζει από το λημέρι του η πείνα» (στ. 3191 και 3199-3200). Αν δεν κάνω λάθος, αυτή η κυνηγετική μεταφορά από το βασίλειο των ζώων είναι η τελευταία που θα χρησιμοποιηθεί αναφορικά με τον ιππότη Υβαίν.<sup>80</sup> Το μεταφορικό λιοντάρι πρόκειται πράγματι να ενσωμαωθεί. Ο Υβαίν, διατρέχοντας εκ νέου το δάσος, βλέπει να παλεύουν δύο πλάσματα του άγριου κόσμου, ένα λιοντάρι και ένα φίδι, που μάλλον είναι σχεδόν ένας δράκος, καθώς ξερονάει φλόγες (στ. 3347).<sup>81</sup> Το λιοντάρι είναι έτοιμο να υποκύψει. Αν ο Υβαίν το σώσει, κινδυνεύει να πεθάνει. Ανάμεσα στο «φαρμακερό και δόλιο» ζώο (στ. 3351), η χαρακτηριστική εικόνα του οποίου έχει επιβληθεί στους αναγνωστές της *Γενέσεως*,<sup>82</sup> και στο ευγενές ζώο που στο *Roman de Renart* [*Μυθιστόρημα της Αλεπούς*] γίνεται βασιλιάς του άγριου κόσμου, «το καλοσυνάτο και δόλοο ζώο» (στ. 3371), ο Υβαίν δεν διατάζει καθόλου. Μέσα στη δράση το λιοντάρι χάνει, ωστόσο, την άκρη της ουράς του από το ξίφος του ιππότη, αρκετά προφανές σύμβολο ενουλοχισμού, ή τουλάχιστον εξημέρωσης. Το ευγενώμιον λιοντάρι αποτίει στον Υβαίν το φεουδαρχικό φόρο τιμής: θα είναι στο εξής ο σύμβροτος του και μάλλον ο σκύλος του (στ. 3435). Ο Υβαίν είναι τώρα ο ιππότης με το λιοντάρι.<sup>83</sup> Το λιοντάρι θα συμμετάσχει στις μάχες του, στο βαθμό τουλάχιστον που δεν θα τηρηθούν οι κανόνες της ιπποσύνης, αυτοί της μονομαχίας μεταξύ ίσων.<sup>84</sup> Το καταπληκτικό γεγονός – που, όμως, δεν φαίνεται να έχει σχολιαστεί σοβαρά μέχρι στιγμής – ε-

ναι ότι οι σχέσεις που θα δημιουργηθούν ανάμεσα στον Υβαίν και στο λιοντάρι του, από την έναρξη της συνεργασίας τους, θα αναπαράγουν αυτές του ερημίτη και του τρελού Υβαίν: αλλά, προφανώς, είναι ο Υβαίν που θα παίζει το ρόλο του ανθρώπου σε αυτήν τη συντροφιά.<sup>85</sup> Το λιοντάρι κυνηγεί πράγματα στην υπηρεσία του Υβαίν: σε απόσταση μικρότερη από μια *saitiré* (ακτίνα βολής του τόξου, στ. 3439) – χαρακτηριστικό λεξιλόγιο που θυμίζει το τόξο του κυνηγού Υβαίν – οσφρίζεται ένα ζαρκάδι. Αλλά είναι ο Υβαίν αυτός που σπάζει το δέρμα του θηράματος, το ψήννει στη σούβλα (αυτήν τη φορά το κείμενο είναι κατηγορηματικό, στ. 3457-3460) και μοιράζεται το κρέας με το ζώο (που δεν παίρνει παρά το περίσσειμα). Η απουσία «καθωσπρέπει εστίασης» και, αυτήν τη φορά, του ψωμιού (οι σύντροφοι δεν έχουν συνδεθεί με κάποιο εμπορικό κύκλωμα) τονίζεται, ακόμη μια φορά, αλλά είναι ο Υβαίν, και όχι βέβαια το λιοντάρι, αυτός που παραπονιέται για το άγριο αυτό γεύμα: «Το γεύμα αυτό δεν τον ευχαρίστησε καθόλου, αφού δεν είχε ψωμί, ούτε κρασί ούτε αλάτι ούτε τραπέζομάντιλο, μαχαίρι ή άλλο σκεύος» (στ. 3462-3464).

Πράγματι, η συνάντηση του Υβαίν με το λιοντάρι, η εξόντωση του φιδιού, ήσαν τις αμφισβησίες που χαρακτηρίζαν τον άγριο κόσμο στο πρώτο μέρος του μυθιστορημάτων. Τα όντα που θα αντιμετωπίσει ο Υβαίν στο εξής είναι μεν άγρια, αλλά όχι διαφορετικά.<sup>86</sup>

Σίμζει στην αρχή μία κοπέλα, που κινδυνεύει να εκπορευθεί από έναν «δολερό γίγαντα» (στ. 3850)<sup>87</sup> με το όνομα Αρπέν του Βουνού. Αυτός ο γίγαντας, όμως, έχει ορισμένα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του άγριου ανθρώπου. Είναι οπλισμένος όχι με ένα ξίφος, αλλά με έναν πάσσαλο (στ. 4086-4198), έχει τραχύτο στήθος (στ. 4217), καλυμμένο με δορά αρκούδας (στ. 4191). Παρομοιάζεται με έναν ταύρο (στ. 4222) και καταρρέει «σαν πελεκυμένη δρυς» (στ. 4238), αλλά όλη η συνδηλώση είναι, αυτήν τη φορά, διαβολική. Η μάχη ενάντια στον Μωφέ [τον Πανούργιο], που δεν εκτυλίσσεται στο δάσος, αλλά στην πεδιάδα (στ. 4106),<sup>88</sup> λαμβάνει χώρα υπό τον αστειρισμό του Θεού, του Χριστού, της Παρθένου και των αγγέλων. Ο Υβαίν έχει ακούσει τη λειτουργία (στ. 4025), που για πρώτη φορά αναφέρεται ο' αυτό το στάδιο του μυθιστορημάτων.

Comant Nature feire sot 198

*Èvne si leide et si vilaine*

*[Πως μπορώτε η φύση να σχηματίσει  
τέτοιο δόλογοφορο, δοχτημο δημιουργημα],*

τον καθαυτού άγριο άνθρωπο. Ο Υβαίν πέρασε ο ίδιος απ' όλης τις βαθμίδες της κλίμακας, αντιμετωπίζοντας τους μεν, βοηθούμενος από τους δε, μετατρέπόμενος σε άγριο στο κρίσιμο σημείο της περσιτεϊάδας του και αφομοιώνοντας έτσι αυτό το μέρος του άγριου κόσμου που χρειάζεται ο τέλειος ιππότης.

Ορισμένοι από τους κώδικες στους οποίους στηρίζεται η αφήγηση του Κρετιέν εμφανίστηκαν στην πορεία της ανάλυσης. Η έξυπνότερη, όμως, που θα προσφέραμε στον αναγνώστη του *Υβαίν* θα ήταν μικρή, αν δεν επιχειρούσαμε μία αντιπαράβολή ανάμεσα στο μυθιστόρημα και στην κοινωνία απ' όπου προέρχεται και στην οποία επιστρέφει. Ασφαλώς, ο κόσμος του 12ου αιώνα μάς χρησιμοεσε ήδη, και σε πολύ μεγάλο βαθμό, ως σημείο αναφοράς. Επρόκειτο για μία διευκόλωση που μας πρόσφερε κάποιους συντομότερους δρόμους ή την επιβεβαίωση ορισμένων σημείων. Αλλά ο ρόλος του τόξου, αυτός του ερημίτη, του άγριου ανθρώπου, του λιονταριού, του φιδιού, του Θεού και του Διαβόλου, αποτελούν δεδομένα της αφήγησης που, στο κάτω κάτω, μπορούν να αποκωδικοποιηθούν χωρίς να γίνει επίκληση του εξωτερικού κόσμου. Παρ' όλα αυτά, ο εξωτερικός κόσμος υπάρχει και είναι εκείνος που ενδιαφέρει τους ιστορικούς κατά την ανάλυση.<sup>94</sup> Το ζήτημα, είναι αλήθεια, περιπλέκεται περισσότερο, αφού στη λογοτεχνία του 12ου αιώνα δύο είδη έργων πολύ διαφορετικά - ως προς το κοινό στο οποίο κατά κανόνα απευθύνονται, αλλά και ως προς την ιδεολογία στην οποία στηρίζονται - μας δίνουν μια εικόνα του ιπποτικού κόσμου. Σίγουρα τα ιπποτικά άσματα εμφανίστηκαν λίγο νωρίτερα από τα «αυλάκα μυθιστορήματα»,<sup>95</sup> αλλά τον 12ο αιώνα τα δύο λογοτεχνικά είδη

Στο κόστρο της Πειμ-Αβεντύρ (της Χειρότερης Περσιτεϊας), όπου ο Υβαίν ανακαλύπτει - σε έναν διάκοσμο που, από ορισμένες απόψεις, μοιάζει με αυτόν της κατοικίας του φιλόξενου μικροεγεγυούς<sup>89</sup> - τις με- ρίφημες αιχμαλώτες νεαρής κοπέλης που επιδιόδονται στην κατεργασία του Υβαίν και το λιοντάρι του, αφού υπάρχουν σε αυτό το κόστρο «δύο γυναικα και έναν Νετούν» (στ. 5265-5267).<sup>90</sup> Η μόχη ενάντια σε αυτή τα «παπαιοα και μαύρα» όντα (στ. 5506) είναι ένας αγνώσος ενάντια σε έναν διαβολικό άγριο κόσμο.<sup>91</sup> Ο Υβαίν, νικητής, θα μπορέσει να επι- στρέψει οριστικά στο χώρο του σιντριβανιού. Η μόχη που θα δώσει εναντία στον ομοτιμό του Γκωβαίν για να επιστρέψει στο σπίτι του θα είναι καθαρά ιπποτική και δεν θα έχει ούτε νικητή ούτε ηττημένο. Κανέ- να ανένημο τέχνησμο δεν θα στιγματίσει την ανάκτηση της είνυιας της Λοντιν, την οποία διαπραγματεύεται, χωρίς να καταφύγει στη μα- γεία, η Λοντέ. Η Λοντιν θα βοηθήσει τον Ιππότη με το λιοντάρι - αγνο- ώντας ότι δεν είναι παρά ένα και το αυτό πρόσωπο με τον Υβαίν - να ξανακερδίσει την είνυια της κυράς της. Δεν πρόκειται εδώ για απάτη, αλλά για απλό παιχνίδι με τις δύο ταυτότητες του ήρωα, που στο εξής δεν θα είναι παρά μία.

Το λιοντάρι, αγώριστο με τον Υβαίν, όταν επιστρέφει στην ανθρω- πότητα, και που η Λοντιν υποδέχεται ασμένως, όταν νομίζει ότι περιμέ- νει μόνο τον Ιππότη με το λιοντάρι, εξαφανίζεται από το μυθιστόρημα και απορροφάται από τον Υβαίν, όταν αυτός ολοκληρώνει τη διαδρομή του.

Ας ξαναδοούμε, λοιπόν, τα πρόσωπα που κατοικούν τον άγριο κόσμο του μυθιστορημάτος του Κρετιέν.<sup>92</sup> Σχηματίζουν γύρω από δύο πόλους - που αντιπροσωπεύουν γλαφυρά το λιοντάρι και το φίδι - μία χρωμα- τική κλίμακα. Στο ένα άκρο ο αρωγός ερημίτης, στο άλλο ο δράκος-γι- γοντας Αρπέν του Βουνού και οι δύο γιοι του διαβολικού Νετούν.<sup>93</sup> Με- ταξύ των δύο, τερατώδης αλλά ανθρώπινος, ο «χλωρικός που μοιάζει με Μαυριτανό», για τον οποίο ο Υβαίν αναρωτιέται

διαβλέπονται και ταυτόχρονα συναγωνίζονται το ένα το άλλο.<sup>96</sup> Τα τους θετικιστές ιστορικούς του περασμένου αιώνα (σημειρα έχουν ουκ αλίγους μιμητές) η επιλογή ανάμεσα στα δύο ήταν ζωτικής σημασίας. Έτσι, ο Λεόν Γκαυτιέ (Léon Gautier), στην περίφημη σύνθεσή του για την *Ιμποςύνη*, δήλωνε αυδηγήτη: «Τα μυθιοτορήματα της Στρογγυλής Τραπέζης, τα οποία, στα μάτια προκατειλημμένων ή επιπόλαιων κριτών, μοιάζουν βαθύτατα ιμποτικά, μπορούν να θεωρηθούν ως ένα από τα έργα που επέπεσαν το τέλος της ιμποςύνης».<sup>97</sup> Κατόπιν αυτού, μπορούσε ανενοχλήτα και ως αξιοθαύμαστος γνώστης των κειμένων να χαράξει τη ζωή των ιμποςτών από τη γέννηση έως το θάνατο, βασιζόμενος σχεδόν αποκλειστικά στο υλικό που του παρέχον τα ιμποτικά δώματα και χωρίς να αναρωτηθεί, έοτω μια στιγμή, αν τα τεκμήρια αυτά γράφτηκαν όντως για να μεταδώσουν ενδοκειμενικές πληροφορίες και αναφορές στους θετικιστές ιστορικούς. Οι υπόλοιποι ιστορικοί γνώριζουμε πλέον ότι είμαστε θνητοί και ότι θα είμαστε εξίσου διάφανα για τους διαδόχους μας, όπως ήταν οι προκάτοχοί μας για εμάς. Τουλάχιστον μάθαμε ότι τα μυθιοτορήματα, όπως οι μύθοι, όπως, άλλωστε, και η κοινωνία, δεν είναι πράγματα.

«Η σχέση του μύθου με το δεδομένο είναι βέβαιη, αλλά όχι με τη μορφή μιας αναπαράστασης. Είναι διαλεκτικής φύσης και οι θεομοί που περιγράφονται στους μύθους μπορούν να είναι το αντίστροφο των πραγματικών θεσμών. Αυτό μάλιστα συμβαίνει πάντοτε, όταν ο μύθος θέλει να εκφράσει μία αρνητική αλήθεια. [...] Η μυθική θεώρηση ήρτά, σε τελική ανάλυση, όχι να ζωγραφίζει το πραγματικό, αλλά να δικαιολογήσει το συμβιβασμό στον οποίο συνίσταται, αφού η θεώρηση αυτή φαντάζεται τις ακραίες θέσεις μόνο και μόνο για να αποδείξει ότι δεν μπορούν να σταθούν».<sup>98</sup> Αυτό που ισχύει για το μύθο είναι ακόμη περισσότερο αληθινό για το λογοτεχνικό έργο το οποίο πρέπει να σεβόμαστε σε όλες του τις διαρθρώσεις, να μην προσπαθούμε να το αποδομήσουμε σε πρώτες ύλες, και στο οποίο έρχονται να προστεθούν η ιδεολογική διάσταση και οι προσωπικές επιλογές του αφηγητή.<sup>99</sup> Υπάρχει ασφαλώς μία λογοτεχνία που δεν είναι παρά μία μορφή του μύθου, αυτή που ο Αεβί-Σίτρας κατέταξε κάτω από την ονομασία «μυθιοτόρη-

μα σε συνέχειες».<sup>100</sup> Υπήρξαν σίγουρα μυθιοτορήματα σε συνέχειες ανάμεσα στα ααικά μυθιοτορήματα, αλλά, κυρίως, τα πρόγυατα αυνοικά, αυτό το λογοτεχνικό είδος φαίνεται να εκφράζει αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ένα συνοδικό ιδεολογικό σχέδιο. Το σχέδιο αυτό, που ορίστηκε καλά από τον Ε. Κόλερ [E. Köhler],<sup>101</sup> σε αυτήν τη «δευτέρα φεουδαρχική εποχή», όπως την ονομάζε ο Μπαρκ Μινδοχ, όπου η αριστοκρατία μεταμορφώνεται από «εκ των πραγμάτων τάξη» σε «δια νόμου τάξη», για να απεληθεί αμέσως από την πρόοδο της βασιλικής εξουσίας και την ανάπτυξη των πόλεων, στοχεύει στην επανακαθίδρυση μιας τάξης που μονίμως αμφοιβητείται. Το μυθιοτόρημα, έργο γραπτό και προορισμένο για ανάγνωση, αποκλείει σκόπημα το ανάμεικτο κοινό που άκουγε τα ιμποτικά δώματα. Μόνο οι δύο μείζονες τάξεις, *ιμποςύνη* και *κλήρος*,<sup>102</sup> είναι προσκεκλημένες στο μυθιοτόρημα. Αυτό είναι που εκφράζουν οι περίφημοι στίχοι του συγγραφέα του *Roman de Thiebes* [Μυθιοτόρημα των Θηβών]:<sup>103</sup>

*Or s'en tésent de cest mestier* 13  
*Se ne sont cleric ou chevalier\**  
*Car aussi pueent escouter*  
*Comme li asnes al harper*  
*Ne parlerai de peletiers*  
*Ne de vilains, ne de berchiers.*

Κληρικοί και ιππότες, όμως, δεν εντάσσονται στην ίδια κατηγορία. Το πρότυπο της περιπέτειας προτείνεται στον ιππότη και όχι στον κληρικό. Πρόκειται βέβαια για πρότυπο σύνθετο, εκ φύσεως αμφίσημο, και στο εσωτερικό του οποίου μπορούν να υπάρχουν οι μεγαλύτερες εντάσεις: ως αναλογιστούμε την κριτική που ασκεί ο Κρετιέν με το *Κιλιζέ στον Τριστάνο*,<sup>104</sup> αλλά ο Ε. Κόλερ μάς έδωσε ένα σχήμα με γενικότερη εφαρμογή, γράφοντας τα εξής, που συνοψίζουν αρκετά καλά την απόπειρά του: «Η περιπέτεια είναι το μέσο για την υπέρβαση της αντίφα-

\* Κληρικός ή ιππότης. (Ε.τ.Μ.)

της που έχει δημιουργηθεί ανάμεσα στον ιδανικό βίο και στην πραγματική ζωή. Το μυθιστόρημα εξιδανικεύει την περιπέτεια και της προσηΐ της και την τοποθετεί στο κέντρο ενός φανταστικού φεουδαρχικού κόσμου, όπου η ταύτιση συμφερόντων των διαφόρων στρωμάτων αριστοκρατίας, που ανήκει ήδη στο παρελθόν, μοιάζει ακόμη της κτή». <sup>105</sup> Ο αυλικός έρωτας, «πολύτιμο πράγμα και άγιο» (Υβαίν, σ. 6044), είναι το σημείο αφετηρίας και ταυτόχρονα η κατάληξη μιας περιπέτειας που δεν αφήνει τη φεουδαρχική αυλή για τον άγριο κόσμο παρά για να επιστρέψει σε αυτή θριαμβευτικά. Εν τω μεταξύ, ο ήρωας εξασφάλισε, όπως το θέλει ο κλήρος, τη σωτηρία του, σωτηρία προσωπική μέσω της σωτηρίας των άλλων. Στη μέση του μυθιστορηματικού Κρετιέν, ο ερημίτης εξασφαλίζει την παραμονή του στους κόλπους της ανθρωπότητας και η δέσποια του Νορμανδών προκαλεί την επιστροφή του στην ιπποσύνη. Όσο για τον «Χωρικό», που εκπροσωπεί μετά τους κληρικούς και τους ιππότες, την τρίτη από τις λειτουργίες στις οποίες είχε διαιρέσει το κοινωνικό μωσαϊκό η μεσαιωνική ιδεολογία – ύστερα από τόσες άλλες τις οποίες απέγραψε ο Ζ. Ντυμεζλά <sup>7</sup>, η ανθρωπινή ιδιότητά του αναγνωρίζεται, αλλά η ασχήμια του τον καθυγοιοποιεί.

Αν, ωστόσο, πρόκειται για έναν κόσμο φανταστικό – όπως το αναγνωρίζουν οι ίδιοι οι αυλικοί συγγραφείς <sup>7</sup>, <sup>106</sup> οι γνώσεις μας θα προχωρήσουν με τη μέλξη των «μεταθέσεων», \* των «συμπυκνώσεων», για να μιλήσουμε με φροιδικούς όρους, ή ακόμη των προεκτάσεων και των αντιστροφών που πραγματοποιούν οι ποιητές. Όπως, για παράδειγμα, με το πρόβλημα της μύησης. Το τελευταγικό με το οποίο

\* *Μεταθεση*: μηχανισμός με τον οποίο ο τονισμός, το ενδιαφέρον και η ένταση ορισμένων αναπαράστασεων μεταφέρονται σε άλλες λιγότερο έντονες, οι οποίες συνδέονται τις πρώτες μέσω συνειρμικών αλυσίδων [...]. *Συμπύκνωση*: ένας από τους βασικότερους τρόπους λειτουργίας των συνειδητών διεργασιών· μία και μόνη αναπαράσταση μπορεί να αντιπροσωπεύει πολλές συνειρμικές αλυσίδες στο σημείο διασταύρωσης των οποίων βρίσκονται J. Laplanche και J.B. Pontalis, *Λεξιλόγιο της Ψυχολογίας*, μτφ. Β. Καλαμπίτης - Α. Χαλκούση - Α. Σκούλα - Π. Αλούτης, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 1986, σ. 595).

οι μελλοντικοί ιππότες γίνονται μέλη της ιπποσύνης, η χρίση, είναι – πράγμα γνωστό από πολύ καιρό – μία διαδικασία μύησης η οποία μπορεί να συγκριθεί με εκείνες που γνωρίζουμε σε αναριθμητές κοινωνίες. <sup>107</sup> Εξάλλου, είναι ξεκάθαρο ότι τα αυλικά μυθιστορήματα μπορούν άμεσα να αναχθούν σε ένα σχήμα μύησης που περιλαμβάνει αναχώρηση και επιστροφή. <sup>108</sup> Αλλά προκαλεί έκπληξη η διαπίστωση ότι η γιορτή που έζησαν στο πεδίο της μάχης ή τη νύχτα της Πεντηκοστής τόσοι μελλοντικοί ιππότες <sup>109</sup> δεν παίζει στα μυθιστορήματα του Κρετιέν, για να μείνουμε σε αυτά, παρά έναν εξαιρετικά περιορισμένο ρόλο. Απουσιάζει από τον Υβαίν και, μολονότι υπάρχει στον *Περσεβιά* και στον *Κλιζέ*, δεν αποτελεί, σε καμία περίπτωση, κομβικό σημείο στην αφήγησή. Οι ιππότες που μπαίνουν στο «περιπετειώδες δάσος» έχουν ήδη χριστεί το θέμα της παιδικής ηλικίας, κεφαλαιώδες στο ιπποτικό δόγμα, είναι σχετικά δευτερεύον στο αυλικό μυθιστόρημα. Η μυθιστορηματική μύηση είναι, επομένως, σε σχέση με την «πραγματική» μύηση, δυσανάλογα απλωμένη στο χρόνο και στο χώρο.

Σε ένα πολύ σημαντικό άρθρο, <sup>110</sup> ο Ζ. Ντυμεζλάς προτείνει μία άλλη προσέγγιση. Φέρνει στο φως την ύπαρξη και το ρόλο μιας ιδιαίτερης κοινωνικής κατηγορίας στην αριστοκρατική κοινωνία του 12ου αιώνα, αυτής των «νέων». «Ο νέος» [...] είναι ένας ολοκληρωμένος άνθρωπος, ένας ενήλικος. Έχει ενταχθεί στην ομάδα των πολεμιστών· έχει πάρει όπλα· έχει χριστεί. Είναι ένας ιππότης. [...] Η νεότητα μπορεί, επομένως, να οριστεί κατά τα παραπάνω ως η περίοδος της ύπαρξης που περιλαμβάνεται ανάμεσα στο χρίσμα και στην παρότητα, <sup>111</sup> περίοδος που μπορεί να διαρκέσει πάρα πολύ. Αυτή η νεολαία, όμως, είναι περιφερόμενη, πλάνης και βίαση· είναι «το σημείο αιχμής της φεουδαρχικής επιθετικότητας». <sup>112</sup> Αυτή η περιπετειώδης αναζήτηση – «τη μακρά διαμονή τη μισεί ο νέος άνδρας» – έχει έναν στόχο, το κυνήγι της πλούσιας κοπέλας. «Η πρόθεση του γάμου φαίνεται να κατευθύνει όλη τη συμπεριφορά του νέου, τον ώθει να διακρίνεται στη μάχη, να παραδίδει στις αθλητικές συγκεντρώσεις». <sup>113</sup> Ένας γάμος που δυσχεραίνεται ακόμη περισσότερο, καθώς οι απαγορεύσεις που εξέδιδε η Εκκλησία έκαναν το γάμο σε μικρό χρονικό διάστημα αδύνατον. Ο Ζ.



*Fol m'en revinc, fol i alai,*

*Fol o alai, fol m'en revinc*

*Folie quis, pour fol me tinc.\**

Δεν μπορούμε, προφανώς, να παράσχουμε κάποια απόδειξη ότι ο Κρετιέν είχε διαβάσει αυτό το κείμενο που μαρτυρά τόσο εύγλωττα την απώλεια του ιερού χαρακτήρα του εκχερσωμένου δάσους. Αλλά ως επιστήμονες στον *Yvain*, καθώς είναι το ίδιο το μυθιστόρημα που θα μας προσφέρει το κύριο επιχείρημά μας.

Επιμένουμε στη σημασία που ενέχουν για την ερμηνεία του μυθιστορήματος οι τρεις συναντήσεις που έχει ο ήρωας στο δάσος:<sup>122</sup> αυτή με τον άγριο άνθρωπο που τον οδηγεί, με τον ερημίτη που τον σώζει και τον επαναφέρει στην ανθρώπινη κατάσταση του, αυτή με το λιοντάρι το οποίο εξημερώνει. Ο χωρικός, όμως, βρίσκεται σε έναν εκχερσωμένο τόπο (στ. 277, 708, 793), όπως και το λιοντάρι (στ. 3344), ενώ ο ερημίτης ξεχερσώνει (στ. 2833)<sup>123</sup>. Τέλος, η συνάντηση με τον Αρπέν του Βουουί λαμβάνει χώρα αφού ο ποιητής τον έχει περιγράψει «να τρέχει στο δάσος» (στ. 4096), «μπροστά στην πόρτα» μεν, αλλά «στη μέση ενός αγρού» (στ. 4106), λέξη που χρησιμοποιείται ευρέως για να δηλώσει τη γη που εκχερσώθηκε πρόσφατα. Η μόνη συνάντηση που ξεφεύγει από τον κανόνα είναι αυτή με τους γιους του διαβολικού Νετούν, η οποία, όμως, τοποθετείται έξω από κάθε συγκεκριμένο χώρο.<sup>124</sup> Αν τώρα αφήσουμε τον άγριο για τον μαγικό κόσμο, θα παρατηρήσουμε ότι η χρήση του οιντριβανιού έχει κυρίως ως συνέπεια, όπως το είδε σωστά ο Γ. Γκέρυ Β. Γυόνι], την καταστροφή των δένδρων του γαιοκτήριματος, δένδρων που είναι, ωστόσο, αξιοθαύμαστα και σαν παραδεισένια: «Αλλά αν μπορούσα, κύριε ευγενή, θα ρίξω πάνω σας το κακό το οποίο μου προκαλέσει το ολοφάνερο κρλίμα που μάρτυρά του έχω γύρω μου το δάσος μου κομμένο» (στ. 497-501). Το θέμα θα εξεφανιστεί, αντιθέτως, μετά την αφήγηση του Καλογκρενάν. Ο μαγικός κόσμος – και, ενδεχομένως, τα

συμφέροντα των αρχόντων που δεν είχαν όλοι ωφέλη από την εκχέρωση - βρίσκεται εδώ σε αντίθεση με τον άγριο κόσμο.

Ο χωρικός είναι σε έναν εκχερσωμένο τόπο, το λιοντάρι συναντάται σε έναν εκχερσωμένο τόπο, αλλά μόνο ο ερημίτης εκχερσώνει και τροποποιεί το χώρο. Τα τρία πρόσωπα είναι έτσι παρόμοια και ταυτόχρονα διαφορετικά.<sup>125</sup> Ο ενεργός ρόλος που αποδίδεται στον ερημίτη δεν προκαλεί καμία έκπληξη, πόσο μάλλον που αντιστοιχεί στην πραγματικότητα (οι ερημίτες, πολύ περισσότερο από τους μοναχούς των μεγάλων αβαείων, έπαιξαν έναν θεμελιώδη ρόλο στις μεγάλες εκχερσώσεις).<sup>126</sup> Και σίγουρα ο ρόλος των «χωρικών» δεν ήταν λιγότερο σημαντικό, αλλά το γεγονός, που ελβετολογεί ο Βας, δεν αναγνωρίζεται στον θαυμαστό κόσμο στον οποίο μάς οδηγεί ο Κρετιέν, αφού η ιδεολογία του κλήρου ορθώνεται εδώ ενάντια.<sup>127</sup>

Η διαδρομή του *Yvain*, όπως την αναπαράστηκα με τη βοήθεια της δομιστικής ανάλυσης, τέμνει και φωτίζει πολλά ιστορικά σχήματα. Ο ουσιώδης χώρος του εκχερσωμένου αγρού αντιστοιχεί στο κεφαλαίοδες οικονομικό φαινόμενο των μεγάλων εκχερσώσεων του 12ου αιώνα. Η περικύτωση του *Yvain* ακολουθεί τους δρόμους της ομάδας των «νέων», που εντοπίστηκε από τον Ζωρζ Ντιμπύ και αναλύθηκε στις σχέσεις της με την κοινωνία όπου ζει από τον Έρικ Κέλερ. Το χριστιανικό σύμπαν της εποχής είναι, τέλος, παρόν στον ίδιο το σκελετό της ανάλυσης, στη σωτηρή κρίση της ιπποτικής συμπεριφοράς και, ειδικότερα, στα κρίσιμα σημεία μετάβασης στην πορεία του *Yvain*: ένα παρεκκλήσιο φυλάει το ανάβαθρο, το πέυκο και το μαγικό οιντριβάνι όπου όλα ξεκίνησαν, ένας ερημίτης κρατάει τον *Yvain* στους κόλπους της ανθρωπότητας και η επάνοδος του *Yvain* ολοκληρώνεται με μία σύγκρουση με τον διαβολικό κόσμο. Για να πραγματοποιηθεί η επιστροφή στο σύμπαν του πολιτισμού, πρέπει αυτό να έχει, εν τω μεταξύ, εκχριστιανιστεί, και το ίδιο το δάσος φέρει παντού χριστιανικά σημάδια.

Θα μας συγχωρηθεί να σταματήσουμε εδώ την ανάλυσή μας για να την προεκτείνουμε, θα έπρεπε να τη συνεχίσουμε σε ένα άλλο επίπεδο, αυτό που ο ίδιος ο Κρετιέν εξερεύνησε στον *Περσεβάλ*.<sup>128</sup>

\* Αυτό που θητούσα ήταν *tréclé* και λογίζεται για *tréclés*. (Σ.Τ.Σ.)

1. Ο τίτλος αυτού του άρθρου εμμένεται προφανώς από το περίφημο κείμενο του Leach, «Levi-Strauss in the Garden of Eden: an examination of some recent developments in the analysis of myth», *Transactions of the New York Academy of Science*, 2, 23 (1967). Θα πρέπει να ευχαριστήσουμε τον Claude Gaignebel, πραγματικά άγριο άνθρωπο, τα εξαιρετικά πολεμημένα Paul Le Rider για τις πολύτιμες υποδείξεις που μας έδωσε.

2. Για την ημερομηνία αυτή, και γενικά τις ηηγές και τη σύνθεση του μυθιστορηματικού βλ. J. Frappier, *Étude sur «Yvain ou le Chevalier au lion» de Chrétien de Troyes*, Παρίσι 1969, όπου μπορεί κανείς να βρει τη βασική βιβλιογραφία. Χρησιμοποιούμε και το παλιότερο, με ορισμένες μικρές διορθώσεις, τη μεταφορά σε σύγχρονα γαλλικά του André Mary, Παρίσι 1944. Περιήλθε πολύ αγνά στην αντήληψή μας για να τη χρησιμοποιήσουμε όπως θα της δόξει τη μετάφραση των Cl. Burdant και J. Troin, Παρίσι 1972. Η αφήγηση των στίχων είναι αυτή της «έκδοσης» (από το αντίγραφο του Guinet de Provins) που μας προμήθευσε ο Mario Roques: *Les romans de Chrétien de Troyes*, IV, *Chevalier au lion*, Παρίσι 1967. Καλύτερη έκδοση παραμένει αυτή του W. Foerster, Halle 1981. βλ. P. Ionin, *Prolegomènes à une édition d'Yvain*, Αϊξ-Φραν 1958.

3. Ας παρατηρήσουμε στο σημείο αυτό στις μελέτες με τις οποίες ο Cl. Brémond διακρίνω τις αναφορές του Vi. Propp, *Logique du récit*, Παρίσι 1973.

4. Ο νόμος αυτός αναδείχθηκε πολύ καλά από τον R. Bezzola, *Le Sens de l'aventure et de l'amour (Chrétien de Troyes)*, Παρίσι 1968, σσ. 81-134. βλ., επίσης, W.S. Woods, «The Plot Structure in Four Romances of Chrétien de Troyes», στο *Studies in Philology*, 1953, σσ. 1-15. J. Ch. Payen, *Le Motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Γενève 1968, σ. 385, και W. Brand, *Chrétien de Troyes*, Μόναχο 1972, σσ. 72-73, το οποίο συνοψίζει με σαφήνεια τις διάφορες απόψεις σχετικά με την τομή μεταξύ των δύο στυγίων του Yvain. Θα βρει κανείς συγκριτικά σχήματα για τη δομή των πέντε μυθιστορημάτων του Chrétien de Troyes στο θεμελιώδες βιβλίο του E. Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der Höfischen Epik*, Τύμπινγκεν 1956, σσ. 257-264 (για δεύτερη έκδοση με ένα σημαντικό παράρτημα είδε το φως το 1970). (Γαλλική μετάφραση με τον τίτλο: *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, Gallimard, Παρίσι 1974.)

5. Αγγλική έκδοση και μετάφραση του J.J. Parry, *University of Illinois studies in language and literature*, X, τεύχος 3, Urbana, 1925. βλ., εντέλει, για το θέμα αυτό της τρέλας του Μέβλιν, το «La gwerz de Skolan et la légende de Merlin» του D. Laurent, στο *Ethnologie Française*, 1, 1971, σσ. 19-54. Για τον Μέβλιν άνθρωπο των δασών και μύθο ανάλογο πρόσωπο της οκτωτητής μυθολογίας που οικειοποιήθηκε ο Χριστιανισμός στο 1893, σσ. 504-526.

6. βλ. τα παραδείγματα που συγκεντρώνει στο έργο βιβλίο του ο R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Age. A study in Art, Sentiment and Demonology*, Νέα Υόρκη 1970, σσ. 12-17, όπου σημειώνει σωστά: «To the Middle Age wildness and insanity

were almost interchangeable terms» («Τον Μεσαίωνα αγριότητα και τρέλα ήταν σχεδόν αναλλαστάτα όροι») (σ. 12). Ο Bernheimer αναφέρεται φυσικά πρόποδες φορές στο πρόσωπο του Μέβλιν.

7. Ο.π., σ. 19.

8. J. Frappier, ό.π., σ. 178. Αυτή η ψυχολογικοποίηση του επεισοδίου ανάγεται, σε έναν βαθμό, στον ίδιο τον Chrétien de Troyes στο οποίο είναι, κατά κάποιον von Aue μπεταίο το μυθιστορημα του Chrétien de Troyes στο οποίο είναι, κατά κάποιον τρόπο, μια ερμηνεία που καταλήγει, εξάλλου, συχνά στην υπογράμμιση των δοκιμών πτυχών του. Επιμένει, ωστόσο, στη δύναμη της υπονοητής σφαιρής, τη «Minne», που είναι τίποτ άλλο από μια αδύναμη γυναίκα μπορεί να οδηγήσει έναν γενναίο πολεμιστή στην τρέλα. βλ. J. Fourquet, *Hartmann D'Alie, Eric-Iwein*, Παρίσι 1944, και για μια αντιπροβόλη των δύο ποικιλιών και ένα σχόλιο για το έργο του Hartmann, βλ. H. Sackler, «An interpretation of Hartmann's Iwein», στο *Germanic Review*, 1961, σσ. 5-26, και M. Huby, *Interpretation des romans courtois en Allemagne aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Παρίσι 1968, ιδιαίτερα τις σελίδες 369-370. Πολλές παρατηρήσεις για το πείγμα του Hartmann οφείδουμε στον κύριο Raymond Perrenes, τον οποίο ευχαριστούμε θερμά.

9. Ο J.-C. Payen φτάνει μέχρι του σημείου να συγκρίνει τις τύψεις του Yvain με «αυτές [...] ηρωικών των αναλογιών, του Κάιν που καταγγέλει σε έναν τόφο για να φύγει από την ένοχη συνείδησή του» (*Le Motif de repentir...*, σ. 386).

10. Παρόμοιες απόψεις σπάνια έγιναν στη Γαλλία. βλ., ωστόσο, τη μελέτη του F. Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseult*, Παρίσι 1972. Θα βρει κανείς μια πρόσφατη βιβλιογραφία και μερικές σελίδες σύνθεσης στο βιβλίο του P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Παρίσι 1972, σσ. 352-359.

11. Ο Hartmann von Aue υπογράφει, εν ανάγκη, την αντίθεση αυτή ανάμεσα στον κόσμο των καθιερωμένων αγρών και αυτόν του άγριου δάσους. Χρησιμοποιώντας συστηματικά την ομοιοκαταληξία «gewilde» (η ύμιαβρος, η έξοχη) και «wilde» (ο άγριος κόσμος), όπως στους στίχους 3237-3238 (εκδ. Benecke, Lachmann & Wolff): «Προχωρούσε έτσι, γυμνός, μέσα στα χυράδια (über gewilde) κατευθυνόμενος σε τόπους άγριους (nach der Wilde)». Ο Γερμανός ποιητής «παίζει», επίσης, με τη συγγένεια ανάμεσα σε «Wilde» και «wald» (δάσος).

12. βλ. J. Le Goff, *Ο Πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης*, μτφ. Ρίκα Μινεβενιότε, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 185-188.

13. Ch. Petit-Dutailis, *La Monarchie féodale*, Παρίσι 1971, σσ. 140-142, όπου παρατίθενται το *De necessariis observantiis scaccarii dialogus* (Διάλογος του Θησαυροφυλάκου), εκδ. A. Hugues - G.G. Cump - C. Johnson, Οξφόρδη 1902, σ. 105. βλ. H.A. Cronne, «The Royal Forest in the Reign of Henri I», στο *Mélanges J.E. Todd*, Δουβλίνο 1949, σσ. 1-23.

14. Παρομοίεται από τον Ch. Petit-Dutailis, στο ίδιο.

15. Το «πάγκο» αυτό παραμένει αρκετά μυστηριώδες. Στην ουδακή έκδοσή της αφήγησης των περιπετειών του Yvain (βλ. αυτ., σσ. 241-244) το πάγκο είναι ο τόπος όπου ο τρέλος ιμπίτης συναντά την κυρά που θα τον σώσει. Πρόκειται τότε για έναν παράδεισο των «αρχόντων».

16. Μιτράιει κανείς στον πειρασμό να πει ότι αυτό το τόσο επεισοδιακό «αγόρι» έχει το γυναικείο αντιστοιχό του στο μυθιστόρημα του Chretien de Troyes, στο πρόσωπο της «Άγριας Λεοντινίδας» (στ. 1624) η οποία προεδιοποίησε τη Λαυτρίν για επικείμενη γάμη στο μυστηριώδες κτήμα της στην καρδιά της Μπροσελάντρ του βασιλιά Αρθούρου και της συζής του, φέροντας έτσι σε επικωνωρία την Πάδη και το Δάδοσ.

17. *Ηρακλής μαινόμενος*, στ. 157-164, Clarendon Press, Οξφόρδη 1981 (βλ. Ειρημίδης, *Ηρακλής μαινόμενος*, εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια: Τάσος Ρούσσος, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1993, σ. 53), βλ. P. Vidal-Nabquet «Ο φιλοκρήτης του Σοφοκλή και η Εφηβεία», στα *Annales E.S.C.*, 1971, σσ. 623-638, που επανοδημοσιεύεται στο J.-P. Vernant και P. Vidal-Nabquet, *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*, τόμος Α', μτφ. Σ. Γεωργιούδη, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1988, σσ. 183-211.

18. *Μύθη et Épopée*, I, Παρίσι 1968, σ. 64.

19. E. Muret και L.M. Defourques (επιμ.), Παρίσι 1972. μετάφραση σε σύγχρονα γαλλικά του D. Γροϊνσκι, Λαζάρη 1971.

20. Είναι σωστό να το προσδιορίσουμε, γιατί ορισμένες σύγχρονες εκδόχές του Τριστάνου (Joseph Bédier, René Louis), που σημείωσαν εκδοτική επιτυχία, δείχνουν τον βασιλιά Μάρνο να απειλεί τον Τριστάνο με ένα βέλος στην περιφρήση στήνη της «προδομένης συνάντησης». Ούτε ο Βέρουλι ούτε ο Elhart d'Oberg ούτε ο Gottfried de Strasbourg ούτε η «Τράβια του Τριστάνου» περιλαμβάνουν κάτι παρόμοιο. Η στήνη λείπει άλωστε, και σε ό,τι απομένει από την έκδοση του Thomas, βλ. J. Bedier, *Le Tristan de Thomas*, Παρίσι 1902, σσ. 198-203, κείμενο διδακτικό και για όποιον θέλει να κατανοήσει πώς ανακατασκευάζεται ή κατασκευάζεται ένα μεσαιωνικό μυθιστόρημα.

21. L.A. Paton, (επιμ.), Νέα Υόρκη 1926.

22. Τα ονόματά τους θυμίζουν αυτό της αρκούδας.

23. Ο,π., σσ. 424-425.

24. Ένα ερωτικό δόγμα του Jean Brelet d'Artras (έκδοση C. Raynaud, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 41, 1880, σσ. 201-202) έχει ως ρεφρέν «Je sui li ars qui ne faut» («είμαι το τόξο που δεν αστοχεί»). Για το θέμα και την εικόνα του τόξου «που δεν αστοχεί», βλ. M.-D. Legge, «The Unerring Bow», *Medium Aevum*, 1956, σσ. 79-83.

25. A. Bell (επιμ.), Οξφόρδη 1960, στ. 4392.

26. Galbert de Bruges, *Histoire du meurtre de Charles le Bon, comte de Flandre*, Henri Pieman (επιμ.), Παρίσι 1891, σ. 59, βλ., επίσης, σσ. 121-122.

27. Bl. G. Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Παρίσι 1973, σ. 103 κ.ε.

28. P. Tarbé (επιμ.), Παρίσι 1850, σ. 7.

29. R. Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV*, Παρίσι 1965, σ. 89.

30. Benoit de Sainte-Maure, *Le Roman de Troie*, επιμ. L. Constans, II, Παρίσι 1905, σσ. 12354-12374, σσ. 231-232. Για την προσωπολογία αυτή, βλ. A.M. Crosby, *The Portrait in Twelfth Century French Literature*, Γένην 1965, σσ. 21-22 και 87.

31. *Owein or Chwedyl farles y Ffynawn*, επιμ. R.L. Thomson (με ένα πολύ σημαντικό σχόλιο στα αγγλικά), Δουβλίνο 1968, γαλλική μετάφραση από τον J. Loth, *Les Mabinogion*, II, Παρίσι 1913, σσ. 1-45. Μια κοινή πηγή είναι τουλάχιστον πιθανή. Για την έντονα διαστρεβλωμένη από διάφορους εθνικισμούς και «φολκλорικούς» και «αντικλινικούς»

μερδηλικές συζήτηση, βλ., εκτός του σχολίου του R.L. Thomson, την κλασική μελέτη του A.C. Brown: «Iwain, A Study in the Origins of Arthurian Romance», στο *Studies and Notes in Philology and Literature...* Χάρβαρντ 1903, σσ. 1-147, και J. Frappier, *ό.π.*, σσ. 65-69.

32. Morgan Walkin, *La Civilisation Française dans les Mabinogion*, Παρίσι 1963. Ο Jean Marx, τον οποίο δεν θα μπορούσε κανείς να κατηγορήσει ότι υποβιβάζει τις κέντρικές πηγές, αναγνωρίζει κι αυτός «την επίδραση των γαλλογομηρικων μυθιστορημάτων και ηρώων» στον ουαλικό *Owein* (*Nouvelles Recherches sur la littérature arthurienne*, Παρίσι 1969, σ. 27, σημ. 5). Ούτε ο ένας ούτε ο άλλος συγγραφέας δεν έδωσαν σημασία στους πόλους του τόξου, αντίστοιχα στον *Iwain* και στον *Owein*.

33. Βλ. R.L. Thomson, *ό.π.*, σσ. XXX-XXXI. J. Loth, *ό.π.*, σ. 6. Πρόκειται για πολυτελή τόξα με χορδές από νεύρα ελάφιου και στελέχη από κόκαλο κήτους.

34. Cl. Lévi-Strauss, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, Section des sciences religieuses, 1958-1959, σσ. 3-43 (έχει αναδημοσιευθεί στην *Anthropologie structurale deux*, Παρίσι 1973, σσ. 175-233).

35. Η διαλεκτική φύση-κουκούρα, άγριος-αυλικός, ανήκει σαφώς στα δαυνοητικά και λογοτεχνικά σχήματα της εποχής. Σε ένα κείμενο σχεδόν σύγχρονο του *Iwain*, ένα *exemplum* προερχόμενο από ένα σχόλιο για την Αποκάλυψη του Κατερκιανού Γοδεφρείδου της Ωσέφ, βρίσκουμε μια διαδικασία *επιπολιτισμού* (*acculturation*) μιας άγριας γυναικας, σχεδόν αντίστροφη της διαδικασίας αποπολιτισμού, αγριοποίησης του *Yvain*. Ο *Yvain* εγκαταλείπει διαδοχικά το χώρο και τη συντροφιά των πολιτισμένων, το ενδοστηλογικό έγκραδέλινο διαδοχικά το χώρο και τη συντροφιά των πολιτισμένων, το ενδοστηλογικό χώρο φέρνει μαζί του, γυρίζοντας από ένα μπάνιο στη θάλασσα, μια Μελούνα την οποία νύχια, της προσφέρει να φάει και να πιει μαζί με τους γονείς και τους φίλους του: «*Suo nihilominus oportet pallio duxit dominum et conquis fecit a matre sua vestibus operiri [...] Fuit autem cum eis manducans et bibens, et in cunctis pene iam sociabiliter agens, ac si venisset inter convivaneos, inter cognatos et notos*» (Gottredo di Auxerre, *Super Apocalipsim*, επιμ. F. Gastaldelli, Ρώμη 1970, σ. 184). Βλ. G. Lobrichon: «Encore Mélusine: un texte de Geoffroy d'Auxerre», στο *Bulletin de la société de mythologie française*, LXXXIII, 1971, σσ. 178-180.

36. Βλ. σχετικά στη συνέχεια.

37. Η γλυνότητα αυτή υπογραμμίζεται σε πέντε περπτώσεις, στους στίχους 2834, 2888, 2908, 3016, 3024. η απογοηγή έγινε από τον M. Stauffer, *Der Wald. Zur Darstellung und Deutung der Natur im Mittelalter*, Ζυρίχη 1958, σ. 79.

38. *Le roman de Tristan*, στ. 1285-1296.

39. Βλ. Cl. Lévi-Strauss, «Le Triangle culinaire», *Αρς*, τεύχος 26, 1966, σσ. 19-29.

40. Βλ. S. Moscovici, *La Société contre nature*, Παρίσι 1972, και αυτό που αναφέρεται ο ίδιος ο Cl. Lévi-Strauss: «Πρέπει να σκεφθούμε ίσως ότι η συνάφηση της φύσης και του πολιτισμού δεν παύει τη μορφή μιας κυριολεκτικής ιεραρχίας υπερεκείμενης σε μια άλλη στην οποία δεν θα μπορούσε να αναβεί, αλλά μάλλον μιας συνθετικής επανόρθωσης, η οποία επιτρέπει η ανόρθωση ορισμένων δομών που υπάρχουν οι ίδιες στην κουκούρα» (Πρόλογος στο *Structures élémentaires de la parenté*, Παρίσι-Χόνη 1967, σ. XVII).

41. Για τη σχέση *Silva-Silvaticus* - *Sauvage* (στα γερμανικά, *Wald-Wild*), βλ. W. Von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch* 11, Βασιλεία 1964, σσ. 616-621, 15), Κολωνία 1963, σσ. 48-51.

42. Βλ. M.D. Chenu, «La nature et l'homme. La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle», στο *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Παρίσι 1957, σσ. 19-51.

43. Μια από τις πιο περίεργες είναι σηματολογικού χαρακτήρα. *Sylva* (*silva*) είναι ταυτόχρονα το δάσος και η ύλη (στο γαλλικό κείμενο, *hy/è* [βλ. π.χ. υλοτόμος (Σ.Τ.Μ.)], και η μεσαιωνική σκέψη έπαιξε με αυτήν τη συνάφεια, την οποία ο J. Györy («Le Cosmos, un Songe», στο *Annales Universitatis Budapestensis, Sectio philologica*, 1963, σσ. 87-110) προσάρτησε να χρησιμοποιηθεί για τη διασαφήνιση του μυθολογικού του *Chrétien de Troyes*.

44. Βλ. P. Gallais, *Perceval et l'initiation*, Παρίσι 1972, ιδιαίτερα τις σελίδες 28-29 και 40-43, τα συμπεράσματα των οποίων πρέπει να εξακριβωθούν.

45. Βλ. M. Zink. *La Pastourelle, Poésie et Folklore du Moyen Âge*, Παρίσι-Μόντρεαλ 1972, κείμενα που επηρεάζουν σε περισσότερα του ενός σημεία, ιδιαίτερα στις σελίδες 100-101, αυτά της παρούσας μελέτης.

46. *Perceval le Gallois ou le Conte du Graal*, μτφ. L. Foulet, Παρίσι 1972, σ. 147.

47. Επιστόδιο που έχει σχολιαστεί πολλές φορές στο προαναφερθέν βιβλίο του P. Gallais, *Perceval et l'initiation* (βλ. στο ευετήριο το λήμμα «επιμήτης»).

48. Βλ. J.B. Williamson, «Elyas as a Wild Man in Li Estoire del Chevalier au Cisne», στο *Mélange L.F. Solano*, Τόρακ Χαϊ 1970, σσ. 193-202.

49. Βλ. A. Dickson, *Valentine and Orson. A Study in Late Medieval Roman, Neo Yōp-ku* 1929.

50. Βλ. A. Dickson, όπ., σ. 326. R. Bernheimer, *Wild Men...*, σ. 18.

51. Ας θυμηθούμε τους αρχαίους Κενταύρους και το ρόλο τους ως παιδαγωγών. Το προαναφερθέν βιβλίο του R. Bernheimer συνιστά ένα πρώτο σχεδιασμό που θα μπορούσε να αναπτυχθεί σημερινά.

52. Μτφ. A. Beguin, Παρίσι 1965, επιμ. A. Pauphilet, Παρίσι, 1923.

53. Tz. Todorov, «La Quête du récit», στο *Critique*, 1969, σσ. 195-214 (η δική μας αναγωγή στη σελίδα 197). Υπάρχει στη λογοτεχνία του 13ου αιώνα μια αλληγορική *Wimmer*, Μερβούργο 1888. Για το πέρασμα από το *ouïboïologos* στην αλληγορία, βλ. για παράδειγμα, H.R. Jauss, «La transformation de la forme allegorique entre 1180 et 1240: d'Alain de Lille à Guillaume de Lorris», στο A. Fourrier (επιμ.): *L'Humanisme médiéval dans les littératures romanes du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Παρίσι 1964, σσ. 107-144.

54. P. Haidu, *Lion-Queue-Coupee. L'écart symbolique chez Chrétien de Troyes*, *Fe-mentalité symbolique*, στο *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, σσ. 159-190.

55. Είναι σχετικά σπάνιες οι αναφορές που επικεντρώνονται σε μια εποχή: για τον Μεσαίωνα, βλ. το έργο που ήδη αναφέρθηκε του R. Bernheimer, τα κέντρα ενδιαφέροντος του οποίου είναι ευρύτερα: ας αναφέρουμε, επίσης, τον κατάλογο που κατήγαγε ο

L.L. Möller, για μια έκθεση του *Museum für Kunst und Gewerbe* του Αμβούργου (1963): *Die Wilden Leute des Mittelalter* - W. Mulert, «Der Wilde Mann in Frankreich», *Zeitschrift für französische Sprach und Literatur*, 1932, σσ. 69-88. O Schulz-Gora, «Der Wilde Mann in der provenzalischen Literatur», στην *Zeitschrift für Romanische Philologie*, XLIV, 1924, σσ. 129-137.

Για τον 13ο αιώνα, βλ. F. Tinland, *L'Homme Sauvage, Homo ferus et Homo sylvestris. De l'animal à l'homme*, Παρίσι 1968, και M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Παρίσι 1972. Η ίδια η ιστορία της σύγχρονης ανθρωπολογίας, φυσικά, θα ήταν η πρώτη που θα έπρεπε να εντοχθεί σε μια σύνθεση για τις διαφορετικές - και συχνά δολοφονικές - ταξινομήσεις. Το θέμα αυτό μελέτης αποτέλεσε πρόσφατα (Μάιος 1973) το αντικείμενο ενός συνεδρίου που οργάνωσε ο Léon Poliakov (και δημοσιεύθηκε με τον τίτλο *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, επιμ. L. Poliakov, Mouton, Παρίσι-Χάγη 1975).

56. Έγινε έτσι δυνατή στην ευρωπαϊκή άκση η διάκριση ενός χειμερινού άγριου ανθρώπου, γυμνού, τριχωτού, που συχνά ταυτίστηκε με μια αρκούδα, και ποταμοφόρου, και ενός εαρινού άγριου ανθρώπου, στεφανωμένου με μια συμβολική φάλασκα, του «φωλοφόρου» ή Ανθρώπου του Μάη. Για τις τελευταίες σχετικά με τη «σύλληψη» του άγριου ανθρώπου, δηλαδή την ενσωμάτωση των δυνάμεων που αντιπροσωπεύει, βλ. A. Van Gennep, *Manuel de Folklore français*, 1. III, Παρίσι 1947, σσ. 922-925, 1. IV, 1949, σσ. 1488-1502.

57. Δεν μπορούμε, στο σημείο αυτό, παρά να παρατηρήσουμε στα μεγάλα ευετήρια των A. Aarne και S. Thompson, *The Types of the Folktales*, 2η αναθεωρημένη έκδοση, Ελσίνκι 1964, FCC 184, τμή. 502, σσ. 169-170, και, για τη Γαλλία, P. Delarue και M.L. Ténèze, *Le Conte Populaire français*, II, Παρίσι 1964, αντίστοιχο 502, «ο άγριος άνθρωπος», σσ. 221-227. Για τον άγριο άνθρωπο ως «μοτίβο» των μύθων, βλ. S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, VI, (ευετήριο), *Wild Animal*, Κορυγχάγη 1958, και ιδιαίτερα III, F. 567.

58. Όχι όλοι βέβαια, αλλά πρόκειται για μια πλειοψηφική στάση.

59. Βλ. την ωραία μελέτη του R. Marienstras «La littérature élisabéthaine des voyages et La Tempête de Shakespeare», στο *Société des Anglicistes de l'enseignement supérieur, Actes du Congrès de Nice*, 1971, σσ. 21-49. Για την ανάγνωση της *Traviçulias* από τους επικοιμηθέντες, βλ., για παράδειγμα, R. Fernandez Relamar, *Caliban cannibale*, μτφ. J.F. Bonaldi, Παρίσι 1973, σσ. 16-63.

60. Λέγεται από το βιβλίο του R. Bernheimer, στο οποίο αναφερθήκαμε ήδη πολλές φορές, ένα κεφάλαιο για τον άγριο άνθρωπο και τον Διόδοτο.

61. Πρέπει να διευκρινίσουμε ότι δεν δίνουμε στο σημείο αυτό μια συνολική εφημερίδα του *Yvain* και πως επιχειρούμε να εμφανίσουμε ένα ηλιαίο σηματοδότησης:

62. Θα πρέπει να παρατηρήσουμε εδώ στο σύνολο του εθνικού τεύχους των *Annales E.S.C.*, Μάιος-Αύγουστος 1971, «ιστορία και δομή».

63. Για το δάσος ως φυσικό τόπο της ιμμοτικής περιπέτειας, ας παρατηρήσουμε στο ήδη αναφερθέν βιβλίο του M. Stauffer, *Der Wald*, ιδιαίτερα στις σσ. 14-115 (για το δάσος της Μπρσοβάλαντ, βλ. σσ. 45-53). Το ερώτημα: «Τα καλύτερα κατορθώματα είναι αυτά των πόντων ή εκείνα του δάσους;» φαίνεται να ήταν κλασικό κατά τον Μεσαίωνα. Η

απάντηση ήταν, φυσικά, «τα κατορθώματα στην πόλη δεν αξίζουν τίποτα». Βλ. Giv. Langlois, *La Vie en France au Moyen Âge...*, III, Παρίσι 1927, σσ. 239-240.

64. Ο P. Haidu υπογράφισε πολύ σωστά τη συμβολική αξία αυτής της «χρησιμεύουσας σελίδα στο έργο *Mimesis* του E. Auerbach, μτφ. C. Heim, Παρίσι 1968, σ. 138. E.R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, μτφ. J. Βέλιου, Παρίσι 1956, σσ. 226-247.

66. Όταν μιλάμε εδώ για τον ήρωα, ή τον ιππότη, κάνουμε λόγο ταυτόχρονα για τον Κολοκρεσσάν και τον Υβαίν.

67. Η μετάφρασή μας λαμβάνει υπόψη, στο σημείο αυτό, το κείμενο, όπως αποκαταστάθηκε με πειστικό κατά τη γνώμη μας τρόπο από τον F. Bar, «Sur un passage de Chrétien de Troyes» (*Vain*, στ. 276-285, *Mélanges I. Siciliano*, Φλωρεντία 1966, σσ. 47-50). Σε κάθε περίπτωση, φαίνεται ότι αποκλείεται εντελώς, όπως γνωρίζουμε από την έκδοση του W. Foerster, να διαβάσουμε στο στίχο 278 «*tors salivages, ors et lieparz*», «*όχι-θώς δεν ξαναγίνεται λόγος για αυτά τα άγρια ζώα στη συνέχεια του κειμένου. Η λέξη orz, πληθυντικός του ord (φρικτός, τρομερός), διαβάστηκε ors (αρκούδες) και αυτό το πρώτο λάθος έφερε και άλλα. Η διορθωση αυτή έπαιξε, επίσης, και τους πιο πρόσφατους μεταφραστές του Υβαίν, C. Buridan και J. Troilin (ό.π., σ. IX).*

68. Ο Hartman επαναλαμβάνει αυτή την παραμύθηση: «*Er was einem Mōre gelichs* (στ. 427), αλλά, λεπτομέρεια που προκαλεί εντύπωση και υπογραμμίζει τη συγγένεια του τραβού Υβαίν και του άγριου ανθρώπου, τη χρησιμοποίησή επίσης (στ. 3348) και για τον «*τραβό ευγενή*» («*der edele tōre*», στ. 3347). Ο αγελαδοβοσκός ο οποίος, ωστόσο, δεν είναι «*τραβός*», με την ψυχολογική έννοια του όρου, είναι ένας «*waltdō*» (στ. 440), ένας «*τραβός των δαυτών*».

69. Παρά από τα χαρακτηριστικά αυτά, που άλλωστε προσέχονται εν μέρει από την κλασική και ύστερη λατινική λογοτεχνία, αποτελούν έναν *κοινό τρόπο* του μεσαιωνικού μυθιστορητή. Βλ. A.M. Crosby, *The Portraiture...* (στο ευρετήριο, *Giant herdsmen*).

70. Κατά τον ίδιο τρόπο, παρά τα όσα λέει ο P. Gallais, ό.π., σσ. 132-139, η «*παλαιά δεσποσύνη*» του *Παραμυθίου του Γκαδάλ* (στ. 587-612, έκδ. F. Lecoy, Παρίσι 1972), ήτλια προσδοκώμενη, που θα συμπεριληφθεί και θα διορθωθεί από αυτήν του ερημίτη. Το πορτρέτο της είναι ανάλογο με αυτό του «*Χωρικού*».

71. Βλέπε, προφανώς, R. Bernheimer, ό.π., σσ. 1-48, ιδίως. Θα παρατηρήσουμε, αλλά εδώ, Αντίβρα, η δήλωση του προσώπου για την ανθρωπινή φύση του είναι παραρρηχολογικός τους οποίους θα μπορούσαμε να κάνουμε, αυτός που επιβάλλεται, αφού πρόκειται επίσης για έναν αγελαδοβοσκό, επίσης άγνωστο του ήρωα, είναι με το *Λακσέν και Νικολά*, XIV, έκδ. J. Dufourmet, Παρίσι 1973. Ο J. Dufourmet έκανε τη σύνδεση ανάμεσα στα δύο κείμενα, σσ. 15-16.

72. Αυτό ισχύει, με την προϋπόθεση ότι το κείμενο που υποβλήσαμε (βλ. *αυτ.*, σ. 276, σημ. 67) είναι το σωστό.

73. Το αντίστοιχο πρόσωπο του ουδαϊκού παραμυθιού εξουσιάζει πραγματικά άγρια ζώα, ερπετά και αλιουροειδή: τα φανταστικά χαρακτηριστικά είναι, όπως είναι φυσικό, σε κλιτικά κείμενα, πολύ πιο έντονα: έτσι, δεν έχει παρά ένα πόδι και ένα μάτι: βλ. J. Loth, ό.π., σ. 9. Στον Hartman δεν υπάρχουν ούτε αλιουροειδή ούτε αρκούδες ούτε ερπετά, αλλά βίονες και βόνασοι, δηλαδή άγρια βοοειδή.

74. Η αναφορά στις καλλιγραφικές γαίες γίνεται στους στίχους 1619 και 1808, 2086, 2472.

75. Το δένδρο αυτό είναι ένα πέυκο και είναι, μαζί με τη μεγάλη βέλανδρα του στίχου 3012, κοντά στην οποία ο Υβαίν ξαναβρίσκει την ψυχική του υγεία, το μοναδικό δένδρο του δάσους που περιγράφεται. Το πέυκο είναι ένα δένδρο με μακρόβιο φύλλωμα και έτσι αναφέρεται ως κάτι το μαγικό (στ. 384-385).

76. Παρόμοια κείμενα (και υπάρχουν πολλά ακόμα) δικαιολογούν εν μέρει και την αλληγορική αντίληψη του Hyon De Méry, που θέλει να διαδέχονται στις άκρες της πηγής ο Παράδεισος και η Κόλαση, και στη σύγχρονη μελέτη του A. Adler, «*Sovereignty in Chrétien's Yvain*», στο *Publications of the Modern Language Association of America*, 1947, σσ. 281-307, που επιχειρεί να εντοπίσει, στο σύνολο του μυθιστορητή, τη φολοσοφική έννοια της *coincidentia oppositorum*.

77. Βλ. στο σημείο αυτό τις σωστές παρατηρήσεις του Tz. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique* (Τοβερνάν Τοντόροφ, *Εισαγωγή στη φανταστική λογοτεχνία*, ό.π., σ. 218), όπου ακεί κριτική στο βιβλίο του Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, Atheneum, Νέα Υόρκη 1967, και γαλλική μετάφραση, *L'Anatomie de la Critique*, μτφ. G. Durand, Παρίσι 1969.

78. Όπως λέει ο E. Köhler, «*Le rôle de la coutume dans les romans de Chrétien de Troyes*», στο *Romania*, 1960, σσ. 386-397: «*Η κατάχρηση του συντριβανού παύει με την έναρξη του στο βασίλειο του Αρβούρου*» (σ. 312). Φυσικά, η έναρξη αυτή δεν οδοκλήρυνεται πραγματικά παρά στο τέλος του μυθιστορητή.

79. Αυτή η αλλαγή συμβόλου είναι χαρακτηριστική των τελικών μύησης και των δημόσιων που επαναλαμβάνονται σε αυτές τις τελικές ή τις υποκαθιστούν ο θαμνόςτοπος της μύησης εισχωρεί στον κόσμο του πολιτισμού. Βλ. τα ορθά σχόλια στο ζήτημα αυτό (σε μία συνέντευξη με τον A.J. Greimas) του A. Margarido, «*Proposiciones teóricas para a leitura de textos iniciáticos*», *Correio do Povo* (Πόρτο Αλέγκρε), 21 Αυγούστου 1971.

80. Όταν ο Υβαίν θα κοντέψει να ξαναγελασθεί, θα παρομοιαστεί, ωστόσο, με ένα «*φρενιασμένο αγριογούρουνο*» (στ. 3518).

81. Πρόκειται για έναν δάκτο στη γερμανική «*μετάφραση*» του Chrétien. Για τη σημασία των δακτύλων στη μεσαιωνική τέχνη και λογοτεχνία, ως μας επιτραπεί να παραπέμψουμε στο J. Le Goff, «*Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge*: saint Marcel de Paris et le dragon», στο *Mélanges C. Barbagnallo*, Μπράι 1970, σσ. 53-90, όπου θα βρει κανείς μία άφθονη βιβλιογραφία (περιλαμβανεται στο J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, Gallimard, Παρίσι 1978, σσ. 236-279).

82. Η σύγκριση του φηλιδονού μέλους της ψυχής με το φίδι αποτελεί τον 12ο αιώνα



των «πρωτόγονων» κοινωνιών έγινε, για πρώτη φορά, αν' όσο γλωβόλω, από τον J. Παρίοι 1724, I, σσ. 201-256 II, σσ. 1-70, 283-288.

108. Δεν Χρειάζεται να επικαλεστούμε για το σκοπό αυτό περιπτειωδεις ανατολικής συγγραφίεις, όπως κάνει ο P. Gallais στο βιβλίο του *Perceval et l'initiation*.  
 109. Για το Χρίστω, ας αρκεστούμε να παραπέμψουμε στις κλασικές σελίδες του Marc Bloch, *La Société féodale*, II, Παρίοι 1940, σσ. 46-53 (καί J. Flori, «Sémiotique et société médiévale. Le verbe adouber et son évolution au XII<sup>e</sup> siècle», στα *Annales E.S.C.*, 1976, σσ. 915-940).

110. «Au XII<sup>e</sup> siècle: les "jeunes" dans la société aristocratique», στα *Annales E.S.C.*, 1964, σσ. 835-896, που επαναδημοσιεύεται στο *Hommes et Structures du Moyen Age*, Παρίοι 1973, σσ. 213-226. Βλ., επίσης, E. Köhler, «Sens et fonctions du terme "jeunesse" dans la poésie des troubadours», στο *Mélanges René Crozet*, Πουατιέ 1966, σ. 569 κ.εξ.

111. G. Duby, *ό.π.*, σσ. 835-836.  
 112. Στο *ίδιο*, σ. 839.

113. Στο *ίδιο*, σ. 843. Για την πολυπλοκότητα που έχει η στήση του αδικού κόποιου απέναντι στο γάμο, βλ. E. Köhler, «Les troubadours et la jalousie», στο *Mélanges Jean Frappier*, Γενεύη 1970, σσ. 543-559.

114. G. Duby, *ό.π.*, σ. 844.  
 115. Ο Γκωβέν έχει έναν αδελφό, αλλά στο *Παραμύθι του Γραβιά* παίζει το ρόλο ενός αντρίφωα.

116. Δίνουμε αυτές τις σύντομες ενδείξεις με την ελπίδα να πείσουμε κάποιον να αναλάβει μία συστηματική μελέτη των δομών συγγένειας στα αδικά μυθιστορήματα.  
 117. G. Duby, *ό.π.*, σ. 839.

118. Ορθά σχολία επί του θέματος από τον J. Frappier, *Chrétien de Troyes. L'homme et l'œuvre*, Παρίοι 1957, σ. 15.

119. Υπόγειο όντως μία διαμάχη για κληρονομιά στον *Υβαίν*, αλλά είναι μία διαμάχη ανάμεσα σε αδελφές, στις δύο κόρες του Άρχοντα της Μαύρης Άκανθος (στ. 4699 κ.εξ.). Ο *Υβαίν* θα αποκαταστήσει τα δικαιώματα της απόκληρης δευτερότοκης.

120. Στο σημείο αυτό ξαναπαίρνουμε και αναλύουμε κάτω μία πρόταση του J. Stinneris, σσ. 107-108. Για τις ίδιες τις εκχρησώσεις αρκεί να παραπέμψουμε στο G. Duby, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, Παρίοι 1962, σσ. 142-169, και πιο ευσυνύτητα από τον ίδιο συγγραφέα, *Guerriers et paysans*, Παρίοι 1973, σσ. 225-236. Ο G. Duby τονοθετεί τη «στιγμή της πλήρους έντασης του φαινομένου» μεταξύ 1075 και 1180 (*Guerriers et paysans*, σ. 228). Να θυμίσουμε ότι αυτή η ένταση ημερομηνία είναι, κατά προσέγγιση, εκείνη του *Υβαίν*.

121. Wace, *Le Roman de Rou*, εκδ. A.J. Holden, Παρίοι 1971, στ. 6372 κ.εξ. Το κείμενο παρατίθεται και σχολιάζεται συχνά, ιδιαίτερα από τον J. Frappier, *Étude sur Yvain...*, σσ. 85-86, και M. Stauffer, *ό.π.*, σ. 46. Στο παράθεμα αυτό, όπως και σε άλλα, βόλαμε κάποιους τόπους στο κείμενο για να το κάνουμε πιο προσιτό.

122. Ας σημειώσουμε ότι η ανάγνωση που κάνομε στο κείμενο βροίζεται στις συναντήσεις του ήρωα με τα πρόσωπα αρσενικού γένους (συμπεριλαμβανομένου του λονταριού). Μία άλλη ανάγνωση που θα έδινε έμφαση στις συναντήσεις με τα θηλυκά πρόσωπα είναι ασφαλώς δυνατή.

123. Πρόκειται στο σημείο αυτό για ένα δεδομένο που προσοιιάζει στον Chrétien. Όποιες κι αν είναι οι σχέσεις ανάμεσα στο ουαδικό παραμύθι και στο γαλλικό μυθιστορημα, το κείμενο του *Οβέιν*, που αγνοεί τον ερημίτη, τονοθετεί βέβαια τον άγριο άνθρωπο σε ένα ξέφωτο, αλλά βάζει τη μάχη μεταξύ του λονταριού και του φιδιού σε ένα μικρό μυθιστορημα: βλ. J. Lohr, *ό.π.*, σ. 9 και 38. Όσο για τον Χάρμαν της Άουε (Hartmann von Aue), η ερμηνεία του είναι, ακόμη μία φορά, ενδιαφέρουσα: ο Καλοκρενάν φτάνει σε μία πλάσιά εκχρησμένη πεδιάδα («geruete»), ο παρόδοξος χαρρακτήρας της οποίας υπονοημίζεται, καθώς δεν διακρίνεται καμία ανθρώπινη παρουσία («âne die lute», στ. 401-402). Όσο για τον άγριο αγέλαδοβοσκό, βροίκεται σε έναν αγρό («gevilde», στ. 981). Ο ερημίτης δεν εκχρησώνει, αλλά βροίκεται σε ένα φρεσκοέχρησώμενο μέρος («niuwelute», στ. 3285). Η συνάντηση του λονταριού και του φιδιού γίνεται σε ένα ξέφωτο («blouzeze»), όπου ο ήρωας φτάνει «μέσα από ένα μεγάλο σύμμημα κομμένων δένδρω» (στ. 3836-3838). Τα δένδρω δεν φαίνονται να έχουν κοπέ από άνθρωπο, αλλά με φυσικό και μαγικό τρόπο, όπως μετά την καταιγίδα που εξαπέλυσε ο *Υβαίν*.

124. Η έκφραση «εκχρησώμενος τόπος» εμφανίζεται ξανά στο στίχο 4788, όταν η πρωτότοκη κόρη του Άρχοντα της Μαύρης Άκανθος ανακινώνει ότι δεν θα μοιραστεί, σε καμία περίπτωση, με την αδελφή της «κάστρο ούτε πώλη ούτε εκχρησώμενο τόπο ούτε δάσος ούτε αγρό ούτε άλλο πράγμα».

125. Στο άθροιο που αναφέραμε παραπάνω, ο A. Adler σημείωσε την αναλογία του ερημίτη και του άγριου φύλακα: «The Gestalt of the Hermit assumes the feature of a spiritualized replica of the Herdsman».

126. Βλ. G. Duby, *L'économie rurale*, σσ. 146-147.  
 127. Θα μπορούσαμε να προσκενίσουμε αυτήν τη μελέτη αντιπαραβάλλοντας τον *Υβαίν* με τα παραμύθια ή τους μύθους, όπου η εκχέρωση παίζει κυρίαρχο ρόλο: όπως το παραμύθι της Μελουζίννας. βλ. τη συμβολή στη μελέτη του E. Le Roy Ladurie μαζί με τον J. Le Goff στα *Annales E.S.C.* του 1971, «Méluisine maternelle et défricheuse», σσ. 587-622, συμβολή που επαναδημοσιεύθηκε στο E. Le Roy Ladurie, *Le Territoire de l'historien*, Παρίοι 1973, σσ. 281-300 (καί στο J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, *ό.π.*, σσ. 307-331). Στην αυθεντικά αγροτική παράδοση της Κερβυλίας, ο εκχρησότης, αυτός που «εκχρησώνει» ένα θαμνότοπο για να τον μετατρέψει σε κήπο ή σε περιβόλι, δεν είναι άλλος από τον σουλιάνο Χαρπύνη δα-Ραοβίν, «που εδώ προδύεται σε ένα οχεδόν υπερφυσικό βαθμό» (Carnille Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*, Παρίοι 1970, σ. 130).

128. Βλέπε τώρα την αξιοσημείωτη μελέτη του P. Le Rider, *Le Chevalier dans le conte du Graal de Chrétien de Troyes*, S.E.D.E.S., Παρίοι 1978.