

**Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta**

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2014

Kristýna Syrová

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta

**Rozhněvané vody a jejich vztah s *geasa*
v keltské mytologii**

Kristýna Syrová

Ústav filozofie a religionistiky

Vedoucí bakalářské práce: Doc. Dalibor Antalík, Dr.

Obor studia: Religionistika

Rok odevzdání: 2014

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma *Rozhněvané vody a jejich vztah s geasa v keltské mytologii* vypracovala samostatně, za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Tato práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k zisku jiného nebo stejného titulu.

17. 5. 2014

.....
podpis

Ráda bych touto cestou vyjádřila poděkování svému vedoucímu práce, doc. Daliborovi Antalíkovi, Dr., stejně jako vyučujícím *University College Dublin*, jmenovitě Prof. Patricii Kelly, Dr. Dewimu Evansovi a Dr. Lindě Doran za jejich rady a ochotnou pomoc při mém pobytu v Dublinu. Poděkování si zaslouží i pracovníci Millmountského muzea v Droghedě, za podnětnou diskuzi o Boyne obecně a za vyprávění Boannina příběhu ve tradičním *shanachie* stylu; stejně tak jako pracovníci *Oideas Gael*, kteří mi poskytli možnost vyzkoušet si život v skutečném *Gaeltachtu* a prohloubit tak své chápání irského jazyka.

.....

podpis

MOTTO PRÁCE:

„I do know Celtic things (many in their original languages Irish and Welsh), and feel for them a certain distaste: largely for their fundamental unreason. They have bright colour, but are like a broken stained glass window reassembled without design. They are in fact "mad" as your reader says — but I don't believe I am.“

J. R. R. Tolkien

dopis Stanleyemu Unwinovi z 16. prosince 1937

NÁZEV:

Rozhňevané vody a jejich vztah k *geasa* v keltské mytologii

AUTOR:

Kristýna Syrová

KATEDRA (ÚSTAV)

Ústav filozofie a religionistiky

VEDOUcí PRÁCE:

Doc. Dalibor Antalík, Dr.

ABSTRAKT:

Tato práce se soustředí na dva obdobné středověké irské narativy ‚Boann‘ a ‚Sinann‘ z tzv. *dindshenchas*, pojednávajících o prameni vědění a oprávnění přístupu k němu, stejně jako na jeho možné obdoby v další keltské literatuře. Přestože vychází z výsledků předešlých badatelů, kteří pracovali zejména s paralelami motivu v jiných indoevropských kulturách, jejím primárním cílem je pokusit se daný narativ vysvětlit ze specifického kontextu středověké básnické třídy Irska, *filidů*.

Její snahou je tak ukázat, jak se ve vybraném narativu manifestoval vztah mezi hranicemi fyzickými, často ztělesněnými řekami, a hranicemi společenskými, hlídanými mimo jiné institucí *geasa*, tzv. irských tabu. Autorka zastává názor, že byť materiálů předkřesťanské mytologické kořeny upřít nelze, v očích básnické třídy byl reinterpretován v středověký mýtus svého druhu, sloužící k vypořádání se s ambivalentním společenským postavením ženy-básnířky.

KLÍČOVÁ SLOVA:

tabu, kult vod, keltská mytologie, potopená města, středověké Irsko, básnictví

TITLE:

The Wrath of the Water and Its Relationship with *Geasa* in the Celtic Mythology

AUTHOR:

Kristýna Syrová

DEPARTMENT:

Department of Philosophy and Religious Studies

SUPERVISOR:

Doc. Dalibor Antalík, PhD.

ABSTRACT:

This thesis examines two similar medieval Irish narratives, 'Boann' and 'Sinann', from so called *dindshenchas*, interpreting the concept of the well of wisdom and the right to approach it, as well as looking for probable parallels of the story in other Celtic sources. Although it works towards encompassing the theories of other scholars, who used to be concerned mainly about parallels of this theme in other Indo-European cultures, the main aim here is different. The thesis is trying to explain the chosen narrative from the inside of the medieval Irish society, namely through a specific Irish ideology of a learned class of poets, the *filid*.

It is also aiming to show how the relationship between physical boundaries, such as rivers, and social boundaries (which were connected to the institution of *geasa*, so called Irish taboos) could have had an influence on the narrative. Though we cannot deny pre-Christian mythological roots of the story, the author maintains that it was revised by the medieval *filid* to help them face a peculiar problem: an ambivalent position of a female poet within the structure of the Irish society.

KEYWORDS: taboo, cult of waters, Celtic mythology, sunken cities, medieval Ireland, poetry

OBSAH

1	Úvod.....	10
2	Prameny užívané k rekonstrukci keltské mytologie a přístup k nim	10
2.1	Zproblematizování pojmu mytologie v rámci keltských studií	10
2.2	<i>Dindshenchas</i> : komentář k základním pramenům práce	13
2.2.1	<i>Dindshenchas</i> a jejich pozice v středověké literatuře.....	13
2.2.2	Vybrané texty a přístup k jejich překladu.....	14
2.2.3	Poznámka k zápisu jmen.....	16
3	Přehled problematiky vod a tabu v keltské mytologii	17
3.1	Doklady keltského kultu posvátných vod.....	17
3.1.1	Archeologické a starověké doklady kultu vod	17
3.1.2	Význam vod v ostrovní literatuře.....	18
3.2	Otázka tabu v keltských kulturách	19
3.2.1	Galie	19
3.2.2	Irsko.....	20
3.2.3	Ostatní keltské země.....	22
4	Mytologické motivy za materiálem z <i>Dindshenchas</i>	24
4.1	Pramen Segais: irská adaptace indoevropského motivu.....	24
4.1.1	Pramen, hranice a Jiný svět	24
4.1.2	Pramen a spravedlnost	25
4.1.3	Pramen a oheň inspirace.....	26
4.2	Mytologické výklady postav Sinann a Boann	30
4.2.1	Sinann – ozvuk keltské Minervy?	30
4.2.2	Boann – variace na mýtus o zisku vlády a inspirace.....	31
4.3	Motiv odkrytého pramene a jeho vztah k <i>dindshenchas</i>	32
4.3.1	Irsko: Sv. Muirgein a křesťanská reinterpetace	33
4.3.2	Brythonská tradice: <i>Boddi Maes Gwyddneu</i> a <i>Livaden Geris</i>	34
4.4	Jiný úhel pohledu: euhemerizace původních božstev a její důsledky.....	35
5	Hranice světa a společnosti: status, inspirace a role básnířky ve středověkém Irsku.....	37
5.1	Žena a básnická inspirace – sociologický exkurs do raného Irska	37
5.1.1	Status básníků a <i>nemed</i> koncept v irské společnosti.....	38

5.1.2	Ambivalence <i>banfili</i> v irské legalistické tradici	39
5.1.3	Magie irského satirika.....	40
5.2	Mužské hledání inspirace jako protiklad příběhu z <i>dindshenchas</i>	43
5.2.1	Finn mac Cumhaill a ženy z <i>sídu</i>	44
5.2.2	Gwion Bach a Ceridwen.....	44
5.2.3	Vláda a inspirace – místo nevěry v narativu	45
5.3	Reevaluace postav Boann a Sinann v <i>dindshenchas</i>	46
6	Závěr.....	49
7	Seznam použité bibliografie.....	51
7.1	Seznam použitých zkratk	51
7.2	Stěžejní primární literatura použitá v textu	51
7.3	Elektronické zdroje k primární literatuře	51
7.4	Sekundární literatura.....	52

1 ÚVOD

Tato práce si klade za cíl prozkoumat vztah mezi vodami a institucí tabu a trestu v keltské mytologii na příkladu specifického mytologického narativu, zachyceného především ve středověkých irských *dindshenchas*: příběhu Boann a Sinann, dvou žen z nadpřirozeného národa Túatha Dé Danann, které jsou vodami potrestány za překročení zákazu přístupu k posvátnému prameni a zároveň následně samy ztotožněny s řekami. Práce předpokládá, že tento narativ, byť mající kořeny v obecnějším keltském motivu sepětí ženy a pramene, představuje především inverzi hledání pramene inspirace mužskou postavou, je podmíněn středověkou básnickou ideologií Irska a lze ho chápat jako snahu o vyrovnání se s ambivalencí společenského postavení ženy-básníčky.

Záměry má tedy práce dvojího druhu. Na jedné úrovni se snaží uchopit již zmíněný narativ novým a více sociálně podmíněným způsobem. Zatímco dřívější badatelé se soustředili především na obecné indoevropské prvky daného narativu a materiál srovnávací mytologie a folklóru, pro tuto práci je primární podoba, v jaké je nám irskou literaturou narativ představován a otázka, jaký význam hrají právě jeho specifika, tzn. důraz na porušení tabu a následný trest, stejně jako výběr ženy coby hlavní, leč neúspěšné protagonistky příběhu. Následuje tak současný revizionistický přístup k interpretaci mytologických ostrovních textů, který se je snaží chápat coby specifický produkt středověké společnosti, nikoliv jako pouhý zápis předkřesťanských orálních tradic. Na obecnější úrovni se pak tato práce snaží poskytnout obraz keltského kultu vod a určitých prvků imaginace s ním spojené – a ukázat, že právě vody jsou v něm charakterizovány v termínech, které z nich činí ideálního agenta zodpovědného za trest v případech porušených tabu.

2 PRAMENY UŽÍVANÉ K REKONSTRUKCI KELTSKÉ MYTOLOGIE A PŘÍSTUP K NIM

2.1 ZPROBLEMATIZOVÁNÍ POJMU MYTOLOGIE V RÁMCI KELTSKÝCH STUDIÍ

„Lze tvrdit, že raná irská narativní literatura nepředstavuje ani zbytky ztracené mytologie, avšak ani žádný nový fenomén, který by se, jako Athéna, zrodil zcela vyspělý. Je to dílo společnosti, která měla dva druhy kulturních institucí, jednu původní a ve své podstatě orální, druhou pak církevní a literární. Někdy byly k sobě navzájem nepřátelské, někdy přátelské, ale společně přispěly k zformování literatury, která zkombinovala materiál orální tradice s prvky jinými a přetavila jej tak v něco nového.“¹

Pojem keltské mytologie byl v druhé polovině 20. století postupně zproblematizován, především s ohledem na prameny užívané k její rekonstrukci: na jedné straně byla znovu zdůrazněna neodmyslitelnost křesťanského kontextu² v rámci studia ostrovních textů, na straně druhé

¹ T. Ó Cathasaigh. „Pagan Survivals: The Evidence of Early Irish Narrative.“ In Ní Chatháin, P. and M. Richter (eds.), *Irland und Europa/Ireland and Europe: The Early Church*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984 str. 307.

² J. Carney. „Impact of Christianity“. In Dillon, M. (ed.), *Early Irish Society*, Dublin: Colm Ó Lochlainn for the Cultural Relations Committee of Ireland, 1954, str. 66-78.

vzrostla v rámci archeologie neochota identifikovat laténské kultury jakožto jednoznačně keltské.³

Je nutno uznat, že soubor informací, používaných k rekonstrukci keltské mytologie, tvoří poměrně časově i prostorově náročnou oblast. Počítá se s obdobím začínajícím kolem roku 517 př. n. l.,⁴ které dále sahá minimálně do konce středověku v případě ostrovních textů, prakticky ale až do dnešních dob v případě folklóru, který rovněž představuje ne ojedinělý pramenný zdroj keltologů. V rámci geografického rozšíření se obvykle mluví o oblasti sahající od Irska po galatskou Malou Asii, tedy s prostorem zasahujícím značnou část Evropy. Přičteme-li k tomu fakt, že jednotlivé keltské jazyky se začaly navzájem diferenciovat ještě předtím, než se zmínky o jejich mluvčích objevily v jakýchkoliv historických záznamech, z takovéhoho určení keltské oblasti není těžké pochopit, proč idea rekonstrukce *pankeltské* mytologie v uplynulých desetiletích spíše příznivce ztrácela.

Jen studia *Mabinogionu*, základního zdroje informací o předpokládané velšské mytologii, ukazují vývoj posledních desetiletí a tři nejzákladnější přístupy k otázce mytologie, které se objevily. Ještě William Gruffydd zastával názor, že hrdinové těchto textů: „(...) byli kdysi definitivně bohy a bohyněmi s mytologií, jež může být lehce rekonstruována z jejich legendární historie a ze srovnání s klasickými a jinými mytologiemi.“⁵ Jiní badatelé však záhy vrhli pochyby na předpoklad lehkosti, zatímco další popřeli jakoukoliv možnost rekonstrukce vůbec. Jedné z prvních plných kritik se pak mytologický přístup dočkal od Kennetha H. Jacksona,⁶ který v reakci na Gruffydda prohlásil mytologické analýzy za nespolehlivé, založené na naprostém nedostatku verifikovatelného materiálu a snadno ovlivnitelné předsudky badatele – a jeho příkladu následovala řada autorů, kteří se přiklonili k zkoumání textů pouze z hlediska shody s mezinárodními folklórními motivy, nebo s ohledem na dějiny spojené s dobou vzniku manuskriptů. Ne všichni byli však připraveni opustit mytologické představy úplně. Proinsias Mac Cana⁷ tak podotkl, že ač *Mabinogion* nemůže být chápán jako primárně mytologický dokument, nějaké stopy mytologie stále obsahuje – to samé podle něj ostatně může být řečeno o celé řadě dalších dokumentů, z nichž čerpáme informace o indoevropské mytologii vůbec. Mytologické interpretace, byť opatrné, jsou tak podle něj stále možné. Oproti tomu Catherine McKenna⁸ je pak zastupitelkou patrně nejširšího proudu autorů, kteří se přiklonili k závěru, že veškeré přetrvávající mytologické relikty byly středověkými autory spatřovány jako materiál s jehož pomocí lze tvořit příběh s významem pro *soudobou* společnost, kvůli čemuž je pak snaha o rekonstrukci čistě předkřesťanských verzí příběhů spíše problematická.

³ J. Collis. „Celtic fantasy.“ In *British Archaeological News*, 1994. Verze příspěvku z konference 'Celts in Europe', konané v Cardiffu v prosinci roku 1993. Vyvolal bouři kritiky i souhlasu, která neutichla dodnes.

⁴ Hekataios z Milétu poprvé zmiňuje ve svém spise *Ora Maritima* národ zvaný *Keltoi*.

⁵ W. J. Gruffydd. *Folklore and Myth in the Mabinogion: A Lecture*. Cardiff: University of Wales Press, 1961, str. 22 (1958).

⁶ K. H. Jackson. *The International Popular Tale and the Early Welsh tradition*. The Gregynog Lectures, Cardiff: University of Wales Press, 1961, str. 129.

⁷ P. Mac Cana. *The Mabinogi*. Cardiff: University of Wales Press, 1992, str. 52.

⁸ C. McKenna. „The Theme of Sovereignty in Pwyll.“ In Sullivan, C. W. III. (ed.), *The Mabinogi – A Book of Essays*, New York – London: Garland Publishing, 1996, str. 306-7.

Je třeba podotknout, že situace v Irsku je o něco pozitivnější než situace velšská: část jejích textů je podstatně starší,⁹ irská společnost si poměrně dlouho uchovala specifické a vlivné společenské instituce spjaté původně s pohanskou společností (básnickou třídou *filidū*) a na rozdíl od ostatních keltských oblastí nebylo Irsko nikdy romanizováno. Jak poznamenává Patrick K. Ford,¹⁰ jednou ze základních výhod irského materiálu oproti velšskému je též výskyt hojného počtu variací jednotlivých narativů. Přesto však výše zmíněné postřehy platí i pro irské texty – ani ony nejsou mytologickými dokumenty a o silném vlivu křesťanství na jejich současnou podobu lze jen těžko pochybovat.

V současné době se tedy jako převládající tendence v keltologii jeví poslední ze zmíněných přístupů, snaha chápat většinu dochované literatury jako ve své podstatě *středověké* mýty, jež v první řadě obsahují významy vyložitelné z charakteristik doby sepsání. Za jistou rehabilitaci mytologického přístupu lze pak považovat nedávnou publikaci *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*,¹¹ první sborník, jenž se snaží o přímou konfrontaci stále značně literárně a lingvisticky zaměřené keltologie s religionistickou metodologií. Nejedná se však v žádném případě o návrat k již kritizovaným metodám – charakteristické pro práce v něm obsažené je pečlivé rozlišování jednotlivých keltských oblastí a interpretace vycházející především z uspořádání společnosti středověké, byť chápané v termínech úvodního citátu Tomáše Ó Cathasaigh coby společnost mající v základu dva velmi odlišné typy kulturních institucí, které se tu více, tu méně pokoušely o vzájemnou syntézu.¹²

To do jisté míry reprezentuje přístup, který byl pojat i v této práci. Jedna z kapitol se sice blíže zabývá možnými předkřesťanskými kořeny vybraného narativu, na které se soustředily práce předešlých badatelů, nicméně jádro vlastní interpretace leží v přesvědčení, že současná podoba narativu – a fakt, že jej v takové podobě nenalzáme mimo Irsko nikde jinde – jsou podmíněny filosofií středověké básnické třídy a snahou o vyrovnání se s jedním specifickým společenským problémem, který jim struktura jejich společnosti připravila. Proč tedy spojení *keltská mytologie*, užití v názvu této práce? Probíraný narativ je jeden z mála, jenž má v Irsku předkřesťanské mytologické kořeny skutečně nezpochybnitelné, nicméně mytologický charakter si podle mého názoru uchovává i ve své středověké podobě – jak poznamenala Marie-Louise Sjoestedt,¹³ jedním z charakteristických rysů středověkých keltských společností byla silná snaha o mytologizaci veškerých oblastí života a *dindshenchas*, z nichž pochází probírané texty, mají samy o sobě charakter silně lokalizovaných mýtů počátků. Adjektivum ‚keltská‘ je pak voleno s ohledem na

⁹ Zatímco v Irsku byla literatura zapisována od 7. století, manuskripty jsou doložené už od 9. století a kolem roku 1100 potkáváme nejranější pozůstatek velkých irských kompilací, tzv. *Lebor na hUidre (Knihu krávy hnědky)*, velština začala být k zápisu používána v 8. století, nicméně žádný dochovaný manuskript nelze datovat před rok 1250 – byť zmínky o takových manuskriptech existují, stejně jako stopy ortografie staré velštiny v dochovaném materiálu.

¹⁰ P. K. Ford. „Prolegomena to the Reading of the Mabinogi.“ In Sullivan, C. W. III. (ed.). *The Mabinogi – A Book of Essays*, New York – London: Garland Publishing, 1996, str. 197.

¹¹ A. Bergholm and K. Ritari (eds.). *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, str. 315.

¹² Zvláště zajímavá je v tomto ohledu práce Johna Careyho, zabývající se přerodem polyteismu v monoteismus v rámci středověkého Irska a snahami začlenit původní pohanské bohy do nového světónázoru. Viz Carey, John. „From David to Labraid: Sacral Kingship and the Emergence of Monotheism in Israel and Ireland.“ In Bergholm, A. and K. Ritari (eds.). *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, str. 2-27.

¹³ M. L. Sjoestedt. *Celtic Gods and Heroes*. Dover: Dover Publications, 2000, str. 144 (1940).

fakt, že se jedná o texty zapsané v keltských jazycích a přestože v centru pozornosti zde stojí materiál irský, práce ho příležitostně srovnává s materiálem z ostatní keltské středověké i novověké literatury.

2.2 DINDSHENCHAS: KOMENTÁŘ K ZÁKLADNÍM PRAMENŮM PRÁCE

2.2.1 DINDSHENCHAS A JEJICH POZICE V STŘEDOVĚKÉ LITERATUŘE

Dindshenchas (dosl. „tradice významných míst“) představují charakteristický prvek raně středověké irské literatury.¹⁴ Texty nazývané tímto jménem nacházíme ve třech typech zpracování: v poetickém, složeném v klasickém gaelském metru *dán díreach* (tzv. typ A, objevující se v manuskriptech od 11. století),¹⁵ v prozaickém, někdy zakončeném jedním čtyřverším typu *dán díreach* (typ B, přibližně stejné časové určení jako A) a nakonec ve složeném zpracování, kde prozaickou verzi následuje verze poetická a které je považováno za nejpozdější (typ C, manuskripty mezi 14. – 16. stoletím).¹⁶ V diskuzi o jejich stáří si v posledních letech získal pozornost především Tomás Ó Concheannain, který považuje za nejstarší verze prozaické, zatímco zpočátku převládal spíše názor reprezentovaný Edwardem Gwynnem a Rudolfem Thurneysenem, jenž předpokládal samostatnou existenci prozaické a poetické tradice, která byla integrována do jediného celku kolem 13. století.¹⁷ Ukázky týkající se vybraného narativu představují *dindshenchas* typu A a B.¹⁸

Většina textů ze zmíněných sbírek je pak anonymní, u některých ale narážíme i na jména autorů. S příběhy o Boann jsou spojeni dva básníci: *Cinaéd úa hArtacáin* (†974),¹⁹ z jehož oslavné básně byl patrně čerpán materiál pro texty typu A, a následně *Cúán úa Lothcháin* (†1024),²⁰ pravděpodobný autor těchto textů.²¹

Obsahově vykládají *dindshenchas* legendy o původu názvu jednotlivých míst a přírodních útvarů, zejména pak různorodých vodních těles a vrchů.²² Základní motiv v nich představuje násilná smrt

¹⁴ Příběhy obdobné *dindshenchas* ovšem nacházíme pak i v dalších keltských zemích – ve Walesu se jedná zejména o texty z *Mabinogi* a Nenniova spisu *Historia Brittonum*.

¹⁵ J. Koch (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 599. Mnohé z nich ukazují, v podobě redundantního *dúnadhu* (koncového verše aludujícího na počátek básně), na přepracování minimálně jedním dalším básníkem před tím, než byly sepsány.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ R. Greene et al. (eds.). *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics: Fourth Edition*. Princeton: Princeton University Press, 2012, str. 367.

¹⁸ Kromě již zmíněných sbírek se *dindshenchas* objevují též jako zmínky i v řadě dalších textů, jejichž prvotním zájmem není tradice míst – příkladem je např. nejslavnější irský epos *Táin Bó Cúailgne (TBC)*, který je jimi doslova protkaný. Viz P. Kelly. „Táin as Literature.“ In Mallory, J. P. (ed.), *Aspects of the Táin*, Belfast: December Publications, 1992, str. 60-102.

¹⁹ Dle kronik hlavní *ollamh* (nejvyšší básnický titul) celého Irska, nebo alespoň *Leth Cuinn*, jeho jižní poloviny, působící v oblasti království Bregy (přibližně dnešní hrabství Westmeath, Dublin a Louth) a pravděpodobný chránělec dublinského krále Olafa Sigtryggssona (927-981, známý též jako Amlaíb Cuarán).

²⁰ Pocházel z Tethby (přibližně dnešní hrabství Westmeath a Longford), byl hlavním *ollamhem* Irska a dvorním básníkem krále Máel Seachnailla mac Domhnaill (948-1022), kterému je jedna z básní věnována. Většina středověkých kronik zmiňuje jeho úmrtí roku 1024 – byť zrádně zavražděn, stihl Cúán využít svého práva satiry a proklít své útočníky, kteří následně do jednoho zemřeli. Více viz C. Downey. „The life and work of Cúán ua Lothcháin“. In *Ríocht na Midhe*, 19 (2008), str. 55-78.

²¹ J. Koch (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 599.

²² Rozsáhlejší klasifikace *dindshenchas* zatím neexistuje, nicméně je předmětem projektu Tiziany Soverino „*Landscape in Ireland: Literature, Lore and Identity*“ z University College Dublin, zaštitěném prof. Patricií Kelly.

odehrávající se v čase mýtické kvality, zpravidla člověka (někdy ovšem i zvířete), jenž svým činem dává krajině jméno. Často nabízejí více než jednu verzi událostí a některá dodatečná vysvětlení se týkají i místních populací či pseudoetymologie – kterou je třeba bezpochyby alespoň částečně připsat vlivu díla Isidora Sevillekého, jenž patřil k nejoblíbenějším autorům irských středověkých vzdělanců.²³ Příběhy často zahrnují též kontakt s lidem ze *sídů*, zásvětních říší, do kterých se podle podání *Lebor Gábala Érenn (LGE)* a dalších tradic stáhli Túatha Dé Danann, považovaní za odraz původního irského pantheonu. Často zde figurují hrdinské a legendární postavy z tzv. *Ulsterského* a *Finnovského cyklu*, zatímco představitelé příběhů z *Královského (Historického) cyklu* se objevují jen ojediněle. Výjimečně se objevuje i zmínka o sv. Patrikovi či sv. Columbovi.²⁴

Křesťanský vliv je v *dindshenchas* tu více, tu méně patrný – a zejména poetické texty představují skrze užití metrum plně středověké výtvoř. Přestože však nejsou mytologickými dokumenty, rozhodně představují jeden z nejbohatších a nejranějších zdrojů pro úvahy o irské mytologii: jejich výhodou je zejména jejich krátkost, odlišující je od rozsáhlých a evidentně vyšperkovaných hrdinských ság, stejně jako velký počet variací.

2.2.2 VYBRANÉ TEXTY A PŘÍSTUP K JEJICH PŘEKLADU

Vybraný narativ má dvě základní verze – příběh o Boann a příběh o Sinann, ženách, které se vydávají k magickému prameni bez povolení a jsou za to vodami utopena. Obě verze mají pak v *dindshenchas* čtyři varianty (dvě typu A, dvě typu B), které se v případě Sinann liší ve své struktuře jen velmi minimálně – pouze jedna z nich zmiňuje nějaké alternativy k hlavnímu příběhu (Příloha: MD2, str. 61). V případě Boann je situace o něco složitější, neboť Boann je hrdinkou ještě jednoho středověkého narativu – příběhu o její nevěře s Dagdou, který se objevuje především v prozaickém prologu k *Tochmarc Étaine (Námluvy Étaín)* dochovaném v manuskriptech z 12. a 15. století. Běžně zmíněn bývá i tam, kde je představován původ jejího syna, Oenghuse mac ind Óga. *Dindshenchas* o Boann se liší v začlenění tohoto druhého narativu do textu a pouze jedna z variant typu A situaci explicitně popisuje (Příloha: MD2, str. 65-6), což by mohlo vést k domněnce, že oba narativy k sobě původně nemusely patřit. Poprvé se téma nicméně patrně objevilo ve zmíněné básni Cinaéda uá hArtacáina,²⁵ která se rovněž objevuje jako příležitostný prolog k *Tochmarc Étaine*. Autor se v něm pokouší o vytvoření uceleného díla popisujícího legendy spjaté s celým údolím Boyne a spojuje Boanninu nevěru a její výpravu k prameni do jediného celku, v protikladu k prozaickým textům. Tato Cinaédova verze je rovněž, narozdíl od verzí z *dindshenchas*, plně subjektivizována a nese jasné stopy básnickovy ruky až do té míry, že ztotožňuje Cinaédova patrona, Oenghuse, se samotným Oenghusem mac ind Ógem a jeho otce s Dagdou, byť tito podle všeho představují odraz původních pohanských božstev.²⁶

Přetrvává tak mínění, že Sinannina verze příběhu je starší než komplikovanější příběh Boann,²⁷ nicméně jednoznačné rozhodnutí není snadné – i Boann náleží k nejstarším postavám irské

²³ P. Bernhard-House. *Werewolves, Magical Hounds and Dog-Headed Men in Celtic Literature: A Typological Study of Shape-Shifting*. New York: The Edwin Mellen Press, 2010, str. 322.

²⁴ J. Koch (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 599.

²⁵ Text nebyl zahrnut do přílohy, neb nenáleží svou strukturou mezi *dindshenchas* a je poměrně rozsáhlý, pojednávající o historii údolí Boyne obecně.

²⁶ L. Gwynn. „Cináed uá hArtacáin's Poem on Brugh na Bóinne.“ In *Ériu*, Vol. 7 (1914), str. 210-238.

²⁷ J. Carey. „Irish Parallels to the Myth of Odin's Eye.“ In *Folklore*, Vol. 94, No. 2 (1983), str. 215.

tradice a její spjatost s řekou je pevná.²⁸ Poslední z textů, který si zaslouží komentář, pak představuje *Airne Fíngéin (Fíngénova noční vize)*, kde se namísto opisu toho, co se stane opovážlivci přicházejícímu k prameni, objevuje explicitní zmínka, že Boann porušila *geis*, přestože samotný text má zcela jiné téma a tedy ukazuje, že narativ o Boann musel být v té době relativně známý.²⁹ Text sám je navíc možná již staroirský (cca 600-900),³⁰ nikoliv středoirský (cca 900-1100) jako texty z *dindshenchas*: což ovšem rozhodně nepřispívá snaze o rozhodnutí, zda je původnější verze Boann nebo Sinann. Možná se ale nejedná o ten nejpodstatnější problém celého narativu – středověkým autorům dával čin v něm zmíněný smysl v kombinaci s oběma postavami a právě tento čin je předmětem výkladu mé práce. V této práci se pokusím nabídnout interpretaci, která se snaží poukázat na společné charakteristiky obou postav a jejich výpravy k prameni, tak jak mohly být vnímány očima středověkých tvůrců, nicméně zcela rozřešit otázku ‚prvotní‘ verze se nesnažím – na to podle mého názoru pochází obě varianty narativu z časově příliš blízkého období, o němž nemáme dostatečně přesné informace.

Zatímco společenské pozadí vzniku primárních pramenů již bylo naznačeno a bude dále komentováno v průběhu práce, je třeba nyní učinit ještě několik poznámek ohledně problematiky překladu. V rámci práce je odkazováno na celou řadu středověkých textů irských i velšských, které byly čteny především skrze komentované překlady. Osm stěžejních textových ukázek pak bylo přeloženo do češtiny a jsou součástí přílohy bakalářské práce – především proto, že pochází z různých manuskriptů a takto jsou snadněji přístupné.

Všechny čtyři *dindshenchas* typu A pochází z *Metrických Dindshenchas (MD)*, jež byly doposud vydány pouze v pětisvazkovém bilingvním vydání Edwarda J. Gwynna,³¹ zatímco zbývající čtyři texty typu B pak pochází z tzv. *Prozaických či Rennských (PD)*³² a *Bodleianských Dindshenchas (BD)*,³³ které vyšly v překladu Whitleyho Stokesese. Vzhledem k tomu, že oba překlady pochází ještě z počátku minulého století a žádné nové souborné vydání doposud neexistuje, byly pro potřeby českého překladu použity i dostupné komentáře sekundární literatury a především *Dictionary of the Irish Language (DIL)*,³⁴ nejrozsáhlejší zdroj staroirského a středoirského materiálu.³⁵

Neb ovšem překlad textů a jejich lingvistický rozbor není primárním cílem této práce, slova jsou blíže komentována pouze ve dvou případech: jedná se o nejednoznačný termín nebo má originální irský výraz širší konotace, než by mohlo být z českého překladu zřejmé. V takových případech je odkazováno rovněž na referenční číslo v DILu, pod kterým je možno dohledat

²⁸ Již v *Immacallam im Dá Thuarad (Rozhovor dvou mudrců)*, kladeném do 9. století, je zmiňována *rig mná Nuadat*, paže Nuadovy ženy, jedno ze jmen Boyne. Nejstarší texty o Brúg na Bóinne se pak obecně datují již do 8. století a velká variabilita, kterou se od začátku vyznačují, může v tomto případě svědčit pro pokračování orální tradice.

²⁹ P. O'Leary. „Honour-Bound: The Social Context of Early Heroic Geis,“ In *Celtica* 20 (1988), str. 102.

³⁰ J. Koch. *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 220.

³¹ E. Gwynn (ed. and transl.). *The Metrical Dindshenchas – Text, translation and commentary*. Vols. 1-5, The Todd Lectures, Dublin – London: Hodges Figgis and Williams & Norgate, 1903-35.

³² W. Stokes (ed. and transl.). „The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas.“ In *Revue Celtique* 15 (1894) str. 272–336, 418–84; 16 (1895), str. 31–83, 135–67, 269–312.

³³ W. Stokes (ed. and transl.) „The Bodleian Dinnschenchas.“ In *Folk-Lore* 3 (1892), str. 467–516.

³⁴ Dostupné z: www.dil.ie

³⁵ DIL vycházel mezi léty 1913 – 1976 pod záštitou Royal Irish Academy coby *Dictionary of the Irish Language based mainly on Old and Middle Irish materials* a jeho současná elektronická podoba představuje 3. (2. elektronické) revidované vydání.

významové a ortografické varianty, stejně jako další glosy a úryvky, ve kterých je daný výraz doložen.

2.2.3 POZNÁMKA K ZÁPISU JMEN

Vzhledem k tomu, že zápis osobních jmen není v rámci keltských studií sjednocen, byly pro překlad zvoleny nejšířejí užívané formy jmen v odborných textech, tedy standardizované, středověké tvary (tj. *Sinann*, *Finn*) namísto v nejstarších textech dochovaných tvarů (tj. *Sinand*, *Find*) a namísto ryze moderních ortografických variant (tj. *Sionainn*, *Fionn*), preferovaných některými současnými irskými autory.

V případě místních jmen je postupováno stejným způsobem (tj. *Linn Feic* namísto *Lind Feic*), přičemž je v závorce při prvním výskytu uváděn rovněž současný název místa v moderní irštině a angličtině, je-li možné ho určit.

Názvy textů jsou ponechávány ve svých původních tvarech, protože jejich ortografie často odlišuje různě staré verze.

3 PŘEHLED PROBLEMATIKY VOD A TABU V KELTSKÉ MYTOLOGII

Následuje stručný přehled informací o dvou základních prvcích, na jejichž pozadí je narativ vystavěn – tedy shrnutí doložitelnosti kultu vod a instituce tabu v rámci keltské kultury v celém jejím geografickém i časovém rozsahu, které následně poskytne materiál pro zkoumání konkrétní realizace vybraného narativu ve středověkých textech.

3.1 DOKLADY KELTSKÉHO KULTU POSVÁTNYCH VOD

3.1.1 ARCHEOLOGICKÉ A STAROVĚKÉ DOKLADY KULTU VOD

Kult vod patří k jednomu z mála elementů starověkého keltského náboženství, který můžeme prohlásit za skutečně dostatečně doložený, neb se jedná o fenomén v archeologických nálezech jasně patrný. Materiál zahrnuje jak božské či nižší numinózní bytosti spjaté s vodami, tak náznaky kultické činnosti s vodami spjaté.

Podle Mirandy Green je kult vod v Evropě mimo oblast Řecka a Říma patrný minimálně již od doby bronzové.³⁶ Na území Galie a Británie byl dále rozvíjen i v době železné, kdy už můžeme postřehnout konkrétní božské postavy, mezi nimiž jsou zdaleka nejhojněji zastoupeny bohyně představující personifikace konkrétních, oblastně významných řek.³⁷ Tyto bohyně řek se též často pojí i s kultem tzv. *Matres* či *Matronae*,³⁸ skupin bohyní asociovaných pravděpodobně především s hojností a úrodou, které se vyskytovaly po většině území pod římským vlivem, zvláště však v oblastech keltských a germánských. Vzhledem k tomu, že se objevují i v blízkosti vod, bývají někdy přirovnávány k védským *Mātaraḥ*, matkám,³⁹ jak jsou nazývány personifikované a posvátné vody v této tradici.⁴⁰

Říční bohyně nicméně nebyly jediné bohyně spjaté s vodními zdroji. Jinou dobře zdokumentovanou – a pro tuto práci podstatnou – svatyni představuje pramen v *Aquae Sulis* (dnešní *Bath*), zasvěcený *Sulis Minervě*,⁴¹ který zvláště po romanizaci proslul široce za hranice Británie, jak dokazují četné nálezy. *Sulis*, jejíž jméno může odkazovat jak na spojitost se sluncem, tak s okem,⁴² sdílí léčivé konotace některých dalších pramenných božstev – zároveň ovšem z její svatyně pochází řada tzv. *defixiones*, proklínacích destiček, které vyvrací teorii bohyně vod coby čistě benevolentní, léčitelské postavy. V nich se nešťastní žadatelé domáhají vykonání spravedlnosti a seslání zaslouženého trestu na viníka – vody tak snad mohly být v určitých případech spojovány i s ideou spravedlnosti.

³⁶ M. Green. „The Celtic Goddess as Healer“. In Billington, S. and M. Green (eds.), *Concept of Goddess*, London: Routledge, 1998, str. 26.

³⁷ Mezi nejznámější patří např. *Matrona* (Marne), *Sequana* (Seine) či *Verbeia* (Wharfe). Nejlepší souhrnné zpracování významu vodních bohyní je zatím patrně práce Mirandy Green, byť je zde kladen značný důraz na jejich interpretaci jako léčivých božstev. Viz Green, M. *Celtic Goddesses: Warriors, Virgins and Mothers*. London: British Museum Press, 1995, str. 224.

³⁸ J. Koch (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 1279-80.

³⁹ E. B. Findly. „The ‚Child of the Waters‘: A Reevaluation of Vedic Apam Napat.“ In *Numen*, Vol. 26, Fasc. 2 (1979), str. 171.

⁴⁰ Na druhou stranu, někteří autoři poukazují na to, že mnohá jména *Matres* se zdají být neindoevropského původu. Kult tak mohl být na mnoha místech i pokračováním starších, neindoevropských náboženství. Viz M. L. West. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press, 2009, str. 141.

⁴¹ M. Green. „The Celtic Goddess as Healer“, str. 33.

⁴² J. Koch (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 1635-6.

Vzhledem k tomu, že mužská božstva mnohem snadněji podléhala romanizaci, za nejvýrazněji se projevujícího, s vodami spjatého boha starověkých Keltů můžeme označit především tzv. *galského Apollóna*, zvláště spjatého s léčením a termálními prameny. I v tomto případě máme doloženu řadu jeho původních přídomků – např. *Borvo* („Vřící“),⁴³ *Belenos* („Zářivý“),⁴⁴ *Maponos* („Božský syn“).⁴⁵

Co se kultické činnosti týče, kromě nálezů z chrámů zasvěcených akvatickým božstvům máme také hojné důkazy literární i archeologické o zvyku věnovat vodním tokům votivní dary v podobě zbraní, mincí či kotlů, obvykle rituálně poškozených.⁴⁶ Starověký materiál tedy poskytuje určité indicie pro představy adresátů kultické činnosti i některých podob kultu samotného, ohledně významového a mytologického obsahu těchto aktivit však přirozeně mlčí – v protikladu k ostrovní literatuře.

3.1.2 VÝZNAM VOD V OSTROVNÍ LITERATUŘE

Ostrovní literatura se pevně drží tradice personifikovaných řek – Sinann a Boann, dvě hlavní protagonistky této práce, sice představují říční bytosti zdaleka nejznámější a nejhojněji zmiňované, většina významnějších irských řek a pramenů má však ve středověké literatuře svůj příběh, sestávající se především z násilné smrti ženské postavy a jejího následného ztotožnění s řekou samotnou. I v rámci brythonské tradice se setkáváme s podobným jevem – tak např. Geoffrey z Monmouthu zmiňuje příběh nešťastné Sabriny, kterou nechala její nevlastní matka utopit v řece *Severn* (vel. *Hafren*, irs. *Sabrann*), v páté kapitole svých *Dějiny britských králů*.⁴⁷ Tento fakt by však v žádném případě neměl vést k závěru, že všechny tyto ženské postavy kdysi byly bohyněmi.

Asociace ženských postav s řekami a prameny se pak přenáší i do literatury hagiografické – zvláště rozšířená je tak v ostrovní literatuře postava svaté, jejímž setnutím či popravou je stvořen pramen či té, která si vyloupne vlastní oko, aby byla následně uzdravena náhle se objevujícím pramenem. Na jejich možnou souvislost s původem Boann-Sinann narativu upozornil už Carey.⁴⁸ S jistotou tedy můžeme konstatovat minimálně to, že silný vztah mezi ženami, jejich smrtí či znetvořením a vodními toky představuje konstatní motiv keltské literatury, byť jeho konkrétní realizace se mohou vyznačovat velmi odlišnými významovými důrazy.

Vody samotné pak v rámci ostrovní literatury mají hned několik funkcí, které můžeme pro začátek shrnout takto a které budou následně komentovány v textu práce:

- *Zpřítomňují hranice* – většina mýtických smrtí i narození se často odehrává nedaleko vod, na brodech bývají bojovány zásadní souboje irské i velšské tradice;⁴⁹ řeky patrně rovněž představovaly v řadě případů původní hranice mezi jednotlivými královstvími, jejichž

⁴³ J. Koch (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 230-1. V ikonografii je zobrazen mj. nahý, s vřícím pohárem v ruce.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 195.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 1259.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 1750-2.

⁴⁷ Geoffrey z Monmouthu. *Dějiny britských králů*. Praha: Argo, 2010, str. 240.

⁴⁸ Např. irská sv. *Brigit*, devonská sv. *Urith (Iwerydd)*, cornwallská sv. *Columba* či velšská sv. *Gwenfrewi (Winifrede)*. Komentář viz J. Carey. „Irish Parallels to the Myth of Odin’s Eye,“ str. 215.

⁴⁹ Např. většina Cú Chulainnových soubojů v *TBC* či Pwyllův souboj s Hafganem v *Mabinogi*.

překročením člověkem ztrácel všechna svá na vlastní rod vázaná práva i status, nebyli příslušníkem speciální, tedy k překračování hranic rituálně způsobilé třídy

- *Představují cestu do Jiného světa* – vody rovněž mohly představovat hranice nejen společenské, ale též hranice mezi světy či stavy;⁵⁰ zvláště prameny pak fungují v příbězích jako vstup do Jiného světa;⁵¹ vody obecně mohou být do jisté míry chápány jako ‚ne-místo‘, prostředí nenáležící pevně ani k jedné straně⁵² a za přechod mezi dvěma místy či stavy mohou vyžadovat rovnocennou výměnu, tedy život za život⁵³
- *Stávají se agentem spravedlnosti* – uzavírají svá zřídla před vlastními činy odsouzeným, žiznícím králem Conairem mac Eterscélem v *Togail Bruidne Da Derga (TBDD, Zkáza Da Dergova hostince)*; navracejí zrak nespravedlivým požadavkem o jediné zbývající oko připravenému králi Eochaidovi mac Luchtovi⁵⁴ či jiným nespravedlivě stíženým; trestají zázak porušující osoby v rámci probíraného narativu; především v rámci folklóru pak slouží k uzdravení či prokletí vybraného jedince
- *Představují základní metaforu pro inspiraci, poetickou inspiraci pak především*⁵⁵ – ať už se jedná o metaforu tří kotlů v tzv. *Kotli poezie*,⁵⁶ středoírském traktátu o původu poezie v člověku, mýtický obraz pramene inspirace Segais, či konkrétní techniky spjaté s vodními tělesy, inspirace a vody jsou v keltské tradici nerozlučné⁵⁷

První (a s ní neodmyslitelně spjatá druhá) funkce, která vody charakterizuje coby liminální, ambivalentní místo tak tvoří podle mého názoru základ pro primární představy, od nichž se odvíjí práce s nimi v ostrovní literární tradici vůbec, zatímco poslední dvě představují specifické charakteristiky, ke kterým tato jejich ambivalence a pozice nejmarkantněji přítomné, avšak lidmi neovlivnitelné síly může vést. V dalších kapitolách se tak pokusím ukázat tyto funkce blíže, stejně jako vysvětlit způsob, jakým s nimi pracuje vybraný narativ.

3.2 OTÁZKA TABU V KELTSKÝCH KULTURÁCH

3.2.1 GALIE

Zprávy o tabu u starověkých Keltů jsou sice poskrovné, několik zmínek v nich ale přesto najdeme – jedná se o zákazy vesměs alimentárního charakteru, vztahující se ke konkrétním druhům zvířet.

Tak Gaius Iulius Caesar zmiňuje v páté kapitole svých *Zápisů o válce galské skutečnost*, že obyvatelé Británie nepožívali husy, zajíce ani drůbež, byť tuto zvířet chovali, dle jeho názoru, pro pobavení a ukrácení chvíle.⁵⁸ A. H. Krappe,⁵⁹ který těmto galským zákazům věnoval pozornost

⁵⁰ P. Hopkins. „The Symbology of Water in Irish Pseudo-History.“ In *Proceedings of Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 12 (1992), str. 82.

⁵¹ *Ibid.*, str. 81.

⁵² *Ibid.*, str. 80.

⁵³ *Ibid.*, str. 83.

⁵⁴ J. Carey. „Irish Parallels to the Myth of Odin’s Eye,“ str. 215.

⁵⁵ Zvláště v příbězích o básníkovi Nédem mac Adhna se praví, že básníci považovali vodní břeh za obvyklé místo ke zjevení moudrosti. In D. Ó hOgain. *The Sacred Isle: Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*. Boydell & Brewer Ltd, 1999, str. 76.

⁵⁶ L. Breatnach. „Caldron of Poesy.“ In *Ériu*, Vol. 32 (1981), str. 45-93.

⁵⁷ S. P. Macleod. „A Confluence of Wisdom: the Symbolism of Wells, Whirlpools, Waterfalls and Rivers in Early Celtic Sources.“ In *Proceedings of Harvard Celtic Colloquium*, 2010, str. 337-55.

⁵⁸ G. I. Caesar. *Zápisů o válce galské*. Praha: Naše vojsko, 2009, str. 236.

především, zmiňuje též zkazku o tom, že Vercingetorix před obložením odeslal všechny koně pryč z města, což by snad mohlo naznačovat zákaz požívání masa koňského. Značná variabilita ve výběru zakázaného zvířete by mohla vést k domněnce, že se jednalo spíše o tabu založená na zvyklostech konkrétních kmenů či na jejich kulturním okolí, než o tabu obecně přijímaná.

Tento druh alimentárního tabu může být do jisté míry předpokládán i pro pozdější ostrovní kultury – zmínky nalezneme jak ve středověké literatuře,⁶⁰ tak v pozdějším folklóru, podle nějž se většina obyvatel keltských zemí ještě minimálně do devatenáctého století měla vyvarovávat požívání zajíce, snad díky asociované představě, že zajíc je oblíbeným převlekem čarodějnic.⁶¹

Mimo tyto potravinové zákazy však nemáme příliš informací ohledně tabu, kterým snad mohli být starověcí Keltové podrobeni, byť byla učiněna řada návrhů – např. Caesarova zmínka o tom, že mladí chlapci smí vídat své otce na veřejných shromážděních až od určitého věku, by se mohla dát interpretovat jako určitý druh tabu.⁶² Z hlediska celkového svědectví o značné religiozitě galských kmenů se dá patrně předpokládat, že jejich životy mohly být svázány celou řadou dalších tabu, faktem však zůstává, že pro případ specifických *geasa* středověkého Irska zcela postrádáme materiál ke komparaci.

3.2.2 IRSKO

Instituce *geasa* představuje poměrně komplikovanou záležitost, byť se jedná o centrální koncept irské tradice vůbec. Ani její označení slovem tabu není všemi autory přijímáno, s námitkou, že se až na ojedinělé výjimky neprojeví coby objektivní pravidla určující zacházení s předměty, místy či osobami, nýbrž mají ryze subjektivní charakter. Slovy Marie-Louise Sjoestedt představují „*ničím nepodmíněný zákaz, magický imperativ svého druhu.*“⁶³

Oxford Companion to Irish Literature uvádí téma takto:

„*Geis [pl. gessi, geasa], obvykle překládán jako ‚tabu‘, je rituální zákaz nebo příkaz, nadpřirozenými silami posvěcená vybidka zdržet se nebo vykonat určité akce. Mnohá gessi, především ta vztahující se ke královskému úřadu v jeho posvátném rozměru, jsou nyní nesrozumitelná. V irské hrdinské literatuře lze velkou většinu gessi chápat jakožto definující, podporující nebo pokoušející status či příkazy cti prominentní postavy, především s ohledem na chování v emočně nabitých sférách společenského života, jako jsou válka, oslavy a sexualita.*“⁶⁴

Proti této definici nelze teoreticky namítnout nic – shrnuje prakticky vše, co se postupně zařadilo pod pojem *geis* v rámci středověké literatury, opomíjí však fakt, že funkce *geasa* se v Irsku vyvíjela postupně. Obvykle je člověk obdržel při narození nebo při vstupu do jiné společenské role a lze je tedy chápat i jako definici esence dané osoby – jejich porušením člověk neguje svou

⁵⁹ A. H. Krappe. „Old Celtic Taboos.“ In *Folklore*, Vol. 53, 1942, str. 196.

⁶⁰ Nejslavněji v případě Cú Chulainna, Psa Culannova, jemuž se stane osudným porušení *geisu* o požívání psiho masa; nicméně stejně tak lze uvést *geasa* Conaire mac Eterscéla proti požívání ptáků, s nimiž byl spřízněn jeho jinovsvětský otec, či obecnější omezení pro vozataje, kteří požili koňské maso.

⁶¹ A. H. Krappe. „Old Celtic Taboos,“ str. 199.

⁶² *Ibid*, str. 203.

⁶³ M. L. Sjoestedt. *Celtic Gods and Heroes*, str. 70.

⁶⁴ R. Welch and B. Stewart (ed.). *The Oxford Companion to Irish Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1996, str. 648.

vlastní sociální roli, což vede k nevyhnutelným následkům.⁶⁵ Ve svém nejširším smyslu jsou používána coby odůvodnění pro jakýkoliv iracionální, heroický či bláznivý čin.⁶⁶

Slovo samotné nejpravděpodobněji představuje podstatné jméno odvozené od slovesa *guidid* (modlit se, žádat) a předpokládá se tak, že původ celého konceptu snad leží ve formálních, rituálních žádostech⁶⁷ – za zmínku stojí i skutečnost, že před laicizací možnosti vložit na někoho *geis* v pozdějších textech je tato výsada připisována nejčastěji druidům nebo nadpřirozeným bytostem. *Geasa* samotná označují zpravidla zakázanou akci či ukazují na osobu, na níž *geis* spočívá, nejsou slovem pro zákaz samotný.⁶⁸ Ve středoírských textech se pak objevují převážně jakožto sběrná kategorie, která nahrazuje celou plejádu dřívějších výrazů, vztahujících se ke konceptu tabu ve staroirských textech.⁶⁹ Jejich asociace se tak rozrůstají: na jedné straně jsou spojovány s přísahou, proroctvím, znamením;⁷⁰ na straně druhé začínají sloužit jako obecná vybídka k uchování cti.⁷¹ Všeobecné rozostření jejich významu, snad spjaté s tím, že jejich původní funkce ze společnosti již vymizela, může pak vést až k tomu, že fungují už jen jako literární pomůcka, nástroj líného autora.⁷² Na jiné rovině se toto rozostření významu projevuje zase tím, že zatímco staroirské *geasa* jsou spjata se zákazy, ta středoírská mohou zahrnovat i příkazy pozitivní, tedy pobídku něco vykonat – a častěji se objevují při osobním kontaktu,⁷³ kdy způsob jejich aplikace může připomínat spíše prokletí či výhružku.

Co se týče ostatních slov, které se nějakým způsobem vztahují ke konceptu tabu, jedná se především o slova spojená s rituálními zákazy: *airmit*, *archuillte*, *airgart*, která všechna označují zákaz samotný.⁷⁴ Slova jako *audacht* a *timnae* se zdají míti o něco slabší význam, podobný latinskému *commendatio*, přesto však nenásledování takového doporučení v příběhu z Cumméneho *Vita Sancti Columbae* má podobný důsledek jako nejslavnější porušení *geasa* králem Conairem mac Eterscélem v *TBDD* – zkázu vlády daného panovníka.⁷⁵ Oblíbená středověká *tecosca ríge*, rady králům, obsahují též seznamy *búada* (v pozdější poezii též *ada*, doslova štěstěna – příkazy, co dělat) a již zmíněná *urgarta* (v pozdější poezii též *geiss* – příkazy, co nedělat).⁷⁶ Pokud je panovník dbalý dodržování obou, je zván *rop sogeis*, dobrý v *geasa*.⁷⁷ Specifickou funkci pak plní ještě termín *ailgés*, překládaný coby ‚nehorázný požadavek‘ a vyskytující se v příbězích, kdy básník či satirik požaduje něco neslýchaného a hrozí své oběti

⁶⁵ *Ibid.*, str. 797.

⁶⁶ Koch, John (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 796.

⁶⁷ *Ibid.*, str. 796.

⁶⁸ T. M. Charles-Edwards. „Geis, Prophecy, Omen and Oath.“ In *Celtica*, Vol. 23, 1999, str. 47.

⁶⁹ *Ibid.*, str. 53.

⁷⁰ *Ibid.*, str. 52.

⁷¹ Tak např. v starší verzi *Táin Bó Cúailgne* se Cú Chulainn se svou výzvou connachtskému vojsku dovolává jejich cti a *fír* („pravda“, *fír fer*, „pravda mužů“ je jakousi obdobou úsloví *fair play*), zatímco pozdější verze už celou situaci odbývá slovy „vložit na ně *geis*“. Viz T. M. Charles-Edwards. „Geis, Prophecy, Omen and Oath,“ str. 54.

⁷² Q. Fangzhe. „Geis, a literary motif in early Irish literature.“ In *STAAR*, 2010, str. 13.

⁷³ Charles-Edwards, T. M. „Geis, Prophecy, Omen and Oath,“ str. 58.

⁷⁴ Q. Fangzhe. „Geis, a literary motif in early Irish literature,“ str. 14.

⁷⁵ Charles-Edwards, T. M. „Geis, Prophecy, Omen and Oath,“ str.

⁷⁶ M. Dillon. „The Taboos of the Kings of Ireland.“ In *Proceedings of the Royal Irish Academy*, Vol. 54, (1951/1952), str. 1-6, 8-25, 27-36.

⁷⁷ Charles-Edwards, T. M. „Geis, Prophecy, Omen and Oath,“ str. 46.

újmou na cti – i ten se pravděpodobně podílel na vývoji pozdějšího významu *geasa*.⁷⁸ *Ailgés* se ovšem od ‚právoplatných‘ *geasa* liší tím, že se jeho ukladatel domáhá něčeho, co mu slouží k jasnému osobnímu prospěchu a často je komentován jako zneužití moci,⁷⁹ zatímco v případě *geasa* žádný očividný prospěch pro ukladatele, hraje-li ten vůbec nějakou roli, postřehnout nelze. Do jisté míry představují příklad zneužití postavení básníka – *Sanas Cormaic* (SC, *Cormacív glosár*) uvádí, že *ailgésu* se oběť se mohla vyhnout tím, že hrozcímu básníkovi zaplatila cenu, pečlivě vypočtenou dle jejího společenského statutu.⁸⁰

Zákazy samotné, které jsou zde v centru pozornosti především, lze pak klasifikovat několika způsoby. První z nich vychází přímo z irské tradice o královských *geasa* – narážíme zde na *erchullti a fhilatha* (zákazy jeho vlády) a *erchullti a shéagail* (zákazy jeho života), tj. zákazy spjaté s funkcí a zákazy spjaté s konkrétní osobou.⁸¹ Z tohoto rozdělení Fangzhe buduje svou definici zákazů královských, vložených na člověka abstraktní univerzální silou a kontrolovaných skrze moc nadpřirozenou; a zákazů osobních, uložených skrze magické metody.⁸² Thomas Charles-Edwards předpokládá, že se v textech setkáváme spíše s pozůstatky dvou tradic, hrdinské (spjaté s pojmem cti) a učenecké (spjaté s druidskou filosofií a královským úřadem), které se v středověké literatuře přetavují v jediný celek.⁸³ Philip O’Leary se soustředí na onu hrdinskou a spíše pozdní část *geasa*, které podle něj slouží k vytvoření života plného výzev a hrdinské slávy, neboť neustále vybízí ke konfliktu osobních a společenských, významem důležitějších *geasa*.⁸⁴ Dáithí Ó hÓgain nabízí nakonec ještě trochu jiné dělení: rozlišuje *geasa* na mýtická (spjatá s krajinnými, přírodními prvky, především s během slunce) a historická (vycházející z konkrétní nedobré historické zkušenosti, vysvětlující tak až neuvěřitelnou specifickou některých *geasa*). Zvláště spjatá jsou podle něj s královským úřadem – jejich následováním se král podvoluje kosmickému řádu a je s ním v souladu.⁸⁵

Co mají *geasa* společného s probíraným narativem v první řadě? Pramen Segais, který představuje dějiště vybraných irských textů, je obklopen hned několika příkazy, které se vztahují k instituci *geasa* – a právě porušení jednoho z nich je zápletkou celého narativu. Porušitelkou *geis* je pak žena, v rozporu s většinou dochovaných textů, které se týkají výhradně mužských *geasa*. Navíc, přestože je osudný čin nazván v středověkých textech porušením *geis*, tedy porušení podmínky spjaté v primárním smyslu se společenskou rolí některé postavy, svým obecným popisem připomíná spíše s místem spjaté, širše definované tabu. Ve svém rozboru bych však ráda dokázala, že i tento *geis* je možno do specificky irské klasifikace jistým způsobem umístit.

3.2.3 OSTATNÍ KELTSKÉ ZEMĚ

⁷⁸ Nelze nezmínit *Longes mac nUslenn* (Vyhnání Uislenových synů), kde satiričkou vychovaná Deirdriu hrozí podobným způsobem Naoisemu, neodvede-li ji sebou. Zatímco ranější verze se dovolává Naoiseho cti, pozdější verze již mluví o tom, že na něj Deirdriu vložila *geis*.

⁷⁹ Příkladem je především řada variací příběhu krále *Eochaida mac Luchty*, jež jsou obsaženy hlavně v *dindshenchas*, nebo již zmíněná Deirdriu.

⁸⁰ T. Sjöblom. „Beyond Narratives: Taboos as Early Irish Custom.“ In Bergholm, A. and K. Ritari (eds.). *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, str. 150-177.

⁸¹ T. M. Charles-Edwards. „Geis, Prophecy, Omen and Oath,“ str. 51.

⁸² Q. Fangzhe. „Geis, a literary motif in early Irish literature,“ str. 15.

⁸³ T. M. Charles-Edwards. „Geis, Prophecy, Omen and Oath,“ str. 59.

⁸⁴ P. O’Leary. „Honour-Bound: The Social Context of Early Heroic Geis,“ str. 88-94.

⁸⁵ D. Ó hÓgain. *The Sacred Isle: Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*, str. 177.

Otázka instituce podobné irským *geasa* v rámci ostatních keltských zemí, je otázkou problematickou. Pomineme-li veškeré folklórní zákazy a pověry, jejichž konkrétní vztah k *geasa* není příliš prokazatelný, zůstává nám v podstatě pouze jediná další tradice – středověké písemnictví velšské.

Narážíme zde jednak na pojem *kynnedyf* („zvyk“), kterým jsou vysvětleny určité zvláštnosti chování bojovníka v *Canu Aneirin (Píseň Aneirinova)*,⁸⁶ ten se však ale dá velmi těžko interpretovat jako znamenající něco tak specificky určeného jako *geasa*. O něco slibněji se jeví pojem *tynghed*. *Tynghu tynhed*⁸⁷ znamená doslovně „přísahat mu přísahu“, ale obvykle je chápáno jako „přísahat mu osud“ a je příbuzné staroirskému slovu *toceth* – osud, štěstěna.⁸⁸ Toto slovo se objevuje i v *Mabinogionu*⁸⁹ a je použito jak v případě, kdy Arianrhod ukládá tři zdánlivě nesplnitelné podmínky svému synovi Lleuovi, tak v případě, kdy se nevlastní Kulhwchova matka snaží zbavit nechtěného dítěte podobným způsobem. První případ pak představuje příkaz negativní, druhý pozitivní – a oba mají, stejně jako pozdější irské ukázky, blíže spíše ke kletbě či prorocství, k prohlášení motivovanému snahou uškodit, než ke snaze zabránit zhoubě svého nositele, jako je tomu v případě starších *geasa*. Připomínají tak spíše magickou techniku než formální rituální příkaz a stojí za povšimnutí, že je ukládají zde ukládají ženy.

Určité společné znaky irské i velšské tradice nadpřirozených zákazů či příkazů patrně najít lze, ale obecně se zdá, že posedlost *geasa* a důsledky jejich porušení se zdá být specificky irským jevem, který je snad možno přičíst na vrub síle a postavení básnické třídy v Irsku⁹⁰ – byť i Wales měl svou významnou básnickou tradici, básníci si zde ve středověku nezískaly tak výsadní postavení ani nevytvořili tak pevně ustanovenou a hierarchizovanou třídu.

⁸⁶ P. O'Leary. "Honour-Bound: The Social Context of Early Heroic Geis," str. 94.

⁸⁷ E. Hull. „Old Irish Tabus, or Geasa.“ In *Folklore*, Vol. 12, 1901, str. 65.

⁸⁸ D. McManus. „Ogam: archaizing, orthography and the authenticity of the manuscript key to the alphabet.“ In *Ériu* 37, 1986, str. 6.

⁸⁹ S. Davies. *The Mabinogion*. Oxford: Oxford University Press, 2007, str. 336.

⁹⁰ Sjöblom, Tom. „Beyond Narratives: Taboos as Early Irish Custom.“ In Bergholm, A. and K. Ritari (eds.). *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, str. 154.

4 MYTOLOGICKÉ MOTIVY ZA MATERIÁLEM Z *DINDSHENCHAS*

Jak již bylo řečeno, probíraný narativ patří k těm, jež se vyznačují předkřesťanskými mytologickými kořeny, skrze které byl dosud tento text vykládán v první řadě. Než se tedy pokusím o svou vlastní interpretaci, je nutné si tyto mytologické interpretace představit – s ohledem na primární záměr této práce je však pozornost věnována především způsobu, kterým se tyto interpretace stavěly k prameni vědění a a ženě, která se k němu vydává.

4.1 PRAMEN SEGAI: IRSKÁ ADAPTACE INDOEVROPSKÉHO MOTIVU

Pramen Connlúv či pramen Segais, který představuje integrální prvek pojící obě verze, vždy poutal hlavní zájem keltologů v celém narativu a brzy bylo zjevné, že paralely k němu poskytuje i širší indoevropský materiál. Zatímco Sinannin příběh nám poskytuje především popis pramene samotného (Příloha: str. 57-61), Boannin zdůrazňuje důsledky, které stihnou toho, jenž k němu neprávem přistoupí (Příloha: str. 61-66). Pramen sám ovšem dalece přesahuje rámec textů z *dindshenchas*, neboť představoval centrální koncept irské básnické ideologie i praxe.

4.1.1 PRAMEN, HRANICE A JINÝ SVĚT

Jakožto společný pramen Shannon, Boyne a dalších pěti nejvýznamnějších irských řek⁹¹ je Segais pramenem jasně mýtickým, nikoliv reálně podloženým vodním zdrojem – byť tradice o Boann ho umísťuje do *Sídu Nechtain*, který je někdy ztotožňován s *Carbury Hill* (mod. ir. *Cairbre*) v hrabství Kildare,⁹² pod kterým Boyne skutečně pramení. *Dindshenchas* však umísťují pramen zřetelně do gaelského Jiného světa – či spíše, Jiných světů, protože přes řadu typických rysů,⁹³ Jiný svět irské literatury nepředstavuje jasně vymezenou a unifikovanou říši. Slouží spíše jako pomocné označení všech nadpřirozených míst explicitně nebiblického původu, často nazývaných *síd* – a ani tato hranice nebývá vždy zřetelná, zejména v případě žánru *immrama*, zámořských plaveb.⁹⁴

Již zmíněný *Síd Nechtain* je sice spjat s konkrétním místem, nicméně odkaz na Jiný svět je obsažen již v jeho jménu. *Dindshenchas* o Sinann zase pramen umísťují do podmořské *Tír Tairngiri*, Země příslibu. Její název připomíná představu biblické Země zaslíbené a ovlivnění některých jejích popisů křesťanskou tradicí tak nelze zcela vyloučit, nicméně *Tír Tairngiri* je nicméně v rámci středověké literatury popisována především jakožto sídlo pána moří *Manannána mac Lira*, příslušníka božského národu Túatha Dé Danann a podle některých podání též jejich vládce. V textu zvaném *Echtra Chormaic i Tír Tairngiri* (*Cormacovo dobrodružství v Zemi*

⁹¹ Mezi ostatní bývají počítány ještě *Barrow* (ir. *An Bhearú*), *Nore* (ir. *An Fheoir*) a *Slaney* (ir. *Abháinn na Sláinne*), dvě nejsou známy. Viz E. O'Curry. *On the Manners and Customs of the Ancient Irish*, Vol. 2. Williams and Norgate, Dublin 1873, str. 144.

⁹² J. Koch (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 217. Na vrchu *Carbury Hill* se nachází též tři pohřebiště, aktivita na nich se klade mezi léta 600 př. n. l. až 400 n. l.

⁹³ Často jsou umístěny pod mořem či v podzemí, jsou spojeny s prehistorickými pohřebními komplexy a slouží jako sídla irských nadpřirozených bytostí. Popis dění v nich je pak obyčejně obdobný s lidským životem, ovšem odehrává se na kvalitativně mnohem lepší úrovni. Někdy se částečně prolínají i s místy vymezenými mrtvým (nicméně vymezení jejich původního osudu není pod vlivem křesťanské kultury ze středověké literatury příliš jasné), či z nich přicházejí nejrůznější monstra a příšery, jež sužují lidský kraj. Jednotlivé vstupy do *síd* jsou pak velmi lokálně vymezeny a v literární i folklorní tradici mají mnohé z nich své lokální nadpřirozené vládce.

⁹⁴ J. Koch (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 1403-4.

příslibu)⁹⁵ narážíme na pramen podobný tomu z *dindshenchas*: hrdina zde spatřuje budovu, jejíž střechu pokrývá ptačí peří a uvnitř které je skryt kouzelný pramen, z nějž vytéká *pět*⁹⁶ řek, ze kterých všichni obyvatelé *Tír Tairngiri* pijí. Nad pramenem vyrůstá devět purpurových lísek Buanových, ve vodě se prohání pět lososů a všechna voda vydává tu nejmelodičtější hudbu, kterou kdy Cormac slyšel. Sám Manannán pak následně přirovnává pět pramenů k pěti smyslům, skrz které je získávána moudrost.

Tato jinovětškosť pramene dodává váhu interpretaci z něj pramenících, reálných řek coby hranic: v tomto případě hranic mezi našim a Jiným světem. S touto jeho charakteristikou si patrně pohrává i závěr Sinanniny verze, kdy je zdůrazněno, že tělo dívky se dostává ven *na naší straně řeky* (Příloha: BD str. 57, PD str. 58).

Pro Boyne i Shannon ovšem platí i zmíněný předpoklad, že jejich funkce coby hranic mezi dvěma světy odrážela jejich původní geografickou funkci kmenových hranic, jejichž překročením běžný příslušník království či *túathu* ztrácel v středověkém Irsku svá zákonem daná práva. Boyne spolu se svým hlavním přítokem, *Blackwater* (mod. ir. *An Uisce Dubh*) tak tvořila hranici, podle níž se dělila podkrálovství v rámci království Bregie; v dobách před 7. stoletím pak patrně tvořila též jižní hranici království Ulaidh.⁹⁷ Anonymní staroirská báseň to komentuje slovy: „*Béda Ulad'anum, kteří se odváží překročit Boyne.*“⁹⁸ Shannon naopak představovala východní hranici království Connachtu.⁹⁹ Vzhledem k tomu, že Ulaidh i Connacht představují názvy království pocházející z rozdělení Irska v dobách tzv. pentarchie, které figurují v příbězích kladených do nejstarších dob irské mytologizované historie, lze předpokládat, že důraz na jejich hranice a příběhy s nimi spojené mohou být určitého staří. Motiv hranice u pramene zdůrazňují i další detaily příběhu: Sinann vyráží za soumraku (Příloha: MD1, str. 59), u Boann zas jedno z čtyřverší naznačuje, že ten den byly zpřelámány všechny zátarasy (Příloha: BD, str. 62).

Zajímavým faktem, který podle mne svědčí pro pevné spojení představy vod s hranicemi, je posun od tradičnějších pěti či sedmi řek k výčtu známých neirských řek coby jmen pro Boyne (MD1, str. 62-3). Byť většina středověké tradice se zdá být značně zaměřená na ostrov samotný, s příchodem křesťanství přesto vzrůstala snaha o začlenění Irska do širšího prostředí křesťanského světa. V případě, že hlavní řeky byly chápány jako hranice, můžeme tak přidání jmen Boyne chápat jako básníkovu úsilí o propojení s širším světem – je příznačné, že zde nacházíme řeky skotské a velšskou Severn (obojí území bylo od počátku středověku ovlivňované gaelskými výboji), Tiber (představující Řím, sídlo papeže) a blízkovýchodní řeky (spjaté s tradicí biblickou). Spjatost vod s hranicemi a klasifikací světa na *domáci* a *jiné* území byla v Irsku patrně umocněna i samou podstatou země coby ostrova – však právě jeden způsobů, kterak překročit hranici do Jiného světa jsou výpravy za moře.

4.1.2 PRAMEN A SPRAVEDLNOST

⁹⁵ S. P. Macleod. „A Confluence of Wisdom: the Symbolism of Wells, Whirlpools, Waterfalls and Rivers in Early Celtic Sources,“ str. 342.

⁹⁶ Pětka obecně představuje obvyklejší volbu čísla v irské tradici – máme pět hlavních irských cest, pět posvátných stromů, pět předmilesiánských invazí do Irska, pět mýtických provincií, pět slavných hostelů i pět oddílů oghamové abecedy – nicméně sedm řek zase odpovídá sedmi řekám z jiných indoevropských tradic. Viz T. A. Mikhailova. „Ireland's 'Five Fifths' – A New Look.“ In Bergholm, A. and K. Ritari (eds.). *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, str. 192-205.

⁹⁷ Koch, John (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 218.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, str. 477.

Dříve než se pustím do rozboru nejhojněji komentovaných asociací pramene, tedy spojení s básnictvím a inspirací, je třeba zmínit ještě vztah pramene Segais ke konceptu spravedlnosti a pravdy. Byť se jedná o vlastnost podstatně méně komentovanou, některé varianty obou verzí spojují pramen i s důležitým irským konceptem *fír*, pravdy a spravedlnosti.

Jedna ze zmínek o Sinann tak nazývá pramen *fír-thiprait*, pramen pravdy – čím snad implikuje tak, že pramen Sinann posoudil a shledal ji nehodnou. V případě Boann je pak tento předpoklad obsažený explicitně: texty zdůrazňující vyzývavost a pýchu, s kterou k němu Boann přistupuje, jako by se jednalo o jakýsi druh zkoušky. Báseň Cinaéda uá hArtecáina, o níž již bylo řečeno, že se věnuje otázce Boanniny nevěry, pak na tomto předpokladu přímo staví: Boann se k prameni vydává prokázat, že nebyla nevěrná a je ze své lži usvědčená. V tomto případě je tedy pramen skutečným *fír-thiprait*, explicitním soudcem, trestajícím nedostatečného kandidáta. Tento motiv je ovšem implicitně přítomen i v narativu v *dindshenchas*, kde konečný důsledek rovněž potvrzuje rozhodující moc vod v posouzení přicházející osoby. Rozdíl mezi Cinaédovou Boann a ostatními variantami tkví v tom, z jaké hlediska je pramen posuzuje: Sinann i Boann prozaických verzí přicházejí především k prameni básnictví a inspirace, zatímco u Cinaéda a z něj odvozených verzí je Boann k tomu zatížena svou nevěrou – o možnosti propojení těchto témat bude řeč později.

Podíváme-li se na narativ skrze Van Gennepovo¹⁰⁰ schéma, vidíme na jeho počátku ženu, která se vydává osamocena ze svého obvyklého domova k prameni, někdy dokonce explicitně odmítá doprovod (*separace*), je pramenem posouzena a případně roztrhána na několik kusů (samotný okamžik přechodu, kdy je rozhodnuto o její nedostatečnosti), ale zároveň v určitém smyslu přemáhá smrt a je ztotožněna s věčnou řekou (*reintegrace*). Moc prohlédnout lži a odhalit pravdu se nepřekvapivě pojí právě s prostřední, liminální fází, kdy žena překračuje hranici svého dosavadního společenského určení – Sinann ve své troufalosti (a snad i Boann prozaických verzí) explicitně touží po moci básnické, zatímco Cinaédova Boann tímto činem veřejně odhaluje svou nedostatečnost v roli manželky.

Že asociace Boyne s odhalením pravdy nemuselo být ojedinělé a mohlo přetrvávat velmi dlouho, svědčí i raně novověký příběh *Altram Tige Dá Meadhar* (*Altram*¹⁰¹ *domu dvou nádob*), ve kterém *Eithne*,¹⁰² jedna z Túatha Dé Danann a schovanka Manannána, se při koupeli v Boyne oddělí od ostatních a je následně řekou zbavena *féth fiada*, závoje neviditelnosti a veškeré s ním spojené nečisté moci, načež se stahuje do ústraní a přestává jíst jídlo svého lidu, aby nakonec došla k poznání, že jedinou možností znovuzačlenění do společnosti je pro ni konverze ke křesťanství, což se i stane.

4.1.3 PRAMEN A OHĚŇ INSPIRACE

Už Georges Dumézil¹⁰³ se pokusil o výklad pramene Segais coby variace na specifický indoevropský motiv *ohně ve vodách*. Dumézil usoudil, že poznámka o schopnosti pramene

¹⁰⁰ A. Van Gennep. *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, str. 201 (1901).

¹⁰¹ *Altram* je hůře přeložitelné slovo, označující irský zvyk posílat děti na výchovu do vazalských rodin, se kterými pak získali pouta často silnější, než s původní rodinou – porušení těchto pout je jedním z oblíbených tragických námětů středověkého Irska, jako v případě Cú Chulainna a jeho „bratra“ Ferdiada v *TBC*.

¹⁰² Doslova „zrno“, časté raně irské jméno, nicméně v jedné z verzí prologu k *Tochmarc Étaine* též jméno Boann.

¹⁰³ G. Dumézil. „Le puits de Nechtan.“ In *Celtica* 6, 1963, str. 50-61.

poničit obě oči neprávem přicházejícího člověka naznačuje nějaký druh nebezpečné, ohnivé substance a srovnal příběh s různorodým indickým, íránským a římským materiálem, ve kterých figuruje pramen nadaný speciální mocí, jež je dostupná jen rituálně způsobilým.¹⁰⁴ Charakteristiku tohoto fenoménu později shrnul do čtyř základních bodů Findly¹⁰⁵ – a lze souhlasit s tím, že v takto obecných bodech je postřehnutelná i v probíraném narativu:

- *Přítomnost zářivého, ohnivého elementu*
- *Skrytého ve vodách*
- *Dosažitelného pouze těmi, kdož jsou k tomu rituálně uzpůsobeni*
- *Neoprávněné pokusy zmocnění se ho vedou k potopě*

Patrick K. Ford¹⁰⁶ coby keltolog navázal na tuto všeobecnou hypotézu – zdůraznil, že pramen je v irském prostředí dárcem moci zcela konkrétní, tedy básnické a věštecké inspirace, na níž si výhradní nárok dělala básnická třída *filidů*. Jak již bylo zmíněno, metaforické spojení vod a básnické inspirace představuje v irské literatuře rozšířený motivem, pramen Segais byl však s poezií a inspirací spjat prvořadě. V textech z *dindshenchas* postřehneme několik výrazů, jimiž je básnická inspirace, kterou pramen poskytuje, popisována: nejčastější je *immus* či *imbas*, úzce související s výrazem *imbas forosnai* („*znalost, jež rozněcuje*“), jednou ze tří základních technik, jež kvalifikují dle SC básníka. Jiný termín představuje slovo *ái*, značící rovněž básnickou inspiraci a moudrost, příbuzné velšskému slovu pro inspiraci *awen*,¹⁰⁷ spjatého rovněž s tekutinami.¹⁰⁸ Řadu dalších poetických asociací, kterou popis pramene v irských textech má, analyzovala pak již zmíněná Sharon Paice Macleod: v souvislosti s řekami vytékajícími z pramene si pak zaslouží pozornost poznámka z básnického traktátu *Auraceipt n-Éces*, kde se rozeznává sedm *ái* poezie, jež spadají pod pět *ái* obecných.¹⁰⁹

Tato inspirace se přenáší k básníkům skrze tři substance, které se v prameni nachází:

- *Lískové oříšky*

SC o nich praví:¹¹⁰ „(...) *co se týče výtečných oříšků, jež padají z Crimannovy lísky, padají do jezírka a následně do Boyne každý rok nebo každých sedm let a naplněny immus přichází k určitým lidem, jež vše pijí, aby se stali mistry básníky.*“ Oříšky jsou jedním z nejrozšířenějších zdrojů inspirace v středověkém Irsku, dokonce i praktický poetický traktát, *Kotel poezie*, zmiňuje oříšky z Segais jako jednu z možností dosažení nejvyššího poznání, vedle boží milosti,¹¹¹ což podle mne představuje klasickou ukázkou koexistence předkřesťanských a křesťanských tradic v básnické ideologii. Navíc se zdá, že právě líska, nikoliv pramen, představovala v irské tradici prvotní zdroj inspirace – losos i bubliny v prameni získávají moc poskytnout člověku inspiraci až kontaktem s jejími oříšky, jak se zdá.

¹⁰⁴ Jakožto nejcharakterističtější příklad tohoto fenoménu bývá jmenován *Apam Napat*, ohnivé dítě *apah matarah*, matek vod, často ztotožňované s Agnim, který byl při narození opečován sedmi prameny – nicméně práce Dumézila a jeho následovníků nabízí řadu dalších příkladů.

¹⁰⁵ E. B. Findly. „The ‚Child of the Waters‘: A Reevaluation of Vedic Apam Napat,“ str. 176.

¹⁰⁶ P. K. Ford. „The Well of Nechtan and ‚La Gloire Lumineuse‘.“ In Larson, G. J. et al. (eds.), *Myth in Indo-European Antiquity*, University of California Press, 1974, str. 67-74.

¹⁰⁷ M. Haycock. „Taliesin’s Questions“. In *Cambridge Medieval Celtic Studies*, Vol. 33 (1997), str. 20.

¹⁰⁸ S. P. Macleod. „A Confluence of Wisdom: the Symbolism of Wells, Whirlpools, Waterfalls and Rivers in Early Celtic Sources,“ str. 343.

¹⁰⁹ *Ibid.*, str. 344.

¹¹⁰ P. K. Ford. „The Well of Nechtan and ‚La Gloire Lumineuse‘,“ str. 73.

¹¹¹ Breatnach, Liam. „Caldron of Poesy.“ In *Ériu*, Vol. 32 (1981), str. 45-93.

- *Bublíny v prameni*

Proběhl pokus ztotožnit je s výrony muchomůrky červené,¹¹² která by jako známý euroasijský entheogen mohla být reálným podkladem pro alespoň část barvitého obrazu pramene. Daly by se ovšem chápat též jako náznak onoho ohnivého elementu přítomného v prameni, zvláště ve spojitosti s barvou, kterou bubliny i vše, čeho se dotknou, mají: *corcra* je odstín pohybující se mezi karmínovou a purpurovou. Obraz ohnivě, vřící vody dokonce v jistém smyslu připomíná i personifikaci galského Apollóna Borva, vřícího boha a patrona termálních pramenů, zobrazovaného s bublajícím pohárem v ruce.

- *Losos vědění*

Éo fis, losos moudrosti, představuje jedno z nejvýznamnějších a nejstarších zvířat irské i velšské tradice a stejně jako úhoř a pstruh představuje obvykle funkční substituci za hada, který v irské fauně za normálních okolností zcela chybí.¹¹³ Losos v prameni byl ve středověku podle všeho záležitostí zcela běžnou – *Annála na gCeithre Máistrí (Kroniky čtyř mistrů)* například pod rokem 1061 zdůrazňují pobouření nad činem, kdy jeden z vůdců rozbořil hlavní sídlo svých nepřátel a snědl dva posvátné lososy z jejich pramene.¹¹⁴ Zmínky o zázračných lososech v studnách a pramenech se nevyhýbají ani folklóru¹¹⁵ a lze předpokládat, že se zde reálný zvyk spojil s obecnějšími funkcemi, které losos získal substitucí za hada – losos figuruje i v irských obdobách mezinárodního folklorního motivu Aarne – Thompson (AT) 673, Bílý had.

I z tohoto krátkého – a rozhodně ne konečného – výčtu tak lze usoudit, že vodní zřídlo poznání, které ve svém barvitěm popisu zahrnuje i náznaky skryté ohnivě substance, se v irské tradici skutečně vyskytuje. Ani o čtvrté charakteristice, potopě trestající nevhodného uchazeče o inspiraci, nemůže být právě u probíraného narativu pochyb. Otázka, kterou podle mého názoru předešli autoři obcházeli, však zní: proč právě Boann a Sinann jsou těmi eponymními nevhodnými uchazeči o inspiraci, proč se narativ soustředí právě na potrestání nevhodného kandidáta?

K tomu se ovšem nejprve potřebujeme podívat na to, kdo je oním vhodným uchazečem v irské tradici.

1.1.1. Pramen a jedinci kvalifikovaní k němu přistoupit

I v samotných *dindshenchas* je zdůrazněno, že ne každý smí k prameni přistoupit, jedna z nich dokonce explicitně praví, že ostatní lidé mohou přistupovat jen v doprovodu vybraných specialistů (Příloha: BD, str. 60). Boanniným manželem a pánem pramene v *dindshenchas* je jasně jmenován Nechtán,¹¹⁶ jehož jméno *Nechtán mac Labraid*, znamenající „Čistý syn Mluvícího“, z něj činí vpravdě ideálního kandidáta, kvalifikovaného přistoupit k prameni básnického vědění. Jeho služební, *deogbaire*, doslova ‚roznašeči nápojů‘, kteří jako jediní další

¹¹² *Ibid.*, str. 341.

¹¹³ D. Samek. „Had v gaelské tradici irské – mýtus, literatura a věda (Rozprávka o metodě neboli in absentia contra in potentia)“. In *Různost rozhovorů – poezie, filosofie, věda (Studie z komparatistiky 5)*, Praha: Univerzita Karlova, 2006, str. 193-216.

¹¹⁴ P. Logan. *Holy Wells of Ireland*. Buckinghamshire: Colin Smythe Limited, 1980, str. 120.

¹¹⁵ V rámci lidového katolicismu se pak losos (či pstruh) stal s prameny úzce spjatý i rituálně – často se nejednalo o obyčejné zvíře, nýbrž o speciálního pstruha, kterého mohli spatřit vyvolení v posvátný den jako potvrzení splnění svého přání. Podobné tradice se dochovaly i ve Walesu.

¹¹⁶ V rámci indoevropské tradice pak jde o jméno spojované s Apamem Napatem a Neptunem, zde je nicméně řeč o středoírském významu. Viz Koch, John (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 1695.

mohou k prameni přistoupit, podle některých mohou představovat odraz rituálních funkcí, zvláště jsou-li nazýváni *deogbaire nan druad*. O Nechtánovi ovšem jinak nevíme o mnoho více, než kolik je řečeno v *dindshenchas* – zároveň ovšem narážíme na zmínku, že Boyne je nazývána též „Paží a Nohou Nuadovy ženy“. Toto jméno poměrně často figuruje v irských pseudohistorických genealogiích (někdy též v podobě Nuadu Necht),¹¹⁷ nicméně jeho nejslavnějším nositelem je stříbroruký válečník *Nuadu Airgetlám*, král Túatha Dé Danann v době první bitvy na Mag Tuired. Se jménem Nuadu je spojená i Sinann – alternativní příběh z *dindshenchas* říká, že se v řece utopil Nuadův pes, *O'Mulconryho glosár* jí pak nazývá Vodítkem Nuadova psa.¹¹⁸

Za možného předchůdce obou postav je pak považován římsko-britský bůh *Mars Nodons*, uctíváný v Lancashire a Gloucestershire, jehož nejslavnější chrám v Lydney se nacházel na březích řeky Severn.¹¹⁹ Z jeho chrámu pochází řada nálezů, včetně mince zobrazující postavu chytající lososa, zpodobnění psů, malé bronzové ruky uložené ve svatyni¹²⁰ a řady akvatickým motivů, zahrnujících též vodní monstra a jednoho ichtyokentaura.¹²¹ Je tak pravděpodobné, že *Nechtán* se svými *deogbaire* byl skutečně původním akvatickým božstvem, které mělo nad pramenem výsostný patronát, jak se domníval již Dumézil.

Sinannina verze sice nezmiňuje pána pramene, nicméně pramen se zde nachází v *Tír Tairngiri*, která je říší *Manannána mac Lira*, nejvýznamnější akvatické numinózní bytosti ostrovní literární tradice. Ten v lecčem představuje funkční období Nechtána a je rovněž spjat se smečkou psů, která se podle *dindshenchas* utopila, tudíž nelze vyloučit, že hypotetické keltské akvatické božstvo mělo úzký vztah k těmto zvířatům. Manannán¹²² vystupuje ve středověké literatuře coby pán ostrova Manu, mořeplavec, trickster a čaroděj, který nezřídka zatáhne člověka skrze pramen do své říše.¹²³

Patronát akvatického božstva nad pramenem v „původní“ mýtické variantě se tak zdá být plausibilní, nicméně podle mého názoru nijak nenapomáhá k osvětlení zachyceného narativu – Nechtán i Manannán hrají v dochovaném narativu sotva roli. Více než cokoliv zde jiného jejich jméno představuje zkratku pro evokaci představy Jiného světa, s kterým jsou spojeni. Otázku po jedinci oprávněném přistoupit k prameni lze položit i jinak, protože jak jsme již viděli, pramen Segais nebyl jen mytologickým reliktem, ale také stále živým obrazem v ideologii středověké básnické třídy. V té byla odpověď na právo po přístupu k Segais jednoznačná: muselo se jednat o příslušníka jejich vlastní třídy a lze jen těžko předpokládat, že tato odpověď nepřišla na mysl autorům textů, z nichž minimálně část právě z této třídy pocházela. Od tohoto předpokladu se bude odvíjet i argumentace následující kapitoly, nejprve je ovšem třeba dokončit pohled na

¹¹⁷ *Ibid.*, str. 1359.

¹¹⁸ P. Bernhard-House. *Werewolves, Magical Hounds and Dog-Headed Men in Celtic Literature: A Typological Study of Shape-Shifting*, str. 348.

¹¹⁹ Koch, John (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 1359. Aktivní byl ještě na konci 4. století n. l., kdy bylo oficiálním náboženstvím římské říše již ustanoveno křesťanství.

¹²⁰ Ó hÓgain, Dáithí. *The Sacred Isle: Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*. Woodbridge: Boydell & Brewer Ltd, 1999, str. 136.

¹²¹ Koch, John (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 1359.

¹²² Jeho manskou obdobou je *Manán Beag mac y Leirr*, minimálně lingvistickou obdobu pak představuje také velšský *Manawyddan mab Llyr*.

¹²³ Spaan, David. B. „The Place of Manannan mac Lir in Irish Mythology.“ In *Folklore*, Vol. 76, No. 3 (1965), str. 176.

mytologické kořeny narativů pohledem na samotné hrdinky textů, personifikovaných řek Boann a Sinann.

4.2 MYTOLOGICKÉ VÝKLADY POSTAV SINANN A BOANN

4.2.1 SINANN – OZVUK KELTSKÉ MINERVY?

Sinann sdílí své jméno s nejdelší irskou řekou Shanonn (mod. ir. *An tSionnain, An tSionna*) a zmíněna je už na mapě Klaudia Ptolemaia z 2. st. n. l. coby *Senu*, patrně znamenající *Stará*.¹²⁴ Je otázkou, jaký vztah mohla mít k římsko-britské bohyni *Senuně* (též *Sena* a *Senua*), známé z 26 votivních darů z naleziště v Hertfordshiru,¹²⁵ která byla patrně asociována s místní řekou a ve své ikonografii vykazuje synkrezi s Minervou, nejoblíbenější keltskou bohyní podle Caesarových zpráv. Keltská Minerva, F. J. Northem považována za zdroj většiny gaelských i brythonských akvatických ženských postav zmiňovaných v této práci a období indické Sarasvatí či íránské Anáhity,¹²⁶ byla v rámci synkreze ztotožněna i s již zmíněnou britskou *Sulis*, bohyní termálního pramene schopnou léčit i proklínat a galskou *Belisamou, Nejzářivější*, známou z votivních inskripcí z Vaison a Saint-Liziers a z Ptolemaiovy mapy, kde *Belesama* představuje jméno britské řeky Mersey.¹²⁷

Keltská Minerva tak v sobě patrně spojovala zářivost a asociaci s vodami, kterou v případě Sinann rozhodně v *dindshenchas* nacházíme. Celé Sinannino příbuzenstvo vůbec vykazuje akvatické rysy: jméno Manannánova otce a Sinannina děda, *Ler*, znamená přímo „Moře“ – vzhledem k tomu a též vzhledem k faktu, že kromě *Clann Lir (Příběh Lirových dětí)* nefiguruje *Ler* nikde coby specifická postava, mohlo se možná jednat spíše o personifikaci či poetický opis moře samotného, než faktické božstvo – i hojný počet jeho potomků a příbuzných by tomu mohl nasvědčovat. Sinannin vlastní otec, *Lodán* („Malé jezírko“),¹²⁸ je pak zmíněn i v *Imramm Brain mac Febail (Plavbě Brana, Febalova syna)* coby *Lotan mac Lir*, hrdinův děd.¹²⁹ V několika *dinshenchas* zvaných *Áth Liac Finn* je pak letmo zmiňována jistá Sinann či Sideng, nazývána dcerou Mongána ze *sídu*. Vzhledem k tomu, že Mongán sám je v irské tradici synem Manannána mac Lira, můžeme usoudit, že její asociace s rodinou akvatických bytostí byla v Irsku obecně přijímána.

Sinann je navíc v jedné z variant svého narativu srovnává s *Badb*, mnohoznačnou bohyní, která nicméně ve své podobě válečné fúrie odpovídá Senunině bojové, více antickému vzoru podobné ikonografii. Tato asociace není ojedinělá: známe též epizodu z *TBDD*, kde podivná žena přichází králi Conairovi věštit zkázu poté, co porušil svá *geasa*. Když se králi její původní jméno, *Cailb*,

¹²⁴ O. Connellan. „On the rivers of Ireland, with derivations of their names.“ In *Proceedings of Royal Irish Academy*, Vol. 10 (1866-69), str. 456.

¹²⁵ Exkavace probíhaly v letech 2002-2004, stále se tedy jedná o nález poměrně nedávný. Viz R. Jackson a G. Burleigh. „The Senuna treasure and shrine at Ashwell (Herts).“ In R. Haeussler and A. C. King (eds.), *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West Vol. 1*, Journal of Roman Archaeology Supplementary Series No. 67 (2007), str. 37-54.

¹²⁶ F. J. North. *Sunken Cities: Some Legends of the Coast and Lakes of Wales*. University of Wales Press, 1957, str. 256.

¹²⁷ J. Koch (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 201.

¹²⁸ *lodán* (DIL 2012 L 181.59)

¹²⁹ Koch, John (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 238.

zdá být příliš krátké, vychrlí ze sebe žena celý proud dalších jmen, kterými jí král může říkat – mezi nimi např. *Badb* a *Nemain*,¹³⁰ avšak též *Sinann*.

V souvislosti s původním jménem řeky, *Senu*, a jménem *Senuna* stojí za povšimnutí i zmínka *Pomponia Mely* (1. století n. l.) o ostrově *Sena* u pobřeží Bretaně, kde žije devět panenských věštkyň známých jako *Gallisenae*, které ovládají moře a mohou měnit tvary. Toto vyprávění připomíná nejen společenství devíti panen brythonské tradice, o nichž ještě bude řeč, ale i text *Nuall Fer Fio* (Fer Fiúv výkřik), středověkého zařikávadla pro dlouhý život. Přestože obracející se v závěru ke křesťanskému bohu,¹³¹ jeho začátek zní následovně: „Vzývám sedm dcer moře, jež utvářejí vlákna dlouhého života...“¹³² – a jeho spojitost se sedmi řekami vytékajícími z podmořského pramene *Segais*, z nichž minimálně dvě byly silně personifikovány již od staroirských dob, podle mého názoru nelze zcela vyloučit.

Přestože se srovnáváním keltské *Minervy* a středověkých postav by se mělo podle mého zacházet pouze velmi opatrně, v případě *Sinann* je přece jen poměrně na místě. Vypovídá však opět především o jejích kořenech: hrdinkou *dindshenchas* je dívka, která – byť z *Túatha Dé Danann* – není nikde ve středověké literatuře za bohyni označena a vystupuje v příběhu, který pojednává o její smrti, na což je třeba nezapomínat.

4.2.2 BOANN – VARIACE NA MÝTUS O ZISKU VLÁDY A INSPIRACE

Boann, sdílející jméno s kulturně nejvýznamnější irskou řekou *Boyne* (mod. ir. *An Bhóinn*, na Ptolemaiově mapě *Buwinda*), spjatou s neolitickým komplexem *Newgrange* (mod. ir. *Sí an Bhrú*), byla ve středověku vykládána coby spojení slov *bó* a *find*, tedy „bílá kráva“. V současnosti je však nejpreferovanějším výkladem spojení „ta, jež má bílé krávy“,¹³³ ačkoliv *Campanile*¹³⁴ navrhuje chápat jméno jako obdobu indického přízviska *Sómy*, *govindu-*, „ta, jež nachází krávy“. Na rozdíl od *Sinann* neznáme žádné starší keltské bohyně, které by s ní mohly souviset etymologicky,¹³⁵ coby matka *Mac ind Óga*, považovaného za jistou obdobu velšského *Mabona* a galského *Apollóna Mapona*, bývá *Boann* ale srovnávána s jejich matkami – velšskou *Modron* a galskou *Matronou*, které obě mají říční konotace.¹³⁶ Ozvěnu mateřské vodní bohyně v ní tedy tušit snad můžeme, nicméně není dle mého názoru třeba asociovat ji hned i s keltskou *Minervou* a snažit se vykládat všechny akvatické numinózní bytosti tradice jako odrazy jediného typu bohyně: i v *dindshenchas* je *Boann* cizoložná manželka, matka neobvyklého dítěte a pyšná žena, dle *Cinaéda* tak čtyřicetiletá, zatímco *Sinann* je mladá, rozpustilá děvče bojovného charakteru, byť je poji stejný čin.

¹³⁰ „Bitevní vrána“ a „Jedovatá“ obvykle vystupují jako součást *na Morrigna*, bohyň konvenčně spojovaných s válkou, proroctvím a magií a srovnávaných se severskými valkýrami. Jejich charaktery ale mohly být mnohem rozmanitější, viz M. Herbert. „Transmutations of an Irish Goddess“. In *Billington, Sandra a Green, Miranda (eds.), Concept of Goddess*, London: Routledge, 1998, str. 141-151.

¹³¹ Nutno poznamenat, že mimo jednu zmínku o Svatém duchu je zbytek explicitně křesťanské litanie doplněn k irskému textu latinsky.

¹³² M. L. West. *Indo-European Poetry and Myth*, str. 384.

¹³³ J. MacKillop. *Keltské bájesloví: průvodce keltskou mytologií*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, str. 40.

¹³⁴ E. Campanile. „Old Irish Boand“. In *Journal of Indo-European Studies* 13/3-4 (1985), str. 477-9.

¹³⁵ Nicméně z Galie známe partnerku *Apollóna Borva* jménem *Damona*, „Božská kráva“.

¹³⁶ *Matrona* je již zmíněná bohyně řeky *Marne*, zatímco *Modron ferch Afallach* vystupuje ve velšských artušovských legendách jakožto *Urienova* nadpřirozená žena, s kterou se setkává u říčního brodu.

Interpretace Boannina charakteru se přirozeně soustředily především na téma její nevěry s Dagdou. Nechtán či Nuadu může být pánem pramene vědění, nicméně speciálním vztahem k vědění se vyznačuje právě i *Dagda* („Dobry bůh“).¹³⁷ Známy též jako *In Ruad Rofhessa* („Rudý Vševědoucí“), *Eochaid Ollathair* („Hřebec Otec všech“) a *Áed Álaind* („Krásný plamen“), Dagda je spojen s kataraktem *Ess Ruad*, v němž žil *eó fis*, losos moudrosti, stejně tak jako v *Linn Féic*, jehož pánem je Dagda rovněž nazýván.¹³⁸ Stejně jako Nuadu je rovněž v některých textech zván králem Túatha Dé Danann. To vše Ó hÓgaina vede k interpretaci Dagdy coby představitelem slunečního, s koňmi spjatého božstva,¹³⁹ které bylo jedním ze soupeřů v původním mýtickém sporu s královským úřad spjatý s údolím Boyne, kde Boann zosobňovala předmět sporu. Spojuje ji s mytologickým motivem ženy s kravskými atributy či přímo krávy, jež je spojována s vodami i poezií a jejíž osvobození je často spojené se ziskem určité moci, známým především z indického materiálu.¹⁴⁰ Podobné snahy o konstrukci mýtu boje o inspiraci či legitimitu prokazuje i Brenneman, který se soustředí na literární motiv *tána*, tažení za cílem ukořistit nepřátelský dobytek,¹⁴¹ zatímco Macdonaldova práce vypočítává příklady tohoto ztělesnění vod s bovinními atributy v irském, indickém, řeckém a severském materiálu.¹⁴²

Přestože pro konkrétní průkaznost takového typu mýtu boje o inspiraci mezi Dagdou a Nechtánem schází ve středověké literatuře očividné důkazy, tato snaha o rekonstrukci jistě má svou hodnotu – minimálně nabízí jedno možné vysvětlení, proč si příběh o Boannině nevěře udržel alespoň někde přímou asociaci s neoprávněným přístupem k prameni inspirace. Jak navíc ještě uvidíme, inspirace spjatá se ženou a darovaná ženou představuje relativně častý motiv irské i velšské literatury, zvláště v případě mužského hledání dané moci. Samotný dochovaný narativ z *dindshenchas* ovšem proti autory naznačenému motivu působí zcela protikladně – ženská postava zde není ani metaforou inspirace, ani její dárkyní, nýbrž její aktivní, neúspěšnou hledačkou.

4.3 MOTIV ODKRYTÉHO PRAMENE A JEHO VZTAH K *DINDSHENCHAS*

Než se pustíme do dalších interpretací postav Boann a Sinann, je třeba zmínit ještě jeden motiv, tentokrát široce rozšířený i v ostatních keltských zemích, jímž se zabýval zejména sir John Rhys: příběh ženy, která je pověřena střežením pramene, nicméně zanedbá svou službu a způsobí tak doslova jeho výbuch a následnou záplavu. Podle Rhyse se jednalo o pozůstatek obrazu vodní bohyně, kterou spojuje se jménem *Morgen* či *Muirgein* („Z moře zrozená“), objevujícím se v nejznámějších variantách motivu.¹⁴³

Tento pramen či studna je většinou zakryta víkem, které smí být odkrýváno pouze za určitých podmínek a ve své podstatě představuje typickou keltskou *Wandersage*, migrační legendu:¹⁴⁴

¹³⁷ Též *Dagdae* či *Dagán*.

¹³⁸ Macleod, Sharon Paice. „A Confluence of Wisdom: the Symbolism of Wells, Whirlpools, Waterfalls and Rivers in Early Celtic Sources,“ str. 350.

¹³⁹ Ó hÓgain, Dáithí. *The Sacred Isle: Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*, str. 60-1.

¹⁴⁰ *Ibid.*, str. 1.

¹⁴¹ Brenneman, Walter L. Jr. „Serpents, Cows and Ladies: Contrasting symbolism in Irish and Indo-European Cattle-Raiding Myths.“ In *History of Religions*, Vol. 28, No. 4 (May 1989), str. 340-354.

¹⁴² Macdonald, John Andrew. *Inherited Bovine Aspects in Greek as Reflexes of Indo-European Serpent-Slaying Myth*. MA thesis, University of Georgia, 2006, str. 31.

¹⁴³ Sir J. Rhys. *Celtic Folklore, Vol. 2*. Oxford: Clarendon Press, 1911, str. 372-5.

¹⁴⁴ Almqvist, Bo. „Irish Migratory Legends on the Supernatural: Sources, Studies and Problems.“ In *Béaloideas*, Iml. 59, The Fairy Hill is on Fire! Proceedings of the Symposium on the Supernatural in Irish and Scottish

narativ, který se prostorově šíří, nicméně v každé ze svých verzí je pevně asociován s konkrétní krajinným prvkem,¹⁴⁵ na rozdíl od spíše mýtický a jinosvětsky situovaných narativů o prameni vědění. Vylíčit všechny jeho varianty je nad možnosti této práce, nicméně nyní se krátce podíváme alespoň na nejhojněji komentované z nich.

4.3.1 IRSKO: SV. MUIRGEIN A KŘEŠŤANSKÁ REINTERPRETACE

Náznaky motivu dívky, jenž neuhlídá pramen, se objevují i ve středověkých textech, spojených s záplavou a se vznikem jezer *Lough Neagh* (ir. *Loch nEathach*) a *Lough Ree* (ir. *Loch Rí*). Zatopení *Lough Neagh* se objevuje na básnických seznamech coby *prímscél*, tedy jeden z hlavních příběhů, které měl básník umět, nicméně původní narativ je pro nás ztracený a musíme ho skládat z jednotlivých zmínek napříč irskou literaturou. *Tomadma* (Zaplavení) obecně představují jeden z žánrů v tradičním středověkém dělení sekulárních literatury, tudíž jejich časté zpracování v pozdější keltské tradici obecně nemuselo být podmíněno jen biblickým příběhem a patrně bylo součástí bohatší, dnes jen zlomkovitě dochované tradice.

Patrně nejstarší část příběhu o *Lough Neagh* se týká potopy samotné – prvně ji zmiňuje již básník *Luccreth moccu Chiarra* (7. století), *Kroniky Tigernachu* a *Kroniky Inisfallenu* ji pak kladou do dob císaře Nerona,¹⁴⁶ naznačujíc, že již v té době byla viděna jako cosi velmi dávného. Příčina není jistá, ale prameny se zmiňují o králově dceři, *Airiu* (též *Uiriú* či *Huiri*), která potopu určitým způsobem přežívá, někdy změněná v napůl ženu, napůl lososa.

Dindshenchas nám naopak v hojných variantách poskytují obraz příběhu, který potopě předcházela: *Eochu* a jeho bratr *Ríb* nějakým způsobem urazili *Oenguse mac ind Óga* a jeho vychovatele *Midira* u Boyne, za což dostali každý darem koně, s varováním, že ho nesmí nechat se vymočít. Tomu se samozřejmě nepodařilo zabránit a vznikli tak dva zhoubné prameny, nad nimiž je postaven a uzavřen přístřešek, který má být střežen – tento motiv se objevuje i v jiných *dindshenchas*. Blíže nespecifikovaným činem je pak pramen osvobozen, což vede ke vzniku *Lough Neagh* a *Lough Ree*.

Oba tyto narativy jsou pak spojeny a obohaceny o třetí, hagiografickou část v *Aided Echach mac Mairedo* (*Smrt Eochaida, Mairedova syna*) z 11. – 12. století, jejíž přesvědčivou analýzu coby biblizace nativního tématu podala Helen Imhoff.¹⁴⁷ *Airiu* je zde zmíněná jako dcera, jež zahynula při záplavě a její místo přebírá *Lí Ban* („chlouba žen“), která prožívá 300 let pod jezerem v podobě mořské panny, načež je vylovena a konvertována ke křesťanství pod jménem sv. *Muirgein* či *Muirgeilt* („Mořem šílená“), kterou známe i z četných irských hagiografií, kde má svátek 27. února. Imhoff vidí jako hlavní záměr autora vytvořit paralelu k biblickému tématu: před potopou zde máme nevěrnou pohanku *Eibliu*, uvedenou jako příčinu Eochaidovy nešťastné cesty k Boyne v prvé řadě, po potopě pak konvertující, *Eibliin* hřích napravující *Muirgein*, jejíž jméno může být též slovní hříčkou mezi gaelským jménem Marie (*Muire*) a výrazem pro moře (*muir*). Záplavy v irské tradici často označují počátky a konce jednotlivých ér a vlád,¹⁴⁸ zde však mohla být reinterpretace posílena obrazem biblické potopy coby očisty (což není význam,

Migratory Legends (1991), str. 1-3.

¹⁴⁵ Jako studii zkoumající tento způsob pohledu na jednu krajinu skrze krajinu druhou a vůbec způsobu, kterým se irští a velšští básníci ke krajině vztahovali, lze doporučit studii: F. Benozzo. *Landscape Perception in Early Celtic Literature*. Aberystwyth: Celtic Studies Publications, Vol. 8 (2004), str. 55.

¹⁴⁶ O. Bergin. „Mythology of Lough Neagh.“ In *Béaloideas*, Iml. 2., Uimh. 3 (1930), str. 246.

¹⁴⁷ H. Imhoff. „The Theme and Structure in Aided Echach mac Mairedo.“ In *Ériu*, Vol 58 (2008), str. 109.

¹⁴⁸ P. Hopkins „The Symbolology of Water in Irish Pseudo-History,“ str. 82.

který potopy, vycházející z původní tradice v irském materiálu, mívají), zároveň však také i reinterpretací potopy jako obrazného vyjádření aktu křtu, jako se objevuje např. u Tertulliana.¹⁴⁹

Opět zde tedy vidíme práci s vodami jakožto hranicemi, tentokrát jednotlivých dob a stavů, které získává dodatečnou sílu novou křesťanskou symbolikou. Zkáza Lough Neagh je nejstarším zachycením motivu, na němž Rhys postavil svou interpretaci – a odkazy k dívce střežící pramen v něm jsou jen velmi mlhavé, tudíž je podle mého třeba mít se na pozoru, zda pozdější, především folklorní variace motivu, nepředstavují nový vývoj již ne zcela chápané tradice, spíše než skutečný mytologický pozůstatek.

4.3.2 BRYTHONSKÁ TRADICE: BODDI MAES GWYDDNEU A LIVADEN GERIS

Velšská ukázka je zářným příkladem toho, jak může krypticky znějící středověký text dát vzniknout rozsáhlé tradici, která po pečlivém zkoumání nemá s původní verzí téměř nic společného. Wales má celou řadu tradic o zatopených pobřežních městech, jejichž jednotlivé tradice shrnul F. J. North. Byť některá z nich mají kořeny již ve středověkých zmínkách, je na nich patrné spíše ovlivnění biblickou potopou a zkázou Sodomy a Gomory – představují vyprávění o zničení hříšného lidu. Jednu výjimku ovšem představuje báseň *Boddi Maes Gwyddneu* (Zaplavení pláně Gwyddnovy), pocházející z nejstaršího velšského manuskriptu, *Černé knihy carmarthenské* (cca 1250).¹⁵⁰ Ten představuje určité spojení dvou motivů: báseň velmi působivým způsobem naznačuje motiv božího trestu a hněvajícího se moře a zároveň skrze ni zaznívá nárek *Mererid*, dívky, která je zvána *finau wenestir*,¹⁵¹ služebnice pramene, na niž je kladena vina za propuštění vod. Podle Rhyse je *Mererid* (jejíž jméno pochází z latinského *Margareta*) pouhou substitucí za již zmíněnou *Morgen* – tuto tezi podkládá jednak existencí irské *Muirgein*, zároveň pak velšským a bretonským folklórem, kde nacházíme mořské panny, zvané *Mari Morgen*.¹⁵² Substitute podle něj měla na svědomí skutečnost, že středověké velšské jméno *Morgan* bylo jméno mužské. Zdůrazňuje, že jediným důvodem, jenž báseň pro zkázu uvádí, je stále opakované *traha*, tedy pýcha – stejně jako v případě *Boann* a *Sinann* – a pokládá to za potvrzení teorie původní jednotné tradice, spjaté s bohyní vod. North navrhuje alternativu: ovlivnění velšské legendy irským vzorem a vysvětlení *Mererid*ina jméno zkomolením patronymika *mac Mairedo*.¹⁵³

S velšským příběhem souvisí jeho bretonská verze, nejslavněji naneštěstí známá z *Barzaz-Breiz* Hersarta de Villemarqué coby *Livaden Geris* (Zaplavení Keris), u níž byly jasně prokázány stopy po úpravách a vykrádání velšského originálu, navíc v duchu tehdejšího mylného překladu, který byl dnes již zkorigován. Část narativu o potopě byla posléze prokázána coby minimálně středověkého data, nicméně zdejší ženská postava, zkažená čarodějka *Dahut*, posléze proměněná v *Mari Morgen*, byla poprvé do příběhu začleněna až v třetím vydání *Vies de Saints de la Bretagne Armorique* od Alberta le Grand (Alberta de Morlaix) z roku 1680.¹⁵⁴ Jedná se tak o

¹⁴⁹ H. Imhoff. „The Theme and Structure in Aided Echach mac Mairedo,“ str. 120.

¹⁵⁰ Huws, Daniel. *Medieval Welsh Manuscripts*. Cardiff: University of Wales Press, 2000, str. 47.

¹⁵¹ *Finaun* je středověkou verzí moderního velšského slova *ffynnon*, pramen či studna, zatímco *wenestir* (v základní podobě *menestir*) pochází z latinského *minister*. Viz R. Bromwich. „Cantre'r Gwaelod and Ker-Is.“ In Cyril Fox, Bruce Dickins (eds.), *The Early Cultures of North-West Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950, str. 219.

¹⁵² Rhys, sir John. *Celtic Folklore, Vol. 2*, str. 372-3.

¹⁵³ F. J. North. *Sunken Cities: Some Legends of the Coast and Lakes of Wales*. Cardiff: University of Wales Press, 1957, str. 151-2.

¹⁵⁴ R. Bromwich. „Cantre'r Gwaelod and Ker-Is,“ str. 235.

motiv folklórní – byť patrně poměrně tradiční¹⁵⁵ – a jeho význam pro posouzení středověkého narativu je spíše minimální, byť jeho historie představuje zajímavé téma.¹⁵⁶

Nejpřesvědčivější analýzou velšské i bretonské verze tak zůstává práce Rachel Bromwich, podle které jde o uměleckou variaci na příběh o nevyhnutelném rozsudku, o pýše a marnotratnosti, který byl oblíbeným námětem velšských ság 9. století, nebo jejich o něco pozdější imitaci.¹⁵⁷ Můžou se zde nacházet stopy starších mytologických motivů, ale je příznačné, že byly přeneseny na bretonské a velšské semihistorické postavy 5. – 6. století, které se v očích středověkých autorů proměnili v „mýtický počátek“ jejich vlastní doby.¹⁵⁸

Z Rhysovy teorie o strážkyni pramene tak nakonec zbývá velmi málo: je hojně opřená o folklór, o jehož stáří nemáme ponětí. Ty zmínky, které jsou skutečně středověké, mají velmi vágní charakter a vykazují známky intenzivní, kontinuální reinterpretace.¹⁵⁹ Úloha strážkyně navíc kontradikuje samotný základní námět našeho narativu. Částečný původ z hypotetické akvatické bohyně rozhodně nelze minimálně Boann a Sinann upírat, ačkoliv v případě Mererid bych s takovým tvrzením příliš nespíchala – na to je zmínka skutečně příliš nejednoznačná a ojedinělá. Faktem však zůstává, že kvůli tomuto hledání původních mytologických kořenů Boannina a Sinannina narativu se předešlí autoři příliš nesoustředili na skutečně dochovaný text a význam, jaký mohl mít pro své tvůrce a přepisovatele. Tímto směrem bych nyní chtěla tedy upřít pozornost této práci.

4.4 JINÝ ÚHEL POHLEDU: EUHEMERIZACE PŮVODNÍCH BOŽSTEV A JEJÍ DŮSLEDKY

Metrické ukázky nám představují Sinann coby žlutovlasou, zářivou a ve všech ohledech skvělou ženu, bujnou a zpívající sladkým hlasem – je samozřejmě nejisté, zda tato charakteristika nevychází v první řadě z vlastností řeky samotné, ke které především se oba křesťanští básníci ve své době pravděpodobně vztahují. Všechny verze se nicméně shodují, že šlo o dívku, které nescházelo nic, mimo znalosti básnického vědění. Důvod jejího neúspěchu pak jistý není – nepočítáme-li tedy obskurní čtyřverší na konci jednoho z textů (Příloha: BD, str. 57), které připisuje prameni vyčerpání či vyschlost, navzdory tomu, že má evidentně dostatek síly, aby nakonec Sinann utopil.

Boann je pak o něco složitější případ – *dindshenchas* sice ani zde nešetří přídomek o její kráse a zářivosti, nicméně se shodují, že k činu ji přiměla její pýcha, nebo, v případě úa hArtacáinovy verze, falešné přesvědčení, že pramen ji prohlásí za nevinnou a ona tak skryje svou nevěru. Pořád se ovšem jedná o stejný pramen, jak dosvědčují hojná svědectví celé středověké irské literatury – pramen spjatý v první řadě s básnickou inspirací a privilegiem básníka, nicméně, též s představou rozeznání pravdy a čistoty, vynesení soudu. Skrže náznak porušeného *geis* ze strany žen pak rovněž s pokusem negovat společenské uspořádání a svou roli v něm.

I Sinannina touha po jediné věci, která se jí nedostává, by se dala chápat coby nepřiměřená pýcha – a my tak dostáváme obraz dvou žen, vedených falešnou představou vlastního nároku, které se i

¹⁵⁵ M. A. Constantine. „Prophecy and Pastiche in the Breton Ballads: Groac’h Ahés and Gwenc’hlan.“ In *Cambridge Medieval Celtic Studies*, Vol. 30 (1995), str. 110.

¹⁵⁶ Doan, J. „The Legend of the Sunken City in Welsh and Breton Tradition.“ In *Folklore*, Vol. 92, 1981, str. 78.

¹⁵⁷ R. Bromwich. „Cantre'r Gwaelod and Ker-Is,“ str. 228.

¹⁵⁸ R. Bromwich. „Cantre'r Gwaelod and Ker-Is,“ str. 241.

¹⁵⁹ Jistou snahu o rozeznání různých motivů spjatých se strážkyní vod představuje práce R. S. Loomis. „Morgain la Fée and the Celtic Goddesses.“ In *Speculum*, Vol. 20, No. 2. (1945), str. 183-203.

přes jasný zákaz pokusí přistoupit k prameni básnické inspirace a zaplatí za to. Snad mají kořeny v určitém starověkém typu bohyně pramenů či věděni, nicméně středověká tradice je ambivalentně prezentuje coby ženy, které byť jinak veskrze kladně hodnocené, přesto se svým činem dopouštějí porušení daného řádu.

Obraz pramene Segais coby metafory pro básnickou inspiraci nebyl jen mytologickým reliktem, ale reálnou součástí básnické ideologie. Jména spjatá se zápisem textů jsou spjata se jmény významných básníků této třídy. Byť obě ženy příslušely k národu Túatha Dé Danann, jenž mohl být odrazem původního pohanského pantheonu, v době zápisu textu však skrze monoteistické paradigma už nemohly být za bohyně považovány – právě proto se irské texty vyznačují intenzivní snahou zkloubit historii a mytologii a zvláště Túatha Dé Danann, kteří byť zvláštní, umírají v příbězích poměrně často, mají své rozsáhlé seznamy posloupnosti králů a pevné místo v proudu historie. Tento přístup podle mého jednak umožnil básnické třídě zachovat alespoň část tradice, na níž lpěli, zároveň však vedl k stále většímu přibližování euhemerizovaných Túatha Dé Danann a speciálních členů irské společnosti, kteří byli v očích určitých vrstev středověkého Irska stále nadáni mnohými podivuhodnými schopnostmi.

Jedním z důsledků tohoto vývoje je častá problematičnost odlišení hrdinů a euhemerizovaných božstev v irských textech. Tím druhým, podle mého názoru, je tendence, skrze které mohly být i na původně božské postavy víc a víc aplikovány zákony raně středověké společnosti. Z toho důvodu se tedy domnívám, že k pochopení probíraného narativu tak představuje vitální složku též pohled na postavení ženy-básnířky v rámci této společnosti – které bylo jedním z nejambivalentnějších a nejproblematictějších v celé její struktuře vůbec.

5 HRANICE SVĚTA A SPOLEČNOSTI: STATUS, INPIRACE A ROLE BÁSNÍŘKY VE STŘEDOVĚKÉM IRSKU

Je již zřejmé, že v probíraném narativu hrála prvořadou roli indoevropská představa inspirujících vod, v irském podání chápána coby pramen poskytující inspiraci především básnické třídě. V předešlé kapitole jsme viděly závěry, ke kterým vedl dosavadní přístup k textům: zde se pokusím ukázat, jak mohl náš narativ být chápán jako inverze rozšířeného středověkého narativu o muži, který jde získat inspiraci a je úspěšný – a jak mohla být tato inverze podmíněna společenskými podmínkami.

5.1 ŽENA A BÁSNICKÁ INPIRACE – SOCIOLOGICKÝ EXKURS DO RANÉHO IRSKA

Irská středověká společnost, definována irskou legalistickou tradicí, představovala společnost s jasně vymezenými hranicemi vnějšími i vnitřními, silně hierarchizovanou, s pevně danými právy i povinnostmi jednotlivých osob, silnou rolí veřejné cti a širokou škálou domácí legalistické literatury, natolik sofistikované, že byla od počátku zapisována irsky.¹⁶⁰ Sjöblom podotýká, že se jednalo o společnost, v níž se větší důraz kladl na koncept pohany, než viny – což podle něj vysvětluje i fakt, že porušené *geasa* člověk obvykle nemohl odčinit,¹⁶¹ neboť ani sebeupřímnější pokání či snaha o nápravu nemohla pohanu smýt. Tento důraz podle mne dává smysl právě i ve spojení se silným vymezením hranic společnosti, jež se manifestovaly jak problematickým posunem v hierarchii, tak ztrátou práv při překročení hranic *túathu* u běžného člověka. Irská společnost tak definovala své společenské hranice poměrně nepropustně. Rovněž *geasa* ve své podstatě představovala hranice, za které člověk nesměl udělat krok. Neprostupnost hranic reálných se tak mohla projevit skrze naprostou neodčitelnost porušených tabu, stejně jako vymezení území skrze říční toky mohlo přispět k propojení vod a trestu.

Je však dobré si připomenout, že středověké Irsko mělo dva druhy společenských institucí – a ta druhá, církevní, se svou neobvykle bohatou produkcí penitenciálů, byla jednak zaměřená právě na otázku viny a pokání, zároveň pak také nespokojená s řadou rysů tradičního uspořádání irské společnosti, které se snažila napadat skrze vydávání vlastních zákoníků. Skutečný stav středověké irské společnosti tak musel patrně ležet někde mezi těmito dvěma póly. *Geasa* nicméně představují koncept pevně svázaný s produkcí básnické třídy¹⁶² a následující výklad se tedy snaží podat obraz jejich pohledu na svět – je třeba ovšem nezapomenout, že realita byla o něco pestřejší.

Ve vztahu k *geasa* je třeba si dále uvědomit, že patronát básníků nad nimi byl komplementární právě k pojetí irského nativního práva, které bylo chápáno retribučně a zabývalo se výhradně určením výše škody, kterou čin způsobil a přiměřenou náhradou, nikoliv potrestáním viníka. Zdálo by se tak, že motiv trestu byl vytlačen z oblasti konkrétních mezilidských vztahů do oblasti legend a vyprávění, oblasti, kde narážíme právě na *geasa*, která jsou trestána právě nikoliv lidmi, ale skrze přírodní, nicméně nikoliv slepě jednajících síly. Možná se zde tedy jednalo o pozůstatek určitého konceptu osudu či fatalistické ideologie, nicméně to lze jen nesnadno prokazovat.

¹⁶⁰ Základní přehled práv viz: F. Kelly. *A Guide to Early Irish Law*. Dublin: Dundalgan Press Ltd, 2005, str. 358 (1988).

¹⁶¹ Jedinou známou instancí odčiněných *geasa* představuje *Echtra Fergusa meic Léti* (*Dobrodružství Ferguse mac Léti*), kde se král Fergus vrhne do litého boje s vodní nestvůrou a tím svou pohanu odčiní. Viz D. A. Binchy. „The saga of Fergus mac Léti.“ In *Ériu* 16 (1952) str. 33-48.

¹⁶² T. Sjöblom. „Beyond Narratives: Taboos as Early Irish Custom,“ str. 154.

Tolik důležitá čest (a s ní v průběhu času víc a víc spjatá *geasa*) pak byla tedy závislá na mluveném slově a na společenské pověsti, které retribuční právo ohlídat nedokázalo, což představovalo klíč pro značný vliv i speciální postavení básnické třídy, jejímiž hlavními nástroji v rámci řemesla byly oslavné ódy a obávané satiry.¹⁶³ Speciální postavení básníků, díky svým četným výhodám, pak vysvětluje posedlost, se kterou se středověké Irsko zabývalo otázkou rozlišení řádných, legálně trénovaných a způsobilých básníků od podvodníků a lidí s nárokem přinejmenším sporným.¹⁶⁴

5.1.1 STATUS BÁSNÍKŮ A NEMED KONCEPT V IRSKÉ SPOLEČNOSTI

Souhrnné jméno pro legitimní básnickou třídu představuje slovo *filid* (sg. *fili*), které už samo o sobě naznačuje, kde leží původ dané třídy – vychází z protokeltského kořene **welet-s*, vidět, a termín původně nejspíš označoval věštce,¹⁶⁵ kteří představovali též jednu ze speciálních náboženských tříd už v starověké Galii. Podle Greena definitivně převzali určité atributy druidů a v pohanských dobách byli obdařeni nadpřirozenou silou a darem věštby, který se uchoval ještě v středověkém Irsku v podobě zcela reálné víry v napřirozenou moc satiry, kterou mohl básník zraňovat i fyzicky.¹⁶⁶ Dokonce i James Carney připouštěl, že původní pohanské kněžské vrstvy do jisté míry pokračovaly v existenci pod jménem *filidů*, byť byly přinejmenším nominálně křesťany.¹⁶⁷

Jak již bylo řečeno, irská společnost byla silně hierarchizována. Nejvýznamnější rozdělení v ní představovalo dichotomie mezi *saér-doér* (svobodnými a nesvobodnými) a dichotomie mezi lidmi se statutem *nemed* a bez něj. Slovo *nemed* znamená doslovně ‚posvátný‘ a známe jej už ze starověkých oblastí obývaných Kelty, coby *nemeton*, posvátné místo. V středověké irštině je jeho výklad o něco širší a vágnější – *nemed* mohou být lidé, místa i věci. Jedná se též více o rozdělení sociální, tedy rozdělení na privilegované a nepriprivilegované, než o termín nabitý náboženskou konotací – pro takové případy používali církevní autoři odvozené slovo *noib* (mod. ir. *naomh*), případně latinský ekvivalent *sanctus*. Riitta Latvio, která shrnula dosavadní přístupy k interpretaci slova *nemed*, došla k názoru, že prvořadým významem slova ve středověkém pojetí je „imunita vůči společenským požadavkům na člověka“, na což odkazuje i dočasné udělování *nemed* statutu, například truchlící rodině.¹⁶⁸ Jedná se tak o svým způsobem pokus institucionalizovat liminální status, který mohl být dle potřeby evokován a rušen.

Králové, lordi, církevní hodnostáři a básníci ovšem měli status udělen pevně – a z této skupiny právě básníci představovali ty, u kterých status nebyl pouhou institucionalizací, ale přímo popisem jejich činnosti: právě básníci dle tradice mohou naprosto beztrestně přecházet skrze hranice, je to po nich až vyžadováno, neboť se pravidelně vydávají na svůj okruh ostrovem. *Nemed* se tak mohl obecně stát spíše společenským, než náboženským označením, nicméně *filidé* si rozhodně snažili určitou auru posvátnosti udržet. Samotné sloveso užívané pro vyjádření

¹⁶³ D. D. Swartz. „Psycho-Social Correlates of Male-Female Relationship as Reflected in Early Irish Traditions.“ In *Proceedings of Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 9 (1989), str. 100-117.

¹⁶⁴ R. C. Stacey. *Dark Speech: The Performance of Law in Early Ireland*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2007, str. 208.

¹⁶⁵ J. Koch (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 174.

¹⁶⁶ D. Greene. ‘Early Irish Literature’. In Dillon, M. (ed.), *Early Irish Society*, Dublin 1954, str. 24.

¹⁶⁷ J. Carney. „Impact of Christianity,“ str. 69.

¹⁶⁸ R. Latvio. „Neimed – Exploring Social Distinctions and Sacredness in Early Irish Legal Sources“. In Bergholm, A. and K. Ritari (eds.). *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, str. 220-242.

kvalifikace básníka, *nemthigidir*, je odvozeninou od stejného slovního základu – básník je tak svými schopnostmi jak kvalifikován, tak posvěcován.¹⁶⁹ Posvátnost básníků dovedly nejdále právě středověké legalistické traktáty, které kladli zvláštní důraz na čistotu samotných básníků¹⁷⁰ – *Bretha Nemed Toisech* tak specifikuje, že jejich čistota je zároveň účinkem jejich statutu i půdou pro právo na jeho získání. V závěru tohoto procesu pak byli *filidé*, původně pohanští věštcí, záměrně ztotožňováni s biblickými Levity, zejména v rámci zmíněné *Bretha Nemed* legalistické školy, čímž byla jejich vlastní reinterpretace v novém křesťanském paradigmatu završena.¹⁷¹

Básník středověkého Irska byl tak člověk, jehož posláním bylo překračovat hranice – který však tím, že byl vlastně oficiálně určen, mohl přece jen trochu ztrácet na své liminalitě. Složitá, ale víceméně jasná pravidla básnické třídy se nicméně rázem zkomplikovala v případě, že do společenské hierarchie vstoupily ženy.

5.1.2 AMBIVALENCE BANFILI V IRSKÉ LEGALISTICKÉ TRADICI

Podle Lisy M. Bitel žena v středověké irské literatuře vystupuje coby tvor stojící na pomezí zvířete a bytosti z Jiného světa, esenciální ne-člověk.¹⁷² Podle irských zákonů děti obou pohlaví měly stejný status a cenu cti přibližně do čtrnácti let, odvozenou od statutu otce, a z hlediska práva tak byly bezpohlavní. Poté ovšem chlapec získával plnou cenu odvozenou od svého původu a povolání, zatímco cena dívky zůstala na polovině ceny otce a mohla se měnit pouze s následnými sňatky, na polovinu ceny manžela.¹⁷³ Irské právo tedy ženu konstruuje ženu jakoby „dítěti podobné stvoření“ – a v případě, že jedná jinak, než se od ní očekává, je právo najednou v koncích ohledně toho, kam jí zařadit a rázem ji vyděluje ze společenské hierarchie: nebrání jí v činnosti, ale zcela ji ignoruje.¹⁷⁴

Díky dalšímu charakteristickému rysu raného irského práva, které podporovalo u svých členů loajalitu k vlastní, nikoliv vydané rodině, a jehož cílem byla zvláště u urozených žen sériová monogamie (tj. žena neměla důvod projevat přílišný zájem o manželovu domácnost), jsou obecně ženiny motivy v irské literatuře podezřelé skze dočasnost jejího místa v rámci vydané rodiny, někdy odůvodněné čarodějnictvím¹⁷⁵ – však i nejznámější irská žena raného středověku, za krále Tary třikrát provdaná Gormflaith ingen Murchada (*960),¹⁷⁶ byla v rámci pozdější literární tradice irské i severské reinterpretována coby čarodějnice. Nicméně irská společnost znala ještě problematičtější kategorie, než urozené ženy s jejich početnými sňatky. *Bretha Crólige* přímo specifikuje dvanáct ‚problematických‘ typů žen: zahrnují jak spíše negativně konstruované ženy (jejichž popis se blíží čarodějnickému fenoménu), tak i pozitivní mocí obdařené ženy („žena ctěná na území svého *túathu*“, jak zní přesný překlad názvu jedné

¹⁶⁹ J. Carey. „Three Things Required of a Poet,“ str. 41.

¹⁷⁰ R. C. Stacey. *Dark Speech: The Performance of Law in Early Ireland*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2007, str. 204-5.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² L. M. Bitel. „Do not marry the fat short one‘: Early Irish Wisdom on Women.“ In *Journal of Women’s History*, Vol. 6. No.4/Vol. 7. No. 1 (1995), str. 138.

¹⁷³ L. M. Bitel. „Do not marry the fat short one‘: Early Irish Wisdom on Women,“ str. 141-142.

¹⁷⁴ L. M. Bitel. „Do not marry the fat short one‘: Early Irish Wisdom on Women,“ str. 143.

¹⁷⁵ J. Doan. „Sovereignty Aspects in the Roles of Women in Medieval Irish and Welsh Society.“ In *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 5 (1985), str. 93.

¹⁷⁶ V rámci Irska se jedná zejména o text *Cogadh Gaedhel re Gallaibh* (Válka Gaelů s cizinci), na severu pak o *Njálovu ságu*, kde Gormflaith vystupuje jako Kormlöd.

kategorie). Zákon dále nabádá, že jim sice při urážce či úhoně náleží platba ceny cti jako jiným, nicméně nemají právo na tradiční pobyt a péči v domě původce škody – právo se tak v podstatě snaží zabránit dalšímu kontaktu s nimi. Z těchto dvanácti typů žen jsou pak tři speciálně zdůrazněné, jimiž autoři zákonu nejvíce pohrdají a varují před nimi: *birach briathar* („ostrá se slovy” – satirička, žena-básnířka), *be foimrimme* („toulavá žena” – podle glosy ta, která rozmlouvá se *sídhaigi* a přízraky) a *confael conrecta* („vlčice v podobě vlka” – nejasné, ale dle glosy žena vykonávající spravedlivou pomstu, žijící dočasně mimo společnost).¹⁷⁷ Celá trojice by mohla být paralelou vůči podobně očeňované trojice mužských postav v zákonech:¹⁷⁸ satirika, druida a *díbergach*.¹⁷⁹ Vyplývá z toho nicméně jasně, že žena-básnířka představovala problematicky zařaditelnou osobnost a paradox: najedné straně by měla být podřízená muži jako každá jiná žena, na straně druhé by měla coby básník překračovat veškeré hranice. Není divu, že reakcí na tuto situaci se tedy právo snažilo kontakt mezi ní a obyčejným lidem omezit – a že přestože ji na jednu stranu odsuzovalo, nijak se jí nesnažilo v činnosti zabránit.

O tom, že básnířky skutečně existovaly, není pochyb a v některých případech patrně mohly mít dokonce určitý společenský věhlas – *Kroniky Inisfallenu* tak zaznamenávají smrt Úallach, dcery Muinnechánovi, roku 934 a nazývají ji *banfili Érenn*, básnířkou Irska. Jak ovšem podotýká Fergus Kelly, ženské básnířky byly vzácnějšího druhu než mužští básníci a podle všeho většinou postrádaly oficiální uznání, tedy věc potřebnou pro právoplatného *fili* se statutem *nemed*: nicméně existovaly a to v první řadě jako satiričky, jejichž praktiky spíše hraničily s čarodějnictvím.¹⁸⁰ Satirik – v mužské i ženské podobě – je esenciálně básník, který se zvrhl. Zatímco právoplatný *fili* má mít ve svých slovech med i jed, tedy satiru i ódy, satirik vystupuje coby trickster, často zneužívá své postavení k vydírání a podle irské tradice sdílí své poslání se psem: má tropit zlotřilosti a vyvolávat rozruch.¹⁸¹ Paradoxně je to tak nakonec právě on, nikoliv právem ustanovený *fili*, kdo překračuje veškeré hranice.

Jak již jsme viděli u *geasa*, co se právo rozhodlo odsunout z centra své pozornosti, to nešlo pozornosti samotných básníků: podobně i problematičtější otázka ženy-básnířky si tak podle mého názoru mohla najít místo do jejich zpracování legendárních látek. Nejprve se ovšem podívejme blíže na tradiční techniky, které satirik používal – a na fakt, že stopy po nich můžeme najít již v základu samotného narativu.

5.1.3 MAGIE IRSKÉHO SATIRIKA

Magie představuje další fenomén, který byl vnímán v Irsku skrze dvojí optiku – v hagiografických textech obecně zobrazována negativně a odsouzena spolu s vírou v čarodějnice v textu tzv. *Prvního Patrikova synodu* (1. pol. 9. st.), v sekulárních zdrojích však přece jen spadala spíše do šedé kategorie: v určitých případech mohla být prospěšná a dopouštěli se jí jak čarodějnice, tak obyčejní lidé.¹⁸² Nehledě na hojně zákazy v penitenciálních a pokání ukládané za

¹⁷⁷ J. Carey. „Werewolves in Medieval Ireland“. In *Cambrian Medieval Celtic Studies*, Vol. 44 (2002), str. 64-5.

¹⁷⁸ K. McCone. „Werewolves, cyclopes, *díberga*, and Fianna: juvenile delinquency in early Ireland.“ In *Cambridge Medieval Celtic Studies*, Vol. 12 (1986), str. 3.

¹⁷⁹ Nájezdník, vlčí muž, člen Fianny – charakterizace *díbergach* se různí. V řadě prací se jim věnovali zejména Phillip Bernhardt-House, Kim McCone, John Carey či Joseph Nagy.

¹⁸⁰ F. Kelly. *An Introduction to Early Irish Law*, str. 39-67.

¹⁸¹ P. Bernhardt-House. *Werewolves, Magical Hounds and Dog-Headed Men in Celtic Literature: A Typological Study of Shape-Shifting*, str. 312.

¹⁸² Duffy, Séan (ed.). *Medieval Ireland – an encyclopedia*. Oxon: Routledge, 2005, str. 519.

její praktikování, jednalo se o fenomén, který měl dle svědectví zákoníků své pevné místo ve společenské struktuře středověkého Irsku.

Magie používaná ve středověkém Irsku byla jednoznačně inkantačního charakteru a správná slova představovala její základ – právě proto se nejspíše tak úzce pojí s praktikanty básnického řemesla a jejich předchůdci druidy, což potvrzuje i středověká etymologie slova druid, odvozená ze spojení *dorua ái* – „tedy recitace, neb skrze báseň dělá svá kouzla,“¹⁸³ Ostatně i oříšky padají do pramene v jedné z metrických verzí díky síle *doirchi dráidechta*, tedy temné druidské magii – což nutně naznačuje jistou ambivalenci moci jinak obvykle opěvovaného pramene Segais.

Kromě pojmů odvozených od základu slova druid narážíme i na plejádu dalších výrazů, jimiž se čarodějnice či čarodějnictví označovalo: jedná se jak o domácí pojmy jako *ammait*,¹⁸⁴ již zmíněná *badb*, *caillech*,¹⁸⁵ *túaithech* (též *bantuatha*, *banthuach*, *banthuathaid*, často srovnávána s *bandrai*, druidkou)¹⁸⁶ – založených na slovech *túathaid*¹⁸⁷ a *túaithech*,¹⁸⁸ v protikladu k *túathach*;¹⁸⁹ tak o latinské výpůjčky jako *gentliucht*, *diabuldánacht* a *pagánacht* a řadu pozdějších výrazů.

Slůvko *badb* patří k těm zajímavějším, neb se jedná rovněž o jméno již zmíněné válečné fúrie *Badb*, s níž je Sinann srovnána a později též variantu k označení *bean sí*, nadpřirozené ženy s věštickými schopnostmi.¹⁹⁰ Ještě zajímavější je ovšem pojem *túaithech*, spjatý s magií, severní stranou a zejména s pohybem proti směru slunce, na nějž naráží jak Boannin, tak Sinannin příběh.

5.1.3.1 *Túathaid*: Zlý sever

Zatímco v případě Sinann pouze nacházíme zmínku, že k prameni přistoupila ze severu (Příloha: MD1, str. 59), u Boann je toto téma rozvedeno: v prozaických verzích žena přichází k prameni způsobem *túathaid*, ze severní strany, a třikrát ho obchází proti pohybu slunce, než se pramen rozzuří, zatímco první metrická verze explicitně zmiňuje, že nezáleželo na tom, jakou stranu si vybere, stejně byla ztracená (Příloha: MD1, str. 64). Téma otáčení se směrem k severu, proti pohybu slunce se často objevuje v gaelském i brythonském folklóru a oba se všeobecně shodují, že se jednalo o pohyb nešťastný, neřkuli přímo urážku pro posvátné místo. Naproti tomu pohyb po směru slunce byl příznivý a představoval důležitou součást mnohých rituálů spjatých s prameny.¹⁹¹ V určitých případech ovšem ostrovní folklór připouští, že i nepříznivý pohyb mohl

¹⁸³ D. Ó hOgain. *The Sacred Isle: Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*, str. 80.

¹⁸⁴ „babice, čarodějnice, přízrak, fúrie“ (DIL 2012 A 308.46).

¹⁸⁵ „čarodějnice, stařena, dosl. zahalená žena“ (DIL 2012 C 28.61). Též jeptiška. Slovo pochází z latinského *pallium*, závoj a patrně nahradilo starší výraz *sentainne*, stařena.

¹⁸⁶ „žena-čarodějnice, žena-druid“ (DIL 2012 C 614.67)

¹⁸⁷ „nadpřirozené“ (DIL T 350.40).

¹⁸⁸ „mající magickou moc“ (DIL 2012 T 339.07).

¹⁸⁹ „něco spjaté se zemí, vládcem“ (T 2012 350.16), příbuzné slovu *túath* – království, národ.

¹⁹⁰ P. Lysaght. „Aspects of the Earth-Goddess in Traditions of the Banshee in Ireland“. In Billington, S. a M. Green (eds.), *Concept of Goddess*, London: Routledge, 1998, str. 152-165.

¹⁹¹ S. P. Macleod. „A Confluence of Wisdom: the Symbolism of Wells, Whirlpools, Waterfalls and Rivers in Early Celtic Sources,“ str. 343.

mít své využití: šlo ho využít k proklínání, jako v případě kamenů z kostela sv. Maedoca v Killybeg,¹⁹² nebo k zisku čarovné moci, jak vyžadoval lidový rituál z Orkneji.¹⁹³

Z hlediska folklorních indicií se tak Boannin čin opět pojí s pýchou, snahou o urážku a čarovnou mocí. Otáčení proti příznivému směru je ale komentováno už i ve středověkých pramenech: například slovo *sidhaigi*, původně znamenající prostě obyvatele *sídů*, je glosováno coby „pohané, kteří se obracejí vlevo.“¹⁹⁴ Verze LGE z *Knihy Lecanské* zase nabízí zajímavou změť idejí, které se nakupili kolem Túatha Dé Danann a které tvoří určitou ozvěnu tří nežádoucích typů lidí – ti, jež mají vzdušná těla, pokoušejí a ničí sémě Adamovo, následovníci Dábla; ti, kteří se vydávají do *sídů*, pod moře, ve vlčích tvarech, k čarodějnicím, k lidem, jež chodí proti směru slunce.¹⁹⁵ Zde se tedy, chápán nikoliv rituálně jako ve folklóru, ale ideologicky, pohyb proti směru slunce se spojil se vším pohanským a s Túatha Dé Danann, se zřetelně více křesťanskou rétorikou, než jakou se vyznačovaly některé *filidské* snahy o synkrezi – pořád však jeho nejobecnějším významem zůstává něco negativního, škodlivého.

Celkově tedy shrnout, že příchodem ze *strany severní* se obě ženy zařazují buď mezi nevědomé, správných a prospěšných rituálních úkonů neznalé a tedy nekvalifikované pokušitelky pramene – nebo mezi vědomé vyzyvatelky, vládnoucí nebo toužící po zlověstnější síle, připisované satirikům a čarodějnicím. Tím by nepředstavovaly mezi ostatními *dindshenchas* zvláštní výjimku: čarodějnice a básnířky vystupují jako hrdinky v mnohých z nich, např. *Duiblinn*,¹⁹⁶ čarodějka, vznešená básnířka a vražednice v jednom, nebo „*Griss* spoutávajících kouzel,” někdy pocházející od Boann – ať už je tím myšlena řeka či žena.¹⁹⁷

V Boannině příběhu pak nalezneme ještě jeden specifický detail, který se pojí se satiriky – a který možná naznačuje, že se jí její přání přece jen mohlo na určité úrovni splnit.

5.1.3.2 *Corrquinecht* a zlé oko: zbraně satirikovy

Pramen Segais potrestá Boann tím, že ji připraví o pravou ruku, nohu a oko. Na jednu stranu se zde může jednat pouze o předzvěst ztotožnění s řekou, jejíž pramen je často spojován s okem, a jejíž tok je v případě Boyne zván *paží a nohou Nuadovy ženy*. Na stranu druhou ovšem známe z Irska i specifický druh magické praxe, zvaný *corrquinecht*, který se – opět – pojí především se satiriky a čarodějnicemi. Snad tak původní poetický opis řeky, který měl pravděpodobně dlouhou tradici, jak minimálně časté paralely oka a pramene i mimo gaelské prostředí naznačují,¹⁹⁸ byl ve vybraných středověkých příbězích chápán i ve spojitosti s touto konkrétní praktikou, opět o něco dobarvující zděděný motiv.

Už *Codex Bernensis* zmiňuje *corrquinecht* a glosuje jej coby divinaci. S tou je též někdy spojován v příbězích, základní specifikem praktiky se však zdá být právě postoj, který při něm člověk zaujímá: staví se na jednu nohu a přivírá jedno oko, ve více legendárních vyprávěních

¹⁹² M. M. Banks. „Widdershins: Irish Tuathbeal, Tuathal.“ In *Folklore*, Vol. 38 (1927), str. 86-87.

¹⁹³ W. Bonser. „The Dissimilarity of Ancient Irish Magic from That of the Anglo-Saxons.“ In *Folklore*, Vol. 37 (1926), str. 276.

¹⁹⁴ D. Ó hÓgain. *The Sacred Isle: Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*, str. 213.

¹⁹⁵ P. Bernhardt-House. *Werewolves, Magical Hounds and Dog-Headed Men in Celtic Literature: A Typological Study of Shape-Shifting*, str. 239.

¹⁹⁶ Různé *dindshenchas* o Duiblinn.

¹⁹⁷ Různé *dindshenchas* o Maistiu.

¹⁹⁸ J. Carey. „Irish Parallels to the Myth of Odin’s Eye,” str. 215.

přímo jednu ruku, nohu a oko postrádá. Podle Jacqueline Borsje, v současné době asi největší odbornice na středověkou irskou magii, se tak možná snaží evokovat vzhled jeřába či volavky (irs. *corr*), viděného ze strany.¹⁹⁹ Jedno oko, postoj na jedné noze a ostrý zobák dozajista odpovídají dalším představám spojovaným s touto praktikou: *Uraicecht na Ríar* nazývá *corrguinecht* součástí satiry a spojuje ho s probodáváním hliněných figurek a zpěvem *glam dícenn*. Popis výkonu samotného *glam dícenn*, tedy satirického proklínání, nacházíme například v *Knize Ballymotské*, kde ho vykonává sedm básníků, kteří se příznačně schází na místě setkání sedmi krajů, tedy na ambivalentní hranici, kterou jen oni sami mohou překročit.²⁰⁰ Jak *corrguinecht*, tak *glam dícenn*, praktiky satiriků a básníků, se však pojí ještě s mnohem všeobecnějším fenoménem irského středověku, známým pod pojmem *súil milledach*, zlovlné oko.

Súil milledach se podle Jacqueline Borsje²⁰¹ většinou vyznačují ženy a to ženy, na něž bývají aplikovány zmíněné pojmy *ammaít*, *caillech*, *bantúaith*, často jednooké a jednonohé – jako nejslavnější příklady lze uvést podivnou, temnou, chromou, jednookou ženu z *Togail Bruidne Da Choca* (*Zkáza Da Chocova hostince*), která Cormacovi prorokuje zkázu, nebo již několikrát zmíněnou, podobně vyhlížející Cailb z *TBDD*, které se král Conaire ptá na svou budoucnost. K vyjádření té samé situace se někdy používá též opis se slovesem *admilliud*, v moderní irštině představovaném výrazem *aimliú*,²⁰² který překvapě označuje nejen něco zlého a zkaženého, ale též něco chromého, či poničeného deštěm, proudem vody. Podobně výraz *túathcháech*, označující člověka slepého na jedno oko, se rovněž užívá k popisu těchto osob.²⁰³

Jednookost obecně symbolizuje v irské literatuře jinosvětstnost či mytologičnost a nejslavnější básníci bývají často slepí na jedno oko, patrně v ozvěně představy, že jejich moc se koncentrací do jediného místa zvyšuje.²⁰⁴ Jednookost může být trvalá i dočasná, jakou představuje praktikování *corrguinecht*, charakteristika člověka, kterého se týká, však zůstává stále stejná – je nadán určitou nadpřirozenou mocí či znalostí, která ho odlišuje od ostatních. V určitém smyslu vystupuje z běžného proudu života a opět představuje někoho, kdo stojí mimo hranice – není ani úplným člověkem, ale ani člověkem zcela být nepřestává. Stejný význam neúplnosti a nezformovanosti asi můžeme hledat i za podobným popisem národa Fómoirů, kteří představují původní, negativně charakterizované obyvatelstvo Irska, se kterým se potýkají jednotlivé vlny nájedníků v *LGE*. Jedná se tak o stav ambivalence a moci, ale nebezpečný – nikoliv ten oficiálně schválený.

5.2 MUŽSKÉ HLEDÁNÍ INSPIRACE JAKO PROTIKLAD PŘÍBĚHU Z *DINDSHENCHAS*

Než se pokusím o shrnutí možné revize na pohledu na narativ z *dindshenchas* skrze koncept postavení básníka v středověkém Irsku, zbývá přiblížit ještě jeden koncept. Jak již bylo zmíněno, středověká literatura nabízí také narativy, v nichž k prameni vědění přistupuje muž. Ty mají řadu verzí, jednou z nejrozšířenějších je však zisk inspirace, opět v podobě tekutiny, která je střežená

¹⁹⁹ J. Borsje. „The Evil Eye in Early Irish Literature and Law.“ In *Celtica* 24 (2003), str. 22-26.

²⁰⁰ M. C. Randolph. „Early Irish Satire and White-Thorn Tree.“ In *Folklore*, Vol. 54, No. 3. (1943), str. 362.

²⁰¹ J. Borsje. „The Evil Eye in Early Irish Literature and Law“, str. 4-16.

²⁰² N. Ní Dhomhnaill. „Why I Choose to Write in Irish, the Corpse That Sits Up and Talk Back.“ In *Selected Essays*. New Island Books, 2005, str. 17.

²⁰³ J. Borsje. „The Meaning of *túathcháech* in Early Irish Texts.“ In *Cambrian Medieval Celtic Studies*, Vol. 43 (2002), str. 1 –24.

²⁰⁴ Mac Mathúna, Liam. „On the Expression and Concept of Blindness in Irish.“ In *Studia Hibernica*, No. 19 (1979), str. 27-38.

ženskou postavou, od níž mužský hrdina inspiraci získává trikem, vítězstvím v klání či šťastnou náhodou – a vždy je úspěšný.

Pro ilustraci byly vybrány příběhy dvou nejslavnějších hledačů inspirace irské a brythonské tradice, jako potvrzení toho, že se zde jedná o motiv společný keltské tradici obecně.

5.2.1 FINN MAC CUMHAILL A ŽENY Z SÍDU

Finn mac Cumhall je hrdinou tzv. *Finnského cyklu*, jednoho ze čtyř základních literárních cyklů středověké irské literatury. Je vůdcem Fianny, nicméně též slavným a úspěšným hledačem inspirace, který mistrně ovládl schopnost *imbas forosnai*. Finna, stejně jako většinu učených *filidů* středověkého Irska, kvalifikuje i samotný jeho původ – je potomkem právě boha Nuady.

Variant o tom, jak Finn získal inspiraci, je celá řada a zde je představeno pouze jako velmi stručné shrnutí. Podle jedné z nich spadl už jako dítě do vod Boyne a vzápětí se z nich vynořil, držíce v ruce úhoře – skrz co ho Ó hOgain interpretuje jako ztělesnění fenoménu ohně ve vodách.²⁰⁵ Zbylé lze rozdělit na dvě základní skupiny:

- *Variace AT 673*: Finn se vydává ulovit lososa vědění,²⁰⁶ který je původně určen pro starce *Finna Écese*, Finna Básníka, který patrně představuje doublet jeho samotného.²⁰⁷ Tento motiv se objevuje hojně i ve folklorních vyprávěních o dalších kandidátech na získání inspirace, lišící se v tom, zda je třeba ochutnat maso kouzelného lososa nebo mléko magické krávy.²⁰⁸
- *Kontakt s vodou ze sídu*: Finn je buď proměněn ve starce a musí dostat napít vody ze *sídu*, aby získal zpět své mládí, s ním ovšem získává i moudrost; nebo ho podivné noční pronásledování zavede do *sídu*, kde spatří buď dva prameny, nebo dívky s poháry plnými *lionn ionmhais*, „tekutiny či jezírka moudrosti.“²⁰⁹

Dívky samotné jsou zvány příznačně dcerami *Beca mac Buaina*²¹⁰ a nechtějí Finnovi dovolit, aby se z poháru napil, když však ten utíká pryč, vystříkne mu na palec kapka z poháru *Céibhfinn*, jehož olíznutím získává básnické a věštecké schopnosti. I tento motiv našel ozvěnu v pozdějších folklorních vyprávěních, kde se získání inspirace manifestuje též v podobě ženy, často básničky či čarodějnice, která vyzývá básníka k souboji na břehu řeky a za odměnu mu dává napít ze své nádoby s pivem inspirace.²¹¹

5.2.2 GWION BACH A CERIDWEN

Gwion Bach, pozdějším jménem *Taliesin*, představuje nejznámějšího básníka velšské tradice. Už od středověku byl považován za historickou postavu z 6. století n. l. a autora *Llyfr Taliesin* (*Knihy Taliesinovy*), sbírky eulogické poezie na postavy pocházející z přibližně stejné doby, nicméně dochované v manuskriptu z 14. století.²¹² Příběhy, v nichž vystupuje Taliesin jako

²⁰⁵ D. Ó hOgain. *The Sacred Isle: Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*, str. 122.

²⁰⁶ Text *Macgnímrada Find* (Finnovo dětství).

²⁰⁷ J. Carey. „Three Things Required of a Poet,“ str. 41.

²⁰⁸ J. Doan. „Cearbhall Ó Dallaiġ as Archetypal Poet in Irish Folk Tradition.“ *In Proceedings of Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 1. (1981), str. 95-123.

²⁰⁹ Texty *Feis Tighe Chonáin* (Oslava v Conanově domě) a *Imtheacht an Dá Nónbhar* (Cesta osmnácti mužů).

²¹⁰ „Buanova líska“ je jméno lísky nad pramenem Segais.

²¹¹ J. Doan „Cearbhall Ó Dallaiġ as Archetypal Poet in Irish Folk Tradition,“ str. 95-123.

²¹² J. Koch. *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 1652-3.

hrdina, nejvyšší básník a věštec, však mají zřetelně legendární až mytologický charakter a představují paralelu Finnovských příběhů irských.²¹³ Příběh o zisku jeho básnického nadání nicméně poprvé zachycuje až *Ystoria* (též *Hanes*) *Taliesin* (*Taliesinova historie*) pocházející z 16. století, byť mnohé její části jsou doloženy již v ranějších manuskriptech.

Gwion Bach je služebníkem kouzelnice *Ceridwen* (*Caridwen*, *Cyrridven*), která je matkou překrásné dcery *Creirwy* a ohyzdného syna *Morfrana Affagdu*,²¹⁴ s nimiž žije pod jezerem *Bala Lake* (vel. *Llyn Tegid*). Aby vylepšila synovy šance, připravuje Ceridwen v kotli nápoj plný *awen*, poetické inspirace. Gwion má zakázáno být jen ochutnat z kotle, o který pečuje, nicméně nápoj vyublá a opět, zasáhne Gwionův palec. Nápoj v kotli se v tu chvíli stane bezcenným a rozzuřená Ceridwen Gwiona stíhá skrze řadu transformací, dokud se ten nestane zrnem, které ona v podobě černé slepice sezobne. O devět měsíců později pak porodí chlapce a pojmenuje jej Taliesin, protože už ho však nedokáže zabít, pustí ho po vodě.

Taliesin je pak vyloven z *Cored Wyddno*, Gwyddnova koše, jezu na řece Conwy či Severn, který byl určena k lovu lososů, se specifikací, že jednou v roce – v předvečer Všech svatých nebo v předvečer prvního května – se v něm člověku mohl podařit neobvykle hojný úlovek. Jeho zachránce se stává *Elffin*, Gwyddnův syn, jehož dvorním básníkem je Taliesin už v nejstarších tradicích.²¹⁵ Taliesinův příběh tak spájí řadu motivů, které jsme viděli již v irské tradici: variaci na AT 673, postavu ženy spjaté s nádobou vědění, chlapce vynořujícího se z řeky mezi lososy.

*Ceridwen*²¹⁶ zmiňují již básně v *Llyfr Taliesin* a dávají ji do spojitosti s básnickou inspirací *awen*, přestože text není úplně jednoznačně přeložitelný, ve stejném spojení se objevuje i slovo (*G*)*ogyrven*, rovněž nejasného původu.²¹⁷ Ceridwen, v pozdější tradici vykreslená coby proměň schopná kouzelnice vlastníci kotel poezie, tak mohla mít své místo v ideologii velšských básníků, nicméně o tom, zda představuje pozůstatky nějaké konkrétní bohyně, nebo je spíše archetypem středověké básnické tradice, lze jen těžko díky skrovnosti materiálu rozhodnout. Loomis²¹⁸ považuje kotel básnické inspirace, sřežen jednou či více ženami, za velmi starý motiv, který patrně mohl ležet v kořenech tohoto mužského mýtu o zisku inspirace. V jistém smyslu by se možná s tímto obrazem mohla pojit i ona vágní idea strážkyně pramene.

5.2.3 VLÁDA A INSPIRACE – MÍSTO NEVĚRY V NARATIVU

Podle Brennemana²¹⁹ ženská postava, spjatá se ziskem inspirace, kterou jsme měli možnost vidět v předešlých ukázkách, do jisté míry připomíná jiný stálý *topos* irské literatury: personifikovanou Vláu, která zkouší pravého krále a jeho nárok následně stvrzuje rovněž předáním tekutiny, nejčastěji alkoholického nápoje, jako v případě krále *Nialla Noígiallacha* v *Echtra Echedach mac Mugmedóin* (*Dobrodružství Eocha mac Mugmedóna*), nebo *Conna Cétchathacha* v *Baile in Scáil*

²¹³ J. Koch. *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*, str. 1655.

²¹⁴ V *Ystoria Taliesin* má Ceridwen syny dva, v *Hanes Taliesin* jsou spojeni do jedné bytosti.

²¹⁵ P. C. Bartrum. *A Welsh Classical Dictionary: People in History and Legend Up to about A. D. 1000*. Cardiff: National Library of Wales, 1993, str. 347.

²¹⁶ Jméno nemá jasnou etymologii, ale druhý element jména by mohl být (g)wen, bílá, navazující tak na evidentní bělost a zářivost postav spojených s probíranými narativy.

²¹⁷ Jedná se zejména o texty *Kerd Vaib am Llyr* (XIV, *Píseň pro Llyrový syny*), *Angar Kyfyndawt* (VIII, *Svazek bez lásky*) z *Llyfr Taliesin*.

²¹⁸ R. S. Loomis. „The Spoils of Annwn: An Early Arthurain Poem.“ In *PMLA*, Vol. 56, No. 4. (1941), str. 909.

²¹⁹ W. Brenneman. „Serpents, Cows and Ladies: Contrasting symbolism in Irish and Indo-European Cattle-Raiding Myths,“ str. 345-6.

(*Šílenství přízraku*).²²⁰ Přes společný základ – ženu spjatou s nápojem udílejícím privilegium – se ovšem struktury obou příběhů liší: zatímco v případě královského mýtu musí kandidát obvykle prokázat svou způsobilost polibkem či sexuálním stykem s danou ženou, básník vyhrává spíše lstí, obratností či důvtipem. Paralelnost příběhů můžeme snad vysvětlit úzkým vztahem básníka a krále v rané irské společnosti, jejichž funkce na sobě úzce závisely.²²¹ Tato paralelnost mýtu královské suverenity, úzce spojeného se sexualitou, a zisku poetické inspirace patrně mohla být i dalším důvodem pro komplikovanost Boannina příběhu – ostatně údolí řeky Boyne, krom toho, že představovalo nejslavnější zdroj inspirace, rovněž dle středověké tradice sloužilo jako pohřebiště pohanských králů a se ziskem královského titulu se úzce pojilo, jak popisuje již zmíněný Ó hOgain.²²²

V předchozí kapitole jsme mohli vidět, že trojice Dagda-Boann-Nechtán představovala snad kdysi mýtus o zisku inspirace či královské moci, kde žena hrála roli pasivního ztělesnění pečlivě střežené moci. Z hlediska středověkého výkladu představoval ovšem Boannin čin hřích a nevěru – a ta část irské společnosti, kterou zajímalo řešení otázky trestu, odsuzovala cizoložnici k upálení,²²³ kterého se Boann v Cínaédově verzi přímo obává,²²⁴ nebo ke ztrátě jednoho oka, ruky či nohy.²²⁵ Zde tedy leží jedna ze spojnic nevěry a aspirace na status básníka, která mohla vést k integraci obou motivů – obojí mohlo pro ženu skončit ve středověkém Irsku podobnou újmou na těle, byť v jednom případě jen metaforickou.

Druhou spojnicí mohl představovat požadavek na čistotu. V případě manželky je poměrně jasné, co se tímto slovem míní, nicméně ‚čistý‘ měl být jednoznačně i básník. V Sinannině příběhu se tak objevuje *Linn Mná Fele*, Jezero čisté a skromné ženy, jak zní klasický překlad. Toto slovní spojení však mohlo představovat i určitou slovní hříčku, aluzi na slovo *fili (fele)* – a možná i na tři kvality, které *Bretha Nemed Déidenach* zmiňuje jako charakterizující básníka: *go niodhna, go niondracus, go bhfele*, tedy čistota, integrita a skromnost.²²⁶ Domnívám se, že právě tato hříčka s názvem místa, kde Sinann nakonec umírá, mohla představovat v určitém smyslu náznak důvodu, kvůli kterému Sinann nakonec neuspěla. Boann sama v prozaických textech pak skoro vyznívá jako záměrná antiteze těchto požadavků na básníka: je nevěrná, její tělesná forma se rozpadá a k činu ji vede pýcha.

5.3 REEVALUACE POSTAV BOANN A SINANN V *DINDSHENCHAS*

Snahou této kapitoly bylo ukázat, jak Boann a Sinann, asociované s pramenem vědění, mohli v ideologii středověkých *filidů* představovat reflexi sociálně neřešitelného tématu – ambivalentního postavení ženy-básnířky v středověkém Irsku. Domnívám se tak, že Sinannina verze narativu nakonec mohla být skutečně první – snaha využít starší mytologický motiv, nyní silně euhemerizovaný a vyrovnat se na ideové rovině s problémem, který představovalo společenské zařazení ženy básnířky, neboť asociace pramene Segais s ziskem básnického vědění

²²⁰ Více k tomuto motivu z nejnovějších prací viz A. C. Eichhorn-Mulligan. „Anatomy of Power and the Miracle of Kingship: The Female Body of Sovereignty in a Medieval Irish Kingship Tale.“ In *Speculum*, Vol. 81, No. 4. (2006), str. 1014-1054.

²²¹ M. Mhac an tSaoi. „The Origins of Poetry: Points of Comparison between Medieval Ireland and Early Greece.“ In *Studia Hibernica*, No. 24 (1988), str. 7-28.

²²² D. Ó hOgain. *The Sacred Isle: Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*, str. 171.

²²³ P. O’Leary. „The Honour of Women in Early Irish Literature,“ str. 37.

²²⁴ L. Gwynn. „Cínaéd uá hArtacáin’s Poem on Brugh na Bóinne,“ str. 233.

²²⁵ L. Mac Mathúna. „On the Expression and Concept of Blindness in Irish,“ str. 27-38.

²²⁶ R. C. Stacey. *Dark Speech: The Performance of Law in Early Ireland*, str. 205.

musela být první věcí, kterou měli autoři textů před očima. Došlo k němu obrácením klasického schématu o zisku poezie mužským hrdinou, kdy se ženská postava posunula z role pasivní dárkyně do role aktivní hledačky. Ve své prvotní podobě je Sinann popisována právě s ambivalencí ženy-básničky: její charakteristika ji představují jako jasnou a zářivou, přesto něco ale postrádající, nakonec neúspěšnou ženu. Zahlédneme zde i náznaky spojitosti s temnější stránkou poezie a čarodějnicí: odkaz na severní stranu, spojení s Badb. Jako mužský hrdina musí obelstít strážkyni inspirace, hrdinka narativu je implicitně stavěna proti pánu pramene – na rozdíl od něj je však neúspěšná. Po svém skonu či přerodu, kdy je ztotožněna s řekou samotnou a opět v roli pasivní, nadlidské dárkyně inspirace, je však již zcela dokonalá: k popisu řeky slouží adjektiva typu *slán*, zdravá, ale též spasená, užívané i coby obdoba výrazu pro svatost, *noib*.²²⁷ Přílišná antropomorfizace postavy Sinann a její následné přiblížení se k obrazu lidské básničky tak podle mého názoru vyvolalo snahu se s problémem nějakým způsobem vyrovnat – v tomto případě narativem, který ji zbaví antropomorfním rysů a přenesení ji na úroveň, kde její společenské zařazení lidskou společností opět nemusí zajímat.

Protože však Boyne představovala v irském prostředí zdroj inspirace mnohem známější, narativ se tak mohl záhy přenést i na její příběh. Vzhledem k poněkud odlišnému pozadí její postavy však měli jednotliví autoři větší volnost ve specifikaci jejího provinění – a není vyloučeno, že Cinaéd, autor verze s nevěrou, byl ovlivněn i středověkým ordálem, který irská společnost vykonstruovala na základě biblických příběhů: žena podezřelá z nevěry v něm byla vedena do kostela a dostala napít otrávené vody, pokud její uterus zabolet, otekl nebo snad zemřela, její vina byla prokázána.²²⁸ Spojení dvou prořešků, usilování o zisk inspirace a nevěry, tak mohlo skutečně být podmíněnou jak Boanniným původním mýtem, tak společnými prvky obou motivů.

Chápeme-li tento specifický narativ jako v prvotním záměru inverzi běžnější postavy dárkyně inspirace z mýtů poskytujících legitimaci básníkům či králům, jsme rovněž o krok blíže řešení vztahu Boann a Sinann k porušenému *geis*.

Geasa a případy jejich porušení, která nacházíme v irské literatuře, se obvykle týkají pouze mužských postav. Proč? *Geasa*, chápaná jako mechanismy sloužící coby pobídka k udržování heroického étosu, stejně jako obecná sada kvalit, která definují daného člověka nebo jeho funkci ve společnosti, jsou v takovém pohledu v první řadě spojené se statutem daného člověka ve společnosti. A jak již bylo řečeno, status i cena ženy pro společnost byla v irském právu odvozená především z postavení nejbližšího mužského člena její rodiny – Phillip O'Leary tak definuje ženskou čest jako primárně spojenou jednak se sexualitou, druhak se ctí jejího otce či manžela.²²⁹ V tomto uspořádání lze tedy patrně hledat důvod, proč se irské texty otázkou ženských *geasa* obvykle nezabývají, zato ženy často vystupují coby vyzyvatelky: své muže vyzývají k dodržení zásad cti, cizí muže naopak pokouší.

Několik skrovných zmínek o ženských *geasa* však přece jen nacházíme: kromě probíraného narativu se jedná též o příběh *Aided Medba* (*Násilná smrt Medb*), který spolu s dvěma dalšími

²²⁷ K. Ritari. „Theology of Holiness in Early Medieval Ireland.“ In *Bergholm, Alexandra and Katja Ritari (eds.), Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, str. 264-292.

²²⁸ L. M. Bitel. Sex, Sin and Celibacy in Early Christian Ireland.“ In *Proceedings of Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 7 (1987), str. 76.

²²⁹ P. O'Leary. „The Honour of Women in Early Irish Literature,“ str. 27-44.

podobnými variantami rozebírá ve svém článku Ranke de Vries.²³⁰ Při rozebírání jejich struktury došla k jednoznačnému závěru: zatímco muže zabíjejí *geasa* porušená, ženu zabíjí právě snaha její *geasa* dodržet. Jejím výkladu lze namítnout, že explicitně uvedený *geis* se nachází pouze v případě královny Medb a zbylé dva případy představují spíše poslechnutí rozkazu (*dindshenchas* o smrti *Erne*, Medbiny služebné) a zločin ze žárlivosti, pramenící z ženského soupeření (*Aided Derbhforgaill*, *Smrt Derbhforgaill*), přesto slouží k ilustraci potřebného – porušení *geis* v případě Boann (a eventuálně též Sinann) představuje v irské literatuře výjimku z pravidel pro nakládání s *geasa* hned v několika ohledech.

Zaprvé, jedná se o porušení *geis* či obecně zákazu ženou, která nese stejné následky, jako kdyby jej porušil mužský hrdina. Za druhé, není jasné, kam konkrétní *geis* zařadit: jak již bylo zmíněno v úvodu, dvě základní skupiny *geasa* představovala vždy hojnější *geasa* osobní a pak *geasa* spjatá s úřadem, nejexplicitněji známá u úřadu královského. O Boannino osobní *geis* se rozhodně nejednalo – text nám jasně říká, že pramen byl zakázaný všem, kromě Nechtána a jeho *deogbaire*. Mohlo se jednat o Nechtánovo *geis*, obdobné k případům obecných *geasa* krále Conaira mac Eterscéla, u kterých stačilo, porušil-li je někdo za jeho vlády a katastrofa na sebe nenechala čekat? V takovém případě by se ovšem dalo předpokládat, že cílem trestajících vod by byl sám Nechtán, stejně jako se viníkem stal Conaire, když jeho soukojenci porušili mír za jeho vlády, nicméně o ničem takovém nemáme ani zmínku. Zbývá tedy možnost, že se jednalo o *geasa* chápána coby spjatá s určitým úřadem – a to konkrétně, básnickým úřadem. Této možnosti by odpovídala realita přísně střežených básnických privilegií v středověkém Irsku i fakt, že se nejedná o *geis* vyloženě zaměřený proti Boann (či básnířkám), ale obecně nekvalifikovaným zájemcům o básnickou inspiraci. Aspirující básnířka je pak patrně jedou z mála žen, která má nárok na osobní střet s *geasa* – její postavení porušuje obvyklou společenskou strukturu a neguje závislost její cti na cti otce či manžela.

Spojení básníků s privilegiem překračováním hranic, v nejranějších dobách představovaných právě řekami, pak poskytuje možný důvod pro výběr postavy euhemerizované bohyně řeky a prvků jejího mýtu pro konstrukci nového narativu, jehož význam v sobě pojí původní mytologické ozvěny s optikou, skrze kterou básnická třída mohla nahlížet na narativ o ženě jdoucí k prameni inspirace.

²³⁰ R. De Vries. „Similarities in the Three Female Aided-tales.“ In *Studia Celtica Fennica VIII* (2011), str. 18-28.

6 ZÁVĚR

“Tím tedy získáváme triádu sil kontrolujících štěstí a neštěstí: zaprvé, formální síly ovládané osobami reprezentujícími formální strukturu a užívané kvůli této formální struktuře: zadruhé, beztvaré síly ovládané osobami, které stojí v nejasně určených pozicích: za třetí, síly neovládané žádnou osobou, ale obsažené v struktuře samotné, které zasáhnou proti jakémukoliv porušení formy.”²³¹

Přestože pro jejich osobitou subjektivnost bylo zařazení *geasa* mezi tabu v minulosti problematizováno, domnívám se, že chápeme-li tabu coby způsob strukturování světa a ochrany jeho jednotlivých kategorií a hranic, který konfrontuje ambiguitu a nejasnost přítomnou uvnitř systému samotného, jako je tomu v případě Mary Douglas,²³² dá se i na ně pojem tabu aplikovat. Jejich subjektivnost této roli nikterak nebrání – hranice jsou tu pouze určeny nikoliv ve smyslu obecně sdíleného, ale ve smyslu hranic pro jednotlivé osoby a profese, který odpovídá touze irského práva naprosto přesně definovat pozici každého člověka v hierarchii. V případě zde probíraného narativu se tak patrně, alespoň na jedné úrovni vnímání, mohlo jednat o snahu vyrovnat se s problémem hranic oprávněnosti nároku na členství uvnitř privilegované básnické třídy. V souvislosti s úvodním citátem této kapitoly lze podotknout, že bychom v raně středověkém Irsku našli ve spojitosti s konceptem *geasa* i ony tři kategorie moci: *filidy*, kteří vládli mocí pevně danou jejich společenskou pozicí a představovaly třídu schopnou překračovat ony fyzické i společenské hranice beztrestně a měla to dokonce za povinnost; ženy-básničky, které skrze své pohlaví představovali problém pro pevně strukturovaný systém irské společnosti a byly tak asociovány s temnější mocí satirika a s čarodějnictvím; a nakonec pak řeky a vodní zřídla samotná, nepersonifikované, neovlivnitelné síly, které minimálně v tomto narativu automaticky trestají porušení hranic daných *geasa*. Mým závěrem tak je, že probíraný narativ, ve své starší podobě a než byl sklouben s paralelním motivem nevěry Boann a Dagdy, představoval do jisté míry reflexi vztahu těchto tří sil k instituci *geasa* a k sobě navzájem: legitimní básníci byly vyňati z působnosti *geasa*, satirici a básničky svou existencí pokoušeli hranice tohoto uspořádání a na významných přírodních hranicích spočíval úkol trestat překročení hranic společenských, minimálně v rámci imaginace obsažené v literární tradici. Netvrdím tím, že zde leží kořen samotného narativu, ani že se jedná o jediný způsob chápání textu – tvrdím pouze to, že na přelomu 10. – 11. století, či nějakou dobu předtím, mohl příběh o snaze dosáhnout pramene vědění inspirovat právě takovéto asociace, vycházející ze společenského uspořádání dané doby.

Stáří kultu vod v keltských tradicích nelze popřít, nicméně soustředíme-li se pouze na takovýto kult jako celek, dosáhneme výsledků jen velmi obecných. Jednotlivé keltské země, z nichž máme dochovány texty, měly přes určité sjednocující znaky odlišnou historii i společenské uspořádání a lze tak předpokládat, že každá z nich provedla reflexi společného motivu po svém způsobu a dle svých potřeb. Tato práce se pokusila přiblížit vztah mezi společností a jejími texty v raně středověkém Irsku a její závěry nelze jednoduše přenést na situaci v jiné keltské zemi – ty ostatně postrádají jak klíčovou instituci *geasa*, tak skutečnou obdobu probíraného narativu. Otázka, zda se v případě Irska jednalo o zachování větší části předkřesťanské tradice, nebo specifickou inovaci, je pak jen velmi těžko zodpověditelná – postrádáme zde materiál ke srovnání, neboť o

²³¹ M. Douglas. *Purity and danger : an analysis of concept of pollution and taboo*. London, New York: Routledge, 2007, str. 130.

²³² M. Douglas. *Purity and danger : an analysis of concept of pollution and taboo*, str. xi.

starověkých Keltech máme informace jen velmi kusé a neromanizovanou keltskou společností a historické Irsko dělí řada staletí. Snahou této práce bylo mimo jiné ukázat, že pouhý rozbor mytologických kořenů předkřesťanských k výkladu vybraného středověkého narativu nestačí, neboť ač takový postup poskytuje řadu zajímavých srovnání, může se nakonec někdy vskutku jevit jen jako změť barevných, ale nesmyslných motivů, k nimž jsme dočista ztratili bližší klíč. Takovýto výklad totiž často neodpovídá na základní otázky, které si ohledně textu samotného můžeme položit – v tomto případě po významu porušeného *geis* pro danou dobu, neboť předpoklad, že starší kořeny narativu v orální tradici a dávných mýtech negují možnost jeho významu v době zápisu, upírá středověkým tvůrcům schopnost uvažovat nad tím, co zapisují. V odpovědi na to jsem se tedy pokusila ukázat, jaký podtext mohl mít tento motiv pro své vlastní tvůrce, autory plně středověké a znalé básnické ideologie i zákonů své vlastní společnosti, stále však uvažují značně mytologickým způsobem.

Výklad samotných postav Boann a Sinann tím však rozhodně není ani zdaleka vyčerpán – další logický krok by patrně představovalo prozkoumání paralelních hagiografických motivů, zatím pouze částečně zmíněných Johnem Careym²³³ a vztahu mezi rozsekanou či znetvořenou svatou ostrovní literatury na jedné straně, osudem Boann a Sinann pak na straně druhé. Takovýto přístup by navíc poskytl možnost porovnat způsoby, kterými s tímto patrně starším motivem nově pracovala církevní i básnická učenecká tradice. Další zpracování by si též zasloužilo i naznačené téma spojení mezi hranicemi společenskými a přírodními a vztahu *geasa* k nim, nejen v případě zde projednávaného narativu, ale s ohledem na klasičtější případy porušených *geasa*, tedy příběhy mužských hrdinů – protože jak již bylo řečeno, příběh Boann a Sinann představuje do značné míry anomálii v rámci irské literatury. Zde naznačený výklad, přestože dle mého názoru relativně dobře pracuje s vybraným textem, může získat na hloubce a přesnosti pouze při porovnání s širším výběrem dalších porušených *geasa*, která navíc zohlední stáří jednotlivých textů a změny užití samotného termínu, takový výklad by však vzhledem k obsáhlosti irského materiálu a ne zcela uspokojivé překladové situace představoval projekt značného rozsahu a náročnosti.

²³³ J. Carey. „Irish Parallels to the Myth of Odin’s Eye,” str. 214-8.

7 SEZNAM POUŽITÉ BIBLIOGRAFIE

7.1 SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK

BD Bodleianské Dindshenchas
DIL Dictionary of the Irish Language
LGE Lebor Gábala Érenn
MD Metrické Dindshenchas
RD Rennské (Prozaické) Dindshenchas
SC Sanas Cormaic
TBC Táin Bó Cúailgne
TBDD Togail Bruidne Da Derga

mod. ir. moderní irština
sk. gael. skotská gaelština

7.2 STĚŽEJNÍ PRIMÁRNÍ LITERATURA POUŽITÁ V TEXTU

Breatnach, Liam (ed. and tr.). „Caldron of Poesy.“ In *Ériu*, Vol. 32 (1981), str. 45-93.

Bromwich, Rachel (ed. and tr.). „Cantre'r Gwaelod and Ker-Is.“ In Cyril Fox, Bruce Dickins (eds.), *The Early Cultures of North-West Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950, str. 217-241.

Caesar, Gaius Iulius. *Zápisky o válce galské*. Praha: Naše vojsko, 2009, str. 236.

Ford, Patrick K. (ed. and tr.). *Ystoria Taliesin*. Cardiff: University of Wales Press, 1992, str. 175.

Davies, Sioned (ed. and tr.). *The Mabinogion*. Oxford: Oxford University Press, 2007, str. 336.

Geoffrey z Monmouthu. *Dějiny britských králů*. Praha: Argo, 2010, str. 240.

Gwynn, Edward (ed. and tr.). *The Metrical Dindshenchas – Text, translation and commentary*. Vols. 1-5, The Todd Lectures, Dublin – London: Hodges Figgis and Williams & Norgate, 1903-35.

Gwynn, Lucius (ed. and tr.). „Cináed uá hArtacáin’s Poem on Brugh na Bóinne.“ In *Ériu*, Vol. 7 (1914), str. 210-238., str. 210.

Jarman, A. O. H. a E. D. Jones (golygydd.). *Llyfr Du Caerfyrddin*. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru, 1982, str. 176.

Stokes, Whitley (ed. and tr.). „The Bodleian Dinshenchas.“ In *Folk-Lore* 3 (1892), str. 467–516.

Stokes, Whitley (ed. and tr.). „The Prose Tales in the Rennes Dindshenchas.“ In *Revue Celtique* 15 (1894) str. 272–336, 418–84; 16 (1895), str. 31–83, 135-67, 269-312.

Stokes, Whitley (ed. and tr.). „The Destruction of Da Derga's Hostel.“ In *Revue Celtique* 22 (1901), str. 401–3.

Duncan, Lilian (ed. and tr.). „Altram Tide Dá Medar“. In *Ériu*, Vol. 11 (1932), str. 184-225.

7.3 ELEKTRONICKÉ ZDROJE K PRIMÁRNÍ LITERATUŘE

Pro přístup k řadě dalších zmiňovaných textů byly využity následující elektronické databáze, kdy bylo čerpáno z transkripcí originálních textů a dostupných překladů.

[DIL - Dictionary of Irish Language \(Revised Electronic Edition 2013\).](#)

Projekt pod záštitou Queen's College, Belfast.

[CELT - Corpus of Electronic Texts.](#)

Elektronická sbírka dosud dostupných transkripcí a překladů irské literatury
Projekt pod záštitou University College Cork.

[Early Irish Glossaries Database.](#)

Transkripce raných glosářů *Sanas Cormaic, O'Mulconry's Glossary a Dúil Dromma Cetta.*
Projekt pod záštitou University of Cambridge.

7.4 SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

Almqvist, Bo. „Irish Migratory Legends on the Supernatural: Sources, Studies and Problems.“ In *Béaloides*, Iml. 59, The Fairy Hill is on Fire! Proceedings of the Symposium on the Supernatural in Irish and Scottish Migratory Legends (1991), str. 1-43.

Banks, M. J. „Counter-Clockwise Turn.“ In *Folklore*, Vol. 40, No. 1. (1929), str. 85-6.

Banks, M. M. „Widdershins: Irish Tuathbeal, Tuathal.“ In *Folklore*, Vol. 38 (1927), str. 86-8.

Bartrum, Peter Clement. *A Welsh Classical Dictionary: People in History and Legend Up to about A. D. 1000.* Cardiff: National Library of Wales, 1993, str. 649.

Benozzo, Francesco. Landscape Perception in Early Celtic Literature. Aberystwyth: Celtic Studies Publications, Vol. 8 (2004), str. 272.

Bergholm, Alexandra and Katja Ritari (eds.). *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies.* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, str. 315.

Bergin, Osborn. „Mythology of Lough Neagh.“ In *Béaloides*, Iml. 2., Uimh. 3 (1930), str. 246-56.

Bernhard-House, Phillip. *Werewolves, Magical Hounds and Dog-Headed Men in Celtic Literature: A Typological Study of Shape-Shifting.* The Edwin Mellen Press, 2010, str. 322.

Bitel, Lisa M. „Do not marry the fat short one': Early Irish Wisdom on Women.“ In *Journal of Women's History*, Vol. 6. No.4/Vol. 7. No. 1 (1995), str. 137-159.

Bitel, Lisa M. „Sex, Sin and Celibacy in Early Christian Ireland.“ In *Proceedings of Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 7 (1987), str. 65-95.

Bonser, Wilfrid. „The Dissimilarity of Ancient Irish Magic from That of the Anglo-Saxons.“ In *Folklore*, Vol. 37 (1926), str. 271-288.

Borsje, Jacqueline. „The Meaning of *túathcháech* in Early Irish Texts.“ In *Cambrian Medieval Celtic Studies*, Vol. 43 (2002), str. 1-24.

Borsje, Jacqueline. „The Evil Eye in Early Irish Literature and Law.“ In *Celtica* 24 (2003), str. 1-39.

- Brenneman, Walter L. Jr. „Serpents, Cows and Ladies: Contrasting symbolism in Irish and Indo-European Cattle-Raiding Myths.“ In *History of Religions*, Vol. 28, No. 4 (May 1989), str. 340-354.
- Campanile, Enrico. „Old Irish Board“. In *Journal of Indo-European Studies* 13/3-4, 1985, str. 477-9.
- Carey, John. „Irish Parallels to the Myth of Odin’s Eye.“ In *Folklore*, Vol. 94, No. 2 (1983), str. 214-8.
- Carey, John. „Three Things Required of a Poet.“ In *Ériu*, Vol. 48 (1997), str. 41-58.
- Carey, John. „Werewolves in Medieval Ireland“. In *Cambrian Medieval Celtic Studies*, Vol. 44 (2002), str. 37-72.
- Carney, James. „Impact of Christianity“. In *Dillon, M. (ed.), Early Irish Society*, Dublin: Colm Ó Lochlainn for the Cultural Relations Committee of Ireland, 1954, str. 66-78.
- Collis, John. „Celtic fantasy.“ In *British Archaeological News*, 1994. Verze příspěvku z konference 'Celts in Europe', konané v Cardiffu v prosinci roku 1993.
- Connellan, Owen. „On the rivers of Ireland, with derivations of their names.“ In *Proceedings of Royal Irish Academy*, Vol. 10 (1866-69), str. 443-58.
- Constantine, Mary-Anne. „Prophecy and Pastiche in the Breton Ballads: Groac’h Ahés and Gwenc’hlan.“ In *Cambridge Medieval Celtic Studies*, Vol. 30 (1995), str. 87-121.
- De Vries, Ranke. Similarities in the Three Female Aided-tales. In *Studia Celtica Fennica VIII* (2011), str. 18-28.
- Dillon, Myles. „The Taboos of the Kings of Ireland.“ In *Proceedings of the Royal Irish Academy*, Vol. 54, (1951/1952), str. 1-6, 8-25, 27-36.
- Doan, James. „The Legend of the Sunken City in Welsh and Breton Tradition“. In *Folklore*, Vol. 92, 1981, str. 77-83.
- Doan, James. „Cearbhall Ó Dalaigh as Archetypal Poet in Irish Folk Tradition.“ In *Proceedings of Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 1. (1981), str. 95-123.
- Doan, James. „Sovereignty Aspects in the Roles of Women in Medieval Irish and Welsh Society.“ In *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 5 (1985), str. 87-102.
- Douglas, Mary. *Purity and danger : an analysis of concept of pollution and taboo*. London, New York: Routledge, 2007, str. 244, xxi.
- Downey, Clodagh. „The life and work of Cúán ua Lothcháin“. In *Ríocht na Midhe*, 19 (2008), str. 55–78.
- Duffy, Séan (ed.). *Medieval Ireland – an encyclopedia*. Oxon: Routledge, 2005, str. 584.
- Dumézil, Georges. „Le puits de Nechtan.“ In *Celtica* 6, 1963, str. 50-61.
- Eichhorn-Mulligan, Amy C. „Anatomy of Power and the Miracle of Kingship: The Female Body of Sovereignty in a Medieval Irish Kingship Tale.“ In *Speculum*, Vol. 81, No. 4. (2006), str. 1014-1054.
- Fangzhe, Qiu. „Geis, a literary motif in early Irish literature.“ In *St. Anne’s Academic Review*, St. Anne’s Conferences 2010, str. 13-16.
- Findly, Ellison Banks. „The ‚Child of the Waters‘: A Reevaluation of Vedic Apam Napat.“ In *Numen*, Vol. 26, Fasc. 2 (1979), str. 164-84.
- Ford, Patrick K. „Branwen: A Study of Celtic Affinities“. In *Sullivan, C. W. III. (ed.), The Mabinogi – A Book of Essays*, New York – London: Garland Publishing, 1996, str. 99-120 (1987-88).

- Ford, Patrick K. „Prolegomena to the Reading of the Mabinogi.“ In Sullivan, C. W. III. (ed.), *The Mabinogi – A Book of Essays*, New York – London: Garland Publishing, 1996, str. 197-216 (1981-2).
- Ford, Patrick K. „The Well of Nechtan and ‚La Gloire Lumineuse‘.“ In Larson, G. J. a kol. (eds.), *Myth in Indo-European Antiquity*, University of California Press, 1974, str. 67-74.
- Green, M. *Celtic Goddesses: Warriors, Virgins and Mothers*. London: British Museum Press, 1995, str. 224.
- Green, Miranda. „The Celtic Goddess as Healer“. In Billington, S. and M. Green (eds.), *Concept of Goddess*, London: Routledge, 1998, str. 26-40.
- Greene, Roland a kol. (eds.). *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics: Fourth Edition*. Princeton University Press, Princeton 2012, str. 367.
- Gruffydd, William John. *Folklore and Myth in the Mabinogion: A Lecture*. Cardiff: University of Wales Press, 1961, str. 25 (1958).
- Haycock, Marged. „Taliesin’s Questions“. In *Cambridge Medieval Celtic Studies*, Vol. 33 (1997), str. 19-79.
- Hopkins, Pamela. „The Symbology of Water in Irish Pseudo-History.“ In *Proceedings of Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 12 (1992), str. 80-6.
- Hull, Eleanor. „Old Irish Tabus, or Geasa.“ In *Folklore*, Vol. 12, 1901, str. 41-66.
- Huws, Daniel. *Medieval Welsh Manuscripts*. Cardiff: University of Wales Press, 2000, str. 352.
- Charles-Edwards, T. M. „Geis, Prophecy, Omen and Oath.“ In *Celtica*, Vol. 23, 1999, str. 39-59.
- Imhoff, Helen. „The Theme and Structure in Aided Echach mac Mairedo.“ In *Ériu*, Vol 58 (2008), str. 107-31.
- Kelly, Fergus. *A Guide to Early Irish Law*. Dublin: Dundalgan Press Ltd, 2005, str. 358 (1988).
- Kelly, Patricia. „Táin as Literature.“ In Mallory, J. P. (ed.), *Aspects of the Táin*, December Publications, Belfast 1992, str. 60-102.
- Koch, John (ed.). *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*. Santa Barbara-Denver-Oxford: ABC-CLIO, 2007, str. 1279-80.
- Krappe, Alexander H. „Old Celtic Taboos.“ In *Folklore*, Vol. 53, 1942, str. 196-208.
- Latvio, Riitta. „Neimed – Exploring Social Distinctions and Sacredness in Early Irish Legal Sources“. In Bergholm, A. and K. Ritari (eds.). *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, str. 220-242.
- Logan, Patrick. *Holy Wells of Ireland*. Buckinghamshire: Colin Smythe Limited, 1980, str. 120.
- Kent, Alan M. a Tim Saunders (ed.). *Looking at the Mermaid – A Reader in Cornish Literature (900-1900)*. Francis Boutle Publishing, 2000, str. 368.
- Loomis, Roger Sherman. „Morgain la Fée and the Celtic Goddesses.“ In *Speculum*, Vol. 20, No. 2. (1945), str. 183-203.
- Loomis, Roger Sherman. „The Spoils of Annwn: An Early Arthurain Poem.“ In *PMLA*, Vol. 56, No. 4. (1941), str. 887-936.

Lysaght, Patricia. „Aspects of the Earth-Goddess in Traditions of the Banshee in Ireland“. In Billington, S. and M. Green (eds.), *Concept of Goddess*, London: Routledge, 1998, str. 152-165.

Mac Cana, Proinsias. *The Mabinogi*. Cardiff: University of Wales Press, 1992, str. 140.

Mac Mathúna, Liam. „On the Expression and Concept of Blindness in Irish.“ In *Studia Hibernica*, No. 19 (1979), str. 26-62.

Macdonald, John Andrew. *Inherited Bovine Aspects in Greek Reflexes of Indo-European Serpent-Slaying Myth*. MA thesis, University of Georgia, 2006, str. 95.

MacKillop, J. *Keltské bájeslovi: průvodce keltskou mythologií*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, str. 411.

Macleod, Sharon Paice. „A Confluence of Wisdom: the Symbolism of Wells, Whirlpools, Waterfalls and Rivers in Early Celtic Sources.“ In *Proceedings of Harvard Celtic Colloquium*, 2010, str. 337-55.

McCone, Kim. „Werewolves, cyclopes, *diberga*, and Fíanna: juvenile delinquency in early Ireland.“ In *Cambridge Medieval Celtic Studies*, Vol. 12 (1986), str. 1-22.

McKenna, Catherine. „The Theme of Sovereignty in Pwyll.“ In Sullivan, C. W. III. (ed.), *The Mabinogi – A Book of Essays*, New York – London: Garland Publishing, 1996, str. 303-331.

McManus, Damian. „Ogam: archaizing, orthography and the authenticity of the manuscript key to the alphabet.“ In *Ériu* 37, 1986, p. 9-31.

Mhac an tSaoi, Máire. „The Origins of Poetry: Points of Comparison between Medieval Ireland and Early Greece.“ In *Studia Hibernica*, No. 24 (1988), str. 7-28.

Mikhailova, Tatyana A. „Ireland's ‚Five Fifths‘ – A New Look.“ In Bergholm, Alexandra a Katja Ritari (eds.). *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, str. 192-205.

Ní Dhomhnaill, Nuala. „Dinnsheanchas: The Naming of High or Holy Places.“ In *Selected Essays*. New Island Books, 2005, str. 25-42.

Ní Dhomhnaill, Nuala. „Why I Choose to Write in Irish, the Corpse That Sits Up and Talk Back.“ In *Selected Essays*. New Island Books, 2005, str. 10-24.

North, Frederick John. *Sunken Cities: Some Legends of the Coast and Lakes of Wales*. Cardiff: University of Wales Press, 1957, str. 256.

Ó Cathasaigh, Tomás. „Pagan Survivals: The Evidence of Early Irish Narrative.“ In Ní Chatháin, P. and M. Richter (eds.), *Irland und Europa: die Kirche im Frühmittelalter / Ireland and Europe: The Early Church*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, str. 291-307.

Ó hOgain, Dáithí. *The Sacred Isle: Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*. Woodbridge: Boydell & Brewer Ltd, 1999, str. 268.

O'Leary, Philip. "Honour-Bound: The Social Context of Early Heroic Geis." In *Celtica* 20 (1988), str. 88-94.

O'Leary, Philip. „The Honour of Women in Early Irish Literature.“ In *Ériu*, Vol. 38 (1987), str. 27-44.

O'Curry, Eugene. *On the Manners and Customs of the Ancient Irish* Vol. 2. Dublin: Williams and Norgate, 1873, p. 144.

Jackson, Ralph a Gil Burleigh. „The Senuna treasure and shrine at Ashwell (Herts).“ In Haeussler, R. and A. C. King (eds.), *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West Vol. 1*, Journal of Roman Archaeology Supplementary Series No. 67 (2007), str. 37-54.

Randolph, Mary Claire. „Early Irish Satire and White-Thorn Tree.“ In *Folklore*, Vol. 54, No. 3. (1943), str. 362-367.

Rees, A. and B. Rees. *Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales*. New York: Thames and Hudson, 1998, str. 427.

Rhys, sir John. *Celtic Folklore, Vol. 2*. Oxford: Clarendon Press, 1911, str. 420.

Samek, Daniel. „Had v gaelské tradici irské – mýtus, literatura a věda (Rozprávka o metodě neboli in absentia contra in potentia)“ In *Různost rozhovorů – poezie, filosofie, věda (Studie z komparatistiky 5)*, Praha: Univerzita Karlova, 2006, str. 193-216.

Sjöblom, Tom. „Beyond Narratives: Taboos as Early Irish Custom.“ In Bergholm, A. and K. Ritari (eds.). *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008, str. 150-77.

Sjoestedt, Marie-Louise. *Celtic Gods and Heroes*. Dover: Dover Publications, 2000, str. 144 (1940).

Spaan, David. B. „The Place of Manannan mac Lir in Irish Mythology.“ In *Folklore*, Vol. 76, No. 3 (1965), str. 176-95.

Stacey, Robin Chapman. *Dark Speech: The Performance of Law in Early Ireland*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2007, str. 354.

Swartz, Dorothy Dilts. „Psycho-Social Correlates of Male-Female Relationship as Reflected in Early Irish Traditions.“ In *Proceedings of Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 9 (1989), str. 100-117.

Van Gennep, Arnold. *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 1997, str. 201 (1907).

Welch, Robert a Bruce Stewart (ed.). *The Oxford Companion to Irish Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1996, str. 648.

West, M. L. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press, 2009, str. 544.