

DE TRAGEDIE VAN FERGUS DE KONING EN DORN DE SLAVIN

Een proeve van een Iers-Keltisch conflict*

Inleiding

Het onderzoeksterrein, waarop ik me begeben heb, is de Ierse literaire traditie en daarin wemelt het van allerlei soorten vrouwen en vrouwbeelden. Men zal waarschijnlijk bij een publicatie in een bundel als deze verwachten dat zij dan ook onderwerp van dit artikel zouden zijn. Maar ondanks dit rijke materiaal staat een ander thema centraal in mijn onderzoek: de confrontatie met monsters. Ik zou de lezeressen/lezers willen verzoeken geduldig te 'proeven' van mijn tekst om tenslotte te beoordelen of deze godsdienstwetenschappelijke studie ook de 'Proeve' van Vrouwenstudies kan doorstaan.

Dit artikel is als volgt opgezet: in de eerste paragraaf komen de probleem- en doelstelling en de werkwijze van mijn onderzoek aan bod. Hier zal ook aandacht geschonken worden aan de relatie tussen dit onderzoek en vrouwenstudies. Dan volgt in de tweede paragraaf enige informatie over en in de derde paragraaf de samenvatting van de tekst, die in dit artikel beschreven en geanalyseerd zal worden. In de vierde paragraaf geef ik mijn visie op de Iers-Keltische achtergrond van de tekst. Twee afwijkende meningen met het oog op christelijke elementen in de tekst worden weergegeven en min of meer weerlegd in de vijfde paragraaf. In de zesde paragraaf komt de analyse van de tekst aan de orde, waarna een samenvatting van dit artikel en enige conclusies geboden worden.

* Dit artikel is tot stand gekomen onder begeleiding van prof. dr. Anton Wessels en prof. dr. Doris Edel. Deze onderzoekingen werden (gedeeltelijk) gesteund door de Stichting voor Theologisch en Godsdienstwetenschappelijk Onderzoek in Nederland (STEGON), die wordt gesubsidieerd door de Nederlandse organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO). Dit artikel moet als een momentopname gezien worden; in de periode tussen het schrijven en de publicatie ervan heb ik mijn terminologie en methode enigszins gewijzigd.

I. Het onderzoek naar de kerstening van de Ierse literaire traditie. Hypothese en werkwijze

Mijn promotieonderzoek richt zich op het in kaart brengen van de kerstening van de Ierse literaire traditie. Het is natuurlijk onmogelijk om alle Ierse teksten hierin te betrekken; daarom wordt dit onderzoek uitgevoerd aan de hand van één thema: de strijd tegen monsters. Verder is het onderzoeksterrein beperkt tot Ierse teksten uit de periode van de zevende tot de twaalfde eeuw.

Ierland is gekozen omdat dit land een schat aan vroeg tekstmateriaal bezit. Vanaf de vijfde eeuw werd in het Latijn en vanaf circa 600 werd in de volkstaal geschreven. Met het christendom kwam de schriftcultuur naar Ierland en men ging de rijke orale traditie, die het land bezat, op schrift stellen. Ondanks het feit dat deze traditie pas in de christelijke periode werd vastgelegd, blijkt er materiaal terug te gaan op de pre-christelijke cultuur. Het opschrijven van de traditie vond vermoedelijk in een kloosteromgeving plaats, waar de inheemse, zogenaamde Iers-Keltische¹ traditie een plaats kreeg in geschreven bronnen naast de geïmporteerde christelijke en Latijnse tradities.

De teksten, die voor mijn onderzoek in aanmerking komen, moeten stammen uit de periode van de zevende tot de twaalfde eeuw. In de zevende eeuw begon de schriftelijke fixatie, terwijl in de twaalfde eeuw een ingrijpende verandering in de cultuur plaatsvond. Toen kwamen de continentale kloosterorden naar Ierland en de Ierse kerk werd vervolgens meer op continentale leest geschoeid.

Alle verhalende teksten zijn overgeleverd in handschriften die dateren van 1100 en later. Op taalkundige en stilistische gronden kan een deel van die teksten in de Oudierse periode gedateerd worden, hoewel de teksten over het algemeen bij het kopiëren bepaalde veranderingen hebben ondergaan (bijvoorbeeld in de spelling, door toevoegingen of verduidelijkingen e.d.).

De thematiek, die centraal staat, is het conflict met monsters. Monsters spelen zowel in de Iers-Keltische als in de christelijke literaire traditie een belangrijke

1. De term 'Iers-Keltisch', zowel hier als op andere plaatsen in dit artikel, is van mij. Ik geef de voorkeur aan deze term boven de tot nu toe gebruikelijke aanduidingen, zoals 'inheems', 'heidens', 'pre-christelijk' of 'seculier', om de volgende redenen: het waardeoordeel, dat inherent is aan 'heidens', is afwezig in 'mijn' term. Verder is 'Iers-Keltisch' preciezer dan de algemene omschrijvingen 'inheems' en 'pre-christelijk', die naar allerlei culturen kunnen verwijzen. Het nadeel van het woord 'seculier' is dat deze terminologie gebaseerd is op een dichotomie van 'seculier' en 'religieus' waarin 'religieus' voor de christelijke godsdienst staat. Dit wekt de indruk dat 'godsdienst' hetzelfde is als 'christelijke godsdienst', alsof andere godsdiensten niet van belang zijn. Bovendien probeer ik in mijn onderzoek inzicht te krijgen in een aantal religieuze ideeën van de Ierse Kelten, die bestonden voordat het christendom haar intrede deed en die min of meer een rol bleven spelen na de komst van de christelijke godsdienst. Om deze redenen zal de term 'Iers-Keltisch' gebruikt worden voor dat deel van de cultuur dat contemporain met het christendom bestond, maar dat zijn wortels heeft in de pre-christelijke cultuur van Ierland.

rol. Onder 'monsters' wordt in mijn onderzoek verstaan: dierlijke, buitengewone en/of bovennatuurlijke wezens, die een bedreiging of een gevaar voorstellen. Ze verstoren de bestaande orde. Ze maken bepaalde plekken onveilig, ze verwoesten het land en de oogst; kortom, ze bedreigen het leven.

De rol van deze monsters in de Ierse literaire traditie moet in kaart gebracht en geanalyseerd worden. De werkwijze, die uitgevoerd wordt, bestaat uit het verzamelen en het indelen van de teksten in drie groepen², de analyse van de teksten aan de hand van vier vragen en de toetsing van het resultaat daarvan aan de hand van een hypothese.

Om met het laatste te beginnen, mijn hypothese luidt als volgt: in de Iers-Keltische traditie vertegenwoordigden monsters het non-morele kwaad. Als gevolg van de kerstening gingen zij ook het morele kwaad uitbeelden. De ontwikkeling in de symboliek van het kwaad lijkt zich als volgt afgespeeld te hebben. In de visie op de werkelijkheid werd de omringende natuur, die als onbedwongen chaosmacht gevaarlijk kan zijn (non-moreel kwaad), uitgebreid met het idee van een bovennatuurlijke kwade macht (de duivel als personificatie van moreel kwaad), die de mensheid bedreigde.

De Iers-Keltische teksten ademen een sfeer van heroïek en toverij. Zij worden gekenmerkt door een Noodlots- en magisch denken. In de Iers-Keltische ethiek hangen goed en kwaad samen met daden, die de menselijke gemeenschap niet of wel in gevaar brengen. Goed en kwaad zijn niet afhankelijk van principes van rechtvaardigheid of barmhartigheid. De richtlijn is niet: 'Handel juist, wat het resultaat ook is', maar: 'Als het resultaat goed is, dan is er goed gehandeld'. De ethische code blijkt te zijn: handel naar de tradities van de gemeenschap, waartoe men behoort, in overeenstemming met de eigen status (Draak, 1969, 640-641).

De monsters behoren tot de wereld buiten de menselijke orde, van waaruit de menselijke gemeenschap bedreigd wordt door het (nood-)Lot en de chaosmachten.

In het christendom ligt de loop der gebeurtenissen niet in de schoot van het Lot, maar in de hand van God. Dit betekent de introductie van een persoonlijke bovennatuurlijke macht, die zowel nieuwe regels, zoals de tien geboden, oplegt als garant staat voor de nieuwe orde met de daarbij behorende sancties. Het gevaar, dat mensen bedreigt, krijgt een nieuwe naam. De duivel (de personificatie

2. Het classificeren van teksten is natuurlijk een kunstmatige onderneming. De teksten, die onderwerp van mijn onderzoek zijn, zijn alle afkomstig uit één complexe vroegmiddeleeuwse Ierse cultuur. De teksten hebben echter bepaalde kenmerken die voor classificatie gebruikt kunnen worden in een poging orde te scheppen in het complexe materiaal. Men zou bijvoorbeeld een indeling kunnen maken op grond van de taal (Latijn of Iers) of het genre etc. In mijn onderzoek staat de vraag naar de kerstening van de Ierse literaire traditie centraal. De hiermee samenhangende verdeling in drie groepen moet gezien worden tegen de achtergrond van een glijdende schaal met aan de ene kant extreem christelijke en aan de andere kant extreem Iers-Keltische teksten. Deze extremen zijn natuurlijk ideaal en bestaan waarschijnlijk niet echt; de meerderheid van de teksten zal, al naar gelang hun kenmerken, ergens op de schaal geplaatst worden.

van moreel kwaad) verleidt de mensheid tot zonde (moreel kwaad). Behalve de bedreigingen in het dagelijks leven, is het bestaan na dit leven onzeker. Men loopt nu het risico ten prooi te vallen aan eeuwige martelingen in de hel. De monsters hebben in dit nieuwe wereldbeeld ook een plaats: de duivel wordt wel beschreven als gruwelijk monster en in de hel kwellen monsters zielen van zondaars. Daarnaast blijven zij de mensheid bedreigen in het aardse bestaan, zoals zij reeds in het oude wereldbeeld deden.

De teksten, zoals die voor ons liggen, zijn pas na de komst van het christendom op schrift gesteld. Men staat voor het probleem in welke mate de kloosterlingen tijdens het optekenen in de tekst hebben ingegrepen. Opmerkelijk is, dat naast teksten met een duidelijk christelijke signatuur er ook vele honderden pagina's tekst zijn, waarin christelijke invloeden miniem of zelfs afwezig lijken te zijn.

Om zicht te krijgen op de veranderingen die plaatsvonden als gevolg van de kerstening, deel ik de teksten in drie groepen in. Het is hier van belang om op te merken, dat de Ierse kerstening niet als een lineair proces verliep. De christelijke teksten komen als een nieuwe 'stroom' zowel afzonderlijk naast als geïntegreerd in de Iers-Keltische traditie voor. Geleidelijk neemt de integratie van oud en nieuw toe. Deze 'stromen' zijn te herkennen in mijn indeling:

1. een Iers-Keltisch corpus. Deze groep omvat teksten, waarvan min of meer vaststaat dat zij geen of nauwelijks invloed van het christendom ondergaan hebben en als zodanig model zijn voor de Iers-Keltische cultuur.
2. een Iers-christelijk corpus. Dit zijn christelijke teksten, afkomstig uit niet-Ierse gebieden en die in Ierland overgenomen zijn.
3. een 'integratie'-corpus. In deze teksten vindt de integratie van Iers-Keltisch en christelijk gedachtegoed plaats. Dit is de grootste groep.

Voordat deze teksten ingedeeld konden worden, moesten ze eerst verzameld worden. Ik heb dit gedaan met behulp van een 'Motief-Index' (Cross, 1952). Een Motief-Index beoogt een (min of meer volledig) overzicht te geven van motieven uit een bepaalde narratieve traditie. Deze motieven zijn voorzien van een letter en een nummer. Alle teksten, die aan mijn criteria voldoen, worden opgenomen in een overzicht van tekstplaatsen, oftewel: de monster-catalogus, die als appendix bij mijn dissertatie zal verschijnen. Vervolgens worden de teksten geanalyseerd met behulp van vier vragen (zie paragraaf VI in dit artikel).

Tenslotte worden de gegevens uit de analyse in de context van het kersteningsproces van Ierland geplaatst, voor zover dat kersteningsproces zijn neerslag gevonden heeft in de literatuur. Bij de verschillende aandachtsvelden wordt nagegaan wat er veranderd is en vervolgens probeer ik de betekenis van de veranderingen te achterhalen.

Tot zover een overzicht van mijn onderzoek; nu wil ik het over de verhouding daarvan met vrouwenstudies hebben. Binnen vrouwenstudies theologie of feministische theologie zijn er altijd twee strategieën geweest: autonomie en integratie.

De 'autonome' aanpak houdt in: het vak ontwikkelen en zorgen dat er mede-werk(st)ers feministische theologie zijn. Bij integratie is het de bedoeling dat vrouwen het mannenbolwerk van de theologie bestormen en van binnenuit de traditionele vakken hervormen. 'Bestormen' klinkt prettig revolutionair; bij 'hervormen' rijst al snel het beeld van geploeter in de marge.

Werkend binnen een traditioneel vak moet ik erkennen dat in mijn onderzoek niet bestormd maar geploeterd wordt. Mijn aanpak komt erop neer, dat ik extra let op de rol van de vrouw (vooral met het oog op machtsrelaties). Van het vroeg-middeleeuwse Ierse materiaal verwachten dat het feministisch is, zou een anachronisme zijn. Mijn vraagstelling gaat over de symboliek van het kwaad. Het zou kunnen dat deze vraag interessante conclusies met betrekking tot vrouwen oplevert, maar dat staat op dit moment bepaald niet vast. Ik ben ervan overtuigd dat, ondanks het feit dat mijn onderzoek niet heel precies binnen de grenzen van 'Vrouwenstudies Theologie' valt, bij het lezen van mijn dissertatie wanneer die afgerond is, het duidelijk zal zijn dat deze vanuit een feministische invalshoek geschreven is. Mijn aanknopingspunt is dat in de vroegmiddeleeuwse Ierse verhalen veel vrouwen optreden, van mythische verschijningen tot vrouwen 'van vlees en bloed'. Behalve dat ik mij ten doel stel, dat de taal, die ik bezig, niet sexistisch zal zijn, is het mijn bedoeling, waar mogelijk de rol van vrouwen in de teksten te belichten en hun functie in de confrontaties met monsters te verhelderen. In het verhaal, dat ik hier zal behandelen, gaat het om een adellijke dame die als slavin de aanleiding geeft tot een gevecht met een monster.

II. Gegevens over de tekst

De tekst, die hier behandeld wordt, is te vinden in de grote compilatie van wetteksten "*Senchus Már*", 'De Grote Traditie'³ uit de eerste decennia van de achtste eeuw. Het verhaal dankt zijn vroege schriftelijke fixatie aan het feit dat het geassocieerd werd met een wettekst over *athgabáil*, 'beslaglegging'. Het verhaal staat ingekaderd in een lange wettekst getiteld "*Do cethir slicht athgabála*", 'Over de vier soorten beslaglegging'.

In "*Senchus Már*" staan verwijzingen naar de Ierse literaire traditie en de bijbel. Deze verwijzingen dienen ertoe om als precedent de wetten te verbinden met het verre verleden (Binchy, 1952, 48). Het avontuur van Fergus, dat zowel in een gedicht als in een prozatekst⁴ is overgeleverd, wordt op deze manier gebruikt. Het kan daarom goed onafhankelijk van de wetten bestaan hebben.

3. Onder *senchus*, 'traditie', moet men een complex geheel van wetteksten, genealogieën, plaatsnaam-etymologieën en verhalen verstaan.

4. Alleen het gedicht staat in feite in "*Do cethir slicht athgabála*"; het prozaverhaal staat op een blad dat later in manuscript Harley 432 is ingevoegd. Verder staan zowel proza als poëzie in H.3.18, een handschrift waarin samenvattingen uit "*Senchus Már*" met glossen te vinden zijn.

Als men deze tekst als onafhankelijk verhaal beschouwt, dan is het in te delen bij het genre van *aideda*, 'doodsverhalen' of van *echtra*, 'avonturen of avontuurlijke reizen'. De vroege Ierse verhalen werden door de contemporaine optekenaars geclassificeerd op grond van een type. Zo zijn er onder andere te onderscheiden: *aided*, 'gewelddadige dood'; *aíslinge*, 'visioen, droom'; *aithed*, 'wegloperij, schaking'; *cath*, 'slag, gevecht'; *compert*, 'conceptie, nageslacht' (dit verwijst naar een geboorteverhaal); *echtra*, 'avontuur(lijke reis)'; *fís*, 'visioen'; *imram*, 'rondroeierij' (hiermee wordt een zeereis bedoeld); *táin*, 'runderroof'; *tochmarc*, 'vrijage' en *togail*, 'verwoesting'. Het thema van het hier behandelde verhaal is een avontuur van een koning, Fergus genaamd. Daarom kan men het als *echtra* karakteriseren. Het avontuur leidt echter tot de dood van de koning. Om deze reden zou ook het genre *aideda* een gepaste classificatie zijn. "*Echtra Fergusa maic Léti*" is echter de oudst bekende titel, die voorkomt in één van de sagenlijsten (Binchy, 1968/1985, 43). Op grond hiervan zou geconcludeerd kunnen worden, dat het verhaal in de traditie als *echtra* beschouwd werd.

Ik heb deze tekst ingedeeld bij de eerste groep, de Iers-Keltische teksten. Nu is het wel zo dat de grote wetscompilatie "*Senchus Már*" op schrift gesteld is door geleerden, die zowel wat betreft het recht als de christelijke cultuur goed op de hoogte waren. Zo zijn de wetten bijvoorbeeld in een christelijk kader gezet (McCone, 1990, 84-106). Toch kan een deel van het materiaal gekarakteriseerd worden als pre-christelijk of Iers-Keltisch.⁵ Ik veronderstel, dat het avontuur van Fergus mac Léti tot dit materiaal hoort, vooral omdat het mogelijk los van de wetscompilatie al bestond in de orale traditie. Deze veronderstelling wordt sterker als men de Iers-Keltische kleur van het verhaal beschouwt; bepaalde thema's erin (zoals *geis* en het sacrale koningschap; zie paragraaf IV) horen tot de Iers-Keltische traditie.

III. *Echtra Fergusa maic Léti*. Het avontuur van Fergus mac Léti

De tekst is uitgegeven en vertaald door Daniel A. Binchy (1952).⁶ Binchy baseerde zijn editie op het handschrift H.3.18, waarin zowel de proza- als de poëzieversie staat. Het gedicht gaat vooraf aan het proza. Binchy dateert het gedicht in de zevende eeuw en het proza in de achtste (1952, 45). Het is echter mogelijk dat het gedicht eveneens uit de achtste eeuw stamt: tegenwoordig sluit men namelijk niet uit dat composities in deze stijl niet zo archaïsch zijn.⁷ Over de relatie tussen het proza en de poëzie verschilt men van mening: Binchy meent dat

5. "It is, of course, highly likely that originally pagan elements found their way into this amalgam (...)" (McCone, 1990, 34).

6. De vertalingen van de Ierse tekst in dit artikel zijn van mij (JB).

7. Zowel prof. dr. Kim McCone (brief, 20-4-1992) als dr. Ruairí Ó hUiginn (brief, 31-8-1992) wezen mij hierop.

de twee teksten in feite hetzelfde verhaal vertellen, terwijl Rudolf Thurneysen het proza ziet als een later 'verzinsel' van de commentatoren, die het gedicht niet meer begrepen (Binchy, 1952, 45). Men zou het gedicht kunnen lezen, terwijl men het aanvult met de feiten uit het proza. Op deze manier kan men het met Binchy eens zijn. Er ontbreken echter belangrijke elementen in het gedicht. Het is bijvoorbeeld niet zeker of het monster al een rol speelde in deze versie. Dit is de reden waarom ik mij met name op het proza zal concentreren.

Ik geef nu een samenvatting van de prozaversie en omwille van de helderheid zal ik het gedicht in zijn geheel weergeven, omdat dit laatste te gecompliceerd is om te parafaseren.

III.A De prozaversie

Het begin van het verhaal geeft de aanleiding tot het avontuur. Er woedt een oorlog tussen de Féni, één van de volken⁸ van Ierland. Drie vorsten betwisten het leiderschap over de Féni onder elkaar: Conn Cétchathach, Conn Cétchorach en Eochu Bélbuide. Eén van hen, Eochu, ziet zich gedwongen in ballingschap te gaan en hij verblijft lange tijd bij koning Fergus mac Léti in Ulster. Dan keert hij terug om vrede te gaan sluiten, maar hij wordt vermoord door zes mannen: de zoon van Conn Cétchathach, de vier zonen van Buide mac Ainmirech en Buides kleinzoon. Deze laatste is de zoon van een buitenlander (*deorad*) en een vrouw genaamd Dorn, de dochter van Buide.

De tekst gaat vervolgens in op de bestraffing van deze (klein)zoon. De familie weigert zijn moeder te ondersteunen, hoewel dat zou moeten (zie voor meer hierover V.A). Nu moet er een keus gemaakt worden uit twee opties: de zoon moet sterven of zijn moeder moet de verantwoordelijkheid voor hem op zich nemen. Op twee manieren zou zij de boete kunnen betalen voor zijn misdaad: hetzij door levenslange slavernij, hetzij door in een boot de zee opgestuurd te worden.

Deze reflectie op verantwoordelijkheden in familieverband gaat vooraf aan de gebeurtenissen: Fergus arriveert met zijn leger om schadevergoeding te eisen van de Féni, omdat het doden van Eochu tevens schending van de door de koning geboden bescherming betekent. Na de onderhandelingen ontvangt Fergus als compensatie⁹: goud, zilver, land en een mens: Dorn.

Aldus is de vrede gesloten en Fergus keert terug naar Ulster, met Dorn als zijn slavin. Tijdens een andere expeditie (waarschijnlijk) valt hij bij de zee in slaap, in het gezelschap van zijn wagenmenner Muena. Dwergen (*lúchorpáin*, dit

8. De tekst vermeldt nog twee volken: de 'Ulaid' (uit Ulster) en de 'Gailni' of 'Laigin' (uit Leinster).

9. De tekst verwijst naar dit bedrag met: 'drie maal zeven *cumala*' (*cumal* betekent 'slavin', 'vrouwelijke lijfeigene' en afgeleid daarvan 'een waarde-eenheid waarvan de koers tot op zekere hoogte variabel was; in het algemeen vastgesteld op drie melkkoeien').

betekent letterlijk 'kleine lichamen') verschijnen, ze verwijderen Fergus' zwaard en dragen hem naar de zee. Als zijn voeten het water raken, wordt hij wakker en hij grijpt drie van hen. In ruil voor hun leven belooft één van de dwergen Fergus de vervulling van drie wensen. De koning vraagt om een middel waarmee hij in zeeën, poelen en meren kan gaan. Ik veronderstel, dat dit betekent dat Fergus een drievoudige wens vervuld krijgt, waardoor hij in drie soorten wateren kan verblijven. De dwerg geeft hem kruiden om in zijn oren te doen of, volgens een andere traditie, een mantel om rond zijn hoofd te winden. Dit tovermiddel krijgt hij tot zijn beschikking op één voorwaarde¹⁰: hij mag niet in Loch Rudraige gaan, dat in zijn eigen gebied ligt.

Op een dag gaat Fergus echter toch in dit water. Onder water ziet hij een vreselijk monster:

"A lluid fon loch
con (f)aca[e] in muirdris and

peist uiscide uathmar.
ala nuair rosraiged in uair naili nosnimairced

amal bolg ngobenn"
(Binchy, 1952, 38).

Toen hij onder het Loch ging,
zag hij de *muirdris* (zie VI.A)
daar,

een vreselijk watermonster
dat zich steeds liet opzwellen
en zich dan weer samenperste
zoals de blaasbalg van een
smid.

Als hij dit monster ziet, raakt zijn mond verwrongen tot aan zijn achterhoofd. Met afschuw vervuld keert hij terug naar de oever, waar hij Muena vraagt hoe hij eruit ziet. Zijn wagenmenner antwoordt hem dat zijn verschijning slecht is en adviseert hem te gaan slapen, opdat hij geneest.

Terwijl de koning slaapt, brengt de wagenmenner verslag uit te Emain Macha, de koningsburcht. Muena vraagt de wijze mensen welke koning ze nu zullen nemen, want een koning met een smet kan niet regeren.¹¹ Maar de wijzen nemen een ander besluit: de koning moet terugkeren, sommige mensen (het 'gepeupel', narren en dwazen) moeten het hof verlaten en de koning moet voortaan op zijn rug liggen als zijn hoofd gewassen wordt om zijn misvorming voor hem verborgen te houden. Aldus gebeurt en de koning leeft op deze manier zeven jaar lang.

Op een dag wil hij dat Dorn zijn hoofd wast. Omdat hij vindt dat ze te langzaam is, slaat hij haar met zijn paardeprikkel. Vol wrok hoont ze hem om zijn misvorming. Daarop slaat hij haar in tweeën met zijn zwaard. Onmiddellijk hierna gaat hij naar Loch Rudraige en hij levert een fel gevecht met het monster:

10. Het is zeer waarschijnlijk dat deze voorwaarde een *geis* is (een taboe, verbod, gebod, toverformule/betovering), hoewel de tekst de term niet geeft (zie IV.B).

11. Deze opmerking verwijst naar de instelling van het sacrale koningschap (zie IV.C).

"imeso. IAr suidiu co luith fa(n) loch rudraidhi
laa co naidche rofich in loch dib 7 in muirdris
co tigid a tonngar for tir.
do(t)luidsium iarom co mbui forsan loch

7 cend na piasta
conidnacatar ulaid
7 isbert friu meisi is tiugba olse.

focairt fai iarum marb
7 ba derg in loch dib co c(o)enn mis"

(Binchy, 1952, 38-39).

Hierna wendde hij zich en hij
ging onder Loch Rudraige.
Een dag en een nacht ziedde
het Loch door hem en de
muirdris,
zodat grote golven steeds op
het land kwamen.
Daarop verscheen hij boven
het Loch
met de kop van het monster,
zodat de Ulstersen hem zagen
en hij zei tegen hen: "Ik ben
de overlevende".
Toen viel hij dood
en het Loch was rood van hen
tot het einde van een maand.

Het verhaal eindigt met een kwatrijn waarin de tragedie wordt samengevat: Fergus zag iets verschrikkelijks, dat zijn smet veroorzaakte.

Uit deze laatste zin blijkt dat het verhaal niet alleen uit proza bestaat: twee gedeeltes zijn in gebonden taal. Het eerste omvat de reflectie op de straf van Dorn's zoon voor Fergus' komst, dat de vorm van een retorische passage heeft; het tweede is het hierboven vermelde slot in kwatrijnvorm. Men moet deze twee poëtische gedeeltes niet verwarren met het gedicht, dat nu volgt.

III.B De poëzieversie

In het gedicht staat de overdracht van land duidelijk centraal: eerst is het in Conns bezit, vervolgens neemt Fergus het als compensatie en tenslotte valt het weer in de handen van Conns erfgenamen. In het midden van het gedicht is de tragedie van Fergus en Dorn te vinden.

Opmerkelijk is het feit dat in deze versie geen buitengewone ontmoetingen plaatsvinden: noch de dwergen noch het monster worden genoemd. Er lijkt een relatie tussen Fergus en het Loch te bestaan: hier is het een 'tribaal' water (verbonden met het volk of de familie); in de prozaversie ligt het in zijn gebied. In het gedicht lijkt de dood van de koning een straf. Is dit omdat hij de slavin doodde? Helaas, de vele vragen die dit gedicht oproept, blijven onbeantwoord.

"Tír bofe (?) Chuind chétchoraig
asa-ngabtha ilbenna

Het was land, dat van Conn Céthchorach
was
waaruit vele gehoornde dieren genomen

bertai Fergusa ferglethech
i ndfgail a thromgreise

di guin Echach bélbuidi.

Brethae Dorn i n-ansofri,

do-cer inna ffrinni
seiches i ngnúis Fergusa.

Ferais Fergus fershechtas

finech i lloch Rudraige
dia-marbad i márchinta.

Taisic a tfr immurgu
fo selba Cuind comorbae"
(Binchy, 1952, 46).

waren.

Fergus Ferglethech nam het
als vergelding voor zijn zware beledi-
ging
[die bestond] uit het doden van Eochu
Bélbuide.

Meegenomen werd Dorn in gevangen-
schap,

zij kwam om vanwege de waarheid¹²,
die ze uitsprak in het gezicht van Fer-
gus.

Fergus maakte een mannelijke expeditie
(of: aanval?)

in het tribale (?) Loch Rudraige,
waardoor hij gedood werd vanwege een
grote misdaad.

Het land kwam echter weer
in het bezit van Conns erfgenamen.

IV. De Iers-Keltische achtergrond

"*Echtra Fergusa maic Léti*" is stevig verankerd in de Iers-Keltische literaire wereldbeschouwing. In deze paragraaf komen centrale concepten uit deze wereldbeschouwing, die in de tekst voorkomen, aan de orde: de 'Andere Werkelijkheid' (IV.A); *geis* (IV.B) en het sacrale koningschap (IV.C).

IV.A De 'Andere' Werkelijkheid

In religieuze visies op de wereld wordt beweerd dat er meer is dan de empirische zintuiglijk waarneembare werkelijkheid. 'Achter', 'in', 'boven' of 'onder' onze wereld is een andere realiteit. Deze 'andere' orde kan invloed op onze leven hebben, wij kunnen proberen ermee in contact te komen of er een relatie mee te leggen, we kunnen ons erdoor benaderd voelen (Brede Kristensen, 1960, 22-23, 28 e.v.; Van Baal, 1960, 13-18).

Deze 'andere' werkelijkheid speelt ook een rol in de Iers-Keltische literaire traditie. Ik denk dat er twee vormen zijn waarin deze 'andere' realiteit verschijnt. In de eerste plaats is er een verborgen kracht of een onzichtbare macht te bespeuren. Een magische orde ligt aan de basis van bepaalde instellingen. Een verborgen

12. Letterlijk staat er: haar waarheid.

macht kan bestaan in het uitspreken van woorden: als er bijvoorbeeld over iemand een satire wordt uitgesproken, dan kan deze persoon daarvan fysieke schade ondervinden, zoals blaren op het gezicht (heel letterlijk 'verliest' men zijn of haar gezicht door bijtende spot). Een magische relatie kan bestaan tussen bepaalde objecten, plaatsen, momenten en mensen (zie de verhandeling over *geis*, IV.B). Tussen de koning en het land bestaat eveneens een buitengewone band, wat uitgedrukt wordt in de instelling van het sacrale koningschap (zie IV.C).

De literaire traditie levert geen term voor deze macht. Het blijft verhuld in een magische atmosfeer, buiten de 'normale' orde, oftewel in het rijk van het mysterieuze, het buitengewone. Men zou het 'bovennatuurlijk' kunnen noemen, hoewel er eerder een beeld ontstaat van iets 'achter' of 'in' de natuur dan 'boven' de natuur.

Ondanks het feit dat er geen naam gevonden kan worden in de teksten voor de verborgen macht, hebben sommige mensen haar toch proberen te benoemen. Deze bovennatuurlijke macht, zegt Anton Gerard van Hamel, die het menselijk leven bepaalt en beperkt¹³, kan bij afwezigheid van een specifieke vorm 'Lot' genoemd worden (Van Hamel, 1934b, 29). Wolfgang Meid verheldert dit verschijnsel door de term 'Waarheid' toe te passen: we hebben hier te maken met een wereldvisie waarin menselijke handelingen in causaal verband staan met die van de Natuur. 'Waarheid' is de natuurlijke orde van de wereld; de elementen garanderen deze orde en het menselijk leven is eraan onderworpen. Menselijk gedrag dat niet in overeenstemming met de Waarheid is, roept de 'toorn' der elementen op, wat neerkomt op droogte, overstromingen, ziekten, misoogsten, hongersnoden, tweedracht en oorlog. Deze rampen worden gezien als bewijs dat door onware menselijke gedachten, woorden en handelingen de Waarheid (dit is de moraal, het recht en de orde) geschonden is. Daarom is handelen in overeenstemming met de Waarheid erg belangrijk in de vroege Ierse wereldbeschouwing. Het woord voor 'waarheid' is *fir*. Er zijn verschillende soorten waarheid: bijvoorbeeld *fir ngaiscid*, 'de waarheid van wapens'¹⁴ en *fir flatha*, 'de waarheid van heerschappij' (Meid,

13. Van Hamel beschouwt dit idee van een bovennatuurlijke macht als een algemeen kenmerk van primitieve religie. Ik maak hiertegen bezwaar. Ten eerste: men zou de terminologie 'primitieve' religie niet moeten gebruiken aangezien dit stamt uit de tijd waarin men de ontwikkeling van religies als een evolutieproces beschouwde (deze visie op religie is ook op andere plaatsen in Van Hamels artikel te herkennen). Deze visie is gedateerd; het probleem hierbij is dat er onvoldoende ruimte wordt gelaten voor de mogelijkheid van uiteenlopende ontwikkelingslijnen en het effect van specifieke historische gebeurtenissen wordt genegeerd doordat de regelmaat van culturele evolutie te zeer wordt benadrukt (Van Baal, Van Beek, 1971/1985, 59). Ten tweede: een bovennatuurlijke macht die het leven bepaalt en beperkt, lijkt mij een kenmerk van religie in het algemeen.

14. Meid geeft hier de letterlijke vertaling. Het woordenboek geeft onder *fir ngaiscid*, 'fair fighting'. Dit is vergelijkbaar met *fir fer*, dat 'fair play (in combat)' betekent (zie ook IV.B).

In de tweede plaats verschijnt de 'andere' werkelijkheid letterlijk als een 'Andere Wereld'. Men kan deze vinden op eilanden (in zee of aan de overkant van water), onder water, via een *std* (een pre-Keltische grafheuvel of megalithische tumulus) of via een dichte mist (Edel, 1986, 101). Er is geen Hemel of Rijk van de Goden hoog boven de aarde of Hel of Rijk van de Dood diep beneden. Er bestaan echter wel bovennatuurlijke verschijningen. Ze worden *áes stde*, 'de mensen van de (elfen)heuvels' (de boven genoemde grafheuvels; waar zij soms wonen) genoemd en ze zijn superieur aan de mensheid. Men kan hen maar beter met rust laten, hoewel ze soms contact met de mensenwereld zoeken, bijvoorbeeld als ze een menselijke geliefde of hulp willen. Het is evident dat zij buiten de menselijke gemeenschap leven, maar soms zijn deze twee werelden open voor elkaar.

Wat op het eerste gezicht 'onze' wereld lijkt, blijkt iets anders te zijn: soms is een heuvel niet zomaar een heuvel; de *áes stde* wonen er, of een eiland is niet zomaar een eiland: onsterfelijke wezens verblijven er. Hier is het water niet zomaar een water: een monster houdt zich schuil in de diepte. De gedragsregel voor mensen is: vermijdt deze plaatsen, ze gaan je macht te boven en voor je het weet, zit je diep in de problemen. Dankzij zijn *geis* is Fergus bewust gemaakt van de locatie van zo'n plaats.

Dit leidt tot de tekst die in dit artikel centraal staat: alle twee de vormen van de 'Andere Werkelijkheid' komen er in voor. De tweede vorm is aanwezig in de verschijning van de 'kleine lichamen', de *lúchorpáin*. Hoewel ze niet afkomstig zijn van de *aes stde*, horen ze ook niet tot de mensenwereld; ze zijn buitengewoon klein en beschikken over magische middelen. Bovendien hebben ze speciale kennis: zij verwijzen naar het mysterieuze Loch en spreken er een verbod over uit. Afgezien van deze dwergen hoort het water door datgene wat het bewoont eveneens tot een andere, mysterieuze, buitengewone realiteit. Het moge duidelijk zijn, dat deze 'Andere Werkelijkheid' niet radicaal gescheiden is van de 'normale' werkelijkheid: de grenzen tussen deze twee werelden zijn vloeïend.

De eerste vorm van de 'Andere Werkelijkheid' is aanwezig in de instellingen *geis* en sacraal koningschap, die nu achtereenvolgens aan de orde zullen komen.

IV.B *Geis*

Een belangrijk motief in het verhaal is de overtreding door de koning. Fergus breekt zijn *geis*, zijn taboe, opgelegd door de dwerg: hij mag Loch Rudraige niet ingaan. Hoewel de tekst de term *geis* niet gebruikt, lijkt het gerechtvaardigd om het verbod als een vorm van deze instelling te beschouwen.

15. *Flaith* betekent zowel 'heerschappij' als 'heerser'. Het woordenboek geeft onder *flr flaha* 'the word of a prince; justice of a ruler'. In de christelijke wereldbeschouwing wordt *flr nDÉ*, 'the judgment of God', (letterlijk 'de waarheid van God') eveneens belangrijk.

Geis is een centraal begrip in de Oudierse literatuur. Anton Gerard van Hamel geeft een definitie van dit concept: "The Irish *geis* is a magical injunction or a prohibition resting on a person or an object, the violation of which will conjure up the vengeance of a superhuman power" (1934b, 27).¹⁶

Het doel van het ge- of verbod is de bescherming van de persoon die de *geis* opgelegd heeft gekregen. Een ongeluk, bijvoorbeeld, gebeurt op een bepaalde plaats en tijd en onder bepaalde omstandigheden. De Iers-Keltische manier om hier mee om te gaan is het vermijden van deze plaats en omstandigheden in de toekomst (Draak, 1977, 117) en het formuleren van een *geis* omtrent dit specifieke gevaar. Op deze manier kan men *geis* beschouwen als de Ierse variant van het fenomeen dat in het algemeen aangeduid wordt met het Polynesische woord *tabu*.¹⁷ Philip O'Leary zegt in zijn overzichtsartikel dat *geis*, zoals alle soorten taboe, een middel is om gevaar te bepalen, te beperken en tot op zekere hoogte in bedwang te houden (O'Leary, 1988, 86). Toegepast op Fergus' situatie betekent dit: het gevaar wordt bepaald door de localisatie ervan -het Loch; het wordt beperkt door het verbod -ga niet in het Loch; en het wordt in bedwang gehouden als Fergus het Loch inderdaad vermijdt.

Het gebruik van de term *vengeance*, 'wraak', in de definitie is enigszins problematisch omdat het de associatie van een bovenmenselijke macht als een persoon met zich mee brengt. De bovennatuurlijke macht die hier bedoeld wordt, is echter het 'Lot'. Dit is meer iets als een 'blinde' kracht die als een natuurwet in werking treedt, hoewel het wel op een grillige manier is. Als men een *geis* breekt, zal het Lot 'toeslaan', maar hoe en wanneer moet men afwachten. Het 'Lot' staat in verband met de 'wereldorde', waaraan de mensen onderworpen zijn (zie boven, IV.A).

Hoe hoger de positie van iemand in de maatschappelijke hiërarchie is, hoe meer *gessi* die persoon heeft. Zowel individuele als groeps-*gessi* bestaan (Van Hamel, 1934b, 29-30). In de verhalen is *geis* een belangrijk thema dat aanleiding geeft tot heroïsche daden of tot tragedies (als de *geis* gebroken wordt).

Het is vooral het koningschap dat in de Ierse literaire traditie in verband met *gessi* gebracht is, waarschijnlijk omdat het koningschap een instituut van groot sociaal belang is, dat grondig beschermd moet worden. O'Leary meent dat zulke

16. "De Ierse *geis* is een magisch ge- of verbod, rustend op een persoon of een ding, waarbij het schenden van dit ge- of verbod de wraak van een bovenmenselijke macht zal oproepen".

17. Overigens zijn totemistische *gessi* omstreten aangezien totems niet bestonden in Ierland (O'Leary, 1988, 91). Opmerkelijk is echter dat de naam van het Loch, Rudraige, in de literaire traditie in verband is gebracht met Fergus' voorouders, zelfs met zijn (groot-)vader (d'Arbois de Jubainville, 1903, 456 e.v.).

gessi bepaald niet lukraak geformuleerd zijn. Ze dienen als sancties¹⁸ die de allesomvattende Ierse koningsideologie ondersteunen. Deze ideologie eist van de heerser als de garant en het symbool van de politieke, sociale en kosmische harmonie van het rijk dat hij zich tot zelfbeheersing en matiging verplicht, zelfs in het uitoefenen van de meest vanzelfsprekende waarden van het heroïsche ethos (1988, 105).

Het is mogelijk, dat de dwerg twee *gessi* oplegt: voordat hij het verbod over het Loch uitspreekt, dwingt hij Fergus' bescherming af door een ritueel. De dwerg zuigt aan de borst van de koning en pakt zijn wangen beet, terwijl hij om bescherming vraagt en een appèl doet aan zijn eer. Deze manier van onderhandelen noemt de dwerg *fir fer*, wat letterlijk 'de waarheid van mannen' betekent; 'eerlijk spel (in een gevecht)' wordt ermee bedoeld. Dit lijkt een Iers-Keltisch gebruik. In zijn "*Confessio*", 'Declaratie/Belijdenis' maakt Sint Patrick bezwaar tegen deze gewoonte omdat die 'heidens' is (Hood, 1978, 26 en 44; voor meer over dit ritueel, zie Binchy, 1952, 42; Byrne, 1932a; O'Brien, 1938/1979, 372-373). Philip O'Leary (1988, 98) kenmerkt deze daad eveneens als een *geis*. Als men het met andere voorbeelden uit de literatuur vergelijkt, lijkt dit juist, hoewel ook hier de tekst zelf de term niet geeft.

Samenvattend: *gessi* moeten beschouwd worden als een poging om greep te krijgen op de gevaren die het menselijk bestaan bedreigen. Ze betreffen vooral mensen die een hoge rang in de samenleving hebben. Eén van deze 'hoge' personen is de koning, aan wie de volgende paragraaf gewijd is.

IV.C Het sacrale koningschap

De centrale rol die de koning op politiek, sociaal en kosmisch terrein speelt, moet gezien worden in het licht van het koningschap dat een sacrale instelling is in de vroege Ierse maatschappij. Er is een band tussen de koning en de eerder vermelde verborgen macht. Het is zeer belangrijk dat de koning een ware koning is, dat hij niets verkeerd doet en geen fysieke smetten heeft, omdat de koning de vruchtbaarheid van de aarde, goed weer en het wegblijven van rampen veroorzaakt of er verantwoordelijk voor is (Draak, 1977, 106).

Er zijn drie voorschriften waaraan de sacrale koning zich moet houden, schrijft Maartje Draak:

18. Ik vraag me af of het woord 'sancties' wel zo gelukkig gekozen is als functie van *gessi*. *Gessi* zijn volgens mij veiligheidsregels. Het concept 'sancties' wordt pas belangrijk als men (on-)gehoorzaam is aan regels. In het geval van ongehoorzaamheid zijn *gessi* zelf geen sancties, maar het Lot 'bepaalt' de gevolgen, die dan weer als sancties geïnterpreteerd kunnen worden. Bij Fergus is dat de smet, maar de bijbehorende sociale sanctie (verlies van het koningschap) valt hem niet ten deel.

1. Hij moet zijn 'eer' ('gezicht') bewaren.¹⁹
2. Hij moet zijn lichaam 'gaaf' (onbeschadigd) houden.
3. Hij moet zijn *gessi* onderhouden (Draak, 1977, 114-117).

Fergus blijkt al deze voorschriften te overtreden: hij breekt zijn *geis* door in het Loch te gaan (3); hij raakt misvormd als resultaat daarvan (2) en wordt vervolgens gehoond door Dorn (1).

De koning moet op drie terreinen uitblinken: in zijn fysieke verschijning (*delb*), in wijsheid of rechtvaardigheid (*gals*) en in krijgs- of militaire moed (*gaisced*). De fundering van het koningschap is de verborgen kosmische macht (zie IV.A), die hier aangeduid wordt met *fír flatha*, 'de waarheid van de heerser/heerschappij'. Het is precies deze *fír*, 'waarheid', die tegen tegenspoed en onvruchtbaarheid beschermt en die voorspoed en vruchtbaarheid veroorzaakt.²⁰ Als de koning op één van deze terreinen faalt of als hij de waarheid niet dient, dan is hij geen ware koning meer (McCone, 1990, 121-123).

Hieruit is te concluderen, dat Fergus niet langer koning zou moeten zijn. Hij verliest 'zijn gezicht', hij ontvlucht het gevecht en zijn leven komt in het teken van een leugen te staan: hij sluit zijn ogen voor de waarheid, die essentieel is voor het koningschap of misschien wordt hij van de waarheid afgeschermd door de wijzen. Opmerkelijk is dat niets gebeurt tijdens Fergus' valse heerschappij van zeven jaar.²¹

V. Eventuele christelijke elementen in de tekst

De tekst over Fergus mac Léti ademt een Iers-Keltische sfeer. Ik vind er geen christelijke toevoegingen in. Er zijn echter mensen, die een andere mening geuit hebben. Mary Byrne heeft geponereerd, dat de straf waarbij iemand in een boot de zee op gestuurd wordt (V.A) van ecclesiastische oorsprong is. De *lúchorpáin* (V.B) danken hun bestaan aan een christelijke auteur volgens James Carney. Deze

19. "The crucial legal term '*enech*' "face, honour" (...) has a basic physical sense still well attested in Old Irish (...), but is inextricably linked with conformity to appropriate social and martial norms and with truthfulness in general. (...) The nexus of physical, martial, social and moral or intellectual attributes that constitute a person's '*enech*' is enhanced in the king's case to '*fír flathemon*' or "ruler's truth", which is distinguished by cosmic resonances reaching beyond the individual into the depths of nature, society and morality as a whole (...)" (McCone, 1990, 124).

20. Zie bijvoorbeeld *Audacht Morainn*, 'Het Testament van Morann', uit circa 700: dit is een vorstenspiegel waarin deze correlatie uitgebreid beschreven wordt (Kelly, 1976, xiii-xiv, 6-11).

21. Er is nog een koning uit Ulster, Conchobar, die een smet krijgt en desondanks nog zeven jaar verder regeert. Na de zeven jaar sterft hij door een woedeuitbarsting omdat hij de dood van Jezus Christus wil wreken (zie Meyer, 1906/1937, 2-21). Volgens Kim McCone (brief, 27-2-1992) is het niet ondenkbaar dat deze tekst (*Aided Chonchobair*, 'De dood van Conchobar') een literair model geweest is voor het betreffende gedeelte in *Echtra Fergusa*. Er is echter geen bewijs voor deze theorie. Ik zou geen uitspraak durven doen over de relatie tussen deze twee teksten. Hoewel er opmerkelijke overeenkomsten zijn, is er geen aanwijzing welke tekst de andere beïnvloed zou hebben.

visies zullen hier weergegeven en min of meer weerlegd worden.

V.A Het Godsoordeel of in een boot de zee op gestuurd worden als straf

De situatie waarin Dorns zoon zich bevindt, verschilt van die van de andere moordenaars. Terwijl de anderen hun schuld kunnen afkopen met onroerend en roerend goed, wordt hij ter dood veroordeeld.

De reden hiervoor is, dat zijn vader tot een ander volk behoort en in de Ierse wet is een buitenlander (*cú glas*, letterlijk betekent dit 'grijze hond') niet verantwoordelijk voor de overtredingen begaan door zijn kinderen (Kelly, 1988, 6). Als de vader een vreemdeling is, dan is de familie van de moeder aansprakelijk (*Ibidem*, 83). De vader kan niet betalen en blijkbaar wil de familie niet betalen voor dit kind van de buitenlander. Dan wordt een alternatief geopperd: Dorn, zijn moeder, kan verantwoordelijk gesteld worden voor de misdaad. Vervolgens worden twee straffen voorgesteld:

1. levenslange slavernij
2. in een boot de zee op gestuurd worden

Er staat letterlijk²²:

"cinged hi cumalacht
ceim co nduiri fri saegalrith sir

nochotacertmaim
id laim lecther

co .iii. mara muircrecha
ar is frit forruich"
(Binchy, 1952, 37).

zij moet in slavernij gaan
een gang met hardheid gedurende de tijd
van een (haar) leven lang.

Of ik veroordeel haar
dat zij in jouw hand achtergelaten worde
(Ook mogelijk is de vertaling: Of ik veroordeel haar in jouw hand, dat ze achtergelaten worde)

tot drie *muircrecha*²³ in zee,
want het is jegens jou dat zij een belediging veroorzaakt heeft.²⁴

Tegen wie wordt dit gezegd? Er schijnen twee mogelijkheden te zijn: Fergus of God. Fergus is degene jegens wie de overtreding begaan is en die compensatie hoort te krijgen. Daarom mag hij over Dorns lot beslissen: hetzij slavernij, hetzij de dood. Hij kiest voor de eerste straf en neemt haar met zich mee.

Indien men de tekst leest als beïnvloed door het christendom, dan verschijnt de

22. Zoals Binchy opmerkt (1952, 39) is deze poëtische passage moeilijk te vertalen.

23. Een *muircrech* zou "the distance at which a white shield on the shore is still visible" kunnen betekenen (Binchy, 1952, 40).

24. Of staat er: 'want het is jegens jou dat men achade aanrichtte'? (*foirrgid* betekent 'presses hard, bears down, overpowers, often (but not necessarily) with notion of undue or wrongful aggression').

andere mogelijkheid: God is de aangesprokene. Wanneer iemand in een boot de zee op gestuurd wordt, wordt hij of zij aan de genade van de wind en de golven overgeleverd. In een wereldbeschouwing waarin God alles regeert, wordt zo'n persoon in Gods hand 'achtergelaten'. Bij deze optie beslist God dus over Dorns lot en de misdaad zou jegens God begaan zijn.

Volgens mij is Fergus de aangesprokene. Het is duidelijk dat de misdaad hem betreft. Hoewel Dorn niet 'in zijn hand achtergelaten wordt' als ze de zee opgestuurd wordt, is het wel zo dat Fergus beslist wat er gaat gebeuren. Haar lot ligt in zijn hand. Bij de vertalingsvariant (zie boven) krijgt de aangesprokene de veroordeelde tot zijn beschikking en zou de vermelde straf als suggestie voor de aangesprokene opgevat kunnen worden. Dit pleit nog meer voor Fergus als degene tot wie de woorden gericht zijn. Bovendien zou het vreemd zijn, als God de geadresseerde was, dat iemand anders dan de schuldige de boot in zou gaan. Waarom zou God Dorn oordelen? In een overtreding jegens God moet de zondaar/zondares boeten; in een misdaad jegens de koning kunnen transacties als deze afgesloten worden.

Op dit punt zou men kunnen concluderen dat hier geen sprake is van een christelijke invloed, maar er moet nog meer aan de orde komen, namelijk de straf als christelijke uitvinding.

Hoewel Mary Byrne (1932b) niet over deze tekst spreekt, beweert ze in het algemeen dat de straf waarbij iemand in een boot de zee op gestuurd wordt van ecclesiastische oorsprong is. Als argument hiervoor voert ze aan dat de vroegste verwijzingen naar deze straf in christelijke teksten te vinden zijn. Ze verklaart dit gegeven door te stellen dat de christelijke gemeenschap terugschrok voor de doodstraf en met dit alternatief het vellen van het oordeel kon overlaten aan God (Byrne, 1932b, 100).

In de meeste verwijzingen echter is de beschreven straf geen Godsoordeel in de algemene zin van het woord. Een Godsoordeel²⁵ is een middel om iemands schuld vast te stellen, als daar enige twijfel over bestaat. Het wordt toegepast²⁶ bij overtredingen die moeilijk te bewijzen zijn, zoals diefstal en overspel. De aangeklaagde wordt gedwongen om bijvoorbeeld een roodgloeiend ijzer in zijn of haar handen te nemen. Als er geen wonden zijn of als ze snel genezen, is de aangeklaagde niet schuldig. Maar als de wonden ernstig zijn, wordt het nog erger: de aangeklaagde is dan schuldig aan de misdaad (Overigens bestond het Godsoordeel al voor het christendom. Het werd een populair onderdeel van de christelijke praxis tot de clericale elite van mening veranderde over deze methode en er een

25. De enige keer dat dit in de bijbel voorkomt, is in Numeri 5:11-31.

26. Thomas Charles-Edwards zegt dat het Godsoordeel toegepast wordt als de grondslagen van de samenleving bedreigd worden (1976, 50). Maar hij heeft het over de straf waarbij iemand in een boot de zee opgestuurd wordt, wat niet een Godsoordeel in de eigenlijke betekenis is, zoals beargumenteerd zal worden.

eind aan probeerde te maken (na de twaalfde eeuw); zie Bartlett, 1986, *passim*).

Als iemand in een boot de zee op gestuurd wordt, is het doel niet om af te wachten of deze persoon terugkeert of niet. De handeling is een straf en niet een manier om schuld vast te stellen. Het is geen Godsoordeel.²⁷ In plaats daarvan wordt men overgelaten aan de genade van de Natuur of het Lot (in een Iers-Keltische wereldbeschouwing) of van God (in een Iers-christelijke wereldbeschouwing).

Indien iemand, die deze straf ondergaan heeft, toch de kust weer bereikt, dan is het soms zo dat deze persoon niet probleemloos opnieuw opgenomen wordt in de menselijke gemeenschap. Er zijn regels voor de overlevende. Deze regels schijnen in twee categorieën te vallen. In de eerste categorie krijgt men een andere, lagere status als balling, als *fuidir*, iemand zonder familiebanden. Zo'n persoon wordt in feite behandeld als *cú glas*, 'een wolf', een volledige buitenstaander (Charles-Edwards, 1976, 50). Dit idee lijkt voor een Iers-Keltische achtergrond te pleiten, waarbij de straf een soort van verbanning is. In de wetten waar deze regel te vinden is, is het een straf voor de misdaad *fingal*, 'het verwonden of doden van een familielid' (Kelly, 1988, 220).²⁸

In de tweede categorie wordt echter een christelijke visie uitgedrukt. Hier gaat het om de misdaad *anfot*, 'nalatigheid' of *indeithbire*, 'onzorgvuldigheid'. Als de veroordeelde weer aanspoelt, wordt hij of zij opnieuw opgenomen in zijn of haar familie als een 'wettig persoon' (*duine dligthech*) omdat God hem of haar geoordeeld heeft (*Ibidem*). Na de straf is God genadig. Deze christelijke visie schijnt eveneens aanwezig te zijn in Muirchu's "Leven van St. Patrick" (Hood, 1978, 73-74, 93-94) en in *Vita Tripartita*, 'Leven in Drie Delen', (zie noot 27); Maccuil²⁹, een moordenaar, die door Patrick de zee op gestuurd is, wordt hartelijk ontvangen in een vreemd land door clerici. De reden hiervoor lijkt mij dat de straf verandert in een boete. Hij heeft voor zijn misdaad 'betaald' en kan genadig geaccepteerd worden in de menselijke gemeenschap.

Thomas Charles-Edwards wijst op een mogelijke Iers-Keltische houding bij Columcille in zijn "Leven" door Adomnán: Columcille verhindert een man in een

27. Twee van Byrnes vroege teksten echter verwijzen wel expliciet naar Gods oordeel:

1. *Cáin Adamnán*: "Judgement upon her as God deems fit" (Meyer, 1905, 31).

2. *Vita Tripartita* II: een moordenaar, Maccuil genaamd, vraagt Patrick een oordeel over hem te vellen, maar de heilige verwijst naar God die hem zal oordelen ("*sed Deus iudicabit*"). Hij moet de boot ingaan naar de plaats waar Gods voorzienigheid hem zal leiden ("*terram in quamcumque defferat te divina providentia*", Stokes, 1887, 288).

God beslist hier of een persoon mag leven of moet sterven. Dit is opnieuw een straf, niet een middel om schuld te bewijzen, wat de algemene betekenis van een Godsoordeel is.

28. Het recht wordt toegepast tussen families. Binnen de familie beslist de familie zelf. In het geval van moord binnen de familie kan geen compensatie betaald worden, daarom gelden hier bijzondere regels en andere straffen.

29. In Muirchu's "Leven" heet hij Macuil Maccugrecae.

boot zelfs van boord te gaan. Op Ierse wijze vast de man tegen Columcille, die toe moet geven. Dan veroordeelt de heilige de man tot levenslange *potior peregrinatio*³⁰ (pelgrimage over zee). De straf wordt veranderd in boete, of anders gezegd: de straf wordt gekerstend. Charles-Edwards vermoedt dat Columcilles aanvankelijke reactie de houding onthult die juridisch uitgedrukt was in de inheemse wetten en vervolgens die in de ecclesiastische wetgeving (1976, 51).

Kunnen we met Byrne concluderen, dat op zee gestuurd worden van origine een christelijke straf is? Ik denk het niet. Ten eerste: het feit dat de vroegste verwijzingen in christelijke teksten gevonden worden, is nog geen bewijs dat dit afschuwelijke 'gebruik' niet voor het christendom bestond. Zoals reeds gezegd, een christelijke aanpassing kan de verandering van straf naar boete geweest zijn (zoals misschien in Maccuils geval). Een andere christelijke verandering kan dan de toepassing ervan als 'mildere' vorm van doodstraf voor vrouwen geweest zijn (in "*Cáin Adamnáin*", 'De Wet van Adomnán'; Meyer, 1901, 30-31). Ten tweede: men kan zich afvragen of de christelijke gemeenschap werkelijk terugschrok voor de doodstraf, zoals Byrne beweert. Kim McCone (1990, 98-99) toont aan dat de Iers-Keltische straf voor moord weergeldbetaling was, terwijl de Kerk de voorkeur scheen te hebben voor de doodstraf.³¹ Ten derde: een deel van de regels voor de overlevenden schijnt te duiden op een Iers-Keltische oorsprong. In een boot op zee gestuurd worden lijkt een zware vorm van verbanning geweest te zijn, namelijk als verbanning uit Ierland, erger dan verbanning uit de *túath*, 'het koninkrijk' (Charles-Edwards, 1976, 51). Als men Ierlands geografie beschouwt, lijkt deze straf goed te passen bij de natuurlijke omgeving.

We kunnen er niet zeker van zijn wie de straf bedacht heeft: Iers-Keltische of Iers-christelijke wetgevers. Alle twee de culturele lagen lijken aanwezig te zijn in de teksten. Het kan goed een Iers-Keltische straf geweest zijn, overgenomen (als straf voor moordenaresses) en aangepast (als boete en *peregrinatio*) door de christelijke cultuur. Deze laatste vorm resulteerde uiteindelijk zelfs in een hogere status voor de overlevende (Charles-Edwards, 1976, 54 e.v.). De kosmische factor veranderde eveneens: overgelaten aan de spelingen van het Lot of de Natuur werd vervangen door uitgeleverd zijn aan de toorn of genade van God.

In Dorns geval concludeer ik dat haar straf Iers-Keltisch is. Ze wordt niet veroordeeld tot deze vorm van doodstraf, die in verbanning kan eindigen. Fergus kiest ervoor om haar als slavin te hebben. In feite komt dit ook op verbanning neer: zonder haar familie, die tot de Féni horen, moet ze in Ulster leven, geïso-

30. "(...) for the Irish, *peregrinus* may be used for an exile or alien even though the exile is not a fulfilment of an ascetic ideal" (Charles-Edwards, 1976, 46). Er is een speciale term voor de religieuze *peregrinus* in de Ierse wetteksten, namelijk: *deorad Dé*, 'banneling van God' (*Ibidem*, 53).

31. "Thus the Irish Canons display considerable enthusiasm for corporal and capital punishment, quoting with approval Jerome's dictum that 'to punish those guilty of homicide or sacrilege is not an effusion of blood but administration of God's laws (...)' (McCone, 1990, 99).

leerd, met de laagste status als slavin en vreemdelinge.³²

V.B De *lúchorpáin*

In zijn behandeling van de invloed van Isidorus van Sevilla's "*Etymologiae*", 'De Etymologieën', op een Ierse tekst ("*Sex Aetates Mundi*", 'De Zes Tijdperken van de Wereld') schijnt James Carney te beweren dat de *lúchorpáin*, de dwergen, ontleend zijn aan Isidorus' "*Etymologiae*". Als hij naar "*Echtra Fergusa maic Léti*" verwijst, stelt hij (1955/1979, 110 n. 4) dat de term *abaicc*, 'dwergen', zou kunnen corresponderen met Isidorus' *nani*, 'dwergen', en *lúchorpáin* met *Pygmaei*, 'de Pygmeeën, een legendarisch dwergvolk in de oudheid, met name in Afrika' (Lewis, Short, 1879/1958). Carney onderbouwt dit met de volgende argumenten:

- Fergus verlaat zijn land en gaat naar de zee;
- de *lúchorpáin* staan in verband met water.

Dit, zegt Carney, is beïnvloed door Isidorus' "*quibus est vicinus oceanus*".

Ik maak bezwaar tegen deze redenering. Ten eerste: de tekst zegt er niets over dat Fergus het land zou verlaten. Integendeel, handschrift H.3.18 geeft de volgende tekst:

"In tan ronainic fergus a methus
luid docum mara sechis
7 a ara muena a ainm"
(Binchy, 1952, 37).

Toen Fergus de grens bereikte³³,
ging hij naar de zee
met zijn wagenmenner, Muena was zijn
naam.

De tekst in handschrift Harley 432 is enigzins anders:

"Fecht naen ann iar sin
luid fergus 7 a ara
docum mara seicis"
(Binchy, 1952, 36).

Op een keer dan daarna
ging Fergus met zijn wagenmenner
naar de zee.

Deze laatste tekst laat wat tijd tussen de eerste en tweede gebeurtenis verstrijken, maar er is geen sprake van het verlaten van zijn land. Bovendien, wil Carney hem naar India laten gaan, waar de *Pygmaei* wonen volgens Isidorus?

Ten tweede: het tweede argument geeft een correcte observatie - de waterasso-

32. Aan het slot wordt ze opnieuw gestraft: vanwege haar woorden ondergaat ze een gewelddadige dood veroorzaakt door Fergus' zwaard.

33. Dit is op weg naar huis, samen met Dorn. Hij komt weer in zijn eigen land. Binchy (1952, 41) vertaalt: "When he had reached his domain".

ciatie³⁴ -, maar er is geen reden om dit met Isidorus' tekst in verband te brengen. De waterassociatie fungeert mijns inziens als signaal dat deze wezens tot de 'Andere Wereld' horen.

Is er enige reden om Isidorus' tekst als bron te beschouwen? De verwijzingen, waarover Carney spreekt, komen uit Boek XI van de "*Etymologiae*". Dit Boek gaat over mensen en monsters; het hoofdstuk dat relevant is, gaat alleen over monsters (hoofdstuk 3: "*De portentis*", 'Over Monsters'). De term *nani* komt voor in de 7e paragraaf, de term *pygmaei* in de 7e en de 26e paragraaf. Er is geen verschil in betekenis tussen deze twee termen: *pygmaei* is de naam die de Grieken aan de *nani* geven, zegt Isidorus (XI, 3, 7). Verder vertelt Isidorus dat deze wezens een el lang zijn³⁵ (XI, 3, 7 en 26) en dat ze in India wonen, in bergen bij de oceaan (XI, 3, 26).

Ik denk niet dat dit voldoende bewijs is om afhankelijkheid van Isidorus mee aan te tonen. Zeer kleine (en zeer grote) wezens zijn algemene motieven in de wereldmythologieën, die onafhankelijk van elkaar kunnen bestaan (hoewel toegegeven moet worden dat kleine mensen nauwelijks voorkomen in teksten die afkomstig zijn uit de Oudierse periode). Verder is 'klein lichaam' (*lúchorpán*) niet hetzelfde als 'een el lang' (*πυγμή*; twee keer uitgedrukt door Isidorus met *cubitalis*, 'de elleboog betreffend; derhalve, als maat, een el lang', en één keer met *a cubito*; naast 'de elleboog' betekent *cubitum* 'een lengtemaat, de afstand van de elleboog tot aan het topje van de middelvinger, een el' (Lewis, Short, 1879/1958). Bovendien verschilt de waterassociatie ook: in de Ierse tekst schijnen ze uit de zee te komen; in ieder geval proberen ze Fergus de zee in te dragen. In Isidorus' tekst leven ze in Indiase bergen, die in de buurt van de oceaan te vinden zijn. Deze laatste wezens hebben eerder een bergassociatie, lijkt mij. Kortom, hier is van christelijke invloed naar mijn mening geen sprake.

VI. Het monster

In deze paragraaf worden de vier volgende, voor mijn onderzoek centrale, vragen behandeld:

1. Hoe verschijnt het monster? (VI.A)
2. Welke bronnen zijn gebruikt in de vormgeving van het monster en welke varianten bestaan er? (VI.B)
3. Welke relatie heeft het monster met het kwaad of wat voor soort gevaar vertegenwoordigt het? (VI.C)
4. Hoe wordt het gevaar geneutraliseerd of overwonnen? (VI.D)

34. John Carey wijst op de waterassociaties van het woord *abacc* (Carey, 1982-83, 40 n. 19).

35. Dit is precies wat 'pygmee' betekent: *ἡ πυγμή* is een lengtemaat, de afstand van de elleboog tot de knokkels = 18 *δάκτυλοι* (Liddell, Scott, 1843/1953).

VI.A De verschijning van het monster

Het monster leeft in een water: Loch Rudraige. Dit feit was misschien bekend bij de dwergen, maar niet bij de mensen. Het monster wordt *muirdris* genoemd. Het laat zich opzwellen en perst zich samen zoals de blaasbalg van een smid. Het beest is *úathmar*, 'verschrikkelijk', en blijkbaar enorm van afmetingen aangezien golven over de oever spoelen vanwege het gevecht.

Dit is de enige keer dat het woord *muirdris* voorkomt in de Ierse traditie. *Muir* betekent 'zee'; *dris* betekent 'doornstruik, braamstruik'; duidt dit op een zeemonster met het uiterlijk van een doornstruik³⁶? De literaire traditie biedt zelfs nog meer namen voor het beest:

- *muirgris*; dit is te vinden in een glos (Atkinson, Neilson Hancock, 1865, 68), maar Binchy noemt dit een fout (1952, 43); Kim McCone was zo vriendelijk mij een verklaring te sturen (brief, 27-2-1992), namelijk dat deze fout waarschijnlijk veroorzaakt is door het vroeg Modernierse samenvallen van d(h) en g(h) als /ɣ/ met als resultaat deze spellingsverwarring.

- *sphiron*; Binchy toont aan dat deze naam een gevolg is van foute transcriptie (1952, 47);

- *sinech*; in de latere versie (O'Grady, 1892) wordt dit de naam van het monster in plaats van *muirdris*. Binchy meent dat deze term in gebruik gekomen is als verklaring opgevat voor het woord *finech* uit het gedicht³⁷ (1952, 47).

Hoewel *muirdris* slechts één keer voorkomt, refereert Binchy aan dr. O'Brien, die op een monster in Loch Lurgan, genaamd *smirdris* of *smeirdris* (in één variant: *smirgrís*) wijst. Dit kan een late variant van *muirdris* zijn (Binchy, 1952, 43). In de betreffende tekst, "*Acallam na Senórach*", 'De Samenspraak van de Ouden' (O'Grady, 1892, I, 186-187; II, 210-212) wordt verteld dat in *smirdris locho lurgan*, 'de *smirdris* van Loch Lurgan'³⁸ de verdrinkingsdood van verscheidene mensen heeft veroorzaakt. Men zou de naam ook kunnen vergelijken met een ander monster: *muirselche*, te vinden in de tekst "*Tochmarc Emire*", 'De vrijage om Emer'. Doris Edel vertaalt dit woord met 'zeeslak'; het is een watermonster dat slachtoffers (mannen in wapenrusting) naar beneden zuigt (Edel, 1980, 222).

36. Binchy speculeert dat *dris* identiek kan zijn met *drisiucc* (1952, 43). Hij ziet *drisiucc* als een hypocoristische vorm van *dris* en *cú*. Dit zou in iets als: 'zee-doom(struik)-hond' resulteren, wat een vage speculatie blijft.

37. "We may dismiss *sinech* (...) 'the teated one' as an obviously spurious attempt to explain the unfamiliar original, though the glossator (...) gives it as an alternative, stating that this was the monster's name" (1952, 47).

38. Standish Hayes O'Grady vertaalt *smirdris* met 'bramble-bush', 'doornstruik, braamstruik'; ik neig ernaar het met O'Brien eens te zijn dat dit woord een aanduiding voor een monster is.

Samenvattend: de *muidris* is een watermonster³⁹; het leeft in een Loch, maar is waarschijnlijk ook in staat in zee (*muir*) te leven⁴⁰; het heeft misschien stekels (*dris*)⁴¹; en het laat zich opzwellen en perst zich samen.⁴²

VI.B Bronnen en varianten

Voordat ik inga op de bronnen en/of varianten⁴³, wil ik opmerken dat hiervoor bepaalde beperkingen gelden. Dit soort teksten hoeft niet Iers te zijn, maar ze moeten wel uit de periode voor 1100 stammen. Een andere vereiste is dat er monsters in voorkomen.

Er bestaan een aantal variëte tradities over Fergus mac Léti en het monster:

1. Een gedicht: "*Aidheda forni do huaislib Erenn*", 'De dood van een deel van de edelen van Ierland' (Stokes, 1902);
2. Een notitie in de "Annalen van Tigernach" (Stokes, 1895, 404);
3. Een verhaal: "*Echtra ríg thuaithe luchra is lupracán go hEmhain agus fochonn báis Fherghusa mhic Léide ríg Ulad*", 'De avontuurlijke reis van de koning van het koninkrijk van de Luchra en de Lupracán naar Emain en de

39. Carney (1955/79, 98 n. 1) beweert dat *muidris* 'zeeslang' betekent. Hoewel het eerste deel van de term inderdaad vertaald kan worden met 'zee', weet ik niet hoe hij bij *dris* = slang komt. Het woord voor 'slang' is *nathair*. Verder zegt hij dat de *muidris* een giftig dier is (*Ibidem*, 125), maar hiervoor is geen aanwijzing in de tekst. Waarschijnlijk is deze 'giftigheid' veroorzaakt door Carneys interpretatie van het woord als een slang (overigens zijn niet alle slangen giftig).

40. Als het juist is, dat Loch Rudraige met Dundrum Bay geïdentificeerd kan worden (Binchy, 1952, 42), dan is dit zinnig, aangezien Dundrum Bay een zee-inham is.

41. Men kan dit vergelijken met (kleine) gevaarlijke beesten in zee, die boten dreigen te doorboren. Ze komen voor in "*Vita sancti Columbae*", 'Het Leven van Sint Columba' (editie en vertaling Anderson en Anderson, 1961/1991) en "*Immram curaig Ua Corra*", 'De rondroeierij van de boot van de Uí Chorra' (editie en vertaling Stokes, 1893).

42. Joseph Nagy gaat in op dit laatste kenmerk in een artikel (1983) waarin hij Fergus met Beowulf vergelijkt om te proberen te verklaren waarom deze koningen omkomen in een gevecht met een monster. Afgezien van het feit dat ik me afvraag of de manier waarop hij dit doen opzwellen en samenpersen vergelijkt met kenmerken van de held Cú Chulainn correct is, kan ik mij niet erg verenigen met zijn slotconclusie. Nagy concludeert dat het monster de problematische combinatie van twee functies in Fergus vertegenwoordigt, namelijk de krijger en de koning. Deze interpretatie is strijdig met de visie waarin het krijsaspect één van de essentiële elementen van het koningschap is (zie boven IV.C en verder VI.D).

43. Ik noem deze twee termen tegelijk omdat het niet altijd zeker is of een tekst bron of variant is. Men staat voor de volgende problemen: wat is de oudere tekst; was de brontekst beschikbaar voor de auteur van de andere tekst en men moet zich bewust zijn van de mogelijkheid dat motieven onafhankelijk van elkaar kunnen voorkomen. Daarom zal ik nogal terughoudend zijn in het toekennen van het woord 'bron' aan een tekst en in het algemeen eerder verwijzen naar teksten als 'varianten'.

oorzaak van de dood van Fergus mac Léti de koning van de Ulstersen' (O'Grady, 1892, Vol. I, 238-252; Vol. II, 269-285).⁴⁴

Deze laatste variant (3) valt in mijn onderzoek buiten beschouwing omdat de tekst te jong is (13e-14e eeuw; Thurneysen, 1921, 541). Ik wijk hier even af van de richtlijn die ik in mijn onderzoek volg, omdat de derde variant vanuit het oogpunt van vrouwenstudies interessant vergelijkingsmateriaal levert. Zo verandert het personage van de vrouw in het verhaal: ze is niet meer een buitenlandse slavin, maar Fergus' echtgenote, de koningin genaamd Ailinn. Er is ruzie tussen het koningspaar ontstaan vanwege een conflict over wie het eerste in bad mag. De koning slaat de koningin een tand uit de mond, waarop zij verbaal tegen hem tekeer gaat: het zou hem beter passen wraak op het monster te nemen, dat de smet veroorzaakt heeft, dan bloedeloze overwinningen op vrouwen te behalen. De twist loopt niet dodelijk af in dit verhaal; na de woorden van de koningin vraagt de koning om een spiegel en hij erkent dan dat de woorden van de vrouw waar zijn. Daarop spoedt Fergus zich naar het meer, waar de ons nu bekende strijd zich afspeelt. De vrouw fungeert als zondebok (net als in de oudere versie; zie VI.D): na de dood van de koning maakt een druïde een gedicht, waarin de woorden van de koningin als oorzaak van de dood van de koning worden aangewezen. De koningin wordt hierin omschreven als *baethmná beice*, 'een dwaas vrouwtje'⁴⁵ ("a foolish petty woman", O'Grady, 1892, Vol. I, 252; Vol. II, 285). Hopelijk kan ik meer aandacht aan dit soort analyses besteden na het schrijven van mijn dissertatie, of misschien doet een ander het. Ook op Keltologisch terrein zijn er steeds meer vrouwen, die feministische analyses hanteren⁴⁶ en bestormend of hervormend hun steentje bijdragen.

Na deze uitwijding over een (te) jonge variant moeten nu de oudere teksten aan de orde komen. In het gedicht "*Aidheda* etc." (1) wordt Fergus een held genoemd, die naar het monster ging. Niets wordt over de aanleiding of oorzaak gezegd, maar Fergus' daad wordt afgekeurd in het zinnetje: "*ba bidg baeth*", 'het was een dwaze sprong' (Stokes, 1902, 305). Het gevecht wordt niet expliciet vermeld; de tekst zegt alleen dat held en monster samen vielen op de Rode Zandbank (*fertas*)⁴⁷ Rudraige. 'Rood' wordt hier niet met bloed in verband gebracht;

44. Rudolf Thurneysen (1921, 541) geeft een andere titel: "*Imthechia Tuaithe Luchra ocus aided Fergus*", 'De reis (of: avonturen) van het Luchravolk en Fergus' dood'. Dit is de 'ingebouwde' titel, die aan het eind van deze latere versie genoemd wordt.

45. Het woord *baeth* betekent behalve 'dwaas, dom etc.' ook 'lichtzinnig, losbandig'. Het samengestelde woord *baethmná* wordt in het woordenboek met 'een lichte vrouw (?)' vertaald!

46. Niet altijd met een gunstig resultaat overigens: teleurstellend is het boek van Mary Condren, "*The Serpent and the Goddess*", San Francisco 1989.

47. De zandbank wordt ook genoemd in het kwatrijn aan het slot van de prozaversie. Het lijkt erop dat er een andere traditie bestond (vertegenwoordigd door het kwatrijn en het hiergenoemde gedicht) waarin het gevecht op de zandbank geleverd wordt. Binchy (1952, 44) merkt op, dat het kwatrijn duidelijk later is dan de rest van de prozatekst.

Whitley Stokes voegt dit toe, maar hij baseert zich hiervoor op de prozatekst (1902, 331).

De glossen bij dit gedicht geven extra informatie: Fergus wordt koning van de Ulstensen genoemd (Laud 610; Stokes, 1902, 318) en Fergus ging *terug* naar het monster genaamd Sinech (Egerton 1782; Stokes, 1902, 323; over *sinech*, zie hierboven VI.A).

De prozatekst is noodzakelijk om dit gedicht te begrijpen, dat bovendien door Stokes in de 10e eeuw gedateerd is (1902, 303); daarom ziet het er eerder naar uit, dat het gedicht afhankelijk is van "*Echtra Fergus*" dan omgekeerd. Het gedicht is een variant.

Fergus komt ook voor in de Annalen van Tigernach (2):

"Fergus mac Leti,
qui confligit contra bestiam
hi Loch Rudraige
et ibi demersus est,
regnavit in Emain annis .xii".
(Stokes, 1895, 404).

Fergus mac Léti,
die streed tegen het beest
in Loch Rudraige
en daar verdrongen is,
heeft in Emain twaalf jaar geregeerd.

In de poëtische variant vielen beest en man samen; hier wordt alleen Fergus' dood vermeld. Opmerkelijk is de oorzaak van zijn dood in deze tekst: verdrinking.⁴⁸ Verloor hij zijn tovermiddel waarmee hij onder water kon reizen? De relatie tussen de Annalen en de prozatekst is niet duidelijk (zie Melia, 1977-1978, 52-53), maar het deel waaruit het stukje over Fergus komt, is waarschijnlijk laat: Doris Edel (16-9-1992) dateert het niet eerder dan de late elfde of twaalfde eeuw. Ook dit is dus een variant.

VI.C De relatie tussen het monster en het kwaad

Water is gevaarlijk in dit verhaal. Ten eerste dreigen de dwergen Fergus de zee in te dragen en ten tweede is er het Loch, waar onder de oppervlakte het monster zich schuilhoudt. Het monster hoort tot de ongetemde natuur, de chaosmacht, die de menselijke samenleving omgeeft en bedreigt. Dit is een vorm van non-moreel kwaad. Ik versta hieronder kwaad, dat aangericht wordt, maar waarbij niemand als schuldige aangewezen kan worden. De natuur kan de mensheid schaden door overstromingen, aardbevingen, wind, hagel etc. Monsters kunnen deze gevaarlijke kant van de natuur vertegenwoordigen: een hond wordt plotseling een gevaarlijk monster (Meyer, 1906/1937, 28-29), destructieve varkens verwoesten het land (Ó Daly, 1975, 48-49) en vogels verdorren alles in Ierland dat door hun adem bestre-

48. Dit doet denken aan de verdrinking veroorzaakt door de *sm(e)irdris* in "*Acallam na Senórach*".

ken wordt (*Ibidem*). Het is niet duidelijk waarom deze beesten dit kwaad aanrichten. Dit kwaad lijkt bij het leven te horen, want er wordt in de teksten geen expliciete verklaring gegeven.

Echter, door deze teksten te vergelijken met bijvoorbeeld bijbelse wordt er plotseling een addertje onder het gras zichtbaar. In de Tenach of het Oude Testament is ook sprake van bovengenoemde rampen, maar deze worden wel degelijk verklaard. Als Israël zich niet aan Gods geboden houdt, valt Gods vloek het volk ten deel. Vijanden bezetten bijvoorbeeld het land of schadelijk weer verwoest de oogst. Gehoorzaamheid veroorzaakt daarentegen welzijn en vrede. Met andere woorden: non-moreel kwaad wordt verbonden met de morele geboden, die God oplegt.

In deze manier van denken staat de mensheid centraal in de kosmologische orde. Menselijk wangedrag verstoort de balans en de bovennatuurlijke macht, die de orde bewaakt, roept de mensheid terug tot die orde door bijvoorbeeld de elementen als instrument te gebruiken.

In een gesecculariseerde wereldbeschouwing wordt zo'n verband tussen (natuur)rampen en menselijk gedrag meestal niet gelegd. Men concludeert bijvoorbeeld niet dat mensen verdrinken door een overstroming, omdat ze de belasting ontdoken hebben en het spuwen van lava door de Etna wordt niet toegeschreven aan de misdaden van de Italiaanse maffia. Er zijn echter terreinen, waar de gesecculariseerde geest soms wel dit verband legt: bijvoorbeeld bij ziekte. Zo wordt soms het optreden van kanker toegeschreven aan het niet goed omgaan met emoties of, om een onschuldiger voorbeeld te noemen, voor het feit dat iemand last heeft van muizen ben ik wel de verklaring tegengekomen, dat die persoon eigenlijk door muizenissen geplaagd wordt. Oftewel als je hoofd op orde is, volgt je huis vanzelf!

Om terug te keren tot het verhaal over het monster en Fergus: wat valt er te concluderen uit deze Ierse tekst? Er is geen God, die alles regeert, die de regels geeft en zorgt dat men daarmee in overeenstemming leeft. Zo expliciet als bijbelse en ook Iers-christelijke teksten zijn, zijn de Iers-Keltische niet. Maar er zijn wel opmerkelijke aspecten in het verhaal: er wordt een gebod (*geis*) opgelegd door wezens uit een Andere Werkelijkheid (de dwergen⁴⁹). Dankzij de *geis* heeft Fergus de precieze informatie welke plaats gevaarlijk is. De manier om met dit gevaar om te gaan wordt voorgeschreven door de dwergen: blijf er vandaan, vermijd de plek. Fergus wordt beschermd voor dit gevaar door zijn *geis*; door de *geis* te breken wordt expliciet waar het gevaar uit bestaat; ten eerste in de smet op het koningschap en ten tweede in de dood van de koning.

Als men deze loop van de gebeurtenissen nu beschouwt in het licht van Draaks

49. Opmerkelijk is ook de ambivalente rol van de dwergen: na het bedreigen van Fergus' leven (door de ontvoering) beschermen ze het (door het opleggen van de *geis*). Ook water, het element waarmee ze geassocieerd worden, heeft een ambivalent karakter: het kan zowel dood als leven brengen.

theorie over de Ierse ethische code (zie I), dan moet de conclusie getrokken worden, dat Fergus moreel verkeerd gehandeld heeft. Het resultaat van zijn daden is slecht, dus waren die daden verkeerd. Misschien kan men zelfs concluderen, dat het Lot de orde bewaakt heeft. Is het monster instrument van het Lot geweest om de orde te herstellen? Als dit juist is, dan staat het monster als non-moreel kwaad in nauw verband met het morele kwaad (het overtreden van de *geis*; het zich niet houden aan de voorschriften die bij het koningschap horen, zie ook VI.D), terwijl het beest een plaats en een functie krijgt in de onzichtbare orde, waar koningschap en *geis* deel van uitmaken, bewaakt door de onpersoonlijke macht van het Lot.

VI.D De manier waarop het monster overwonnen wordt

Bescherming en de menselijke aard staan soms op gespannen voet: dat wat gevaarlijk is, is vaak ook aantrekkelijk, met name voor een speciaal soort mens: de held.

Volgens Joseph Nagy is Fergus teveel held om een goed koning te zijn. Een held moet gevaar overwinnen en monsters verslaan. Nagy ontdekte de volgende structuur in het verhaal (1983, 37-40);

1. wraak en bescherming/uitbreiding van het tribale territorium: bewijs van koninkrijkheid

2. a) bijna-dood en het verkrijgen van een vreemd object of een vreemde eigenschap

Fergus *slaapt* en zijn leven wordt bedreigd door de dwergen. Hij overleeft en verkrijgt zowel de bekwaamheid om onder water te reizen als het *verbod* betreffende één Loch.

b) schending van het verbod: koningschap bedreigd

Fergus *schendt* het verbod en raakt verminkt. Hij *slaapt* en een nieuw *verbod* wordt uitgevaardigd: de verminking moet verborgen worden. De slavin *schendt* het verbod.

3. gevecht met symbolisch beest; dood van de held en ineenstorting van het koningschap.

Aan deze structuur zou ik de terugkerende waterassociatie willen toevoegen:

- Fergus slaapt bij de *zee* voordat hij de gave ontvangt; 2a

- Fergus duikt in een *Loch* voordat hij de mismaking ontvangt; 2b

- Dorn onthult de waarheid voordat ze Fergus' hoofd wast met *water*; 2b.

Nagys theorie schijnt hierop neer te komen: als Fergus een held was en geen koning, dan zou hij een goede kans op het overleven van het gevecht hebben. Ik zou hierop willen reageren met de volgende punten:

1. Eén van de essentiële elementen van het koningschap is het krijgsaspect. Is het mogelijk deze dingen te scheiden zoals Nagy dat doet?

2. De rol van de vrouw is teveel genegeerd in deze structurele analyse. Zij spreekt de waarheid (zie het gedicht) en toont de samenleving, waarin waar-

heid de basis van het koningschap is, dat deze norm geschonden is. Als men het verhaal op structurele wijze beschouwt, dan valt op dat haar dood gevolgd wordt door twee andere (die van het monster en van Fergus). Haar ballingschap wordt voorafgegaan door een andere (Eochu). Zij heeft een conflict met de koning, waarin zij, als slavin, de partij met minder macht is. Dit wordt voorafgegaan door het conflict tussen de koning en de dwerg, die ook zwakker is, vanwege zijn afmetingen. Twee keer dient ze als zondebok (voor haar zoon en voor Fergus; in plaats van direct wraak te nemen op het beest dat de smet veroorzaakte, straft hij de boodschapster) wat bij haar positie 'past' (ze is een buitenstaander; in haar samenleving met een buitenlandse partner en in Fergus' maatschappij als een buitenlandse slavin). Het lijkt mij dat deze elementen in een structurele analyse niet over het hoofd gezien mogen worden.

Fergus als garant en symbool van de politieke, sociale en kosmische orde had zich moeten beheersen, in dienst van het koningschap (maar natuurlijk ook in zijn eigen persoonlijke belang) had hij weg moeten blijven van het Loch. Met andere woorden: hij had gehoorzaam moeten zijn aan zijn *geis* in plaats van het volgen van zijn nieuwsgierigheid of zijn queeste naar krijgseer. Toen hij zijn *geis* brak, had hij zijn krijgsfunctie onmiddellijk moeten vervullen: geen vrees of vlucht, maar een gevecht. Als hij vechtend gestorven was, dan was dit de consequentie geweest van het breken van zijn *geis*; als hij had gezegevierd, zou hij een ware koning⁵⁰ geweest zijn, die in staat is zijn territorium te verdedigen.⁵¹ Zijn dood is een gevolg van een reeks gebeurtenissen: zijn smet wordt veroorzaakt door zijn vrees; om van deze smet af te komen moet hij zijn vrees overwinnen; in het gevecht overwint hij zijn vrees, maar hij verliest zijn leven (Binchy, 1968/1985, 49). Het lijkt niet ondenkbaar, dat ook de vrouw instrument van het Lot was: door haar woorden komt de Waarheid aan het licht en moet de koning zijn ogen openen voor deze feiten, waardoor zijn koningschap vals was.

Voor krijgers, tot wie de koning eveneens behoort, is de hoogste erecode: *fir fer*, 'een fair gevecht' (O'Leary, 1987, 27). De dwerg lijkt zijn minder machtige positie in het conflict met de koning te maskeren door hun onderhandeling een 'eerlijk gevecht' (*fir fer*) te noemen. Hier wordt het woord voor waarheid, *fir*, gebruikt. Dit woord komt in deze context ook op een andere plaats voor: het gedicht spreekt over Dorn die sterft vanwege de waarheid ("*do-cer inna firinni*"). Als partij met minder macht in het conflict met de koning doet ze een appèl op de waarheid (in het proza door hem te honen). Zij schendt de regel van de samenle-

50. Kim McCone wees mij erop (brief, 27-2-1992) dat lafheid per slot van rekening een diskwalificatie voor het koningschap is. Als voorbeeld verwees hij naar "*Críth Gablach*", 'De vertakte koop' (Binchy, 1941, 21, ll. 538-541).

51. Volgens Anton Gerard van Hamel (1934a, 18-19) vormt het in stand houden en beschermen van het land de religieuze onderstroom in Keltische literatuur (hetzij door 'kennis' van het land of door jagen of vechten).

ving, doordat ze spreekt waar iedereen moet zwijgen, maar niet spreken betekende liegen. Als buitenstaander was het misschien makkelijker voor haar om de regel te overtreden. In zekere zin kan men haar als heldin zien, zij het een heldin buiten de gemeenschap, die trouw is aan de werkelijke ethiek van de maatschappij. Net als Fergus, die sterft terwijl hij op zoek is naar zijn eer (in wraak op het beest), sterft zij op zoek naar haar eer (door de waarheid te spreken en het instabiele koningschap te onthullen). Zij moest zich wel in haar eer aangetast voelen toen bleek dat zij een valse koning moest dienen, die haar ook nog eens mishandelde. Ver van haar familie heeft zij geen bescherming. Ze slaat terug met hoon (in het proza) of neemt wraak met de waarheid (in het gedicht). In dit 'gevecht' komt zij om door het zwaard van de 'held', net zoals hij omkomt door de wonden hem toegebracht door het beest. Overigens gaat Fergus zijn boekje te buiten als hij haar doodt. Hoewel hij tot dan toe beschermd was geweest door zijn bewonderaars, weet nu iedereen dat hij het verkeerde deed: het land moet teruggegeven worden aan Dorns volk.

Wat voor soort persoon was Fergus dat de prozatekst geen blaam op hem legt? Hij is geen goede koning meer, nadat hij zijn *geis* gebroken heeft en hij kan de waarheid niet onder ogen zien. Is zijn moed zo belangrijk, dat de rest irrelevant wordt? Let echter op de andere versies: het gedicht schijnt Dorns gedrag te waarderen door de term 'waarheid' te gebruiken, en het gedicht over de dood van een aantal Ierse helden spreekt over een "dwaze sprong" (zie boven). Het lijkt er daarom op, dat de traditie niet unaniem was in de beoordeling van Fergus' gedrag.

Samenvattend: het gevaar, belichaamd door het monster als de gevaarlijke natuur die de menselijke gemeenschap omringt, zou onbekend gebleven zijn als de koning gehoorzaam was geweest aan zijn *geis*. Het gevaar wordt geëlimineerd door de koning, die, als een held, het monster onthoofd met zijn zwaard. Voor dat dit kon gebeuren, was het noodzakelijk dat de vrouw ongehoorzaam was aan de eisen van de maatschappij. Als zij zwijgend geleden had onder de mishandeling van de koning, zou het gevaar nog steeds bestaan.

Samenvatting en conclusies

In "*Echtra Fergus a maic Léti*" komt één monster voor: een *muidris*, een watermonster dat in een Loch leeft. Een speciaal kenmerk is het zich laten opzwellen en het zich samenpersen. Geen andere bron schijnt een rol gespeeld te hebben in de vormgeving van het monster; het lijkt een Iers-Keltische 'vondst' te zijn. Dit vermoeden wordt versterkt door het feit dat er een verwant monster, een *muirselche*, voorkomt in een andere vroegmiddeleeuwse Ierse tekst.

Het kwaad dat het monster vertegenwoordigt, is het non-morele kwaad van de natuur. Men kan dit vermijden, vooral als men zich bewust is van de locatie ervan. De hoofdpersoon van het verhaal, de koning, wordt beschermd door zijn

geis, die hem vertelt waar het gevaar te vinden is. Echter, hij breekt zijn *geis* en raakt mismaakt door de vrees, die het monster opwekt. Nu is zijn koningschap instabiel geworden, maar de aristokratische leden van de samenleving sluiten hun ogen voor dit feit. Alleen wanneer een buitenstaander, een buitenlandse slavin, in wrok op deze slechte stand van zaken wijst, moet de koning de feiten onder ogen zien.

Door kracht en geweld wordt het gevaar overwonnen: de koning doodt degene die verwijst naar het monster en daarna het monster zelf. Vervolgens sterft ook hij. Kortom: het gevaar, vertegenwoordigd door het monster, wordt gelocaliseerd (eerst indirect door de dwergen en dan direct door de koning) en beëindigd door eliminatie (door de koning na de woorden van de slavin). De kop wordt van het beest afgeslagen door het zwaard van de koning. Waarschijnlijk speelt het tovermiddel, dat de koning tot zijn beschikking heeft, ook een rol in het gevecht.

Kwaad bestaat nu eenmaal in de Iers-Keltische context; de oorsprong ervan wordt niet verklaard. Men probeert het kwaad te vermijden, wat mogelijk is door gehoorzaam te zijn aan regels (zoals *gessi*), die gebaseerd zijn op een onzichtbare orde. Deze orde lijkt in stand gehouden te worden door het Lot, dat instrumenten (zoals de elementen en in dit verhaal misschien het monster en de slavin) 'hanteert' om de balans te herstellen als die verstoord is. Als het vermijden van kwaad mislukt, dan moet men proberen het kwaad te elimineren en zo de balans te herstellen, zelfs als dat ten koste van het eigen leven gaat.

Bibliografie

- Anderson, Alan Orr, Marjorie Ogilvie Anderson
1961/1991 *Adomnán's Life of Columba*. London, Edinburgh.
- d'Arbois de Jubainville, H.
1878 "Une cause célèbre en Irlande au second siècle de notre ère". *Revue des questions historiques* 13, tome 24, 249-254.
- d'Arbois de Jubainville, H.
1903 "La mort violente de Fergus mac Lete". *Zeitschrift für celtische Philologie* 4, 456-461.
- Atkinson, Robert; W. Neilson Hancock en anderen
1865 *Ancient Laws and Institutes of Ireland: Senchus Már*. Dublin, London. Vol. I, 64-79.
- Baal, Jan van
1960 *De magie als godsdienstig verschijnsel*. Amsterdam.
- Baal, Jan van, W.E.A. van Beek
1971/1985 *Symbols for Communication. An introduction to the anthropological study of religion*. Second, revised edition. Assen.
- Bartlett, Robert
1986 *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*. Oxford.
- Binchy, Daniel A.
1952 "The Saga of Fergus Mac Léti". *Ériu* 16, 33-48.
- Binchy, Daniel A.
1968/1985 "*Echtra Fergusa maic Léti*". In: Myles Dillon (red.), *Irish Sagas*. Dublin, Cork, 40-52.
- Brede Kristensen, W.
1960 *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*. Den Haag.
- Byrne, Mary E.
1932a "Note on a Gloss of O'Davoren". *Ériu* 11, 94-96.
- Byrne, Mary E.
1932b "On the Punishment of Sending Adrift". *Ériu* 11, 97-102.
- Carey, John
1982-83 "The Location of the Otherworld in Irish Tradition". *Éigse* 19, 36-43.
- Carney, James
1955/1979 *Studies in Irish Literature and History*. Dublin, 39n, 98, 110n, 125, 393.
- Charles-Edwards, Thomas M.
1976 "The Social Background to Irish *Peregrinatio*". *Celtica* 11, 43-59.

- Cross, Tom Peete
1952 *Motif Index of Early Irish Literature*. Bloomington.
- Draak, Maartje
1969 "The Religion of the Celts", in: C. Jouco Bleeker en Geo Widengren (red.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*. Volume I. Religions of the Past. Leiden, 629-647.
- Draak, Maartje
1977 "Aspecten van Sacraal Koningschap in Ierland". In: *Schimmen van het wester-eiland*. Amsterdam, 104-118.
- Edel, Doris Rita
1980 *Helden auf Freiersfjissen*. Dissertatie. Amsterdam, 1-8, 10-13, 15-30, 35-61, 93-147, 208-242, 253-266.
- Edel, Doris
1986 "De Keltische traditie: de verkenning van de Andere Wereld". In: R.E.V. Stuij, C. Veldekoop (red.), *Visioenen*. Utrecht, 98-121.
- Hamel, Anton Gerard van
1934a *Aspects of Celtic Mythology*. The Sir John Rhys Memorial Lecture, British Academy. London.
- Hamel, Anton Gerard van
1934b Review of: J.R. Reinhard, *The Survival of Geis in Mediaeval Romance*. *English Studies* 16, 27-32.
- Hood, Allan B.E.
1978 *St. Patrick. His Writings and Muirchu's Life*. London, Chichester.
- Hull, Vernam
1954 "Archaic Old Irish *Doa*". *Zeitschrift für celtische Philologie* 24, 227-228.
- Kelly, Fergus
1976 *Audacht Morainn*. Dublin, xiii-xix, xl-xlv, 1-83.
- Lewis, Charlton T. en Charles Short
1879/1958 *A Latin Dictionary founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary*. Revised, enlarged and in great part rewritten. Oxford.
- Liddell, Henry George en Robert Scott
1843/1953 *A Greek-English Lexicon*. Revised by Henry Stuart Jones and Roderick McKenzie. Oxford.
- Lindsay, W.M. (ed.)
1911/1971 *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum*. Oxford. Vol. II, XI, 3, 7; XI, 3, 26.
- McCone, Kim
1990 *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*. Maynooth.

- Meid, Wolfgang
1990 "Die Dichtung der irischen Frühzeit im Übergang zur Schriftkultur". In: idem, *Formen dichterischer Sprache im Keltischen und Germanischen*. Innsbruck, 29-30.
- Melia, Daniel
1977-78 "Remarks on the Structure and Composition of the Ulster Death Tales". *Studia Hibernica* 17-18, 36-57.
- Meyer, Kuno
1905 *Cáin Adamnán. An Old-Irish Treatise on the Law of Adamnán*. Oxford, 30-31.
- Meyer, Kuno
1906/37 *The Death-Tales of the Ulster Heroes*. RIA, TLS XIV. Dublin, London.
- Nagy, Joseph Falaky
1983 "Beowulf and Fergus: Heroes of Their Tribes?". *Old English Colloquium Series*, nr. 2, 31-44.
- O'Brien, M.A.
1938/1979 "Miscellanea Hibernica". *Études Celtiques* 3, 372-373 (Het hele artikel omvat pp. 362-373).
- Ó Daly, Máirín
1975 *Cath Maige Mucrama. The Battle of Mag Mucrama*. Irish Texts Society 50. Dublin, 1-63, 94-119.
- O'Grady, Standish Hayes
1892 *Silva Gadelica. A Collection of Tales in Irish*. London. Vol. I, 186-187, 238-252; Vol. II, 210-212, 269-285.
- O'Leary, Philip
1987 "The Honour of Women in Early Irish Literature". *Ériu* 38, 27-44.
- O'Leary, Philip
1988 "Honour-bound: the social context of Early Irish Heroic *Geis*". *Celtica* 20, 85-107.
- Plummer, Charles
1915-16 "Notes on some passages in the Brehon Laws". *Ériu* 8, 127-132.
- Puhvel, Martin
1965 "Beowulf and Celtic Under-Water Adventure". *Folk-lore* 76, 254-261.
- Quin, E.G. (red.)
1983 *Dictionary of the Irish Language*. Based mainly on Old and Middle Irish Materials. Compact edition. Dublin.
- Schmitt, Jean-Claude
1976 "'Religion populaire' et culture folklorique". *Annales. Économies, sociétés, civilisations* 31, 941-953.

- Sjoestedt, Marie-Louise
 1936/1979 "Légendes épiques irlandaises et monnaies gauloises; recherches sur la constitution de la légende de Cuchulainn". *Études Celtiques* 1, 13 (Het hele artikel omvat pp. 1-77).
- Stokes, Whitley
 1887 *The Tripartite Life of Patrick with Other Documents Relating to that Saint*. London. Vol. II, 288.
- Stokes, Whitley
 1893 "The Voyage of the Húi Corra". *Revue Celtique* 14, 22-69.
- Stokes, Whitley
 1895 "The Annals of Tigernach I. The Fragment in Rawlinson B. 502". *Revue Celtique* 16, 374-375, 404 (Het hele artikel omvat pp. 374-419).
- Stokes, Whitley
 1902 "On the Death of some Irish Heroes". *Revue Celtique* 23, 303-348.
- Thurneysen, Rudolf
 1921 *Die Irische Helden- und Königsage bis zum siebzehnten Jahrhundert*. Halle, 539-547, 668.
- Thurneysen, Rudolf
 1927 "Aus dem irischen Recht IV.6.1. Ancient Laws of Ireland und *Senchus Már*". *Zeitschrift für celtische Philologie* 16, 176-196.
- Thurneysen, Rudolf
 1930 "Allerlei Keltisches". *Zeitschrift für celtische Philologie* 18, 100-104 (Het hele artikel omvat pp. 100-110).
- Vries, Jan de
 1961 *Keltische Religion*. Stuttgart, 130, 144, 240.
- Wormald, P.
 1986 "Celtic and Anglo-Saxon Kingship: some further thoughts". In: Paul E. Szarmach (red.), *Sources of Anglo-Saxon Culture*. Kalamazoo, 151-183.