

'KERES'. MORFOSINTAXA UNEI IMAGINI A MORȚII ÎN GRECIA ARHAICĂ

Alexandru Dudău

1. ARGUMENT

Antropologia morții¹ constituie unul dintre domeniile de studiu majore pentru cercetătorii fenomenului religios elin, în toate epocile sale de manifestare. Și aceasta mai cu seamă în ultimele decade, când se constată o diversificare fără precedent a metodelor și a epistemelor variatelor discipline umaniste care concură la o astfel de cercetare. Pe baza acestui considerent, se poate afirma că este posibil astăzi un studiu de adâncime care să privească un fenomen religios de la straturile sale incipiente, în întreaga sa dezvoltare pe verticala istorică, fără să se piardă din vedere constantele culturale și paradigmele istoriei mentalităților. Studiul propus aici pornește tocmai de la această dualitate analitică.

Scopul studiului îl constituie analiza morfologică a conceptului *ker* (*keres*) (inclusiv, așadar, a reprezentărilor care îl circumscriu) în epoca arhaică și preclasică elină – acest fenomen disipează în perioada clasică a culturii și civilizației grecești în arii culturale restrânse, pentru ca apoi să dispară, supraviețuind doar ca o curiozitate demnă de remarcat de diverși istorici, mitografi, lexicografi etc. –, precum și încercarea de a trasa coordonatele originare ale fenomenului.

Dat fiind faptul că fenomenul în cauză este greu de surprins într-un imaginar material – recte de ordin arheologic – principalul instrument analitic rămâne și pentru o cercetare contemporană textul scris. Se au în vedere mai ales textele literare arhaice – în special *Iliada* (din anumite rațiuni exprimate pe parcursul lucrării), fără a se neglija referințele din *Odyseea*, Imnurile homerice, Hesiod, elegia și lirica.

Ajungem astfel inevitabil la întrebarea dacă un demers de studiere a unor idei și credințe religioase ale lumii eline arhaice (iar lucrarea de față dorește să se înscrie pe această linie) este legitimat de textele constituente ale lecturii propuse. Or referința fundamentală pentru o “religie” arhaică greacă, adică ceea ce se numește de obicei “religie homerică” rămâne pentru noi eposul homeric, textele *Iliadei* și *Odyseei*². Este inerentă, prin urmare, întrebarea dacă *mythos*-ul homeric permite înțelegerea unei mentalități generale a epocii și reflexul religios al acestei mentalități. Dincolo de unele aspecte care probabil nu vor fi niciodată pe deplin elucidate, problema epicii arhaice ca martor și vehicul al ideilor și reprezentărilor religioase ale timpului respectiv (și nu numai), a fost în opinia mea definitiv închisă de corifeii școlii franceze și a celei anglo-americane de ceea ce aș numi “antropologie istorico-filologică”.

Astfel, J.-P. Vernant deplasează punctul de plecare în acceptarea sau discreditarea componentei religioase a eposului homeric de la noțiunea de *religie*, ca termen operațional, la cel de *mythos*, adică, pentru cei moderni, la textul operei: ”Aceste povestiri, acești *mythoi*, cu atât mai familiari cu cât au fost auziți în perioada în care se deprindea vorbirea, contribuiau la

¹ Termenul este legat în primul rând de școala antropologică franceză; este conceptul cel mai adecvat pentru a defini specificitatea relației om – destin – moarte, ale cărei trăsături constituie singurul cadru eficient de înțelegere a imaginilor configurate de *keres*.

² Acesta este un motiv fundamental pentru care putem considera contextele cele mai elocvente (și, probabil, cele mai apropiate de imaginea originară, “autentică”, a *kerelor*) ca fiind cele homerice, fapt reflectat și în economia studiului de față. Pe de altă parte, numărul mare (prin comparație cu restul textelor antice) al referințelor lui *ker* impune, practic, preeminența “materialului” homeric. Și cum antropologia morții în spațiul cultural elin păstrează o legătură profundă, de adâncime, cu eposul *Iliadei*, acesta va fi planul de referință în ceea ce privește ocurențele textuale ale termenului, dar argumentația va viza, atunci când este cazul, și *Odyseea*, pentru clarificarea unor idei religioase ale “epocii homerice”.

formarea *cadrelor mentale* în care grecii au fost aduși în chip *natural* (subl.n.) să-și reprezinte divinul, să-l situeze, să-l gândească³. Poezia este în viziunea lui Vernant, instrumentul prin care “se exprimă și se fixează [...] trăsăturile fundamentale care [...] întemeiază pentru întreaga Eladă o cultură comună, mai ales în ceea ce privește reprezentările religioase, fie că este vorba despre zeii popriu-ziiși, de demoni, de eroi sau de morți⁴. Vernant consideră că respingerea miturilor ca irelevante pentru credințele religioase este o prejudecată intelectualistă și că vasta construcție simbolică a religiei grecești este transfigurată în mit, care lucrează pe firul unei “imaginații legendare”, restrângând astfel aria de originalitate a naratorului⁵.

Pe aceasta linie se înscrie și Felix Buffière, chiar dacă distinsul cercetător face dovada unui sentiment pozitivist puțin exagerat: “Miturile lui Homer sunt deci perfect valabile: este de ajuns să dizolvăm conținutul fabulos pentru a nu păstra decât semnificația profundă⁶. Într-adevăr, pentru că “mitul, ca și oracolele, oferă o enigmă fecundă⁷ și pentru că “miturile sunt vâlvuri asupra adevărului⁸, trebuie să considerăm poemele homerice ca fiind încărcate de profunde semnificații religioase, însă fără a le pune pecetea de “poeme religioase”, fiind astfel întru totul de acord cu Dodds când afirmă că limitarea înțelesului cuvântului “religie” va duce la o subapreciere a unor experiențe, care, la vremea lor, erau probabil esențialmente religioase⁹.

Să considerăm așadar, pe baza acestor asumții, că poemele homerice nu constituie o religie și nici nu fac trimitere la o religie, ci că ele trimit la anumite concepții religioase și la diferite tipuri de *religiozitate*, termen preferat de W.C.Smith (*The Meaning and End of Religion*)¹⁰. Această distincție este de cel mai mare folos acestei lucrări care își propune să analizeze o seamă de ambiguități izvorâte dintr-o sumă de reprezentări și de texte care **nu** fac dovada unui sistem religios limpede și încheat¹¹.

Lectura propriu-zisă a contextelor folosește acea metodă de “a explica fapte grecești prin cuvinte grecești¹², analizând deci conceptul de *ker / keres*, cu mențiunea că rezultatul lecturii va fi coroborat cu foarte redusele reprezentări plastice relativ sigure avute la dispoziție și cu anumite elemente de antropologie culturală indispensabile înțelegerii adecvate a fenomenului. Abordarea propusă încearcă să se situeze deci la granița dintre cercetarea filologică și cea istorico-religioasă, cu convingerea că numai un instrumentar complex poate depăși schizoidia dintre cele două discursuri.

2. APROPIERI ETIMOLOGICE

Primul sens dat de majoritatea dicționarelor de specialitate pentru *ker* este cel de *moarte*, *pieire*, sau, în sens personificat, *zeița morții*, *demon al morții*. Astfel, H. Frisk¹³, începe prin a face diferențierea *ker / keres*, singular / plural, pe baza demarcației semantice existente în privința termenului între poezie și proză, în ultima el apărând, cu rare excepții, aproape numai la plural, și având sensul general de tipuri de moarte, accidente majore, catastrofe, **rele**. Ar fi vorba de un

³ *Mit și religie în Grecia antică*, Meridiane, București, 1995, p. 22

⁴ *ibid.*, p. 23

⁵ *ibid.*, pp. 31-35

⁶ *Miturile lui Homer și gândirea greacă*, Univers, București, 1987, p. 28; nu cred însă că putem fi de acord cu radicalismul afirmației prezente ceva mai încolo: “adevărata valoare a unui mit constă în adevărul pe care îl exprimă, nu în imaginea care îl exprimă.”

⁷ *ibid.*, p. 32

⁸ *ibid.*, p. 30

⁹ E. R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, Polirom, Iași, 1998, p. 14

¹⁰ apud H. Nakamura, *Orient și Occident. O istorie comparată a ideilor*, Humanitas, București, 1997, p. 14

¹¹ contrar opiniei lui W. Otto, *Zeii Greciei. Imaginea divinității în spiritualitatea greacă*, Humanitas, București, 1995, p. 18

¹² O. Kern, apud P.-M. Schuhl, *Eseu asupra formării gândirii grecești*, Teora, București, 2000, p. 17

¹³ *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1973, Band I, col. 842-843

substantiv-rădăcină pus în legătură cu verbul *keraizo* (*a distruge, a nimici*), relația etimologică fiind verificabilă semantic; *ker* se dezvoltă deci independent ca *nomen agentis* (*cea care distruge, distrugătoarea*). Astfel se explică și formele altfel circumspecte *kari, kara, karan, karas* (la Alkman, Alceu, sau într-un vechi aforism citat de Photius și de alții¹⁴), făcându-se și o paralelă cu latinescul *caries*¹⁵ (*putrezire, putregai, stricare*). La acestea se adaugă posibilitatea existenței unei paradigme apofonice (cu alternanță vocalică) *ker / *karos*, prin intermediul căreia ar fi apărut un substantiv secundar, **kar*. Autorul neagă, deși nu hotărâtor, presupusa legătură etimologică între *he ker* și *to ker* (*inima*), ultimul termen fiind relaționat cu verbul (*ek*)*keraino* (*a fi neliniștit, tulburat, îngrijorat*) și cu substantivul *kardia* (variantă a lui *to ker* compusă cu sufixul *-ia*); atât verbul, cât și substantivul sunt formate pe radicalul indo-european **krd*¹⁶.

Pe aceeași linie se înscriu și trimiterile succincte date de A. Bailly¹⁷ și de Lexiconul Liddell – Scott¹⁸ (*ker* cu sensul prim de moarte și existența a două substantive – *he ker* și *to ker* – de origine diferită).

De cealaltă parte se află teoriile mai vechi ale lui O. Crusius¹⁹ și E. Boisacq²⁰, care emit posibilitatea existenței unui radical comun pentru cei doi termeni. Boisacq pune în legătură *he ker* cu verbul *keraino* (care are și sensul de *a distruge*) și cu latinescul *sincerus* (cu sensul inițial de *pur, necorupt, nemurdărit*), format prin compunere dintr-o expresie de tipul *sine cera* sau *sine caria*²¹. Deosebit de interesant apare faptul că exact același verb – *keraino* – este folosit de ambele tabere pentru a justifica sensul și relaționările semantice ale lui *ker*. Desigur, în greacă, există o diferențiere semantică între acel *keraino* cu sensul de *a distruge* și *keraino* cu sensul de *a fi tulburat, agitat*, dar din punct de vedere formal cele două sunt absolut identice, astfel încât este imposibil de exclus varianta ca cele două sensuri să se fi dezvoltat, cu timpul, în paralel, pornind de la o origine comună, tot așa cum nu se poate totuși exclude varianta unei dezvoltări pe două planuri al unui unic *ker*, la care a apărut cu timpul și o diferențiere formală, pe măsură ce sensurile s-au depărtat tot mai mult. De altfel, nici cercetările moderne întreprinse de Frisk nu i-au adus vreo dovadă decisivă că termenii nu au origine comună și, probabil, această dovadă nu va veni niciodată, pentru că ambele concepte sunt substantive-rădăcină, astfel încât nu se poate urca o treaptă mai sus pe verticala etimologică, singurele argumente survenind în urma cercetărilor comparativiste (care, așa cum o recunosc, explicit sau implicit specialiștii, nu au adus în acest caz vreun rezultat satisfăcător) sau bazându-se pe cuvinte derivate în greacă, așadar pe dezvoltări **ulterioare** ale semantemelor în discuție. Și iată că identitatea formală în cazul lui *keraino*, coroborată cu absența unei explicații clare privind absența *d*-ului din radicalul **krd* în varianta greacă *to ker*²² mențin și astăzi deschisă discuția referitoare la legătura dintre cei doi termeni.

¹⁴ Referințele în cauză vor fi discutate pe parcursul lucrării (cf. *4, *5)

¹⁵ cf. Ernout – Meillet, apud Frisk, *ibid.*, col. 843

¹⁶ *ibid.*, Suppl., Band III, col. 126

¹⁷ *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 2000, pp. 1087-1088

¹⁸ *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, 1973

¹⁹ în W. H. Röscher, *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig, 1890-1894, coll. 1136-1166

²⁰ E. Boisacq, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Paris, 1907, p.450

²¹ *lipsit de impuritate, nepângărit*; legătura cu termenii din latină e remarcată și de Malten în Paulys, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Suppl. IV, 1924, col. 883

²² Aceasta se coroborează cu prezența dentalei în latină și în celelalte limbi indo-europene, precum și în elinul *kardia*. Nu pot adera la varianta căderii în poziție finală, din două motive: ar constitui totuși o excepție rarisimă de la regulile paradigmelor nominale: ar fi trebuit ca dentala să se păstreze la cazurile oblice – o paradigmă de tipul *ker / kerdos* – cf. lat. *cor, cordis*; se bazează pe analogii nesigure: dezvoltările lexicale aduse ca argumente pot foarte bine să fi apărut mult după ce s-a produs diferențierea semantică în termenul-bază (oricum, nici ele **nu** păstrează presupusa dentală căzută). Desigur, legătura dintre cei doi termeni este evidentă, dar, în lumina celor de mai sus, **irrelevantă** pentru explicarea disocierii *he ker – to ker*.

Pe de altă parte, se constată o anumită preferință a lingviștilor pentru acordarea sensului prim (și, probabil, originar) de *moarte* lui *he ker*, generalizat apoi la *distrugere*. Există însă și exegeți care se fereșc de gradații, preferând să menționeze toate sensurile termenului²³, fără explicații suplimentare sau preferând alte variante²⁴. Radicale sunt explicațiile date în lexiconul SOUDAS²⁵: *Κῆρ: ψυχῆ· καὶ θανατηφόρος μοῖρα. καὶ κῆρες, θανατηφόροι μοῖραι. (Ker: suflet; și soarta care aduce moartea. Iar keres, destinele care aduc moartea)*. În afară de faptul că nu se face diferențierea discutată mai sus (atribuindu-se așadar două sensuri aceluiași termen – fiind preferată forma cu accent circumflex), explicația este cât se poate de limpede și de tranșantă. Desigur, valoarea științifică a “articolului” este îndoieală, dar acest lucru, oricât de hazardat ar părea afirmația, contează prea puțin în raport cu importanța punctului de vedere pe care îl ridică. Expresia *θανατηφόρος μοῖρα* ne aruncă în miezul problemei, referirea fiind făcută implicit la eposul homeric, în speță la *Iliada*, acest text fiind de altfel “calul de bătaie” al tuturor interpretărilor, preferința pentru sensul de *moarte* ca prim sens, bazându-se în fond pe el. Înainte însă de a analiza referințele homerice, de cea mai mare importanță pentru înțelegerea adecvată a fenomenului religios de care ne ocupăm este conștientizarea și explicarea legăturii profunde care exista în Antichitatea arhaică elină între ideea de moarte și cea de soartă, așa cum și expresia de mai sus o surprinde, de a trece deci în revistă trăsăturile majore ale acestei antropologii a morții, în care pare să se încadreze și imaginea redată de *ker(es)*.

3. ANTROPOLOGIA MORȚII ÎN *ILIADA*

Din cele 47 de ocurențe ale termenului *moira* în *Iliada*, 30 se referă direct la moartea unui personaj sau apare în contexte în care se vorbește despre ea²⁶. Mai mult decât atât, *moira* apare alături de *thanatos* ca agent direct al sfârșitului vieții umane:

<ἡμέων δ' ὀπιπότερω θάνατος καὶ μοῖρα τέτυκται
τεθνάιη...>²⁷

(Piară dar unul din noi, după cum vrea **ursita și moartea**),
spune Menelau acceptând propunerea lui Paris ca războiul să se decidă printr-o luptă între cei doi.

În cântul XII, Asios, o căpetenie troiană, nesocotind sfatul lui Polydamas ca troienii să mai aibă puțină răbdare înainte de a avansa (aheii n-ar mai fi rezistat mult în spatele zidului din fața corăbiilor), se avântă prins de *impetus*-ul eroic spre corăbiile ahee, dar e ucis de Idomeneu:

<πρόσθεν γάρ μιν μοῖρα δυσώνυμος ἀμφεκάλυπεν
ἔγχει Ἰδομενῆος ἀγαυοῦ Δευκαλίδας...>²⁸

²³ Malten, *l. c.*

²⁴ cf. Fr. Lübker, *Reallexikon der Klassischen Altertums*, Teubner, Leipzig, 1914, p.546, care insistă asupra imaginii personificate, mergând pe linia interpretării demonologice (identificarea cu eriniile, harpiile și telhinele).

²⁵ *Suidae* [sic!] *lexicon Graece et Latine*, ed. Th. Gaisfordus, tomus alter, pars prior [II, 1], Halle, 1853

²⁶ *Aisa* și *moros*, celelalte două concepte majore prin care se exprimă ideea de *destin*, configurează și ele aceeași imagine ca și *moira*. Există anumite nuanțe particularizatoare, dar ele nu sunt relevante totuși pentru textul *Iliadei* și, oricum, nu fac obiectul lucrării de față.

²⁷ II., III, 102-103 – deoarece aproape toate citatele sunt extrase din *Iliada*, nu voi preciza în continuare decât nr. cântului și cel al versului (versurilor); în cazul în care citatul este extras din *Odyseea*, se va face precizarea cuvenită, pentru ca apoi restul pasajelor citate din *Iliada* să apară fără a mai preciza în fiecare caz că face parte din *Iliada*. Edițiile utilizate sunt: Homerus, *Iliade*, texte établi et traduit par P. Mazon, tome 1-2 (1987), 3 (1992), Les Belles Lettres, Paris; Homer, *Iliada*, ediție bilingvă, traducere în metru original de G. Murnu, [revizuită de D. M. Pippidi], studiu introductiv și note de D. M. Pippidi, Teora, București, 1999. Restul textelor antice citate au fost extrase din *Thesaurus linguae Graecae*, University of California, Irvine, CD-rom, 1999; traducerea lor, acolo unde nu este menționat numele traducătorului, îmi aparține.

(...căci el înainte
Fuse cu lancea străpunș de Idomeneu strălucitul
Lui Deucalion vlăstar; așa-i fu **ursita cea neagră**.)

Faptul că Asios nesocotește o regulă (comite practic un *hybris*) nu înseamnă că el își schimbă cu ceva soarta, ci dimpotrivă, grăbește împlinirea ei. Destinul este mai puțin tolerant ca zeii; este de **rău augur (dysonymos)**, comentariul homeric probând afirmația lui Otto: “Deciziile Moirei lui Homer sunt absolut *negative*: ea hotărăște prăbușirea, declinul.”²⁹:

<<Πείσανδρος δ' ἰθὺς Μενελάου κυδαλίμοιο
ἦϊε· τοὺν δ' ἄγε **μοῖρα κακὴ θανάτοιο** τέλος δὲ
σοὶ Μενέλαε δαμῆναι ἐν ἀνῆ̄ δηϊοτήτι.>>³⁰

(“Dar spre Menelau atunci întins o apucă Pisandru.
Nenorocirea, săracul de el, îl împinse spre tine,
Vrând, o Menelau, ca tu să-l dobori în bătaia cea cruntă.”)

În contextul în care aheii restabilesc echilibrul pe câmpul de luptă, Peisandros e mânat, împins (cum exact “prinde” Murnu sensul lui *age*) de soarta *cea rea (kake)* spre moarte (*thanatoio*); *telos* (care trebuie interpretat aici ca “ceea ce trebuie împlinit”) amplifică imaginea destinului puternic care se referă în plan uman la o **finalitate**, la moarte. În alte contexte, în care nu mai apare *thanatos*, *moira* glisează semantic pe locul lui:

<<Ἐνθ' Ἀμαρυγκείδην Διώρεα **μοῖρα** πέδησε.>>³¹

(...Pe Diorea
Fiu al lui Amarințeu, **ursita**-l robi pe vecie:)

Dacă substituim pe *thanatos* lui *moira*, din punct de vedere semantic nu se schimbă nimic (e cu atât mai interesant, cu cât *pedese* – *a pune stăpânire pe ceva* are și sensul de *a pune capăt, a opri*).

În alte locuri, *moira* anticipează pe *thanatos*:

<<στῆ δὲ μάλ' ἐγγὺς ἰών, καὶ ἀκόντισε δουρὶ φαεινῶ,
καὶ βάλεν Ἀμφιον Σελάγου υἱόν, ὅς ῥ' ἐνὶ Παισῶ
νόει πολυκτήμων πολυλήϊος· ἀλλὰ εἰ μοῖρα
ἦγ' ἐπικουρήσοντα μετὰ Πρίαμόν τε καὶ υἱας.>>³²

Merse pe aproape de tot și puse la țintă pe Amfiu
Selagianul, al cărui tată Selagos, in Pesos
Locuitor, era foarte bogat moșier, ci ursita
Vru să se ducă și el, să ajute la Troia pe Priam
Și pe-ai lui Priam feciori. ...)

Deși aparent Amphios ar fi putut să aleagă între a merge și a nu merge la luptă, comentariul homeric nu lasă loc de dubii: lui Amphios îi era **menit** să fie ucis de Aias în timpul Diomedeei, așa cum o demonstrează versurile următoare, care întăresc ideea ca nu e o întâmplare că descrierea unei morți în luptă este “survolată” de conceptul de *moira*. Deși e apărut de Apollo (printr-un clasic procedeu poetic de *deus ex machina*), încă înainte de începerea luptei cu Ahile, Hector ne este prezentat, la modul figurat desigur, ca deja răpus:

<<Ἐκτορα δ' αὐτοῦ μείνει **ολοιῆ μοῖρα** πέδησεν
' Ἰλίου προπάροιθε πυλάων τε Σκαιάων.>>³³

²⁸ XII, 116-117

²⁹ *Zei Greciei*..., p. 282

³⁰ XIII, 601-603

³¹ IV, 517

³² V, 611-614

³³ XII, 5-6: avem de-a face deci cu versuri “formulare”, stereotipe.

(Numai pe Hector îl prinse în cursă **năpraznica soartă**

Și-l împietri înaintea cetații la Porțile Schee.)

Oricum, moartea sa e anticipată inclusiv de Hector însuși, care își cunoaște funestul destin; aici prezența *moirei* nu face altceva decât să întărească în conștiința auditoriului – care ar fi putut crede că Apollo este capabil să schimbe cursul știut al lucrurilor – ideea că sfârșitul luptei dintre cei doi va fi *thanatos*-ul lui Hector.

Dar *moira* nu este numai *de rău augur* (*dysonymos*), *rea* (*kake*) sau *funestă* (*oloe*)³⁴, ea este în primul rând *cea puternică* (*krataie*):

<<... τὸν δὲ κατ' ὄσσε

ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή.>>³⁵

(... Si zarea-i învâluie **moartea**

Cea-ntunecată și cea mai înaltă putere, Ursita.)

Într-adevăr, sensul lui *krataie* se apropie mult de cel al unui superlativ. Pe de alta parte, observăm că folosirea adjectivului *porphyreos* pe lângă *thanatos* – *porphyreos* trimite concret la culoare, însemnând *negru*, sau *cu nuanță neagră* – proiectează și asupra *moirei* culoarea la care fac trimitere indirect *thanatos*, *kake* sau *oloe*; *porphyreos* este un negru strălucitor, care aruncă lumină (putem sesiza printre rânduri acea dualitate imagistică homerică de care vorbește Gladstone³⁶, și care este exprimată în mod clar în alte contexte).

Exact aceeași formulare este folosită și pentru momentul morții lui Cleobul (ucis de către Aias în timpul Patrokliadei):

<<... τὸν δὲ κατ' ὄσσε

ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή.>>³⁷

Traducerea lui Murnu surprinde aici și mai bine negrul care domină momentul “acțiunii” *moirei*: “...iar **moartea / cea mohorâtă și silnica soartă** intunecă ochii / lui Cleobul...”

Apogeul manifestării puterii destinului nu este însă constituit de momentul de demarcație efectivă între viață și moarte, așa cum ar putea părea. Desigur, acest moment este cel mai spectaculos în evidențierea puterii destinului, atât pentru omul epocii homerice, cât și pentru omul modern, dar *moira* este *krataie* și pentru că dovedește o extensie a puterii sale în eternitatea morții:

<<εἰ μὴ Πάτροκλος θεόφιν μῆστωρ ἀτάλαντος

ζῶδες ἔων· νῦν αὖ θάνατος καὶ μοῖρα κιχάνει.>>³⁸

(Numai sărmanul Patroclu era ca și zeii de meșter

Cât a trăit, dar **acu** e-n puterea **ursitei** și-a **morții**.)

Automedon, vorbind cu Alchimedon, precizează deci că **acum**, când Patrocle este deja mort, *moira* îl ține în stăpânirea ei. Verbul *kihano* are sensul primar de *a atinge, a ajunge la, a*

³⁴ XVI, 849 (*moir' oloe*); XXI, 83 (id. – avem în acest caz un superb exemplu de anticipare a morții: poate că totuși Ahille o să-i cruțe viața lui Lykaon, dar acesta din urmă se și vede înlănțuit de *moira oloe* – chiar și numai simpla prezență a cuvântului *moira* în acest context va fi fost suficientă pentru auditoriul epopeii să știe că Lykaon nu va scăpa teafăr din mâinile lui Ahille).

³⁵ V, 82-83

³⁶ cf. concluziile studiului lui W. E. Gladstone: *Der Farbensinn. Mit besonderer Berücksichtigung der Farbenkenntnis des Homer*, autoriserte deutsche Übersetzung, Breslau, 1878, care sesizează că, dintre cele 208 de mențiuni ale luminii și culorilor în *Iliada*, 148 se referă la binomul alb-negru, întreaga epopee fiind construită din punct de vedere imagistic pe această dualitate care își găsește expresia la cele mai neașteptate nivele narative. Astfel de imagini dualiste impregnează țesătura epică în cele mai variate moduri.

³⁷ XVI, 333-334

³⁸ XVII, 477-478; *Θεόφιν μῆστωρ ἀτάλαντος* se traduce exact: *înțelept asemenea zeilor* (cf. și XVII, 671-672, unde apar aceleași hemistihuri formulare).

depăși (de unde este derivat cel de *a stăpâni*): după moarte se poate vorbi prin urmare de puterea **absolută** a destinului; la nivel implicit se observă aici opoziția *zoos – theoi / thanatos – moira*.

De partea cealaltă a taberei, ni se prezintă din nou un Hector deja răpus înaintea ca lancea lui Ahille să-l fi atins:

<<... οἷ με πάρος γε
 πρόφρονες εἰρύατο· νῦν αὖτέ με μοῖρα κιχάνει.>>³⁹
 (“Și m-au păzit amândoi, dar azi mi se duce norocul.”)

Hector rostește aceste cuvinte în momentul în care vede că lancea sa nu-l nimereste pe Ahile și ca Apollo îl părăsise. *Hoi* se referă la Apollo și la Zeus care fac loc intrării în scenă a soartei necruțătoare. Bocetul Hecubei la moartea eroului troian nu este decât ecoul fatidic al cuvintelor lui Hector, arătând încă o dată “arcul” care prelungește puterea *moirei* până după momentul trecerii în moarte:

<<... ἦ γάρ καί σφι μάλα μέγα κῦδος ἔησθα
 ζῶος ἔων· νῦν αὖ θάνατος καὶ μοῖρα κιχάνει.>>⁴⁰
 (“...că și lor le-ai fost mare mândrie
 Cât ai trăit; acum iată-te în mâna ursitei și-a morții.”)

Ceea ce se află “dincolo” este surprins în eposul homeric în reprezentări cu certe influențe cretane. Noaptea și Luna sunt elementele constitutive ale acestui cadru⁴¹, iar *moira* este și ea o ipostază a nopții și chiar a Lunii, dacă e să-i dăm crezare lui Jane Harrison, care desfășoară o demonstrație foarte pertinentă în acest sens⁴². Avem astfel o viziune aproximativ completă a reprezentărilor care circumscriu acest binom *destin – moarte* în eposul homeric. Dar care este locul *kerelor* în cadrul acestei macrounivers al antropologiei morții?

4. KERES, MOIRA, THANATOS

O. Crusius remarcă faptul că “în cele mai multe cazuri *ker* la Homer apare ca un simplu apelativ: *moarte, fel de a muri, destin letal*”, fără ca aceasta să excludă faptul că în mai multe imagini și expresii apare totuși o conotație personală⁴³. Același lucru este sesizat și de H. Malten⁴⁴, F. Durrbach nuanțând chiar, de la bun început, problema: spre deosebire de *thanatos*, care desemnează moartea în general, *ker* semnifică moartea, momentul fatal referitor la o anumită persoană, particularizator⁴⁵, prin urmare (observație care nu are acoperire totuși pe toată gama referințelor).

Este evidentă, într-adevăr, relația “organică” dintre *keres* și *thanatos* (foarte des apare chiar formularea *keres thanatoio* – în care Genitivul se definește ca explicativ / limitativ⁴⁶). În cântul II, Odysseu le reamintește aheilor profetia lui Kalhas, lor, celor care au scăpat de “duhurile morții”:

³⁹ XXII, 302-303

⁴⁰ XXII, 435-436

⁴¹ cf. P. M. Schuhl, *Eseu asupra formării gândirii grecești*, Teora, București, 2000, pp. 60-61 și F. Buffière, *op. cit.*, pp. 391-393

⁴² *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Merlin Press, London, 1989, cf. p. 389, 408.

⁴³ în W. H. Röscher, *op. cit.*, col. 1136: “In den meisten Fällen läßt sich das Wort *κῆρ* bei Homer als einfaches Appellativum in der Bedeutung <<Tod, Todesart, Todesverhängnis>> erklären. Dabei steckt aber in vielen Bildern und Wendungen doch schon persönliche Auffassung.”

⁴⁴ în Paulys, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. IV, 1924: “Die Verbindung der *Ker* mit Tod und Verderben, in verschiedenartigen Formen, ist besonders dem homerischen Epos eigen.”

⁴⁵ în *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, coord. Ch. Daremberg, III 1, Hachette, 1900, p. 818: “Souvent le mot *ἡ κῆρ* chez lui [Homer] est employé comme un nom commun: c’est la mort, le moment fatal, quand il s’agit d’une personne en particulier, tandis que *θάνατος* désigne la mort en général.”

⁴⁶ cf. II., II, 302, 834; XI, 332; XII, 326; XVI, 687; XXII, 202; Od., XI, 171, 398; XIV, 207

<<... ἐστὲ δὲ πάντες
μάρτυροι, οὓς μὴ κῆρες ἔβαν θανάτοιο φέρουσαι.>>⁴⁷
(“...ci martori cu ochii

Furăți voi toți care teferi scăparați de **iesmele morții.**”)

Aceste *iesme* (sau *piezele de moarte*), așa cum inspirat traduce Murnu, comparabile ca imagine cu Erinii, sunt agenți ai morții, și, prin aceasta, “modelul” păstrează o legătură “nealterată” cu destinul. Negru este cadrul cromatic care circumscrie și reprezentarea acestor *keres*, negru proiectat de imaginea morții:

<<... τῷ δὲ οἱ οὐ τι
πειθέστην· κῆρες γὰρ ἄγον μέλανος θανάτοιο.>>⁴⁸
(“... dar n-au vrut s-audă voinicii

Ademeniți fiind de **zânele negre-ale morții.**”)

Lăsând la o parte faptul că nu e neapărat vorba de o personificare (așa cum lasă să creadă traducerea), comentariul homeric se referă la faptul că o parte din aliații troienilor, deși cunoșteau trista soartă care îi aștepta (se aflau sub comanda fiilor unui proroc vestit ce le prevestise sfârșitul), totuși ei au pornit la luptă, “mânați” de *keres*, care ne apar astfel în mod aproape explicit ca agenți ai destinului. Astfel de formulări au un caracter pur obiectiv (fapt dedus și din formalismul, din redundanța lor). Pe alocuri însă apar imagini nuanțate, fără a devia totuși decisiv înspre o reprezentare daimonică⁴⁹: nenumărate *keres* [*myriai*] îl urmăresc neconținut pe omul care în zadar încearcă să scape de ele, așa cum remarcă cu gust amar Sarpedon, cel care, deși fiu al lui Zeus, nu va putea evita tristul sfârșit:

<<νῦν δ’ ἐμπῆς γὰρ κῆρες ἐφέστασιν θανάτοιο
μύριαι, ὅς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτῶν οὐδ’ ὑπαλῦξαι.>>⁵⁰
(“Însă pe noi **într-o mie de feluri** ne paște

Moartea, de care nu-i chip să ne scape nimica și nimeni.”)

Patrocle este și el deplâns de aed, într-un moment de complicitate cu auditoriul, specific eposului homeric, pentru sfârșitul anticipat în versurile următoare:

<<... εἰ δὲ ἔπος Πηληϊάδαο φύλαξεν
ἢ τ’ ἂν ὑπέκφυγε κῆρα κακὴν μέλανος θανάτοιο.>>⁵¹
(“... Dacă el păzea cu sfințenie sfatul

Dat de Ahille, scăpa negreșit de **noptatica moarte.**”)

Nu poate fi vorba de un demon, așa cum crede Malten, în astfel de pasaje apărând ca evidentă identitatea *ker* – moarte, iar prin epitetul *kake*, coroborat cu întreg contextul comentariului homeric, imaginea se apropie mult de cea a *moirei*⁵². În astfel de situații, în care *ker* / *keres* apar independent, fără să mai fie menționat *thanatos*, acestea glisează semantic pe

⁴⁷ II., II, 302-303

⁴⁸ II, 834-835; aceeași formulare (*keres gar...*) apare și în XI, 332, de această dată ea se referă la ahei. Interesant este un fragment în care acest negru al kerelor este speculat pe plan stilistic prin crearea unei imagini aproape monocromatică: este momentul în care Zeus vorbește despre aheii “pe care **kerere** I-au purtat pe **negrele** corăbii” (<<οὐ κῆρες φορεῖουσι μελαινώων νεῶν.>> - VIII, 527); un vers mai sus aheii sunt numiți “câinii aduși de *keres*” (<<κῦνας κηρῶσιφορήτους >>)

⁴⁹ Malten (*op. cit.*, col. 887) este de părere că fragmente ca cele două citate în continuare redau o imagine apropiată de cea veche pe care ar fi avut-o un demon *Ker*; lectura atentă a pasajelor nu confirmă însă o asemenea presupunție.

⁵⁰ XII, 326-327; cf. și Semonides, Fr.1, 21sq: ἄλλὰ μύριαι βροτοῖσι κῆρες ... πήματ’ ἔσταν, *Immurile homerice*, **Eis ’Apea**, 16-18

⁵¹ XVI, 686-687

⁵² Un conținut asemănător al reprezentării *kerelor* îl regăsim și în *Odyseea*, de multe ori exprimate prin aceleași formulări ca în *Iliada* – cf. **Od.**, IV, 502; V, 387; XVII, 547; XIX, 558; XXII, 66; XXIII, 332

locul lui *thanatos*, după modelul *moira – thanatos*, așa cum se poate observa în versurile în care Zeus vorbește despre momentul salvării lui Paris din mâinile lui Menelau:

<<... τῷ δ' αὖτε φιλομειδῆς Ἀφροδίτη
αἰεὶ παρμέμβλωκε καὶ αὐτοῦ κῆρας ἀμύνει.>>⁵³
("Numai zeiț-Afrodita cea galeșă-l tot împresoară
Și-l ocrotește pe Paris, păzindu-l de neagra **ursită**.”)

Acest fragment este foarte important pentru înțelegerea relației profunde care se stabilește între *keres*, moarte și soartă, pentru că în contextul dat cele trei sunt aproape echivalente, fiind interschimbabile la nivel semantic. Există alte contexte în care conceptul apare la singular, ceea ce ne trimite și mai mult la identificarea cu moartea însăși. În acest sens avem din nou un comentariu homeric, tot o anticipare, cea a morții unui ghicitor:

<<... Ἐννομος οἰωνιστής,
ἄλλ' οὐκ οἰωνοῖσιν ἐρύσσατο κῆρα μέλαιναν.>>⁵⁴
("... Ennom ghicitorul,
Care, cu toate ghicirile-I, nu fu să scape de **moarte**.)

De data aceasta, izomorfismul este evident: *ker* poartă în mod nemijlocit "marca" morții, este *neagră (melaina)*⁵⁵. *Ker(es)* este folosit ca alternativă sinonimică pentru *thanatos* și în elegia arhaică: la Theognis, de exemplu, *thanatos* este relativ des parafrazat de *keres*⁵⁶.

Dar fragmentul cel mai spectaculos în care apare *ker* în toată splendoarea puterii sale (imanente, mai degrabă decât transcendent) este constituit de o descriere a unui episod de luptă zgrăvit pe scutul lui Ahille:

“Vrajba ia parte și Valma și Zarva și Iasma pieirii <oloe Ker>,
Care, pe-umăr având o haină-mproșcată cu sânge,
Ba pe răniți îi apucă prin tabără, ba pe cei teferi,
Ba pe-un mort, de-I duce târâș de picioare prin luptă.”⁵⁷

Acțiunea terifiantă a *kerei*, exprimată în trei timpi, este recompusă într-o imagine puternică, totalizatoare. Fiind singura reprezentare de acest tip în eposul homeric, a ridicat o seamă de probleme, suscitând interpretări diverse: O. Crusius, pornind de la ipoteza că poetul *Scutului* se numără printre autorii cei mai vechi care și-au lăsat amprenta pe textul epeic, consideră că avem de-a face cu o sumă de trăsături semistinse, reînviată aici, ale unui "bătrân" demon⁵⁸; tot pe cartea demonologiei mizează și F. Durrbach, argumentul său fiind că o fizionomie atât de netă și de plastică, care probabil își află rădăcinile într-o reprezentare figurată (idee avansată și de Crusius), trebuie pusă în legătură cu imaginarul străvechi, în care monștrii își găseau loc și în arta figurată⁵⁹. Malten se arată ceva mai circumspect, dar preferă să nu dea o interpretare acestui excerpt, mulțumindu-se să constate caracterul subiectiv al accepțiunii *kerei*⁶⁰. Într-adevăr, nu poate fi trecut cu vederea faptul că aici *ker* apare personificată, dar e greu de demonstrat că e vorba de o deificare, mai precis, de o daimonizare **autentică** a fenomenului, cu

⁵³ IV, 11-12

⁵⁴ II, 859-860; cf. VIII, 115, unde se precizează că nici Herakle nu a putut fugi de *kera* sa (adică de moartea care îi fusese sortită)

⁵⁵ cf. III, 454 – Paris, care reușește să se sustragă luptei cu Menelau printr-un subterfugiu aproape magic pus în aplicare de Aphrodita, este urât de ahei precum **moartea cea neagră** (πάσιν ἀπήχθετο κηρι μελαίνη).

⁵⁶ cf. *Reliquiae Theognidis*, v. 208: **θάνατος γάρ ἀναιδῆς πρόσθεν ἐπὶ βλεφάροις ἔξετο κῆρα φερών.**

⁵⁷ II., XVIII, 535-538

⁵⁸ *op. cit.*, coll. 1137-1138 – exegetului îi pare foarte apropiată imaginea Harpiei, care poartă în fiecare gheară câte o victimă: "... wobei dem Dichter eine Darstellung vorgeschwebt haben mag, wie die in jeder Klaue ein Opfer davonschleppende Harpyie, die man wohl auch als Ker ansehen könnte."

⁵⁹ *op. cit.*, p. 818

⁶⁰ col. 887

atât mai mult cu cât imaginea nu este nici pe de parte atât de concretă pe cât o vizualizează autorii citați mai sus. *Ker* nu are chip (surprinde oarecum sintagma “sa physionomie la plus nette” a lui Durrbach) și nici gheare (precum harpia cu care este comparată de Crusius), mantia impregnată de sânge fiind singurul element clar în această descriere. Fragmentul se pretează foarte bine la o hermeneutică a imaginărilor vizuale, în care mantia plină de sânge redefiniște plastic, la un nivel mai “elevat” al expresiei stilistice, **negrul** omniprezent al *kerei* (și implicit al morții) – sângele *Iliadei* este negru (*melan haima*, formulă redundantă în economia epopeii⁶¹). Cât despre procesul evoluției spre o asemenea reprezentare și presupusa arhaicitate a unei asemenea credințe, textul însuși pare să indice un raport invers din punct de vedere cronologic decât cel la care aderă specialiștii menționați. *Ker* nu este singură în acest peisaj: dacă rolul lui Eris (*discordia, vrajba*) poate fi apropiat aici de cel al unui demon, cu siguranță nu același lucru se poate spune despre *kydoimos* (*tumultul luptei*). Paradoxal pentru omul modern, dar relativ tipic pentru “lumea homerică”, fenomenul discutat este supus aici unui proces de “**raționalizare**”, după modelul *moira – Moira*⁶². Forțele oculte, amorfe, sunt aduse într-un perimetru mai apropiat de formele divine “canonizate” ale *Iliadei* – se simte aici, ca și în multe alte contexte, mâna unui Homer care încearcă să adapteze forme religioase evident arhaice și iraționale, ca să folosim un termen drag lui Dodds. Altele sunt imaginile care ne apropie cel mai mult de reprezentarea originară, probabil, și în care izul arhaic este evident⁶³.

Ker oloe (*moartea funestă*) capătă trăsături cu adevărat demonice la Hesiod, care probabil cunoștea reprezentarea homerică din cântul XVIII. Apar însă noi trăsături care compun un tablou compact de această dată, ce face dovada totuși dovada unui **alt** imaginar religios, chiar dacă rădăcinile lui s-ar putea regăsi în versurile homerice de mai sus: *Keres* apar pe scutul lui Herakles ca niște Erinii însetate de sânge, de un negru sumbru (*kuaneai*), arătându-și terifiant dinții de un alb strălucitor, bând sângele muribunzilor, pentru ca apoi să-I târască în Hades. Ultima imagine, cea a *kerelor* care târăsc pe cel mort în Hades își găsește reflexul într-un pasaj din *Odysseea*, în cântul XIV, dar ambele reprezentări țin de o altă mentalitate sau reprezintă o evoluție a unei credințe care începuse deja să-și piardă din consistența inițială, rămânând doar sentimentul (mai mult sau mai puțin religios) de teroare capabil de a da naștere unor astfel de imagini⁶⁴.

Tot la Hesiod apare însă o mărturie a perpetuării legăturii *ker* – moarte într-un spirit mult mai apropiat de cel al reprezentărilor arhaice:

<<... δὴ γὰρ τότε Σείριος ἀστὴρ βαιὸν ὑπὲρ κεφαλῆς

κηριτρεφέων ἀνθρώπων ἔρχεται ἡμάτιος, ...>>⁶⁵

(“... căci steaua Sirius acuma

Deasupra fiecărui creștet de pământean **sortit să moară**

⁶¹ cf. VIII, 204

⁶² cf. XVII, 15 și XIX, 311

⁶³ infra, pp. 11-12

⁶⁴ *Od.*, XIV, 115 – τὸν Κῆρες ἔβαν θανάτοιο φέρουσαι εἰς Ἀΐδαο δόμους. E. Rohde, *Psyche*, Meridiane, București, 1985, p. 59 remarcă și el, ca și Crusius, *l. c.*, faptul că în versul din *Odysseea* e vorba de o reprezentare târzie, de altfel singulară în spațiul cultural homeric. Ar fi interesantă trecerea în revistă a tuturor acestor reprezentări “minore”, dar acest lucru nu face obiectul studiului de față. Pe de altă parte, astfel de imagini și expresii devin ceva mai recurente în perioadele următoare, dar credința în *keres* nu mai era deja o realitate vie. Referințele la Stesichoros, Eschil, Sophocle, Euripide, Platon, Apollonius Rhodius, etc. nu fac altceva decât să confirme că fenomenul, perceput într-o varietate relativ largă de sensuri, disipează nu numai formal, ci și substanțial până la punctul în care un Euripide, de exemplu, se poate folosi de imaginea lor și când vorbește de Erinii, și când pomenește de boli și de alte nenorociri de cele mai diverse origini. Fenomenul începuse deja să ia amploare de la Hesiod, *Iliada* fiind singurul text în care există încă o relativă coerență a reprezentărilor, în ciuda ambiguităților izvorâte din originile atât de neclare ale textelor.

⁶⁵ *Erga*, 91-92 – trad. Ion Acsan; *κηριτρεφέης* apare și în Scholiile la Euripide, *Phoen.*, 638

Răsare rar de-a lungul zilei. ...”)

Sensul pare clar: *destinat morții*. Dacă însă –*trephe*s, al doilea element intrat în compunerea termenului nu suscită dubii (semnificația este *hrănit*), Dativul *keri*- a lăsat loc unor controverse, centrate în jurul valorii acestuia: de agent sau instrumental⁶⁶. Ader la varianta propusă de Malten: “Vechea interpretare, *apropiat morții*, nu-și găsește corespondentul corect și la fel de puțin și interpretarea dată de Crusius, *hrănit de ker*, care ar trebui să ducă la ideea zeului sau a geniului protector al omului. Epitetul înseamnă deci *hrănit cu moarte*.”⁶⁷; se impune totodată precizarea că imaginea păstrează o legătură nealterată și cu cea a destinului, trimitându-ne din nou la acel binom *thanatos – moira*, chiar dacă suntem în macrotextul hesiodic.

Relația *keres – destin* poate fi însă și una directă, nu doar implicată, așa cum ne-o arată comentariul homeric de dinaintea morții lui Asios:

<<... οὐδ' ἄρ' ἔμελλε **κακάς** ὑπὸ **κῆρας** ἀλύξας
ἵπποισιν καὶ ὄχεσφιν ἀγαλλόμενος παρὰ νηῶν
ἄψ' ἀπονοστήσειν προτιῖ Ἴλιον ἠνεμόεσσαν·
πρόσθεν γάρ μιν **μοῖρα** **δυσώνυμος** ἀμφεκάλυψεν
ἔγχει' Ἰδομενῆος ἀγαυοῦ Δευκαλίδας.>>⁶⁸

(“... Dar n-a fost să-nconjure **sortile grele**
Și, de telegă-i purtat, de la vase napoi să se-ntoarne
Vesel la Troia, bătută de vînt; căci el înainte
Fuse cu lancea străpuns de Idomeneu, strălucitul
Lui Deucalion vlăstar; așa-i fu **ursita cea neagră**.”)

Pe lângă faptul că aici *keres* sunt practic agenții *moirei*, ele poartă epitetul de *kakas, rele*, la fel ca și *moira* în alte contexte. *Ker* este, ca și *moira, oloe (funestă)*: ni se spune, în cântul XIII, că Harpalion <<ὄς ῥ' εὖ εἰδὼ **κῆρ' ὀλοῆν** ἐπὶ νηὸς ἔβαινε.>>⁶⁹ (deși cunoscându-și **nefericita soartă**, s-a imbarcat pe corabie” – trad. n.). De asemenea, în cântul XVI apare ecoul formulării aproape stereotipe *thanatos kai moira – moartea și soarta*: “astfel smintitul [de Patrocle] se roagă lui Ahille, menit doar îi fusese / Singur să-și ceară prilejul de **moarte și nenorocire** [**θάνατον τε κακὸν καὶ κῆρα**].”⁷⁰ – aproape că se impune să identificăm aici *ker* cu *moira*, tocmai datorită redundanței expresiei *thanatos kai...*

Relația este simțită acut și în epocile ulterioare, în ciuda “deformării” substanței fenomenului religios în cauză. “Nașterea” *Kerei*, așa cum apare ea la Hesiod, o demonstrează:

<<... Νύξ δ' ἔτεκε στρυγερὸν τε μόρον καὶ **κῆρα μέλαιναν**
καὶ θάνατον, τέκε δ' Ἐπνον, ἔτικτε δὲ φύλον Ὀνειρώων.>>⁷¹
(“Au mai purces din sânul Noptii **Sortirea neagră** și Sorocul
Și Moartea. S-a născut și Somnul și nemuritorul neam de Vise.”)

⁶⁶ O. Crusius, de exemplu, - *op. cit.*, col. 1140 - se opune traducerii lui Unger (*apropiat morții*) și, prin analogie cu *κηρεσσιφορήτους – II.*, VIII, 526 (supra, n. 48) – și bazându-se pe semnificația formulării din *II.*, XXIII, 78, în care apare ideea unei *ker* atribuită omului la naștere, conchide prin varianta de traducere *hrănit de ker* (!)

⁶⁷ *op. cit.*, coll. 888-889: “Die ältere Deutung ‘zu Tode genährt’ trifft kaum das Richtige, ebensowenig die von Crusius vorgeschlagene ‘von der Ker ernährt’, die nach der Richtung des den Menschen pflegenden Gottes oder Genius führen soll. Das Epitheton bedeutet wohl ‘mit Tod genährt’.”

⁶⁸ XII, 113-117; cf. XVI, 687; XI, 332 – *keres* intră în acțiune cu mult înainte de ora fatală: fiii lui Merops au fost sortiți să intre în luptă (*keres agon...*), deși tatăl lor, într-o presimțire profetică, nu și-a dat acordul pentru plecarea lor.

⁶⁹ XIII, 665; cf. XVIII, 535 – supra, p. 19 / XXIII, 78; XXI, 548 – *ker* este *stygere (îngrozitoare), bareia (puternică)*, două epitete atribuite și *moirei*

⁷⁰ XVI, 47-48; cf. *Imnurile homerice, Dem.*, 262 – *thanaton kai keras*.

⁷¹ *Theogonia*, 211-212

Ker devine astfel în sistemul theogenic al școlii de aezi din Beoția (dacă e să dăm crezare teoriilor conform căreia numai acolo și-a fi putut structura Hesiod discursul) fiica Noptii, care a zămislit-o fără vreun pater. Gândul care se întrezărea deja la Homer, și anume că somnul și moartea sunt frați, este dezvoltat aici prin diferențierea și deplina deificare a conceptelor. În acest sens a devenit, probabil, perfect plauzibilă originea *Kerei* din noapte; și nu trebuie uitat nici faptul că noaptea era domeniul *moirei*⁷², astfel încât textul hesiodic vine să consfințească aceste strânse legături în perimetrul dimensiunii nocturne a imaginarului eschatologic grecesc.

Elegia dezvoltă imaginea *kerei* – *moire* (dacă ne este îngăduit să o numim astfel) printr-o speculație poetică sugestivă, remarcându-se în acest sens câteva texte aparținând lui Mimnermos și lui Tyrtaios. La Mimnermos, într-o elegie pe tema favorită a acestei specii a lirismului grec – efemeritatea vieții – două figuri negre stau în așteptare, în preajma omului care se bucură de “florile tinereții”:

<<... **Κῆρες δὲ παρεστήκασι μέλαινοι,**

ἦ μὲν ἔχουσα τέλος γήραος ἀργαλέου,

ἦ δ' ἑτέρη θανάτοιο.>>⁷³

(“... **Întunecatele zeități ne stau însă în preajmă,**
una ținând capătul bătrâneții supărătoare,
cealaltă al morții;...”)

Imaginea celor trei *moire* este extrapolată aici; *kerele* sunt însă numai două, pentru că, spre deosebire de “suratele” lor, a căror imagine Homer nu o cunoaștea, rolul lor este unul eminent negativ: ele nu țin în mâini decât capătul, se referă numai la un final și nicidecum la un început. O abordare “personală” de aceeași factură a *kerelor* apare și în Imnurile artemidice ale lui Theognis⁷⁴, nefiind exclusă influența lui Mimnermos.

Revenind la textul *Iliadei*, există două pasaje foarte importante pentru nuanțarea problemei. În cântul IX, Ahille reamintește soliei care venise să îi ceară reîntoarcerea în luptă “alegera” pe care trebuie să o facă referitor la moartea sa:

“Maică-mea Thetis, zeița, mi-a spus-o demult și mi-o spune:

Sorti îndoite mă poartă pe **căi osebite** spre moarte.

[**διχθαδίας κῆρας** φέρεμεν θανάτοιο τέλος δε.]

Dacă la Troia statornic rămân și mă-ncaier sub ziduri,

N-o să mă-ntorc înapoi, dar slava-mi în veac o să fie;

Iar dacă eu voi ajunge acasă în scumpa mea țară,

Pierde-voi slava cea mare, dar îndelungate-o să-mi fie

Zilele, nu mor de moarte prea repede și timpurie.”⁷⁵

Lăsând la o parte faptul că nu există în realitatea culturală a civilizației care și-a pus amprenta pe acest text posibilitatea alegerii (este o evidență și prin faptul că Ahille, ca și Hector, de altfel, își cunoștea sfârșitul aproape în detaliu), accentul “alegerii” stă pe **tipul de moarte** – acesta este spectrul așa-zisei alternative, pentru că renumele eroului (*kleos*) e legat de felul în care moare, ține de logica unei paradigme eroice a “efemerității”, în care statutul de erou este reflectat în primul rând de o moarte glorioasă.

Interesante sunt versurile din cântul XXIII, care clarifică într-o mare măsură spusele lui Ahille. Sufletul lui Patrokle i se arată în somn fiului lui Thetis, pentru a-i adresa o rugămintă

⁷² v. supra, p. 6

⁷³ Fr. 2 Diehl – trad. M. Băluță-Skultety

⁷⁴ *Reliquiae Theognidis*, 13 sqq.

⁷⁵ IX, 409-415