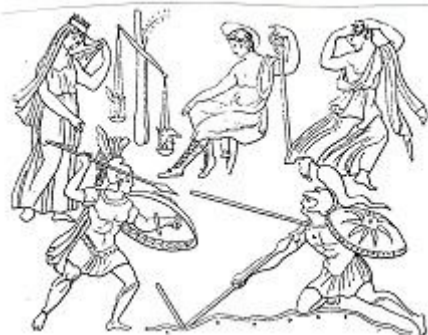


**Fig. 1** (apud W. H. Röscher, *op. cit.*, Band I, col. 1142)



Aceste figurine sunt fără dubiu *keres* și e aproape sigur că asistăm la momentul hotărârii victoriei (și implicit a personajului care va muri) în confruntarea Ahille – Memnon, așa cum a fost ea probabil redată de Arctinos. Este evident că imaginea lor este cea a unui dublu, un fel de *eidola* thanatice, cum am mai spus.<sup>1</sup> Sub forma unor figuri înaripate apar *kerelle* pe un vas ceva mai recent (fig. 2), în care Crusius vede aceeași *kerostasie* a *Ethiopidei*. De această dată identificarea este discutabilă, fiindcă lipsește din peisaj Hermes (al cărui loc este luat de o figură feminină încoronată, asistată de alte două personaje divine – identitatea și rolul acestora rămân însă învăluite de mister).

**Fig. 2** (apud W. H. Röscher, *op. cit.*, Band I, col. 1142)



Cert este faptul că momentul surprins este chiar punctul culminant al scenei: Balanța este aplecată decisiv în defavoarea personajului din dreapta (Memnon?), îngenuncheat și străpuns de o suliță a adversarului său care se pregătește să îi dea o ultimă lovitură fatală. În fig. 3 (tot un lekythos, datat sec. VI-V), *kerelle* sunt la modul cel mai propriu cu puțință dublul eroilor, probabil tot Ahille și Memnon, dacă mergem pe urmele celor care identifică personajul central cu Hermes, dar sursa poate fi deja tragedia lui Eschil.

**Fig. 3** (apud W. H. Röscher, *op. cit.*, Band I, coll. 1143-1144)

<sup>1</sup> Cântărirea sufletelor de către Hermes se constituie într-un izomorfism evident cu reprezentările de același tip ale egipteanului Toth.



Fig. 4 (ibid., coll. 1149-1150)



În sfârșit, un lekythos attic aflat la Viena ilustrează imaginea mai recentă a *kerelor* ca demoni – există câte o *ker* pentru fiecare personaj (cu excepția femeii care se află de cealaltă parte a patului – dar poate că micul demon înaripat nu este vizibil datorită obiectului (oglinzii?) ținut în mână de personajul aflat în dreapta). Această reprezentare pare a fi un instrument decisiv în argumentarea naturii exclusiv daimonice a *kerelor* și, implicit, pentru susținerea teoriei “demonologice” a originii și funcției *kerelor*, ca și cum daimonic și suflet ar fi o asociere oximoronică. Tot antropologia și istoria religiilor este cea care a pus în lumină acest dualism. În contextul șamanismului nord-american și a celui oriental, I. P. Culianu sintetizează: “În general, sufletul este o **ființă miniaturală, de formă umană sau de forma unei creaturi înaripate** (subl. n.): pasăre, muscă sau fluture, ale cărei dimensiuni, în mod obișnuit reduse, pot varia totuși în funcție de circumstanțe”<sup>2</sup>. Demonologie sau animism este prin urmare o falsă dilemă, iar în această privință Malten, cel care a avut un cuvânt greu de spus în impunerea acestui “demonologism” care circumscrie aproape orice informație modernă (cu sau fără virtuți hermeneutice) despre *keres*<sup>3</sup> s-a lăsat prins în capcana propriului

<sup>2</sup> *op. cit.*, p. 85

<sup>3</sup> cf. L. Gernet și A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, La Renaissance du Livre, Paris, p. 246: *keres* sunt echivalate cu *numina* din spațiul cultural latin, fiind încadrate în capitolul consacrat divinităților minore; *keres* ar fi practic entități nediferențiate, desemnate printr-un termen colectiv “et de qui se détachent parfois des figures un peu plus individualisées” – se face o referire implicită la categoria demonilor de tip *mana*, impersonali și amorfi, deci. O posibilă legătură cu “spiritele” este exclusă, lamurirea oferită fiind din

discurs, în încercarea sa de a corecta (de multe ori, pe deplin justificat) erorile animismului cu accente liricoide pe alocuri, al lui Crusius. *Ker*, cel puțin în faza inițială, desemna un “dublu” de tip *psyche*, un “alter animus”, fără ca acest lucru să impiezeze asupra reprezentării daimonice a fenomenului, chiar în straturi sincrone ale tradiției.

Paralela *psyche* – *ker*, a cărei imagine ne este suscitată și de reprezentările plastice prezentate, servește în mare măsură înțelegerii rolului jucat de *ker* într-o astfel de structură religioasă; iar dacă în privința corespondentului ontic al lui *psyche* lucrurile sunt clare, atunci și *ker*, care este totuși un “dublu” thanatic (un *eidolon*), ar trebui să aibă un corespondent “dincoace”. Două suflete? Din nou, antropologia culturală explică paradoxul: șamanismul, de care – azi se poate afirma cu certitudine – grecii nu erau deloc străini, implica aproape în orice cultură, sub o formă sau alta, credința în existența a două suflete: un suflet “corporal” și unul “liber”, “separabil”. De regulă, astfel de suflete sunt “amestecate”. Și sufletul corporal poate efectua călătorii “dincolo” (în stare de somn sau transă)<sup>4</sup>.

Problema se complică dacă avem în vedere faptul că toată teoria *kerelor* – *suflete fantomatice* se bazează în primul rând pe reprezentări (literare sau arheologice) în care *keres* sunt cântărite în timp ce eroii au parte din plin de suflul vieții. Sufletele aflate “dincolo” se află într-un raport de simultaneitate în plan temporal cu realitatea vieții. Totuși cultul este cel mai în măsură să confirme cât de vie și de autentică este o credință. În acest sens un anumit ritual attic cu o tradiție îndelungată și de o importanță majoră în economia festivităților dedicate lui Dionysos pare să dețină cheia enigmei.

Pe parcursul a trei zile la începutul primăverii se sărbătorea la Athena un festival al florilor (*anthe*), dedicat lui Dionysos Anthios. Cam în aceste zile fost conceput copilul divin, crescut apoi timp de șapte luni în pântecul lui Semele, care, conform celebrului mit, a fost fulgerată de Zeus pe timpul celebrării misterelor eleusine, pentru ca apoi Dionysos să-și urmeze viața prenatală în coapsa lui Zeus. În cinstea celui născut la începutul lui ianuarie, la zece luni după concepere, se sărbătoreau Micile Dionisii (sau Dionisiile rurale), prima dintr-un ciclu, care continua cu Lenaia, ale cărei ritualuri erau centrate tot pe celebrarea nașterii zeului, dar și pe renașterea sa din “lumea de dincolo”, cu Anthesteria, pentru a culmina cu Marile Dionisii.

Anthesteriile se celebră în perioada în care fermentația vinului era completă și noul vin era bun de băut; în aceeași perioadă însă viile erau tăiate pentru noul sezon – prilej pentru performarea unor rituri cu caracter evident resurecționar. De altfel, sărbătoarea era consacrată unui mare număr de acte religioase, cu semnificații diverse, dar elementul central era constituit de epifania lui Dionysos, cel sosit “de dincolo” pentru a-și celebra nunta. Este momentul în care sărbătoarea capătă conotații terifiante, un revers normal pentru cea mai importantă manifestare ritualică ateniană a dualismului *eros* – *thanatos*, întruchipat de zeul a cărui sosire în cetate este sărbătorită. Tocmai acest aspect interesează aici, întrucât Anthesteriile se constituiau astfel și în cel mai important festival al celor plecați “dincolo”.

În prima zi (*Pythoigia*), *patet mundus* (cum numeau latinii acest fenomen), pământul se deschide, porțile Hadesului se dau la o parte pentru a face loc sufletelor morților care deschid calea zeului și care vin să-și ia prinosul (darul anual compus din roadele pământului oferit de cei vii morților - ritual a cărui origine se pierde, desigur, în timpuri “preelenece”, fiind legat

---

perspectiva epocii clasice: “spiritele” sunt, ca grup, neutre (morții se pot constitui în forțe binefăcătoare sau răufăcătoare), în vreme ce *keres* sunt, fără excepție, “puteri ostile”; Magris, *op. cit.*, pp. 76-77, sau chiar Culiănu, *op. cit.*, p. 170, care, în referirea fugară pe care o face asupra *kerelor*, deși sesizează substratul animist al *kerelor* – le numește “spirite” [ale morților], după cum se deduce clar din context – afirmă riscant de generalizator că “La Homer, *keres* sunt mici diavoli”.

<sup>4</sup> cf. Culiănu, *op. cit.*, în special cap. 2; în privința șamanismului, e extrem de relevant pentru acest complex joc de credințe și reprezentări faptul că Hermes este zeul grec “responsabil” de practici șamanice, zeul psihopomp “titular” de drept al cântăririi sufletelor. Se deschide astfel o fereastră către problema șamanismului *kerostasiei* homerice și implicit al posibilului rol șamanic al lui Zeus în această scenă.

de imaginea Marii Zeițe). În cea de-a doua zi (*Choes*), se celebra cu mult fast și veselie nunta zeului, al cărei rit avea loc în templul cel mai vechi din sanctuarul Lenaion (deschis numai în acea zi). Deși bucuria părea să domine atmosfera celebrărilor, ambele zile erau marcate în calendar ca zile **nefaste** (*apophrades*) sau *impure, murdare, pângărite (miarai hemerai)*<sup>5</sup>. Templele erau închise (semn că morții umblau în voie, impregnând locuitorii cu o impuritate care provoca teroarea), singurii zei prezenți în cetate fiind Dionysos și Hermes chthonianul, probabil unul și același.

Cea de-a treia zi era dedicată pregătirii hranei pentru Hermes și pentru sufletele morților – un amestec pe bază de cereale, copt în vase speciale (*chytrai*, de la care se trage și numele zilei). Era momentul în care uneori teama ajungea la paroxism: locuitorii cetății se închideau în casă, lăsând la poartă vasul cu hrană, pentru ca “oaspeții” să se poată înfrupta în voie alături de zeul lor, ba chiar, după unele relatări, își înconjurau de trei ori templele cu funii pentru ca simulacrele zeilor să nu fie pângărite de impuritatea care plana deasupra cetății<sup>6</sup> (or, se știe, imaginea zeului era la fel de sacră ca zeul, era, într-un anumit sens, zeul însuși). Sfârșitul sărbătorii (seara ultimei zile) era marcat de strigătul de alungare a *kerelor* din cetate: <<θύραζε κῆρες, οὐκετ’ Ἀνθεστήρια>> (“Plecați, **kere**, Anthesteriile au trecut !”)<sup>7</sup>. Explicația dată de Photius <<ὡς κατὰ τὴν πόλιν τοῖς Ἀνθεστηρίοις τῶν ψυχῶν περιερχομένων>><sup>8</sup> (“căci în timpul Anthesteriilor sufletele rătăcesc prin cetate”) rezumă clar întreg fenomenul, atribuind *kerelor* semnificația de *suflete*. Dar *keres*, așa cum apare în reprezentările plastice arhaice și în scenele kerostasiei sunt sufletele celor **vii**, chiar dacă funcția lor este activată în preajma momentului morții. Coroborând cele două semnificații, este oare posibil ca, inițial, într-o epocă din care nu ne-au mai parvenit mărturii clare, să fi existat credința într-o *ker* proprie aflată dincolo, și care își făcea apariția anual, ca semn perpetuu al destinului muritorului? Oricât de hazardată ar părea ipoteza ea se poate fundamenta pe însăși imaginea elină a timpului indivizibil, o axă spațială nefragmentabilă, o **simultaneitate** perpetuă, așa cum apare mai ales în ritualurile dionisiace, în care viața și moartea, ca și *moira*, sunt două concepte spațiale într-un fel de *durée* bergsoniană (comparația îi aparține lui Jane Harrison<sup>9</sup>), în care trecutul și viitorul nu au contururi demarcante precise, în care a fi viu sau mort nu se pretează la conceptele noastre de anterioritate – posterioritate. Dionysos este imaginea perfectă a acestui paradox (pentru omul modern), acel Dionysos care vine “de dincolo” în timpul Anthesteriilor, rămânând apoi pe pământ, dar întorcându-se în același timp cu morții în Hades. El este unul și același “aici” și “dincolo”, într-o simultaneitate care sfidează ideea de timp, pentru muritori traducându-se de fapt prin atemporalitate. Nu este întâmplător că imaginea sa se confundă cu cea a unui Hermes psihopomp (*Broaștele* lui Aristophan fiind un exemplu la fel de grăitor), după cum nu e o întâmplare că Hermes este cel care cântărește sufletele în reprezentările de pe vasele grecești – tot Hermes se hrănește și în timpul Anthesteriilor alături de cei morți din ofrandele viilor. Cum rămâne însă cu ideea de impuritate, de pângărire, obsedantă pentru cei care celebrau Anthesteriile? L. Moulinier, în studiul său despre pur și impur în gândirea greacă, ajunge la concluzia că, deși realitate materială, impuritatea este legată de “o existență supranaturală”<sup>10</sup>. J.-P. Vernant nuanțează, considerând că puritatea este o valoare religioasă, întreg fenomenul clarificându-se numai prin prisma religiosului<sup>11</sup>. Așa se explică de ce în anumite condiții aceleași elemente pot fi

<sup>5</sup> Eusthatius, schol. la II., XXIV, 526

<sup>6</sup> Philostrate, *Her.*, 13; Photius, 1, 289

<sup>7</sup> Photius, 1, 286

<sup>8</sup> ibid.

<sup>9</sup> *Themis*, mai ales în capitolul introductiv

<sup>10</sup> *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecques*, Klincksieck, Paris, 1952, cf. p. 28

<sup>11</sup> *Mythe et société en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris, 1988, pp. 121-129

considerate pure sau impure: propriul sânge, vărsat pe pământ, devine impur, la fel și unghiile tăiate, dar mai ales tot ceea ce legat de moarte. Mortul, obiectele sale, sunt impure prin excelență, având capacitatea de a impregna impuritatea ca pe o boală contagioasă. Totul are valoare de simbol: sângele, atâta timp cât curge prin vene, nu este “murdar”, pentru că este viață; odată vărsat, el devine impur, pentru că simbolizează moartea (sau ucigașul), și aparține astfel unui domeniu al realului opus vieții, periculos pentru cei vii. Vernant punctează excelent sensul fenomenului: “Une salissure apparaît comme un contact contraire à un certain ordre du monde en ce qu’il établit une communication entre des réalités qui doivent demeurer bien distinctes.”<sup>12</sup> Extrapolând la problema discutată mai sus, putem explica așadar impuritatea *kerelor*: existența lor se desfășoară “dincolo”, în spațiul morții (probabil ca ipostază thanatică a lui *to ker*, *inima*), de aceea apariția lor în cetate contravine ordinii normale, ele se metamorfozează la nivel simbolic în moartea însăși. Astfel se explică de ce *ker* înseamnă și *suflet* și *moarte* – o aceeași realitate în condiții diferite. Imaginea este extrem de complexă, făcând dovada unor ambiguități izvorâte tocmai din acest proteism al expresiilor religioase ale culturii grecești, peste care trebuie să suprapunem propriile noastre concepte operaționale.

Oricum, importantă este substanța imaginii *kerelor*, care recompun imaginea morții ca un “dat natural” al vieții, ca germen născut o dată cu tot ceea ce este viu în om. O imagine de aceeași factură va fi configurată în barocul sfârșitului de secol XVI: condiția umană – condiția unor “morts vivants”. Spusele lui Patrocle despre *kera* cu care s-a născut și care până la urmă l-a nimicit face pandant peste timp cu viziunea barocă a scheletului care devorează încetul cu încetul carnea și cu acel vers amar al lui Quevedo: *noi suntem propriile noastre morți*.

Alexandru DUDĂU, ‘Keres’.

### The Morphosyntax of an Image of Death in Archaic Greece

(Abstract)

The present study undertakes a morphological analysis on historical layers of significance of the concept of *ker* / *keres* within the cultural space of Archaic and Pre-classical Greece. The philological research develops into a textual hermeneutics which is in turn corroborated with the few reliable archaeological representations and with certain elements of cultural anthropology indispensable to a proper understanding of the phenomenon. This is, therefore, a borderline approach, partaking of both the philological and the history of religions research. The analysis takes into account the isomorphism *keres* – *thanatos* – *moira*; *keres* as instruments of fate; the demonological dimension of the concept; the possible connection between *to ker* and *he ker*; the parallelism *psyche* – *ker*. Without taking a definite stand in favour of either the hypothesis of the primeval “personalized” *keres* (pertaining to the morphological category of Walkyria-type demons) or that of the vague, amorphous ones (pertaining to the *mana* typology), the study proposes a theory concerning the originary religious pattern of the phenomenon, by corroborating the information offered by the Homeric *kerostasiae* with the rites of the *Anthesteria* feast: the aim is to assert the inoperative status of the dichotomy between “animism” and “demonologism”, to which all modern explanations of the phenomenon can eventually be subsumed (as if *soul* and *daimonic* reflected a contradiction of terms); the conclusion places the *keres* as a religious phenomenon in the category of *the double* (the *psyche* – *eidolon* type), which does not disagree with the daimonic representations, even in the synchronic layers of tradition.

<sup>12</sup> *ibid.*, p. 131