

Miron CIHO

Civilizatia Egiptului greco-roman.

Plutarch „Despre Isis si Osiris“

**EDITURA UNIVERSITATII DIN BUCURESTI
2000**

© Editura Universitatii din Bucuresti
Sos. Panduri, 90-92, Bucuresti - 76235; Telefon/Fax:
410.23.84
E-mail: editura@unibuc.ro
Internet: www.editura.unibuc.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Nationale

CIHO MIRON

Civilizatia Egiptului greco-roman. Plutarch „Despre
Isis si Osivis / Miron Ciho - Bucuresti: Editura Universitatii
din Bucuresti, 2000

p. 23,5

Bibliogr.

ISBN 973-575-

CUPRINS

Motivatie

CAPITOLUL I: VIATA RELIGIOASA A EGIPTULUI ÎN PERIOADA GRECO-ROMANA

- I.1. Noua ideologie politico- religioasa
- I. 2 . Atitudinea clerului
- I. 3 . Religia faraonica traditionala
- I. 4 . Zei si culte noi

CAPITOLUL II: FORMATIA INTELECTUALA A LUI PLUTARCH

CAPITOLUL III: PLUTARCH, HIEROGLIFELE SI LIMBA EGIPTEANA

- III. 1. Autorii greci si romani despre natura scrierilor egiptene antice
- III. 2 . Plutarch si limba egipteana antica

CAPITOLUL IV: SURSELE LUI PLUTARCH

- IV. 1. „Interpretii“ ca sursa probabila
- IV. 2. Lecturile personale ale lui Plutarch

CAPITOLUL V: MITUL LUI OSIRIS

- V. 1. Problematika mitului egiptean antic
- V. 2. Plutarch si conceptul de mit
- V. 3. Mitul original despre Osiris si evolutia lui
- V. 4. Mitul lui Osiris relatat de catre Plutarch

CAPITOLUL VI: MISTERIILE SI SARBATORILE LUI OSIRIS

- VI. 1. Misteriile lui Osiris în textele faraonice
- VI. 2. Mormintele lui Osiris si pelerinajele
- VI. 3. Misteriile lui Osiris în De Iside

VI. 4. Tipologia calendarului în Egiptul antic

VI. 5. Sarbatorile lui Osiris

CAPITOLUL VII: ESCATOLOGIA EGIPTEANA ÎN VIZIUNEA LUI PLUTARCH

VII. 1. Notiunea de escatologie

VII. 2. Escatologia faraonica

VII. 3. Elemente de escatologie greaca si romana

VII. 4. Elemente de escatologie în religia egipteana târzie

VII. 5. Plutarch si escatologia egipteana

CAPITOLUL VIII: CONCLUZII

CAPITOLUL IX: TRADUCEREA MITULUI LUI OSIRIS

CAPITOLUL X: ABREVIERI SI BIBLIOGRAFIE

MOTIVATIE

Cu toate ca în ultimele decenii ale secolului nostru s-a manifestat un interes crescut fata de opera lui Plutarch, atât *Moralia* cât si *Vitae*, aparând mai ales în limbile engleza si franceza, editii bilingve adnotate, foarte putine au fost acele studii care au abordat tratatul filosofico-religios De Iside et Osiride. Eventual, anumite aspecte ale acestei lucrari de batrânete a lui Plutarch au atras atentia cercetatorilor.

Din punct de vedere egiptologic, meritoase au fost lucrarile lui *L. Parmantier* (1913) si *Th. Hopfner* (1940-1941). De altfel, acest din urma autor a reusit, dupa ce a strâns majoritatea referintelor clasice privind religia faraonica, sa ofere o traducere si comentarii care multa vreme au ramas de baza în literatura de specialitate. Însa exemplele din textele faraonice s-au bazat pe surse vechi sau uneori chiar au fost ignorate.

Temele din De Iside et Osiride, în ansamblul lor, au fost reluate într-o teza de doctorat a lui J. Hani. Desi autorul este filolog clasic a reusit sa prezinte o utila trecere în revista a principalelor idei filosofico-religioase abordate de Plutarch. J. Hani a încercat, nu întotdeauna cu succes, sa prezinte si comentarii egiptologice.

Pâna în momentul de fata, din punctul de vedere al stiintei egiptologice, singura lucrare acceptabila este cea a lui *J. G. Griffiths*. Însa, din 1970, anul aparitiei monumentalei lucrari a profesorului britanic, au fost publicate texte noi, iar cele existente în publicatiile vechi au fost retraduse cu comentarii utile.

În cele din urma, din punct de vedere al filologului clasic si al filosofului, remarcabila este editia bilingva a lui *C. Froidefond*, care spre deosebire de J. Hani nu se aventureaza pe tarâmul egiptologiei.

Prin intermediul prezentei lucrari, am încercat sa lamurim o serie de aspecte ale Mitului lui Osiris, sarbatorile si misterele acestuia, tinând cont de ultimele rezultate obtinute în domeniul egiptologiei si, pe cât posibil, în domeniul studiilor clasice.

Aceasta investigatie nu putea fi realizata fara bursele de studiu de

care am beneficiat în perioada 1995–1999 la IFAO-Cairo din partea acestei institutii. Pentru obtinerea burselor, utilizarea valoroasei biblioteci si nu în ultima instanta vizitarea monumentelor faraonice legate de subiectul lucrarii, îi exprimam multumiri fostului director al IFAO, Prof. Dr. Nicolae Grima.

3.III.2000, Bucuresti

VIATA RELIGIOASA A EGIPTULUI ÎN PERIOADA GRECO-ROMANA

I.1. Noua ideologie politico-religioasa

Egiptul faraonic va cunoaste o decadere începând cu mileniul I î. Hr., ceea ce va determina invaziile și ocupatiile libiana nubiana, assiriana, persana, greco-macedoneana și, în cele din urmă, romana. Desi fiecare dintre aceste dominatii prezenta anumite particularitati, pâna în epoca lui Alexandru cel Mare Egiptul își va pastra, în esenta, vechile structuri și mentalitati.

Începând cu anul 332 î. Hr. societatea faraonica va suferi modificari profunde, însa nu putem accepta parerea conform careia venirea grecilor ar fi însemnat sfârșitul civilizatiei egiptene antice.

Schimbarile care au loc odata cu inaugurarea dominatiei greco-macedoniene au ca rezultat, printre altele, formarea unei societati noi, cea a imigrantilor greco-macedonieni, care vor detine puterea politica. De asemenea, administratia cunoaste noi valente, greaca devine limba oficiala a tarii, iar noua capitala, Alexandria, devine centrul spiritual al lumii medite-raneene, fiind în principal de esenta greaca. *Chôra* îmbraca obiceiuri și mentalitati grecesti, dar acestea sunt mai putin pregnante comparativ cu Alexandria, regiunea Deltei și a Fayyum-lui.

Din anul 30 î. Hr., odata cu ocupatia romana, statutul Egiptului se va schimba considerabil, devenind o provincie dependenta direct de împarat

Înca din *Textele Piramidelor* se desprinde ideea sacralizarii puterii regale. Faraonii erau socotiti fiii și succesorii zeilor. Ca atare, suveranul în via-ta era reprezentantul divinitatii pe pamânt, respectiv Horus. Dupa moarte faraonul se identifica cu zeul Lumii de Apoi, Osiris

Suveranul era un intermediar între zei și pamânteni, conducând teritoriul și supusii în conformitate cu Maat. Cei care-l validau pe faraon

drept succesori al zeilor erau reprezentanții clerului. Ei au jucat rolul hotărâtor în recunoașterea oficială a lui Alexandru cel Mare ca „rege al Egiptului de Sus și de Jos“. Probabil, vestitul conducător de ostii a fost încoronat după vechiul ritual egiptean. În calitate de suveran legitim al celor „Două Tari“ și prin urmare „fiu al zeului Amon“ a fost primit de preoții templului de la Siwa, admis în sanctuar, ceea ce nu era permis unui muritor de rând.

Ptolemeu, fiul lui Lagos, când era încă satrap al Egiptului, se bucura de bunăvoința preoților, datorită pietății personale și a generozității sale față de zeii Egiptului. În anul 305 î. Hr., când va fi încoronat rege și va întemeia o nouă dinastie, cea ptolemaică, clerul i-a recunoscut autoritatea legitimă asupra întregii țări. De la Ptolemeu V Epiphanes ceremonia încoronării va avea loc din nou în vechea capitală religioasă a Egiptului, *Memphis*, iar actul în sine nu va însemna o „egiptianizare“ a puterii. Conform Decretelor de la Canopus și Memphis, din a doua jumătate a secolului III î. Hr., statuile suveranilor au fost plasate în templele egiptene, fiind obiectul unor activități cultice.

Vechea ideologie faraonică a rămas în esență neschimbată. Regele își asuma obligațiile cultice, își exercita calitatea de „stăpân al Maat“-lui prin asigurarea protecției regatului și a locuitorilor săi. Pe lângă această doctrină veche, potrivit căreia faraonul era un garant al ordinii universale, dar și al stabilității propriului regat, apare o nouă ideologie de origine greacă. În epoca constituirii statelor elenistice a fost elaborată o nouă imagine a regalității de către filosofi greci, sub influența stoicismului. Această schimbare a fost marcată de personalitatea și cariera lui Alexandru cel Mare. Astfel, suveranul reprezenta încarnarea tuturor virtuților, întruchipând justiția, vitejia, filantropia, pietatea care-i confereau originea divină.

Prin urmare, începând cu secolul III î. Hr., pe teritoriul Egiptului existau două ideologii complementare. Una era de esență faraonică, adică regele era garantul echilibrului lumii, idee exprimată în special în textele templelor. Cealaltă era de natură greacă, conform căreia suveranul era posesorul tuturor virtuților, ceea ce își găsește expresia în cultul regal, fiind în strânsă legătură cu propaganda regală, care se manifesta prin intermediul: epitetelor oficiale adoptate de către suveran, elementelor iconografice specifice și scrierilor cu caracter propagandistic.

În epoca imperială propaganda era mai puțin necesară datorită faptului că centrul puterii se situa în afara granițelor Egiptului, iar suveranii își făceau rareori apariția în această provincie.

I.2. Atitudinea clerului

Epoca greco-romană cunoaște schimbări treptate ale statutului clerului, care în cele din urmă se transformă într-o categorie socială desemnată în fața noilor stăpâni ai Egiptului, respectiv romanii.

La vremea cuceririi macedonene clerul reprezenta încă o castă bine organizată, fiind, în general, considerat detinatorul „puterii” și mai ales al înțelepciunii. De regulă, se poate constata că la sfârșitul secolului IV î. Hr. organizarea și funcționarea clerului rămân identice cu cele din epoca faraonică. Templele care funcționau în calitate de centre cvasi-autonome erau cele care au încercat să păstreze vechea mentalitate faraonică prin intermediul textelor înscrise pe peretii lor. De altfel, această tendință de izolare a preoților a fost observată și de unii autori clasici care au vizitat Egiptul.

Revirimentul Memphis-lui, în calitate de cea de-a doua „capitală” a Egiptului, a atras după sine și consolidarea poziției familiilor de mari preoți ai zeului Ptah, ceea ce caracterizează prima jumătate a secolului III- sfârșitul secolului I î. Hr. Preoții au îndeplinit funcții sacerdotale, administrative și militare.

Analizând situația clerului din diferite zone ale Egiptului putem constata o diferențiere netă între statutul și modul de viață proprii unui înalt funcționar al unui sanctuar important (vezi cazul lui Petosiris, sfârșitul secolului IV î. Hr.) și statutul unui preot dintr-un mic templu local.

Alexandru și urmașii săi au adoptat față de clerul local o atitudine de toleranță, mai ales datorită faptului că acesta reprezenta un sprijin ideologic important.

O serie de documente cum ar fi: „Stela satrapului” și mai ales Decretele sinodurilor (secolul III- începutul secolului II î. Hr.) releva bună-voința noilor stăpâni ai Egiptului față de religia tradițională. Marea majoritate a Ptolemeilor a desfășurat o intensă activitate edilitară, construind, mărind, sau restaurând o serie de lacase de cult

Totuși, putem constata uneori o anumită reticență a clerului față de Ptolemei. Spre exemplu, o inscripție biografică a unui mare preot al

lui Ptah din Memphis, datând din secolul I î. Hr., îl numeste pe Ptolemeu XII „regele ionienilor“ a carui „resedinta se afla pe malul mării grecești“. Anumite scrieri cu un pronunțat caracter profetic, cum ar fi: Cronica demotica și Satira olarului, care au fost elaborate, probabil, de preotii din Egiptul de Sus și de Mijloc din epoca elenistică, manifestă o ostilitate vădită față de grecii „necredincioși“ și suveranii lor.

Puterea economică a templelor reprezintă un pericol pentru faraonii lagizi, care n-au putut confisca „terenurile zeilor“. Singura posibilitate de a frâna îmbogățirea clerului superior și ascensiunea acestuia, a fost desemnarea a unor înalți funcționari regali care-i controlau veniturile începând cu secolul III î. Hr. Preotii nu au acceptat o colaborare necondiționată cu noii stăpâni ai țării, deși sinodul lor a cedat în fața suveranilor ptolemaici. În sprijinul celor afirmate aducem un exemplu elocvent. Decretul de la Memphis atestă faptul că statuia suveranului, plasată în toate templele Egiptului, urma să fie adorată de egipteni; mai mult, documentul îi califică pe locuitorii din Lykopolis „necredincioși“ deoarece s-au răzvrătit împotriva tânărului faraon, Ptolemeu V Epiphanes.

Cu siguranță, reprezentanții clerului s-au supus noii puteri din considerente economice.

Începând cu secolul II î. Hr. se constată o oarecare încordare între cler și putere, motiv pentru care Ptolemeii au acordat o serie de beneficii în favoarea templelor. Decretul de la Memphis menționează plata unor contribuții regale la adresa templelor, care au fost amânate până atunci din cauza problemelor interne datorate morții lui Ptolemeu IV Philopator. De asemenea, în timpul secolului II î. Hr. faraonul a renunțat de mai multe ori la strângerea unor impozite și taxe. În acest context, între 121-118 î. Hr., au fost emise o serie de ordonanțe ale lui Ptolemeu VIII Euergetes II prin intermediul cărora templele au fost scutite de impozitele anterioare datorate puterii, garantând în același timp dreptul clerului de a-și administra „domeniile sacre“.

Politica conciliatoare a Ptolemeilor față de reprezentanții templelor se datora unor mișcări de protest. Astfel, începând cu anul 206 î. Hr. grecii au fost alungați din Theba de un egiptean pe numele de Harmakhis, acesta din urmă fiind încoronat ca suveran al regiunii. Inscriptiile îi recunosc calitatea de faraon, ilustrată și de fraza „Harmakhis cel care trăiește vesnic, îndrăgit de Isis și de către Amonrasonther, marele zeu“. După șase ani de domnie, îi va succeda un alt rege indigen, Ankhmakhis,

iar grecii cu mari dificultati vor reusi, în august 186 î. Hr., sa elibereze Theba prin intermediul generalului Comanus. Ptolemeu V este recunoscut din nou suveran, iar un decret al preotilor din Philae, din acelasi an, a felicitat faraonul pentru ca a pus capat anarhiei.

Începând cu secolul I î. Hr. raporturile dintre lagizi si cler cunosc noi dimensiuni, care se vor reflecta si în extinderea dreptului de azil acordat templelor. Principalele „motive“ invocate de preoti pentru acest deziderat au fost: faptul ca templele adaposteau imaginile familiilor regale si ca atare cultul era celebrat în favoarea acestora si mai ales extinderea violentei fata de lacasurile sfinte. Acordarea dreptului de azil templelor a avut loc în intervalul 97/6-57/6 î. Hr., fiind vizate cu precadere Theadelphia si Euhemeria din Fayyum. Actul în sine reflecta o slabiciune a puterii lagizilor si în acelasi timp o înțelepciune a acestora, dându-si seama ca pot controla populatia numai prin intermediul lacaselor de cult, fata de care ofera concesii importante.

Nu detinem date suficiente în legatura cu situatia clerului si a templelor din epoca imediat anterioara cuceririi romane, însa marea majoritate a cercetatorilor nu exclude posibilitatea ca regina Cleopatra VII sa fi determinat ruina clerului si a templelor.

Octavian a confiscat terenurile aparținând lacasurilor sfinte, ceea ce a dus la pierderea autonomiei financiare a clerului, dar le-a oferit în schimb un fel de stipendium imperial care consta în grâu sau bani. În cel mai bun caz, clerul avea sansa de a folosi, contra unor sume considerabile, terenuri care cândva le-au aparținut. Mai mult, în anul 20 d. Hr., ideologul a devenit supraveghetorul preotimii egiptene, purtând titlul de „marele preot al Alexandriei si al întregului Egipt“.

Libertatea templelor a fost considerabil îngradita datorita faptului ca au fost obligate sa prezinte anual o evidenta a tuturor preotilor împreuna cu averile lor. Dreptul de azil a fost restrâns, iar liberatea de a se reuni probabil a fost interzisa, deoarece, pâna în momentul de fata, nu cunoastem sinoduri din epoca imperiala. Membrii clerului trebuiau sa plateasca anumite sume pentru a-si exercita functiile ecleziastice, ceea ce aducea beneficii însemnate statului roman. Venitul preotilor, dar si al templelor era modest. Preotii au fost în general remunerati pentru colaborare cu noua putere. Ca atare, templele au ramas un refugiu si un loc de pastrare a traditiilor religioase si culturale indigene. „Casele Vietii“, care elaborau principalele opere teologice, continua sa existe, iar preotii din cauza faptului ca si-au pierdut rolul privilegiat în societatea

civila s-au refugiat în lumea „misterioasa“ a templelor.


I.3. Religia faraonica traditionala

Înaltarea unor sanctuare, între secolele III î. Hr. – II d. Hr., dedicate principalilor zei ai tarii (Hathor, Horus, Khnum, Isis, Osiris, etc.) atesta, printre altele, și vitalitatea religiei tradiționale în timpul stăpânirii greco-romane.

Aceste edificii sunt și marturii în privința templelor egiptene, păstrându-se tradiția de edificare a lor. Aparent, un templu ridicat sub Augustus sau Traian nu diferă mult de cele din timpul lui Amenhotep III sau Ramses II, însă o analiză aprofundată ne dezvăluie diversitatea lor. Templele sunt consecința bunvoietii regilor lagizi și a împăraților romani față de religia egipteană, începând cu Ptolemeu I Soter și până la Decius (mijlocul secolului III d. Hr.). Templul era considerat a fi o imagine a lumii, fiind transpoziția arhitecturală a ordinii cosmice, dar era perceput și în calitate de „casă“ a zeului, adică construcția care adăpostea statuia divinității. A fonda un templu era echivalent cu a crea lumea din nou.

Marile sanctuare ale epocii greco-romane sunt situate în următoarele așezări:

1) Dendera

Denumită de greci , localitatea este situată pe malul vestic al Nilului, între Abydos și Luxor, fiind unul dintre cele mai vechi centre de cult ale zeiței Hathor. Complexul arheologic actual cuprinde următoarele edificii: fântânile romane (situată pe lângă poarta de nord a incintei sacre și, probabil, datând din intervalul secolelor II- IV d. Hr.), poarta de acces dinspre N. (decorată sub Domitian și Traian), „mammisi“-ul roman („locul de naștere al zeului“, purtând numele regale ale lui Traian și Antoninus Pius), „mammisi“-ul lui Nektanebo I (cel mai vechi edificiu păstrat), „sanatoriul“ (construit sub același faraon autohton, clădirea fiind considerată a avea puteri magico-medicale), capela barcii sacre (din epoca lui Ptolemeu VIII Euergetes II), lacul sacru, templul zeiței Isis (început probabil sub Nektanebo I și terminat de către Ptolemeu X Alexander I) și, în cele din urmă, marele templu al zeiței Hathor (construit între 54 î. Hr.- 161 d. Hr.).

Printre particularitatile sanctuarului putem include prezenta unui chiosc hathoric, pe acoperisul templului, destinat ritualului „uniunii cu discul solar“, precum si a unor cripte, amenajate pe trei niveluri în peretele sudic, care au servit ca depozite pentru obiecte de cult si poate pentru arhive.

Cele mai interesante texte liturgice au fost consacrate comemorarii mortii si renasterii lui Osiris. Aceasta sarbatoare, care s-a celebrat toamna („Sarbatoarea Khoiak“) dispunea de un ritual complex, incluzând crearea „gradinii lui Osiris“, înmormântarea statuii zeului, apoi ridicarea stâlpului djed, care simboliza renasterea divinitatii.

2) Esna

Localitatea este situata la S. de Luxor, pe malul vestic al Nilului, fiind numita de catre greci Latopolis. Sub domnia lui Ptolemeu VI Philopator (180-145 î. Hr.) a început construirea unui templu dedicat zeului Khnum. Din pacate, actualmente s-a conservat numai sala hypostila, care dateaza din a doua jumătate a secolului I (intervalul domniilor lui Claudius si Vespasian), dar sunt vizibile si cartuse ale lui Decius.

La Esna, Khnum avea calitatea de divinitate creatoare, fiind asociat cu mai multe zeite, mai ales cu Neith. Fiul lor, Heqa, a fost elogiata de textele unui mammisi, edificiu astazi disparut.

Sala hypostila posedea multe texte mitologice si liturgice. Tematica principala a acestora o reprezenta creatia (adica „ridicarea cerului“), conform careia omenirea a fost modelata de zeul olar, nascându-se prin intermediul „celor sapte cuvinte creatoare“ ale zeitei Neith

3) Edfu

Asezarea, denumita de greci *Apollonospolis megale*, este situata la sud de Esna, pe malul V. al Nilului. La 23 august 237 î. Hr. , în timpul domniei lui Ptolemeu III Euergetes I, a avut loc ceremonia fondarii unui templu dedicat zeului Horus, care nu a fost terminat decât în 57 î. Hr. Edificiul este cel mai bine conservat templu egiptean antic.

Constructia se remarca prin existenta unor încăperi speciale pentru adapostirea obiectelor de cult si a unor capele destinate zeilor asociati cu Horus. Cândva, dispunea si de o biblioteca, care nu s-a conservat, însa textele hieroglifice ale salii hypostile prezinta inventarul acesteia. Peretii

templului au fost gravati cu texte care ne fac cunoscute marile ceremonii religioase si ne ofera informatii privind cultele practicate. În acest context, se remarca „Sarbatorea victoriei lui Horus“

Ceremoniile religioase care au avut loc în cadrul acestui ansamblu monumental sunt expresii ale ideologiei regale egiptene. Horus a fost înca de la începuturile civilizatiei faraonice divinitatea protectoare a suveranului. Victoria zeului asupra lui Seth este o imagine a trimfului regal asupra fortelor haosului.

S-a presupus ca egiptenii care au elaborat ritualurile templului de la Edfu au identificat inamicul sethian cu Ptolemeii aflati la conducere, asteptând sosirea lui „Horus cel adevarat“, cel care va elibera Egiptul de sub stapânirea straina. Desi pare atractiva, aceasta ipoteza a fost combatuta.

4) Kom Ombo

Situat la N. de Assuan, pe malul estic al Nilului, Ombos este un an-samblu monumental cu un caracter neobisnuit: templul a fost consacrat soimului Haroeris si crocodilului Sobek.

În epoca ptolemaica, importanta asezarii a crescut: Ombos a devenit metropola primei nome a Egiptului de Sus, iar constructia templului a demarat sub Ptolemeu VI Philometor, terminându-se pe vremea Severilor (primele decenii ale sec. III d. Hr.).

Templul se conformeaza unui plan traditional, însa totul este dublat astfel: curtea, sala hypostila, sala sarbatorilor, sala ofrandelor, sala Eneadei sunt traversate de doua axe mediane, salile vecine comunica între ele prin doua porti. Cele doua sanctuare au intrari separate si nu comunica între ele, iar întreg ansamblul arhitectonic este înconjurat de un perete dublu de piatra.

Cei doi zei, stapâni ai templului, au propria lor „familie“ divina: ca atare, exista triadele Sobek-Hathor-Khonsu si Haroeris-Tasentneferet („Sora cea buna“) - Panebtaui („Stapânul celor Doua Pamânturi“). Tânarul zeu Panebtaui dispunea de un mammisi, destinat ceremoniilor nasterii divine.

Sistemul teologic de la Kom Ombo este extrem de complex. Textele si reliefurile care acopera peretii templului se refera la liturghii cultice, iar ritualul difera oarecum de cel al altor temple din aceeași epoca. În schimb, compozitiile cu caracter mitologic, evocând zeii din Ombos si legendele lor, contin doctrinele oficiale ce constituie theologia

specifica templului, în care se confruntă și se completează două tendințe: una cu caracter universal și alta cu caracter local

5) Philae

Ansamblul monumental de la Philae, dedicat zeiței Isis, a fost edificat începând cu Ptolemeu II Philadelphos până la Hadrian inclusiv, însă anumite vestigii datează încă din timpul domniei lui Nektanebo I.

Spre deosebire de celelalte temple din epoca greco-romană, complexul de la Philae și-a păstrat debarcaderul, precum și porticurile de acces, elemente importante ale arhitecturii sacre, deoarece statuile divine au fost îmbarcate pe Nil pentru a-și efectua voiajul de la un sanctuar la altul.

Pe lângă templul principal al zeiței Isis se mai întâlnesc și alte edificii: un templu dedicat zeiței Hathor, altul lui Imuthes (zeul vindecător asimilat cu grecul Asklepios), un templu ridicat în onoarea zeului nubian Arensnuphis și mammisi-ul unde s-a celebrat nașterea fiului zeiței Isis, Harpokrates. Unul dintre elementele remarcabile ale acestui ansamblu este kyosc-ul, edificat sub Traian.

Textele înscrise pe peretii templului zeiței Isis și mammisi-ul ne oferă o imagine edificatoare cu privire la atribuțiile acesteia, recunoscută la acea vreme ca o zeită universală.

În epoca greco-romană complexul a reprezentat un loc de pelerinaj pentru locuitorii Egiptului, păstrându-se nenumărate inscripții și graffiti.

Marile sanctuare cum ar fi Dendera, Edfu sau Philae erau centre cu o intensă activitate teologică și cultică, care au atras numeroși vizitatori de pretutindeni. Se pare că au fost cazuri izolate, atât pentru perioada greco-romană, cât și pentru etapele anterioare ale civilizației egiptene. În marea lor majoritate templele erau mici sanctuare locale, care aveau un cler mai puțin numeros, la fel ca și numărul credincioșilor. Papirii grecești ne informează despre aceste temple și dispunerea lor în *chôra*. Astfel, în orășelul Philadelphia din Fayyum, în timpul secolului III î. Hr., au existat zece temple, care au fost dedicate zeilor greci sau elenizați, cum ar fi Sarapis, Demeter, sau chiar regina Arsinoe Philadelphos divinizată. Au fost însă și temple ridicate în onoarea zeilor egipteni Isis, Thueris, Poremnre (adică Amenemhat III); templul denumit Hermaion a fost dedicat atât lui Hermes, cât și lui Thoth.

Într-un alt orășel din Fayyum, Theadelphia, în timpul sec. I î. Hr.,

au existat șapte sanctuare, dintre care patru aveau drept de a acorda azil; ele au fost dedicate zeiței Isis, lui Herakles și zeului crocodil, Pneferos.

Kerkeosiris, tot din Fayyum, cu o populație de 1500 de locuitori, dispunea în sec. II î. Hr. de cincisprezece temple, dintre care treisprezece erau dedicate divinităților egiptene.

În schimb, la Dush (Kysis), în oaza Kharga, nu exista în intervalul secolelor I- II d. Hr. decât un singur templu de piatră.

Aceste edificii nu aveau dimensiunile și particularitățile arhitecturale ale marilor sanctuare, însă unele dintre ele beneficiau de un plan original, cum este cazul templelor zeului crocodil de la Karanis și Narmuthis din Fayyum.

În epoca greco-romană, activitatea desfășurată de Casele Vietii în cadrul templelor era destul de intensă. Inventarul Bibliotecii templului din Edfu ne oferă o imagine asupra activităților desfășurate de preoții sanctuarului, prin intermediul textelor: liturgice („Cartea desfășurării cultului“), teologice („A cunoaște toate formele secrete ale zeului“), tehnice („Instrucțiuni cu privire la decorarea unui perete“), astronomice („Cunoașterea apariției periodice a stelelor“) și cu caracter magic („Cartea de a înlătura demonul, de a îndepărta crocodilul“, „Cartea de a proteja prin intermediul magiei regele în palatul său“, „Formule de înlăturare a ochiului rău“). Unele temple conțineau tratate medicale, liste geografice (v. P. Jumilhac) și chiar texte literare (v. o învățatură provenită de la Tebtynis)

Asa cum era de așteptat, cucerirea greacă face posibilă și existența unor centre de răspândire a culturii, cum ar fi cazul marilor instituții de la Alexandria (Museul și Biblioteca), iar în metropolele din *chôra*, și chiar în așezările mai mici, unde au fost instalate comunități grecești, s-au creat gimnazii.

Egiptenii au avut acces la limba și cultura greacă, arhivele de la Narmuthis, recent publicate de *E. Bresciani*, fiind dovada unui bilingvism (demotico-grecesc). Au existat situații în care preoții egipteni s-au adresat propriilor zei prin intermediul limbii grecești; este cazul celor patru imnuri ale templului de la Narmuthis, redactate în secolul I î. Hr. în onoarea zeiței Isis și a familiei sale, zeul crocodil Sokonopis și zeul-copil Ankhoes. Intenția redactorului textelor, probabil un preot al templului, era de a face cunoscute grecilor, numele și binefacerile zeilor egipteni, însă aceste texte reprezintă o excepție, deoarece templele vor fi

centre în care se vor conserva tradițiile religioase și culturale, față de o cultură greacă dominantă.

În Epoca greco-romană, ca și în perioadele precedente, textele antice au fost copiate în „Casele Vietii“. O parte dintre textele mitologice sau teologice nu sunt cunoscute prin intermediul unor copii tardive; este cazul Mitului Ochiului Solar, care s-a conservat prin intermediul mai multor variante demotice și a unei variante în limba greacă. Un alt exemplu este și „Cartea de a cunoaște manifestările lui Re “ (P. Bremner-Rhind), copiată în secolul IV î. Hr., de pe un text mult mai vechi.

Preocupările sacerdotale nu s-au limitat numai la copierea unor texte antice. În temple s-a desfășurat o reală activitate teologică, care implica reflecții asupra miturilor, naturii zeilor, precum și elaborarea unor noi sinteze, cu menirea de a adapta diferite tradiții, la particularitățile unui zeu oarecare. Astfel, un papyrus de la Berlin, redactat în demotica la sfârșitul secolului I î. Hr., prezintă o sinteză cosmogonică, oferind lui Ptah rolul central în actul de creație, coroborând tradiția memphită cu tradiția hermopolitană a celor opt zei primordiali, precum și cu alte doctrine. Textele cosmogonice de la Esna prezintă o imagine complexă a actului de creare a Lumii de către Neith și Khnum. La Kom Ombo textele templului foloseau numeroase tradiții străine localității în cauză, prin intermediul cărora divinitățile de la Ombos au fost încorporate în sistemul heliopolitan. Aceste texte nu pot fi privite ca fantezii, speculații sau jocuri de cuvinte, ci mai degrabă constituie reflecții asupra structurii divinului și a multiplelor sale forme, fiind încercări ale coroborării tradițiilor mitice regionale cu „tradițiile universaliste“ (după A. Gutbub). Acestea din urmă reprezintă un ansamblu de teme și noțiuni care se regăsesc în fiecare sanctuar (mai ales în textele rituale) și care, pe bună dreptate, corespund unor structuri generale ale religiei egiptene.

Această activitate teologică, care conserva și reînnoiește gândirea mitică, cunoaște o evoluție aparte, mai ales sub domniile lui Domitian și Traian, ce reflectă tendința de conservatorism a clerului egiptean, care a contribuit substanțial la menținerea limbii, gândirii și a vechilor tradiții.

La mijlocul secolului V î. Hr., **Herodot** nota (II. 42) că singurii zei adorați în întregul Egipt au fost Isis și Osiris, ceea ce s-a accentuat în Epoca greco-romană.

Religia Egiptului a rămas preponderent politeistă. Divinități ca

Hathor, Horus, Thoth sau Sobek, care posedau marile sanctuare amintite au atras numerosi credinciosi, însa continuau sa existe si sub aspectele lor locale, caz în care cultul lor nu se extindea în afara templului propriu-zis. În acest sens, vom oferi exemplul lui Sobek cel care, independent de marele sanctuar de la Kom Ombo, a fost adorat într-o serie de temple locale, în regiunea Fayyum, sub nume diferite, acestea fiind simple conotatii geografice ale zeului, astfel: Pneferos („Cel cu o fata agreabila“) la Theadelphia si Karanis; Soknopaios („Sobek stapânul insulei“) la Soknopeones; Soknebtunis („Sobek stapânul din Tebtynis“) la Tebtynis, Sokonopis la Narmuthis, Sokanobkonnis la Bacchias, etc. Aceste nume trimit la una si aceeasi divinitate, zeul crocodil, exprimând atasamentul adoratorilor fata de o manifestare particulara a divinitatii, respectiv cea de divinitate a propriului lor oras.

Existenta unor culte locale aflate în continua ascendenta nu împiedicau afirmarea anumitor divinitati, care au preluat atributele altor zei; incontestabil, Isis a fost una dintre aceste zeite.

Isis a fost una dintre vechile divinitati ale Egiptului, care începând cu Regatul Vechi a fost cunoscuta în calitate de „mama divina“, aceasta fiind functia ei primordiala. Totusi, în universul religios al Egiptului ea nu era decât o zeita a Deltei. Treptat, ea a fost inclusa aproape în toate marile „sisteme“ religioase ale Egiptului si mai întâi în ciclul osiriatic si Eneada din Heliopolis. Începând cu mileniul I ea a reusit sa acapareze aproape toate functiile marilor zeite atât din Egipt, cât si din afara granitelor sale⁷¹. Începând cu Epoca Ptolemaica în cinstea ei au fost edificate marile sanctuare Behbeit el-Hagar din Delta (unde primele edificii se leaga de numele lui Nektanebo II) si Philae.

Zeita beneficia de lacasuri de cult în toata zona Vaii Nilului: la Assuan (unde poseda un sanctuar construit sub Ptolemeu III si IV), la Deir Sheluit (decorat sub Hadrian si Antoninus Pius), la Coptos (unde ea este prezenta în templul lui Min în calitate de sotie divina), la Dendera (unde templul ei era în incinta celui dedicat zeitei Hathor), la Hermopolis, Oxyrhynchos, Memphis, etc.

În unele cazuri lacasurile ei de cult erau simple capele de tara, având un numar redus de credinciosi. Uneori, serviciul cultic era asigurat de un singur preot, care era în acelasi timp si proprietarul Isieion-lui sau; deci, Isis în afara de templele care i-au fost dedicate, era prezenta în cadrul numeroaselor sanctuare ca zeita synnaos („asociata, în acelasi

sanctuar“).

Zeita cunoaste o extindere progresiva a functiilor, iar asimilarea ei cu marile zeite (Hathor, Neith, Selqis, Satis, Opet, Sekhmet, etc.) o transforma în Epoca ptolemaica si romana în zeita universală. Ca atare, fiind mama lui Horus, cea care îl va proteja de Seth, ea se va încarna în zeita mama. De asemena, fiind sotia lui Osiris, pe care-l va reînvia, ea va deveni o zeita a mortilor, protectoare a Vietii de Apoi. Asimilata cu Renenutet, zeita recoltei, ea va simboliza fertilitatea pamântului arabil. Isis a îndeplinit si functia de protectoare a regalitatii, astfel devenind „suverana zeilor“.

Acest caracter universal al zeitei se regaseste si în textele grecesti, iar cultul ei se va raspândi si în afara granitelor Egiptului, ea simbolizând, în ochii strainilor, vechea civilizatie egipteana.

Situatia lui Osiris este putin diferita. Fiind mult mai cunoscut la început, rolul sau era legat de cel al regalitatii, iar dupa traditia veche, el ar fi domnit ca rege al Egiptului . De altfel, el a fost si zeu al fertilitatii, iar Textele Piramidelor ni-l prezinta ca pe un zeu care a cunoscut atât moartea, cât si renasterea.

Cel mai vechi oras de cult al sau a fost probabil Busiris din Delta si din Regatul Mijlociu, Abydos a jucat un rol de seama printre locurile sale cultice, deoarece acolo s-ar fi gasit mormântul sau. S-au conservat putine temple care i-au fost dedicate, însa a fost prezent în numeroasele sanctuare ale altor divinitati.

În Epoca ptolemaica si romana una dintre cele mai importante sarbatori religioase se lega de moartea si renasterea lui Osiris (v. Herodot, II. 62). În textele egiptene aceasta sarbatoare a fost numita „Sarbatoarea din luna Khoiak“, deoarece ea a avut loc în timpul lunii a patra a anotimpului inundatiei. Se presupune ca aceasta sarbatoare ar fi fost în strânsa legatura cu puterea regala si modalitatea de transmitere a acesteia.

Caracterul universal al adorarii lui Osiris în Egipt, în timpul Epocii greco-romane, este dat de rolul sau în credinta funerara. Fiecare defunct avea ocazia sa devina „un Osiris“, cu conditia de a fi îndeplinit riturile osiriace, respectiv copierea textelor din Cartile Mortilor, si depunerea statuetelor lui Osiris în morminte, pentru a asigura protejarea celui defunct.

Cu toata acestea, nu se poate spune ca în Egipt se tindea spre mono-teism, deoarece asistam mai degraba la un sincretism specific, prin

intermediul caruia nici o divinitate nu-si pierdea identitatea.

I.4. Zei si culte noi

Culte grecesti au patruns pe teritoriul Egiptului faraonic cu mult timp înainte de venirea la putere a Ptolemeilor, odata cu instalarea colonistilor greci pe teritoriul Deltei, în regiunea Memphisului si în zona Vaii Nilului, din a doua jumatate a secolului VII î. Hr.

Conform unei relatari a lui Herodot, Psammetik I a apelat la mercenarii greci pentru înlaturarea assirienilor, instalându-i în punctele strategice, mai ales din zona orientala a Deltei.

Dupa Herodot (II, 78-79), la începutul secolului VI, faraonul Amasis a oferit grecilor orasul Naukratis, asezarea devenind o enclava greaca pe teritoriul egiptean, fiind administrata de magistrati greci, iar locuitorii au practicat propriul lor cult. Aceste afirmatii sunt întarite prin descoperirea vestigiilor templelor Aphroditei, Herei din Samos, lui Apollo, etc.

La Memphis, eleno-memphitii posedau un templu consacrat lui Zeus Basileus, iar caromemphitii un templu dedicat lui Zeus din Labraunda.

În epoca lui Herodot, se pare ca echivalentele grecesti pentru zeii egipteni erau deja bine stabilite si sunt dupa cum urmeaza: Dionysos = Osiris; Demeter = Isis; Apollo = Horus; Artemis = Bastet; Zeus = Amon; Athena = Neith; Aphrodita = Hathor; Hermes = Thoth; Hephaistos = Ptah; Typhon = Seth, etc., cu exceptia lui Poseidon si Dioscuri. Acest sistem de echivalente a ramas în vigoare si în Epoca greco-romana. Numai parcurgând documentatia papirologica se poate sti daca un nume grecesc se referea la divinitatea greaca sau la echivalentul ei egiptean, ca atare, fiecare caz trebuie judecat în particular, tinând cont de context.

La sfârșitul secolului IV si începutul secolului III, se poate vorbi de o raspândire a cultelor grecesti, în special în orasele Alexandria, Ptolemais si regiunea Fayyum, ca urmare a patrunderii masive a grecilor în Egipt. În Alexandria principalele culte existente erau cel al lui Sarapis, care beneficia de un important sanctuar si cel al zeitei Isis, care avea mai multe sanctua-re (la capul Lochias, pe insula Pharos, unde sub numele de Isis Pharia era venerata în calitate de protectoare a marinarilor si a navigatiei).

Strabon, cel care a vizitat Alexandria în timpul lui Augustus, mentiona templul lui Poseidon si Paneion-ul din centrul orasului (v. XVII.10).

Dintre cultele grecesti, cele mai raspândite în Alexandria elenistica erau cele ale lui Demeter si Dionysos, cu toate ca nu s-a descoperit templul lor. Sabatorile în cinstea zeitei Demeter se numeau Thesmophoria si Demetria. Dionysos, împreuna cu Herakles, au fost considerati stramosii dinastiei ptolemaice, iar începând cu domnia lui Ptolemeu II Philadelphos s-au celebrat sarbatori fastuoase în onoarea lor. În orasele din Fayyum (Tebtynis, Theadelphia, Karanis, Magdola) ei au fost la fel venerati, împreuna cu zeul cavaler trac, Heron

Cucerirea romana n-a modificat acest aspect, cultele grecesti au ramas în vigoare, însa au aparut sporadic si o serie de culte romane, cum ar fi cele ale lui Iupiter, Hercule, Mercur, etc. Cu exceptia lui Iupiter Capitolinus, care beneficia de un templu la Arsinoe, se pare ca romanii stabiliti în Egipt n-au practicat cultul altor zei în mod oficial. Ulterior, a devenit cult oficial si cel al lui Antinoos, favoritul lui Hadrian, cel care s-a înecat în Nil în anul 130, dupa care a fost divinizat

Echivalente între zeii romani si cei egipteni au fost foarte rare, cum ar fi cazul lui Iupiter-Hammon-Khnumbis, atestat printr-o inscriptie descoperita la Philae. Acest fenomen se explica prin faptul ca romanii nu s-au stabilit în numar mare în Egipt, iar elementele grecesti ori elenizate au stat la baza administratiei romane.

Grecii si romanii n-au exclus cultele egiptene si n-au ezitat sa le practice, însa egiptenii nu au avut o atitudine pozitiva fata de zeii cuceritorilor. Cu toate acestea, modalitatea greaca de reprezentare a zeilor a influentat-o pe cea egipteana.

Pentru a explica cultul regal elenistic este necesar sa subliniem influenta orientala si în particular cea achemenida. În orasele grecesti, oamenii, morti sau vii, au fost considerati sacri, chiar daca nu erau zei, si ca atare beneficiau de manifestari cultice. Fiecare oras își arata respectul fata de fondatorul decedat, fapt pentru care si Ptolemeu I Soter practica la Ptolemais un cult al fondatorului (*ktistes*). De asemenea, generalii victoriosi puteau beneficia de un cult, fiind venerati în calitate de binefacatori si eli-beratori. Astfel, în gândirea politica a secolului IV î. Hr. s-a dezvoltat ideea unor calitati divine sau semi-divine ale sefilor, asemanati zeilor (*isotheoi*), fara a fi însa considerati zei.

Ptolemeu I Soter a instituit în onoarea lui Alexandru sacrificii si jocuri gimnice, încredintând practicarea cultului unui preot eponim, al carui nume a servit pentru datarea documentelor grecesti, dar si demotice.

IV î. Hr., Plutarch n-a ignorat nici religia sincretista a Egiptului roman timpuriu.

CAPITOLUL II



fiind un tânăr dornic de a acumula noi cunoștințe, de a se confrunta cu noi realități, cu siguranță a intrat în contact cu preoții indigeni elenizați, dar mai ales cu filosofi și oameni de știință. Ceea ce putem eventual deduce, fără a depăși limitele speculației, sunt următoarele: nu putea să viziteze instituțiile celebre ale orașului, ne referim la *Museion* și la *Biblioteca*; maniera în care a luat cunoștința cu învățăturile faraonice s-a înscris perfect în mentalitatea „eclectică”, dar predominant platonice, a gânditorului din Chaeronea, întocmai datorită faptului că vechii egipteni n-au exclus existența mai multor răspunsuri la unele realități date. Dacă ar fi să analizăm durata sejurului său ale-xandrin, înclinăm să acceptăm opinia lui *R. Flacelière* și *J. Irigoin*, și anume că a petrecut acolo mai mult timp, probabil câteva luni. În schimb, nu credem că a vizitat și regiunile Văii Nilului, deoarece cunoștințele de care avea nevoie pentru o informare cât de cât corectă asupra gândirii vechilor egipteni le-a putut dobândi și în regiunea Deltei. Spre sfârșitul domniei lui Nero, nordul provinciei romane aflate în discuție posedă deja centre importante de răspândire a învățăturilor despre Isis și Osiris, sau mai degrabă despre ciclul osiriac. Deși această vizită a influențat în mare parte gândirea lui Plutarch, nu se poate afirma că ea a stat la baza informațiilor oferite în *De Iside*; de altfel, analizând sursele lui Plutarch vom observa că datele culese personal de pe teritoriul egiptean au o pondere mult mai redusă comparativ cu cele preluate din lucrările scriitorilor și gânditorilor clasici.

Evident, Plutarch nu putea ocoli centrul politic și spiritual al Imperiului, ne referim la Roma, pe care l-a vizitat pentru prima dată spre sfârșitul domniei lui *Vespasian*.

După această primă etapă a vizitelor și implicit a formării sale intelectuale, Plutarch se va întoarce la Chaeronea (după anul 90 d. Hr.), unde va începe perioada cea mai prolifică a creativității sale. În conformitate cu opinia specialiștilor această revenire a lui Plutarch în Grecia s-ar fi datorat sfârșitului domniei lui *Domitian*, iar etapa în cauză din viața lui se poate considera un veritabil „exil interior”. După *C. P. Jones* creativitatea lui Plutarch se datorează noii sale libertăți. Odată ce tiranul Domitian a fost asasinat, el, ca și alți gânditori, a avut posibilitatea de a se exprima liber. Plutarch a înțeles că nu are ce căuta în viața politică a Romei, având în vedere faptul că a acceptat sau cel puțin nu s-a opus domniei lui Domitian.

Ca atare, el si-a concentrat fortele spre alte preocupari, mai putin „periculoase“. Aceasta atitudine a fost compensata printr-o importanta activitate literara si printr-o pozitie proeminenta în politica locala si religioasa de la Delphi. Destul de tânar, el a acceptat sa devina preot al lui Apollo la Delphi; poate ca un rol aparte i-a revenit indirect lui Platon, cel care conside-ra oracolul de la Delphi „...asezat unde-i buricul pamântului...“ si „...calauza sfânta a tuturor oamenilor...“. Desi unii autori considera faptul ca oracolul în discutie va dobândi din nou o fama între domniile lui *Traian* si *Marc Aureliu*, realitatea este mai nuantata. Delphi, mai precis oracolul sau, nu va mai reprezenta aceeasi importanta ca în epocile precedente, dar un lucru pare a fi cert: Plutarch a fost una dintre acele personalitati care au contribuit la revirimentul faimei acestuia. Trebuie remarcat faptul ca Plutarch a devenit nu numai preotul oracolului, dar si epimelet al Amphyctionilor, astfel obtinând cetatenia orasului, ca si în cazul Athenei si Romei.

Referintele la perioada de sfârșit a vietii lui Plutarch, provenite prin intermediul informatiilor conservate în *Lexiconul Suda* si *Cronologia lui Eusebius* reprezinta înca subiecte controversate pentru oamenii de stiinta.

Dupa *F. E. Brenk*: „ Plutarch was at heart a philosopher rather than... a biographer“, afirmatie care este justa, însa pe lângă faptul ca era un  renumit, Plutarch a fost instruit în toate stiintele epocii sale, beneficiind de o curiozitate imensa. Se poate considera un erudit foarte bine informat, întruchipând idealul lui .

În timpul vietii lui Plutarch doctrina filosofica predominanta a fost *stoicismul*, iar catre secolul II d. Hr. notiunile de stoicism si filosofie se suprapuneau în buna masura.

În întreaga sa cariera Plutarch s-a considerat un opozant al stoicilor, fara a avea din partea lor influente notabile, aceasta datorita faptului ca principiile care- i calauzeau filosofia si prin urmare conceptia sa despre lume n-au coincis cu dogmele fundamentale ale stoicismului. Cu toate acestea, multe dintre cunostintele sau chiar prietenii sai au fost stoici, ori influentati de gândirea stoica. Motivatia acestui fapt este simpla: pentru Plutarch existau stoici pe care-i privea cu respect, dar aceasta simpatie fata de ei se referea la calitatile lor si nu la ideile emise, iar pe altii i-a considerat lipsiti de orice respect sau chiar ridicoli. Recent *J. P.*

Hershbell a oferit o lista aproape completa a lucrărilor antistoice ale lui Plutarch, scotând în evidență faptul că inclusiv în operele sale care nu au fost orientate în mod special împotriva stoicilor el îi critica.

Se pare că Plutarch, cel puțin așa cum reiese din lucrările sale, n-a fost preocupat de ideile reprezentanților contemporani ai stoicismului, cum ar fi *Seneca* sau *Epictet*. Autorul din Chaeronea a polemizat mai ales cu reprezentanții stoicismului timpuriu. Pe *Hecaton*, *Panaitios* sau *Poseidonios* i-a denumit în general „filosofi”. Aceasta desigur nu înseamnă că informațiile lui Plutarch despre stoici s-au oprit la Chrysippos, dar putem vorbi în cazul lui de existența unui stoicism cunoscut prin intermediul tradiției, implicit al cartilor și de o filosofie stoică vie, la care a avut acces personal.

Cazul lui Chrysippos nu trebuie să ne mire, deoarece el a fost considerat autoritatea cea mai importantă a filosofiei stoice în timpul vieții lui Plutarch. Ca atare, citatele sau parafrazarile care provin din lucrările lui Chrysippos sunt numeroase în opera lui Plutarch.

Raporturile lui Plutarch cu stoicii au fost considerate mai mult sau mai puțin importante de către cercetători. După unii, Plutarch a fost un oponent al lor în timpul întregii sale vieți, după alții ar fi fost un gânditor eclectic, care a oscilat între *Academie* și *Stoa*, iar în cele din urmă, exista păreri conform cărora el ar fi fost un stoic fără voie să. *D. Babut* a fost cel mai aprig susținător al primei teze, care în ansamblul ei ni se pare justă. Însă trebuie subliniat faptul că inclusiv Plutarch n-a rămas neinfluențat de stoici. Exemple elocvente în acest caz sunt *De E apud Deiphlos* 386 E-387 A și *De Iside* 377 E-378 A. Nici în aceste cazuri, alese la întâmplare, dar mai ales în ultimul, Plutarch nu se identifică în totalitate cu dogma stoică, deoarece a utilizat interpretarea alegorică. În orice caz, Plutarch n-a fost un filosof eclectic de tipul lui *Antiochus din Ascalon*, cel care a căutat o reconciliere între învățăturile vechii Academii și cele ale Stoaiei.

Platonismul lui Plutarch i-a permis să formuleze obiecții de neconciliat față de doctrina stoicilor. Dacă pentru stoici Divinitatea și Natura au fost în esență identice, pentru Plutarch scopul primar al vieții umane a fost asemanarea cu Divinitatea. Plutarch a respins viziunea monistă a stoicilor, acceptând dualismul corp-suflet sau materie-suflet și a perceput existența unei divinități transcendente.

În concluzie putem afirma următoarele: Plutarch i-a criticat pe stoici în conformitate cu crezul sau platonist. Însă *Academia*, de la Platon

pâna în epoca lui Plutarch, a suferit și ea o serie de modificări doctrinale, iar reprezentanții *Stoaei* au devenit mult mai maleabili față de dogma stoică timpurie. Din aceste motive nu putem exclude existența unor interferențe între gândirea lui Plutarch și stoicismul timpului său.

Epicureismul era o filosofie influentă a epocii lui Plutarch. Până nu demult se acreditase ideea conform căreia Plutarch a avut o atitudine schimbătoare față de epicureism. Astfel, în tinerețe el ar fi acceptat anumite idei ale lor, așa cum reiese din tratatul *De superstitione*, apoi urmează o etapă de simpatizare cu ideile epicuriene, exprimate în special în *Quaest. conv.*, iar odată cu opera de maturitate a lui Plutarch putem vorbi de o atitudine critică la adresa lor. Obiectivul unei asemenea teorii sunt: sursa principală pentru elaborarea lui *De superstitione* a fost probabil o lucrare a cinicilor și nu sunt predominante ideile epicurienilor. Cu toate eforturile întreprinse de C. P. Jones, cronologia lucrărilor lui Plutarch este departe de a fi soluționată. Apoi, în *De sup.*, Plutarch a negat principiul de bază al fizicii epicuriene: „...a crede că principiul tuturor lucrurilor sunt atomii și vidul- supozitia este falsă...” (164 - F); aceeași opinie este exprimată și în *Adv. Colot.* (1110 E - 1111 F). În *De Iside*, 45, 369-A, Plutarch a negat valabilitatea doctrinei lui Democrit și Epicur referitoare la corpuri inanimate care ar sta la originea universului. Deci, principiul de bază al epicurienilor a fost negat în permanență de către Plutarch, datorită formației sale filosofice.

Ostilitatea lui Plutarch față de adepții epicureismului nu s-a bazat pe ignoranță, ci pe cunoașterea temeinică a filosofiei lor. A cunoscut operele lui Epicur, Colotes și Metrodorus, foarte posibil citind lucrările originale. Ca și în cazul stoicilor, atitudinea lui Plutarch față de epicurieni variază în funcție de personalitățile pe care le descria în lucrările sale, astfel reușind să facă o distincție între dogme și oameni. Epicur a fost considerat de către Plutarch ca fiind un filosof ale cărui opinii merita toată atenția. Poziția sa față de Colotes este diferită, *Adversus Colotem* reflectă antipatia lui Plutarch față de incoerența și lipsa de învățatură a lui Colotes. Capitolele 8-12 din același tratat (1110 E- 1113 D) nu reprezintă numai criticile lui Plutarch asupra interpretărilor lui Colotes despre Democrit și Empedocle, ci și o utilă sinteză a teoriei atomiste a lui Epicur, desigur alături de propriile obiective. Uneori, Plutarch și-a exprimat adversitatea față de anumiți reprezentanți ai curentului aflat în viață, cum ar fi cazul lui *Heracleides* în lucrarea *Non posse suaviter vivi*

sec. Epic. (1086- E sqq.).

Trebuie remarcat faptul ca în anumite situatii Plutarch a înțeles gresit sau a interpretat eronat parerile epicurienilor, fapt datorat atitudinii sale critice fata de întreaga scoala. Plutarch fiind un platonist convins, a refuzat veridicitatea teoriei atomiste, cea care nega providenta si imortalitatea sufletului, si rolul important acordat placerii, considerata de epicurieni a fi lucrul cel mai de pret.

Dupa *R. Hirzel* ar fi existat doua etape majore în viata lui Plutarch, cea atheniana, influentata de scepticism si cea de la Delphi, caracterizata prin „religiöser Tiefsinn und Hang zur Mystik“.

Exista indicii conform carora Plutarch ar fi crescut într-un mediu favorabil neo-pitagoreismului, iar dupa *K. Ziegler* aceste influente s-ar fi datorat tatalui lui Plutarch, Autobulos.

Dupa *E. Zeller*, Plutarch era un „pythagoraisierender Platoniker“, parere care în cercetarile moderne câștiga din ce în ce mai multi adepti.

Ceea ce se impune este analiza influentei decisive a platonismului si masura în care Plutarch se delimita de teoriile clasice ale curentului.

Odata încetata activitatea celei de-a „Cincea Academii“, ideile platonismului au fost raspândite prin intermediul unor gânditori aparte. Acestia au simtit nevoia sa vorbeasca de o aparenta unitate a doctrinei, deoarece odata cu *Antiochus din Ascalon*, Academia ca institutie a încetat sa mai exis-te. Gânditorul amintit, cel care a revenit la conceptele vechii Academii, împrumutând o serie de idei straine platonismului, mai ales stoice, a fost cel care a inaugurat **platonismul mediu**. Plutarch a facut parte din „rândurile“ acestuia, fiind influentat de un nou curent platonist, numit cel „oriental“, avându-l ca reprezentant de seama pe *Ammonios*.

Plutarch a fost convins ca filosofia sa era în concordanta cu traditia platonica si Academica. Totodata, a scos în evidenta faptul ca scopul filosofiei Academiei este cautarea adevarului. Ideile lui Plutarch au constituit punctul de plecare pentru discutii ulterioare referitoare la platonism. Chiar daca *Timaios* a lui Platon a atras atentia unor gânditori cum ar fi Aristotel, Crantor sau Cicero, totusi ontologia platonica a fost cunoscuta în Antichita-tea târzie datorita lucrarii lui Plutarch: *De animae procreatione in Timaeo*. În momentul în care analizam aceasta lucrare vom avea ocazia sa constatam faptul ca Plutarch câteodata a prezentat arbitrar, contradictoriu sau distorsionat sensurile ideilor lui Platon. De altfel, *H. Cherniss* a evidentiat faptul ca Plutarch nu dorea o redare fidela a operei lui Platon. El a aparat conceptiile „divinului“ Platon fata de

reprezentantii timpurii ai curentului, dar si fata de unele critici ale stoicilor si epicurienilor. Plutarch i-a „consacrat“ lui Platon trei tratate importante: cel amintit mai sus, apoi *Platonicae quaestiones* si *De Iside* ; de asemenea, în foarte multe opere ale sale din *Moralia* gasim idei platonice. Din aceste motive, deseori Plutarch a fost considerat de urmasi doar un simplu reproducator al ideilor lui Platon sau mai grav, nici platonist, dar nici filosof .

Evident, lucrurile stau cu totul altfel; ca atarese impune o analiza succinta a platonismului lui Plutarch, iar investigatiile noastre vor fi ghidate de acele principii care au calauzit spiritualitatea acestuia.

1. DIVINITATEA DELPHICA

Pentru Plutarch, Apollo nu este un simplu fiu al lui Zeus si Leto care trebuia adorat, nici Soarele, ci mai degraba Divinitatea suprema a platonismului, Bunul din *Republica*, Demiurgul din *Timaios*. O asemenea divinitate poate fi reprezentata de Soare (ca în *Republica*), nicidecum identificata cu Soarele. În privinta naturii sale, Plutarch accepta normele platonice enuntate în *Republica*, partea a II-a: el este unitar, neschimbator, binefacator, nesupus patimilor. Orice manifestare supranaturala defavorabila trebuie atribuita unei divinitati inferioare si nu zeului suprem. Pentru Plutarch „zeii“ nu sunt altceva decât manifestari ale divinitatii supreme. Aceasta nu are forma, iar perfectiunea unei asemenea zeitati consta în înțelepciunea si nu în puterea ei.

2. Dualismul cosmic

Plutarch este recunoscut pentru tendintele sale dualiste. Autorul din Chaeroneea prezinta interpretarea sa privind opiniile lui Platon despre De-miurg, substanta si materie în *De animae procreatione in Timaeo*. Dupa Plutarch, Demiurgul creaza sufletul si corpul cosmosului, dar nu din nimic, ca atare Demiurgul a utilizat principii precosmice care au existat dintotdeauna: 1). o corporalitate amorfa dezordonata si 2). o forta energetica irationala care tine în miscare corporalitatea.

În capitolele 6-7, Plutarch identifica principiul irational al miscarii

cu „infinitatea“ (ἄπειρος) din *Philebos*, „dorinta congenitala“ (ἐπιθυμία) din *Politicus*, „necesitatea“ (ἀνάγκη) din *Timaios* si „sufletul malefic si dezordonat“ din *Legi X*. Dupa Plutarch, prin identificarea sufletului precosmic cu raul, Platon a ocolit dificultatile stoicilor: raul din cosmos trebuie sa aiba o cauza, dar aceasta nu poate fi nici zeul care în totalitate este bun si nici materia care nu are calitate si este inerta. Ca atare, numai sufletul este cel care poate cauza raul (*De animae*, 1015 D-E).

Conceptia dualista a lui Plutarch se datoreaza, foarte probabil, lui Am-monios. Ea apare în *De E apud Delphos* (394-A) sub urmatoarea forma: lumea sublunara este dominata de zei secundari care poseda caracteristici antagonice celor ale lui Apollo. Indiferent de unde a venit aceasta idee, ea face parte din viziunea lui Plutarch despre lume.

Dualismul reapare în *De Iside*, în care originea persana a acestuia este clara (vezi 369, A- E). Plutarch si-a imaginat aceasta lume ca un teatru în care are loc o drama cosmica rezultata din tensiunea existenta între forte opuse, dar în care binele triumfa.

3. Sufletul si intelectul

Plutarch separa net sufletul de intelect. În acelasi timp a elaborat o teorie a mortii „duble“ sau în „doua etape“, expusa în mitul dialogului *De facie in orbe lunae* (945 B-C). Sufletul si intelectul parasesc corpul în momentul mortii si ating o regiune a Lunii, dar apoi intelectul lasa în urma sufletul si se ridica catre regiunea Soarelui.

Într-un alt dialog, *De genio Socratis* (591 D- E), aflam mai multe despre relatia intelect si sufletul- corp. În mod normal intelectul este separat, plutind deasupra corpului si acesta este ceea ce poate fi considerat demonul nostru personal, dar uneori el se poate atasa corpului.

Ca atare, Plutarch a ajuns la o diviziune tripartita: suflet-intelect-corp, care corespunde în buna masura altor triade ale gândirii lui Platon.

În cele din urma trebuie remarcat faptul ca Plutarch a fost influentat de Aristotel si peripatetici în domeniul eticii. În acest sens, un platonist din epoca vietii lui Plutarch avea de ales între a adera la doctrinele peripatetice privind moderarea pasiunilor (*metriopatheia*) si a virtutii ca forma de existenta si o doctrina stoica mult mai austera a extirparii

pasiunilor (*apatheia*). Plutarch a optat pentru prima varianta, exprimându-si teoria etica în eseul *De virtuti morale* .

CAPITOLUL III

PLUTARCH, HIEROGLIFELE SI LIMBA EGIPTEANA

Lucrarea lui Plutarch, *De Iside et Osiride* a fost analizată în detaliu, aproape rând cu rând, mai ales prin intermediul edițiilor bilingve, însă cum era de așteptat au rămas o serie de aspecte neclarificate. Printre acestea se numără și explicațiile oferite de către Plutarch referitoare la limba egipteană antică și la hieroglifică. Desigur, beneficiem de unele încercări de clarificare și interpretare a acestor afirmații, dar soluțiile oferite n-au exploatat toate sursele posibile, iar în anumite cazuri au fost inadecvate. Parțial, o analiză pertinentă a oferit, în calitate de egiptolog, *J. G. Griffiths* în 1970, iar destul de recent *E. Iversen* care a explicat modalitatea de percepere a hieroglificelor de către autorii clasici. În această privință, cea mai completă tratare a problemei o găsim la *P. Marestaing*, a cărui lucrare a fost publicată la începutul secolului XX, însă ea reflectă stadiul științelor egiptologice și clasice din acea perioadă.

III.1. Autorii greci și romani despre natura scrierilor egiptene antice

Autorii clasici care au întreprins călătoriile în Egipt au văzut cu siguranță monumente faraonice, ca atare era imposibil să nu fi remarcat și înscripiții hieroglifice sau măcar anumiți interpreți să nu fi explicat acestora natura scrierilor din Egiptul greco-roman.

Totuși, interpretarea simbolică oferită de greci asupra anumitor realități egiptene a avut influențe considerabile și asupra înțelegerii sistemului hieroglific de scriere. Practic, aproape nici unul dintre ei (probabil singura excepție a fost *Chaeremon*, vezi mai jos) nu posedă despre hieroglifică cunoștințe provenite din „prima mână“, adică utilizând sau citind direct sursele faraonice.

După *E. Iversen*: „nici unul dintre ei nu s-a încumetat să se familiarizeze cu problemele practice și teoretice ale sistemului..., anumite concepte au fost acceptate la modul general și transmise fără o analiză critică de la un autor la altul“. Spre deosebire de egiptologul danez, noi adăugăm faptul că și în zilele noastre asemenea erori sunt „inerente“ în cercetarea științifică. Prin urmare, nu vom „acuza“ autorii clasici, care au avut o mentalitate esențialmente diferită de cea egipteană antică, ci vom încerca să le înțelegem atitudinea și, pe cât posibil, să o

explicam.

În cele ce urmeaza, vom trece în revista principalele marturii ale lumii greco-romane cu privire la tipurile de scriere egipteana antica, încercând sa aflam daca Plutarch s-a încadrat în viziunea general acceptata de autorii clasici sau a reusit sa iasa din acele sabloane, oferind solutii noi.

În contextul investigatiilor noastre, trebuie remarcat faptul ca un pasaj din **Herodot** (*Istorie*, II. 36) a fost deseori tradus si analizat. Totusi, atât versiunile prezentate, cât mai ales interpretarile oferite au fost deseori în contradictie cu realitatile faraonice.

Una dintre traducerile arata astfel: „Grecii își misca mâinile de la stânga la dreapta atunci când scriu litere si calculeaza; egiptenii de la dreapta la stânga, dar ei sustin ca își misca mâna spre dreapta, grecii spre stânga. Folosesc doua scrieri, una numita sacra, cealalta populara“.

Legat de acest fragment, comentariul lui *A. B. Lloyd* complica inutil lucrurile, eminentul egiptolog pornind de la anumite idei preconceptionale. Din text reiese, fara nici un dubiu, ca Herodot s-a referit la doua tipuri de scriere din Egiptul antic: cea sacra si cea uzuala. *Lloyd* dorind sa mentina interpretarea traditionala , conform careia dupa Herodot ar fi existat doua tipuri de scriere, cea hieroglifica si cea demotica, refuza sa accepte faptul ca Herodot a avut în vedere, în pasajul de mai sus, scrierea livresca si nu cea monumentala, respectiv cea hieratica si nu cea hieroglifica . Herodot nu putea sa se refere la miscarea mâinii în cazul în care descria modalitatea de executare a hieroglifelor, deoarece acestea au fost cioplite în piatra, chiar daca în prealabil semnele au fost desenate . Ca atare, trebuie traduse prin „hieratica“, adica scrierea cursiva a papirilor. Faptul ca Herodot aminteste de „...semne sacre gravate...“ (II. 106), nu dovedeste altceva decât ca nici pentru el nu era clara traducerea termenilor care desemnau de fapt doua tipuri diferite de scriere. Textul în sine vorbeste de doua reliefuri din Ionia care nu au nimic egiptean, fiind hittite, primul dintre ele (denumit *relieful A de la Karabel*) poarta o inscriptie hittita (!) deteriorata . Daca avem în vedere ca în acelasi paragraf (II. 106. 1), Herodot aminteste si de inscriptii hieroglifice, scrise pe stele , nu ne putem gândi decât la faptul ca dupa informatiile primite de la indigeni elenizati sau poate greci stabiliti în Delta, scrierea egiptenilor era denumita sacra, deoarece arta de a scrie era un apanaj al preotilor. În acest context, nu trebuie uitata o observatie pertinenta a lui

W. Spiegelberg : informația a fost preluată de Herodot de la un , deoarece un preot egiptean ar fi folosit alți termeni decât și . În limba egipteană hieroglifele erau denumite **mdw nèr** (citește: **medu necer**) „cuvintele zeului“ sau **mdw n pr- anx** (citește: **medu en per- ankh**) „cuvintele Casei Vietii“, iar demotica **sX Sat** (citește: **zah sat**) „scrierea documentelor“.

Să ne reîntoarcem la afirmațiile lui Herodot, pentru a înțelege corect cele scrise de el. După cum ne avertiza *G. Möller* , hieratica a fost scrisă de la dreapta la stânga, dar în cazul semnelor individuale până scribului alerga de la stânga la dreapta. Pentru înțelegerea celor afirmate vom explica două semne hieratice, alese din același manual al autorului german , ambele provenind din Epoca Târzie a civilizației faraonice.

No. 10 reprezintă semnul hieroglific al corpului mumificat ??, care în hieratica secolului II î. Hr. a fost executat după cum urmează:

. Putem observa că cele trei elemente care alcatuiesc semnul au fost tratate prin intermediul unei mișcări de la stânga la dreapta a mâinii.

No. 125 redă semnul hieroglific al leului culcat ??, care în hieratica aceluiași secol II î. Hr. a fost desenat prin trei elemente: coada animalului prin mișcarea mâinii de la stânga spre dreapta, corpul de la dreapta spre stânga, iar etichetele schematice de la stânga spre dreapta :

Poate din acest motiv, renumitul egiptolog *D. Müller*, analizând rândul 36 al aretologiei isiace de la Memphis, a tradus cuvântul grecesc prin „die hieratische“ .

În concluzie, putem afirma următoarele: în timpul lui Herodot nu s-a ajuns încă la denumirile tradiționale ale sistemelor egiptene de scriere, folosite ulterior de către *Chaeremon* , *Clement din Alexandria* și *Porphyros* (?). Astfel, se deosebeau două sisteme de scriere: unul aflat în uz comun, numit *demotica* , și altul denumit *scriere sacra*, accesibilă numai preoților. Cuvântul a fost introdus mai târziu pentru a desemna semnele gravate pe piatră, iar conceptul a devenit un termen generic pentru scrierea egipteană în ansamblu .

Denumirea tipurilor de scriere în documentele oficiale ale Ptolemeilor denota încă o anumită incertitudine în identificarea exactă a acestora. În cele ce urmează, vom exemplifica acest aspect prin intermediul a două decrete: cel de la Canopus și cel de la Memphis (= *Piatra de la Rosetta*) . Trebuie remarcat faptul că aceste decrete au fost

gravate pe stele, în partea lor superioară cu variante hieroglifică a textului, în mijloc urmând cea demotică, iar în partea de jos textul grecesc. Judecând după formularea unor fraze, dar și după prezenta unor echivalente pentru o serie de termeni, putem deduce că la origine textul a fost compus în limba demotică. Sfârșitul fiecărei variante conține o frază care sugerează că decretul trebuie înscris în trei tipuri de „caractere”, pe stele executate din piatră dură.

	Textul grec	T e x t u l hieroglific	T e x t u l demotic
o	„scriere sacra“	„în scrierea Casei Vietii“	„în scrierea Casei Vietii“
	„și egipteană“	„scrierea documentelor“	„scrierea documentelor“
	„și greacă“	„scrierea insularilor“	„scrierea greacă“
de la p	„(scriere)sacra“	„în scrierea cuvintelor divine“	„în scrierea cuvintelor divine“
	„și locală“	„scrierea documentelor“	„scrierea documentelor“
	„și în scrierea grecilor“	„notația insularilor“	„scrierea greacă“

Tabelul I

Tabelul I cuprinde termenii diferitelor tipuri de scriere egipteană antică așa cum apar în cele două decrete. Se poate observa că în primul document se utilizează, pentru a desemna ceea ce noi denumim scriere hieroglifică, tradiționala expresie a lui Herodot „scriere sacra”. Pe vremea lui Ptolemeu al V-lea Epiphanes, pentru aceleași noțiuni se va utiliza terminologia faraonică clasică: „scrierea Casei Vietii”. Acest aspect denotă faptul că grecii, sau interpretul grec, se familiarizaseră deja cu frazeologia faraonică. O altă observație: aceeași „incertitudine” se observă în cazul *Decretului de la Canopus*, în varianta greacă, unde aflăm că stela trebuia înscrisă cu texte în „scriere sacra și egipteană și

greaca“ (ca si cum scrierea sacra nu era de origine egipteana!). Ulterior, *Decretul de la Memphis* aduce o oarecare clarificare, ne referim din nou la varianta greaca a documentului : „în scriere sacra, locala si greaca“. O ultima observatie are în vedere termenul „grec“. Daca ambele decrete vor folosi, în varianta hieroglifica, termenul traditional „insulari“, în cazul variantei demotice apare o notiune noua: **wynn** .

Diodor din Sicilia (80- 29 î. Hr.), prin informatiile oferite în cartea a III- a a *Bibliotecii Istorice*, ramâne în general la perceptia lui Herodot despre tipurile de scriere existente în Egiptul antic. „Într-adevar, egiptenii benefici-au de diferite tipuri de scriere: unul numit popular, învatat de toata lumea si un altul numit sacru, cunoscut printre egipteni numai de catre preoti, care l-au învatat de la tatii lor ca un lucru despre care nu trebuie sa vorbeasca...“ . Într-un alt pasaj din acelasi text (III. 4.1-4), Diodor descrie natura scrierii etiopienilor, care dupa afirmatiile sale a fost numita „...de egipteni sacra“ . Înainte de a analiza textul prezentat trebuie subliniat faptul ca nubienii (= etiopienii) , în urma unui proces de „egiptianizare“, au adoptat scrierea hieroglifica a vecinilor din nord, elaborând ulterior o scriere „proprie“ . Ca atare, în momentul în care Diodor descrie natura hieroglifelor etiopiene, ne putem da seama cât a înteles din cea hieroglifica faraonica. Daca semnele în discutie au redat figurile umane, parti ale copului uman, animale sau chiar obiecte, este clar ca pentru Diodor scrierea „hieroglifica“ avea un aspect pictografic. Explicatiile legate de utilitatea glifelor sunt urmatoarele: „La ei, nu împerecherea silabelor da întelesul scrierii; acesta reiese din ceea ce înseamna obiectele înfatisate, din semnificatia metaforica ce are menirea, prin exercitiu, sa se întipareasca în memorie“(III. 4. 1). Aceasta înseamna ca du-pa Diodor hieroglifilele egiptene aveau un sens metaforic si simbolic. Proba-bil, el n-a înteles explicatiile primite, dar a încercat sa ofere o interpretare în conformitate cu crezul sau. „În concordanta cu perceperea ...privind relatiile firesti dintre forma si substanta, materie si idee [va] stabili o legatura alegorica între cuvânt si semn, considerându-l pe ultimul o expresie «simbolica» a primului“ . Cu toate acestea, în textul de mai sus se ascunde un sâmbure de adevar despre scrierea hieroglifica egipteana. În cercetarea mo-derna a scrierii hieroglifice se recunoaste faptul ca sistemul în sine a trecut printr-un proces complex. Semnul hieroglific trece de la un statut initial de icon, în sfera lingvisticii, ca expresie a semnificantului. Prin intermediul unor transpozitii metaforice

variate, încetul cu încetul se distanțează de obiectul redat, ajungând să reprezinte o „metaforă fonetică”. Este însă evident faptul că semnificațiile metaforice sau simbolice ale lui Diodor, și nu numai, sunt departe de cele ale lingvisticii moderne.

Dintre toți autorii antici, după opinia noastră, *Chaeremon din Alexandria* a fost singurul care a reușit să ofere o imagine cât de cât coerentă asupra scrierilor din Egiptul antic. Autorul, care a trăit în secolul I d. Hr., a fost oarecum contemporan cu Plutarh, fiind mai în vârstă decât acesta. Sursele antice l-au numit pe Chaeremon sau și -. Din punctul de vedere al prezentei investigații, ultima titulatură a lui Chaeremon ni se pare semnificativă. În acea calitate el a avut posibilitatea să scrie două lucrări de referință: și . Mai ales ultima a devenit influentă în mediile grecești, servind ca model pentru autorii de mai târziu, cum ar fi *Clement din Alexandria* sau *Horapollon*. Hierogrammateus era un important titlu preotesc din Egiptul greco-roman, având mai multe atribuții: de a examina un candidat pentru funcția de preot, de a interpreta visurile, de a prezice viitorul, dar mai ales de a conserva cunoștințele despre scrierile și limbile egiptene antice. Din aceste motive, suntem de părere că fragmentul atribuit cândva lui **Clement din Alexandria**, *Stromata* V 4, 20, 3- 21, 3 provine de la *Chaeremon*, mai precis din lucrarea .

Textul în discuție este după cum urmează: „Aceia dintre egipteni care au fost educați, învăța mai întâi tipul de scriere egipteană pe care o numim «epistolografică»; în al doilea rând, tipul hieratic de care se folosesc scribii sacri; în final, își însușesc tipul hieroglific, care parțial exprimă lucruri prin intermediul literelor de bază, și care parțial este pictografică. În metoda pictografică o variantă exprimă lucrurile înseși prin imitație, o altă variantă scrie într-o manieră metaforică, în timp ce o a treia este pur alegorică prin folosirea anumitor enigme. Astfel, dacă voiau să scrie cuvântul «Soare», ei executau un cerc, iar pentru cuvântul «Lună» (ei desenau) figura unui corn, după varianta de exprimare în sens propriu. Ei scriu în varianta metaforică schimbând sensul și transpunând (semnele) în virtutea unui anumit raport; în parte, le înlocuiesc (cu alte semne), în parte le modifică în diferite feluri. În acest stil transmit laudele la adresa regilor din miturile religioase și pe care le inscripționau pe basoreliefuli. Iată un exemplu al celei de-a treia variante, cel care utilizează enigmaticele: ei reprezentau celelalte stele prin serpi, datorită

mersului lor sinuos; din contra, Soarele prin corpul unui scarabeu, deoarece el creeaza o forma rotunda din excrementul de bou si îl rotește în fata sa“ .

Faptul ca autorul în discutie a avut cunostinte despre scrierea hieroglifica ne este demonstrat si de un pasaj din **Tzetzes**, *Exegesis in Iliadem*, I. 97. Autorul bizantin a retinut din lucrarea lui Chaeremon faptul ca notiunile au fost redade prin intermediul literelor si al simbolurilor .

Iata concluziile noastre cu privire la informatiile transmise de catre Chaeremon: a fost singurul autor antic care a explicat cât de cât exact (!) natura scrierii hieroglifice si aceasta întocmai datorita faptului ca a fost un scrib sacru. Clement din Alexandria a preluat în totalitate cele scrise de el, fara a specifica sursa; Porphyros a înțeles ceea ce a putut sa înțeleaga , iar ulterior Horapollon a fost interesat numai de varianta enigmatica, creând în anumite cazuri chiar hieroglife inexistente la egiptenii antici . Cu trecerea timpului, din Evul Mediu, pâna la Champollion, lucrarea de referinta a ra-mas cea a lui Horapollon, care a indus în „eroare“ cercetarile ulterioare, de-oarece savantii n-au putut explica majoritatea afirmatiilor cuprinse în ea. O remarca importanta este faptul ca, spre deosebire de Chaeremon, care a încercat sa explice si sistemul în sine, Horapollon a pus accent pe etimologii si expresii ale gândirii mitice a egiptenilor antici. Solutiile sale, pâna la aparitia lui Champollion, au fost considerate de urmasi singurele posibile. Evident, suntem departe de a afirma faptul ca Horapollon a prezentat o viziune corecta asupra hieroglifelor, dar nu trebuie uitat faptul ca multe dintre explicatiile sale au totusi o baza reala.

Dupa aceasta succinta trecere în revista a parerilor anticilor despre natura scrierii hieroglifice, se impune analiza opiniilor lui Plutarch .

Dupa *E. Iversen*, grecii n-au facut nici o diferentiere între hieroglife si reprezentarile iconografice care însoteau textele . Afirmatia sa este în linii mari corecta, însa exemplul ales nu este convingator. El a prezentat ca suport al argumentatiei sale un pasaj din lucrarea lui **Plutarch**, *De Pythiae oraculis*, §. 12, 400- A: „Egiptenii pentru a arata începutul rasaritului Soarelui, deseneaza un copil stând pe o floare de lotus...“ . Pentru *E. Iversen* aceasta ima-gine „...nu este explicatia unei hieroglife, ci o interpretare iconologica a binecunoscutei reprezentari a zeului Nefertum stând pe o floare de lotus si care în comentariile

teologice este explicata ca «rasaritul Soarelui» . Înainte de a reconsidera aceste explicatii, trebuie amintit faptul ca Plutarch a reluat, într-o oarecare masura, aceeasi idee si în *De Iside* , §. 11: „Si nici nu cred ca zeul Soare se ridica dintr-o floare de lotus ca un nou nascut, dar ei redau ca atare aparitia Soarelui, simbolizând razele sale reînsofletite ridicându-se din umiditate“ . În acest pasaj Plutarch a preluat dogma stoica a „hranirii“ Soarelui prin exalatia elementului umed .

Daca trecem în revista opiniile cercetatorilor referitoare la aceste doua pasaje, vom constata urmatoarele. *P. Marestaing* a citat numai *De Pythiae oraculis* , atragând atentia asupra faptului ca avem de-a face cu o idee deseori prezenta în simbolistica religioasa egipteana antica, dar a exclus posibilitatea de a vorbi de existenta unui semn hieroglific. *Th. Hopfner* a scris despre natura simbolica a imaginii zeului Soare, redat ca un copil stând pe floarea de lotus; este adevarat ca a oferit un material comparativ foarte bogat, mai ales texte demotice si grecesti, dar nu a amintit de echivalarea iconului cu vreun semn hieroglific. *J. G. Griffiths* atragea atentia foarte clar asupra faptului ca: „This instance...is not a hieroglyph...“, dar a recunoscut interpretarea stoica a celui de-al doilea pasaj, subliniind faptul ca imaginea copilului stând pe lotus este cea a lui Nefertum, iar în perioada târzie copilul era numit Horus sau însusi Re . La fel a procedat si *J. Hani* , fara a pune în discutie problematica semnului hieroglific ca atare, subliniind faptul ca în Epoca greco-romana a istoriei egiptene tema era înca în voga, deoarece Horus- copilul a fost asimilat cu Soarele . Nici *C. Froidefond* n-a lamurit decât semnificatia simbolica a imaginii, invocând mitul hermopolitan, conform caruia Soarele s-a ridicat din apa primordiala pe o floare de lotus; ca atare, Horus-Harpokrates, numit si Nefertum, Soarele care reapare pe orizont dimineata, era reprezentat stând pe o floare de lotus .

Daca vom analiza imaginea prezentata de catre Plutarch, vom observa faptul ca autorul antic a avut partial dreptate. Semnul în sine, catalogat ca A-279 , reprezinta figura unui copil stând pe o floare de lotus , fiind prezent în textele din perioada greco-romana. În *mammisi* -ul („casa de nastere a zeilor“) din cadrul complexului de la Edfu, zeul Khonsu este denumit „copilul- lotus“: . În exemplul prezentat, semnul hieroglific este o logograma. În scrierea criptografica a textelor din cadrul templului de la Kom Ombo, avea valoarea fonetica **kha(u)**. În calitate de semograma (determinativ) a avut o utilizare mai larga; vezi

spre exemplu cuvintele **hem** „majestate“ sau **nekheb** „lotus“ . Chiar daca Plutarch a largit semnificatia semnului hieroglific în sine, totusi observatia sa ca avem de-a face cu o hieroglifa este corecta ! Atitudinea sa este de la sine înțeleasa daca avem în vedere semnificatiile conceptului „copil“ din epoca tardiva a istoriei egiptene (a se vedea mai jos si explicatiile referitoare la *P. Carlsberg No. VII*).

Lotusul albastru (*Nymphaea cerulaca L.*) era considerat a fi o specie cu o conotatie solara . Dupa cercetarile mai noi s-a putut demonstra faptul ca imaginea copilului sezând pe o floare de lotus nu apare în iconografia faraonica înainte de cea de-a Treia Perioada Intermediara. Tema în sine era larg reprezentata pe o serie de obiecte, cum ar fi: bijuterii, amulete, scarabei, sarcofage si toreutica . În textele magice imaginea nasterii copilului din lotus reprezenta un icon având o putere redutabila, care oferea magicianului posibilitatea de a combate cu succes fortele difuze . În anumiti papiri demotici si grecesti, magicianul face apel la un zeu sau , care în calitatea lui de zeu-copil apare pe bolta cereasca dimineata si se transforma seara într-un batrân. Aceasta divinitate este „cel care sede pe un lotus si ilumineaza întreaga lume“ sau se afirma despre el: „...tu cel care sezi pe un lotus si iluminezi întreaga lume locuita“ .

Plutarch n-a fost singurul autor antic care a scris despre Soarele redat sub forma unui copil, cel care renaste din mâl, stând pe o floare de lotus . Chiar daca Plutarch nu mentiona în *De Iside* ca s-a inspirat din lucrarea lui Chaeremon asupra hieroglifelor, se stie ca opera autorului stoic nu i-a fost straina .

În realitate, Plutarch nu era interesat în mod special de natura scrierii hieroglifice. Fiind înainte de toate un filosof, Plutarch a încercat sa explice din propriul punct de vedere *Mitul lui Osiris*. Cu toate acestea, curiozitatea si mai ales eruditia sa nu l-au împiedicat sa ofere anumite explicatii, oricât de vagi ar fi ele, asupra naturii scrierii din Egiptul antic . Ca atare, expresii cum ar fi : (§. 6, 353 B) sau (§. 10, 354 E) sunt prezente în *De Iside*. În ultimul paragraf mentionat, Plutarch compara scrierea hieroglifica cu dictoanele pithagoriene, atribuindu-i astfel o valoare simbolica .

Cele afirmate mai sus se pot argumenta cu un pasaj din §. 32- 363 F din *De Iside* : „În orice caz, la Sais, pe pylonul din fata al templului zeitei Athena, au fost gravati un copil, un om batrân, dupa acesta un

soim, apoi un peste și, în urma lor, un hipopotam. Simbolurile înseamnă: «O, voi care sunteți pe cale de a vă naște, o, voi care sunteți pe cale să vă stingeți, [zeul uraste nerusinarea ». Copilul este simbolul nasterii], omul bătrân [al mortii];

cu ajutorul soimului ei redau un zeu, prin peste ura..., iar prin hipopotam nerusinarea“ .

În dialectul sahidic al limbii copte întâlnim adjectivul **atbal** cu semnificația de „nerusinat, obraznic“, însă nu putem demonstra existența unei legături iconologice între hipopotam și această noțiune . Animalul în sine a fost considerat foarte periculos, ca atare fiind de esență sethiana, dar s-a scos în evidență și calitatea sa de distrugător al recoltei .

Dacă încercăm să interpretăm succesiunea de semne prezentată de către Plutarh (probabil: ?????), nici chiar dacă luăm în considerare elemente ale așa-numitei scrieri criptografice din Epoca greco-romană nu vom putea oferi traducerea prezentată mai sus. Dintre comentatorii moderni doar *J. G. Griffiths* a atras atenția asupra faptului că există o similitudine aproape perfectă între un pasaj din **Clement din Alexandria**, *Stromata* V, 7. 41. 4 și cel al lui Plutarh din *De Iside* , singura diferență fiind prezentă la primul a crocodilului în loc de hipopotam . Faptul că în noua ediție a operei lui Chaeremon, *van der Horst* a inclus acest pasaj al lui Clement printre împrumuturile de la Chaeremon , complică și mai mult lucrurile. Traducerile oferite de către *Clement* și de către *Plutarh* nu puteau să provină de la un *hierogrammateus*, deoarece, cum am văzut, însiruirea de semne hieroglifice prezentate nu are nici o semnificație dacă o considerăm propoziție. Probabil Chaeremon, sau un alt cunosător al scrierilor și limbilor egiptene, a oferit informații referitoare la posibilitățile de interpretare individuală a semnelor în discuție. Ulterior, atât Plutarh, cât și Clement din Alexandria au încercat să prezinte „traduceri“ coerente ale întregului ansamblu, proprii interpretărilor filosofice ale vremii. În orice caz, ambii au utilizat surse care nu erau straine de sistemul hieroglific egiptean antic .

Ingeniozitatea lui Plutarh și intențiile sale de a cunoaște măcar elementele de bază ale scrierii hieroglifice sunt demonstrate și de un fragment din *De Iside*, §. 56- 374 A: „Numărul cinci ridicat la patrat este egal cu numărul caracterelor alfabetului egiptean...“. Pasajul a fost comentat în diferite moduri de către acei savanți care s-au preocupat de

capodopera sa filosofica de batrânete, *Despre Isis si Osiris*. În primul rând trebuie scos în evidenta faptul ca pentru Plutarch, dupa ideile pitagorienilor, cifra cinci reprezinta ipotenuza triunghiului, ceea ce a fost echivalata cu Horus sau cosmosul . Pentru *P. Marestaing* cifra 25 nu poate reprezenta decât o etapa intermediara a formarii alfabetului copt, autorul francez atragând atentia asupra faptului ca egiptenii nu au beneficiat niciodata de un alfabet în sensul grec al cuvântului . *J. G. Griffiths* a adus noi lamuriri cu privire la problematica în discutie. Egiptologul britanic a subliniat faptul ca daca Plutarch a folosit termenul nu înseamna ca el s-a referit neaparat la un alfabet cum era cel cunoscut de catre greci. Apoi, mult mai plauzibila pare explicatia lui referitoare la cifra 25: coptii au alcatuit un alfabet compus din 31(dialectul sahidic), respectiv 32 (dialectul bohairic) semne, dintre care 25 sunt literele împrumutate din greaca . *C. Froidefond* completeaza aceste afirmatii cu alte observatii foarte utile: a). utilizarea alfabetica a anumitor semne egiptene provine de la Platon , b). sursa comuna a lui Platon si a lui Plutarch ar fi *Eudoxos* .

La aceste observatii se impun altele: a). semnele monoconsonantice egiptene antice, numite si „alfabetice“, în conformitate cu noile cercetari fonetice par a fi într-adevar 25 la numar ; varianta lui *Griffiths*, cu numarul semnelor grecesti din alfabetul copt, pare foarte plauzibila; b). prezentarea succesiunii semnelor monoconsonantice este o creatie sau mai degraba o conventie mai mult sau mai putin acceptata de egiptologi; *J. Fr. Quack* a încercat sa reconstituie un „alfabet“ egiptean antic, în care ordinea sunetelor s-ar baza pe alfabetul sud- arabic vechi. Aceasta din urma teorie pare a fi o „inventie“ a lui *J. Fr. Quack*, deoarece scrierea hieroglifica, prin natura ei, nu avea nevoie de elaborarea unui sistem alfabetic, chiar daca avem în vedere faptul ca evolutia limbii egiptene antice a impus treptat trecerea de la o notatie grafica fonologica, la una fonetica, dar nu pur fonetica ! .

O ultima observatie se refera la o remarca a lui Plutarch în *Questiones convivales* IX. 2, 3: prima litera a alfabetului egiptean este redata prin intermediul semnului *ibis*-lui. Desi nu avem de-a face cu un pasaj din *De Iside*, am considerat sa redam si acest amanunt, deoarece astfel vom avea o imagine completa asupra parerii lui Plutarch despre hieroglifice. Mai mult, prin analiza lui, vom avea ocazia sa stabilim legatura cu continutul *P. Carlsberg No. VII*.

Documentul în cauza provine de la Tebtynis din regiunea Fayyum, foarte probabil din arhivele templului local, dedicat zeului crocodil **Sukhos** = . Starea de conservare a papirusului lasa de dorit, actualmente fiind conservate doua coli si 3 fragmente. Din punct de vedere caligrafic, semnele se pot data în secolul I d. Hr., dar continutul si limbajul ne determina sa acceptam parerea conform careia textul a fost compilat cândva între dinastia a XXVI-a si începutul erei crestine .

În conformitate cu titlul, papirusul este „o explicatie a folosirii hieroglifelor“, iar pentru a garanta autenticitatea si sacralitatea documentului, s-a introdus o propozitie conform careia la origine papirusul a fost gasit într-un templu al lui Osiris . Desi este o piesa fragmentara, ea a fost aranjata într-o maniera asemanatoare cu dictionarele noastre. Semnul hieroglific cursiv este plasat în partea dreapta a colii de papirus, apoi în rânduri orizontale urmeaza explicatiile semnului. Prezenta unor semne care încep prin consoana **h** ne îndeamna sa credem ca glosele au fost aranjate luând în considerare anumite principii ale alfabetului. Primul semn conservat, pe prima coala a papirusului, este **h3bw**(*habu*), adica „ibis“-ul. Prin urmare afirmatia lui Plutarch ni se pare corecta, iar explicatia destul de interesanta: egiptenii l-au pus în fruntea „alfabetului“ din cauza respectului pe care îl poarta zeului Thoth (*Quaest. conv.* IX, 3. 11), al carui animal sacru era *ibis*-ul. Editorul textului a scos în evidenta faptul ca avem în fata noastra o mostra sigura cu privire la utilizarea principiului acrofoniei de catre egiptenii antici . În acele cazuri în care semnele hieroglifice permit câteva interpretari sau citiri, autorul antic le consemneaza separat. Pentru a înțelege exact cele redade de papirus, dar si modalitatea de gândire a egiptenilor din Epoca Târzie sau greco-romana, vom oferi exemplul semnului hieroglific ??(r. 8). La început, el este citit pur si simplu **hrw** (*heru*), adica „ziua“, una din semnificatiile acestei logograme. Dupa acesta urmeaza o explicatie pictografica a semnului: „Adica, Soarele (Re) în aparitia lui de dimineata, prin intermediul caruia este conceput orice“. Textul explicativ continua prin trecerea în tarâmul mitologiei, respectiv conotatiile mitice ale Soarelui: „(r. 8) Adica, Eneada...(r. 9). Ochiul este numit Eneada. Discul solar ia nastere din ochiul drept al lui Re. Zeita vultur este cea care uneste arcurile...(r. 10). Este Ta-tenen, masculul. Uraeusul se naste din ochiul drept al lui Re; este coroana Egiptului de Jos, pe care o uneste cu corpul sau“ . Pentru a clarifica câteva din

afirmatiile de mai sus va trebui sa oferim anumite explicatii scurte. Zeita vultur *Nekhbet* din El-Kab este denumita în textele târzii „ochiul drept al lui Re“. Despre *Ta-tenen*, asimilat cu zeul creator Ptah din Memphis, se afirma ca este „cel care se înalta (pe bolta cereasca) ca si Re“. Coroana rosie a Egiptului de Jos este zeita *Nut*, identificata aici cu uraeusul.

Concluzia lui *E. Iversen*, oferita în excelenta editie a Papirusului Carlsberg No. VII, este foarte importanta, motiv pentru care o reproducem: „Aceasta modalitate de a oferi explicatii aceluiasi lucru prin intermediul di-feritelor identificari mitice, care deseori sunt opuse, iar pentru gândirea noastra contradictorii, este tipica pentru gândirea egipteana... “ .

Existenta unor asemenea „dictionare“ din perioada târzie a civilizatiei egiptene n-a facut desigur altceva decât sa complice lucrurile pentru straini. Ca atare, explicatiile oferite câteodata de anumiti autori greci cu privire la natura hieroglifelor nu trebuie sa ne mire.

În concluzia acestui subcapitol se impun urmatoarele precizari: Plutarch a încercat sa patrunda în „secretele“ scrierii hieroglifice. S-a folosit atât de observatiile predecesorilor sau contemporanilor sai greci, dar probabil a tinut cont si de anumite relatari ale unor scribi sacri, care au avut posibilitatea sa prezinte anumite particularitati ale scrierii hieroglifice. Cu toate acestea, Plutarch a fost departe de a utiliza textele hieroglifice ca surse directe.

III. 2. Plutarch si limba egipteana antica

Dintre autorii greci, foarte putini au fost cei care ar fi cunoscut limba egipteana, desi nu stim în ce masura, dar în orice caz este posibil ca ei sa fi învatat mai degraba o serie de expresii uzuale, adica elemente ale limbajului cotidian. Dupa *Diogenes Laertios* , Pithagora „...a învatat limba egipteana-na...“ . *Porphyrios* ne amintea ca Pithagora stia limba sau cunostea sensul () literelor egiptene . *Eudoxos din Cnidos* ar fi tradus din limba egipteana „Dialogurile câinilor“ (), care ar corespunde cu un pasaj din P. Jumilhac (15. 9 sqq.) . Dupa relatarile lui **Plutarch**, *De Isi-de*, §. 10: „...Într-adevar, se spune ca Eudoxos a fost initiat de catre Khonuphis din Memphis, Solon de catre Sonkhis din Sais si Pitagora de catre Oinuphis din Heliopolis...“ . Nu este exclus ca învatatii greci

mentionati sa fi însusit, pe lângă elemente de doctrina „filosofica“ egipteana antica, si anumite cunostinte de limba.

Plutarch, ca de altfel si alti gânditori ai Antichitatii, a urmat monolingvismul grec traditional. Inclusiv aprofundarea limbii latine a ramas în afara preocuparilor sale, ceea ce el explica prin lipsa timpului (*Vit. Dem.*, 2. 2) . La aceasta afirmatie ar mai trebui adaugat si prestigiul de care se bucura limba greaca în cercurile intelectuale ale lumii mediteraneene, înainte de toate grecesti si romane.

Dupa cum se stie, pentru greci gramatica a fost considerata o componenta a filosofiei. Aceasta reiese si din modalitatea în care a fost perceputa etimologia. „A dezvalui originea unui cuvânt si, în acest fel, sensul sau «adevarat» însemna a dezvalui unul din adevarurile «naturii»“

Modalitatea de a explica sensul unui cuvânt printr-o etimologie fantezista îsi are radacinile la Homer . Plutarch a preluat aceasta metoda, utilizând-o în mod constant. Etimologia simbolica sau alegorica consta în a releva sensul ascuns al unui cuvânt, considerând ca radicalul sau provine de la un alt cuvânt cu care, în realitate, nu are nici o legatura lingvistica sau se-mantica. Aceste etimologii se bazeaza pe principii conform caruia jocul de cuvinte exprima o relatie cauza- efect.

Daca luam în considerare etimologiile oferite de catre Plutarch în *De Iside* numai o parte se conformeaza acestui principiu. Iata o lista a acestora:

1. Numele lui Osiris înseamna „cel cu multi ochi“ (), fiind alcatuit din elementele si , cf. §. 10, 355 A. În limba egipteana termenii pentru a exprima aceste notiuni sunt *aSA jrt* (pronunta: *asa iret*). Pentru primul element eventual am putea avea în vedere în limba copta forma calitativa **os** de la **asai** „a deveni mult“ . Pentru forma *iri* , echivalarea este mult mai dificila, deoarece atât în demotica , cât si în copta *t* -ul final se pastreaza: **eiaat**, **eiāt**. Aceste forme, mai ales ultima este cea curenta, fiind utilizate în dialectul sahidic; eventual ne putem gândi la **ieire** din dialectul lykopolitan , dar care se gaseste numai în cuvinte compuse . În orice caz, etimologia numelui divinitatii este incerta, existând mai multe solutii propuse de catre savanti .

2. Numele lui *Maneros* , fiul cel vârstnic al regelui Byblos-ului, ar fi însemnat (§. 17, 357 E); *J. G. Griffiths* a propus ca expresia egipteana *mn ir.j* „ceea ce as putea sa îndur“ sa fi fost la originea numelui

propriu în cauza .

3. Numele orasului Memphis a fost explicat ca „refugiul bunului“ (§. 20, 359 B); nu exista un echivalent egiptean pentru aceasta etimologie.

4. Despre apelativul aceluiasi oras se spune ca se poate interpreta ca „mormântul lui Osiris“ (, §. 20, 359 B), etimologia propusa fiind incorecta .

5. ar însemna „el care ia si ofera“ (§. 29, 362 D). Expresia înseamna cu totul altceva: „Infern, Vest“, provenind din cuvântul egiptean antic *jmnt.t* , care se gaseste si în copta sub forma **amnte** .

6. În §. 41, 367 D, Plutarch exprima semnificatia numelui zeului Seth prin a fi „opresiv“. Termenul se refera mai degraba la un epitet caracteristic al zeului raului si al dezordinii. Etimologia numelui este incerta .

7. Pentru Osiris s-a avut în vedere si o alta denumire **Omphis** „binefacator“ (§. 42, 368 B). Foarte probabil termenul era o varianta pentru **Onnophris**, care are la baza egipteană *wnn-nfr* (citeste: *wenen-nefer*) cu semnificatia de „a fi bun“.

8. Falsa este si etimologia pentru Isis = „am venit de buna voie“ (62, 376 A).

În aceste exemple, alese pentru a demonstra existenta unor etimologii simbolice oferite de catre Plutarch, chiar daca ele nu sunt corecte, totusi denota anumite cunostinte de limba egipteană. Este interesant de remarcat faptul ca clasicistii au avut mai putina încredere în Plutarch în privinta acumularii unor notiuni de egipteană, oricât de rudimentare ar fi ele . În schimb, egiptologii i-au acordat un credit mult mai mare, subliniind eforturile sale în a gasi anumite echivalente între cuvintele grecesti si cele egiptene, sau de a prezenta chiar etimologii corecte .

Dupa cum au demonstrat cercetarile lui *J. G. Griffiths* , etimologiile oferite de catre Plutarch implica deseori o faza mult mai timpurie a limbii, decât cea contemporana lui. În cele ce urmeaza vom prezenta etimologiile corecte oferite de catre Plutarch.

1. **Amon** înseamna „ceea ce este ascuns“ (§. 9, 345 C). Aceasta este si etimologia acceptata de catre egiptologi, chiar daca nu în unanimitate . Dupa cum a subliniat *Griffiths* este important faptul ca Plutarch a facut o distinctie între varianta greaca a numelui () si cea

egipteana anti-ca . Etimologia propusa de catre Plutarch apare si într-un text egiptean din timpul epocii Imperiului, fiind vorba de P. Magic Harris .

2. Tot în legatura cu aceasta divinitate, Plutarch afirma ca Amon este folosit în formule de salut (§. 9, 345 D). Cu toate ca nu este o etimologie propriu-zisa, acesta afirmatie a fost dovedita a fi corecta .

3. este într-adevar vechea denumire egipteana pentru „Horus cel vârstnic“ = **Hr-wr** (citeste : *Her-Wer*) .

4. Amenthes înseamna într-adevar si „Infern“(§. 29, 362 D) (v. mai sus explicatiile oferite) .

5. Egiptul este numit , numele fiind derivat din adjectivul „negru“ (§. 33, 364 C). În egipteana *Km.t* înseamna „cel negru“, adica pamântul negru, fiind un apelativ al Egiptului. Cuvântul s-a pastrat inclusiv în limba copta sub formele: **k?me** sau **k?mi** .

6. Dupa §. 34, 364 D: numele lui Osiris este pronuntat de catre preoti , ceea ce dupa *J. G.Griffiths* este o vocalizare veche si autentica .

7. Iedera este numita , ceea ce în viziunea lui Plutarch înseamna „planta lui Osiris“(§. 37, 365 E). Aici avem de-a face cu o locutiune egipteana grecizata, în care *t* -ul final din **xt-n-Wsjr** (citeste: *khet-en-Usir*) a disparut .

8. Bebon era într-adevar un însotitor al lui Seth/Typhon, dar etimologia propusa de catre Plutarch „obstacol, limitare“ este problematica (§. 49, 371 C). Totusi, exista anumite posibilitati de explicare a ei, dupa cum a subliniat *H. J. Thissen* .

9. În §. 68, 378 B amuleta zeitei Isis este interpretata ca însemnând „vocea este adevarata“, Plutarch prin aceasta echivalare dovedind ca a cunoscut semnificatia expresiei egiptene antice *maa-kheru* „cel justificat“ .

10. Din punctul de vedere al numelor proprii putem afirma ca Plutarch a oferit câteva variante fonetice care se pot documenta pentru Epocile persane si Ptolemaica (v. spre exemplu , §. 10, 354 E). din §. 8, 354 B este varianta greaca a numelui faraonului **Bakenrenef** .

În concluzie, se poate afirma faptul ca Plutarch, desi nu cunostea limbile egiptene vechi, totusi s-a straduit sa se informeze în legatura cu semnificatia unor termeni sau nume de zei. Eforturile sale în acest sens s-au înscris în strictul necesar pentru a duce la bun sfârșit compunerea lui *De Iside*.

CAPITOLUL IV

SURSELE LUI PLUTARCH

Deoarece Plutarch nu a cunoscut scrierile si limbile egiptene antice s-a pus pe buna dreptate întrebarea: ce surse a utilizat pentru a reda mitul despre Osiris, precum si alte realitati ale Egiptului antic? Raspunsurile la aceste probleme nu sunt usor de oferit, deoarece în multe cazuri presupunerile si deductiile logice sunt principalele argumente.

J. Hani a avut în vedere experienta personala si lucrarile citite sau consultate de catre Plutarch . Aceste precizari sunt binevenite, dar în pri-mul caz s-ar fi impus si analiza interpretilor, mai precis, în ce masura anu-mite informatii provin de la acestia. Daca avem în vedere faptul ca Plutarch a efectuat într-adevar o calatorie în Egipt si cu acel prilej ar fi petrecut câteva luni în Alexandria, nu putem exclude dintre sursele sale si eventuale informatii oferite de catre interpreti.

IV.1. „Interpretii“ ca sursa posibila

Plutarch face deseori referiri la egipteni: „preotii zice“(21, 359 C); „majoritatea preotilor zice“(29, 362 C); „egiptenii relateaza“(22, 359 E), etc. Aceste afirmatii sunt probabil marturii ale contactului personal al lui Plutarch cu preotii si putinii bilingvi ai societatii egiptene grecizate .

Cât priveste preotii, credem ca observatiile lui *W. Spiegelberg* refe-ritoare la sursele lui Herodot se pot aplica si în cazul lui Plutarch:

„...nu au fost preotii mari ai templelor acelor vremi, care în paradisul lor ales, cu siguranță n-ar fi consfintit să vorbească cu un grec indiscret“, ci mai degrabă „preotii de rang inferior“ .

Este binecunoscut faptul că prezenta interpretilor este atestată în Antichitate în țări locuite de populații care au vorbit limbi diferite și în zonele în care s-a dezvoltat o activitate comercială internațională intensă .

Herodot ne-a relatat despre originea acestora în Egipt: „Psammetikos le-a dat ionienilor și carienilor care-l ajutasera pământuri unde să se străduiască, unii în fața altora, de o parte și de alta a Nilului... Iată deci că le-a dat locurile pomenite, și încă multe altele câte le mai făgăduise, ba chiar le-a mai încredințat și niște copii de egipteni ca să-i învețe limba elenă. Din cei care au învățat atunci eleneste se trag talmacii de astăzi din Egipt“ .

După epoca lui Herodot situația s-a schimbat, deoarece funcția de din Egiptul greco-roman n-a mai fost rezervată numai indigenilor . În Epoca ptolemaică, cu excepția Cleopatrei VII, capabilă să converseze cu toți străinii care făceau parte din imperiul condus de ea , regii lagizi erau toți vorbitori ai unei singure limbi. În timpul bătăliei de la Raphia, Ptolemeu IV Philopator s-a adresat soldatilor egipteni prin intermediul unui interpret . În acea perioadă entouragele suveranilor lagizi erau monolingve. Spre exemplu, Apollonios, *dioeiketes* al lui Ptolemeu II Philadelphos , a fost nevoit să apeleze la serviciile unui interpret pentru a se întreține cu Sokeus, un soldat indigen . În anumite texte traducerea s-a făcut , interpretul afirmând că a făcut tot posibilul pentru a traduce cât mai corect, dar nu îndrăznește să garanteze rezultatul. Probabil, anumite

informatii preluate si de catre Plutarch se datoreaza unor asemenea situatii.

Chiar si unii egipteni au fost nevoiti sa apeleze la serviciile unor interpreti, deoarece au ignorat limba greaca. Arhivele lui Zenon atesta existenta interpretilor greci, prin intermediul carora locuitorii tarii se adresau stapânilor lor .

Cucerirea romana n-a modificat peisajul lingvistic al tarii, cel putin în prima perioada. Prezenta interpretilor era necesara pentru ca limba greaca era limba administratiei în cazul unei populatii în majoritate „analfabete“. În documentele vremii, „a nu cunoaste literele“ nu însemna neaparat ca cei no-minalizati erau analfabeti, ci se referea la faptul ca nu stiau limba greaca .

Cu timpul semnificatiile termenului de se lărgeste, iar cel care-l poarta acumuleaza si alte functii pe lângă cea de interpret; el poate fi un angajat al tribunalului, un scrib, un politist sau chiar un alt functionar, cum ar fi cel de . În acest ultim caz, se presupune ca cele doua functii se suprapun sau coincid .

Ultimele cercetari întreprinse de papirologi, în special de catre *W. Clarysse* , au scos în evidenta o serie de fapte importante. Dispunem de o serie de documente în limba greaca, începând cu secolul III î. Hr., elaborate de catre scribii egipteni. Marea majoritate a acestor papiri ne releva un text caligrafiat fluent, scris într-o greaca aproape fara greseli. Faptul ca aceste texte provin de la egipteni ne este indicat numai de unele detalii . Exemplele prezentate de catre autorul amintit dovedesc o încercare a scribilor egipteni de a se adapta la noile conditii de lucru,

într-o societate stăpânită de către greci. Ca atare, ei încearcă să se integreze în lumea elenistică. În Epoca romană, chiar textele demotice au fost scrise cu ajutorul *kalamos*- lui, ceea ce demonstrează influența greacă asupra culturii egiptene.

Cu toate acestea, nu înseamnă că toți scribii egipteni au fost capabili să scrie în greacă și să înțeleagă ceea ce au redat. Începând cu anul 100 d. Hr. și până la introducerea limbii copte în viața cotidiană, adică o perioadă mai mare de două sute de ani, egipteanul care dorea să se adreseze unui cunoscut era nevoit să o facă în limba greacă, chiar dacă în majoritatea cazurilor atât expeditorul, cât și adresantul aveau nevoie de un traducător. Toate acestea s-au datorat faptului că demotica, la acea dată, a dispărut aproape complet din uzanța vieții cotidiene, fiind limitată numai la activitățile templelor.

În concluzie se pot afirma următoarele: Plutarh cu siguranță s-a folosit de serviciile unor interpreți pentru a dobândi cunoștințe referitoare la civilizația egipteană antică și înainte de toate la *Mitul lui Osiris*. Nu se poate ști cu siguranță dacă aceștia au fost greci sau egipteni, cu toate că noi am sugerat prima variantă, datorită faptului că probabil Plutarh a vizitat numai Alexandria. Realitățile descrise mai sus după investigațiile lui *W. Clarysse*, se refereau, înainte de toate, la zona Fayyum-lui.

IV. 2. Lecturile personale ale lui Plutarh

Pentru a studia sursele utilizate de către Plutarh în scrierea operei

sa-le De Iside, *J. Hani* , a pus, pe buna dreptate urmatoarea întrebare: a fost initiat Plutarch în misteriile lui Osiris sau ale zeitei Isis ? Desigur, în cazul unui raspuns afirmativ, Plutarch ar fi descris în opera sa experienta persona-la, iar ca atare multe dintre întrebările legate de sursele utilizate de el si-ar fi gasit rezolvarea. Având în vedere faptul ca raspunsul la aceasta întrebare este incert , mult mai importante sunt lucrarile utilizate de catre Plutarch pentru a compune *De Iside* , marea majoritate a lor fiind citate chiar de autor.

Dupa opinia cercetatorilor, nu este usor de stabilit când anume Plutarch citeaza direct dintr-un autor clasic si când o face prin intermediul unei alte surse . Privind sursele care contin informatii despre egipteni, autorul din Chaeroneea mentiona mai multi autori clasici si 5 opere anonime.

Printre marii absentii, necitati de catre Plutarch, se numara *Hecateu din Milet*, *Herodot* si *Chaeremon* . În cazul primului, putem presupune ca Plutarch a folosit surse care au preluat, fara sa metioneze, afirmatiile lui **Hecateu din Milet**. Mult mai surprinzator este faptul ca **Herodot** nu se situ-eaza printre autorii citati, cu toate ca el a fost figura emblematica a grecilor în privinta cunostintelor despre Egiptul antic. Apoi, se poate afirma ca exis-ta similitudini între anumite pasaje din *De Iside* si *Istorie* . Se pune întrebarea: l-a utilizat Plutarch pe Herodot fara sa-l citeze? O prima constatare în legatura cu un raspuns la aceasta problema ar fi faptul ca temele abordate de cei doi sunt în general cunoscute lumii grecesti. Apoi, Plutarch poate l-a evitat deliberat pe Herodot din cauza celor scrise în tratatul sau *De Herodoti malignitate* .

Motivele nu se reduc numai la cele amintite de către *J. Hani*. Desigur, Herodot a fost acuzat a fi un „filobarbar“ (857 A), un egiptoman care a adus prejudicii culturii elene. Cum afirma în preambulul lucrării, Plutarch a dorit reabilitarea celor din Beotia și Corinth, ajungând ca la sfârșitul tratatului să afirme că a încercat să spele rusinea cauzată de Herodot „celor mai mari oameni și celor mai mari orașe ale Greciei“. Putem lua în considerare chiar și existența unui temperament intelectual diferit la cei doi autori, însă argumentul citat mai înainte ni se pare dicisiv.

Cazul lui **Chaeremon** este la fel de interesant. După cum am stabilit în capitolul precedent era imposibil ca Plutarch să nu fi utilizat lucrările unui *hierogrammateus* despre Egiptul antic. Criticile lui *van der Horst* la adresa lui *J. Hani* sunt nefondate. Oricum, ultimul autor a avut marele merit de a-l include printre sursele nementionate de către Plutarch. A se baza numai pe ideea că unul din cei mai autorizați autori care au comentat *De Iside*, adică *J. G. Griffiths*, nu-l include pe Chaeremon printre posibilele surse, nu înseamnă că *van der Horst* are dreptate. Argumentele prezentate și de noi sunt în conformitate cu justetea afirmațiilor lui *J. Hani*. Totuși, nu știm din ce motive Plutarch nu l-a citat pe autorul alexandrin.

Dacă analizăm sursele lui Plutarch, ele se pot împărți în mai multe categorii.

1. Autori care nu s-au dedicat în mod special studiului unor aspecte ale civilizației egiptene.

Printre aceștia i-am numi pe **Theopompos din Chios** și **Xenophan din Colophon**. Primul (378- 321 î. Hr.), elev al lui Isocrates,

a fost istoric și retor, iar lucrările sale au fost utilizate direct sau indirect pentru informații privind zoroatrismul (47, 370 B) și pentru afirmația că popoarele din vest numesc iarna Cronus, vara Aphrodite, iar primăvara Persephone (69, 378 E). Xenophan din Colophon (570- 480 î. Hr.), filosof și poet, a fost citat destul de ironic de către Plutarch referitor la maniera în care egiptenii își priveau zeii: „daca ei cred în zei, să nu-i jelească; dacă o fac să nu-i mai numească zei...” (70, 379 B).

2. Autori care se referă ocazional la istoria sau mitologia Egiptului an-tic .

Anticleides, un istoric athenian din secolul III î. Hr., a fost autorul unei *Istории a lui Alexandru* , iar în lucrarea *Întoarcere acasă* se pare că a practicat o filosofie apropiată lui Euhemeros. Plutarch îi atribuie afirmația că zeita Isis a fost fiica lui Prometheus, precum că ea a fost maritată cu Dionysos (37, 365 F).

Archemachos din Eubea , autor care a trăit în secolul III î.Hr., a identificat, probabil în lucrarea sa , anumite divinități din diferite țări, fapt amintit și de către Plutarch (27, 361 E: Sarapis = Pluto și Isis = Persephone).

Castor din Rhodos, un scriitor din secolul I î. Hr. , a elaborat lucrarea *Despre Nil* , din care Plutarch a preluat informația cu privire la „cei care pecetluiesc” boii ce urmează să fie sacrificați (31, 363 B).

Deinon din Colophon , secolul III. î. Hr., a fost autorul unei aprecia-bile lucrări despre persi, intitulată Persica; aceasta ar fi fost sursa lui Plutarch despre regele persan *Okhos*, cel care ar fi sacrificat taurul Apis (31, 363 C).

Phylarchos , scriitor din secolul III î. Hr., autorul unei *Istории* în 28 de carti, a fost citat de catre Plutarch, care-i ridiculiza afirmatia conform careia Dionysos ar fi fost primul care a adus în Egipt, din India, doi tauri: Apis si Osiris .

Socrate din Argos / Khos a fost *grammaticul* din a carui opera s-a inspirat Plutarch pentru a redacta paragraful 35 din *De Iside*.

3. Autori care au scris genuri devenite clasice în epoca elenistica: Aegyptiaca, Teologie egipteana sau Despre Nil .

Ariston , un filosof peripatetic contemporan cu Strabon, care a scris despre Nil , i-a furnizat lui Plutarch informatia conform careia egiptenii l-au numit pe fiul lui Zeus si al zeitei Isis (adica pe Dionysos) Harsaphes, nu Osiris (37, 365 E).

Aristagoras din Milet, din secolul IV î. Hr., autorul unei *Aegyptiaca* în cel puțin doua carti si-a exprimat parerea despre abstinenta preotilor de la sarea provenita din mare sau din lacuri sarate. Plutarch l-a criticat, afirmând: „a crede, cum face Aristagoras, ca sarea este impura, deoarece multe creaturi mici mor în procesul de cristalizare dupa ce au fost prinse, este o prostie“(5, 352 F).

Euhemeros din Messina , secolul IV î. Hr., a fost autorul unei lucrari care purta titlul de *Inscriptia Sacra* în cadrul careia a identificat zeii cu oa-meni divinizati; printre aceste zeitati, Euhemeros a amintit si câtiva egipteni. Plutarch a avut o atitudine critica la adresa euhemerismului (22, 359 D; 24, 360 D-E).

Leon din Pella , contemporan cu Hecateu din Abdera, a scris o carte *Despre zeii Egiptului* . A fost considerat un precursor al lui

Euhemerios, ceea ce reiese și din constatarea lui Plutarch: „...Leon, cel care reduce divinul la nivelul uman“ (23, 360 A).

Hellanicos din Lesbos (secolul V î. Hr.) a fost autorul unei vaste cronici care cuprinde și *Aegyptiaca* , în cadrul careia a oferit informații despre teritoriul Egiptului, legile existente, orașe și religie. Plutarch s-a inspirat din lucrarea sa, preluând o afirmație referitoare la faptul că preotii au pronunțat numele lui Osiris, Hysiris (34, 364 D).

Heracleidos din Pont (338- 310 î. Hr.), adept al filosofiei lui Platon, s-a bucurat de multă încredere din partea lui Plutarch . Autorul în discuție, în lucrarea *Despre Oracole*, a încercat să stabilească legături între zeii greci și cei egipteni. În *De Iside* el a preluat informația lui Heracleidos conform careia oracolul din Canopus ar fi fost cel al lui Pluto (27, 361 E- F).

Hermaios , care a trăit probabil în secolul I d. Hr., a elaborat lucrarea *Despre egipteni* . Plutarch a preluat de la acesta interpretările numelui lui Osiris, respectiv „cel puternic“ (37, 365 E) și „binefacător“ (42, 368 B).

4. Sursele principale ale lui Plutarch

Deși cei trei autori, a căror influență asupra lui Plutarch va fi dezbatută în continuare, fac parte din categoria de mai sus, îi vom trata separat datorită ponderii pe care au avut-o în elaborarea lucrării *De Iside*. Ordinea prezentării acestora va continua să fie alfabetică.

Eudoxos din Cnidos (408- 355) a fost faimosul matematician, astronom, medic, filosof, retor, istoric și geograf care a petrecut 16 luni în Egipt sub domnia lui Nectanebo, între 380- 381, unde a beneficiat de

învataturile lui *Khonuphis* din Memphis (*De Iside*, 10- 354 A). Plutarch avea cunostinte despre lucrarea lui, *În jurul lumii* (*De Iside*, 6- 353 C; *Non posse suav.*, 1093 C), care cuprindea si *Aegyptiaca* . Citatele referitoare la Eudoxos din *De Iside* sunt prezentate în continuare. În 6, 353 B- C citim: „Din aceste motive ei cred ca betia îi scoate din minti pe oameni si îi înnebuneste, deoarece au fost umpluti, în timp ce beau, cu sângele stramosilor lor. Eudoxos, în Cartea a II-a din a sa Descriere a lumii spune ca aceste afirmatii sunt facute de catre preoti“. Celebrul gânditor al Antichitatii ne-a oferit informatii si despre Busiris: „... în timp ce multe morminte ale lui Osiris exista în Egipt, corpul lui se afla la Busiris. Acesta a fost si locul de nastere al lui Osiris. Dupa spusele lui, totusi, Taposiris nu necesita nici o explicatie atâta vreme cât numele în sine înseamna mormântul lui Osiris“ (21, 359 B-C). Relatia dintre Typhon si poligonul cu 56 de laturi este descrisa în 30, 363 A. Despre Isis si viata sexuala, Plutarch mentiona: „...Eudoxos afirma ca Isis este un arbitru în problemele de iubire sexuala“ (52, 372 D). Plutarch a relatat si o alta afirmatie cu privire la Zeus si imposibilitatea lui de a merge: „Eudoxos afirma despre Zeus ca egiptenii relateaza în miturile lor ca picioarele sale au fost lipite astfel ca el nu putea sa mearga si a petrecut timpul în izolare; si Isis, taind si separând aceste parti ale corpului acestuia, l-a înzestrat cu o miscare usoara“ (62, 376 C). Desigur, acestea sunt referintele directe la Eudoxos din Cnidos, dar Plutarch i-a datorat mult mai mult.

Hecateus din Abdera a fost contemporan cu Ptolemeu I Soter, scriind o lucrare intitulata , în care a socotit ca zeii nu sunt decât suverani

divinizati sau elemente personificate. Acest rationament a fost elaborat de catre sofisti, pregatind terenul pentru conceptiile lui Euhemeros. Multe informatii din opera sa au fost preluate de catre Diodor din Sicilia . În *De Iside* apar numai doua citate cu referire la Hecateu din Abdera. „Hecateus din Abdera afirma ca egiptenii folosesc, de asemenea, aceasta expresie (adica: Amon) atunci când ei saluta pe cineva, cuvântul fiind unul de adresare“(9, 354 D). Tot de la el provin si informatii referitoare la vinul regilor: „De asemenea, regii, deoarece ei erau preoti, beau o cantitate de vin prescrisa de scrierile sacre, cum afirma Hecateu“(6, 353 B). Dupa cum a subliniat *J. Hani* împrumuturile lui Plutarch de la Hecateu din Abdera sunt mult mai numeroase decât cele mentionate direct. Autorul francez a propus urmatoarele preluari, nementionate de catre Plutarch, pe care , din cauza importantei lor, le vom reproduce în cele ce urmeaza. În primul rând se pare ca Hecateu din Abdera este la originea afirmatiei cu privire la poarta de bronz a templului din Memphis al lui Apis (29, 363 C). O alta posibila afirmatie preluata de la Hecateu este cea în conformitate cu care Apis a fost considerat „imaginea sufletului lui Osiris“(29, 363 C) . Apoi, explicatiile referitoare la cultul animalelor ar fi de aceeasi provenienta (72, 380 A- C). Desigur, Plutarch n-a preluat toate informatiile oferite de catre Hecateu din Abdera fara un spirit critic; avem în vedere mai ales conceptia teologica naturalista a acestuia. Oricum, sursele lui Hecateu pot fi considerate sigure si credibile, astfel încât Plutarch a avut posibilitatea de a prelua informatii corecte despre egiptenii antici.

Manethon din Sebennytos a fost considerat ca reprezentând

principala sursa pentru Plutarch în elaborarea lui *De Iside* . Daca tinem cont de faptul ca Manethon era un egiptean elenizat, dar înainte de toate un *hierogrammateus* din Heliopolis în timpul domniei primilor doi regi Ptolemei , afirmatia de mai sus este pe deplin justificata. Manethon a scris cel puțin trei lucrari consacrate religiei: *Cartea Sacra*, *Despre Sarbatori* si *Despre vechile obiceiuri si pietate* . Probabil prima a fost sursa principala pentru Plutarch. Autorul din Chaeroneea l-a citat pe Manethon de cinci ori în *De Iside* . În primul rând o face când se refera la zeul Amon: „În timp ce majoritatea înca crede ca Amon (ceea ce noi vom modifica în Ammon) este numele lui Zeus printre egipteni, Manethon din Sebennytos crede ca acesta semnifica ceea ce este ascuns si ascunderea este desemnata prin acest cuvânt“ (9, 354 C-D). Descriind colosul lui Pluto, Plutarch afirma: „Când colosul a fost transportat si examinat, Timotheus interpretul si Manethon din Sebennytos au tras concluzia ca acesta a fost imaginea lui Pluto, deducând aceasta din câinele Cerber si sarpe. Ei l-au convins pe Ptolemeu ca nu reprezinta un alt zeu decât pe Sarapis“ (28, 362 A). Al treilea citat se refera la zeul Bebon: „Unii afirma ca Bebon a fost unul dintre însotitorii lui Typhon, dar Manethon afirma ca însusi Typhon este numit Bebon“(49, 371 C). În §. 62, 376 B, Plutarch scria: „...ei numesc magnetita osul lui Horus si fierul osul lui Typhon, cum ne relateaza Manethon“. Ultima informatie atribuita lui Manethon se refera la sacrificarea barbatiilor vii: „Într-adevar, în Eileithyaspolis ei obisnuiau sa arda barbati vii cum ne-a relatat Manethon, numindu-i thyphonieni...“(73, 380 D). Pe lângă aceste citate, se pare ca Plutarch a preluat si alte informatii din lucrarile lui

Manethon pentru a scrie *De Iside* . Acestea ar fi: etimologia egipteana a numelui Athenei (62, 376 A), tabuul referitor la porc si sacrificarea acestuia în onoarea Soarelui si a Lunii (8, 353 F- 354 A), datele referitoare la sarbatorile osiriace si, nu în ultima instanta, modalitatea de preparare a *khyphi*-ului (80, 383 E-F, 384 C). În literatura de specialitate exista o controversa cu privire la maniera în care Plutarch l-a utilizat pe Manethon. Unii autori au exclus posibilitatea ca el sa fi citit direct opera lui Manethon , iar altii au afirmat contrariul . Dupa opinia noastra, credem ca Plutarch si-ar fi dat seama de importanta informatiilor oferite de catre Manethon si ca atare i-a citit scrierile. Cu singuranta, daca dorea sa ofere o compilatie despre mitul osiriac si nu numai, Plutarch ar fi recurs si la alte lucrari gen *Aegyptiaca* din Antichitate . Credem ca intentia sa a fost mai ales prezentarea unei interpretari platonice a mitului, asa cum va reiesi din concluziile prezentei lucrari, fara a ignora sursele socotite de el a fi cele mai credibile. Oricum, ideea utilizarii de catre Plutarch a unei surse unice, cum ar fi Manethon, Apion ori lucrarea unui filosof stoic , sau ca el ar fi parcurs numai un numar restrâns de autori în original , pare a fi neveridica daca avem în vedere modalitatile de documentare ale lui Plutarch utilizate în întreaga sa opera.

5. Surse egiptene antice ?

În cazul în care am avea în vedere posibilitatea folosirii de catre Plutarch a unor izvoare faraonice, ele n-au putut fi utilizate direct, deoarece egipteana lui Plutarch era departe de a-i permite acest lucru. Faptul ca s-a re-ferit la „genealogiile regilor“ (38, 366 C) nu înseamna ca a consultat listele regale egiptene antice. Informatia putea proveni

foarte bine de la Manethon din lucrarea acestuia . De „Imnurile sacre ale lui Osiris“(52, 372 B) ar fi auzit de la interpretii pe care i-ar fi întâlnit cu prilejul vizitei sale în Alexandria (v. mai sus). Situatia pare a fi identica si cu „...asa-numitele carti ale lui Hermes“(61, 375 C) .

Daca ar fi sa prezentam o sinteza a celor afirmate pâna acum, ar trebui sa scoatem în evidenta faptul ca Plutarch s-a folosit de nenumarate surse pentru a concepe *De Iside*, utilizând pentru fiecare capitol informatii diferite. Totusi, cel mai mult se apeleaza la Manethon, Eudoxos din Cnidos si Heca-teu din Abdera. În privinta capitolelor 22-27 si 30, care se refera la euhe-merism si demonologie, am putea avea în vedere surse din secolul III, în orice caz *Xenocrates* si *Chrysippos* au fost evidentiati pentru demonologia lor. Dualismul si zoroastrismul(§§. 45-49) au fost elaborate pe baza informatiilor lui *Theopompos*, dar probabil si a celor detinute de catre *Eudoxos*. Evident, nu putem ignora si o serie de informatii care se leaga prin natura lor de Epoca Romana: preferinta lui Horus pentru cal, folosirea iederei în cult, sarbatoarea Chamosyna si prezenta termenului .

CAPITOLUL V

MITUL LUI OSIRIS

V. 1 . Problematika mitului egiptean antic

Definitia conceptului de mit a reprezentat una din cele mai controversate probleme ale egiptologiei. Merite deosebite revin învatatilor germani care au avut o preocupare aproape constanta în aceasta privinta. Începând cu unul dintre pionierii egiptologiei moderne *H. Brugsch* , continuând cu *S. Schott* , apoi cu *E. Brunner-Traut* , s-a încercat sa se raspunda la urmatoa-rele întrebări: în ce consta esenta miturilor în Egiptul antic si când au aparut ele. Desigur, opiniile lor n-au fost identice, ele corespunzând de cele mai multe ori tendintelor de baza ale epocilor în care au fost formulate.

Pentru *Schott* n-au existat mituri în adevaratul sens al cuvântului înainte de Epoca Dinasticului Timpuriu, însa în *Textele Piramidelor* putem depista urme ale formarii lor. Initial ar fi existat „povestiri “ despre zei, iar conform opiniei aceluiasi egiptolog, ar fi fost celebrate anumite ritualuri, care nu aveau nici o legatura cu miturile. De aici provine teoria cu privire la existenta unor „mythenfrei Ritualen“ .

Cea mai elaborata definitie a miturilor a fost oferita de catre *J. Assmann*. Dupa el, mitul este o povestire despre lumea divina care poseda calitati narative reale, cum ar fi începutul, cuprinsul si încheierea . El a aratat ca literatura mortuara dinainte de Epoca Imperiului nu este narativa, ca atare nu poate fi utilizata pentru a demonstra existenta miturilor în epocile timpurii ale istoriei faraonice. Desi în *Textele Piramidelor* ne sunt prezentate evenimente din lumea zeilor, ele nu

constituie naratiuni si ca atare nu pot fi considerate mituri. Nici macar *Papyrusul Dramatic de la Ramesseum* nu este o naratiune autentica, ci un ritual. În ceea ce priveste episodul referitor la Horus si Seth redat într-un papyrus de la *Illahun*, *Assmann* considera ca acesta era mai degraba un descântec magic, decât o naratiune .

Datorita importantei pe care o prezinta în cercetarea egiptologica, vom analiza, în cele ce urmeaza, mai pe larg teoria lui J. Assmann.

Cercetatorul german constata ca notiunile de „mit“ si „mitic“ sunt uti-lizate inadecvat în egiptologie, ele putând fi înlocuite de cele mai multe ori cu alte concepte, mai putin ipotetice, fara a pierde din expresivitate. Printre aceste „notiuni înlocuitoare“ se numara: „lumea de dincolo de moarte“, „cerul“ si „lumea zeilor“.

J. Assmann prezinta amanuntit raportul dintre „mit“, pe de o parte, si „lumea zeilor“, „ritual“, „expresie mitica“, pe de alta parte. El reuseste sa delimiteze mai exact notiunea de „mit“ de cele trei concepte apropiate men-tionate si, astfel, sa se apropie de o definitie mai exacta a notiunii de „mit“.

Formarea mitului este considerata ca un proces ce apare abia în Rega-tul Mijlociu, sau mai sigur în Epoca Imperiului, si continua neîntrerupt pâna la sfârșitul istoriei egiptene . Doar într-un singur caz el recunoaste ca într-unul din paragrafele *Textelor Piramidelor* ar putea fi vorba de elemente ale mitului lui Osiris .

J.Assmann identifica trei caracteristici constitutive ale mitului si anume:

a). coerenta narativa , b). ancorarea în spatiu si timp si c). schimbarea

constelatiilor de persoane.

a). Se poate vorbi despre mituri atunci când ele exprima sau nareaza lumea zeilor „în forma ei“ si atunci când un eveniment este reprezentat ca „episod mitic legat de o povestire“ . În finalul expunerilor sale, vorbeste de mit folosind notiunile de genotext si fenotext .

Genotextul reprezinta împletirea actiunilor si evenimentelor de baza, respectiv structura evenimentelor aflata „în spatele“ textelor, iar *fenotextul* este suprafata formulata verbal a textelor propriu-zise, respectiv „expresiile mitice“.

Astfel, Assmann ajunge la urmatoarea caracterizare: „miturile sunt în principiu transcendente ale genului sau mediului si pot fi transpuse în forma unei epeei, a unui basm, catren, drame, a unui dans sau chiar în decorul unui vas sau al unui sigiliu“ . Prin urmare, însusirea de „narativ“ nu poate fi înțeleasa ca o caracteristica a fenotextului (de exemplu, o epeee), ci trebuie privita la nivelul genotextului, ca mitul însusi, care se va caracteriza prin „narativitate“.

J. Zeidler considera ca Assmann subapreciaza sau elimina expresiile ne-narative, cum ar fi imnurile, textele dramatice sau imaginile. Mitul poate fi exprimat si sub forma descriptiva sau comunicativa, dar poate exista si într-un viitor etern, atunci când este conceput „escatologic“ . Pentru a ilustra acest lucru, Zeidler a elaborat un model grafic sugestiv :

GENOTEXT=MIT
(structură bogată în evenimente)

ACȚIUNE-ÎNTÂMLĂRI

NARATIV

- basmе
- epopee
- fabulă

NARATIV mit escatologic

COMUNICATIV -farsă -dramă mitologică

FENOTEXTE= EXPRESII MITICE

**(text formulat con-
cret cu exemple)**

DESCRIPTIV

- ritual
- imn

NARATIV
-povestire transpusă
în prezent

VIITOR

PREZENT

TRECUT

ETAPA DE TIMP

b). Assmann considera ca ancorarea unei „povestiri“ într-un trecut nedefinit (de exemplu acel „a fost odata“ al basmelor noastre) aduce evenimentele „din sfera repetitiei, care este caracteristica ritualului, în sfera pre-zentului , proprie mitului“ .

Dar, desi mitul apartine în general trecutului, ancorarea lui spatiala si temporală în lumea zeilor nu este întotdeauna explicita, putând fi constatata doar indirect prin analiza textelor.

c). În fragmentul „Mit *versus* lumea zeilor“ , Assmann s-a pronuntat hotărât împotriva unei asezari pe acelasi nivel a celor doua

concepte citate în titlu, așa cum susținea S. Schott . El considera ca simpla alăturare a lui Osiris, Isis și Horus reprezintă o „constelație“ de personaje din lumea zeilor, dar în nici un caz un mit. După Assmann o „constelație“ presupune anumite interacțiuni sociale preluate din lumea reală, ca de exemplu, comportamentul complex al grijii materne a zeiței Isis pentru Horus, începând de la alăptare și educare, până la apărarea copilului.

Abia un număr mai mare de „constelații“ de zei, îmbinate cu „intrarea și ieșirea“ în acțiune a anumitor persoane, îndeplinește o condiție de bază pentru existența mitului.

Assmann numește „constelația“ o „icoană“, încercând să definească pe scurt mitul egiptean, accentuând în mod special „iconicitatea“: „Miturile sunt icoane (constelații, imagini de referință) etalate în povestiri, care se pot retrage din nou în iconicitatea lor pură, fără să-și piardă identitatea“ .

Constelația mama-copil tematizează în imaginea de icoană câmpul de interacțiune socială generală a creșterii copilului fără caracteristici „individuale“ speciale și de aceea poate fi utilizată în orice context religios în care este vorba de creșterea copilului. Se poate face o comparație liberă între mitologia egipteană și iconografia religioasă când utilizează imaginea cuplului *Isis lactans* .

Notiunea de constelație, după Assmann, reprezintă un instrument eficient pentru diferențierea între atribuirea unor roluri sociale diferitelor personaje „din lumea zeilor“ („*dimensiunea cultică*“) și posibilitățile de acțiune corespunzătoare pe de o parte, și majoritatea grupurilor de

„purtatori de ro-luri“ într-un mit („*dimensiunea mitica* “), pe de alta parte.

Privind caracterizarea generala a mitului egiptean se opun doua interpretari, cea care a fost numita „narativitate“ si cea numita „iconicitate“.

Prin „narativitate“ se înțelege aici definitia modificata a mitului ca o secventa de actiune clar conturata, coerenta (genotextual), ale carei elemente („functii“) își extrag însemnatatea abia din contextul actiunii.

În spatele notiunii de „iconicitate“ se afla opinia lui Assmann, conform careia miturile ar fi „icoane dezvoltate în povesti“ sau „constelatii“, care nu sunt incluse initial ca elemente de sine statatoare „ne-narative“ în secventele actiunii.

Ca urmare, miturile egiptene sunt fie secvente de actiuni independente, ce sunt introduse secundar în alte contexte religioase (de exemplu, asa-zisele texte ale mortilor), fie invers, actiuni separate, izolate, preluate prin proiectie din lumea reala si atribuite zeilor, care constituie stadiul initial, din care se construiesc, abia în etapa a doua a interpretarii lumii zeilor, o le-gatura între actiuni.

Astfel de actiuni „înlanțuite“ s-ar fi putut cristaliza, dupa Assmann, înca din Regatul Mijlociu, sau cel mai sigur din Epoca Imperiului, în mituri „fixe“.

Deoarece toate miturile egiptene pastrate înainte de Epoca Imperiului au fost transmise în forma cultica, miturile având în general un caracter explicativ, este greu de stabilit în mod sistematic întâietatea în cadrul sintagmei „narativitate *versus* iconicitate“. Dificultatea creste si

datorita faptului ca majoritatea legaturilor cultice trebuie recuperate din materiale scrise, elaborate mai târziu.

Din punct de vedere istoric, se pune întrebarea daca în cele mai vechi dovezi ale „miturilor“ se poate recunoaste procesul dezvoltarii lor din proiectiile religioase. Pentru motivul cultic este deosebit de importanta dinastia a V-a, deoarece se presupune existenta unui arhetip al *Textelor Piramidelor*, care nu ar putea fi cu mult mai vechi decât textul din perioada faraonului *Unas* de la sfârșitul dinastiei a V-a. Deoarece perioada atestarii textelor în forma finala nu trebuie sa coincida neaparat cu data aparitiei ideilor formulate în ele, suntem obligati sa luam în considerare si ideile mai vechi (din intervalul dinastiilor 0- 4).

Deci, începând cu dinastia a V-a se poate presupune existenta legaturilor de actiune în lumea zeilor, considerate în deplinatatea sensurilor „mituri“ .

J. Baines a respins, pe buna dreptate, conceptiile lui *S. Schott*, *E. Hornung* si *J. Assmann* conform carora pentru a elabora un mit era absolut necesara prezenta unor zeitati antropomorfe . În multe societati antice, deci implicit si în Egiptul faraonic, animalele pot fi ori subiect al actiunii, ori mitul contine si personaje zoomorfe; mai mult, în epoca sincretismului târziu al religiei faraonice sunt prezente în calitate de personaje principale ale miturilor inclusiv divinitati heteromorfe.

Este un fapt binecunoscut ca în limba greaca cuvântul este înrudit cu verbul „a produce, a povesti“. La origine substantivul de mai sus nu semnifica raporturile dintre zei, ca atare în *Odysea* întâlnim si semnificatia de „cuvânt“ (**Od.**, XI / 561/).

Trasaturile istorice ale mitului au aparut în Epoca Elenistica. Autorii greci au conferit miturilor orientale și implicit celor egiptene antice, trasaturi grecești. Spre sfârșitul secolului IV î. Hr., *Hecateu din Abdera* și *Euhemeros* au încercat să ofere o explicație ratională a miturilor, considerându-le ca povestiri despre oameni de rang superior. Ideea este elenistică, conform căreia numai acele fapte mitice care indică trasaturi istorice sunt comprehensibile. Este foarte posibil ca prototipul acestei modalități de gândire să fi fost cel egiptean antic. De fapt, după *U. Luft*, primul exemplu al unui *mit-istorisit* din Egipt este o povestire cuprinsă pe naosul descoperit la *el-Arish*, datând din timpul domniei lui *Nectanebo I*. În cazul Egiptului antic, mitul-istorisit s-a dezvoltat în momentul în care indigenii au avut deja o legătură stabilă cu grecii. În Epoca Elenistică a Egiptului sensurile colective au fost înlocuite cu cele individuale. Egiptenii instruiți n-au rămas străini față de aceste idei. Istorisirea miturilor s-a dezvoltat după ce ideile elenismului s-au răspândit în Egipt, iar în timpul dominațiilor persane, egiptenii au acceptat ideile grecilor ca un sentiment al eliberării lor față de jugul per-san.

La egipteni nu exista o interdicție în privința relevării imaginii unui zeu, dar se constată o deosebire netă între imagine și forma reală, cea din urmă neprezentată oamenilor de rând decât în cazuri excepționale.

În Lumea de Apoi era posibil ca egipteanul să vadă forma reală, deci zeul însuși, însă pe pământ cel credincios trebuia să se mulțumească cu imagini și intermediari și să trăiască cu dorința nesatisfăcută de a

vedea „perfectiunea“ zeului .

Pentru simplul adorator se confunda imaginea divinitatii cu zeul, iar preotii considerau imaginea divinitatii un intermediar între om și divinitate. Oamenii puteau deveni copii ai zeilor odata cu nasterea lor sau puteau dovedi ca sunt imagini ale zeilor prin actiunile întreprinse .

Faraonul era primul fiu, prima imagine a zeului creator și aproape toate comentariile egiptene despre om în calitate de „imagine“ a zeului se re-fereau la el. În epoca piramidelor (de la dinastia a IV-a), regele era „fiul“ zeului solar, însa începând cu Regatul Mijlociu, faraonul devine „imaginea divinitatii“.

Imaginea zeilor era o realitate distincta pentru egipteni și ca urmare necesita respect și veneratie.

Forma de manifestare a zeilor și trasaturile acestora nu sunt constante, ci ele se dezvoltă și se modifică de-a lungul istoriei egiptene. Zeii sunt pentru egipteni fortele care explică lumea și nu trebuie să le cerem elucidarea acestor forte, deoarece ele transmit informatii într-un limbaj specific mitului. „Fiecare mit nu releva și nu interpretează decât o parte a realitatii, însa zeii în totalitatea lor și a realitatilor dintre ei releva și interpretează realitatea completa a lumii“ .

V. 2. Plutarch și conceptul de mit

Atitudinea filosofilor fata de mit s-a exprimat prin intermediul antitezei mit-logos. Prin se înțelegea o abordare rationala a eve-nimentelor . Dupa Aristotel „...iubitorul de mituri este oarecum un filosof, caci mitul a fost nascocit pe baza unor întâmplari minunate, pentru explicarea lor “ .

La fel de interesant este si un pasaj din **Platon**, *Timaios*, 59 C- D: „Când cineva, de dragul unei destinderi, lasa un timp de o parte vorbirea despre realitatile vesnice si examineaza în amanunt expunerile verosimile privitoare la devenire, el își procura astfel o placere de care nu are cum sa-i para rau, un amuzament cumpatat si responsabil “ . Cercetatoarea Y. *Ver-nière* , citând pasajul de mai sus, se întreba logic: oare în acest spirit si-a compus Plutarch miturile, ca un joc () si ca o relaxare (-* ✦) ? . Raspunsul oferit, dupa parerea noastra, este incomplet. Dupa clasicistul francez, Plutarch a facut deseori referiri la „purele fabulatii“, la „fictiuni destinate sa delecteze auditoriul si pentru a-i înspaimânta“ , dar a precizat ca Plutarch niciodata nu a apreciat acest gen de creatii ale poetilor.

Daca dorim sa caracterizam atitudinea lui Plutarch fata de mit, trebuie sa avem în vedere mai multe afirmatii ale sale, atât din *Vieti paralele*, cât si din *Moralia*, care ne dezvaluie o oarecare ezitare din partea gânditorului din Chaeroneea. Pentru a sustine aceasta atitudine oscilatorie a lui Plutarch vom reda în cele ce urmeaza trei pasaje semnificative. În *De Glor. Ath.*, 348 A-B se afirma: „Mitul are caracteristica de a fi o povestire mincinoasa, care se aseamana cu o povestire veridica“. În aceeasi ordine de idei, Plutarch scria în

Amatorius, 762 A: „Fara a crede în totalitate în mituri, nu le refuz, nici nu le creditez în totalitate“. Nici în *De Iside*, 58- 374 E nu gasim o parere cu mult diferita de cele prezentate mai sus: „Nu trebuie sa tratam miturile ca povestiri absolut autentice, ci sa luam din fiecare ceea ce este convenabil si verosimil“ . Prin urmare, Plutarch a manifestat atât o atitudine negativa, cât si una pozitiva fata de mit în general .

Deseori pentru Plutarch conceptul rezida în afirmatii nea-devarate si deplasate, incongruenta () fiind o caracteristica a miturilor . Totodata, mitul nu inspira încredere () , este lipsit de continut , ca atare nu este demn de a fi luat în considerare .

Aprecierile pozitive asupra mitului sunt câteodata ezitante, dar ele exista în opera lui Plutarch. Caracterul aluziv al mitului releva un adevar ascuns, deseori redat prin .

Raportul dintre filosofie / filosof si mituri este de asemenea mentionat de catre Plutarch. În *De Iside*, 9- 354 B se afirma ca un rege ales din rândul luptatorilor devine în mod automat preot si ca atare subiectul unei filosofii care este ascunsa în majoritatea miturilor si povestirilor . Dupa Plutarch, filosofii pot chiar filosofa prin intermediul mitului .

Miturile vechi cer respect din partea celui care le citeste, în acest sens Plutarch oferind câteva afirmatii în *De Iside* . Totusi, scepticismul sau mai degraba acea ezitare de care am vorbit mai sus caracterizeaza opinia lui Plutarch despre mituri, care dezvaluie „ni crédulité excessive, ni scepticisme systématique“ .

V. 3. Mitul original despre Osiris si evolutia lui

Osiris era principala divinitate a Egiptului faraonic al carei nume a fost asociat cel mai pregnant cu Lumea de Apoi. Divinitatea în cauza, repre-zentata mai ales antropomorfic , nu a fost un zeu dinastic, cum a fost cazul lui Re sau Amon- Re. Probabil originar din Busiris, Osiris ajunge sa repre-zinte în *Textele Piramidelor* regele mort divinizat. În urma raspândirii cultului sau, personalitatea zeului capata noi valente: la Memphis, în urma asimilarii zeului *Sokaris*, își va accentua aspectul funerar ; la Heliopolis a fost integrat Eneadei, devenind o zeitate solara si astrala; la Abydos îl înlocuieste pe *Khentamentiu*, având atributul de zeu al necropolei si de stapân al mortilor . Cel mai târziu în epoca Regatului Mijlociu el a devenit zeul mortii, iar atributele sale în aceasta calitate se extind asupra a tot ceea ce este „muritor“. Osiris este unul dintre zeii cei mari ai Egiptului, dar nu „fiinta suprema“, cum este cazul zeului Soare în anumite etape ale civilizatiei faraonice . În aceasta calitate, din Epoca Imperiului, Osiris, pe lângă faptul ca este zeul incontestabil al mortilor, devine si zeul universal al naturii . Sarbatoarea cultului sau are loc în a doua jumatate a lunii Khoiak, sfârșitul anotimpului inundatiilor. În cele din urma, datorita preluarii unor atributii ale zeului dinastic *Re*, a fost implicat în politica religioasa a preotilor egipteni .

Totusi, perioada de maxima dezvoltare a cultului divinitatii în cauza a fost Epoca Târzie, de atunci datând si marea majoritate a documentelor scrise legate de fiinta lui Osiris. Principalul sau sanctuar a

fost la *Philae*, iar prin inscripțiile templului din Dendera s-a conservat cel mai important text referitor la *Ritualul misteriilor lui Osiris în luna Khoiak*.

La începutul expunerii noastre, vom justifica existența mitului sau în cadrul *Textelor Piramidelor*, urmând ca apoi să prezentăm, în linii mari, evoluția mitului original al lui Osiris.

Dacă avem în vedere reprezentările paletelor, ale capetelor de sceptru predinastice, dar și ale altor obiecte dinastice timpurii, putem constata că imaginea lui Osiris nu apare pe ele, în schimb, deasupra *serekh*-lui, soimul-Horus este aproape omniprezent. Acest aspect, deși aparent lipsit de semnificație, își va găsi explicația în expunerea noastră de mai jos.

Mitul lui Osiris a fost pentru egiptenii antici unul foarte important, având o vechime considerabilă, ceea ce reiese și din faptul că ocupa un rol de seamă în cea mai veche culegere de texte religioase din Egipt, *Textele Piramidelor*. După cum a demonstrat *T. G. Allen*, multe din descântecele sale au fost ulterior refolosite în *Textele Sarcofagelor*, în *Cartea Mortilor* și în alte culegeri care se utilizau în liturghia funerară și în ritualul zilnic al templelor.

Textele Piramidelor, elaborate în intervalul dinastiilor V- VI, cu scopul de a ghida faraonul decedat în Lumea de Apoi, nu prezintă un mit coerent al lui Osiris, adică o naratiune în sensul aristotelic al cuvântului. Probabil, din aceste motive *J. Assmann* a considerat că mitul în discuție a fost elaborat mult mai târziu. Totuși, *Mitul lui Osiris* așa cum ne releva *Textele Piramidelor*, este alcătuit din mai multe naratiuni sau,

dupa cum le denumesc unii cercetatori ai fenomenului, „constelatii“ independente care, reunite si analizate corect, pot constitui un punct de plecare în analiza acestui mit.

Cu toate acestea, în cadrul *Textelor Piramidelor* un loc mult mai important revine unui alt mit, cel al lui Horus . Acesta împreuna cu zeul Seth au fost angajati într-un conflict violent, în urma caruia Horus si-a pierdut un ochi, iar Seth testiculele. Zeul Thoth a fost cel care a intervenit în favoarea lui Horus, iar ochiul furat i-a fost retrocedat. Dupa ce si-a recuperat ochiul, Horus l-a prezentat faraonului, acesta din urma identificat cu zeul Osiris: „Horus si-a recuperat ochiul de la Seth, oferindu-ti tie (adica faraonului) “ (Pyr. §. 591) . Ochiul a devenit pentru faraon un mijloc prin care el urma sa fie protejat de actele violente ale lui Seth: „ O , Rege, am venit si îti aduc ochiul lui Horus, ca sa-ti îngrijesti fata cu el, ca el sa te curete, ca parfumul lui sa fie pe tine. Parfumul ochiului lui Horus este pe acest Rege, el înlocuieste efluxul tau si te protejeaza de umezeala mâinii lui Seth...“(Pyr. §. 20- 21) .

Trebuie subliniat un aspect important al mitului: cu aceasta ocazie este integrat în naratiune si Osiris, deoarece faraonul a fost identificat cu el, iar Seth devine nu numai inamicul lui Horus, ci si al lui Osiris.

Prin urmare, Seth are o atitudine dusmanoasa fata de Osiris: „ O, Seth, acesta de aici este fratele tau Osiris, care fusese restabilit, cu scopul de a trai si a te pedepsi; daca el traieste, atunci si Regele va trai“ (Pyr. §. 173) .

Osiris a fost masacrat de catre Seth, desi paragrafele referitoare la a-cest act criminal al lui Seth sunt mai putin explicite: „ O, Osiris- Rege,

ti- l aduc pe acela care ar putea sa te ucida,... un cutit este pregatit pentru el“ (Pyr. §. 1339) .

Naratiunea „continua“ cu relatarea faptului ca Osiris a fost atacat pe pamântul din *Gehesti* si doborât pe malul din *Nedit* . Zeitele Isis si Nephtys au pornit în cautarea fratelui lor si l-au gasit, urmând apoi sa-l je-leasca .

În conformitate cu doua pasaje din *Textele Piramidelor* , zeul Horus este acela care-l imobilizeaza pe Seth si-l aduce în fata lui Osiris: „Horus l-a adus pe Seth tie (Osiris), el ti l-a dat tie, îngenunchiat sub tine. Puterea lui este mai mare decât acesta“ (Pyr. §. 1632) ; „...El (Horus) l-a doborât pe Seth pentru tine (Regele-Osiris), legat, tu fiind în posesia *ka*-ului sau. Horus a poruncit sa fie prins pentru tine, tu fiind mai mare decât el“ .

Descântecul [356] poate fi numit cel al „triumfului lui Osiris“ , zeul Thoth fiind cel care a contribuit la aceasta victorie.

Logic urmeaza judecata lui Seth, cel care a fost adus înaintea zeilor din Heliopolis, unde tribunalul divin a fost prezidat de catre Geb. Principala acuzatie adusa lui Seth a fost violenta la adresa lui Osiris . În acest episod Horus nu detine un rol important, deoarece reclamantul si inculpatul erau Osiris si Seth, iar verdictul s-a pronuntat împotriva lui Seth: Osiris a fost recompensat cu un vast regat, incluzând cerul si pamântul, Câmpurile din Ialu, satele lui Horus si cele ale lui Seth, orasele si nomele.

Pe de alta parte, în *Textele Piramidelor* exista pasaje conform carora aceasta judecata din Heliopolis îi avea ca protagonisti pe Horus si

Seth, motivul fiind ochiul furat al primului .

Un alt episod important se refera la nasterea lui Horus. În mitul original se au în vedere cel puțin doua aspecte ale acestui fapt: unul astral, în conformitate cu care în urma relatiei dintre Osiris si zeita *Isis-Sothis* se va naste *Horus-Soped* . În conformitate cu cealalta varianta, zeul -copil, denumit si *Horus-cel-tânar*, s-a nascut dupa moartea lui Osiris, iar protagonistii n-au echivalent astral .

Ceea ce a reiesit clar este faptul ca în *Textele Piramidelor* beneficiem de fapt de relatarea a doua mituri: cel al lui Horus si cel al lui Osiris.


În vrajba dintre Horus si Seth cei doi protagonisti sunt frati, iar în episoadele care relateaza cearta dintre Osiris si Seth, ultimul devine unchiul lui Horus si fratele lui Osiris . Trebuie remarcat faptul ca Seth este de mai multe ori mentionat în *Textele Piramidelor* în calitate de frate al lui Osiris , decât ca frate al lui Horus .

Un alt aspect interesant, copilul din *Mitul lui Osiris* este diferit de puternica zeitate care este capabila sa-l mutilizeze pe Seth din *Mitul lui Horus* . Într-un papyrus de la Illahun este descris episodul relatiilor homosexu-ale dintre Horus si Seth, unde Horus nu pare a fi un copil. În conformitate cu noile pasaje din *Textele Pitramidelor* descoperite de catre *J. Leclant* , cei doi zei sunt de aceeasi vârsta, iar în episodul homosexualitatii initiatorul pare a fi Horus.

Daca avem în vedere genealogia celor doi zei, si aceasta difera. Osiris poate fi „fiul“ lui Atum si Shu, Tefnut, Geb si Nut; este în acelasi timp „fratele“ lui Isis, Seth si Nephtys, iar în cele din urma „tatal“ lui

Horus . În cazul genealogiei lui Horus posedam informatii mai putine; el este „fiul“ lui Nut , Geb si poate al zeitei Hathor .

Tinând cont de faptul ca relatia dintre rege si Horus apare deja în timpul dinastiei I, daca nu chiar mai înainte, este logic ca vrajba dintre Horus-Seth este mai veche decât cea dintre Osiris-Seth .

Un alt aspect important în acest sens este faptul ca regii primei dinastii a istoriei faraonice ne sunt cunoscuti mai ales prin intermediul numelui - Horus . Din punctul de vedere al ideologiei regale, doi faraoni din timpul dinastiei a II-a, adica **Seth- Peribsen** si **Horus- Seth- Khasekhemui**, se abat de la aceasta regula. În cazul primului, s-ar putea presupune existenta unei „rebeliuni“ a sustinatorilor lui *Seth*, adica o abandonare a vechiului protector *Horus* si înlocuirea lui cu o divinitate razboinica. Se pare ca lucrurile au fost oarecum aplanate, deoarece ultimul faraon al dinastiei, **Horus- Seth- Khasekhemui**, preia ambele nume (Horus si Seth) în calitate de protectori, situatie reflectata si în traducerea numelui sau : „Horus si Seth, cei doi puternici“. În perioada Regatului Timpuriu, Egiptul era o monarhie absoluta, faraonul fiind considerat o încarnare a divinitatii. Teoretic, dar nu si practic, toti supusii erau egali în fata „bunului zeu “ =  (nTr nfr , citeste: **necer nefer**) care, cu exceptiile amintite, a fost identificat cu divinitatea Horus .

Dupa *J. G. Griffiths* contopirea mitului Horus „into the Osirian system was the deliberate achievement of the Heliopolitan theologians“ . Deja la sfârșitul anilor '40 ai secolului nostru, *A. Scharff* a recunoscut existenta a doua cicluri mitice si faptul ca legenda lui Horus era de esenta istorica. Egiptologul german a argumentat ca Horus n-a fost inclus în

Eneada de la Heliopolis, deoarece teologii din localitatea amintita erau mult mai interesati de zeii naturii, decât de povestiri având un caracter istoric. De aici a ajuns la concluzia ca unificarea celor doua mituri a avut loc putin dupa epoca crearii sistemului bazat pe eneada, adica în prima jumătate a Regatului Vechi.

Dupa *J. G. Griffiths* lipsa initiala a lui Horus din Eneada de la Heliopolis rezida în alte motive. Divinitatea în cauza a fost identificata cu regele aflat în viata. Functia de baza a „curtii zeilor din Heliopolis“ era de a se pronunta asupra „drepturilor divine ale regelui pamântesc“; judecatorii aveau echivalentul lor mitic în corporatia zeilor care judecau cererile lui Horus si ca atare, Horus nu putea fi unul dintre judecatori.

Teologii templelor egiptene n-au uitat niciodata vechile texte, care au fost îmbogățite în continuu cu noi elemente. Ca atare, afirmatia cercetatoarei *G. Englund* conform careia preotii „n-au studiat si interpretat un text de baza, din contra au creat altele noi“ ni se pare fortata. Justetea precizarii noastre va reiesi în urma prezentarii succinte a evolutiei *Mitului lui Osiris* dupa perioada elaborarii *Textelor Piramidelor*.

Dintre episoadele mitice ale Egiptului antic, scribii au manifestat o preferinta fata de nasterea, tineretea si obtinerea puterii pamântene de catre Horus . Cea mai detaliata si în acelasi timp coerenta descriere a acestui episod din *Mitul lui Osiris* apare în *Textele Sarcofagelor*, mai precis în Descântecul [148] . Viitoarea nastere a mostenitorului tronului lui Osiris era un eveniment important în lumea zeilor egipteni, ca atare zeita Isis aduce la cunostiinta faptul ca este însarcinata: „Dupa suflul unui

meteorit, ceea ce chiar i-a înspaimântat și pe zei, Isis s-a trezit însărcinată de samânta fratelui ei Osiris. Astfel, femeia s-a trezit subit, cu inima bucurată ca (poarta) samânta fratelui ei Osiris. Ea spune: «O, zei ! Eu sunt Isis, sora lui Osiris, care plânge pentru tatăl zeilor Osiris, cel care a aplanat macelul celor două țări, a cărui samânta este acum în pântecul meu. Am conceput forma unui zeu în interiorul ovarului ca fiul meu, cel care se va afla în fruntea Eneadei, cel care va conduce acest pământ, cel care va fi moștenitorul lui Geb, care-și va susține tatăl și care-l va masacra pe Seth, inamicul tatălui sau Osiris »“.

Textul descântecului continua cu o invocatie a zeitei Isis la adresa zeilor, având scopul de a le solicita protecția: „Veniti voi zei, astfel încât să vă puteți asigura protecția lui în interiorul pântecului meu ! Cunoașteți în inimile voastre ca stăpânul vostru este acest zeu, care se afla în stadiul sau de sa-mânta, mai mare și mai frumos decât ei, împodobit cu două pene din lapis-lazuli“.

Zeul suprem , Atum- Re, îndeamnă la prudență: „O, spune Atum-Re, inima sa este înțeleaptă ! O, femeie ! De unde știi ca el, pe care- l crezi în ovarul tau, este un zeu, stăpân și moștenitorul Eneadei ? « Eu sunt Isis, mult mai inspirată și mai înțeleaptă decât toți zeii ! Într-adevar, este un zeu în interiorul pântecului meu ! El este samânta lui Osiris !» Apoi, Atum- Re a spus: « Dacă ești însărcinată, atunci să te ascunzi , o , stăpâna ! Să naști cu ceea ce ești însărcinată, împotriva voinței zeilor ! Caci, într-adevar, el este samânta lui Osiris! Să nu vina acel vrăjmas care l-a ucis pe tatăl lui, deoa-rece el va distruge samânta în stadiul sau incipient ! Cel puternic- în- magie (= Horus) să se teamă de el (=

Seth)!»“.

Divinitatile, în special Atum- Re, garanteaza protectia fatului aflat în pântecul zeitei Isis: „O, zei ! Auziti acesta - spune Isis -, ceea ce Atum -Re, stapânul Cetatii-Imaginilor-Sacre , declarase! El a decretat pentru mine protectia fiului din pântecul meu, el a creat o protectie pentru el în acest pân-tec al meu, deoarece el stia ca el (Horus) este mostenitorul lui Osiris. A fost asigurata protectia ^aoimului din interiorul acestui pântec al meu de catre Atum- Re, stapânul zeilor ! “.

Înainte de nastere, zeita Isis prezinta fatului câteva instructiuni: „Vino si iesi pe pamânt, ca sa poti impune respect, încât urmasii tatalui tau Osiris sa te slujeasca; astfel ca eu sa pot determina numele tau, încât sa atinga orizontul , trecând peste fortaretele Cetatii-Celui-cu-numele-ascuns . Iesi prin forta din interiorul trupului meu, când forta-de-agitatie a cuprins trupul meu, când forta-de-agitatie si-a atins limitele, apari în lumina soarelui“.

Noua zeitatie este asteptata cu nerabdare: „O, ^aoimule, fiul meu Ho-rus ! Stabileste-te în aceasta tara a tatalui tau Osiris, prin acest nume al tau de ^aoim, peste fortaretele Cetatii-Celui-cu-numele-ascuns!...“.

În cele din urma, urmasul lui Osiris își face aparitia pe lume: „O, zei ! Priviti-l pe Horus ! Sunt Horus-^aoimul care se afla deasupra fortaretelor Ce-tatii-Celui-cu-numele-ascuns. Zborul meu a atins Orizontul, i-am depasit pe zeii cerului, astfel ca mi-am stabilit locul mai sus decât cei Vechi. Agresorul (=Seth) nu poate atinge nici primul meu zbor, astfel locul meu este departe de Seth, inamicul tatalui meu Osiris. Am traversat drumurile eternitatii catre apus, dupa ce m-am ridicat prin

zborul meu. Nu exista zeu care sa ma poata egala, astfel ca acum ma pot razbuna fata de inamicul tatalui meu Osiris, cel care va fi pus sub sandalele mele prin intermediul numelui meu de Razbu-nator. Sunt Horus, nascut de Isis, a carei protectie a existat în interiorul ova-rului ! Nu pot fi atacat de suflul de foc al gurii tale, nici ceea ce afirmi împotriva mea nu ma poate atinge ! Sunt Horus, prea departe de oameni si zei ! Sunt Horus, fiul lui Isis ! “.

Sa ramânem în cadrul aceleiasi teme, adica al nasterii si al cresterii copilului divin. Prin intermediul unor texte gravate pe statui si stele magice vom afla amanunte în legatura cu acest episod al *Mitului lui Osiris* . Copilul- Horus, cel neajutorat, a fost considerat de catre vechii egipteni prototipul tuturor pacientilor, iar forta magica a zeitei Isis întruchipa modelul ajutorului medical . Unul dintre cele mai reprezentative monumente în acest sens este cel denumit *Stela lui Metternich* , datând din timpul domniei lui *Nektane-bo II* si ridicat în cinstea preotului *Nesu-Atum* .

Ceea ce este semnificativ în contextul studiului nostru se leaga de începutul Descântecului XVI al stelei : „, Sunt Isis, cea însarcinata cu copilul ei, cea care l-am purtat pe Horus cel divin si i-am dat nastere lui Horus, fiul lui Osiris, în cuibul din Khemmis . Am fost foarte bucuroasa din acest (motiv), deoarece am vazut în el pe Razbunatorul tatalui sau. L-am ascuns si l-am tainuit de frica Aceluia (= Seth). Am traversat Iam-ul cersind tot rastimpul (acesta) de teama raufacatorului...” .

Pe buna dreptate, *M. Lichtheim* a scos în evidenta faptul ca majoritatea imnurilor adresate zeului Osiris face aluzii la mitul sau . Cele

din timpul Regatului Mijlociu, ori transmit în acest sens informații generale, ori inscripțiile lor se referă la elemente ale misterilor lui Osiris (v. mai jos).

Mult mai semnificativ este celebrul imn datând din perioada Imperiului, cca. 1550-1400 î. Hr., pastrat la Muzeul Louvre (No. C. 286) . Stela funerară cintrată a fost ridicată de către Amenmes, „superintendent al boilerilor“ și soția sa „stăpâna casei, Nefertari“. Amenmes, împreună cu familia lui, participă la un ospaț funerar în cinstea „stăpânei casei, Baket, cea justificată“, prilej cu care recită *Imnul lui Osiris*. Textul este important deoarece prezintă o sinteză cât de cât completă a *Mitului lui Osiris*, așa cum era el receptată de către clerul theban în timpul dinastiei a XVIII-a.

Lasând deoparte elementele constitutive ale imnului, cum ar: titlul, numele, manifestările, formele locale ale lui Osiris, prezentarea divinității ca zeul primordial și calitatea lui de stăpân al Universului, vom începe analiza textului de la rândul 9 al stelei. Pasajul în discuție (rândurile 9-13) ne relatează domnia terestră a lui Osiris.

„(r. 9) El este cel mare, primul dintre frații săi, primul născut al Eneadei, cel care a stabilit Maat-ul pe cele două maluri și cel care și-a instalat fiul în locul tatălui său. El este laudat de tatăl său Geb, îndrăgit de mama sa Nut. Este foarte puternic când îl rastoarnă pe cel rebel, când cu brațele-i puternice ucide (r. 10) adversarul său. (El este cel care) instalează frica în inamicul (= cel care urlă) său, anexând frontierele îndepărtate ale celui rău. Este hotărât când îi calca în picioare pe rebeli. Este moștenitorul lui Geb în regatul Celor-două-Tări, căci el (= Geb) i-a

vazut meritele; (de asemenea), i-a cedat conducerea (r. 11) tarilor, pentru fericirea lor. El a încredintat acest pamânt în mâna lui, (ca si) apele sale, vânturile sale, vegetatia sa, toate vitele sale, tot ceea ce zboara, tot ceea ce pluteste (în aer), reptilele sale, animalele sale din desert (au fost) cedate (r. 12) fiului (zeitei) Nut, pentru care Cele-doua-Tari sunt multumite. Urcându-se pe tronul tatalui sau - asemenea lui Re, când se înalta spre orizont si aseaza lumina deasupra tenebrelor - el (= Osiris) a luminat umbra prin cele doua pene ale sale, a inundat Cele-doua-tari ca (r. 13) Aton la începutul diminetii. Coroana sa a taiat cerul în doua, a fraternizat cu stelele. (el este) ghidul tuturor zeilor, ideal la comanda, laudat de marea Eneada, îndragit de catre mica Eneada“.

Sora si sotia lui Osiris, zeita Isis, domneste împreuna cu el: „ (r. 13) Sora lui l-a aparat, ea care îndeparteaza inamicii (= crainicii) (r. 14), cea care respinge fortele perturbatoare prin formulele gurii ei, cea cu limba subtila, vorba fara slabiciune, cea perfecta în guvernare“.

Zeita Isis este cea care va face tot posibilul sa-l gaseasca pe Osiris, cel omorât, însa trebuie remarcat faptul ca textul nu aminteste nimic în legatura cu acel act oribil : „ (r. 14) Isis- Akhet, cea care își protejeaza fratele, care-l cauta, fara sa se oboseasca (r. 15), cea care a parcurs acest pamânt în doliul ei. Ea nu s-a oprit pâna nu l-a gasit...“.

Urmeaza un episod important al mitului si anume procrearea lui Horus: „ (r. 16) (Ea este) cea care ridica ceea ce este încovoiat în zeul cu inima slabita, care a extras samânta lui, a procreat un urmas, a alaptat copilul în singuratate, fara ca nimeni sa cunoasca unde era el“.

Zeita Isis este nevoita sa faca recunoscuta legitimitatea lui Horus

la succesiunea tronului terestru al lui Osiris: „ (r. 16) (Ea este cea) care l-a instalat (pe Horus), când bratele sale au devenit puternice, în interiorul cetatii (r. 17) lui Geb. Eneada se bucura ! Vino, (tu), fiul lui Osiris, Horus, cel curajos, justificat, fiul (zeitei) Isis, mostenitorul lui Osiris ! Tribunalul s-a reunit pentru el, Eneada si stapânul a tot ceea ce exista, stapânii justitiei s-au unit acolo (r. 18), cei care își întorc capul din cauza nedreptatii. (Ei) stau în cetatea lui Geb pentru a oferi functia (regala) stapânului lor, regalitatea aceluia caruia ea trebuie transmisa. Horus si vocea sa sunt juste ! “

În conformitate cu urmatorul pasaj, Horus devine stapânul Universului : „ (r. 18) Functia tatalui sau i-a fost data si a fost încoronat (r. 19) din ordinul lui Geb, luând conducerea asupra celor doua maluri. Coroana a fost durabil instalata pe capul sau ! Pentru a fi proprietatea sa, pamântul a fost masurat ! Cerul si pamântul sunt sub autoritatea sa... (r. 20) Aton se supune hotarârilor sale, (ca si) vântul nordic, râul, inundatia, arborele vietii si toate plantele... “.

Ultima parte a inscriptiei face referiri la recunostinta aratata de oa-meni lui Horus: „ Fiecare este bucuros, inimile sunt vesele, gândurile sunt vesele, fiecare jubileaza, fiecare adora bunatatea lui. Ce placuta este dragostea lui fata de noi ! Bunatatea lui înconjoara inimile ! Mare este dragostea lui în toate piepturile ! Ei au prezentat (r. 21) fiului zeitei Isis adversarul lui. Violenta acestuia este nimicita ! Raul s-a produs fata de cei care urla (= ina-micii) ! Cel care a împins spre violenta, destinul l-a ajuns ! Fiul lui Isis si-a razbunat tatal, iar numele sau a devenit ilustru si binefacator. Forta este pusa la (r. 23) locul ei ! Abundenta este

restabilita datorita legilor acestuia ! Vocile sunt libere ! Drumurile sunt deschise ! Ce bucuoroase sunt cele doua maluri ! Raul a disparut ! Cel care acuza a fost îndepartat ! Pamântul este linistit (în pace) sub stapânul sau ! Dreptatea a fost restabilita (r. 24) pentru stapânul ei ! Injustitiei i se întoarcere spatele ! Fie ca inima ta sa fie bucuoroasa, Wennefer ! Fiul zietei Isis a luat coroana, iar functia tatalui sau i-a fost transmisa în cetatea lui Geb. Re a zis (toate acestea) ! Thoth le-a scris ! Tribunalul divin l-a acceptat ! Iata ceea ce a ordonat pentru tine tatal tau Geb ! Sa se faca cum a poruncit el ! “

Unul dintre cele mai raspândite episoade ale mitului de catre gândirea mitica egipteană antica a fost *Lupta dintre Horus si Seth* . Ideea de a explica o oarecare realitate prin intermediul a doua entitati opuse este prezenta si în mentalitatea faraonica . Horus si Seth au ajuns sa întruchipeze tot ceea ce este opus în lumea egipteanului. Conflictul dintre cei doi protagonisti se desfasoara pe doua planuri: o lupta fratricida, care se încheie prin împacarea celor doi, apoi conflictul este motivat de încercarea fiului (Horus) de a- si razbuna tatal (Osiris), cel ucis de unchiul sau (Seth) si în urma caruia, el obtine coroana pamânteasca. În ambele cazuri, scopul luptei este obtinerea suprematiei asupra Egiptului.

De-a lungul epocilor, cele doua variante, dintre care prima este o reflectare a luptei pentru unificarea celor doua tari (Egiptul de Sus si de Jos), iar cea de-a doua este expresia razbunarii tatalui ucis si ocuparea tronului Egiptului, se întrepatrund .

Literatura ramessida ne-a pastrat un text important al acestui episod prin intermediul *P. Chester Beatty Nr. 1* . Prima parte se refera la

judecata dintre Horus - cel care doreste sa obtina calitatea de mostenitor legitim al tronului egiptean - si Seth - cel care revendica suprematia prin calitatea de a fi socotit cel mai puternic. Dintre judecatori fac parte si zei care nu sunt componentii Eneadei heliopolitane: Neith si berbecul din Mendes.

Initial judecatorii heliopolitani îi dau câstig de cauza lui Seth. Zeita Isis își exprima nemulțumirea. „edinta tribunalului divin urmeaza sa aiba loc pe o insula, iar Isis, la cererea lui Seth, urmeaza a fi exclusa. Totusi, Isis se transforma într-o fata frumoasa si îl seduce pe Seth .

În urma noii decizii a judecatorilor, Horus este încoronat cu coroana alba, dar Seth nu accepta sentinta, iar procesul continua prin intermediul unor întreceri. Cei doi se vor confrunta sub forma unor hipopotami. Zeita Isis încearca sa intervina cu un harpon, dar Seth îi taie capul. Ochiul lui Horus este scos. „Ranile“ se vor vindeca si lupta va continua, confruntarea fiind acum de natura homosexuala. Când Seth crede ca a învins, se dovedeste ca el este cel „însamântat“. Desi se pronunta din nou sentinta, adica Horus este considerat cel drept iar Seth cel nedrept, ea nu poate fi aplicata, deoa-rece Seth nu o accepta.

Ultima întrecere are loc prin intermediul unor corabii, învingatorul fiind din nou Horus. Din cauza indeciziei continue a membrilor „completului de judecata“, se apeleaza la Osiris. Acesta trimite o scrisoare de amenintare, în calitatea lui de zeu al mortii si îl obliga indirect pe Seth sa recunoasca victoria lui Horus. Desi învins, Seth este totusi „despagubit“: i se va permite sa ia loc în fruntea barcii solare, cu scopul de a proteja Soarele împotriva inamicului sau permanent,

sarpele- demon Apophis .

Triumful lui Horus, care însemna pentru egipteni revenirea la starea de normalitate, dominata de catre Maat, reprezinta ultimul episod al mitului. Bucuria generata de acest eveniment a fost descrisa si de textul papirusului analizat pâna acum: „Horus s-a ridicat ca stapânitor. Eneada este în sarbatoa-re, iar cerul este în bucurie...Întreaga tara este plina de entuziasm, când îl zaresta pe Horus, fiul lui Isis, asa cum i-a fost transmisa functia tatalui sau, a lui Osiris, stapânul de la Busiris“ .

O serie de texte târzii reda anumite episoade legate de *Mitul lui Osiris* . Dintre acestea ne vom referi în cele ce urmeaza la o categorie aparte de texte, ce constituie dupa egiptologi *Mitul lui Horus*. Sub aceasta denumire se înțeleg cinci texte (numerotate de la A la E) împreuna cu reliefurile afe-rente ale templului de la Edfu . Majoritatea relatarilor cuprinse în aceste texte hieroglifice, gravate pe peretii templului de la Edfu, se refera la conflictul dintre Horus si zeul Seth în anumite ipostaze.

Primul episod constituie „Legenda discului înaripat“ si îl are ca protagonist pe Horus din Behedet (Edfu), cel care a repurtat victorii împotriva inamicilor lui Re, acestia din urma identificându-se deseori cu Seth si adeptii acestuia.

Un alt episod reda lupta dintre Horus- fiul lui Isis (*Harsiese*) si Seth, tânarul zeu fiind ajutat de Isis, de Horus din Behedet si de Thoth .

În conformitate cu o alta naratiune, Harsiese, dupa ce l-a urmarit pe Seth din Elephantine, care apare sub forma unui hipopotam rosu, îl înfrânge si obtine prerogativele regale .

Într-un episod ulterior, Seth se transforma într-un magar roșu și este macelarit de către zeul Horus .

De altfel, în cazul textelor de la Edfu avem de-a face cu contopirea a două teme mitice: una referitoare la lupta dintre Horus și Seth, care reflectă ideea unificării și unității Egiptului, iar cea de-a doua posedă elemente din ciclul osiriac, în care Horus este fiul lui Isis și Osiris, cel care-și răzbună tatăl și-l nimicește pe unchiul său Seth .

Multe dintre textele perioadei greco-romane, deși în marea lor majoritate sunt ritualuri legate de misterele lui Osiris, câteodată prezintă informații utile cu privire la anumite aspecte ale *Mitului lui Osiris*. Dintre acestea amintim: *Plângerea zeitelor Isis și Nephtys* , *Cartea parcurgerii eternității* , *Misterele lui Osiris celebrate în timpul lunii Khoiak* și episoadele mitice transmise prin intermediul *P. Jumilhac* . Acest din urmă document, care datează de la sfârșitul Epocii Ptolemaice sau începutul Epocii Romane, nu era necunoscut autorilor greci (v. cazul lui Eudoxos din Cnidos). Un alt autor grec care a oferit pasaje referitoare la *Mitul lui Osiris* a fost Diodor din Sicilia .

V. 4. Mitul lui Osiris relatat de către Plutarch

În cele ce urmează vom prezenta *Mitul lui Osiris*, așa cum ne-a fost el transmis de către Plutarch în *De Iside*, lăsând pentru moment la o parte explicarea pasajelor referitoare la sărbători. Deocamdată, ne interesează dacă Plutarch, după afirmațiile multor cercetători, a redat - în sensul strict al cuvântului - „cea mai completă“ versiune a mitului.

Parcurgând *De Iside*, vom observa faptul ca mitul în sine ne-a fost relatat prin intermediul a opt episoade.

1. Nasterea zeilor (*De Iside*, 12, 355 D- 356 A)

Helios , observând relatia intima dintre *Rhea* si *Kronos*, a blestemat-o pe ze-ita sa nu poata sa nasca „în nici o luna, în nici un an“. *Hermes*, îndragostit de *Rhea*, având si el o relatie intima cu ea, a jucat dame cu *Selene*, prilej cu care a câstigat a 70-a parte a fiecărei „straluciri a ei“. Din totalul acestora, el a alcatuit cinci zile, pe care le-a adaugat celor 360 existente. Aceste zile au fost numite epagomenale si în timpul lor s-a sarbatorit nasterea zeilor.

În prima zi epagomenala s-a nascut *Osiris*, act în timpul caruia o voce a strigat : o sa vada lumina zilei „stapânul a tot ceea ce exista“. O oarecare *Pamyle*, în timp ce scotea apa la Theba, a auzit din templul lui *Zeus* o voce care i-a poruncit sa strige: „s-a nascut Osiris, regele cel mare si binefa-catorul“. *Kronos* l-a încredintat pe *Osiris* femeii, cu scopul de a-l creste, motiv pentru care în cinstea ei se tin sarbatorile- Pamyliia.

În timpul celei de-a doua zi s-a nascut *Arueris*, numit de unii *Apollo*, iar de altii *Horus-cel-vârstnic*. Ziua a treia epagomenala a fost rezervata nasterii lui *Typhon*, eveniment care s-a petrecut „nici în timpul si nici în locul potrivit“, deoarece el a parasit pântecul mamei sale în urma unei lovituri prin care a taiat burta ei.

Într-o zona plina de umiditate, în timpul celei de-a patra zi , s-a nascut zeita *Isis*, iar în cea ultima, a cincea, *Nephtys*, numita *Teleute* (Sfârșitul), *Aphrodite*, ori *Nike* (Victoria).

În continuare Plutarch prezinta arborele genealogic al zeilor:

Osiris și *Arueris* provin de la *Helios*, *Isis* de la *Hermes*, iar *Typhon* și *Nephtys* de la *Kronos*.

Dintre zilele epagomenale, cea de-a treia a fost considerată de regi nefastă, motiv pentru care, până la venirea serii, ei n-au întreprins nici o activitate.

Paragraful 12 din *De Iside* se încheie cu precizarea faptului că *Typhon* s-a căsătorit cu *Nephtys*, iar *Isis* s-a maritat cu *Osiris*. Ultimii doi s-au iubit încă înainte de nașterea lor, fiind deja uniți în pântecul mamei lor. Din iubirea lor se va naște *Arueris*.

După cum am putut observa, naratiunea demarează cu o scurtă teogonie prin intermediul căreia aflăm de originea și nașterea principalelor zeități ale ciclului osiriac, în timpul celor cinci zile epagomenale. Ca atare, teologii care au elaborat naratiunea au încercat să stabilească o legătură firească între ordinea cosmică și lumea reală. Este evident că pentru elaborarea acestei părți a mitului s-au avut în vedere elemente ale cosmogoniei heliopolitane.

Așa cum ne demonstrează atât textele, cât și componentele iconografice ale acestora, egiptenii trăiau într-un univers compus din ființe și nu din lucruri. Fiecare element al acestuia nu era considerat un simplu component fizic, ci un individ cu o personalitate aparte. Ca atare, cerul nu era o boltă inertă, ci o zeită, cea care concepe Soarele în fiecare

noapte, dându-i naștere dimineata. *Duat*-ul (= Regatul Mortilor) nu era o simplă regiune misterioasă prin care trecea noaptea Soarele, ci însuși zeul *Osiris*.

Într-un Univers alcatuit din fiinte vii, actul de creatie si existenta nu sunt produsele unor forte si elemente impersonale, ci rezultatul dorintei si actiunii individuale. Ca o expresie a acestora, pentru a percepe semnificatia naratiunii referitoare la nasterea Universului, este esential sa înțelegem ca-racterul actorilor ei, respectiv al zeilor.

Totalitatea fortelor si elementelor care compun Universul egiptean, pe lângă termenul generic de „zei“, se poate echivala cu termenul de „Eneada“. Desi sensul initial al cuvântului **psDt** (citește: *pesedjet*) desemna un grup de noua zei, ulterior se va referi la conceptul de divinitate, fara a avea o lega-tura cu numarul zeilor . Termenii „zei“ si „Eneada“ sunt deseori folositi ca sinonime . În acceptiunea ei clasica, Eneada descrie relatiile existente între noua forte fundamentale ale Universului egiptean. Între membrii Eneadei exista o relatie de ordin „genealogic“. În cele ce urmeaza vom reda schema Eneadei heliopolitane:

Atum (*Demiurgul*)

Shu (*aerul*)

Tefnut (*umiditatea*)

Geb (*Pamântul*)

Nut (*Cerul*)

Osiris

Isis

Seth

Nephtys

Aceasta schema este o expresie a modalitatii de redare a interdependentei si a cauzalitatii pe care egiptenii le-au vazut între diferitele forte si elemente ale lumii naturale .

În conformitate cu textele egiptene, este foarte probabil ca *Tefnut* sa fi fost echivalentul atmosferei din „lumea de jos“, iar *Shu* cel al atmosferei din „lumea de sus“ .

În fruntea Eneadei se afla *Atum*, cel care i-a dat nastere. În aceasta ipostaza el este „tatal zeilor“ , iar ca demiurgul care se afla la originea tuturor fortelor si a elementelor naturii, el este „stapânul a tot ceea ce exista“ si „stapân al limitelor cerului “ .

Paradoxal, Soarele poate fi perceput nu numai ca sursa Eneadei, identificându-se astfel cu *Atum*, dar si ca produsul Eneadei prin identificarea lui cu zeul *Horus*. În calitate de fiu al lui *Osiris* si *Isis*,

Horus este al 10-lea membru al Eneadei . Horus ca „mostenitor al tatalui sau“ este primul be-neficiar al marelui ciclu natural încorporat în Eneada . Horus se manifesta inclusiv în Soare, el este „Horus în discul solar“, „stapânul cerului“ si „cel al zeitei Nut pe zenit“ . Semnificatia numelui este probabil o referire la Soare, ca „cel îndepartat“ . Sub acest aspect el este deseori denumit „Horus al orizontului“, adica „Harakhti“ sau „Soarele, Horus al orizontului“ .

Dupa aceasta succinta prezentare, absolut necesara înțelegerii sistemului cosmogonic heliopolitan, sa trecem la identificările divinitatilor, asa cum sunt ele prezentate de catre Plutarch în paragraful 12. Sarcina noastra va fi îngreunata de factori cum ar fi: sincretismul greco- egiptean si existenta unor elemente pur grecesti într-un context egiptean. Totodata, trebuie remarcat faptul ca unii comentatori ai textului n-au gasit întotdeauna „so-lutiile“ cele mai potrivite .

Rhea este Nut, iar Kronos este Geb. Helios este probabil Atum sau Re. În De Iside §. 52, 372 D, Plutarch afirma ca Osiris era Soarele. Aceasta echivalare nu este lipsita de exactitate nici în cazul în care avem în vedere textele egiptene antice. Deseori Osiris a fost conceput ca imaginea pe pamânt a lui Re, iar cum a subliniat J. Zandee : „, when one speaks of Osiris as «the image of Re in heaven», he is the terrestrial counterpart of Re's ba in heaven“ . Identitatea Rhea- Nut este valabila numai în cazul în care Nut îndeplineste functia de mama a zeilor . J. G. Griffiths citeaza un pasaj dintr-un papirus gnostic, în care zeita Nut afirma : „Sunt mama zeilor, numita cea cereasca“ .

Cea mai problematica relatare a acestui paragraf consta în faptul

ca zeita *Rhea- Nut* a comis un dublu adulter, cu *Helios - Atum/ Re* si *Hermes - Thoth*. Explicatia lui *J. Hani* privind actul zeitei *Nut* ca fiind un „secret teologic“ ni se pare fortata. Textele egiptene antice nu amintesc de infidelitatea zeitei *Nut* fata de *Geb*, însa neînțelegerile dintre cei doi ne sunt cunoscute. *J. G. Griffiths* aminteste doua cazuri semnificative în acest sens. Unul dintre acestea are conotatii astronomice: *Nut* în calitatea ei de zeita a cerului (având forma unui porc) își înghite copiii- *stelele* - (redati ca purcelusi) la aparitia Soarelui, dar le da nastere din nou în momentul în care asistam la apusul astrului; evident din aceste motive, *Geb* își manifesta nemulțumirea fata de o mama care-si devoreaza copiii . Cel de-al doilea caz se leaga de o inscriptie, datând din timpul dinastiei XXX, care ne relateaza ca zeul *Geb* si-a violat mama (pe *Tefnut*) si ca atare a uzurpat puterea tatalui sau *Shu* .

Relatia dintre *Nut* si Soare s-ar datora unei imagini care apare în re-prezantarile astronomice egiptene antice. Zeul *Shu* o ridica pe zeita cerului *Nut*, moment în care Soarele intra în gura ei sub forma unui disc înaripat . Aceasta scena a fost interpretata gresit: patrunderea Soarelui în interiorul copului zeitei *Nut* ar fi imaginea unei fecundari a zeitei, de unde existenta unei infidelitati a zeitei *Nut* . Datorita unui sincretism intern si extern complicat , la egipteni multe zeitati au preluat atributiile altor divinitati. Ca atare, *Nut*, în calitatea ei de „Vaca Cereasca“, se afla în strânsa legatura cu zeitele *Mehet-weret* si *Hathor* , ca divinitate a edificiilor cu *Hathor*; ca mama a zeilor si a mortilor cu *Isis*, *Neith*, *Hathor* si *Nekhbet* , ca bocitoare cu *Isis* etc. . Exista însa si alti zei cu care a avut legaturi, printre care în momentul de fata ne intereseaza relatia cu

Thoth. Însa, în textele dinastice, cum ar fi și cele ale *sarcofagelor*, Isis a îndeplinit calitatea de mama a zeului lunar Thoth. Cu toate acestea, apropierea și relația dintre Nut (Rhea) și Thoth (Hermes) se poate datora eventual zeitei Isis. Într-un text ptolemaic ea este numită „...fiica lui Thoth”, iar în papirile magice grecești Hermes este numit tatăl ei. În *Aretologia de la Memphis*, M 3 b- c, se afirmă despre Isis: „Am fost învățată de către Hermes, cu Hermes am divizat literele, atât pe cele sacre, cât și pe cele demotice, ca să nu se scrie totul cu aceleași (caractere)”. Această funcție a zeitei Isis s-ar datora nu numai legăturii sale cu Hermes, ci și cu zeita scrierii la egiptenii antici, *Seshat*, sora și fiica a lui Thoth.

J. G. Griffiths, în excelentă analiză a lucrării lui Plutarh aflată în discuție, a pus următoarea întrebare: de ce se vorbește de un adulter al zeitei Rhea cu Kronos, dacă spre sfârșitul capitolului reiese clar că cei doi au dat naștere lui Typhon și Nephtys? La prima vedere îndoiala autorului britanic pare a fi îndreptățită. Dar dacă ținem cont de faptul că în epoca lui Plutarh elementele astrale vor avea din nou înțâietate față de cele chthoniene, este clar că autorul antic consideră că fiind primordială ipostaza solară a lui Osiris (vezi mai jos capitolul referitor la escatologie!).

La fel de problematică este și explicarea blestemului prin intermediul căruia Helios a împiedicat-o pe Rhea să nască. Sursele egiptene sunt confuze în privința unei asemenea interdicții. Savanții au încercat să ofere totuși anumite soluții. *E. Drioton* a văzut rezolvarea într-un pasaj al unui papirus care descria *Ritualul îmbalsamării*, unde se

prezinta o invocatie la adresa zeitei Nut: „O, aceasta mama care a dorit sa conceapa o fiica în Per- Duat, pe care o vei hrani printre zei si zeite si pe care o vei asocia lor. Iata-te însarcinata în timpul liber, fara ca cineva sa-ti poarte ura...“. În aceasta „ura“ el a vazut opozitia zeului soare fata de Nut, asa cum a fost exprimata ea de catre Plutarch. *J. G. Griffiths* a afirmat ca în fragmentul citat din papyrusul care dateaza din secolul I d. Hr., referirea se face la adresa unei femei care dorea sa aiba o fata si nu la zeita Nut. Mult mai plauzibila pare a fi explicatia lui *S. Sauneron* care se refera la un pasaj din textele templului de la Esna, [77], 17: „ I Mesore: Sarbatoarea lui Khnum-Re, stapânul din Esna; Re a zis aces-tui zeu: « zeita Nut sa nu nasca în aceasta luna, deoarece eu am fost adus pe lume atunci !» “

Dupa *J. Hani* în P. Louvre I. 3079 (secolele III- II î. Hr.) ar exista o alta aluzie la acest episod: „...Sunt mama ta pe care tatal tau a lasat-o însarcinata într-o zi nefasta, dar care a nascut în bucurie“. El a preluat aceasta posibilitate de explicatie a interdictiei nasterii de la editorul textului, *J. Cl. Goyon* . Însa, citarea partiala a textului, l-a împiedicat sa judece exact cele cuprinse în acel document. Pentru a argumenta cele sustinute, vom reda pa-sajul în discutie: „Tefnut zice: «O, Osiris-Khentamentiu, Osiris N ! Sunt mama ta pe care tatal tau a lasat-o însarcinata într-o zi nefasta, dar care a nascut în bucurie. Iau forma celei care devoreaza, pentru a-i rasturna pe toti adversarii tai...“ . Deci, aici apare zeita *Tefnut* si nu cea a cerului (*Nut*), apoi dupa cum reiese din pasajele anterioare, zeul Osiris este identificat cu o divinitate astrala, în speta cu Re. Shu este Soarele, iar Tefnut este Luna, adica cei doi ochi ai

lui Re, ei protejându-l pe Osiris care a luat forma lui Re. Chiar și epitetul „devoratorul“ este aplicat zeiței Tefnut .

Deci, prin identificarea zeului Osiris cu un astru (= Re), este evident că părinții lui devin automat *Shu* și *Tefnut*. Dacă dorim să găsim o explicație a episodului relatat de către Plutarh, atunci trebuie să luăm în considerare și aceste aspecte . În același ordine de idei, am dori să scoatem în evidență o altă realitate a mitologiei egiptene: zeiței Nut i s-a îngăduit să-și poarte copilul în pântecul ei numai câteva zile; prin urmare, în multe texte egiptene depistăm existența unor descântece pentru „accelerarea nasterii“ .

Platon în *Phaidros*, 274 C- D afirmase: „Am auzit, asadar, că undeva, în apropierea de Naukratis, în țara Egiptului, trăia una din vechile divinități de prin partea locului; acestui zeu îi e închinată pasarea sfântă careia egiptenii îi zic ibis, iar zeul însuși se numește Theuth. Se spune că el mai întâi a descoperit numerele și socotitul, geometria și astronomia, ba și jocul de table și zarurile, în sfârșit literele“ .

Pasajul citat din lucrarea lui Platon este semnificativ din mai multe privințe. Thoth a fost considerat zeul care a contribuit la fondarea culturii egiptene, deoarece „el a oferit limba și scrierile“. Într-un imn egiptean antic se afirmă: „Salut ție Thoth-Luna, cel care ai diferențiat limba de la o țară la alta“ . Rolul său de călăuzitor al sufletelor și de judecător al morților i-a asigurat o mare popularitate, care începând cu Perioadele Ptolemaică și Romană s-a aflat într-o continuă ascensiune . Grecii care s-au stabilit în Egipt l-au identificat cu zeul lor Hermes . Ca și Thoth, grecul Hermes a fost asociat cu Luna, medicina și regatul morților.

Ambii au fost renumiti pentru inventivitatea si sretlicurile lor, erau mesagerii zeilor. Mitul inventarii scrierii de catre Hermes egipteanul s-a raspândit în Grecia începând cu Platon . *C. Froidefond* a avut doua remarci importante cu privire la acest subiect: a). „... în calitate de inventator al scrierii si scrib divin, zeul egiptean (adica *Theuth*) corespundea perfect genialului din Phaidros si Philebos“ si b). faptul ca divinitatea a fost localizata la Naukratis a presupus o influenta elena, mai ales pitagoreica . O alta observatie în legatura cu citatul din Platon: forma numelui - *Theuth* - era una corecta, deoarece reflecta o evolutie fireasca din limba medio- egipteana, pâna în cea copta si greaca .

Deci, Thoth era considerat cel care a inventat si „jocul de table si zarurile“. Plutarch în *De Iside*, §. 12 a redat un episod mitic egiptean, deoa-rece egiptenii , spre deosebire de greci, si- au imaginat ca zeii lor au luat par-te la asemenea jocuri . Deja **Herodot**, II. 122 a relatat despre jocul de zaruri al lui *Rhampsinitus* , iar ultimul comentator al textului, *A. B. Lloyd* , a prezentat un pasaj din *Povestea lui Setna Khaemwese si Naneferkaptah* (= Setna I) în care eroul principal a încercat sa câstige, prin intermediul jocului de zaruri, o carte magica care sa- i garanteze renasterea în Lumea de Apoi.

Jocul la care s-a referit Plutarch este probabil cel denumit în literatura egiptologica **senet** sau „table“ . Desi suntem departe de a înțelege exact sistemul în sine, cunoastem anumite elemente ale *senet*-ului. Suprafata de joc poseda 30 de patratele în care erau mentionate diferite zeitati, cum ar fi Horus, Thoth sau Neith. De fiecare parte a tablei existau cinci jetoane, iar miscarile pe care urmau sa le

întreprinda jucatorii erau decise prin aruncarea de arsic si de existenta unor patrate fastee sau nefaste. Victoria depindea de pozitia jetoanelor, care trebuiau sa ocupe cinci patrate marcate. Probabil la acestea se referea Plutarch. Totusi, *J. G. Griffiths* n- a exclus si o eventuala conotatie astronomica a jocului, în care este necesar sa avem în vedere inclusiv problematica fazelor lunare .

În urma jocului, Hermes- Thoth a câstigat de la Selene „a 70-a parte din fiecare stralucire a ei“, obtinând astfel 5 zile, pe care le-a adaugat celor 360 deja existente. Lasând la o parte dificultatile legate de calendarul egiptean antic (v. capitolul urmator), ne vom multumi în comentariul de fata cu anumite caracteristici generale.

În primul rând, numarul exact al zilelor obtinute de catre Thoth este de 5 si $1/7$, adica 5 zile, 3 ore, 25 minute si în jur de 48 secunde . Pasajul aflat în discutie indica o atitudine ostila a zeului Thoth fata de Luna . Cele cinci zile au fost numite *epagomenale* , iar prin intermediul acestora Plutarch a dorit sa prezinte intentia egiptenilor de a adapta calendarul lunar la cel ci-vil, solar. În aceasta ordine de idei, *A. H. Gardiner* a presupus existenta unui conflict teologic între adeptii zeului Lunii si cei ai Soarelui .

Echivalentul grecescului în egipteana antica era **Hryw rnpt** (citeste: *heriu renepet*) , însemnând „, cele peste an“ . Cele cinci zile de acest gen reprezinta în viziunea lui Plutarch o sarbatoare, deoarece atunci s-au nascut principalii zei ai ciclului osiriatic.

În mentalitatea egipteana antica aceste zile erau privite diferentiat. Zeita *Sekhmet* era cunoscuta în calitatea ei de protectoare a Universului si

a faraonului, dar furia ei ameninta fiecare om de rând în orice împrejurare: în timpul crepusculului, la schimbarea anotimpurilor, în momentul interregnelui. Totusi, cea mai puternica manifestare a acestor amenintari a avut loc în momentul trecerii de la un an la celalalt, în timpul celor cinci zile epagomenale. Împotriva acestui pericol se recitau în marile sanctuare ale tarii ruga-ciuni menite sa o linisteasca pe zeita temuta, dar si pentru ca întreaga ei putere sa se manifeste într-un sens pozitiv, favorabil echilibrului universal.

În conformitate cu marturiile scrise, nu se cunoaste întotdeauna în ce se concretizeaza aceasta amenintare, însa câteodata ea este considerata a fi „molima anului“(**iadu renepet** în egipteana) . Zeita își putea trimite si emisarii, adica anumiti demoni. În textele de la Edfu sunt prezentate trei categorii ale acestora: *mesagerul*, *spiritul intermediar* si *spiritul ratacitor*. Primul era cel care anunta apropierea unui dezastru iminent, cel de-al doilea fiind executorul veritabil, iar cel de-al treilea simboliza ubicuitatea flagelului pe care-l putea declansa Sekhmet . Ulterior ei își vor pierde aceste atri-butii, cu totii fiind însărcinati sa cauzeze boala sau moartea. Egiptenii se pu-teau apara de aceasta furie a zeitei Sekhmet prin intermediul unor litanii sau a unor obiecte profilactice .

În concluzie, în timpul zilelor epagomenale ciclul normal al scurgerii timpului (**nHH**, citeste : *neheh*) a ajuns în stagnare. S-a stabilit un echilibru nou, precar (**Dt** , citeste: *djet*), care ar dura pâna la nesfârșit daca nu s-ar lua anumite precautii rituale sau magice.

Trebuie scos în evidenta faptul ca prima referire la nasterea zeilor

în timpul celor cinci zile epagomenale se găsește în *Textele Piramidelor*, Des-cântecul [669], fără a se aminti care sunt acei zei, nici care este ordinea venirii lor pe lume .

Mult mai importante sunt informațiile oferite de textele unor papiri datând din timpul Epocii Imperiului . Cel mai timpuriu este *P. Leiden I. 346*, datând din timpul dinastiei a XVIII-a timpurii . Textul papyrusului începe cu o *Carte a ultimei zi a anului* (col. I. 1- II. 5), care constă în invocarea celor 12 zei care sunt numiți „ucigași care o așteaptă pe Sekhmet, cea care a luat naștere din ochiul lui Re, mesagerii prezenti oriunde în districte, care savârsesc masacre, care creează agitație, care se grabesc prin țară, care trag cu arcul lor din gurile lor, care vad de departe“. Textul se încheie printr-o prescripție: „Cuvinte de rostit deasupra unei bucati de pânză fină. Acești zei să fie desenați pe ea și să fie înzestrată cu 12 noduri. Să se ofere lor pâine, bere și tămâie fumegândă. Să fie aplicată pe gâtul unui om. (Un mijloc) de a salva un om (de) molima anului. Nici un inamic nu va avea putere asupra lui ! Un mijloc pentru a îmblânzi zeii din suita lui Sekhmet și Thoth. Cuvinte de rostit de către un om în ultima zi < pânză > la ziua de început a anului...“. Urmează enumerarea celor cinci zile epagomenale și descântecurile protective asociate lor (col. II. 5- III. 4). Acestea din urmă trebuiau adresate celor cinci zei ale căror zile de naștere au fost consemnate atunci: Osiris, Horus, Seth, Isis și Nephtys. Fragmentul în cauză poartă și el o prescripție: „Să se recite. Ca apoi să se deseneze acești zei cu vopsea galbenă și apoi (să fie date) cu rasina pe o fâșie de pânză fină în timpul celor 5 zile epagomenale“. Ultima secțiune a

papirusului prezinta *Cartea celor 5 zile epagomenale* (col. III. 4- 12), un descântec având un continut destul de dificil, care prezinta identificarea magicianului cu zeita Sekhmet si ochiul Udjat.

Textul cuprins în acest papirus este în mare parte identic cu cel existent în *P. Cairo 86637* , motiv pentru care am preferat sa redam pasajele care ne intereseaza din acest document. În acest scop vom utiliza editia lui *Chr. Leitz* , cel care a grupat informatiile oferite de papirus în mai multe pasaje distincte.

Primul, care cuprinde portiunea vs. IX, 11- X, 4, ne înstiinteaza: „Cele care sunt deasupra, cele 5 zile epagomenale. Cei mai importanti si alesi (adica zei), a caror forma nu este misterioasa. Fereste- te de ei ! Faptele lor nelegiuite nu vor mai veni...Nasterea lui Osiris. Nasterea lui [Horus. Nasterea] lui Seth. Nasterea lui Isis. Nasterea lui Nephtys. Cel care va cunoaste numele celor 5 zile epagomenale, el nu va fi înfometat, el nu va fi însetat, Bastet nu-l va birui ! El nu va intra în marea sala (de judecata) ! El nu va muri prin intermediul unui inamic al regelui ! El nu va pleca (nu va muri) datorita molimei anului ! El va dainui în fiecare zi, (pâna) moartea va veni, deoarece nici o boala nu-l va lua în posesia sa...” .

Al doilea pasaj cuprinde informatiile de pe vs. XVI: „Descântec care va fi rostit în timpul celor 5 zile epagomenale si vor fi confectionate amulete. Întoarce-te, o, tu acel inamic, mortule...când vei veni în timpul celor 5 zile epagomenale !...Oasele lui sa fie zdrobite ! Trupul lor sa fie anihilat în timpul celor 5 zile epagomenale...” .

Textul în continuare ne va prezenta „numele zeilor, care vor oferi

pro-TECTIE“, de fapt va preciza datele nasterii zeilor. Astfel, în timpul primei zile epagomenale se precizeaza ca se va naste Osiris , în a doua zi va urma venirea pe lume a lui Horus . În a treia zi epagomenala se va naste Seth, cel care este „...fiul lui Nut, cel puternic“ . În a patra zi se va naste zeita Isis „stapâna magiei, cea care asigura sulurile de scris, cea care potoleste cele doua tari, cea cu fata stralucitoare...“ . Interesant de remarcat este faptul ca daca ziua precedenta a fost considerata „cea cu inima puternica“, a patra zi era numita cea „...care cauzeaza teroare ! “ În a cincea zi epagomenala se va naste Nephtys „fiica lui Nut, sora lui Seth “ .

Ultimul pasaj se refera la un descântec care trebuia rostit în timpul celor 5 zile epagomenale si al carui continut nu intra în subiectul abordat de noi în aceasta lucrare .

Cert este ca *P. Salt 825* nu contine informatii despre cele cinci zile epagomenale, asa cum a presupus *J. Hani* . Daca este sa adoptam o redare cronologica a informatiilor despre aceste zile, trebuie sa avem în vedere textele gravate pe peretii templului de la Edfu. Doua calendare care amintesc de sarbatorile unor zeitati sunt demne de prezentat si de tradus.

Poarta nord- estica a curtii templului conserva o inscriptie care se refera la *Calendarul sarbatorilor lui Horus*: „ (Prima zi) «a celor cinci peste an»: nasterea lui Osiris. Se face îmbracarea «marelui stâlp din Edfu» si al Eneadei sale. (A doua zi) «a celor cinci peste an»: nasterea lui Horus [.....] în aceasta zi. Se efectueaza serviciul divin ca în fiecare zi si se celebreaza ritualul care trebuie îndeplinit la 30 Mesore (la)

«sarbatoarea îmbracarii». (A patra zi) «a celor cinci peste an»: nasterea [zeitei Isis (?)] . Se va celebra (?) «prima sarbatoare » a zeului . Se va intra în procesiune si se va ajunge la locul primei sarbatori [.....]. Se va aduce ofranda sarbatorii purificarii, se vor executa toate prescrierile îmbracarii [.....] în aceasta zi.....(A cincea zi) «a celor cinci peste an»: nasterea lui Nephtys....“ .

Peretele interior al zidului vestic de incinta, al aceluiasi templu conti-ne si un *Calendar al sarbatorilor lui Hathor* : „(Prima zi) «a celor cinci peste an»: nasterea lui Osiris. Se efectueaza îmbracarea lui Osiris, cel care se afla în mijlocul Denderi...(A doua zi) «a celor cinci peste an»: nasterea lui Horus. Procesiunea [venerabilei zeite (?)] Hathor din Dendera si a Eneadei sale. Se ajunge la [scaunul sau (?)] pâna la (ora) repausului de seara. Apoi ea se va opri la palat . (A treia zi) «a celor cinci peste an»: (se oficiaza) dupa «ceremonialul repausului de seara» [.....] se prezinta numeroase ofrande prin foc pâna la a noua ora a diminetii. Se trimit purtatorii (de ofrande) catre zeul din Edfu. Se va opri si se «va face o zi frumoasa» . (A patra zi) «a celor cinci peste an»: nasterea lui Isis. Sarbatoarea revelatiei fetei zeitei si a Eneadei sale.....(A cincea zi) «a celor cinci peste an»: nasterea lui Nephtys [.....] “ .

În Epoca Romana a fost conceput un alt calendar si anume la Esna, a carui traducere o vom prezenta în cele ce urmeaza. Vom avea prilejul de a observa ca si în acest text sunt anumite schimbari, unele deloc neglijabile, fata de cele relatate de catre Plutarch. Esna [77] , 18 : „ Prima zi epagomenala: sarbatoarea nasterii lui Osiris; a se prezenta stofa lui Khnum-Re, sta-pânul din Esna si grupului sau divin...A doua zi

epagomenala: sarbatoarea nasterii lui Horus si sarbatoarea lui Heka-copilul ; sarbatoarea revelatiei fetei în temple în aceasta a opta ora. A treia zi epagomenala: ofrande [pe] altar. A patra zi epagomenala: nasterea lui Isis; aceasta este o sarbatoare frumoasa atât pentru cer, cât si pentru pamânt...A cincea zi epagomenala: sarbatoarea nasterii lui Nephtys...“ .

Pe baza textelor prezentate, inclusiv cel al lui Plutarch, este clar ca prima divinitate care s-a nascut în timpul zilelor epagomenale a fost Osiris. Dupa Plutarch aceasta nastere a avut loc la Theba, ceea ce nu trebuie sa ne mire, deoarece în teogonia egipteana, în Epoca Imperiului sau imediat dupa aceasta data, a avut loc „fuziunea“ între Amon-Re si Osiris.

J. Leclant n-a exclus nici o eventuala suprematie a lui Osiris la Theba înca de la sfârșitul Regatului Vechi si a scos în evidenta faptul ca în timpul dinastiei etiopiene asistam, de fapt, la cresterea importantei lui Osiris la Theba. Într-adevar, în timpul acelei dinastii zeul Osiris a fost prezent nu numai în necropolele thebane, adica pe malul vestic al Nilului, ci si în nume-roase asezari ale malului estic. Pe monumentele thebane Osiris poarta urmatoarele epitete: „stapânul din Busiris, zeul cel mare, stapânul Abydosului“, „cel care este în fruntea Vestului, zeul cel mare“ sau „cel care este în fruntea Vestului, zeul cel mare, stapânul vesniciei, regent al eternitatii“ . În calitatea lui de „cel care este în fruntea Vestului“, Osiris a fost considerat stapânul regatului mortilor de pe malul stâng al Thebei.

Important ni se pare si un alt epitet al zeului si anume „cel care

este perfect mereu“, adica **wennefer** . Ceea ce este demn de remarcat este faptul ca numele lui *Osiris*, *wennefer* a fost scris deseori în interiorul unui cartus regal, deoarece divinitatea în cauza se echivala cu faraonul.

Începând cu secolul IV î. Hr., la Karnak au existat mai multe capele consacrate lui Osiris, aproape toate fiind situate în incinta templului lui Amon, în sectorul nord-estic . Templul Opet, situat la N. de marele templu al lui Khonsu, era considerat un alt loc important al cultului zeului Osiris, edificiul fiind numit „palatul lui Osiris“ .

Având în vedere locul nasterii thebane a lui Osiris, semnificativ este si un pasaj din P. BM 10208: „ (II, 30) O, Osiris, cel care se afla în fruntea celor din Vest, mama ta te-a nascut la (II, 31) Theba si ai devenit unul care reîntinereste. O, Osiris, cel care se afla în fruntea celor din Vest, cel care a luat nastere la Theba, când tu ai aparut pe pamânt ca un copil, Re a auzit de (acesta) în resedinta lui din Egiptul de Jos si (III, 1) inima lui s-a bucurat din cauza nasterii tale“ .

Un text datând putin mai târziu, secolele III- II î. Hr., P. Louvre I. 3079 , aproape reia informatiile prezentate mai sus: „(col. 111, r. 67) O, Osiris- Khentamentiu...Mama ta Nut te-a nascut la Theba (r. 68) si tu ai luat nastere sub forma unui copil. Veselie este la aparitia ta pe pamânt în calitate de tânar. Când Re a aflat în resedinta lui din Egiptul de Jos, inima lui era în bucurie de nasterea ta...“ .

Ambele texte sunt marturii ale importantei cultului zeului Osiris la Theba, reflectând nasterea în acea localitate a zeului. Nut, sub forma unui hipopotam (**ipet-weret**), a oferit ziua lui *Osiris- Shu* (Lumina) în templul din Opet . Templul zeitei Nut nu era un simplu *mammisi* unde se

nasc zii, ci locul de nastere al lui Osiris „zeul care reîntinereste perpetuu“ .

Theba a fost considerata a fi „locul de nastere a lui Wennefer, în care el apare în calitate de lumina“ . *E. Drioton* , analizând o inscripție a templului zeului Khonsu din Karnak - „Wennefer justificat, regele zeilor, cel care apare ca lumina în Benenet“ - , a vazut o legatura între o parte a acestei fraze (anume: **weben en su** „a apare ca lumina“) si pasajul din *De Iside*, §. 12, care evoca nasterea lui Osiris la Theba, unde „a vazut lumina zilei“() .

Zeul poarta epitetul (355- E), ceea ce a fost considerat de catre *J. G. Griffiths* echivalentul expresiei egiptene antice *neb er djer* (**nb r Dr**) „stapân a tot ceea ce exista“ . Aceasta calitate a lui Osiris reiese înca din innurile datând din Regatul Mijlociu si Epoca Imperiului : „suveran al zeilor, mare putere a cerului, conducatorul celor vii, rege asupra celor care se afla în Lumea de dincolo“ . Apoi, Osiris este stapân peste „a tot ceea ce exista si ceea ce nu exista“ . Aceste calitati apar si într-o inscripție târzie a templului de la Philae : „, Cel vârstnic, primul nascut al lui Geb, el care a acoperit pamânturile triumfând. Rege al cerului, conducator al tarilor, marele suveran în Lumea de Apoi, stapân al vietii...“ .

Legat de Osiris ne va mai retine atentia o alta afirmatie a lui Plutarch, conform careia zeul era „marele rege si binefacatorul“ (355- E). În ceea ce priveste prima parte a afirmatiei, trebuie sa avem în vedere doua aspecte: Plutarch l-a considerat pe Osiris, dupa cum vom vedea mai jos, un rege te-restru, iar pe de alta parte probabil si aici se simte

influenta persana, în sensul ca a fost o titulatura a regilor persani . Însa cum este si cazul unei alte titulaturi () si aceasta ar putea fi mult mai veche decât epoca ahenida. Probabil ar trebui sa avem în vedere expresia egipteană antică *wer nesuit* (**wr nswyt**) sau *aa nesuit* (**aA nswyt**), ceea ce am traduce „mare prin regalitate“, care poate fi epitet divin .

Cât priveste cuvântul „binefacator“, Plutarch probabil se refera la un epitet al lui Osiris, în ipostaza *Omphis* (cf. 368- B, §. 42), adica *Onnophris* (= *Wen-nefer*).

Mult mai problematica este identitatea lui *Haroeris* . Daca textele prezentate mai sus vorbesc de nasterea în timpul celei de-a doua zi epago-menale a zeului Horus, Plutarch aminteste de varianta . Aceasta, alaturi de forma din inscriptiile grecesti descoperite pe teritoriul Egiptului, reprezinta o varianta greaca a numelui egiptean antic **Hr - wr** (citeste *hor-wer*). Semnificatia expresiei este dubla: „Horus-cel-vârstnic“ ori „Horus-cel-mare(puternic)“. Deja în *Textele Piramidelor* (Pyr. §. 301) posedam notiunea de „Horus- cel-vârstnic“, sub varianta fonetica **Hr - smsw** (citeste *hor- semsu*), care în textele Epocii Târzii reappare sub forma **Hr - wr**. De fapt, acest aspect a fost evidentiat si de catre Plutarch atunci când afirma ca *Haroeris* a fost numit si „Horus-cel-vârstnic ()“ (355- F).

În nici un caz, *Haroeris* nu poate fi zeul Universului *Hor-Wer*, dupa cum a presupus *H. Junker* , ci mai degraba o zeitatie celesta sub forma de soim, care era în strânsa legatura cu serviciile cultului regal . În textele de la Kom Ombo, elementul **wer** din expresia **Hr - wr** scoate în

evidența exactă această detașare a zeității față de alte divinități, adică una care se află de-a-supra celorlalte . La această divinitate se referă și următorul text: „Horus- cel- mare, cel care se află în fruntea Letopolisului “ . Ceea ce este ciudat este faptul că textul ni-l prezintă pe **Hr-aA** (citește *hor-aa*), un sinonim pentru **Hr-wr**. Ulterior zeul a fost identificat cu Horus, fiul lui Isis și Osiris, fapt confirmat și de o inscripție a templului din El Kab: „Salut ție Horus -cel- mare, fiul lui Osiris, Horus-cel-puternic (varianta: Horus-cel-vârstnic), cel cu nume exaltat“, unde cele trei epitete ale zeului (**Hr - aA**, **Hr - wr** și **Hr- smsw**) sunt folosite ca sinonime .

Cum nici textele egiptene antice nu sunt întotdeauna explicite în privința diferitelor forme ale zeului Horus, este evident că Plutarh i-a confundat, spre sfârșitul capitolului, pe Haroeris cu Horus, copilul zeiței Isis (adică cu *Harsiese*) .

Anumite probleme ridică și interpretarea evenimentelor care au avut loc în timpul celei de-a treia zile epagomenale. Am observat că textele târzii au evitat menționarea nasterii lui Seth, motivul fiind simplu: începând cu perioada imediat următoare dinastiei a XXV-a Seth devine o ființă demoniacă . La fel, în papirii grecești *Seth-Typhon* era considerat o forță divină ostilă , însă în Epoca Romană, în special în timpul secolului II d. Hr., această opinie nu era împărtășită în unanimitate, deoarece au fost elaborate texte care vorbesc de sărbători organizate în cinstea lui Seth-Typhon .

Localitatea *Su*, în noma a XX-a a Egiptului de Sus, a cărei localizare exactă este necunoscută, a fost socotită așezarea mitică unde

s-a nascut zeul Seth .

Nasterea lui Seth era considerata ziua de început a confuziei . În textul mitologic numit *Cartea lui Seth*: „Seth este rebelul josnic...cel care s-a luptat în pântec“ , tot el „a inventat raul înainte de a iesi din pântec, cel care cauzeaza cearta înainte de a se naste“ , fiind si „primul nascut“ . Venirea pe lume a lui Seth nu a fost un eveniment mitologic lipsit de incidente deoarece, atunci, el „si-a facut auzita vocea“, adica a fulgerat . Din aceste considerente el a devenit „stapânul furtunii“ . Nu este exclus nici faptul ca Plutarch ar fi avut în vedere si exemplele nasterilor neobisnuite din mitologia greaca .

Într-un pasaj al inscriptiilor din templul de la Edfu gasim urmatorul text: „Anul 363 al regelui Egiptului de Sus si de Jos Re-Harakhti, cel care traieste vesnic“ . *Ph. Derchain* a fost savantul care a solutionat enigma acestei date. Anul în discutie este echivalentul celei de-a treia zile epagomenale din calendarele sarbatorilor, zi în care s-a nascut Seth, moment prielnic pentru a începe o revolta împotriva zeului -Soare. Ca atare, s-a presupus, pe buna dreptate, o legatura între *Mitul lui Horus* si mitul distrugerii omenirii de catre zeita Sekhmet, asa cum este el transmis în *Cartea Vacii Ceresti* , iar zilele toride mentionate în aceasta din urma culegere au fost asemuite cu cele epagomenale ale calendarelor târzii .

Afirmatia lui Plutarch (355- F) ridica cel putin doua probleme: locul nasterii zeitei Isis si relatia acesteia cu locuri umede sau chiar cu ploaia. *J. G. Griffiths* si savantii care au comentat ulterior textul au încercat sa situeze locul de nas-tere al zeitei în *Khemmis*, în apropierea

habitatiei Buto. Probabil, originea zeitei Isis trebuie cautata în asezarea *Netjeru* din noma a 12-a a Egiptului de Jos, toponim care apare deja în Pyr. §§. 1140 si 2188. Ulterior, aceasta a fost echivalata sau cel puțin a avut legaturi strânse cu *Hebit*, anticul , actualul *Behbeit el- Hagar* . În orice caz, localitatea era situata undeva în zona occidentala a Deltei, care pe buna dreptate continea „pamânt apos si foarte umed“ () (38, 366-A).

Dupa cum specifica *Imnul III* adresat zeitei Isis în textele templului din Philae, Isis este „nor de ploaie, care înverzeste pamânturile când ea coboara“ . Ulterior, când a ajuns zeita universală, textele vorbesc de aceasta calitate a zeitei Isis si anume de „stapâna ploii“: Aretologia de la Mem-phis (M 54), P. Oxy. 1380, 226 - 228 si Apuleius, Met., 25 . Este adevarat ca aceasta calitate a zeitei nu facea parte din atributele ei permanente. În calendarul *Pap. Matematic Rhind* exista o propozitie interesanta în contextul fragmentului din *De Iside* : „, Nasterea zeitei Isis: a plouat“ . *Ph. Derchain* a fost primul care a vazut legatura dintre aceasta propozitie si cea a Pap. Cairo 86637 unde se afirma ca de ziua nasterii zeitei Isis se instaleaza teroarea , ceea ce ar fi echivalentul unor ploi devastatoare.

Ultima zeita nascuta în timpul celor 5 zile epagomenale a fost *Neph-tys*, nume de origine greaca , iar în egipteana având echivalentul *Nebet- Hut* „stapâna cetatii“ .

Zeita a fost strâns legata de ciclul osiriac si înainte de toate de Isis . Am scos în evidenta acest aspect deoarece vom oferi o noua interpretare în privinta originii epitetului **nike**, atribuit de Plutarch zeitei *Nephtys* (

355- F).

Explicatia traditionala este dupa cum urmeaza: caracterul razboinic al zeitei se datoreaza legaturii pe care o are cu fratele/sotul ei, Seth. *J. G. Griffiths* mentiona trei reprezentari din Epoca Romana, în care Nephtys îl însoteste pe *Antaios* . Doua dintre aceste reprezentari provin de la *Kâw el- Kebîr* sau *Antaeopolis* , localitate unde a fost venerat zeul *Antywey* , care era expresia perechii divine Horus- Seth, adorata prin intermediul cultului unei singure zeitati . *J. Hani* a scos în evidenta faptul ca Nephtys apare în compania zeului vindecator greco- egiptean *Antaios*, iar zeita a dobândit si ea calitati vindecatoare în Epoca greco-romana.

Într-o situatie în care s-a apelat câteodata la legaturile indirecte dintre anumite zeitati, pe buna dreptate *C. Froidefond* afirma ca nici una din explicatiile oferite cu privire la epitetul **nike** purtat de Nephtys nu este convin-gatoare.

Mai întâi trebuie precizat ca pentru ceea ce studiile mai vechi denumeau divinitatea **Antywey** (= grecescul **Antaios**), actualmente se foloseste **Nemtywey** „Cei doi calatori“ .

Dupa opinia noastra, bazându-ne pe legatura strânsa dintre Isis si Nephtys, este posibila o preluare a epitetului **nike** de la zeita Isis. Aceasta din urma nu numai ca poarta deseori epitetul de „zeita victoriei“ , dar în textele egiptene din perioada greco- romana este si zeita razboiului.

În textul *Aretalogiei de la Memphis*, M 41 se afirma: „Sunt stapâna razboiului ()“ . *D. Müller* afirma referitor la acest pasaj: în

textele egiptene Isis este în legatura cu conceptul de victorie, un epitet pe care ea îl împartășește cu alți zei, dar M 41 vorbește de război și nu de victorie. Deci, în concepția lui avem de-a face cu o trasatură greacă a aretalogiei; ca atare, expresia nu era la origine cu siguranță egipteană .

Totuși, există câteva exemple ptolemaice, care-l contrazic pe *D. Müller*. În primul rând, într-un imn adresat zeiței Isis, în templul de la Assuan, construit de Ptolemeu al III -lea sau Ptolemeu al IV-lea, Isis poartă epitetul de „cea care se află în fruntea armatei“ . Apoi, într-un alt text, care însoțește un relief al lui Ptolemeu al VIII-lea și Cleopatra a II-a sau a III-a în templul de la Philae, se specifică: „(Dragul meu) frate, ai încredere în Isis, ea este mult mai eficientă decât milioane de soldați“ . Din nou la Philae, pe un text din sala hypostila a templului, datând din timpul domniei lui *Tiberius*, Isis apare ca „stăpâna bataliei“ .

Aphrodite era denumirea greacă pentru mai multe divinități egiptene, înainte de toate *Hathor*, apoi *Nephtys*, dar și *Isis* . Faptul că după spusele lui Plutarh unii o numesc pe zeita *Nephtys* și *Aphrodite*, se datorează unei tradiții din Epoca Târzie conform căreia *Nephtys* s-a născut la *Diospolis parva* , unde a fost asimilată cu *Hathor* .

În general, toate zilele epagomenale au fost considerate nefaste . Plutarh atribuia această calitate numai zilei în care s-a născut Seth, probabil având în vedere caracterul demoniac al divinității (v. mai sus). Calendarul de la Cairo aminteste de o zi din an în timpul căreia a fost celebrată și o sărbătoare a lui Seth, zi considerată a fi fastă: „II Akhet, ziua 20: Favorabilă ! Favorabilă ! Sărbătorile lui Horus și Seth. Fa orice în timpul ei ! “

Isis

Haroeris (?) (Apollo

)

Desi paragraful 12 îi prezinta pe Isis si Osiris în calitate de parinti ai lui Haroeris, în general , Plutarch în *De Iside* urmeaza traditia mitica originala, conform careia copilul celor doi zei este *Horus* (v. §. 19, 358 D , mai jos). Poate este vorba si de o confuzie din partea autorului antic (v. mai sus). Daca avem în vedere textele egiptene târzii, într-adevar gasim în ele referiri la „Haroeris - Khenti - iuti, mare prin forta, fiul lui Osiris, nascut de Isis “ . Dar, aceasta este o forma sincretista: la *Kôm Ombo*, Haroeris este numit Horus -Khenti -iuti . În P. Bremner- Rhind 26, 16 nu se precizeaza decât unul dintre parinti: „O, Apophis, tu inamicul lui Re, Haroeris fiul zei-tei Isis te va distruge...“ . De fapt, grecii l-au identificat pe Horus cu Apollo .

2. Domnia terestra a lui Osiris (De Iside, 13, 356 A- B)

În acest paragraf Plutarch îl prezinta pe Osiris în calitate de rege, cel care i-a civilizat pe egipteni: în primul rând i-a deprins cu modalitatea de cultivare a grâului, le-a oferit legi si „i-a învatat sa venereze zeii“.

Osiris era cel care a civilizat întreaga omenire, motiv pentru care a cutreierat lumea. „Armele“ sale de convingere au fost: cuvintele (poezia) si cântecele. Datorita acestor trasaturi, grecii au crezut ca Osiris a fost identic cu Dionysos. Atâta timp cât el este departe, armonia Egiptului este asigurata de catre sotia lui, Isis.

Evenimentele narate de miturile Egiptului antic au fost considerate de catre locuitorii Vaii Nilului a fi veridice, ele precedând

faptele care au avut loc în timpul domniei faraonilor. În vremuri îndepărtate zeii au fost cei care au condus destinele Egiptului, ca atare egiptenii au considerat acea perioadă ca parte integrantă a propriei lor istorii .

Există o serie de documente antice care, deși nu sistematic, relatează despre ceea ce s-a petrecut „în timpul zeilor“ . În conformitate cu un papyrus foarte fragmentar, păstrat la Muzeul din Torino, ordinea zeilor care au condus Egiptul a fost: „, [Ptah, Re, Shu] , Geb, Osiris, Seth, Horus, Thoth, Maat...“ . Nu există o tradiție unică în privința domniei zeilor pe pământ, ca atare posedăm mai multe documente, care relatează distinct anumite evenimente în funcție de centrele religioase unde au fost elaborate . Un text din timpul domniei lui Ptolemeu III Euergetes aminteste: „...legile au fost create în timpul lor (adică al zeilor), Adevărul a coborât din cer pe pământ în timpul lor...“ .

Tradiția cu privire la existența unor dinastii divine s-a păstrat și la autorii greci. La Herodot succesiunea acestora este după cum urmează: *Pan, Herakles, Dionysos, Typhon* și *Horus* (II. 144- 145) . La Manethon ordinea diferă, în funcție de versiunile păstrate ale operei sale , iar la Diodor (I. 13) membrii dinastiilor divine sunt mai apropiați de schema heliopolitana a zeilor.

Înainte de a analiza relatarile lui Plutarch, se impun anumite precizări în legătură cu opiniile emise de acei savanți care au oferit comentarii cu privire la acest paragraf. Ceea ce este surprinzător este faptul că doi egiptologi, *J. G. Griffiths* și *W. Helck*, au considerat calitatea de civilizație a lui Osiris drept o invenție grecească. Cercetătorul german

a subliniat ca Osiris a reprezentat pentru egipteni mai ales zeul mortilor, iar ceea ce ar fi întreprins înainte de moarte nu avea pentru ei nici o semnificatie . Egiptologul britanic a scos în evidenta faptul ca opinia conform careia Osiris era considerat un rege terestru si mai ales cel care-i civiliza pe egipteni, apartine grecilor si se datoreaza identificarii lui Osiris cu Dionysos . *Th. Hopfner* considera ca aceasta sectiune a mitului, în maniera în care a fost relatata de catre Plutarch, este o creatie a grecilor .

Mult mai realiste sunt opiniile emise de clasicisti. Dupa *J. Hani*, comentatorii anteriori ai textului au „uitat“ sa mentioneze importantul *Imn al lui Osiris*, înscris pe o stela funerara pastrata la Louvre (C 286), care era prototipul versiunii elenizate . *C. Froidefond* , referindu-se la Osiris civilizatorul, invoca, pe buna dreptate, fenomenul *interpretatio graeca* .

Pentru a interpreta corect afirmatiile lui Plutarch se impune prezentarea unor pasaje din textele faraonice, legate de activitatea civilizatoare a lui Osiris.

În mai multe imnuri ale Regatului Mijlociu si ale Epocii Imperiului divinitatea este denumita „mostenitorul lui Geb“, „regele zeilor“ sau „rege al Nordului si al Sudului“ . În calitate de cel care domneste în Lumea de Apoi, Osiris este „zeul cel mare, stapânul Vestului“. În inscriptia stelei funerare a lui *Sensebek* (BM 203), datând de la sfârșitul dinastiei a XII-a, Osiris este „stapânul tuturor oamenilor, cel care este deasupra celor Doua Tari în totalitatea lor“ . Dupa textul unui imn, conservat pe Ostraconul Cairo 25209, din timpul dinastiei a

XIX-a, el este „tatal si mama omenirii. Prin suflul lui ea exista, din carnea corpului sau ea manâncă“ .

Nu trebuie uitat nici faptul ca în calitate de *Neper*, personificarea re-coltei, dar si a grâului , Osiris este „cel care ofera întreaga vegetatie si toate proviziile solului“ .

Osiris este „cel care stabileste Maat-ul (Adevarul) de-a lungul celor Doua Maluri“ , adica este persoana care realizeaza ordinea, impune justitia si armonia pe pamânt, în timp ce îi nimiceste pe Seth si „asociatii lui“ .

În contextul analizei noastre, importante sunt doua imnuri publicate destul de recent de catre *L. V. ? abkar* . Primul, numit Imnul II , este gravat pe peretele templului zeitei Isis de la Philae, Camera X, peretele nordic, re-gistrul mijlociu, scena din stânga . Textul a fost elaborat pentru Ptolemeu II Philadelphos, el fiind cel care recita imnul. În fata regelui se gasesc cinci rânduri verticale, fiecare dintre ele reprezentând o strofa din imn, iar deasupra lor exista unul orizontal care cuprinde refrenul ce trebuia recitat dupa fiecare strofa:

Refren

„Lauda tie, Isis cea mare,
Zeita- mama, doamna cerului,
Stapâna si regina zeilor.

I. Tu esti prima sotie regala a lui Onnophris,
Supraveghetorul suprem al celor de aur în temple,

Fiul cel vârstnic, primul (nascut de Geb).

Refren

- II. Tu prima sotie regala a lui Onnophris,
Taurul, leul cel care-si nimiceste adversarii,
Stapânul si conducatorul eternitatii.

Refren

- III. Tu esi prima aleasa a lui Onnophris,
Tânarul perfect care întreprinde masacre
Printre nemultumitii celor doua tari.

Refren

- IV. Tu esti prima sotie regala a lui Onnophris,
Cea care-si protejeaza fratele,
aî vegheaza peste cei cu inima slabita.

Refren

- V. Tu esti prima sotie regala a lui Onnophris,
Cel etern, care autoîntinereste, cel care a creat eternitatea.
Tu esti cu el la Biggeh“.

Refren

Calitatea de rege a lui Osiris este exprimata în prima strofa, primul rând: Isis este sotia lui regala, el este regele. Atributele mentionate de innurile mai vechi sunt sintetizate aici printr-o singura fraza: „Cel etern, care autoîntinereste, cel care a creat eternitatea“. Osiris este asociat cu natura si ordinea terestra .

Pentru a demonstra maniera în care aceste idei se pot corela

într-un sens mai larg, vom reda un alt imn, din același complex arhitectonic, Camera V, peretele vestic :

A. „Salut tie Osiris, stapânul eternitatii,
Regele celor Doua Tari, cel care este în fruntea pamânturilor riverane.
Conducatorul ideal,
Mare în placere în corpul lui Nut, îndragit de (tatal sau, atunci când a aparut).
Vlastar regal, când el a obtinut coroana alba,
Cel care a vazut lumina zilei din pântec împreuna cu uraeii pe capul sau.

Cel care a creat lumina în corpul mamei sale,
Când el a iluminat fratii sai în pântec.
Cel tânar vesnic, cel care a ridicat eternitatea,
Când a îmbratisat cu bratele sale pamânturile.
Cel care a modelat Adevarul si a anulat minciuna,
Când el si-a însusit tronul lui Atum.

B. (Zeul) mare, care a introdus ofrandele,
Cel cu fata (minunata si barba lunga),
(Cel aurit), având (capul) colorat de lapis-lazuli.

.....
Cel vârstnic, primul nascut al lui Geb,
El a preluat triumfând controlul asupra pamânturilor.
Regele cerului, conducatorul pamânturilor, marele suveran al

Lumii de Apoi.

Stapân al vietii, când si-a înlaturat inamicul,

Când sufletele sale au cuprins omenirea.

Copil stralucitor, el este apa care inunda,

Fiind nascut în prima (zi) a Anului“.

Imnul la adresa lui Osiris n-a fost o creatie a preotilor de la Philae. Dupa cum a demonstrat *F. Hintze* , cea mai veche versiune a lui dateaza din timpul dinastiei a XXVI-a, fiind gravat pe capela adoratoarei divine Ankhesneferibre de la Karnak . Tot din acea perioada dateaza si o copie înscrisa pe o statuie de la Louvre , apoi o alta versiune, putin mai târzie, se afla gravata pe soclul unei statui conservata la Kunsthistorisches Museum din Viena .

Frazeologia acestor innuri este foarte asemanatoare cu cea a innurilor lui Osiris gravate pe stele funerare si cele care însotesc scenele ri-tuale din urmatoarele temple greco- romane: *Kalabsha* , *Templul lui Opet din Karnak* si *Dendera* .

Aceste innuri sunt marturii importante ale teologiei osiriace din Epo-ca Târzie a istoriei Egiptului antic. Osiris nu este privit ca o simpla divinitate a judecatii mortilor si a mortilor în general, ci este cel care conduce cerul, pamântul si Lumea de Apoi. El este zeul inundatiei si al vegetatiei, Nilul si viata însasi. El s-a nascut rege, exercitându-si autoritatea asupra teritoriului Egiptului; în aceasta calitate el a stabilit ordinea si armonia înlaturând raul si minciuna. El este cel care a introdus prezentarea ofrandelor si ritualurile.

Acest caracter universal al lui Osiris își are rădăcinile în imnul pastrat pe stela de la Louvre (C 286, v. mai sus). Tradiția osiriacă în această formă s-a răspândit și la sud de Egipt, iar în religia meroitică el a fost încorporat în imnurile adresate zeului indigen *Sebuimeker* . Această tradiție s-a transmis continuu și pe teritoriul Egiptului din Epoca Imperiului până în Epoca greco-romană și foarte probabil a influențat și autorii greci .

De altfel, în *Aretologia de la Memphis* , M 7 , zeita Isis afirma: „Eu sunt cea care am descoperit grâul pentru omenire“ , iar în *Imnul Nr. I* al lui Isidorus, rândul 3, Isis este numită „Deo (Demeter) , cea mai ilustră, des-coperitoare a întregii vieți“ .

Deja Herodot (II. 59) a identificat-o pe Isis cu Demeter, ca atare, până nu demult s-a acreditat ideea conform căreia zeita egipteană a preluat o serie de atribute direct de la Demeter. *L. V. ? abkar* a combătut această teorie, subliniind următoarele: zeita egipteană a fertilității, a vegetației, etc. a fost *Renenutet* , care nu a fost identificată cu Isis, sub forma *Isis- Thermuthis* (*Hermuthis*) decât în Epoca Ptolemaică ; în sursele egiptene Osiris a fost cel care era considerat descoperitorul practicilor agricole.

Acest aspect reiese din două pasaje ale P. Chester Beatty I, mai exact XIV, 10 : unde Osiris este numit rege, „fiul lui Re, mare prin abundență și stăpânul proviziilor“ și XIV, 12 : „Eu (= Osiris) sunt cel care a creat orzul și secara-albă pentru a face să trăiască zeii și creaturile de după zei, deoarece nici un zeu sau nici o zeită nu era capabil să o facă“ .

Prin urmare, atributele lui Osiris au fost transferate zeitei Isis, ceea ce a fost facilitat de identificarea zeitei Isis cu Demeter .

În cazul în care încercăm să stabilim legăturile dintre Isis și Demeter, acestea nu pot fi depistate decât într-o singură direcție: de la Isis la Demeter, deoarece prima existase cu mult înaintea zeitei grecești, iar Isis a fost rezultatul unei evoluții îndelungate, ea ajungând la o maturitate cu mult înainte ca Demeter să fi exercitat asupra ei vreă influență.

Cum Demeter este cunoscută mai ales din epocile homerică și clasică din istoria Greciei, este mai puțin probabil ca ea să fi putut exercita vreă influență asupra zeitei Isis sub aspectul ei original. Ceea ce a rezultat după Epoca Ptolemaică a fost crearea unei zeite Isis puternic elenizată și ca atare diferită de cea originală .

Ne întoarcem la *Aretologia de la Memphis* în care, la M 23 și M24 , zeita Isis afirmă : „I-am învățat (pe ei) să venereze imaginile zeilor, am fondat incintele sacre ale zeilor“ .

În *Imnul I* de la Philae, Horus, fiul zeitei Isis este cel care „a creat templele Eneadei și a modelat fiecare imagine divină“ , iar în *Imnul lui Osiris* de la Philae , după cum am văzut, Osiris a fost cel care a „introdus imaginea zeilor“, adică i-a inițiat pe egipteni să-și venerze zeii.

Un alt exemplu de transfer al atributelor divine, de la Osiris la zeita Isis, regăsim în M 16 al aceleiași *Aretologii de la Memphis* : „Eu am creat ceea ce este puternic“ și în M 38 : „Cu mine dreptatea are putere“ . În cazul primei afirmații putem vorbi de un corespondent egiptean antic,

fiind vorba de expresia „a stabili dreptatea“ (**semen maat**), care în majoritatea cazurilor a fost însoțită și de afirmatia „a înlătura minciuna“ . În *Imnul lui Osiris* de la Philae am văzut ca Osiris era denumit „cel care a modelat Adevărul și a anulat minciuna“, ceea ce ne aduce aminte de un pasaj din celebrul imn de la Louvre (v. mai sus) și care din nou corespunde afirmațiilor lui Plutarch din §. 13.

O remarcă importantă a lui *L. V. ? abkar* trebuie evidențiată : „...sensul frazei «a stabili Adevărul și a înlătura minciuna» posedă în textele egiptene o semnificație cosmologică, etică și politică, în timp ce traducerea ei parțială în greacă scoate în evidență rolul civilizator și legislator al zeiței Isis“ .

Judecând după aceste exemple citate mai sus, se poate presupune că la baza elaborării §. 13 din lucrarea *De Iside* au stat documentele egiptene din Epoca greco-romană, traduse în limba greacă , pe care ulterior Plutarch le-a preluat, menținând frazeologia caracteristică limbii grecești, dar introducând și unele elemente pur grecești, cum ar fi faptul că Osiris i-a învățat pe oameni să cânte și să recite.

Se pare că atât Diodor (I. 14- 20), cât și Plutarch au folosit aceeași sursă, însă relatarile primului sunt abundente și câteodată incoerente, în timp ce la Plutarch se remarcă caracterul concis și logic al expunerii.

3. Moartea lui Osiris (De Iside 13, 356 B- D)

După ce Osiris s-a întors din călătoria efectuată, cu scopul de a civiliza omenirea, după relatarile lui Plutarch, Seth a organizat un complot împotriva lui. Complicii erau 72 la număr, la care s-a adăugat și

regina din Ethiopia, pe numele ei Aso.

Seth si acolitii sai au recurs la un viclesug. În secret au masurat corpul lui Osiris, iar la dimensiunile respective au confectionat un sarcofag splendid. Pentru a-l prinde în capcana pe Osiris, Seth si „asociatii“ lui au organizat un ospat, la care a fost invitat si Osiris.

Atractia acestui eveniment a fost sicriul abundent decorat, care a atras atentia invitatilor. În acel moment, Seth a facut o propunere: celui care i se va potrivi sarcofagul îl va primi cadou. Desigur, zadarnic au încercat invitatii, deoarece numai când Osiris s-a întins în el, s-a putut observa ca era pe masura lui. Atunci, Seth si complicitii sai au închis repede capacul sarcofagului, l-au nituit si au turnat plumb moale peste el. Apoi, sicriul a fost pus pe Nil, pe bratul tanitic, cu scopul de a se îndrepta spre mare.

Din aceste motive, egiptenii numesc bratul tanitic al Nilului rau famat si daunator. Dupa Plutarch, evenimentul a avut loc în ziua a 17-a a lunii Athyr, atunci când Soarele trece prin constelatia Scorpionului, iar data ar reprezenta fie anul 28 al domniei lui Osiris, fie numarul anilor pe care i-a trait.

Acest paragraf din *De Iside* se poate socoti, pe buna dreptate, cel mai important în privinta explicarii esentei mitului. Desigur, ramân o serie de enunturi ale lui Plutarch care nu pot primi înca raspunsuri sau explicatii suficiente de convingatoare.

Prima chestiune se leaga de , despre care stim ca era regina din Ethiopia, probabil Sudanul de Nord, însa încercările savantilor de a explica originea numelui sunt numai ipoteze de lucru, neacceptate de

stiinta egiptologica . Ceea ce parea mult mai important pentru Plutarch era faptul de a o identifica pe cu vânturile sudice, cele care împrastie norii aducatori de ploaie si ca atare inundatia; ea este în aceasta ipostaza ajutorul lui Seth, considerat în cazul de fata forta secetei .

Alaturi de regina, la „complotul“ împotriva lui Osiris participa si cei „72 de complici“ ai lui Seth, eveniment povestit si de catre Diodor (I. 21), fara însa a preciza numarul asociatilor. Textele egiptene mentioneaza „asociatii“ lui Seth, dar nici ele nu specifica numarul acestora. Cel mai des utilizat termen în limba egipteana pentru redarea acestora era **semawety**, care initial desemna, în inscriptiile Regatului Mijlociu, un grup de soldati. În tex-tele templului din Edfu ei reprezinta întotdeauna diferitii asociati ai lui Seth, împotriva carora se luptau Horus si harponierii sai. Daca trupele lui Horus poarta un nume aparte, fiind si forte militare reale, **semawety** era un termen vag, care se referea la toti cei care erau „uniti“ cu Seth, fiind „aliatii“ unei forme specifice luate de catre acesta .

Sicriul lui Osiris este redat de catre Plutarch prin intermediul cuvântului , iar ulterior (§. 15, 357 A si §. 44, 368 D) prin „sarcofag“. Faptul ca Plutarch aminteste ca sicriul era „decorat excesiv“ reflecta o realitate egipteana. Începând cu Epoca Imperiului, pâna în Epoca greco-romana, sarcofagele si cartonajele, pe lânga multitudinea de texte înscrise pe peretii interiori si exteriori ai acestora, au fost bogat decorate cu scene mitologice. Atât textele, cât si iconografia provin din marile culegeri religioase, cum ar fi: *Cartea Mortilor*, *Cartea Portilor*, *Amduat*, *Cartea Cavernelor* si *Cartea Noptii* . Este interesant de remarcat faptul ca

într-un text magic- *P. magic Harris* 8, 9- 9, 14 - a fost descris un episod în care se relatează povestea unui gigant de 7 ½ coti, care prin intermediul unor acțiuni magice intra într-un chivot de 1 ½ coti . Mai mult, în Pyr. §.184 se afirmă: „El este cel care se afla în sala zeilor (= locul îmbalsamării); el este cel care se afla sub fumigari; el este cel care este în lada; el este cel care este în chivot...” . După *K. Sethe* episodul descris se referă la punerea zeului Osiris într-un cosciug .

Această versiune a claustrării lui Osiris în sarcofag, în maniera în care a fost ea redată de către Plutarh, este după *W. Helck* un amanunt de esență greacă, deoarece egiptenii nu își faceau griji în a cunoaște modul în care s-a produs un anumit eveniment, adică n-ar fi fost interesați de detalii .

Pe lângă faptul că ipoteza lui *W. Helck* este atragătoare, dar în același timp discutabilă, esența acestei relatări a fost oferită chiar de către Plutarh: „închiderea lui Osiris într-un sicriu nu se referă la altceva, decât la retragerea și dispariția apei (adică a Nilului) “ .

Ultimul cercetător care a comentat *De Iside* în ansamblul ei, ne referim la *J. Hani* , a susținut că descrierea morții lui Osiris a cunoscut mai multe variante: zeul a fost ucis fie de un animal, fie de un om (aceasta fiind varianta primitivă a mitului), ori pur și simplu divinitatea s-a înecat în apele Nilului .

În primul rând, egiptologul francez a avut în vedere fuziunea între *Mitul lui Horus* și cel al lui Osiris. În acest sens posedam unele elemente care pot proba veridicitatea afirmației sale, însă în unele cazuri el merge prea departe, presupunând următoarele: „nous retrouvons plus tard le

motif du meurtre par un pourceau sous lequel Seth s'était déguisé“.

În *De Iside* §. 8, 354 A , Plutarch scrie: „...când ei sacrifică un porc și îl mănâncă în fiecare an în timpul Lunii pline, ei (adica egiptenii) redau o povestire conform căreia Typhon, în timp ce a urmărit un porc în timpul Lunii pline, a descoperit sarcofagul de lemn în care era corpul lui Osiris și l-a sfâșiat“. Iată care sunt elementele reale legate de acest fragment.

În textele egiptene există un tabu cu privire la folosirea numelui porcului, dar și a reprezentării sale în artă . Astfel, egiptenii au preferat o des-criere vagă a porcului ca un animal care grohăie (**rer**) sau ca un animal de mlastină (**say**). După *P. Jumilhac* XII, 17, grohăitul sau racnetele porcului erau considerate, de către egiptenii noiei a XVIII- a a Egiptului de Sus, expresii și manifestări ale urii . În mitologia egipteană porcul, și în special masculul, a fost considerat un animal typhonian. Atât **CT** 157,cât și **DB** 112 relatează un episod în care Seth s-a transformat într-un porc negru în timpul conflictului său cu zeul Horus și ar fi mutilat ochiul lui Horus, perturbând ordinea cosmică. După *H. Te Velde* „the domesticated pig remained a disorderly element within ordered culture“ . Porcul a fost asociat cu reziduurile, murdăria și dezordinea, ca atare era un candidat prielnic pentru impuritate în sistemul religios . Datorită creșterii importanței și influenței cultelor lui Horus și Osiris, animalul sethian în discuție a capatat o recunoaștere din ce în ce mai mare în calitate de element impur. Dar pornind de la aceste adevăruri incontestabile și ajungând la susținerea unui fapt ireal - adică uciderea lui Osiris de către un porc - ni se pare o denaturare a realităților egiptene

antice.

Sa revenim însa la explicatiile în legatura cu afirmatia lui Plutarch re-feritoare la motivul „închiderii lui Osiris într-un sicriu“. În limba egipteana exista un termen, **redjwew**, care desemneaza totalitatea lichidelor care para-sesc corpul unei divinitati . În conformitate cu pasaje din *Textele Piramidelor* (§§. 788 si 1360), ele sunt secretiile produse de cadavrul lui Osiris. Textele nu precizeaza organul secretor al acestor lichide ale cadavrelor, ele fiind „umorile iesite din corp“ sau „umorile membrelor“ . Începând cu Textele Piramidelor, **redjwew** ale lui Osiris au fost asimilate cu apele Nilului în timpul inundatiei . Ritualul, mentionat si de autorii clasici, probabil încerca descrierea unei noi si originale forme de transformare a defunctului în Osiris: în apele Nilului limfele defunctului se amesteca cu cele ale lui Osiris. Defunctul se identifica în totalitate cu Osiris si fuziunea cu **redjwew** este garantul renasterii celui decedat . Osiris se transforma într-o divinitate hidrica: moartea sa este simbolizata prin scaderea progresiva a apelor Nilului, pâna la nivelul minim, în timp ce revarsarea apelor însemna re-nasterea zeului în sine, a mortului, dar si regenerarea naturii. Fuziunea între Osiris si Nil a dat nastere, în Epoca greco -romana, unei reprezentari mai puțin obisnuite a lui Osiris, venerata la Canopus, numita *Osiris- Canopus*; este vorba de o statuie a zeului sub forma unui vas bombat cu cap uman .

Relatia dintre Osiris si inundatie nu implica faptul ca el a murit înecat si mai ales ca „ la noyade d’Osiris est un élément capital du mythe“ .

Înainte de a analiza veridicitatea acestor afirmatii, trebuie sa subliniem faptul ca desi *Mitul lui Osiris* a jucat un rol esential în credinta religioasa a Egiptului faraonic, nu toate elementele sale ne sunt cunoscute în aceeasi masura. Episodul cu privire la moartea lui Osiris a fost unul asupra caruia egiptenii n-au insistat, deoarece era considerat un eveniment neplacut. La Diodor (I, 21. 1) exista o remarca interesanta cu privire la acest episod: „Cu toate ca preotii tinusera multa vreme ascunsa moartea regelui (adica a lui Osiris), s-a întâmplat totusi ca, dupa trecerea anilor, unii sa dea în vileag multimii ceea ce pâna atunci fusese tainuit“ .

În orice caz, desi în rândul egiptologilor s-a raspândit ideea conform careia Osiris a pierit înecat, aceasta teza se bazeaza pe fascinatia exercitata de teoria „apothosis by drowning“ . Unul dintre elementele care sustin aceasta teorie îl constituie un text bilingv, în care pentru verbul egiptean **hesy** avem echivalentul grecesc .

Prin intermediul argumentatiei pe care o vom prezenta în cele ce urmeaza, vom încerca sa demonstram faptul ca si acest episod al mitului a cunoscut o „evolutie“ continua, el nelimitându-se numai la o anumita categorie de texte, ci a fost prezent în majoritatea expunerilor care au avut legatura cu religia sau magia egipteana antica.

Deseori moartea lui Osiris nu era specificata, poate intentionat, decât prin intermediul unor expresii vagi, cum ar fi „marea nelegiuire“ (**qen aa**) sau „ nelegiuirea grava“ (**qen aa**) .

De-a lungul istoriei faraonice, câteodata, au fost aduse anumite preci-zari. Astfel, într-un descântec al *Textelor Piramidelor* se afirma: „Reamin-teste-ti Seth, pune-te în spiritul acestui cuvânt pe care l-a

pronunat Geb, aceasta amenintare pe care au facut-o zeii împotriva ta în Cetatea Printului la Heliopolis, deoarece tu l-ai doborât pe Osiris pe pamânt...” (Pyr. §§. 957- 958) . În Pyr. §. 972 citim: „Tu ai venit sa-ti cauti fratele Osiris, dupa ce Seth l-a omorât pe partea sa, în acest loc al Gehesti-ului“. În *Papyrusul Jumilhac* XI, 20 -21 citim: „Pentru a face sa vorbeasca capul tatalui tau Osiris, pentru a se cunoaste locul unde sunt membrele sale în urma nelegiurii pe care a comis-o Seth pe malul Nedit-lui; el a comis nelegiuria imediat dupa abatajul referitor la el (= Osiris)“ . În conformitate cu un text mitologic, Seth „...a început sa faca grava nelegiure pe malul This-lui“ .

Potrivit acestor aluzii, moartea lui Osiris a survenit pe pamânt, pe malul apei. Desigur, traditia oscileaza între *Nedit*, *Gehesti* si *This*, dar în orice caz se refera la toponime care implica o localizare terestra. În acest context este interesant de remarcat faptul ca primele doua asezari, în scriere hieroglifică, poarta semograma „pamântului, a tarii“: *er* , fara a avea ceva acvatic *a priori*, chiar daca secundar evoca valurile care aproape ating aceste locuri.

Totusi, aceste aluzii sunt insuficiente pentru a combate teza înecării. Exista însa unele texte, de alta categorie, mult mai convingatoare: „...ei nu te vor scapa niciodata de locul unde ai derivat“ (Pyr. §. 615) ; „, pentru ca Osiris era pe punctul de a deriva pe apa ta; Isis si Nephtys privisera, îl recunoscusera si fusesera stupefiate din cauza lui. Horus a ordonat lui Isis si Nephtys, ca de îndata ce ele îl vor anunta în privinta lui Osiris, sa nu împiedice derivarea lui“ (*Teologia Memphita*, r. 61) ; „am cautat locul unde era stapânul meu. Am gasit tara celui care a

derivat pentru prima data pe acest râu, acolo la nord de Busiris“ (Edfu, I, 211, 9- 10) ; „atunci Osiris spune : cât de mare este acest pamânt ! Se numeste Ta-wer...Osiris era foarte bine aici. Seth îl afla. Iata ca Seth vine în graba ... El a savârsit marea nelegiuire împotriva dusmanului sau. El sfârsea derivând pe apa. Atunci , Nun (apele primordiale) intra într-o mânie extrema din cauza acestuia... “ (P. Salt 825, X = V, I, 1- 5) ; „am cautat locul unde era stapânul meu. Am gasit tara celui care a derivat pentru prima data pe acest râu acolo, la nord de Busiris (Edfou, I, 211, 9- 10) .

Teza înecării lui Osiris, vizibil influentata de atractia conceptului de „apoteoza prin înecare“, se bazeaza pe acceptiunea „a se îneca“ care se atribue verbului **mHy** (citeste: *mehi*) în textele citate . Semnificatia acesteia este „a se scaldă, a fi scufundat, a se scufunda, a deriva, a pluti pe apa “ .

Daca avem în vedere afirmatiile lui **Herodot** (Istorii II. 90) si un caz celebru, ne referim la *Antinous*, aflam ca moartea prin înecare poate determina o veneratie particulara. Dupa **Tertullian**, termenul **hesy** se poate aplica unui înecat: „esietos...vocant quos aquae necaverunt“ . Dupa spusele lui *J. Quaegebeur* „ ...nu ne putem da seama din aceasta marturie ca notiunile «înecat» si hesy se acopera si nu ne permite sa oferim echivalenta hesy = «înecat», cu toate ca aceasta interpretare pare a fi confirmata de echivalarea cuvântului grecesc «scufundat în apa » cu hesy, semnificatie pe care o regasim în copta “ .

La origine **hesy** însemna „cel laudat“, iar ulterior el dobândește semnificatia de „scufundat în apa“. Evolutia semantica a cuvântului se

ataseaza conceptiei conform careia un om sau un animal poate fi divinizat prin scufundarea în apa sau chiar în alt lichid. În orice caz, conceptul nu includea si necesitatea interventiei mortii la momentul scufundarii. În concluzie, **hesy** indica „caracterul supranatural al mortului, caracter ce decurge, în anumite cazuri, din înecare sau mult mai general din scufundarea rituala sau din alte cauze, care fac din mort obiectul unei veneratii speciale “ .

În concluzie, Osiris a fost omorât pe pamânt, iar ulterior corpul sau - închis într-un sarcofag - a fost aruncat în apa . Important pentru studiul nostru este faptul ca Plutarch a redat varianta originala a mortii lui Osiris, adica uciderea lui de catre Seth , intentia lui fiind de a explica alegoric ciclul naturii la egipteni. Ulterior, oamenii de stiinta au inventat un „mit“ al mitului, adica de la simpla deriva pe apa a corpului zeului au ajuns la moartea prin înecare a acestuia .

4. Doliul si prima cautare a lui Osiris (*De Iside*, 14, 365 D - F)

Plutarch relateaza ca primii care si-au dat seama, dar în acelasi timp au si raspândit vestea mortii lui Osiris au fost *panii* si *satyrii*, care locuiesc lângă Khemmis. Autorul din Chaeroneea asocia notiunea de „panica“ cu nelinistea subita generata de aceasta atitudine a panilor. Isis, în momentul în care a aflat vestea tragica, si-a taiat o bucla din par, îmbracându-si vesmin-tele de doliu. Zeita se afla în orasul Coptos, al carui nume este asociat cu ter-menul koptein „a fi privat de ceva“; în cazul de fata, se încerca o explicatie etimologica legata de pierderea voita a suvitelor de par.

Isis, cuprinsa de tristete si durere, a pornit în cautarea marelui

decedat, întrebând pe fiecare trecator, chiar si pe copii, daca nu l-au vazut pe Osiris, mai precis sarcofagul acestuia. Cei care au oferit anumite indicii în legatura cu sicriul lui Osiris au fost copiii, care au observat cosciugul îndreptându-se spre mare prin bratul tanitic al Nilului. Acest fapt îl determina pe Plutarch sa afirme ca copiii posedea puterea predictiei, fiind în stare sa interpreteze sunetele raspunsurilor oraculare, pe care le aud atâta timp cât se joaca în jurul templelor.

Cu acelasi prilej, Isis afla si de legatura dintre Osiris si sora ei Neph-tys, dovada acestei relatii fiind cununa de sulfina pe care a gasit-o. Neph-tys, sperziata de eventualele represalii din partea lui Typhon, a abandonat copilul lor, iar Isis a fost cea care a pornit în cautarea lui. Cu ajutorul câinilor nou-nascutul a fost gasit, iar Isis l-a crescut si l-a transformat în gardianul ei, numindu-l Anubis.

Ingeniozitatea lui Plutarch este din nou dovedita de catre enunturile prezentului paragraf. Acestea raspund cerintelor *interpretatio graeca*, dar în acelasi timp doresc sa familiarizeze cititorul cu variantele locale ale mitului lui Osiris.

Majoritatea comentatorilor textului au scos în evidenta faptul ca înce-putul naratiunii este rupt oarecum din context, deoarece elemente ale mitu-lui dionysiac au fost introduse fara a se încerca o egiptianizare a lor

apar în cultul dionysiac din secolul V î. Hr. în calitate de însoțitori ai satyrilor si evident ai lui Dionysos . Dupa opinia noastra, Plutarch n-a facut o confuzie între localitatea *Khemmis* si insula omonima din Delta . În momentul în care vorbeste de Pan era firesc sa

încerce prezentarea echivalentului sau egiptean *Min*, cel care beneficia la Panopolis de un important centru de cult. Atât Pan, cât și Min sunt deseori reprezentați ithyphallic, iar primul era înainte de toate o divinitate a fecundității și a virilității. După cum a remarcat *H. Gauthier*, ipostaza ithyphallica a fost singura pe care au reținut-o grecii în momentul în care l-au echivalat pe Min cu Pan. Nu trebuie uitat nici faptul că zeul egiptean avea ca epitet principal pe **neferu** „frumusețe”, ceea ce era o aluzie la phallusul său de dimensiuni mari, aflat în erectie.

Prin urmare, Khemmis-ul citat de către Plutarh se situează aproape de localitatea Coptos, fiind numit în textele egiptene antice **Khenty Menu, Khenem Menu**, care au dat în copta formele **smin**, **,min**. În limba greacă cele mai răspândite forme sunt sau , iar actualmente, fostă capitala a nomei a IX-a a Egiptului de Sus, se numește **Akh-mîm**.

Interesant este și un pasaj din Diodor I. 18. 1- 5, care prezintă evenimente asemănătoare cu cele relatate de către Plutarh: „Se spune că Osiris, în expediția sa..... îl lua cu sine și pe Pan, cinstit cu deosebire în țara Egiptului, căci egiptenii îi așează statui în toate templele; mai mult, ei au întemeiat în Thebaida și un oraș care se numește Chemmo, ceea ce s-ar talmăci ca orașul lui Pan...Osiris i-a luat și pe satyri în expediția sa “. Toponimul sub varianta (eventual și) ar proveni din forma egipteană reconstituită * **Khemmin**.

Observația lui *J. Hani* conform căreia am avea de-a face cu o legătură între zeul Osiris și Pan ni se pare importantă. Min, în calitatea

lui de sot al zeitei Isis, se poate substitui cu Osiris. La Coptos mormântul lui Osiris era de fapt mormântul lui Min- Osiris, ceea ce exprima o fuziune deplina a teo-logiei lui Min cu mitul osiriac. O reprezentare curioasa de la templul din Hibis pare sa confirme acest lucru. Min, în calitate de stapân al Coptos-ului, este culcat într-un mormânt, în spatele divinitatii se afla zeitele Isis si Nephtys, iar la extremitatea din dreapta a scenei relicva din Abydos. Un text care însoteste scena precizeaza: „Cuvinte rostite de catre Nephtys, cea care vegheaza asupra fratelui ei, Osiris“. Aceasta scena reprezinta o imagine a riturilor funerare în beneficiul zeului mort Min- Osiris .

Faptul ca Pan putea da nastere ideii de „panica“ este curios. Notiunea având aceasta semnificatie se întâlnește în textele mai târzii, cum ar fi **Josephus Flavius**, *Bell. Iud.*, 5. 2. 5 si **Polybios**, *Istorii*, 20. 6. 12 .

Zeita Isis, sotia lui Osiris, a aflat de „marea nelegiuire“ la Coptos. De ce tocmai în acea localitate? Raspunsul se leaga de cele afirmate de noi mai sus, si anume de faptul ca Plutarch dorea sa prezinte cititorilor sai si variante locale ale cultului zeitei Isis si ale lui Osiris. La *Coptos* se afla „sanctuarul din Sud“ al zeitei Isis, modelul meridional al Iseum-ului din Delta, de la *Behbeit el- Hagar* .

Nu numai textele grecesti, dar si cele egiptene dovedesc prezenta zei-tei Isis la Coptos. Într-o inscriptie hieroglifica provenind dintr-un templu ptolemaic citim: „Cât de mari au fost lamentatiile în provincia celor Doi ^aoimi...(Astfel, templul) a fost numit Casa- Vaduvei. De asemenea, (zeita) numindu-se Vaduva “ . Cultul zeitei este atestat prin

intermediul a nume-roase texte provenite din localitatea numita de egiptenii antichi **Gebtiu**, ase-zare situata pe malul drept al Nilului, la cca. 40 km N. - V. de Luxor. Chiar autorii antichi cum ar fi *Ptolemeu*, *Pliniu* sau *Strabon* cunosteau asezarea, iar în timpul secolului XV, un geograf arab, *Maqrizi*, povestea de existenta la Coptos a unui templu în ruine care poseda imaginea unei zeite tinere de culoare neagra, tinând în brate un copil (= **Isis lactans**).

Etimologia numelui orasului, în varianta lui Plutarch, exprima mai de- graba un obicei legat de doliu, vând aici semnificatia de „a taia (în bucati)“, iar „a-si lovi pieptul în semn de doliu“, decât un joc de cuvinte între si „numele egiptean al orasului, în copta *kebto*“ .

Zeita afectata de moartea lui Osiris „si-a taiat un smoc de par si si-a îmbracat si hainele de doliu“. Dupa sursele clasice, bucla de par a lui Isis a fost depusa în templul de la Coptos . Un pelerin din timpul secolului II d. Hr., aflat la Coptos, scria unuia dintre parinti: „înainte de toate, ma rog pentru sanatatea dumneavoastra, facând suplicii continue pentru dumneavoastra în fata suvitei (zeitei Isis) de la Coptos“ . Dupa **Aelian** (*N. A.*, 10, 23) zeita Isis a fost venerata la Coptos, în special în cadrul ritualurilor de jelire, iar *Lucian* vorbea de firele de par ale zeitei Isis ca relicva sfânta de la Memphis . Exista si o planta numita „suvitele Isidei“ ().

Ca o paralela interesanta putem aminti bucla reginei Berenike. Sotia lui Ptolemeu III Euergetes a dedicat Aphroditei o bucla din parul ei în sens de multumire ca sotul ei s-a întors din cel de-al treilea razboi sirian; „relicva“ dispare, ajungând printre constelatii, unde a fost

descoperita de astronomul Conon .

În textele grecesti din noma coptita deseori întâlnim numele < copta **s jjiwi**, **b [i]wi** < egipteana antica vocalizata * **Tjaytjayaw** „bucla de par“ . P. Bruxelles E. 7616 ne face cunoscut un nume feminin - „bucla lui Isis“ . Pe baza datelor onomastice si religioase, egiptologul *J. Yoyotte* a stabilit ca zeul omonim, , din inscriptiile coptite era la origine o personificare a puterii magice atribuite parului zeitei Isis .

Obiceiurile egiptene legate de doliu ne sunt descrise de catre **Herodot** (II. 36) : „În alte parti, preotii zeilor poarta parul lung, în Egipt însa si-l tund de tot. Alte neamuri au obiceiul, în semn de jale, sa-si rada capul, mai ales rudele apropiate; egiptenii însa, rasi de obicei, când se întâmpla sa le moara cineva, își lasa sa le creasca parul si barba“ . În Epoca greco- romana acei preoti care purtau par se socoteau a fi pedepsiti . Justetea afirmatiilor lui Herodot ne este dovedita prin urmatoarele:

a). în limba egipteana exista o serie de cuvinte care exprima notiunea de doliu, jelire si durere care poseda ca semograma trei fire de par: ☰; printre acestea amintim: **iakeb**, **gasew** sau **samet** . În cazul ultimului, interesant de remarcat este faptul ca semnificatia de baza a cuvântului este „smoc de par“, care figurativ poate însemna „jelire“ .

b). în *Cartea Viselor*, P. Chester Beatty III, 8, 17; 9, 19 se sugereaza faptul ca „multitudinea de par“ simboliza doliul .

c). investigatiile întreprinse de catre *Chr. Desroches- Noblecourt* au aratat ca egiptenii aveau obiceiul de a purta în timpul doliului parul liber, care a fost legat pe crestet numai de o singura bentita de pânda .

Dupa perioada de jelire, parul, care a fost lasat sa creasca, a fost taiat la lungimea lui normala. Din aceste motive expresia „a taia smocul de par“ poate fi înțeleasa ca sfârșitul doliului .

Ca atare, cum în textele egiptene antice nu exista nici o referire precisa la atitudinea zeitei Isis, în maniera relatata de catre Plutarch, si tinând cont de cele afirmate mai sus, putem conchide ca gestul zeitei era la origine grecesc .

Imaginea zeitei care-si cauta sotul este prezenta deja în *Textele Pira-midelor* , apoi reapare în celebra stela de la Louvre (C 286). La Plutarch evenimentul este descris dupa cum urmeaza: „...Isis, când umbla pretutindeni într-o stare de tristete, nu trece pe lângă nimeni fara sa-l abordeze...“ . Acest pasaj este foarte asemanator cu cele cuprinse între rândurile 14- 15 ale *Imnului catre Osiris* de la Louvre: „Isis..., cea care își protejeaza fratele, care-l cauta fara sa se oboseasca, cea care a parcurs acest pamânt în doliul ei. Ea nu s-a oprit pâna nu l-a gasit...“ .

Jelirea lui Osiris ne este prezentata prin intermediul mai multor scene si texte egiptene antice . Referitor la acestea din urma se poate afirma ca ele au înregistrat ritualul ce trebuia îndeplinit în timpul procesiunilor fune-rare efectuate în favoarea lui Osiris în timpul lunii Khoiak. *P. Bremner- Rhind* (*BM 10188*) contine un asemenea text, cunoscut sub numele de „Cântecele lui Isis si Nephtys“ ; un alt papirus având un continut similar este *P. BM 10208* , apoi exista un text mai scurt conservat în *P. Berlin 3008*, cunoscut sub numele de „Lamentatiile lui Isis si Nephtys“, care a fost atasat unui manuscris din Cartea Mortilor dedicat unei femei (**Teret**) din Epoca Ptolemaica. Acest ultim text a fost

adaptat cerintelor serviciilor fune-rare ale unei persoane private, rolul celor doua zeite fiind egal, spre deosebire de „Cântece...“, unde Nephtys este împinsa în umbra sau cel puțin are un rol secundar . Inscriptiile templelor de la Dendera, Edfu si Philae contin texte asemanatoare, care au fost recitate cu prilejul misterilor lui Osiris .

Daca în acest paragraf din *De Iside* Plutarch evoca durerea zeitei Isis prin intermediul unui singur cuvânt, textele mai sus citate sunt mai ample. Daca citim „Lamentatiile lui Isis si Nephys“ pasajele ne demonstreaza o profunda durere exprimata prin intermediul unui adevarat poem de dragoste:

„Isis vorbeste, ea zice:

Vino spre casa ta, vino spre casa ta !

Tu cel al Heliopolisului, vino spre casa ta,

Tu nu ai inamici !

.....

O copil frumos, vino spre casa ta !

De mult nu te-am vazut !

Inima mea te jeleste, ochii mei te cauta,

Te caut sa te vad !

.....

Sunt sora mamei tale,

Tu nu ma vei parasi !

Zeii si oamenii te cauta,

Plâng împreuna dupa tine !“

Potrivit afirmatiilor lui Plutarch, zeita Isis, în timpul cautarii

trupului sotului ei, este ajutata de catre copii (356 E), care sunt capabili sa interpreteze oracolele prin intermediul sunetelor auzite. De aici ne putem da seama ca Plutarch a mutat scena actiunii de la Coptos în zona Deltei, mai precis la Memphis. În Serapeum-ul din aceeași localitate exista catacombele taurilor sacri. Apis era renumit în Epoca elenistica și pentru oracolele sale . Acest aspect trebuie sa-l luam în considerare în momentul în care dorim sa interpretam afirmatiile lui Plutarch.

Dupa *Aelian* (11. 10) „egiptenii pretind ca Apis este un excelent ghicitor...Dar cel care ...îl va întreba despre viitor, va primi raspunsul sau prin vocea copiilor, care se inspira pe neasteptate, când se joaca la exteriorul tem-plului si danseaza la sunetul flautului“ . Dupa *J. Hani* este foarte probabil ca la Serapeum- ul din Memphis copiii sa fi fost atasati cultului zeului si pre-ziceau viitorul, iar presupusul joc oracular ar fi avut loc pe *dromos*-ul dinaintea mastabei sudice .

În orice caz, aceste modalitati de functionare a oracolelor erau straine egiptenilor antici, deoarece procedura de baza la ei era urmatoarea: în anumite perioade ale anului, mai ales cu prilejul sarbatorilor religioase, statuia unei divinitati dintr-un templu era purtata pe o barca divina de catre „preotii purificatori“ si aratata populatiei. Cu aceste ocazii credinciosii consultau opinia zeului adresând întrebări divinitatii. Acesta era întrebat direct sau îi erau prezentate doua documente, din care zeul trebuia sa accepte unul. Divinitatea își oferea raspunsul prin apropierea sau retragerea fata de solicitant, adica preotii miscau în fata sau în spate barca divina. În general, raspunsurile orale ale zeilor erau foarte rare, iar câteodata raspunsurile oferite erau sugerate de

textele egiptene prin includerea expresiei „zeul era furios“ .

Problematica relatiilor intime avute de zeita Nephtys cu Osiris este mult mai complexa în mitologia egipteană, decât maniera în care a redat-o Plutarch.

Însa, mai întâi să analizăm și alte afirmații ale autorului din Chaeronea în legătură cu acest subiect. În *De Iside*, §. 38, 366 B - C citim: „Ei (egiptenii) au conferit numele de Nephtys extremității pământului, regiunii de lângă munte și părții care se margineste cu marea. Din aceste motive ea este numită și Teleute și (egiptenii) spun că trăiește împreună cu Typhon. Când Nilul se revărsa și apele sale se întind și asupra regiunilor marginase, aceasta este numită unirea lui Osiris cu Nephtys, care este dovedită și de plantele care încoltesc (acolo). Printre acestea se numără și sulfina care, în conformitate cu mitul, a căzut și a fost uitată, devenind un indiciu pentru Typhon că în căsnicia lui s-a înfăptuit o nelegiuire...Nephtys l-a născut pe Anubis nelegitim. Totuși, în genealogiile regilor, ei (egiptenii) au înregistrat că Nephtys, când s-a maritat cu Typhon, a fost mai întâi sterilă...” .

Desigur, Plutarch prin intermediul afirmațiilor sale a avut în vedere o explicație mitologică a unor fenomene naturale, legate înainte de toate de re-varsarea Nilului. Apoi, nici analele și listele regale egiptene antice nu amintesc de sterilitatea zeiței Nephtys, iar amănuntul este necunoscut și pentru Manethon. În Descântecul [534], §. 1273 din *Textele Piramidelor* aflăm că în cazul în care zeita Nephtys s-ar îndrepta cu intenții dușmanoase către mormântul regelui, atunci „să i se amintească ei care este numele pe care -l poartă: «Imitație de femeie care nu are

vagin» “ . Sensul acestor afirmatii este total diferit: în descântecul respectiv ne sunt prezentate, ca o eventuala amenintare, anumite trasaturi nefiresti, adica opusul celor reale, ale unor zei-tati legate de cultul regal si implicit de cel al lui Osiris; trasaturile respective par a fi mai degraba expresii metaforice ale dusmanilor regelui-Osiris.

Aceasta supozitie a noastra este întarita si de multe texte egiptene antice si chiar de semnificatia numelui zeitei Nephtys: „stapâna casei“; potrivit crezului egiptean antic principala menire a ei era de a asigura urmasi. De altfel, chiar pentru Plutarch, în conformitate cu mitologia traditionala, o zeita trebuie sa fie ori virgina, ori mama .

Relatia dintre Nephtys si Osiris este amintita si de un pasaj din P. Dramatic Ramesseum, col. 39: zeita Isis a descoperit raporturile existente între Osiris si Nephtys deoarece aceasta a pastrat mirosul aromatic al corpului zeului .

Pe lângă aceste remarci, am dori sa discutăm câteva pasaje din anumite texte socotite de către *J. G. Griffiths*, dar si de editorii ulteriori, ca fiind dovezi sigure ale adulterului Nephtys -Osiris .

Pasajele din P. Bremner- Rhind 6, 26 sqq. si 14, 20 sqq. exprima într-adevar dorinta sexuala, dar nu a zeitei Nephtys, ci a lui Isis; iata rândurile în discutie:

„ (6. 26) Sunt femeia benefica pentru fratele ei !

.....

Vino repede la mine,

Deoarece doresc sa-ti vad fata, dupa ce n-am vazut fata ta !

Întuneric exista pentru noi în locul meu,

Chiar în timp ce Re este pe cer “ .

„ (14, 20) Vino la nevasta ta în pace !

Inima ei palpita datorita iubirii fata de tine.

Ea te îmbratiseaza, si tu n-ai parasit-o !

Inima ei se bucura vazând frumusetea ta...“ .

Daca citim „Cântecul zeitei Isis si Nephtys“ din *P. Bremner-Rhind*, atunci aceasta dorinta este mai degraba caracteristica pentru ambele zeite:

„ (30, 20- 22) O, Suverane, vino în pace !

Înlatura probleme din casa noastra !

Traieste cu noi dupa comportamentul unui barbat !“

Vom reveni la aceasta problematica a celor doua zeite mai jos, nu înainte de a ne exprima din nou rezerva fata de un pasaj din *P. Warren 21* din Leiden, = **PGM LXII**, rt. col. I, r. 4-5: „...el (Osiris) se îndragosteste de propria sora Senephtys “ ; numele zeitei nu este identic cu Nephtys, ci dupa cum ne demonstreaza un pasaj similar din **PGM XII**, 235: „Sunt Isis, numita roua. Sunt Esenephtys, numita primavara“, adica se refera la „Isis cea frumoasa“ = Esenephes / Senephtys si nu la Isis-Neph[th]ys, dupa cum a presupus *K. Preizendanz* .

Ideea adulterului apare clar într-un text copt din *P. Magic Paris* (**PGM IV**, 94 sqq.) ,document care dateaza din secolul IV d. Hr. si este un descântec de dragoste având un subiect mitic: relatia lui Osiris cu Nephtys:

„Odata Isis a venit din desert în timpul prânzului, vara,

Fiind secata de nisip, cu ochii ei umpluti de lacrimi,
Cu inima ei plina de rusine.
Tatal ei, marele Thoth, a iesit în întâmpinarea ei.
El a întrebat-o: «Ce ti s-a întâmplat fiica mea Isis,
(Ca) tu esti secata de nisip, (ca) ochii tai sunt umpluti de
lacrimi,
(Ca) inima ta este plina de rusine, (ca) tesatura hainei tale este
îmbibata cu lacrimile ochilor tai ? »
Ea îi spune:« Nu (este) vina mea, tatal meu, Thoth- Babuinul !
Sunt coplesita (din cauza) companiei mele feminine.
Am descoperit un secret.
Într-adevar, (cert este ca) Nephys se culca cu Osiris,
El fiind fratele meu, copilul mamei mele,
Cum sunt si eu !
El îi spune: «Este un adulter împotriva ta,
Fiica mea Isis !» “

Remarcam faptul ca în textele egiptene antice, mai ales în cele de dragoste, notiunea de sora era identica cu cea de sotie (eg. **senet**), iar cea de frate are o semnificatie identica cu cea de sot (eg. **sen**) . În orice caz, adulterul a fost aspru pedepsit de societatea egipteana .

În multe texte religioase întâlnim notiunea de „mame“ sau „cele doua mame“ pentru o singura persoana , care sunt apelative pentru stramosii unui rege sau unui zeu. Uneori prin cele doua mame se înțelege clar ca ele erau Isis si Nephtys . În Pyr. §. 1154 ideea este mai detaliata: „Isis l-a conceput, Nephys l-a creat“. În P. Berlin 3008 se spune lui

Osiris (5, 5): „ Fiul tau Horus pe care cele doua surori l-au nascut, este în fata ta “ . În P. Bremner- Rhind 2, 6 Osiris este numit „taurul celor doua surori“ , iar în acelasi text (2, 9; 3, 22), el este solicitat sa întretina relatii cu ambele zeite, exact cum procedase înainte“ . În concluzie se impun urmatoarele precizari: în cazul lui Horus „cele doua mame“ sunt Isis si Nephtys. Isis este mama reala a lui Horus, fiul lui Osiris, iar sora ei Nephtys o asista în calitate de dadaca .

Dovada adulterului descris mai sus era o cununa de sulfina uitata de catre Osiris. Sulfina este o planta erbacee, din genul Melilotus, familia leguminoaselor, având lastari înalti pâna la 2, 5 m, frunze trifoliolate si flori galbene sau albe. Fiind o planta aromatica, ea era similara cu cele care au fost plasate sub capul defunctilor cu scopul de a le oferi posibilitatea de a inspira parfumul vietii . Planta în sine, *Melilotus officinalis* L., a fost identificata de specialisti cu o leguminoasa aromatica (degaja un miros de fân în timp ce se deshidrateaza), numita în textele egiptene **af**, **afa**, **afat** sau **afay** . O specie apropiata este *Melilotus indica* L., care era folosita în Egiptul antic pentru împletirea ghirlandelor .

Dupa investigatiile lui *S. Aufrère*, în textele Epocii greco- romane, planta **af** era o specie vegetala consumabila în ciuda gustului ei amar, care se poate identifica cu *Lactosa virosa* L. . Aceasta din urma are proprietati sedative, motiv pentru care este utilizata în prepararea medicamentelor .

Desi ar fi tentanta explicarea adulterului prin intermediul unei plante cu particularitati hipnotice, ramânem pe lângã prima varianta si anume identificarea plantei **af** -si a derivatelor sale fonetice - cu

Melilotus officinalis L. = gr. .

Isis aflând de adulterul lui Osiris cu Nephtys si mai ales dupa ce aceasta din urma va abandona nou-nascutul din cauza fricii fata de Seth, va porni în cautarea copilului. Astfel, Plutarch se abate de la versiunea oficiala a mitului, iar Diodor (I. 87. 3) prezinta cât de cât varianta oficiala: „Unii povestesc ca Isis, pornind în cautarea lui Osiris, era calauzita de câini, care nu lasa sa se apropie de ea fiarele salbatice si trecatorii“ .

În ambele cazuri, Anubis, zeul îmbalsamarii, a fost redat sub aspectul unui câine. În general, Diodor a prezentat mai fidel riturile isiace greco-egiptene, cu o singura exceptie: procesiunea a fost condusa de un purtator al mastii lui Anubis si nu de un câine (Diodor I, 87. 2). Expresia „latrator Anubis“ folosita de autorii latini se referea la aceasta masca sub forma de câine, al carui purtator, dupa **Apuleius**, *Met.* 11, 11, tinea în mâna stânga un caduceus si în cea dreapta palma viscus .

În Egiptul antic existau , asa cum dovedesc inscriptiile si reprezenta-rile mormintelor, câteva rase de câini. Deja în Epoca protodinastica cunoastem hiena (*Lycaeon pictus*), sacalul (*Canis lupaster*, considerat adeva-ratul prototip pentru Anubis), vulpea egipteana (*Canis vulpes aegyptiacus*) si vulpea desertului (*Canis zerda*).

Lupul a fost si este inexistent în fauna Egiptului. Grecii au vazut în canidele (câine, sacal, vulpe) din Assiut, lupul; trebuie notat faptul ca termenul egiptean **wenes** „sacal“ a fost transmis în copta sub forma **ouwns** care are si semnificatia de „lup“ .

Anubis, ca si Wepwawat din Assiut si Khentamentiu din Abydos, apartinea zeilor care erau reprezentati sub forma unor canide . Divinitatea a fost considerata inventatorul îmbalsamarii, iar notiunea de **wet** „îmbalsa-mator“ nu era altcineva decât Anubis. În Epoca Târzie acesta conducea ritualurile de îmbalsamare, fiind „cel care se afla deasupra misterelor“ (egiptea-na **hery seseta** =) . Rolul sau funerar a fost reliefat si de un alt epitet „cel care se afla deasupra sanctuarului sau“ .

Wepwawat semnifica „deschizator de drum“, fiind redat ca un câine sau sacal negru stând în picioare. Pentru greci, Assiut, principalul loc de cult al zeului, era , iar animalul care-l înfatasa a fost identificat gresit cu lupul. În procesiunile religioase ale diferitelor zeitati el era cel care se afla în fruntea procesiunilor.

Dintre Anubis si Wepwawat, grecii si romanii au retinut numele primului, de altfel dupa opinia noastra *Wepwawat* nu era decât o ipostaza a lui Anubis- sacalul. Autorii clasici au identificat în Egipt cel putin patru localitati cu numele *Cynopolis*, cea mai vestita fiind situata în noma a XVII-a a Egiptului de Sus. Grecii au folosit pentru a reda notiunile de câini salbatici, sacali si lupi termenul generic .

În literatura egipteana Anubis era denumit fiul lui Osiris , fiul lui Nephtys , dar si fiul ambilor. Sugestiv în acest sens este un pasaj din P. Jumilhac VI. 3: „Cât priveste pe Horus- copilul (Harpokrates), care se afla în acel loc, (el) este Anubis, fiul lui Osiris, când era un copil luminat în bratele mamei sale Isis“ . Înainte de Epoca Ptolemaica legatura dintre Nephtys si Anubis era atestata sporadic de textele egiptene, iar în acelasi interval de timp se cunosc numeroase dedicatii la adresa lui

Sarapis, Isis si Anubis.

Anubis a mai fost socotit si fiul lui Re , ca atare deseori poarta epitetul „cel care aduce lumina“, care este în stricta concordanta cu sacalul care trage barca soarelui pe bolta cereasca. Ca atare, era si un zeu al luminii, o trasatura importanta a zeului care nu contravine cu functia lui primara de supraveghetor al mortilor în Lumea de Apoi.

În mitologia egipteana târzie Anubis avea legaturi cu zeul Ptah; într-un text magic , Anubis apare ca „fiul lui Ptah“ .

Culoarea dominanta a lui este negrul, dar Anubis este divinitatea capabila sa-si schimbe culoarea dupa propria dorinta. Din aceste motive el apa-re în P. Brooklyn 47. 218. 48 + 85, 2. 16 ca având o comportare similara ca-meleonului .

Faptul ca Anubis a fost asociat cu culoarea rosie, adica se vorbeste de câinii rosii, se datoreaza probabil influentei astronomiei grecesti. Ca atare, în Epoca greco- romana Anubis a fost asimilat cu Sothis- Sirius, ce apare în antichitate ca o stea rosie. **Lucian** (*Ver. Hist.* I. 16) noteaza ca locuitorii de pe Sirius sunt oameni cu capete de câine .

5. Descoperirea lui Osiris la Byblos (*De Iside*, 15 -16, 357 A- D)

Zeita Isis a reusit sa afle ca sicriul purtând corpul lui Osiris a fost aruncat de valurile marii pe malurile Byblos-ului si depus în mijlocul unui tamarix. Acesta într-un interval de timp se va transforma într- un arbust impresionant, care va adaposti sicriul în trunchiul sau. Regele Byblos-ului va taia trunchiul arbustului, din care va confectiona o coloana pentru sustinerea acoperisului propriului palat.

Isis, sfâșiata de durere, aflându-se la Byblos, se aseaza pe marginea unei fântâni. Acolo intra în discutie cu servitoarele reginei, împletindu-le parul, iar parfumul ei s-a impregnat și în pielea acestora. Cum regina a luat act de cele întâmplate, trimite după persoana necunoscută - adică Isis - și zeita devine doica fiului cel tânăr al suveranei. Regele Byblos-ului a fost numit de către Plutarch Malkathros, iar regina Ashtarte, Saosis, ori Nemanun.

În calitate de doica, Isis, în loc de sân, îi ofera copilului să suga din degetul ei și noaptea încearcă să-l treacă prin botezul focului. Isis se transformă în rândunica, zburând în jurul coloanei din palatul regal. Regina Byblos-ului va descoperi adevărata identitate a doicii, dar în același timp își va priva propriul copil de nemurire.

Isis, după ce își dezvăluie identitatea, va solicita coloana și va debarasa sicriul de lemnul care-l înconjură; ea va înveli bucatile într-o pânză, le va stropi cu parfum și le va încredința perechii regale.

După relatarile lui Plutarch, din acel moment locuitorii Byblos-ului vor venera lemnul care se afla în templul zeiței Isis. Zeita, aruncându-se pe sicriu, va începe jelirea celui dispărut, adică a lui Osiris.

Înainte de toate, socotim că trebuie soluționată semnificația cuvântului folosit de către Plutarch. Egiptologul *K. Sethe* a socotit de cuviință că acesta redă un conifer, lemn pe care egiptenii îl importau din regiunea în discuție pentru confecționarea sarcofagelor. Mai recent, *H. Beinlich* estimează că descoperirea lui Osiris ascuns într-o era „eine mythische Umschreibung des Findens der für den Sarg des Osiris bestimmten Holz“, ceea ce, după spusele acestui autor, explică de ce

Plutarch situeaza scena la Byblos .

Daca aceste consideratii sunt pertinente, nu ramâne alta solutie decât ca autorul grec sa fi utilizat un termen botanic caruia i se conferea cel mai adesea sensul de „maracine“, ceea ce este greu de admis în prezentul caz, deoarece maracinii n-au fost descoperiti deloc pe solurile litorale, spre deosebire de diverse specii de tamarix aparținând florei siro- libaneze .

Dupa *E. Chassinat*, vechii greci au considerat a fi tamarix si acesta va fi mult mai târziu, pentru arabi, un maracine, *Erica arborea L.*, care au creat astfel, de buna voie o confuzie având în vedere dimesiunile.

În limba copta s-au pastrat, printre altele, urmatoarele denumiri pentru tamarix: **erikion** (< gr.), **murikion** (< gr.) si **oci** (< eg. **isy** < **isrt**) . Folosirea în anumite texte medicale grecesti a expresiei „fructe de maracine“ arata aparteneta acestor „fructe“ genului *Tamarix sp.* Astfel, când *Paul din Egina* releva echivalenta între gala de stejar si „fructul de maracine“ în prepararea unui colir astringent, el se gândeste la galele de tamarix, bogate si ele în tanin .

În concluzie, pentru motive legate de fitogeografie, cât si de lexicul botanic grec, ni se pare de cuviinta sa traducem prin „tamarix“. În general, ericaceele sunt arbusti si subarbusti, cu frunze cazatoare, tamarica-ceede sunt arbusti, subarbusti si arbori . Cum tamarix-ul era o esenta moa-le, partile de curbura ale sarcofagelor erau confectionate din acesta .

Relatiile comerciale dintre Egipt si Byblos sunt atestate înca de pe vremea dinastiei a IV- a, când pe teritoriul orasului fenician au fost

descoperite fragmente ceramice purtând cartusele faraonilor din timpul Regatului Vechi. Se presupune ca aceste obiecte au fost oferite în schimbul pretiosului lemn de cedru folosit la fabricarea sarcofagelor . La vremea respectiva nu posedam nici o dovada cu privire la adorarea lui Osiris la Byblos si nici o eventuala identicare a acestuia cu *Tammuz-Adonis*.

Pâna la Plutarch, episodul gibliit al mitului era necunoscut, iar paralele citate de catre *Th. Hopfner* sunt mai târzii. Dintre acestea demna de retinut este afirmatia lui **Lucian**, *De Dea Syria*, 7, 454- 5 conform careia un „cap“ de papirus al lui Osiris este trimis annual pe mare din Egipt spre Byb-los. Aceasta precizare, coroborata cu cea a lui Plutarch, ne poate îndreptati sa presupunem existenta unui cult elenistic sau roman al lui Osiris la Byblos. În conformitate cu marturiile investigatiilor arheologice, adorarea la Byblos a lui Osiris- Adonis nu a avut loc înainte de Epoca Imperiului egiptean .

Relatarea episodului gibliit al lui Plutarch poarta amprenta unor puternice influente grecesti, referindu-ne la asemanarile existente cu Imnul homeric al zeitei Demeter . Prezentarea pe scurt a acestuia ne va edifica în privinta aspectelor comune si în acelasi timp asupra sursei de baza a lui Plutarch. Zeita Demeter, pornita în cautarea fiicei ei Persephone, rapita de Hades, strabate pamântul în 9 zile cu torte aprinse. În a zecea noapte, Helios o informeaza ca Persephone a fost oferita de Zeus lui Hades. Atunci, Demeter, luând înfatisarea unei femei în vârstă, se angajeaza ca doica la palatul regelui Keleos din Eleusis. Ea îl va alapta pe tânarul print Demophon si va încerca sa-l imortalizeze prin botezul

focului. Însa, Metaneira, mama copilului, descopera identitatea lui Demeter, care își va relua aspectul divin și va cere să i se ridice un templu în Eleusis. Zeita se va stabili în templu și se va îmbraca în vesminte de doliu, refuzând să se întoarcă în Olimp, până nu-și va regăsi fiica. Ca semn al răzbunării, ea va trimite seceta pe pământ, în urma căreia Zeus va decide ca Hermes să o aducă pe fiica zeiței Demeter de la Hades.

Varianta lui Plutarch conține și elemente egiptene, dintre care cel mai important ni se pare transformarea zeiței Isis în rândunica. *Hirundo rustica* a fost asociată deseori cu zeita Isis. Apoi, în loc să-l alăpteze la sân, Isis pune degetul în gura copilului, gest care a fost interpretat ca un rit de adopțiune egiptean antic. De asemenea, a fost relevat comportamentul diferit al zeiței Isis la fântâna; dacă zeita Demeter atrage compasiunea printeselor regale, Isis coafează și parfumează servitoarele reginei din Byblos.

Prezența zeiței Isis la Byblos se datorează înainte de toate zeiței Hathor, cea care din Epoca Imperiului a fost denumită „stapâna Byblos-ului“. Datorită legăturilor dintre egipteni și printii oraselor- state feniciene, în special ai Byblos-ului, cultul divinităților feniciene se implementează în Egipt. Astfel, Ashtarte a fost asimilată cu Hathor, iar aceasta în varianta Hathor- Ashtarte cu zeita Isis. Trebuie remarcat faptul că înainte de secolul VII î. Hr. nu se poate vorbi de un cult al zeiței Isis pe teritoriul fenician. Legăturile dintre egipteni și localitățile coastei feniciene explică prezența în relatarea lui Plutarch a unor nume cum ar fi *Malkathros* - probabil o variantă grezizată a numelui zeului fenician

Melkarth - sau *Nemanus*, acesta din urma de origine semitica, fiind în strânsa legatura cu *Adonis*.

În ceea ce priveste etimologia numelui *Saosis*, poate *Th. Hopfner* a avut dreptate vazând în el epitetul *soteira* („salvatoarea“), atribuit deseori zeitei Isis .

Sinteza prezentata de catre Plutarch, poate preluata de la Manethon, reflecta o traditie faraonica referitoare la cautarea lemnului necesar confectionarii sarcofagului zeului Osiris .

6. Întoarcerea de la Byblos si nasterea lui Horus (*De Iside*, 16-17, 357 D- E).

Dupa degajarea sicriului si obtinerea lui, zeita Isis se va apleca asupra acestuia strigând de durere si disperare, strigate în urma carora baiatul cel tânar al suveranilor din Byblos va muri.

Luându-l cu ea pe celalalt baiat al regelui, se va îndrepta spre Egipt, în drum secând albia râului Phaidros. Ajunsa într-un loc pustiu, Isis va des-chide capacul sicriului si își va lipi strâns fata de cea a lui Osiris, apoi îl va jeli. Copilul cel în vârsta a vazut în taina actul zeitei si din cauza unei priviri înfricosatoare a acesteia, va muri.

Plutarch reia o afirmatie mai veche (din §. 8), sustinând ca dupa alti martori Maneros, baiatul în discutie, s-a înecat în mare. Dupa o alta versiune povestita de catre Plutarch, tânarul s-ar fi numit Pelusius, de unde provine numele orasului (Pelusium) fondat de catre zeita Isis.

Maneros ar fi cel care a inventat muzica si poezia, iar dupa unii Maneros nu a fost un nume de persoana, ci o expresie folosita la petreceri.

Strigatele zeitei Isis la care se refera Plutarch sunt mentionate în textele egiptene si însotesc momentul în care fiul ei Horus a fost atacat de fiinte malefice .

Pe de alta parte, sursele faraonice nu mentioneaza un râu numit Phaidros, dar este foarte probabil ca Plutarch se referea la *Nahr- Fedar*, care curge la sud de Byblos .

Pasajul din *De Iside*, § 16, 357 D cu privire la secarea albiei râului ne aminteste de versurile din Imnul homeric al zeitei Demeter; zeita, dorind s-o recapete pe fiica ei Persephone, se îmbraca în haine de doliu si trimite seceta pe pamânt: „Un an necrutator trimise: pamântul nu mai odraslea samânta...“.

Dupa *Th. Hopfner* în acest episod suntem martorii reînțoarcerii zeitei Isis în Egipt. În realitate numai în §. 18 putem deduce ca zeita se afla deja în Egipt. Plutarch, în §. 50, 371 D, vorbeste de o sarbatoare cu ocazia „Plecarii lui Isis din Fenicia“ (), care ar fi avut loc în ziua a 7-a a lunii Tybi. *R. Merkelbach* lega aceasta referinta a lui Plutarch de sarbatoarea Kikellia mentionata de catre Decretul din Canopus , afirmând ca este identica cu Navigium Isidis sarbatorita la 5 martie. Pe buna dreptate, *F. Dunand* a respins o asemenea teorie, precizând ca sarbatoarea Kikellia prezinta o ceremonie de doliu, fiind descrise lamentatiile zeitei Isis care si-a pierdut sotul, iar cealalta o evoca deja pe zeita universala, patroana marilor, care inaugura navigatia la începutul primaverii .

Din relatarea lui Plutarch lipsesc doua episoade esentiale ale mitului: procrearea lui Horus de catre Isis si Osiris si nasterea mostenitorului. Poate primul a fost redat simbolic prin intermediul

propoziției: Isis „și-a lipit strâns fata de cea a lui Osiris“.

Nici un text egiptean nu aminteste de gestul zeiței Isis de a deschide sicriul, act care a reprezentat un sacrilegiu pentru egiptenii antici deoarece cel decedat nu putea să se bucure de o viață nouă în Lumea de Apoi, decât dacă beneficia de un sicriu, de un mormânt sigur și de accesoriile funerare.

Am văzut mai sus că actul procreării lui Horus a fost menționat de mai multe texte, dar trebuie să scoatem în evidență faptul că episodul a fost imortalizat și de iconografia faraonică. În Templul lui Sethi I, capela lui Sokaris- Osiris, pereții de sud, există un basoreliev în care Isis apare sub forma unui soim, care este fecundat de Osiris, cu toate că acesta era deja mumificat și întins pe patul său funerar .

Probabil, Plutarch a dorit să se refere la acest eveniment, cunoscut fie-cărui egiptean, dar din nou modalitatea aleasă de el este simbolică: fiul cel mare al regelui din Byblos s-a apropiat de Isis în momentul respectiv, motiv pentru care nu putea să aibă decât soarta morții.

Ceea ce este interesant este faptul că Plutarch o prezintă numai pe zeita Isis în calitate de bocitoare. Inclusiv textele târzii din istoria Egiptului antic le menționează pe Isis și Nephtys în această calitate .

După **Herodot** (II, 79), Maneros a fost singurul fiu al primului rege din Egipt care a decedat destul de tânăr și a fost jelit de întreaga țară. Herodot l-a identificat pe Maneros cu Linus, fiul Uraniei și al lui Amphimarus, fiind un cântăreț vestit care l-ar fi provocat la întrecere pe însuși Apollo. Se spune că ar fi fost ucis de acesta din invidie. Probabil, relatarea lui Herodot a fost modelul din care s-a inspirat Plutarch , care se

refera la un cântec de jellire a lui Osiris- Adonis, simbolul vegetatiei.

Referitor la Pelusium , cum ne releva si numele egiptean „Casa lui Amon“, acesta nu o avea pe zeita Isis drept fondatoare, însa în P. Oxy. 1380, 74, Isis este denumita la Pelusium .

7. Dezmembrarea si înmormântarea lui Osiris (*De Iside*, 18, 357 F- 358 A - B)

Zeita Isis s-a deplasat la Buto, unde crescuse fiul ei Horus, si a ascuns sicriul. Typhon, aflat la vânatoare, descopera, identifica si dezmembreaza corpul lui Osiris în 14 parti, împrastiindu-le.

Isis afla de cele întâmplate si prin intermediul unei barci de papirus porneste în cautarea membrilor lui Osiris. Plutarch a scos în evidenta faptul ca de frica sau veneratie fata de Isis, crocodilii nu îi ataca pe cei care navi-gheaza în mlastini pe o luntre de papirus.

Zeita, dupa ce va descoperi parti ale corpului sotului ei, în locul respectiv va ridica un mormânt al lui Osiris. Se relateaza si o alta opinie ras-pândita printre localnici. Isis va modela imagini ale partilor copului din doua motive: pentru a fi oferite diferitelor orase si ca atare Osiris sa fie venerat în cât mai multe orase, dar si cu scopul de a-l induce în eroare pe Seth, care trebuia sa fie derutat în privinta mormântului real al lui Osiris.

Isis a reusit sa recupereze toate partile corpului lui Osiris, mai putin phallus-ul, care fiind aruncat în fluviu a fost devorat de trei specii de pesti, motiv pentru care acestia au fost detestati de egipteni. Isis a rezolvat pro-blema, confectionând un phallus, pe care l-a si sfintit. Egiptenii celebreaza simulacrul prin anumite sarbatori.

Vechea divinitate a asezarii Buto a fost zeul creator **Djebaty**, având înfatisarea unui bâtlan; ulterior, sub influența ciclului osiriatic, acesta a fost asimilat de către Horus, fiul zeitei Isis . Primul cuplu divin din Buto a fost zeita **Udjat** („Cea Verde“) și fiul ei **Nefertum** . Mai întâi, Udjat a fost asimilată cu Hathor, iar ulterior cu Isis.

În contextul pasajului din *De Iside* semnificativ ni se pare un fragment din P. British Museum 10059 [46] 14, 8- 9: „(14, 8) Conjurația arsurii. Horus copilul se afla în (14, 9) cuib. Focul a cuprins corpul său (lit: a căzut în corpul său)... Mama lui nu era acolo, cea care putea să-l conjure, în timp ce tatăl său a ajuns să fie deja alături < de > Hapi și Imseti “ .

Trecând peste amanuntul că prezentul descântec aduce anumite coplețări la seria celor utilizate împotriva arsurilor, vom scoate în evidență elementele mitice ale textului, înainte de toate creșterea lui Horus în Khemmis.

Încă în *Textele Piramidelor* (§. 1703 c) se afirmă despre Horus : „Mama ta Isis te-a născut în Khemmis“, după care copilul a fost încredințat zeitei *Udjat* din Buto (**Herodot**, *Istorie*, II. 156; **Plutarch**, *De Iside et Osiride*, §. 38). Termenul *zes* (**zš**) are semnificația de „cuib“, iar în contextul mitic amintit mai sus se referă la „cuibul din Khemmis“, adică la locul de naștere al zeului Horus .

Khemmis este o localitate mitică din nord- vestul Deltei, aproape de orașul Buto , acolo unde Isis l-a protejat pe Horus, prin intermediul forței sale magice, de toate relele. După **Herodot**, II. 156 era o insulă plutitoare, aspect necunoscut textelor egiptene antice .

Nenumarate texte magice vorbesc de acest episod, însa în contextul de fata vom oferi un singur exemplu. Într-un pasaj din P. Boulaq VI, rt. 5-6, exista un descântec pentru îndepartarea tuturor bolilor provocate de inamici, atât unui om oarecare cât si lui „Horus, cel care se afla în interiorul Khemmis-lui, soimul < din > cuibul sau“ .

Motivul era atât de raspândit în mentalitatea egipteană antică, încât anumite persoane importante ale societății, cum ar fi *Ankhesneferibre*, fiica lui Psammetik II, au inclus printre textele protectoare înscrise pe propriul sarcofag si următoarea propoziție: „ Ea (= printesa decedată) este Horus din Khemmis, ea s-a ascuns de oameni, zei, spirite si morti“ .

Continuând analiza textului de la *British Museum* putem constata faptul ca tatal lui Horus era zeul Osiris, cel omorât si transat de catre Seth. Dacă Osiris era „deja alături < de > Hapi si Imseti“ înseamna ca a trecut în lumea celor decedați. În conformitate cu mitologia egipteană, copiii lui Horus erau divinitati protectoare, atât ale lui Osiris, cât si ale mortilor în gene-ral. Într-un pasaj din *Cartea Mortilor*, capitolul 137 A citim: „ O, copiii lui Horus - Imseti, Hapi, Duamutef si Qebehse-nuf - exercitati-va protectia asupra tatalui vostru Osiris, cel care se afla în fruntea celor din Vest (= Regatul Mortilor) . Ei au jucat un rol însemnat în procesul de îmbalsamare. *Imseti* era redat cu cap uman, protejând ficatul, în timp ce *Hapi* beneficia de un cap de babuin, aparând plamânii; *Duamutef* avea înfatisarea unui sacal , având sarcina de a proteja stomacul, iar *Qebehse-nuf*, cel cu cap de soim, asigura protectia intestinelor .

Sa revenim însa la analiza textului din *De Iside*. În conformitate cu acesta, zeul Seth a transat corpul lui Osiris în 14 bucati, dupa care le-a împrastiat. Textele egiptene antice prezinta cifre diferite în legatura cu acest act barbar al lui Seth. Astfel, dupa textul Ritualului Îmbalsamarii 7, 11, corpul lui a fost distribuit în cele 36 de nome ale Egiptului, redat foarte plastic de inscriptia hieratica a papyrusului: „...exista 36 de nome unde se confectioneaza «forme» ale lui Osiris“ ; «formele» în cauza sunt efigii ale zeului. Într-un text al templului de la Edfu (I. 177, 6) se afirma: „Corpul tau exista în 24 de nome“. Dupa inscriptiile Misteriilor lui Osiris din luna Khoiak de la Dendera sarbatorile anuale ale reîntregirii, îmbalsamarii si înmormântarii lui Osiris au fost celebrate în „cele 16 nome ale celor 16 membre ale zeului si în toate nomele lui Osiris (col. 100), cu toate ca numarul variaza în functie de coloanele care le conserva . Dupa **Diodor** (I. 21. 2), corpul a fost dezmembrat în 26 de parti. Motivatia acestor date, explicatiile oferite de Plutarch si mai ales localitatile care ar adaposti morminte ale lui Osiris, vor fi amplu discutate în capitolul urmator.

„Barca de papyrus“ în care naviga Isis prin mlastini a fost redata de catre Plutarch printr-un cuvânt (), care deriva din egipteana antica (**bAjr** , citeste *bair*) si care s-a pastrat în copta sub formele ^s **baire** si ^b **bairi** („cos“) . O serie de autori antichi (**Aesch.**, *Supp.*, 873; **Herodot**, II. 41, 96, 178; **Diodor**, I. 96. 8; **Iambl.**, *Myst.*, 6. 5) au folosit acelasi termen grec pentru a reda barca tipica egipteana, confectionata din papyrus. Nu este exclus ca barca- **neshmet**, care va fi descrisa cu prilejul analizei Misteriilor lui Osiris de la Abydos, sa fi fost fabricata tot din

papyrus.

Printre reprezentările egiptene antice, dar și în texte, găsim dovezi cu privire la atitudinea pasnică a crocodililor față de divinități, înainte de toate față de Osiris. La Muzeul de egiptologie din Berlin există o figurină de granit (Inv. Nr.11486) care reprezintă un crocodil purtând pe spate o mumie osiriacă. La Philae beneficiem de un relief care înfățișează un crocodil ce poartă pe spate o mumie, iar deasupra acesteia apare o figurină a zeiței Isis . La Dendera există un text din care aflăm: „A venit Horus și a adus membrele lui Osiris pe apă, în timpul acestei zile, sub această formă de crocodil “ .

Episodul phallus-ului a fost amintit și de către Diodor (I. 22. 6 -7): „...partile rusinoase (ale lui Osiris), spun preotii, au fost aruncate de Typhon în fluviu, fiindcă nici unul dintre partașii la nelegiuire nu vroia să le ia. Doar Isis a socotit că și acestea erau vrednice de slavirile cuvenite zeilor; și pregăti o imagine a lor, poruncind să fie așezată în templu și preamarită prin inițieri și jertfe, ca o icoană. Ele trebuiau să se bucure de cele mai mari onoruri. Din aceste motive, elenii care au împrumutat celebrarea orgiilor din Egipt..preamăresc această parte a trupului pe care o numesc «phallus»...“ .

Spre deosebire de relatarea lui Plutarch, un pasaj din P. Jumilhac B 4, 20 sqq. certifică faptul că phallus-ul lui Osiris a fost regăsit și depus în orașul Mendes .

J. G. Griffiths n-a exclus posibilitatea preluării acestui element din mitologia greacă ; astfel, Kronos a tăiat phallus-ul lui Uranus și l-a aruncat în mare. Unii comentatori ai textului n-au exclus preluarea de

catre Plutarch a unor elemente din ritul phallus-ului din procesiunile dionysiace .

Episodul relatat de Plutarch a fost inventat cu scopul de a explica repulsia egiptenilor fata de trei specii de pesti: Lepidotus, Phagrus si Oxyrhynchos. Identificarea primei specii ridica cele mai multe probleme în rândul zoologilor; probabil era o specie de crap. La Abydos au fost descoperite multe statuete de bronz reprezentând pestele în cauza. Orasul Lepidotopolis, centrul de cult al acestuia, a fost localizat în apropiere de Abydos, motiv pentru care eventual putem lua în considerare relatia dintre *Lepidotus* si Osiris .

Oxyrhynchos- ul din povestirea lui Plutarch este probabil specia Mormyrus. În epoca clasica acest peste a fost venerat în orasul Oxyrhynchos, care a preluat denumirea pestelui . Phagrus era probabil specia Hyperopisus , care se gaseste din abundenta în apele Nilului .

8. Victoria lui Horus asupra lui Seth (*De Iside*, 19, 358 B - E)

Osiris se întoarce din Hades cu scopul de a-l pregăti pe Horus pentru lupta finala cu Typhon; însa, era foarte interesat de scopul final al lui Horus. Raspunsul acestuia se pare ca l-a linistit, deoarece fiul sau a afirmat ca doreste sa razbune suferintele îndurate de tatal si mama sa.

Osiris era curios sa afle cu ajutorul carui animal ar fi dorit sa înceapa Horus lupta. Acesta din urma a respins posibilitatea folosirii leului, alegând calul, care a fost considerat mult mai util în dispersarea si nimicirea unui inamic aflat în deruta. Raspunsul oferit de catre Horus l-a linistit pe Osiris, care a socotit ca fiul sau este pregătit în mod corespunzator pentru lupta finala împotriva lui Typhon.

De partea lui Horus va trece și zeita Thueris; aceasta a fost urmărită de un șarpe, pe care Horus îl va nimici.

Lupta dintre Horus și Typhon va dura mai multe zile, primul dintre aceștia ieșind învingător. Cu toate că Typhon a fost legat, Isis îl eliberează. Gestul în sine îl va supăra pe Horus, care-i smulge coroana mamei sale. Ulterior, Hermes îi va înlocui coroana, care va avea acum forma capului vacii.

Horus a fost acuzat de către Typhon că este un fiu nelegitim. ⁴¹ De această dată cel care va veni în ajutorul lui Horus va fi Hermes, care va obține de la zei recunoașterea calității lui Horus de urmaș legitim .

Typhon va fi din nou învins în cursul a două batalii, iar Isis, în urma legăturii sale cu zeul Osiris decedat, va da naștere lui Harpokrates, un copil prematur și slabit la membrele sale inferioare.

Unul din motivele pentru care Mitul lui Osiris a avut o popularitate mare au fost legăturile familiale strânse pe care le-a scos în evidență. Se pare că acestui fapt se datorează popularitatea mitului și în Epoca greco-romană a istoriei egiptene, precum și răspândirea sa în bazinul mediteranean, desigur într-o variantă oarecum grecizată . Această realitate este bine ilustrată și de un text provenind de la templul lui Sethi I din *Kanais*: „În ceea ce privește pe oricare va ignora acest decret, Osiris îl va urmări (ca de altfel) și Isis, soția lui, și Horus, copilul său “ .

Faptul că Horus va alege calul pentru a-și nimici inamicul demonstrează că Plutarh n-a avut în vedere varianta originală a mitului, deoarece utilizarea cailor în luptă n-a fost anterioară dinastiei a XVIII-a . Această ipostază a lui Horus, poate, provine din reprezentările

alexandrine pe cai ale împaratilor . În orice caz, *J. Bergman* a reusit sa demonstreze faptul ca raportul dintre Horus si cai se poate documenta pentru Epoca greco- romana, iar Plutarch a folosit o sursa ptolemaica târzie . Analizând motivul, alti cercetatori nu exclud nici o eventuala influenta a cultului zeului *Heron*, divinitate originara din Tracia .

În privinta pasajului referitor la utilitatea leului în lupte, este surprinzator ca Plutarch îi conferea acestuia calitatea de a fi utilizat în batalii. Pro-babil, interpretarea gresita provine din faptul ca textele egiptene deseori echivaleaza simbolic puterea faraonului cu cea a leilor .

Zeita hipopotam Thueris avea un caracter prolific în cadrul religiei egiptene antice, ea fiind protectoarea femeilor însarcinate. În Epoca romana zeita a fost asociata la Oxyrhynchos cu Athena , cu toate ca aceasta echivalare este greu explicabila. În schimb, hipopotamul mascul a fost socotit un animal sethian (*De Iside*, 50, 371 C). Din acest motiv Plutarch a socotit-o pe Thueris concubina lui Typhon.

În privinta luptei dintre Seth si Horus, Plutarch se pare ca respecta traditia egipteana în sensul ca nici el nu aminteste de o victorie definitiva a lui Horus asupra lui Seth; în orice caz, aceasta realitate faraonica concorda cu conceptia dualista a lui Plutarch .

Schimbarea coroanei zeitei Isis de catre Hermes, redata de catre Plutarch, respecta o realitate indigena. „Coafura hathorica“, adica prezenta celor doua coarne care încadreaza discul solar, a fost împrumutata de catre Isis de la zeita Hathor, însa ea nu apare în iconografia faraonica înainte de secolul I î. Hr. . Nu este lipsit de interes nici faptul ca zeita Isis a fost identificata cu Io, despre care se spune ca

Zeus a transformat-o într-o vaca (*De Iside*, §. 37, 365 F).

Textele egiptene nu sugerează ca Horus ar fi un urmaș nelegitim al lui Osiris, însă înclinăm să credem că Plutarch a dorit să scoată în evidență lupta pentru supremația „domniei pământene“, care s-a dat între Typhon și Horus.

Despre relația dintre Isis și Osiris am mai avut ocazia să vorbim, dar ceea ce este interesant este faptul că Plutarch este mai puțin explicit cu privire la natura și numele urmașului. După cum am văzut, el vorbește de Harpokrates și nu de Horus, fiul lui Isis, iar pe de altă parte propoziția: „...cel prematur și slabit la membrele inferioare“ (*De Iside*, 19, 358 E) este o aluzie la Pataikos și nu la Harpokrates. Aparent am avea de-a face cu o serie de confuzii ale lui Plutarch, însă gânditorul din Chaeronea și prin acest scurt pasaj s-a dovedit a fi un bun cunoscător al religiei Egiptului greco-roman.

Numele este forma greacă cea mai apropiată a expresiei egiptene antice **Hr-pA-Xrd** (citește *her-pa-hered*), adică „Horus copilul“. Expresia desemnează zeitatea Horus sub forma unui copil, în general reprezentat gol, având capul ras, dar ornat cu suvita tinereții și purtând degetul la gura. Sub acest aspect apare în Textele Piramidelor unde este Horus copilul „al cărui deget este în gura“. Un amănunt important este faptul că varianta scrisă cu articolul **pa** nu apare decât după Epoca Imperiului, iar după aceea Harpokrate va asimila o mare parte a divinităților care îl reprezentau pe Horus copilul. Printre acestea se află și **Harsiese** („Horus- fiul -(zeitei)-Isis“), adică urmașul lui Osiris.

În Epoca Elenistică, grecii din Egipt și populația elenizată l-au

adorat la Alexandria, la Pelusium si mai ales în orasele din Fayyum . Din cauza faptului ca purta degetul la gura, a devenit zeul tacerii si a fost asimilat cu Sobek, deoarece se credea ca crocodilul nu avea limba . Totusi, numai în Epoca Romana reuseste sa depaseasca hotarele Egiptului, raspândindu-se în bazinul mediteranean .

Herodot (III, 37) afirma ca pataikoi sunt figurinele „...pe care fenicienii le aseaza la prora propriilor trireme“. El explica forma lor ca o imitatie a unui pigmeu, afirmând ca statuia lui *Hephaistos* (= Ptah) din Memphis era foarte asemanatoare. Figura a fost preluata de catre fenicienii de la egipteni . Atât la egipteni, cât si la fenicienii, pataikoi au fost considerati figuri care îndeparteaza pericolul, având deci un caracter apotropaic. Reprezentările egiptene ne arata afinitati cu Bes sau mai ales cu Harpo-krates, deoarece pataikoi erau reprezentati deseori stând pe crocodil si sugrumând serpii .

Tinând cont de cele relatate, afirmatiile lui Plutarch nu sunt deloc lipsite de înteles, ele apartin unui bun cunoscator al religiei Egiptului greco-roman.

Desi în sinteza mitului lui Osiris Plutarch nu-si încheie periplul bine documentat prin mentionarea renasterii lui Osiris, totusi acest element important al religiei egiptene antice a fost abordat de el (v. cap. VII).

CAPITOLUL VI

MISTERIILE SI SARBATORILE LUI OSIRIS

VI . 1. Misteriile lui Osiris în textele faraonice

Conceptul de misterii își are originea în limba greaca, referindu-se atât la misterii eleusiene, cât și la alte rituri de proveniență diferită . Trasaturile lor distinctive erau: premisa inițierii participanților, tainuirea actului în sine și prezentarea dramatică a experiențelor atribuite de mituri zeitatilor implicate. Scopul final era mântuirea .

Deja Herodot afirmase că mysteria din Sais sunt la originea grecescului thesmophoria (II. 171); desigur, el se referea la unul din riturile Sarbătorii din luna Khoiak, mai precis la „Navigarea lui Osiris“, care de obicei se desfășura în timpul nopții, între zilele 24- 25 ale lunii Khoiak .

Încă în timpul Regatului Vechi au fost elaborate rituri similare referindu-se la Osiris, în special în localitatea Abydos. În §§. 754-755 din Textele Piramidelor funeraliile regale au fost legate de cultul lui Osiris, fiind des-crise asemanător unor scene dramatice .

În perioada Regatului Mijlociu și în Epoca Imperiului, stele comemorative descoperite la Abydos ne furnizează informații interesante cu privire la Misteriile lui Osiris , care au fost celebrate în marele sanctuar al zeului din Egiptul de Sus.

Monumentele funerare sau comemorative de la Abydos, în intervalul amintit, se pot împărți în trei categorii : 1). stele funerare

dedicate regilor, cei care dirijeaza misteriiile, având rolul lui Wepwawat, fiul lui Osiris ; 2). un numar de monumente aparținând unor înalti functionari laici sau mari preoti din Abydos, investiti de catre rege sa -l înlocuiasca în derularea cere-moniilor si 3). o serie de monumente comemorative ale unor simpli particulari si pelerini veniti la Abydos.

Datele oferite de aceste stele sunt destul de lacunare în privinta litur-ghiilor, în schimb au fost redade pe larg acele avantaje de care se bucurau atât cei vii, cât mai ales cei morti care participau la procesiuni. Prin intermediul unor formule de glorificari, ei beneficiau de o serie de avantaje cum ar fi: în Lumea de Apoi vor dobândi calitatea de „defunct fericit“, de însoțitor privilegiat al lui Osiris si, mai ales, identificarea în totalitate cu aceasta divinitate.

Derularea misteriiilor se poate reconstitui în special prin intermediul stelei comemorative a lui **Ikhernofret** . Succesiunea ceremoniilor urmeaza schema generala a mitului osiriatic în forma sa primitiva, începând cu relata-rea scenei referitoare la „iesirea lui Osiris“ din incinta templului sau si asasinarea sa la *Nedit*. Wepwawat, fiul lui Osiris, paraseste templul în fruntea unei procesiuni, cu scopul de a-l ajuta pe tatal sau aflat în pericol.

„Marea iesire“ (în egipteana **prt aAt** , citeste *peret aat*) nu este altceva decât momentul în care cortegiul funerar al lui Osiris-Khentamentiu (Osiris-cel-care-se-afla-în-fruntea-Vestului) apare în public, îndreptându-se catre mormântul sau din Peqer . Procesiunea pe care o efectueaza Osiris cel defunct prin intermediul barcii sale *neshmet* , reprezinta a doua etapa a calatoriei funerare, condusa de catre zeul

Thoth; aceasta navigare simbolizeaza trecerea apelor, adica frontiera între cele doua lumi. Funerariile lui Osiris se desfasoara în zona mormintelor antice thinite, la Peqer, în prezenta unui numar restrâns de oficianti.

Punctul culminant al misterii îl reprezinta renasterea lui Osiris în „Încaperea Aurului“ din Peqer, din pacate redat mai puțin detaliat în texte. Probabil ca s-a confectionat o statuie noua a lui Osiris de aur sau placata cu aur, aceasta fiind asezata pe un pat în asteptarea riturilor reanimarii.

Asa cum mitul osiriatic comporta o procedura juridica care conduce la victoria definitiva a zeului fata de inamicii sai si dezvinovatarea publica a lui Osiris- Wen-nefer la Peqer, în prezenta Eneadei din Abydos, este parte integranta a *Misteriilor din Abydos*. Simultan, în timpul unei sarbatori aparte, toti mortii aflati în necropola sunt chemati sa apara în fata judecatorilor din Lumea de Apoi. Cei care s-au comportat în viata în conformitate cu preceptele morale osiriene au fost declarati preafericiti (în egipteana **Axw** , citeste *akhew*).

Misteriile se termina prin întoarcerea triumfala a lui Osiris, care revine la Abydos pe barca sa neshmet, în bucuria generala a celor vii din noma thinita.

Ramâne de situat un episod pe care Ikhernofret îl numeste Marea lup-ta (în egipteana **aHA aA**, citeste *aha aa*) . Pe de o parte, mentionarea epitetului Wen-nefer poate sugera ca este vorba de o ultima lupta data pentru victoria finala a lui Osiris înviat si justificat. Pe de alta parte, aluzia la Nedit face sa ne gândim la o lupta angajata în jurul „dezbracarii“ zeului, cuvenita dupa asasinarea sa, în scopul eliberarii

corpului și readucerii în templu. Partile angajate în lupta nu puteau fi decât forțele sethiene și adepții lui Wepwawat.

În concluzie, se impun anumite observații de ordin general:

a). Barca neshmet, barca tradițională a lui Osiris la Abydos, apare ca o adevărată dublură a zeului. Acest aspect este important în special când Osiris defunctul, Khentamentiu, își petrece timpul în regatul morților. Odată cu momentul în care zeul trece frontiera dintre cele două lumi, barca neshmet nu mai este menționată. Ea re apare atunci când zeul înviat și definitiv victorios revine triumfal în templul său. Această identitate barca- zeu devine o realitate începând cu dinastia a XVIII-a, când **Neshmet** a fost invocată pe stelele funerare ca o divinitate aparte.

b). Wepwawat, personaj central și principalul actor al misterii, apare cu multiple funcții. El este Horus, fiul lui Osiris; în același timp este și Harendotes („Horus care își răzbună tatăl“), calitate în care poartă și epitetul de „fiul mamei sale“. Se identifică cu preotul **sem**, deoarece el este acela care îndeplinește riturile funerare aflate în strânsă legătură cu îmbalsamarea corpului tatălui său. Divinitatea în cauză coordonează în același timp și riturile învierii în „Încaperea de Aur“. Este și „deschizător de drumuri“, adică de procesiuni funerare.

c). Un fenomen demn de remarcat este absența totală a zeiței Isis, nu numai în misterii, ci în general în sanctuarul din Abydos. Avem de-a face cu un paradox: rolul ei este destul de important în cadrul mitului, dar nu apare în nici o ceremonie religioasă. Această situație s-ar datora rolului predominant jucat de Wepwawat în timpul Epocii Thinite, când misteriiile reprezintă un ceremonial al funeraliilor regelui defunct -

Khentamentiu - si al transmiterii puterii regale succesorului sau, tânarul rege în viata Wepwawat. Într-un asemenea context, zeita Isis nu-si mai avea rostul. Ca atare, absenta zeitei Isis din misteriile din Abydos s-a datorat supravietuirii unei traditii locale, anterioare introducerii lui Osiris si a mitului sau în sânul panteonului local.

d). **Peqer** este locul care detine un rol esential în desfasurarea misteriilor, deoarece aici se presupune ca exista mormântul lui Osiris, unde a avut loc învierea si „justificarea“ sa. Totusi, localizarea sa geografica în imensa necropola pune anumite probleme. *H. Schäfer* a identificat **Peqer**-ul cu actualul Umm el- Qa'âb, vechiul cimitir regal thinit si a aratat ca, destul de timpuriu, egiptenii au situat acolo mormântul zeului. Stelele funerare precizeaza ca învierea are loc la Peqer în „Încaperea Aurului“. Aceasta sala a expunerii statuiilor divine, de obicei, facea parte dintr-un templu, ca atare este firesc sa o plasam în templul lui Khentamentiu. Însa, este putin probabil ca zeul, înmormântat la Peqer, sa revina la Abydos în locuinta de aur a templului sau, pentru a primi aici o noua forma, apoi sa plece din nou catre Peqer în scopul reînvierii si primirii justificarii. Astfel, este logic sa presupunem ca aceasta „Încapere de aur“ se gaseste la Peqer, fie aproape de mormânt, fie într-un edificiu religios, ocupând o pozitie intermediara între mormânt si templul lui Khentamentiu. Peqer va desemna în texte localizarea mormântului lui Osiris în vechea necropola regala si constructia în care a avut loc renasterea.

e). În general, stelele comemorative care se refera la misteriile lui Osiris, prin intermediul continutului lor, mentin o discretie în privinta

derularii ceremoniilor si a semnificatiei acestora. Secretul absolut este trasatura de baza a misterilor . Se poate afirma ca numai procesiunile , care se desfasurau pe apa sau pe uscat, au putut fi urmarite de publicul larg. Ceea ce este important si prioritar este faptul ca cei care sunt beneficiarii dedicatiilor se identifica în totalitate cu Osiris. Cei vi, care au asistat la ceremonii au tinut sa precizeze acest lucru pe o stela comemorativa. Gratie acestor stele, ei pot spera sa fie prezenti la celebrările cultice dupa moartea lor si astfel sa continue sa-si pastreze avantajele dobândite în timpul vietii. Pentru egiptenii care n-au putut sa efectueze pelerinajul în timpul vietii, familia le va dedica dupa moarte o stela, nu departe de locul unde se petrec procesiunile, pentru ca acesti defuncti sa aiba posibilitatea sa asiste la ele în eternitatea lor si astfel sa beneficieze de aceleasi binefaceri.

Unii egiptologi au fost si înca sunt pesimisti în privinta denumirii uzitate pentru a determina caracterul unor asemenea tipuri de texte, socotind ca ele nu pot fi considerate misterii clasice, deoarece acestea n-au aparut în Egiptul antic înainte de Epoca Elenistica. Poate, principala obiectie a acestor savanti consta în faptul ca initierea unor indivizi sau grupuri de persoane în secretele cultului nu sunt caracteristice unui Egipt în care treburile din lumea zeilor erau socotite un apanaj exclusiv al preotilor . Fara a intra în detalii, trebuie subliniat faptul ca deja la sfârșitul anilor '60 ai secolului nostru, *P. Barguet* a atras atentia asupra unor asemanari socante între Cartea celor Doua Cai si initierea lui *Lucius* din Magarul de aur . Tinând cont de aceste observatii, suntem de parere ca „informatiile“ transmise de stelele comemorative de la Abydos

depasses cu mult caracterul unor simple ritualuri secrete, motiv pentru care am folosit si noi termenul clasic de misterii.

Teme identice apar într-o serie de rituri legate de Osiris, care au fost celebrate în epocile ulterioare elaborarii stelelor comemorative amintite. Cu cât ne apropiem de Epoca Târzie a istoriei egiptene antice, folosirea notiunii de misterii își gaseste din ce în ce mai mult justificarea. Dintre textele cu un asemenea caracter - chiar daca continutul lor este destul de eterogen - amintim, printre altele, pe cele descrise în P. Salt 825 , în P. Bremner- Rhind sau în textele templelor greco-romane . În acelasi timp, nu ni se pare surprinzator faptul ca exista multe asemanari între aceste texte si Misteriile isiace din Epoca greco- romana .

VI. 2. Mormintele lui Osiris si pelerinajele

Desigur, Abydos n-a fost singura localitate care se putea mândri cu existenta unui „mormânt“ al lui Osiris si ca atare, socotita o asezare în care se desfasurau pelerinaje anuale.

Motivatia acestei situatii este prezentata si de catre Plutarch: „Se spune ca Osiris posedea mai multe morminte în Egipt, deoarece Isis ridica un mormânt de fiecare data când descoperea o parte din corp. Totusi, anumiti autori nu admit aceasta traditie. Dupa ei, Isis executa imagini din fiecare parte a corpului si le dona fiecarui oras, ca si cum ar fi dat corpul în întregime. Ea dorea astfel ca Osiris sa fie onorat de un numar mai mare de orase si, ca Typhon, daca l-ar fi învins pe Horus, când el se afla în

cautarea ade-varatului mormânt, sa fie înșelat de numarul mare al mormintelor care-i vor fi spuse si aratate“(*De Iside*, 18, 358 A- B) .

Prima teza prezentata de catre Plutarch se bazeaza pe traditia relicvelor osiriace conservate în diferite morminte, prin urmare acestea fiind morminte reale. A doua teza expusa sustine existenta unui singur mormânt real, celelalte fiind numai cenotafuri.

De altfel, este greu sa separe net cele doua explicatii. Relicvele zeului au jucat un rol important în cultul lui Osiris, iar pe baza ideii ca Seth ar fi dispersat membrele corpului zeului, preotii mai multor orase încercau sa -si formuleze pretentia de a poseda mormântul real al divinitatii. Numarul relicvelor coincidea cu cel al mormintelor, ajungând de la 14 la 16 sau chiar mai multe .

Dintre acestea, Plutarch mentioneaza numai 6: „...se spune despre corpul sau ca a fost înmormântat în multe locuri. Cum se afirma, micul oras Thinis este numit ca atare, deoarece acesta este unicul care-l contine pe Osiris-ul real. Cei bogati si cei influenti dintre egipteni sunt înmormântati de preferinta la Abydos, deoarece era o onoare de a fi înmormântati aproape de corpul lui Osiris. Altii spun ca la Memphis, unde îl hranesc pe Apis în calitate de imagine a sufletului lui Osiris, se odihneste corpul sau. Unii interpreteaza numele orasului ca «Refugiul celui bun», altii ca «Mormântul lui Osiris». Se spune de asemenea ca exista aproape de Philae o insula, unde accesul este interzis si de care nici nu te poti apropia. Nici pasarile nu zboara catre aceasta insula si nici pestii nu se apropie de ea, dar într-o oarecare zi preotii se duc sa celebreze riturile funerare si depun ghirlande pe mormântul care se

gaseste acolo si care este umbrit de planta methis, a carei înaltime depaseste toti maslinii. Eudoxos afirma ca desi se spune ca în Egipt sunt numeroase morminte care pot fi considerate ale lui Osiris, corpul sau se afla la Busiris, deoarece acest oras este socotit locul de nastere al lui Osiris. Însa, Taphosiris nu necesita nici o explicatie, deoarece chiar numele acestui oras semnifica «Mormântul lui Osiris»“ (*De Iside*, 20-21, 359 A - C) .

În fragmentul 359 A, rândul 15 din manuscris, exista o lacuna, care dupa *J. G. Griffiths* trebuie completata cu This sau Thinis , localitatea nefiind altceva decât forma grecizata a cuvântului egiptean **Tjeni** (> gr. > copta ^s **tin**), metropola nomei a VIII-a din Egiptul de Sus, identificata cu actuala asezare El-Birba . Nu este lipsita de importanta nici precizarea ca Abydos se afla în aceeasi noma. Dupa traditia târzie, Osiris avea legaturi cu This-ul. În primul rând, într-un pasaj din P. magic London & Leiden, col. XXI, 2, document originar din Theba secolului III d. Hr., se spune: „...Osiris, regele Lumii de Apoi, stapân al înmormântarii, al carui cap este la This si piciorul sau la Theba...“ , iar în conformitate cu textul copt din **PGM IV**, 10 sq. (sec. III d. Hr.) contextul se schimba: „Sa fii laudat Osiris, regele Lumii de Apoi, stapânul îmbalsamarii, el care este la sud de This (s. n. *Miron Cihó*), cel care este venerat la Abydos...“ . Ultimul text a fost recent analizat si de *T. DuQuesne*, care afirma destul de convingator: „The connexion of Osiris with Abydos is understood by the reference to the Thinite nome, of which Abydos is the capital“ .

Începând cu Prima Perioada Intermediara, Abydos-ul a devenit

principalul loc de cult al lui Osiris . Vechii zei locali Sokaris si Khentamentiou au fost asimilati de Osiris începând cu dinastia a VI-a . Fetisul principal al orasului era legat de Osiris. Tot aici se situa si un „mormânt“ sau mai degraba un cenotaf al zeului într-un loc numit **Peqer**. Mormântul a fost descoperit de E. Amelineau, la 20 km de cenotaful lui Sethi I . În realitate, monumentul descoperit de egiptologul francez este fara îndoiala monumentul regelui Djer din timpul dinastiei I si a existat o confuzie între acesta din urma si cenotaful lui Sethi I sau Osireion . Trebuie remarcat faptul ca regele decedat era asimilat cu Osiris, regele- arhetip, iar mormântul sau va fi considerat cel al lui Osiris. Ca atare, începând cu dinastia a XVIII- a, mormântul lui Djer va fi asimilat cu mormântul lui Osiris . Din timpul dinastiei saite dateaza si o scena prezenta pe un sarcofag, mai precis o reprezentare care reda mormântul lui Osiris, foarte probabil cel de la Abydos; deasupra mobilei mormântului se afla patru copaci . Dupa *N. Baum* acesti arbori prezenti pe sarcofagul Marseille Nr. Inv. 267 ar apartine genului tamarix si au crescut deasupra Osireion-ului, unde au fost descoperite puturi funerare continând urme vegetale, inclusiv ale genului în discutie . Astfel, Abydos-ul reprezenta cel mai frecvent loc de pelerinaj pentru egipteanul antic (v. mai sus).

Importanta ni se pare o afirmatie a lui **Strabon**, XVII, 813: „Abydos era cândva un mare oras, al doilea dupa Theba, dar acum este numai o mica asezare“ . Aceste afirmatii ale lui Strabon ne demonstreaza ca sursa lui Plutarch, în acest caz, provine dintr-o epoca anterioara conceperii *Geografiei*.

Problematica identificării unui mormânt al lui Osiris la Memphis nu este deloc atât de simplă după cum a dedus *J. Hani*. În primul rând, trebuie să avem în vedere textul în sine: „...Ei spun că la Memphis, unde îl hrănesc pe Apis în calitate de imagine a sufletului lui Osiris, se odihnește corpul său...” (359 B). Plutarh a mai precizat în *De Iside* faptul că Apis este o imagine a sufletului lui Osiris (cf. §. 43, 368 B - C și §. 29, 362 C - D). Apis, venerat în calitate de zeu al fertilității și al puterii fizice, își avea principalul loc de cult la Memphis, unde era denumit „trimisul/vestitorul lui Ptah” și **ba-** ul acestuia. Ulterior, raporturile dintre Apis și Osiris sunt din ce în ce mai puternice, ajungându-se la crearea divinității Osor-Hapy, adică Sarapis, iar mormintele apisilor sacri vor constitui un loc principal de pelerinaj în Epoca Târzie a Egiptului antic.

Să analizăm acum problematica Rosetau-lui, identificată de *J. Hani* cu mormântul lui Osiris de la Memphis. Grafia numelui în marea majoritate a cazurilor este determinată de semograma regiunilor muntoase și desertice. Deoarece, cuvântul apare în general în context funerar, marea majoritate a cercetătorilor a preferat să-l traducă prin „necropolă”. *C. M. Zivie* respinge această traducere, preferând-o pe cea adoptată de *Ph. Derchain* și anume „loc de halaj”.

În privința localizării trebuie să avem în vedere două realități: reprezintă o zonă geografică, adică teritoriul desertic asupra căruia își exercita autoritatea zeul Sokaris în incinta memphita, și era în strânsă legătură cu Lumea de Apoi, așa cum reiese din Cartea celor Două Cai și Amduat. Între cele două realități nu există nici o contradicție, deoarece Sokaris era o divinitate funerară și în același timp stăpânul Rosetau-lui.

Înca în Textele Piramidelor (§. 445) regele a fost identificat cu Sokaris al Rosetau-lui. În urma unor marturii din Epoca Imperiului se poate presupune ca necropola de la Giza a facut parte din teritoriul sokarian al Rosetau-lui. Pentru unii autori, Rosetau era pur si simplu numele necropolei de la Giza . Dupa o alta ipoteza, Rosetau era o zona a Saqqarei. În conformitate cu textul unei stele de la Serapeum din timpul domniei lui Nektanebo II, mormintele apisilor sacri erau lângă Rosetau . Tinând cont de afirmatiile lui Plutarch cu privire la existenta unui mormânt al lui Osiris la Memphis, putem spune ca acesta era în legatura cu Rosetau: ori reprezenta mormintele aparținând apisilor sacri (si ca atare trebuie sa avem în vedere divinitatea Osiris-Apis, viitorul Sarapis), adica Serapeum-ul, ori a fost în legatura cu Osiris care l-a asimilat pe Sokaris . Numai ca în acest ultim caz avem de-a face nu cu un mormânt, ci cu un templu al lui Osiris construit la baza platoului de la Giza .

Înainte de a trece la cealalta localitate indicata de catre Plutarch, ca posibil loc de mormânt, trebuie subliniat faptul ca în cazul Memphis-ului beneficiem si de o traditie în acest sens: se credea ca Serapeum-ul adapostea fie capul lui Osiris, fie partile corpului divinitatii care au fost reunite în cadrul acestuia .

Pasajul din *De Iside* cu privire la mormântul lui Osiris în apropiere de Philae este interesant atât datorita faptului ca ofera unele detalii asupra mormântului în sine, cât si în privinta ritualului care se practica. Diodor (I. 22. 6) scria gresit despre „Osiris cel care se odihnește la Philae“. De fapt, Porticul lui Hadrian de la Philae a conservat un text cu privire la mormântul lui Osiris, despre care se

presupunea ca exista pe insula învecinata numita Biggeh . În Epoca greco- romana s-a raspândit parerea conform careia sub insula se afla o caverna uriasa care adapastea izvoarele Nilului. Deasupra grotei exista o „movila sacra“ unde se spune ca a fost înmormântata o parte din corpul lui Osiris, mai precis piciorul stâng. Grecii au numit incinta sacra de la Biggeh . Termenul corespunde expresiei egiptene antice **j At wabt** (citeste *iat wabet*) cu semnificatia „colina/ movila sacra“ . Plutarch descrie locul ca unul interzis, unde preotii se deplaseaza numai într-o anumita zi, si se referea probabil la o sarbatoare funerara anuala, care demara la 22 Khoiak si tinea zece zile. Totusi, în concordanta cu Decretele de la Abaton au fost celebrate în acelasi timp si ritualuri zilnice constând din libatiuni de lapte pentru care au fost necesare 365 de vase de ofrande. A fost interzis cântatul, iar pentru un anumit interval de timp pescuitul si prinderea pasa-rilor . Probabil la acestea din urma se refera, desigur într-o maniera destul de ciudata, si Plutarch când afirma ca „nici pasarile nu zboara catre aceasta insula si nici pestii nu se apropie...“ . Papirusul Dodgson din secolul II î. Hr. descrie faptul ca doua persoane au fost mustrate din cauza faptului ca s-au comportat scandalos în împrejurimi. Una dintre ele a fost acuzata ca bause vin în timpul noptii „când zeitele (probabil Isis si Nephtys) erau în vesminte de doliu“ (r. 15), dar si pentru faptul ca au cântat si au petrecut „trezind din somn sufletul lui Osiris“ (r. 19) . Dupa cum a remarcat *F. Dunand*, insula apartinea pe buna dreptate atât lui Osiris, cât si zeitei Isis, „suverana din Biggeh“, „stapâna Abaton-ului“ . Isis era cea care se afla la Biggeh ca „una care-i protejeaza fortele si-l supravegheaza pe cel cu inima obosita“

(adica Osiris) , unde-l vizita în fiecare a 10-a zi pentru a-i prezenta libatiuni .

Anumite probleme ridica planta methis care umbreste mormântul lui Osiris si este mai înalta decât toti maslinii. *H. Junker* a atras atentia asupra faptului ca grota de la Abaton era numita **mn-t A** (citeste *men-ta*). Plutarch, probabil a folosit pentru denumirea copacului care era în jurul mormântului, numele pe care egiptenii îl confereau grotei; se pare ca el a utilizat o sursa care deja preluase gresit informatia, în orice caz, Plutarch are o scuza: n-a fost la fata locului ! Ca atare, este mult mai plauzibil sa avem de-a face cu arborele **jwy** (citeste *iewey*), care apare în textele de la Abaton în contextul libatiunilor de lapte si apa , iar **ba**-ul lui Osiris se spune ca se afla pe acelasi arbore .

Dupa *F. Dunand*, la Biggeh exista cel mai renumit mormânt al lui Osiris, care conferea insulei numele de „Inaccessibila“ . Cert este faptul ca, era un loc de pelerinaj destul de important pentru regii Ptolemei, dar si pentru persoanele particulare pâna în anul 486 d. Hr. .

Busiris, actualmente Abû Sîr Banâ , era o localitate din centrul Deltei, numita Djedu si Andjet, iar mai târziu „Casa lui Osiris, stapânul din Djedu“. Denumirea egipteana **Per- Usir** („Casa lui Osiris“), a oferit în copta formele **^sboucire** si **^bpouciri**, iar în greaca . Localitatea era capitala nomei a IX- a din Egiptul de Jos .

Dupa sursele egiptene antice, în apropierea Busiris-ului putem locali-za „malurile din Nedit“ unde se presupune ca zeita Isis a descoperit cadavrul sotului ei . Afirmatiile preluate de catre Plutarch de la Eudoxos reflecta o traditie târzie. Astfel, dupa inscriptiile de la templul din Edfu

membrele lui Osiris se afla la Busiris , iar în Papirusul magic London & Leiden, col. 6. 25 se vorbește de „marele cadavru care este la Busiris“, adică de corpul lui Osiris . După **Herodot** (II. 61), moartea lui Osiris a fost jelită la Busiris. Metropola, ca și Abydos-ul, a fost un important loc de pelerinaj . În această ordine de idei, după Textele Sarcofagelor , Busiris-ul era socotit punctul de plecare spre marea călătorie ce trebuia întreprinsă la Abydos . Nu putem încheia referirile la acest oraș fără a menționa că a fost considerat și un important centru pentru desfășurarea misterilor zeului în timpul lunii Khoiak.

În privința ultimei așezări care și-ar revendica dreptul de a adăposti mormântul lui Osiris, Plutarch, contrazicându-l pe Eudoxos, afirmă: „... Taphosiris nu necesită nici o explicație, deoarece chiar numele acestui oraș semnifică «Mormântul lui Osiris»“ (359 C). *Strabon* (XVII, 14; 16) menționează două habitații numite : una în zona N.-V. a Deltei, iar a doua la E. de Alexandria . Atât *J. G. Griffiths*, cât și *J. Hani* au crezut că Plutarch se referea cu siguranță la Taposiris magna (cel aflat la N.-V. de Alexandria) . Ceea ce se observă este faptul că Plutarch n-a încercat să specifice mai mult despre „orasul“ menționat.

Explicația corectă a acestei situații ne-a oferit-o *E. Chassinat* . După egiptologul francez este vorba de o eroare a gânditorului din Chaeronea. Foarte probabil, lui Plutarch i s-a explicat semnificația expresiei **tpHt wsjr** (citește *tepehet usir*) și i s-a spus că acesta este numele dat în general criptei (**tpHt**) în care a fost depusă mumia lui Osiris. Înțelegând greșit și înșelat de asonanță, el a recunoscut aici cuvântul grecesc și a dedus din acesta că se referea la orașul în care zeul

a fost înmormântat. Cunoscut fiind faptul ca în majoritatea cazurilor afirmatiile sale s-au bazat pe surse documentate si probate de textele egiptene antice, este surprinzator ca Plutarch a situat mor-mântul lui Osiris într-o asezare despre care în textele egiptene (hieroglifice sau chiar copte) nu se spune nimic.

VI. 3. Misteriile lui Osiris în De Iside

Înainte de a analiza problematica misteriiilor lui Osiris, asa cum a fost ea perceputa de catre Plutarch, credem ca este necesar sa sintetizam cele afirmate pâna acum prin intermediul unor precizari referitoare la motivul dezmembrarii corpului în Egiptul antic.

Actul în sine a fost atestat arheologic mai ales pentru perioada predinastica a istoriei faraonice. Obiceiul a disparut odata cu aparitia si dezvoltarea procedului de mumificare. În schimb, literatura funerara a pastrat ima-ginea dezmembrarii, conferându-i o semnificatie bivalenta: fie reprezenta unul dintre pericolele existente în Lumea de Apoi , care trebuia înlaturat cu orice pret, fie era o percepere a nevoii de existenta, pe care nenumarate rituri funerare de resuscitare au preluat-o în sensul unei „restitutio ad integrum“ .

În contextul mitului lui Osiris, dezmembrarea corpului zeului are atât functie, cât si semnificatie dualista, corespunzatoare unei traditii dualiste. Seth nu numai ca si-a ucis fratele, ci a savârsit un al doilea act de violenta, mutilându-i corpul.

Dupa una din traditii, aceasta dezmembrare nu reprezenta altceva

decât o condiție a existenței ulterioare. Reasamblarea membrilor lui Osiris, după o lungă căutare, a devenit prototipul „biruirii“ morții. Îmbalsamarea și mumificarea în lumea mitului lui Osiris sunt echivalate cu redarea vieții corpului. Dezmembrarea este ca atare un simbol al dezintegrării unei entități vii și imaginea mitică a morții.

Conform unei alte tradiții, același episod mitic a devenit un mit etiologic, explicând răspândirea cultului zeului Osiris pe întreg teritoriul Egiptului. Partile corpului au fost răspândite în mai multe orașe ale Egiptului, unde au fost pastrate ca relicve sfinte și formau nucleul cultului zeului .

În aceste importante localități ale cultului zeului Osiris, menționate de către Plutarh, evident cu excepția lui Taposiris, se celebrau cu ardoare misteriiile zeului.

Zeita Isis este cea care le va institui, cu scopul de a perpetua luptele și suferințele ei și din compasiune pentru oameni : „prin imagini (), alegorii () și reprezentări () ea unește inițierile cele mai sfinte () cu amintirea durerilor pe care le-a îndurat, închinând astfel...o învățatură de minte pentru bărbații și femeile care au trecut prin nenorociri asemănătoare “ (*De Iside*, §. 27, 361 D - E) .

O idee asemănătoare găsim și la **Diodor** I . 20. 6: „Prin urmare, trecând de la societatea oamenilor la cea a zeilor (Osiris) a primit de la Isis și Hermes sacrificiile și toate celelalte onoruri celebre. Ei au instituit pentru el (Osiris) ceremoniile religioase și numeroase rituri secrete cu scopul de a exalta puterea acestui zeu“ .

Aceste pasaje referitoare la riturile secrete ne aduc aminte de două

rituri funerare târzii, cunoscute sub numele de Cartea Respiratiilor. Primul dintre aceste rituri este atribuit zeitei Isis, iar cel de-al doilea lui Thoth, Hemesul grecilor. Imaginea zeitei Isis, care executa ritul funerar în favoarea lui Osiris este binecunoscuta . Thoth era întotdeauna cel responsabil de în-deplinirea ofrandelor funerare, el fiind si cel care redacta lista ofrandelor . Cele doua Carti ale Respiratiilor sunt destul de frecvente în Epoca Romana si au fost elaborate în favoarea persoanelor defuncte. Textul cartii pe care o numim ipotetic „Prima Carte a Respiratiei“ demareaza astfel: „Începutul documentului pe care Isis l-a facut pentru fratele sau Osiris, cu scopul de a reînvia ba-ul sau, de a reînvia cadavrul sau, de a reînțineri fiecare din partile corpului sau pentru a doua oara“ . În conformitate cu acest document, defunctul va renaste ca si Osiris. Trebuie mentionat faptul ca identificarea binecunoscuta a defunctilor cu Osiris si sensul expresiei „muritor care a devenit zeu“, deseori aplicata lui Osiris în textele funerare, au fost surprinse si de autorii clasici. Revenind la textul egiptean de mai sus, concluzia exprimata ni se pare importanta: „Acesta (adica reînvierea) este un lucru care trebuie bine ascuns. El nu permite ca un barbat sau o femeie sa-l divulge cu voce tare...“ . În P. demotic BM 10507 care începe cu propozitia: „Cartea pe care Isis a facut-o pentru Osiris“ , scopul misterilor lui Osiris este indicat într-o maniera generala: „tu vei fi puternic în Lumea de Apoi prin decretul lui Isis “ .

Faptul ca zeita Isis a fost considerata cea care a instituit misterile lui Osiris în lumea greco- romana este o parere general acceptata . În acest sens citim numai un pasaj din P. Oxy. 1380: „tu esti cea care l-ai

facut nemuritor pe marele Osiris...si ai daruit tuturor tarilor initierea în misteriiile sale“ . Majoritatea savantilor este de parere ca la baza întemeierii misteriiilor de catre Isis nu se afla influenta greaca, în ciuda legaturilor pe care le are cu Demeter, fondatoarea cultului eleusian , ci elemente ale vietii religioase faraonice. De altfel, dupa cum am vazut, zeita joaca un rol important în mitul lui Osiris.

Motivele instituirii misteriiilor erau: pietatea zeitei Isis fata de sotul ei si compasiunea fata de oameni. Credem ca este util sa reamintim ca o trasa-tura esentiala a religiei egiptene în Epoca greco- romana era existenta sufle-telor avide de „mântuire“ si prezenta zeilor „umani“. Astfel, **Apuleius** (*Met.* XI, 25) o numeste pe Isis sancta et humani generis sospitatrix perpetua .

Inscriptiile vorbesc în acelasi sens ca si Plutarch. Isis este numita , fiind probabil acea zeitate care si-a salvat adeptii de maladii si pericole . Mântuirea pe care o asigura este nemurirea („Isis este cea care a inventat remediul care ofera nemurirea“, **Diodor**, I, 25), iar instrumentele mântuirii sunt initierea, dupa cum ne prezinta mai multe aretalogii: „Sunt eu (spune Isis) care voi institui pentru oameni initierea“ . În Kore Kosmu 68 (13) Isis si Osiris sunt creditati cu o functie similara la indicatiile lui Hermes .

Plutarch, dupa cum am vazut, foloseste cuvântul , care poate implica o doctrina si rituri secrete sau „sarbatori având o oarecare traditie mistica“ . Înainte de autorul din Chaeronea si Herodot a acordat o importanta mare reprezentarilor, imaginilor în cadrul misteriiilor egiptene. Herodot numeste scenele misteriiilor de la Sais (II. 171), iar Plutarch

utilizeaza verbul pentru a desemna prezentarea de catre preotii egipteni a vacii aurite (*De Iside*, §. 39, 366 E) si a statuilor lui Osiris (*De Iside*, §, 51, 371 F).

Plutarch nu vorbeste direct de partea secreta a misteriiilor lui Osiris, dar el nu ignora acest aspect si- l invoca întâmplator, într-o paralela cu Dio-nysos, amintind despre „dezmembrarea, învierea si renasterea“ lui Osiris, celebrate prin rituri (*De Iside*, §. 35, 365 A). Plutarch a descris în anumite cazuri partea publica a riturilor celebrate în timpul misteriiilor lui Osiris.

VI . 4 . Tipologia calendarului în Egiptul antic

Dupa *M. P. Nilsson* , elaborarea calendarului egiptean antic poate fi considerata cea mai importanta contributie în istoria cronologiei . Aceasta remarca pertinenta nu atrage dupa sine si faptul ca sistemul faraonic de masurare a timpului poate fi considerat un fenomen solutionat, ca atare mul-te întrebări își asteapta încă raspunsurile în privinta calendarelor din Egiptul antic. Una dintre acestea se refera la problematica denumirii lunilor, folosita de sistemele calendaristice existente în Egiptul faraonic .

Inventia egiptenilor antichi în materie de calendar se poate rezuma astfel: au împartit anul în 12 luni cu 30 de zile fiecare, la care au adaugat

5 zile epagomenale. Sistemul în sine a fost numit **calendar civil**, denumire care apare pentru prima dată în cursul secolului III î. Hr. la **Censorinus**, în lucrarea sa De die natali, cap. XVIII .

Se pune întrebarea: câte calendare au existat în Egiptul antic ? Raspunsul oferit ne va ajuta considerabil în înțelegerea corectă a datelor prezentate de către Plutarch cu privire la o serie de sărbători legate de misteriiile lui Osiris.

La începutul investigației noastre vom prezenta sistemele calendaristice elaborate de străini, care au avut mai puțină sau mai multă influență asupra dezvoltării calendarelor egiptene. În cele din urmă ne vom concentra atenția asupra tipologiei calendarelor indigene care va conține cheia pentru soluționarea afirmațiilor lui **Plutarch** din *De Iside* cu referire la sărbătorile religioase.

1). Calendarul babilonian a fost cunoscut sub două forme: până la cucerirea Egiptului de către Alexandru cel Mare s-a utilizat calendarul babilonian propriu-zis, iar după 332 î. Hr. s-a răspândit o variantă a acestuia și anume calendarul religios iudaic. În 539 î. Hr. regele persan Cyrus a cucerit Babylonul, iar în jur de 525 î. Hr. fiul și succesorul său Cambyses a intrat pe teritoriul Egiptului, inaugurând Epoca Primei Dominații Persane. Persii au adoptat calendarul luni-solar în care anul cuprinde fie 12, fie 13 luni lunare și care există în paralel cu anul solar .

În timpul dominației persane (525- 404 î. Hr.) și mai târziu, cu câțiva ani înainte de cucerirea de către Alexandru, Egiptul nu și-a abandonat propriul sistem calendaristic. Ocupanții au utilizat calendarul lor babilonian, marturie stând formulele de datare din papirii arameeni

din secolul V î. Hr. .

Odata cu cucerirea alexandrina si începutul Epocii Ptolemaice , calendarul babilonian a disparut din Egipt, dar cum Alexandru cel Mare a permis existenta unui cartier iudaic în Alexandria, calendarul acestora a devenit unul dintre calendarele Egiptului.

2). Calendarul lunar macedonean a fost introdus de Alexandru al III- lea si succesorii sai, Ptolemeii , coexistând cu calendarul civil egiptean, iar de la mijlocul secolului III î. Hr., calendarul lunar macedonian a fost asimilat calendarului civil. În cele din urma, calendarul macedonian a adoptat structura calendarului nativ egiptean, mentinând numai numele macedoniene ale lunilor.

3). Calendarul iulian intra în vigoare începând cu 1 ianuarie 45 î. Hr., dupa ce a fost adaugat un numar considerabil de zile, trecându-se astfel de la vechiul calendar roman de 355 de zile, la cel de fata cu 365 de zile . Calendarul iulian consta din cicluri de 4 ani, a 1461 de zile, din care 3 ani de 365 de zile si un an de 366 zile. Reforma gregoriana din 1582 a schimbat raportul dintre anii bisecti si cei de 365 de zile de la $100/300$ la $97/303$.

În Egipt, calendarul iulian a fost utilizat în special de romanii care au rezidat în Egipt. Foarte probabil, Iulius Caesar, intrând în contact cu anul ci-vil egiptean format din 365 de zile, a fost influentat de acesta în reformarea calendarului roman. Dupa Pliniu, Caesar l-a avut ca sfatuitor în probleme de astronomie si calendar pe învatatul alexandrin *Sosigenes* . Deci, se presupune ca sistemul iuliano- gregorian modern poate fi considerat un descendent al calendarului egiptean antic .

4). Calendarul alexandrin a fost introdus de Augustus imediat după cucerirea din 30 î. Hr. , care în esență era egal cu calendarul civil egiptean, la care se adăugase o zi.

Dintre aceste patru calendare, cel babilonian n-a avut legături istorice cu cel egiptean, cel macedonian a fost asimilat cu calendarul civil egiptean, mai puțin denumirile lunilor, calendarul iulian a fost inspirat din cel civil egiptean, iar cel mai „egiptean“ dintre cele amintite a fost calendarul alexandrin. Acesta din urmă, după ce a coexistat într-o scurtă vreme cu calendarul civil, a devenit calendarul dominant al vieții cotidiene din Egipt.

În momentul cuceririi arabe, 640 d. Hr., calendarul alexandrin a fost înlocuit de calendarul lunar musulman, însă a rămas calendarul minorităților creștine, iar astăzi este calendarul liturgic al bisericilor coptă și etiopiana.

Începutul anului egiptean putea fi marcat de un fenomen agricol sau astronomic. Dacă avem în vedere începutul anului din punct de vedere agricol, acesta nu poate fi decât începutul revarsării Nilului. Probabil inundația a jucat un rol important în elaborarea calendarului civil; de fapt, numele primului anotimp din calendar- **akhet** - se refera la inundație. Dacă la origine inundația a marcat începutul calendarului civil, acest lucru n-a durat mult timp. De-a lungul secolelor s-a creat un decalaj între revarsare și începutul anului, ținând cont că acesta dura 365 de zile. Trebuie menționat faptul că toate acestea nu i-au împiedicat pe vechii egipteni să considere inundația ca un început al unor evenimente importante .

Datele astronomice sunt legate de aparitia heliacala , în iulie, a stelei Sothis/ Sirius. Exista multe dovezi ca aparitia lui Sothis a fost considerata începutul anului . Acest lucru este subliniat si de un pasaj din *Decretul de la Canopus* : „...în ziua aparitiei lui Sothis numita «cea care deschide anul» în scrierile Casei Vietii“ .

Aparitia heliacala a stelei Sirius este mult mai sigura pentru începutul anului egiptean decât inundatia Nilului, deoarece primul fenomen era mult mai stabil în anul solar.

De-a lungul deceniilor au fost elaborate teorii care sustineau existenta a doua calendare sothiace: unul lunar si altul solar. Calendarul lunar „original“ identificat de *L. Borchardt* si *R. A. Parker* era un calendar sothiac lunar . Calendarul sothiac solar a fost propus de *K. Sethe*, dar ipoteza lui este greu demonstrabila .

Alte doua fenomene astronomice au fost considerate ca marcând începutul anului calendaristic: solstitiul de iarna si solstitiul de vara . Este foarte probabil însa ca aceste fenomene sa intre în discutie numai pentru perioada târzie a istoriei egiptene antice, în urma influentelor grecesti sau babiloniene. Solstitiile si echinoctiile sunt mentionate în P. demotic Berlin 13147, verso + 13146 verso , datând din secolul I î. Hr. .

Daca este sa raspundem la întrebarea câte calendare au existat în Egiptul antic, am putea afirma ca erau doua: calendarul civil si calendarul lunar, iar calendarul lunar târziu al lui *L. Borchardt* si *R. A. Parker* se bazeaza pe cel civil. De altfel, diferenta de baza dintre aceste doua calendare lunare ipotetice (cel timpuriu si cel târziu), rezida în stabilirea lunii acredidata ca purtatoare a primei Luni pline.

Oamenii de stiinta presupun ca în Egiptul antic, înainte de aparitia scrisului, adica în intervalul mileniilor V- IV î. Hr., a fost elaborat un calendar al vietii cotidiene care avea un caracter lunar. Odata cu inventia scrierii a fost inventat si un calendar independent de Luna, care dupa cum ne demonstreaza durata lunilor a fost inspirat dintr-un calendar lunar. Noul calendar consta din 12 luni, a câte 30 de zile, plus cele 5 zile epagomenale.

Acest calendar simplu, cunoscut astazi sub numele de calendarul civil, a devenit calendarul vietii cotidiene pentru întreaga durata a istoriei egiptene, având 365 de zile si care era paralel cu anul solar (astronomic). Totusi, era mai scurt decât acesta cu un sfert de zi, fapt pentru care dupa 730 de ani lunile de iarna au devenit cele de vara si invers. Dupa 1460 de ani, calendarul civil a devenit oarecum egal cu cel solar.

Cele 12 luni au fost divizate în trei anotimpuri a câte 4 luni (120 zile) astfel: **akhet**, **peret** si **shemu**. Cele 12 luni au fost numite dupa anotimpul caruia îi apartineau, iar locul lor în cadrul anotimpurilor a fost indicat de un numar. De exemplu, I- IV akhet, I- IV peret si I- IV shemu, nume care au fost utilizate în întreaga istorie egipteana.

Rolul calendarului lunar, foarte popular în Egiptul predinastic, a fost redus la rolul unui calendar religios si restrâns la activitatea templelor, iar numele lunilor reprezenta atât numele unei luni lunare, cât si numele unei sarbatori din acea luna lunara .

Structura calendarelor lunare este aceeași, având la baza ciclul perpetuu al fazelor lunare, care determina ciclul perpetuu al lunilor lunare. Cei care au alcatuit calendarul trebuiau sa determine începutul

acestui ciclu perpetuu, care putea fi stabilit prin alegerea unui eveniment fix al anului în afara ciclului lunar si care conferea astfel un statut special lunilor lunare în care acest eveniment se producea.

Datorita faptului ca ciclul lunilor lunare își urma propriul curs, acel eveniment putea sa cada în oricare dintre zilele lunii lunare. Luna lunara în care acest eveniment avea loc constituia în acelasi timp începutul si sfârșitul . Egiptenii au conferit acestei luni lunare numele de „cea care deschide anul“ sau „Re- Horus al celor doua orizonturi“ si „nasterea lui Re“ . Dupa aceasta luna, urmeaza prima luna lunara întreaga a anului lunar numita **tekhey** („betia“, dupa sarbatoarea betiei celebrata la acea data) .

Deci, în Egiptul antic erau cunoscute doua tipuri de calendare lunare, cu o singura diferenta si anume evenimentul care era ales pentru a desemna începutul anului. Primul tip de calendar lunar începea în timpul verii si era anuntat de aparitia heliacala a stelei Sothis. Acesta este calendarul lunar timpuriu si a coexistat de la începutul istoriei egiptene cu calendarul civil. Luna lunara în care apare steaua Sirius este numita **wep renepet**. Calendarul lunar timpuriu este într-un fel parallel cu ciclul anotimpurilor daca avem în vedere denumirile lunilor. De exemplu, numele lunii a 5- a, dupa **wep renepet**, este **shefet- bedet** „mirosirea emerului“ ; aceasta luna lunara corespunzând lunii decembrie sau ianuarie, când se simte într-adevar mirosul semintei, dupa sezonul inundatiei.

În cel de-al doilea tip de calendar lunar, evenimentul care marcheaza începutul este prima zi a noului an civil, adica **I akhet 1**; prin

urmare, acest tip de calendar lunar a fost atasat calendarului civil si a fost denumit de catre oamenii de stiinta calendarul lunar bazat pe cel civil. El a intrat în uzanta în anul 1300 î. Hr. Ca atare, **I akhet 1** civil a avut loc în timpul lunii lunare **wep renepet**, iar urmatoarea luna lunara **tekhey**, începe cu prima Luna noua din luna civila **I akhet**.

Calendarul Ebers din secolul XVI î. Hr., prezinta lista celor 12 nume ale lunilor din calendarul lunar . Aceste nume variaza, cum ar fi spre exemplu lista târzie de la Ramesseum, care cuprinde 12 nume, dar cu mai multe apelative ale zeilor . Probabil si în cazul Egiptului antic, atunci când se adauga înca o luna la cele 12 luni existente, se repeta unul dintre aceste nume .

În epocile târzii ale istoriei egiptene, calendarul civil purta numele lunilor cum ar fi **IV akhet**, iar numele lunare redau termeni ca: **Min**, **Ptah**, **Hathor**, etc. Exista si transferuri de nume ale lunilor de la un calendar la celalalt, mai ales dupa 1300 î. Hr., calendarul lunar bazat pe cel civil reflectând legatura dintre calendarul lunar si cel civil. Relatia dintre calendarul lunar bazat pe cel civil si calendarul civil consta în faptul ca numele lunilor în cele doua calendare pot fi privite ca perechi. Astfel, fiecare luna civila își are propria sa „umbra“ în calendarul lunar, iar datorita faptului ca luna civila începea mai repede decât perechea sa lunara transferul numelui se efectua având în vedere aceasta diferenta temporala. O alta trasatura a celor doua calendare o reprezenta derivarile de nume. În acest caz, un numar de nume au derivat din numele lunilor lunare cu scopul de a fi utilizate exclusiv în calendarul civil. Rezultatul a fost crearea unui al treilea set de nume care exista pe lângă cele doua

amintite. Noul set de nume a fost deci unul civil, derivat din cel lunar, având o funcție civilă chiar dacă era lunar prin etimologie.

O listă a variantelor de nume uzuale în limba greacă este următoarea: Thoth, Phaophi, Athyr, Khoiak, Tybi, Mekheir, Phamenoth, Pharmouthi, Pakhons, Payni, Epiphi și Mesore.

Relația de derivare este evidentă într-o comparație a lui „(zeita) Renenutet“ și „(zeul) Khonsu“ din calendarul lunar cu „cea (sâmbăta sau luna) a lui Renenutet“ și „cea (sâmbăta sau luna) a lui Khonsu“ în noul set civil. Există chiar unele nume care sunt identice, cum ar fi: „Hathor“ (Athyr) și „ka-ul ka-ului“ (Khoiak).

În concluzie, calendarul civil în Egiptul antic prezintă o structură simplă. Astfel, anul civil cuprinde 12 luni, fiecare cu 30 de zile, urmate de 5 zile epagomenale, fiind împărțit în trei anotimpuri: **akhet**, **peret** și **shemu**, fiecare anotimp având patru luni. Numele lunii egiptene prezintă două componente: numărul și numele anotimpului; de exemplu, **I shemu 1** este ziua întâi a primei luni din shemu, adică al treilea anotimp, respectiv vara. În sursele hieroglifice egiptene numele civile se referă întotdeauna la anotimpuri, iar în sursele arameene, grecești și copte același nume civil egiptean al lunii a fost redat prin nume teoforice, care sunt omogene; putem observa, eventual variații ortografice și dialectale. Echivalentele de nume în greacă și egipteană sunt: **Thoth** = I akhet; **Phaophi** = II akhet; **Athyr** = III akhet; **Khoiak** = IV akhet; **Tybi** = I peret; **Mekheir** = II peret; **Phamenoth** = III peret; **Pharmouthi** = IV peret; **Pakhons** = I shemu; **Payni** = II shemu ; **Epiphi** = III shemu și **Mesore** = IV shemu.

Dupa cum a remarcat *J. Hani*, tinând cont de problematica calendarelor egiptene, datele la care au fost celebrate anumite sarbatori au fost calculate diferit, astfel: în Epoca Romana pentru una si aceeasi sarbatoare vom beneficia de doua sau chiar trei date diferite, existând chiar unele sarbatori care au fost celebrate de mai multe ori .

VI. 5. Sarbatorile lui Osiris

Informatiile pe care ni le ofera Plutarch în legatura cu sarbatorile osiriace nu sunt prea detaliate, dar importanta lor rezida în precizarea datelor, el fiind singurul autor antic care se poate mândri cu aceasta performanta.

6. Sarbatoarea inundatiei (1- 5 Thoth)

Este meritul incontestabil al lui *J. Hani* sa depisteze în cadrul lui *De Iside* data acestei sarbatori. Cu toate acestea, dupa cum vom vedea, exista unele inadvertente în afirmatiile sale. Prima se refera chiar la denumirea sarbatorii: „Fête de l’Inondation ou du Lever de Sothis“ . Dupa cum am precizat mai sus, exista un decalaj între momentul începerii inundatiei si aparitia heliacala a stelei Sothis, iar din punct de vedere astronomic ultimul era un fenomen mult mai sigur pentru stabilirea începutului anului solar. Cu toate acestea, în cazul investigatiei noastre ni se pare mult mai indicat sa vorbim numai de sarbatoarea inundatiei.

Plutarch nu mentioneaza direct aceasta sarbatoare, dar în momentul în care se refera la sacrificiile umane din Eileithyiaspolis, care

au avut loc în timpul zilelor caniculare (*De Iside*, §. 73, 380 D) , acest eveniment trebuia sa coincida cu sarbatoarea osiriaca a inundatiei.

Aceasta sarbatoare a fost celebrata pe teritoriul întregului Egipt, fiind în strânsa legatura cu Isis si Osiris, mai precis cultul acestora. Dupa marturiile antice ea a avut loc la 1 Thoth al anului sothiac (= 19 iulie dupa ca-lendarul iulian, adica 7 iulie în calendarul gregorian), când teoretic apare si steaua lui Isis, adica Sothis.

Manifestarea are un caracter sezonier, fiind în strânsa legatura cu ciclul agrar al Mitului lui Osiris: inundatia reprezenta unirea lui Osiris, cel care simboliza apele Nilului, cu zeita Isis, adica „pământul negru“ al Egiptului.

În conformitate cu o traditie târzie relatata de catre **Pausanias** (X. 32. 18) originea inundatiei rezida în lacrimile zeitei Isis, cea care plângea deasupra corpului zeului Osiris.

Decretul de la Canopus si cel emis la Memphis mentioneaza aceasta sarbatoare, iar dupa ultimul document ea trebuia sa dureze cinci zile . Potrivit marturiilor literare aceasta sarbatoare reprezenta un prilej de adunare a locuitorilor Vaii Nilului, care-si manifestau bucuria cu acea ocazie.

Ritualul sarbatorii antice nu este cunoscut cu precizie, desi *J. Hani* ni-l prezinta destul de detaliat , folosindu-se în special de observatiile lui *R. Merkelbach* . Conform acestuia sarbatoarea revarsarii Nilului era o sarbatoare regala, care ar comemora victoria mitica a lui Horus asupra însotitorilor lui Seth, act reprezentat prin strapungerea digurilor. Dupa cum a observat, pe buna dreptate, *F. Dunand* , „nimic nu

ne permite sa afirmam ca data atribuita celebrarii victoriei lui Horus, adica intervalul 21- 25 Mekheir, trebuie raportata la 1 Thoth, când începea inundatia“ .

Cu toate acestea, semnificatia osiriaca a sarbatorii este dovedita de afirmatiile unor autori clasici. În primul rând, **Plutarch** (*De Iside*, §. 38, 365 E- 366 A) aminteste de faptul ca Nilul, emanatia lui Osiris, acopera si fertilizeaza pamânturile care reprezinta corpul zeitei Isis. Ca atare, el sugereaza si o legatura intima între cei doi rezultatul careia fiind nasterea lui Horus.

La acelasi eveniment se refera si **Heliodor** (*Ethiop.*, IX. 9) când aminteste de sarbatoarea revarsarii Nilului, precizând ca unirea dintre apele Nilului si pamântul Egiptului este însasi sursa vietii ; contopirea celor doua elemente reprezenta pentru „initiati“ uniunea dintre Isis si Osiris .

Episodul a fost relatat si de catre **Nonnos** (*Dionys.*XXXVI, 331-332) care amintea de „sotia umeda“, adica de Isis, si califica Nilul, adica pe Osiris, ca unul care „acopera cu saruturile sale umede logodnica însetata“ .

În încheiere este interesant sa amintim o sarbatoare locala legata de nasterea zeitei Isis- Nepherses la *Soknopaiu Nesos*, care în conformitate cu calendarul alexandrin începea la 26 Epiphi, adica 31 iulie dupa calendarul gregorian. Atât *R. Merkelbach* , cât si *F. Dunand* au vazut o legatura între nasterea zeitei si începuturile inundatiei. Acest exemplu nu exclude decalajul între cele doua fenomene, ca si datele diferite la care se sarbatoreau.

7. Sarbatoarea distrugerii inamicului (9 Thoth)

Atât *J. Hani* , cât și *C. Froidefond* au identificat pe data de 9 Thoth a calendarului alexandrin (= 6 septembrie ?) o sarbatoare pe care ei au numit-o ipotetic a ihtiofagiei domestice, bazându-se pe un fragment din *De Iside* (§. 7, 353 C- D): „...Preotii se abțin de (a mânca) orice peste și în ziua a 9- a a lunii Thoth, când toți egiptenii consuma peste fript în fata usii (casei lor), preotii nu gusta pestele, ci îl ard în fata portii (casei lor) .

Trecând în revista sarbatorile nationale, regionale și pe cele individuale celebrate pe teritoriul Egiptului n-am reușit să depistăm o sarbatoare a ihtiofagiei domestice. La o simplă analiză a textului lui Plutarh se poate observa că emfaza enunțurilor sale cade pe atitudinea preoților. Se știe că egiptenii antici, deși au socotit în general peștii animale nevatamatoare, totuși le-au împărțit în ființe bune și rele , dihotomie care a rămas o trasatură caracteristică a religiei egiptene târzii.

În același timp, nu considerăm că afirmațiile lui Plutarh ar trebui rupte de context, adică de Mitul lui Osiris; în conformitate cu acesta, zeita Isis a reușit să recupereze toate părțile corpului transat de către Seth, cu excepția phallus-ului, care a fost devorat de pești, motiv pentru care marea majoritate a egiptenilor îi detesta (*De Iside*, §. 18, 358 B). Putem vorbi chiar de un tabu față de pești, iar cum afirmă Chaeremon: „...dintre toate produsele Egiptului, ei (egiptenii) se abțin să consume toate speciile de pești...“ . Trebuie precizat că animalele aflate în mlaștini au fost considerate având un caracter sethian, credința aflată în strânsă

legatura cu mitul si cultul lui Osiris . A mânca un peste presupunea ideea consumarii unui inamic învins, fiind vorba de Seth sau de o manifestare a acestuia, iar arderea lor semnifica distrugerea totala a lor .

La Edfu exista un rit al calcarii în picioare a animalelor thyphoniene, printre care si a pestelui, acesta fiind identificat cu inamicul lui Horus . La Esna , la data de 1 Payni, se plasau 4 pesti în directia celor 4 puncte cardinale, unde se înscriau numele dusmanilor regelui, se ardeau pestii si se aruncau resturile lor în canal .

Calendarul zilelor faste si nefaste de la Cairo mentioneaza în prima luna a anului o serie de restrictii privind consumarea unor specii de pesti, astfel: pe **I akhet 9** (15 iulie în calendarul gregorian, 27 iulie în calendarul

iulian si 10 Epiphi în calendarul kopt), pe **I akhet 11** (17 iulie în calendarul gregorian, 29 iulie în calendarul iulian si 12 Epiphi în calendarul copt), pe **I akhet 14** (20 iulie în calendarul gregorian, 1 august în calendarul iulian si 15 Epiphi în calendarul copt) si pe **I akhet 15** (21 iulie în calendarul gregorian, 2 august în calendarul iulian si 16 Epiphi în calendarul copt) .

În legatura cu data exacta a acestei sarbatori credem ca ea ar fi avut loc cândva în jurul lui 15 iulie dupa calendarul gregorian = 27 iulie dupa calendarul iulian. Desigur, datele propuse reprezinta numai o ipoteza de lucru.

8. Sarbatoarea lui Hermes- Thoth (19 Thoth)

Dupa **Plutarch**: „Pe data de 19 a primei luni (a anului), ei (egiptenii) tin sarbatoarea lui Hermes si manânca miere si smochine, în

timp ce afirma: «dulce este adevarul» (§. 68, 378 B) . În Calendarul lui Ramses al III- lea de la Medinet Habu este amintita o sarbatoare a lui Thoth în „prima luna a inundatiei , ziua 19“ , iar conform Calendarului de la Esna la „19 Thoth (se celebra) sarbatoarea lui Thoth, cel mare, în întreaga tara“ .

Mierea a avut un rol important în viata egiptenilor atât din punct de vedere economic, cât si religios . Atâta timp cât în componenta numelui faraonului Egiptului de Jos intra si semnul albinei, între vietate si cultul regal existase o strânsa legatura; mai mult, la Sais, tot în regiunea Deltei, existase o „cetate a albinei“, unde se adora o forma locala a lui Osiris. Dupa anumite ipoteze, corpurile celor decedati au fost tinute în miere , iar dupa un pasaj din P. Salt 825, albina, cea care producea mierea atât de importanta pentru zei, a fost creata, ca si mierea, din lacrimile lui Re . Dupa o traditie antica, mierea era asociata cu apele binefacatoare ale Nilului . Smochinele erau nelipsite în cazul unor ofrande , având un oarecare rol si în medicina fara-onica . Dupa Plutarch, mierea si smochinele sunt simboluri ale adevarului, iar expresia de la sfârșitul frazei citate din *De Iside* trebuie sa se refere la o ceremonie de prezentare a ofrandei lui Maat, divinitate cu care zeul Thoth a fost în strânsa legatura, iar mierea simboliza câteodata „dulceata“ adevarului divin.

9. Sarbatoarea bastonului solar (23 Phaophi)

Punctul de plecare în încercarea de elucidare a naturii si datei acestei sarbatori îl reprezinta urmatorul pasaj: „Pe ziua de 23 (a lunii)

Phaophi ei (egiptenii) celebreaza nasterea bastonului Soarelui, dupa echinocliul de toamna, ceea ce denota ca are nevoie de sprijin si proptea în timp ce pierde treptat din caldura si luminozitatea sa si se îndeparteaza de noi, coborând, înclinându-se pe orizont “ (*De Iside*, §. 52, 372 B- C) .

În primul rând, expresia „baston (suport) al Soarelui“ nu are echivalent în limba egipteană. Din punct de vedere mitologic cuvântul **iewen** semnifica „pilon, suport“ al cerului, devenind un simbol al fortei, fiind în special asociat cu localitatea Heliopolis. Conceptul, mai ales în textele Epocii greco- romane, era si un epitet frecvent al lui Osiris, fiind în strânsa legatura cu **Iewenet**, adica Dendera . În conformitate cu diferite variante ale mitului solar egiptean antic, Re, spre sfârșitul domniei sale te-restre, îmbatrânind, avea nevoie de un baston pentru a se „deplasa“. Daca avem în vedere ca deja în epoca lui Plutarch echivalenta Re (Soare) = Osiris era o realitate, putem sa ne gândim la expresia metaforica a gânditorului din Chaeronea. Cu toate acestea, o sarbatoare de acest gen, luând în considerare si cele afirmate pâna acum, nu exista la egipteni. *C. Froidefond*, având în vedere jocul de cuvinte - , sugera o sursa greaca, din pacate neidentificata .

Data presupusei sarbatori este dificil de stabilit. Daca avem în vedere ca Plutarch, de obicei, ne prezinta datele în sistemul calendaristic alexandrin, atunci 23 Phaophi nu poate fi decât 20 octombrie, data la care se pot observa din punct de vedere astronomic anumite perturbari cauzate de echinocliul de toamna .

10. Funerariile lui Osiris (17- 20 Athyr)

Sarbatorile osiriace au un caracter sezonier si implicit agricol.

Dupa cum am vazut, prima sarbatoare este cea a inundatiei, iar a doua este cea a semanatului si a germinatiei.

Osiris a fost considerat ca fiind încarnat în plante, iar odata cu retragerea apelor, asistam la reaparitia vegetatiei, ceea ce poate fi considerata o „descoperire“ () a zeului. Perceput ca zeu al apei, el a disparut cu fluxul Nilului în mare (*De Iside*, §. 32, 363 D) . Zeita Isis a fost cea implicata în cautarea sotului ei, Osiris fiind regasit în apa potabila a Nilului si în grâul care încolteste; dar pentru a încolti, era necesara împrastierea grauntelor în pamânt. Ca atare, Osiris - zeul vegetatiei - este mort si îngropat, iar moartea zeului si lamentatiile în semn de doliu se afla în strânsa legatura cu araturile pamântului. Aceasta este schema gândirii mitice adiacenta riturilor, constituind ceea ce se cheama „funeraliile lui Osiris“ (*De Iside*, §.42:) .

În aceasta ordine de idei, relevante sunt urmatoarele afirmatii ale lui Plutarch: „...Ei spun ca Osiris a disparut în luna Athyr...atunci preotii, printre alte ceremonii triste, pentru a figura doliul zeitei, acopera o vaca aurita cu un vesmânt de în negru- deoarece ei cred ca vaca, ca si pamântul, este o imagi-ne a lui Isis - si o expun continuu timp de patru zile, începând cu ziua a 17-a a acestei luni. Fenomenele pe care le jelesc sunt patru la numar: în primul rând deplâng scaderea si retragerea Nilului; în al doilea rând, diminuarea vânturilor din nord, complet stapânite de vânturile din sud; în al treilea rând, scurtarea zilei, devenita mai puțin lunga decât noaptea; si înainte de toate, denudatia pamântului, împreuna cu dezgolirea copacilor, care cu aceasta ocazie își pierd frunzele. În noaptea celei de-a 19 zi, ei coboara spre mare. Stolistii si

preotii aduc o cista sacra, care contine o mica cutie de aur. Ei toarna în aceasta putina apa potabila pe care au adus-o cu ei si atunci asistenta striga : «Osiris a fost regasit». Dupa aceea, amesteca pamântul fertil cu apa si combinându-l cu arome pretioase si tamâie, ei modeleaza o figura în forma de semiluna, pe care o îmbraca si o împodobesc, sugerând astfel ca pentru ei acesti zei sunt esenta pamântului si a apei“ (*De Iside*, §. 39, 366 E- F) .

Daca analizam datele pe care le detinea Plutarch în legatura cu ano-timpurile egiptene se poate afirma ca acestea nu se bazuu pe realitatea fara-onica. În timpul lunii Khoiak, ultima luna a inundatiei, vântul care bate din nord nu înceteaza în luna decembrie. Apoi, nu exista o denudatie a pamântului si nici o prelungire marcanta a duratei noptilor. La fel, nu se produce o vestejire a plantelor, urmata de caderea frunzelor, ci mai degraba acum apar semnele noii prosperitati, odata cu însamântarea, care urmeaza scaderii nivelului apelor. Din întreaga povestire a lui Plutarch, redata pâna acum, numai acest ultim aspect concorda cu realitatea egipteană. De aici se poate trage concluzia ca Plutarch, ori mai degraba sursa pe care a utilizat-o, nu era destul de familiarizat cu fenomenele geo- climaterice ale Egiptului antic.

A sugera faptul ca sarbatoarea lui Osiris în timpul lunii Khoiak (la Plutarch Athyr) a fost strâns legata de un anotimp, pare sa fie în concordanta cu realitatea: ea a fost o sarbatoare a reînceperii cultivarii pamântului. Dupa *R. A. Parker* sarbatoarea Khoiak a fost una a calendarului lunar si ca atare, de-a lungul timpului, era mai putin fixa.

Referitor la aceasta sarbatoare trebuie precizat ca a fost

înregistrată în forma ei detaliată numai prin intermediul capelelor osiriace de la Dendera, adică în timpul ultimilor Ptolemei, în orice caz după 80 î. Hr. . Deși se spune că a fost celebrată în templele întregului Egipt, în afara de capelele indicate mai sus, textul misteriilor apare sub forma unor pasaje, dar niciodată în întregime, la Hibis, capela lui Sokaris de la Dendera, la Philae, la Edfu și pe o cuva inedită descoperită la Coptos (Muzeul din Cairo- JdE 37516) ; alte surse, unele conținând informații mai detaliate, vor fi menționate mai jos.

În Calendarul de la Edfu întreaga luna Athyr a fost numită „Sarbatoarea (Stăpânei) Denderei“ . Totuși, există un indiciu în legătura cu coincidența datelor: în Calendarul Cairo No. 86637 (rt. 14, 8-10) se afirmă despre Isis și Nephtys că, la 17 Athyr, îl jelesc pe Osiris la Sais și Abydos-ul este martorul sosirii „celor care varsă multe lacrimi“ . Pe de altă parte, unele asemănări dintre relatarile lui Plutarh despre sarbatoarea din Athyr și textele capelelor osiriace de la Dendera din timpul sarbătorii Khoiak, îi determină pe unii cercetători să presupună că avem de-a face cu descrierea aceleiași sarbători .

Discrepanțele între numele lunilor se pot explica dacă ținem cont de parerile emise de *R. A. Parker* : „o soluție mult mai plauzibilă este faptul că anul civil a fost aproape identic cu anul «sothiac» în ultima parte a vieții lui Plutarh și aceste date sunt cele ale anului civil redată în termenii calendarului alexandrin...Presupunând că această sarbătoare a început pe 16 Athyr, 16 Athyr alexandrin ar fi echivalentul lui 12 Khoiak civil în anul 76 d. Hr. Presupunând că această sarbătoare a luat sfârșit pe 20 Athyr, 20 Athyr alexandrin ar fi 30 Khoiak civil în anul 132 d. Hr.

Este probabil ca aceste date sa reflecte un an care s-a situat între 76 d. Hr. si sfârșitul vietii lui Plutarch“.

La Dendera, pe acoperisul templului exista 3 capele situate la est si 3 capele vestice, care ne furnizeaza scene si inscriptii simbolice referitoare la protejarea cadavrului lui Osiris si a pregatirii acestuia pentru renastere . Capele asemanatoare existau si în alte locuri sfinte cum ar fi: Philae, Hibis, etc., însa importanta acestora era mai redusa.

În conformitate cu datele furnizate de inscriptiile de la Dendera, în intervalul 12- 30 Khoiak se celebrau Misteriile lui Osiris. Pentru a înțelege unele afirmatii ale lui Plutarch se impune prezentarea calendarului ritual al capnelor osiriace .

Ziua de 12 Khoiak reprezinta începutul misteriiilor, care dureaza 19 zile. La a 4-a ora a zilei (dupa coloana 101 a textului din capela estica nr. 1) are loc pregatirea orzului si a nisipului destinat formarii statuetei lui Khentamentiu si pregatirea relicvei divine. Ele se cântaresc si se amesteca, se pun într-un tipar al imaginii divine si în bazinul relicvei divine, care sunt depuse apoi în „cuva- gradina“, între doua împletituri de stof (col. 18, 23, 107) si udate în fiecare zi (col. 18- 20, 23- 25, 100- 108), pâna pe 21 ale lunii.

La 14 Khioak, la a 3-a ora a zilei (col. 116), începe pregatirea materialului din care va fi confectionata statueta lui Sokaris, care înfasurata în ramuri de sicomor, este conservata într-un vas de argint pâna pe data de 16 Khoiak (col. 33- 35, 116- 121).

La 15 Khoiak începe decorarea sicriului, destinat sa primeasca imagi-nea lui Sokaris (col. 43, 146). Zeul este denumit *Osiris*-

Khentamentiu (col. 42), iar în alte pasaje *Sokaris- Osiris- Khentamentiu* (col. 116). Acum se vor amesteca ingredientele care compun unguentul sacru si a carui fierbere va începe pe 18 si se va termina pe 23 *Khoiak* (col. 72, 147- 148).

La 16 Khoiak, la a 3-a oara a zilei, un preot va lua vasul de argint continând materialul pregatit în ziua de 14 pentru confectionarea imaginii lui Sokaris. Este adus tiparul lui Sokaris, apoi este uns cu o substanta si se varsa în tipar continutul vasului de argint. Odata umplut si închis, tiparul este asezat pe un pat, în „Camera patului“, care se afla în „Pavilionul acoperit“ (col. 35, 121- 125). În timpul acestei zile are loc «Sarbatorea des-chiderii Casei». Atunci, zeul iese împreuna cu Anubis, face un tur al templului si al necropolei sacre, fiind precedat de 4 obeliscuri si de „zeii pe suporturile lor“ (col. 82- 83). Aceasta sarbatoare are loc din nou pe 24 *Khoiak*.

La 19 Khoiak statueta lui Sokaris este scoasa din tiparul sau (col. 36, 92, 126), fiind pusa pe un soclu de aur si expusa la soare, apoi unsa în continuu cu tãmâie si stropita cu apa pâna în 23 *Khoiak*.

La 20 Khoiak se tese „marea bucata de stofa“, începând cu a 8 -a ora a zilei si se termina la aceiasi ora din a doua zi (col. 50- 51).

La 21 Khoiak are loc sfârșitul germinatiei. Tulpinile de orz germinat care se afla deasupra si dedesubtul tiparului lui *Khentamentiu* si a bazinului relievei divine, în cuva- gradina, sunt scoase, apoi transportate la necropola sacra pentru a fi înmormântate (col. 108- 109). Tiparul lui *Khentamentiu* este scos din cuva- gradina, deci imaginea sacra a fost extrasa. Cele doua parti din care se compune, dupa ce au fost unse

cu tamâie, sunt reunite și legate cu ajutorul a 4 bentite (col. 20, 25, 112). Se lasă apoi la soare pentru a se usca până la a 5-a ora a zilei (col. 25). Se procedează la fel și pentru bazinul relicvei divine (col. 20, 113), ale carei două părți, după ce au fost reasamblate, sunt învelite într-o stofă (col. 113). Tiparul lui Sokaris este uns de 4 ori cu ulei de smirna (col. 144- 145).

La 22 Khoiak a avut loc procesiunea nautică pe lacul sacru al templului (col. 78), la ora a 8-a a zilei (col. 21, 73). Ea constă din 34 de barci de papyrus purtând statuile lui Horus, Thoth, Anubis, Isis, Nephthys, fiii lui Horus și alte 29 de divinități, ca și 365 de lămpi (col. 22, 73- 78, 113- 114). La începutul ceremoniei, imaginile divine sunt învelite în 4 stofe și transportate la „mormânt“ (col. 22). Unguentul care a fost preparat pe 15 Khoiak și pus pe foc pe 18 Khoiak, este luat de pe foc (col. 147).

La 23 Khoiak statueta lui Sokaris este pusă pe un soclu de bazalt la a 3-a ora a zilei, pictată și apoi uscată timp de 2 ore la soare. Are loc purificarea, uscarea și prepararea stofelor (= pânzelor) destinate înfășurării statuii (col. 148- 149). Statueta se pictează cu figurile copiilor lui Horus (col. 149), se fixează pe ea cele 14 amulete rituale, apoi se fierbe vinul pentru îmbalsamare.

La 24 Khoiak statueta lui Sokaris este închisă într-un sicriu de lemn și depusă în mormânt la ora a 9-a a serii. Efigia aceluiași zeu făcută în anul precedent este dezvelită, iar bentitele ei sunt înlocuite. Se execută toate riturile de înmormântare (col. 129), apoi se depune pe ramuri de sicomor (col. 97, 130), unde rămâne până pe 30 Khoiak, când este

înmormântata în necropola sacra. Trebuie remarcat faptul ca figurina lui Khentamentiu si a bazinului relicvei divine din anul precedent sunt scoase, înfasurate si închise fiecare într-un sicriu de sicomor si vor fi înhumate tot la 3o Khoiak. Ziua de 24 Khoiak este ziua bucuriei în întreaga asezare, deoarece încep riturile de înmormântare.

Intervalul 24- 30 Khoiak are o semnificatie mistica importanta. Imagi-nea divina veche (singura admisa în mormântul definitiv), odata ce a fost reînfasurata, a fost asezata pe un pat, pe ramuri de sicomor, pâna la înmormântare. Cele 7 zile care încep sub aceasta forma, simbolizeaza perioada de crestere a lui Osiris la sânul mamei sale Nut, aceasta fiind reprezentata prin ramurile de sicomor (col. 98).

La 30 Khoiak are loc înmormântarea celor 3 simulacre sacre (statuetele lui Sokaris, Khentamentiu si relicva divina), întiparite anul anterior (col. 22- 23, 36, 96, 114- 116, 129 -131). Ele sunt conduse la necropola la ora a 3-a a noptii. Misteriile se sfârșesc prin ridicarea stâlpului Djed (col. 26, 85, 96).

Dupa cum am observat, ritualul contine descrierea minutioasa a unui anumit numar de obiecte folosite în timpul celebrarii misteriiilor. Dintre aces-tea, cel putin 6 sunt demne de amintit pentru înțelegerea corecta a celor afirmate si descrise mai sus.

I.,Cuva-gradina“ a lui Khentamentiu

„Gradina“ se prezinta sub forma unei cuve patrute din bazalt de 0, 65 cm (un cot si 2 palme) latura si 0, 28 cm adâncime (3 palme si 3 degete). Ea se afla pe 4 suporturi. În partea de jos, în mijloc are o gaura de dimensiuni mari pentru scurgerea apei varsate în fiecare zi cu un vas

de aur numit **wesheb**, pentru udarea orzului, care germina în tiparul lui Khentamentiu și în bazinul relicvei divine. „Cuva- gradina“ era decorată la exterior cu scene reprezentând „lucrările grădinii ca și zeii protectori ai lui Osiris în grădina“ (col. 16). Cuvă a fost învelită cu o pânză și închisă cu un capac de lemn (col. 16, 110). Tiparul lui Khentamentiu și bazinul relicvei divine umplute cu orz și nisip au fost așezate în cuva între două împletituri de stuf (col. 18). Aceasta „cuva- gradina“ începând cu 12 și până în 21 Khoiak, se uda zilnic până ce semintele germinează.

II. Tiparul lui Khentamentiu

Acesta era de aur și compus din două părți, având aspectul unei mumii în forma umană care purta o coroană albă. Era lung de 1 cot (= 0, 52 cm) și avea o lățime la nivelul toracelui de 2 palme (0, 15 cm). Cele două părți ale tiparului sunt puse una lângă alta în cuva și înainte de umplere sunt acoperite în interior cu o pânză de in pentru a evita ruperea mularului și a face mai ușoară manipularea.

După ce au fost scoase din tipar, cele două jumătăți ale imaginii sunt reunite într-o statueta completă. Ea se unge cu tămâie, se leagă cu 4 bențite de papirus și se expune la soare timp de o zi. Ulterior Khentamentiu este închis într-un sicriu .

III. Bazinul relicvei divine

Acesta era tot un tipar dar de dimensiuni mai reduse, fiind utilizat pentru confecționarea unei relicve a corpului divin, fără a se preciza care parte. Poate, reprezintă simbolic relicvele lui Osiris, care au fost adunate din mai multe orase sfinte. Din punct de vedere dogmatic este în strânsă legătură cu Khentamentiu, fiind numită „relicva acestui zeu“.

Bazinul era de fapt o cutie patrata de bronz, compusa din doua parti simetrice. Tiparele acestora au fost umplute cu un amestec de orz si nisip, fiind plasate separat în „cuva- gradina“, unde ramân de la 12 Khoiak pâna la 21 Khoiak, timp necesar pentru germinarea orzului. Pe 24 Khoiak bazinul din anul precedent, uns cu unguente si învelit în pânza, marcat cu numele lui Khentamentiu, este închis într-un sicriu de sicomor care va fi înmormântat pe 30 Khoiak, ziua încheierii misteriiilor.

IV. Tiparul lui Sokaris

Comparativ cu cel al lui Khentamentiu are un aspect diferit: este în forma unei mumii androcefale, purtând o peruca divina cu uraeus, tinând sceptrul si aparatoarea de muste încrucisate pe piept si o barba falsa. Diferă si din punctul de vedere al materialelor din care a fost confectionat. Dupa ce a fost umplut cu orz si nisip, a fost depus pe un pat de aur, într-o „Camera a patului“ (col. 36, 92, 126), unde a fost pastrat între 16 - 19 Khoiak (col. 35, 121), timpul întregii germinari mistice.

V. Barcile procesiunilor nautice

Aceste barci masoara 1 cot si 2 palme (cca. o, 68 cm) si au fost executate din papirus. Procesiunea nautica din 22 Khoiak se compunea din 34 de barci împartite în doua grupe pe lacul sacru: 17 la vest si 17 la est (col. 78). În barci se aflau tiparul lui Khentamentiu, bazinul relicvei divine si fi-gurinele altor divinitati, care pazesc pretioasele simulacre divine; ele poarta 365 de lampi. Trebuie remarcat faptul ca statuia lui Sokaris nu apare în aceasta ceremonie, deoarece ea a fost modelata pe 24 Khoiak.

VI. Vaca Remenit

Vaca Remenit - „Purtatoarea“ - era executata din sicomor, placat cu aur (col. 68) si masura 1 cot (= o, 52 cm) lungime (col. 69). Ea purta coroana *atef*, un colier de lapis- lazuli, iar pe spate imaginea unui scarabeu. Fiind scobita, în interior se afla un „recipient sfânt“, de fapt o mumie acefala. Trebuie sa recunoastem în *Vaca Remenit* o reproducere de dimensiuni reduse a sicriului pe care zeita Isis l-a confectionat pentru sotul ei.

Se mai impun anumite precizari în legatura cu natura lui Osiris asa cum el se regaseste în textele de la Dendera. Divinitatea este denumita „marele zeu care rezida în Dendera“, apoi „Cel-care-este-în-fruntea-Vestului“ (Khentamentiu), Sokaris (forma memphita a lui Osiris) si Wen-nefer. Ca atare, teologii de la Dendera au optat pentru o figura „nationala“ a lui Osiris, fara profunde radacini locale .

În concluzie: misteriiile de la Dendera erau în strânsa legatura cu moartea si renasterea lui Osiris. Dupa cum am observat, în Epoca Regatului Mijlociu si a Imperiului, misteriiile descrise prin intermediul Calendarului de la Medinet Habu si stelelor comemorative de la Abydos nu aveau un caracter agrar. Acest aspect se accentuaza odata cu Epoca Târzie a istoriei faraonice, mai ales în Epoca Ptolemaica.

Am specificat mai sus ca la Abydos, si nu numai, zeita Isis nu joaca nici un rol în Misteriiile lui Osiris. Odata cu secolul IV î. Hr., asa cu rezulta din marturiile P. Louvre N. 31 67 (S), rolul ei cât si al zeitei Nephys devine din ce în ce mai însemnat. Astfel, avea calitatea de aparatoare a corpului divin, de bocitoare a lui Osiris, dar si de reanimare

a zeului defunct . Totodata, este posibil ca sarbatoarea **Kikellia** din Decretul de la Canopus sa evoce doliul tinut de catre zeita Isis .

Grecii din Egipt au luat si ei parte la Misteriile lui Osiris, însa pentru ei rolul principal a fost detinut de catre zeita Isis, motiv pentru care acestea au fost numite **Isieia** sau **Eisieia**. În conformitate cu *Arhivele lui Zenon*, misteriiile au fost celebrate însa în decembrie, contrar intervalului octombrie- noiembrie din epoca faraonica ; motivele decalarii datelor au fost expuse mai sus.

Comentând *Isia* descrisa în P. Heidelberg din secolul II d. Hr., *H. C. Youtie* afirma ca aceasta sarbatoare, pe care el o echivaleaza cu cea a lui Plutarch din Athyr, a fost tinuta în luna în cauza „cel putin din secolul III î. Hr. pâna în secolul II d. Hr.... si a durat în total 4 zile, de la 17- 20 (Athyr), 13- 16 noiembrie în calendarul roman“; el adauga faptul ca „Geminus din Rhodos, scriind în secolul I î. Hr., a afirmat pregnant ca data sarbatorii a variat în functie de *annus vagus* egiptean...“ . Principala eroare a demonstratiei lui *H. C. Youtie* consta în faptul ca nu a luat în considerare datele provenite de la Dendera , însa echivalarea propusa este justa !

Textul din *De Iside* descrie 3 rituri: 1). expunerea vacii aurite repre-zentând-o pe zeita Isis si aratând doliul zeitei la moartea lui Osiris, care a durat de la 17, pâna la 20 Athyr; 2). o procesiune catre mare, care a avut loc în noaptea de 19 Athyr, în urma careia Osiris a fost gasit; 3). confectionarea unei figurine divine în forma de semiluna, foarte probabil pe 20 Athyr.

Un pasaj din *De Iside*, §. 52, 372 B -C: „, ...în timpul solstitiului

de iarna ei aduc în procesiune o vaca, cu care se face de sapte ori înconjurul templului Soarelui; acest circuit este numit «Cautarea lui Osiris»“, se refera la acelasi rit ca cel din §. 39, deoarece acolo se afirma: „ Osiris a fost regasit! “. Apoi, referinta la solstitiul de iarna confirma caracterul sezonier al misteriiilor si celebrarea lor în timpul lunii Khoiak, desi, dupa cum a remarcat *J. G. Griffiths*, fenomenul are loc dupa ziua de 20 a lunii Khoiak . În conformitate cu afirmatiile lui **Herodot** (II. 129- 132), faraonul Mykerinos, dupa ce si-a pierdut fiica, a confectionat din lemn figura unei vaci scobite si poleite cu aur „...în care si-a închis fiica moarta“. Vaca o reprezenta pe zeita Neith din Sais, asimilata cu Isis- Hathor. În cele din urma, **Herodot** adauga ca statuia ei a fost scoasa o data pe an din templu: „...când egiptenii se bat cu pumnii în piept pentru zeul pe care nu-l numesc într-o atare împrejurare“ (II. 132). Este evident ca zeul care nu poate fi numit, nu este altul decât Osiris. Dupa cum am vazut, în textul de la Dendera vaca era numita *Remenit*, iar statuia ei purta mumia lui Osiris (v. si **Diodor**, I, 85. 5).

Se pare ca Plutarch n-a dorit sa intre în amanunte cu privire la misteriiile lui Osiris din luna Khoiak, deoarece era destul de complicat, iar în unele cazuri textele (variantele) erau diferite. Totusi, se pare ca a preluat anumite elemente ale misteriiilor, asa cum au fost ele cunoscute în Alexandria . Din textul lui, nu se refera la nici unul din sicriile care contineau una din formele lui Osiris, ci mai degraba ar corespunde cosului din rogojina care ar fi continut o relicva a zeului, în speta capul acestuia.

Apoi, un alt cuvânt, , poate implica prezenta orzului.

Acea „...coborâre spre mare...“, ar fi o referire la ritul navigării din textul de la Dendera, cu precizarea ca probabil „marea“ din textul lui este echivalentul Nilului sau al lacurilor sacre din incinta unor temple osiriace.

Adjectivul , referindu-se la imaginea zeului, poate implica o asociere a lui Osiris cu Luna. Semnul noului crescent va fi în legatura cu renasterea lui Osiris, eveniment care a urmat dupa 24 Khoiak, ziua înmormântării zeului. Desigur, nu exista în Egiptul antic nici o reprezentare a unui sarcofag care are forma de semiluna. În orice caz, o anumita relatie între Osiris si Luna ne este indicata de un pasaj din P. BM 10208, II. 12 .

Plutarch mai mentioneaza si alte sarbatori legate de Mitul lui Osiris , astfel: la 1 Tybi «Reîntoarcerea lui Isis din Fenicia» (De Iside, §. 50, 371 D), Chamosyna (De Iside, §. 29, 362 D), la 1 Phamenoth «Intrarea lui Osiris în Luna» (De Iside, §. 43, 368 C), „Revelatiile lui Isis“ (De Iside, §. 65, 277 C), la 15 Pakhons «Lauda ochiului întreg» (De Iside, §. 8, 354 A), la 30 Epiphi «Nasterea ochilor lui Horus» (De Iside, § 52, 372 B). Acestea sunt greu identificabile atât în contextul egiptean, cât si în cel al lumii greco- romane si uneori chiar imposibil de datat . Majoritatea acestora se leaga de evenimente la care ne-am referit în contextul analizei Mitului lui Osiris , iar altele, pur si simplu, sunt în concordanta cu anumite fenomene astronomice cum ar fi spre exemplu echinocliul de primavara.

Dupa cum am vazut, în conformitate cu Misteriile lui Osiris din luna Khoiak, în a 30 -a zi a acesteia a avut loc ridicarea stâlpului **djed** (=

simbolul sirei spinarii a lui Osiris), ceea ce marca renasterea zeului.

Plutarch doreste sa „încheie“ acest periplu al sarbatorilor într-o maniera greaca. Am vazut ca în timpul primei zile epagomenale a avut loc nasterea lui Osiris, când dupa autorul din Chaeroneea a avut loc sarbatoarea Pamyliia. Dupa unii cercetatori este posibil ca în sarbatorile greco-romane ale lui Osiris sa fi fost introdus si *ritul phallus* -ului din procesiunile dionysi-ace . Faptul ca anumiti zei, cum ar fi Min, Bes sau chiar Osiris au fost reprezentati ithyphallic, este o chestiune de alta natura.

CAPITOLUL VII

ESCATOLOGIA EGIPTEANA ÎN VIZIUNEA LUI PLUTARCH

VI. 1. Notiunea de escatologie

În viziunea unor autori români, escatologia este o concepție „...despre sfârșitul universului, despre distrugerea lumii și despre destinul omului după moarte“. Definiția, în ansamblul ei, este corectă însă necesită anumite precizări.

Termenul a fost o creație a lui *Karl Gottlieb Bretschneider*, care, într-o lucrare publicată în 1804, îl folosește ca echivalent al conceptului novissimi sau res novissimae, adică „realități ultime“.

De atunci și până în prezent, termenul va primi o conotație mai amplă, „jusqu'à se confondre dangereusement avec des concepts dont ils faudrait rigoureusement le distinguer, comme messianisme, apocalyptique, Royaume de Dieu“. În această ordine de idei, interesante sunt observațiile lui *Zwi Weblowsky*: marea majoritate a religiilor posedă relatări referitoare la începutul lucrurilor, adică al zeilor, al omeniției și al lumii în general; paralel cu acestea, ele au dezvoltat mitologii privind sfârșitul lor, care pot fi concepute pozitiv (spre ex., în cazul regatului zeului „un nou cer și un nou pământ“) sau negativ (cum ar fi spre ex. „apusul zeilor“). Câteodată aceste relatări se referă la evenimente care urmează să aibă loc într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat. Ca atare, autorul amintit presupune o oarecare suprapunere cu mesianismul, ceea ce poate fi considerat „...a form of eschatology“.

Prin urmare, la autorii contemporani nu există un consens asupra

semnificatiei conceptului de escatologie, ea oscilând între parusie, renastere, judecata, moarte, beatitudine, purificare / purgatoriu, sfârșitul lumii, etc.

Subliniem faptul ca teologia moderna percepe escatologia ca o „doctrina asupra realitatilor ultime“, pornind de la semnificatia termenilor grecesti si . „Ultimele lucruri / realitati “ le vom percepe în sensul strict al expresiei, adica: ideea judecatii si a pedepsei, sfârșitul lumii si renasterea acesteia, precum si modalitatea prin care cel decedat se rapor-teaza la acest sfârșit al lucrurilor. Vom distinge escatologia individuala de cea generala sau cosmica. În primul caz vom avea în vedere soarta pers-oanei sau mai degraba a sufletului acesteia dupa moarte, ceea ce se manifesta prin: judecarea mortului si transmigrarea sufletului spre alte existente. Escatologia cosmica are în vedere transformari mult mai generale cum ar fi sfârșitul lumii, ceea ce poate fi perceput ca o restauratie a unei Urzeit primordial, sau transformarea si inaugurarea unei stari de perfectiune care nu existase înainte.

VI. 2. Escatologia faraonica

Religia Egiptului antic nu poate fi considerata exclusivista; ea accepta coexistenta mai multor adevaruri, fiind lipsita de orice forma elementara a dogmei si, ca atare, nu beneficiaza de o carte sfânta unica. Confruntata cu o serie de probleme carora nu le-a cautat raspuns prin

intermediul unei teorii unice și mai ales coerente, mentalitatea egipteană n-a exclus adevăruri simultane, ceea ce *H. Frankfort* a numit „multiplicity of approaches“ .

Modalitatea de gândire egipteană antică era una mitică. Materialul mitic, textual și iconografic, deosebit de variat și imens, care stă la baza religiei faraonice, nu calauzea numai concepțiile pioase, dar și percepțiile lor despre natură și cosmos . Miturile și legendele sunt manifestări ale concretului și ale tangibilului, implică o concepție despre univers, precum și aspectele fundamentale ale existenței, adică ciclul permanent al nașterii, vieții, morții și reînvierii, inclusiv prelungirea existenței în Lumea de Apoi .

Escatologia faraonică a fost cercetată sporadic de literatura de specialitate, fiind examinată mai ales cea cosmică, dar fără să i se consacre o monografie .

Poate numai datorită faptului că se temeau atât de mult de sfârșitul vieții, vechii locuitori de pe meleagurile Nilului au elaborat o concepție vastă despre continuarea existenței în Lumea de Apoi .

Moartea fizică era concepută ca o simplă tranziție de la o formă de existență la alta. Trebuie remarcat faptul că o a doua viață nu era absolut identică cu cea pe care defunctul a trăit-o pe pământ, ci o replică în funcție de imaginația preoților. Începând cu textele dinastiei a XVIII-a apare expresia **wehem ankh** „repetând viața“, adică „a trăi din nou“ . Totuși, această nouă existență nu reprezenta pentru egipteanul antic o certitudine pentru dobândirea vieții vesnice. Credem că este suficient să amintim, din multitudinea de mărturii scrise, numai unele titluri din

culegerea eterogena denumita de specialisti Cartea Mortilor: „Descântec pentru a preveni decapitarea unui om în regatul zeilor“ (cap. XLIII), „Descântec pentru a nu putrezi în regatul zeilor“ (cap. XLV) etc.

Teama de a muri a doua oara, ceea ce ar fi însemnat sfârșitul absolut al existenței, apare și ea deseori în culegerile de texte religioase:

„Descântec pentru a nu muri din nou în regatul mortului.

Caverna mea este deschisa, spiritele cad în întuneric.

Ochiul lui Horus mă face sfânt, Wepwawat mă-a mângâiat.

O stele nemuritoare, ascundeți-mă printre voi !

Gâtul meu este Re, fata mea este purificata,

Inima mea este pe propriul ei loc, cuvintele mele sunt cunoscute.

Sunt Re care se autocreează !

Nu te cunosc, nu te caut, tatăl tău, fiul lui Nut, trăiește pentru tine.

Sunt fiul tău cel vârstnic, cel care - ți vede secretele!

Am apărut ca regele zeilor și nu voi muri din nou în regatul mortului“ .

De la începutul Regatului Vechi egiptenii și-au asigurat garanții pentru existența eternă a propriului corp și a forțelor imateriale care defineau personalitatea lor, care vizau: construcția unui mormânt, generalizarea îmbalsamării, multiplicarea statuilor și nu în ultima instanță elaborarea riturilor funerare . Pe bună dreptate *J. Yoyotte* afirmă: „amplerea elementelor materiale și magice puse la îndemână mortilor, pentru ‘glorificarea’ lor, a rămas întotdeauna o trasatură aparte a religiei faraonice“ .

Regatul Vechi marca și corelarea concepțiilor despre lume cu Maat, ceea ce deseori a fost tradus de egiptologi prin „adevar“. Zeita omonima reprezenta ordinea universală, după ce Re (tatăl ei) a creat-o în prima zi a creației. Noțiunea în discuție acoperea un spectru foarte larg: legile politice, ritualurile, obligațiile sociale, regulile morale, într-un cuvânt tot ceea ce contribuia la bunul mers al societății. Faraonul, fiul și succesorul lui Re, este în esență cel care menținea maat-ul și-l oferea zeilor. Cel just, omul bun, cel fericit în Lumea de Apoi era denumit **maaty**, adică „cel care aparține lui maat“. Rebelul față de propriul rege, cel care a comis un sacrilegiu, perturbatorul care atenta la ordinea fundamentală a lucrurilor era **isefety**, care provine din cuvântul **isefet** „dezordine“. Aceasta din urmă persoana nu avea niciodată posibilitatea de a deveni „justificat“ (= **maa - kheru**) în raport cu **Maat**.

Ideea judecării mortului este amplu redată de textele egiptene până la începutul epocii Imperiului, din care rezultă următoarele: cei care contribuie la neglijarea propriei lor existențe eterne, prin ignorarea prescripțiilor rituale, deturnarea ofrandelor, etc. vor fi duși în fața „marelui zeu“ pentru a fi judecați „de augustul sau tribunal“ (**djadjat**) în lumea subterană (**kher- neèer**).

Începând cu dinastia a XVIII-a, inscripțiile gravate în interiorul mormintelor private, pe stelele funerare provenind de la Abydos, pe mobilierul funerar, pe statui și alte categorii de monumente depozitate de particulari în temple, ne oferă date, deseori banale și stereotipe, referitoare la judecarea morților. Totuși, cele mai cunoscute provin din culegerea funerară denumită Cartea Mortilor.

Cel puțin două versiuni ne sunt cunoscute. Prima se refera la Capitolul XXX, cel care cunoaste variantele A și B, ambele purtând titlul: „Descântec pentru a nu permite inimii lui N. să se opuna lui în regatul mortului “. Cea de-a doua este celebra, fiind vorba de Capitolul CXXV, care poarta titlul „Declarație de nevinovăție“. Vigneta capitolului ne prezinta binecunoscuta scena a psihostaziei, care figureaza cântarirea inimii defunctului . Ceea ce este important în contextul de fata este balanta, mai precis faptul ca într-un taler este asezata pana care simboliza **maat**-ul, iar în cealalta inima celui decedat. Teoretic, daca se mentine un echilibru între cele două talere, atunci mortul va putea intra în lumea lui Osiris, iar în caz contrar va fi devorat de un monstru care asista la scena. În general, până în Epoca Târzie echilibrul talerelor este perfect, iar mortul pronunta dubla „spovedanie negativa“, la început generala, apoi o a doua prin care se adreseaza celor 42 de judecatori. „Transmigrarea“ sufletelor este la fel de bine documentata în Egiptul antic. Ceea ce am numi „suflete“ sunt de fapt diferite componente intelectuale ale corpului aflate în strânsa legatura cu elementele lumii divine, dar și cu cele ale vietii pamântene. **Ka**-ul era considerat dublura spirituala a omului, care se naste odata cu acesta, fiind modelat la roata olarului aparținând zeului Khnum. Era considerat nemuritor și un element vital pentru continuarea existentei în Lumea de Apoi . **Ba**-ul reprezenta o conexiune între mumie și lumea exterioara, iar în cazul zeilor, o manifestare a acestora . **Akh**-ul întruchipa capacitatea de stralucire a „sufletului“, starea și forta care emana din individ, dar și puterea divinitatii .

Ideea sfârșitului lumii o putem gasi în două tipuri de texte

distincte:

1). câteva culegeri rare, religioase si literare, foarte elaborate si de natura filosofica. Anuntul sfârșitului lumii este pronuntat câteodata chiar prin intermediul gurii creatorului. Acest eveniment este imaginat ca o „repetitie negativa a creatiei“ , prin retragerea definitiva a creatorului în apele primordiale (Nun), ceea ce atrage dupa sine distrugerea organizarii spatiului si a timpului.

2). anumite texte funerare si descântece magice utilizeaza aceasta tema ca o amenintare teribila pentru întarirea eficacitatii formulelor. Daca o oarecare forta se opune scopului invocatiei magice, procesul de creatie înceteaza sa mai existe.

Imaginile utilizate de aceste doua tipuri de texte sunt în parte aceleasi în ceea ce priveste nimicirea structurilor spatiului. Textele magice redau bucuros întreruperea miscarii regulate a Soarelui si chiar moartea lui Re. În opozitie, textele teologice percep o stare de „postexistenta“, în care creatorul si Osiris vor subzista într-o forma de existenta asemanatoare starii primordiale. Un singur pasaj din Textele Sarcofagelor abordeaza problema escatologiei. El se refera la o parte din monologul stapânului universului din Descântecul [1130]:

„Am instaurat milioane de ani între mine si cel obosit de inima, fiul lui Geb, prin urmare eu m-am asezat împreuna cu el pe un singur loc si mobilele vor deveni orasele si orasele vor deveni mobile, fiecare casa o va ruina pe cealalta“ .

O idee asemanatoare se gaseste si într-un pasaj din Cartea Mortilor, unde Atum raspunde în felul urmator la problema privind

durata vietii lui Osiris:

„Tu esti destinat sa traiesti milioane de milioane de ani,
O durata de viata de milioane de ani.
Dar eu voi distruge tot ceea ce am creat.
Aceasta tara va reveni la starea de Nun,
La starea de plutire ca în prima ei stare.
Eu voi fi cel care va ramâne împreuna cu Osiris,
Când ma voi transforma din nou în sarpe,
Pe care oamenii nu-l vor putea cunoaste,
Pe care zeii nu-l vor putea vedea“ .

Deci, sub forma unui sarpe, Atum se va înalta în apele din Nun, readucând creatia într-o stare comparabila celei preexistente.

Probabil, conceptia despre sfârșitul lumii a fost integrata si în Povestea Naufragiatului sub forma unei naratiuni mitice scurte. Discursul sarpelui divin, care este manifestarea creatorului, se pare ca se refera la disparitia Universului .

În Profetia lui Noferti starea tarii este comparata cu o stare de „noncreatie“, iar Re este invitat sa-si reînceapa opera:

„Ceea ce a fost creat este în starea a ceea ce n-a fost creat,
Re poate reîncepe faurirea“ .

Descrierile escatologice din textele magice si funerare se diferentiaza de textele teologice prin faptul ca sfârșitul lumii nu este la dispozitia creatorului . Fenomenul este prezentat ca o distrugere totala si definitiva a Universului , fara a fi înfatisata vreo forma postexistentiala. Daca pentru teologi se prevede o distrugere sistematica si ordonata a

Universului, într-un cadru temporal nedefinit, pentru gândirea magică avem de-a face cu un cataclism haotic. Ideea este deja observabilă în Textele Piramidelor unde apar forme de amenințare interesante, de tipul: „Dacă tu nu pregătești un loc pentru rege...pământul nu va mai vorbi...“, etc.

În Textele Sarcofagelor anunțul catastrofei revine unui pelican sau unei pasări phoenix, care vorbesc de amutirea subită a pământului și a zeului Geb și de nimicirea spațiului, exprimată prin unirea celor două maluri ale Nilului. Un alt pericol pentru structura Universului este reprezentat de posibila cadere a cerului: „Dacă fata mea va cădea pe pământ, atunci fata lui Nut va cădea pe pământ“. Alte amenințări se referă la întreruperea cursului solar, ceea ce semnifică faptul că timpul și împreună cu el întreaga creație se vor opri brusc: „Re nu se va mai ridica“ și „Re se va opri la mijlocul cerului“. Chiar și moartea zeului Re poate fi invocată în acest sens: „Dacă tu te vei îndrepta spre mine ca un șarpe oarecare, atunci Re va muri...“.

Este dificil de evaluat forța pe care o posedă aceste amenințări pentru egipteni. După *J. Assmann* nu are o importanță prea mare, în măsura în care manipularea cosmosului este un principiu curent în practicile magice.

VI. 3. Elemente de escatologie greacă și română

La poetii greci timpurii, Homer și Hesiod, nu găsim nimic direct exprimat în legătura cu judecata de apoi. Dar, inamicii zeilor, cum ar fi titanii, au fost închiși în Tartar (**Hesiod**, *Theogonia*, 713 sqq.; **Homer**, *Iliada*, XIV, 275), în timp ce Tantalos, Tityus și Sisyphos au fost supuși chinurilor (*Odiseea*, XI, 576 sq.).

Sub influența orfismului și a pitagoricienilor ideile judecării și ale pedepșirii au devenit prevalente și sunt de găsit la scriitorii de mai târziu . Pitagora a fost inițiat în judecata sufletelor (**Iamblicus**, *Vit. Pyth.*, 29 sq.) și conform mai multor referințe antice, el avea un suflet transmigrant prin metempsihoza, în cicluri de câte 216 ani, ajungând după fiecare dintre ele, la palingeneza . Judecata orfică este reprezentată pe vase pe care Aeacus, Triptolemos și Rhadamanthos apar ca judecători . *P. Boulanger* caracterizează orfismul prin „pesimism, purificare mântuitoare, metempsihoza, pedepse infernale, răspundere individuală, misticism, întoarcere a sufletului către divin...” .

În general, judecătorii care existau independent în regatul lui Hades / Pluto erau trei la număr: Minos, Rhadamanthos și Aeacus, ei ocupând aceste funcții deoarece au acționat drept pe Pământ (**Platon**, *Gorgias*, 523). Misteriile au adăugat un al patrulea, Triptolemos, iar Platon se referea la ei ca la cei patru judecători adevărați din Hades (*Apologia*, 41). Tot el afirmă faptul că culpabilii „...trebuie judecați goi cu totii, deci să fie judecați după ce au murit. ³i judecătorul trebuie să fie gol, deci mort, ca să privească, cu sufletul său, sufletul fiecăruia, îndată după ce a murit, departe de toate rudele sale, după ce și-a lăsat pe pământ

toate podoabele, încât judecata sa fie dreapta. Cunoscând acestea, am pus înaintea voastra ca judecatori pe fiii mei, doi nascuti din Asia, Minos si Rhadamanthos, unul din Europa, Aeacus. Ei, dupa moarte, vor tine judecata pe pajistea de la rascrucea de unde pleaca un drum catre Insulele Fericitilor si alt drum catre Tartar. Pe cei din Asia îi va judeca Rhadamanthos si pe cei din Europa- Aeacus. Lui Minos îi voi da împuternicirea de a decide asupra cazurilor nedezlegate de ceilalti doi, pentru ca judecata asupra stramutarii oamenilor sa fie cât mai dreapta“ (*Gorgias*, 523 C- 524 A). Sentintele lor sau simbolurile () se limitau la suflete (**Platon**, *Gorgias*, 523; *Republica*, X, 614 sq.).

Ideile orfice si pitagoriene au fost reproduse de Pindar (v. spre ex. *Olimpicele*, II, 55 sq.) si, cum am vazut, de Platon, dar conceptia judecatii si a pedepsei era legata de metempsihoza; 10.000, sau în cazul sufletelor pure 3.000, de ani trec pâna ce sufletele se întorc la locul de origine. Judecata are loc la sfârșitul vietii, când sufletul a fost recompensat sau pedepsit în locuri de corectie. La sfârșitul a o mie de ani, sufletul alege un nou corp, uman ori de animal; anumite suflete erau totusi prea slabite sa se întoarca si ramân întotdeauna în Tartar (**Platon**, *Phaidros*, 248 sq.; *Republica*, X, 614 sq.).

Asemenea idei erau foarte raspândite printre greci. Numeroase date referitoare la judecata si soarta sufletelor apar în satirele lui Lucian si comediile lui Aristophan. Autorii de tragedii vorbesc rar despre judecata mortilor (**Eschil**, *Suplicantele*, 218 sq.; *Eumenidele*, 263 sq.) .

Dupa stoici, sufletele rele erau pedepsite dupa moarte. Seneca vorbea de moarte ca despre o zi a judecatii când sentintele vor fi

pronuntate despre toate (*Epistulae morales*, XXVI; *Hercules furens*, 727 sq.).

Epicurienii au negat toate aceste pareri, spunând ca sufletul moare odata cu corpul (*De rerum natura*, III, 417 sq.) .

În timp ce religia romana nu specifica nimic despre judecata si pedepsele viitoare, totusi poetii au acceptat ideile grecesti si numele judecatorilor mortilor, la care se refereau deseori. Astfel, în imaginea vergiliana despre Lumea de Apoi, Minos judeca anumite crime, iar Rhadamanthos judeca în Tartar (*Aeneis*, VI, 326 sqq.; 540 sqq.).

Conceptiile despre sfârșitul tuturor lucrurilor au fost mai degraba filosofice, doctrina stoica (conflagratie) fiind destul de populara. Ca atare, ordinea lumii (kosmos-ul) prezente va lua sfârșit printr-o conflagratie totala, activata de Soare, dar va fi apoi reconstituata pe masura ce conflagratia va descreste. În conformitate cu acest principiu, Universul este un proces ciclic care alterneaza pentru totdeauna între un sistem ordonat, din care noi însine facem parte, si o stare de foc pura, sau „lumina“ în formularea lui Chrysippos. Sfârșitul lumii prezente nu va fi o „distruere“ în sens absolut, nu va introduce o discontinuitate, ci va fi numai „o schimbare naturala“. Stoicii timpurii au adoptat o teorie, respinsa de Aristotel (*Despre cer*, 1. 10), conform careia nu este o singura ordine lumeasca vesnica, ci o succesiune vesnica de lumi. Durata fiecarei ordini lumesti si a conflagratiilor care o preced si îi urmeaza, sunt prezentate ca etape din viata zeului. O noua ordine a lumii începe atunci când conflagratia universala, o stare de foc, scade prin schimbarea aerului fierbinte în umiditate .

VI. 4. Elemente de escatologie în religia egipteană târzie

Tabloul policrom al credinței egiptene a fost îmbogățit în timpul Ptolemeilor și al Imperiului cu noi culori. Cea mai cunoscută dovadă pentru influența străină o reprezintă Povestea lui Setna și Siusire, unde în descrierea Infernului apar și chinurile lui Tantalos și Oknos în cadrul egiptean, iar tema de bază a romanului, vizita unei persoane în viața în Lumea de Apoi ne amintește de Orfeu cel care a coborât în Hades și de Odysseus conversând cu umbrele mortului. În textele faraonice târzii se ivesc anumite probleme de interpretare, în cazul în care reprezentările noi sunt mascate prin fraze stravechi și descrieri tradiționale.

Descoperirile aparținând perioadei Imperiului (în special giulgiuri și sarcofage) arată că cel puțin până în secolul II avem de-a face, pe trunchiul credinței în Viața de Apoi, cu o lume bogată în reprezentări, care a păstrat multe trăsături ale vechii religii și mitologii. Nici măcar textele mortuare demotice nu sunt întotdeauna laconice, ci oglindesc o credință dezvoltată în viața viitoare . Credința în viața viitoare, elaborată pe baza vechilor tradiții, nu era limitată la cercul îngust al înțelepciunii preoților, ci dimpotrivă învățăturile lor erau accesibile și aceluia care nu cunoșteau decât scrierea demotică. Chiar grupuri din populația vorbitoare de greacă și arameană au preluat anumite obiceiuri funerare egiptene. În pofida menținerii în continuare a concepțiilor

faraonice, nu se poate pune la îndoiala faptul ca multi straini si chiar egipteni din perioada romana nu stiau decât ca, dupa moarte, sufletul ajunge la Osiris.

În istoria despre Setna si Siusire beneficiem de o descriere a salii lui Osiris dupa vigneta capitoulului 125 din Cartea Mortilor, la care se adauga elemente noi. Mortii sunt împartiti în trei grupe. Cei ale caror fapte rele au fost mai numeroase decât cele bune sunt predati devoratorului de morti, iar sufletele si corpurile lor sunt distruse. Daca faptele bune au fost mai numeroase, defunctul va fi transferat judecatorului din cealalta viata, iar daca faptele bune si cele rele s-au aflat în echilibru, atunci mortul poate sa fie de folos lui Sokaris- Osiris. Cu toate acestea, imaginea nu devine înca completa, Setna si Siusire vad si morti care trebuie sa îndure chinuri cumplite.

Din diferite descoperiri si texte reiese ca psihostazia a jucat un rol important si în cea mai târzie perioada a religiei egiptene. Confesiunea negativa nu este mentionata în Povestea lui Setna si Siusire, dar continuarea ei este dovedita si în Epoca Imperiala. Un text amanuntit al confesiunii se gaseste în Cartea Mortilor elaborata în limba demotica, în timpul domniei lui Nero . Dintr-un papirus grecesc aflam ca ritualul confesiunii a fost adoptat si în juramântul preotilor .

În ciuda rapoartelor numeroase care dovedesc existenta în continuare a ideii de viata dupa moarte, ca si a confesiunii negative, credinta s-a schimbat si în acest tarâm al amanuntelor. Vechea învatatura conform careia inima se cântareste în prezenta lui **Maat** de partea cealalta a balantei pare sa se scufunde în uitare .

Dupa *S. Morenz*, în religia egipteană târzie s-a produs o reorientare în privința devenirii în Osiris. Trebuie avută în vedere o identificare totală cu Osiris, caz în care mortul (denumit de texte „Osiris NN“) nu mai poate fi despartit de zeu și după moarte are loc o unio mystica.

Dupa concepția textelor funerare târzii, de exemplu a Cartii despre străbaterăa infinitului, sufletul beneficia de puterea de a vizita, după dorință, toate regiunile cosmosului. Din Epoca Imperială detinem câteva dovezi privind răspândirea imaginii sferice a Lumii, introdusă și acceptată după perioada lui Augustus în întregul Imperiu, care nu a rămas străină nici pentru concepțiile religioase ale egiptenilor. Influența celor doi mari reprezentanți ai concepției sferic-geometrice a Lumii, a lui Eratosthenes și în secolul II d. Hr. a lui Claudius Ptolemeios, nu a rămas limitată numai la Alexandria. În tradiția filosofică greacă (**Diogene Laerțiu**, I. 11) există părerea că în Egipt cosmosul era considerat a fi rotund. În religia târzie greco-romană imperiul mortilor a fost mutat în cer.

În imaginile despre pedeapsa celor condamnați persistă importante reprezentări tradiționale, însă alături de acestea apar și motive din religiile străine.

Cunoscutul devorator de morți din vechile vignete egiptene continuă să existe și în Epoca Imperiului. În timp ce înainte se evita redarea activității sale distrugătoare, acum este înfățișat într-o imagine în care calca în picioare o figură umană. Cunoaștem chiar o scenă în care înghite morții lipsiți de ajutor. Încă o curiozitate, pe un giulgiu de la

Moscova apar mici figuri umane întunecate; unele dintre ele se agata de îmbracamintea mortului zeificat, altele încearca sa escaladeze cladirea cu piloni, desenata în partea superioara a pânzei. Scena ne poate aminti de *Aeneis*, VI, 325 sq., unde este descrisa calatoria spre imperiul mortilor. Cete de suflete se straduiesc inutil sa urce în barca lui Charon. Imaginea, conform careia intrarea în imperiul de dincolo de moarte ar putea fi interzisa unor defuncti, nu era straina nici egiptenilor .

VI. 5. Plutarch si escatologia egipteana

În cele ce urmeaza nu vom oferi o analiza detaliata a escatologiei lui Plutarch, pentru ca ar depasi scopul prezentului capitol . Înainte de a intra în dezbaterea escatologiei egiptene asa cum a conceput- o el în *De Iside* , se impun anumite precizari.

Ideea unei escatologii luni- solare a fost adoptata de pitagorieni, apoi a patruns în stoicismul eclectic în timpul lui Posidonius . Dupa Y. Vernière este mai putin plauzibil ca Plutarch sa fi recurs direct la operele lui Empedocle, ale lui Pindar sau la însusirea continutului tablitelor orfice de aur. Probabil, au existat la Roma, în timpul domniilor lui Traian si Hadrian, secte orfice, diferite de cele pitagoriene, care au promovat vechi învătaminte religi-oase si de la care s-ar fi inspirat gânditorul din Chaeroneea .

Însa, studiile recente au scos în evidenta urmatoarele:

1). În opera lui Plutarch nu găsim nici o aluzie la existența sectelor sau a ritualurilor orfice din timpul vieții sale și este sigur că n-a fost inițiat în misteriiile orfice.

2). Nu beneficiem de nici o urmă a unui contact personal al lui Plutarch cu o anumită lucrare atribuită lui Orfeu.

3). Câteva referiri la acesta din urmă provin din operele consultate de către Plutarch.

4). Indirect, opera și doctrina lui Platon l-au determinat pe Plutarch să amintească de Orfeu și orfism.

5). Ca atare, formația intelectuală a lui Plutarch n-a suferit anumite modificări din cauza orfismului .

Ținând cont de cele afirmate, putem concluziona că escatologia lui Plutarch pleacă de la o schemă platoniană, pe care a completat-o cu unele idei inspirate din misteriiile lui Dionysos, Isis, Mithras și cele din Eleusis.

În analiza noastră ne vom opri mai întâi asupra imaginii Lumii de Apoi și a sufletelor care salasluiesc în ea.

În paragraful 21, 359 C -D, printre altele, se specifică : „...Preoții afirmă că nu numai corpurile acestor zei, ci și ale tuturor celorlalți nu sunt nici necreate și nici incoruptibile și se mențin în forma lor după moarte și sunt venerați, numai că sufletele lor strălucesc ca stelele în cer. Sufletul lui Isis a fost numit Căinele de greci și Sothis de egipteni; cel al lui Horus a fost numit Orion și cel al lui Typhon, Ursa...” .

Observațiile lui Plutarch în privința originii și naturii zeilor sunt corecte și ca atare reflectă o realitate a mentalității egiptene. În conformitate cu un pasaj din Povestea luptei dintre Horus și Seth „...după

zei, oamenii, atât cei mari, cât și cei mici, se vor odihni acolo unde ești și tu...“, adică în lumea morților a lui Osiris .

Zeii egipteni au o existență tranzitorie, temporală; se nasc sau sunt creați, trăsăturile lor se modifică odată cu trecerea timpului, îmbătrânesc și mor. Aceasta „moarte“ este însă o metaforă în concepția faraonică, în sensul că asistăm la o naștere și o dispariție ciclică a lor, chiar zilnică, asemănătoare cu ipostazele zeului soare, Khepri- Re-Atum, adică cu drumul parcurs de Soare pe ecliptică. Totuși, într-o zi, marea lor majoritate va înceta să mai existe; după „Götterdämmerung“ numai zeul creator și Osiris ar mai fi rămași din panteonul atât de numeros al vechilor egipteni .

În pasajul redat mai sus, Plutarh a surprins și o altă caracteristică a religiei egiptene târzii și anume faptul că sufletele zeilor se vor ridica printre stele . Desigur, această credință veche apare la egipteni deja în cadrul Textelor Piramidelor , dar după cum am văzut nu era străină nici grecilor .

Tradiția heliopolitană identifică mulți zei sau părți ale acestora cu fenomenele astrale. Re reprezintă Soarele, Horus cerul (ochii săi fiind Soarele și Luna), iar Osiris a fost echivalat cu Orion. Relația a fost deseori exprimată prin descrierea astrului ca **ba**-ul zeului, iar acest cuvânt, care a fost tradus de specialiști prin „suflet“, nu ne surprinde că a fost redat în cazul lui Plutarh prin .

Deci, regele decedat se uneste în cer cu tatăl său Re și va trăi printre stelele vesnice. Astfel, interpretarea morții ca o reîntoarcere spre ceruri este de origine egipteană și se va menține până târziu în zona Văii

Nilului. Acest adevar reiese si dintr-un text datând din 300 d. Hr., ne referim la Tratatul lui Hermes Trismegistos tradus în limba latina. De altfel, chiar despre sufletul lui Asclepios se spune ca „...s- a întors mai fericit spre ceruri“ .

Identificarea zeitei Isis cu Sirius, numita **Sepedet** la egipteni (**Sothis** la greci) , poate fi exemplificata de la cele mai vechi pâna la ultimele documente ale religiei egiptene . Prima atestare provine prin intermediul Descântecului [366] din Textele Piramidelor în care zeita, în ipostaza Isis- Sothis, da nastere lui Horus- Sopdu . Într-un mit al zeitei din Perioada Ptolemaica, provenit de la Aswan, ea este numita „stapâna cerului, regina sufletelor vii ale zeilor (= stele) , cea care straluceste în cer“ . Faptul ca ea domina stelele se explica prin personificarea cu Anul Nou, ea fiind consi-derata stapâna începutului de an .

Pentru Plutarch se pare ca aspectul egiptean al zeitei Isis- Sothis n-a fost cunoscut, deoarece ea apare în reprezentarile indigene ca o femeie, tinând în mâini semnul vietii (**ankh**) si sceptrul **was**, iar pe cap purta semnul numelui (**sepedet**) ; alteori împrumuta coroana sau coroanele compozite ale zeitei Isis . În Epoca Romana, Isis- Sothis este una din personalitatile zeitei „cu o mie de nume“ .

Pentru greci si romani iese în evidenta aspectul canin al zeitei. Sothis apartine constelatiei Canis Maior, iar aparitia ei marcheaza începutul caniculei verii. În aretalogiile zeitei Isis se afirma: „Sunt cea care se ridica în steaua câinelui“ . Daca pentru egipteni steaua era una benefica, nu acelasi lucru se poate afirma despre ea în cazul grecilor si romanilor: Sothis / Sirius provoaca canicula, epidemii, distrugerea

recoltei și a vegetației, etc. Ea era reprezentată sub forma unui câine în mișcare sau sezând, iar iconografia zeiței Isis- Sothis, călărind un câine, este o trasatură a iconografiei romane .

Trebuie scos în evidență faptul că aceste calamități cauzate de Isis- Sothis nu erau cunoscute celor din Egipt. Totuși, caracterul nefast al stelei Sothis se datorează în țara faraonilor prin asocierea stelei cu zeita Sekhmet și cu zeul Horus .

Ceea ce nu aminteste Plutarch, ca o realitate a mentalității și iconografiei egiptene, este faptul că steaua în discuție a mai fost asemuită și cu alte zeițe: Sekhmet , Neith și Sathis , iar datorită sincretismului intern și cu alte zeițe care se aflau în strânsă legătură cu Isis, adică Hathor și Hesat .

Sothis poate avea și înfățișări masculine: la Ramesseum în reprezentările astrale , și în Textele Piramidelor, Horus poate fi și echivalentul unui Soped- masculin , ceea ce poate constitui o dovadă că Sothis- Horus era de fapt o ființă androgină.

În conformitate cu reprezentările astronomice, Osiris a fost identificat cu Orion (*Sah*), motivul fiind poziția constelației pe bolta cerească. El se află la o oarecare distanță de inamicul său Seth (*Mesekhtiu*), fiind urmat de soția iubitoare Isis (*Sothis / Sirius*) . Într-un papyrus datând din timpul secolului IV î. Hr., putem constata proiecția cerească a mitului lui Osiris, text în care Isis i se adresează lui Osiris după cum urmează: „Tu ești Sah a cerului sudic. Eu sunt Sothis și te protejerez. Ți capturezi inamicii care se găsesc în constelația Mesekhtiu de pe cerul nordului...” .

Identificarea din *De Iside* a lui Horus cu Orion-ul este cel puțin ciudată. *J. Hani* a încercat să ofere anumite explicații în acest sens: confuzia s-ar datora asonanței - (?), asimilării lui Osiris de către Horus în Epoca Târzie a religiei egiptene, Horus este cel care cauzează inundația în calitate de Orion. Acestea ni se par speculații, eventual prima ipoteză intrând în discuție, dacă dorim neapărat să găsim o explicație a numelui copt al constelației Orion și anume **counhwr** „steaua lui Horus“. În lipsa unor dovezi lingvistice și astronomice sigure, înclinăm spre varianta oferită de *H. Bonnet*: în textul tradus mai sus avem de-a face cu o eroare a lui Plutarch.

În schimb, identificarea lui Seth cu Ursa Mare este bine documentată. Termenul egiptean pentru această constelație era **mesekhitiu**, dar el nu a fost identificat cu Seth în întreaga istorie a civilizației faraonice. Ca atare, în Textele Piramidelor, el era locul unde se aflau zeii, iar în Textele Sarcofagelor se vorbea despre o pasare neagră malefică, care trăia în **mesekhitiu**. În P. Harris I se exprimă dorința lui Ramses III conform căreia să aibă „o viață (atât de lungă) pe pământ ca și a lui Mesekhitiu“.

Identificarea definitivă a Ursei Mari cu Seth are loc în timpul dinastiei XX, demonstrată de Cartea zilei și a nopții din mormântul lui Ramses VI; referința la Seth se face sub forma de câine sau maimuță roșie. Constelația devine caracteristică lui Seth și acoliților săi, ca atare opus grupului Osiris- Isis de pe cerul sudic. Crearea constelației nu este explicată de un text ptolemaic, care relatează o rebeliune a lui Seth, care sub înfățișarea unui câine roșu a fost vânat și dezmembrat: „după ce el (

Horus) i-a taiat piciorul (lui Seth), l-a aruncat în mijlocul cerului...“, fiind pazit de catre demonii **khaitiu** . Preotii din timpul domniei lui Nectanebo II, au încercat sa identifice **mesekhitiu** cu Osiris, tentativa care care a ramas fara rezultat . În documentele grecesti târzii, Typhon continua sa se numeasca .

Cu toata repulsia manifestata fata de Seth, teologii Epocii Târzii n-au reusit sa elimine rolul primordial atribuit constelatiei **mesekhitiu** în mentinerea Universului.

Imaginea Lumii de Apoi apare si în paragraful 19, 358 B: „Se zice ca dupa aceea Osiris a venit din Hades la Horus, l-a înzestrat si l-a antrenat pentru batalie“ . Cu aparenta lui simplitate, pasajul ridica o serie de pro-bleme, de unde rezulta interpretari diferite din partea acelor specialisti care s-au dedicat analizei textului. Dupa *J. G. Griffiths* „acesta este în concordanta nu numai cu mitul, dar si cu cel mai vechi si constant rol al lui Osiris în calitatea lui de stapân al mortii“ . Pentru *J. Hani* reîntoarcerea din Infern a lui Osiris a fost o creatie a gândirii grecesti, foarte probabil preluata aici din mitul lui Dionysos, deoarece în gândirea religioasa a vechilor egipteni nu exista ideea revenirii din Infern .

Dupa opinia noastra *J. G. Griffiths* era mult mai apropiat de vechile concepte faraonice, dar a lasat aceasta chestiune neexplicata. În primul rând, „revenirea“ din textele egiptene este deseori o expresie metaforica. Apoi, trebuie sa avem în vedere o particularitate a sincretismului intern egiptean antic si anume cel dintre Re si Osiris. „Re penetra în Osiris si Osiris în Re în fiecare zi...“ . Ca urmare, zeul Lumii de Apoi devine Soarele în timpul apusului si al noptii, cel care îi destepta

pe morți din somnul lor. În mai multe compoziții religioase ale epocii Imperiului s-a scos în evidență faptul că Re, Osiris și suveranul decedat au triumfat față de toate obstacolele din Lumea de Apoi pentru a apărea din nou pe firmamentul cerului în fiecare dimineață. Explicațiile lui L. V. Žabkar oferite în acest sens sunt mult mai importante: Osiris a fost și a rămas mai ales stăpânul Lumii de Apoi, dar teologii heliopolitani au fost cei care l-au legat de destinul lui Re. Procesul de asimilare începe prin asocierea lui Osiris cu stelele și constelația Orion, ajungând apoi o divinitate cerească. Această identificare devine mult mai exactă odată cu epocile târzii ale istoriei faraonice. Într-un imn adresat lui Osiris se spune: „El a apărut pe tronul tatălui său ca și Re atunci când se ridică la orizont cu scopul de a oferi lumina în întuneric...“ . În culegerea egipteană antică numită *Amduat* apare clară ideea că ba-ul lui Osiris aparține cerului, iar corpul divinității, așa cum a afirmat zeul soare, aparține Lumii de Apoi; apoi, zeul soare este deseori denumit ca „marele Ba“ cel care intră și părăsește Lumea de Apoi. În Epoca Ptolemaică, Osiris este cel care dispune de regatul lui Re, deoarece într-o scenă a unei capele din Hermopolis, actualmente la Hildesheim, Osiris conferea faraonului regatul lui Re și nu cel propriu, adică Infernul. În momentul în care încercăm să judecăm acest scurt pasaj din Plutarh nu trebuie să uităm de faptul că în Epoca Târzie a religiei faraonice Lumea de Apoi și-a mutat sediul în ceruri, ca atare tot ceea ce am reliefat până în prezent este mai ușor de înțeles. Desigur, autorul din Chaeronea a avut cunoștințe și de anumite reminiscențe ale vechilor mituri faraonice, în cel mai rău caz de cele care erau în voga în Epoca Ptolemaică, dar

probabil ca a tinut cont si de mitul lui Dionysos. Chiar Diodor relateaza : „Se spune ca, în vremurile stravechi, pe când Isis si fiul sau Horus se pregateau sa lupte împotriva lui Typhon, Osiris- reîntorcându-se din Hades si luând înfățișarea unui lup- a venit în ajutorul copilului sau si al sotiei“ .

În conformitate cu interpretarea demonologica a mitului, Plutarch vorbeste de existenta unei lumi subterane si a uneia celeste, care au fost apropiate si unite de catre Osiris: „...acest zeu fiind principiul director comun a ceea ce exista în cer si a ceea ce exista în Hades. Anticii s-au obisnuit sa numeasca prima realitate < sacra> , iar pe cealalta < pura >“(§. 61, 375 D- E) .

Daca tinem cont de cele afirmate mai sus pentru nimeni nu mai este o enigma faptul ca Plutarch l-a calificat pe Osiris ca pe o zeitate atât a Cerului, cât si a Infernului. Filosoful antic porneste, dupa cum am vazut, de la o presupusa etimologie a numelui, iar pasajul redat mai sus reflecta anumite schimbari intervenite chiar în semnificatia unui cuvânt egiptean antic.

În conformitate cu textele egiptene, Osiris poarta, printre altele, si doua epitete semnificative: „primul dintre cei din vest“ si „stapân al cerului“. Dintre acestea prima necesita anumite lamuriri. La originea **Khentamentiu** era vechea divinitate a mortilor (înfățișat ca un câine) din Abydos , dar spre sfârșitul Regatului Vechi numele a devenit un simplu epitet al lui Osiris. În aceasta calitate, adica de **khenti- imentiu**, Osiris simboliza o divinitate protectoare a mortilor. În conceptia egiptenilor antici, la vest de Nil se situa locul de apus al Soarelui, acolo

unde intra în *Duat* (lumea celor decedati). Ca atare, majoritatea mormintelor erau situate în acea regiune geografica .

Prin intermediul cuvintelor si Plutarch, dupa opinia noastra fara a poseda cunostinte exacte în materie de limba egipteana antica, a surprins totusi o realitate a vocabularului acesteia, caracteristica Epocii greco- romane. Dupa cum au scos în evidenta autorii monumentalului *Wb.* VI, p. 75, limba egipteana poseda mai multe glose care au redat conceptul „sfânt“ ori „sacru“: **akh**, **semi**, **seta** si **djeser**; acesta din urma se pare ca este cel mai apropiat de notiunea în cauza, folosita de cei care studiaza istoria religiilor. Djeser putea fi utilizat ca un atribut al divinitatii . În conformitate cu anumite pasaje din Textele Sarcofagelor , decedatul poate accede în lumea celesta numai dupa ce a demonstrat ca este purificat, mumificat si poseda simboluri divine. Din acel moment al calatoriei sale, defunctul poate fi numit „Osiris N“; „astfel, ca si ceilalti zei, el poate fi considerat < sfânt> sau <sacru>“ . Însa, în Epoca Târzie are loc o încercare de înlocuire treptata a cuvântului **djeser** cu **wab**, care initial semnifica „pur, a fi pur“ . O alta chestiune importanta, în textele bilingve ale Epocii Ptolemaice, **djeser** nu acoperea sensul initial al cuvântului; de exemplu, în *Decretul de la Rosetta*, R3= N 26= gr. 32, avem pentru acest cuvânt grecescul . Treptat, atât în limba demotica, cât si în cea copta **djeser** începe a fi înlocuit cu **ouaab** , având sensurile de „a fi pur, inocent, sfânt“ .

În paragraful 61, 375 E citim: „Dar cel care prezinta elementele ceresti si este cauza miscarii celor de acolo este Anubis, care câteodata

este numit Hermanubis, atâta timp cât el aparține lumii de deasupra și parțial celei de jos...“ . Hermanubis este un zeu elenistic, dar etimologia numelui nu trebuie căutată în **Hr- m- Inpw** , adică „Horus în calitate de Anubis“ , ci într-o altă asociere: Hermes (*psychopompos*) și Anubis. Motivul acestei a fost interpretat diferit. După *J. G. Griffiths* și *J. Quaegebeur* , ar fi prezenta lui Thoth(Hermes) și Anubis în scenele psihostaziei. După *P. Boylan* elementul comun ar fi scrierea, în acest sens trimitând la o remarcă a lui Platon (*Philebos*, 18 B). Existența lui Hermanubis este atestată de surse papirologice, onomastice și arheologice . Pentru pasajul lui Plutarch, totuși, interpretarea lui *Th. Hopfner* ni se pare cea mai adecvată: se au în vedere însușirile a doi zei, Hermes- Thoth în calitate de zeul Lunii și Anubis ca zeul morții, ca atare *Hermanubis* fiind o divinitate a celor două lumi .

Plutarch afirmă faptul că Osiris este grecescul Hades, cel care „sta în pământ și sub pământ“, fiind totuși „...la o îndepărtare considerabilă de pământ...“(§. 78, 382 E). Propoziția „în pământ și sub pământ“ reflectă din nou o realitate a mentalității egiptene. A se situa „în pământ“ se referă la Osiris în calitate de stăpân al mormântului și a necropolei , iar a fi „sub pământ“ scoate în evidență acea trasatură a lui Osiris conform căreia este stăpân al **Duat**-lui . Faptul că divinitatea în cauză este undeva departe de pământ reflectă influența teologiei heliopolitane, potrivit căreia Lumea de Apoi a fost situată în ceruri .

Lumea posedă un corp și un suflet în conformitate cu paragraful 49, 371- A, iar acest suflet beneficiază de un element reglator (Osiris) și de un element patimas, titanice, iresponsabil care este Typhon (371, B- C

) . Aici este prezentat un dualism „moderat“, care ne trimite la ideile exprimate în paragraful 47, 370- B în legatura cu *Ahura Mazda* si *Ahriman*, dar asocierile afirmatiilor sunt însa valabile numai pentru zoroastrismul timpuriu, în conformitate cu care *Ahura Mazda* este zeul suprem, „stapânul înțelept“, cel care creeaza cele doua spirite ale luminii si ale întunericului . Prin analogie, Plutarch vorbeste de corpurile lui Osiris (cf. §. 54, 373- A), dar el nu este inclus în partea corporala, deoarece se identifica cu ceea ce curge si cu motivul regenerarii (cf. §. 49, 371 A- B). Dupa cum a subliniat *C. Froidefond*, are deseori un sens astrologic, iar în *De Iside* cuvântul reda un vechi concept egiptean . În conformitate cu Descântecul [436] din Textele Piramidelor libatiunea a fost identificata cu revarsarea Nilului, dar si cu limfa care se scurge din cadavrul lui Osiris . Typhon nu poate perturba decât lumea sublunara (cf. 373 D- 375 B), ceea ce dupa *C. Froidefond* reflecta distinctia neta stabilita de Aristotel între lumea astrelor si lumea sublunara.

Din punctul nostru de vedere, deosebit de interesant este începutul paragrafului 53, 372- E: „Isis este principiul feminin în natura, precum si principiul atotcuprinzator al procreatiei si ca atare este numita de Platon(*Tim.*, 49 A; 51 A) < Doica > si < cea care receptioneaza totul >, în timp ce multi o numesc <cea cu o mie de nume> deoarece sub actiunea ratiunii ea se supune transformarilor si acopera toate formele corporale si spirituale“ . Ca atare, Isis este materia care poseda un suflet, dar beneficiaza atât de forme corporale, cât si spirituale. Conceptia lui Plutarch despre materie pare a fi aristotelica.

Pasajul în sine scoate în evidenta rolul jucat de zeita Isis în timpul

Epocii greco- romane. În primul din cele patru imnuri compuse de Isidorus, în prima parte a primului secol î. Hr., pentru templul zeiței Isis-Hermuthis la Medinet Madi din Fayyum, scris în hexametri și la persoana a doua, Isis este atât zeita locală Isis- Hermuthis , cât și zeita universală identificată cu zeitățile de frunte grecești și cele ale Orientului Apropiat. Ea este Isis cea cu multe nume și forme, cum apare în *Metamorfozele* lui Apuleius, în aretalogii, precum și în imnul adresat ei în P. Oxyrhynchos 1380 . Numai egiptenii îi stiau numele adevărat Thiouis, adică „Unică“ . Probabil, Plutarch constatând înțâietatea zeiței și că atare rolul ei jucat în cadrul comunităților din întregul bazin mediteranean, și- a intitulat deliberat opera filosofică de batrânete .

Discutând identitatea Osiris- Apis, Plutarch releva opinia preoților egipteni care apreciau că: „...Apis trebuie considerat ca imaginea corporală a sufletului lui Osiris“ (§. 29, 362- D) . Această idee a fost oarecum repetată de către Plutarch în 43, 368 B- C, 73, 380- E și mult mai explicit în 20, 359- B: „Apis...este imaginea sufletului lui Osiris“ . Trebuie scos în evidență faptul că în acest ultim pasaj, Plutarch utilizează cuvântul care pare a fi o traducere pentru ba-ul egiptean(cf. și din 29, 362- D). O idee asemănătoare a fost exprimată și de către **Diodor din Sicilia**, *B. H.*, I. 85. 4, unde referindu-se la Apis, afirma: „Unii talmăcesc slavirea ce i se aduce printr-o tradiție care spune că sufletul lui Osiris ar fi trecut într-un taur“ .

După moarte, sufletul uman se găsește în regatul intangibilului, unde domnește Osiris (382 E- 383 A). Sufletele ființelor vii sunt receptorii inteligibilului, centrul senzațiilor și al inteligenței (374 E- F) .

Ele nu trebuie stingherite de greutatea corpului (353- A), nici de boli, de unde grija fata de igiena de care dau dovada preotii egipteni (383- B) .

În fragmentul 362- D, §. 29 observam cel puțin o aluzie la palingeneza: „La egipteni si alte nume au explicatii. Ca atare, locul subteran, unde dupa crezul lor ajung sufletele, îl numesc Amenthes, ceea ce înseamna < cel care ia si ofera >“. Aprecierea noastra de mai sus este valabila si pentru *L. Parmentier* , dar *C. Froidefond* neaga orice aluzie la doctrina pa-lingenezei atribuita egiptenilor de catre Herodot (II, 123- v. mai jos), dupa el fiind vorba „...d'une glose sur la générosité d'Hades...“. Înclinam sa credem ca în acest pasaj se reflecta totusi o idee egipteana antica, respectiv faptul ca **Imentet** „Vestul“, este locul unde apune Soarele, pentru ca dimineata, sa renasca sub forma lui **Khepri** si legatura cu revirimentul credintelor solare/ astrale din Epoca Târzie a istoriei faraonice.

Animalele poseda un suflet (382- A), dar Plutarch respinge ca idee neverosimila faptul ca sufletele mortilor revin în corpul animalelorenerate în Egipt . Aceasta teorie a fost recunoscuta de alti autori antichi, cum ar fi *Celsus* (apud **Origene**, *Contra Celsum*, I. 20. 338) si *Porphyrios* (*De Abst*, 4. a). Pentru egipteni era o credinta comuna faptul ca dupa moarte sufletul poate parasi corpul sub forma **ba-** lui, o pasare cu corp uman . Apoi, descântecele asigurau transformarea omului în soim, crocodil, gâsca, etc., idee prezenta si în anumite capitole din Cartea Mortilor . Aceste pareri despre metempsihoza difera de cele ale pitagoricienilor. Dupa Herodot (II. 123) metempsihoza este de origine egipteana, iar cercetarile moderne tind a dovedi faptul ca macar unele

imagini sau scene egiptene au influențat gândirea greacă .

În concluzie, se impun anumite precizări: editorii care au comentat *De Iside* (în special *Th. Hopfner*, *J. G. Griffiths*, mai puțin *C. Froidefond*) n-au accentuat o trăsătură esențială a religiei egiptene și antice în general și anume aceea de a situa Hades-ul pe bolta cerească. Plasarea sufletelor în lumea stelelor este o concepție egipteană veche , dar, odată cu răspândirea învățaturii osiriene cu privire la sufletele ce ajung în lumea subterană, dispare din textele egiptene antice, chiar dacă nu în totalitate. Revirimentul acestei concepții are loc din a doua jumătate a mileniului I î. Hr. . Plutarh, deși a fost influențat de concepțiile grecești, mai ales de cele platonice, a reușit să redea cu maiestrie aceste realități egiptene târzii.

CAPITOLUL VIII

CONCLUZII

1. Egiptul cunoaste în perioada greco-romana o noua etapa a existentei sale. Cu toate ca nu avem dreptul sa afirmam ca este vorba despre o epoca în care „tara marelui Hapi“ își va pierde specificitatea milenara, totusi societatea va cunoaste schimbari însemnate. Mai mult ca niciodata, Egiptul va deveni o tara a „portilor deschise“, iar impactul cuceririi de catre Alexandru cel Mare va fi considerabil. În aceasta etapa, impactul Egiptului asupra lumii greco-romane, asa cum a demonstrat S. Morenz, va fi hotarâtor pentru evolutia ulterioara a civilizatiilor antice. Este epoca în care influentele egiptene asupra lumii greco-romane vor fi semnificative, dar în acelasi timp Egiptul va prelua o serie de elemente ale culturii „strainilor“. Mai mult, în zona Deltei Nilului si razlet în *chôra* se vor crea adevarate insule ale civilizatiei grecesti. Cu toate acestea, Egiptul nu-si pierde identitatea nationala mai ales datorita preotilor autohtoni care au fost mai prolifici ca oricând.

O imagine reala a acestei etape a istoriei egiptene antice este relevata de numeroasele documente faraonice (scrise în egipteana veche si în demotica), dar si clasice, în special papirii si inscriptiile grecesti.

2. Într-o epoca de schimbari politice care caracterizeaza Imperiul Roman timpuriu si-a desfasurat activitatea unul dintre cei mai de seama gânditori ai Antichitatii, **Plutarch**. Posedând cunostinte enciclopedice, în ciuda convingerilor platoniste, Plutarch a fost stapân asupra esentei doctrinelor filosofice ale vremii sale. El a fost îndreptatit, mai mult ca oricine, sa se dedice unui subiect care de multa vreme a incitat interesul lumii grecesti si anume: esenta religiei egiptene antice în jurul „actorilor“

ei de baza, Osiris si Isis.

Capodopera sa *De Iside* surprinde doua realitati esentiale. În primul rând, Plutarch a fost unul dintre acei autori clasici care si-au dat seama de faptul ca a vorbi despre religia egipteană înseamna a aborda personalitatea si implicit Mitul lui Osiris. Acest aspect a fost surprins, mult mai târziu, si de catre egiptologul belgian *Ph. Derchain* (**Bi. Or.** XX, 1963, p. 25) care afirmă ca a scris o monografie despre Osiris înseamna de fapt a scrie o istorie a religiei egiptene. În al doilea rând, Plutarch, având în vedere specificitatea epocii în care a trait, nu putea sa o excluda pe Isis din aceasta lucrare, datorita vechilor sale legaturi cu Osiris si mai ales datorita faptului ca zeita Isis era o figura dominanta a crezului religios în întregul bazin mediteranean.

3. Existenta în Chaeroneea, încă din secolul II î. Hr., a cultelor egiptene, influenta profesorului sau *Ammonios*, vizita la Alexandria, faptul ca a fost preotul zeului Apollo de la Delphi si nu în ultimul rând, o probabila initiere în misteriile dionysiace, i-au permis lui Plutarch sa înțeleaga fenomenul religios sincretist al Egiptului greco-roman.

Deși nu înțelegea limba egipteană si nu putea citi textele faraonice, totusi, datorita eruditei sale Plutarch a acumulat informatii despre natura scrierii hieroglifice si a retinut o serie de expresii si cuvinte ale limbii egiptene.

Plutarch a fost influentat considerabil atât direct de catre interpreti, cât si indirect de catre preotii sacri prin intermediul operelor lor.

Pâna în prezent, specialistii nu au reusit sa stabileasca cu

certitudine religia carei epoci a Egiptului târziu a fost redată de către Plutarh. Înșă, așa cum reiese din lucrare, el a prezentat religia egipteană din Epoca Ptolemaică, cele mai multe surse ale sale provenind din această perioadă. De asemenea, Plutarh n-a intenționat să analizeze religia egipteană așa cum s-a răspândit ea în lumea mediteraneană, ci cum a fost percepută pe teritoriul Egiptului.

4. Plecând de la această ultimă constatare, se naște următoarea întrebare: a reușit Plutarh să prezinte o sinteză a mitului osiriac în versiunea sa originală ?

Cel mai aprig partizan al ideii conform căreia Plutarh a prezentat Mitul lui Osiris total diferit de cel original este **V. A. Tobin** (*Theological Principles of Egyptian Religion*, New York, 1989, pp. 103 sqq.). El afirmă că nu putem avea încredere în relatarea lui Plutarh, deoarece reprezintă o gândire străină lumii egiptene și ascunde semnificațiile de bază ale mitului osiriac.

Aceste afirmații se pot combate ușor. Plutarh a fost înainte de toate un filosof și un adept al platonismului. Prin urmare, el păstrează trasaturile de bază ale religiei egiptene și în speta ale Mitului lui Osiris, însă le prezintă într-o viziune proprie, dominată de elemente platoniste. Ca atare, *De Iside* oferă nu numai informații pretioase și o încercare de sinteză a mitului osiriac, ci și viziunea platonistă a lui Plutarh despre religia egipteană antică. Plutarh n-a fost un gânditor care a redat fidel concepțiile lui Platon, ci le-a judecat, formulând noi ipoteze pe care le-a utilizat inclusiv în *De Iside*.

Principiile care stau la baza filosofiei lui Plutarh se regăsesc și

în *De Iside*. Astfel, **Osiris** este principiul binelui (intelectul, fiinta), conducatorul a tot ceea ce este bun si stapânul tuturor lucrurilor bune; **Isis** reprezinta sufletul (spatiul, miscarea, aspiratia). Ea este principiul feminitatii în natura, cel care cuprinde toate formele creatiei; **Horus** reprezinta corpul (cosmosul vizibil) în devenirea si încetarea sa, iar **Typhon** este principiul raului. *De Iside* scoate în evidenta lupta permanenta între bine si rau si ca atare, conceptia dualista a lui Plutarch.

Fiecare cercetator care doreste sa aprofundeze Mitul lui Osiris si personalitatea zeitei Isis în Epoca greco- romana, nu poate sa ignore acest tratat filosofico-religios al lui Plutarch. În ciuda limbajului filosofic, uneori apa-rent confuz si a elementelor filosofice inserate, *De Iside* a redat principalele etape ale mitului osiriac.

CAPITOLUL IX

TRADUCEREA MITULUI LUI OSIRIS

Traducerea fost efectuată pe baza ediției bilingve a lui **J. G. Griffiths**, *Plutarch' De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, pp. 118- 249.

11. Nasterea zeilor (*De Iside*, 12, 355 D - 356 A)

„Mitul este relatat după cum urmează, cel mai scurt posibil, omitând detaliile absolut nefolositoare și inutile. Ei afirmă că atunci când Rhea a întreținut în secret relații cu Kronos, Helios a aflat despre ea și a pronunțat împotriva ei un blestem, astfel ca ea să nu poată naște în nici o lună sau an. Apoi, Hermes, îndrăgostindu-se de zeita, a avut relații intime cu ea și apoi a jucat dame împotriva Lunii. El a câștigat a 70- a parte din fiecare strălucire a ei și punând laolaltă cinci zile din totalul câștigului său, le-a adăugat celor 360; aceste cinci zile sunt numite de către egipteni epagomenale și atunci celebrează nașterea zeilor.

Ei spun că Osiris s-a născut în prima zi și cum a fost născut, o voce a vestit că atotstăpânitorul a văzut lumina zilei. Unii spun că o oarecare Pamyle, care scotea apă la Theba, a auzit o voce din templul lui Zeus, care o instruia să strige că marele rege și binefacătorul, Osiris, s-a născut; din această cauză, ea l-a crescut pe Osiris, Kronos încredințându-l ei, și că sărbătoarea Pamyliā, asemănătoare Phallophoniei este celebrată în onoarea ei.

Se spune că în a doua zi s-a născut Haroeris, pe care unii îl numesc Apollo și Horus- cel-vârstnic. În ziua a treia s-a născut Typhon, nu în templu și locul potrivit, ci s-a eliberat pleznind dintr-o lovitură

partea mamei sale. În ziua a patra s-a nascut Isis, pe lângă locuri foarte umede și în a cincea Nephtys, pe care ei o numesc Teleute (Sfârșit) și Aphrodita și unii Nike (Victoria).

Ei spun că Osiris și Haroeris sunt vârstarii lui Helios, Isis al lui Hermes, Typhon și Nephtys ai lui Kronos. Din aceste motive regii obișnuiesc să privească a treia zi epagomenala ca nefastă și până la înserare nu întreprind acțiuni publice și nici nu se preocupă de propria lor persoană.

Ei spun că Nephtys s-a maritat cu Typhon și că Isis și Osiris s-au iubit chiar înainte de a se naște, fiind uniți în interiorul pântecului. Unii susțin că Haroeris a fost fructul uniunii lor și că el este numit de către egipteni Horus-cel-vârstnic și Apollo, de către greci“.

2. **Domnia terestra a lui Osiris** (*De Iside*, 13, 356 A- B)

„Se spune că Osiris, când a fost rege, imediat i-a eliberat pe egipteni de modul de viață primitiv și aspru. El le-a arătat cum să crească recolta, le-a oferit legi și i-a învățat să venereze zeii. Mai târziu, el a civilizat întreaga lume în timp ce a traversat-o, având nevoie mai puțin de arme, ci a cucerit majoritatea oamenilor ademenindu-i cu vorbe convingătoare, cu toate tipurile de cântece și poezii. Din acest motiv, grecii cred că el este identic cu Dionysos. Când timp el a absentat, Typhon n-a pus nimic la cale împotriva lui, deoarece Isis exercita o supraveghere în același timp vigilență și riguroasă“.

3. Moartea lui Osiris (*De Iside*, 13, 365 B- D)

„La întoarcerea lui (= Osiris), el (= Seth) a organizat un complot împotriva lui, adunând 72 de complici și având-o ca ajutoare pe regina care venise din Ethiopia, pe care ei au numit-o Aso. Typhon a masurat în secret corpul lui Osiris și a executat la măsurile lui (= Osiris) un sicriu, care a fost decorat excesiv. Acesta (= Typhon) l-a dus în sala de ospaturi. Când invitații și-au exprimat satisfacția și admiratia față de el (= sicriu), Typhon, în gluma, a promis ca cel care se va așeza în el și o să i se potrivească, o să-i ofere sicriul cadou. Ei (= invitații) au încercat unul câte unul și deoarece nici unuia nu-i corespundea, Osiris a intrat în el și s-a întins. Atunci, complicii au alergat și au trântit capacul și după ce l-au prins cu nituri pe dinafară și au turnat pe el plumb topit, ei l-au scos pe râu și l-au lăsat să se îndrepte spre mare prin bratul tanitic, pe care egiptenii încă îl numesc, din acest motiv, rau famat și respingător. Ei spun ca aceste evenimente au avut loc în ziua a 17- a a lunii Athyr, când Soarele trece prin Scorpion, în anul 28 al domniei lui Osiris. Dar, alții afirmă ca acesta a fost mai degrabă numărul anilor pe care i-a trăit, decât cei ai domniei“.

4. Doliul și prima cautare a lui Osiris (*De Iside*, 14, 365 D - F)

„Primii care au auzit de nenorocire și au răspândit vestile

incidentului au fost panii si satyrii, care locuiesc lângă Khemmis si din aceasta cauza nelinistea subita si freamatul multimei sunt înca redade prin (termenul) «panica». Când Isis a aflat despre el, si-a taiat un smoc de par si si-a pus hai-nele de doliu. Ca atare, orasul este numit pâna în prezent Coptos. Altii cred ca numele indica pierderea; din acest motiv folosesc (termenul) koptein care înseamna «a fi privat de». Ei sugereaza ca Isis, când umbla pretutindenî într-o stare de tristete, nu trecea pe lângă nimeni fara sa-l abordeze si chiar când ea a întâlnit copii a întrebat de sicriu. Se întâmpla ca unii dintre acestia sa-l vada si i-au spus care este acel brat pe care prietenii lui Typhon au împins sicriul spre mare. Din acest motiv, egiptenii cred ca copiii poseda puterea predictiei si prorocesc prin intermediul acelor urlete pe care le aud, din întâmplare, când se joaca pe lângă temple.

Când Isis a aflat ca Osiris a iubit-o si a avut relatii intime cu sora ei, în timp ce a confundat-o, si a vazut dovada acesteia prin cununa de sulfina pe care el a lasat-o la Nephtys, ea a cautat copilul. Nephtys, din cauza fricii fata de Typhon, imediat dupa nastere l-a lasat în voia soartei. Când Isis l-a gasit cu ajutorul câinilor, care au condus-o pe ea cu dificultate si durere, ea l-a crescut si a devenit gardianul si însotitorul ei, fiind numit Anubis. Se spune despre el ca îi pazeste pe zei ca si câinii pe oameni“.

5. Gasirea lui Osiris la Byblos (*De Iside*, 15- 16, 357 A- D)

„Ei spun ca Isis a aflat despre sicriu ca valurile îl aruncasera pe

tarm în teritoriul Byblos-ului și fluxul îl depusese încet în mijlocul unei tufe de erica. În puțin timp, erica va da naștere unui lastar de o frumusețe și de o grosime extraordinară, care se va dezvolta în jurul sicriului și îl va ascunde privirilor. Uimit în fața dimensiunilor arbustului, regele a tăiat trunchiul care, în scorbura sa, ascundea sicriul și a făcut din el o coloană pentru susținerea acoperisului palatului.

Se spune că Isis a aflat toate aceste detalii prin intermediul unei adieri divine și a venit la Byblos, unde ea se așază la marginea unei fântâni, copleșită de durere și înlacrimată. Ea n-a vorbit cu nimeni, cu excepția servi-toarelor reginei, pe care ea le-a salutat și le-a vorbit cu amabilitate. Ea a început să le împletească părul și să le împreneze întregul corp cu parfumul minunat care emana din ea. Când regina își revede servitoarele, ea își dorește coafura care era opera acestor necunoscute și parfumul de ambrozie care împregnase corpul lor. Astfel, va trimite după Isis, o admite în intimitatea ei și o face doica tânărului fiu al ei. Regele se numea, se spune, Malkathros; unii spun că numele reginei era Ashtarte, după alții Saosis sau chiar Nemanun, nume al cărui echivalent grec era Athenais.

Se spune că Isis a hrănit copilul dându-i în loc de sân degetul ei să-l sugă. Noaptea, ea arunca în foc părțile muritoare ale corpului lui; ea însăși se transforma în rândunică și zboară gemând în jurul coloanei. Aceasta va dura până în ziua în care regina surprinde scena și va tipă văzându-și copilul în foc, astfel privându-l de nemurire. Zeita s-a făcut atunci recunoscută și va solicita coloana care susținea acoperisul. Cu o mare ușurință, ea o va ridica și va decupa de jur împrejurul sicriului

lemnul de erica, apoi îl va înveli într-o pânza fina, va raspândi asupra lui o esenta de parfum, dupa care îl va încredinta regelui si reginei.

Din aceasta zi locuitorii Byblos-ului venereaza lemnul, care se afla în templul zeitei Isis“.

6. Întoarcerea de la Byblos si nasterea lui Horus (*De Iside*, 16-17, 357 D- E)

„Atunci, zeita se va arunca pe sicriu si strigatele ei de disperare vor fi atât de tari, încât cel mai tânar dintre copiii regali moare. Pe cel vârstnic l-a luat cu ea, a plasat sicriul într-o barca si a început sa navigheze. Deoarece în zori, râul Phaidros a provocat un vânt mai violent, ea într-o criza de mânie a secat cursul apei.

De îndata ce a ajuns întâmplator într-un loc pustiu si a ramas singura, a deschis sicriul, si-a lipit strâns fata de cea a lui Osiris, l-a îmbratisat si a început sa plânga. Apoi, a observat ca baiatul s-a apropiat în liniste si a vazut-o, s-a întors si plina de mânie i-a aruncat o privire îngrozitoare. Copilul n-a reusit sa suporte si a murit.

Unii afirma ca nu s-a întâmplat asa, ci cum am afirmat mai înainte (§. 8), el a cazut în mare si este venerat datorita zeitei, nefiind altul decât Mane-ros, despre care egiptenii cânta la ospaturi.

Dupa altii, baiatul se numea [Palaestinus sau] Pelusius si el a dat numele orasului a carei fondatoare era Isis, asa cum Maneros al cântecelor era inventatorul muzicii si poeziei.

Unii pretind din contra, ca Maneros nu este un nume de persoana,

ci o expresie folosita de oameni în timp ce beau si devin fericiti: «În sanatatea voastra !». Aceasta este ceea ce vroiau sa spuna egiptenii când strigau «Maneros»...“.

7. Dezmembrarea si înmormântarea lui Osiris (*De Iside*, 18, 357 F - 358 A- B)

„Când s-a dus la fiul ei crescut la Buto, Isis a ascuns sicriul. Typhon, cel care vâna noaptea sub clar de luna, îl descoperise. El a recunoscut corpul si l-a taiat în 14 parti si le-a împrastiat.

Când va afla de cele întâmplate, Isis va porni într-o barca de papirus în cautarea lor, navighând prin mlastini. Din acest motiv crocodilii nu-i vatameaza pe cei care navigheaza într-o luntre de papirus, dar poate si de frica sau din cauza veneratiei pe care le-o inspira zeita.

Se spune ca Osiris poseda mai multe morminte în Egipt, deoarece Isis ridica un mormânt de fiecare data când descoperea o parte din corp. Totusi, anumiti autori nu admit aceasta traditie. Dupa ei, Isis executa imagini din fiecare parte a corpului si le dona fiecarui oras, ca si cum ar fi dat corpul în întregime. Ea dorea astfel ca Osiris sa fie onorat de un numar mai mare de orase si, ca Typhon, daca l-ar fi învins pe Horus, când el se afla în cautarea adevaratului mormânt, sa fie înșelat de numarul mare al mormintelor care-i vor fi spuse si aratate.

Dintre partile corpului lui Osiris numai phallus-ul n-a fost gasit de Isis, deoarece a fost aruncat în fluviu si devorat îndata de lepidotus, fagrus si oxyrhynchos, pesti pe care ei îi detesta cel mai mult. Însa Isis îl va înlocui printr-un simulacru si va sfintii phallus-ul, în onoarea caruia

egiptenii celebreaza sarbatori chiar si astazi“.

8. **Victoria lui Horus asupra lui Seth** (*De Iside*, 19, 358 B - E)

„Se zice ca dupa aceea Osiris a venit din Hades la Horus, l-a înzestrat si l-a antrenat pentru batalie. Apoi l-a întrebat ce considera el a fi cea mai potrivita îndatorire. Horus a raspuns ca razbunarea suferintelor tatalui si a mamei sale.

Osiris l-a întrebat din nou ce animal considera a fi cel mai util pentru a porni în lupta. Când Horus a replicat: «Calul», el a fost surprins si l-a întrebat de ce n-a numit mai degraba leul. Horus a raspuns ca leul este util pentru cei care au nevoie de ajutor, în timp ce calul este util în dispersarea si în nimicirea inamicului aflat în deruta. Când a auzit aceasta, Osiris s-a bucurat ca a reusit sa-l pregateasca pe Horus în mod corespunzator.

Se spune ca, în timp ce multi au trecut de partea lui Horus, asa si Thueris, concubina lui Typhon, a sosit, iar sarpele care o urmarea, a fost taiat în bucati de catre Horus. Din acest motiv se arunca si astazi o coarda în public care este taiata în bucati.

Lupta a durat multe zile si Horus a iesit învingator. Typhon a fost legat si preluat de catre Isis, care nu l-a ucis, ci i-a taiat legaturile si l-a lasat sa plece. Horus n-a putut sa îndure aceasta pasiv, a ridicat mâna asupra mamei sale si i-a smuls coroana. Hermes a înlocuit-o cu una având

forma capului vacii.

Când Typhon l-a acuzat pe Horus ca este un bastard, Hermes a venit în ajutorul lui Horus, iar ulterior zeii au decretat calitatea lui de urmaș legitim.

Pe lângă aceasta, Typhon a mai fost învins în două lupte. Isis s-a culcat cu Osiris și după moartea acestuia și a dat naștere lui Harpokrates, cel prematur și slabit la membrele sale inferioare“.