

CAPITOLUL VI

MISTERIILE ȘI SĂRBĂTORILE LUI OSIRIS

VI . 1. Misteriile lui Osiris în textele faraonice

Conceptul de misterii își are originea în limba greacă, referindu-se atât la misteriile eleusiene, cât și la alte rituri de proveniență diferită ¹. Trăsăturile lor distinctive erau: premisa inițierii participanților, tăinuirea ac-tului în sine și prezentarea dramatică a experiențelor atribuite de mituri zeităților implicate. Scopul final era mântuirea ².

Deja Herodot afirmase că mysteria din Sais sunt la originea grecescu-lui thesmophoria (II. 171); desigur, el se referea la unul din riturile Sărbăto-rii din luna Khoiak, mai precis la „Navigarea lui Osiris“, care de obicei se desfășura în timpul nopții, între zilele 24- 25 ale lunii Khoiak ³.

Încă în timpul Regatului Vechi au fost elaborate rituri similare refe-rindu-se la Osiris, în special în localitatea Abydos. În §§. 754-755 din Texte-le Piramidelor funeraliile regale au fost legate de cultul lui Osiris, fiind des-crise asemănător unor scene dramatice ⁴.

În perioada Regatului Mijlociu și în Epoca Imperiului, stele comemo-rative 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 ⁵: 1). stele funerare dedicate regilor, cei care dirijează misteriile, având rolul lui Wepwawat, fiul lui Osiris ⁶; 2). un număr de monumente aparținând unor înalți funcționari laici sau mari

preoți din Abydos, investiți de către rege să -l înlocuiască în derularea ceremoniilor ⁷ și 3). o serie de monumente comemorative ale unor simpli particulari și pelerini veniți la Abydos.

Datele oferite de aceste stele sunt destul de lacunare în privința liturgiilor, în schimb au fost redată pe larg acele avantaje de care se bucurau atât cei vii, cât mai ales cei morți care participau la procesiuni. Prin intermediul unor formule de gloriificări, 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 și, mai ales, identificarea în totalitate cu această divinitate.

Derularea misteriiilor se poate reconstitui în special prin intermediul stelei comemorative a lui **Ikhernofret** ⁸. Succesiunea ceremoniilor urmează schema generală a mitului osiriatic în forma sa primitivă, începând cu relatarea scenei referitoare la „ieșirea lui Osiris“ din incinta templului său și asasinarea sa la *Nedit. Wepwawat*, fiul lui Osiris, părăsește templul în fruntea unei procesiuni, cu scopul de a-l ajuta pe tatăl său aflat în pericol.

„Marea ieșire“ (în egipteană **prt 𓂏** , citește *peret aat*) nu este altceva decât momentul în care cortegiul funerar al lui Osiris- Khentamentiu (Osiris-cel-care-se-află-în-fruntea-Vestului) apare în public, îndreptându-se către mormântul său din Peqer . Procesiunea pe care o efectuează Osiris cel defunct prin intermediul bărcii sale *neshmet* ⁹, reprezintă a doua etapă a călătoriei funerare, condusă de către zeul Thoth; această navigare simbolizează trecerea apelor, adică frontiera între cele două lumi. Funerariile lui Osiris se desfășoară în zona mormintelor antice thinite, la Peqer, în prezența unui număr restrâns de officianți.

Punctul culminant al misteriiilor îl reprezintă renașterea lui Osiris în „Încăperea Aurului“ din Peqer, din păcate redat mai puțin detaliat în texte.

Probabil că s-a confecționat o statuie nouă a lui Osiris de aur sau placată cu aur, aceasta fiind așezată pe un pat în așteptarea riturilor reanimării.

Așa cum mitul osiriac comportă o procedură juridică care conduce la victoria definitivă a zeului față de inamicii săi și dezvinovățirea publică a lui Osiris- Wen-nefer la Peqer, în prezența Eneadei din Abydos, este parte integrantă a *Misteriilor din Abydos*. Simultan, în timpul unei sărbători aparte, toți morții aflați în necropolă sunt chemați să apară în fața judecătorilor din Lumea de Apoi. Cei care s-au comportat în viață în conformitate cu preceptele morale osiriene au fost declarați preafericiți (în egipteană **ꜥḥw** , citește *akhew*).

Misteriile se termină prin întoarcerea triumfală a lui Osiris, care revine la Abydos pe barca sa neshmet, în bucuria generală a celor vii din noma thinită.

Rămâne de situat un episod pe care Ikhernofret îl numește Marea luptă (în egipteană **ꜥḥꜥꜥ** , citește *aha aa*) ¹⁰. Pe de o parte, menționarea epitetului Wen-nefer poate sugera că este vorba de o ultimă luptă dată pentru victoria finală a lui Osiris înviat și justificat. Pe de altă parte, aluzia la Nedit face să ne gândim la o luptă angajată în jurul „dezbrăcării“ zeului, cuvenită după asasinarea sa, în scopul eliberării corpului și readucerii în templu. Părțile angajate în luptă 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, apărea 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 barcă- zeu de-

vine 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 misteriiilor, 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 „Încăperea 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 - și al transmiterii puterii regale succesorului său, tânărul rege în viață Wepwawat. Într-un asemenea context, zeița Isis nu-și mai avea rostul. Ca atare, absența zeiței Isis din misteriiile din Abydos s-a datorat supraviețuirii unei tradiții locale, anterioare introducerii lui Osiris și a mitului său în sânul panteonului local.

d). **Peqer** este locul care deține un rol esențial în desfășurarea misteriiilor, deoarece aici se presupune că exista mormântul lui Osiris, unde a avut loc învierea și „justificarea“ sa. Totuși, localizarea sa geografică în imensa necropolă pune anumite probleme. *H. Schäfer*¹¹ a identificat **Peqer**-ul cu actualul Umm el- Qa'âb, vechiul cimitir regal thinit și a arătat că, destul de timpuriu, egiptenii au situat acolo mormântul zeului. Stelele funerare precizează că învierea are loc la Peqer în „Încăperea Aurului“. Această sală a expunerii statuilor divine, de obicei, făcea parte dintr-un templu, ca atare

este firesc să o plasăm în templul lui Khentamentiu. Însă, este puțin probabil ca zeul, înmormântat la Peqer, să revină la Abydos în locuința de aur a templului său, pentru a primi aici o nouă formă, apoi să plece din nou către Peqer în scopul reînvierii și primirii justificării. Astfel, este logic să presupunem că această „Încăpere de aur“ se găsește la Peqer, fie aproape de mormânt, fie într-un edificiu religios, ocupând o poziție intermediară între mormânt și templul lui Khentamentiu. Peqer va desemna în texte localizarea mormântului lui Osiris în vechea necropolă regală și construcția în care a avut loc renașterea.

e). În general, stelele comemorative care se referă la misteriiile lui Osiris, prin intermediul conținutului lor, mențin o discreție în privința derulării ceremoniilor și a semnificației acestora. Secretul absolut este trăsătura de bază a misteriiilor ¹². Se poate afirma că numai procesiunile, care se desfășurau pe apă sau pe uscat, au putut fi urmărite de publicul larg. Ceea ce este important și prioritar este faptul că cei care sunt beneficiarii dedicațiilor se identifică în totalitate cu Osiris. Cei vi, care au asistat la ceremonii au ținut să precizeze acest lucru pe o stelă comemorativă. Grație acestor stele, ei pot spera să fie prezenți la celebrările cultice după moartea lor și astfel să continue să-și păstreze avantajele dobândite în timpul vieții. Pentru egiptenii care n-au putut să efectueze pelerinajul în timpul vieții, familia le va dedica după moarte o stelă, nu departe de locul unde se petrec procesiunile, pentru ca acești defuncți să aibă posibilitatea să asiste la ele în eternitatea lor și astfel să beneficieze de aceleași binefaceri.

Unii egiptologi au fost și încă sunt pesimiști în privința denumirii uzitate pentru a determina caracterul unor asemenea tipuri de texte, socotind că ele nu pot fi considerate misterii clasice, deoarece acestea n-au apărut în Egiptul antic înainte de Epoca Elenistică. Poate, principala obiecție a acestor savanți constă în faptul că inițierea 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 preoților ¹³. Fără a intra în detalii, trebuie subliniat faptul că deja la sfârșitul anilor '60 ai secolului nostru, *P. Barguet* a atras atenția asupra unor asemănări șocante între Cartea celor Două Căi ¹⁴ și inițierea lui *Lucius* din Măgarul de aur ¹⁵. Ținând cont de aceste observații, suntem de părere că „informațiile“ transmise de stelele comemorative de la Abydos depășesc cu mult caracterul unor simple ritua-uri secrete, motiv pentru care am folosit și noi termenul clasic de misterii.

Teme identice apar într-o serie de rituri legate de Osiris, care au fost celebrate în epocile ulterioare elaborării stelelor comemorative amintite. Cu cât ne apropiem de Epoca Târzie a istoriei egiptene antice, folosirea noțiunii de misterii își găsește din ce în ce mai mult justificarea. Dintre textele cu un asemenea caracter - chiar dacă conținutul lor este destul de eterogen - amintim, printre altele, pe cele descrise în P. Salt 825 ¹⁶, în P. Bremner- Rhind ¹⁷ sau în textele templelor greco-romane ¹⁸. În același timp, nu ni se pare surprinzător faptul că există multe asemănări între aceste texte și Misteriile isi-ace din Epoca greco- romană ¹⁹.

VI. 2. Mormintele lui Osiris și pelerinajele

Desigur, Abydos n-a fost singura localitate care se putea mândri cu existența unui „mormânt“ al lui Osiris și ca atare, socotită o așezare în care se desfășurau pelerinaje anuale.

Motivația acestei situații este prezentată și de către Plutarch: „Se spune că Osiris poseda mai multe morminte în Egipt, deoarece Isis ridica un mormânt de fiecare dată când descoperea o parte din corp. Totuși, anumiți autori nu admit această tradiție. După ei, Isis executa imagini din fiecare

parte a corpului și le dona fiecărui oraș, ca și cum ar fi dat corpul în întregime. Ea dorea astfel ca Osiris să fie onorat de un număr mai mare de orașe și, ca Typhon, dacă l-ar fi învins pe Horus, când el se afla în căutarea ade-văratului mormânt, să fie înșelat de numărul mare al mormintelor care-i vor fi spuse și arătate“(*De Iside*, 18, 358 A- B)²⁰.

Prima teză prezentată de către Plutarch se bazează pe tradiția relicvelor osiriace conservate în diferite morminte, prin urmare acestea fiind morminte reale. A doua teză expusă susține existența unui singur mormânt real, celelalte fiind numai cenotafuri.

De altfel, este greu să separi net cele două explicații. Relicvele zeului au jucat un rol important în cultul lui Osiris, iar pe baza ideii că Seth ar fi dispersat membrele corpului zeului, preoții mai multor orașe încercau să -și formuleze pretenția de a poseda mormântul real al divinității. Numărul relicvelor coincidea cu cel al mormintelor, ajungând de la 14 la 16 sau chiar mai multe²¹.

Dintre acestea, Plutarch menționează numai 6: „...se spune despre corpul său că a fost înmormântat în multe locuri. Cum se afirmă, micul oraș Thinis este numit ca atare, deoarece acesta este unicul care-l conține pe Osiris-ul real. Cei bogați și cei influenți dintre egipteni sunt înmormântați de preferință la Abydos, deoarece era o onoare de a fi înmormântați aproape de corpul lui Osiris. Alții spun că la Memphis, unde îl hrănesc pe Apis în calitate de imagine a sufletului lui Osiris, se odihnește corpul său. Unii interpretează numele orașului ca «Refugiul celui bun», alții ca «Mormântul lui Osiris». Se spune de asemenea că există aproape de Philae o insulă, unde accesul este interzis și de care nici nu te poți apropia. Nici păsările nu zboară către această insulă și nici peștii nu se apropie de ea, dar într-o oarecare zi preoții se duc să celebreze riturile funerare și depun ghirlande pe mormântul care se găsește acolo și care este umbrit de planta methis, a cărei înălțime

depășește toți măslinii. Eudoxos afirmă că deși se spune că în Egipt sunt numeroase morminte care pot fi considerate ale lui Osiris, corpul său se află la Busiris, deoarece acest oraș este socotit locul de naștere al lui Osiris. Însă, Taphosiris nu necesită nici o explicație, deoarece chiar numele acestui oraș semnifică «Mormântul lui Osiris» (*De Iside*, 20- 21, 359 A - C)²².

În fragmentul 359 A, rândul 15 din manuscris, există o lacună, care după *J. G. Griffiths*²³ trebuie completată cu This sau Thinis , localitatea ne-fiind altceva decât forma grecizată a cuvântului egiptean **Tjeni** (> gr. **Θίς** > copta ^s**ⲧⲏⲛ**), metropola nomei a VIII-a din Egiptul de Sus, identificată cu actuala așezare El-Birba²⁴. Nu este lipsită de importanță nici precizarea că Abydos se afla în aceeași nomă. După tradiția târzie, Osiris avea legături 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, stăpân al înmormântării, al cărui cap este la This și piciorul său la Theba...”²⁵, iar în conformitate cu textul copt din **PGM IV**, 10 sq. (sec. III d. Hr.) contextul se schimbă: „Să fii lăudat Osiris, regele Lumii de Apoi, stăpânul îmbălsămării, el care este la sud de This (s. n. *Miron Cihó*), cel care este venerat la Abydos...”²⁶. Ultimul text a fost recent analizat și de *T. DuQuesne*, care afirma destul de convingător: „The connexion of Osiris with Abydos is understood by the reference to the Thinite nome, of which Abydos is the capital”²⁷.

Începând cu Prima Perioadă Intermediară, Abydos-ul a devenit principalul loc de cult al lui Osiris²⁸. Vechii zei locali Sokaris și Khentamentiou au fost asimilați de Osiris începând cu dinastia a VI-a²⁹. Fetișul principal al orașului era legat de Osiris. Tot aici se situa și un „mormânt” sau mai degrabă 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 fără îndoială monumentul regelui Djer din timpul dinastiei I și a existat o confuzie între acesta din urmă și cenotaful lui Sethi I sau Osireion ³⁰. Trebuie remarcat faptul că regele decedat era asimilat cu Osiris, regele- arhetip, iar mormântul său 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 ³¹. Din timpul dinastiei saite datează și o scenă prezentă pe un sarcofag, mai precis o reprezentare care redă mormântul lui Osiris, foarte probabil cel de la Abydos; deasupra mormântului se află patru copaci ³². După *N. Baum* acești arbori prezenți pe sarcofagul Marseille Nr. Inv. 267 ar aparține genului tamarix și au crescut deasupra Osireion-ului, unde au fost descoperite puțuri funerare conținând urme vegetale, inclusiv ale genului în discuție ³³. Astfel, Abydos-ul reprezenta cel mai frecvent loc de pelerinaj pentru egipteanul antic (v. mai sus).

Importantă ni se pare o afirmație a lui **Strabon**, XVII, 813: „Abydos era cândva un mare oraș, al doilea după Theba, dar acum este numai o mică așezare“ ³⁴. Aceste afirmații ale lui Strabon ne demonstrează că sursa lui Plutarch, în acest caz, provine dintr-o epocă anterioară conceperii *Geografieii*.

Problematica identificării unui mormânt al lui Osiris la Memphis nu este deloc atât de simplă după cum a dedus *J. Hani*³⁵. 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). Plutarch 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 ³⁶. Ulterior, raporturile dintre Apis și Osiris sunt din

ce în ce mai puternice, ajungându-se la crearea divinității Osor-Hapy, adică Sarapis, iar mormintele apișilor sacri vor constitui un loc principal de pelerinaj în Epoca Târzie a Egiptului antic ³⁷.

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 deșertice. Deoarece, cuvântul apare în general în context funerar, marea majoritate a cercetătorilor a preferat să-l traducă prin „necropolă“ ³⁸. *C. M. Zivie* respinge această traducere, preferând-o pe cea adoptată de *Ph. Derchain* și anume „loc de halaj“ ³⁹.

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

Încă în Textele Piramidelor (§. 445) regele a fost identificat cu Sokaris al Rosetau-lui. În urma unor mărturii din Epoca Imperiului se poate presupune că necropola de la Giza a făcut parte din teritoriul sokarian al Rosetau-lui. Pentru unii autori, Rosetau era pur și simplu numele necropolei de la Giza ⁴⁰. După o altă ipoteză, Rosetau era o zonă a Saqqarei. În conformitate cu textul unei stele de la Serapeum din timpul domniei lui Nektanebo II, mormintele apișilor sacri erau lângă Rosetau ⁴¹. Ținând cont de afirmațiile lui Plutarch cu privire la existența unui mormânt al lui Osiris la Memphis, putem spune că acesta era în legătură cu Rosetau: ori reprezenta mormintele aparținând apișilor sacri (și ca atare trebuie să avem în vedere divinitatea Osiris-Apis, viitorul Sarapis), adică Serapeum-ul, ori a fost în legătură cu Osiris care l-a asimilat pe Sokaris ⁴². Numai că 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 ⁴³.

Înainte de a trece la cealaltă localitate indicată de către Plutarch, ca posibil loc de mormânt, trebuie subliniat faptul că în cazul Memphis-ului beneficiem și de o tradiție în acest sens: se credea că Serapeum-ul adăpostea fie capul lui Osiris, fie părțile corpului divinității care au fost reunite în cadrul acestuia ⁴⁴.

Pasajul din *De Iside* cu privire la mormântul lui Osiris în apropiere de Philae este interesant atât datorită faptului că oferă unele detalii asupra mormântului în sine, cât și în privința ritualului care se practica. Diodor (I. 22. 6) scria greșit 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 că există pe insula învecinată numită Biggeh ⁴⁵. În Epoca greco-romană s-a răspândit părerea conform căreia sub insulă se afla o cavernă uriașă care adăpăstea izvoarele Nilului. Deasupra grotei exista o „movilă sacră“ unde se spune că a fost înmormântată o parte din corpul lui Osiris, mai precis piciorul stâng. Grecii au numit incinta sacră de la Biggeh „Αβατον“ ⁴⁶. Termenul corespunde expresiei egiptene antice *j 3t w^cbt* (citește *iat wabet*) cu semnificația „colină/ movilă sacră“ ⁴⁷. Plutarch descrie locul ca unul interzis, unde preoții se deplasează numai într-o anumită zi, și se referea probabil la o sărbătoare funerară anuală, care demara la 22 Khoiak și ținea zece zile. Totuși, în concordanță cu Decretele de la Abaton au fost celebrate în același timp și ritualuri zilnice constând din libațiuni de lapte pentru care au fost necesare 365 de vase de ofrande. A fost interzis cântatul, iar pentru un anumit interval de timp pescuitul și prinderea păsărilor ⁴⁸. Probabil la acestea din urmă se referă, desigur într-o manieră destul de ciudată, și Plutarch când afirma că „nici păsările nu zboară către această

insulă și nici peștii nu se apropie...”⁴⁹. Papirusul Dodgson din secolul II î. Hr. descrie faptul că două persoane au fost mustrate din cauza faptului că s-au comportat scandalos în împrejurimi. Una dintre ele a fost acuzată că băuse vin în timpul nopții „când zeițele (probabil Isis și Nephtys) erau în veșminte de doliu“ (r. 15), dar și pentru faptul că au cântat și au petrecut „trezind din somn sufletul lui Osiris“ (r. 19)⁵⁰. După cum a remarcat *F. Dunand*, insula aparținea pe bună dreptate atât lui Osiris, cât și zeiței Isis, „suverana din Biggeh“, „stăpâna Abaton-ului“⁵¹. Isis era cea care se afla la Biggeh ca „una care-i protejează forțele și-l supraveghează pe cel cu inima obosită“ (adică Osiris) , unde-l vizita în fiecare a 10-a zi pentru a-i prezenta libațiuni⁵².

Anumite probleme ridică planta methis care umbrește mormântul lui Osiris și este mai înaltă decât toți măslinii. *H. Junker* a atras atenția asupra faptului că grota de la Abaton era numită **mn-t 3** (citește *men-ta*)⁵³. Plutarch, probabil a folosit pentru denumirea copacului care era în jurul mormântului, numele pe care egiptenii îl confereau grotei; se pare că el a utilizat o sursă care deja preluase greșit informația, în orice caz, Plutarch are o scuză: n-a fost la fața locului ! Ca atare, este mult mai plauzibil să avem de-a face cu arborele **jwy** (citește *iewey*), care apare în textele de la Abaton în contextul libațiunilor de lapte și apă⁵⁴, iar **ba**-ul lui Osiris se spune că se afla pe același arbore⁵⁵.

După *F. Dunand*, la Biggeh exista cel mai renumit mormânt al lui Osiris, care conferea insulei numele de „Inaccessibilă“⁵⁶. Cert este faptul că, era un loc de pelerinaj destul de important pentru regii Ptolemei, dar și pentru persoanele particulare până în anul 486 d. Hr.⁵⁷.

Busiris, actualmente Abû Sîr Banâ , era o localitate din centrul Deltei, numită Djedu și Andjet, iar mai târziu „Casa lui Osiris, stăpânul din Djedu“.

Denumirea egipteană **Per- Usir** („Casa lui Osiris“), a oferit în coptă formele ^s**Ⲫⲟⲩⲥⲓⲣⲉ** și ^b**ⲫⲟⲩⲥⲓⲣⲓ**, iar în greacă **Βούσιρις** ⁵⁸. Localitatea era capitala nomei a IX- a din Egiptul de Jos ⁵⁹.

După sursele egiptene antice, în apropierea Busiris-ului putem localiza „malurile din Nedit“ unde se presupune că zeița Isis a descoperit cadavrul soțului ei ⁶⁰. Afirmațiile preluate de către Plutarch de la Eudoxos reflectă o tradiție târzie. Astfel, după inscripțiile de la templul din Edfu membrele lui Osiris se află la Busiris ⁶¹, iar în Papirusul magic London & Leiden, col. 6. 25 se vorbește de „marele cadavru care este la Busiris“, adică de corpul lui Osiris ⁶². După **Herodot** (II. 61), moartea lui Osiris a fost jelită la Busiris. Metropola, ca și Abydos-ul, a fost un important loc de pelerinaj ⁶³. În această ordine de idei, după Textele Sarcofagelor ⁶⁴, Busiris-ul era socotit punctul de plecare spre marea călătorie ce trebuia întreprinsă la Abydos ⁶⁵. Nu putem încheia referirile la acest oraș fără a menționa că a fost considerat și un important centru pentru desfășurarea misterii 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, afirma: „... Taphosiris nu necesită nici o explicație, deoarece chiar numele acestui oraș semnifică «Mormântul lui Osiris»“ (359 C). *Strabon* (XVII, 14; 16) menționa două habitații numite **Ταπόσειρις** : una în zona N. -V. a Deltei, iar a doua la E. de Alexandria ⁶⁶. 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) ⁶⁷. Ceea ce se observă este faptul că Plutarch n-a încercat să specifice mai mult despre „orașul“ menționat.

Explicația corectă a acestei situații ne-a oferit-o *E. Chassinat* ⁶⁸. După egiptologul francez este vorba de o eroare a gânditorului din Chaeroneea. Foarte probabil, lui Plutarch i s-a explicat semnificația expresiei **ⲧⲫⲓⲧ ⲱⲥⲓⲣ**

(citește *tepehet usir*) și i s-a spus că acesta este numele dat în general cripei (**tp̄ht**) în care a fost depusă mumia lui Osiris. Înțelegând greșit și înșelat de asonanță, el a recunoscut aici cuvântul grecesc **ταφός** și a dedus din acesta că se referă la orașul în care zeul a fost înmormântat. Cunoscut fiind faptul că în majoritatea cazurilor afirmațiile sale s-au bazat pe surse documentate și probate de textele egiptene antice, este surprinzător că Plutarch a situat mormântul lui Osiris într-o așezare 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, așa cum a fost ea percepută de către Plutarch, credem că este necesar să sintetizăm cele afirmate până acum prin intermediul unor precizări referitoare la motivul dezmembrării corpului în Egiptul antic.

Actul în sine a fost atestat arheologic mai ales pentru perioada predinastică a istoriei faraonice. Obiceiul a dispărut odată cu apariția și dezvoltarea procedeului de mumificare. În schimb, literatura funerară a păstrat imaginea dezmembrării, conferându-i o semnificație bivalentă: fie reprezenta unul dintre pericolele existente în Lumea de Apoi ⁶⁹, care trebuia înlăturat cu orice preț, fie era o percepere a nevoii de existență, pe care nenumărate rituri funerare de resuscitare au preluat-o în sensul unei „restitutio ad integrum”⁷⁰ .

În contextul mitului lui Osiris, dezmembrarea corpului zeului are atât funcție, cât și semnificație dualistă, corespunzătoare unei tradiții dualiste. Seth nu numai că și-a ucis fratele, ci a săvârșit un al doilea act de violență, mutilându-i corpul.

După una din tradiții, această dezmembrare nu reprezenta altceva decât o condiție a existenței ulterioare. Reasamblarea membrilor lui Osiris, după o lungă căutare, a devenit prototipul „biruirii“ morții. Îmbălsămarea și mumificarea în lumea mitului lui Osiris sunt echivalente 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. Părțile corpului au fost răspândite în mai multe orașe ale Egiptului, unde au fost păstrate ca relicve sfinte și formau nucleul cultului zeului ⁷¹.

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

Zeița Isis este cea care le va institui, cu scopul de a perpetua luptele și suferințele ei și din compasiune pentru oameni : „prin imagini (εἰκόνας), alegorii (ὑπονοίαις) și reprezentări (μιμήματα) ea unește inițierile cele mai sfinte (ἀγιωτάταις τελεταῖς) cu amintirea durerilor pe care le-a îndurat, închinând astfel...o învățătură de minte pentru bărbații și femeile care au trecut prin nenorociri asemănătoare “ (*De Iside*, §. 27, 361 D - E) ⁷².

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“ ⁷³.

Aceste pasaje referitoare la riturile secrete ne aduc aminte de două rituri funerare târzii, cunoscute sub numele de Cartea Respirațiilor. Primul dintre aceste rituri este atribuit zeiței Isis, iar cel de-al doilea lui Thoth,

Hemesul grecilor. Imaginea zeiței Isis, care execută ritul funerar în favoarea lui Osiris este binecunoscută ⁷⁴. Thoth era întotdeauna cel responsabil de îndeplinirea ofrandelor funerare, el fiind și cel care redacta lista ofrandelor ⁷⁵. Cele două Cărți ale Respirațiilor sunt destul de frecvente în Epoca Romană și au fost elaborate în favoarea persoanelor defuncte. Textul cărții pe care o numim ipotetic „Prima Carte a Respirației“ ⁷⁶ demarează astfel: „Începutul documentului pe care Isis l-a făcut pentru fratele său Osiris, cu scopul de a reînvia ba-ul său, de a reînvia cadavrul său, de a reîntineri fiecare din părțile corpului său pentru a doua oară“ ⁷⁷. În conformitate cu acest document, defunctul va renaște ca și Osiris. Trebuie menționat faptul că identificarea binecunoscută a defuncților cu Osiris și sensul expresiei „muritor care a devenit zeu“, deseori aplicată lui Osiris în textele funerare, au fost surprinse și de autorii clasici. Revenind la textul egiptean de mai sus, concluzia exprimată ni se pare importantă: „Acesta (adică reînvierea) este un lucru care trebuie bine ascuns. El nu permite ca un bărbat sau o femeie să-l divulge cu voce tare...“ ⁷⁸. În P. demotic BM 10507 care începe cu propoziția: „Cartea pe care Isis a făcut-o pentru Osiris“ ⁷⁹, scopul misteriilor lui Osiris este indicat într-o manieră generală: „tu vei fi puternic în Lumea de Apoi prin decretul lui Isis “ ⁸⁰.

Faptul că zeița Isis a fost considerată cea care a instituit misteriile lui Osiris în lumea greco-romană este o părere general acceptată . În acest sens citim numai un pasaj din P. Oxy. 1380: „tu ești cea care l-ai făcut nemuritor pe marele Osiris...și ai dăruit tuturor țărilor inițierea în misteriile sale“ ⁸¹. Majoritatea savanților este de părere că la baza întemeierii misteriilor de către Isis nu se află influența greacă, în ciuda legăturilor pe care le are cu Demeter, fondatoarea cultului eleusian ⁸², ci elemente ale vieții religioase faraonice. De altfel, după cum am văzut, zeița joacă un rol important în mitul lui Osiris.

Motivele instituirii misteriilor erau: pietatea zeiței Isis față de soțul ei și compasiunea față de oameni. Credem că este util să reamintim că o trăsătură esențială a religiei egiptene în Epoca greco-romană era existența sufletelor avide de „mântuire“ și prezența zeilor „umani“. Astfel, **Apuleius** (*Met.* XI, 25) o numește pe Isis sancta et humani generis sospitatrix perpetua ⁸³.

Inscripțiile vorbesc în același sens ca și Plutarch. Isis este numită **σώτειρα**, fiind probabil acea zeitate care și-a salvat adepții de maladii și pericole ⁸⁴. Mântuirea pe care o asigură este nemurirea („Isis este cea care a inventat remediul care oferă nemurirea“, **Diodor**, I, 25), iar instrumentele mântuirii sunt inițierile, după cum ne prezintă mai multe aretalogii: „Sunt eu (spune Isis) care voi institui pentru oameni inițierile“ ⁸⁵. În *Kore Kosmu* 68 (13) Isis și Osiris sunt creditați cu o funcție similară la indicațiile lui **Hermes** ⁸⁶.

Plutarch, după cum am văzut, folosește cuvântul **τελετή**, care poate implica o doctrină și rituri secrete sau „sărbători având o oarecare tradiție mistică“ ⁸⁷. Înainte de autorul din Chaeroneea și Herodot a acordat o importanță mare reprezentărilor, imaginilor în cadrul misteriilor egiptene. Herodot numește **δείκηλα** scenele misteriilor de la Sais (II. 171), iar Plutarch utilizează verbul **δείκνυμι** pentru a desemna prezentarea de către preoții egipteni a vacii aurite (*De Iside*, §. 39, 366 E) și a statuilor lui Osiris (*De Iside*, §, 51, 371 F).

Plutarch nu vorbește direct de partea secretă a misteriilor lui Osiris, dar el nu ignoră acest aspect și- l invocă întâmplător, într-o paralelă cu **Dionysos**, amintind despre „dezmembrarea, învierea și renașterea“ lui Osiris, celebrate prin rituri (*De Iside*, §. 35, 365 A). Plutarch a descris în anumite cazuri partea publică a riturilor celebrate în timpul misteriilor lui Osiris.

VI . 4 . Tipologia calendarului în Egiptul antic

După *M. P. Nilsson* , elaborarea calendarului egiptean antic poate fi considerată cea mai importantă contribuție în istoria cronologiei ⁸⁸. Această remarcă pertinentă nu atrage după sine și faptul că sistemul faraonic de măsurare a timpului poate fi considerat un fenomen soluționat, ca atare multe întrebări își așteaptă încă răspunsurile în privința calendarelor din Egiptul antic. Una dintre acestea se referă la problematica denumirii lunilor, folosită de sistemele calendaristice existente în Egiptul faraonic ⁸⁹.

Invenția egiptenilor antici în materie de calendar se poate rezuma astfel: au împărțit anul în 12 luni cu 30 de zile fiecare, la care au adăugat 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 ⁹⁰.

Se pune întrebarea: câte calendare au existat în Egiptul antic ? Răspunsul 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. Perșii au adoptat calendarul luni-solar în care anul cuprinde fie 12, fie 13 luni lunare și care exista în paralel cu anul solar⁹¹.

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, mărturie stând formulele de datare din papirii arameeni din secolul V î. Hr.⁹².

Odată cu cucerirea alexandrină și începutul Epocii Ptolemaice , calendarul babilonian a dispărut din Egipt, dar cum Alexandru cel Mare a permis existența 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 și succesorii săi, Ptolemeii⁹³, coexistând cu calendarul civil egiptean, iar de la mijlocul secolului III î. Hr., calendarul lunar macedonian a fost asimilat calendarului civil. În cele din urmă, calendarul macedonian a adoptat structura calendarului nativ egiptean, menținând numai numele macedoniene ale lunilor.

3) Calendarul iulian intră în vigoare începând cu 1 ianuarie 45 î. Hr., după ce a fost adăugat un număr considerabil de zile, trecându-se astfel de la vechiul calendar roman de 355 de zile, la cel de față cu 365 de zile⁹⁴. Calendarul iulian consta din cicluri de 4 ani, a 1461 de zile, din care 3 ani de 365

de zile și un an de 366 zile. Reforma gregoriană din 1582 a schimbat raportul dintre anii bisecți și cei de 365 de zile de la 100/ 300 la 97/ 303 ⁹⁵.

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 civil egiptean format din 365 de zile, a fost influențat de acesta în reformarea calendarului roman. După Pliniu, Caesar l-a avut ca sfătuitor în probleme de astronomie și calendar pe învățatul alexandrin *Sosigenes* ⁹⁶. Deci, se presupune că sistemul iuliano- gregorian modern poate fi considerat un descendent al calendarului egiptean antic ⁹⁷.

4) Calendarul alexandrin a fost introdus de Augustus imediat după cucerirea din 30 î. Hr. ⁹⁸, 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 etiopienă.

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 revărsării Nilului. Probabil inundația a jucat un rol important în elaborarea calendarului civil; de fapt, numele primului anotimp din calendar- **akhet** - se referă 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 revărsare 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 ⁹⁹.

Datele astronomice sunt legate de apariția heliacală , în iulie, a stelei Sothis/ Sirius. Există multe dovezi că apariția lui Sothis a fost considerată începutul anului ¹⁰⁰. Acest lucru este subliniat și de un pasaj din *Decretul de la Canopus* : „...în ziua apariției lui Sothis numită «cea care deschide anul» în scrierile Casei Vieții“ ¹⁰¹.

Apariția heliacală a stelei Sirius este mult mai sigură pentru începutul anului egiptean decât inundația Nilului, deoarece primul fenomen era mult mai stabil în anul solar.

De-a lungul deceniilor au fost elaborate teorii care susțineau existența a două calendare sothiace: unul lunar și altul solar. Calendarul lunar „original“ identificat de *L. Borchardt* și *R. A. Parker* era un calendar sothiac lunar ¹⁰². Calendarul sothiac solar a fost propus de *K. Sethe*, dar ipoteza lui este greu demonstrabilă ¹⁰³.

Alte două fenomene astronomice au fost considerate ca marcând începutul anului calendaristic: solstițiul de iarnă ¹⁰⁴ și solstițiul de vară ¹⁰⁵. Este foarte probabil însă ca aceste fenomene să intre în discuție numai pentru perioada târzie a istoriei egiptene antice, în urma influențelor grecești sau babiloniene. Solstițiile și echinocțiile sunt menționate în P. demotic Berlin 13147, verso + 13146 verso , datând din secolul I î. Hr. ¹⁰⁶.

Dacă este să răspundem la întrebarea câte calendare au existat în Egiptul antic, am putea afirma că erau două: calendarul civil și calendarul lunar, iar calendarul lunar târziu al lui *L. Borchardt* și *R. A. Parker* se bazează pe cel civil. De altfel, diferența de bază dintre aceste două calendare lunare ipotetice (cel timpuriu și cel târziu), rezidă în stabilirea lunii acreditate ca purtătoare a primei Luni pline.

Oamenii de știință presupun că în Egiptul antic, înainte de apariția scrisului, adică în intervalul mileniilor V- IV î. Hr., a fost elaborat un calendar al vieții cotidiene care avea un caracter lunar. Odată cu invenția scrierii a fost inventat și un calendar independent de Lună, care după cum ne demonstrează 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 astăzi sub numele de calendarul civil, a devenit calendarul vieții cotidiene pentru întreaga durată a istoriei egiptene, având 365 de zile și care era paralel cu anul solar (astronomic). Totuși, era mai scurt decât acesta cu un sfert de zi, fapt pentru care după 730 de ani lunile de iarnă au devenit cele de vară și invers. După 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** și **shemu**. Cele 12 luni au fost numite după anotimpul căruia îi aparțineau, iar locul lor în cadrul anotimpurilor a fost indicat de un număr. De exemplu, I- IV akhet, I- IV peret și I- IV shemu, nume care au fost utilizate în întreaga istorie egipteană.

Rolul calendarului lunar, foarte popular în Egiptul predinastic, a fost redus la rolul unui calendar religios și restrâns la activitatea templelor, iar numele lunilor reprezenta atât numele unei luni lunare, cât și numele unei sărbători din acea lună lunară ¹⁰⁷.

Structura calendarelor lunare este aceeași, având la bază ciclul perpetuu al fazelor lunare, care determină ciclul perpetuu al lunilor lunare. Cei care au alcătuit calendarul trebuiau să determine începutul acestui ciclu perpetuu, care putea fi stabilit prin alegerea unui eveniment fix al anului în afara ciclului lunar și care conferea astfel un statut special lunilor lunare în care acest eveniment se producea.

Datorită faptului că ciclul lunilor lunare își urma propriul curs, acel eveniment putea să cadă în oricare dintre zilele lunii lunare. Luna lunară în care acest eveniment avea loc constituia în același timp începutul și sfârșitul. Egiptenii au conferit acestei luni lunare numele de „cea care deschide anul“ sau „Re- Horus al celor două orizonturi“ și „nașterea lui Re“ ¹⁰⁸. După această lună, urmează prima lună lunară întreagă a anului lunar numită **tekhey** („beția“, după sărbătoarea beției celebrată la acea dată) ¹⁰⁹.

Deci, în Egiptul antic erau cunoscute două tipuri de calendare lunare, cu o singură diferență și anume evenimentul care era ales pentru a desemna începutul anului. Primul tip de calendar lunar începea în timpul verii și era anunțat de apariția heliacală a stelei Sothis. Acesta este calendarul lunar timpuriu și a coexistat de la începutul istoriei egiptene cu calendarul civil. Luna lunară în care apare steaua Sirius este numită **wep renepet**. Calendarul lunar timpuriu este într-un fel paralel cu ciclul anotimpurilor dacă avem în vedere denumirile lunilor. De exemplu, numele lunii a 5- a, după **wep renepet**, este **shefet- bedet** „mirosirea emerului“ ¹¹⁰; această lună lunară corespunzând lunii decembrie sau ianuarie, când se simte într-adevăr mirosul seminței, după sezonul inundației.

În cel de-al doilea tip de calendar lunar, evenimentul care marchează începutul este prima zi a noului an civil, adică **I akhet 1**; prin urmare, acest tip de calendar lunar a fost atașat calendarului civil și a fost denumit de către oamenii de știință calendarul lunar bazat pe cel civil. El a intrat în uzanță în anul 1300 î. Hr. Ca atare, **I akhet 1** civil a avut loc în timpul lunii lunare **wep renepet**, iar următoarea lună lunară **tekhey**, începe cu prima Lună nouă din luna civilă **I akhet**.

Calendarul Ebers din secolul XVI î. Hr., prezintă lista celor 12 nume ale lunilor din calendarul lunar ¹¹¹. Aceste nume variază, cum ar fi spre exemplu lista târzie de la Ramesseum, care cuprinde 12 nume, dar cu

mai multe apelative ale zeilor ¹¹². Probabil și în cazul Egiptului antic, atunci când se adăuga încă o lună la cele 12 luni existente, se repeta unul dintre aceste nume ¹¹³.

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. Există și transferuri de nume ale lunilor de la un calendar la celălalt, mai ales după 1300 î. Hr., calendarul lunar bazat pe cel civil reflectând legătura dintre calendarul lunar și cel civil. Relația dintre calendarul lunar bazat pe cel civil și calendarul civil constă în faptul că numele lunilor în cele două calendare pot fi privite ca perechi. Astfel, fiecare lună civilă își are propria sa „umbră“ în calendarul lunar, iar datorită faptului că luna civilă începea mai repede decât perechea sa lunară transferul numelui se efectua având în vedere această diferență temporală. O altă trăsătură a celor două calendare o reprezenta derivările de nume. În acest caz, un număr 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 două 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 „(zeița) Renenutet“ și „(zeul) Khonsu“ din calendarul lunar cu „cea (sărbătoarea sau lună) a lui Renenutet“ și „cea (sărbătoare sau lună) 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 hi-eroglifice 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 ¹¹⁴. Echivalențele 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.

După cum a remarcat *J. Hani*, ținând cont de problematica calendarelor egiptene, datele la care au fost celebrate anumite sărbători au fost calculate diferit, astfel: în Epoca Romană pentru una și aceeași sărbătoare vom beneficia de două sau chiar trei date diferite, existând chiar unele sărbători care au fost celebrate de mai multe ori ¹¹⁵.

VI. 5. Sărbătorile lui Osiris

Informațiile pe care ni le oferă Plutarch în legătură cu sărbătorile osiriace nu sunt prea detaliate, dar importanța lor rezidă în precizarea datelor, el fiind singurul autor antic care se poate mândri cu această performanță.

1. Sărbătoarea inundației (1- 5 Thoth)

Este meritul incontestabil al lui *J. Hani* să depisteze în cadrul lui *De Iside* data acestei sărbători. Cu toate acestea, după cum vom vedea, există

unele inadvertențe în afirmațiile sale. Prima se referă chiar la denumirea sărbătorii: „Fête de l’Inondation ou du Lever de Sothis“ ¹¹⁶. După cum am precizat mai sus, exista un decalaj între momentul începerii inundației și apariția heliacală 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 investigației noastre ni se pare mult mai indicat să vorbim numai de sărbătoarea inundației.

Plutarch nu menționează direct această sărbătoare, dar în momentul în care se referă la sacrificiile umane din Eileithyiaspolis, care au avut loc în timpul zilelor caniculare (*De Iside*, §. 73, 380 D) ¹¹⁷, acest eveniment trebuia să coincidă cu sărbătoarea osiriacă a inundației.

Această sărbătoare a fost celebrată pe teritoriul întregului Egipt, fiind în strânsă legătură cu Isis și Osiris, mai precis cultul acestora. După mărturiile antice ea a avut loc la 1 Thoth al anului sothiac (= 19 iulie după calendarul iulian, adică 7 iulie în calendarul gregorian), când teoretic apare și steaua lui Isis, adică Sothis.

Manifestarea are un caracter sezonier, fiind în strânsă legătură cu ciclul agrar al Mitului lui Osiris: inundația reprezenta unirea lui Osiris, cel care simboliza apele Nilului, cu zeița Isis, adică „pământul negru“ al Egiptului.

În conformitate cu o tradiție târzie relatată de către **Pausanias** (X. 32. 18) ¹¹⁸ originea inundației rezidă în lacrimile zeiței Isis, cea care plângea deasupra corpului zeului Osiris.

Decretul de la Canopus și cel emis la Memphis menționează această sărbătoare, iar după ultimul document ea trebuia să dureze cinci zile ¹¹⁹. Potrivit mărturiilor literare ¹²⁰ această sărbătoare reprezenta un prilej de adunare a locuitorilor Văii Nilului, care-și manifestau bucuria cu acea ocazie.

Ritualul sărbătorii antice nu este cunoscut cu precizie, deși *J. Hani* ni-l prezintă destul de detaliat ¹²¹, folosindu-se în special de observațiile lui *R. Merkelbach* ¹²². Conform acestuia sărbătoarea revărsării Nilului era o sărbătoare regală, care ar comemora victoria mitică a lui Horus asupra însoțitorilor lui Seth, act reprezentat prin străpungerea digurilor. După cum a observat, pe bună dreptate, *F. Dunand* ¹²³ „nimic nu ne permite să afirmăm că data atribuită celebrării victoriei lui Horus, adică intervalul 21- 25 Mekheir, trebuie raportată la 1 Thoth, când începea inundația“ ¹²⁴.

Cu toate acestea, semnificația osiriacă a sărbătorii este dovedită de afirmațiile unor autori clasici. În primul rând, **Plutarch** (*De Iside*, §. 38, 365 E- 366 A) ¹²⁵ amintește de faptul că Nilul, emanația lui Osiris, acoperă și fertilizează pământurile care reprezintă corpul zeiței Isis. Ca atare, el sugerează și o legătură intimă între cei doi rezultatul căreia fiind nașterea lui Horus.

La același eveniment se referă și **Heliodor** (*Ethiop.*, IX. 9) când amintește de sărbătoarea revărsării Nilului, precizând că unirea dintre apele Nilului și pământul Egiptului este însăși sursa vieții ; contopirea celor două elemente reprezenta pentru „inițiați“ uniunea dintre Isis și Osiris ¹²⁶.

Episodul a fost relatat și de către **Nonnos** (*Dionys.*XXXVI, 331- 332) care amintea de „soția umedă“, adică de Isis, și califica Nilul, adică pe Osiris, ca unul care „acoperă cu săruturile sale umede logodnica însetată“ ¹²⁷.

În încheiere este interesant să amintim o sărbătoare locală legată de nașterea zeiței Isis- Nepherses la *Soknopaiu Nesos*, care în conformitate cu calendarul alexandrin începea la 26 Epiphi, adică 31 iulie după calendarul gregorian. Atât *R. Merkelbach* ¹²⁸, cât și *F. Dunand* ¹²⁹ au văzut o legătură între nașterea zeiței și începuturile inundației. Acest exemplu nu exclude decalajul între cele două fenomene, ca și datele diferite la care se sărbătoreau.

2. Sărbătoarea distrugerii inamicului (9 Thoth)

Atât *J. Hani*¹³⁰, cât și *C. Froidefond*¹³¹ au identificat pe data de 9 Thoth a calendarului alexandrin (= 6 septembrie ?) o sărbătoare pe care ei au numit-o ipotetic a ihtiofagiei domestice, bazându-se pe un fragment din *De Iside* (§. 7, 353 C- D): „...Preoții se abțin de (a mânca) orice pește și în ziua a 9- a a lunii Thoth, când toți egiptenii consumă pește fript în fața ușii (casei lor), preoții nu gustă peștele, ci îl ard în fața porții (casei lor)¹³².

Trecând în revistă sărbătorile naționale, regionale și pe cele individuale celebrate pe teritoriul Egiptului¹³³ n-am reușit să depistăm o sărbătoare a ihtiofagiei domestice. La o simplă analiză a textului lui Plutarch se poate observa că emfaza enunțurilor sale cade pe atitudinea preoților. Se știe că egiptenii antici, deși au socotit în general peștii animale nevătămătoare, totuși le-au împărțit în ființe bune și rele¹³⁴, dihotomie care a rămas o trăsătură caracteristică a religiei egiptene târzii.

În același timp, nu considerăm că afirmațiile lui Plutarch ar trebui rupte de context, adică de Mitul lui Osiris; în conformitate cu acesta, zeița Isis a reușit să recupereze toate părțile corpului tranșat de către Seth, cu excepția phallus-ului, care a fost devorat de pești, motiv pentru care marea majoritate a egiptenilor îi detestă (*De Iside*, §. 18, 358 B). Putem vorbi chiar de un tabu față de pești, iar cum afirma Chaeremon: „...dintre toate produsele Egiptului, ei (egiptenii) se abțin să consume toate speciile de pești...“¹³⁵. Trebuie precizat că animalele aflate în mlaștini au fost considerate având un caracter sethian, credință aflată în strânsă legătură cu mitul și cultul lui Osiris¹³⁶. A mânca un pește presupunea ideea consumării unui inamic învins, fiind vorba de Seth sau de o manifestare a acestuia, iar arderea lor semnifica distrugerea totală a lor¹³⁷.

La Edfu exista un rit al călcării în picioare a animalelor thyphoniene, printre care și a peștelui, acesta fiind identificat cu inamicul lui Horus¹³⁸. La

Esna , la data de 1 Payni, se plasau 4 pești în direcția celor 4 puncte cardinale, unde se înscriau numele dușmanilor regelui, se ardeau peștii și se aruncau resturile lor în canal ¹³⁹.

Calendarul zilelor faste și nefaste de la Cairo menționează în prima lună a anului o serie de restricții privind consumarea unor specii de pești, astfel: pe **I akhet 9** (15 iulie în calendarul gregorian, 27 iulie în calendarul iulian și 10 Epiphi în calendarul kopt), pe **I akhet 11** (17 iulie în calendarul gregorian, 29 iulie în calendarul iulian și 12 Epiphi în calendarul copt), pe **I akhet 14** (20 iulie în calendarul gregorian, 1 august în calendarul iulian și 15 Epiphi în calendarul copt) și pe **I akhet 15** (21 iulie în calendarul gregorian, 2 august în calendarul iulian și 16 Epiphi în calendarul copt) ¹⁴⁰.

În legătură cu data exactă a acestei sărbători credem că ea ar fi avut loc cândva în jurul lui 15 iulie după calendarul gregorian = 27 iulie după calendarul iulian. Desigur, datele propuse reprezintă numai o ipoteză de lucru.

3. Sărbătoarea lui Hermes- Thoth (19 Thoth)

După **Plutarch**: „Pe data de 19 a primei luni (a anului), ei (egiptenii) țin sărbătoarea lui Hermes și mănâncă miere și smochine, în timp ce afirmă: «dulce este adevărul»“ (§. 68, 378 B) ¹⁴¹. În Calendarul lui Ramses al III-lea de la Medinet Habu este amintită o sărbătoare a lui Thoth în „prima lună a inundației , ziua 19“ ¹⁴², iar conform Calendarului de la Esna la „19 Thoth (se celebra) sărbătoarea lui Thoth, cel mare, în întreaga țară“ ¹⁴³.

Mierea a avut un rol important în viața egiptenilor atât din punct de vedere economic, cât și religios ¹⁴⁴. Atâta timp cât în componența numelui faraonului Egiptului de Jos intra și semnul albinei, între vietate și cultul regal existase o strânsă legătură; mai mult, la Sais, tot în regiunea Deltei, existase o „cetate a albinei“, unde se adora o formă locală a lui Osiris. După anumite ipoteze, corpurile celor decedați au fost ținute în miere ¹⁴⁵, iar după un pasaj

din P. Salt 825, albina, cea care producea mierea atât de importantă pentru zei, a fost creată, ca și mierea, din lacrimile lui Re ¹⁴⁶. După o tradiție antică, mierea era asociată cu apele binefăcătoare ale Nilului ¹⁴⁷. Smochinele erau nelipsite în cazul unor ofrande , având un oarecare rol și în medicina faraonică ¹⁴⁸. După Plutarch, mierea și smochinele sunt simboluri ale adevărului, iar expresia de la sfârșitul frazei citate din *De Iside* trebuie să se refere la o ceremonie de prezentare a ofrandei lui Maat, divinitate cu care zeul Thoth a fost în strânsă legătură, iar mierea simboliza câteodată „dulceața“ adevărului divin.

4. Sărbătoarea bastonului solar (23 Phaophi)

Punctul de plecare în încercarea de elucidare a naturii și datei acestei sărbători îl reprezintă următorul pasaj: „Pe ziua de 23 (a lunii) Phaophi ei (egipteni) celebrează nașterea bastonului Soarelui, după echinocțiul de toamnă, ceea ce denotă că are nevoie de sprijin și proptea în timp ce pierde treptat din căldura și luminozitatea sa și se îndepărtează de noi, coborând, înclinându-se pe orizont “ (*De Iside*, §. 52, 372 B- C) ¹⁴⁹.

În primul rând, expresia **βακτηρίας ἡλίου** „baston (suport) al Soarelui“ nu are echivalent în limba egipteană. Din punct de vedere mitologic cuvântul **iewen** semnifică „pilon, suport“ al cerului, devenind un simbol al forței, fiind în special asociat cu localitatea Heliopolis. Conceptul, mai ales în textele Epocii greco- romane, era și un epitet frecvent al lui Osiris, fiind în strânsă legătură cu **Iewenet**, adică Dendera ¹⁵⁰. În conformitate cu diferite variante ale mitului solar egiptean antic, Re, spre sfârșitul domniei sale terestre, îmbătrânind, avea nevoie de un baston pentru a se „deplasa“. Dacă avem în vedere că deja în epoca lui Plutarch echivalența Re (Soare) = Osiris era o realitate, putem să ne gândim la expresia metaforică a gânditorului din Chaeronea. Cu toate acestea, o sărbătoare de acest gen, luând în considerare și cele afirmate până acum, nu exista la egipteni. *C. Froidefond*,

având în vedere jocul de cuvinte **κλινόμενον - πλάγιον** , sugera o sursă greacă, din păcate neidentificată ¹⁵¹.

Data presupusei sărbători este dificil de stabilit. Dacă avem în vedere că Plutarch, de obicei, ne prezintă datele în sistemul calendaristic alexandrin, atunci 23 Phaophi nu poate fi decât 20 octombrie, dată la care se pot observa din punct de vedere astronomic anumite perturbări cauzate de echinocțiul de toamnă ¹⁵².

5. Funeraliile lui Osiris (17- 20 Athyr)

Sărbătorile osiriace au un caracter sezonier și implicit agricol. După cum am văzut, prima sărbătoare este cea a inundației, iar a doua este cea a semănatului și a germinației.

Osiris a fost considerat ca fiind încarnat în plante, iar odată cu re-tragerea apelor, asistăm la reapariția vegetației, ceea ce poate fi considerată o „descoperire“ (**εὔρεσις**) a zeului. Perceput ca zeu al apei, el a dispărut cu fluxul Nilului în mare (*De Iside*, §. 32, 363 D) ¹⁵³. Zeița Isis a fost cea implicată în căutarea soțului ei, Osiris fiind regăsit în apa potabilă a Nilului și în grâul care încolțește; dar pentru a încolți, era necesară împrăștierea grăunțelor în pământ. Ca atare, Osiris - zeul vegetației ¹⁵⁴- este mort și îngropat, iar moartea zeului și lamentațiile în semn de doliu se află în strânsă legătură cu arăturile pământului. Aceasta este schema gândirii mitice adiacentă riturilor, constituind ceea ce se cheamă „funeraliile lui Osiris“ (*De Iside*, §.42: **’Οσίριδος ταφαίς**) .

În această ordine de idei, relevante sunt următoarele afirmații ale lui Plutarch: „...Ei spun că Osiris a dispărut în luna Athyr...atunci preoții, printre alte ceremonii triste, pentru a figura doliul zeiței, acoperă o vacă aurită cu un veșmânt de în negru- deoarece ei cred că vaca, ca și pământul, este o imagine a lui Isis - și o expun continuu timp de patru zile, începând cu ziua a 17-a

a acestei luni. Fenomenele pe care le jelesc sunt patru la număr: în primul rând deplâng scăderea și retragerea Nilului; în al doilea rând, diminuarea vânturilor din nord, complet stăpânite de vânturile din sud; în al treilea rând, scurtarea zilei, devenită mai puțin lungă decât noaptea; și înainte de toate, denudația pământului, împreună cu dezgolirea copacilor, care cu această ocazie își pierd frunzele. În noaptea celei de-a 19 zi, ei coboară spre mare. Stoliștii și preoții aduc o cistă sacră, care conține o mică cutie de aur. Ei toarnă în aceasta puțină apă potabilă pe care au adus-o cu ei și atunci asistența strigă : «Osiris a fost regăsit». După aceea, amestecă pământul fertil cu apă și combinându-l cu arome prețioase și tămâie, ei modelează o figură în formă de semilună, pe care o îmbracă și o împodobesc, sugerând astfel că pentru ei acești zei sunt esența pământului și a apei“ (*De Iside*, §. 39, 366 E-F) ¹⁵⁵.

Dacă analizăm datele pe care le deținea Plutarch în legătură cu anotimpurile egiptene se poate afirma că acestea nu se bazau pe realitatea faraonică. În timpul lunii Khoiak, ultima lună a inundației, vântul care bate din nord nu încetează în luna decembrie. Apoi, nu există o denudație a pământului și nici o prelungire marcantă a duratei nopților. La fel, nu se produce o veștejire a plantelor, urmată de căderea frunzelor, ci mai degrabă acum apar semnele noii prosperități, odată cu însămânțarea, care urmează scăderii nivelului apelor. Din întreaga povestire a lui Plutarch, redată până acum, numai acest ultim aspect concordă cu realitatea egipteană. De aici se poate trage concluzia că Plutarch, ori mai degrabă sursa pe care a utilizat-o, nu era destul de familiarizat cu fenomenele geo- climaterice ale Egiptului antic.

A sugera faptul că sărbătoarea lui Osiris în timpul lunii Khoiak (la Plutarch Athyr) a fost strâns legată de un anotimp, pare să fie în concordanță cu realitatea: ea a fost o sărbătoare a reînceperii cultivării pământului.

După *R. A. Parker*¹⁵⁶ sărbătoarea Khoiak a fost una a calendarului lunar și ca atare, de-a lungul timpului, era mai puțin fixă.

Referitor la această sărbătoare trebuie precizat că 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.¹⁵⁷. Deși se spune că a fost celebrată în templele întregului Egipt, în afară 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 cuvă inedită descoperită la Coptos (Muzeul din Cairo- JdE 37516)¹⁵⁸; alte surse, unele conținând informații mai detaliate, vor fi menționate mai jos.

În Calendarul de la Edfu întreaga lună Athyr a fost numită „Sărbătoarea (Stăpânei) Denderei“¹⁵⁹. Totuși, există un indiciu în legătură 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“¹⁶⁰. Pe de altă parte, unele asemănări dintre relatările lui Plutarch despre sărbătoarea din Athyr și textele capelelor osiriace de la Dendera din timpul sărbătorii Khoiak, îi determină pe unii cercetători să presupună că avem de-a face cu descrierea aceleiași sărbători¹⁶¹.

Discrepanțele între numele lunilor se pot explica dacă ținem cont de părerile 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 Plutarch și aceste date sunt cele ale anului civil redate în termenii calendarului alexandrin...Presupunând că această sărbătoare a început pe 16 Athyr, 16 Athyr alexandrin ar fi echivalentul lui 12 Khoiak civil în anul 76 d. Hr. Presupunând că această sărbătoare a luat sfârșit pe 20 Athyr, 20 Athyr alexan-

drin ar fi 30 Khoiak civil în anul 132 d. Hr. Este probabil ca aceste date să reflecte un an care s-a situat între 76 d. Hr. și sfârșitul vieții lui Plutarch¹⁶².

La Dendera, pe acoperișul templului există 3 capele situate la est și 3 capele vestice, care ne furnizează scene și inscripții simbolice referitoare la protejarea cadavrului lui Osiris și a pregătirii acestuia pentru renaștere ¹⁶³. Capele asemănătoare existau și în alte locuri sfinte cum ar fi: Philae, Hibis, etc., însă importanța acestora era mai redusă.

În conformitate cu datele furnizate de inscripțiile de la Dendera, în intervalul 12- 30 Khoiak se celebrau Misteriile lui Osiris. Pentru a înțelege unele afirmații ale lui Plutarch se impune prezentarea calendarului ritual al capelilor osiriace ¹⁶⁴.

Ziua de 12 Khoiak reprezintă începutul misteriiilor, care durează 19 zile. La a 4-a oră a zilei (după coloana 101 a textului din capela estică nr. 1) are loc pregătirea orzului și a nisipului destinat formării statuetei lui Khentamentiu și pregătirea relicvei divine. Ele se cântăresc și se amestecă, se pun într-un tipar al imaginii divine și în bazinul relicvei divine, care sunt depuse apoi în „cuva- grădină“, între două împletituri de stuf (col. 18, 23, 107) și udate în fiecare zi (col. 18- 20, 23- 25, 100- 108), până pe 21 ale lunii.

La 14 Khoiak , la a 3-a oră a zilei (col. 116), începe pregătirea materialului din care va fi confecționată statueta lui Sokaris, care înfășurată în ramuri de sicomor, este conservată într-un vas de argint până pe data de 16 Khoiak (col. 33- 35, 116- 121).

La 15 Khoiak începe decorarea sicriului, destinat să primească imaginea 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 și a cărui fierbere va începe pe 18 și se va termina pe 23 Khoiak (col. 72, 147- 148).

La 16 Khoiak, la a 3-a oară a zilei, un preot va lua vasul de argint conținând materialul pregătit în ziua de 14 pentru confecționarea imaginii lui Sokaris. Este adus tiparul lui Sokaris, apoi este uns cu o substanță și se varsă în tipar conținutul vasului de argint. Odată umplut și închis, tiparul este așezat pe un pat, în „Camera patului“, care se află în „Pavilionul acoperit“ (col. 35, 121- 125). În timpul acestei zile are loc «Sărbătoarea deschiderii Casei». Atunci, zeul iese împreună cu Anubis, face un tur al templului și al necropolei sacre, fiind precedat de 4 obeliscuri și de „zeii pe suporturile lor“ (col. 82- 83). Această sărbătoare are loc din nou pe 24 Khoiak.

La 19 Khoiak statueta lui Sokaris este scoasă din tiparul său (col. 36, 92, 126), fiind pusă pe un soclu de aur și expusă la soare, apoi unsă în continuu cu tămâie și stropită cu apă până în 23 Khoiak.

La 20 Khoiak se țese „marea bucată de stofă“, începând cu a 8 -a oră a zilei și se termină la aceeași oră din a doua zi (col. 50- 51).

La 21 Khoiak are loc sfârșitul germinației. Tulpinile de orz germinat care se află deasupra și dedesubtul tiparului lui Khentamentiu și a bazinului relicvei divine, în cuva- grădină, sunt scoase, apoi transportate la necropola sacră pentru a fi înmormântate (col. 108- 109). Tiparul lui Khentamentiu este scos din cuva- grădină, deci imaginea sacră a fost extrasă. Cele două părți din care se compune, după ce au fost unse cu tămâie, sunt reunite și legate cu ajutorul a 4 bentițe (col. 20, 25, 112). Se lasă apoi la soare pentru a se usca până la a 5-a oră a zilei (col. 25). Se procedează la fel și pentru bazinul relicvei divine (col. 20, 113), ale cărei 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 smirnă (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 bărci de

papyrus purtând statuile lui Horus, Thoth, Anubis, Isis, Nephtys, fiii lui Horus și alte 29 de divinități, ca și 365 de lămpi (col. 2- 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 oră 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 îmbălsămare.

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 bentițele 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 3o Khoiak, când este înmormântată în necropola sacră. Trebuie remarcat faptul că figurina lui Khentamentiu și a bazinului relievei divine din anul precedent sunt scoase, înfășurate și închise fiecare într-un sicriu de sicomor și vor fi înhumate tot la 3o Khoiak. Ziua de 24 Khoiak este ziua bucuriei în întreaga așezare, deoarece încep riturile de înmormântare.

Intervalul 24- 30 Khoiak are o semnificație mistică importantă. Imaginea divină veche (singura admisă în mormântul definitiv), odată ce a fost reînfășurată, a fost așezată pe un pat, pe ramuri de sicomor, până la înmormântare. Cele 7 zile care încep sub această formă, simbolizează perioada de creștere a lui Osiris la sânul mamei sale Nut, aceasta fiind reprezentată prin ramurile de sicomor (col. 98).

La 30 Khoiak are loc înmormântarea celor 3 simulacre sacre (statuetele lui Sokaris, Khentamentiu și relicva divină), întipărite anul anterior (col. 22- 23, 36, 96, 114- 116, 129 -131). Ele sunt conduse la necropolă la ora a 3-a a nopții. Misteriile se sfârșesc prin ridicarea stâlpului Djed (col. 26, 85, 96).

După cum am observat, ritualul conține descrierea minuțioasă a unui anumit număr de obiecte folosite în timpul celebrării misteriiilor. Dintre acestea, cel puțin 6 sunt demne de amintit pentru înțelegerea corectă a celor afirmate și descrise mai sus.

I., „Cuva-grădină“ a lui Khentamentiu

„Grădina“ se prezintă sub forma unei cuve pătrate din bazalt de 0, 65 cm (un cot și 2 palme) latura și 0, 28 cm adâncime (3 palme și 3 degete). Ea se afla pe 4 suporturi. În partea de jos, în mijloc are o gaură de dimensiuni mari pentru scurgerea apei vărsate 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- grădină“ era decorată la exterior cu scene reprezentând „lucrările grădinii ca și zeii protectori ai lui Osiris în grădină“ (col. 16). Cuva 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 cuvă între două împletituri de stuf (col. 18). Această „cuvă- grădină“ începând cu 12 și până în 21 Khoiak, se udă zilnic până ce semințele germinează.

II. Tiparul lui Khentamentiu

Acesta era de aur și compus din două părți, având aspectul unei mumii în formă 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 cuvă și înainte de umplere sunt acoperite

în interior cu o pânză de in pentru a evita ruperea mulajului 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 bentițe 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 orașe sfinte. Din punct de vedere dogmatic este în strânsă legătură cu Khentamentiu, fiind numită „relicva acestui zeu“.

Bazinul era de fapt o cutie pătrată de bronz, compusă din două părți simetrice. Tiparele acestora au fost umplute cu un amestec de orz și nisip, fiind plasate separat în „cuva- grădină“, unde rămân de la 12 Khoiak până la 21 Khoiak, timp necesar pentru germinarea orzului. Pe 24 Khoiak bazinul din anul precedent, uns cu unguente și învelit în pânză, marcat cu numele lui Khentamentiu, este închis într-un sicriu de sicomor care va fi înmormântat pe 30 Khoiak, ziua încheierii misterilor.

IV. Tiparul lui Sokaris

Comparativ cu cel al lui Khentamentiu are un aspect diferit: este în forma unei mumii androcefale, purtând o perucă divină cu uraeus, ținând sceptrul și apărătoarea de muște încrucișate pe piept și o barbă falsă. Diferă și din punctul de vedere al materialelor din care a fost confecționat. După ce a fost umplut cu orz și nisip, a fost depus pe un pat de aur, într-o „Cameră a patului“ (col. 36, 92, 126), unde a fost păstrat între 16 - 19 Khoiak (col. 35, 121), timpul întregii germinări mistice.

V. Bărcile procesiunilor nautice

Aceste bărci măsoară 1 cot și 2 palme (cca. o, 68 cm) și au fost executate din papyrus. Procesiunea nautică din 22 Khoiak se compunea din 34 de bărci împărțite în două grupe pe lacul sacru: 17 la vest și 17 la est (col. 78). În bărci se aflau tiparul lui Khentamentiu, bazinul relicvei divine și figurinele altor divinități, care păzesc prețioasele simulacre divine; ele poartă 365 de lămpi. Trebuie remarcat faptul că statuia lui Sokaris nu apare în această ceremonie, deoarece ea a fost modelată pe 24 Khoiak.

VI. Vaca Remenit

Vaca *Remenit* - „Purtătoarea“ - era executată din sicomor, placat cu aur (col. 68) și măsura 1 cot (= o, 52 cm) lungime (col. 69). Ea purta coroana *atef*, un colier de lapis-lazuli, iar pe spate imaginea unui scarabeu. Fiind scobită, în interior se afla un „recipient sfânt“, de fapt o mumie acefală. Trebuie să recunoaștem în *Vaca Remenit* o reproducere de dimensiuni reduse a sicriului pe care zeița Isis l-a confecționat pentru soțul ei.

Se mai impun anumite precizări în legătură cu natura lui Osiris așa cum el se regăsește în textele de la Dendera. Divinitatea este denumită „marele zeu care rezidă în Dendera“, apoi „Cel-care-este-în- fruntea-Vestului“ (Khentamentiu), Sokaris (forma memphită a lui Osiris) și Wen-nefer. Ca atare, teologii de la Dendera au optat pentru o figură „națională“ a lui Osiris, fără profunde rădăcini locale ¹⁶⁵.

În concluzie: misteriiile de la Dendera erau în strânsă legătură cu moartea și renașterea lui Osiris. După cum am observat, în Epoca Regatului Mijlociu și a Imperiului, misteriiile descrise prin intermediul Calendarului de la Medinet Habu și stelelor comemorative de la Abydos nu aveau un caracter agrar. Acest aspect se accentuează odată cu Epoca Târzie a istoriei faraonice, mai ales în Epoca Ptolemaică.

Am specificat mai sus că la Abydos, și nu numai, zeița Isis nu joacă nici un rol în Misteriile lui Osiris. Odată cu secolul IV î. Hr., așa cu rezultă din mărturiile P. Louvre N. 31 67 (S), rolul ei cât și al zeiței Nephys de vine din ce în ce mai însemnat. Astfel, avea calitatea de apărătoare a corpului divin, de bocitoare a lui Osiris, dar și de reanimare a zeului defunct ¹⁶⁶. Totodată, este posibil ca sărbătoarea **Kikellia** din Decretul de la Canopus să evoce doliul ținut de către zeița Isis ¹⁶⁷.

Grecii din Egipt au luat și ei parte la Misteriile lui Osiris, însă pentru ei rolul principal a fost deținut de către zeița Isis, motiv pentru care acestea au fost numite **Isieia** sau **Eisieia**. În conformitate cu *Arhivele lui Zenon*, misteriiile au fost celebrate însă în decembrie, contrar intervalului octombrie-noiembrie din epoca faraonică ¹⁶⁸; motivele decalării datelor au fost expuse mai sus.

Comentând *Isia* descrisă în P. Heidelberg din secolul II d. Hr., *H. C. Youtie* afirma că această sărbătoare, pe care el o echivalează cu cea a lui Plutarch din Athyr, a fost ținută în luna în cauză „cel puțin din secolul III î. Hr. până în secolul II d. Hr.... și a durat în total 4 zile, de la 17- 20 (Athyr), 13- 16 noiembrie în calendarul roman“; el adaugă faptul că „Geminus din Rhodos, scriind în secolul I î. Hr., a afirmat pregnant că data sărbătorii a variat în funcție de *annus vagus* egiptean...” ¹⁶⁹. Principala eroare a demonstrației lui *H. C. Youtie* constă în faptul că nu a luat în considerare datele provenite de la Dendera , însă echivalarea propusă este justă !

Textul din *De Iside* descrie 3 rituri: 1). expunerea vacii aurite reprezentând-o pe zeița Isis și arătând doliul zeiței la moartea lui Osiris, care a durat de la 17, până la 20 Athyr; 2). o procesiune către mare, care a avut loc în noaptea de 19 Athyr, în urma căreia Osiris a fost găsit; 3). confecționarea unei figurine divine în formă de semilună, foarte probabil pe 20 Athyr.

Un pasaj din *De Iside*, §. 52, 372 B -C: „...în timpul solstițiului de iarnă ei aduc în procesiune o vacă, cu care se face de șapte ori înconjurul templului Soarelui; acest circuit este numit «Căutarea lui Osiris»“, se referă la același rit ca cel din §. 39, deoarece acolo se afirma: „Osiris a fost regăsit!“. Apoi, referința la solstițiul de iarnă confirmă caracterul sezonier al misteriiilor și celebrarea lor în timpul lunii Khoiak, deși, după cum a remarcat *J. G. Griffiths*, fenomenul are loc după ziua de 20 a lunii Khoiak ¹⁷⁰. În conformitate cu afirmațiile lui **Herodot** (II. 129- 132), faraonul Mykerinos, după ce și-a pierdut fiica, a confecționat din lemn figura unei vaci scobite și poleite cu aur „...în care și-a închis fiica moartă“. Vaca o reprezenta pe zeița Neith din Sais, asimilată cu Isis- Hathor. În cele din urmă, **Herodot** adaugă că statuia ei a fost scoasă o dată 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 că zeul care nu poate fi numit, nu este altul decât Osiris. După cum am văzut, în textul de la Dendera vaca era numită *Remenit*, iar statuia ei purta mumia lui Osiris (v. și **Diodor**, I, 85. 5).

Se pare că Plutarch n-a dorit să intre în amănunte cu privire la misteriiile lui Osiris din luna Khoiak, deoarece era destul de complicat, iar în unele cazuri textele (variantele) erau diferite. Totuși, se pare că a preluat anumite elemente ale misteriiilor, așa cum au fost ele cunoscute în Alexandria ¹⁷¹. Din textul lui, **κίστη** nu se referă la nici unul din sicriele care conțineau una din formele lui Osiris, ci mai degrabă ar corespunde coșului din rogojină care ar fi conținut o relicvă a zeului, în speță capul acestuia.

Apoi, un alt cuvânt, **κάρπιμον**, poate implica prezența orzului.

Acea „...coborâre spre mare...“, ar fi o referire la ritul navigării din textul de la Dendera, cu precizarea că probabil „marea“ din textul lui este echivalentul Nilului sau al lacurilor sacre din incinta unor temple osiriace.

Adjectivul **μηνοειδής** , referindu-se la imaginea zeului, poate implica o asociere a lui Osiris cu Luna. Semnul noului crescent va fi în legătură cu renașterea lui Osiris, eveniment care a urmat după 24 Khoiak, ziua înmormântării zeului. Desigur, nu există în Egiptul antic nici o reprezentare a unui sarcofag care are forma de semilună. În orice caz, o anumită relație între Osiris și Lună ne este indicată de un pasaj din P. BM 10208, II. 12 ¹⁷².

Plutarch mai menționează și alte sărbători 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 Lună» (De Iside, §. 43, 368 C), „Revelațiile lui Isis“ (De Iside, §. 65, 277 C), la 15 Pakhons «Lauda ochiului întreg» (De Iside, §. 8, 354 A), la 30 Epiphi «Nașterea ochilor lui Horus» (De Iside, § 52, 372 B). Acestea sunt greu identificabile atât în contextul egiptean, cât și în cel al lumii greco-romane și uneori chiar imposibil de datat ¹⁷³. Majoritatea acestora se leagă de evenimente la care ne-am referit în contextul analizei Mitului lui Osiris , iar altele, pur și simplu, sunt în concordanță cu anumite fenomene astronomice cum ar fi spre exemplu echinocțiul de primăvară.

După cum am văzut, în conformitate cu Misteriile lui Osiris din luna Khoiak, în a 30 -a zi a acesteia a avut loc ridicarea stâlpului **djed** (= simbolul șirei spinării a lui Osiris), ceea ce marca renașterea zeului.

Plutarch dorește să „încheie“ acest periplu al sărbătorilor într-o manieră greacă. Am văzut că în timpul primei zile epagomenale a avut loc nașterea lui Osiris, când după autorul din Chaeroneea a avut loc sărbătoarea Pamyliia. După unii cercetători este posibil ca în sărbătorile greco-romane ale lui Osiris să fi fost introdus și *ritul phallus* -ului din procesiunile dionysiace ¹⁷⁴. Faptul că anumiți zei, cum ar fi Min, Bes sau chiar Osiris au fost reprezentați ithyphallic, este o chestiune de altă natură.

NOTE

¹ **W. Burkert**, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 1992, p. 19: se pare că radicalul verbal **my(s)** a fost atestat în greaca miceniană în contextul inițierii unui personaj oficial.

² v. și definiția oferită de **W. Burkert**, *op. cit.*, p. 22: „ Les mystères furent des rites d'initiation d'un caractère volontaire, personnel et secret qui visaient à un changement d'esprit, par une expérience du sacré“; cf. și p. 109, nota 59 cu bibliografia citată.

³ v. pentru această problemă **A. B. Lloyd**, *Herodotus Book II. Commentary 99- 182*, Leiden, 1988, p. 209 și **Ibidem**, Leiden, 1976, p. 279.

⁴ **J. G. Griffiths**, *The Origins of Osiris and his Cult*, Leiden, 1980, p. 78.

⁵ **M.- Chr. Lavier**, *Les Mystères d'Osiris à Abydos d'après les steles du Moyen Empire et du Nouvel Empire*, în: **S. Schoske** (ed.), *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses München 1985*, III, pp. 289 sqq.

⁶ v. lista acestora la **M.- Chr. Lavier**, *loc. cit.*, p. 289, nota 1.

⁷ **Ibidem**, nota 2.

⁸ v. Stela Berlin Nr. 1204 = **H. Schäfer**, *Die Mysterien des Osiris in Abydos*, Leipzig, 1904; **E. Otto**, *Osiris und Amun*, München, 1966, pp. 38- 42.

⁹ **K. A. Kitchen**, în: **LdÄ** I, col. 620; **P. Grandet**, *Le Papyrus Harris I (BM 9999)*, II, Le Caire, 1994, p. 192, nota 793 cu bibliografie exhaustivă.

¹⁰ Berlin 1204, r. 21: „Îl protejez pe Wen-nefer în timpul acestei zile a Marii lupte. Îi răstorn pe toți inamicii lui pe malurile din Nedit “, după **H. Schäfer**, *op. cit.*, p. 30.

¹¹ *op. cit.*, pp. 28- 29.

¹² După cum a afirmat și **J. G. Griffiths**, în: **LdÄ** III, col. 276.

¹³ v. spre exemplu o autoritate în materie **S. Morenz**, *Egyptian Religion*, London, 1973, p. 225.

¹⁴ **G. Lapp**, în: **LdÄ** VI, coll.1430- 1432 și mai ales **L. H. Lesko**, *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*, Berkeley, 1972.

¹⁵ *Essai d'interprétation du Livre Des Deux Chemins*, **RdE** 21 (1969), p. 17.

¹⁶ **Ph. Derchain**, *Le Papyrus Salt 825*, I- II, Bruxelles, 1965.

¹⁷ **R. O. Faulkner**, în: **JEA** 22 (1936), pp. 121 sqq.

- ¹⁸ H. Junker, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien...*, Wien , 1910.
- ¹⁹ J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, passim; *Idem*, *Apuleius of Madauros. The Isis- Book*, Leiden , 1975, passim; J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976, pp. 92- 93, 344- 347, 354- 365; F. Junge, *Isis und die ägyptischen Mysterien*, în: W. Westendorf (ed.), *Aspekte der spätägyptischen Religion*, Wiebaden, 1979, pp. 93- 115; E. F. Wente, *Mysticism in Pharaonic Egypt?*, JNES 41 (1982), pp. 161- 179; E. Hornung, *Altägyptische Wurzeln des Isismysterien*, în: *Hommages à Jean Leclant. III. Etudes isiaques*, Le Caire, 1994, pp. 287- 293.
- ²⁰ J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, pp. 144- 145.
- ²¹ Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, I, Prag, 1940, pp. 160- 161; E. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, I, Le Caire, 1966, pp. 75 sqq.; J. - Cl. Goyon, *Le cérémonial de glorification d'Osiris du Papyrus du Louvre I. 3079*, BIFAO 65 (1967), pp. 103 sqq.
- ²² J. G. Griffiths, *op. cit.*, pp. 148- 151.
- ²³ *op. cit.*, p. 362.
- ²⁴ AEO, II, p. 38 *; E. Brovarski, în: LdÄ VI, col. 481, nota 2.
- ²⁵ F. Ll. Griffith, H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, Reprint Milano, 1976, p. 135.
- ²⁶ H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago- London, 1986, p. 36, pasaj paralel cu PDM XIV, 627 sq., în: *Ibidem*, p. 229.
- ²⁷ *A Coptic Initiatory Invocation (PGM IV, 1- 25)*, London, 1991, p. 22 .
- ²⁸ B. Kemp, în: LdÄ I, coll. 31 sqq.
- ²⁹ B. Altenmüller, *Synkretismus in den Sargtexten*, Wiesbaden 1975, pp. 174, 169 și J. Spiegel, *Die Götter von Abydos*, Wiesbaden, 1973, pp. 7-9, 30- 32.
- ³⁰ PM V, pp. 78 - 81 și VI, 29 sqq.
- ³¹ J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, p. 363, nota 2.
- ³² G. Maspero, *Catalogue de Musée égyptien de Marseille*, Paris, 1889, No. 67, p. 52; M.- L. Buhl, *The Late Egyptian Anthropoid Stone Sarcophagi*, Copenhagen, 1959, pp. 63, 164; P. Koemoth, *Osiris et les arbres*, Liège, 1994, p.167, fig. 20; v. și J. Hani, *op. cit.*, p. 339.
- ³³ *Arbres et arbustes de l'Egypte ancienne*, Leuven, 1988, p. 205 și nota 1211.

- ³⁴ **H. L. Jones**, *The Geography of Strabo*, vol. VIII, Cambridge- London, 1982, pp. 112-113.
- ³⁵ *op. cit.*, p. 340.
- ³⁶ **E. Otto**, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*, Leipzig, 1938, pp. 25- 26.
- ³⁷ **J. Vercoutter**, în: *LdÄ* V, coll. 868- 870.
- ³⁸ **C. M. Zivie**, în: *LdÄ* V, col. 307, nota 3.
- ³⁹ **Ibidem**, col. 304 și **Ph. Derchain**, în: *Bi Or* 21 (1964), p. 304.
- ⁴⁰ v. spre exemplu opinia uneia din marile personalități din domeniul egiptologiei **R. O. Faulkner**, *An Ancient Egyptian Book of Hours*, Oxford, 1958, p. 31.
- ⁴¹ **E. Chassinat**, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, I, Le Caire, 1966, p. 188.
- ⁴² **M. Sandman Holmberg**, *The God Ptah*, Lund, 1946, pp. 123 sqq.
- ⁴³ **C. M. Zivie**, în: *Livre du Centenaire*, Le Caire, 1980, p. 104.
- ⁴⁴ **J. G. Griffiths**, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, p. 365.
- ⁴⁵ **E. Winter**, în: *LdÄ* I, coll. 792 - 793; **H. Junker**, *Das Götterdkret über das Abaton*, Wien, 1913.
- ⁴⁶ **E. Winter**, în: *LdÄ* I, coll. 1- 2.
- ⁴⁷ **H. Junker**, **E. Winter**, *Der Grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä*, Wien, 1958, 56, 19; Diodor, I. 22. 3 : **ἱερὸν πῆδιον** „câmp sacru“.
- ⁴⁸ **H. Junker**, *Das Götterdkret über das Abaton*, Wien, 1913, pp. 69 sqq.; pentru mărturiile autorilor clasici în legătură cu acestea v. **J. G. Griffiths**, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, p. 367, nota 8.
- ⁴⁹ **H. Junker**, *op. cit.*, p. 72.
- ⁵⁰ **F. Ll. Griffith**, *Papyrus Dodgson*, *PSBA* 31 (1909), pp. 100 sqq.; **J. G. Griffiths**, *op. cit.*, p. 368; **F. Dunand**, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I, Leiden, 1973, p. 150, nota 6.
- ⁵¹ *op. cit.*, p. 150.
- ⁵² **H. Junker**, **E. Winter**, *Der Grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä*, Wien, 1958, p. 45, rândurile 13- 14 și . **H. Junker**, *Das Götterdkret über das Abaton*, Wien, 1913, pp. 23 sqq.; pentru ritualurile care s-au ținut din zece în zece zile în Epoca greco-romană v. **H. Thissen**, *Die demotische Graffiti um Medinat Habu*, Sommerhausen, 1989, pp. 29, 187.
- ⁵³ *Das Götterdkret über das Abaton*, Wien, 1913, pp. 72 -73.
- ⁵⁴ **Ibidem**, pp. 13- 14.

- ⁵⁵ H. Junker, E. Winter, *op. cit.*, p. 21, rândul 11; pentru întreaga problematică v. P. Koemoth, *Osiris et les arbres*, Liège, 1994, pp. 115 sqq.
- ⁵⁶ *op. cit.*, p. 149.
- ⁵⁷ *Ibidem*, pp. 153 sqq.
- ⁵⁸ W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Leuven, 1983, p. 32.
- ⁵⁹ J. von Beckerath, în: *LdÄ* I, coll. 883- 884 și J. G. Griffiths, *op. cit.*, p. 369, nota 1.
- ⁶⁰ H. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos*, Leipzig, 1904, p. 24, notele 5- 6 și F. Dunand, *op. cit.*, p. 151, nota 2.
- ⁶¹ *Edfou* I, 332. 9
- ⁶² F. Ll. Griffith, H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, Reprint Milano, 1976, pp. 54- 55.
- ⁶³ J. Yoyotte, *Les Pèlerinages dans l’Égypte ancienne*, în: *Sources Orientales* 3, Paris, 1960, pp. 28, 33 sqq., 39 sqq.
- ⁶⁴ *CT* I, 122 b.
- ⁶⁵ H. Altenmüller, în: *LdÄ* I, coll. 42- 47.
- ⁶⁶ H. L. Jones, *The Geography of Strabo*, VIII, Cambridge- London, 1982, pp. 56- 57 și 62- 63.
- ⁶⁷ J. G. Griffiths, *op. cit.*, p. 370 și nota 2; J. Hani, *op. cit.*, pp. 343 sq.; pentru Taposiris magna, *Abusir* cf. W. Helck, în: *LdÄ* VI, coll. 232- 233.
- ⁶⁸ *Le mystère d’Osiris au mois de Khoiak*, I, Le Caire, 1966, p. 233.
- ⁶⁹ J. Zandee, *Death as an Enemy*, Leiden, 1960, pp. 147 sqq.
- ⁷⁰ J. Assmann, *Das Grab des Basa*, Wiesbaden, 1973, pp. 121- 125.
- ⁷¹ v. în acest sens ampla documentare a lui H. Beinlich, *Die «Osirisreligiuen». Zum Motiv der Körperzergliederung in der ägyptischen Religion*, Wiesbaden, 1984; din păcate n-am avut posibilitatea de a consulta această sinteză importantă a egiptologului german.
- ⁷² Traducerea lui J. Hani, *op. cit.*, p 344 ni se pare mult mai corectă și ca atare mai potrivită contextului nostru; v. și J. G. Griffiths, *op. cit.*, p. 390; C. Froidefond, *Isis et Osiris*, Paris, 1988, p. 200; pentru subiectul în discuție v. și R. E. Witt, *Isis in the Ancient World*, Baltimore- London, 1997, pp. 153 sq.
- ⁷³ F. Chamoux, P. Betrac , Y. Vernière, *Diodor de Sicile. Bibliothèque historique. Livre I*, Paris, 1993, p. 54.

- ⁷⁴ **J. Bergman**, în: *LdÄ III*, coll. 193- 194 și **M. Smith**, *A Demotic Formula of Intercession for the Deceased*, *Enchoria* 19/20 (1992/1993), pp. 134, 142- 143.
- ⁷⁵ v. **S. Schott**, *Die Opferliste als Schrift des Thoth*, *ZÄS* 90 (1963), pp. 103- 110.
- ⁷⁶ v. în acest sens **M. Coenen**, *An Introduction to the Document of Breathing made by Isis*, *RdE* 49 (1998), pp. 37- 45.
- ⁷⁷ **J.-Cl. Goyon**, *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte*, Paris, 1972, p. 216.
- ⁷⁸ **Ibidem**, p. 217.
- ⁷⁹ **M. Smith**, *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, London, 1987, p. 35.
- ⁸⁰ **Ibidem**, p. 49.
- ⁸¹ **M. Totti**, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis- Religion*, Hildesheim, 1985, p. 73
- ⁸² v. mai nou **A. Motte**, *Silence et secret dans les Mystères d'Eleusis*, în: **J. Ries** (éd.), *Les rites d'initiation*, Louvain-la-Neuve, 1986, pp. 317- 334.
- ⁸³ **J. G. Griffiths**, *Apuleius of Madauros. The Isis- Book*, Leiden, 1975, pp. 100 și 321; a se vedea și folosirea lui **ἱερά** în P. Oxy. 1380, r. 18 și 110, cf. **M. Totti**, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis- Religion*, Hildesheim, 1985, pp. 64 și 68.
- ⁸⁴ **F. Dunand**, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, III, Leiden, 1973, p. 260, nota 2 ; **M.- F. Baslez**, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Delos*, Paris, 1977, pp. 131- 138.
- ⁸⁵ **M. Totti**, *op. cit.*, p. 2; **D. Müller**, *Ägypten und die griechischen Isis- Aretalogien*, Berlin, 1961, p. 49 (= **M** ₂₂).
- ⁸⁶ **A.- J. Festugière**, *L'Aréologie isiaque de la «Korè Kosmou»*, în: **Mélanges...Charles Picard**, Paris, 1949, în special pp. 379 sq. și **M. Totti**, *op. cit.*, p.12.
- ⁸⁷ **W. Burkert**, *op. cit.*, p. 20 și p. 108, nota 41; v. și **R. Turcan**, *Culte orientale în lumea romană*, tr. rom., București, 1998, pp. 309 sq., 326, 340 sq.
- ⁸⁸ *Primitive Time- reckoning: A Study in the Origins and First Development of the Art of Counting Time among the Primitive and Early Culture Peoples*, Lund, 1920, p. 280.
- ⁸⁹ **A. Spalinger**, *Notes on the Ancient Egyptian Calendars*, *Or.* 64 (1995), p. 19.
- ⁹⁰ **J. von Beckerath**, *Chronologie des ägyptischen Neuen Reiches*, Hildesheim, 1994, p. 3 și **N. Sallmann**, *Censorini De Die natali Liber ad Q. Caerellium*, Leipzig, 1983, 43, 5- 6.

- ⁹¹ L. Depuydt, *Regnal Years and Civil Calendar in Achaemenid Egypt*, JEA 81 (1995), pp. 151- 173 și *Idem*, *Evidence for Accession Dating under the Achaemenids*, JAOS 11 (1995), pp. 193- 204.
- ⁹² B. Porten, *The Calendar of Aramaic Texts from Achaemenid and Ptolemaic Egypt*, în: S. Shaked, A. Netzer (eds.), *Irano- Judaica*, vol. II: *Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, Jerusalem, 1990, pp. 13- 32.
- ⁹³ A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology: Calendars and Years in Classical Antiquity*, München, 1972, pp. 145- 151; A. Spalinger, *Calendar Comments*, Bi. Or. 51 (1994), pp. 6- 20; *Idem*, *Under the Moon of Earth*, în: *Idem* (ed.), *Revolutions in Time: Studies in Ancient Egyptian Calendars*, San Antonio, 1994, pp. 61- 83.
- ⁹⁴ P. Brind'amour, *Le calendrier romain: Recherches chronologiques*, Ottawa, 1983, pp. 11- 24 și G. Radke, *Fasti Romani: Betrachtungen zur Frühgeschichte des römischen Kalenders*, Münster, 1990, pp. 62- 68.
- ⁹⁵ L. Depuydt, *Civil and Lunar Calendar in Ancient Egypt*, Leuven, 1997, p. 13.
- ⁹⁶ W. Eisenhut, în: *Der Kleine Pauly* III, 1969, coll. 62- 63; *Ibidem* IV, 1975, col. 284.
- ⁹⁷ R. A. Parker, *Ancient Egyptian Astronomy*, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 276 (1974), p. 53.
- ⁹⁸ D. Hagedorn, *Zum ägyptischen Kalender unter Augustus*, ZPE 100 (1994), pp. 211- 222.
- ⁹⁹ U. Luft, în: *LdÄ*, V, coll. 1117- 1124.
- ¹⁰⁰ R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, 1950, pp. 33- 34, §§. 164- 175.
- ¹⁰¹ K. Sethe, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch- römischen Zeit*, vol. II, Leipzig, 1904, p. 138; v. și analiza lui A. Spalinger, *Three Studies on Egyptian Feasts and their Chronological Implications*, Baltimore, 1992, pp. 31 sqq.
- ¹⁰² L. Borchardt, *Die Mittel zur zeitlichen Festlegung von Punkten der ägyptischen Geschichte und ihre Anwendung*, Kairo, 1935, pp. 5- 6; 23- 25; R. A. Parker, *op. cit.*, p. 31, §. 151.
- ¹⁰³ *Die Zeitrechnung der alten Aegypter im Verhältnis zu der andern Völker: Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*, *Nachr. von der Kön. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Ph.-Hist. Kl.*, 1919, No. 3, pp. 311- 316.
- ¹⁰⁴ *Ibidem*, 1920, No. 1, p. 38.

- ¹⁰⁵ **Chr. Leitz**, *Studien zur ägyptischen Astronomie*, Wiebaden, 1989, pp. 24- 25.
- ¹⁰⁶ **R. A. Parker, K- Th. Zauzich**, *The Seasons in the First Century B. C.*, în: **D. W. Young** (ed.), *Studies Presented to Hans Jakob Polotsky*, East Gloucester, 1981, pp. 472- 479.
- ¹⁰⁷ **A. Spalinger**, *The Lunar system in Festival Calendars: From the New Kingdom Onwards*, în: **BSEG** 19 (1995), pp. 25- 40, și bibliografia de la p. 25, nota 1.
- ¹⁰⁸ **L. Depuydt**, *op. cit.*, p. 50.
- ¹⁰⁹ **H. Brunner**, în: **LdÄ** VI, coll. 773- 777; **P. Wilson**, *A Ptolemaic Lexikon*, Leuven, 1997, p. 1150 cu bibliografia citată.
- ¹¹⁰ Pentru problematica interpretării v. **P. Wilson**, *op. cit.*, p. 1005.
- ¹¹¹ Aflat pe vs.-ul celebrului Papirus Ebers; cf. **LdÄ** I, col. 704; **L. Depuydt**, *op. cit.*, p. 50.
- ¹¹² **K. A. Kitchen**, în: **LdÄ** II, col. 192.
- ¹¹³ **L. Depuydt**, *op. cit.*, pp. 50 -51.
- ¹¹⁴ **Th. C. Skeat**, *The Reigns of Ptolemies*, Munich, 1969; **Idem**, *The Reign of Augustus in Egypt: Conversion Tables for the Egyptian and Julian Calendars, 30 B. C. - 14 A. D.* , Munich, 1993.
- ¹¹⁵ *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976, pp. 348- 349.
- ¹¹⁶ **Ibidem**, p. 350.
- ¹¹⁷ **J. G. Griffiths**, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, pp. 234- 235.
- ¹¹⁸ **F. Dunand**, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* , I, Leiden, 1973, p. 217 și **G. Clère**, *Isis- Sothis dans le monde romain*, în: **Hommages à Maarten J. Vermaseren**, I, Leiden, 1978, p. 250, nota 25.
- ¹¹⁹ **F. Dunand**, *op. cit.*, pp. 217- 218 și nota 1 de la p. 218.
- ¹²⁰ **R. Merkelbach**, *Isisfeste in griechisch- römischer Zeit. Daten und Riten*, Meisenheim am Glan, 1963, pp. 14- 19.
- ¹²¹ *loc.cit.*
- ¹²² *op. cit.*, pp. 21- 33.
- ¹²³ *op. cit.*, I, p. 218, nota 5.
- ¹²⁴ v. și **D. Bonneau**, *La Crue du Nil*, Paris, 1964, pp. 361 sq.
- ¹²⁵ **J. G. Griffiths**, *op. cit.*, pp. 176- 177.
- ¹²⁶ v. observațiile pertinente ale lui **F. Dunand**, *op. cit.*, I, pp. 218- 219, nota 7.

¹²⁷ **F. Dunand**, *op. cit.*, I, p. 219, nota 2 mai adaugă încă un exemplu dintr-un poem grec din intervalul secolelor V- VI d. Hr., în care se pomenește de îndemnul la adresa Nilului de a-și îmbrățișa „logodnica purtătoare de spice“.

¹²⁸ *op. cit.*, p 15, n. 9.

¹²⁹ *op. cit.*, I, pp. 226- 227.

¹³⁰ *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976, pp. 351- 352.

¹³¹ *Isis et Osiris*, Paris, 1988, p. 351.

¹³² **J. G. Griffiths**, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, pp. 126- 127.

¹³³ **H. Altenmüller**, în: **LdÄ** II, coll. 171- 191.

¹³⁴ **I. Gamer-Wallert**, *Fische und Fischkulte im alten Ägypten*, Wiesbaden, 1970, pp. 21- 27, 53- 54, 113- 115.

¹³⁵ **P. W. van der Horst**, *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*², Leiden, 1987, Fr. 10, p. 19 și p. 59, note 27, cu referințe și la alți autori clasici; **D. J. Brewer, R. F. Friedman**, *Fish and Fishing in Ancient Egypt*, Cairo, 1990, pp. 17- 19.

¹³⁶ **T. Säve- Söderbergh**, în: **MDAIK** 14 (1956), pp. 172 sqq și **E. Feucht**, *Fishing and Fowling with the Spear and the THrow-Stick Reconsidered*, în: **U. Luft** (ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt*, Budapest, 1992, pp. 157 sqq.

¹³⁷ **J. Zandee**, *Death as an Enemy*, Leiden, 1960, pp. 133 sqq., 145, 195.

¹³⁸ **Edfou V**, 134, 2- 6.

¹³⁹ **S. Sauneron**, *Les Fêtes religieuses d'Esna*, Le Caire, 1962, pp. 24 -25.

¹⁴⁰ **A. M. Bakir**, *The Cairo Calendar No. 86637*, Cairo, 1966, pp. 11- 12 și **Chr. Leitz**, *Tagewählerei*, Wiesbaden, 1994, pp. 434- 438.

¹⁴¹ **J. G. Griffiths**, *op. cit.*, pp. 224 -225.

¹⁴² **H. Altenmüller**, în: **LdÄ** II, col. 186.

¹⁴³ **S. Sauneron**, *op. cit.*, pp. 11, 13 și nota 1.

¹⁴⁴ **J. Leclant**, *L'abeille et le miel dans l'Égypte pharaonique*, în: **R. Chauvin**, *Traité de biologie de l'abeille*, vol. V, Paris, 1968, pp. 51- 60; **L. Keimer**, *Bees and Honey in Ancient Egypt*, **Egypt Travel Magazine**, No. 30 (1957), pp. 21- 28.

¹⁴⁵ **A. Lucas, J. R. Harris**, *Ancient Egyptian Materials and Industries*⁴, London, 1962, pp. 26, 310.

¹⁴⁶ **Ph. Derchain**, *Le papyrus Salt 825*, I, Bruxelles, 1965, pp. 137, 149.

- ¹⁴⁷ v. **Filostrat**, *Viața lui Apollonios din Tyana*, tr. rom., Iași, 1997, VI. 11, p. 144 și **D. Bonneau**, *La Crue du Nil*, Paris, 1964, p. 106, nota 5.
- ¹⁴⁸ **I. Gamer-Wallert**, in: **LdÄ** II, coll. 145- 146.
- ¹⁴⁹ **J. G. Griffiths**, *op. cit.*, pp. 200- 201; **C. Froidefond**, *op. cit.*, p. 224; în schimb, traducerea lui **J. Hani** și mai ales explicațiile sale cu privire la o dată de 28 Phaophi, *op. cit.*, p. 353, nota 3 , sunt pur speculative.
- ¹⁵⁰ **P. Wilson**, *A Ptolemaic Lexikon*, Leuven, 1997, pp. 50 -51.
- ¹⁵¹ *op. cit.*, p. 301.
- ¹⁵² Datele prezentate au fost și vor fi calculate pe baza tabelului din **Chr. Leitz**, *op. cit.*, pp. 486 sqq. el însuși preluând observațiile din **F. K. Ginzel**, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Bd. III, Leipzig, 1914, pp. 321 sqq.; la o dată similară s-au gândit și **C. Froidefond**, *op. cit.*, p. 300 și **Th. Hopfner**, *Plutarch über Isis und Osiris*, II, Prag, 1941, p. 225.
- ¹⁵³ **J. G. Griffiths**, *op. cit.*, pp. 166- 167; trebuie scos în evidență faptul că - ceea ce nu precizează Plutarch - Osiris a fost identificat mai degrabă cu zeul Nilului (Hapi), decât cu fluviul în sine. Astfel, într-o inscripție de la Philae, numele lui Osiris- Wennefer este urmat de următoarele cuvinte: „marele Hapi, cel care creează sămânța cu apa care este în el“, v. **H. Junker**, *Das Götterdret über das Abaton*, Wien, 1913, p. 38.
- ¹⁵⁴ **J. G. Griffiths**, *The Origin of Osiris and his Cult*, Leiden, 1980, pp. 151- 172.
- ¹⁵⁵ **J. G. Griffiths**, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, pp. 180- 181.
- ¹⁵⁶ v. în: **RdE** 11 (1951), pp. 105 sq.
- ¹⁵⁷ **E. Otto**, *Osiris und Amun*, München, 1966, p. 65.
- ¹⁵⁸ cf. nota 109 din capitolul precedent și **S. Cauville**, *Le Temple de Dendera. Les Chapelles osiriennes. Commentaire*, Le Caire, 1997, p. 18.
- ¹⁵⁹ **Edfou** V, 350 și **R. A. Parker**, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, 1950, p. 58.
- ¹⁶⁰ **A. M. Bakir**, *The Cairo Calendar No. 86637*, Cairo, 1966, p. 24 și **Chr. Leitz**, *Tagewählerei*, Wiesbaden, 1994, pp. 127- 129.
- ¹⁶¹ v. mai ales **E. Chassinat**, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, I, Le Caire, 1966, p. 29
- ¹⁶² *op. cit.*, p. 41.
- ¹⁶³ v. **S. Cauville**, *Le Temple de Dendera*, Le Caire, 1995, pp. 68 sqq.

¹⁶⁴ Conținutul acestuia se va reda pe baza celor două ediții de bază: **E. Chassinat**, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, I - II, Le Caire, 1966- 1968 și **S. Cauville**, *Le Temple de Dendera. Les Chapelles osiriennes.* , I- II, Le Caire, 1997.

¹⁶⁵ **S. Cauville**, *Le Temple de Dendera. Les Chapelles osiriennes. Commentaire*, Le Caire, 1997, p. 254.

¹⁶⁶ v. **P. Barguet**, *Le Papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre*, Le Caire, 1962, pp. 15 sqq.

¹⁶⁷ **F. Dunand**, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* , I, Leiden, 1973, p. 233 și nota 1.

¹⁶⁸ v. unele documente din această Arhivă citate de **F. Dunand**, *op. cit.*, I, p. 234.

¹⁶⁹ în: *Studies in Roman Economy and Social History*, Princeton, 1951, p. 194; la o analiză cât de cât asemănătoare a ajuns și **R. Merkelbach**, *Isisfeste in griechisch- römischer Zeit. Daten und Riten*, Meisenheim am Glan, 1963, p. 35, întregul lui sistem este însă greu demonstrabil !

¹⁷⁰ *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, p. 450.

¹⁷¹ Păreră emisă de către **Th. Hopfner**, *op. cit.*, II, Prag, 1941, p. 182.

¹⁷² **F. Haikal**, *Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin*, II, Bruxelles, 1972, p. 61.

¹⁷³ v. totuși încercările lui **J. Hani**, *op. cit.*, pp. 365- 372, care câteodată sunt greu acceptabile !

¹⁷⁴ v. exemplele clasice citate de către **J. G. Griffiths**, *op. cit.*, p. 299.