

## CAPITOLUL VII

### ESCATOLOGIA EGIPTEANĂ ÎN VIZIUNEA LUI PLUTARCH

#### VI. 1. Noțiunea de escatologie

În viziunea unor autori români, escatologia este o concepție „...despre sfârșitul universului, despre distrugerea lumii și despre destinul omului după moarte“<sup>1</sup>. Definiția, în ansamblul ei, este corectă însă necesită anumite precizări .

Termenul *ἔσχατολογία* a fost o creație a lui *Karl Gottlieb Bretschneider*, care, într-o lucrare publicată în 1804, îl folosește ca echivalent al conceptului *novissimi* sau *res novissimae*, adică „realități ultime“<sup>2</sup>.

De atunci și până în prezent, termenul va primi o conotație mai amplă, „jusqu’à se confondre dangeusement avec des concepts dont ils faudrait rigoureusement le distinguer, comme messianisme, apocalyptique, Royaume de Dieu“<sup>3</sup>. În această ordine de idei , interesante sunt observațiile lui *Zwi Weblowsky*<sup>4</sup>: marea majoritate a religiilor posedă relatări referitoare la începutul lucrurilor, adică al zeilor, al omenirii și al lumii în general; paralel cu acestea, ele au dezvoltat mitologii privind sfârșitul lor, care pot fi concepute pozitiv ( spre ex., în cazul regatului zeului „ un nou cer și un nou pământ“ ) sau negativ ( cum ar fi spre ex. „apusul zeilor“ ). Câteodată aceste relatări se referă la evenimente care urmează să aibă loc într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat. Ca atare, autorul amintit presupune o oarecare suprapunere cu mesianismul, ceea ce poate fi considerat „...a form of eschatology“.

Prin urmare, la autorii contemporani nu există un consens asupra semnificației conceptului de escatologie, ea oscilând între parusie, renaștere, judecată, moarte, beatitudine, purificare / purgatoriu, sfârșitul lumii, etc.

Subliniem faptul că teologia modernă percepe escatologia ca o „doctrină asupra realităților ultime“, pornind de la semnificația termenilor grecești ἔσχατος și λόγος. „Ultimele lucruri / realități “ le vom percepe în sensul strict al expresiei, adică: ideea judecății și a pedepsei, sfârșitul lumii și renașterea acesteia, precum și modalitatea prin care cel decedat se raportează la acest sfârșit al lucrurilor. Vom distinge escatologia individuală de cea generală sau cosmică. În primul caz vom avea în vedere soarta persoanei sau mai degrabă a sufletului acesteia după moarte, ceea ce se manifestă prin: judecarea mortului și transmigrarea sufletului spre alte existențe. Escatologia cosmică are în vedere transformări mult mai generale cum ar fi sfârșitul lumii, ceea ce poate fi perceput ca o restaurație a unei Urzeit primordial, sau transformarea și inaugurarea unei stări de perfecțiune care nu existase înainte.

## VI. 2. Escatologia faraonică

Religia Egiptului antic nu poate fi considerată exclusivistă; ea acceptă coexistența mai multor adevăruri, fiind lipsită de orice formă elementară a dogmei și, ca atare, nu beneficiază de o carte sfântă unică. Confruntată cu o serie de probleme cărora nu le-a căutat răspuns prin intermediul unei teorii unice și mai ales coerente, mentalitatea egipteană n-a exclus adevăruri simultane, ceea ce *H. Frankfort* a numit „multiplicity of approaches“<sup>5</sup>.

Modalitatea de gândire egipteană antică era una mitică. Materialul mitic, textual și iconografic, deosebit de variat și imens, care stă la baza religiei faraonice, nu călăuzea numai conceptele pioase, dar și percepțiile lor despre natură și cosmos <sup>6</sup>. Miturile și legendele sunt manifestări ale concretului și ale tangibilului, implică o concepție despre univers, precum și aspectele fundamentale ale existenței, adică ciclul permanent al nașterii, vieții, morții și reînvierii, inclusiv prelungirea existenței în Lumea de Apoi <sup>7</sup>.

Escatologia faraonică a fost cercetată sporadic de literatura de specialitate, fiind examinată mai ales cea cosmică, dar fără să i se consacre o monografie <sup>8</sup>.

Poate numai datorită faptului că se temeau atât de mult de sfârșitul vieții, vechii locuitori de pe meleagurile Nilului au elaborat o concepție vastă despre continuarea existenței în Lumea de Apoi <sup>9</sup>.

Moartea fizică era concepută ca o simplă tranziție de la o formă de existență la alta. Trebuie remarcat faptul că o a doua viață nu era absolut identică cu cea pe care defunctul a trăit-o pe pământ, ci o replică în funcție de imaginația preoților. Începând cu textele dinastiei a XVIII-a apare expresia **wehem ankh** „repetând viața“, adică „a trăi din nou“ <sup>10</sup>. Totuși, această nouă existență nu reprezenta pentru egipteanul antic o certitudine pentru dobândirea vieții veșnice. Credem că este suficient să amintim, din multitudinea de mărturii scrise, numai unele titluri din culegerea eterogenă denumită de specialiști Cartea Morților: „Descântec pentru a preveni decapitarea unui om în regatul zeilor“ ( cap. XLIII ), „Descântec pentru a nu putrezi în regatul zeilor“ ( cap. XLV ) <sup>11</sup>etc.

Teama de a muri a doua oară, ceea ce ar fi însemnat sfârșitul absolut al existenței, apare și ea deseori în culegerile de texte religioase:

„Descântec pentru a nu muri din nou în regatul mortului.

Caverna mea este deschisă, spiritele cad în întuneric.

Ochiul lui Horus mă face sfânt, Wepwawat m-a mângâiat.  
O stele nemuritoare, ascundeți-mă printre voi !  
Gâtul meu este Re, fața mea este purificată,  
Inima mea este pe propriul ei loc, cuvintele mele sunt cunoscute.  
Sunt Re care se autocreează !  
Nu te cunosc, nu te caut, tatăl tău, fiul lui Nut, trăiește pentru tine.  
Sunt fiul tău cel vârstnic, cel care - ți vede secretele!  
Am apărut ca regele zeilor și nu voi muri din nou în regatul mortu-  
lui“<sup>12</sup>.

De la începutul Regatului Vechi egiptenii și-au asigurat garanții pen-  
tru existența eternă a propriului corp și a forțelor imateriale care defineau  
personalitatea lor, care vizau: construcția unui mormânt, generalizarea îm-  
bălsămării, multiplicarea statuilor și nu în ultimă instanță elaborarea riturilor  
funerare<sup>13</sup>. Pe bună dreptate *J. Yoyotte* afirma: „amploarea elementelor ma-  
teriale și magice puse la îndemâna morților, pentru ‘glorificarea’ lor, a rămas  
întotdeauna o trăsătură aparte a religiei faraonice“<sup>14</sup>.

Regatul Vechi marca și corelarea concepțiilor despre lume cu Maat,  
ceea ce deseori a fost tradus de egiptologi prin „adevăr“. Zeița omonimă  
reprezenta ordinea universală, după ce Re ( tatăl ei ) a creat -o în prima zi a  
facerii. Noțiunea în discuție acoperă un spectru foarte larg: legile politice,  
ritualurile, obligațiile sociale, regulile morale, într-un cuvânt tot ceea ce con-  
tribuia la bunul mers al societății. Faraonul, fiul și succesorul lui Re, este în  
esență cel care menținea maat-ul și- l oferea zeilor<sup>15</sup>. Cel just, omul bun, cel  
fericit în Lumea de Apoi era denumit **maaty**, adică „cel care aparține lui  
maat“<sup>16</sup>. Rebelul față de propriul rege, cel care a comis un sacrilegiu, per-  
turbatorul care atenta la ordinea fundamentală a lucrurilor era **isefety**, care  
provine din cuvântul **isefet** „dezordine“. Această din urmă persoană nu avea

niciodată posibilitatea de a deveni „justificat“ ( = **maa - kheru** ) în raport cu **Maat** <sup>17</sup>.

Ideea judecării mortului este amplu redată de textele egiptene până la începutul epocii Imperiului <sup>18</sup>, din care rezultă următoarele: cei care contribuie la neglijarea propriei lor existențe eterne, prin ignorarea prescripțiilor rituale, deturnarea ofrandelor, etc. vor fi duși în fața „marelui zeu“ pentru a fi judecați „de augustul său tribunal “( **djadjat** ) în lumea subterană ( **kher-nečer** ) <sup>19</sup>.

Începând cu dinastia a XVIII-a, inscripțiile gravate în interiorul mormintelor private, pe stelele funerare provenind de la Abydos, pe mobilierul funerar, pe statui și alte categorii de monumente depozitate de particulari în temple, ne oferă date, deseori banale și stereotipe, referitoare la judecarea morților. Totuși, cele mai cunoscute provin din culegerea funerară denumită Cartea Morților.

Cel puțin două versiuni ne sunt cunoscute. Prima se referă la Capitolul XXX, cel care cunoaște variantele A și B, ambele purtând titlul: „Descântec pentru a nu permite inimii lui N. să se opună lui în regatul mortului “ <sup>20</sup>. Cea de-a doua este celebră, fiind vorba de Capitolul CXXV, care poartă titlul „Declarație de nevinovăție“. Vigneta capitolului ne prezintă binecunoscuta scenă a psihostaziei, care figurează cântărirea inimii defunctului <sup>21</sup>. Ceea ce este important în contextul de față este balanța, mai precis faptul că într-un taler este așezată pana care simboliza **maat**-ul, iar în cealaltă inima celui decedat. Teoretic, dacă se menține un echilibru între cele două talere, atunci mortul va putea intra în lumea lui Osiris, iar în caz contrar va fi devorat de un monstru care asistă la scenă. În general, până în Epoca Târzie echilibrul talerelor este perfect, iar mortul pronunță dubla „spovedanie negativă“, la început generală, apoi o a doua prin care se adresează celor 42 de judecători. „Transmigrația“ sufletelor este la fel de bine documentată în Egiptul antic.

Ceea ce am numi „suflete“ sunt de fapt diferite componente intelectuale ale corpului aflate în strânsă legătură cu elementele lumii divine, dar și cu cele ale vieții pământene. **Ka**-ul era considerat dublura spirituală a omului, care se naște odată cu acesta, fiind modelat la roata olarului aparținând zeului Khnum. Era considerat nemuritor și un element vital pentru continuarea existenței în Lumea de Apoi <sup>22</sup>. **Ba**-ul reprezenta o conexiune între mumie și lumea exterioară, iar în cazul zeilor, o manifestare a acestora <sup>23</sup>. **Akh**-ul întruchipa capacitatea de strălucire a „sufletului“, starea și forța care emană din individ, dar și puterea divinității <sup>24</sup>.

Ideea sfârșitului lumii o putem găsi în două tipuri de texte distincte:

1). câteva culegeri rare, religioase și literare, foarte elaborate și de natură filosofică. Anunțul sfârșitului lumii este pronunțat câteodată chiar prin intermediul gurii creatorului. Acest eveniment este imaginat ca o „repetiție negativă a creației“ <sup>25</sup>, prin retragerea definitivă a creatorului în apele primordiale ( Nun ), ceea ce atrage după sine distrugerea organizării spațiului și a timpului.

2). anumite texte funerare și descântece magice utilizează această temă ca o amenințare teribilă pentru întărirea eficacității formulelor. Dacă o oarecare forță se opune scopului invocației magice, procesul de creație încetează să mai existe.

Imaginile utilizate de aceste două tipuri de texte sunt în parte aceleași în ceea ce privește nimicirea structurilor spațiului. Textele magice redau bucurios întreruperea mișcării regulate a Soarelui și chiar moartea lui Re. În opoziție, textele teologice percep o stare de „postexistență“, în care creatorul și Osiris vor subzista într-o formă de existență asemănătoare stării primordiale. Un singur pasaj din Textele Sarcofagelor abordează problema escatologiei. El se referă la o parte din monologul stăpânului universului din Descântecul [1130]:

„Am instaurat milioane de ani între mine și cel obosit de inimă, fiul lui Geb, prin urmare eu m-am așezat împreună cu el pe un singur loc și mobilele vor deveni orașele și orașele vor deveni mobile, fiecare casă o va ruina pe cealaltă“<sup>26</sup>.

O idee asemănătoare se găsește și într-un pasaj din Cartea Morților, unde Atum răspunde în felul următor la problema privind durata vieții lui Osiris:

„Tu ești destinat să trăiești milioane de milioane de ani,  
O durată de viață de milioane de ani.  
Dar eu voi distruge tot ceea ce am creat.  
Această țară va reveni la starea de Nun,  
La starea de plutire ca în prima ei stare.  
Eu voi fi cel care va rămâne împreună cu Osiris,  
Când mă voi transforma din nou în șarpe,  
Pe care oamenii nu-l vor putea cunoaște,  
Pe care zeii nu-l vor putea vedea“<sup>27</sup>.

Deci, sub forma unui șarpe, Atum se va înălța în apele din Nun, readucând creația într-o stare comparabilă celei preexistente.

Probabil, concepția despre sfârșitul lumii a fost integrată și în Povestea Naufragiatului sub forma unei narațiuni mitice scurte. Discursul șarpelui divin, care este manifestarea creatorului, se pare că se referă la dispariția Universului<sup>28</sup>.

În Profetia lui Noferti starea țării este comparată cu o stare de „non-creație“, iar Re este invitat să-și reînceapă opera:

„Ceea ce a fost creat este în starea a ceea ce n-a fost creat,  
Re poate reîncepe făurirea“<sup>29</sup>.

Descrierile escatologice din textele magice și funerare se diferențiază de textele teologice prin faptul că sfârșitul lumii nu este la dispoziția creato-

rului . Fenomenul este prezentat ca o distrugere totală și definitivă a Universului , fără a fi înfățișată vreo formă postexistențială. Dacă pentru teologi se prevede o distrugere sistematică și ordonată a Universului, într-un cadru temporal nedefinit, pentru gândirea magică avem de-a face cu un cataclism haotic. Ideea este deja observabilă în Textele Piramidelor unde apar forme de amenințare interesante, de tipul: „Dacă tu nu pregătești un loc pentru rege...pământul nu va mai vorbi...“, etc.<sup>30</sup>

În Textele Sarcofagelor anunțul catastrofei revine unui pelican sau unei păsări phoenix <sup>31</sup>, care vorbesc de amuțirea subită a pământului și a zeului Geb și de nimicirea spațiului, exprimată prin unirea celor două maluri ale Nilului. Un alt pericol pentru structura Universului este reprezentat de posibila cădere a cerului: „Dacă fața mea va cădea pe pământ, atunci fața lui Nut va cădea pe pământ“ <sup>32</sup>. Alte amenințări se referă la întreruperea cursului solar, ceea ce semnifică faptul că timpul și împreună cu el întreaga creație se vor opri brusc: „Re nu se va mai ridica“ <sup>33</sup> și „Re se va opri la mijlocul cerului“ <sup>34</sup>. Chiar și moartea zeului Re poate fi invocată în acest sens: „Dacă tu te vei îndrepta spre mine ca un șarpe oarecare, atunci Re va muri...“ <sup>35</sup>.

Este dificil de evaluat forța pe care o posedă aceste amenințări pentru egipteni. După *J. Assmann* nu au o importanță prea mare, în măsura în care manipularea cosmosului este un principiu curent în practicile magice <sup>36</sup>.

### VI. 3. Elemente de escatologie greacă și romană

La poezii grece timpurii, Homer și Hesiod, nu găsim nimic direct exprimat în legătură cu judecata de apoi. Dar, inamicii zeilor, cum ar fi titanii,

au fost închiși în Tartar ( **Hesiod**, *Theogonia*, 713 sqq.; **Homer**, *Iliada*, XIV, 275 ), în timp ce Tantalos, Tityus și Sisyphos au fost supuși chinurilor ( *Odiseea*, XI, 576 sq.).

Sub influența orfismului și a pitagoricienilor ideile judecății și ale pedepsirii au devenit prevalente și sunt de găsit la scriitorii de mai târziu <sup>37</sup>. Pitagora a fost inițiat în judecata sufletelor ( **Iamblicus**, *Vit. Pyth.*, 29 sq. ) și conform mai multor referințe antice, el avea un suflet transmigrant prin metempsihoză, în cicluri de câte 216 ani, ajungând după fiecare dintre ele, la palingeneză <sup>38</sup>. Judecata orfică este reprezentată pe vase pe care Aeacus, Triptolemos și Rhadamanthos apar ca judecători <sup>39</sup>. *P. Boulanger* caracteriza orfismul prin „pesimism, purificare mântuitoare, metempsihoză, pedepse infernale, răspundere individuală, misticism, întoarcere a sufletului către divin...” <sup>40</sup>.

În general, judecătorii care existau independent în regatul lui Hades / Pluto erau trei la număr: Minos, Rhadamanthos și Aeacus, ei ocupând aceste funcții deoarece au acționat drept pe Pământ ( **Platon**, *Gorgias*, 523 ). Misteriile au adăugat un al patrulea, Triptolemos, iar Platon se referea la ei ca la cei patru judecători adevărați din Hades ( *Apologia*, 41 ). Tot el afirmă faptul că culpabilii „...trebuie judecați goi cu toții, deci să fie judecați după ce au murit. Și judecătorul trebuie să fie gol, deci mort, ca să privească, cu sufletul său, sufletul fiecăruia, îndată după ce a murit, departe de toate rudele sale, după ce și-a lăsat pe pământ toate podoabele, încât judecata să fie dreaptă. Cunoscând acestea, am pus înaintea voastră ca judecători pe fiii mei, doi născuți din Asia, Minos și Rhadamanthos, unul din Europa, Aeacus. Ei, după moarte, vor ține judecata pe pajiștea de la răscrucea de unde pleacă un drum către Insulele Fericirilor și alt drum către Tartar. Pe cei din Asia îi va judeca Rhadamanthos și pe cei din Europa- Aeacus. Lui Minos îi voi da împuternicirea de a decide asupra cazurilor nedezlegate de ceilalți doi, pentru ca ju-

judecata asupra strămutării oamenilor să fie cât mai dreaptă“ ( *Gorgias*, 523 C- 524 A ). Sentințele lor sau simbolurile ( **σημεία** ) se limitau la suflete ( **Platon**, *Gorgias*, 523; *Republica*, X, 614 sq. ).

Ideile orfice și pitagoriene au fost reproduse de Pindar ( v. spre ex. *Olimpicele*, II, 55 sq.) și, cum am văzut, de Platon, dar concepția judecății și a pedepsei era legată de metempsihoză; 10.000, sau în cazul sufletelor pure 3.000, de ani trec până ce sufletele se întorc la locul de origine. Judecata are loc la sfârșitul vieții, când sufletul a fost recompensat sau pedepsit în locuri de corecție. La sfârșitul a o mie de ani, sufletul alege un nou corp, uman ori de animal; anumite suflete erau totuși prea slăbite să se întoarcă și rămân întotdeauna în Tartar ( **Platon**, *Phaidros*, 248 sq.; *Republica*, X, 614 sq.).

Asemenea idei erau foarte răspândite printre greci. Numeroase date referitoare la judecata și soarta sufletelor apar în satirele lui Lucian și comediiile lui Aristophan. Autorii de tragedii vorbesc rar despre judecata morților ( **Eschil**, *Suplicantele*, 218 sq.; *Eumenidele*, 263 sq. ) <sup>41</sup>.

După stoici, sufletele rele erau pedepsite după moarte. Seneca vorbea de moarte ca despre o zi a judecății când sentințele vor fi pronunțate despre toate ( *Epistulae morales*, XXVI; *Hercules furens*, 727 sq.).

Epicurienii au negat toate aceste păreri, spunând că sufletul moare odată cu corpul ( *De rerum natura*, III, 417 sq. ) <sup>42</sup>.

În timp ce religia romană nu specifica nimic despre judecată și pedepsele viitoare, totuși poeții au acceptat ideile grecești și numele judecătorilor morților, la care se refereau deseori. Astfel, în imaginea vergiliană despre Lumea de Apoi, Minos judeca anumite crime, iar Rhadamanthos judeca în Tartar ( *Aeneis*, VI, 326 sqq.; 540 sqq.).

Concepțiile despre sfârșitul tuturor lucrurilor au fost mai degrabă filosofice, doctrina stoică **ἐκπύρωσις** ( conflagrație ) fiind destul de popu-

lară. Ca atare, ordinea lumii ( kosmos-ul ) prezente va lua sfârșit printr-o conflagrație totală, activată de Soare, dar va fi apoi reconstituită pe măsură ce conflagrația va descrește. În conformitate cu acest principiu, Universul este un proces ciclic care alternează pentru totdeauna între un sistem ordonat, din care noi înșine facem parte, și o stare de foc pură, sau „lumină“ în formularea lui Chrysippos. Sfârșitul lumii prezente nu va fi o „distrugere“ în sens absolut, nu va introduce o discontinuitate, ci va fi numai „o schimbare naturală“. Stoicii timpurii au adoptat o teorie, respinsă de Aristotel ( *Despre cer*, 1. 10), conform căreia nu este o singură ordine lumească veșnică, ci o succesiune veșnică de lumi. Durata fiecărei ordini lumești și a conflagrațiilor care o preced și îi urmează, sunt prezentate ca etape din viața zeului. O nouă ordine a lumii începe atunci când conflagrația universală, o stare de foc, scade prin schimbarea aerului fierbinte în umiditate <sup>43</sup>.

#### VI. 4. Elemente de escatologie în religia egipteană târzie

Tabloul policrom al credinței egiptene a fost îmbogățit în timpul Ptolemeilor și al Imperiului cu noi culori. Cea mai cunoscută dovadă pentru influența străină o reprezintă Povestea lui Setna și Siusire, unde în descrierea Infernului apar și chinurile lui Tantalos și Oknos în cadrul egiptean <sup>44</sup>, iar tema de bază a romanului, vizita unei persoane în viață în Lumea de Apoi ne amintește de Orfeu cel care a coborât în Hades și de Odysseus conversând cu umbrele mortului. În textele faraonice târzii se ivesc anumite probleme de

interpretare, în cazul în care reprezentările noi sunt mascate prin fraze străvechi și descrieri tradiționale.

Descoperirile aparținând perioadei Imperiului ( în special giulgiuri și sarcofage <sup>45</sup> ) arată că cel puțin până în secolul II avem de-a face, pe tărâmul credinței în Viața de Apoi, cu o lume bogată în reprezentări, care a păstrat multe trăsături ale vechii religii și mitologii. Nici măcar textele mortuare demotice nu sunt întotdeauna laconice, ci oglindesc o credință dezvoltată în viața viitoare <sup>46</sup>. Credința în viața viitoare, elaborată pe baza vechilor tradiții, nu era limitată la cercul îngust al înțelepciunii preoților, ci dimpotrivă învățăturile lor erau accesibile și aceluia care nu cunoșteau decât scrierea demotică. Chiar grupuri din populația vorbitoare de greacă și arameană <sup>47</sup> au preluat anumite obiceiuri funerare egiptene. În pofida menținerii în continuare a concepțiilor faraonice, nu se poate pune la îndoială faptul că mulți străini și chiar egipteni din perioada romană nu știau decât că, după moarte, sufletul ajunge la Osiris.

În istoria despre Setna și Siusire beneficiem de o descriere a sălii lui Osiris după vigneta capitolului 125 din Cartea Morților, la care se adaugă elemente noi. Morții sunt împărțiți în trei grupe. Cei ale căror fapte rele au fost mai numeroase decât cele bune sunt predați devoratorului de morți, iar sufletele și corpurile lor sunt distruse. Dacă faptele bune au fost mai numeroase, defunctul va fi transferat judecătorului din cealaltă viață, iar dacă faptele bune și cele rele s-au aflat în echilibru, atunci mortul poate să fie de folos lui Sokaris- Osiris. Cu toate acestea, imaginea nu devine încă completă, Setna și Siusire văd și morți care trebuie să îndure chinuri cumplite.

Din diferite descoperiri și texte reiese că psihostazia a jucat un rol important și în cea mai târzie perioadă a religiei egiptene. Confesiunea negativă nu este menționată în Povestea lui Setna și Siusire, dar continuarea ei este dovedită și în Epoca Imperială. Un text amănunțit al confesiunii se găsește în

Cartea Morților elaborată în limba demotică, în timpul domniei lui Nero <sup>48</sup>. Dintr-un papyrus grecesc aflăm că ritualul confesiunii a fost adoptat și în jurământul preoților <sup>49</sup>.

În ciuda rapoartelor numeroase care dovedesc existența în continuare a ideii de viață după moarte, ca și a confesiunii negative, credința s-a schimbat și în acest tărâm al amănuntelor. Vechea învățătură conform căreia inima se cântărește în prezența lui **Maat** de partea cealaltă a balanței pare să se scufunde în uitare <sup>50</sup>.

După *S. Morenz*, în religia egipteană târzie s-a produs o reorientare în privința devenirii în Osiris. Trebuie avută în vedere o identificare totală cu Osiris, caz în care mortul (denumit de texte „Osiris NN“) nu mai poate fi despărțit de zeu și după moarte are loc o unio mystica <sup>51</sup>.

După concepția textelor funerare târzii, de exemplu a Cărții despre străbaterea infinitului, sufletul beneficia de puterea de a vizita, după dorință, toate regiunile cosmosului. Din Epoca Imperială deținem câteva dovezi privind răspândirea imaginii sferice a Lumii, introdusă și acceptată după perioada lui Augustus în întregul Imperiu <sup>52</sup>, care nu a rămas străină nici pentru concepțiile religioase ale egiptenilor. Influența celor doi mari reprezentanți ai concepției sferic-geometrice a Lumii, a lui Eratosthene și în secolul II d. Hr. a lui Claudius Ptolemaios, nu a rămas limitată numai la Alexandria. În tradiția filosofică greacă ( **Diogene Laertiu**, I. 11 ) exista părerea că în Egipt cosmosul era considerat a fi rotund. În religia târzie greco-romană imperiul morților a fost mutat în cer.

În imaginile despre pedeapsa celor condamnați persistă importante reprezentări tradiționale, însă alături de acestea apar și motive din religiile străine.

Cunoscutul devorator de morți din vechile vignete egiptene continuă să existe și în Epoca Imperiului. În timp ce înainte se evita redarea activității

sale distrugătoare, acum este înfățișat într-o imagine în care calcă în picioare o figură umană <sup>53</sup>. Cunoaștem chiar o scenă în care înghite morții lipsiți de ajutor <sup>54</sup>. Încă o curiozitate, pe un giulgiu de la Moscova <sup>55</sup> apar mici figuri umane întunecate; unele dintre ele se agață de îmbrăcămintea mortului zeificat, altele încearcă să escaladeze clădirea cu piloni, desenată în partea superioară a pânzei. Scena ne poate aminti de *Aeneis*, VI, 325 sq., unde este descrisă călătoria spre imperiul morților. Cete de suflete se străduiesc inutil să urce în barca lui Charon. Imaginea, conform căreia intrarea în imperiul de dincolo de moarte ar putea fi interzisă unor defuncți, nu era străină nici egiptenilor <sup>56</sup>.

## VI. 5. Plutarch și escatologia egipteană

În cele ce urmează nu vom oferi o analiză detaliată a escatologiei lui Plutarch, pentru că ar depăși scopul prezentului capitol <sup>57</sup>. Înainte de a intra în dezbaterea escatologiei egiptene așa cum a conceput-o el în *De Iside*, se impun anumite precizări.

Ideea unei escatologii luni- solare a fost adoptată de pitagorieni, apoi a pătruns în stoicismul eclectic în timpul lui Posidonius <sup>58</sup>. După *Y. Vernière* este mai puțin plauzibil ca Plutarch să fi recurs direct la operele lui Empedocle, ale lui Pindar sau la însușirea conținutului tăblițelor orfice de aur. Probabil, au existat la Roma, în timpul domniilor lui Traian și Hadrian, secte orfice, diferite de cele pitagoriene, care au promovat vechi învățăminte religioase și de la care s-ar fi inspirat gânditorul din Chaeronea <sup>59</sup>.

Însă, studiile recente <sup>60</sup> au scos în evidență următoarele:

1) În opera lui Plutarch nu găsim nici o aluzie la existența sectelor sau a ritualurilor orfice din timpul vieții sale și este sigur că n-a fost inițiat în misteriile orfice.

2). Nu beneficiem de nici o urmă a unui contact personal al lui Plutarch cu o anumită lucrare atribuită lui Orfeu.

3) Câteva referiri la acesta din urmă provin din operele consultate de către Plutarch.

4) Indirect, opera și doctrina lui Platon l-au determinat pe Plutarch să amintească de Orfeu și orfism.

5) Ca atare, formația intelectuală a lui Plutarch n-a suferit anumite modificări din cauza orfismului .

Ținând cont de cele afirmate, putem conluziona că escatologia lui Plutarch pleca de la o schemă platonică, pe care a completat-o cu unele idei inspirate din misteriile lui Dionysos, Isis, Mithras și cele din Eleusis.

În analiza noastră ne vom opri mai întâi asupra imaginii Lumii de Apoi și a sufletelor care sălășluiesc în ea.

În paragraful 21, 359 C -D, printre altele, se specifică : „...Preoții afirmă că nu numai corpurile acestor zei, ci și ale tuturor celorlalți nu sunt nici necreate și nici incoruptibile și se mențin în forma lor după moarte și sunt venerați, numai că sufletele lor strălucesc ca astrele în cer. Sufletul lui Isis a fost numit Căinele de greci și Sothis de egipteni; cel al lui Horus a fost numit Orion și cel al lui Typhon, Ursa...”<sup>61</sup>.

Observațiile lui Plutarch în privința originii și naturii zeilor sunt corecte și ca atare reflectă o realitate a mentalității egiptene. În conformitate cu un pasaj din Povestea luptei dintre Horus și Seth „...după zei, oamenii, atât cei mari, cât și cei mici, se vor odihni acolo unde ești și tu...”, adică în lumea morților a lui Osiris<sup>62</sup>.

Zei egipteni au o existență tranzitorie, temporală; se nasc sau sunt creați, trăsăturile lor se modifică odată cu trecerea timpului, îmbătrânesc și mor. Această „moarte“ este însă o metaforă în concepția faraonică, în sensul că asistăm la o naștere și o dispariție ciclică a lor, chiar zilnică, asemănătoare cu ipostazele zeului soare, Khepri- Re- Atum, adică cu drumul parcurs de Soare pe ecliptică. Totuși, într-o zi, marea lor majoritate va înceta să mai existe; după „Götterdämmerung“ numai zeul creator și Osiris ar mai fi rămas din panteonul atât de numeros al vechilor egipteni <sup>63</sup>.

În pasajul redat mai sus, Plutarch a surprins și o altă caracteristică a religiei egiptene târzii și anume faptul că sufletele zeilor se vor ridica printre stele <sup>64</sup>. Desigur, această credință veche apare la egipteni deja în cadrul Textelor Piramidelor <sup>65</sup>, dar după cum am văzut nu era străină nici grecilor <sup>66</sup>.

Tradiția heliopolitană identifica mulți zei sau părți ale acestora cu fenomenele astrale. Re reprezenta Soarele, Horus cerul ( ochii săi fiind Soarele și Luna ), iar Osiris a fost echivalat cu Orion. Relația a fost deseori exprimată prin descrierea astrului ca **ba**-ul zeului, iar acest cuvânt, care a fost tradus de specialiști prin „suflet“, nu ne surprinde că a fost redat în cazul lui Plutarch prin ψυχή.

Deci, regele decedat se unește în cer cu tatăl său Re și va trăi printre stelele veșnice. Astfel, interpretarea morții ca o reîntoarcere spre ceruri este de origine egipteană și se va menține până târziu în zona Văii Nilului. Acest adevăr reiese și dintr-un text datând din 300 d. Hr., ne referim la Tratatul lui Hermes Trismegistos tradus în limba latină. De altfel, chiar despre sufletul lui Asclepios se spune că „...s- a întors mai fericit spre ceruri“ <sup>67</sup>.

Identificarea zeiței Isis cu Sirius, numită **Sepedet** la egipteni ( **Sothis** la greci ) <sup>68</sup>, poate fi exemplificată de la cele mai vechi până la ultimele documente ale religiei egiptene <sup>69</sup>. Prima atestare provine prin intermediul

Descântecului [ 366 ] din Textele Piramidelor în care zeița, în ipostaza Isis-Sothis, dă naștere lui Horus- Sopdu <sup>70</sup>. Într-un mit al zeiței din Perioada Ptolemaică, provenit de la Aswan, ea este numită „stăpâna cerului, regina sufletelor vii ale zeilor ( = stele ), cea care strălucește în cer“ <sup>71</sup>. Faptul că ea domină stelele se explică prin personificarea cu Anul Nou, ea fiind considerată stăpâna începutului de an <sup>72</sup>.

Pentru Plutarch se pare că aspectul egiptean al zeiței Isis- Sothis n-a fost cunoscut, deoarece ea apare în reprezentările indigene ca o femeie, ținând în mâini semnul vieții ( **ankh** ) și sceptrul **was**, iar pe cap purta semnul numelui ( **sepedet** ) <sup>73</sup>; altelei împrumuta coroana sau coroanele compozite ale zeiței Isis <sup>74</sup>. În Epoca Romană, Isis- Sothis este una din personalitățile zeiței „cu o mie de nume“ <sup>75</sup>.

Pentru greci și romani iese în evidență aspectul canin al zeiței. Sothis aparține constelației Canis Maior, iar apariția ei marchează începutul caniculei verii. În aretalogiile zeiței Isis se afirmă: „Sunt cea care se ridică în steaua câinelui“ <sup>76</sup>. Dacă pentru egipteni steaua era una benefică, nu același lucru se poate afirma despre ea în cazul grecilor și romanilor: Sothis / Sirius provoacă canicula, epidemii, distrugerea recoltei și a vegetației, etc.<sup>77</sup> Ea era reprezentată sub forma unui câine în mișcare sau șezând, iar iconografia zeiței Isis- Sothis, călărind un câine, este o trăsătură a iconografiei romane <sup>78</sup>.

Trebuie scos în evidență faptul că aceste calamități cauzate de Isis-Sothis nu erau cunoscute celor din Egipt. Totuși, caracterul nefast al stelei Sothis se datora în țara faraonilor prin asocierea stelei cu zeița Sekhmet și cu zeul Horus <sup>79</sup>.

Ceea ce nu amintește Plutarch, ca o realitate a mentalității și iconografiei egiptene, este faptul că steaua în discuție a mai fost asemuită și cu alte zeițe: Sekhmet <sup>80</sup>, Neith și Sathis <sup>81</sup>, iar datorită sincretismului intern și cu alte zeițe care se aflau în strânsă legătură cu Isis, adică Hathor și Hesat <sup>82</sup>.

Sothis poate avea și înfățișări masculine: la Ramesseum în reprezentările astrale <sup>83</sup>, și în Textele Piramidelor, Horus poate fi și echivalentul unui Soped- masculin <sup>84</sup>, ceea ce poate constitui o dovadă că Sothis-Horus era de fapt o ființă androgină.

În conformitate cu reprezentările astronomice, Osiris a fost identificat cu Orion ( *Sah* ), motivul fiind poziția constelației pe bolta cerească. El se afla la o oarecare distanță de inamicul său Seth ( *Mesekhtiu* ), fiind urmat de soția iubitoare Isis ( *Sothis / Sirius* ) <sup>85</sup>. Într-un papirus datând din timpul secolului IV î. Hr., putem constata proiecția celestă a mitului lui Osiris, text în care Isis i se adresează lui Osiris după cum urmează: „Tu ești Sah a cerului sudic. Eu sunt Sothis și te protejez. Îți capturezi inamicii care se găsesc în constelația Mesekhtiu de pe cerul nordului...” <sup>86</sup>.

Identificarea din *De Iside* a lui Horus cu Orion-ul este cel puțin ciudată. *J. Hani* <sup>87</sup> a încercat să ofere anumite explicații în acest sens: confuzia s-ar datora asonanței Ὠρος - Ὠρίων (?), asimilării lui Osiris de către Horus în Epoca Târzie a religiei egiptene, Horus este cel care cauza inundația în calitate de Orion. Acestea ni se par speculații, eventual prima ipoteză întrând în discuție, dacă dorim neapărat să găsim o explicație a numelui copt al constelației Orion și anume κορηζωρ „steaua lui Horus” <sup>88</sup>. În lipsa unor dovezi lingvistice și astronomice sigure, înclinăm spre varianta oferită de *H. Bonnet*: în textul tradus mai sus avem de-a face cu o eroare a lui Plutarch <sup>89</sup>.

În schimb, identificarea lui Seth cu Ursa Mare este bine documentată. Termenul egiptean pentru această constelație era *mesekhtiu* <sup>90</sup>, dar el nu a fost identificat cu Seth în întreaga istorie a civilizației faraonice. Ca atare, în Textele Piramidelor, el era locul unde se aflau zeii <sup>91</sup>, iar în Textele Sarcofagelor se vorbea despre o pasăre neagră malefică, care trăia în *mesekhtiu*

<sup>92</sup>. În P. Harris I se exprima dorința lui Ramses III conform căreia să aibă „o viață (atât de lungă) pe pământ ca și a lui Mesekhtiu“ <sup>93</sup>.

Identificarea definitivă a Ursei Mari cu Seth are loc în timpul dinastiei XX, demonstrată de Cartea zilei și a nopții din mormântul lui Ramses VI; referința la Seth se face sub formă de câine sau maimuță roșie <sup>94</sup>. Constelația devine caracteristică lui Seth și acoliților săi, ca atare opus grupului Osiris- Isis de pe cerul sudic. Crearea constelației ne este explicată de un text ptolemaic, care relatează o rebeliune a lui Seth, care sub înfățișarea unui câine roșu a fost vânat și dezmembrat: „după ce el (Horus) i-a tăiat piciorul (lui Seth), l-a aruncat în mijlocul cerului...“, fiind păzit de către demonii **khaitiu** <sup>95</sup>. Preoții din timpul domniei lui Nectanebo II, au încercat să identifice **mesekhtiu** cu Osiris, tentativă care a rămas fără rezultat <sup>96</sup>. În documentele grecești târzii, Typhon continua să se numească **ἄρκτος** <sup>97</sup>.

Cu toată repulsia manifestată față de Seth, teologii Epocii Târzii n-au reușit să elimine rolul primordial atribuit constelației **mesekhtiu** în menținerea Universului.

Imaginea Lumii de Apoi apare și în paragraful 19, 358 B: „Se zice că după aceea Osiris a venit din Hades la Horus, l-a înzestrat și l-a antrenat pentru băătălie“ <sup>98</sup>. Cu aparenta lui simplitate, pasajul ridică o serie de probleme, de unde rezultă interpretări diferite din partea acelor specialiști care s-au dedicat analizei textului. După *J. G. Griffiths* „acesta este în concordanță nu numai cu mitul, dar și cu cel mai vechi și constant rol al lui Osiris în calitatea lui de stăpân al morții“ <sup>99</sup>. Pentru *J. Hani* reînțoarcerea din Infern a lui Osiris a fost o creație a gândirii grecești, foarte probabil preluată aici din mitul lui Dionysos, deoarece în gândirea religioasă a vechilor egipteni nu exista ideea revenirii din Infern <sup>100</sup>.

După opinia noastră *J. G. Griffiths* era mult mai apropiat de vechile concepte faraonice, dar a lăsat această chestiune neexplicată. În primul rând,

„revenirea“ din textele egiptene este deseori o expresie metaforică. Apoi, trebuie să avem în vedere o particularitate a sincretismului intern egiptean antic și anume cel dintre Re și Osiris. „Re penetra în Osiris și Osiris în Re în fiecare zi...”<sup>101</sup>. Ca urmare, zeul Lumii de Apoi devine Soarele în timpul apusului și al nopții, cel care îi deștepta pe morți din somnul lor. În mai multe compoziții religioase ale epocii Imperiului s- a scos în evidență faptul că Re, Osiris și suveranul decedat au triumfat față de toate obstacolele din Lumea de Apoi pentru a apărea din nou pe firmamentul cerului în fiecare dimineață<sup>102</sup>. Explicațiile lui *L. V. Žabkar* oferite în acest sens sunt mult mai importante: Osiris a fost și a rămas mai ales stăpânul Lumii de Apoi, dar teologii heliopolitani au fost cei care l-au legat de destinul lui Re. Procesul de asimilare începe prin asocierea lui Osiris cu stelele și constelația Orion, ajungând apoi o divinitate celestă. Această identificare devine mult mai exactă odată cu epocile târzii ale istoriei faraonice<sup>103</sup>. Într-un imn adresat lui Osiris se spune: „El a apărut pe tronul tatălui său ca și Re atunci când se ridica la orizont cu scopul de a oferi lumină în întuneric...”<sup>104</sup>. În culegerea egipteană antică numită *Amduat* apare clară ideea că ba-ul lui Osiris aparține cerului, iar corpul divinității, așa cum a afirmat zeul soare, aparținea Lumii de Apoi<sup>105</sup>; apoi, zeul soare este deseori denumit ca „marele Ba” cel care intră și părăsește Lumea de Apoi<sup>106</sup>. În Epoca Ptolemaică, Osiris este cel care dispune de regatul lui Re, deoarece într-o scenă a unei capele din Hermopolis, actualmente la Hildesheim, Osiris conferea faraonului regatul lui Re și nu cel propriu, adică Infernul<sup>107</sup>. În momentul în care încercăm să judecăm acest scurt pasaj din Plutarch nu trebuie să uităm de faptul că în Epoca Târzie a religiei faraonice Lumea de Apoi și- a mutat sediul în ceruri, ca atare tot ceea ce am reliefat până în prezent este mai ușor de înțeles. Desigur, autorul din Chaeroneea a avut cunoștințe și de anumite reminiscențe ale vechilor mituri faraonice, în cel mai rău caz de cele care erau în vogă în Epoca

Ptolemaică, dar probabil că a ținut cont și de mitul lui Dionysos. Chiar Diodor relatează : „Se spune că, în vremurile străvechi, pe când Isis și fiul său Horus se pregăteau să lupte împotriva lui Typhon, Osiris- reîntorcându-se din Hades și luând înfițișarea unui lup- a venit în ajutorul copilului său și al soției“<sup>108</sup>.

În conformitate cu interpretarea demonologică a mitului, Plutarch vorbește de existența unei lumi subterane și a uneia celeste, care au fost apropiate și unite de către Osiris: „...acest zeu fiind principiul director comun a ceea ce există în cer și a ceea ce există în Hades. Anticii s-au obișnuit să numească prima realitate < sacră> , iar pe cealaltă < pură >“( §. 61, 375 D-E )<sup>109</sup>.

Dacă ținem cont de cele afirmate mai sus pentru nimeni nu mai este o enigmă faptul că Plutarch l-a calificat pe Osiris ca pe o zeitate atât a Cerului, cât și a Infernului. Filosoful antic pornește, după cum am văzut, de la o presupusă etimologie a numelui, iar pasajul redat mai sus reflectă anumite schimbări intervenite chiar în semnificația unui cuvânt egiptean antic.

În conformitate cu textele egiptene, Osiris poartă, printre altele, și două epitete semnificative: „primul dintre cei din vest“ și „stăpân al cerului“. Dintre acestea prima necesită anumite lămuriri. La origine **Khentamentiu** era vechea divinitate a morților ( înfățișat ca un câine ) din Abydos<sup>110</sup>, dar spre sfârșitul Regatului Vechi numele a devenit un simplu epitet al lui Osiris. În această calitate, adică de **khenti- imentiu**, Osiris simboliza o divinitate protectoare a morților. În concepția egiptenilor antici, la vest de Nil se situa locul de apus al Soarelui, acolo unde intra în *Duat* ( lumea celor decedați ). Ca atare, majoritatea mormintelor erau situate în acea regiune geografică<sup>111</sup>.

Prin intermediul cuvintelor **ἱερά** și **ἄσια** Plutarch, după opinia noastră fără a poseda cunoștințe exacte în materie de limbă egipteană antică, a surprins totuși o realitate a vocabularului acesteia, caracteristică Epocii greco-

romane. După cum au scos în evidență autorii monumentalului *Wb.* VI, p. 75, limba egipteană posedă mai multe glose care au redat conceptul „sfânt“ ori „sacru“: **akh**, **semi**, **șeta** și **djeser**; acesta din urmă se pare că este cel mai apropiat de noțiunea în cauză, folosită de cei care studiază istoria religiilor. Djeser putea fi utilizat ca un atribut al divinității . În conformitate cu anumite pasaje din Textele Sarcofagelor , decedatul poate accede în lumea celestă numai după ce a demonstrat că este purificat, mumificat și posedă simboluri divine. Din acel moment al călătoriei sale, defunctul poate fi numit „Osiris N“; „astfel, ca și ceilalți zei, el poate fi considerat < sfânt> sau < sacru>“ <sup>112</sup> . Însă, în Epoca Târzie are loc o încercare de înlocuire treptată a cuvântului **djeser** cu **wab**, care inițial semnifică „pur, a fi pur“ <sup>113</sup> . O altă chestiune importantă, în textele bilingve ale Epocii Ptolemaice, **djeser** nu acoperea sensul inițial al cuvântului; de exemplu, în *Decretul de la Rosetta*, R3= N 26= gr. 32, avem pentru acest cuvânt grecescul **ἐνδόξος** <sup>114</sup> . Treptat, atât în limba demotică, cât și în cea coptă **djeser** începe a fi înlocuit cu **ⲟⲩⲗⲁⲃ** , având sensurile de „a fi pur, inocent, sfânt“ <sup>115</sup> .

În paragraful 61, 375 E citim: „Dar cel care prezintă elementele cerești și este cauza mișcării celor de acolo este Anubis, care câteodată este numit Hermanubis, atâta timp cât el aparține lumii de deasupra și parțial celei de jos...“ <sup>116</sup> . Hermanubis este un zeu elenistic, dar etimologia numelui nu trebuie căutată în **ḥr- m- Inpw** , adică „Horus în calitate de Anubis“ <sup>117</sup> , ci într-o altă asociere: Hermes ( *psychopompos* ) și Anubis. Motivul acesteia a fost interpretat diferit. După *J. G. Griffiths* <sup>118</sup> și *J. Quaegebeur* <sup>119</sup> , ar fi prezența lui Thoth( Hermes ) și Anubis în scenele psihostaziei. După *P. Boylan* <sup>120</sup> elementul comun ar fi scrierea, în acest sens trimitând la o remarcă a lui Platon ( *Philebos*, 18 B ). Existența lui Hermanubis este atestată de surse papirologice, onomastice și arheologice <sup>121</sup> . Pentru pasajul lui Plutarch,

totuși, interpretarea lui *Th. Hopfner*<sup>122</sup> ni se pare cea mai adecvată: se au în vedere însușirile a doi zei, Hermes- Thoth în calitate de zeul Lunii și Anubis ca zeul morții, ca atare *Hermanubis* fiind o divinitate a celor două lumi<sup>123</sup>.

Plutarch afirma faptul că Osiris este grecescul Hades, cel care „stă în pământ și sub pământ“, fiind totuși „...la o îndepărtare considerabilă de pământ...“( §. 78, 382 E ). Propoziția **ἐν γῆ καὶ ὑπὸ γῆν** „în pământ și sub pământ“ reflectă din nou o realitate a mentalității egiptene. A se situa „în pământ“ se referă la Osiris în calitate de stăpân al mormântului și a necropolei<sup>124</sup>, iar a fi „sub pământ“ scoate în evidență acea trăsătură a lui Osiris conform căreia este stăpân al **Duat**-lui<sup>125</sup>. Faptul că divinitatea în cauză este undeva departe de pământ reflectă influența teologiei heliopolitane, potrivit căreia Lumea de Apoi a fost situată în ceruri<sup>126</sup>.

Lumea posedă un corp și un suflet în conformitate cu paragraful 49, 371- A, iar acest suflet beneficiază de un element reglator ( Osiris )<sup>127</sup> și de un element pătimăș, titanic, iresponsabil care este Typhon ( 371, B- C )<sup>128</sup>. Aici este prezentat un dualism „moderat“, care ne trimite la ideile exprimate în paragraful 47, 370- B în legătură cu *Ahura Mazda* și *Ahriman*, dar asocierile afirmațiilor sunt însă valabile numai pentru zoroastrismul timpuriu, în conformitate cu care *Ahura Mazda* este zeul suprem, „stăpânul înțelept“, cel care creează cele două spirite ale luminii și ale întunericului<sup>129</sup>. Prin analogie, Plutarch vorbește de corpurile lui Osiris ( cf. §. 54, 373- A ), dar el nu este inclus în partea corporală, deoarece se identifică cu ceea ce curge și cu motivul regenerării ( cf. §. 49, 371 A- B ). După cum a subliniat *C. Froidefond*, **ἀπορροή** are deseori un sens astrologic, iar în *De Iside* cuvântul redă un vechi concept egiptean<sup>130</sup>. În conformitate cu Descântecul [436] din Textele Piramidelor libațiunea a fost identificată cu revărsarea Nilului, dar și cu limfa care se scurge din cadavrul lui Osiris<sup>131</sup>. Typhon nu poate perturba

decât lumea sublunară ( cf. 373 D- 375 B ), ceea ce după *C. Froidefond*<sup>132</sup> reflectă distincția netă stabilită de Aristotel între lumea astrelor și lumea sublunară.

Din punctul nostru de vedere, deosebit de interesant este începutul paragrafului 53, 372- E: „Isis este principiul feminin în natură, precum și principiul atotcuprinzător al procreației și ca atare este numită de Platon(*Tim.*, 49 A; 51 A ) < Doica > și < cea care recepționează totul >, în timp ce mulți o numesc <cea cu o mie de nume> deoarece sub acțiunea rațiunii ea se supune transformărilor și acoperă toate formele corporale și spirituale“<sup>133</sup>. Ca atare, Isis este materia care posedă un suflet, dar beneficiază atât de forme corporale, cât și spirituale. Concepția lui Plutarch despre materie pare a fi aristotelică.

Pasajul în sine scoate în evidență rolul jucat de zeița Isis în timpul Epocii greco- romane. În primul din cele patru imnuri compuse de Isidorus, în prima parte a primului secol î. Hr., pentru templul zeiței Isis- Hermuthis la Medinet Madi din Fayyum, scris în hexametri și la persoana a doua, Isis este atât zeița locală Isis- Hermuthis<sup>134</sup>, cât și zeița universală identificată cu zeitățile de frunte grecești și cele ale Orientului Apropiat. Ea este Isis cea cu multe nume și forme, cum apare în *Metamorfozele* lui Apuleius, în aretalogii, precum și în imnul adresat ei în P. Oxyrhynchos 1380<sup>135</sup>. Numai egiptenii îi știau numele adevărat Thiouis, adică „Unica“<sup>136</sup>. Probabil, Plutarch constatând întâietatea zeiței și ca atare rolul ei jucat în cadrul comunităților din întregul bazin mediteranean, și- a intitulat deliberat opera filosofică de bătrânețe **Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος**<sup>137</sup>.

Discutând identitatea Osiris- Apis, Plutarch relevă opinia preoților egipteni care apreciau că: „...Apis trebuie considerat ca imaginea corporală a sufletului lui Osiris“ ( §. 29, 362- D )<sup>138</sup>. Această idee a fost oarecum repetată de către Plutarch în 43, 368 B- C, 73, 380- E și mult mai explicit în 20,

20, 359- B: „Apis...este imaginea sufletului lui Osiris“. Trebuie scos în evidență faptul că în acest ultim pasaj, Plutarch utiliza cuvântul **εἶδωλον** care pare a fi o traducere pentru ba-ul egiptean( cf. și **ἔμμορφον εἰκόνα** din 29, 362- D ). O idee asemănătoare a fost exprimată și de către **Diodor din Sicilia**, *B. H.*, I. 85. 4, unde referindu-se la Apis, afirmă: „Unii tălmăcesc slăvirea ce i se aduce printr-o tradiție care spune că sufletul lui Osiris ar fi trecut într-un taur“ <sup>139</sup>.

După moarte, sufletul uman se găsește în regatul intangibilului, unde domnește Osiris ( 382 E- 383 A ). Sufletele ființelor vii sunt receptorii inteligibilului, centrul senzațiilor și al inteligenței ( 374 E- F ) <sup>140</sup>. Ele nu trebuie stingherite de greutatea corpului ( 353- A), nici de boli, de unde grija față de igienă de care dau dovadă preoții egipteni ( 383- B ) <sup>141</sup>.

În fragmentul 362- D, §. 29 observăm cel puțin o aluzie la palingeneză: „La egipteni și alte nume au explicații. Ca atare, locul subteran, unde după crezul lor ajung sufletele, îl numesc Amenthes, ceea ce înseamnă < cel care ia și oferă >“. Aprecierea noastră de mai sus este valabilă și pentru *L. Parmentier* <sup>142</sup>, dar *C. Froidefond* <sup>143</sup> neagă orice aluzie la doctrina palingenezei atribuită egiptenilor de către Herodot ( II, 123- v. mai jos ), după el fiind vorba „...d’ une glose sur la générosité d’Hades...“. Înclinăm să credem că în acest pasaj se reflectă totuși o idee egipteană antică, respectiv faptul că **Imentet** „Vestul“, este locul unde apune Soarele, pentru ca dimineața, să renască sub forma lui **Khepri** și legătura cu revirimentul credințelor solare/ astrale din Epoca Târzie a istoriei faraonice.

Animalele posedă un suflet ( 382- A ), dar Plutarch respinge ca idee neverosimilă faptul că sufletele morților revin în corpul animalelor venerate în Egipt <sup>144</sup> . Această teorie a fost recunoscută de alți autori antici, cum ar fi *Celsus* ( apud **Origene**, *Contra Celsum*, I. 20. 338 ) și *Porphyrios* ( *De Abst*,

4. a ) Pentru egipteni era o credință comună faptul că după moarte sufletul poate părăsi corpul sub forma **ba-** lui, o pasăre cu corp uman <sup>145</sup>. Apoi, descântecele asigurau transformarea omului în șoim, crocodil, gâscă, etc., idee prezentă și în anumite capitole din Cartea Morților <sup>146</sup>. Aceste păreri despre metempsihoză diferă de cele ale pitagoricienilor. După Herodot (II. 123) metempsihoza este de origine egipteană, iar cercetările moderne tind a dovedi faptul că măcar unele imagini sau scene egiptene au influențat gândirea greacă <sup>147</sup>.

În concluzie, se impun anumite precizări: editorii care au comentat *De Iside* ( în special *Th. Hopfner*, *J. G. Griffiths*, mai puțin *C. Froidefond* ) n-au accentuat o trăsătură esențială a religiei egiptene și antice în general și anume aceea de a situa Hades-ul pe bolta cerească. Plasarea sufletelor în lumea stelelor este o concepție egipteană veche <sup>148</sup>, dar, odată cu răspândirea învățaturii osiriene cu privire la sufletele ce ajung în lumea subterană, dispare din textele egiptene antice, chiar dacă nu în totalitate. Revirimentul acestei concepții are loc din a doua jumătate a mileniului I î. Hr. <sup>149</sup>. Plutarh, deși a fost influențat de conceptele grecești, mai ales de cele platonice, a reușit să redea cu măiestrie aceste realități egiptene târzii.

## NOTE

<sup>1</sup> v. **I. M. Stoian**, *Dicționar religios*, București, 1994, p. 99. Deși mult mai elaborată, opinia lui **V. Kernbach**, *Dicționar de mitologie generală*, București, 1989, pp. 173- 174, este departe de a fi o abordare coerentă a chestiunii.

<sup>2</sup> **J. Carmignac**, *Les dangers de l'eschatologie*, Paris, 1979, pp. 365 sqq.

<sup>3</sup> **G. Filoramo**, *Eschatologie*, în : **A. Di Berardino** ( ed. ), *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, adap. fr. F. Vial, vol. I, Paris, 1983, p. 848.

<sup>4</sup> *Eschatology: An Overview*, în: **M. Eliade** ( ed. in chief ), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9, New York, 1987, pp. 148- 151.

<sup>5</sup> *Ancient Egyptian Religion*, New York, 1961, pp. 3- 4.

<sup>6</sup> **G. Englund**, *Gods as a Frame of Reference*, în: **Idem** ( ed. ), *The Religion of Ancient Egyptians*, Uppsala, 1989, pp. 7 sqq. **E. Hornung**, *Ägyptische Unterweltsbücher*, Zürich, 1972, pp. 11- 12 echivala gândirea egipteană cu „știința egipteană“.

<sup>7</sup> v. în general **F. Dunand, Chr. Zivie- Coche**, *Dieux et hommes en Égypte*, Paris, 1991.

<sup>8</sup> v. în acest sens: **L. Kákosy**, *Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion*, *Acta Ant.* XI ( 1963 ), pp. 17 sqq.; **J. Bergman**, *Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt*, în : **D. Hellholm** ( ed. ), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 1983, pp. 51- 60; **H. Brunner**, *Weltende*, în: **LdÄ** VI, coll. 1213- 1214; **S. Bickel**, *La cosmogonie égyptienne*, Friburg- Göttingen, 1994, pp. 228- 231.

<sup>9</sup> **A. H. Gardiner**, *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death & the Dead*, Cambridge, 1935.

<sup>10</sup> Pentru expresie v. **R. O. Faulkner**, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Reprinted Oxford, 1988, p. 67; **Sir Alan Gardiner**, *Egyptian Grammar* <sup>3</sup>, Oxford, Reprinted 1979, §. 55; **R. Hannig**, *Die Sprache der Pharaonen. Grosses Handwörterbuch Ägyptisch- Deutsch ( 2800- 950 u. Chr. )*, Mainz / Rhein, 1995, p. 210.

<sup>11</sup> **E. A. W. Budge**, *The Book of the Dead*, London, 1898, pp. 116- 119 ( textele hieroglice ); traduceri: **T. G. Allen**, *The Book of the Dead*, Chicago, 1974, p. 50; **P. Barguet**, *Le*

*Livre des Morts des anciens Égyptiens*, Paris, 1967, pp. 86- 87. Capitolul XLIII are ca antecedent Descântecul [390] din Textele Sarcofagelor, v. **R. O. Faulkner**, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, II, Warminster, 1977, p. 18 și **P. Barguet**, *Les Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, 1986, p. 53, iar cap. XLV are un conținut oarecum similar cu Descântecul [755] din T. S., v. **R. O. Faulkner**, *op. cit.*, pp. 288- 289 și **P. Barguet**, *Les Textes des Sarcophages...*, pp. 35- 36. Pentru „decapitarea“ în Lumea de Apoi v. **J. F. Borghouts**, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I. 348*, Leiden, 1971, p. 70: Commentary Note 102 și pp. 199- 209 (= Excursus II). Textele egiptene foloseau mai multe cuvinte pentru a reda noțiunea „descompunerii“ corpului, v. **J. Zandee**, *Death as an Enemy*, Leiden, 1960, pp. 56 sqq.

<sup>12</sup> v. **Budge**, *op. cit.*, pp. 119- 120 ( text hieroglific ); **T. G. Allen**, *op. cit.*, p. 50; **P. Barguet**, *op. cit.*, p. 87. Pentru echivalența Cartea Morților = Textele Sarcofagelor v. **R. O. Faulkner**, *op. cit.*, p. 308 și **P. Barguet**, *Les Textes...*, p. 225 ( Descântecul [787] ). Forma cea mai elaborată a acestei idei apare în cap. 175 din Cartea Morților, pentru care v. **P. Barguet**, *op. cit.*, p. 260 și **E. Hornung**, *Les Dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Monaco, 1986, pp. 148, 270, nota 78.

<sup>13</sup> v. detaliat **A. J. Spencer**, *Death in Ancient Egypt*, London, 1982, *passim*.

<sup>14</sup> *Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne*, în: **Sources Orientales IV**, Paris, 1961, pp. 20- 21.

<sup>15</sup> v. **J. Assmann**, *Maat. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989, în special pp. 117 sqq. „Aducerea lui Maat“, cum este denumită scena, a fost inclusă în marea majoritate a temelor cultice din temple, v. **E. Hornung**, *Les Dieux...*, p. 196 și **J. Assmann**, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, Berlin, 1969, p. 270. Scena este cunoscută începând cu dinastia a XVIII-a, v. **E. Teeter**, *The Search for Truth: A Preliminary Report on the Presentation of Maat*, **NARCE** 134 ( 1986 ), pp. 3- 12. Pentru iconografie v. spre ex.: Ramses II oferind Maat-ul zeului Ptah, v. **L. Habachi**, *Features of the Deification of Ramses II*, Glückstadt, 1969, p. 30, fig. 17 ( = stelă funerară a lui Mes, Hildesheim, Inv. Nr. 375 = *Antike Welt im Pelizaeus - Museum. Die ägyptische Sammlung*, Mainz / Rhein, 1993, p. 73, Abb. 67 ).

<sup>16</sup> Cuvântul este forma nisbe de la **maat**, v. **Sir Alan Gardiner**, *Egyptian Grammar* <sup>3</sup>, Oxford, 1979, §§. 79- 81 și **A. Loprieno**, *Ancient Egyptian. A Linguistic Introduction*, Cambridge, 1995, pp. 56- 58.

<sup>17</sup> Pentru **isefet** „păcat“, „nedreptate“, „minciună“, „răzvrătire“ și **isefeti** „cel păcătos“, „cel care se răzvrătește“, v. **R. Hannig**, *op. cit.*, p. 103. Vezi și **J. Assmann**, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, London- New York, 1995, p. 209: „The term *jzft* (wrongdoing) acquires the character of ‘sin’, i. e. transgression against god...“. Pentru termenul „justificat“ v. **R. Anthes**, *The Original Meaning of maa-khrw*, **JNES** 13 (1954), pp. 21- 51, v. și **B. Menu**, *Le Tombeau de Pétoisiris( 2)*, **BIFAO** 95 ( 1995 ), în special pp. 285 sqq.

<sup>18</sup> v. printre altele: inscripțiile din mastaba lui Ti și Mereruka ( **H. Wild**, în: **BIFAO** 58/ 1958/, pp. 101- 113 ); inscripția lui Ankhmahor, dinastia a VI-a ( **K. Sethe**, *Urkunden des alten Reiches*<sup>2</sup>, Berlin, 1933, pp. 201 sqq. ); inscripția din mormântul lui Memi ( **Ibidem**, p. 23 ); textul stelei lui Khu-wey din timpul Primei Perioade Intermediare ( **J. Sainte Fare Garnot**, *La St le de Khou- oui*, **ASAE** 37/ 1937/, pp. 116- 124 ); **CT** II, 226- 236 ( **R. O. Faulkner**, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, I, Warminster, 1973, p. 127 ); **CT** II, 248- 250 ( **Ibidem**, p. 128 ).

<sup>19</sup> În conformitate cu textele capitolelor XVIII- XX din Cartea Morților asemenea tribunale existau, printre altele, la: Heliopolis, Busiris, Letopolis, Buto, Abydos, Rosetau, etc., v. **P. Barguet**, *Le Livre des Morts...*, pp. 64- 69; **D. Meeks**, **Chr. Favard- Meeks**, *La vie quotidienne des dieux Égyptiens*, Paris, 1993, pp. 72- 73. Putem atesta și existența unui „scrib al tribunalului celor două țări“, care apare menționat chiar în textul unor amulete ale inimii, v. **V. Wessetzky**, *Amulettes de coeur au Musée des Beaux- Arts*, **BMHBA** 54 ( 1980 ), p. 9. Etimologic **kher- nečer** înseamnă „ceea ce este sub zeu“, desemnând atât necropola, cât și lumea subterană, dar și cavoul în sine. Se poate presupune că „augustul tribunal“ care a fost situat în necropolă, era cândva o instituție reală, o instanță care judeca cazurile de profanări de morminte; „zeul cel mare“ desemna însuși faraonul. Asemenea tribunale existau în orașele piramidelor, care cuprindeau marile cimitire de la Memphis, v. **W. Helck**, *Untersuchungen zu dem Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches*, Berlin, 1954, p. 73, nota 47 și **S. Gabra**, *Les conceils de fonctionnaires dans l’Égypte pharaonique*, Le Caire, 1929, pp. 7- 10.

<sup>20</sup> În general, despre capitolele din Cartea Morților care tratează problematica inimii v. **Z. I. Fábian**, *Heart- Chapters in the Context of the Book of the Dead*, în: **Akten des Vierten Int. Ägyptologen Kongress**. München 1985, Band 3, pp. 249- 259; pentru cap. XXX A- B

v. **M. Malaise**, *Les scarabées de coeur dans l'Égypte ancienne*, Bruxelles, 1978, p. 9 și notele 1, 3.

<sup>21</sup> Scena este familiară, ca atare prezentăm numai cele mai importante referințe bibliografice: **Chr. Seeber**, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*, München, 1976; **J. Yoyotte**, în: **Sources Or. IV**, Paris, 1961, pp. 43 sqq.

<sup>22</sup> **P. Kaplony**, *Ka*, în: **LdÄ III**, coll. 275- 282.

<sup>23</sup> **L. V. Žabkar**, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago, 1968.

<sup>24</sup> **G. Englund**, *Akh-une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique*, Uppsala, 1978.

<sup>25</sup> **L. Kákosy**, *Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion*, **Acta Ant. XI** ( 1963 ), p. 19.

<sup>26</sup> **R. O. Faulkner**, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, III, Warminster, 1978, p. 168; cf. și **J. Assmann**, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, 1984, pp. 204 sq. și p. 221; pentru o analiză a variantelor v. **L. H. Lesko**, *The Ancient Egyptian Book of the Two Ways*, Berkeley, 1972, pp. 130 sqq. ; v. și **P. Barguet**, *Les Textes des Sarcophages...*, pp. 662- 664.

<sup>27</sup> Capitolul 175, v. **P. Barguet**, *Le Livre des Morts...*, p. 261; pentru un text apropiat în conținut, din Epoca Ptolemaică v. **E. Otto**, *Zwei Paralleltexzte zu TB 175*, **CdÉ XXXVII** ( 1962 ), pp. 251-255.

<sup>28</sup> **J. Baines**, *Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor*, in : **JEA 76** ( 1990 ), pp. 65- 67.

<sup>29</sup> **W. Helck**, *Die Prophezeiung des Nfr.tj*, Wiesbaden, 1970, p. 19, IV c; v. și **G. Posener**, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII-e dynastie*, Paris, 1956, pp. 42, 150.

<sup>30</sup> v. **S. Schott**, *Altägyptische Vorstellungen vom Weltende*, în: **An. Bibl.**, Roma 12 (1959), p. 324.

<sup>31</sup> În Descântecul [619] „...phoenix-ul va rosti o profeție...” ( v. **R. O. Faulkner**, *op. cit.*, II, p. 202), iar în [622] , pelicanului îi va reveni aceeași sarcină ( v. **Ibidem**, p. 204 ).

<sup>32</sup> **Ibidem**, p. 7, Descântecul [366].

<sup>33</sup> v. Descântecul [619] din Textele Sarcofagelor.

<sup>34</sup> Textele Sarcofagelor, Descântecul [362], v. **R. O. Faulkner**, *op. cit.*, II, p. 4.

<sup>35</sup> Textele Sarcofagelor, Descântecul [1100], v. **Faulkner**, *op. cit.*, III, p. 157.

<sup>36</sup> *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*, Heidelberg, 1975, pp. 26- 28.

- <sup>37</sup> v. în acest sens **E. R. Dodds**, *Grecii și iraționalul*, tr. rom. , Iași, 1998, pp. 124- 125 și p. 141 cu nota 10.
- <sup>38</sup> **M. Nasta**, în: *Filosofia greacă până la Platon*, I / 2, București, 1979, p. 79.
- <sup>39</sup> **J. E. Harrison**, *Prolegomena to Study of Greek Religion*, Cambridge, 1908, p. 599.
- <sup>40</sup> *Orfeu. Legături între orfism și creștinism*, tr. rom., București, 1992, p. 32.
- <sup>41</sup> Pentru răsplată și pedeapsă în Viața de Apoi v. și **E. R. Dodds**, *Grecii și iraționalul*, tr. rom., Iași, 1998, pp. 124- 125.
- <sup>42</sup> În general despre problematica sufletului v. **F. E. Peters**, *Termenii filozofiei grecești*, București, 1993, pp. 236- 250 și lucrarea mai veche a lui **E. Rohde**, *Psyché*, tr. rom., București, 1985, pp. 154 sqq., precum și documentata sinteză a lui **F. Cumont**, *Lux perpetua*, Paris, 1949, passim.
- <sup>43</sup> **A. A. Long, D. N. Sedley**, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge, 1995, pp. 174-5; 275- 9; 309- 13.
- <sup>44</sup> **F. Ll. Griffith**, *Stories of the High Priests of Memphis*, Oxford, 1900, pp. 150 sqq.; povestea în cauză, cunoscută și sub denumirea de **Setna II**, apare pe verso-ul P. British Museum 604, v. și **M. Lichtheim**, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, III, Berkeley, 1980, pp. 138- 151.
- <sup>45</sup> **K. Parlasca**, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden, 1966, pp. 152 sqq.
- <sup>46</sup> **F. Lexa**, *Das demotische Totenbuch*, Leipzig, 1910; **G. Möller**, *Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburgh*, Leipzig, 1913.
- <sup>47</sup> **H. Donner**, *Elemente ägyptischen Totenglaubens bei den Aramäern Ägyptens*, în: *Religion en Égypte hellénistique et romaine*, Paris, 1969, pp. 75 sqq.
- <sup>48</sup> **F. Lexa**, *op. cit.*, pp. 9 sqq.
- <sup>49</sup> **R. Merkelbach**, *Ein griechisch- ägyptische Prietereid und das Totenbuch*, în: *Religion en Égypte hellénistique et romaine*, Paris, 1969, pp. 68- 73 = **ZPE** 2 ( 1968 ), pp. 7 sqq.
- <sup>50</sup> v. o reprezentare din Antinopolis, unde mortul este așezat pe unul din talerele balanței, iar pe celălalt taler fiind așezată o greutate rotundă, v. **E. Guimet**, *Les portraits d'Antinoe*, Paris, 1912, pl. 40 J; în timp ce înainte cântarul era reprezentat în echilibru, aici talerul cu defunctul este mai jos.
- <sup>51</sup> *Das Problems des Werdens zu Osiris*, în: *Religions...*, Paris, 1969, pp. 75- 91.
- <sup>52</sup> **F. Cumont**, *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 142 sqq.

- <sup>53</sup> E. Guimet, *op. cit.*, pl. 40 B.
- <sup>54</sup> K. Parlasca, *op. cit.*, p. 169, pl. 12.
- <sup>55</sup> **Ibidem**, pl. 35. 1.
- <sup>56</sup> De exemplu, în Amduat se afirmă că Vestul rămâne închis răufăcătorilor, v. E. Horning, *Das Amduat*, II, Wiesbaden, 1963, p. 41, nota 41.
- <sup>57</sup> v. în acest sens, Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977, pp. 153- 215 și **Idem**, *Initiation et eschatologie chez Plutarque*, în: J. Ries ( ed. ), *Les rites d'initiation*, Louvain-la- Neuve, 1986, pp. 335- 352.
- <sup>58</sup> F. E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, București, 1993, pp. 50- 51 ( **athánatos** ) și pp. 18- 19 ( **aer** ). v. și F. Cumont, *op. cit.*, pp. 157- 170.
- <sup>59</sup> **Ibidem**, p. 154, autoarea preluând o ipoteză a lui G. Méautis, *Plutarque et l'Orphisme*, în: *Mél. Glotz*, II, Paris, 1932, pp. 575- 585.
- <sup>60</sup> v. înainte de toate M. Pinnoy, *Plutarque et l'Orphisme*, **Ancient Society** 21 ( 1990), pp. 201- 214.
- <sup>61</sup> Traducerea oferită de J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, p. 151 este mult mai fidelă textului grecesc, comparativ cu cea a lui C. Froidefond, *Isis et Osiris*, Paris, 1988, p. 196; cf. și J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarch*, Paris, 1976, p. 131; a se vedea și Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, I, Prag, 1940, pp. 12- 13.
- <sup>62</sup> v. P. Chester Beatty I, rt. 15. 8, în: A. H. Gardiner, *Late Egyptian Stories*, Bruxelles, 1932, p. 58; M. Broze, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les Aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, Leuven, 1996, pp. 114- 116.
- <sup>63</sup> E. Horning, *Les Dieux de l'Égypte. Le Un et la Multiple*, Monaco, 1986, pp. 129 sqq.
- <sup>64</sup> Într-o stelă funerară datând din anul 34 al domniei lui Darius I, descoperită în Serapeum- ul din Memphis, trecerea în neființă a unui taur Apis este descrisă după cum urmează: „Maiestatea Sa Apis s-a îndreptat spre cer. El este Horus care a devenit Osiris“, v. E. Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, I, Le Caire, 1966, p. 183. Într-un pasaj al templului de la Edfu ideea anunțată este scoasă și mai pregnant în evidență: „Zei vii născuți de Re...care sunt ascunși în cimitirul lor, sub munte, la sud- vest de Edfu, au venit pentru a pecetlui destinul lor. Ei nu puteau să existe pe pământ. Sufletele lor au ieșit, s-au înălțat spre cer și trăiesc printre stele...“, v. E. Chassinat, **Le Marquis de Rochemonteix**, *Le temple d'Edfou*, II, Le Caire, 1918, p. 51; Th. Hopfner, *op. cit.*, p. 162

chiar a scos în evidență faptul că în Epoca Târzie conceptul de „zei“ se scrie prin intermediul logogramei stelei, urmată de semnul pluralului.

<sup>65</sup> **Chr. Jacq**, *Le voyage dans l'autre monde selon l'Égypte ancienne*, Monaco, 1986, §. 3 .

<sup>66</sup> v. spre exemplu deja la **Euripide**, *Helena*, v. 1014- 1016: „Sufletul celor răposați, deși lipsit de viață, nu-și pierde conștiința veșniciei, căci se unește cu văzduhul veșnic“, după, **Euripides**, *Rhesos, Troienele, Andromache, Helena Orestes, Heraklizii*, tr. rom. **A. Miran**, București, 1996, p. 215.

<sup>67</sup> v. *Asclepius*, 37, în: **B. P. Copenhaver**, *Hermetica*, Cambridge, 1995, p. 90; **A. D. Nock, A.- J. Festugi re**, *Corpus Hermeticum*, tome II, Paris, 1992, pp. 347- 348 și p. 394, nota 319. În *Asclepius*, 24, care prezintă o imagine apocaliptică a Egiptului din secolul IV d. Hr., se afirmă printre altele: „...Dar, va veni o vreme când se va vedea că egiptenii au onorat în van divinitatea, printr-un cult asiduu, cu o inimă plină de pietate...Zei, părăsind pământul, vor reveni în cer; ei vor abandona Egiptul...“, v. **B. P. Copenhaver**, *op. cit.*, p. 81 și **A. D. Nock, A.- J. Festugi re**, *op. cit.*, p. 327 și p. 379, nota 202.

<sup>68</sup> În limba egipteană **Spdt** ( *Sepedet* ) înseamnă: Sirius ( decan ), Sothis ( zeiță ), Sothis ( constelație), sărbătoarea- Sothis ( v. **R. Hannig**, *op. cit.*, pp. 695- 696). Termenul în sine se poate traduce prin: „ascuțit, subțire, strălucitor“; trebuie menționat faptul că este dificilă o reconstituire a evoluției numelui de la **Spdt** > **ΣΩΘΙΣ**, v. **L. Kákosy**, în: **LdÄ**, V, col. 1110; **W. Vycichl**, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Leuven, 1983, p. 36 și **W. Westendorf**, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, 1992, p. 541.

<sup>69</sup> v. bibliografia exhaustivă la **G. Cler**, *Isis- Sothis dans le monde romain*, în: *Hommages à M. J. Vermaseren*, I, Leiden, 1978, p. 250, nota 17, la care adaugă **L. Kákosy**, în: **LdÄ**, V, coll. 1110 sq.

<sup>70</sup> v. **R. O. Faulkner**, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, I, Oxford, 1969, p. 120, §. 632, fiind vorba de faptul că defunctul Osiris ( = regele ) o lasă gravidă pe zeița Isis, ca atare ea devine „strălucitoare“ ( **spdt- sepedet** ) ca și Sothis ( **Sepedet** ). În acest caz, avem un joc de cuvinte, atât de familiar limbii egiptene. **R. O. Faulkner**, *The King and the Star-Religion*, **JNES** 25 ( 1966 ) , p. 159 traduce inadecvat pasajul prin : „...she being ready(*spdt*) as Sothis(*Spdt*)“.

<sup>71</sup> **G. Roeder**, în: **ZÄS** 45 ( 1908 ), p. 22 și **D. Müller**, *Ägypten und die griechische Isis-Aretalogie*, Leipzig, 1961, p. 89.

<sup>72</sup> **W. Gundel**, *Dekane und Dekansterbilder*, Glückstadt- Hamburg, 1936, p. 239.

- <sup>73</sup> O. Neugebauer, R. A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts*, III ( Textes ), p. 113, fig. 26 A.
- <sup>74</sup> G. Roeder, *loc. cit.*, p. 23 și O. Neugebauer, R. A. Parker, *op. cit.*, III ( Plates ), pl. 5, 18 etc.
- <sup>75</sup> G. Cler, *loc. cit.*, p. 252, nota 38, la care adaugă L. Bricault, *Isis Myrionyme*, în: *Hommage à Jean Leclant*, III, Le Caire, 1994, pp. 67- 86.
- <sup>76</sup> D. Müller, *op. cit.*, pp. 33- 34 și nota 10 ; v. și L. V. Žabkar, *Hymns to Isis in her Temple at Philae*, Hanover- London, 1988, pp. 43, 44, 147.
- <sup>77</sup> G. Cler, *loc. cit.*, p. 25; pentru motivul identificării stelei cu un canin v. ipoteza lui W. Gundel, în: *PWRE* III, A, 1 (1927), col. 318; v. și *De Iside*, §. 61.
- <sup>78</sup> Tran Tam Tinh, în: *LIMC* V, Zürich- München, 1990, p. 787 sqq.
- <sup>79</sup> L. Kákosy, *Das mannweibliche Natur des Sirius in Ägypten*, în: *Studia Aegyptiaca*, II, Budapest, 1976, pp. 41- 46; cele două interpretări, cea egipteană și cea greacă, se întâlnesc împreună pentru prima dată la Eratosthene, v. G. Cler, *loc. cit.*, p. 254, nota 53.
- <sup>80</sup> H. Junker, *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philae*, Wien , 1958, p. 69.
- <sup>81</sup> S. Sauneron, *Esna*, II, Le Caire, 1963, pp. 280 sqq. și Bonnet, *RÄRG*, p. 744.
- <sup>82</sup> Bonnet, *loc. cit.*
- <sup>83</sup> O. Neugebauer, R. A. Parker, *op. cit.*, III (Plates), pl. 6 .
- <sup>84</sup> R. Anthes, în: *ZÄS* 102 ( 1975), pp. 1 sqq.
- <sup>85</sup> v. în general H. Behlmer, în: *LdÄ* IV, coll. 609- 611; Orion-ul a fost reprezentat ca un bărbat purtând pe cap fie hieroglifa **sah**, fie o perucă simplă, iar în mâini sceptrul **was** și semnul vieții- **ankh**, cf. O. Neugebauer, R. A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts*, III (Textes ), Providence, 1969, pp. 112 sqq, și fig. a-c de la p. 112.
- <sup>86</sup> F. M. H. Haikal, *Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin*, II, Bruxelles, 1972, p. 20.
- <sup>87</sup> *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarch*, Paris, 1976, pp. 201- 202; Th. Hopfner, *op. cit.*, I, p. 167 încerca să găsească anumite paralele între Horus și Orion, dar exemplele oferite de el sunt reduse la număr și nu destul de concludente.
- <sup>88</sup> W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, 1992, p. 203.
- <sup>89</sup> v. *RÄRG*, p. 567.
- <sup>90</sup> R. Hannig, *op. cit.*, p. 364; a se vedea și F.- R. Herbin, *Une version inachevée de l'Onomasticon d'Aménémopé ( P. BM 10474 v<sup>o</sup> )*, in : *BIFAO* 86 ( 1986 ), p. 189; *Idem*, *Le Livre de parcourir l'éternité*, Leuven, 1994, pp. 237 sqq.

- <sup>91</sup> **R. O. Faulkner**, *The Egyptian Pyramid Texts*, I, Oxford, 1969, p. 91 = Descântecul [ 302 ].
- <sup>92</sup> **Idem**, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, II, Warminster, 1977, p. 253 = Descântecul [ 688 ].
- <sup>93</sup> **P. Grandet**, *Le Papyrus Harris I*, vol. II, Le Caire, 1994, p. 159, nota 642, subliniind faptul că era un motiv bine-cunoscut în literatura egipteană.
- <sup>94</sup> **A. Piankoff**, *Le Livre du Jour et de la Nuit*, Le Caire, 1942, pp. 24, 95. Ca o maimuță roșie Seth a fost desmembrat într-unul din episoadele mitului lui Horus de la Edfu, v. **M. Alliot**, *Le culte d'Horus à Edfou*, II, Reprint Beyrouth, 1979, p. 818.
- <sup>95</sup> **J. Vandier**, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, pp. 108, 129.
- <sup>96</sup> v. redarea poziției constelației de pe sarcofagul de granit al unui taur, descoperit la Kom Abu Yasin, în: **O. Neugebauer**, **R. A. Parker**, *Egyptian Astronomical Texts*, III (Textes ), Providence, 1969, pp. 49- 52 și p. 51, fig. 12.
- <sup>97</sup> **W. Gundel**, *Neue astronomische Texte des Hermes Trismegistes*, München, 1936, p. 215 și **F. Boll**, *Sphaera: neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1903, pp. 162 sqq.
- <sup>98</sup> **J. G. Griffiths**, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, pp. 144- 145; **C. Froidefond**, *Isis et Osiris*, Paris, 1988, p. 193; **Th. Hopfner**, *op. cit.*, I, pp. 6- 7 și 106.
- <sup>99</sup> *op. cit.*, p. 344.
- <sup>100</sup> *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarch*, Paris, 1976, p. 96; această opinie a fost preluată și de **C. Froidefond**, *op. cit.*, p. 270 , nota 4.
- <sup>101</sup> **E. Hornung**, *Les Dieux de l'Égypte. Le Un et la Multiple*, Monaco, 1986, p. 82.
- <sup>102</sup> **A. J. Spencer**, *Death in Ancient Egypt*, London, 1982, p. 154.
- <sup>103</sup> *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago, 1968, p. 36 sqq.
- <sup>104</sup> **A. Moret**, în: **BIFAO** 30 ( 1931 ), p. 737.
- <sup>105</sup> **E. Hornung**, *Das Amduat*, vol. I, Wiesbaden , 1963 , p. 60 și vol. II, p. 74.
- <sup>106</sup> **Ibidem**, I, pp. 4, 37, 88 și II, pp. 10, 55, 101.
- <sup>107</sup> **Ph. Derchain**, *Zwei Kapellen des Ptol. I. in Hildesheim*, Hildesheim, 1961, imaginea IX, p. 14.
- <sup>108</sup> *Biblioteca istorică*, tr. rom., București, 1981, cap. I. 88. 6; pentru chesiunea lupului v. **J. G. Griffiths**, *The Origins of Osiris and his Cult*, Leiden, 1980, pp. 143 - 147.

- <sup>109</sup> **J. G. Griffiths**, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, pp. 214- 215 și **C. Froidefond**, *Isis et Osiris*, Paris, 1988, pp. 231 -232.
- <sup>110</sup> **H. Kees**, *Der Götterglaube im alten Ägypten*<sup>4</sup>, Berlin, 1980, pp. 26- 32 și **Th. Hopfner**, *Der Tierkult der alten Ägypter*, Wien, 1913, pp. 47 sqq.
- <sup>111</sup> **J. Spiegel**, *Die Götter von Abydos. Studien zum ägyptischen Synkretismus*, Wiesbaden, 1973; **J. G. Griffiths**, *The Origins of Osiris and his Cult*, Leiden, 1980, pp. 173 sqq.
- <sup>112</sup> **J. K. Hoffmeier**, *Sacred in Vocabulary of Ancient Egypt*, Fribourg- Göttingen, 1985, p. 116.
- <sup>113</sup> **Ibidem**, pp. 207- 208.
- <sup>114</sup> **K. Sethe**, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch- römischen Zeit*, II, Leipzig, 1904, p. 185.
- <sup>115</sup> **W. Vycichl**, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Leuven, 1983, p. 230.
- <sup>116</sup> **J. G. Griffiths**, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, pp. 214- 215 și **C. Froidefond**, *Isis et Osiris*, Paris, 1988, pp. 232.
- <sup>117</sup> v. ca atare **J. Hani**, *op. cit.*, p. 60; pentru această divinitate v. **E. Robichon**, **P. Bargaet**, **J. Leclant**, *Karnak- Nord*, IV, Le Caire, 1954, p. 97, nota 3.
- <sup>118</sup> **Ibidem**, p. 517 și **Idem**, *Apuleius of Madauros. The Isis- Book*, Leiden, 1975, p. 205.
- <sup>119</sup> *Anubis, fils d'Osiris, le vacher*, în: **Studia Aegyptiaca** III, 1977, pp. 121 și 127, nota 4.
- <sup>120</sup> *Thoth. The Hermes of Egypt*, Oxford, 1922, p. 140.
- <sup>121</sup> **J. Hani**, *op. cit.*, pp. 60- 61.
- <sup>122</sup> *Plutarch über Isis und Osiris*, II, Prag, 1941, p. 243.
- <sup>123</sup> Idee acceptată în cele din urmă și de **J. Hani**, *loc. cit.*
- <sup>124</sup> **S. Hassan**, *Hymnes religieux du Moyen Empire*, Le Caire, 1928, p. 56: „...el care stă pe tronul său din necropolă“.
- <sup>125</sup> Osiris apare ca „stăpân în Duat“ de la dinastia a VI- a încăoace, v. **E. Hornung**, *Dat*, in : **LdÄ** I, 1975, col. 995.
- <sup>126</sup> Inițial cuvântul **duat** semnifica „regatul stelelor“, v. **Hornung**, *loc. cit.*, nota 1 și mai sus.
- <sup>127</sup> **J. G. Griffiths**, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, pp. 196- 197: „...Osiris, conducătorul și stăpânul tuturor lucrurilor bune, este mintea și esența lucrurilor...“, 371- A; aici putem deduce o influență a ideilor platonice.

<sup>128</sup> Începând cu dinastia a XXV- a, putem vorbi de o trecere treptată a imaginii lui Seth de la o zeitate venerată, la una demonică, v. **H. Te Velde**, în: *LdÄ* V, col. 910. După **J. G. Griffiths**, *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*, Liverpool, 1960, p. 128: „...he does not become an embodiment of evil until Hellenistic and Roman times“; cf. și **H. Te Velde**, *Seth, God of Confusion*, Leiden, 1967, pp. 138 sqq.

<sup>129</sup> **J. G. Griffiths**, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, p. 486.

<sup>130</sup> *Isis et Osiris*, Paris, 1988, p. 287, nota 15.

<sup>131</sup> **R. O. Faulkner**, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, I, Oxford, 1969, p. 143; v. și **H. Kees**, *Der Götterglaube im alten Ägypten*<sup>4</sup>, Berlin, 1980, pp. 408 sqq.

<sup>132</sup> *op. cit.*, p. 307, n. 8.

<sup>133</sup> **J. G. Griffiths**, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, pp. 202- 203; **C. Froidefond**, *Isis et Osiris*, Paris, 1988, p. 225.

<sup>134</sup> **V. F. Vanderlip**, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto, 1972, p. 17.

<sup>135</sup> **Y. Grandjean**, *Une nouvelle arétalogie d'Isis Maronée*, Leiden, 1975, pp. 1 sqq.; **P. Grenfell, A. S. Hunt**, *The Oxyrhynchus Papyri*, XI, London, 1915, p. 190.

<sup>136</sup> **J. G. Griffiths**, *Apuleius of Madauros. The Isis- Book*, Leiden, 1975 , pp. 145, 167; **Vanderlip**, *op. cit.*, p. 31; **E. Bernand**, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco- romaine*, Paris, 1969, p. 643.

<sup>137</sup> După **J. G. Griffiths**, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, p. 253: „It is certainly strange that he does not reflect the overwhelming domination of Isis in the cult of the Roman era“. Dacă avem în vedere chiar statisticile oferite de autor referitoare la frecvența numelor de zei egipteni, acest fapt se datorează intenției lui Plutarch de a prezenta înainte de toate Mitul lui Osiris . În opinia noastră, această întâietate este scoasă în evidență chiar prin titlu- *Despre Isis și Osiris*.

<sup>138</sup> **J. G. Griffiths**, *op. cit.*, pp. 162- 163; **C. Froidefond**, *op. cit.*, p. 202.

<sup>139</sup> v. *Biblioteca istorică*, tr. în rom. de **R. Hîncu, Vl. Iliescu**, București, 1981, pp. 93- 94.

<sup>140</sup> A se vedea în acest sens **Aristotel**, *Despre suflet*, 429 a 27: „...sufletul este locul formelor gândirii [ ideilor], totuși nu sufletul în întregul său ar conține formele, ci numai sufletul intelectual, nu în act, ci ca potență“ ( v. tr. lui **N. I. Ștefănescu**, Oradea, 1996, p. 71).

<sup>141</sup> v. **Platon**, *Fedon*, 67 a- b; afirmația lui **Froidefond**, *op. cit.*, p. 320, nota 6, conform căreia egiptenii nu acordau o atenție mare igienei este parțial adevărată, cf. **J. G. Griffiths**, *op. cit.*, p. 566 și **D. Wildung**, în: **LdÄ** VI, 1986, coll. 624- 625.

<sup>142</sup> *Traité d'Isis et d'Osiris de Plutarch*, Paris, 1913, pp. 79- 80.

<sup>143</sup> *op. cit.*, p. 281.

<sup>144</sup> **Froidefond**, *op. cit.*, p. 241 = 379 E .

<sup>145</sup> **L. V. Žabkar**, în: **LdÄ** I, 1975, coll. 588- 590.

<sup>146</sup> **R. O. Faulkner**, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, BMP, 1990, pp. 73 sqq.

<sup>147</sup> **L. V. Žabkar**, *Herodotus and the Egyptian Idea of Immortality*, **JNES** XXII (1963) , pp. 57- 63. **E. R. Dodds**, *Grecii și iraționalul*, tr. rom., Iași, 1998, p. 143, nota 29 neagă valabilitatea afirmațiilor lui Herodot, pentru simplul motiv că egiptenii nu posedau o asemenea credință (sic!). **A. B. Lloyd**, *Herodotus Book II. Commentary 99- 182*, Leiden, 1988, pp. 59- 60, este mult mai apropiat de realitate: Herodot a greșit în a atribui doctrina greacă a palingenezei egiptenilor, deoarece ideea transmigrației sufletelor a fost elaborată independent în multe părți ale lumii.

<sup>148</sup> v. mai ales **R. O. Faulkner**, *The King and the Star- Religion in the Pyramid Texts*, **JNES** XXV ( 1966 ), pp. 153- 161 și **W. M. Davies**, *The Ascession- Myth in the Pyramid Texts*, in : **JNES** XXXVI ( 1977 ), pp. 161- 179.

<sup>149</sup> **L. Kákosy**, *Probleme der ägyptischen Jenseitsvorstellungen in der Ptolemäer- und Kaiserzeit*, în: *Religions...*, Paris, 1969, pp. 61 sqq.