

UM EXEMPLO DE

CONVERGÊNCIA DA FÉ EGÍPCIA E DA SAGEZA GREGA

- A propósito do Colóquio do Prof. Jean Hani
realizado no Departamento de Estudos Clássicos -

Ofereceu-se aos docentes do Instituto Clássico de André de Resende e investigadores do Centro de Estudos Clássicos, anexo à Faculdade de Letras de Lisboa, o grato ensejo de fruïrem do conhecimento pessoal do Prof. Jean Hani.

Se é certo que tal personalidade nos era já um tanto familiar pelas leituras dos seus trabalhos de exegese filosôfica e mítica, e, se é certo também terem-se cingido a dois encontros as horas passadas em comum (a 7 e 8 de Maio de 1981), nem por isso o acontecimento deixou de ter a relevância das sessões especiais e que marcam data na vida do Instituto e do Centro.

Foi a primeira das duas sessões preenchida por um colóquio sobre o mito de Ísis e Osíris, apreciado especialmente na perspectiva da obra que Plutarco lhe dedicou.

Com efeito, a influência oriental fazia-se sentir de forma significativa bastante e desde os tempos muito recuados, na Grécia, por forma a justificar que, em pleno século II, um pensador de expressão helênica, solicitado, ao mesmo tempo, pela especulação filosôfica e pela teologia, se interrogasse acerca do fenómeno religioso vivido segundo uma concepção mítica de importância primacial, sobretudo, entre as populações egípcias.

A tal facto têm, aliás, dado réplica condigna algumas correntes da investigação nas últimas décadas. Assistimos, com efeito, ao incremento considerável de estudos que dão testemunho irrefragável da difusão de ideias e práticas de gênese oriental. Uma vez, com fulcros de irradiação aceitavelmente definíveis, e não apenas geograficamente, outras vezes, pelo contrário, acusando *ab origine* (tanto quanto se pode julgar *tocar-se-lhes* no momento próprio de irradiação ...) mesclas denunciadoras de percursos efectuados convergentemente ou, pelo menos, em concernência de motivações e de interesses, tais influências são um desafio para um trabalho incessante de pesquisa.

Ora, se não é este, obviamente, o espaço próprio para atestar, em termos bibliográficos, a presença deste gênero de investigação na actualidade, não queremos, contudo, deixar de pôr em relevo contribuições, cujo peso se sente precisamente em domínios em que actua o Prof. Hani. Limitamo-nos a referir, como exemplo, o labor da Prof.^a Jacqueline Duchemin, cuja sensibilidade tem servido admiravelmente um tipo

de saber para o qual Franz Cumont desbravou ardua e heroicamente uma área notável, em plena época da segunda grande catástrofe do nosso século. Por outro lado, muito há a esperar das investigações, aliás já com resultados sensíveis, sobre a acção e a influência dos Trácios no Ocidente. É de não esquecer, antes de tudo, ter existido um tipo especial de relacionamento, entre a Hélada e o Egipto, que ascende à proto-história, o que reverte em não pouco densa camada de sedimentação espiritual no constituir progressivo do que se define comumente por "civilização" e por "cultura".

INTRODUÇÃO

Integrado nos meios intelectuais que mais empenhadamente se têm votado ao estudo do mito, conhecendo entre outras colaborações a do Prof. Gilbert Durand, e, como é óbvio, preocupado com a metodologia aconselhável na interpretação mítica, Jean Hani vem de há muito apurando a sua especialização na época tardia do mundo helênico, no qual singularizou Plutarco como objecto de eleição do seu estudo.

Ora é nesta qualidade de voz particularmente autorizada que apresenta, diríamos, como premissa de qualquer investigação congénere uma convicção: é o estado das almas — tal como o denuncia toda a espécie de testemunhos da Antiguidade, documentados pela escrita ou pela arqueologia — que importa descobrir. A confusão generalizada dos espíritos, que, por motivações diversas, se foi manifestando progressivamente, patenteava-se em formas várias de inquietação anímica ao longo das décadas que fizeram a transição do século I para o II e Plutarco, se, na qualidade de autêntico filósofo, tentou fazer do fenómeno a sua leitura, como indiscutível psicólogo, aprofundou-lhe as causas íntimas, para ajustar-lhes convenientemente a proposta duma solução moral e religiosa.

Pertenceu o autor de *Vidas Paralelas* à geração que, não dizer de Jerôme Carcopino, "viu o apogeu do poder e da prosperidade romanos", (1) por ser a geração nascida desde o fim do principado de Cláudio até ao começo do reinado de Nero, a qual chegou, mais ou menos, aos meados do século I d.C., atingindo os anos de Trajano e de Adriano. Estudou no que era então o equivalente ao centro universitário por excelência, Atenas, na qual se detivera, cerca de quinze anos antes, o peregrino anunciador de uma peregrina "Boa Nova", Paulo de Tarso. Grego, que foi cidadão de Delfos, para além de o ser de Queroneia, sua terra natal, e de Atenas, sua mãe espiritual, Plutarco viveu, realmente, dentro de dimensões de espaço e de tempo propícias a fazerem vicejar inquietudes e interrogações, dúvidas e propostas, que bem dignas são de se auscultarem e sintonizarem com vista à diagnose do homem moral e espiritual de então.

Eis um facto que, em si mesmo, comprovaria a razão que assiste ao Prof. Hani, quando distingue na pletórica produção helênica dois livros, cuja importância singulariza, com vista, precisamente, a perscrutar nesse mundo distante a revelação desejada: o *Tratado sobre Ísis e Osiris*, de Plutarco, e as *Metamorfoses* de Apuleio. Tanto na avidez de iniciar-se em toda a espécie de cultos religiosos, do autor de Madauros, — a medir-se com a curiosidade mais generalizada — como na atenção globalizante do intelectual de Queroneia — votada aos vários

ramos do saber e empenhada em conseguir realizar a síntese das experiências vitais em termos duma resposta mítico-religiosa adequada ao seu tempo — podemos, de facto, ver exemplos bem expressivos dum esforço sério e permanente de inteligibilidade da vida — na sua dimensão ampla, inclusiva de vida terrena e vida no além.

Se o coexistir com tentativas de enraizamento, em solo grego e itálico, da doutrina ímpar oriunda da Palestina, não motivou, em Plutarco, o confronto entre o helenismo e o cristianismo, já, pelo contrário, na sólida formação de tradicionalista, encontrava clima propício um tipo de confronto que, mesmo quando instaurasse algo de novo, à luz da sua consciência esplenderia sempre como restauração benéfica. Em suma, pensamos que ele se define bem, sob este aspecto, como o homem convicto de que, "sendo duma cidade pequena, a sua partida dali teria tornado Queroneia ainda mais pequena": do mesmo modo, não queria marcar a sua deserção no domínio de religião ancestral, que, desde tempos perdidos no tempo, permutara influxos com as crenças do país do Nilo.

Tentaremos seguir o delineamento da exposição do Prof. Hani, em obediência ao desiderato, que nos move, de alargar a uma *audiência* mais numerosa as ideias essenciais do seu colóquio.

Temos, em princípio, duas realidades distintas, que se defrontam: a helénica e a egípcia. Ora, desde muito cedo, revelaram-se manifestações do espírito grego com algo africano. O gênio grego, transplantado para o Egito, exprimiu-se, por sua vez, em formas multímodas. Assim, quando se pode falar de um mundo "greco-romano", tem de reconhecer-se estar este já muito próximo do isismo do Egito. Os ideais místicos, nutridos sob os influxos triunfantes dos cultos orientais no Império — cultos da Ásia Menor, culto de Adônís, culto da deusa síria, religião da Pérsia, masdeísmo e mitraísmo e, por fim, e sobretudo, religião egípcia difundida, segundo atestação plutarquiana (*Tratado sobre Ísis*, cap. 66) por todo o mundo conhecido — reacendiam chamas nos brasidos semiapagados duma religião que ameaçava extinguir-se.

Com 21 ou 22 anos — idade em que as impressões recebidas, por muito fortes, deixam as suas marcas indeléveis. — Plutarco visitou o País do Nilo, onde encontrou filósofos e sacerdotes helenizados. Depois, sorveu toda a literatura do Egito. Descobriu em Manêton, que escreveu posteriormente a Hecateu, a sua principal fonte. Trata-se de um egípcio que foi sacerdote em Heliópolis, no tempo dos reinados dos Ptolomeus, qualidade em que desempenhou papel importante na política religiosa dos seus monarcas, sobretudo na organização do culto de Serápis. Autor de obra vasta, de história e de religião, expôs em grego "toda a história do Egito e especialmente todos os pormenores da sua teologia", segundo se afirmou, havendo, aqui, lugar para os mitos de Ísis e Osíris, Ápis e Serápis, além dos outros deuses egípcios. Também ao sacerdote helenizado Caerêmon — hierogramático, que provavelmente dirigiu o Museu de Alexandria e, por volta do ano 50, passou a desempenhar em Roma as funções de preceptor de Nero — coube papel importante na difusão do culto greco-egípcio e Plutarco foi porventura dos que mergulharam mais profundamente nessa fonte de saber. Era enorme, em suma, a literatura de origem helenística ou que, sendo de gênero diferente, não deixava de se revelar algo helenizada.

Mas um ponto que Jean Hani põe particularmente em foco é o do problema da iniciação de Plutarco. Não obstante afirmar que "conhece

mal a literatura iniciática, em geral", o mestre de Amiens infere a iniciação do autor do *Tratado sobre Ísis e Osíris*, partindo sobretudo do tom em que ele se exprime. Essa iniciação seria, afinal, a grande fonte do conhecimento de Plutarco sobre a religião egípcia. Algumas expressões relativas à *disciplina arcani* (caps. 33, 364 E; 21, 359 C; 25, 360 F; 28, 362 B), não sendo embora uma prova peremptória da sua iniciação, podem encaminhar o investigador, pelo menos, na via de admitir tal possibilidade.

Que foi, com sua mulher, iniciado nos mistérios de Dioniso, o próprio autor da *Consolatio ad uxorem* (cap. 10; cf. *Quaestiones conuiuales* IV, 6) o afirma, mistérios nos quais diz que se ensinava a identidade de Dioniso e de Osíris. Eis o que não pode deixar de abrir perspectivas. Para J. Hani, a "alma" do seu *Tratado sobre Ísis* alenta-se de investigações pessoais — realizadas com o interesse fervoroso de um intelectual e teólogo, por um lado, e também de um adepto, por outro lado, permitimo-nos acrescentar. Nas sessões dos mistérios dionísíacos não teriam faltado oportunidades para perscrutar a essência de relações mútuas entre cada divindade, que Gregos e Egípcios, respectivamente, concebiam como civilizadora.

A convivência com os egiptólogos de Paris levou o Prof. Hani a considerar-se mais bem informado do que pensava. Pôde, sobretudo, verificar serem aqueles especialistas unânimes em verem no *Tratado sobre Ísis e Osíris* o texto mais completo de toda a literatura isiana, incluindo mesmo os escritos egípcios. Assim, a leitura desta obra de Plutarco torna-se obrigatória para todos os egiptólogos, sem embargo de não ser destituída de defeitos, pois o seu próprio autor reconhece a existência de omissões, dado que se viu obrigado a deixar de referir muita coisa.

Sofreu o mito em causa outras influências, além das inerentes à sua gênese egípcia, e, provavelmente, entre elas, influências gregas. A versão mais antiga da lenda osíriana, que ascende, aproximadamente, à quarta dinastia, provém dos *Textos das Pirâmides*. O conteúdo desta compilação, porém, dado ser constituído de elementos recebidos, por vias de tradição oral, de fontes muito mais remotas e de outras que vão até ao período anterior à primeira dinastia, oferece partes do mito de cronologia diversa. Acusando um desenvolvimento progressivo, foi a partir do Império Novo que a lenda osíriana se tornou, de facto, preponderante na vida religiosa do Egípto. Ultrapassou depois a sua terra de origem, que conquistou o mundo greco-romano, onde não faltavam almas, mergulhadas na decepção e na angústia, que apeteciam o conforto duma crença salvadora. Ora o estádio da lenda osíriana revelado pelo teólogo de Queroneia corresponde a esta época do século I d.C.: trata-se de uma versão que Hani estima ascender mais ou menos aos séculos V-IV a.C., logo ao período em que começaram a acentuar-se os contactos entre o mundo grego e o Egípto.

I. A LENDA OSIRIANA

Embora, naturalmente, fosse conhecida dos sacerdotes, a lenda, até então, pouco se divulgara. Os Gregos tê-la-iam conhecido, pensa Hani, a partir do povo egípcio e Plutarco reconstituiu-a na narrativa mais completa que se conhece. Desenrola-se ao longo de oito fases:

- I. As origens divinas (*De Is.*, 12, 355 D-356 A).
- II. O reino terrestre de Osíris (*De Is.*, 12, 356 A-B).
- III. O assassinato de Osíris (*De Is.*, 13, 356 B-D).
- IV. O luto e a primeira busca de Osíris (*De Is.*, 14, 356 D-F).
- V. A descoberta de Osíris em Biblo (*De Is.*, 15-16, 357 A-D).
- VI. O regresso de Biblo e o nascimento de Hórus (*De Is.*, 16-17, 357 D).
- VII. O desmembramento e o enterramento de Osíris (*De Is.*, 18, 357 F-358 A-B).
- VIII. A vingança de Hórus: derrota e julgamento de Seth (*De Is.*, 358 B-E).

Inicia-se a narrativa com breve teogonia, explicativa da origem dos principais deuses do ciclo osíriano. Trata-se não de uma criação popular, mas sim de uma formulação de teólogos interessados em evidenciar harmonia entre a ordem cósmica e o mundo humano: ao fazer-se coincidir a ordem do tempo com o nascimento dos deuses, mostrava-se que tais deuses manifestavam no tempo a existência de uma ordem extra-temporal.

Hani explicita que esta parte do mito é tomada da teologia heliopolitana, que pretendia explicar o aparecimento de forças cósmicas. Pressupõe-se, com efeito, na origem, um caos primordial conformado num oceano, o *Noun*, do qual surge o Sol, *Atoum* ou *Rê*, sobre uma colina primordial. Do próprio Sol nasceu o primeiro par divino, *Shou* e *Tefnout* (o ar e a humidade), que geraram *Geb* (a Terra) e *Nout* (o Céu). Foram estes os progenitores de *Osíris*, *Ísis*, *Seth* e *Néftis*. Eis o que forma um círculo divino constituído por um demiurgo e quatro pares de divindades, pelo que recebe o nome de Enéade.

Importa, porém, salientar que a breve teogonia relativa à origem dos principais deuses do círculo osíriano não pode dissociar-se do intuito de explicar os Cinco Dias Epagómenos — isto é, adicionais ou acrescentados para preencher as lacunas existentes no cálculo do tempo, tal como o representava o *ano vago*, de 365 dias sem qualquer acréscimo, no Egipto greco-romano, e que foi o ano civil até 30 a.C.. Nesta data, os Romanos, já senhores do Egipto, fixaram um novo calendário, o qual introduzia no uso corrente o *ano alexandrino*, passando a acrescentar-se um dia intercalar de quatro em quatro anos. Para além da fixação de um calendário, que harmonizasse as datas tradicionalmente solenizadas com as datas naturais, se revelar tarefa de extrema complexidade, impõe-se, aqui, salientar que a teogonia citada satisfazia um desiderato, entre os muitos dos relacionados com o acerto do calendário.

Com efeito, o explicar os Cinco Dias Epagómenos é intenção bem própria de teólogos sábios ou duma classe sacerdotal instruída, que recorre mesmo a um expediente teogónico para, como se disse atrás, realçar a harmonia da ordem cósmica com o mundo do humano, incluindo as respectivas crenças. Eis o recurso: as divindades osírianas nasceram nos Dias Epagómenos, e isto segundo uma concepção antiga.

A criação dos Dias Epagómenos reside na história de um duplo adultério, vivido ao nível divino. Reia (*Nout*) concebeu filhos de Crono (*Geb*) e de Hermes (*Thot*), mas, em obediência à imprecação de Sol (*Rê*), ao ter conhecimento do primeiro facto, — "que ela não dê à luz nem no mês nem no ano!" — o nascimento desses filhos veio a dar-se em

tempo que extravasou o espaço medido do calendário: Hermes tendo jogado aos dados com a Lua, arrebatou a esta uma fracção de 72/360 de todos os seus dias de luz, com a qual constituiu mais cinco dias, acrescentados aos outros trezentos e sessenta.(2)

Consequentemente, e segundo o capítulo 12º do *De Iside*, a descendência de *Nout*, que teria *Rê* por pai, em condições normais, é de paternidade heterogênea, apesar de toda ela ser nascida nos Dias Epagômenos. Ora, no sistema primitivo de Heliópolis, *Nout* e *Geb*, pais de Osíris e de Ísis, eram esposos legítimos. O Sol (*Rê*), porém, veio a tornar-se rei dos deuses em Heliópolis, o que motivou uma alteração no mito osíriano. E tal alteração concretizou-se no motivo do adultério, recurso que não modificava substancialmente o sistema: os seres tifonianos, *Seth* e *Néftis*, aparecem como filhos de *Geb*, ao passo que Osíris e Ísis surgem como filho e filha de *Rê*. O que, em princípio, não deixará de surpreender é o facto de Osíris, divindade ctônica e deus dos mortos, ter como pai o deus solar. Para tal facto encontra Hani a explicação racional: trata-se de mero resultado da solarização progressiva dos deuses sob a influência de Heliópolis. E o processo da solarização de Osíris segundo o nosso A., atingiu o auge na época ptolemaica e romana, mas ascende a tempos longínquos. Quanto ao facto de o adultério de *Nout* não ser atestado na literatura egípcia, não impede, segundo Hani, que tenha existido no saber hermético dos teólogos.

II. O MITO

Importa, sim, atentar no mito. Osíris, nascido no primeiro dos cinco Dias Epagômenos (*De Is.*, 12, 355 E), surge como primogênito. Em data mais recente, foi apontada Tebas como terra da sua naturalidade, facto que, obviamente, é de aceitar como próprio da época em que aquela cidade se tornara a capital, vindo assim a substituir, na tradição mítica, Busíris e Abido, os lugares tradicionais de nascimento do deus.

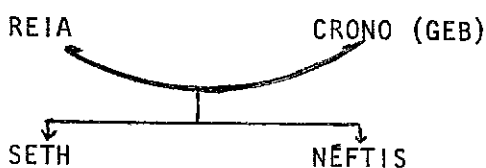
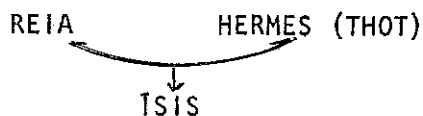
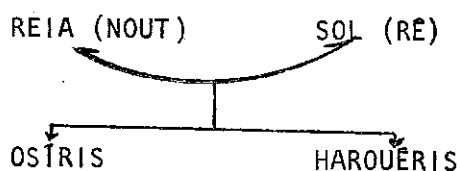
De acordo, também, com Plutarco, no segundo dia nasceu Harouêris, assimilado a Apolo, entre os gregos, e ao qual também chamaram Hórus, o antigo.

No terceiro dia, viu a luz Tífon (*Seth*), aliás, em circunstâncias anormais, mas próprias, decerto, para evidenciar desde logo a sua natureza violenta e maléfica: com efeito, Plutarco especifica mesmo ser ele "tudo o que é destituído de medida e de norma" (*De Is.*, 64, 376 F).

No quarto dia, nasceu Ísis, no Delta, conforme a tradição egípcia.

E, no último dia, viu a luz Néftis, a menos conhecida das cinco divindades, o que leva Hani a considerá-la como uma "criação artificial", destinada a oferecer, com o seu esposo *Seth*, "um par simétrico e antitético do par Osíris-Ísis". Foi, por vezes, assimilada, por uns, a Teleute e Afrodite, por outros, a Nice ou Vitória (*De Is.*, 12, 355 F) — correspondências que, diga-se, não deixam de causar algumas perplexidades aos exegetas das versões do mito, mas que encontram, afinal, as respectivas justificações.

Como síntese, apresentamos o esquema genealógico de Osíris:



A filiação de Ísis apresenta outras oscilações, algumas das quais abrem perspectivas de interesse especial, mas que, obviamente, não cabe analisar aqui. Não deixamos, contudo de registrar a concepção de Ísis-Justiça, divindade de presença bem marcada na religião greco-egípcia, definindo uma Ísis legisladora que se identifica bem com o paredro de Osíris legislador.

Ora o reino terrestre de Osíris — que nos é presente como monarca vivo e bom — singulariza-se, primordialmente, por ele haver arrancado o Egito a uma idade selvagem, assumindo não só o papel de civilizador daquele país como até da Terra inteira (*De Is.*, 13, 356 AB). É de lembrar que, segundo as crenças dos Egípcios, as dinastias divinas estavam na gênese da história vivida, a nível humano. Assim, Osíris sucedeu a seu pai, *Geb*, no trono dos dois Egiptos. *Shou* e *Geb*, sucessivamente, desanimados devido à ingratitude dos homens, tinham-se retirado para o céu, dando lugar a alguém mais dotado, incumbido de disciplinar a humanidade turbulenta. Coube a Osíris ser este educador, que se esperava desde a criação do mundo. E longos de enumerar são os seus benefícios. Funda ressonância tiveram estes entre os Gregos, deparando-se-nos como exemplo de tal fenómeno a relação operada pelos Helenos com o seu deus civilizador, Dioniso (*De Is.*, 13, 356 B), tendo-se mesmo gerado uma história portentosa dos feitos de Osíris-Dioniso, assimilação que foi bem exposta por Diodoro Sículo (I, 14-21), além de Plutarco. Fundamental, no desempenho de tão relevante papel civilizador, foi a descoberta do trigo e da cevada tal como o ensino da arte da agricultura em geral — planos de actuação em que Ísis é igualmente colocada. Aliás, a identidade de funções gera, naturalmente vários tipos de aproximação. Já aquela deusa fizera que as imposições do arbítrio e da violência fossem suplantadas pelos ditames do direi-

to. O seu esposo edificou cidades e templos, instituiu o culto religioso e o sacerdócio. A descoberta da vinha, em Nisa, na Arábia Feliz, seguida da do vinho e depois frutificada pela divulgação da viticultura, acompanhada da da cultura do trigo, enquanto Ísis se mantinha no seu trono egípcio, salvaguardando o exercício da missão governativa, o início de um peregrinar benfazejo, que abrange o Sudão ou Etiópia, Helesponto e áreas europeias. O seu filho Mâcedon fundou o reino da Macedônia e um outro filho, Triptôlemo, ficou responsável pela Ática. Ao reentrar no Egito, Osíris, até então considerado como simples homem, foi premiado com a imortalidade e ascendeu da condição humana à divina.

Tal é o esquema duma narrativa pormenorizada, que se deve a Diodoro Sículo. Mais sóbrio, Plutarco marca o contraste entre uma existência roída de privações e povoada de animais selvagens e a que é favorecida pelas dâvidas — os frutos da terra, as leis morigeradoras e o culto dos deuses, — como resultante duma missão governativa ampliada depois à Terra inteira. E acentue-se que o ascendente osiriano derivava da persuasão: com raríssimo recurso às armas, valia-se de meios racionais e também do canto e da música para ganhar a confiança dos homens. Eis aqui, sem dúvida, o ponto fulcral da assimilação a Dioniso (*De Is.*, 13, 356 A).

Mas caminhemos para o epílogo: o assassinio de Osíris (*De Is.*, 13, 356 BD), resultante do logro de Tífon, (ou Seth) em pleno festim. Triunfando finalmente da vigilância constante de Ísis, o deus maléfico, tendo setenta e dois cúmplices e a conivência de Aso, uma rainha da Etiópia, informou-se secretamente sobre a altura exacta de Osíris e mandou fazer-lhe à medida uma arca magnífica, belamente decorada, para a qual fez chamar as atenções de todos, durante uma festa. E todos, além de admirarem a obra, experimentaram deitar-se dentro dela, já que Tífon prometia oferecê-la a quem lhe ocupasse inteiramente o espaço. E, quando chegou, por fim, a vez de Osíris, o único cujo tamanho se ajustava perfeitamente, lá ficou encerrado, pois o irmão traiçoeiro, com os seus cúmplices, apressou-se a encerrar a tampa do que não passava dum caixão. Foi este levado para o rio, entrando no mar pela Boca Tanítica ou de Tânis, que, em memória do facto, passou a designar-se de Boca Maldita, como ainda hoje é conhecida.

Segundo a versão original da lenda, Ísis recuperou o cadáver do marido e conseguiu torná-lo num ser meio-vivo. Nasceu depois um filho póstumo, criado em segredo por sua mãe até à idade adulta, o qual vingou o pai, vencendo o seu assassino, e subiu, por sua vez, ao trono.

Não persistiu, porém, tão simples versão. Uma vez que a religião se apoderou dela, reelaborou-a, surgindo, assim, duas personagens que, inicialmente, lhe eram alheias. Trata-se de Seth e de Hórus, protagonistas de lendas fixadas pela tradição egípcia. Agora, na versão posterior, um e o outro têm o seu papel no epílogo da história trágica de Osíris.

Muito haveria a referir relativamente às variantes da versão, em que intervêm Seth, e à elaboração literária da lenda. Limitamo-nos, aqui, a chamar a atenção para o pormenor do afogamento no Nilo, elemento capital do mito. Acentua o Prof. Hani que "a morte do deus por afogamento se situa no centro da teologia osiriana". O destino do deus partilha, assim, do facto, fundamental para o Egito, que é a inunda-

ção, e dir-se-ia que a sua morte deriva de duplo motivo, o do assassinio e o do afogamento — o que pode levar-se à conta de fusão ou combinação de duas versões originalmente distintas. Ao afogar-se Osíris como que "consagrou o Nilo", e chegou-se mesmo ao ponto de se precisar um local do afogamento próximo de Abido, Nedit, ou um outro, Busíris. Deste modo, torna-se compreensível que, muito mais tarde, Heródoto (II, 90) informe que as pessoas afogadas no Nilo, rio santificado, eram consideradas como deuses, dado que a divindade fluvial se havia apoderado delas: eram os *hsy*, isto é, "felizes", "gloriosos".

Apenas segundo a versão de Plutarco, o corpo, encerrado no caixão, segue, como dissemos, pela Boca Tanítica para o mar: quer dizer, manteve-se em pleno domínio de Seth, dado que a parte leste do delta, onde se encontra Tânis, era região dos Hicsos, onde se lhe prestava veneração.

A identificação de Osíris com o Nilo é atestada por autores clássicos da época imperial (Heliodoro, 9, 9, 4; Orígenes, *C. Celso*, 5, 38; Porfírio, *De imag.* Eusébio, *P.E.*, 11-51), mas ecoando certamente remota crença egípcia. Plutarco, por seu lado, pormenoriza convincentemente a tal respeito, deixando o leitor cômico da deificação de Osíris pelo Nilo.

A busca do cadáver de Osíris é minuciosamente acompanhada pelo autor do *De Iside* (14, 356 D F). Ísis representa o auge de um desgosto, que se alastra a todo o séquito do monarca desaparecido, incluindo Pás e Sâtiros e comportando, decerto, a narrativa muito de efabulação grega, com pormenores tomados da lenda dionisíaca, nomeadamente do célebre cortejo (*πόμπη*).

Ísis manifestou logo a sua dor, cortando uma madeixa de cabelos em sinal de luto, e, dominada pela angústia, a todos dirigia a palavra, na busca incansável do marido; acabou por saber do destino do caixão por uma das crianças, que encontrou casualmente: foi orientada por elas para a Boca em que a arca tinha sido lançada ao mar pelos amigos de Tífon (*De Is.*, 14, 356 E).

Eis precisamente um ponto fulcral da narrativa plutarquiana, porque contém os motivos nucleares do mito como ritos da religião osíriana. Hani teve, aliás, ensejo de provar na sua obra *La Religion Égyptienne dans la Pensée de Plutarque* como tal busca era representada no ritual greco-egípcio (*ζήτησις*) e se complementava com a descoberta (*ἐκπεσις*) do deus, para constituir os dois momentos altos da celebração ritual. Aliás, este passo da narrativa mítica, ao longo do tempo, inspirou ou sugeriu inúmeras recriações estéticas e literárias, susceptíveis de ecoar fundo na sensibilidade popular: a título de exemplo, limitamo-nos a lembrar o belíssimo texto das *Lamentações de Ísis e Nêftis*, porventura o mais belo canto de amor do Egito antigo. (3)

O corpo de Osíris foi reencontrado. As recensões antigas do mito relatam que Ísis e Nêftis o acharam já em decomposição, mas acabaram por reconstituí-lo com a ajuda dos deuses. Contudo, a versão de época tardia, que nos transmite Plutarco, incorporou uma outra tradição, que introduz alterações entre os episódios da morte e do reencontro de Osíris.

Ísis foi avisada de que a arca, impelida pelo mar, havia sido suavemente deposta junto dum pé de ericáceas, no território de Biblo. Desenvolvendo-se extraordinariamente, veio a planta a ocultar o caixão.

xão. Maravilhado com a envergadura da árvore, decidiu o monarca local mandá-la cortar para com ela se fazer uma coluna destinada ao seu palácio (*De Is.*, 15, 357 A). Ora, graças a uma inspiração divina, tomou Ísis conhecimento do facto e partiu para Biblo, indo, pela segunda vez, em busca do corpo do marido, o que fez numa barquinha de papiro (*De Is.*, 18). Chegada ao seu destino, conversou com as servas da rainha, às quais impregnou com o seu odor de ambrosia, do que resultou a própria rainha querer conhecê-la, ao que se juntam outros pormenores, constituindo-se um episódio, que é, sem dúvida, uma parte helenizada, a seguir de perto a aventura de Deméter, segundo o *Hino Homérico* dedicado a esta deusa: qualquer das duas divindades procura o ser amado, errando sem lograr o seu intento. A lenda diz que Ísis, metamorfoseada em andorinha, volitava, gemendo, de noite, em torno da coluna que sustentava o tecto do palácio. Até que um dia Ísis se revelou como deusa e pediu a coluna... (*De Is.*, 15-16, 357 A-C).

Uma vez recuperado o caixão, Ísis lançou-se sobre ele, gemendo perdidamente. Depois, embarcou com a carga preciosa e, na primeira oportunidade que se lhe deparou, encontrando-se completamente sô, abriu o caixão e "deitou-se sobre o cadáver de Osíris, chorando" (*De Is.*, 16-17, 357 D). Sublinha Hani ter Plutarco, deste modo, "simplificado consideravelmente um episódio importante do mito". É que omite o que respeitaria ao nascimento de Hórus, filho de Osíris e de Ísis, aparecido postumamente. Ora este episódio da concepção póstuma de Hórus assumia importância relevante para os Egípcios, o que, aliás, é atestado por escritos vários e múltiplas ilustrações em monumentos figurados. Como acontecimento miraculoso, ele despertou o maior interesse às populações do Nilo.

Na sequência mítica, vem depois o desmembramento e a inumação do corpo de Osíris. Quando Ísis se dispunha a ir para junto de Hórus, que estava a ser criado em Bouto, depôs em lugar retirado o caixão de Osíris. Ora, numa noite de luar, Tífon encontrou-o e, reconhecido o corpo, cortou-o em catorze partes, que espalhou por todos os lados (*De Is.*, 18, início).

Tal desmembramento, já conhecido do *Texto das Pirâmides* (*Pyr.*, 1867), tem sido, contudo, situado noutro passo da narrativa: em geral, logo imediatamente ao assassinio. Para o Prof. Hani, esta singularidade da versão plutarquiana revela a intenção de carregar o aspecto malféfico do carácter de Seth, da parte do autor grego: por outro lado, o episódio pode interpretar-se como uma segunda morte de Osíris, verificando-se, assim, o que poderá resultar duma acumulação de versões do falecimento do deus. Evidentemente, cada um destes pormenores, qualquer que seja a sua gênese, comporta sempre uma intenção, cujo significado desafia a penetração do exegeta do mito.

No desmembramento — a que nos referiremos adiante — pode ver-se "uma lenda etiológica de época tardia", destinada a explicar a existência de santuários, que guardam as múltiplas relíquias osírianas, lenda que, nota Hani, bem poderia ter nascido "duma interpretação do rito mágico de reconstituição do cadáver já decomposto".

O que Seth pretenderia impedir, ao desmembrar o cadáver, era a reanimação de Osíris morto — facto que chama a atenção para o enquadramento funerário religioso, que condiciona a ressurreição, fazendo-a depender da integridade somática.

Coube a Hórus vingar o pai. Atingida a idade necessária para tal, não fugiu a desafiar Seth, o qual acabou por ser definitivamente vencido.

Sendo bastante sóbrio no relato desta última parte do mito osiriano, Plutarco tem agora como protagonista a personagem bastante complexa de Hórus, o grande, divindade que, inicialmente, era alheia à lenda osiriana. Mas foi, depois, integrado nela, tendo, aliás, o combate de Hórus e Seth, na lenda osiriana, recebido vários elementos de lendas do deus solar contra os seus inimigos.

É curioso que a preparação de Hórus para combater Seth resulte da intervenção de seu pai: segundo o *De Iside* (cap. 19), "Osiris, voltando dos infernos, empenhou-se em aguerir Hórus e em exercitá-lo no combate". Mas o que se nota à evidência é, em primeiro lugar, o aproveitamento de tradições de nítida elaboração helênica, mas de fontes genuinamente egípcias, em segundo lugar, a existência de variantes ou versões, bem mais ricas de incidentes e pormenorização do que a plutarquiana: assim acontece com o processo de Hórus e a condenação de Seth.

Esta divindade aparece com destino final vário e discrepante, conforme as versões do mito, sendo uma ou outra, naturalmente, orientada por determinada intenção, que se realizou com a consistência necessária para que se formasse uma tradição mítica.

Mencionamos, a título de mero exemplo — de como não apenas os arquétipos míticos, mas também os menores incidentes dos percursos das tradições mítico-lendárias, muitas vezes, podem assumir relevância e reclamar o direito a uma leitura correcta — o interesse que reveste o destino vário de Seth. Uma das respectivas tradições, e bastante singularizada, dava-o como fugitivo do combate final com Hórus, salvando-se e vindo a ter dois filhos. Ora Plutarco recusou abertamente tal versão: "Os que afirmam que Tífon, deixando a batalha, fugiu e errou, de burro, durante sete dias, e que, encontrando-se já a salvo, teve como filhos Hierosólino e Judeu, com toda a evidência, introduzem no mito elementos judaicos" (*De Is.*, 31, 363 D).

Com efeito, a conclusão é válida, dada a nomenclatura dos pretensos filhos de Seth — quer a partir do topônimo célebre, que é o próprio coração do judaísmo, quer da denominação do povo em si —, dada a duração da fuga — sete dias equivalentes à semana semítica, discrepante da divisão instaurada entre os egípcios —, dada ainda a intervenção do burro, animal tifoniano, mas de implicações muito específicas no contexto judaico-egípcio, no qual comportava também uma metamorfose associada a Seth, deus dos mágicos. Hani, aliás, diagnostica como efeito de interpretação o assimilar-se Seth a Iahvê, deus dos Judeus, o que partiria dos nomes *Io* ("burro" em egípcio) e *Iao* (divindade com cabeça de galo), dados justamente a Seth. Como resultado da mesma interpretação errônea, gerou-se a fábula de um deus dos Judeus adorado sob a forma de burro (4).

Em suma, está em causa uma assimilação, em determinada época, de Seth aos deuses semitas inimigos do Egito. É de notar ser Plutarco o único a fazer-se eco da lenda de Seth progenitor de dois filhos tão abertamente ligados ao mundo judaico. Hani, que dá ao facto o relevo conveniente, confessa a impossibilidade de determinar-lhe a fonte. Mas, para além deste problema de rigor analítico e de exigência científica, avulta o de existir o anti-semitismo, que se vai transmi-

tir a Gregos e Romanos, a partir dos Egípcios. O ódio votado ao povo de Israel encontrava, assim, fundamento justificativo, na própria malignidade da sua proveniência, — já que tinha em Seth o seu progenitor —, pelo menos, como força desencadeadora do sentimento de aversão. Casavam-se, pois, harmoniosamente com a sua natureza genuína os malefícios infandos de que eram portadoras e transmissoras as tribos derivadas do solo palestinião. Causando a peste, a sarna e a lepra, não mereciam o afogamento a que muitos dos seus filhos foram sujeitos? Como não fugiria Moisés, conduzindo aqueles que tinham conseguido sobreviver?(5) Manêton (6) desvenda o quadro doloroso desses judeus leprosos atirados para barrancos, conseguindo mais tarde o direito de sobreviverem na cidade de Avãris e acabando aliados dos Hicsos e seus cúmplices na conquista do Egíto e no cometimento de sacrilégios nos objectos da piedade religiosa do país do Nilo: os simulacros dos deuses e dos animais sagrados.

Foi este ódio que, cerca do ano 95, arrancou a Flávio José o grito de defesa dos Judeus, com a obra *Contra Apíon*: além de mostrar a antiguidade do povo judaico, o historiador insurgia-se contra o grego Lisímaco e o egípcio de Alexandria Caerêmon, os quais ecoavam, sob pretextos diferentes e actualizados, uma aversão que Manêton, autor de uma *Crônica do Egíto*, já exprimira.

Mas seria, principalmente, nos sacerdotes egípcios que teria tomado consistência a desconfiança e a animadversão, que frutificaram, ao longo dos tempos, no anti-semitismo, que foi uma das expressões que tomou, no Egíto, um sentimento mais generalizado: o do antiasianismo.

III. CONCLUSÃO DO MITO E SUAS EXEGESES. PARADIGMA DUMA INICIAÇÃO.

Graças ao bom êxito das acções de Hórus, Osíris foi vingado com a garantia da sua eternidade. Coube, então, a Ísis, de novo, papel primordial: o de perpetuar, entre os homens e a favor dos homens, a recordação do esposo e tal foi a gênese dos mistérios osírianos. Merece ser reproduzido o texto de Plutarco, pois ele é bem mais elucidativo do que quaisquer outras considerações sobre o assunto:

"Uma vez dominada a loucura de Tífon e extinta a sua raiva, não permitiu ela (Ísis) que mergulhassem no silêncio e no olvido tantos combates e tantas lutas, que travara, tantas andanças, tantas provas de sabedoria e de coragem. Pelo contrário: recorrendo a figurações, alegorias e representações, ela associou às mais sagradas iniciações a memória dos males por que passara, consagrando, deste modo, ao mesmo tempo, uma lição de piedade e de encorajamento para homens e mulheres que viessem a ser atingidos por tais adversidades" (*De Is.*, 27, 361 D-E).

Tal é a iniciação nos mistérios osírianos. Ora o estudo da teologia osíriana, segundo Plutarco, feito em paralelo com a análise de outras interpretações, é bem elucidativo de quão longe se foi na exploração do isismo; houve, mesmo, um isismo de exportação, que acolheu versões aberrantes e episódios não isentos de escabrosidades. Ao referir-se-lhe, o Prof. Hani estabelece expressivo paralelo entre tal fenómeno e um outro, recente, o do hinduísmo de exportação, que conheceu em Paris formas de actuação bem extravagantes na prática de mu-

tos missionários hinduístas.

Mas com tal realidade coexistiu outra: um isismo purificado, espiritualizado, nutrido por um ideal de sagesa. E, entre as várias exegeses, que se lhe têm aplicado, uma existe, que visa extrair dele a lição profunda por excelência.

Na situação de total falta da narrativa ou exposição da lenda osiriana, quer nas inscrições de templos e de túmulos, quer em textos literários — e não obstante as inúmeras referências que templos e túmulos lhe dedicam — o tratado *Sobre Ísis e Osíris* avulta pelo mérito acrescido de permitir fazer quase totalmente "a síntese de tais referências" dispersas, como entendem dois reputados egiptólogos, E. Drioton e J. Vandier. (7) E esta opinião é de reforçar com a de Rödér, que vê na narrativa de Plutarco a salvaguarda de fidedignas fontes antigas, impondo-se, "no essencial como no pormenor, por parecer extraordinariamente segura". (8)

E, com efeito, após o confronto que realizou entre o tratado *De Iside* e as fontes egípcias, a que se tem acesso actualmente, Jean Hani extraiu as suas conclusões, com vista a dilucidar o que há de genuinamente egípcio e de efeitos de helenização na narrativa do mito e também nas exegeses dela derivadas.

Expressivos da acção helenizante sobre o mito são determinados aspectos da obra civilizadora de Osíris, como que dimanada do intuito humanitário de expandir a civilização, e expandi-la ao mundo inteiro. Assim, a civilização surgia como fruto da vitória dum expansionismo pacífico, efectivado pelos meios persuasivos da palavra eloquente e da música. E, no compromisso de Osíris e Dioniso, ressurgue também um certo Orfeu, em pleno enquadramento do universalismo grego, sequente à época alexandrina.

Quanto às exegeses suscitadas pelo mito osiriano, há a distinguir entre a exegese alegórica, as exegeses filosóficas, a exegese histórica e a exegese metafísica e iniciática.

A exegese alegórica é inerente ao método teológico de Plutarco. Para se avaliar a posição de singularidade ocupada por este autor, no que concerne a exegese alegórica, basta citar, entre os estudiosos que se têm dedicado ao assunto, Paul Décharme — cuja obra continua plena de interesse, apesar de ser do início do século (9) —, Félix Buffière (10) e Jean Pépin (11), além de A.-J. Festugière, que dedicou muito directamente ao texto plutarquiano em estudo um curso.

Herdeiro duma tradição helénica, que se tem feito ascender até aos primeiros filósofos, Plutarco, como, aliás, parece próprio do espírito grego, actua, assim, como um mentor que bem pode chamar-se mistagogo. O mito tem por carácter ser uma narrativa falsa ou enganosa que se assemelha à verdade. Nele reveste a palavra um sentido especial, não aquele que detém a palavra filosófica, que está ligada a um anúncio racionalista. O mito é um enigma que tem o seu conteúdo escondido; a maior parte das vezes funciona como uma teologia recôndita, mas manifestada por transparência.

Oriunda duma crise religiosa profunda, a exegese alegórica veio preencher um espaço deixado em aberto, quando a filosofia nascente e gradualmente consolidada na mentalidade helénica foi abalando as consciências. Em face do pensamento racional, exigente e coerente, por meio do qual funciona a filosofia, esse outro tipo de pensamento introduzi

jeitando a explicação historicista do fenômeno mítico, Plutarco põe em evidência o facto teológico egípcio, que compeliu alguns teólogos a recorrerem ao evemerismo para que se tivessem em consideração elementos da lenda. A mentalidade helênica, de sua natureza propensa ao an-historicismo, tenderia, naturalmente, a repudiar a exegese histórica. Com mais forte razão o faria numa época em que, como acontece no tempo de Plutarco, a interpretação alegorista absorve os espíritos e, se algum houve que tenha evidenciado tal antagonismo, foi decerto o autor do *Tratado sobre Ísis e Osíris*.

Há aspectos, que partem do paralelismo teológico, que estabelecem, de importância particular para a compreensão da sua exegese: o identificar Osíris com Dioniso e Ísis com Deméter origina um sincretismo que, para além de significar a assimilação do deus egípcio ao deus grego, se processa em ambiente órfico. Tal como o vinho cumpria função sacramental nos mistérios órficos de Dioniso, também a água do Nilo cabia transformar-se milagrosamente em vinho, nas solenidades festivas da Inundação, e em paralelo a prodígio idêntico operado por acção dionisiaca: aliás, ainda outros caracteres órficos aproximavam as duas divindades.

Como fruto do grande movimento místico e iniciático, que penetrou no mundo helenístico e no mundo imperial, há, pois, de ter em consideração este sincretismo, conformador dum ambiente propício à génese da teologia greco-egípcia, que ecoa fidedignamente em Plutarco — teologia essa, insistimos, essencialmente mística e iniciática.

Outra exegese, acentuando o carácter fúnebre, já deixado entrever na aproximação do deus egípcio e de Dioniso, faz de Osíris, divindade da terra e da vegetação, igualmente divindade dos mortos. Mas, com a concepção de Osíris e Ísis, deuses ctônicos, coexistia a que venerava neles divindades astrais: também nesta área, Jean Hani consegue demonstrar que "as duas concepções paralelas visam exprimir o mesmo objectivo teológico": "Osíris, pela sua morte, entrou no circuito cósmico, que é, simultaneamente, uma morte e uma eterna ressurreição... Osíris, tornado astro, 'envelhece' e 'rejuvenesce' como os corpos celestes, que se levantam no céu e depois desaparecem para reaparecerem ali de novo. Do mesmo modo que o ciclo de vegetação, também o ciclo dos astros exprime, de uma outra maneira, igual tema de religião fúnebre e igual esperança de vencer a morte".

Depois de apreciar exegeses várias, elaborou Plutarco a que teve como mais condigna do conteúdo religioso do mito osíriano. Para a compreender, pressupõe-se considerar, previamente, a perspectiva demonológica e, depois, situar nela o mito em causa.

Embora as noções de "gênio" e de "demônio" descendam das próprias origens do pensamento grego, literariamente atestado desde Homero a Hesíodo (*De Is.*, 25), é, no entanto, a Platão que se deve a constituição da demonologia como corpo de doutrina e a Xenócrates o seu desenvolvimento definitivo. No mito osíriano descobre, por sua vez, Plutarco um esquema cosmogónico no antagonismo de duas forças contrárias na alma do mundo. Quer dizer: a sua exegese, metafísica e iniciática, implica acompanhar o percurso mental, que vai da demonologia ao dualismo platónico. É sabido que a demonologia, nascida nos círculos filosóficos, se difundiu amplamente nas épocas helenística e imperial. A re-

ligião experimentou um processo de "demonização", já que a doutrina demonológica possibilitava a conciliação do politeísmo tradicional com as tendências progressivas para o monoteísmo: quer dizer, os deuses antigos tornavam-se gradualmente "demônios", de acordo com uma concepção que singularizava um único deus como divindade suprema e hierarquicamente reconhecida como tal — concepção, que, aliás, pretendia resolver outras dificuldades do âmbito religioso. Plutarco insistiu também na relação da sua exegese demonológica com os mistérios. Aliás, como demonstra Hani, a função e o conteúdo do mito encontram plena explicação nos mistérios. Por exemplo, o mito do desmembramento de Dioniso-Zagreus, que explicava a origem do homem no orfismo, também lhe indicava a via da salvação: por meio de determinados ritos, dava-se ao iniciado a possibilidade de libertar a parte divina do seu ser, revivendo, por si, a "paixão" do deus e a sua morte, antes de despertar para uma vida nova. Lembremos, por nosso lado, o símile da iniciação, existente no cristianismo: S. Paulo deixou bem explícito na *Epístola aos Romanos* (6, 4-11) que, pelo rito do baptismo, o recipiendário participa na Paixão e na Ressurreição de Cristo, graças ao que morre para renascer e iniciar uma vida nova. Logo, e abstraindo para generalizar, "paixão", "morte" e "ressurreição" são uma trilogia condicionadora do direito à plena vivência. Trata-se, radicalmente, duma transformação e Plutarco é o próprio a encaminhar nesse sentido, quando afirma: "Osíris tomou o nome de Serápis quando mudou de natureza" (*De Is.*, 28, 362 B) — tratava-se, neste caso, da promoção à categoria de divindade.

Chega-se, pois, à verificação de que a demonologia e o idealismo platonizante orientaram de forma bem acentuada o pensamento de Plutarco. Com o recurso a ambos, conformou e fortaleceu o teólogo a sua exegese metafísica, graças à qual ultrapassou os estádios das outras exegeses já referidas e atingiu a que se afigurava ser a verdadeira. Mostrou-se particularmente favorável à demonologia, concepção, que trazia como efeito determinante este: os deuses não são homens divinizados; são seres que viveram a sua existência humana para se purificarem. Assim, Ísis e Osíris não viveram na terra como seres que sofreram a apoteose, mas como seres que experimentaram a metempsicose.

Ora a teoria da metempsicose, em última análise, será uma maneira mais acessível de significar a experiência iniciática das "transformações" animais, que terão sido as fases de evolução do ser: operar-se-ia como que o depurar do complexo da alma, com a eliminação progressiva das forças anímicas de natureza animal, conseguida quer por meios iniciáticos, na vida terrena, quer em estados póstumos, depois da morte. (13).

Ocorre, naturalmente, perguntar qual o acesso do mero historiador ou teólogo ou comentador ao domínio mistérico. Ora o segredo do mistério é sugerido no capítulo 28º: tivemos já ensejo de aludir ao passo em que Plutarco nos confia ser a identidade de Dioniso e de Osíris um dos ensinamentos mistéricos. O mesmo capítulo, aliás, alude a uma dupla identidade: a de Osíris e Dioniso e a de Osíris e Sarápis (28, 362 B). Houve quem aproximasse o trio Osíris, Ísis e Hórus dos semideuses: seriam, então, personagens heroificadas, mas Hani é categórico em distinguir deste o "caso de tais seres divinizados".

Apuleio — que a si próprio gostava de atribuir o apelativo de "Filósofo platônico" — temperou o seu platonismo de eleição com multi

modos elementos de mística, cultos e crenças da Grécia e do Oriente e, particularmente, de Ísis e Osíris. Recriou, assim, um platonismo extraordinariamente híbrido e no qual se bebe também algo que dessedenta, um tanto, os sequiosos de conhecerem o isismo. Ora, no romance das *Metamorfoses*, o último livro, o XI, distingue-se dos outros por razões várias, entre as quais a do acento duma subjectividade religiosa muito pessoal. *Lucius*, o protagonista — e protagonista bivalente, visto que alterna com *Asinus* — personifica uma série de experiências, que traduzem a ascese da alma, pois da embrutecida conformação no *asinus* — símbolo do corpo e da baixa sensualidade para os Platônicos — reverte à condição humana e preliba a redenção, iniciando-se nos mistérios de Ísis e Osíris. No seu todo, a obra, simbolicamente constituída não, propriamente, por 11 livros, mas antes por 10+1 livros, fecha-se ou conclui-se com um livro de índole diferente — e de função diferente também: a de sintetizar uma experiência de um novo tipo, que transcendia as do viver comum. Por outro lado, e prolongando o alcance da significação simbólica, os mistérios de Ísis e Osíris absorviam 10 dias de preparação e só no 11º dia o recipiendário conhecia a iniciação autêntica. E é precisamente nesse mesmo livro XI que *Lucius* aparece como hipóstase do Sol, glorificado e ressuscitado!

Vale a pena recordar que tal protagonista, o jovem *Lucius*, se reclama de descendente de Plutarco. E é ainda de lembrar que o *De Iside et Osiride*, sendo a obra que melhor documenta a teologia isíaca, tem o seu complemento nas *Metamorfoses* de Apuleio, por ser esta a melhor fonte para conhecer o respectivo ritual.

CONCLUSÃO

A explicação, que parece poder ter-se por definitiva, do método e da natureza da exegese do *De Iside et Osiride* encontra-se no dualismo platónico. A oposição do bem e do mal ressalta da oposição de dois génios e pode ter-se como expoente simbólico das oposições dos seres. A exposição de Plutarco não desmente que Osíris, Ísis e Tífon sejam também seres, génios e deuses: mas afirma que tais seres encarnam princípios e parte precisamente desta ideia para desenvolver o seu raciocínio. Este raciocínio é a formulação filosófica mais geral do dualismo.

Na opinião do Prof. Haní, a exegese demonológica do mito osiriano, em Plutarco, é essencialmente iniciática.

Pode falar-se de um dualismo teológico. Quando o autor do *De Iside* conclui a crítica das exegeses físicas de tendência materialista, aludindo particularmente aos principais adversários, os Epicuristas e os Estóicos, afirma:

"De modo algum se deve pretender que os primeiros princípios do universo residem nos corpos inanimados, como sustentavam Demócrito e Epicuro; tão-pouco se deve admitir, à maneira dos Estóicos, que uma única Razão haja criado uma matéria destituída de propriedades, e que uma única Providência impere sobre tudo e dirija todas as coisas". (cap. 45).

Tal é o trecho que preludia uma conclusão fundamental: Deus não pode ser a origem causal de tudo, uma vez que esse "tudo" inclui o mal existente no mundo e isto não pode aceitar-se como criação de Deus.

Ora, para solucionar o problema do mal, Plutarco recorre ao dualismo platônico. Por sua vez, a demonologia, além de estar ligada ao dualismo, pode ainda considerar-se uma aplicação deste. E bem o evidencia o tratado em causa, pois a matéria dos ritos iniciáticos e dos sacrifícios em geral, que tinha um lugar fundamental no raciocínio demonológico, merece espaço correspondente no dualismo (cap. 45, 369 B). Enquanto a oposição entre o bem e o mal, representativa e explicativa do antagonismo de Osíris e de Seth ou Tífon, reveste a forma de antagonismo de *gêneos* — ou *seres* — bons e maus, na hipótese demonológica, já na doutrina dualista eleva-se a outro nível e impõe-se como antagonismo de princípios.

Eis como a discussão passou do plano físico ao plano metafísico e, do mesmo modo, do plano prático, ritual, iniciático, ao plano teórico. Recusa-se a aceitação dum evoluir da existência do universo por obra do mero acaso. Um outro passo é também bastante elucidativo:

"Ensina esta doutrina que não é por efeito do acaso que flutua nos ares o universo, sem inteligência, sem causa e sem guia. Segundo ela também, não é uma só e única razão a dominar e a dirigir....., mas coisas boas e coisas más surgem a maior parte das vezes, misturadas, e, sobretudo, nada do que a natureza aqui produz, é isento de mistura..... É que tudo advém de dois princípios opostos, de duas forças contrárias". (*De Is.*, 45).

Plutarco fundamenta a sua exposição na tradição iraniana. Cita Zoroastro e evoca a doutrina masdeísta em testemunho da existência da oposição entre o princípio do bem, encarnado por Ormazd, e o do mal, personificado em Ahriman: e isto dá pretexto para resumir a teologia iraniana em dois capítulos (46 e 47) (14). E, secundando o Prof. Hani, pode ter-se da leitura de Plutarco a ideia de que um dos objectivos, que perseguiu com êxito, consistiu em provar e persistência do dualismo, cuja tradição circulava de Zoroastro aos Caldeus, aos Gregos, a Homero, aos Pré-Socráticos, até ser formulada por Platão. Assim se pretendia provar a vigência duma convicção vetustíssima, que modelara na oposição de duas almas — a fonte do bem e a fonte do mal —, a expressão dum antagonismo radical e definitivo.

É uma forma de extrapolação das exegeses físicas: ultrapassa-se o símbolo. Quanto às equações metafóricas — Osíris = Nilo, Ísis = Terra, etc. — são aproximativas como tentativas exegéticas. Osíris, como força do bem, assimila "a inteligência" (Νοῦς) e a "razão" (Λόγος), guia e "senhora soberana" (Κύριος) de tudo o que é "excelente"; dele dimana, como se fosse imagem de si mesmo (εἰκὼν), tudo o que é regado (τιταγμένον), constante (καθεστηκός), e salutar (ὕγιατον), na terra, na água, no ar, no céu e nos astros, tudo o que é regular no que concerne as estações, as temperaturas e as periodicidades. Em flagrante oposição, Tífon é "na Alma do mundo, o elemento apaixonado (παθητικόν), subversivo (τιτανικόν), sem razão (ἄλογον) e impulsivo (ἐμπληκτον), fonte de desordens e de irregularidades de todo o género no mundo" (*De Is.*, 49, 371 A-B).

E, no entanto, tal força torna-se também necessária, já que a relutante oposição dos dois princípios explica o equilíbrio cósmico. O antagonismo das duas formas constitui um primeiro esquema do pensamento plutarquiano.

Assim, se, por um lado, Plutarco encontrou solução para o problema do mito, recorrendo ao seu método de exegese alegórica, — o que revertia em salvar a religião tradicional fundamentada no mito —, por outro lado, dava a solução para o problema do mal.

O antagonismo das suas formas constituiu o primeiro esquema do pensamento plutarquiano; um segundo esquema pode resumir-se na tríada platônica; tal como vem exposta nas *Leis*. Ultrapassada já a mera oposição, que também revestia o aspecto de complementaridade (15), a concepção do filósofo precisa-se mais e o esquema enriquece-se: além das duas almas, que regem o mundo, uma fonte do bem, a outra fonte do mal, uma terceira natureza intermédia e dependente das duas, tende a seguir a melhor (*Leis*, 896 D).

Por outras palavras: no mito osiriano descobriu Plutarco o primeiro esquema da cosmogonia, o qual se resumia no antagonismo de duas forças contrárias na alma do mundo. Mas, dado que tal esquema dualista não esgota a realidade cósmica, recorreu a um segundo esquema, trinitário, em que o princípio mau já não surge como essencial. Além disso, este esquema explica o processo cósmico, no plano metafísico: "A natureza mais perfeita e mais divina resulta de três princípios, a saber: o Inteligível (νοητοῦ), a Matéria (ὕλης) e o produto da sua união, o mundo organizado (κόσμον), segundo a designação dos Gregos (*De Is.*, 56, 373 F) (16). Feita a adequação deste esquema à tríada osiriana, avulta Osíris como primeiro Princípio (ἀρχήν), Ísis como o receptáculo (a substância) (ὑποδοχήν) e Hórus como o resultado perfeito (ἀποτέλεσμα) da sua união (*De Is.*, 56, 374 A).

A partir deste esquema, Plutarco explica os principais episódios do mito. A tríada divina representa o princípio divino da criação e garante a predominância dos princípios espirituais sobre os homens.

Quando se pretende fazer uma avaliação global do tratado *Sobre Ísis e Osíris*, tem de ver-se nele o produto dum pensador religioso e dum teólogo, mais do que o resultado da investigação dum historiador das religiões. É que esta obra transmite-nos o frêmito duma inquietação real: a de um espírito que procura Deus, um deus capaz de resolver o enigma da morte, etc.. Foi o isismo que respondeu melhor às perguntas e aos anseios de um homem que, como intelectual e membro do escólio duma sociedade em crise, reflecte bem as preocupações do seu tempo. Os magnos problemas para os quais buscou solução — o problema da matéria e do mal, o do ateísmo e da superstição — tanto como a preocupação de salvar e reformar a religião tradicional e de se esclarecer acerca do destino último do homem a partir da doutrina demonológica, quando não encontraram resposta definitiva no livro *De Iside et Osiride*, descobriram, pelo menos, um encaminhamento apaziguante para o pensador.

Hã, nesta obra, mensagens dispersas que vão ter a sua expressão no Cristianismo, mensagens de conteúdos orientais organizados em estruturas filosóficas e plenas de espiritualidade. Sendo o objectivo do isismo o conhecimento dos seres que têm a luminosidade e possuem, como iniciação, o *telos* da filosofia, torna-se compreensível o atractivo que exerceu sobre um espírito como o de Plutarco. Obra da sua maturidade, tem ela sido justamente tida como síntese do seu pensamento religioso. Mas julgamos ter sido G. Lafaye quem melhor resumiu a es-

sência do tratado *Sobre Ísis e Osíris*, ao ver nele um meio pelo qual Plutarco pretendia "introduzir o leitor no santuário em que acabou por acolher as suas crenças no meio das lutas do seu século e das incertezas da sua consciência".

E, assim, duma lenda que se resumiria a simples conto popular — o conto dum bom monarca traiçoeiramente morto pelo irmão — se chegou à elaboração dum mito, que exemplifica condignamente a *metamorfose* operada para dar lugar ao novo ser: Osíris, não obstante a qualidade, que detém, de deus ctónico, presidindo à fertilidade, ascendeu ao céu, na qualidade de astro. E não há incoerência entre as duas concepções, cujo *telos* é o mesmo: Osíris, pela sua morte, entra no circuito cósmico, que, sendo uma morte, é também uma eterna ressurreição.

Maria de Lourdes Flor de Oliveira

Lisboa, Maio de 1981

N O T A S

1. Cf. "Avant-Propos" de *Vie Quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*.
2. O ano egípcio tradicional abrangia 365 dias, cujo início teórico caía no 1º *toth*, ou seja o nascer helíaco da estrela *Sothis* (Sírio), assimilado ao primeiro dia da criação e indicador do começo da Inundação. O 1º *toth* caía no 19 de Julho do ano juliano. Também dividido em doze meses, mas de 30 dias cada um, o ano incluía mais cinco dias seguidos ao último mês, os quais se chamavam, como se disse, Epagômenos. Faltava a tal ano o reconhecimento da existência de uma fracção, que somava um dia completo no fim de cada sequência de quatro anos para que correspondesse plenamente à realidade astronômica: daí o nome de *ano vago*.
3. V.S. Schott, *Chante d'amour de l'Égypte Ancienne*, Paris, 1956, pp. 162 e ss.
4. Hã variantes desta concepção com especial interesse: lembramos a de Moisés, adorado no Santo dos Santos ou *Debir* de Jerusalém, montado num burro (Tácio, *Hist.*, 5, 4); e uma cabeça de burro, de ouro, do mesmo templo (Flávio José, *Contra Apíon*, 2, 7: Apíon afirmava existir um burro de ouro no templo).
5. Cf. Flávio José, *Contra Apíon*, 1, 34.
6. Id., *Ibid.*, 1, 26.
7. Cf. *L'Égypte*, Paris, 1952, p. 73.
8. In Roscher, *Lexicon*, s. u. "Usire".
9. V. *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904.
10. V. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.
11. V. *Mythe et allégorie*, Paris, 1958.
12. V. in Ann. ÉPHE, 5ª secç., 1960-61, pp. 104-105 refª ao curso: "L'exégèse allégorique dans le 'De Iside' de Plutarque".
13. Sobre as "transformações" ou *kheperou*, v. *Livro dos Mortos*, cps. 76-88.
14. Deste assunto se ocupou largamente, noutros tempos, o Prof. Hani, como o provam os seus artigos publicados na *Revue des Études Grecques*.
15. O *Timeu*, 35 A, documenta bem tal oposição por meio do *Mezmo* e do *Outro*.
16. Platão dava também ao inteligível os nomes de "ideia", "modelo" e "pai"; à matéria, os nomes de "mãe", "nutriz", "base" (ἐδραν) e "lugar" da "geração", e ao produto da união o nome de "filho" (*De Is.*, 56, 373 F).