

CADMO

Revista de História Antiga

Centro de História
da Universidade de Lisboa

24

U

LISBOA

Centro
de História



MHNIN AEIDE ΘΕΑ ΠΗΛΗΙΑΔΕΩ

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA

CENTRO DE HISTÓRIA
DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

Editor Principal:

NUNO SIMÕES RODRIGUES

FICHA TÉCNICA

Editor Principal / Editor-in-chief: Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos / Co-editors: Amílcar Guerra; Luís Manuel de Araújo

Assistentes de Edição / Editorial Assistants: Catarina Almeida; Eduardo Ferreira; Maria Fernandes; Martin Aires Horta; Tiago de Oliveira Alves

Redacção / Redactorial Commitee: Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa); Telo Ferreira Canhão (Universidade de Lisboa); Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa); Maria de Lurdes Palma (Universidade de Lisboa); Nuno Simões Rodrigues (Universidade de Lisboa); José das Candeias Sales (Universidade Aberta); António Joaquim Ramos dos Santos (Universidade de Lisboa); Rogério Sousa (Instituto Superior de Ciências da Saúde); Ricardo Tavares (Universidade de Lisboa); Cláudia Teixeira (Universidade de Évora); Maria Ana Valdez (University of Massachusetts Lowell)

Comissão Científica / Editorial Board: Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano); John J. Collins (Yale University); Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico); Ken Dowden (University of Birmingham); José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra); Francolino Gonçalves (École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem); Judith P. Hallett (University of Maryland); Lloyd Llewellyn-Jones (University of Edinburgh); Antonio Loprieno (Universität Basel); Josep Padró (Universitat Autònoma de Barcelona); Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa); José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa); José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid); Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra); Giulia Sissa (University of California, Los Angeles); Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid); Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Arbitragem científica para a presente edição / Peer-reviewers for the current edition: Alberto Bernabé (Universidad Complutense de Madrid); José Luis Brandão (Universidade de Coimbra); Maria Cecilia Colombani (Universidad Nacional de Mar del Plata); Jose Miguel Serrano Delgado (Universidad de Sevilla); Paula Barata Dias (Universidade de Coimbra); Radcliffe Edmonds III (Bryn Mawr College); Thomas J. Figueira (Rutgers University); Roxana Flammini (Pontificia Universidad Católica Argentina); Rodrigo Furtado (Universidade de Lisboa); Marta González González (Universidad de Málaga); Helen King (Open University); Delfim Leão (Universidade de Coimbra); Fábio de Souza Lessa (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Armando Martins (Universidade de Lisboa); Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa); Ana Elías Pinheiro (Universidade de Coimbra); José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa); Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra); Cláudia Teixeira (Universidade de Évora); Francisco Martín Valentín (Instituto de Estudios del Antiguo Egipto); Angélica Varandas (Universidade de Lisboa)

CADMO - Revista de História Antiga
Centro de História da Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade, 1600-214 Lisboa
cadmo.journal@letras.ulisboa.pt
<http://www.centrodehistoria-flul.com/cadmo.html>
<http://www.centrodehistoria-flul.com/cadmo-english.html>

Execução gráfica: Sersilito–Empresa Gráfica Lda.

Tiragem: 150 exemplares

Periodicidade: Revista Anual

Depósito Legal: n.º 54 530/92

ISSN: 0871-9527

Preço de venda ao público: €10.00

This work is funded by national funds by FCT – Foundation for Science and Technology under project UID/HIS/04311/2013



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

SUMÁRIO

Estudos

<i>José das Candeias Sales</i> Serpentes na colecção egípcia do Museu Calouste Gulbenkian	9
<i>Maria Cecília Colombani</i> La relación saber-poder-verdad en los Antiguos	31
<i>Isaque Pereira de Carvalho Neto</i> Mistério e repetição no mito de Ísis e Osíris.	51
<i>Filipe do Carmo</i> As Tiránias Sicilianas do Início do século V a.C. Aspectos Ideológicos do Poder. Parte III- Hieron.	69
<i>Gustavo Garcia</i> “That sickly and sinister youth”. The first considerations of Syme on Octavian as a historical figure	87
<i>Carla Susana Vieira Gonçalves</i> Tácito e o capítulo 42 do <i>Agricola</i>	111
<i>Paula Barata Dias</i> A Serpente Tartaruga. O testemunho de <i>O Fisiólogo</i> acerca dos monstros marinhos e da baleia	123
Recensões	143

ESTUDOS

MISTÉRIO E REPETIÇÃO NO MITO DE ÍSIS E OSÍRIS

MYSTERY AND REPETITION IN THE MYTH OF ISIS AND OSIRIS*

ISAQUE PEREIRA DE CARVALHO NETO

Universidade de Lisboa
idiche@bol.com.br

Resumo: O objetivo desse ensaio é apresentar algumas considerações acerca do mito de Ísis e Osíris à luz das categorias mistério e repetição, sugeridas pela abordagem filosófica de Schelling, Kierkegaard e Eudoro de Sousa. O trabalho dos dois primeiros filósofos servir-nos-á como enquadramento do problema aqui analisado. No que diz respeito a Eudoro de Sousa, partindo do mito do horizonte, concentrar-nos-emos na sua concepção da cifra do mistério da origem do vir a ser do mundo, bem como das catábases, rumo ao objetivo proposto. Ademais, para a consecução desse intento, as obras *Ísis e Osíris*, de Plutarco, e *O Asno de Ouro*, de Apuleio, são referências incontornáveis.

Palavras-chave: mistério; repetição; horizonte; mito; viagem.

Abstract: The aim of this essay is to draw some conclusions regarding the myth of Isis and Osiris, under the categorical guidelines of mystery and repetition as suggested by the philosophical approach of Schelling, Kierkegaard and Eudoro de Sousa. The work of the first two philosophers will be used as a framework for the problem under analysis in this essay. Concerning Eudoro de Sousa, and departing from the myth of the horizon, we will focus on his understanding of the mystery's cipher of the world's coming into being and his concept of catabasis in order to accomplish our aim. Moreover, Plutarch's work *Isis and Osiris* and Apuleius' *The Golden Ass* are inescapable references in order to achieve this goal.

Key-words: mystery; repetition; horizon; myth, journey.

* Submissão: 15/12/2014; aceitação: 05/05/2015.

I

Ao abordar as manifestações históricas das religiões positivas em *Filosofia da Revelação*¹, o filósofo alemão Schelling (1775-1854) estava convicto de que o fenômeno da revelação é próprio de toda e qualquer religião, tanto as monoteístas como as politeístas. Ao abrigo dessa convicção, a história das religiões configura-se como o âmbito privilegiado em que paulatinamente Deus se revela como o *prius* de toda a realidade. É nesse sentido que Schelling procura captar e compreender a mitologia dos diversos povos que positiva e historicamente existiram e daqueles que ainda existiam em sua época, não como o mero produto de uma livre imaginação ou de uma vã superstição, senão como as diversas formas aparentes de um conteúdo único a que faz referência toda a religião verdadeira. Constituindo isso o próprio conteúdo da revelação, Schelling entende ser tarefa da filosofia buscar a compreensão de sua realidade fática, não mediante qualquer interpretação racionalista alegórica ou similarmente orientada do mito, mas à maneira de uma real filosofia da mitologia e uma igualmente real filosofia da revelação.

Para Schelling, não sendo os caminhos de Deus própria ou exclusivamente a via da razão humana, o que exige outros modos de apreciação e compreensão da realidade divina, a diversidade das idéias, das crenças e das práticas religiosas, verificável historicamente entre os povos, constitui as várias maneiras pelas quais se manifesta a eterna verdade religiosa, num processo em que se constata o desvelamento da unidade primordial na diversidade contingencial. Dito de outro modo e de forma mais abrangente, a sucessão dos acontecimentos constatada na realidade é a própria revelação divina, se bem que não a revelação de toda a sua verdade, mas que paulatina e repetidamente conduz o homem à sua origem, ao *prius* de toda a existência.

Nesse sentido, também se destaca a reflexão do filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard (1813-1855) acerca do tema da repetição², intimamente vinculado às teses de Schelling na *Filosofia da Mitolo-*

1 Schelling (1998).

2 Kierkegaard (2009).

gia³, bem como na *Filosofia da Revelação*⁴. Com efeito, Kierkegaard, filósofo cuja obra constitui referência incontornável no pensamento contemporâneo, ao proceder à crítica de uma filosofia que Schelling chama negativa⁵, confere à categoria repetição lugar de relevância na especulação filosófica. No pensamento de Kierkegaard a referida categoria se nos apresenta como a súbita iluminação do sentido mais autêntico da existência (ou da verdade eterna, embora no drama do devir histórico), que não é dado à percepção pelo artifício do entendimento, senão pelo irromper do mistério através de uma revelação.

Também o mitólogo luso-brasileiro Eudoro de Sousa (1911-1987), profundamente inquieto frente às limitações do pensamento lógico-discursivo, incapaz de alcançar o que há de mais relevante num saber arcaico codificado pelo mito, dedicou vasta investigação às relações entre mitologia, filosofia e história, em que tanto a idéia de mistério, quanto a noção de repetição constituem pedras angulares. Para o mitólogo, o mistério é tomado como representação da tenebrosidade, daquilo que, sendo obscuro e indefinido, é repellido pelo pensamento conceitual. Porém, se experimentado de outro ponto de vista, nomeadamente o da percepção e consciência mito-religiosa, o mistério passa de trevas, no sentido do epíteto que lhe atribui o pensamento racional, para luz que tange as cordas da sensibilidade e da emoção, arrancando, de tudo quanto é obscuro no pensar, no viver e no agir, todo um universo insuspeito pelo mesmo pensamento racional. Daí Eudoro de Sousa conceber o mistério como desvelamento ou revelação da origem/verdade das coisas. Neste sentido, a obscuridade do mistério volve-se em iluminação rediviva de modo sempiterno mediante a constante repetição, à maneira de variações

³ Schelling (1994).

⁴ Não é sem importância, antes revelador, o que Juan Cruz Cruz, nos prolegômenos da edição de Barcelona da *Filosofia da Revelação*, afirma acerca da lição de Schelling de 15 de novembro de 1841, em Berlim. Cf. Cruz apud Schelling (1998) 8: «Entre las personas que aquél día asistieron al acto se encontraban Bakunin, Engels, Kierkegaard, Savigny, Steffens, Trendelenburg, J. Burckhardt, Ranke, A. von Humboldt y muchas más. El filósofo tenía conciencia de haber abierto, cuarenta años antes, una página nueva en la historia de la filosofía».

⁵ Schelling faz uma distinção entre a filosofia negativa, entendida como um pensamento puramente formal e *a priori* e que se encerra num sistema lógico sem qualquer necessidade de referir-se à experiência, e a filosofia positiva que, embora não exclua absolutamente a filosofia negativa, desta se destaca por considerar a real existência do ente em toda a sua pureza, não enquanto potência, mas como aquilo que absolutamente é. Cf. Schelling (1998) 112.

do invariável e fundamental, o que se pode constatar no exame atento e comparativo das mais diferenciadas tradições mito-religiosas.

A razão para evocarmos o nome desses pensadores responde à intenção de estabelecermos os parâmetros categoriais (mistério e repetição) pelos quais abordaremos o mito de Ísis e Osíris. Como é sabido, Osíris é um deus egípcio associado à vegetação e, sobretudo, ao Além, portanto, intimamente relacionado com as crenças e com os dramas rituais referentes à morte e à ressurreição celebrados em muitos locais na Antiguidade, nomeadamente em Abido, onde ficava o seu principal santuário. Conforme Luís Manuel de Araújo⁶, a paixão, a morte e a ressurreição de Osíris o tornaram reconhecido e venerado como o deus dos mortos, os quais, uma vez tendo deixado o mundo de Aquém e passado pelo julgamento final, ansiavam viver eternamente. Também de fundamental importância no mito de Osíris, Ísis, a sua consorte (e por vezes até mesmo identificada como o próprio Osíris⁷), constitui motivo especialmente sugestivo em nossa investigação, pois que nela conjuga-se de modo ainda mais explícito o par mistério e repetição. Cultuada como encarnação dos aspectos da mulher-modelo (filha, irmã, esposa, mãe, sacerdotisa, mágica, amante, rainha⁸), Ísis simboliza a misteriosa e ubérrima matriz de onde tudo emerge e para onde tudo regressa em imersão universal para logo em seguida tornar a ressurgir. Ressaltar essa característica no mito de Ísis, em estreita relação com o mito de Osíris, se nos mostrará relevante na medida em que focaliza a noção arquetípica da especial viagem que vincula num mesmo ímpeto fundamental o transe vida e morte – morte e vida.

⁶ Araújo (2001) 651-652.

⁷ Apul. *Met.*, 11.27 apud Munguia (1992): «Mientras reflexiono conmigo mismo acerca de este escrúpulo de conciencia y lo someto también al criterio de personas consagradas, hago un descubrimiento tan inesperado como sorprendente: Yo estaba bien iniciado, desde luego, en los misterios de Isis, pero no había sido todavía iluminado por los del invicto Osiris, el gran dios, el padre supremo de los dioses. Aunque, en esencia, ambas divinidades y sus respectivas religiones estaban vinculadas estrechamente entre sí, mejor dicho, eran una sola, sin embargo había una diferencia capital en cuanto a la iniciación; por tanto, debía sentirme reclamado también por el gran dios como servidor suyo».

⁸ C. M. Farias (2001) 452-453.

II

Quer o *Livro dos Mortos*⁹, quer a obra *Ísis e Osíris*, de Plutarco, quer ainda *O Asno de Ouro*, de Apuleio, todas essas referências parecem sugerir que o eterno retorno, a renovação perpétua, a imortalidade, constituem propriamente o mistério de Osíris. Com efeito, o supremo mistério do Além no mito e nos rituais ao deus egípcio Osíris consistia, conforme a vasta bibliografia especializada no assunto, na união mística de Ré e Osíris. Por essa união estava assegurada a regeneração do próprio cosmos, bem como a regeneração de quem viesse a morrer, na medida em que por um longo procedimento mágico-ritualístico iniciado com a morte, o defunto era regenerado de sua corrupção¹⁰. Com a morte inaugurava-se uma longa viagem iniciática pela qual tudo, todo o cosmos, inclusive o defunto que seguia em direção à identificação com Osíris e com a própria divindade solar, regressava à Origem, ou seja, e na concepção sagrada egípcia, ao ventre da grande mãe cósmica, permitindo ao iniciado o renascimento condutor do neófito que abandonara a vida terrena à condição suprema de força cósmica e, por isso, à imortalidade e à eternidade.

Todavia, o sentido mais excelso dos mistérios aí implicados (a Origem não originada que se expressava na imortalidade da alma) não podia ser alcançado senão por quem passasse por diversas provas de sua justiça e pleno conhecimento esotérico (pressupondo, portanto, a profunda influência da morte e do Além na moralidade dos vivos, bem como na dedicação dos mesmos aos estudos sagrados), em que tudo começava com o fenômeno da morte, concebida pelos egípcios da Antiguidade pré-clássica como a inércia do coração, órgão sede do amor e do poder de conectividade entre as diversas partes do corpo e também da própria personalidade daquele que abandonava a vida. Nesse sentido, o ritual de iniciação nos mistérios, com a conseqüente “transformação secreta”, começava com a simbólica devolução do coração ao defunto, condição imprescindível para a purificação inicial do morto e para a restauração de sua memória e de sua identidade,

⁹ Budge (1974).

¹⁰ Sousa (2009) 212: «A união mística de Ré e de Osíris, um acontecimento de primordial importância para a regeneração do próprio cosmos, fazia ‘viver o coração’. O poder de regeneração deste mistério era evocado para vivificar o coração do defunto, desencadeando a sua integração no seio de Nut e a sua assimilação ao ciclo solar. Era a expressão do mistério mais insondável da religião egípcia: “Osíris repousa em Ré” e “Ré repousa em Osíris”».

bem como de sua honra, dignidade e estatuto social, perdidos com o episódio de sua morte.

Igualmente relacionado com o coração, com o ritual da abertura da boca¹¹ iniciava-se uma simbólica viagem pelo mundo inferior que poderia facultar ao viajante a possibilidade de novamente gozar o poder da vida e a ascensão ao céu, ou o poder de entrar e sair do mundo inferior, numa explícita referência ao percurso do Sol ou mesmo do poder de ressurreição. Esse era o sentido do ritual pelo qual se procedia ao banho de sol da múmia a partir das águas primordiais, purificação realizada com a lustração que simbolizava as águas do Nun¹² e que identificava o defunto com o nascer do Sol e com o seu permanente percurso de aparição e desaparecimento acompanhando o suceder de dia e noite, semelhante à sucessão de vida, morte e ressurreição ou renascimento.

Com efeito, esse ritual que conjugava o binômio misterioso vida-morte, sempre evidenciando a imortalidade/eternidade como fundo das sucessões cíclicas e ininterruptas de vida e morte, exerceu profunda influência na própria organização material dos templos que celebravam esse mistério, num nítido exemplo do modo como o mito é, desde tempos imemoriais, plasmado na realidade histórico-cultural-contingencial, conferindo-lhe sentidos e significados. Assim, a importância desse ritual motivou a alteração do plano dos túmulos (a partir do fim da XVIII dinastia tomaram a configuração de um templo com vários pátios solares), bem como transformou a decoração tumular, que passou a conter mais representações desse tipo, com especial destaque à representação do defunto sobre o signo do horizonte, de modo a tornar mais completa a identificação entre o defunto e o Sol renascidos. Esse aspecto simbólico em torno do horizonte nos é de especial relevância quando trazemos à discussão a investigação realizada pelo mitólogo luso-brasileiro, Eudoro de Sousa, em seu *Horizonte e Complementariedade*¹³, obra que também nos confere elementos fundamentais para o tema que aqui nos ocupa, qual seja, mistério e repetição.

¹¹ O ritual da abertura da boca (*uepet-rá* ou *uep-rá*) consistia em arrancar o coração de Set (encarnação das forças da própria morte) e, com isso, triunfar sobre a morte e propiciar a misteriosa transformação pela qual se alcançava a identificação inicial do defunto com o próprio deus Osíris.

¹² Sousa (2009) 192.

¹³ Sousa (1975).

III

Ao especular acerca das relações entre mito e metafísica nas origens da filosofia¹⁴, Eudoro de Sousa põe em evidência a sua intenção de restabelecer o paralelismo, ou patentear a íntima relação entre a codificação mítica e a codificação lógica do mistério do horizonte nas origens do chamado milagre filosófico. E o faz atendendo à sua perplexidade diante daquilo que considera permanência do fascinante mistério do horizonte como tema de interesse especulativo, a despeito de o Ocidente já trazer consigo vinte séculos de reflexão filosófica e científica que, supostamente, já não permite relembrar e reviver a experiência primordial da sua imaginação mítica condutora a um profundo e fascinante mistério.

É no campo referencial concreto cultivado pela Filologia Clássica, em significativo diálogo com a sua congênera, a Antiguidade Pré-Clássica, sobretudo onde já há amadurecidos esforços de pesquisa referentes às origens do pensamento filosófico, que Eudoro de Sousa demanda uma figura coerente do originário, onde encontrará incontornável e repetidamente referências a um horizonte extremo e intransponível para a vulgar experiência humana de Aquém, a cuja realidade de Além são atribuídos os epítetos de indiferenciada, indistinta, infinita, eterna, imortal e, por isso, divina, origem de tudo o que veio a ser e local para onde converge e onde imerge tudo aquilo que é regido pela corrupção temporal.

Recorrente no discurso mítico-poético de diversos povos e associado ao motivo do horizonte circundante da existência, Eudoro de Sousa caracteriza o tema da cisão originária entre duas regiões cósmicas, como são o Céu e a Terra, separação que a tudo mais deu origem, como um mito universal ou uma forma *a priori* da imaginação mítica. Assim, Eudoro de Sousa lembra, dentre uma diversidade de casos, a separação entre o Céu e a Terra em Homero; a separação entre Oceano e Tétis em Hesíodo; o dissídio entre Apsu e Tiamat do poema babilônico da criação; e a cosmogonia egípcia em torno do casal divino Ísis e Osíris¹⁵. No arquétipo do drama das origens, cujos exemplos assinalados não são senão variações ou repetições, Eudoro de Sousa destaca aquilo que neles se insinua ou se dá à revelação, isto é, a afirmação irrecusável de uma Origem indiferenciada das

¹⁴ Sousa (1975).

¹⁵ Idem 17-19.

águas primordiais, pois que separação, cisão, discórdia pressupõem sempre união, conjunção e concórdia e, no limite, precisamente indistinção e indiferença.

A propósito da mitologia acerca do extremo horizonte mistérico, que implica um Aquém humano, vulgar, temporal e corruptível e um Além divino, originário, eterno e regenerador, Eudoro de Sousa recorre à geografia mítica para especular sobre o enigma pelo qual o horizonte se encontra sempre à vista, porém nunca ao alcance de nossos passos. Eis aqui o maior interesse dessa reflexão para a nossa especulação: o arquétipo da viagem ao mundo dos mortos. Com efeito, embora intransponível aos pés do comum dos mortais, o limite do horizonte mitológico é transposto cotidianamente pelo Sol¹⁶, não como corpo natural, senão como uma divindade comprometida na diacosmese do Oceano.

Com efeito, trata-se da complexa codificação do mistério na grande viagem de superação da mais contraditória das contradições, em que se dá a transposição de todos os limites da experiência comum e triunfo sobre a separação dos binários vida-morte, tempo-eternidade, princípio primeiro-fim último, não por mero desejo humano, ciência adquirida ou conquista planejada, senão pela gratuita dádiva dos deuses na revelação do mistério fundamental, a saber, a imortalidade. Assim são as catábases, entendidas como descida aos infernos, acesso ao reino dos mortos, e registradas nas mais diversas tradições de Oriente e Ocidente, como o comprovam as narrativas mitológicas de Inanna-Istar, de Core-Perséfone, de Gilgamesh, de Hércules, de Ulisses, de Enéias e, mais tarde, da *Divina Comédia* e dos dois últimos cantos de *Os Lusíadas*¹⁷. Trata-se, portanto, do tema da iniciação nos mistérios simbolizada pela grande viagem que culmina na *epopteia*, ou seja, plena visão da indistinção transcendente de morte-vida¹⁸. Conforme Eudoro, esse seria o núcleo original e fundamental dos mistérios, sempre repetidos nas tradições difundidas em tempos e culturas diferenciadas, o que mais uma vez nos leva a conjugar o binário mistério e repetição no horizonte mitológico.

No arquétipo das grandes viagens para além de onde a terra e as suas contingências corruptíveis têm o seu limite, mas que simultanea-

¹⁶ Sousa (1975) 21: «quem se interessa por achar caminho até os “limites da terra” só poderá seguir o Sol».

¹⁷ Sousa (1975) 24; Sousa (1984) 58-70; Sousa (2013).

¹⁸ Sousa (1975) 27.

mente constitui o limiar da revelação do mistério divino da imortalidade, o mito de Ísis e Osíris tem especial importância por representar simbolicamente quer o ventre materno, originário e indiferenciado, quer o livre trânsito para os dois lados complementares de Aquém e Além do horizonte místico. Sabemos pela vasta literatura acerca da mitologia/religião do Antigo Egito que o percurso do Sol da aurora ao poente desempenha função central e representa, não à maneira alegórica, mas simbólica, a catábase de Osíris, que ora assume atribuições próprias do Oceano¹⁹, ora atribuições ligadas ao Sol. Em ambos os casos, o que temos é a indicação de que no horizonte extremo, para onde apontam a cifra escatológica e a cifra cosmogônica, ou o binário morte-vida, se inter-relacionam miticamente as águas primordiais e a maternidade da noite, tendo no Sol de brilhante luz de ouro a própria e decisiva simbólica da imortalidade²⁰, pois que o itinerário do sol, efetivamente, constitui o único caminho das inversas trajetórias do dia e da noite, da vida e da morte²¹, motivo por demais relevante quando se põe em destaque a irradiação da luz no coração do neófito dos mistérios de Osíris num explícito percurso de catábase de iniciação. Senão, vejamos.

IV

Articulado com as reflexões de Eudoro de Sousa a propósito do mito do horizonte extremo, da catábase, do mistério da imortalidade e de suas reconfigurações ao longo da história mítico-poética dos

¹⁹ Plut. *De Iside* 34 apud Meunier (1930): «También [os egipcios] creen que Homero, como Tales, aprendieron de los egipcios a considerar el agua como principio y fuerza productora de todos los seres. En efecto, afirman que el Océano es Osiris, y que Thetis, considerada como diosa que alimenta y conserva todas las cosas, es Isis».

²⁰ Sousa (2004) 193: «o ouro, como signo metálico da imortalidade, ou de uma vida que não reconhece a morte, ascende o curso das idades, até um momento que se situa muito para além do início histórico da alquimia, constituindo o tema fundamental de mitos, ou o que até hoje ainda não encontrou expressão adequada em palavras».

²¹ Sousa (1975) 55: «Todos os dias, a luz separa o Céu e a Terra; todas as noites, a obscuridade os reúne. O mito só nos diz que algum dia foi o primeiro, em que o Céu e a Terra se apartaram, para dar lugar à luz, ou em que por força da luz, eles se separaram. E mais uma vez se anuncia o “fascinante mistério do horizonte”; para além dele, ainda Céu e Terra permanecem unidos; ainda são uma “forma só”».

diversos povos, Plutarco é muito diligente e perspicaz ao identificar no mito de Ísis e Osíris uma perfeita analogia ao que é narrado a respeito de dramas divinos de gregos, persas e caldeus, dentre tantos outros povos. Com efeito, é nessa obra de Plutarco dedicada às deidades egípcias Ísis e Osíris que mais se destaca o motivo central de nossa especulação, mistério e repetição a propósito do casal divino na religião do Egito Antigo.

Quanto ao mito acerca do drama sagrado que envolve a Osíris, Ísis, Tífon e Hórus, Plutarco entende ser essa configuração a imagem simbólica de uma verdade profunda (de um inescrutável e universal mistério) refletindo um mesmo pensamento sagrado que se repete como variações em diversos povos e em diversos tempos históricos, como deixa explícito numa passagem: «En realidad, lo que los griegos cantan de las hazañas de los Gigantes y de los Titanes, de ciertos actos inicuos de Cronos, de las empeñadas luchas de Tifón contra Apolo, de los destierros de Dionisio, de las Carreras errantes de Demeter, em nada difiere de las aventuras de Osiris y Tifón, ni tantos otros relatos mitológicos que cada uno de nosotros puede cómodamente escuchar»²². Trata-se de símbolos diversos que manifestam a mesma idéia conhecida, a saber, o esforço sobre-humano de reintegração da unidade ou a própria imortalidade bem-aventurada, como vimos na discussão acerca das catábases.

Na hermenêutica que empreende quanto ao drama de Ísis e Osíris de um ponto de vista metafísico e ético, Plutarco chama atenção para o valor dos diferentes símbolos que os homens, desde remotos tempos, têm injetado sobre o mito de Ísis, Osíris e Tífon. Assim inicia o seu exame:

*Así como hay griegos que afirman que Cronos es la figura alegórica del Tiempo, que Hera es el símbolo del Aire y que el nacimiento de Hefastos es imagen del cambio del aire en fuego, entre los egipcios hay quien pretende que Osiris es el Nilo que se une con Isis, que es la Tierra, y que Tifón es el mar en el que el Nilo desaparece y dispersa al desembocar en él, exceptuando la cantidad de agua que la tierra se apropia y recibe, y que se convierte para ella, gracias al río, en semilla fecunda*²³.

²² Sousa (1975) 49.

²³ Plut. *De Iside* 32.

Todavia, para Plutarco, nem Osíris é apenas o Nilo, nem Tífon é apenas o mar, tampouco são somente representações de fenômenos agrícolas como a muitos aparentam. Antes, essas duas divindades simbolizam princípios e potências que geram, mantêm, aniquilam e regeneram todo o universo.

Focando o caso das analogias entre egípcios e gregos (e resvalando também pelo mundo romano) a propósito das significativas variações dos mesmos princípios divinos, além de reconhecer que estiveram no Egito Sólon, Tales, Platão, Eudócio, Pitágoras, Licurgo, entre tantos outros sábios gregos, onde adquiriram ensinamentos misteriosos com os sacerdotes egípcios, Plutarco, assim como também já vimos com Eudoro de Sousa, se debruça sobre o que a tradição greco-latina nos legou de modo escrito para acusar precisamente o que aqui estamos chamando repetição, conjugado com o mais inaudito mistério. Destarte, o autor de *Ísis e Osíris* identifica equivalências entre o que Homero, Hesíodo, Platão e Empédocles falaram a respeito dos deuses e a própria tríade divina Osíris, Tífon e Ísis.

Comentando um sonho de Ptolomeu Soter (séc. IV a. C), no qual a divindade se lhe revela e lhe ordena levar o colosso da cidade de Sinopis para Alexandria, sem que o rei sequer soubesse da existência do colosso, Plutarco lembra que Timóteo e Maneton, enviados pelo governante para encontrar e trazer a Alexandria o motivo fundamental da aparição onírica e divina, ao encontrá-lo, identificaram-no como uma estátua de Plutão e, simultaneamente, como uma representação do deus Serápis²⁴, do mesmo modo que, Heráclito, o físico, também reconheceu em Hades o mesmo deus Dioniso. Sem desmerecer qualquer dos discursos apresentados, Plutarco entende antes que, efetivamente está em causa um único e mesmo personagem transfigurado repetidas vezes em nomes diferentes: Osíris, Dioniso, Serápis, Plutão. Todos eles divindades associadas ao mundo dos mortos e, conseqüentemente, ao tema da catábise de entre-mundos.

De naturezas opostas, mas complementares, o exame comparativo que Plutarco empreende de Osíris e Tífon, em coadunação com o que nos dizem poetas e pensadores gregos, também a isso atesta. Conforme os sacerdotes egípcios, Osíris é princípio e potência de

²⁴ Para Plutarco, Osíris recebeu o nome de Serapis quando trocou de natureza (de gênio bom para deus). Plut. *De Iside* 28 apud Meunier (1930): «Por eso es Sarapis nombre común aplicado a todos cuantos sufren dicho cambio, de la misma manera que el nombre de Osiris, como saben aquellos que están iniciados en los Misterios sagrados».

tudo o que é húmido, causa de toda geração e substância de todo germe, assim como para Platão o princípio do bem é origem e fim do movimento, manifesto pela vida, princípio que nos aproxima de Deus. Também em Homero e Tales se pode flagrar o entendimento segundo o qual a água é o princípio e a força produtora de todos os seres, o que está em perfeita consonância com a crença de que o Oceano é Osíris (e que Tétis, a deusa que alimenta e conserva todas as coisas, é Ísis). De modo que, conforme Plutarco, sendo também Dioniso tomado como o soberano senhor da natureza húmida, não restam dúvidas que Osíris e Dioniso não são senão o mesmo deus, tese que, segundo Plutarco, é comprovada pelo ritual do boi Ápis que, para os sacerdotes egípcios, em nada difere do que se sucede nas festas de Baco²⁵. Nesse sentido, Plutarco também evoca Diodoro, para quem não há senão diferença de nomes entre as festas de Baco e de Osíris²⁶ (assim como entre os mistérios de Ísis e de Deméter).

Por outro lado, Tífon regicida/teicida é o princípio de tudo quanto é seco e ardente, causa da velhice, da corrupção e da morte. Representa, segundo Plutarco, o nocivo e o destruidor. Todavia, ainda segundo o autor de *Ísis e Osíris*, esse princípio que Tífon representa alcança o seu mais elevado sentido à luz de uma antiqüíssima doutrina que perpassa a Gregos e aos chamados bárbaros (em mais um indício do que estamos chamando de repetição mística), pela qual o universo era regido por uma mescla de forças contrárias e complementares, ou seja, o bem e o mal. Afirmava essa doutrina que por necessidade a natureza exigia um princípio que dava origem ao mal e outro que seria a própria origem do bem, para que não redundasse em contradição pela qual um engendrasse o outro e vice-versa. Também através dessa doutrina que evidencia Osíris e Tífon como tais princípios, Plutarco reconhece a recorrência do tema evocando o zoroastrismo, para quem Ormuz (o bem ou a luz) e Ariman (o mal ou

²⁵ Plut. *De Iside* 35 apud Meunier (1930): «En efecto, endosan gamuzas, llevan tirso, lanzan gritos y se agitan como los poseídos por Dionisio cuando celebran sus Orgías».

²⁶ Plut. *De Iside* 35 apud Meunier (1930): «Además, todo cuanto se relata sobre los Titanes, todo cuanto se conmemora en las fiestas nocturnas de Baco, es análogo a cuanto sobre Osíris se narra, sobre su desmembramiento, su vuelta a la vida, su nuevo nacimiento». E também: Meunier (1930) 192: «Dionisio resucitaba porque su substancia volvía a formarse alrededor de su corazón, que había sido salvado por Athena. Osiris volvía a la vida por la reconstitución ritual de su cadáver despedazado».

as trevas) estavam em constante guerra um contra o outro, com a intermediação de Mitra; os caldeus, cujos deuses eram conhecidos com nomes de planetas e se dividiam em benfeitores e malfeitores (havendo também planetas intermediários); e, mais uma vez, os Gregos, para quem Zeus concedia aos homens o bem, ao passo que Hades significava uma má influência para os homens.

De Tífon se diz também ser subversivo, irracional, impulsivo, pericel, causa de desordens e acontecimentos perniciosos, motivo pelo qual a essa divindade se consagrava o mais estúpido de entre os animais domésticos (o asno) e os mais ferozes de entre os selvagens (o crocodilo e o hipopótamo). Com efeito, os egípcios procuravam apaziguá-lo com sacrifícios, embora o cobrindo de ultrajes nas festas, insultando os homens de pelo vermelho, bem como lançando um asno num precipício. Pela tradição, Tífon tinha cabelos vermelhos, da cor do pelo dos asnos, animal considerado impuro, possuído por um mau gênio, motivo pelo qual os egípcios desprezavam o referido animal. Decerto que esse é o motivo decisivo para o infortúnio de Lucius, transformado por artes mágicas num asno e personagem dos mais terríveis sofrimentos, embora depois liberto por interferência da deusa Ísis e em virtude de iniciação nos mistérios, na célebre obra de Apuleio, *O Asno de Ouro*.

Em *O Asno de Ouro*, o personagem Lucius, após ter sido transformado por artes mágicas num asno e passado por toda sorte de infortúnios, consegue escapar aos seus opressores, vindo a refugiar-se numa praia erma. Em noite de lua brilhante aparece-lhe a deusa Ísis anunciando o fim de sua desdita, desde que Lucius se comprometesse a comparecer a uma celebração à deusa dedicada e que, já tornado à forma humana, se iniciasse em seus mistérios, numa nítida sugestão de Apuleio a uma catábata transfiguradora da morte em renascimento. De mais relevante para a nossa discussão são as próprias palavras de Lucius, ainda na forma de asno (portanto ainda não iniciado nos mistérios), embora já reconhecendo em Ísis o mais profundo mistério repetido infindas vezes por diversos nomes e em múltiplos povos. O protagonista, então, roga à máxima deidade às vésperas de fazer a reveladora viagem ao mundo dos mortos:

¡Oh reina del cielo! Ya seas Ceres nutricia, madre creadora de las mieses, que, rebosante de gozo por haber hallado a tu hija, hiciste desaparecer la vieja costumbre de alimentarse de bellotas, comida propia de bestias, al mostrar a la humanidad un alimento más dulce,

y que ahora habitas con frecuencia en los campos de Eleusis. Ya seas la celestial Venus, que, al engendrar al Amor, en los primeros tiempos del universo, uniste los sexos contrarios y, tras haber perpetuado el género humano con una eterna renovación de la especie, eres ahora venerada en el santuario de Páfos rodeado de olas. Ya seas la hermana de Febo, que ayudando a las mujeres en los alumbramientos, prodigándoles remedios que mitiguen sus dolores, has hecho nacer pueblos numerosos y ahora eres adorada en tu famoso templo de Éfeso. Ya seas la terrible Proserpina, diosa que lanzas por la noche lúgubres lamentos, diosa de triple rostro, que reprimes los ataques de los espectros, tienes encerradas las prisiones subterráneas, andas errante por los distintos bosques a te consagrados y se te hace propicia mediante ritos diversos. ¡Oh diosa! Tú que alumbras con tu luz femenina todas las murallas, que nutres con tus húmedos rayos las semillas fecundas y dispensas claridades inciertas en tus errabundeos solitarios, sea cual fuere el nombre, el rito y el aspecto con el que sea lícito invocarte, ayúdame en mis ya extremas desdichas, da fuerzas a mi desfallecida fortuna; después de haber apurado los más duros reveses, concédeme el descanso y la paz; basta de sufrimientos, basta de peligros. Aparta de mí esta maldita apariencia de cuadrúpedo, devuélveme a la vista de los míos, haz que vuelva a ser el Lucio de antaño y, si alguna divinidad ofendida me persigue con su saña, séame al menos permitido morir, si no me está permitido vivir²⁷.

Assim, é em Ísis que encontramos o exemplo mais evidente e exuberante do binário mistério e repetição, sobretudo por nos enviar de modo translúcido à referida obra do escritor latino Apuleio, uma das obras que mais informações apresentam acerca dos mistérios e de suas práticas iniciáticas²⁸, apesar dos votos de silêncio exigidos aos iniciados²⁹. Para Plutarco, foi Ísis quem instituiu as iniciações – que

²⁷ Apul. *Met.* 11.2 apud Munguia (1992).

²⁸ Sousa (2004) 195: «O último livro da obra latina narra a iniciação do protagonista nos mistérios de Ísis, e é, porventura, a fonte mais copiosa de que dispomos para o estudo desse culto tão difundido pelo império romano. Na extensão de dois livros – parte do IV e do VI e todo o livro V –, dá-nos o ilustre africano de Madaura a única versão literária do mito de Eros e Psique».

²⁹ Plutarco destaca a discrição e o silêncio quanto às coisas santas, afirmando que onde a inteligência humana não consegue chegar o melhor é silenciar. Cumpria, portanto, ocultar cuidadosamente ao vulgo e nada revelar senão com grande reserva apenas aos iniciados o grande mistério, causa de um terror sagrado, a saber, que Osiris governa e reina entre os mortos e que é o mesmo Deus cha-

temos referido com Eudoro de Sousa como catábase – no culto dos mistérios de morte e vida, iniciações que perpetuavam os ritos pelos quais Osíris tinha voltado à vida e concedia aos iniciados o prodígio da imortalidade bem-aventurada e que, em Elêusis, haviam sido estabelecidas pessoalmente por Deméter, também chamada de Ceres em Roma. Plutarco refere-se à deusa Ísis como a “Deusa de infinitos nomes”, pois que segundo ele a divina razão a torna apta a receber toda espécie de formas e aparências, conferindo-lhe o atributo de absoluta plenitude que a nada exclui, sendo por isso matéria e habitáculo tanto para o princípio do Bem, como para o princípio do Mal³⁰, embora sempre e voluntariamente se incline ao melhor princípio, isto é, o princípio do Bem, para que ele a fecunde³¹.

Neste sentido, Plutarco assinala que todos os homens, independentemente do local de seu nascimento e de sua cultura, admitem e reconhecem a Ísis e a todos os deuses que a acompanham. Com isso indica que do mesmo modo como os egípcios deram os seus próprios nomes a poderes que já conheciam e reverenciavam desde os tempos imemoriais de suas origens, motivo fundamental em toda narrativa mitológica, também o fizeram outros povos da antiguidade, como afirma inequivocamente Mario Meunier numa nota à obra de Plutarco, já nos seus derradeiros momentos: «Según Plutarco, las ideas

mado pelos gregos de Hades ou Plutão. Além disso, uma vez o neófito de seus mistérios tendo concluído a iniciação, passaria a participar de todo o seu divino e superabundante esplendor. Cf. Plut. *De Iside* 78 apud Meunier (1930): «Las almas de los hombres, mientras moran en este mundo contenidas en las mallas de la red del cuerpo y sometidas a las pasiones, no gozan de ninguna participación de Dios; la única participación que de él tienen es aquella que les permite la claridad de su inteligencia por mediación de la filosofía y como a través de un sueño velado. Pero una vez libres de los lazos que les retenían, truecan las almas su estancia en la tierra por la morada inmaterial, invisible, pura y libertada del trastorno producido por las pasiones, entonces ese mismo dios es su jefe y su rey; sienten afecto hacia él, le contemplan insaciablemente y aspiran a esa belleza que los hombres no sabrían expresar ni calificar. De esa belleza se habla en una antiquísima leyenda cuando se nos dice que Isis siente constante amor; persigue esa belleza, uniéndose íntimamente a ella, colmando a todos los seres que participan en este mundo de la generación, de todas las bellezas y todos los bienes»..

³⁰ Plutarco entende por isso estar justificado o ato de Ísis quando libertou Tífon por não desejar que esse percesse.

³¹ Cf. Plut. «De Iside» (*Moralia*) 53 apud Meunier (1930): «Siente amor innato por el primer principio, por el principio que ejerce sobre todo supremo poder, y que es idéntico al principio del bien; lo desea, lo persigue, huyendo y rechazando toda participación con el principio del mal».

divinas, que representan a Isis y Osiris, fueron conocidas siempre en todo el mundo; el culto que se les rendía, sin conocer sus nombres, era universal. Este principio de la unidad esencial de todos los cultos llegó a ser uno de los dogmas de la escuela alejandrina. El sabio, decía Proclo, debe ser el hierofante de los cultos del mundo entero. Para Herodoto (2.3), como para Plutarco, en los diferentes países y designados con el término que se les designase, los tipos divinos eran idénticos, porque con nombres diferentes vivían los mismos dioses, encarnando en todo lugar las aspiraciones y concepciones idénticas de la misma alma humana»³².

Bibliografía

- L. M. de Araújo (2001), «Osiris», in L. M. de Araújo, dir., *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 651-652.
- E. A. Budge, (1974), *The Book of the Dead*, ed., trad. da recensão tebana, intr. e notas, London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- C. M. Farias (2001), «Ísis», in L. M. de Araújo, dir., *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 452-453.
- S. Kierkegaard (2009), *A repetição*, J. M. Justo, trad., intr. e notas, Lisboa, Relógio D'Água Editores.
- M. Meunier (1930), Plutarco. *Isis y Osiris*, pref., proleg., intr. e notas. Madrid, Nueva Biblioteca Filosófica.
- S. S. Munguia (1992), *Las metamorfosis o el asno de oro*, trad. e notas, Bilbao, Universidad de Deusto.
- E. Otto, W. Helck et W. Westendorf, eds. (1972-1986), *Lexikon der Ägyptologie*, 7 vols., Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- F. W. J. Schelling (1994), *Philosophie de la mythologie*, A. Pernet, trad. francesa. Grenoble, Jerome Millon.

³² Cf. Meunier (1930) 109. E também, conforme o próprio Plut. «De Iside» (*Moralia*) 67 apud Meunier (1930): «Pero lo mismo que el sol, la luna, el firmamento, la tierra y el mar son conocidos de todos, aunque denominados de distinta manera en los diversos pueblos, esta razón única que regula o rige el universo, esta providencia que lo gobierna, una también, esas potencias destinadas a ayudarlo en todo, son objeto de homenajes y denominaciones que varían con la diversidad de costumbres». E um pouco mais adiante, Plut. «De Iside» (*Moralia*) 67 apud Meunier (1930): «Esos diversos nombres y esos ritos sirven de símbolos, unos más oscuros, más claros otros, para aquellos que se consagran a los estudios sagrados, y les conducen, no sin peligro, sin embargo, a la inteligencia de las cosas divinas».

- _____ (1998), *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, J. C. Cruz, estudo preliminar e trad., Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico – Serie Universitaria.
- E. de Sousa (1975), *Horizonte e Complementariedade: Ensaio sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, nos Primeiros Filósofos Gregos*, São Paulo/Brasília, Livraria DuasCidades/Editora Universidade de Brasília.
- _____ (1984), *Mitologia*, Lisboa, Guimarães Editores.
- _____ (2004), *Dioniso em Creta e outros ensaios*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- _____ (2013), *Catábases: estudos sobre as viagens aos infernos na Antiguidade*, São Paulo, AnnaBlume.
- R. Sousa (2009), *Iniciação e Mistério no Antigo Egípto: a Sabedoria dos Antigos Egípcios sobre a Natureza da Mente e o Dinamismo Secreto da Vida. O Caminho de Transformação do Coração*, Lisboa, Ésquilo.

Editor Principal:
Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos:
Amílcar Guerra
Luís Manuel de Araújo

Assistentes de Edição:
Catarina Almeida
Eduardo Ferreira
Maria Fernandes
Martim Aires Horta
Tiago de Oliveira Alves

Redacção:
Amílcar Guerra
António Joaquim Ramos dos Santos
Cláudia Teixeira
José Candeias das Sales
Luís Manuel de Araújo
Maria Ana Valdez
Maria de Lurdes Palma
Nuno Simões Rodrigues
Ricardo Tavares
Rogério Sousa
Telo Ferreira Canhão

Comissão Científica:
Antonio Loprieno
Eva Cantarella
Francolino Gonçalves
Giulia Sissa
John J. Collins
José Augusto Ramos
José Manuel Roldán Hervás
José Ribeiro Ferreira
Josep Padró
Judith P. Hallett
Juan Pablo Vita
Julio Trebolle
Ken Dowden
Lloyd Llewellyn-Jones
Maria Cristina de Sousa Pimentel
Maria de Fátima Sousa e Silva
Monica Silveira Cyrino

2015



LISBOA

Centro
de História

Α Β Γ Δ Ε Ζ Η Θ Ι Κ Λ Μ Ν Ξ Ο Π Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ψ Ω

תורה נביאים וכתובים ספר ד

FACTVRVSNE OPERAE PRETIVM