

ORACOLELE CALDEENE ÎN COMENTARIUL LUI PROCLOS LA ALCIBIADE I

Adriana NEACȘU¹

Abstract: *This article analyzes the fragments from the **Chaldean Oracles**, the paraphrases of some of their verses, as well as the concepts specific to them present in Proclus' **Commentary on Alcibiades I**. Without being numerous, these elements target essential themes of the **Chaldean Oracles**, such as: the intelligible Father and his "powers", the Good in itself, the Paternal Monad, the divine triads Faith-Truth-Love. The analysis follows how Proclus uses the mentioned elements to support his interpretation of Plato's **Alcibiades I**. It also highlights to what extent the meanings that Proclus grants to various aspects of the doctrine of the **Chaldean Oracles** are consistent with those that we can obtain from fragments of these **Oracles** that come from other authors.*

Keywords: *the Chaldean Oracles, Proclus, Good in itself, Father, Intellect, Power, Will, monad, triad, soul.*

Introducere

Puse în circulație în Imperiul Roman începând din a doua jumătate a secolului al II-lea d.Hr., *Oracolele Caldeene* intră în atenția neoplatonicilor la sfârșitul secolului al III-lea, odată cu Iamblichos, dar comentariul acestuia la ele s-a pierdut. Două secole mai târziu, Proclus va consemna numeroase extrase din acestea, care, împreună cu alte fragmente conservate de alți autori, deopotrivă creștini și păgâni, ne permit conturarea unei oarecare imagini despre doctrina pe care ele o promovau. În orice caz, din cele 216 fragmente care aparțin neîndoiește *Oracolelor Caldeene*², sau folosesc expresii specifice lor, 115 provin de la Proclus. Interesul particular al filosofilor neoplatonici pentru aceste scrieri se datora convingerii lor că ele sunt în deplin acord cu învățătura lui Platon și că dezvăluie o înțelepciune ancestrală, revelată oamenilor de către zei, având rolul de a-i ajuta pe teurghi în eforturile de înălțare către divin.

¹ University of Craiova, Romania.

² Julian the Theurgist, *Chaldean Oracles*, English and Greek, translation by Ruth Majercik, Leiden, New York, København, Köln, E. J. Brill, 1989.

Revenind la Proclus, observăm că cele 115 fragmente din *Oracolele Caldeene* sunt răspândite în 8 dintre scrierile sale, cele mai multe fiind în *Comentariul la Timaios* (44) și *Comentariul la Cratylos* (27), o parte dintre ele (fragmentele 4, 11, 48, 54, 117, 135, 154, 188*, 190*, 200*) regăsindu-se în mod identic sau aproape identic în mai multe lucrări procleene. Lucrul acesta arată importanța lor pentru Proclus, precum și coerența gândirii sale. Șase dintre aceste fragmente repetitive le aflăm și în *Comentariul la Alcibiade I*, ceea ce este o dovadă că el abordează chestiuni care îl preocupau în mod deosebit pe filosoful nostru.

Într-adevăr, *Comentariul la Alcibiade I* analizează un dialog care, din perspectiva neoplatonicilor, nu era unul oarecare, ci, datorită temei sale centrale, era menit să ne introducă atât în învățătura lui Platon, cât și în filosofie, în general. Astfel, potrivit lui Proclus, această temă este cea a cunoașterii de sine, care este esențială deopotrivă din punct de vedere teoretic și practic, deoarece fără cunoaștere de sine nu poți să cunoști nici restul lucrurilor, nici propriul tău bine, și nici nu vei ști cum să te îngrijești de sine, adică ce metode să folosești pentru a-ți înălța sufletul către divin, care este scopul autentic al fiecărui om.

În comentariul său, Proclus își propune să evidențieze modul în care discuția dintre Socrate și Alcibiade converge în această direcție principală, a cunoașterii de sine și a grijii de sine, subsumându-și toate celelalte subiecte, adiacente. În acest context, apelul constant la *Oracolele Caldeene* are rolul de a conferi o mai mare greutate argumentelor sale, dezvăluind, în același timp, influența acestora asupra propriei sale concepții filosofice. Cât despre corectitudinea interpretării de către Proclus a diverselor fragmente citate de el, în condițiile în care textul integral al *Oracolelor Caldeene* nu a supraviețuit timpului, ea va rămâne mereu o chestiune supusă discuțiilor.

De aceea, în această lucrare, îmi propun să analizez modul în care Proclus folosește *Oracolele Caldeene* pentru a-și susține interpretarea pe care o oferă dialogului *Alcibiade I* al lui Platon. De asemenea, voi încerca să punctez în ce măsură aspectele doctrinei *Oracolelor Caldeene* pe care Proclus le reliefează în *Comentariul* său sunt sau nu în concordanță cu cele pe care le putem obține din fragmentele existente ale acestor scrieri, și care provin de la diverși alți autori.

În acest sens, voi analiza citatele din *Oracolele Caldeene*, trimiterile la ele, precum și expresii ori concepte specifice lor prezente în *Comentariul* lui Proclus la *Alcibiade I*. Fără să fie numeroase, aceste elemente vizează teme esențiale ale *Oracolelor Caldeene* pe care le regăsim, de altfel, și în filosofia

procleană (unele păstrând aceleași sensuri, iar altele fiind mai mult sau mai puțin resemnificate).

Tatăl Inteligibil și „puterile” sale

O primă temă întâlnită în cadrul *Comentariului la Alcibiade I* este aceea a Tatălui inteligibil. Abordarea ei este prilejuită de faptul că Socrate, la începutul discuției cu Alcibiade, i se adresează folosind numele tatălui acestuia, care era celebru. Pornind de aici, Proclus, trecând rapid peste câteva semnificații de bun simț, propune o interpretare mult mai profundă, potrivit căreia, în intenția ascunsă platoniciană, Alcibiade joacă rolul sufletului care începe să fie antrenat de Socrate în vederea revenirii la sursa sa inteligibilă absolută. Este o trimitere directă la un aspect central al doctrinei *Oracolelor Caldeene*, și anume întoarcerea sufletelor la „adevăratul lor tată”, cel inteligibil, adică originea primă și creatorul a toate. El poate fi ușor asimilat de Proclus cu Unul suprem din cadrul propriei sale viziuni filosofice, căci ambele concepte îndeplinesc aceeași funcție, de Principiu, iar termenul „Tată” poate fi acceptat ca o metaforă deopotrivă a Principiului și a Unului.

În viziunea *Oracolelor Caldeene*, întoarcerea sufletelor se realizează datorită, și prin intermediul iubirii – ceea ce reprezintă poziția lui Platon și, desigur, a neplatonicienilor. *Oracolele Caldeene* afirmă în mod explicit că Tatăl este acela care a stabilit iubirea ca legătură esențială între toate lucrurile, de la cele divine și inteligibile, până la cele sensibile, pentru a-i conferi întregii realități o coeziune superioară. În acest sens, evocând deopotrivă cele două autorități supreme ale gândirii sale, Proclus ne atrage atenția că:

„În toate», după cum spun oracolele, tatăl «a semănat legătura iubirii încărcată de foc», pentru ca lumea întreagă să poată să fie ținută împreună de legăturile indisolubile ale prieteniei, așa cum spune Timaeus al lui Platon.”³

Este adevărat că în întregul Comentariu, fragmentele din *Oracolele Caldeene* în care este întâlnit în mod explicit numele Tatălui, ori se face o indiscutabilă trimitere la el nu sunt decât 4, dar influența acestui concept în organizarea discursului este, totuși, deosebit de puternică.

Mergând acum la textele disparate ale *Oracolelor Caldeene* de care

³ Proclus, *Alcibiades I*, 2nd ed., translation a commentary by William O'Neill, University of Southern California, Springer-Science+Business Media, B.V, 1971, p. 16.

dispunem din alte surse, constatăm că tema Tatălui inteligibil este amplu reprezentată. Tatăl, plasat în poziția de suprem creator, aflat în diverse raporturi cu elementele creației sale, așa cum ni-l arată și Proclus, se întâlnește în numeroase fragmente care provin de la: Simplicius („Căci Tatăl a umflat cele șapte firmamente ale lumilor.”⁴), Damascius (7 fragmente; ex: „Principiile, care au perceput lucrările inteligibile ale Tatălui, le-au ascuns cu lucrări și corpuri perceptibile de către simț.”⁵), Psellus (8 fragmente; ex: „Căci Tatăl a desăvârșit toate lucrurile...”⁶), Lydus (3 fragmente; ex: „Căci în această triadă Tatăl a amestecat fiecare suflare.”⁷) și Schol. París („Nu vă grăbiți în lumea care urăște lumina, zbuciumată de materie, unde există crimă, discordie, mirosuri urâte, boli mizere, corupții și lucrări fluctuante. Cel care intenționează să iubească Intelectul Tatălui trebuie să fugă de aceste lucruri.”⁸).

În calitate de creator suprem, Tatăl este conceput de Oracolele Caldeene ca fiind unic, iar acest lucru îi conferă statutul de Monadă, care este anterioară tuturor creațiilor sale; în sensul acesta, Proclus citează un singur fragment din Oracolele Caldeene, care introduce, totodată, tema identității dintre Tată și Binele în sine („perceperea inteligentă a Binelui în sine, unde există Monada Paternă”⁹), de vreme ce Binele în sine este socotit drept prima natură substanțială și prima cauză inteligibilă, celelalte două, care îi urmează acestuia, fiind Înțelepciunea și Frumosul.

Este adevărat că fragmentele din *Oracolele Caldeene* provenite de la ceilalți autori nu vorbesc despre identitatea dintre Binele în sine și Tată. În schimb, Damascius admite că există un „Tată Unic”, deci sub forma unei Monade, și ne oferă 2 fragmente care confirmă preeminența Monadei în raport cu pluralitatea, fie că aceasta se manifestă ca diadă („...căci Monada este extensibilă, ceea ce generează dualitate”¹⁰), sau ca triadă („Căci în

⁴ Simplicius, Fr. 57, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, p. 71.

⁵ Damascius, Fr. 40, in *Ibidem*, p. 65.

⁶ Psellus, Fr. 7, in *Ibidem*, p. 51.

⁷ Lydus, Fr. 29, in *Ibidem*, p. 59.

⁸ Schol. París, Fr. 134, in *Ibidem*, p. 101.

⁹ Proclus, *Alcibiades I*, ed.cit., p. 32.

¹⁰ Damascius, Fr. 12, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, p. 53.

fiecare lume strălucește o triadă, condusă de o Monadă.”¹¹).

Poate că, precum în doctrina creștină, dar fără să fie un lucru străin nici de concepțiile neoplatonicilor, realitatea supremă a *Oracolelor Caldeene* este, totodată, una și plurală. De aceea, Lydus introduce conceptul contradictoriu de „Monadă triadică”, deși autoritatea pe care el se bazează este tot cea a lui Prolos: „Căci Proclus vorbește în felul acesta despre cel O dată Transcendent : «Pentru că lumea, văzându-te ca o Monada triadică, te-a onorat pe tine»”¹². În acest context, am putea socoti triada: Bine-Înțelepciune-Frumos ca explicitând conținutul „Unicului Tată”, iar Binele, în calitate de prim element al Triadei Paterne, să poată fi, la rigoare, identificat cu Monada Paternă, deci cu Tatăl însuși.

Totuși, este destul de dificil de admis această identificare, mai ales că nu dispunem de fragmente din *Oracolele Caldeene* care să le confere celor trei elemente structura unei triade. În schimb, Proclus vorbește în *Comentariul* său despre „Voința Tatălui”¹³, „Puterea Tatălui” și „Intelectul Tatălui”, care ar putea constitui împreună o altă triadă esențială, capabilă să configureze ea însăși Monada Paternă. Și chiar dacă el nu citează decât o singură dată Voința Tatălui, existența acesteia este confirmată de un fragment provenit de la Psellos, în care Voința Tatălui este identificată cu necesitatea universală:

„Nu aruncați în mintea voastră dimensiunile uriașe ale pământului, căci planta adevărului nu există pe pământ. Nu măsurați întinderea soarelui unind vergele între ele, căci el este purtat de voia veșnică a Tatălui și nu de dragul vostru. Fie mișcarea grăbită a lunii; ea își urmează pentru totdeauna cursul prin acțiunea Necesiității.”¹⁴

Dar în unele locuri din *Comentariu*, Proclus ne sugerează că, mai degrabă, Tatăl însuși ar putea forma o triadă împreună cu Intelectul său și Puterea sa, aceasta din urmă jucând un rol de mijlocitor între ceilalți doi: „Peste tot puterii i s-a alocat locul de mijloc: între inteligibili ea unește pe Tatăl și Intelectul , «căci puterea este cu el, dar intelectul provine de la el»”¹⁵. Cel care vorbește în mod explicit despre această ultimă triadă este Damascius,

¹¹ Damascius, Fr. 27, in *Ibidem*, p. 59.

¹² Lydus, Fr. 26*, in *Ibidem*, p. 59.

¹³ Proclus, *Alcibiades I*, ed.cit, p. 125.

¹⁴ Psellus, Fr. 107, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, pp 89-91.

¹⁵ Proclus, *Alcibiades I*, ed.cit., pp. 55-56.

deși el nu ne oferă legat de ea niciun citat din *Oracolele Caldeene*, și, oricum, o consideră ulterioară „Tatălui Unic”, adică Monadei supreme – ceea ce pare să confirme și citatul oferit de Psellos, potrivit căruia: „Tatăl s-a smuls și nu și-a închis propriul foc în Puterea Sa intelectuală”¹⁶, deci el există ca ceva separat atât de Puterea sa cât și de Intelectul său, care se manifestă împreună, ca o singură facultate. Pe de altă parte, tot Psellos ne oferă fragmente care vorbesc atât despre Puterea Tatălui („Sufletul, existând ca un foc strălucitor prin puterea Tatălui”¹⁷), cât și despre Intelectul Tatălui („Dar intelectul patern¹⁸ nu primește voința (sufletului) până când (sufletul) nu iese din uitare.”¹⁹) ca despre niște atribute distincte ale lui.

Însă chiar dacă persistă ambiguitatea față de configurarea concretă a pluralității aflate în imediata proximitate a Monadei Paterne, cert este că modul de structurare a realității în *Oracolele Caldeene* este dominat de viziunea triadică, în sensul că, precum în sistemul filosofic al lui Proclus, la toate nivelurile acesteia se întâlnesc triade, care apar prin combinație de monade. De exemplu, rămânând în zona inteligibilului și apelând la conceptele caldeene, Proclus vorbește despre triada: „Credință”, „Adevăr”, „Iubire”²⁰, care apare prin unirea celor trei monade, fiecare aflată în directă legătură cu una din naturile substanțiale și cauzele inteligibile amintite mai sus, fiind determinată de către ea și acționând în direcția ei. Astfel, Credința este pusă în corespondență cu Binele, Adevărul, cu Înțelepciunea, iar Iubirea, cu Frumosul.

Toate monadele care formează, indiferent în ce combinații, triadele menționate mai sus, reprezintă determinații, adică facultăți sau puteri ale Tatălui, care gravitează în jurul său, fiind dependente de el și formând împreună cu acesta zona superioară a inteligibilului, către care se îndreaptă speranța de mântuire a sufletelor. Proclus nu spune în mod direct acest lucru, dar Psellos îi confirmă sugestia, oferindu-ne un citat din *Oracolele Caldeene* și apoi o explicație în acest sens: „«Căutați paradisul...». Paradisul caldeean este întregul cor al puterilor divine din jurul Tatălui și frumusețile

¹⁶ Psellus, Fr. 3, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, p. 49.

¹⁷ Psellus, Fr. 96, in *Ibidem*, p. 87.

¹⁸ Despre „Intelctul Tatălui” vorbește și Schol. París, Fr. 134, p. 101 (vezi nota 8).

¹⁹ Psellus, Fr. 109, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, p. 91.

²⁰ Proclus, *Alcibiades I*, ed.cit., p. 32.

empireene ale Principiilor demiurgice”²¹.

Revenind acum la triada Credință-Adevăr-Iubire, chiar dacă se situează pe o treaptă inferioară față de cauzele sale, ea are un statut privilegiat, pentru că se regăsește, în același timp, la toate nivelurile inferioare de existență, repetându-se în maniere specifice în oricare alt domeniu, ceea ce îi permite să joace rolul esențial de mijlocitor între realitatea inteligibilă și celelalte naturi, foarte diverse, cărora le facilitează înțelegerea, contactul, participarea, și, în ultimă instanță, contopirea cu cea dintâi:

„Această triadă continuă de atunci către toate ordinele divine și iradiază către toată uniunea cu inteligibilul; se dezvăluie diferit după diferite ordine, combinând propriile funcții cu caracterele individuale ale zeilor. (...) De sus, deci, iubirea se întinde de la inteligibil la cele intramundane, făcând totul să revină la frumusețea divină, adevărul luminând universul cu cunoaștere, iar credința stabilind fiecare realitate în bine. «Pentru că orice», spune oracolul «este guvernat și există în acestea trei»; și din acest motiv zeii îi sfătuiesc pe teurgii să se unească cu Zeul prin această triadă.”²²

Așadar, potrivit acestui fragment din *Oracolele Caldeene*, oferit de Proclus, orice realitate pare să funcționeze în manieră triadică, bazându-se în special pe modelul triadei privilegiate Credință-Adevăr-Iubire. Și cu toate că nu dispunem de fragmente provenite de la alți autori care să evedențieze această triadă, avem confirmată cel puțin viziunea caldeeană triadică asupra structurii existenței, prin intermediul lui: Didymus („Pentru ca o triadă să poată conecta Totul în timp ce măsoară toate lucrurile.”²³), Damascius („Din ambele acestea curge legătura primei triade, care nu este cu adevărat prima, ci în care se măsoară inteligibile.”²⁴) și Lydus („Căci în pântecele acestei triade toate lucrurile sunt semănate”²⁵, și fr. 29, semnalat la nota 7). De altfel, Lydus ne pune la dispoziție un fragment care spune că sufletul însuși este o triadă divină, iar monadele din componența lui formează o altă combinație din cele deja enunțate, și anume: Intelect-Voință-Iubire.

²¹ Psellus, Fr. 165*, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, p. 111.

²² Proclus, *Alcibiades I*, ed.cit., pp. 33-35.

²³ Didymus, Fr. 23, in Julian the Theurgist, *op.cit.*, p. 57.

²⁴ Damascius, Fr. 31, in *Ibidem*, p. 59.

²⁵ Lydus, Fr 28, in *Ibidem*, p. 59.

„(Caldeenii) transmit un oracol cu privire la întregul suflet ca o triadă divină. Căci însuși (caldeeanul) spune: «(Tatăl) a amestecat scânteia sufletului cu două calități armonioase, Intelectul și Voința divină, la care a adăugat o a treia, Iubire, curată, ca ghid și legătură sfântă a tuturor lucrurilor.»”²⁶

Observăm că Iubirea este prezentată aici ca o putere cosmică, divină, având sarcina de a uni toate lucrurile, exact așa cum ne-o descrie și fragmentul oferit de Proclus în Comentariul său (vezi fr., semnalat de nota 3).

Iubirea și focul divin

Filosoful nostru nu face întâmplător apelul la iubire, dimpotrivă, căci ea cuprinde o bună parte din *Comentariul* său. De altfel, în dialogul însuși al lui Platon iubirea ocupă un loc central. În primul rând, pentru că Socrate joacă față de Alcibiade rolul de iubitor, dar unul aflat în opoziție cu numeroșii iubitori care l-au asaltat îndelung pe tânăr, și pe care el i-a izgonit cu trufie. În al doilea rând, pentru că Socrate este, prin excelență, un maestru în arta iubirii, deși, bineînțeles, se va dovedi că nu este vorba de iubirea trivială, ci de iubirea de înțelepciune, adică de adevărata cunoaștere, care înseamnă iubirea față de divin și care te înalță către acesta. În sfârșit, în al treilea rând, pentru că nu te poți înălța spre divin dacă nu te iubești cu adevărat pe tine însuși, adică dacă nu-ți cunoști și nu-ți iubești ființa ta autentică, ceea ce te și determină să te îngrijești foarte serios de ea.

În *Comentariul* realizat, Proclus insistă asupra tuturor acestor aspecte, ajutându-se de fragmente din *Oracolele Caldeene*, ceea ce îi oferă prilejul să-și evidențieze propria viziune despre raporturile dintre sensibil și inteligibil, dintre suflete și creatorul lor, despre căile de contopire cu divinul, despre cunoaștere, despre natura omului și despre realitatea supremă, absolută.

Or, așa după cum Proclus ne-a pus deja în temă (vezi fragmentele semnalate de notele 3, 20, 22), *Oracolele Caldeene* socotesc Iubirea drept o monadă esențială, care ține în mod originar de zona inteligibilului, fiind plasată în imediata apropiere a Intelectului divin („Oracolele au numit focul acestei legături de iubire: «cel care a sărit mai întâi din Intelect, îmbrăcând legătura sa de foc în focul (intelectului)»”²⁷). În același timp însă, ea pătrunde toate sferile realității, având rostul de a uni toate lucrurile,

²⁶ Lydus, Fr. 44, in *Ibidem*, p. 67.

²⁷ Proclus, *Alcibiades I*, ed.cit., p. 42.

realizând, mai ales, medierea dintre nivelurile superioare și cele inferioare, facilitând, astfel, protecția acestora, adică exercitarea griii celor dintâi asupra celor din urmă. Așadar,

„Ce efectuează această legătură de unire dintre inferior și superior dacă nu iubirea? Căci pe acest zeu, Oracolele îl numesc «călăuzitorul care leagă toate lucrurile» și nu «leagă împreună pe unii și nu pe alții»; el este, deci, cel care ne unește cu grija spiritelor.”²⁸

Dar în paralel cu iubirea dintre toate lucrurile, care este o mișcare pe orizontală, și cu grija iubitoare a superiorului față de inferior, care este una descendentă, fiind, totodată, întemeietoare de ființă, Proclus ne vorbește despre iubirea inferiorului față de superior, care este una în sens invers, de întoarcere și de ascensiune. De fapt, ea este realizată de către sufletele sau spiritele aflate în sfera sensibilului care, îndrăgostite de frumosul divin, se îndreaptă, printr-un efort de cunoaștere și purificare, spre obiectul iubirii lor și, în mod implicit, spre divin, contopindu-se cu acesta și menținând, astfel, unitatea superioară a realității. În interpretarea lui Proclus, Alcibiade este un astfel de suflet, sau de spirit (adică suflet și corp deopotrivă) care, în timpul dialogului cu Socrate, își dă dreptat seama că obiectul autentic al iubirii sale nu sunt faima și puterea politică, ci frumosul divin, care este totuna cu Intelectul inteligibil, iar, dincolo de el, Unul suprem, adică, în termeni caldeenii, Tatăl.

Totuși, în ciuda discuției extinse a lui Proclus despre iubire, el nu ne oferă în *Comentariu* alte fragmente din *Oracolele Caldeene* care să o abordeze, în afară de cele deja enunțate. De altfel, nici la ceilalți autori nu întâlnim decât două astfel de citate – ambele prezentate deja: unul al lui Lydus, care socotește Iubirea drept „ghid și legătură sfântă a tuturor lucrurilor” (vezi nota 26), iar altul care face trimitere la „cel care intenționează să iubească Intelectul Tatălui” (vezi nota 8, Schol. Paris., Fr. 134, p. 101) – , suficiente însă pentru a confirma identitatea pe care o realizează Proclus între Intelectul divin și Frumosul divin, obiectul iubirii autentice. De asemenea, nici ei și nici alții nu ne pun la dispoziție niciun fragment pe tema opoziției dintre iubirea adevărată, divină, întemeiată pe intelect, și cea neautentică, trupească, întemeiată pe dorință.

Proclus însuși, deși comentează pe larg distincția dintre ele, evidențiind efectele pozitive ale primeia și pe cele catastrofale ale celeilalte

²⁸ *Ibidem*, p. 41.

– realizând, totodată, portretul lui Socrate, în calitate de iubitor divin, care iubește doar sufletul lui Alcibiade, prin contrast cu cel al iubitorului vulgar, reprezentat de toți ceilalți iubitori care l-au curtat multă vreme pe tânăr, dorindu-i doar trupul – nu ne oferă decât, în treacăt, un foarte scurt fragment din *Oracolele Caldeene*, menit să sintetizeze această distincție și să-i confere iubirii vulgare o definiție percutantă:

„Aceste iubiri sunt, deci, opuse una celeilalte, întrucât una este stabilă, cealaltă schimbătoare, una activă, alta pasivă, una imaterială, alta materială, una inspirată, cealaltă «dorită». Așa cred că Socrate a numit-o în *Phaidros*, iar oracolele o numesc «o înăbușire a iubirii adevărate»”.²⁹

Aceeași modestă citare în cadrul *Comentariului* o are și tema „focului divin”³⁰, care însoțește iubirea autentică, încălzind sufletele, purificându-le și făcându-le să se înalțe spre tărâmul inteligibilului. Cele care declanșează iubirea în suflete sunt „viziunile și îndrumările zeilor, care dezvăluie sufletelor ordinea universului, deschid călătoria către inteligibil și «aprend incendii» care duc în sus”³¹. Căldura focului divin este, în același timp, plină de lumină și strălucire, fiind, așadar, total diferită de cea a „căldurii implicate în materie și care produce generarea și întunericul materiei”³². Această căldură materială este pusă de către Proclus, totodată, în legătură cu iubirea vulgară, cea care „tărăște sufletele până în adâncurile³³ materiei, le îndepărtează de divin, le poartă spre regiunile erorii și ignoranței”³⁴.

De altfel, am văzut, deja, că „legătura iubirii” pe care Tatăl o stabilește între toate lucrurile este „încărcată de foc”³⁵, și, prin urmare, focul sufletelor este divin deopotrivă pentru că provine de la divin și pentru că le călăuzește pe acestea către divin. În același timp, sfera divinului este ea însăși plină de lumină și strălucire, deci focul reprezintă unul din aspectele sale esențiale, fapt evidențiat de Proclus atunci când ne oferă un citat din

²⁹ *Ibidem*, p. 77.

³⁰ *Ibidem*, p. 35.

³¹ *Ibidem*, p. 125.

³² *Ibidem*, p. 35.

³³ Termen caldeean.

³⁴ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 35.

³⁵ *Ibidem*, p. 16.

Oracolele Caldeene deja prezentat, în care se vorbește despre „focul Intellectului”³⁶, care generează și se împletește cu focul iubirii.

Cu toate acestea, viziunea sumară despre focul divin, conturată de fragmentele *Oracolelor Caldeene* aflate în *Comentariul* lui Proclus, este confirmată și întregită de destule fragmente întâlnite la alți autori. În acest sens, Psellos a fost deja amintit cu un Fr. 3, p. 49, din *Oracolele Caldeene* (vezi nota 16), care vorbește despre focul Tatălui, plasând deci focul mai presus de Intellectul Tatălui. În plus, el ne oferă un alt fragment în care focul este identificat cu principiul suprem, căruia i se acordă de regulă fie numele de Tată, fie cel de Unu, de vreme ce „toate lucrurile au fost generate din Focul Unu”³⁷. Totodată, Psellos evidențiază focul ca o putere universală, de sorginte divină, care nu trebuie ignorată: „Dar când vezi focul fără formă, foarte sfânt, strălucind cu salturi și limite în adâncurile lumii întregi, (atunci) ascultă glasul focului”³⁸. La rândul său, Damascius ne atrage atenția că există diverse „lumi strălucitoare. Printre acestea se numără trei vârfuluri: < cea a focului, eterului și materiei >”³⁹.

Observăm, în treacăt, faptul că aici este ilustrată o altă temă specifică *Oracolelor Caldeene*, cea a pluralității lumilor, care, de altfel, a mai fost evidențiată anterior, în momentul citării Fr. 57 al acestor scrieri, fragment păstrat de Simplicius (vezi nota 4). În același sens, tot Damascius ne oferă un alt fragment, în care se afirmă că „Natura neobosită stăpânește atât lumi, cât și lucrări”⁴⁰. De asemenea, Michael Italikos ne spune că „potrivit (caldeenilor), Transcendentul de două ori se împarte cu lumile și albiile”⁴¹. Dar nici Proclus nu ignoră această temă în *Comentariul* său – de vreme ce și el vorbește de „numele mediator [al zeilor] care sare în lumi nemărginite”⁴² –, fără să o dezvolte, însă.

În orice caz, fragmentele din *Oracolele Caldeene* provenite de la alți autori susțin ideea că, indiferent de lume, asemenea iubirii, focul se află peste tot, la toate nivelurile realității, pornind de la inteligibil și ajungând

³⁶ *Ibidem*, p. 42.

³⁷ Psellus, Fr. 10, in Julian the Theurgist, *op. cit.*, p. 53.

³⁸ Psellus, Fr. 148, in *Ibidem*, p. 105.

³⁹ Damascius, Fr. 76, in *Ibidem*, p. 79.

⁴⁰ Damascius, Fr. 70, in *Ibidem*, p. 77.

⁴¹ Michel Italicus, Fr. 125, in *Ibidem*, p. 97.

⁴² Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 99.

până la sensibil. Desigur, între sfera inteligibilă și cea sensibilă există o diferență calitativă indiscutabilă, dar, în același timp, și o unitate structurală, care le permite oricând asocierea și chiar contopirea, ceea ce impune anumite aranjamente în modul lor de organizare și de raportare reciprocă:

„Dar (Atlas) susține cerul și îl desparte de pământ, astfel încât lucrurile de sus să nu fie confundate cu cele de dedesubt: «Căci, ca o membrană intelectuală, el desparte», conform oracolului, «primul foc și celălalt foc, care sunt dornice să se amestece.»”⁴³

Am putea înțelege expresia caldeeană „primul foc” ca pe o trimitere directă la focul inteligibil, în vreme ce „celălalt foc” ar viza focul întâlnit în cadrul întregului univers sensibil, a cărui sursă originară este Soarele, foc la care se referă și următorul fragment din Oracolele Caldeene, înregistrat de către Damascius:

„Dacă se spune că acest Zeus este în ceruri, este posibil să se separe ființele conducătoare în cerești și pământești, iar în mijlocul acestora se află cei trei părinți, așa cum mărturisesc chiar și Oracolele: «Printre aceștia primul este cursul sacru. Urmează, la mijloc, cursul aerului. Altul, al treilea, este cel care încălzește pământul prin foc. Toate lucrurile servesc acestor trei conducători turbulenți.»”⁴⁴

Indiferent la ce nivel de realitate se manifestă, focul este un semn al divinului, iar entitățile care, într-un fel sau altul, se definesc prin foc își revendică originea divină. Acesta este și cazul sufletului, despre care am aflat deja că există „ca un foc strălucitor prin puterea Tatălui”⁴⁵, ceea ce îl face nemuritor. Deși sufletul coborât pe pământ, de cele mai multe ori nu își dă seama de relația lui profundă cu focul, el se va aprinde inevitabil în momentul în care își începe ascensiunea către origini, căci atunci „din toate părțile, frâiele focului se extind din sufletul neformat”⁴⁶. De altfel, se pare că efectele benefice ale acestei asocieri cu focul în cadrul procesului de revenire la inteligibil nu îi revin doar sufletului, ci ele se revarsă și asupra corpului pe care acesta îl călăuzește în sfera sensibilă, căci, „dacă îți extinzi mintea, luminată de foc, spre lucrarea evlaviei, vei mântui și

⁴³ Simplicius, *Fr. 6, in Julian the Theurgist, op. cit., p. 51.*

⁴⁴ Damascius, *Fr. 73, in Ibidem, p. 79.*

⁴⁵ Psellus, *Fr. 96, in Ibidem, p. 87.*

⁴⁶ Psellus, *Fr. 127, in Ibidem, p. 97.*

trupul curgător”⁴⁷.

Tema întoarcerii la originile divine pentru sufletul coborât pe pământ se dovedește a fi, așadar, esențială în doctrina Oracolelor Caldeene. Totodată, ea este un aspect central al Comentariului lui Proclus la Alcibiade I, care socotește cunoașterea de sine și grija de sine drept scopuri ale dialogului lui Platon, văzând în prima conștientizarea faptului că ființa noastră autentică o reprezintă sufletul, care este de origine divină, iar în cea de a doua efortul de revenire a sufletului la divin și contopirea cu acesta.

Întoarcerea sufletelor la divin

La drept vorbind, ca și în cazul iubirii, deși Proclus se ocupă pe larg de chestiunea întoarcerii sufletelor la divin, el nu citează prea multe fragmente din *Oracolele Caldeene* care să îi susțină poziția. Totuși, cele care există pun în evidență aspecte semnificative ale acestui proces sau obstacolele care îl pot zădărnici.

Astfel, conform viziunii comune lui Platon și neoplatonicilor, sufletul omului, căzut din sfera divină pe pământ, este orbit de întunericul materiei și neajutorat, ajungând sub comanda corpului. Faptul acesta îi înlătură puritatea originară, împovărându-l cu diverse „aluviuni” sau „veșminte” de împrumut, care-l denaturează, și care se referă la toate emoțiile și afectele noastre care ne atașează de lucrurile și aspectele vieții materiale. Înseamnă că, obligatoriu, atunci când se pune problema revenirii la starea de puritate inițială, care implică subordonarea sa exclusivă față de intelect, sufletul trebuie să se elibereze, adică să dea jos, rând pe rând, toate aceste veșminte, înălțându-se „gol” către divinitate. Or, tocmai această „goliciune” a sufletului este evocată de Proclus atunci când face apel la *Oracolele Caldeene*:

„Așadar, pe măsură ce urcăm și lepădăm emoțiile și veșmintele pe care le-am dobândit în coborârea noastră, ultima haină care trebuie aruncată este cea a ambiției, astfel încât «goi», după cum spune oracolul, ne putem stabili aproape de Zeu, după ce devenim rațiune curată și neîntinată, lăsând în urmă toate emoțiile din regiunea pământului, care este locul atribuit lor, și asimilându-ne complet vieții divine.”⁴⁸

⁴⁷ Psellus, Fr. 128, in *Ibidem*, p. 97.

⁴⁸ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., pp. 91-92.

Nu mai dispunem de fragmente din *Oracolele Caldeene* oferite de alți autori privind goliciunea sufletului care se înalță spre divin, însă Damascius ne oferă unul în care este vorba despre golirea minții, ca o condiție pentru ieșirea din sine a sufletului și pentru înțelegerea inteligibilului, ceea ce înseamnă, totodată, o ridicare spre el :

„Prin urmare, nu trebuie să percepi acel Inteligibil în mod violent, ci cu flacăra minții complet extinsă, care măsoară toate lucrurile, cu excepția aceluia Inteligent. Nu trebuie să-l percepi cu atenție, ci, ținând ochiul pur al sufletului tău întors, ar trebui să extinzi o minte goală către Inteligibil pentru a-l înțelege, deoarece el există în afara minții (tale).”⁴⁹

În ceea ce privește lepădarea veșmintelor, ea este sugerată doar de următorul fragment îndoielnic:

„Fugi iute de patimile pământești, fugi departe, tu, care stăpânești ochiul superior al sufletului și razele statornice, pentru ca frâiele mari și grele ale trupului să fie ținute în frâu de un suflet curat și de strălucirea eterică a tatălui.”⁵⁰

Evident, lepădarea veșmintelor nu este deloc o întreprindere ușoară, ba dimpotrivă, pentru că trebuie înfrântă îndelunga obișnuință a omului – deprins să considere că binele său se referă în primul rând la trup și la tot ceea ce-i aparține acestuia –, dar și puternica opoziție a unor diverse spirite malefice, care trag sufletul în jos, către materie, împiedicându-l să se înalțe spre divin și să-l contemple. Aici, însă, Proclus subliniază rolul important al misterelor în contracaraarea acestei opoziții, pentru fortificarea sufletelor și descătușarea lor de sub dominația acestor spirite. Este adevărat că, vorbind despre spiritele rele și despre importanța ritualurilor mistice, Proclus nu mai rămâne fidel viziunii lui Platon, în schimb se îndreaptă către autoritatea *Oracolelor Caldeene*:

„La fel, în cel mai sfânt dintre mistere, vizitarea zeului este precedată de atacuri și apariții ale anumitor spirite ale lumii de jos, încurcându-i pe inițiați, smulgându-i de bunurile pure și invitându-i la materie. De aceea zeii ne îndeamnă să nu ne uităm la ei înainte de a fi întăriți de puterile derivate din riturile mistice: «Căci nu trebuie să le privești înainte ca trupul tău să fi

⁴⁹ Damascius, Fr. 1, in Julian the Theurgist, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁰ Didymus, Fr. 213*, in *Ibidem*, p. 131.

fost inițiat». Din acest motiv, oracolele adaugă faptul că «fermecând sufletele le îndepărtează mereu de mistere»^{.51}

De data aceasta, în cheștiunea rolului misterelor în descătușarea sufletelor, Proclus este secondat de câteva fragmente oferite de către Psellos, care fie ne recomandă practicile mistice („Operați cu roata magică a lui Hecate”⁵²), fie ne dau indicații punctuale pentru executarea acestora („Nu schimba numele barbare», adică numele transmise de zei fiecărei rase au o putere inefabilă în riturile de inițiere”⁵³), fie ne ghidează cu un îndemn general: „Caută canalul sufletului, de unde a <coborât> într-o anumită ordine pentru a sluji trupul; <și> caută <cum> îl vei ridica din nou la ordinea lui combinând acțiunea (rituală) cu un cuvânt sacru.”⁵⁴ În același timp, Împăratul Iulian, subliniind și el importanța misterelor pentru salvarea sufletului, întărește ideea avansată mai sus într-un fragment păstrat tot de Psellos (vezi fragmentul evidențiat de nota 47), potrivit căruia salvarea ar fi posibilă și pentru corp:

„Și Oracolele zeilor mărturisesc aceste lucruri. Vreau să spun că prin sfintele rituri nu numai sufletul, ci chiar trupul este considerat vrednic de mult ajutor și mântuire: «Salvează și învelișul muritor al materiei amare», zeii îi vestesc pe cei mai sfinți dintre teurghi când îi încurajează.”⁵⁵

O altă metodă la fel de importantă pentru a menține sufletul în mod consecvent pe calea purificării și a-i facilita înălțarea spre divin este aceea de a sta la distanță de oricine și orice îți pot oferi exemple proaste în privința modului de petrecere a vieții. Este vorba, în principal, de evitarea mulțimilor iraționale, dominate de simțuri, care nu fac altceva decât să se risipească și să se piardă pe ele însele într-o pluralitate păgubitoare – sfat pe care Proclus îl întărește cu un fragment din *Oracolele Caldeene*. Prin urmare,

„...trebuie să evităm mulțimea de oameni care «se năpustesc în turme», așa cum spune oracolul, și nu trebuie să le împărtășim nici viața, nici opiniile. Trebuie să evităm numeroasele forme de dorință, care, în asociere cu trupul, ne fac să ne năpustim asupra diverselor obiecte exterioare în momente

⁵¹ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 25.

⁵² Psellus, Fr. 206, in *Julian the Theurgist*, op. cit., p. 127.

⁵³ Psellus, Fr. 150, in *Ibidem*, p. 107.

⁵⁴ Psellus, Fr. 110, in *Ibidem*, p. 91.

⁵⁵ Julian, Fr. 129, in *Ibidem*, p. 99.

diferite, uneori căre plăceri iraționale, alteori căre activități nedeterminate și contradictorii, deoarece acestea ne umplu de regret și nefericire.”⁵⁶

Lydus susține acest punct de vedere al *Oracolelor Caldeene* despre mulțimile asemănate cu niște turme, de vreme ce ne pune și el la dispoziție un citat în care se spune că „teurgii nu cad în turma care este supusă Destinului”⁵⁷. Iar Iulian, deși nu ne oferă în acest sens niciun citat, folosește același termen, de „turmă”, atunci când se referă la mulțimea ignorantă, adică neinițiată în doctrina mistică a caldeenilor:

„Dar dacă aş atinge doctrina inefabilă, mistică pe care caldeeanul a rostit-o într-o frenezie divină cu privire la zeul cu «șapte raze» – acel zeu prin care el face ca sufletele să se înalțe – aş spune lucruri de necunoscut. Da, cu siguranță necunoscute pentru turmă, dar binecunoscute de fericiții teurghi.”⁵⁸

Călăuzirea sufletelor de către divinitate este, deci, esențială, conform lui Iulian, pentru ca ele să revină la originea lor primă, inteligibilă. Proclus este de acord cu acest lucru. Astfel, din punctul său de vedere, revenirea la matcă a sufletelor are loc doar ca urmare a cunoașterii autentice, cea care declanșează în ele iubirea față de frumos și de divin, determinându-le să se înalțe către sfera acestora. În același timp, prin înălțare, fiecare suflet „ajunge la «înflorirea intelectului» și la substanța”⁵⁹ sa autentică. Un fragment din *Oracolele Caldeene* păstrat de Damascius confirmă expresia de mai sus, citată de Proclus: „Căci există un anumit Inteligibil pe care trebuie să-l percepi cu floarea minții”⁶⁰, adică a intelectului sufletului (care, desigur, este diferit de intelectul divin), „floare” care este identificată cu „flacăra” acestuia, adusă mai devreme în discuție.

Această problemă a cunoașterii autentice și a înălțării sufletelor spre divin este un prilej pentru Proclus de a face distincții esențiale între sufletele individuale din perspectiva calității lor. Astfel, în *Comentariu* el împarte cunoașterea în două mari tipuri: cunoaștere prin descoperire și cunoaștere prin învățare, cea din urmă avându-i drept sursă fie pe cei aflați la același nivel cu subiectul cunoașterii, fie pe zei. Desigur, cunoașterea de sorginte divină este superioară tuturor celorlalte, însă cea prin descoperire

⁵⁶ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 161.

⁵⁷ Lydus, Fr. 153, in Julian the Theurgist, *op. cit.*, p. 107.

⁵⁸ Iulian, Fr. 194, in *Ibidem*, p. 123.

⁵⁹ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 162.

⁶⁰ Damascius, Fr. 1, in Julian the Theurgist, *op. cit.*, p. 49.

este superioară celei obținute de la alții. Dar de ea nu sunt capabile decât sufletele cu totul deosebite, care prin forțe proprii reușesc să se ridice către zei, pentru ca apoi să primească din partea lor o îndrumare de cea mai înaltă calitate. De altfel, pentru a sublinia această capacitate specială de înălțare a unor suflete, Proclus face apel la *Oracolele Caldeene*, atunci când afirmă:

Caracterele naturale mai puternice văd adevărul despre ele însele și sunt mai ingenioase „fiind mântuite prin propriile forțe”, 344 așa cum spune oracolul, în timp ce personajele mai slabe au nevoie în plus atât de instrucțiuni, cât și de reamintiri de la alții care posedă perfecțiunea în acele aspecte în care lor le lipsește.⁶¹

Un fragment din *Oracolele Caldeene* provenit de la Synesius confirmă această categorică diferență dintre suflete, care este socotită rod al voinței divine: „Unora, (Zeul) le-a acordat (abilitatea) de a înțelege simbolul luminii prin instruire. Pe alții, însă, i-a fructificat cu propriile forțe în timp ce dorm.”⁶² În ceea ce privește relevanța acestei distincții pentru *Comentariul* lui Proclus, aici Alcibiade este considerat un astfel de suflet slab, care, în ciuda calităților sale, nu este capabil să se ridice singur către divin, ci are nevoie de îndrumarea altcuiva pentru a înțelege că se află în eroare și a simți nevoia să se îndrepte spre adevărata cunoaștere. În schimb, mentorul sau „consilierul” său, adică Socrate, este exemplar pentru sufletele de esență specială, capabile să se mântuie singure, adică să se ridice prin ele însele spre divin. De aceea el este numit de Proclus deopotrivă suflet superior, care a atins nivelul intelectului, cât și un spirit bun, care în raport cu Alcibiade joacă rolul de spirit păzitor și călăuzitor.⁶³

Ca un spirit bun, păzitor, Socrate îl urmează pe Alcibiade mult timp discret, tăcut, așteptând răbdător să se stingă vânzoleala și gălăgia din jurul lui făcute de iubitorii vulgari, care, prin dorința lor carnală, îl târau în jos, către materie. Este, deci, nevoie de tăcere, adică de reculegere spiritua pentru a putea asculta vocea iubitorului divin, mesager al zeilor, care dezvăluie adevărata frumusețe și autenticul obiect al iubirii; de altfel, în contrast cu zgomotul și confuzia din lumea sensibilă, în cea inteligibilă, unde toate lucrurile sunt clare, distincte, organizate, într-o perfectă unitate

⁶¹ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 117.

⁶² Synesius, Fr. 118, in Julian the Theurgist, *op. cit.*, p. 95.

⁶³ Proclus, *Alcibiades I*, ed. cit., p. 29.

și armonie, este tăcere. Divinul însuși se dezvăluie în tăcere și se hrănește cu ea:

Deci, pentru că Socrate s-a asimilat perfect divinului, își începe în tăcere asigurarea pentru cel iubit, întrucât tocmai această calitate a nespusului este proprie să se iubească acolo în primul rând, așa cum am spus, acolo unde își stabilește existența în rangul tăcut al zeilor. Era nevoie, deci, ca iubitul inspirat divin să-și încredințeze grija cu privire la cel iubit „tăcerii hrănitoare de Zeu” înainte de împărtășirea în cuvinte; căci așa ar părea mult ca propriul său zeu și l-ar face pe tânăr să se mire de tăcerea lui.⁶⁴

Este adevărat că nu mai dispunem de niciun fragment din *Oracolele Caldeene* care să provină din altă sursă în afară de lucrările lui Proclus și care să se refere la această tăcere specifică domeniului inteligibilului. În schimb, avertismentul semnalat de Psellos: „Nu schimba numele barbare”, și evidențiat deja mai sus (nota 53), este o confirmare a următoarei referințe din *Comentariu* la numele taince ale zeilor, considerate drept simboluri ale realităților inteligibile și mediatori între oameni și zei:

„Numele secrete ale zeilor au umplut lumea întreagă, precum spun teurgii; și nu numai această lume, ci și toate puterile de deasupra ei; întrucât «numele mediator care sare în lumi nemărginite» a primit această funcție. Deci, zeii au umplut întreaga lume atât cu ei înșiși, cât și cu propriile lor nume.”⁶⁵

De asemenea, două alte referințe din *Comentariu*, care nici ele nu sunt însoțite de vreun citat din *Oracolele Caldeene*, și care vizează chestiunea vehiculului sufletului („sufletele care sunt stăpânite de iubire (...) folosind frumusețea aparentă cu vehiculul neîntinat”⁶⁶; și: „el a primit lumina care provine de acolo nu doar în rațiunea discursivă sau în puterile coniecturii, ci și în vehiculul sufletului”⁶⁷), sunt și ele confirmate de următorul fragment oferit de către Hierocles, care adaugă și lămuriri suplimentare în privința semnificației acestui vehicul: „Trebuie (...) să avem grijă de purificarea corpului nostru luminos, pe care și Oracolele îl numesc «vehicul delicat al sufletului»”⁶⁸.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 99.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 21.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁶⁸ Hierocles, Fr. 120, in Julian the Theurgist, *op. cit.*, p. 93.

Așadar, Proclus și Hierocles se confirmă și se completează reciproc în problema vehiculului sufletului, așa cum s-a întâmplat, de altfel, cu Proclus și ceilalți autori în toate chestiunile pe care le-am abordat până acum – iar în felul acesta se arată că doctrina *Oracolelor Caldeene* pe care ne-o prezintă Proclus în *Comentariul său la Alcibiade I al lui Platon* este una autentică și sugestivă, deși, inevitabil, departe de a fi completă.

Concluzii

Dacă trecem acum în revistă temele specifice *Oracolelor Caldeene* pe care le abordează Proclus în *Comentariul său*, observăm că acestea, deși se subsumează câtorva direcții fundamentale, sunt, în realitate, foarte numeroase, și anume:

- Tatăl inteligibil, adică originea primă și creatorul a toate;
- Binele în sine, asimilat de *Oracolele Caldeene* cu Tatăl;
- Monada Paternă, originară;
- Intelectul divin, ca Intelect al Tatălui;
- Puterea Tatălui, ca relație între Tată și Intelect;
- Voința Tatălui;
- triada divină Credință-Adevăr-Iubire, mijloc privilegiat de unire a teurgilor cu Zeul suprem;
- iubirea ca putere cosmică, divină;
- opoziția dintre iubirea adevărată, divină, întemeiată pe intelect, și cea neautentică, trupească, întemeiată pe dorință;
- focul divin;
- întoarcerea sufletelor la originea lor divină;
- rolul misterelor în eliberarea sufletelor de sub dominația spiritelor malefice, care le trag în jos, spre materie, împiedicându-le să se înalțe spre divin și să îl contemple;
- lepădarea „veșmintelor” (pasiunilor) pe care sufletul le îmbracă atunci când coboară în materie și înălțarea lui dezbrăcat de ele, gol, deci eliberat;
- evitarea mulțimilor iraționale, dominate de simțuri, drept condiție pentru înălțarea sufletului;
- distincția între cei ale căror suflete se înalță spre divin prin propriile lor forțe, și cei care trebuie ajutați să se înalțe de către cei dintâi;

- tăcerea, drept condiție pentru a putea asculta glasul divin călăuzitor, și ca ambianța de calm și armonie specifică lumii inteligibile, în contrast cu zgomotul și agitația confuză din lumea sensibilă;
- „înflorirea” intelectului (minții) sufletului;
- vehiculul sufletului;
- numele secrete ale zeilor, ca simboluri pentru realitățile inteligibile și mediatori între oameni și zei;
- lumile nemărginite.

Aproape toate aceste chestiuni sunt tratate sumar, prin inserarea câtorva citate din *Oracolele Caldeene*, iar uneori doar prin folosirea unor concepte specifice lor, sau prin simple aluzii la ele, pentru că, în fond, nu ele constituie obiectul investigației lui Proclus, ci fac parte dintr-o amplă argumentație, menită să-i susțină poziția despre cunoașterea de sine și grija de sine, pe care el le consideră temele centrale ale dialogului *Alcibiade I* al lui Platon, în calitate de mijloace pentru întoarcerea noastră la divin. Este adevărat că temele caldeene amintite formează în bună măsură osatura acestei argumentații, căci filosoful nostru se raportează la *Oracolele Caldeene* ca la o autoritate supremă, în aceeași măsură ca și la Platon. Ele sunt, de fapt, grila prin care Proclus alege să „citească” dialogul acestuia.

Așadar, *Oracolele Caldeene* sunt prezente în *Comentariu* ca un permanent fundal; Proclus interpretează dialogul având mereu în minte învățătura lor; principalele lor concepte sunt ca niște filtre prin care trece textul lui Platon, fără să aibă însă conștiința că l-ar „trăda”, cumva, pe cel din urmă, ba chiar dimpotrivă. Nu de puține ori, când aduce în ajutorul argumentelor sale citate din *Oracolele Caldeene*, apelează și la citate din alte dialoguri ale lui Platon, pentru a arăta că ele sunt în deplină consonanță. Rezultatul este configurarea unei poziții filosofice care rămâne ancorată suficient în Platon, dar care se și îndepărtează în mod semnificativ de el, datorită perspectivei caldeene, a cărei influență nu o putem, totuși, aprecia, decât în linii generale, dată fiind imposibilitatea de a consulta textul integral al *Oracolelor Caldeene*.

De altfel, incertitudinea în privința gradului influenței acestora asupra interpretării lui Proclus a dialogului *Alcibiade I* al lui Platon se extinde și asupra întregii sale opere filosofice, mai ales că mai mult de jumătate din fragmentele rămase din *Oracolele Caldeene* sunt consemnate chiar de către Proclus. Este adevărat că, cel puțin în cazul de față, în urma analizei precedente, am văzut că toate fragmentele din *Oracolele Caldeene* pe

care el ni le oferă pentru a ilustra temele mai sus menționate sunt confirmate de alți autori. Deci, nu se pune problema neautenticității lor, însă nu se poate exclude o grilă proprie de selecție a temelor, precum și o interpretare specifică a acestora, care să fi condus la o adaptare reciprocă a pozițiilor teoretice, dar care să dea senzația unei perfecte coincidențe originare a lor.

Această atitudine a lui Proclus față de *Oracolele Caldeene* nu este creația lui exclusivă, ci s-a conturat treptat, de-a lungul mai multor secole, în mediile neoplatonice, începând cu Iamblichos, la sfârșitul secolului al III-lea, până la Syrianus, profesorul lui Proclus, în secolul al V-lea. În ceea ce îl privește pe Proclus, acesta a exploatat din plin filonul mistic al *Oracolelor Caldeene*, creând un sistem filosofic extrem de complex, în cadrul căruia *Comentariul la Alcibiade I al lui Platon* joacă un rol esențial, de vreme ce el se ocupă de o lucrare al cărui subiect central este considerat de Proclus cunoașterea de sine, o temă care, din punctul său de vedere, este începutul oricărei filosofii și, implicit, al salvării de sine.

Bibliografie

- ADDEY, C., *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, London and New York, Routledge, 2016.
- BUTORAC, D., D. A. Layne (eds.), *Proclus and his Legacy*. Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2017.
- DES PLACES, E., « Notice », in *Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, 7-57.
- Julian the Theurgist, *Chaldean Oracles*, English and Greek, translation and commentary by Ruth Majercik, Leiden, New York, København, Köln, E. J. Brill, 1989.
- Julien le Théurge, *Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*, text établi et traduit par Edouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- LECERF, A., L. Saudelli, H. Seng (éds.), *Oracles chaldaïques: fragments et philosophie*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014.
- LEWY, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 3rd ed., Tardieu, M. (ed.). Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2011.
- MAJERCIK, R., "Introduction" and "Commentary", in *The Chaldean Oracles*, Leiden, New York, København, Köln, E. J. Brill, 1989, 1-46; 138-221.
- Oracolele Caldeene* (Fragmente și comentarii), traducere din limba engleză de Alexandru Anghel, ed. Aurelian Scrima, București, Editura Herald, 2006.
- PROCLUS, *Alcibiades I*, 2nd ed., translation a commentary by William O'Neill, University of Southern California, Springer-Science+Business Media, B.V, 1971.

- PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, Tomes I-II, Text établi et traduit par A.Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986.
- SEGONDS, A. Ph., « Introduction », in Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*. Tome I. Paris, Les Belles Lettres, 1985, VII-CXXXIX.
- SENG, H., M. Tardieu (hg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext –Interpretation – Rezeption*. Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2010.
- SENG, H., *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles Chaldaïques*, Turnhou, Brepols Publishers n.v., 2016.
- SPANU, N., *Proclus and the Chaldean Oracles*, London and New York, Routledge, 2021.