

# INTRODUZIONE GENERALE



§ 1. I *Commentari* di Olimpiodoro d'Alessandria e la Scuola neoplatonica nell'«ultimo dei secoli romani»

Olimpiodoro è stato l'ultimo intellettuale pagano a guidare nel VI secolo d.C. la Scuola di filosofia dell'Università di Alessandria d'Egitto, istituzione che nell'età di Giustiniano costituiva il più rilevante centro culturale dell'Impero. In un quadro politico e sociale ripulmato dalla capillare diffusione del Cristianesimo, Olimpiodoro è verosimilmente stato l'ultimo scolarca a insegnare il curriculum platonico secondo le prescrizioni del canone di Giamblico. I *Commentari* a Platone di Olimpiodoro rappresentano, insieme al *Commentario al Fedro* di Ermia, le uniche esegesi in nostro possesso provenienti dal milieu accademico alessandrino. Per questo motivo, esse costituiscono una fonte documentale irrinunciabile per ricostruire i metodi didattici e la prassi scientifica invalsi nella Scuola neoplatonica fiorita nella capitale della Provincia egiziana tra la metà del IV secolo e la fine del VI.

Questa edizione in due volumi include tutti i *Commentari* superstiti che Olimpiodoro ha dedicato a Platone, i quali appaiono per la prima volta in traduzione italiana integrale, corredata del testo greco a fronte e di ampi apparati esplicativi, raccolti in un'unica cornice editoriale. A titolo di naturale incipit dell'itinerario filosofico tracciato dal *Commentario all'Alcibiade*, contenuto nel primo volume, e dal *Commentario al Gorgia* e dal *Commentario al Fedone*, compresi nel secondo, la presente edizione include anche l'anonimo *Prolegomena alla filosofia di Platone*, nel quale sarebbero confluite le perdute lezioni propedeutiche al curriculum platonico tenute da Olimpiodoro.

La stesura di questa edizione è motivata dalla convinzione che uno studio sistematico e una corretta valutazione del magistero filosofico di Olimpiodoro non possano prescindere da un nuovo accesso alla sua opera che all'accuratezza delle precedenti traduzioni aggiunga anche l'esaustività e la coerenza peculiari dell'opera omnia. L'opportunità di raccogliere tutti i *Commentari* di Olimpiodoro a Platone in una singola cornice editoriale, caratterizzata da un impianto concettuale e linguistico unitario, è specialmente dettata dal carattere eclettico delle sue esegesi nonché dal registro storico-analitico in esse utilizzato. Sopravvissute unicamente nelle note dei loro uditori, le tesi e le argomentazioni filosofiche di Olimpiodoro si intrecciano, per ragioni didattiche, a una molteplicità di notazioni di carattere letterario, artistico, storico e scientifico. In questa prospettiva, la pubblicazione unitaria della sua superstita trilogia platonica ha innanzitutto il pregio di consentire al lettore una valutazione complessiva e, al tempo stesso, approfondita della figura intellettuale di Olimpiodoro. La trilogia iniziale del curriculum platonico abbraccia, infatti, tutto quanto ci è dato sapere del suo approccio filosofico e del suo metodo didattico come pure della natura del suo personale contributo al sistema neoplatonico e della posizione da lui assunta nei confronti del contesto socio-politico in cui è vissuto. Ugualmente, una traduzione unitaria

e coerente del lessico di Olimpiodoro, resa agevole dal formato dell'opera omnia, consente al lettore di individuare in ogni brano i termini tecnici più pregnanti e significativi e così di anticipare il sottotesto filosofico generato dal loro utilizzo, avendo sempre chiaro il filo conduttore delle esegesi, che è in linea di principio il neoplatonismo proclusiano. L'attenzione prestata a una ricostruzione unitaria del lessico di Olimpiodoro e, più in generale, alle costanti linguistiche della sua opera consente di vagliare non solo l'operatività, anche nelle digressioni di carattere eminentemente scientifico e storico-letterario, dei capisaldi del sistema neoplatonico, ma anche la sostanziale continuità in cui la prassi scientifica di Olimpiodoro si è posta con l'armamentario lessicale e concettuale elaborato dai suoi predecessori e codificato nei *Commentari* di Proclo.

Similmente, l'ampio repertorio di note esplicative poste in calce a ciascuna delle quattro opere incluse nella presente edizione ha inteso dare, da un lato, il massimo rilievo alle continuità dottrinali e alle rare discontinuità che le lezioni di Olimpiodoro presentano con gli scritti superstiti dei Neoplatonici ateniesi e alessandrini; dall'altro, ha voluto conferire un'adeguata risonanza alle innumerevoli digressioni sui temi della cultura classica di cui tali lezioni sono disseminate. I chiarimenti e le informazioni che lo scolarca costantemente dispensa sui protagonisti, sulle opere e sugli eventi del mondo classico conferiscono alle sue esegesi il taglio peculiarmente enciclopedico che le contraddistingue e che ne determina la notevole misura di interesse non solo per gli studiosi della filosofia greca, ma anche per i cultori delle diverse scienze dell'antichità. Nella misura in cui la prassi filosofica di Olimpiodoro è stata fortemente condizionata – come si argomenta in questa *Introduzione* – dall'esigenza di consolidamento e di espansione della Scuola neoplatonica del VI secolo, ancora pienamente vitale nonostante le crescenti restrizioni cui le sue attività erano sottoposte, tale prassi non poteva non includere nel proprio progetto anche uno sforzo di preservazione di tutte le conquiste teoriche della cultura pagana classica, che nelle lezioni di Olimpiodoro si trova costantemente evocata nella complessità delle proprie attuazioni storiche, letterarie e scientifiche. Un Indice dei nomi e dei termini tecnici, posto a conclusione di ciascuno dei volumi della presente edizione, contribuisce ugualmente a segnalare l'ampiezza dello spettro culturale, oltre che specificamente filosofico, delle lezioni di Olimpiodoro. In quanto depositaria dell'inestimabile ricchezza del mondo greco classico e come espressione apicale della prassi di consolidamento e di espansione del paradigma filosofico neoplatonico, l'opera di Olimpiodoro giustifica l'attribuzione al proprio autore di un rango di prima grandezza nell'ambito del tardo Neoplatonismo. Tale rango, già preannunciato dalla sua elezione a 'Φιλόσοφος' del più importante centro culturale del mondo romano del VI secolo, è stato suggellato dalla duratura circolazione dei suoi *Commentari* nel mondo arabo e bizantino dopo la dissoluzione della Scuola di Alessandria nel VII secolo, la quale avrebbe poi consentito alle sue esegesi di giungere fino a noi.

Nonostante l'importanza filosofica e testimoniale posseduta dall'opera di Olimpiodoro, la valutazione sfavorevole espressa sul Neoplatonismo alessandrino da alcuni eminenti studiosi del secolo scorso ha influenzato negativamente la sua personale

*Wirkungsgeschichte*, diffondendo un persistente pregiudizio persino sulla sua rilevanza di oggetto di studio. Nel 1910 Karl Praechter<sup>1</sup> ha notoriamente tracciato una netta linea di demarcazione tra il Neoplatonismo professato presso la Scuola di Atene e quello insegnato nella Scuola di Alessandria, indicando in quest'ultimo una versione semplificata ed epigonica delle grandi costruzioni speculative di Siriano e Proclo aventi a proprio fondamento il sistema di Giamblico. La Scuola di Alessandria sarebbe stata caratterizzata da una generale rinuncia alla metafisica dell'Uno e dalla sostituzione della Causa prima intesa come Monade superessenziale con un aristotelizzante 'diodemiurgo'. Tale sostituzione avrebbe avuto il vantaggio di rendere più agevole l'armonizzazione del Platonismo con l'impalcatura teologica dell'ormai dominante religione cristiana. Benché Praechter avesse argomentato la propria tesi riferendosi specificamente alle opere pervenute di Ierocle d'Alessandria e di Simplicio, il giudizio negativo sulla minore rilevanza teoretica dei sistemi filosofici alessandrini è stato specialmente attagliato all'opera di Olimpiodoro da alcuni influenti conoscitori del Neoplatonismo,<sup>2</sup> la cui autorevolezza ha finito per suggellarne lo statuto di pensatore minore, scarsamente rilevante nella ricerca sul tardo Neoplatonismo. Secondo questi studiosi, l'opera superstite di Olimpiodoro presenterebbe un valore marginale a causa della generale mancanza di originalità e di vigore teoretico delle sue esegesi, della sua eccessiva concentrazione sul versante etico delle dottrine neoplatoniche, in sé fortemente speculative, e della semplificazione in chiave psicologica da lui operata delle più complesse teorie metafisiche degli scolarchi ateniesi. Tali caratteristiche sarebbero da ricondursi non solo alle minori capacità speculative dello scolarca, ma anche alla sua acquiescenza al compromesso dottrinale con le potenti autorità cristiane che, nel VI secolo, controllavano la vita culturale della capitale della Provincia egiziana.<sup>3</sup>

L'attribuzione a Olimpiodoro di un atteggiamento accondiscendente verso i *desiderata* delle autorità religiose alessandrine è già indicativo del pregiudizio infondatamente diffuso sui contenuti e sul valore della sua opera. La lettura delle sue esegesi ci informa, infatti, sulla nettezza del rifiuto opposto dallo scolarca a ogni forma di concessione dottrinale. Nelle lezioni di Olimpiodoro la fede pagana appare professata in modo così aperto e l'assenza di qualsiasi compromesso è così evidente da potere soltanto essere spiegate, secondo L.G. Westerink, con la momentanea paralisi, nelle Province imperiali, del potere politico di Costantinopoli a causa dello scisma monofisita, le cui destabilizzanti conseguenze si sarebbero protratte fin negli anni centrali dello scolarcato di Olimpiodoro.<sup>4</sup> Ugualmente, Alan Cameron, nella recente riedizione del suo celebre saggio del 1969 sulla chiusura della Scuola di Atene, descrive Olimpiodoro come uno dei grandi nomi della generazione filosofica successiva a quella di Proclo. Dello scolarca alessandrino Cameron enfatizza l'ostinata indisponibilità a dissimulare la propria fede pagana nelle lezioni tenute fin negli anni '60 del VI secolo, quando ormai tutte le posizioni accademiche erano occupate da professori cristiani e il paganesimo costituiva un atto politicamente sovversivo che come tale veniva sanzionato. In controtendenza con la generale convinzione che alla Scuola di Alessandria debba essere attribuita una prassi generalmente più accomodante con la dominante cultura cristiana, Cameron descrive il paganesimo dei filosofi alessandrini – anche in ragione

della sua contaminazione con gli elementi centrali della religiosità egiziana<sup>5</sup> – come più ostinato e resistente rispetto a quello dei colleghi ateniesi alle pressioni dell'autorità politica e religiosa, adducendo a sostegno di questa tesi il fatto che l'episodio di Ipazia non abbia avuto eguali ad Atene. Similmente, nulla di paragonabile all'attacco subito da Ierocle d'Alessandria è stato riservato agli scolarchi ateniesi. Stando a quanto riportato da Damascio nell'*Historia philosophica*,<sup>6</sup> durante un soggiorno di studio a Costantinopoli Ierocle sarebbe stato portato in tribunale 'dalla fazione dominante' della città, quindi selvaggiamente percosso e infine bandito dalla capitale dell'Impero. Come Westerink e Cameron, così anche I. Hadot ha segnalato l' 'anomalia' rappresentata, nel quadro dell'età di Giustiniano e per giunta nella cristianissima città di Alessandria, dalla libertà di pensiero e di insegnamento usata da Olimpiodoro nelle sue lezioni. Tale grado di libertà appare tanto più straordinario se paragonato alla resa incondizionata alle pressioni delle autorità cristiane, avvenuta negli stessi anni dello scolarcato di Olimpiodoro, del suo brillante compagno di studi Giovanni Filopono. Hadot ha ritenuto di potere risolvere l'anomalia di Olimpiodoro attribuendogli sedi accademiche diverse da quella della Scuola di Alessandria, ancorché nulla nei suoi scritti o in altre testimonianze conforti questa tesi, oppure ipotizzando che la cattedra di filosofia alessandrina avesse assunto, al tempo del suo scolarcato, un carattere esclusivamente privato, trovandosi così sottratta al controllo degli ufficiali dell'Impero.<sup>7</sup>

Nonostante l'autorevolezza di queste considerazioni, che certamente compensano i pregiudizi negativi discendenti da una lettura eccessivamente astratta o non sufficientemente storica dell'opera di Olimpiodoro, la valutazione poco lusinghiera espressa sul suo conto ne ha per molto tempo condizionato la ricezione. Per la quasi interezza del secolo scorso, la presenza dello scolarca alessandrino nelle ricerche sul Neoplatonismo è stata marginale e, in ogni caso, sempre accompagnata dalla critica di possedere un minore rilievo teoretico rispetto a Giamblico, Proclo e Damascio. Questo stato dell'arte ha recentemente conosciuto un'inversione di tendenza, in parte dovuta al rinnovato, generale interesse per le opere dei Neoplatonici posteriori, sulle quali una considerevole mole di studi è stata pubblicata negli ultimi anni, e in parte da ricondursi alla specifica attenzione suscitata dalle esegesi platoniche di Olimpiodoro, le quali sono, come si è già accennato, le uniche superstiti – insieme al *Commentario al Fedro* di Ermia che, però, riprende le lezioni dell'ateniese Siriano – del curriculum filosofico più avanzato insegnato presso la Scuola di Alessandria d'Egitto. A questo nuovo corso della ricerca contemporanea un indubbio contributo è stato dato dalla critica sistematica cui I. Hadot, K. Verrycken e H. Blumenthal<sup>8</sup> hanno sottoposto la tesi di Praechter, i quali da prospettive diverse hanno dimostrato la sostanziale continuità dottrinale esistente tra la Scuola di Atene e la Scuola di Alessandria. Più recentemente, tutta una serie di obiezioni è stata, inoltre, sollevata contro i giudizi negativi espressi nel secolo scorso sull'opera di Olimpiodoro.

Alcuni studiosi hanno affermato che il minore vigore teoretico mostrato dallo scolarca alessandrino a fronte dei predecessori ateniesi sarebbe da ricondursi alla trasmissione 'mediata' dei suoi *Commentari*, i quali non sono 'ὑπομνήματα', ovvero trattati in forma di esegesi stilati e pubblicati direttamente dal filosofo, bensì protocolli di le-

zioni redatti da studenti, i quali per la loro inesperienza avrebbero sminuito e banalizzato il loro originario contenuto filosofico, poi ulteriormente alterato dai copisti del manoscritto.<sup>9</sup> È stato, inoltre, segnalato che i *Commentari* superstiti di Olimpiodoro restituiscono le lezioni da lui tenute durante il primo dei tre anni di studio previsti dal curriculum platonico nelle Scuole di filosofia del V e del VI secolo. Non è, quindi, possibile attribuire a Olimpiodoro una preferenza per le più semplici tematiche etiche rispetto a quelle metafisiche, se era lo scopo stesso dell'*Alcibiade primo*, del *Gorgia* e del *Fedone* a spingerlo in tale direzione. La collocazione iniziale di questi *Dialoghi* nel programma di studi filosofici avrebbe, poi, ulteriormente scoraggiato Olimpiodoro dal prodursi in lezioni di eccessivo tenore metafisico per allievi ancora inesperti di dottrina platonica.<sup>10</sup> Altri studiosi hanno ugualmente fatto notare che tutte le espressioni usate da Olimpiodoro per designare i massimi principi ontologici – espressioni dalle quali, secondo i suoi detrattori, emergerebbe la volontà di semplificazione del sistema proclusiano – erano già ricorrenti con il medesimo significato nelle opere dei Neoplatonici ateniesi, cosicché il loro uso non rappresenterebbe alcuno snaturamento della metafisica dei diadoci.<sup>11</sup> Si è ancora messo in evidenza come l'eccesso di critiche negative ricevute dall'opera di Olimpiodoro sia principalmente da ricondursi alle attese soggettive dei suoi moderni interpreti, i quali non possono, tuttavia, mettere in discussione l'eccezionale qualità posseduta dal magistero di Olimpiodoro.<sup>12</sup> Infine, in merito alla presunta inclinazione al compromesso dottrinale dello scolarca alessandrino, è stato da più parti ribadito che il suo atteggiamento verso l'uditorio cristiano, lontano dall'essere arrendevole e accomodante, sia stato piuttosto illuministico ed ecumenico e, dal punto di vista pratico, di mera non-belligeranza, dettato dalla fisiologica cautela che accompagna chi vive in un regime ostile.<sup>13</sup>

Il tenore di queste affermazioni, tutte fondate e condivisibili, mette in luce due caratteristiche salienti, tra loro correlate, della ricerca attuale su Olimpiodoro. In primo luogo, le nuove indagini tendono ancora a strutturarsi come confutazioni delle critiche rivolte in passato allo scolarca alessandrino, la cui perdurante influenza è testimoniata dal tono prudente che accompagna gli argomenti volti a difenderne le tesi e il metodo. In secondo luogo, la rivalutazione del contributo filosofico di Olimpiodoro resta ancora affidata al preteso grado di somiglianza intrattenuto dalla sua prassi scientifica con quella della Scuola ateniese. In tal modo, la sua opera sconta l'applicazione di un criterio estrinseco ed astratto, che non tiene conto della specificità della prassi invalsa nella Scuola di Alessandria del VI secolo nonché della comprensione che i suoi membri avevano maturato del proprio ruolo all'interno della Scuola e della società.

La tesi che sembra implicitamente informare molta parte della ricerca contemporanea è che l'eventuale adesione di Olimpiodoro al sistema filosofico proclusiano non avrebbe potuto escludere l'adozione della medesima prassi scientifica del Diadoco. Di conseguenza, ogniquale volta la prassi di Olimpiodoro si dimostra eterogenea rispetto a quella proclusiana, ciò è da ricondursi alla differenza dottrinale già indicata da Praechter o, in subordine, alla debolezza teoretica dello scolarca alessandrino. Su questa premessa, chi si oppone oggi al pregiudizio negativo a lungo gravato sulle opere di Olimpiodoro ritiene di dovere argomentare a favore della sostanziale somi-

gianza tra la sua prassi scientifica e quella degli scolarchi ateniesi, mentre chi intravede nell'opera di Olimpiodoro uno snaturamento del sistema neoplatonico proclusiano tenderà ad enfatizzare le differenze tra l'approccio e il metodo del primo e quelli dei secondi. Questa prospettiva ermeneutica è inficiata da una considerazione troppo astratta o non sufficientemente storica delle Scuole neoplatoniche della tarda antichità e, per questo motivo, non consente un'equilibrata valutazione del magistero di Olimpiodoro. Un approccio interpretativo più radicato nel contesto storico, politico e culturale in cui i diversi scolarcati dei filosofi neoplatonici si sono sviluppati dà, invece, modo di cogliere le ragioni della compresenza, nell'opera di Olimpiodoro, di un'incondizionata adesione al sistema metafisico proclusiano e della scelta di una prassi scientifica marcatamente eterogenea rispetto a quella degli scolarchi ateniesi.

Agli argomenti menzionati in precedenza, volti a smussare le differenze tra le esegesi di Olimpiodoro e quelle dei diadochi nel presupposto dell'inseparabilità dell'adesione teoretica al sistema proclusiano e dell'adesione alla prassi scientifica degli scolarchi ateniesi, è sempre possibile replicare che anche i *Commentari* superstiti di Damascio al *Fedone* non sono monografie scritte dal filosofo personalmente, bensì protocolli delle lezioni da lui tenute in anni diversi e stilati da due diversi studenti,<sup>14</sup> i quali, però, non hanno affatto sminuito il genio dialettico e l'inclinazione metafisica di Damascio così come emergono da *De Principiis* e dall'*in Parmenidem*,<sup>15</sup> trattati pubblicati dallo stesso filosofo. Ugualmente, la funzione propedeutica e il carattere eminentemente etico dell'*Alcibiade primo* non hanno impedito a Proclo di dedicargli un ponderoso *Commentario*, quasi quattro volte più esteso di quello di Olimpiodoro,<sup>16</sup> eminentemente modulato sul registro dell'indagine metafisica, nel quale sono rare e secondarie le digressioni su fatti storici, letterari e scientifici del mondo greco. È vero che questo *Commentario* è stato composto e pubblicato da Proclo stesso,<sup>17</sup> ma ugualmente vero è che ciascuna linea del dialogo viene interpretata secondo il registro dell'indagine metafisica, caratteristica che rende inverosimile l'ipotesi che il corso di lezioni abbia avuto un tenore del tutto differente e che sia stato poi radicalmente rielaborato dal suo autore in sede di stesura del trattato.

La giusta valorizzazione dell'opera di Olimpiodoro, più che attraverso l'assimilazione della sua prassi scientifica a quella di Giamblico e dei grandi scolarchi ateniesi, può essere perseguita facendo leva sulla specificità irriducibile del suo approccio teoretico e didattico. Come nelle opere superstiti di Ierocle, Ammonio e Simplicio, così anche negli scritti di Olimpiodoro è vano ricercare una rivisitazione originale della teoria ontologica e delle altre grandi concezioni elaborate dai diadochi, le quali sono rimaste sostanzialmente immutate nell'intero arco del Neoplatonismo alessandrino in ossequio all'ortodossia dottrinale fissata da Proclo. L'originalità di questi autori deve, invece, essere ricercata nella prassi scientifica che hanno adottato e nel registro di trattazione prescelto. Nel caso di Olimpiodoro, l'approccio filosofico e lo stile di trattazione sono eminentemente storici e analitici piuttosto che speculativi e generalizzanti, e ciò perché tale approccio e tale metodo erano più coerenti con gli obiettivi che il suo scolarcato si prefiggeva di raggiungere. In questa prospettiva, la considerazione che Olimpiodoro non abbia dato prova della medesima capacità di innovazione



teoretica di Giamblico e di Proclo non consente di negargli talento speculativo e un rango di prima grandezza nell'ambito della Scuola neoplatonica. Ogni tradizione scientifica che sia riuscita a darsi un'organizzazione scolastica ha fatto leva sui due pilastri ugualmente portanti delle maggiori novità teoriche, sistematizzate in un nucleo dottrinale canonico e prescrittivo, e della prassi di ricerca e di insegnamento regolata da tale nucleo, orientata al consolidamento delle teorie formulate, all'espansione del loro potere esplicativo, all'assorbimento dei contenuti delle tradizioni affini, alla confutazione di tutte le posizioni dottrinali incompatibili. Tale prassi si è configurata per i successori di Proclo – che ai suoi *Commentari* hanno espressamente riconosciuto una funzione di codificazione dell'ortodossia dottrinale della Scuola – nei termini di un'analisi sistematica delle teorie neoplatoniche fondamentali nonché dello studio degli ambiti del sapere confinanti e compatibili, i quali venivano assorbiti nell'impianto teorico della Scuola attraverso la soluzione delle aporie generate dall'applicazione ai loro contenuti dei prefissati modelli esegetici. Inaugurando la propria 'fase normale' tra l'inizio del V secolo e la fine del VI, la Scuola neoplatonica ha dato seguito alla fisiologica esigenza di consolidamento e di espansione di un sistema teorico che già nel primo decennio dello scolarcato di Proclo aveva raggiunto una notevole articolazione e sistematizzazione. Se il quadro socio-politico del VI secolo non avesse burrascosamente posto fine alle sue attività, proprio quel secolo avrebbe rappresentato l'epoca della massima fioritura e produttività scientifica della Scuola neoplatonica, che era portatrice di efficaci e raffinati schemi teorici, dotati di estesa applicabilità, in un panorama che non presentava paradigmi rivali realmente competitivi.

Una corretta comprensione e un'equilibrata valutazione dell'opera di Olimpiodoro non possono, dunque, prescindere dalla considerazione del contesto scientifico e storico in cui il suo magistero si è sviluppato. Esse possono soltanto essere raggiunte sull'assunto preliminare e dirimente che nello scolarcato di Olimpiodoro siano confluite tanto le istanze fatte valere dalla 'fase normale' della Scuola neoplatonica quanto le enormi pressioni provenienti dal quadro socio-politico dell'età di Giustiniano. È nel confronto ingaggiato con tali istanze che il magistero di Olimpiodoro deve essere vagliato secondo i criteri del talento speculativo e della libertà filosofica, valutando se trascurabili siano stati l'ingegno e l'intransigenza della soluzione da lui offerta alla contraddizione dell'ultimo dei secoli romani,<sup>18</sup> in cui alla vitalità espansiva del paradigma neoplatonico faceva da contraltare la fine cruenta e definitiva della cultura pagana classica che gli era consustanziale.

## § 2. La vita e le opere di Olimpiodoro

L'inizio e la fine della vita intellettuale di Olimpiodoro sono i medesimi dell'età di Giustiniano. A ridosso del 527 d.C., anno in cui Pietro Sabbazio riceveva la corona dell'Impero romano, è avvenuta la designazione di Olimpiodoro a scolarca della Scuola filosofica di Alessandria. Nel 565, anno della morte di Giustiniano, Olimpiodoro ha con ogni probabilità tenuto l'ultimo corso accademico. Il *terminus ad quem* del suo ma-

gistero è, infatti, l'anno 565 per il riferimento fatto nel suo *Commentario alla Meteorologia*<sup>19</sup> al passaggio di una cometa in prossimità del capodanno egizio dell'anno di Diocleziano 261, avvenuto quindi tra la fine di Agosto e l'inizio di Settembre del 565 del calendario cristiano. Questo riferimento autorizza a collocare la nascita dello scolarca intorno al 495. Il nome di Olimpiodoro è preceduto, nel *Marcianus Graecus 196 Z* che contiene i suoi *Commentari* superstiti a Platone, dal titolo 'Φιλόσοφος', il quale costituiva la designazione ufficiale di quanti detenevano la cattedra di filosofia della Scuola di Alessandria.<sup>20</sup> Sempre nel *Commentario alla Meteorologia*<sup>21</sup> Olimpiodoro allude al proprio rango di successore di Ammonio, figlio di Ermia, che aveva occupato la medesima cattedra dal 475 al 525.<sup>22</sup> Nel 527 Ammonio non sarebbe stato più in vita, mentre ancora attivo sarebbe stato nel 517, anno di pubblicazione del suo *Commentario alla Fisica* aristotelica a opera dell'allievo Giovanni Filopono.<sup>23</sup> Sulla scorta di questi dati è possibile ipotizzare che la cattedra alessandrina di filosofia sia stata ufficialmente assegnata a Olimpiodoro intorno al 527, dopo il breve scolarcato di transizione del matematico Eutocio<sup>24</sup> destinato a consentire al migliore allievo di Ammonio di raggiungere i requisiti necessari per la successione.

I *Commentari all'Alcibiade*, al *Gorgia* e al *Fedone*, conservati nel citato *Marcianus graecus 196 Z*, sono certamente opera di Olimpiodoro, benché non siano stati pubblicati da lui personalmente in forma di ὑπομνήματα, ma siano stati redatti da uditori rimasti ignoti.<sup>25</sup> Del *Commentario al Gorgia* Westerink<sup>26</sup> ha ipotizzato una datazione precoce nell'ambito dell'attività didattica di Olimpiodoro, collocandolo già nei primi anni del suo scolarcato. L'ipotesi di Westerink tiene conto dei frequenti riferimenti al maestro Ammonio nonché dei contenuti e delle modalità esegetiche, che rivelerebbero a paragone degli altri due *Commentari*, esposti da un professore più anziano ed esperto, un Olimpiodoro ancora giovane, attento a non discostarsi troppo dalla lettera del testo e dagli schemi interpretativi del suo insegnante. Il *Commentario all'Alcibiade* risalirebbe, invece, ad almeno venti anni più tardi, come testimonia il riferimento presente in un suo passo all'insediamento di Efesto ad Alessandria in qualità di 'praefectus augustalis', carica che Efesto avrebbe ricoperto dal 546 al 551.<sup>27</sup> Alla seconda metà dello scolarcato di Olimpiodoro risale con ogni probabilità anche il corso di lezioni da cui è stato tratto il *Commentario al Fedone*.<sup>28</sup> Non si hanno notizie di sue opere pubblicate in forma di ὑπομνήματα. Lo stato di conservazione delle opere platoniche di Olimpiodoro è buono nel caso del *Commentario all'Alcibiade* e del *Commentario al Gorgia*, giunti nella loro interezza, mentre il *Commentario al Fedone* è stato trasmesso in forma gravemente mutilata. Della sua estensione originaria il manoscritto di Venezia ha preservato poco più di un quarto, riportando appena 13 delle 50 lezioni complessive in cui Westerink ritiene che si sia articolato il relativo corso. Nelle sue pagine superstiti, il *Commentario al Fedone* copre soltanto 16 delle 62 pagine Stephanus del dialogo platonico.<sup>29</sup>

Oltre ai menzionati *Commentari* a Platone, integralmente riportati nella presente edizione, Olimpiodoro avrebbe tenuto anche delle lezioni sul *Sofista*,<sup>30</sup> delle quali nulla sopravvive. Esistono testimonianze in merito a un suo *Commentario all'Isagoge di Porfirio*, alcuni *Scholia* superstiti che potrebbero rinviare a una perduta esegesi del *De interpretatione*,<sup>31</sup> mentre da fonti arabe apprendiamo di suoi commentari al *De generatione et cor-*

*ruptione* e al *De anima*.<sup>32</sup> Del curriculum aristotelico insegnato da Olimpiodoro sono pervenuti completi i *Prolegomena alla Logica di Aristotele* e il *Commentario alle Categorie*,<sup>33</sup> mentre in forma mutilata è stato trasmesso il *Commentario alla Meteorologia*,<sup>34</sup> il quale risalirebbe, per i motivi già detti in precedenza, al periodo compreso tra il 566 e il 567 d.C., data probabilmente prossima alla morte di Olimpiodoro. A queste opere deve ancora essere aggiunto il controverso *Commentario a Paolo di Alessandria*<sup>35</sup>, la cui paternità è ancora controversia e che daterebbe intorno al 564.

Il manoscritto originale che raccoglieva i tre *Commentari* di Olimpiodoro a Platone avrebbe avuto lo stesso destino della maggior parte delle opere neoplatoniche, sopravvissute abbastanza a lungo per essere salvate, seppure in forma mutilata, in età bizantina. Westerink ipotizza che agli inizi del X secolo uno studioso animato da un forte interesse per la filosofia platonica avrebbe allestito una biblioteca comprensiva di buon numero di codici in pergamena, di cui 9 sono stati conservati in tutto o in parte<sup>36</sup>. Il *Marcianus Graecus 196 Z* sarebbe una copia collazionata da due originali incompleti, ai quali il copista avrebbe poi aggiunto i *marginalia*. Dopo essere scomparso per oltre 500 anni, facendo sì che nel Medioevo Olimpiodoro fosse principalmente noto per il suo *Commentario alla Meteorologia*, il *Marcianus Graecus 196 Z* è riapparso, insieme a numerosi simili manoscritti, nella biblioteca del cardinale Bessarione per andare finalmente in stampa tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX<sup>37</sup>.

### § 3. Le Scuole neoplatoniche nell'età di Giustiniano: L'Editto del 529, il patto di Ammonio e l'eclissi del curriculum platonico dopo Olimpiodoro

Gli anni iniziali dello scolarcato di Olimpiodoro sono quelli della monumentale opera di codificazione promossa da Giustiniano, destinata ad allestire nuovi strumenti normativi in grado di restituire ordine e governabilità al mutato assetto socio-politico del mondo romano dopo la caduta dell'Impero d'Occidente. Nessun ambito di conoscenza è rimasto escluso da questo universale progetto di codificazione, dal diritto alla religione all'educazione.

La revisione sistematica del diritto romano ha prodotto tra il 529 e il 533 il *Codex Iustinianus*. Dalla collazione di oltre duemila opere di giuristi romani è stato compilato il *Digest*, pubblicato nel Dicembre del 530. Un manuale per studenti di diritto, apparso negli stessi anni sotto il titolo di *Institutes*, ha introdotto una significativa riforma del curriculum di studi giuridici in tutto l'Impero. Al così composto *Corpus juris civilis* deve ancora essere aggiunta la serie di *Novellae* progressivamente emanate da Giustiniano tra il 535 e il 542, destinate a chiarire i canoni ermeneutici del nuovo codice necessari per innestarlo nella lunga prassi giuridica basata sul diritto romano classico.<sup>38</sup>

Al medesimo disegno di accentramento e di semplificazione deve essere ricondotta la definitiva elevazione dei dogmi fissati dal Concilio di Nicea del 325, poi suggellati dal successivo Concilio di Calcedonia del 451, a canone dottrinale ecumenico della religione cristiana, riassunto nella formula del *Credo* niceano citato nell'incipit del *Codex*. Inquadrando come dirimente per la pace sociale e la stabilità politica l'adesione

dei cittadini romani ai dogmi contenuti in tale canone, Giustiniano traccia per la prima volta un netto discrimine tra l'ortodossia religiosa ammessa e la realtà proteiforme e destabilizzante delle varianti dottrinali del Cristianesimo, rendendo così chiaro e riconoscibile il profilo giuridico dell'eretico, ancora ambiguo nella legislazione antiereetica di Costantino e Teodosio. Sotto Giustiniano il concetto di eresia finisce per abbracciare tutte le declinazioni del Cristianesimo e tutte le forme di pietà religiosa ritenute incoerenti con il canone niceano, che l'Imperatore si propone di sradicare varando una serie di misure volte anche a soffocare le attività di quelle istituzioni culturali che erano ritenute tenerne in vita lo spirito e le pratiche culturali.<sup>39</sup>

Tre disposizioni legislative contenute nel primo libro del *Codex Iustinianus* offrono una descrizione vivida del contesto socio-politico in cui lo scolarcato di Olimpiodoro ha avuto inizio. Il *Codex*, I.5.18.4, riporta un decreto del 529 con il quale Giustiniano estendeva le disposizioni già emesse contro tutte le sette religiose – definite come “professioni di fede e pratiche culturali contrarie alla Chiesa cattolica e apostolica e alla fede ortodossa” – anche ai Samaritani e agli Elleni. A questi ultimi veniva negato il diritto di arruolarsi nell'esercito, di godere di proprietà di qualsiasi natura e di insegnare. Con tale disposizione, dunque, “affinché sotto le spoglie di maestri di vera educazione costoro non irretissero più nel loro stesso errore le anime dei più ingenui, rendendole inerti alla fede vera e pura”,<sup>40</sup> solo agli uomini di fede ortodossa l'Imperatore concedeva di svolgere attività educative e di ricevere per questo un pubblico sostentamento. Con il successivo decreto contenuto nel *Codex*, I.11.9.1, il quale riprendeva e articolava una costituzione già promulgata da Anastasio,<sup>41</sup> Giustiniano dava ordine ai prefetti sia della capitale che delle Province di attivarsi con ogni zelo per monitorare, secondo le disposizioni di legge e sotto la guida dei religiosissimi vescovi, “tutte le blasfemie della pratica religiosa ellenica, affinché queste non avessero più luogo e, qualora si verificassero, affinché le debite sanzioni venissero irrogate”, avocando a sé la valutazione dei casi più gravi, ove la sanzione da comminarsi avesse valicato i poteri del prefetto. Con tale disposizione Giustiniano vietava, inoltre, “di lasciare per testamento o di conferire a titolo di donazione liberale alcunché a persone o luoghi (‘personis vel locis’) tesi a diffondere l'empietà dell'Ellenismo, sebbene questo divieto non si limiti specificamente a questioni di volontà, testamento e donazione, ma possa essere applicato secondo verità anche ad altre fattispecie dai giudici”.<sup>42</sup> Infine, con il decreto esposto nel *Codex*, I.11.10.1-5, Giustiniano annunciava un inasprimento delle pene per tutti i cittadini dell'Impero che fossero stati scoperti a riempirsi “dell'errore degli Elleni empi e corrotti”, prospettando due generi di sanzioni per tale crimine. Ai convertiti cristiani già battezzati che fossero stati colti nell'atto di praticare devozioni pagane sarebbe stato negato il diritto a un processo con contraddittorio, fino ad allora filantropicamente concesso, e sarebbe stata comminata la pena capitale. A coloro che non avevano, invece, ancora abbracciato la vera fede si offriva la possibilità di rendersi noti alle autorità cittadine, di recarsi con le famiglie presso le chiese e lì di lasciarsi istruire al fine di ricevere il battesimo. Giustiniano avvertiva che i pagani resistenti “non avrebbero più goduto dei diritti di cittadinanza, non gli sarebbe stato concesso di possedere alcun genere di ricchezza, mobile o immobile, ma sarebbero

stati privati di ogni proprietà e ridotti a una vita di stenti anche per l'irrogazione di multe commisurate alla gravità delle infrazioni commesse".<sup>43</sup> L'Imperatore vietava, infine, che "qualsivoglia disciplina ('ulla doctrina') venisse insegnata da quanti erano ammorbati dalla follia degli empi Elleni, per evitare che costoro fingessero ancora di educare quelli che sventuratamente si mettevano alla loro scuola, in verità distruggendo le anime di quanti pretendevano di formare". I docenti di fede pagana non avrebbero più ricevuto "pubblici proventi ('ullam annonam a fisco'), giacché non avendo licenza di parola né sulle Sacre Scritture né per atti esecutivi non potevano rivendicare nulla per alcunché".<sup>44</sup>

La prima di queste disposizioni risale certamente al 529, le due seguenti sono state verosimilmente pubblicate tra il 529 e il 530. Il tono di crescente severità evidenziato dalla loro sequenza evoca, da un lato, la resistenza opposta dalla popolazione pagana alla conversione forzata e proprio questa circostanza avrebbe motivato le ondate di persecuzioni autorizzate dallo stesso Giustiniano, una delle quali, avvenuta nel 545, avrebbe specialmente preso di mira i grammatici, i medici accademici e tutti gli esponenti più in vista dell'intelligenza non cristiana;<sup>45</sup> dall'altro, questa serie di decreti denuncia la letargia dei funzionari imperiali preposti al governo delle Province, i quali, soprattutto nelle città in cui il potere episcopale era debole e gli esponenti della popolazione pagana facoltosi e influenti, mostravano indulgenza verso le pratiche religiose politeistiche e le istituzioni culturali non cristiane.<sup>46</sup>

Se il senso di queste disposizioni non lascia dubbi sulla strategia generale concepita da Giustiniano per sradicare l'eresia, alla quale era organica la definitiva sottrazione del sistema educativo all'élite intellettuale pagana che veniva così progressivamente esclusa dalle cattedre pubbliche e dai finanziamenti privati, controverso è l'impatto effettivamente sortito da tali disposizioni sulle Scuole di Atene e di Alessandria.

### *I. La Scuola di Atene e l'Editto' di Giustiniano: le controverse testimonianze di Malala e di Agazia*

Tra la fine del IV secolo e l'inizio del V la Scuola platonica di Atene, dopo un'eclissi durata due secoli,<sup>47</sup> riprendeva le proprie attività in un ginnasio nei pressi dell'Acropoli<sup>48</sup> sotto la guida di Plutarco, figlio di Nestorio. Plutarco è stato il primo ad assumere il titolo di 'diadoco di Platone', epiteto che sarebbe poi divenuto distintivo di tutti i filosofi succedutigli alla guida della Scuola fino alla sua formale chiusura nel 529. Presso tale istituzione veniva impartito a giovani facoltosi e promettenti un avanzato curriculum filosofico, che avrebbe costituito un'attività formativa complementare, ma non strutturalmente legata a quella dell'Università cittadina. Nel V secolo d.C. erano ancora attive ad Atene le cattedre pubbliche per l'insegnamento della grammatica, della retorica e verosimilmente – in analogia con gli altri rinomati centri culturali del tempo – anche della medicina e del diritto.<sup>49</sup> Le cattedre imperiali di filosofia, istituite nelle Province dell'Impero da Antonino Pio<sup>50</sup> e ad Atene fissate da Marco Aurelio, nel 176, nel numero di due per ciascuna Scuola filosofica, non sarebbero più state ri-

pristine dopo la devastazione subita dall'Attica nel 267 a opera degli Eruli,<sup>51</sup> la quale, insieme all'Italia, era peraltro già stata duramente colpita dalla pestilenza del 260, verificatasi durante il regno di Gallieno.<sup>52</sup> La fama d'eccellenza rapidamente guadagnata dalla Scuola di Atene e l'impegno profuso da Plutarco, Siriano e Proclo nella costruzione di un'imponente rete di protezione politica ed economica attorno alle sue attività grazie alle relazioni meticolosamente coltivate con l'aristocrazia pagana ateniese<sup>53</sup> avevano consentito a questa istituzione di divenire il centro più influente di studi filosofici del mondo romano e così di contendere gli studenti alla Scuola alessandrina di Ipazia, come una *Lettera* del suo allievo Sinesio di Cirene sembra suggerire.<sup>54</sup> Dopo la morte di Proclo nel 485,<sup>55</sup> la Scuola di Atene precipitava in un lungo periodo di incertezza, determinato dalle contese interne scatenatesi per la successione alla sua guida nonché dall'inadeguatezza a ricoprire tale ruolo mostrata da Marino, Zenodoto ed Egia. Isidoro, che in gioventù aveva rifiutato l'offerta di Proclo di succedergli alla guida della Scuola,<sup>56</sup> accettò di assumere questa carica su richiesta di Marino, una volta rientrato ad Atene tra il 488 e il 490,<sup>57</sup> quando ad Alessandria imperversava la repressione antipagana seguita alla fallita rivolta di Pampreio di Panopolis contro l'imperatore Zenone.<sup>58</sup> Per lo stato di generale decadimento scientifico e organizzativo in cui versava la Scuola, Isidoro rinunciò al ruolo di guida in breve tempo.<sup>59</sup> Lo sostituì Egia, al cui disastroso scolarcato<sup>60</sup> successe nel 515 Damascio, il quale riuscì grazie al proprio talento filosofico e all'autorevolezza della propria guida a riportare la Scuola di Atene ai precedenti splendori. Esattamente allora, secondo Alan Cameron,<sup>61</sup> Giustiniano sarebbe intervenuto per chiuderla con il celebre *Editto* del 529.

Gli antefatti e le conseguenze di questo episodio, a causa dell'assenza di un'apprezzabile documentazione storica, continuano a suscitare un intenso dibattito tra gli storici, comunque destinato a riposare su ricostruzioni congetturali degli eventi. L'unica testimonianza in nostro possesso relativa all'*Editto* di Giustiniano è un breve passo dell'epitome della *Chronographia* di Giovanni Malala,<sup>62</sup> al quale fa eco un più esteso brano dello storico Agazia.<sup>63</sup> Nel passo rilevante dell'epitome di Malala si riporta che durante il governatorato di Flavio Decio, proconsole dell'Acaia nel 529, l'Imperatore avrebbe decretato il divieto ad Atene di insegnare filosofia ('διδάσκειν φιλοσοφίαν'), di interpretare le leggi ('νόμια ἐξηγεῖσθαι') e di praticare il gioco dei dadi ('κόπτον ... γίνεσθαι'), recependo nel caso specifico della messa al bando degli 'alea' le direttive già emanate in ogni città dell'Impero. A Costantinopoli, infatti, alcuni giocatori si sarebbero macchiati di terribili atti di blasfemia e, per questo motivo, avrebbero subito l'amputazione delle mani e l'esposizione pubblica sui cammelli.

Una recente interpretazione di questo passo, peraltro recepita nella nuova edizione critica della *Chronographia* realizzata da Thurn,<sup>64</sup> nega che il contenuto dell'*Editto* sia da attribuirsi direttamente a Giustiniano, suggerendo invece che il suo autentico bersaglio – l'insegnamento pagano della filosofia ad Atene – sarebbe stato preso di mira dalle autorità provinciali greche, le quali avrebbero strumentalmente esteso al curriculum filosofico la proibizione delle pratiche magiche e divinatorie. Secondo i fautori di questa interpretazione, il 'νόμια' presente nell'edizione Dindorf sarebbe, in realtà, la versione corrotta del termine 'ἄστρονομία'. L'opportunità di questa emendazione

sarebbe suffragata dal fatto che a oggi non esistono testimonianze in merito all'esistenza di una Scuola di diritto ad Atene.<sup>65</sup> In questa ipotesi, l'*Editto* avrebbe costituito una generale misura repressiva emessa contro le pratiche magiche e divinatorie, alle quali sarebbero state agevolmente riconducibili tanto il gioco dei dadi quanto la filosofia e l'astronomia insegnate ad Atene durante lo scolarcato di Damascio, il quale, come già Proclo e Marino prima di lui, aveva incluso nel curriculum della Scuola anche la pratica della teurgia.<sup>66</sup> Il contenuto dell'*Editto* sarebbe stato concepito dalle autorità provinciali greche che, esponenti all'ormai egemone comunità cristiana,<sup>67</sup> sotto l'egida delle disposizioni imperiali emesse a più riprese contro la magia e la divinazione avrebbero colpito nella Scuola di Atene una realtà estremamente sgradita.<sup>68</sup> Tali autorità sarebbero riuscite nel proprio intento grazie alla riforma dell'imperatore Anastasio,<sup>69</sup> in forza della quale il potere amministrativo locale era stato trasferito dalle Assemblee cittadine agli organi politici provinciali. In queste mutate circostanze, gli ufficiali dell'Acaia avevano potuto agevolmente scavalcare la protezione fino ad allora garantita alla Scuola platonica dai notabili pagani di Atene e così decretarne la chiusura.

Questa ricostruzione delle vicende finali della Scuola di Atene, per quanto teoricamente plausibile e ricca di suggestioni, sconta tuttavia la fragilità della ricostruzione filologica del testo emendato dell'*Editto* come pure la sua minore coerenza con il contesto storico-giuridico in cui ciascuno dei tre divieti contenuti nel decreto di Giustiniano si radicava.

La messa al bando del gioco dei dadi costituiva già l'oggetto di un'autonoma disposizione legislativa del 529 riportata nel *Codex*, I.1.4.25,<sup>70</sup> la cui formulazione non contiene alcun riferimento alla pratica della divinazione e della magia. Tale misura era piuttosto volta a bandire uno dei più diffusi giochi d'azzardo del tempo, ugualmente stigmatizzato dalle autorità politiche e religiose come un atto deprecabile e peccaminoso, artefice di un illecito profitto alla stregua dell'usura, in grado di condurre alla rovina economica soprattutto i cittadini meno abbienti e tale da suscitare violenti litigi tra i giocatori, i quali erano regolarmente accompagnati da imprecazioni e bestemmie. Lo Pseudo-Cipriano<sup>71</sup> e Isidoro di Siviglia<sup>72</sup> riportano con chiarezza le motivazioni di carattere religioso, morale e politico sottese alla severa condanna degli 'alea', le stesse che ne avrebbero determinato la messa al bando per tutto il Medioevo. Tra queste motivazioni resta significativamente privo di menzione l'uso dei dadi a scopi divinatori, cosicché non sarebbe stato il divieto della divinazione a determinare la messa al bando degli 'alea', bensì il loro stesso statuto di gioco d'azzardo estremamente diffuso.

Il secondo divieto relativo al 'νόμματα ἐξηγεῖσθαι' rinvia, invece, all'interdizione di ogni atto autonomo di interpretazione delle leggi, la cui esegesi veniva da Giustiniano espressamente qualificata come prerogativa esclusiva dell'Imperatore. Tale proibizione discendeva dalla necessità di tutelare lo spirito del *Corpus juris civilis* dalle interpretazioni che le sue costituzioni, specialmente negli anni immediatamente successivi alla loro emanazione, ricevevano nelle Scuole di diritto e nei tribunali delle Province dell'Impero. Siccome tali interpretazioni tendevano inevitabilmente a ricondurre lo spirito del nuovo diritto alle consuetudini giuridiche invalse dal lunghissimo uso del diritto romano classico, per tale ragione il divieto del 'νόμματα ἐξηγεῖσθαι' ha costituito un

principio fondamentale della legislazione di Giustiniano, anch'esso formalmente annunciato nel 529 con un decreto contenuto nel *Codex*, I.14.12.<sup>73</sup> Questo decreto avrebbe avuto come destinatari non solo le Scuole di diritto, ma anche gli ufficiali dell'Impero preposti alla giurisdizione, i quali erano tenuti nei casi più controversi a chiedere il parere dell'Imperatore. Ugualmente, la serie di *Novellae* emanate da Giustiniano dopo la pubblicazione del *Codex* intendeva sollevare i giudici dal compito di interpretare le nuove leggi nei casi più complessi e ambigui. Una volta sottoposti al suo giudizio, l'esame di tali casi consentiva all'Imperatore di fissare e diffondere i canoni ermeneutici ammessi per l'esegesi del nuovo diritto, così producendo una coerente giurisprudenza. Il decreto contenente il divieto di interpretazione delle leggi emanato nel 529 si sarebbe tradotto, come si evince dalla *Constitutio omnem*<sup>74</sup> del 533, nella chiusura di tutti i centri di creazione ermeneutica del diritto che avessero diffuso, o che fossero sospettati di diffondere, un'interpretazione delle leggi divergente da quella canonica dell'Imperatore. Per questa ragione, le prestigiose Scuole di legge di Alessandria, di Cesarea e di molte altre città, tra le quali forse Atene, sarebbero state chiuse,<sup>75</sup> mentre attive rimanevano soltanto la celebre Scuola di diritto di Beirut, che la *Constitutio omnem* definisce 'legum nutrix', e quella della capitale Costantinopoli.

Per quanto attiene al terzo divieto dell'*Editto*, il quale proibiva l'insegnamento della filosofia senza distinguere tra professori pagani e professori cristiani e tra le diverse cattedre di filosofia,<sup>76</sup> avrebbe costituito null'altro che l'applicazione alla realtà locale di Atene dei menzionati decreti generali del 529. Come si è già accennato, le cattedre imperiali di filosofia non erano più attive da tempo ad Atene, mentre l'unica istituzione a guida pagana che ancora impartiva l'insegnamento del curriculum filosofico era la Scuola neoplatonica. In questa prospettiva, il divieto di insegnare filosofia ad Atene espresso dall'*Editto* equivaleva a decretare la soppressione delle attività educative tenute nella Scuola di Damascio, alla cui cancellazione Giustiniano avrebbe associato anche l'eliminazione della cattedra pubblica di diritto allo scopo di tutelare il carattere vincolante del canone esegetico imperiale.

A fronte della variegata serie di decreti emanati nel 529 che, nell'ordine, vietavano il gioco degli 'alea', l'interpretazione delle leggi, l'insegnamento di qualsiasi dottrina da parte di professori pagani e, quindi, la prosecuzione delle attività di quelle istituzioni tese a diffondere l'empietà dell'ellenismo, l'ipotesi che l'*Editto* citato da Malala sia stato l'esito di una congiura ordita dalle autorità provinciali greche, le quali avrebbero usato le disposizioni generali poste a divieto delle pratiche divinatorie come un espediente per porre fine alle attività della Scuola neoplatonica ateniese, appare artificiosa.

L'emendazione di 'νόμια' con 'ἄστρονομία', sulla quale la nuova interpretazione del passo di Malala si fonda, non appare del tutto convincente e sembra rispondere più a un problema di ordine interpretativo dell'*Editto*, dovuto all'eterogeneità dei divieti in esso contenuti,<sup>77</sup> che a una reale evidenza filologica. L'imponente tentativo compiuto da Thurn di ricostruire il Malala originario, ancorché sulla falsariga dell'epitome contenuta nel *Bodeleianus graecus 182*, collazionando i testi superstiti degli storici che al Malala originario si sono ispirati, si basa su corrispondenze individuate in via ipotetica che, allo stato dei fatti, non garantiscono una maggiore affidabilità rispetto alla tarda



epitome del manoscritto di Oxford. Nel caso specifico dell'*Editto*, Thurn ha emendato il testo Dindorf, basato sul citato *Bodeleianus graecus*, con un passo di simile tenore conservato nel *Vaticanus graecus 163*, manoscritto di argomento storico risalente al secolo XIII, che in un simile contesto reca 'ἄστρονομία' al posto di 'νόμιμα'.<sup>78</sup> Il passo rilevante del *Vat. gr. 163* non fa, però, alcuna menzione del divieto di giocare a dadi, divieto che dell'*Editto* inteso come proibizione generale della magia e dell'astrologia costituisce una parte essenziale, senza la quale il divieto di insegnare filosofia e astronomia può solo essere interpretato come l'applicazione ad Atene della generale proibizione di insegnare comminata ai pagani. Il passo del *Vat. gr. 163* sembra costituire più una versione abbreviata del testo dell'*Editto*, così come riportato nel *Bodel. graec. 182*, che il testo originario in seguito alterato dal tardo epitomatore di Malala. In secondo luogo, il termine 'ἄστρονομία' che, secondo la recente interpretazione dell'*Editto*, rinviava alla pratica dell'*ἄστρολογία*', mal si accorda con la distinzione degli ambiti semantici e scientifici denotati da questi termini che già nel VI secolo valeva come ampiamente acquisita. Alla loro distinzione rinvia significativamente Olimpiodoro in un passo del *Commentario alla Meteorologia*,<sup>79</sup> nel quale avverte i propri studenti che 'anticamente' la scienza del cielo era detta tanto 'astronomia' quanto 'astrologia', come si nota per esempio nelle opere di Aristotele, per il quale l'astronomia designava lo studio dell'essenza dei Cieli, mentre all'astrologia competeva l'analisi dei loro movimenti e dell'influsso esercitato sulle realtà sublunari. Il fatto che Olimpiodoro abbia ritenuto necessario ricordare ai propri studenti l'antica sovrapposizione di astronomia e astrologia testimonia che nel VI secolo i loro ambiti erano già intesi come nettamente distinti, cosicché appare sorprendente che l'astronomia, branca della matematica da sempre rientrante nel curriculum filosofico,<sup>80</sup> nell'*Editto* fosse chiamata a rappresentare la pratica astrologica di carattere divinatorio e magico. Nello stesso senso, in un passo dell'*Historia philosophica*,<sup>81</sup> Damascio avverte che non spetta al filosofo professare la divinazione o qualsiasi altra parte della scienza religiosa, dato che gli ambiti della filosofia e della religione culturale sono e devono rimanere distinti. A queste considerazioni si aggiunga, infine, che nella nutrita serie di decreti volti a vietare specificamente la pratica della magia e della divinazione, emessi da Costantino nel 321 e nel 324 e poi ancora da Graziano, Valentiniano e Teodosio tra il 381 il 385, tutti contenuti nel decimo titolo '*De paganis, sacrificiis et templis*' del *Codex Theodosianus*,<sup>82</sup> poi parzialmente ripresi nell'omonimo paragrafo del *Codex Iustinianus*, I.11, non si fa alcun riferimento all'insegnamento di discipline del curriculum filosofico né al gioco dei dadi, mentre in essi viene contestualmente proibita la pratica dei sacrifici, poiché sui resti degli animali immolati era esercitata l'auspicina.<sup>83</sup>

Una ricostruzione lineare dell'*Editto* di Giustiniano, guadagnata sulla scorta delle precedenti considerazioni, autorizza a leggerci null'altro che il dispositivo unico in cui sarebbero confluite le direttive inviate dall'Imperatore al proconsole Decio allo scopo di rendere simultaneamente operativi in Acaia tre distinti decreti da lui emanati nel 529, i quali proibivano rispettivamente l'insegnamento pagano, l'interpretazione delle leggi e il gioco dei dadi. Questo *Editto* avrebbe formalmente sancito la fine della Scuola di Filosofia e forse anche della Scuola di diritto di Atene. Nel 533 la *Constitutio*

*omnem* evoca come fatto compiuto la chiusura delle facoltà di diritto di diverse, prestigiose Università dell'Impero. Un ruolo rilevante nel conferire efficacia all'*Editto* è stato certamente svolto dalla sfavorevole riforma di Anastasio, la quale aveva improvvisamente neutralizzato la vasta rete di protezione politica sapientemente allestita dai diadocchi per più di un secolo attorno alla propria istituzione. Secondo Cameron, la Scuola di Atene sarebbe comunque sopravvissuta fino alla seconda metà del VI secolo grazie alla biblioteca, nella quale i filosofi continuavano a scrivere le proprie opere e a dispensare un insegnamento clandestino a pochi, selezionati allievi. Il loro sostentamento sarebbe stato garantito dai proventi generati dalla porzione di patrimonio della Scuola esclusa dalla grande confisca del 529. Questa ipotesi, che resta plausibile nonostante alcune obiezioni,<sup>84</sup> consente di spiegare come mai Olimpiodoro, nel *Commentario all'Alcibiade* risalente agli anni cinquanta del VI secolo, parli inequivocabilmente della Scuola di Atene come di un'istituzione ancora esistente.<sup>85</sup> Sempre secondo Cameron non sarebbe stato l'*Editto* di Giustiniano a costringere Damascio e i suoi colleghi a cercare rifugio in Persia, bensì le pesanti restrizioni e l'attenta sorveglianza cui le attività residue della Scuola erano sottoposte nonché la prospettiva del progressivo e inevitabile depauperamento delle sue risorse finanziarie, che al tempo di Proclo erano divenute assai ingenti grazie alle donazioni e ai lasciti testamentari,<sup>86</sup> poi vietati per legge. Un passo dello storico Agazia sembra confermare che l'esilio persiano intrapreso dal fiore dell'intelligenza filosofica del tempo, nel quale sono annoverati Damascio, Simplicio, Eulamio, Prisciano Lido, Ermia, Diogene e Isidoro, sarebbe stato incoraggiato dall'illusione che l'ordinamento politico persiano fosse più favorevole al libero pensiero di quello romano. Nelle speranze dei filosofi, Crosroe avrebbe garantito la prosecuzione delle attività della Scuola non solo in un clima di tranquillità, ossia senza il timore di incorrere nelle sanzioni previste dall'ordinamento romano, ma anche dotandola della sua protezione politica e del suo sostegno economico. Solo in seguito alla convenzione stipulata nel 532 tra il re persiano, rivelatosi un protettore di valore inferiore alle attese, e Giustiniano, i filosofi avrebbero fatto ritorno all'interno dei confini dell'Impero e, secondo Cameron, ancora una volta ad Atene, dove Simplicio avrebbe redatto i propri *Commentari* usando la ricca biblioteca della Scuola. Secondo l'opposta ricostruzione di Tardieu, la cui tesi è stata specialmente ripresa e argomentata da I. Hadot e Watts,<sup>87</sup> i pensatori della Scuola di Atene avrebbero fatto ritorno nell'Impero, ma non più ad Atene e neppure ad Alessandria, bensì ad Harran, l'antica Carrae, città romana di confine soggetta all'influenza persiana, per poi stabilirsi a Baghdad. L'ostilità delle autorità politiche e religiose ateniesi e alessandrine verso le istituzioni culturali pagane non avrebbe, infatti, mai consentito al pacifico ritorno dei filosofi nelle accademie cittadine. Qualunque sia stato l'impatto effettivamente sortito dall'*Editto* di Giustiniano sulla vita della Scuola di Atene, è innegabile che se fino al 529 Atene aveva costituito il centro di un'ampia costellazione universitaria che raggiungeva Alessandria e Smirne,<sup>88</sup> la maggiore rilevanza che Alessandria aveva già acquisito durante la crisi della Scuola ateniese seguita alla morte di Proclo era divenuta indisputata centralità agli inizi del VI secolo. Ierocle, Ermia e Ammonio erano stati

istruiti rispettivamente di Plutarco, Siriano e Proclo, mentre al termine del V secolo Alessandria ha ormai forma da se stessa i propri filosofi nelle figure di Simplicio, Asclepio, Olimpiodoro e Filopono.

## II. La Scuola di Alessandria, l'egemonia cristiana e il patto di Ammonio

A differenza di Atene, che nel V secolo aveva come unica industria la cultura,<sup>89</sup> la Scuola di Alessandria aveva seguito di pari passo la fioritura di una città che non aveva mai conosciuto il decadimento politico ed economico di Atene né la provincializzazione del suo tessuto sociale. Nel VI secolo Alessandria, celebrata da Ammiano Marcellino come il “vertex omnium civitatum”,<sup>90</sup> era una delle grandi metropoli della tarda antichità insieme a Roma, Cartagine, Ravenna, Costantinopoli e Antiochia. Si estendeva per oltre 1000 ettari all'interno della propria cinta muraria e aveva, come Cartagine e Antiochia, una popolazione stabile di circa duecentomila abitanti.<sup>91</sup> Fondata nel 331 a.C. attorno al perimetro del villaggio di Rhakotis, ha conosciuto un notevole sviluppo economico e culturale durante il regno dei Tolomei, testimoniato dalle colossali opere architettoniche realizzate in quel periodo. A Tolomeo I si devono l'edificazione del primo *Serapeum*, la fortificazione e l'allungamento della cinta muraria della città, l'inizio della costruzione del faro posto sull'isolotto omonimo, poi collegato alla terra ferma, il quale fu salutato come un capolavoro di ingegneria navale e una delle meraviglie del mondo di allora<sup>92</sup>. La costruzione del faro fu portata a termine da Tolomeo II insieme al *Museum*, mentre Tolomeo III fece allestire un secondo, monumentale *Serapeum* di celebrata bellezza.<sup>93</sup> Dal punto di vista sociale Alessandria era un crogiolo di popoli che accoglieva al suo interno greci, romani, egiziani ed ebrei.<sup>94</sup> In età tolemaica, l'élite politica ed economica formata dagli Elleni si era mantenuta distinta dalla sottoélite costituita dalle classi elevate della popolazione indigena; dopo la conquista romana, con l'ellenizzazione divenuta condizione necessaria per accedere agli alti ranghi dell'apparato politico ed economico, un graduale processo di contaminazione tra la popolazione egiziana e la comunità greco-romana aveva posto fine alla precedente distinzione.<sup>95</sup>

A differenza della Scuola di Atene, che era un'istituzione privata, la Scuola di filosofia di Alessandria costituiva già all'inizio del IV secolo uno dei dipartimenti dell'Università pubblica che contava numerose cattedre di grammatica e di poesia, di retorica, di diritto e di medicina.<sup>96</sup> I corsi erano tenuti nei grandi edifici monumentali della città, spesso intrecciandosi e contaminandosi tra loro. Ipazia, succeduta nella seconda metà del IV secolo al padre, il matematico Teone, avrebbe occupato la cattedra pubblica di filosofia nel cui curriculum rientravano anche gli studi di matematica e di astronomia nei quali eccellea. Damascio riferisce che Ipazia era solita indossare il ‘*τρίβων*’, l'uniforme scura dei filosofi,<sup>97</sup> e riceveva un salario statale (‘*ἐξήγγεῖτο δημοσίᾳ*’) per il proprio insegnamento delle opere di Platone, di Aristotele e di altri pensatori.<sup>98</sup> La scolarca aveva costruito ad Alessandria una rete di importanti relazioni politiche, così suscitando la medesima attenzione che i contemporanei Plutarco e Siriano, con analoghe strategie, erano riusciti ad assicurarsi ad Atene.<sup>99</sup> Ermia, succeduto

a Ierocle e a Ipazia, ha ugualmente occupato la cattedra pubblica di filosofia, per questo ricevendo un salario statale (*δημοσίαν σίτησιν*) che, dopo la sua morte, la moglie Edesia sarebbe riuscita a far assegnare ai figli Ammonio ed Eliodoro. Scopo di Edesia era consentire ai due giovani l'accesso alla costosa educazione filosofica, necessaria affinché i giovani potessero occupare un giorno la cattedra paterna, poi effettivamente assegnata ad Ammonio.<sup>100</sup> Damascio descrive Ammonio come un pensatore instancabile che ha dato il più grande contributo alla tradizione esegetica neoplatonica, benché egli fosse in realtà un vero esperto di Aristotele e benché specialmente nelle lezioni di geometria e di astronomia egli avesse superato tutti i propri predecessori.<sup>101</sup> Nella prima metà del V secolo l'Università di Alessandria era celebre anche per la prestigiosa Scuola di retorica di Orapollo, presso la quale lo stesso Damascio si era iscritto nel 480 e nella quale anche i filosofi tenevano dei corsi, visto che Isidoro era uno dei suoi docenti.<sup>102</sup> In coerenza con il proprio spirito sincretistico, la reazione iniziale di Alessandria alla diffusione della religione cristiana non è stata pregiudizialmente ostile, rimarcando anche sotto questo profilo la propria specificità rispetto alle città di Roma e Atene. Sin dai suoi primordi, il mondo greco-romano ha riservato al Cristianesimo, dogmaticamente resistente a qualsiasi forma di contaminazione, un'opposizione radicale e persistente. Da Nerone a Marco Aurelio fino a Massimino Daia, l'ostilità verso la nuova religione si è articolata nei tre fronti della repressione violenta, degli attacchi letterari e dei tentativi di normalizzazione e di rieducazione. Il fallimento di questi attacchi fu suggellato nel 311 dall'*Editto di tolleranza* di Galerio,<sup>103</sup> reso esecutivo dal successivo *Editto di Milano* del 313 firmato dagli Augusti Costantino e Licinio, alle cui dirompenti conseguenze neppure il breve risascimento pagano del neoplatonico Giuliano, imperatore dal 361 al 363, sarebbe stato in grado di porre rimedio.<sup>104</sup>

Il retore Elio Aristide, frequente controparte polemica di Olimpiodoro sia nel *Commentario all'Alcibiade* che nel *Commentario al Gorgia*, nell'orazione *Ad Platonem*<sup>105</sup> attacca i cristiani come "gli uomini empi della Palestina", nemici della cultura greca, fautori di tesi piene di contraddizioni e di irrazionalità, intenti a ridicolizzare i filosofi, cause instancabili di discordie che sfociano in vere e proprie guerre civili, testardi detrattori delle virtù civiche. Similmente, Marco Aurelio riconduce la prontezza al martirio dei convertiti al Cristianesimo non a ferme convinzioni razionali, ma all'elevato grado di fanatismo cui gli adepti della nuova religione erano condotti da un fideismo privo di qualsiasi impalcatura scientifica.<sup>106</sup> Al II secolo risale anche il *De vera doctrina* di Celso, ponderoso pamphlet anticristiano, teso a enfatizzare le assurdità puerili e dannose contenute nelle dottrine divulgate dalla nuova religione nonché l'irragionevolezza perniciosa dello stile di vita che da esse discendeva. Porfirio, che condivideva l'atteggiamento fortemente ostile al Cristianesimo assunto dall'intelligenza romana,<sup>107</sup> ha conferito l'espressione più sistematica e filosoficamente raffinata ai motivi ispiratori della letteratura anticristiana del tempo, redigendo tra il 272 e il 305 il perduto trattato *Contra Christianos* in 15 libri. Quest'opera avrebbe conosciuto un'intensa circolazione fino al 324, anno in cui l'imperatore Costantino ne ha proibito la diffusione, comminando l'*'ἀτιμία'* al suo autore che, oltre alla perdita dello status giuridico, ne comportava anche la *'damnatio memoriae'* attraverso la distruzione di tutte le opere.

A causa della sua perdurante sopravvivenza clandestina, il *Contra Christianos* fu definitivamente cancellato nel 448 da Valentiniano e Teodosio II che ne condannarono al rogo tutte le copie ancora circolanti.<sup>108</sup> Le informazioni in nostro possesso sul suo contenuto, derivanti da frammenti conservati, oltre che da Eusebio e da Apollinare, anche da Macario di Magnesia,<sup>109</sup> descrivono l'attacco di Porfirio come una sistematica e rigorosa dimostrazione dell'inattendibilità storica delle testimonianze evangeliche perseguita attraverso l'applicazione di un modello esegetico fortemente razionalistico al loro senso letterale, in mancanza, secondo Porfirio, di qualsiasi punto d'appoggio che consentisse di interpretarli allegoricamente. Porfirio recensisce i Vangeli con il medesimo metro usato per le opere di Omero, di Platone e della cultura letteraria e filosofica greca, a fronte delle quali aveva buon gioco a metterne in luce la povertà linguistica, le incoerenze e le contraddizioni insieme all'irragionevolezza delle superstizioni che sembravano avallare. La fondamentale e ricorrente accusa di irrazionalità rivolta al Cristianesimo dall'intelligenza greco-romana è ancora ribadita da Proclo,<sup>110</sup> per il quale la diffusione e la crescente influenza della nuova religione in Attica erano paragonabili alle conseguenze di una calamità naturale.<sup>111</sup> Marino, nella *Vita di Proclo*,<sup>112</sup> descrive in toni drammatici la febbrile attività politica del maestro, la sua partecipazione alle assemblee cittadine, i suoi conferimenti con gli ufficiali dell'Impero, mentre "venti mostruosi di tempesta soffiavano contro il lecito modo di vita" e "benché una volta egli fosse stato preso di mira da giganteschi uccelli da preda", che lo avrebbero costretto a lasciare Atene per un anno e a intraprendere un lungo viaggio in Asia.

A differenza della reazione fortemente ostile opposta dal mondo greco-romano alla diffusione della nuova religione e in coerenza con la vocazione sincretistica ed ecumenica della cultura alessandrina, nella capitale egiziana l'incontro tra gli esponenti del pensiero pagano e gli adepti della nuova religione ha inizialmente assunto la forma di una fruttuosa convivenza,<sup>113</sup> orientata più alla considerazione dei comuni principi teologici che alle differenze esistenti tra le rispettive concezioni della cittadinanza politica. È in tal senso significativo che Origene di Alessandria, nella propria confutazione del *De vera doctrina* di Celso, abbia allestito un'apologetica del Cristianesimo basata sulle somiglianze esistenti tra la filosofia greca e la Rivelazione, ed è proprio nella Scuola di Alessandria che l'impalcatura teologica della nuova religione ha ricevuto le proprie fondamenta a opera di Clemente alessandrino e di Atanasio. Tuttavia, già verso la fine del IV secolo, la determinazione a ottenere il controllo della vita culturale e religiosa di Alessandria da parte dell'ormai prevalente popolazione cristiana, protetta e incoraggiata nelle proprie rivendicazioni dalle autorità politiche, ha finito per trasformare il rapporto di non-belligeranza tra i diversi gruppi religiosi in una tregua armata infranta da repentine ondate di violenza. Facendo seguito alle precedenti ordinanze che proibivano la pubblica osservanza di culti religiosi diversi da quello cristiano, che rendevano lavorativi i giorni festivi delle altre religioni, che vietavano l'offerta di sacrifici e libagioni e rendevano i templi inaccessibili, nel 391 Teodosio I diede ordine al prefetto augustale Evagrio di rendere esecutivo il decreto che negava a ogni cittadino di Alessandria la facoltà di offrire sacrifici e di frequentare i templi.<sup>114</sup> Da Evagrio all'ora vescovo di Alessandria, Teofilo, fautore di un'aggressiva strategia di

repressione contro i culti pagani, ottenne il benessere al proprio progetto di trasformazione del superstite tempio di Dioniso in una chiesa. Durante i lavori di conversione gli oggetti religiosi rimossi dall'edificio, insieme a quelli provenienti da altri templi distrutti, sono stati esposti al pubblico ludibrio e così pure i sacerdoti pagani, costretti a spiegare a una folla che li derideva il significato simbolico e la funzione degli utensili sacri nelle iniziazioni misteriche.<sup>115</sup> La studiata provocazione di Teofilo suscitò la reazione violenta dei cittadini pagani che, dopo giorni di guerriglia e dopo l'asserragliamento nel *Serapeum*, sarebbe terminata con la clamorosa distruzione del celebre monumento a opera della fazione cristiana.<sup>116</sup> Al clima arroventato dalla strisciante guerra civile tra le diverse confessioni religiose di Alessandria deve essere ricondotta la morte violenta di Ipazia nel 415, nella cui figura veniva colpita l'eminente guida della Scuola pagana di filosofia nonché l'alleata del prefetto Oreste che aveva tentato di arginare il potere sempre più invadente esercitato dal vescovo Cirillo, succeduto a Teofilo. L'uccisione di Ipazia si imprimeva sulla reputazione della città, nelle parole di Damascio, come il segno della sua "più grande corruzione e ignominia".<sup>117</sup>

La seconda e più grave crisi apertasi nella città egiziana tra la popolazione cristiana e la comunità pagana sarebbe stata scatenata dalla fallita insurrezione di Pampreio di Panopolis nel solco della ribellione guidata da Illo contro l'Imperatore Zenone tra il 484 e il 488. La repressione avrebbe avuto effetti terribili e duraturi sulla popolazione pagana di Alessandria, che tra il 488 e il 490 veniva investita da un'ondata di persecuzioni di inaudita violenza. La celebre Scuola di retorica di Orapollo fu sottoposta a indagine e i suoi membri interrogati. Su pressione dell'allora vescovo d'Alessandria, Pietro Mongo, furono spiccati mandati di cattura contro gli esponenti più illustri dell'intelligenza pagana, ai quali furono riservate anche torture e carcerazione. Damascio ci informa sui tentativi compiuti dalle autorità locali sotto la guida dell'episcopato di arrestare il grammatico Arpocrate, ricercato perché sarebbe stato a conoscenza del luogo in cui si nascondeva Ammonio. Arpocrate, avvisato per tempo, riuscì a far perdere le proprie tracce, mentre Isidoro, che aveva tentato di avvertire il collega del pericolo imminente, fu a sua volta ricercato dopo la cattura del messaggero che era stato costretto a svelare i mittenti della propria ambasciata. Orapollo ed Erasico furono arrestati e torturati così da fargli svelare dove si nascondevano Isidoro e Arpocrate; tuttavia, costoro sopportarono nobilmente le percosse senza tradire i propri colleghi.<sup>118</sup> Pietro Mongo fece gettare i resistenti in prigione<sup>119</sup>, tra i quali anche Giuliano, fratello di Damascio, che avrebbe sopportato con coraggio e abnegazione le bastonate infertegli per fargli rivelare il rifugio dei compagni.<sup>120</sup> In quei momenti convulsi Damascio evoca anche il tentativo di nascondere nei propri bagagli libri di ogni sorta, mentre gruppi di uomini erano già in strada pronti per attaccare.<sup>121</sup>

La violenza della persecuzione di Zenone impose agli intellettuali alessandrini scelte di vita impensabili fino a pochi anni prima. Orapollo, che all'acme della propria carriera era soprannominato il 'distruttore d'anime' (*Ψυχαπόλλων*)<sup>122</sup> per il numero di allievi cristiani che aveva ricondotto al paganesimo e che era, secondo Damascio, un eminentissimo esperto di letteratura, celebrato tra i più grandi grammatisti di tutti i tempi, decise di convertirsi al Cristianesimo senza alcuna apparente costrizione, forse

perché spinto dal “desiderio di guadagno”, ovvero dalla volontà di non scontare le pesanti ritorsioni riservate ai pagani resistenti.<sup>123</sup> Damascio e Isidoro lasciarono, invece, Alessandria per la più vivibile Atene, mentre Ammonio avrebbe continuato a insegnare ad Alessandria sotto l’egida del patto stretto con Pietro Mongo.

La circostanza per cui, dei cinque intellettuali Alessandrini più in vista del tempo, Eraisco, Orapollo, Asclepiodoto, Ammonio e Isidoro, l’unico pagano non convertito a essere rimasto in cattedra sia stato Ammonio è ricondotta da Damascio all’avidità e allo spirito mercantile dello scolarca, che “sarebbe sceso a patti con il vescovo della dottrina dominante” (ὁμολογίας τίθεται πρὸς τὸν ἐπίσκοποῦντα τηλικαῦτα τὴν κρατοῦσαν δόξαν)<sup>124</sup> allo scopo di conseguire un comune vantaggio politico.<sup>125</sup> Sulla natura di questo patto sono state avanzate due ipotesi fondamentali. Secondo la prima, Ammonio avrebbe accettato, in cambio del mantenimento della cattedra pubblica di filosofia e dell’indisturbata prosecuzione delle sue attività, che dalla Scuola venisse impartito un curriculum filosofico non teologico,<sup>126</sup> ossia decapitato dei suoi contenuti più religiosi e caratterizzato da un maggiore spazio riservato al curriculum aristotelico, nel quale centrali sarebbero dovute essere le opere di logica.<sup>127</sup> Tuttavia, per la sproporzione tra la violenza della persecuzione antipagana e la tenuità delle concessioni fatte da Ammonio, siccome il curriculum platonico avrebbe continuato a essere insegnato sia durante il suo scolarcato<sup>128</sup> che sotto quello di Olimpiodoro, è stata proposta una seconda ipotesi più radicale in merito al contenuto del patto stretto con Pietro Mongo, avvalorata dalla *Historia philosophica* di Damascio e formulata da Athanasiasidi.<sup>129</sup> Posto di fronte alla prospettiva dell’eliminazione della cattedra pubblica di filosofia, dell’irrogazione di pesanti multe e verosimilmente di peggiori ritorsioni, Ammonio avrebbe ceduto alle pressioni delle autorità imperiali, fornendo le informazioni richieste sui propri colleghi e, così, tradendoli.

In assenza di testimonianze decisive in favore dell’una o dell’altra ipotesi, è ragionevole presumere che il patto stretto da Ammonio e Pietro Mongo sia consistito in una sintesi di tutti gli elementi finora menzionati, tuttavia considerati nelle loro versioni meno estreme. Il loro accordo avrebbe garantito al vescovo di Alessandria l’impianto laico della Scuola, la fine di ogni attività di proselitismo e, forse in virtù delle delazioni ricevute, anche che gli intellettuali pagani più sgraditi e influenti divenissero dei convertiti oppure degli esiliati. Ammonio, invece, rendendo le informazioni richieste ed enfatizzando il registro tradizionalmente storico-scientifico del curriculum filosofico Alessandrino, avrebbe mantenuto la cattedra di filosofia, il salario pubblico e la pacifica prosecuzione delle attività della Scuola. Non è, tuttavia, chiaro se il mantenimento del pubblico salario sia stato solo un personale privilegio di Ammonio. Olimpiodoro si trova a più riprese costretto, nel corso delle proprie lezioni, a sollecitare gli studenti al puntuale pagamento delle tasse scolastiche,<sup>130</sup> così suggerendo la possibilità che dopo la morte di Ammonio abbia avuto luogo una decurtazione del salario pubblico previsto per la cattedra di filosofia o, addirittura, la sua completa eliminazione. Procopio<sup>131</sup> riferisce di un taglio sostanziale operato da Giustiniano al fondo pubblico destinato alle Scuole ‘non necessarie alla vita’, cosicché le reiterate esortazioni di Olimpiodoro al puntuale pagamento delle tasse scolastiche potrebbero

ancora essere spiegate come conseguenza della generale riduzione dei proventi pubblici subita dalle Scuole di indirizzo puramente teorico.

Il patto di Ammonio non avrebbe comportato modifiche rilevanti all'insegnamento del curriculum filosofico così come tradizionalmente impartito dalla Scuola di Alessandria. In analogia con gli studi universitari di retorica e di diritto,<sup>132</sup> il curriculum filosofico si estendeva per una durata complessiva di circa cinque anni e veniva completato, normalmente intorno all'età di 26 anni, dagli studenti che avevano già portato a termine lo studio del curriculum retorico. Durante lo scolarcato di Olimpiodoro gli studi filosofici si articolavano ancora, in coerenza con il canone di Giamblico sul quale già Plutarco aveva modellato il *cursus studiorum* della Scuola di Atene, nei due anni iniziali dedicati all'analisi delle opere aristoteliche e nei successivi tre anni destinati all'insegnamento della filosofia platonica. Lo studio del curriculum aristotelico, che costituiva una sorta di corso generale di istituzioni di filosofia, si scandiva nella trattazione delle scienze pratiche, le quali si articolavano in etica, economia domestica e politica; nell'analisi delle scienze teoretiche, che comprendevano la fisica, la matematica e la teologia; nello studio della logica, sulla cui articolazione interna i *Prolegomena alla Logica di Aristotele* di Olimpiodoro forniscono la descrizione più dettagliata.<sup>133</sup> Prima area disciplinare a essere studiata, la logica aristotelica aveva come fulcro tematico la cosiddetta *Apodittica*, ovvero gli *Analitici secondi*, in corrispondenza con i quali si procedeva all'analisi anche degli altri trattati aristotelici – le *Categorie*, il *De interpretatione*, gli *Analitici primi*, i *Topici*, le *Confutazioni sofistiche*, la *Retorica* e la *Poetica*. Dopo avere appreso la logica, gli studenti di filosofia venivano introdotti allo studio delle scienze pratiche, il quale consisteva nella lettura delle due *Etiche*, dell'*Economico* e della *Politica*. L'ultima area del curriculum aristotelico a essere studiata era costituita dalle discipline teoretiche della fisica, della matematica e della teologia, avvicinate attraverso la lettura della *Fisica*, del *De generatione et corruptione*, del *De caelo*, dei *Meteora*, del *De anima*, quindi della *Mechanica* e dell'*Optica*, infine della *Metafisica*. Il ricco e complesso curriculum aristotelico poteva essere completato nell'arco di due anni, giacché si articolava in una serie di lezioni (*πράξεις*) consistenti nella sola considerazione generale (*θεωρία*) delle opere studiate, le quali erano verosimilmente esaminate sotto forma di excerpta e non erano oggetto di lettura comune (*λέξις*), integrale e sistematica, come invece accadeva alle opere del curriculum platonico.

Lo studio del curriculum aristotelico era generalmente preceduto da *Prolegomena alla Logica di Aristotele*. Stando all'omonimo testo pervenuto di Olimpiodoro,<sup>134</sup> il professore avrebbe trattato in queste lezioni propedeutiche i seguenti dieci punti, destinati a offrire ai neofiti della filosofia un quadro generale del sistema dello Stagirita: (1) l'elencazione e l'origine dei nomi delle principali Scuole filosofiche antecedenti e successive ad Aristotele; (2) la divisione degli scritti di Aristotele; (3) l'opera di Aristotele che rappresenta l'inizio della sua filosofia; (4) la collocazione relativa di ciascuno degli scritti aristotelici e, quindi, il loro ordine generale; (5) il fine della filosofia aristotelica; (6) la giusta disposizione dell'uditore degli scritti di Aristotele; (7) la giusta disposizione del suo esegeta; (8) lo stile di scrittura scelto dallo Stagirita; (9) le ragioni dell'oscurità del suo stile; (10) quanti e quali brani di ciascuno scritto aristotelico debbano essere



oggetto di studio sulla scorta di una selezione che ne vaglia scopo, utilità, collocazione relativa, titolo, autore ed edizione. I *Prolegomena alla Logica di Aristotele* e il *Commentario alle Categorie* di Olimpiodoro, insieme alle opere pervenute del suo successore Elia, mostrano come l'esegesi degli scritti aristotelici fosse anch'essa caratterizzata dalla rigorosa applicazione del canone di Giamblico. Tale esegesi prevedeva, infatti, l'individuazione di uno scopo unitario per ciascuno degli scritti dello Stagirita,<sup>135</sup> la ricostruzione del loro corretto ordine di lettura guadagnato grazie all'indicazione di uno scritto iniziale e al riconoscimento del fine teoretico perseguito dalla sua intera filosofia. In analogia con l'ordine delle opere platoniche, anche l'ordine degli scritti aristotelici era ritenuto ricalcare l'ascesa dell'anima ai Principi; tuttavia, procedendo dalle opere di logica fino alla *Metafisica*, la filosofia dello Stagirita si concludeva con la dimostrazione dell'esistenza di una causa prima dell'Universo, trascendente e intellettuale. In tal senso Elia, nei suoi *Prolegomena alle Categorie di Aristotele*,<sup>136</sup> descrive il Principio aristotelico come la causa ancora fisiologica dell'Universo, che per questo è superata dal Bene, causa superessenziale dell'Essere, il quale rappresenta il fine unico della somma filosofia di Platone. Lo studio del curriculum aristotelico era seguito dal corso triennale di filosofia platonica che prevedeva l'esegesi sistematica dei dodici *Dialoghi* curriculari individuati dal canone di Giamblico. Considerando che le *πράξεις* del curriculum platonico si articolavano, oltre che nella *θεωρία* dei *Dialoghi* studiati, anche nella loro *λέξις* integrale e sistematica, in ciascun anno di corso è probabile che fossero interamente lette e commentate quattro opere. Il curriculum platonico era introdotto dai *Prolegomena alla filosofia di Platone*, la cui struttura sarebbe stata speculare a quella dei *Prolegomena alla Logica di Aristotele*.

Lo scolarcato di Olimpiodoro è stato verosimilmente l'ultimo a prevedere l'insegnamento del curriculum platonico secondo le prescrizioni del canone di Giamblico. I suoi successori, Elia, David e Stefano, i cui nomi, insieme agli epiteti che li accompagnano, fanno ritenere che la Scuola di Alessandria abbia avuto dopo Olimpiodoro professori cristiani, avrebbero progressivamente rinunciato allo studio sistematico dei testi platonici, per concentrarsi invece, in un abbreviato curriculum filosofico, sui trattati di logica di Aristotele e sulle sue esegesi classiche, prima tra tutte l'*Isagoge* di Porfirio. Del mutamento intervenuto nella didattica filosofica è segno la fioritura del nuovo genere letterario dei *Prolegomena Philosophiae*, i cui primi esemplari ci sono giunti proprio sotto il nome di Elia e di David. A differenza dei *Prolegomena alla filosofia di Aristotele* e alla filosofia di Platone, il cui scopo era istruire anticipatamente gli studenti sui criteri ermeneutici che sarebbero stati applicati alle opere curriculari, delle quali si offriva contestualmente una sintetica panoramica, i *Prolegomena Philosophiae* sono una sorta di compendio dei contenuti generali della dottrina platonica e delle altre principali Scuole filosofiche e non sembrano avere una finalità introduttiva.

Il progressivo impoverimento dell'originaria ricchezza e complessità del curriculum filosofico insieme all'insegnamento sempre più frequentemente limitato alle generali panoramiche offerte dai professori, i quali non leggevano più in classe i testi oggetto di studio, avrebbe rispecchiato la crescente indisponibilità degli studenti, tra la fine del VI secolo e l'inizio del VII, a esaminare intere opere dei filosofi antichi, dei

quali non comprendevano più la lingua né il contesto storico-culturale. Un destino analogo avrebbe avuto il curriculum dell'eminente Scuola alessandrina di medicina, del quale era parte integrante l'esegesi sistematica del *Corpus Hippocraticum* e delle opere di Galeno, poi progressivamente abbandonata e sostituita anch'essa con lezioni basate su excerpta di prevalenti contenuti pratici.<sup>137</sup> Nella seconda metà del VII secolo, poco prima della conquista araba che avrebbe portato alla dissoluzione della Scuola di Alessandria, il curriculum di filosofia era divenuto un corso sintetico di logica aristotelica mescolata ad alcune nozioni basilari di medicina.<sup>138</sup>

#### § 4. La fissazione dell'ortodossia dottrinale nell'opera di Proclo e la 'fase normale' della Scuola neoplatonica nel VI secolo

Più di ogni altra tradizione filosofica dell'Antichità, la Scuola neoplatonica ha saputo darsi l'assetto di un'identificabile comunità scientifica le cui attività, svolte nei centri istituzionali di Atene e di Alessandria, si sono articolate attorno a un nucleo dottrinale canonico, riconosciuto dai suoi membri come istitutivo e regolativo della propria prassi di ricerca e di insegnamento. Perno dell'impalcatura teorica della Scuola è stata l'interpretazione fortemente sistematica data da Giamblico della filosofia di Platone, della quale lo scolarca siriano ha rielaborato l'originario sistema metafisico a partire dalle teorie esposte in dodici *Dialoghi* principali. Tali opere, una volta interpretate secondo le regole ermeneutiche prescritte, avrebbero tracciato una climax filosofica coincidente con la scala ascendente delle virtù e, di conseguenza, con l'itinerario di conversione dell'anima umana all'Uno-Bene, nel cui raggiungimento sarebbe consistito il fine unico della filosofia di Platone.<sup>139</sup> Recependo la teoria ontologica di Plotino e di Porfirio, nella quale erano già state sottoposte a vaglio critico le prospettive del Medioplatonismo ritenute compatibili con la dottrina originaria di Platone,<sup>140</sup> Giamblico ne ha articolato il sistema ipostatico ed emanativo, introducendovi tutta una serie di entità intermedie destinate a conferire alla processione ontologica la continuità e la gradualità necessarie per renderne coerente e duttile lo schema esplicativo.<sup>141</sup> Sul canone di Giamblico e sul correlato sistema metafisico si è incardinato l'impianto teorico della Scuola ateniese di Plutarco e di Siriano, che ha infine trovato la sua più sistematica e complessa formulazione nell'opera proclusiana. Al monumentale sistema di Proclo, fissato nei ponderosi *Commentari* da lui personalmente composti e pubblicati,<sup>142</sup> è stato riconosciuto già dai Neoplatonici della generazione successiva il merito di avere elevato l'interpretazione di Giamblico a canone unico dell'ortodossia platonica. Tale canone consentiva di discernere quale dottrina potesse ambire allo statuto di 'δόγμα πλατωνικόν',<sup>143</sup> quali corollari teoretici potessero essere tratti dal nucleo dottrinale della Scuola, quali esegesi dovessero essere ritenute incompatibili con tale nucleo, quali metodi interpretativi e modelli euristici dovessero essere utilizzati allo scopo di ampliare lo spettro esplicativo delle teorie della Scuola nell'invarianza dei capisaldi dottrinali e nella generale coerenza del sistema.

L'intento di stabilire un'ortodossia dottrinale nel Platonismo attraverso una lettura codificata delle opere del fondatore non emerge per la prima volta con lo scolarcato di Giamblico e dei Neoplatonici posteriori, ma già due secoli prima aveva informato il programma di ricerca dei filosofi medioplatonici. La fissazione di un canone ermeneutico per le esegesi di Platone era già stata avvertita nel II secolo d.C. come un compito non più rinviabile a causa della deriva scettica pericolosamente impressa dall'Accademia nuova all'interpretazione della filosofia platonica. La fissazione di un canone ermeneutico unitario e vincolante appariva come l'unico mezzo efficace per assicurare una posterità al Platonismo originario. La filosofia del fondatore aveva subito un progressivo sfaldamento in una serie di rivoli interpretativi minori e contraddittori che, degrandendolo a mera avanguardia delle filosofie peripatetiche, stoiche e scettiche, minacciavano di renderlo irrilevante. In un suo lungo frammento,<sup>144</sup> Numenio attribuisce la persistenza della Scuola pitagorica e della Scuola epicurea alla fissazione, a opera dei rispettivi fondatori, di un canone dottrinale vincolante e intangibile. Tale canone non concedeva margini di innovazione o di critica ai successori, come dimostra la formula celebre dell'*Ipse dixit* destinata a spegnere ogni tentazione di rielaborazione personale. Ogni atto di integrazione o di innovazione del nucleo dottrinale della Scuola era inteso dagli Epicurei come un'aperta violazione del patto ideale stretto tra maestro e discepoli, e proprio il generale ossequio tributato dai successori di Epicuro al sistema teorico del fondatore aveva conferito alla comunità epicurea l'assetto di una 'repubblica ben governata'. Al contrario, nel Platonismo sin dai suoi primordi era pericolosamente assente non solo una simile ortodossia, tesa a proteggere e tramandare la dottrina del maestro nella sua purezza e unità, ma anche un vero interesse alla sua creazione. Nell'Accademia antica, già a ridosso della morte di Platone, erano chiaramente percepibili le deviazioni dottrinali impresses dagli immediati successori Speusippo, Senocrate e Polemone, i quali – nelle parole di Numenio – forse per la propria inadeguatezza filosofica o forse per malcelate ambizioni personali ne avrebbero lasciato cadere parti rilevanti. Sempre secondo Numenio, la speciale vulnerabilità del pensiero di Platone alle deviazioni dottrinali sarebbe discesa dal doppio binario dell'oralità esoterica e della scrittura essoterica, sul quale il filosofo aveva incardinato il proprio insegnamento. Benché nell'oralità dialettica le dottrine platoniche fossero state espone in modo formale e sistematico, la divulgazione essoterica dei *Dialoghi* aveva offerto a un pubblico molto vasto diversi punti d'appoggio per un'interpretazione aristotelizzante, stoica o scettica dei loro contenuti. Questa circostanza spiegherebbe, come è stato sottolineato da Tarrant,<sup>145</sup> la disinvoltura con la quale i successori di Platone non hanno esitato a imprimere svolte talvolta cruciali all'interpretazione del suo pensiero, senza tuttavia manifestare mai l'espressa volontà o la piena consapevolezza di segnare cesure traumatiche nella sua tradizione. Le deviazioni dottrinali dei successori di Platone e le tre diverse fasi dell'Accademia che ne sono conseguite sarebbero state esito di un genuino interesse speculativo a enfatizzare alcune tesi del maestro a scapito di altre, tutte ugualmente contenute nei *Dialoghi*. Consapevole dei rischi insiti nella divulgazione delle dottrine attraverso gli scritti, il medioplatonico Numenio è stato uno dei primi a teorizzare, con acume e lungimiranza,

la necessità di fissare un canone dottrinale del Platonismo allo scopo di salvaguardarne l'originaria purezza e unità e così sottrarlo, nelle sue parole, al medesimo destino di Penteo smembrato dalle Baccanti. Paradossalmente, la Scuola neoplatonica ha inteso l'interpretazione che i Medioplatonici avevano proposto di elevare a parametro dell'ortodossia come ancora significativamente deviante dalla vera dottrina di Platone.

Nelle pagine iniziali della *Teologia Platonica*<sup>146</sup> Proclo evoca la lunga eclissi esperita dalla dottrina del fondatore già a partire dai suoi allievi diretti, Speusippo e Senocrate, poi proseguita durante l'Accademia media, l'Accademia nuova e il pensiero medioplatonico, infine giunta a termine con la speculazione di Plotino, con la quale sarebbe finalmente riemerso il genuino pensiero di Platone. In coerenza con questa tesi, ogniqualvolta Proclo richiama le tesi di Plutarco di Cheronea, di Attico, di Severo e di Numenio, lo fa, come sottolinea Dillon,<sup>147</sup> allo scopo di contestarne i fraintendimenti e gli errori dottrinali, i più grossolani dei quali sarebbero stati la teoria della creazione temporale del mondo, l'idea della preesistenza di un'Anima irrazionale cosmica, causa primordiale del male dell'Universo, e la tesi del primato ontologico del Demiurgo, identificato con il Bene, sulle Idee, ridotte a mere ragioni formali delle entità sensibili, create e poi instillate nella materia dalla divinità artigiana.<sup>148</sup>

Nonostante le insufficienze teoretiche e la presunta eterodossia dei pensatori medioplatonici, è innegabile che il canone di Giamblico, così come è stato ripreso e articolato dai diadochi ateniesi, abbia contratto forti debiti con i loro pionieristici tentativi di unificazione dottrinale e di sistematizzazione. Ai filosofi medioplatonici risale l'uso metodico del commentario come strumento di rielaborazione teoretica della filosofia platonica nonché la fissazione di un preciso ordine di lettura dei *Dialoghi* funzionale a rintracciarne il sotteso disegno etico e metafisico. Nell'*Alcibiade* veniva già indicato da questi pensatori l'inizio dell'intera filosofia di Platone, giacché in esso l'uomo conosce se stesso, convertendosi alla propria interiorità e scoprendo di non essere né il corpo né il composto, bensì la sola anima. All'*Alcibiade* facevano seguito il *Fedone*, che verte sulla figura del filosofo e sul suo specifico genere di vita, quindi la *Repubblica* nel suo statuto di summa etico-politica e, infine, il *Timeo*, considerato come la summa fisica e teologica. Al primo secolo d.C. risalgono le esegesi platoniche di Eudoro di Alessandria, mentre intorno alla metà del II secolo vedono la luce i *Commentari al Timeo* di Tauro, Gaio, Attico, Severo e Numenio, cui si affiancano l'anonimo *Commentario al Teeteto*, forse opera di Albino, i 24 libri di esegesi sistematiche che Arpocrazione di Argo ha dedicato a Platone,<sup>149</sup> l'*Epitome* e l'*Isagoge* di Albino, il *De Platone et eius dogmate* di Apuleio, le esegesi di Plutarco di Cheronea. L'eterogeneità delle teorie e dei metodi seguiti dai pensatori medioplatonici, la mancanza di un centro istituzionale nel quale coordinare i risultati delle rispettive ricerche e, in sostanza, l'incapacità di dare alla propria corrente un assetto scolastico hanno finito per consegnare a Giamblico e ai suoi successori il compito di fissare l'ortodossia del Platonismo.

I filosofi neoplatonici hanno sempre posseduto una viva consapevolezza del proprio ruolo di artefici del canone della filosofia di Platone, della quale si sentivano chiamati a ripristinare e a custodire l'originaria purezza. In un frammento conservato da Fozio,<sup>150</sup> il filosofo alessandrino Ierocle, che aveva studiato ad Atene sotto la guida

del neoplatonico Plutarco, evoca la sequenza dei pensatori che, da Ammonio Sacca allo stesso Ierocle passando per Plotino, Porfirio, Giamblico e Plutarco, avrebbe costituito la tradizione della “filosofia *purificata* di Platone”. Similmente, nella *Teologia Platonica*<sup>151</sup> Proclo annovera nel ‘coro dell’Intelletto divino’, al quale conduce l’estasi dionisiaca provocata dalla lettura dei *Dialoghi* platonici, i filosofi Plotino, Amelio, Porfirio, Giamblico, Teodoro d’Asine e Siriano, tracciando con questa successione il perimetro istituzionale della Scuola neoplatonica nonché i contributi teorici confluiti nel suo nucleo dottrinale. Nella *Vita di Proclo*, Marino descrive l’attività del maestro come espressamente volta ad assicurare che, nell’avvicendamento degli scolarchi, la dottrina di Platone fosse preservata nella sua purezza senza subire alcuna adulterazione.<sup>152</sup> Marino riporta come, a ridosso della morte prematura di Siriano e in ossequio alle istruzioni da lui ricevute, Proclo si sia dedicato nei successivi cinque anni a una febbrile attività di rielaborazione e sistematizzazione delle esegesi sviluppate dai predecessori. Operando le necessarie cernite, correzioni e armonizzazioni nella ricca messe di interpretazioni testuali, corollari, argomentazioni e teorie generali trasmesse dai maestri, Proclo ha elaborato un monumentale sistema metafisico, complesso e organico, il cui impianto risultava altresì coerente con i capisaldi della teologia caldaica.<sup>153</sup> A questa imponente opera di sistematizzazione reca testimonianza anche Damascio. Nella sua *Historia philosophica*,<sup>154</sup> l’immediato successore di Siriano, il filosofo Domnino, viene descritto come un uomo scarsamente versato in filosofia che, durante il proprio scolarcato di transizione, non ha comunque esitato a introdurre i propri ‘φιλοσοφήματα’ nel sistema dottrinale di Plutarco e di Siriano. Una volta succeduto alla guida della Scuola, Proclo si sarebbe trovato nella necessità di scrivere un ‘trattato purificatorio’, intitolato ‘Περὶ τῶν δογμάτων τοῦ Πλάτωνος’, volto a denunciare e a respingere la falsificazione operata da Domnino dell’autentica dottrina platonica. In due ulteriori passi dell’*Historia philosophica*<sup>155</sup> Damascio sottolinea il riconoscimento e il rispetto dell’ortodossia proclusiana mostrati da parte dei suoi successori. Stando al primo di tali passi, il diadoco Marino avrebbe composto un *Commentario al Parmenide*, nel quale le Enadi trascendenti erano intese alla stregua di principi universali, correlati alla dimensione cosmica piuttosto che a quella intellegibile e spirituale. Una lettera di Isidoro gli fece, allora, notare che l’esegesi teologica, che era quella offerta da Proclo, restava la più vera. Dopo aver letto il commento di Isidoro, Marino avrebbe volentieri distrutto l’opera, se non fosse stata già pubblicata. Stando al secondo passo di Damascio, Proclo avrebbe inizialmente riposto nel giovane Isidoro le proprie speranze di successione alla guida della Scuola. Nel proporgli il prestigioso incarico, Proclo gli chiarì che, qualora avesse accettato di ricoprire tale ruolo, avrebbe dovuto attenersi a tre regole fondamentali: non arrecare pregiudizio alla reputazione di Platone; non negliere la posizione dottrinale di Giamblico e di Plutarco; non anteporre mai l’ambizione personale all’interesse della Scuola. Infine, all’ortodossia stabilita dalle esegesi proclusiane e al loro rango di testi canonici fanno riferimento i membri della Scuola neoplatonica alessandrina. Nel prologo al trattato sul *De interpretatione*, Ammonio esprime fiducia nell’originalità delle proprie esegesi, affermando però di averle concepite sulla scorta dell’omonimo trattato del ‘divino maestro Proclo’,<sup>156</sup> al quale Ammonio riconosce va-

lore paradigmatico tanto per la sagacia interpretativa quanto per il discernimento scientifico della natura degli Esseri. Ugualmente Simplicio, in un passo del *Commentario alla Fisica*,<sup>157</sup> afferma che tutti i filosofi della tradizione platonica successivi a Proclo ne hanno fedelmente seguito l'impianto dottrinale, con le uniche eccezioni di Asclepiodoto e Damascio. Il primo si sarebbe discostato da Proclo per dare libero corso alla propria creatività, che però lo stesso Damascio<sup>158</sup> descrive come apprezzabile a livello dialettico, ma non brillante sul piano metafisico. Damascio si sarebbe, invece, discostato da Proclo nell'intento di restituire maggiore centralità, nel nucleo dottrinale della Scuola, al suo fulcro primitivo costituito dalla metafisica di Giamblico.<sup>159</sup> A tale tentativo rinviano le esegesi dell'ultimo diadoco, le quali non a caso sono esposte sotto forma di *quaestiones disputatae* sulle soluzioni offerte da Proclo alle aporie più dibattute nella Scuola. Di tali soluzioni Damascio tende generalmente a proporre versioni dialetticamente più raffinate, il cui grado di originalità non è, però, mai tale da scuotere le fondamenta del paradigma teoretico proclusiano. Del genere di innovazioni introdotte da Damascio sono sintomatiche la soluzione da lui offerta all'aporia dell'anima irrazionale nel suo statuto di 'semovente apparente',<sup>160</sup> la quale articola in termini logicamente più raffinati la posizione già assunta da Siriano, e la sostituzione delle Enadi proclusiane, che incarnano il momento ontologico della partecipabilità dell'Uno, con un secondo Uno,<sup>161</sup> già teorizzato da Giamblico e destinato, anche nella prospettiva di Damascio, a svolgere la medesima funzione di mediazione tra l'Uno e l'Essere intellegibile. Questa funzione era stata assegnata da Proclo alle Enadi, anziché al secondo Uno previsto da Giamblico, allo scopo di evitare problematiche duplicazioni ontologiche come anche per postulare, in coerenza con la legge ternaria che domina la processione su tutti i livelli, una prima emanazione dell'Uno che fosse al tempo stesso plurale e, però, ancora omogenea alla propria Causa. In generale, a differenza di Giovanni Filopono che con il proprio trattato *De aeternitate mundi contra Proclum* si è drasticamente dissociato dalla Scuola neoplatonica, attaccandone una delle dottrine fondamentali, Damascio si è saldamente mantenuto all'interno dei confini dell'ortodossia proclusiana e, senza mai sconfinare nell'eterodossia, ha utilizzato tutto il margine di manovra a sua disposizione per esprimere l'originalità cui il suo talento dialettico gli consentiva di aspirare. Similmente, I. Hadot<sup>162</sup> ha dimostrato che i testi pervenuti di Simplicio, che pure era stato allievo di Damascio, hanno principalmente seguito il sistema proclusiano, mutuandone la dottrina del male come illanguidimento ed epifenomeno del bene e la correlata teodicea, la concezione della scala ontologica dominata dalla gradualità e dalla continuità, la dottrina dell'Intelletto. Nello stesso senso è evidente che, benché Olimpiodoro abbia avuto per maestro anche Damascio oltre che Ammonio, ogniquale volta la posizione degli altri esegeti si discosta da quella di Proclo, lo scolarca alessandrino si impegna a ricondurre le soluzioni degli altri interpreti nell'alveo del sistema del Diadoco. Le lezioni superstiti di Olimpiodoro sull'*Alcibiade* e sul *Fedone* dipendono in misura rilevantissima dagli omonimi *Commentari* di Proclo, che infatti viene citato a più riprese. Elia, infine, attribuisce a Proclo la paternità di tutte le divisioni dell'opera aristotelica e dell'individuazione dei relativi scopi,

divisioni sulle quali era ancora basato l'insegnamento del curriculum aristotelico nella Scuola di Alessandria al termine del VI secolo.<sup>163</sup>

La fissazione dell'ortodossia dottrinale del Platonismo compiuta nelle Scuole neoplatoniche ha trovato nell'esegesi in forma di commentario sistematico<sup>164</sup> lo strumento euristico più congeniale e versatile, dato che nel suo formato hanno potuto articolarsi tanto la ricerca teoretica quanto la letteratura scientifica e la didattica. Il commentario, per la sua natura schematica e ripetitiva, si prestava a un approccio esegetico finemente regolato sia nei presupposti teorici che nel metodo, rivelandosi in tal senso più duttile di un modello didattico e di scrittura che, disancorato dalla struttura del testo commentato, avesse riproposto da angolature libere un'interpretazione generale della filosofia platonica o aristotelica. La 'natura stratificata' del commentario consentiva all'esegeta di tesaurizzare le conquiste teoriche della Scuola e, contestualmente, di inserire le proprie interpretazioni nel quadro della sua articolata tradizione, della quale si impegnava a dare conto considerandone le prospettive più rilevanti e valutandone ogni volta l'emendabilità e l'ammissibilità in base al loro grado di approssimazione alla verità, fissata dal canone degli scolarchi ateniesi. Oltre alla preservazione e al consolidamento del bagaglio teoretico della Scuola, il commentario era funzionale all'espansione dell'ambito di applicazione dei suoi schemi esplicativi, che esso perseguiva attraverso la soluzione delle aporie generate dall'assorbimento delle tradizioni di pensiero affini. Di tali tradizioni le più rilevanti sono state l'epopea omerica, la poesia esiodea, l'orfismo, il pitagorismo, le credenze misteriche orientali, parte della filosofia presocratica oltre che, naturalmente, la filosofia aristotelica.<sup>165</sup>

La letteratura scientifica dei filosofi neoplatonici si lascia ordinare in tre generi fondamentali. Il primo è costituito dagli 'ὑπομνήματα', veri e propri trattati stilati in forma di commentario, nei quali i filosofi neoplatonici rielaboravano e fissavano il contenuto delle proprie lezioni. Questo genere di pubblicazione presupponeva una rilevante misura di originalità rispetto ai trattati già esistenti sul medesimo argomento. Nelle intenzioni di un autore neoplatonico, il proprio ὑπόμνημα avrebbe dovuto offrire una prospettiva in qualche misura inedita sul tema dell'indagine e per questo, pur recuperando le tesi centrali dei predecessori, non doveva essere del tutto sovrapponibile ad altre opere della Scuola. Secondo quanto riportato da Suida,<sup>166</sup> lo scolarca Marino avrebbe composto un ὑπόμνημα sul *Filebo*, sottoponendolo poi al giudizio dell'allievo Isidoro; quest'ultimo ne avrebbe scoraggiato la pubblicazione, perché nulla aggiungeva all'omonimo *Commentario* di Proclo, cosicché Marino lo diede alle fiamme. Proclo e i diadochi ateniesi si sono massimamente serviti di questo genere di pubblicazione, mentre degli scritti provenienti dalla Scuola di Alessandria tra il V e il VI secolo solo il citato commentario di Ammonio al *De interpretatione* è un ὑπόμνημα.

Un secondo genere di pubblicazione veniva scelto quando un filosofo non riteneva che il grado di originalità delle proprie lezioni fosse tale da motivarne la rielaborazione in un vero e proprio trattato. Affinché non ne andasse perduto il contenuto, egli affidava a uno o più dei propri uditori il compito di stenderne un protocollo, grazie al quale il ciclo di lezioni restava preservato nella biblioteca della Scuola. Tali protocolli circolavano sotto il nome del professore che li aveva dettati ed erano generalmente

accompagnati dal sottotitolo: “ἀπὸ φωνῆς τοῦ φιλοσόφου ...”, come è il caso delle opere superstiti di Olimpiodoro. Il commento veniva pubblicato a nome del professore solo su sua espressa autorizzazione, conseguente alla verifica della fedeltà del protocollo al proprio dettato. Diversamente, quando gli appunti delle lezioni venivano rielaborati e integrati dall’uditore, i protocolli venivano pubblicati a nome dell’estensore, come è stato per esempio il caso del *Commentario al Fedone* di Proclo,<sup>167</sup> il quale raccoglieva e rielaborava le lezioni del maestro Plutarco, contaminandole con le esegesi di Siriano. Per l’opera di riscrittura e di armonizzazione realizzata da Proclo, Plutarco avrebbe invitato il giovane allievo a pubblicare le esegesi a suo nome. Similmente, le opere aristoteliche di Ammonio, con l’eccezione del menzionato trattato sul *De interpretatione*, sono state pubblicate dagli allievi Asclepio e Giovanni Filopono, i quali ne riconducono esplicitamente l’impalcatura e i contenuti al proprio maestro. Nei *Prolegomena alla Logica di Aristotele*,<sup>168</sup> Olimpiodoro sottolinea, infine, con una certa ambiguità che una delle principali cause della trasmissione di trattati sotto falso nome sia dovuta alla ‘benevolenza’ degli studenti verso i loro maestri, dei quali hanno preservato le dottrine in protocolli poi pubblicati a proprio nome.

Il terzo genere di letteratura scientifica coltivato dai filosofi neoplatonici era esclusivamente funzionale alla didattica della Scuola e non era, quindi, destinato a raggiungere un pubblico più ampio della cerchia degli studenti. Questo genere di letteratura consisteva generalmente nelle versioni epitomate dei trattati e dei protocolli delle lezioni attribuiti ai professori oppure in miscellanee di excerpta tratti da tali pubblicazioni, le quali circolavano in forma anonima in ragione dell’impossibilità di attribuirne la paternità agli autori epitomati e copiati. A questo genere letterario sono riconducibili gli stessi *Prolegomena alla filosofia di Platone*, non a caso trasmessi in forma anonima, la cui struttura è analizzata nel prossimo paragrafo. L’attività di ricerca e di pubblicazione dispiegata nelle Scuole di Atene e di Alessandria dal tempo dello scolarcato di Plutarco fino alla fine del VI secolo d.C. ha raggiunto livelli di notevole complessità e produttività nonostante la congiuntura storica estremamente sfavorevole. Lo dimostra l’ingente mole di opere giunte sotto il nome dei filosofi neoplatonici vissuti nell’età di Giustiniano, le quali occupano da sole, come è stato recentemente sottolineato,<sup>169</sup> 20 degli 80 volumi complessivi dei *Commentaria in Aristotelem Graeca*.

Il fatto che tutte le opere superstiti di Olimpiodoro siano riconducibili al secondo genere di letteratura scientifica utilizzato dai Neoplatonici, destinato alla riproposizione dei prescritti modelli teorici piuttosto che all’introduzione di novità maggiori, conferma la sua appartenenza alla fase normale della Scuola. Un breve passo dei suoi *Prolegomena alla Logica di Aristotele*<sup>170</sup> getta luce sulla comprensione che lo scolarca aveva maturato del proprio ruolo sia all’interno della Scuola che nel contesto socio-politico dell’Alessandria del VI secolo. Trattando del settimo ‘κεφάλαιον’ previsto dalle lezioni propedeutiche al curriculum aristotelico, relativo al genere e alla divisione delle opere dello Stagirita, Olimpiodoro afferma che il ruolo dell’esegeta è ugualmente definito dalla capacità interpretativa e dal discernimento scientifico degli Esseri, qualità che nell’incipit del trattato sul *De interpretatione* Ammonio aveva riconosciuto in termini paradigmatici a Proclo.<sup>171</sup> La capacità interpretativa ha un carattere eminentemente



analitico ed euristico, essendo essa funzionale al rinvenimento della verità filosofica contenuta nel testo commentato. Il discernimento scientifico ha, invece, natura teoretica e generalizzante, nel momento in cui distingue le dottrine vere da quelle false. Il ruolo dell'esegeta, che persegue un fine tanto storico-analitico quanto teoretico, presuppone un elevato grado di autonomia intellettuale, dato che l'esito delle sue ricerche non può essere condizionato dall'ufficio che occupa presso un'istituzione. Secondo Olimpiodoro, l'opportunità di guidare la cattedra di una Scuola non può avere come contropartita, per il professore, la messa a disposizione "delle orecchie e della lingua", ossia l'indulgenza acritica verso tutto ciò che risulta coerente con gli schemi teorici della tradizione di appartenenza. Nell'ambito della propria istituzione l'esegeta non deve mai rinunciare all'autonomia di pensiero né all'assunzione di posizioni personali a fronte delle teorie accreditate dei maestri. D'altro canto, il professore non deve neppure dissimulare l'adesione alla propria Scuola, associandosi di volta in volta alle diverse correnti filosofiche alla stregua di un attore che indossa ogni volta delle maschere di scena. La medietà aurea tra la libertà filosofica e l'appartenenza alla Scuola viene raggiunta dall'esegeta attraverso il riferimento ai "modelli e ai criteri esegetici veri" (τύπους ... και κανόνας ἀληθεῖς) di cui dispone, ossia in virtù delle nozioni innate e dei canoni ermeneutici della propria tradizione filosofica, guardando ai quali il professore è in grado di discernere ciò che è detto con correttezza da ciò che non lo è. Olimpiodoro segnala, dunque, tre elementi essenziali della propria prassi scientifica: la personale valutazione critica delle tesi filosofiche espresse nei testi commentati come segno della propria irrinunciabile autonomia intellettuale; l'uso sistematico dei criteri esegetici e dei parametri dottrinali offerti dalla Scuola neoplatonica a orientamento dell'attività di ricerca e di insegnamento; l'aperta adesione al Neoplatonismo e al suo canone dottrinale. Egli dà prova della propria autonomia filosofica, quando discute criticamente le tesi dei propri più accreditati predecessori, indicando la prospettiva nella quale tali tesi possono essere armonizzate oppure scartate l'una a favore di un'altra. In modo simile, specialmente nei commentari all'*Alcibiade* e al *Fedone*, Olimpiodoro integra a più riprese il testo commentato e la relativa tradizione esegetica con concetti e argomentazioni originali. Lo scolarca richiama costantemente la propria adesione all'ortodossia proclusiana, citando e sostenendo le soluzioni offerte dal Diadoco alle aporie più rilevanti e armonizzandole con quelle divergenti di altri influenti autori. Infine, Olimpiodoro ribadisce la propria appartenenza al Neoplatonismo greco e alla sua teologia politeistica anche quando si impegna a spiegarne i concetti in termini più accessibili alla concezione monoteistica del divino dell'uditorio cristiano.

Per comprendere la concezione del ruolo dell'esegeta maturata da Olimpiodoro è opportuno richiamare un ulteriore brano, analogo solo in apparenza a quello appena citato, tratto dai *Prolegomena alle Categorie di Aristotele* del suo successore Elia. Dopo avere definito la 'Scuola filosofica' come una comunità di scienziati caratterizzata tanto dall'accordo su un nucleo teorico originale quanto dal comune disaccordo sulle teorie avanzate da altre tradizioni scientifiche, anche Elia definisce l'esegeta come depositario di capacità tanto interpretative quanto scientifiche. Compito del professore è, infatti, spiegare gli elementi oscuri del testo, discernere il vero dal falso e separare le affer-

mazioni nulle da quelle fondate. Nel brano rilevante di Elia, però, non si trova più alcun riferimento ai parametri esegetici veri, sulla scorta dei quali diviene possibile operare la distinzione tra tesi vere e tesi false. Elia ribadisce l'opportunità, già fatta valere da Olimpiodoro, che il professore non dissimuli la propria adesione a una Scuola; tuttavia, questa esortazione è ripresa nel senso che l'esegeta 'non deve farsi violenza' per essere necessariamente un platonico interpretando Platone o un aristotelico interpretando Aristotele. Il professore deve evitare le forzature ermeneutiche operate tanto da Giamblico quanto da Alessandro d'Afrodisia. L'esegeta evocato da Elia non deve essere un 'simpatizzante' alla stregua di questi due filosofi, ma deve semplicemente interpretare Aristotele con Aristotele e Platone con Platone.<sup>172</sup> L'accentuazione del dovere di equidistanza dal Peripato e dall'Accademia, così come sembra emergere dal brano di Elia, suggerisce che nel passaggio dallo scolarcato di Olimpiodoro a quelli successivi del ruolo dell'esegeta sia stata preservata soltanto l'autonomia critica, mentre ne sarebbe stata archiviata l'identificazione con la Scuola di appartenenza in quanto questa necessariamente comportava l'adesione ai suoi 'criteri ermeneutici veri' e la loro sistematica applicazione. Pertanto, se nella prospettiva di Olimpiodoro l'esegeta era il libero pensatore che, muovendo sia dalle nozioni innate che dalle proprie genuine convinzioni filosofiche, sosteneva e diffondeva la tradizione cui apertamente aderiva, estendendone l'ambito di applicazione attraverso l'esegesi sistematica e rigorosa di tutte le opere riconducibili nel suo alveo, per Elia il ruolo del professore doveva essere concepito in termini ideologicamente più laici. Elia ha applicato, nelle proprie lezioni su Aristotele, il canone di Giamblico<sup>173</sup> e sembra ancora descriversi come un discepolo di Platone;<sup>174</sup> tuttavia, la sua descrizione del ruolo dell'esegeta, obbligato a tenere a una laica equidistanza dal Platonismo e dall'Aristotelismo, non rinvia più a dei parametri scientifici universali sulla scorta dei quali ogni elemento dei testi commentati e ogni descrizione della realtà possono essere oggettivamente compresi e valutati. L'esortazione di Elia a interpretare Platone con Platone e Aristotele con Aristotele preannuncia una concezione più erudita della filosofia, la cui neutralità in relazione alla 'verità ultima' consente l'insegnamento di un curriculum classico da parte di professori cristiani per un auditorio cristiano. Con Elia l'esegeta si sposta su una posizione di neutralità dottrinale, intendendo il proprio impegno non più come un contributo attivo all'affermazione di una specifica Scuola, bensì come l'utile trasmissione di nozioni nell'ambito dell'unica tradizione cristiana. Nel passaggio da Olimpiodoro a Elia si conclude la fase normale della Scuola neoplatonica.

### § 5. I *Prolegomena alla filosofia di Platone* e le lezioni propedeutiche al curriculum platonico di Olimpiodoro

Il breve scritto anonimo trasmesso sotto il titolo di *Prolegomena Philosophiae Platonicae* è contenuto nel manoscritto *Vindobonensis phil. graec. 314 V*,<sup>175</sup> il medesimo che ha preservato anche il *Carmen aureum* pitagorico e il relativo *Commento ai versi d'oro* di Ierocle.

Per i numerosi passi paralleli che legano quest'opera ai *Commentari* superstiti di Olimpiodoro e specialmente alla *Vita di Platone* che apre il suo *Commentario all'Alcibiade*,

allo scolarca alessandrino P. Lambecius,<sup>176</sup> L. Skowronski<sup>177</sup> e W. Norvin<sup>178</sup> hanno attribuito la paternità dello scritto anonimo. Tale attribuzione è stata in seguito contestata da Beutler<sup>179</sup> e più recentemente da Westerink<sup>180</sup> in ragione di alcune discrepanze messe in luce tra le tesi espresse da Olimpiodoro nei propri *Commentari* e quanto affermato nei *Prolegomena*. Tali divergenze hanno indotto Westerink a collocare il loro anonimo autore nella cerchia degli allievi di Elia, la cui opera superstite presenta numerosi passi letteralmente sovrapponibili a brani di Olimpiodoro e, transitivamente, ad alcuni brani dei *Prolegomena*.

Le uniche autorità neoplatoniche citate nella breve opera anonima sono Giamblico e Proclo, per ciascuno dei quali è mantenuto l'attributo 'θεῖος', che accompagna naturalmente anche il nome di Platone. Nel paragrafo iniziale dello scritto, che ricalca l'incipit del *Commentario all'Alcibiade* di Olimpiodoro, è citata l'opera di teologia di Aristotele, al quale è riservato in coerenza con la tarda letteratura neoplatonica l'aggettivo 'δαμόνιος'.<sup>181</sup> L'uso di queste espressioni corrobora l'ipotesi che l'anonimo autore sia stato un intellettuale pagano o, in alternativa, un cristiano con un vivo interesse per la filosofia classica e per la preservazione dei suoi caratteri originali.<sup>182</sup> L'opera non contiene alcun riferimento a Ierocle, ad Ammonio e a Damascio. Secondo Westerink, a favore della collocazione dei *Prolegomena* nel milieu accademico della Scuola di Alessandria deporrebbero le vistose analogie con l'opera di Olimpiodoro e soprattutto l'assenza di riferimenti a Damascio. Non meno significativa è, tuttavia, la descrizione della scala delle virtù contenuta nei *Prolegomena*, la quale termina con le virtù teoretiche<sup>183</sup> e tralascia le virtù esemplari e quelle mistiche o teurgiche, centrali nella dottrina di Proclo, Marino e Damascio, così mostrandosi più coerente con l'approccio della Scuola di Alessandria che non con quello della Scuola di Atene. In considerazione delle vistose analogie concettuali e stilistiche esistenti tra i *Prolegomena* e l'opera di Olimpiodoro, alla quale rinviano in egual misura le esegesi di Elia e di David, e in assenza di simili analogie con le opere di Ammonio e con i *Commentari* pervenuti degli scolarchi ateniesi, è ragionevole ipotizzare che l'autore dei *Prolegomena* sia stato un pensatore attivo tra la metà del VI secolo e l'inizio del VII presso la Scuola di Alessandria, forse non in qualità di professore, bensì di mero uditore in ragione delle numerose inesattezze riscontrabili nello scritto, difficilmente riconducibili all'imperizia del copista.<sup>184</sup>

Westerink ha individuato quattro fondamentali discrepanze tra le opere di Olimpiodoro e i *Prolegomena*, la cui portata impedirebbe di attribuirne la paternità allo scolarca. (1) Nei *Prolegomena* si afferma che i sensi non percepiscono l'essenza delle realtà sensibili, mentre nel *Commentario al Fedone* Olimpiodoro asserisce che i sensi percepiscono tale essenza; (2) nei *Prolegomena* vengono menzionati quattro generi di ignoranza, mentre nel *Commentario all'Alcibiade* ne vengono considerati soltanto due generi; (3) lo scopo dell'*Alcibiade primo* è descritto nei *Prolegomena* in modo diverso rispetto al *Commentario all'Alcibiade*; (4) la divisione interna del *Gorgia* è compiuta diversamente nei *Prolegomena* e nel *Commentario al Gorgia*.<sup>185</sup> La rilevanza di tali differenze non è, tuttavia, sufficiente a escludere la riconducibilità dello scritto a Olimpiodoro.

Nei *Prolegomena*,<sup>186</sup> allorché l'anonimo autore afferma che i sensi non colgono l'essenza dei sensibili ('τῆν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν οὐ γινώσκουσιν'), ma soltanto la loro

impressione, il termine ‘οὐσία’ è usato nell’accezione generale di ‘ragione formale’ delle realtà naturali e, quindi, di forma instillata nella materia. Nel brano rilevante del *Commentario al Fedone*,<sup>187</sup> il termine ‘οὐσία’ è usato, invece, in due significati diversi: in un caso, esso designa la forma dell’ente sensibile inteso come ‘materia formata’; nell’altro, ‘οὐσία’ denota l’essenza in quanto ragione formale degli enti sensibili, la quale ha rango di universale ed è qualificata da Olimpiodoro con la perifrasi ‘οὐσία ἢ ὄντως’. Nel passo del *Commentario al Fedone* Olimpiodoro afferma allora che, al contrario di quanto ammesso dal Peripato, la sensazione è in grado di cogliere anche l’essenza degli enti sensibili, tuttavia intesa non come ragione formale e come definizione, bensì come forma particolare dell’ente percepito, la quale ha essa stessa lo statuto di oggetto sensibile. La sensazione coglierebbe anche la ripetizione di determinate caratteristiche delle forme sensibili che le consentirebbe di riconoscere il tutto dalla parte, mentre è naturalmente impossibile che essa colga l’essenza intesa come genere universale istanzato. Pertanto, la differenza tra quanto rispettivamente affermato nel *Commentario al Fedone* e nei *Prolegomena* in merito alla capacità conoscitiva della sensazione non appare come una vera contraddizione, bensì come la considerazione della medesima questione da differenti angolature.

La seconda discrepanza segnalata da Westerink fa leva sulla distinzione, operata nei *Prolegomena*, tra quattro generi di ignoranza, ovvero tra l’ignoranza semplice, l’ignoranza duplice, l’ignoranza della peggiore forma e l’ignoranza sofisticata, mentre nel *Commentario all’Alcibiade* Olimpiodoro menziona unicamente l’ignoranza semplice e l’ignoranza duplice. A questo riguardo è innanzitutto opportuno premettere che l’ignoranza della peggiore forma e l’ignoranza sofisticata non costituiscono due ulteriori generi di ignoranza, bensì attuazioni contingenti o casi specifici dell’ignoranza semplice, definita dalla consapevolezza della mancanza di conoscenza. L’ignoranza della peggiore forma è, infatti, un’ignoranza della quale si è consapevoli e che però non si è disposti a rimuovere per amore dei propri pregiudizi, mentre l’ignoranza sofisticata è un’ignoranza della quale si è consapevoli e che però si vuole occultare attraverso espedienti di natura retorica. La loro mancata menzione nello scritto di Olimpiodoro può essere ricondotta sia alla natura secondaria e parziale di queste due specie di ignoranza semplice sia al fatto che solo di ignoranza semplice e di ignoranza duplice tratta l’*Alcibiade primo*, e non a caso a queste due sole forme di ignoranza accenna anche Proclo nel proprio *Commentario* a tale dialogo. Infine, nel *Commentario al Gorgia* Olimpiodoro fa riferimento al modo di discorrere dei sofisti, i quali vogliono convincere nonostante la propria ignoranza, alludendo all’“ignoranza sofisticata di Gorgia”, volta persuadere su materie che il sofista è il primo a ignorare.<sup>188</sup> Pertanto, la mancata citazione da parte di Olimpiodoro delle due ulteriori specie dell’ignoranza semplice nel *Commentario all’Alcibiade* non sembra essere sufficiente per dimostrare l’estraneità dello scolarca alla stesura dell’operetta anonima.

La terza discrepanza messa in luce da Westerink fa leva sul diverso scopo attribuito all’*Alcibiade* nel *Commentario* di Olimpiodoro e nei *Prolegomena*, i quali ne individuano il fine anche nella “confutazione dell’ambizione dell’uomo”.<sup>189</sup> Questa descrizione dello scopo dell’*Alcibiade* è richiamata nei *Prolegomena* a titolo esemplificativo per gettare

luce su uno dei criteri esegetici di Giamblico, stando al quale il tema dei *Dialoghi* non deve mai essere ricercato nelle qualità accidentali dei personaggi, ovvero nella loro ‘materia’, ma deve sempre essere tradotto sul piano dell’universale. In questo caso, i *Prolegomena* non propongono una diversa definizione dello scopo dell’*Alcibiade* e ciò non accade neppure in seguito, quando tale scopo viene individuato nell’acquisizione della ‘conoscenza di sé’,<sup>190</sup> senza la reduplicazione ‘se stesso’ enfatizzata tanto nel *Commentario all’Alcibiade* di Olimpiodoro quanto in quello di Proclo.<sup>191</sup> L’omissione della reduplicazione è riconducibile al carattere ancora propedeutico e generale della trattazione offerta dai *Prolegomena*. La distinzione tra ‘sé’ e ‘se stesso’ presuppone, infatti, un’analisi dello scopo dell’*Alcibiade* imperniato sulla distinzione tra l’anima tripartita e l’anima razionale nonché tra la vita politica e la vita catartica e teoretica, oggetto del successivo ciclo di lezioni specificamente dedicato a tale dialogo.

La quarta e ultima discrepanza segnalata da Westerink consiste nella divergente divisione interna del *Gorgia* proposta, rispettivamente, nel *Commentario* di Olimpiodoro e nei *Prolegomena*,<sup>192</sup> i quali vietano di scandire i *Dialoghi* in base ai rivolgimenti della trama e all’avvicendamento dei dialoganti. Anche la portata di questa differenza è, tuttavia, meno significativa di quanto non appaia di primo acchito. Il divieto dei *Prolegomena* di procedere alla divisione interna del *Gorgia* sulla scorta dei tre deuteragonisti rinvia al principio ermeneutico di Giamblico che prescrive una rigorosa corrispondenza tra le parti dei *Dialoghi* e i temi in essi trattati, indipendentemente dai loro tonanti dialettici o drammaturgici. A proposito dell’applicazione di tale principio alla divisione del *Gorgia* è opportuno svolgere due ordini di considerazioni. In primo luogo, il divieto di scandire tale dialogo nei suoi tre agoni principali non è seguito, nel testo pervenuto dei *Prolegomena*, da alcuna indicazione in merito a una sua più corretta divisione. In secondo luogo, la divisione del dialogo in tre parti principali, così come prospettata nel *Commentario al Gorgia* di Olimpiodoro, è esito della rigorosa applicazione del canone di Giamblico. Lo scolarca, infatti, suddivide il *Gorgia* nelle tre conversazioni in esso inscenate non sulla scorta dell’avvicendamento degli interlocutori di Socrate, bensì delle ricerche che con il loro contributo vengono condotte. Olimpiodoro chiarisce a più riprese che lo scopo del *Gorgia* consiste nell’individuazione dei principi etici della felicità politica e che nei discorsi con il retore di Leontini di tale felicità viene ricercata la causa efficiente, nei discorsi con Polo la causa formale, nei discorsi con Callicle la causa finale.<sup>193</sup> Lo scolarca precisa, inoltre, che “a ragion veduta Platone ha posto questo ordine di conversazione tra i personaggi, non potendo attribuire a un unico individuo tutte le tesi fin qui richiamate, che sono tra loro incompatibili”.<sup>194</sup> Ciascun agone rappresenta un’unità tematica autonoma, che persegue poi, insieme alle altre, l’unico scopo di svelare i principi etici della felicità politica. In forza di ciò, la divisione del *Gorgia* nelle parti corrispondenti ai tre deuteragonisti deve essere intesa come meramente accidentale e non come sostanziale, dato che la vera divisione è compiuta tenendo conto dei temi trattati in ciascun agone. Posto, dunque, che la divisione di ciascun dialogo preveda tante parti quante sono le tematiche in esso trattate, queste coincidono nel *Gorgia* con le diverse cause della felicità politica oggetto di indagine. In coerenza con tale principio, Olimpiodoro suggerisce ancora che alle tre

parti principali, così come individuate all'inizio del proprio *Commentario*, dovrebbe ancora essere aggiunta un'ulteriore quarta parte, coincidente con il mito conclusivo del dialogo, il quale verte sulla causa esemplare della felicità politica, che è l'Universo.<sup>195</sup> Questa precisazione di Olimpiodoro pone la questione della divisione del *Gorgia* originariamente concepita da Giamblico e poi ripresa dai diadochi ateniesi, la quale è anche verosimilmente presupposta dal passo rilevante dei *Prolegomena*. Nei *Commentari* neoplatonici è evidente la tendenza a individuare una scansione ternaria per ciascun dialogo. In tre parti si articola, infatti, l'*Alcibiade primo* secondo Giamblico, Proclo e Olimpiodoro; in tre parti si scandisce il *Fedone* nelle esegesi di Damascio e Olimpiodoro, i quali hanno con ogni probabilità ripreso il *Commentario* di Plutarco, Siriano e Proclo. Tre parti sembrano contenere il *Parmenide* e il *Timeo* secondo il Diadoco e tre parti, sulla scorta dell'originaria divisione di Giamblico, devono essere individuate nel *Fedro* secondo Ermia. Pertanto, una divisione del *Gorgia* in quattro parti, che Olimpiodoro avrebbe proposto per una più rigorosa applicazione del canone di Giamblico, non sembra coerente con l'approccio generalmente usato dagli esegeti nella divisione dei *Dialoghi*. In ogni caso, sia che la scansione canonica del *Gorgia* prevedesse originariamente tre parti sia che ne contasse quattro, la divergenza tra i *Prolegomena* e Olimpiodoro in merito alla divisione *Gorgia* è più apparente che sostanziale. Infatti, qualora Giamblico avesse proposto una divisione del dialogo in tre parti principali e in un'appendice conclusiva, allora sarebbe stata questa divisione ad avere con ogni probabilità ispirato la critica mossa dai *Prolegomena* alla tripartizione del *Gorgia* sulla scorta degli interlocutori di Socrate. In questa eventualità, però, non sussisterebbe alcuna divergenza tra i *Prolegomena* e il *Commentario* di Olimpiodoro, che ha sostenuto l'opportunità di una divisione in quattro parti del dialogo. Se, invece, la scansione proposta da Giamblico fosse stata ternaria, allora il passo dei *Prolegomena* non dovrebbe essere inteso come il divieto di suddividere il dialogo nei suoi tre agoni dialettici, bensì come il divieto di fondare tale divisione sul mero avvicendamento dei deuteragonisti e non sui temi trattati. Anche in tal caso, però, Olimpiodoro avrebbe correttamente applicato il canone di Giamblico così come descritto nei *Prolegomena*, riproponendo la scansione ternaria del *Gorgia* e prospettando l'esistenza di un'eventuale quarta parte per una più rigorosa applicazione del canone stesso. In entrambe le ipotesi, la discrepanza tra il *Commentario al Gorgia* e i *Prolegomena* non ha una portata dirimente. Infine, è opportuno notare come anche il riferimento dei *Prolegomena* alla divisione del *Gorgia* svolga una funzione esemplificativa alla stregua della menzionata descrizione dello scopo dell'*Alcibiade primo*. Lo scopo del *Gorgia*, che in un passo dei *Prolegomena* è correttamente individuato nella trattazione dei principi della felicità politica, in un altro brano è descritto come "l'insegnamento della vera retorica".<sup>196</sup> Questo secondo scopo non è quello reale, ma è evocato al solo fine di spiegare come debba essere applicato il criterio del 'migliore-peggiore', vietando di intendere come scopo del *Gorgia* la confutazione della retorica 'particolare' di Gorgia e di Polo. L'autore dei *Prolegomena*, nell'intento di spiegare nel modo più chiaro il canone di Giamblico, fa una serie di riferimenti ai dodici *Dialoghi* curriculari non allo scopo di anticipare le conclusioni teo-

retiche sul loro conto, affidate ai successivi corsi accademici, bensì per chiarirne le generali modalità di applicazione alle opere platoniche.

A queste considerazioni relative alle discrepanze individuate da Westerink tra i *Prolegomena* e le opere di Olimpiodoro è opportuno aggiungere ancora una notazione sul margine di approssimazione inevitabilmente implicato dai protocolli delle lezioni neoplatoniche. Come efficacemente chiarito da Praechter,<sup>197</sup> ciascun corso tenuto nelle Accademie della tarda antichità era oggetto di trascrizione non solo in occasione delle sue fisiologiche ripetizioni nei diversi anni di studio, ma già numerose volte in ciascun anno a opera di uditori diversi, i quali ne registravano il contenuto usando i metodi di annotazione più svariati, che potevano oscillare dal resoconto letterale alla libera parafrasi con postille personali. Era, inoltre, probabile che il medesimo professore si trovasse a offrire, nel corso degli anni, esegesi di contenuto diverso delle stesse opere classiche e che così divenisse l'autore unico di commentari differenti ai medesimi testi, che per la loro differenza oggi non si riterrebbe possibile attribuire alla medesima fonte. È in tal senso significativo quanto riportato da Damascio a proposito delle lezioni tenute da Ierocle presso la Scuola di Alessandria. Damascio scrive che Ctesibio, anche lui filosofo, aveva trascritto un corso tenuto da Ierocle sul *Gorgia*. Negli anni successivi di nuovo Ierocle aveva tenuto un ciclo di lezioni sul *Gorgia* e di nuovo il medesimo allievo ne aveva trascritto i contenuti. Un giorno, confrontando gli appunti del primo corso con quelli del secondo, Ctesibio si sarebbe stupito di non scorgervi alcunché di identico, benché tutto in essi fosse ugualmente fedele a Platone.<sup>198</sup> Su questa base è ragionevole ipotizzare che, qualora questi due distinti corpi di note fossero stati preservati e fossero giunti in forma anonima, oggi non sarebbero attribuiti al medesimo autore. Non è, allora, possibile escludere che le divergenze esistenti tra i *Prolegomena* e le opere pervenute di Olimpiodoro, vista la loro limitata portata teoretica, possano anche essere ricondotte alla mutata impostazione didattica del professore nei diversi anni accademici. Considerata, dunque, l'assenza di radicali incompatibilità dottrinali tra il contenuto dei *Prolegomena* e quello dei *Commentari* di Olimpiodoro, l'attribuzione dello scritto anonimo allo scolarca alessandrino, perlomeno nella forma in cui ci è stato trasmesso, non rappresenta un'ipotesi infondata. La struttura discontinua dei *Prolegomena* mal si concilia, tuttavia, con l'idea che essi abbiano costituito il protocollo di un ciclo di lezioni offerto da Olimpiodoro o da Elia. Inoltre, se si ritenesse opportuno attribuire i *Prolegomena* a Elia, sarebbe necessario ipotizzare che questi abbia tenuto, oltre alle superstiti lezioni generali di filosofia intitolate *Prolegomena Philosophiae*, anche dei *Prolegomena Platonicae Philosophiae*, la cui compresenza solleva più di una questione per le ragioni messe in luce nel quarto paragrafo di questa *Introduzione*. Proprio a partire dallo scolarcato di Elia il curriculum platonico non è più stato insegnato secondo le prescrizioni del canone di Giamblico, mentre lo studio dei principi ermeneutici di tale canone rappresenta il perno teorico dei *Prolegomena*, senza il quale perdono la propria ragion d'essere. Infine, è un dato rilevante che le analogie testuali più numerose e significative si riscontrino tra i *Prolegomena* e l'opera di Olimpiodoro, mentre i passi analoghi che i *Prolegomena* mostrano con gli scritti di Elia diminuiscono sensibilmente per ridursi a una flebile eco nel paragone con le esegesi di David.

La presenza nei *Prolegomena* di diversi brani letteralmente identici a molteplici luoghi dell'opera di Olimpiodoro, alla quale hanno poi attinto a piene mani Elia e David, consente di formulare un'ipotesi intermedia tra l'attribuzione diretta dello scritto allo scolarca e la sua collocazione nelle cerchie accademiche dei successori. Le caratteristiche del testo suggeriscono che l'estensore dei *Prolegomena* sia stato uno studioso attivo presso la Scuola di Alessandria tra la metà e la fine del VI secolo che, a fini didattici oppure nell'intento di contribuire alla preservazione del tesoro di conoscenze accumulato dalla Scuola, avrebbe epitomato e interpolato un preesistente protocollo di lezioni propedeutiche al curriculum platonico. Tale protocollo, originariamente redatto sotto la dettatura di Olimpiodoro, sarebbe stato compendiato dall'anonimo estensore e parzialmente integrato con passi tratti da altre opere dello scolarca. In questa ipotesi, i *Prolegomena* non costituirebbero la trascrizione diretta di un ciclo di lezioni, bensì il rimaneggiamento di un protocollo di lezioni, i cui contenuti originali risalebbero a Olimpiodoro. Questa ricostruzione avrebbe il vantaggio di spiegare la notevole somiglianza, concettuale e stilistica, che lo scritto anonimo intrattiene principalmente con l'opera dello scolarca, evitando l'eccesso della sua diretta attribuzione a Olimpiodoro, problematica per le imprecisioni e il tenore generale dello scritto, e il difetto della sua riconduzione a Elia e ai suoi allievi, le cui opere superstiti mostrano una quantità poco rilevante di analogie con i *Prolegomena*.

La biografia di Platone, che costituisce il primo degli undici 'κεφάλαια' in cui si articolano i *Prolegomena*, appare essere la versione compendiata della più estesa *Vita Platonis* che apre il *Commentario all'Alcibiade* di Olimpiodoro. Tale biografia mostra una serie di cesure che sembrano rinviare all'opera di rimaneggiamento e di compendio attuata dal loro autore su un testo originale più esteso. Nei passi iniziali dei *Prolegomena* relativi alla nascita di Platone si legge una severa critica all'unione coniugale praticata a fini non procreativi,<sup>199</sup> la quale sembra costituire per tenore e stile un'aggiunta posteriore al testo originale. Una prima cesura si nota nei *Prolegomena* dopo l'invocazione rivolta da Platone al dio Efesto.<sup>200</sup> In tale passo, il discorso passa bruscamente dalla conversione di Platone alla filosofia al processo di Socrate, così omettendo non solo l'identica invocazione rivolta dal grammatico Anatolio al prefetto augustale Efesto, ma soprattutto la lunga descrizione dei soggiorni siciliani di Platone che nel *Commentario all'Alcibiade* di Olimpiodoro segue l'invocazione a Efesto.<sup>201</sup> I *Prolegomena* dedicano una sola frase al rapporto intrattenuto da Platone con il tiranno Dionisio di Siracusa,<sup>202</sup> nonostante la rilevanza che le vicissitudini siciliane hanno avuto nella vita di Platone, vicissitudini che non a caso sono diffusamente riprese anche nel *Commentario al Gorgia*.<sup>203</sup> Dopo la breve menzione del tiranno Dionisio, il discorso introduce il successivo episodio della fondazione dell'Accademia. Similmente, il passo dei *Prolegomena* destinato a chiarire la gerarchia ontologica teorizzata da Platone sembra essere stato compendiato per via della sua schematica brevità, che appare obiettivamente eccessiva in relazione alla rilevanza dell'argomento.<sup>204</sup> Un'ulteriore cesura può ancora essere individuata nel passo dei *Prolegomena* in cui l'autore preannuncia l'esposizione di una serie di argomentazioni volte a smentire l'interpretazione scettica di Platone,<sup>205</sup> alla quale però non segue nulla o quasi, così suggerendo l'eventualità di un'artificiosa riduzione