

Esplosione di Tardoantico

MARIA CARMEN DE VITA

Il titolo di questo mio intervento riprende quello di un saggio famoso scritto da Andrea Giardina nel 1999¹; qui lo studioso osservava, con un certo tono provocatorio, l'eccezionale espansione degli studi sul Tardoantico in ambito specialistico e la grande fortuna di una categoria storiografica straordinariamente 'alla moda':

Se ogni storia è storia contemporanea, una storia oggi lo è più di altre, ed è quella della tarda antichità.

Nata infatti per reazione all'idea di decadenza, quella di Tarda Antichità (o *Spätantike*) - i cui confini cronologici sono notoriamente piuttosto 'fluidi', di solito compresi fra la crisi del III secolo e la chiusura della scuola neoplatonica di Atene - bene definisce i caratteri originali (appunto insieme antichi e nuovi) di un'epoca che offre effettivamente più di un'interessante analogia con quella contemporanea; per il dinamismo multietnico, per i suoi fondamentalismi religiosi, per le innovazioni nell'ambito della cultura materiale (una fra tutte: la sostituzione del codice al rotolo che può essere paragonata alla moderna rivoluzionaria diffusione dei mezzi di comunicazione di massa). Al Tardoantico risale ancora la nascita di alcune inamovibili istituzioni della storia europea, come i codici delle leggi romane, o le gerarchie della Chiesa cattolica. Per non parlare, infine, delle grandi conquiste compiute dallo spirito umano nei due campi gemelli della letteratura e della filosofia: esse vanno collocate a monte dei vari rinascimenti e neoclassicismi della nostra storia europea.

Considerato ciò, tuttavia, se si volesse gettare uno sguardo al posto riservato a questi secoli negli attuali programmi scolastici non si potrebbe che restare delusi: noi docenti di latino e greco riusciamo a malapena a sfiorare nei nostri percorsi il nuovo *kosmos* della letteratura cristiana, di lingua latina e di lingua greca; i colleghi di filosofia, dal canto loro riescono per lo più ad intravedere l'Oceano Plotino senza poter neppure accennare ai nuovi orizzonti che si schiudono dalla ricezione delle Enneadi. Con il risultato che i nostri alunni escono dalle scuole con la convinzione che tutta la letteratura e la filosofia dal III secolo in poi non faccia altro che declinare; eppure - è un dato di cui si è difficilmente consapevoli - opere come il *De Mysteriis* di Giamblico o l'*Isagoge* di Porfirio sono altrettanto importanti, nella storia della cultura, del *Timeo* di Platone o della *Metafisica* di Aristotele.

Ciò che intendo fare, in questa sede, è esporre alcuni spunti di riflessione sull'importanza dello studio della tarda antichità soprattutto in ambito filosofico-religioso; perché è questa la prospettiva da cui maggiormente risaltano gli elementi di innovazione e/o continuità del Tardoantico rispetto alle epoche precedenti e successive e perché per la prima volta proprio in questi secoli, con i Costantinidi prima, con l'imperatore Giuliano poi da prospettive opposte e parallele, la religione e la filosofia diventano un affare di stato e, per noi, per eccellenza, oggetto di indagine storica.

Dicevo, dunque, religione e filosofia. Ci si riferisce solitamente a quest'epoca come a quella del tramonto o della fine del paganesimo, intendendo con ciò l'eclissi definitiva, dinanzi all'avanzata del cristianesimo, di quell'orizzonte politeistico numinoso che aveva avuto la sua indimenticabile rappresentazione religioso-letteraria nell'epopea omerica e ancora con Callimaco animava con le vivaci figurine degli Inni almeno la fantasia, se non più la pietas, dell'uomo di epoca ellenistica. In realtà - come ha efficacemente dimostrato Hadot² - il paganesimo tradizionale non 'finì' di colpo, né tantomeno fu 'ucciso' dalla concorrenza cristiana; se mai morì di morte naturale. E fu un processo lungo, perché già da secoli tutta una serie di fattori politici e spirituali ne avevano modificato

¹ A. Giardina, 'Esplosione di tardoantico', *Studi storici*, 40, 1999, 157-180.

² P. Hadot, *La fine del paganesimo*, in *Storia delle religioni. I. L'Oriente e l'Europa nell'antichità*, a cura di H. C. Puech, Roma-Bari 1976, 675-706.

profondamente i caratteri. *In primis* la creazione e il consolidamento a partire dal I secolo a. C. della grande realtà, sovranazionale e unitaria, dell'Impero romano: essa aveva favorito una riorganizzazione del paganesimo in senso monoteistico e gerarchico che aveva portato a rappresentare il mondo divino sul modello della monarchia imperiale: al vertice, cioè, un primo Dio Trascendente, al di sotto, in una gerarchia rigorosamente ordinata, tutti gli altri dèi – olimpici, romani, orientali – concepiti come altrettante potenze o manifestazioni del Dio unico. Così il Principio divino di Plutarco, così il Dio Sole di Porfirio e Giuliano. «Era nella logica dello sviluppo storico da Augusto in poi» – osserva Hadot – «che si affermasse l'equazione un solo re un solo Dio un solo Impero». E che, non molto dopo, la monarchia finisse col rivendicare per sé una legittimazione divina; non a caso in epoca tardo antica i panegiristi sia pagani sia cristiani si riferiscono all'imperatore come rappresentante terreno o immagine viva della divinità: *logos empsychos*, Verbo Incarnato.

Ma il paganesimo classico non si trasfigurò e si snaturò soltanto a seguito di questa sua ristrutturazione in senso monoteistico-monarchico. Al suo declino contribuì anche la trasformazione della coscienza religiosa e della mentalità collettiva: un fenomeno che ebbe il suo picco proprio nei secoli III-IV e che molti studiosi hanno tentato di descrivere in chiave psicologica come depressione nervosa, crisi di panico e di irrazionalismo, angoscia inarrestabile. Per la verità – dimostra ancora Hadot preceduto da Eric Dodds in un'opera celeberrima, *Pagan and Christians in a Age of Anxiety*³ – se crisi psicologica vi fu, essa fu indotta da un fenomeno eminentemente positivo: la presa di coscienza di se stesso, la scoperta del valore del destino personale. Era stata questa la grande conquista delle scuole filosofiche di età ellenistica, quella stoica e quella epicurea; i due orientamenti speculativi che avevano posto l'io al centro dell'indagine e avevano affrontato tutti i maggiori problemi in funzione del destino del singolo. L'individuo di epoca tardo antica è come se pagasse il prezzo di questa presa di coscienza; egli comincia ad avvertire, con un'inquietudine, con un'ansia tutta particolare la preoccupazione per la propria salvezza, in terra e dopo la morte. Schiacciato da un universo che sente ostile, sconfinato nello spazio e nel tempo (già Marco Aurelio aveva detto: noi non siamo che una capocchia di spillo nell'eternità) egli si getta a capofitto nelle religioni dei misteri – quelli di Mitra, di Attis, di Iside – che gli offrono protezione in questo mondo e in quell'altro tramite fascinosi riti iniziatici e il sostegno rassicurante di una comunità di fedeli; oppure si volge ad una filosofia antica e sempre nuova, quella platonica, che è in grado di fornirgli una teoria precisa sull'origine e sul destino dell'anima. Il trionfo del platonismo sulle altre scuole che si verifica a partire dal primo secolo – il medioplatonismo, il neoplatonismo – può essere in parte giustificato come risposta ad una profonda esigenza dello spirito: quella cioè di avere la certezza che la vera realtà sia esterna a questo mondo, che il vero essere dell'uomo, del filosofo, nonostante la 'caduta' nell'esistenza sensibile, permanga sul piano eterno e trascendente dell'Essere divino. «La nostra vera vita è quella di lassù» – afferma Plotino; ed è lui, nelle *Enneadi*, ad elaborare la sua originale e di discussa teoria dell'anima anfibia:

Se si può osare di dire quello che ci sembra giusto contrariamente all'opinione degli altri, non è vero che ogni anima, anche la nostra, sia interamente immersa nel mondo sensibile; vi è in essa qualcosa che resta sempre nel mondo intelligibile (Plotino, IV 8, 8, 1-3).

E il problema dell'anima resta al centro della speculazione dei filosofi postplotiniani: pensatori che ormai identificano la filosofia con la ricerca del Principio divino e delle vie – o se si vuole, degli strumenti razionali e sovra-razionali – per giungere fino a lui. Anche in questo caso occorre sfatare un luogo comune: quello che vede Plotino come l'ultimo faro della razionalità classica ed ellenica posto ai margini di un mondo ormai alla deriva delle maree della superstizione e del fanatismo religioso. Lungi dall'essere dei "santoni" o dei "guru", eredi degeneri del periodo aureo della filosofia classica, i pensatori dei secoli IV e V erano prima di tutto degli uomini di scuola, che si preoccuparono di studiare e tramandare le opere degli antichi maestri inserendole all'interno di rigorosi *curricula*. E se

³ E. R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca d'angoscia*, Firenze 1973² (tr. it. di *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1975).

privilegiarono nei loro commenti le opere platoniche – che per essi rappresentavano il vertice, i ‘grandi misteri’ della filosofia – non per questo trascurarono gli scritti di Aristotele (i ‘piccoli misteri’) cui attribuirono un valore propedeutico e introduttivo. E fu grazie ad un’operetta scolastica, introduttiva come l’*Isagoge* o *Introduzione* di Porfirio alle *Categorie* di Aristotele – divenuta poi cruciale per la formazione del vocabolario filosofico tardoantico e medievale – che acquistarono straordinaria importanza nella tradizione filosofica problemi come quello degli universali o quello della predicazione. E furono sempre i platonici del Tardoantico a gettare le fondamenta di quella che oggi intendiamo come teologia, ovvero il “discorso scientifico sugli dèi”. Nei secoli precedenti – se si eccettuano alcune parti delle *Leggi* di Platone e della *Metafisica* di Aristotele, alcune operette di ispirazione stoica contenute nei *corpora* di Plutarco, Dione Crisostomo, Massimo di Tiro – non esisteva, a rigor di termini, letteratura teologica. I neoplatonici invece – a partire da Porfirio, con la sua *Filosofia tratta dagli oracoli*, e proseguendo con il *De Mysteriis* di Giamblico e i due grandi inni *Alla Madre degli dèi* e *A Helios re* di Giuliano Imperatore – inaugurarono la tradizione della teologia sistematica, che raggiunse il suo apice nella *Teologia Platonica* di Proclo: un’ampia costruzione di enormi proporzioni che, secondo lo schema originario, doveva esporre le principali teorie concernenti gli dèi e tutti i gradi della gerarchia divina, facendoli corrispondere ai diversi livelli o sfere della realtà individuate dalla speculazione metafisica e culminanti in un Principio Primitivo divinizzato. Non si potrebbe immaginare nulla di meno irrazionale di questo sforzo grandioso di sistematizzazione filosofica delle concezioni religiose, anch’esso coerentemente orientato in senso monoteistico o, per meglio dire *henologico*:

Il Primo Principio è causa di ogni natura divina: infatti tutti gli dèi ottengono di essere dèi ad opera del Primo Dio (Proclo, *Teologia Platonica* III 7, 30, 1-2).

Allo stesso modo, pienamente e rigorosamente razionale ci appare la metodologia adottata dai teologi-filosofi pagani nelle loro speculazioni teologiche: quella dell’esegesi, dell’interpretazione del testo. «Questi quello che ora diciamo è un’interpretazione di antichi discorsi» – dichiara già Plotino all’inizio della quinta *Enneade*. Allo stesso modo, i filosofi suoi successori si attenero ad una concezione di verità intesa non come scoperta *ex novo* ma come rivelazione di qualcosa che era stato già eccellentemente espresso dagli maestri del passato; si dedicarono perciò ad un intenso lavoro ermeneutico su quelle che consideravano le loro Sacre Scritture (e le analogie con i teologi cristiani sono ancora una volta impressionanti), dai testi aristotelici e platonici – basti pensare alla singolare sorte riservata al *Parmenide*, il più astruso dei dialoghi trasformato nella lettura procliana in un ‘inno teologico in onore dell’Uno’ – agli *Oracoli Caldaici*. Quanto a quest’opera – una raccolta in esametri teologici risalente all’epoca di Marco Aurelio – ebbe straordinaria fortuna in epoca neoplatonica l’articolazione triadica che esso presentava dei Principi supremi: un Padre Trascendente, associato con un Intelletto e una Volontà. Queste tre entità, sovrapposte alle tre ipostasi plotiniane furono il modello della gerarchia di triadi divine cui i filosofi tardoantichi conformarono la struttura stessa del mondo, facendolo derivare da un Principio Primo, l’Uno trascendente e ineffabile, e collocando al suo seguito una serie di principi metafisici divinizzati (dèi intelligibili, quelli intelligibili e intellettivi e quelli puramente intellettivi).

Tutto è pieno di dèi, di angeli, di demoni e di esseri viventi mortali (Proclo, *Teologia Platonica* III 27, 98, 22-23).

Non bisogna, a questo punto, neppure cadere nell’equivoco opposto a quello segnalato in precedenza, prendendo i neoplatonici come degli scolastici ad oltranza, campioni di una religione del *Nous*, ridotta (è un’espressione di H.D. Saffrey⁴) ad un «museo di astrazioni metafisiche». Se questo è vero per Plotino, che nella sua aspirazione ad un contatto immediato, unificante e iper-noetico con il Principio supremo proclamava orgoglioso al discepolo Amelio «Sta agli dèi venire da me, non io da loro», non vale certo per i suoi successori. Essi erano pur sempre figli di un’epoca d’angoscia, quindi sensibili al fervore delle

⁴ H. D. Saffrey, ‘Les néoplatoniciens et les mythes grecs’, in *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, ed. par Y. Bonnefoy, II (K-Z), Paris 1981, 157-163.

pratiche devozionali e liturgiche; assunsero però nei confronti di queste ultime un atteggiamento ambivalente, o, per essere più esatti, espressero due diverse tendenze:

Alcuni mettono la filosofia prima di tutto, e tali sono Plotino, Porfirio e molti altri filosofi; altri mettono in primo piano l'arte ieratica come Giamblico, Siriano, Proclo e tutti gli ieratici (Damascio, Commento al Fedone II 1, 172, 1-3).

Per 'ieratica' qui Damascio intende l'insieme di pratiche magico-religiose che consentono l'accesso al divino: quella che nella tradizione caldaica viene indicata come 'teurgia', ovvero l'insieme di operazioni sacre (magico-religiose) richieste dagli dèi stessi per favorire l'elevazione dell'uomo alla sfera superiore dell'essere. In altri termini, il volto mistico e irrazionale - anche se è più esatto dire iper-razionale - del neoplatonismo, che si pone accanto alla speculazione metafisica come due facce della stessa medaglia. Proprio nella valutazione del rapporto rito-metafisica, teurgia-filosofia si giocano le sorti delle diverse scuole filosofiche dopo Plotino. Sembra infatti che Porfirio, da autentico erede dell'intellettualismo platonico e plotiniano, avesse considerato le pratiche religiose solo come un mezzo di salvezza per i non filosofi, e che avesse assegnato al filosofo, sacerdote del Dio supremo, un culto eminentemente spirituale, trascendente. Leggiamo infatti nella *Lettera a Marcella*:

Il solo tempio degno di Dio è l'intelligenza del saggio.

Un uomo saggio onora Dio anche se tace. Un uomo stolto, invece, profana la divinità, anche se prega ed offre sacrifici. (Porfirio, Epistola a Marcella, 16-19).

La posizione di Giamblico a riguardo era invece diametralmente opposta:

Le divine cerimonie e non l'atto del pensiero uniscono agli dèi i teurghi; poiché, che cosa in questo caso impedirebbe a coloro che praticano la filosofia teoretica di ottenere l'unione teurgica con gli dèi? Ma la verità non è questa: piuttosto, l'adempimento delle azioni ineffabili e compiute in maniera degna degli dèi e al di sopra di ogni intelligenza, e la potenza dei simboli senza voce, comprensibili agli dèi soltanto, operano l'unione teurgica (Giamblico, I misteri degli egiziani II 11, 96, 12-97, 2).

E' stato detto che con Giamblico «il pensiero umano viene completamente accantonato, per lasciare posto ai poteri meta intellettuali, con cui il teurgo deve operare nella prassi magica»⁵; ma forse vale la pena di sottolineare come l'esaltazione della teurgia muovesse, ancora una volta, da precise premesse filosofiche. La visione plotiniana dell'anima anfibia era infatti, agli occhi di Giamblico, semplicemente utopistica: la natura umana - egli considerava - è troppo corrotta, l'anima è caduta anzi si è del tutto frantumata nell'impatto con il mondo sensibile. Di conseguenza, per realizzare l'unione col Dio trascendente non basta più la 'fuga da solo a solo', come voleva Plotino, ma bisogna del tutto rinunciare all'intelligenza a vantaggio della fede; bisogna compiere i riti senza capirli perché la loro efficacia è garantita dagli dèi e supera la nostra capacità intellettuale. Solo con i Pensieri di Pascal si troveranno riflessioni di portata analoga sul valore delle pratiche religiose.

L'opposizione Porfirio/Giamblico segnò la storia del neoplatonismo. E la spiritualità giamblichea dilagò dall'ambiente dei filosofi a quello dei sofisti, come attesta Eunapio; giunse fino alla corte imperiale, con Flavio Claudio Giuliano, che di Giamblico si proclamò discepolo e tentò di esautorare il cristianesimo dal ruolo di religione di stato - quale stava già diventando con Costantino e Costanzo II - per sostituirlo con un paganesimo riformato in chiave neoplatonica. Non ci riuscì, ma per poco - dicono gli storici; e lasciò testimonianza del suo sogno in una serie di opere (orazioni e lettere) di straordinario interesse filosofico, oltre che letterario, ancora oggi troppo poco conosciute.

E siamo così giunti all'ultimo punto che intendo affrontare in queste mie riflessioni sulla ricchezza e sulla dinamicità filosofica e religiosa del Tardoantico: il rapporto di opposizione/emulazione che

⁵ G. Cocco, 'I nessi strutturali fra metafisica e teurgia in Giamblico', *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 87, 1995, 3-50.

proprio in questi secoli si instaura fra paganesimo neoplatonico e il nascente cristianesimo. Ho già avuto modo di notare come le due parti in lotta condividessero una serie di importanti presupposti ideologici e atteggiamenti spirituali: il concetto di monoteismo gerarchico – giacchè, abbiamo visto, altro non è l'ultimo paganesimo se non una religione dell'Uno –; l'adesione ad una nozione sacra e rivelata di verità – da ricavare tramite l'esegesi da un definito *corpus* scritturale (la Bibbia/Platone); infine il fervore religioso che portava gli uni come gli altri a praticare con assiduità digiuni, pellegrinaggi, sacrifici. La vita degli ultimi pagani – osserva Saffrey – non era che «una preghiera e una liturgia continua»⁶, alla pari di quella dei loro omologhi di parte cristiana. Ed entrambi, infine, condividevano un atteggiamento di marcato disprezzo verso il mondo sensibile, perfino per il proprio corpo: basti pensare alle figure di martiri e anacoreti cristiani, o a quelle di neoplatonici famosi, come Ipazia di Alessandria, che guarì un suo discepolo dalla passione amorosa che provava per lei mostrandogli panni macchiati del proprio flusso mestruale, o ancora Proclo ateniese, appassionato cultore della vita angelica. «Stranieri e pellegrini sulla terra» – così si definivano i seguaci di Cristo nelle parole dell'anonima *Lettera a Diogneto*; ma non diversa era, nello stesso periodo, la condizione spirituale degli ultimi seguaci di Platone.

Perché queste convergenze? E perché a dispetto di esse l'opposizione strenua proprio dei neoplatonici, dei filosofi, al cristianesimo? Alla prima domanda credo di aver già risposto all'inizio di questo mio intervento, con l'accento al pessimismo cosmico che sembra essere la cifra spirituale dell'intero periodo. Per quanto riguarda la seconda, occorre rifarsi alle opere dei principali polemisti pagani di questi secoli, o almeno a quello che ne resta: il *Discorso vero* di Celso, lo scritto *Contro i Cristiani* di Porfirio, e il *Contro i Galilei* di Giuliano. A quanto è lecito stabilire dalle testimonianze indirette e dai frammenti, sembra che tutti concordassero nel rimproverare ai cristiani proprio il loro essere *stranieri sulla terra*, cioè l'ostinata negazione del mondo presente, nella sua struttura politica, sociale, economica e anche culturale. «Doppiamente apostati»: così l'imperatore Giuliano definiva i Galilei, che ai suoi occhi avevano tradito sia le tradizioni giudaiche – meritevoli di rispetto, in virtù della loro antichità – sia il patrimonio 'sacro' religioso-filosofico-letterario dell'Ellenismo. Altre accuse riguardavano poi la rivendicazione cristiana all'esclusivismo – nessuna nazione o popolo è l'unica depositaria dei segreti divini, giacchè (riprendo le parole di Simmaco dinanzi all'ara della Vittoria) «a un mistero così grande non si può giungere per un'unica via» – o, in maniera più dettagliata, alcuni dogmi della nuova religione, come quello della *creatio ex nihilo* (ma perché mai, osservava Porfirio, a Dio sarebbe saltato in mente d'un tratto di creare l'universo?) o quello dell'incarnazione, un vero e proprio 'scandalo' contrario a tutte le leggi dell'universo.

Ma nonostante la logica ferrea di queste argomentazioni il cristianesimo trionfò; e ciò accadde non tanto perché, come osserva Dodds, i cristiani sapevano vivere, ma sapevano soprattutto morire, dando prove straordinarie di eroismo nel corso delle più feroci persecuzioni. A portare la nuova religione alla vittoria e al sodalizio duraturo con le *élites* dirigenti dell'Impero fu piuttosto la capacità di fondersi con il paganesimo colto, con il neoplatonismo, assimilandone forme, strutture, vocabolario. Come si è già visto, l'imperatore, che già i pagani veneravano come emissario terreno del Dio trascendente divenne una sorta di altro Cristo, incarnazione terrena del *Logos*; l'universo di Proclo, ordinato gerarchicamente, servì da modello per le gerarchie celesti ed ecclesiastiche dello pseudo-Dionigi Aeropagita. Si giunse al paradosso: proprio quel Porfirio che dei cristiani era stato un avversario accanito, con la sua teoria dell'Essere e dell'Ente legati da implicazione reciproca, fornì a Mario Vittorino uno schema teologico per definire i rapporti fra Padre e Figlio nella Trinità. E Vittorino, come è noto, fu il diretto predecessore di Agostino, sommo *Doctor Gratiae* della Chiesa cristiana.

La manifestazione più evidente della contaminazione in atto si ebbe però in campo iconografico: per tutto il quarto secolo, non si avvertì contrasto nel sovrapporre immagini pagane a contesti cristiani, e viceversa. Esemplare è il caso della rappresentazione del Buon Pastore – modellata su quella di Hermes crioforo (figg. II.1; II.2); oppure quella del Socrate dei mosaici di Apamea, non troppo

⁶ H. D. Saffrey, 'Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68, 1984, 169-182.

diverso nella postura e nell'abbigliamento dal Cristo *didaskalos* di alcune rappresentazioni paleocristiane (figg. I.1; I.2). Quest'ultimo caso dimostra – a mio avviso è il fatto più interessante – che anche gli ultimi pagani finirono col subire il fascino del cristianesimo; se Socrate poteva essere raffigurato come una sorta di *alter Christus*, anche l'imperatore Giuliano poteva concepire l'idea di creare una 'Chiesa pagana' dalle strutture speculari e opposte a quelle cristiane. E altre luminose figure di intellettuali potevano adottare un 'monoteismo neutrale' in cui paganesimo e cristianesimo convivevano pacificamente; così il greco Sinesio, discepolo di Ipazia e vescovo cristiano di Cirene, autore di Inni – bellissimi, pressoché sconosciuti – di ispirazione neoplatonica sulla dottrina trinitaria cristiana; così il latino Boezio, che nella sua opera più famosa – il *De Consolatione* - non inserì alcuna traccia di cristianesimo.

Può essere utile allora, ricordare ai nostri alunni che proprio questo ibridismo filosofico e religioso fu ciò che gli umanisti e i neoplatonici del Rinascimento tentarono di far rivivere, ispirandosi non tanto direttamente a Platone, quanto agli intellettuali di epoca tardo antica; da essi recuperando alcune forme di religiosità filosofica (quella solare), da essi soprattutto mutuando un particolare modo di leggere e interpretare i dialoghi (fortemente neoplatonizzante è la prima traduzione latina di Marsilio Ficino del 1468). Che è poi – *mutatis mutandis* – a tutt'oggi ancora in gran parte il nostro modo di leggere e interpretare Platone. Se dunque – secondo la celebre affermazione di Alfred North Whitehead – gran parte della filosofia occidentale non è che una serie di note al margine del testo platonico – ciò si deve anzitutto all'inesausto devoto lavoro ermeneutico di questi primi commentatori tardoantichi.

APPENDICE

I.1

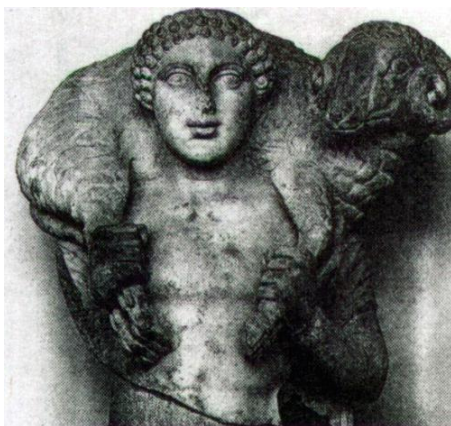


Figura I.1 Cristo-maestro fra i discepoli, esemplato sullo schema del consesso filosofico
Cristo e i discepoli, pittura murale, III-IV sec. d.C., Roma, catacombe del Coemeterium Maius

I.2



Figura I.2 Socrate-maestro fra i discepoli, esemplato sullo schema di Cristo-maestro fra i discepoli
Socrate e i discepoli, mosaico, metà IV sec. d.C., Apamea, Museo Archeologico



II.1

Figura II.1 Hermes Crioforo
Kriophoros, marmo, I sec. a.C., Roma, Museo Barracco

II.2



Figura II.2 Cristo Buon Pastore
Buon Pastore, affresco, III sec. d.C., Roma, catacombe di Priscilla