

ANNA MOTTA

L'incostante presenza di uno schema isagogico:  
il caso della *vita auctoris*\*

1. *Introduzione: instabilità isagogiche*

Figure esegetiche che fanno la loro – non prima ma certamente più chiara – comparsa negli ambienti di scuola della tarda antichità, gli schemi isagogici si costituiscono di elementi pregiudiziali, ossia di questioni preliminari e propedeutiche allo studio delle opere di un autore. Forse una delle più interessanti caratteristiche degli schemi isagogici è quella di avere elementi instabili, cioè permeabili al cambiamento: infatti, in quanto inseriti in testi o sezioni di testi ‘funzionali’, cioè testi tecnici e atti a essere ‘usati’ dal maestro di scuola piuttosto che a essere ‘letti’, gli schemi possono adeguare alcune delle proprie questioni al destinatario e allo scopo che il maestro si propone di raggiungere. Ciò sembra valere a diversi livelli del *cursus studiorum* delle discipline scolastiche della tarda antichità, del quale si prenderà qui in considerazione soprattutto il segmento filosofico. Come mostrano studi recenti, in particolare sulla base delle indicazioni del neoplatonico Proclo, il quale dà un decisivo impulso all’applicazione di tali schemi nell’esegesi di Platone – esegesi che costituisce il vertice dell’istruzione filosofica –, i maestri sono ‘abbastanza’ liberi di preferire alcuni elementi ad altri<sup>1</sup>. È dunque difficile individuare un unico e sempre costante gruppo di questioni e di soluzioni a tali questioni che orienti la lettura di Platone e dei dialoghi costituendone uno schema fisso: ciò è evidente anche solo osservando – come si farà a breve – due diversi schemi di lettura suggeriti per uno stesso dialogo platonico da Proclo e da Olimpiodoro.

Se da una parte è difficile individuare schemi fissi, dall’altra – come accennato – non è impossibile ipotizzare i motivi di questa variabilità<sup>2</sup>. È infatti abbastanza chiaro che ci si trova di fronte a una instabilità ‘intenzionale’, cioè legata alla ‘flessibilità’ dell’insegnamento e decisa dal maestro a scopi didattici: una sorta di ‘criterio di saggezza’ – come lo definisce Albino nel II sec. d.C. – caratterizza l’insegnamento

---

\*Sono profondamente grata a Lucio Cristante e Luca Mondin, le cui osservazioni a margine del mio intervento hanno consentito di migliorare la prima versione di questo saggio. Le traduzioni dei testi greci, ove non diversamente specificato, sono mie.

<sup>1</sup> Cf. Hadot 1990 e Motta 2019.

<sup>2</sup> Cf. Procl. *in R.* I 5,3-5 Kroll.

di ogni maestro, che valuta le qualità naturali, l'età, l'intenzione, la disposizione e le contingenze materiali di ogni discente<sup>3</sup>. E se per Albino ci sono diversi ordini di lettura dei dialoghi, non si può escludere che secoli dopo questi e/o altri aspetti influenzino la scelta e l'uso di schemi di lettura diversi<sup>4</sup>. Obiettivo di questo *paper* è dunque esaminare una sola delle questioni isagogiche affrontate nei testi della tarda antichità – e cioè la *vita auctoris* –, al fine di valutare la sua pertinenza negli schemi di lettura dei dialoghi di Platone alla luce della sua ossimorica 'incostante presenza'. Infatti, pur rivelandosi un elemento isagogico imprescindibile prima dello studio dei dialoghi, la vita non è usata con costanza nelle premesse ai singoli dialoghi o nella premessa al commento del primo dialogo curricolare. La *vita auctoris* ha – per essere precisi – fondamentalmente una instabile collocazione introduttiva: essa appare all'inizio dello studio di un nuovo gruppo di scritti curricolari, ma talvolta circola separatamente rispetto al primo testo dell'ordine di lettura e talaltra si trova incorporata a questo. Prova immediatamente evidente di ciò è il fatto che la biografia di Platone sia uno degli elementi isagogici in grado di distinguere la premessa metodologica del *Commento all'Alcibiade* di Proclo da quello di Olimpiodoro, contribuendo alla nascita di due diversi schemi di lettura del dialogo.

Esiste un preciso ordine di lettura dei dialoghi platonici che i Neoplatonici attribuiscono a Giamblico: esso prevede che il perfezionamento morale – fine del *cursus* filosofico – avvenga attraverso lo studio di un selezionato gruppo di dialoghi divisi in due cicli. Il primo ciclo si compone di *Alcibiade*, *Gorgia*, *Fedone*, *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Fedro*, *Simposio* e *Filebo*, mentre il secondo è costituito da due dialoghi teologici, cioè i perfetti *Timeo* e *Parmenide*<sup>5</sup>. Il cammino didattico così scandito consente il raggiungimento dei diversi gradi di virtù secondo la serie post-porfiriana e si apre con l'*Alcibiade*. Nel *fr. in Alc.* 1 Dillon di Giamblico – riportato da Proclo (*in Alc.* 11,12-17) – l'*Alcibiade* è il dialogo che contiene 'come in un seme' (ὡσπερ ἐν σπέρματι) tutto ciò che appartiene al primo ciclo di lettura, e cioè l'intera filosofia di Platone (τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίαν)<sup>6</sup>. Due sono i commenti continui a questo dialogo che possediamo, il primo attribuito a Proclo e il secondo a Olimpiodoro. Nel suo *Commento all'Alcibiade* Proclo discute preliminarmente tre questioni: lo σκοπός (7,9-12 Segonds), la τάξις (11,1-17 Segonds) e la divisione del testo in sezioni tematiche (11,18-12,14 Segonds). La giustificazione di uno schema di lettura ridotto a così pochi elementi è data dall'esistenza di una precedente e probabilmente più approfondita tratta-

<sup>3</sup> Alb. *Intr.* V 149,26-31 Reis.

<sup>4</sup> Cf. Motta 2018a, 69, 82-89.

<sup>5</sup> Cf. Anon. *Proll.* 26,18-21 Segonds - Westerink.

<sup>6</sup> Sulla fortuna di questo dialogo cf. Tarrant - Renaud 2015.

zione delle questioni isagogiche legate con buona verosimiglianza all'intero *corpus* degli scritti di Platone. Tale trattazione potrebbe essere avvenuta in un perduto scritto procliano introduttivo a Platone e ricco di questioni preliminari spendibili in maniera diversa a seconda del momento didattico. Olimpiodoro, nel suo *Commento all'Alcibiade*, discute invece cinque punti: il βίος del filosofo, lo σκοπός (3,3-4 Westerink), l'utilità (χρήσιμον) del dialogo (9,21-10,17 Westerink), il posto attribuito all'*Alcibiade* nella τάξις di lettura degli scritti (10,18-11,6 Westerink), e infine la divisione del dialogo in tre nuclei (ἐλεγκτικόν, προτρεπτικόν, μαιευτικόν: 11,7-12,16 Westerink). Oltre all'utilità, al *Commento all'Alcibiade* di Proclo manca il βίος, che non si può escludere facesse parte della generale introduzione allo studio di Platone e dei dialoghi, citata dal commentatore alessandrino Davide (Elia) con il titolo Συνανάγνωσις<sup>7</sup>, cui – come già accennato – lo stesso Proclo si riferisce con la più generica locuzione ἐν ἄλλοις proprio in questo commento<sup>8</sup>. Del resto, i *Prolegomena* a Platone – ossia l'unica introduzione neoplatonica generale a Platone e ai suoi scritti pervenutaci – sembrano ispirarsi per struttura e contenuti direttamente al perduto scritto procliano<sup>9</sup>. E nei *Prolegomena* il βίος del filosofo è ampiamente trattato.

Nelle pagine che seguiranno si proverà a dimostrare come, nonostante la sua instabile presenza nelle premesse metodologiche ai dialoghi, la *vita di Platone* possa essere considerata un elemento imprescindibile dello schema isagogico alla base della lettura neoplatonica di Platone. A tal fine si inizierà costruendo un confronto con alcune delle vite di autori non filosofi letti nelle scuole così da provare a riflettere sugli aspetti dell'evoluzione del genere biografico nella tarda antichità e sul suo peculiare uso isagogico neoplatonico (§ 2). Si procederà a delineare la forma che accomuna le biografie di autori curricolari nelle scuole di retorica e – tenendo conto dell'importanza e dell'incidenza della formazione retorica dei filosofi – la differente relazione tra forma e contenuto che caratterizza la *vita di Platone* nelle scuole di neoplatonismo (§ 3). Il contributo si chiuderà offrendo una riconsiderazione dell'essenza storico-filosofica del βίος del filosofo nel suo legame con la dottrina, quella dottrina incentrata attorno all'Uno che è ciò che rende la questione biografica un elemento 'stabile' e logicamente prioritario nella gerarchia dello 'schema base' adottato dai maestri per la lettura di Platone (§§ 4 e 5).

<sup>7</sup> Cf. Dav. (El.), in *Cat.* 107,24-26 Busse. Per una sintesi delle posizioni della critica cf. Motta 2018b, 151 n. 25.

<sup>8</sup> Cf. Procl. in *Alc.* 10,3-5 Segonds e in *R.* I 6, 1-4 Kroll. Su tale questione cf. Mansfeld 1994, 28.

<sup>9</sup> Cf. Motta 2014, 51-53 e Motta 2018b.

## 2. Platone e le vite di 'altri' auctores: un primo confronto

La vita neoplatonica di Platone è contenuta nelle pagine 1, 1-3, 2 del *Commento all'Alcibiade* di Olimpiodoro, cioè nella premessa metodologica al dialogo, e nelle pagine 1, 13-6, 27 degli anonimi *Prolegomena* alla filosofia di Platone. I due testi, molto vicini l'uno all'altro cronologicamente e per 'affinità autoriali'<sup>10</sup>, fanno parte dell'isagogica neoplatonica, ma solo i *Prolegomena* inseriscono *esplicitamente* la biografia tra le questioni pregiudiziali (28, 1-4 Segonds – Westerink):

Καὶ μέχρι μὲν τούτων ἔστω τὰ προτέλεια τῆς συναναγνώσεως τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας ἐν ἑνδεκα κεφαλαίοις περικλεισθέντα ἐνὶ μὲν τῷ περιέχοντι τὴν ἱστορίαν τοῦ φιλοσόφου.

E fino a questo punto siano le lezioni introduttive alla filosofia di Platone ridotte a undici punti capitali: nel primo rientra la vita del filosofo.

Il *Commento all'Alcibiade* di Olimpiodoro e i *Prolegomena* appartengono a generi letterari diversi. Il primo è appunto il commento continuo a un dialogo ritenuto oggi spurio, ma che fu autentico per i Neoplatonici, la cui funzione – come quella della biografia di Platone – è di costituire una porta di accesso al nucleo dottrinale del pensiero platonico, pensiero che appare un sistema metafisico-teologico, cioè un sistema in cui le cause sono anche divinità. I *Prolegomena* invece sono propriamente uno scritto introduttivo a Platone e alla sua filosofia in cui vengono elencate e discusse tutte le undici questioni pregiudiziali che possono essere diversamente riprese, qualora ritenuto opportuno, nelle premesse metodologiche di ogni singolo dialogo. Nel caso della premessa all'*Alcibiade* le questioni isagogiche sono più specificamente riferite al dialogo in questione e lo schema che ne deriva è, di conseguenza, ridotto. Tuttavia, nonostante ciò, il βίος trova uno spazio essenziale che rimarca, seppur non esplicitamente, la sua imprescindibilità proprio perché legato allo σκοπός di quel dialogo che, racchiudendo tutti gli altri, contiene il senso stesso della ricerca filosofica. Come si legge nel *de Mysteriis* (10,1.10-12 des Places) di Giamblico, il ritorno al vero sé e la conoscenza di sé – che è di fatto lo σκοπός dell'*Alcibiade* – si accompagna alla conoscenza degli dèi, in un percorso che da morale diventa teologico, poiché è in grado di condurre con la purificazione dell'anima all'assimilazione al divino, ossia al fine stesso della filosofia.

La relazione che lega il *Commento all'Alcibiade* e i *Prolegomena* non è pertanto completamente assimilabile a quella che lega la *vita di Virgilio* e i commenti donatiano e serviano alle opere del poeta latino. Benché la premessa del *Commento all'Alci-*

<sup>10</sup> Su questo aspetto cf. Motta 2014 e Motta 2018b

*biade* sia l'unico esempio di premessa a un dialogo che include la biografia platonica nello schema di lettura e – come accade per la *praefatio* all'*Eneide* di Servio (in tutto solo 16 righe vs. le 175 della premessa di Olimpiodoro)<sup>11</sup> – la biografia funge da introduzione all'intera opera del filosofo in quanto inserita nel testo che apre lo studio delle opere dell'autore, i *Prolegomena* non sono uno scritto interamente biografico come la *vita di Virgilio* di Donato, compendio della perduta *vita Vergilii* di Svetonio e quindi opera biografica in senso stretto. I *Prolegomena* sono uno scritto tecnico che fa dell'aspetto biografico una soltanto delle questioni preliminari trattate. Dunque, la *vita di Virgilio* non circola semplicemente in maniera separata dai suoi scritti come accade alle agiografie – con intento indubbiamente diverso<sup>12</sup> –, ma ne è isolata, sia che venga inclusa nella *praefatio* sia che costituisca un'opera indipendente, come nel caso di quella di Foca<sup>13</sup>. *Grammaticus* vissuto tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, autore di una *vita Vergilii*, Foca lega esplicitamente i fatti meravigliosi della nascita del poeta latino a quelli del sacro Platone (*in sacro Platone*: Phoc. *carm. de Verg.* 55-56 ed. Brugnoli) e dichiara – a differenza delle altre vite virgiliane qui menzionate – l'intento del racconto biografico (*carm. de Verg.* 21-24; ed. e trad. Brugnoli 1984):

[...] Retegenda vita est / vatis Etrusci modo, qui perenne / Romulae voci  
decus adrogavit / carmine sacro.

Ora bisogna render palese la vita del vate Etrusco che con il suo poema sacro  
conquistò alla lingua Romulea un'eterna gloria.

Alla vita neoplatonica di Platone non accade né che il suo intento sia così lontano dalla propedeutica alla lettura dei testi né che sia uno scritto totalmente indipendente dal resto del *corpus* platonico. Anche quando essa è trattata nei *Prolegomena*, la vita viene integrata nella discussione isagogica, che – come si vedrà – è una discussione eminentemente filosofica, e viene resa parte essenziale dello 'schema base' dedicato a Platone, schema che, come altri nel *curriculum* filosofico,

<sup>11</sup> L'ordine seguito da Servio, infatti, è *Eneide-Bucoliche-Georgiche*, mentre in Elio Donato è *Bucoliche-Georgiche-Eneide*.

<sup>12</sup> Il comune intento di autori come Gerolamo, Paolino di Nola, Sulpicio Severo, Prudenzi, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Teodoreto di Cirro è collocare le narrazioni della santità cristiana all'interno dello spazio letterario greco-romano reinventando, riscrivendo e risemantizzando episodi e contenuti del patrimonio letterario e filosofico classico così che possano essere usati come propaganda degli ideali ascetici fra le classi più alte che, nello stesso periodo, si stanno convertendo al cristianesimo. Su ciò cf. Rubenson 2000. Sulla relazione tra biografie pagane e cristiane cf. Urbano 2013, 27-31.

<sup>13</sup> Su Foca cf. Mondin 2008, in part. 330 n. 3. Per un quadro completo sugli scritti biografici dedicati a Virgilio cf. Ziolkowski - Putnam 2008, 179-467.

prevede la narrazione biografica. Un utile esempio è rappresentato dalla *vita di Epitteto*, autore letto e commentato all'inizio del *curriculum* delle scuole neoplatoniche. L'allievo di Epitteto, Arriano, pone il βίος del maestro all'inizio della raccolta delle sue lezioni e, seguendo probabilmente quello che dovette essere l'intento di Trasillo, mira a offrire col βίος un aiuto pratico allo studio. Eppure quando Simplicio, nella premessa del commento all'*Encheiridion* (4-17 ed. Hadot), annota che chi raccolse le *Diatribes* scrisse anche attorno alla vita e alla morte di Epitteto, lascia intendere che ora il βίος possa offrire più di un semplice aiuto pratico alla lettura. Simplicio non invita a trarre insegnamenti da semplici aneddoti o a lasciarsi affascinare dalle gesta dell'uomo Epitteto, ma a ricavare modelli comportamentali in grado di ricondurre l'uomo al filosofo, la vita alla dottrina. La parola chiave della premessa metodologica simpliciana è 'apprendere' (μαθεῖν, *In Ench. proem.* 7 ed. Hadot), e il concetto chiave è che la vita dei maestri di filosofia è una esortazione a *predisporre* l'anima ad accogliere il vero dall'arte di vivere<sup>14</sup>, perché è il modo di vita di un filosofo ad assegnare il giusto valore al suo λόγος.

Diverso è l'uso che del βίος fa Eusebio<sup>15</sup>, primo autore cristiano a essersi cimentato col genere biografico: si vedano *HE VII 32, 25 ed. des Places*

Ὅν ὁποῖός τις ἦν καὶ ὅθεν ὀρμώμενος, οὐ σμικρὰς ἂν γένοιτο δηλοῦν ὑποθέσεως· ἕκαστα δὲ τοῦ κατ' αὐτὸν βίου καὶ ἧς συνεστήσατο διατριβῆς, τοὺς τε κατὰ τὸν διωγμὸν ἐν διαφόροις ὁμολογίαις ἀγῶνας αὐτοῦ καὶ ὃν ἐπὶ πᾶσιν ἀνεδήσατο τοῦ μαρτυρίου στέφανον, ἐν ἰδίᾳ τῇ περὶ αὐτοῦ διειλήφαμεν ὑποθέσει.

Quale uomo egli [sc. Panfilo] fosse e da dove provenisse, non sarebbe *argomento da poco* mostrarlo, ma ogni particolare della sua vita e della scuola che egli fondò, le lotte che sostenne durante la persecuzione in diverse confessioni e la corona del martirio che infine cinse, li abbiamo narrati in dettaglio *in un'opera particolare*<sup>16</sup> su di lui (trad. Migliore 2001).

e *MP 11,3 ed. Violet*

<sup>14</sup> A commento del lemma di *Alcibiade I 106d4-e2*, Proclo specifica che la μάθησις ha la funzione di risvegliare le proprie intellezioni, mentre la εὔρεσις indica l'azione dell'anima di trovare se stessa e le ragioni che sono in lei. Sulla distinzione e relazione tra μάθησις e εὔρεσις, cf. Gritti 2008, 27-28.

<sup>15</sup> Sull'importanza di Eusebio, riconoscibile come il primo autore cristiano a essersi cimentato col genere biografico, cf. Monaci Castagno 2013.

<sup>16</sup> L'opera cui Eusebio si riferisce sono le *Memorie di Panfilo*, suo maestro. Tali *Memorie* furono effettivamente scritte, perché la loro circolazione è attestata da Gerolamo: cf. *Hier. vir. ill.* III 81 ed. Ceresa-Gastaldo.

Οὐ τὰ λοιπὰ τῆς ἀρετῆς κατορθώματα, μακροτέρας ὄντα διηγήσεως, ἐπ'ιδίας τῆς τοῦ κατ'αὐτὸν ὑποθέσεως βίου γραφῆ ἔν τρισὶν ἤδη πρότερον ὑπομνήμασι παραδεδώκαμεν.

Le altre sue [sc. di Panfilo] azioni virtuose richiedono un racconto troppo lungo; le abbiamo riportate in uno scritto di memorie in tre libri, *il cui argomento specifico è la vita di costui* (trad. Monaci Castagno 2013).

In questi due testi del vescovo di Cesarea, che pure tendono a far emergere la *rilevanza* del racconto biografico, e nelle vite virgiliane si percepisce chiaramente la volontà di isolare la biografia dell'autore non solo in uno scritto indipendente dal *corpus*, ma anche dalla discussione intorno al suo pensiero. Queste biografie tardo-antiche, pur quando concepite come letture preliminari, appaiono prive di un intento *filosoficamente* isagogico. Per spiegare cosa si intenda per isagogica filosofica bisogna guardare all'*Isagoge* porfiriana, ossia all'introduzione ad Aristotele e alle *Categorie*. Benché priva di reali schemi isagogici, l'*Isagoge* di Porfirio ha contribuito alla definizione degli schemi nelle scuole neoplatoniche, perché di fatto mostra che cosa è un punto essenziale e dunque che cosa è necessario porre come punto essenziale *per comprendere la dottrina* di un autore in una determinata opera (Porph. *Intr.* 1,3-5 ed. Busse).

Il βίος diventa un elemento isagogico – cioè aiuta a comprendere la dottrina – quando entra a far parte di una struttura logico-gerarchica (p.e.: i punti capitali dei *Prolegomena*) in grado di saldare la narrazione dei fatti biografici a un preciso sistema metafisico-teologico. Ciò che manca a testi biografici fin qui citati è il legame con una precisa dottrina, legame che implica il riconoscimento di una più chiara funzione del βίος. Rispetto agli autori delle biografie non filosofiche, sia Olimpiodoro sia l'Anonimo dei *Prolegomena* puntualizzano l'essenzialità e l'importanza *filosoficamente* isagogica della sezione biografica in virtù della sua relazione proprio con la dottrina: cf. Olymp. *in Alc.* 2,14-15 Westerink

Φέρε δὲ καὶ τὸ γένος εἴπωμεν τοῦ φιλοσόφου, οὐ πολυηκοῖας χάριν, ἀλλ'ὠφελείας καὶ παιδεύσεως μᾶλλον τῶν προσιόντων αὐτῷ.

Trattiamo adesso della nascita del nostro filosofo, non per accumulare notizie, ma per contribuire al maggior profitto e all'educazione di coloro che si accostano a lui.

e Anon. *Proll.* 1,13-15 Segonds – Westerink

Ἔτι δ'ἂν μᾶλλον ἀγασθείημεν τὴν τούτου φιλοσοφίαν, εἰ τὴν τε ἱστορίαν καὶ τὸ εἶδος τῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας ὑφηγησώμεθα.

Proveremmo ancora più ammirazione per la sua filosofia, se mostrassimo gli aspetti peculiari della sua vita e il carattere della sua filosofia.

### 3. Forma e contenuti di cruciali passaggi curricolari

Nei testi curricolari delle scuole di retorica la vita dell'autore, pur non rientrando esplicitamente tra le questioni isagogiche e, di conseguenza, non essendo incorporata in figure esegetiche, contiene indicazioni che rimandano all'incremento di profitto didattico ricavabile dallo studio non della vita ma delle opere del suo protagonista. Nella *vita di Demostene* (2.3, p. 297 Westermann), il retore Zosimo di Ascalona introduce il passaggio dallo studio di Isocrate a quello di Demostene con un interessante riferimento all'opportunità, per coloro che sono stati iniziati alla retorica con Isocrate, di passare al peana. Con il riferimento al componimento che celebra Apollo salvatore, Zosimo presenta questa fase del *curriculum* come la possibilità di partecipare pienamente ai riti misterici. Anche il retore Marcellino fa uso di una immagine simile all'inizio della *Vita di Tucidide* (5.1, p. 186 ed. Westermann) e marca così il passaggio dalla semplice iniziazione, cui conducono le divine orazioni di Demostene, a ciò che è il cuore dei *riti* cui il *curriculum* porta (τῶν Θεουκιδίδου τελετῶν ἐντός).

L'immagine dell'iniziazione ai misteri non appartiene però soltanto alle scuole di retorica che la usano per legare la fine di un percorso all'inizio di un altro e più complesso stadio del *curriculum*, ma anche al *curriculum* filosofico e alle sue fasi<sup>17</sup>, come emerge in particolare dai due testi che utilizzano il βίος nello schema di lettura. Uno è *Olymp. in Alc.* 1,1-7 Westerink:

Ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἀρχόμενος τῆς ἑαυτοῦ θεολογίας φησίν· ‘πάντες ἄνθρωποι εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, σημεῖον δὲ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· ἐγὼ δὲ τῆς τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας ἀρχόμενος φαίην ἂν τοῦτο μειζόνως, ὅτι πάντες ἄνθρωποι τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας ὀρέγονται, χρηστὸν παρ’ αὐτῆς ἅπαντες ἀρύσασθαι βουλόμενοι καὶ κάτοχοι τοῖς ταύτης νόμασιν εἶναι σπουδάζοντες καὶ τῶν Πλατωνικῶν ἐνθουσιασμῶν πλήρεις ἑαυτοὺς καταστήσοντες.

All'inizio del suo trattato di Teologia, Aristotele dice: ‘Tutti gli uomini tendono per natura al sapere, prova di ciò è la gioia nelle sensazioni.’ All'inizio della filosofia di Platone io vorrei dire qualcosa di più, che tutti gli uomini tendono alla filosofia di Platone, poiché tutti vogliono trarre da essa quanto è utile, e sono impazienti di essere ispirati dalla sua fonte e placano la loro sete una volta ricolmi degli invasamenti platonici.

<sup>17</sup> Cf. Marin. 13,4-6 Saffrey - Segonds.

L'altro è Anon. *Proll.* 1,1-6; 26 Segonds – Westerink:

Ὁ μὲν δαιμόνιος Ἀριστοτέλης τῆς θεολογικῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας ἀρχόμενος πάντας ἀνθρώπους ἔφη τοῦ εἰδέναι ἐφίεσθαι, καὶ τούτου πίστιν τὴν τῶν αἰσθήσεων ἔλεγεν ἀγάπησιν· διὰ τοῦτο γὰρ τὰς αἰσθήσεις ἀγαπῶμεν, ἵνα γινώσκωμεν τι· φαίην δ' ἂν ἐγὼ τὴν Πλάτωνος τοῦτο πεπονθέναι· [...] Θεῖος δὲ ἦν ὁ Πλάτων καὶ Ἀπολλωνιακός.

Il demonico Aristotele, all'inizio del suo trattato sulla Teologia, disse che 'tutti gli uomini desiderano sapere' e affermava che 'prova di ciò è la gioia nelle sensazioni': in effetti per tal motivo amiamo le sensazioni, per conoscere qualcosa. Io potrei pertanto dire di provare ciò per la filosofia di Platone. [...] Divino era Platone e apollineo.

Benché l'immagine sia pressoché la stessa, nelle scuole di retorica essa è una figura di pensiero, una metafora, mentre nelle scuole neoplatoniche essa chiarisce preliminarmente l'oggetto di studio: la teologia platonica è infatti fuor di metafora una mistagogia (ἡ Πλάτωνος μυσταγωγία: Marin. 13,9 Saffrey – Segonds), una iniziazione ai misteri<sup>18</sup> di quel divino Platone che i Neoplatonici introducono quasi con una sorta di peana. Olimpiodoro prima e l'Anonimo poi ne ripercorrono la vita, celebrandola e ricordando che Platone custodisce anche con il nome di Apollo un legame e che la sua vita è fatta di segni, sogni, attività e intenti (cioè la cura delle anime) che rimandano ad Apollo salvatore. Il teonimo Apollo indica l'assenza della molteplicità (Anon. *Proll.* 1,52-53 Segonds – Westerink), rimanda all'Uno, così come la *vita di Platone* riproduce una *scala virtutum* che – sulla falsariga della più nota *scala amoris* del *Simposio* (211b7-d1) –, come servendosi di gradini e con un ordine di acquisizione delle virtù che evita eccessi<sup>19</sup>, riconduce all'Uno, e dà all'Uno oltre che un valore metafisico anche una funzione didatticamente etica.

La *vita di Platone* è inoltre la storia stessa della filosofia, della filosofia dell'Uno, storia che dai Presocratici confluisce al vertice del sistema metafisico, cioè a Platone e che – seguendo la storia delle scuole ellenistiche, che a lui succedono – da lui defluisce<sup>20</sup>. Probabilmente per i Neoplatonici se si potesse individuare un 'criterio' di storicizzazione esso sarebbe Platone stesso, *terminus a quo* e *ad quem*: Platone non è semplicemente un corpo unitario di scritti ma è egli stesso (con la sua vita) sim-

<sup>18</sup> Si può affermare che la teologia platonica trascende la teologia del demonico Aristotele, perché il Principio Primo che essa contempla, l'Uno, trascende l'Intelletto ed è il Primo Dio. Cf. Procl. *Theol. Plat.* I 3,13,6-23 Saffrey – Westerink.

<sup>19</sup> Cf. Marin. 13,6-10 Saffrey – Segonds.

<sup>20</sup> Cf. Anon. *Proll.* 7,1-8,31 Segonds – Westerink e Plot. V 1 [10],9.10-14 Henry – Schwyzer.

bolo di quella unità dottrinale cui i suoi scritti rimandano, di *quel* Principio primo da cui tutto proviene e a cui ciclicamente – come la nota teoria neoplatonica delle cause mostra – tutto torna. Così la via anagogica verso l'Uno indicata dai dialoghi è interpretabile come la via di purificazione tracciata da Apollo per Platone, una via che – come spiega l'etimologia del nome del dio<sup>21</sup> – rimanda all'Uno. Questo aspetto divino che non toglie agli aneddoti della *vita di Platone* verosimiglianza è quella meraviglia che nel *Teeteto* indica il principio della filosofia (155d2-4):

Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.

È tipico del filosofo provare questo stato d'animo, la meraviglia. Infatti *non c'è altro principio della filosofia* che questo (trad. Ferrari 2011).

E la meraviglia della vita di Platone non può che essere *filosoficamente* l'inizio dello studio della sua dottrina, una vita che è un protrettico a far vivere i testi e dunque a vivere filosoficamente così come ha fatto Platone.

#### 4. *L'essenza della biografia di Platone: μίμησις, aemulatio e λόγος*

Benché esistano analogie nell'uso e nella collocazione delle vicende biografiche di un autore all'interno e all'esterno degli schemi, le differenze contenutistiche e l'assenza o la presenza di una relazione tra realtà storica e filosofia che rimandi al nucleo della dottrina platonica, e dunque all'Uno, segnano effettivamente il divario tra maestri di grammatica e maestri di filosofia. Ed è dunque la relazione tra biografia e filosofia e non tra βίος e ἱστορία<sup>22</sup> ad agire nel *Commento all'Alcibiade* di Olimpiodoro e nei *Prolegomena*, affinché il βίος di Platone acquisti dignità isagogica all'interno degli schemi filosofici. Infatti, nel caso di Platone non si tratta né di scrivere un panegirico, né semplicemente di scrivere una metafora sul potere divinizzante della filosofia – come nel caso della *vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato<sup>23</sup> –, ma di rinsaldare attraverso un discorso analogico il legame filosoficamente intimo tra βίος e λόγος<sup>24</sup>. La *vita di Apollonio* si veste invero dell'ideale

<sup>21</sup> Cf. Motta 2018a, 28-29.

<sup>22</sup> Sulla relazione tra biografia e storiografia cf. l'ancora fondamentale Momigliano 1971.

<sup>23</sup> Cf. Del Corno 1978, 40-43.

<sup>24</sup> Non sembra applicabile del tutto alla *vita di Platone* di Olimpiodoro quanto scrive Cox Miller 2000, 236 su Eunapio (citando Kirschner 1984, 106): «Philosophers no less than monks could be subjected to the metaphorizing process that forms part of the hagi-

pitagorico di vita senza permettere all'intero nucleo della filosofia di Pitagora di plasmarla. Invece la *vita di Platone* di Olimpiodoro e dell'Anonimo dei *Prolegomena* è intrisa del nucleo delle acquisizioni dottrinali (neo)platoniche e concorre a definire i caratteri del λόγος platonico. Gli interessi letterari e pedagogici dei Neoplatonici non restano pertanto estranei alle convinzioni filosofiche e vengono espressi nella ridefinizione degli episodi biografici.

Questo aspetto accentua il fatto che con Olimpiodoro e l'Anonimo dei *Prolegomena* non si è di fronte al medesimo intento che spinge Trasillo a scrivere un'introduzione a Platone costituita da un βίος e dall'elenco delle opere<sup>25</sup>, intento che – come accennato – si trasforma in una sorta di modello editoriale in diversi ambiti. L'operazione olimpiodorea e quella dell'autore dei *Prolegomena*, dal punto di vista della finalità in vista della quale vengono plasmati i contenuti, non è neppure interamente accostabile a quella porfiriana<sup>26</sup>, che consente di iscrivere Plotino tra i classici preponendo alla lista dei suoi lavori un βίος esemplare. Platone non ha alcun bisogno di essere iscritto tra i classici del pensiero, perché Platone è un classico; tuttavia la sua vita ha bisogno di trovare giustificazione del suo uso filosofico nel contesto scolastico, ha bisogno che la retorica si metta al servizio della filosofia. E del resto è ampiamente attestato che i filosofi si formino alle scuole di retorica<sup>27</sup>.

Nella sua biografia di Porfirio, Eunapio riporta che Porfirio seguì per intero e con encomiabili risultati tutto il *curriculum* educativo; esso comprendeva lo studio della retorica con Longino, maestro dal quale Porfirio tendeva però a distinguersi perché il maestro non mostrava adeguata sensibilità filosofica<sup>28</sup>:

VS 4, 1, 3, 1-3 Giangrande Τυχών δὲ τῆς προσηκούσης παιδείας, ἀνά τε ἔδραμε τοσοῦτον καὶ ἐπέδωκεν, ὡς - Λογγίνου μὲν ἦν ἀκροατῆς - καὶ ἐκόσμηι τὸν διδάσκαλον ἐντὸς ὀλίγου χρόνου.

Dopo aver ricevuto l'educazione che gli si addiceva, avanzò e progredi così tanto da fare in breve tempo onore – egli era discepolo di Longino – anche al maestro (trad. Civiletti 2007).

---

ographical impulse of biographical writing in the fourth century. Certainly, Eunapius has no doubt that “to master paideia was to embark upon the pagan vocation of holiness”».

<sup>25</sup> Cf. D.L. III 1. Su Trasillo cf. Tarrant 1993 e Mansfeld 1994, 58-107.

<sup>26</sup> Scrive Lamberton 2001, 434 che il risultato del lavoro di Porfirio sulla vita del maestro è «a unique document, arguably the most reliable account of an ancient philosopher to come down to us from his own time».

<sup>27</sup> Cf. p.e. Heath 2003a.

<sup>28</sup> Cf. anche Porph. *Plot.* 17,4-15 Henry - Schwyzer.

VS 4, 1, 4, 5-7 Giangrande Παρ'ἐκείνω δὴ τὴν ἄκραν ἐπαιδεύετο παιδείαν, γραμματικῆς τε εἰς ἄκρον ἀπάσης ὥσπερ ἐκείνος, ἀφικόμενος καὶ ῥητορικῆς.

Presso di lui [sc. Longino] ricevette la massima istruzione, pervenendo, come il suo maestro, al sommo grado di conoscenza di tutta la grammatica e la retorica (trad. Civiletti 2007).

Questa breve notazione sulla formazione dei maestri di filosofia è importante per capire la relazione tra le due discipline e l'uso condiviso eppure diverso che fanno della biografia. Nelle scuole di retorica i classici sono studiati per essere presi a esempio. Parlare di μίμησις nel contesto didattico non vuol dire – come sottolinea lo pseudo-Dionisio<sup>29</sup> (*Rh.* 393,18-20 Usener) – suggerire agli allievi di “imitare” pedissequamente un autore classico. Come per gli allievi delle scuole di retorica, i quali non devono “imitare” ciò che Demostene ha detto, ma devono esercitarsi a “prendere a esempio” l'arte con cui l'oratore ha detto quel qualcosa, così gli aspiranti Platonici devono riflettere sugli insegnamenti di vita di Platone<sup>30</sup>, che – come raccontano Olimpiodoro (*in Alc.* 2,17-21 Westerink) e i *Prolegomena* (1,16-19 Segonds – Westerink) – prese a esempio Solone (κατὰ ζῆλον προγονικόν e κατὰ μίμησιν αὐτοῦ) quando decise di mettere per iscritto il proprio pensiero politico. In buona sostanza la μίμησις letteraria – come spiega anche Longino<sup>31</sup> (*Subl.* 14 ed. Russel) – suggerisce non di dire ciò che un autore classico ha detto, ma come un determinato autore l'avrebbe detto, cioè suggerisce come far proprio un modello. Il βίος nelle scuole della tarda antichità accoglie la lezione sulla μίμησις per diventare esso stesso una lezione di corretta μίμησις, una questione di propedeutica alla valutazione dei testi. Il miglior modo di preparare alla lettura del testo di un autore non può che essere fornire preliminarmente agli studenti gli strumenti per interiorizzarne l'esempio letterario senza diventarne pedissequi ripetitori. Le scuole tardo-antiche, probabilmente sulla base delle indicazioni di Quintiliano – che connette chiaramente i suggerimenti sulla lettura dei testi a quelli sulla μίμησις (*inst.* X 2,14) –, organizzano la lettura delle opere così che esse incidano anche sul modo di intendere la vita di un autore. L'allievo impara a far proprie determinate abilità mettendo in pratica precetti e osservazioni forniti dai modelli. Così, allo stesso modo in cui la pratica mimetica si rivela fondamentale

<sup>29</sup> Sullo pseudo-Dionisio e l'*Ars Rhetorica* cf. Heath 2003b.

<sup>30</sup> Su ciò gioca un ruolo determinante Plutarco, le cui *Vite parallele* – forse le più note biografie filosofiche dell'antichità, in grado di offrire ai biografi della tarda antichità il modello teorico per questo genere letterario – mettono il lettore nella condizione di guardare al protagonista, quando positivo, a un modello da prendere a esempio: cf. Duff 1999, 5-6 e 71-78.

<sup>31</sup> Su Longino cf. Heath 1999.

per l'esercizio retorico, essa appare fondamentale per affrontare quegli esercizi filosofici connessi alle virtù che consentono un reale progresso spirituale.

Fin qui si sono osservate le analogie tra la didattica retorica e quella filosofica, analogie che costituiscono solo una parte della storia. Ai Neoplatonici, infatti, non basta mantenere l'attenzione *sulla forma dei discorsi* ma è fondamentale spostarla *sull'essenza delle cose* (cf. Dam. *vita Is.* = *Ep. Phot.* 39 Zintzen), e l'essenza e il fine della vita di Platone da prendere a modello sono collegabili allo σκοπός del primo dialogo del *curriculum*. L'isagogica tardo-antica non è soltanto una preoccupazione metodologica: essa mostra l'interesse pedagogico e psicagogico dei maestri, interesse che è il riflesso di un sistema filosofico ben definito in cui la filosofia è un'arte di vivere. A conferma di ciò c'è il fatto che il βίος appare nel *Commento all'Alcibiade* immediatamente prima della definizione dello σκοπός, la più importante delle questioni pregiudiziali, quella attorno a cui non ruota soltanto tutto il dialogo, ma ruotano tutti gli elementi isagogici che Olimpiodoro inserisce nel suo schema di lettura (*in Alc.* 4,4-7 Westerink):

Ὁ Σωκράτης οὐ μόνον ἀνάγειν σπουδάζει τὰ παιδικά, ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς αὐτῆς ὁδοῦ ἧς καὶ αὐτὸς ἀνήχθη· λέγεται δὲ πρὸς φιλοσοφίαν ἐλθεῖν ἐκ τοῦ Πυθικοῦ γράμματος τοῦ 'γνώθι σαυτόν'.

Socrate non si dedica solo a guidare verso l'alto i giovani, ma si dedica anche a farlo attraverso quella stessa via seguendo la quale anche lui è stato condotto verso l'alto: infatti si dice che sia giunto alla filosofia dall'iscrizione pitica 'Conosci te stesso'.

Se Socrate non ha potuto indagare gli esseri senza dedicarsi prima alla riflessione sul sé, come mostra la sua stessa vita, allo stesso modo *il percorso personale* di Platone, che nella tarda antichità si intreccia e talvolta quasi si confonde con quello di Socrate<sup>32</sup>, prepara alla sua stessa opera. Quest'opera, presentata agli studenti, appare un'opera di perfezionamento interiore che inizia con il riconoscimento del vero sé e procede con l'acquisizione delle diverse virtù. Ma soprattutto, dalla vita di Platone emerge come Socrate non sia solo una figura letteraria da collocare in un preciso contesto drammatico: Socrate è la figura della coscienza, la rappresentazione dell'inizio del processo filosofico, della possibilità che diventa capacità di un progresso morale, che non solo Platone, non solo l'interlocutore dialogico, ma anche ogni aspirante filosofo deve prendere a esempio. Una delle più straordinarie particolarità della *vita di Platone*, e che la vita di Platone comunica agli studenti, risiede nel fatto che in essa si vede Platone stesso intrecciare la sua vita con quella

<sup>32</sup> Cf. Motta 2013.

dei suoi personaggi: così Platone diventa il protagonista letterario dell'intera storia della filosofia che assume contorni teologico-metafisici, diventa cioè – come Socrate nei suoi dialoghi – un personaggio che mette sulla scena della vita la sua stessa dottrina. Platone è θεῖος ἀνὴρ<sup>33</sup>, uomo legato ad Apollo, al suo oracolo e a Socrate, cioè a quel maestro di virtù la cui vera sapienza nell'*Apologia* (21a) è indicata proprio dall'oracolo della Pizia; Platone è l'uomo consacrato ad Apollo come i cigni di cui parla il *Fedone*<sup>34</sup> (85b4-6); Platone è un'anima alata come quelle di cui si legge nel *Fedro* (248a1-d4); Platone è medico, figlio di Apollo e dunque fratello di Asclepio, che si serve del farmaco dell'insegnamento morale come avviene nel *Gorgia* (521a2-522e8); Platone è il cigno incatturabile dei dialoghi teologici, che vede il futuro, e il suo pensiero, affidato al testo scritto, è fonte inesauribile di domande e di dibattiti per i cacciatori di dottrine.

##### 5. Annotazioni conclusive: la vita di Platone e la vita del platonismo

Alla luce di ciò la biografia di Platone non può che essere stata inclusa dai Neoplatonici nello 'schema base' sul filosofo come un elemento stabile, perché sostiene l'operazione di rendere Platone coerente con se stesso e i suoi insegnamenti dottrinali coerenti con le metodologie didattiche utilizzate dai maestri. Lo 'schema base' che accoglie il βίος svolge la sua funzione stabilmente sia che il racconto biografico si trovi nella generale introduzione agli scritti sia che venga inserito nella premessa metodologica del primo dialogo del primo ciclo, perché solo in questo dialogo, che invita a guardare al vero sé, esso ha senso di essere discusso. La biografia di Platone non può che essere un momento cruciale, perché attraverso di essa i commentatori dimostrano che Platone esiste assieme al platonismo e il platonismo assieme a Platone, che il platonismo è Platone e Platone è il platonismo. Di conseguenza, il βίος non funge da semplice aiuto alla lettura, ma è l'essenziale porta d'accesso all'intero sistema storico-filosofico platonico. Inoltre, la biografia deve essere nello schema base e nella prima questione da affrontare nella gerarchia logica dei punti capitali, perché consente di stabilire un legame implicito tra Platone e i Platonici, maestri che guidano l'intero cammino esegetico degli studenti in quanto appaiono con la loro vita e si dichiarano con i loro insegnamenti eredi legittimi di Platone e non improbabili cacciatori di uccelli. È importante affermare preliminarmente la *legittimità* della loro operazione di interpretazione

<sup>33</sup> Sulla divinità di Platone nei *Prolegomena* cf. Palumbo 2018. Sul θεῖος ἀνὴρ nella tarda antichità cf. l'ancora fondamentale Fowden 1982.

<sup>34</sup> Per il riuso del passo platonico cf. Motta 2014, 55-63.

del pensiero di Platone, perché tale legittimità non risiede più nell'appartenenza all'Academia, ma nel vivere una vita filosoficamente platonica, nel *prendere a esempio* Platone. Scrive Olimpiodoro nel suo *Commento al Gorgia* (45.2, p. 234, 10-13 Westerink):

Καὶ ἐμοῦ ἐὰν κατηγορήσωσι, διὰ τί τοὺς νέους διδάσκω, πότε πεισθήσονται ὅτι ὑπὲρ τοῦ συμφέροντος αὐτῶν, ἵνα γένωνται καλοὶ καὶ ἀγαθοί;

E se dovessero accusarmi perché insegno ai giovani, sarebbero mai persuasi del fatto che lo faccio nei loro interessi, affinché possano divenire uomini eccellenti?

È qui che Olimpiodoro – che insegna in una scuola pagana aperta ai cristiani e che sente il peso del controllo del potente vescovato alessandrino sul suo insegnamento<sup>35</sup> – evidenzia come il paradigma della vita di Socrate possa essere applicato *dai* maestri e *ai* maestri, come esso non appartenga solo alla storia ma alla filosofia, come cioè sia un modello universale per quegli uomini che a Socrate intendono rifarsi. L'esperienza di vita di Socrate raccontata nel *Gorgia* da Platone si trasforma nel modello di vita filosofica, poiché la sua esperienza di maestro è continuamente rivissuta da coloro che pongono al centro della propria vita insegnamento e verità. E Olimpiodoro esplicita questa sua personale vicinanza, durante le sue lezioni, per indicare l'eredità filosofica che estrapola e raccoglie da una storia di vita che è storia di vita universale, che è la storia di tutti quei filosofi contro i quali – come insegna Platone nell'*Apologia* (23d2-9) – si suole dire sempre le solite cose. Si potrebbe, a questo punto, accogliere l'idea che negli scritti neoplatonici la *vita di Platone* abbia una sorta di priorità logica nella gerarchia degli altri elementi dello 'schema base', perché essa è utile a indicare chi sono gli eredi del testamento spirituale di Platone nel rapporto di μίμησις, ossia di *aemulatio*, che si stabilisce innanzitutto tra il Maestro e i maestri.

---

<sup>35</sup> Cf. Gritti 2012, 25-35.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Brugnoli 1984

G.Brugnoli, *Foca: vita di Virgilio*; Introduzione, testo, traduzione e commento, Pisa 1984.

Civiletti 2007

Eunapio, *Vite di filosofi e sofisti*. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di M.Civiletti, Milano 2007.

Cox Miller 2000

P.Cox Miller, *Strategies of Representation in Collective Biography. Constructing the Subject as Holy*, in T.Hägg – P.Rousseau (ed.), *Greek Biography and Paganism in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2000, 209-254.

Del Corno 1978

Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D.Del Corno, Milano 1978.

Duff 1999

T.Duff, *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford 1999.

Ferrari 2011

Platone, *'Teeteto'*. Introduzione, traduzione e commento a cura di F.Ferrari, Milano 2011.

Fowden 1982

G.Fowden, *The Pagan Holy Man in the Late Antique Society*, «Journal of Hellenic Studies» CII (1982), 33-59.

Gritti 2008

E.Gritti, *Proclo. Dialettica, anima ed esegesi*, Milano 2008.

Gritti 2012

E.Gritti, *Il vero nel mito. Teoria esegetica nel commento di Olimpiodoro Alessandrino al 'Gorgia'*, Roma 2012.

Hadot 1990

Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*. Traduction commentée sous la direction de I.Hadot, I, Leiden-New York-København-Köln 1990.

Heath 1999

M.Heath, *Longinus On Sublimity*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» XLV (2000), 43-74.

Heath 2003a

M.Heath, *Porphyry's Rhetoric*, «Classical Quarterly» LI (2003), 141-166.

Heath 2003b

M.Heath, *Pseudo-Dionysius 'Art of Rhetoric' 8-11: Figured speech, declamation, and criticism*, «American Journal of Philology» CXXIV (2003), 81-105.

Kirschner 1984

R.Kirschner, *Vocation of Holiness in Late Antiquity*, «Vigiliae Christianae» XXXVIII (1984), 105-124.

Lamberton 2001

R.Lamberton, *The Schools of Platonic Philosophy of the Roman Empire: the Evidence of the Biographies*, in Y.Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden-Boston-Köln, 433-458.

Mansfeld 1994

J.Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden-New York-Köln, 1994.

Migliore 2001

Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, a cura di F.Migliore, Roma 2001.

Momigliano 1971

A.Momigliano, *The development of Greek biography: four lectures*, Cambridge MA 1971.

Monaci Castagno 2013

A.Monaci Castagno, *Eusebio biografo. I bioi di Eusebio nel quadro agiografico tardoantico*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, II, Roma 2013, 77-90.

Mondin 2008

L.Mondin, *Foca, Marziale e la poetica dell'epitome: la prefazione all'Ars de nomine et uerbo (con un saggio di commento)*, «Incontri triestini di Filologia Classica» VII (2007-2008), 329-354.

Motta 2013

A.Motta, *Socratismo neoplatonico o neoplatonismo socratico? Alcune considerazioni sulla figura di Socrate nella tarda antichità*, in F.de Luise – A.Stavru (ed.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin 2013, 354-361.

Motta 2014

A.Motta (ed.), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma 2014.

Motta 2018a

A.Motta, *Λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Napoli 2018.

Motta 2018b

A.Motta, *Platone nelle università del mondo antico. Gli appunti di un anonimo studente della metà del VI sec. d.C.*, «Intersezioni» XXXVIII/2 (2018), 145-168.

Motta 2019

A.Motta, *Gli schemata isagogica e la questione metafisico-letteraria dello skopos*, in C.Natali - E.Cattanei (ed.), *Studi sul Medioplatonismo e il Neoplatonismo*, Roma 2019, 73-99.

Palumbo 2018

L.Palumbo, *Platone divino maestro in un testo isagogico tardo-antico*, «Incontri di Filologia Classica 2016-2017», XVI (2018), 129-144.

Rubenson 2000

S.Rubenson, *Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography*, in T.Hägg - P.Rousseau (ed.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2000, 110-139.

Tarrant - Renaud 2015

H.Tarrant - F.Renaud (ed.), *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge 2015.

Tarrant 1993

H.Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca and London 1993.

Urbano 2013

A.P.Urbano, *The Philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, Washington D.C. 2013.

Ziolkowski - Putnam 2008

J.M.Ziolkowski - M.C.J.Putnam (ed.), *The Virgilian Tradition: The First Fifteen Hundred Years*, New Haven-London 2008.