

RITA DEGL'INNOCENTI PIERINI

CICERONE E “L’INSAZIABILE VARIETÀ” DELLA NATURA  
NEL II LIBRO DEL *DE NATURA DEORUM*

1. *Premessa*

Prendere l'avvio dalla fortuna moderna di un'opera antica potrà forse sembrare un allargamento eccessivo di prospettiva per iniziare la mia analisi, ma mi auguro che invece possa costituire uno spunto suggestivo per valutare il mio punto di vista su un'opera come il *De natura deorum*, che è stata letta per lo più per esemplificare i disegni globali sul cosmo e sulla religione delle più diffuse filosofie post-aristoteliche e cioè l'epicureismo, cui è dedicato il primo libro, lo stoicismo presente nel libro secondo e infine la posizione neoaccademica nel terzo<sup>1</sup>.

Nel secondo libro, su cui mi focalizzerò nel mio studio, uno dei motivi che più ha interessato i lettori tardo-rinascimentali, precisamente cinquecenteschi, lo si evince quasi *ex silentio*: proprio per questo motivo credo che si possa dedurre con sicurezza che il *De natura deorum* costituiva un testo di lettura comune e quasi d'obbligo per le persone di cultura. Nel dibattito anche molto ricco e vivace, che si articola in lettere private e trattati relativi ai giardini, si legge più di una volta che quella che si gode e percepisce nei giardini creati dalla mano dell'uomo può essere definita la “terza natura”<sup>2</sup>. Basti citare per esempio un breve stralcio di una lettera del 1545 scritta da Iacopo Bonfadio a Plinio Tomacelli, un

---

<sup>1</sup> I temi toccati in questo contributo sono numerosi e di varia natura, per cui la bibliografia relativa è a dir poco sterminata: ho cercato di dare conto dei saggi che più mi hanno offerto spunti di approfondimento o discussione, senza eccedere nelle citazioni. Per esempio non entrerò sempre in merito al tema delle possibili fonti dell'opera né in generale né nelle singole questioni: mi limito a ricordare il complessivo apporto del monumentale commento di Pease 1955, in particolare sulle fonti del II libro, 45-48, nonché i classici lavori di Reinhardt 1926; Philippson 1944 insieme a studi più recenti e aggiornati che citerò in seguito di volta in volta.

<sup>2</sup> Leenhardt 2011, 163: «Con i “giardini di Adone” possiamo dunque introdurre quella che si definisce la terza natura, dove l'artificialità si inserisce come rottura dei ritmi propri dei processi naturali o più precisamente giunge a contraddire la forza germinativa (Gaia) e la forza produttiva (Demetra), sottomettendole a un terzo principio, incarnato da Adone e Afrodite, quello dell'arte e dell'amore».



tema che ritorna nel 1559 in un dialogo sull'ideale della vita in villa scritto dal milanese Bartolomeo Taegio<sup>3</sup>; in una descrizione enfaticamente entusiastica del paesaggio delle rive del lago di Garda paragonato al giardino dell'Eden scrive Bonfadio: «Et dalle rive rivolgendo la vista verso le piaggie et i colli, che in alto si mostrano tutti fruttiferi et lieti et beati, pare che non si possa dire, se non che ivi tenga la stanza la sorella del silentio et la felicità. E' frutti sono tutti qui più saporiti ch'altrove, e tutte le cose, che nascono dalla terra, migliori. Per li giardini, che qui sono et quei delle Hesperide, et quelli d'Alcinoo, et d'Adoni, la industria de' paesani ha fatto tanto, che la natura incorporata con l'arte è fatta artefice, et connaturale de l'arte, et d'amendue è fatta una terza natura, a cui non saperei dar nome».

Ma perché si parla di “terza natura” in questi contesti tecnici sui giardini? Si spiega, giustamente, come implicita allusione ad un testo evidentemente molto noto come *nat. deor.* 2, 152<sup>4</sup>:

nos campis, nos montibus fruimur, nostri sunt amnes, nostri lacus, nos fruges serimus, nos arbores; nos aquarum inductionibus terris fecunditatem damus, nos flumina arcemus, derigimus, avertimus; nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur.

L'entusiastica affermazione di un disegno divino complessivo<sup>5</sup> viene completata nell'ottica dello stoico Balbo dall'ottimistica valutazione dell'azione dell'uomo, fruitore privilegiato di ciò che la natura offre spontaneamente, ma anche sagace creatore di una *altera natura* che sottopone gli elementi naturali a processi elaborativi utili a migliorare la vita umana attraverso l'agricoltura e l'irrigazione. Ci troviamo di fronte a una sensibilità di pensiero oggettivamente significativa anche oggi: il lavoro umano con le sue *artes* modifica anche il paesaggio e la natura stessa, tanto da creare una seconda natura, antropizzata diremmo oggi in senso negativo, ma in questo contesto ciceroniano rappresenta invece solo un progresso in positivo, perché armonicamente compartecipata. Un

---

<sup>3</sup> Informano ampiamente sulle figure i saggi di Tagliolini 1981, 302-303 e Perucca 2019, che fornisce precise indicazioni bibliografiche, dove reperire i testi dove si parla di “terza natura”.

<sup>4</sup> Il testo del *De natura deorum* sarà citato dall'edizione di Plasberg, riveduta da Ax (Lipsiae 1933). L'importanza del paesaggio nel *De natura deorum* è ben rilevata, anche se brevemente, da Spencer 2010, *passim* e in particolare 31-32.

<sup>5</sup> Sul rapporto tra dio stoico e cosmo molti studi, importanti anche per Cicerone, sono raccolti da Salles 2009.

aspetto questo dell’opera ciceroniana che mi pare sia stato valorizzato più nel passato o quantomeno attualmente presente soprattutto negli studi di architettura del paesaggio e non quindi nell’ambito antichistico in senso stretto.

Inoltre varrà la pena almeno brevemente premettere in un Convegno che si intitola all’ambiente, che in studi anche recentissimi<sup>6</sup> è facile scoprire, persino dalla rete<sup>7</sup>, che una filosofia come lo stoicismo antico<sup>8</sup> è considerata molto stimolante e coerente col pensiero ambientalista, nella misura in cui offre un disegno complessivo e interrelato di tutto l’ambiente terrestre e non solo. Certo io rifuggo dai facili confronti che appiattiscono il mondo antico sull’attualità, ma non sfugge a nessuno di noi, mi pare, che le politiche ambientali sono complesse proprio perché interrelate con una molteplicità di fattori, primo dei quali oggi naturalmente la sempre più invadente presenza umana, l’impatto ambientale. Se semplifichiamo al massimo la concezione stoica del cosmo, l’elemento che cementa il tutto e che lo rende coeso e lo armonizza è il *tonos*, cioè la tensione tra gli elementi, ma anche la *synpatheia*<sup>9</sup>, la concezione della presenza divina che compenetra e rende compatti tutti gli aspetti della natura, cosa che l’uomo percepisce attraverso la bellezza, che deve essere preservata, e anche la varietà, che deve essere apprezzata, per cui l’uomo deve interagire con la natura soprattutto come spettatore capace di gustarne tutte le sue numerose sfaccettature senza mai saziarsi e accettandone la varietà pur non sempre a lui favorevole.

Per servirmi di una frase famosa, quasi abusata direi, di Umberto Eco, che la attribuisce a Guglielmo da Baskerville ne *Il nome della Rosa*, «La bel-

---

<sup>6</sup> Mi riferisco soprattutto a studi come Shogry 2020 e Gill 2022 (sull’ambiente 292-306); utili spunti per Cicerone non mancano già in Glacken 1967, 54-62, mentre validi e vari punti di vista ora offre anche la raccolta di studi presente nel recentissimo Mastroiosa-Gavoille 2023.

<sup>7</sup> Cito a titolo esemplificativo un paio di siti e relativi studi, che mi sembrano i più significativi: C. Gill, G. Galluzzo, [Stoicism, Aristotle and Environmental Responsibility](#); M. Goodman, [Why We Need Climate Stoicism to Overcome Climate Despair](#); cf. ora anche Müller 2023.

<sup>8</sup> Sul tema stoico del “seguire la natura” cf. Gourinat 2005, con ulteriore bibliografia. Importanti osservazioni sul sistema stoico in relazione all’ambiente anche in Jedan 2019.

<sup>9</sup> La parola è così chiosata da Cicerone in *nat. deor.* 3, 28, *itaque illa mihi placebat oratio de convenientia consensuque naturae, quam quasi cognatione continuatam conspirare dicebas; illud non probabam, quod negabas id accidere potuisse, nisi ea uno divino spiritu contineretur. Illa vero cohaeret et permanet naturae viribus, non deorum, estque in ea iste quasi consensus, quam synpatheian Graeci vocant; sed ea, quo sua sponte maior est, eo minus divina ratione fieri existimanda est.* Da notare nel contesto la presenza insistita e talvolta allitterante del preverbio *cum* corrispondente al greco *sun*.

lezza del cosmo è data non solo dalla unità nella varietà, ma anche dalla varietà nell'unità», un ragionamento ben coerente con l'estetica medievale basata sia su presupposti biblici sia sulla concezione della bellezza classica, della quale lo stesso Eco traccia un sintetico bilancio in un noto saggio<sup>10</sup>.

Ecco che quindi il mio *focus* si concentrerà su questo valore aggiunto della varietà nell'unità e soprattutto su come Cicerone attraverso Balbo elabori anche un linguaggio di alto stile letterario capace di rendere con empatia una concezione, che tutto sommato non è neanche quella della sua scuola filosofica, chiamata poi blandamente a confutare lo stoicismo nel terzo libro attraverso le parole di Cotta. Per ovvi motivi di spazio la mia indagine si concentrerà su una breve ma significativa sezione relativa alla visione dall'alto della terra, piuttosto limitata (2, 98-99), ma sicuramente emblematica della cura anche formale che Cicerone dedica all'esposizione della visione stoica espressa da Balbo.

## 2. Il II libro del *De natura deorum*: Cicerone dalla parte degli Stoici?

Cicerone a conclusione dei tre libri del *De natura deorum* 3, 95, dialogo che si immagina svolto nel 76 e che quindi vede un Cicerone trentenne, scrive sottolineando i diversi punti di vista dei tre interlocutori dialogici, l'epicureo Velleio, lo stoico Balbo e Cotta l'accademico, lui che all'inizio del dialogo (1, 17) si era modestamente definito un *auditor* e non un *adiutor* di Cotta<sup>11</sup>:

Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior<sup>12</sup>.

Fatto salvo che il finale così *tranchant* in generale implica la proficiuità di un dialogo che fa ridiscutere le proprie posizioni, la maggiore inclinazione verso lo stoicismo espressa da Cicerone con *propensior* implica, a mio parere, non un'adesione spiccatamente filosofica, ma piuttosto an-

---

<sup>10</sup> Eco 1997, 25-28: non è un caso che Eco citi proprio tra i testi classici *nat. deor.* 2, 18, *atqui certe nihil omnium rerum melius est mundo, nihil praestantius, nihil pulchrius, nec solum nihil est, sed ne cogitari quidem quicquam melius potest.*

<sup>11</sup> Cic. *nat. deor.* 1, 17, *tum ego: «Quid didicerimus, Cotta viderit, tu autem nolo existimes me adiutorem huic venisse, sed auditorem, et quidem aecum, libero iudicio, nulla eius modi adstrictum necessitate, ut mihi velim, nolim sit certa quaedam tuenda sententia».*

<sup>12</sup> Cf. la discussione di Lévy 1992, 557-559; DeFilippo 2000; Auvray-Assayas 2022.

che una sorta di impulso verso una teoria che si avvicina non alla verità assoluta, ma appunto a una *veritatis similitudo*<sup>13</sup> e che probabilmente Cicerone ammirava nel suo disegno complessivo, come si può dedurre anche da un’affermazione presente nella parte conclusiva del *De divinatione* 2, 148<sup>14</sup>, dove rispondendo al fratello Quinto che gli ricorda la conclusione del *De natura deorum*, sostiene che «la bellezza dell’universo e la regolarità dei fenomeni celesti ci obbliga a riconoscere che vi è una possente ed eterna natura, e che il genere umano deve alzare ad essa lo sguardo con venerazione e ammirarla» (trad. di S. Timpanaro)<sup>15</sup>.

Possiamo del resto affermare che la figura di Cicerone è quanto mai umbratile come personaggio del dialogo<sup>16</sup>, come spettatore o *auditor*, perché non si attribuisce mai reazione alcuna tranne questa conclusiva e lapidaria di 3, 95 e come tale molto discussa almeno da Bentley in poi<sup>17</sup>: lo stile filosofico di Cicerone non è un monolite, ma è dotato di una sua forza retorica che si modula a seconda delle opere e la conclusione può essere anche letta come un’ammissione quasi a denti stretti di essersi trovato più vicino al pensiero religioso stoico di quanto ci si poteva aspettare da lui<sup>18</sup> e rispetto a quanto sostiene nell’Introduzione generale al dialogo rivolgendosi a Bruto e ripercorrendo le tappe del suo *iter* filosofico, che comunque vanta un’adesione all’Accademia non cogente e settaria come dimostra anche il suo essersi appellato al motivo della verisimiglianza in *nat. deor.* 1, 12<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup> Nel *De divinatione* si parla solo di *veritas*: 1, 8-9, *tum Quintus: «Dicitur quidem istuc – inquit – a Cotta, et vero saepius, credo, ne communia iura migrare videatur; sed studio contra Stoicos disserendi deos mihi videtur funditus tollere. Eius orationi non sane desidero quid respondeam; satis enim defensa religio est in secundo libro a Lucilio, cuius disputatio tibi ipsi, ut in extremo tertio scribis, ad veritatem est visa propensior».*

<sup>14</sup> Cic. *div.* 2, 148, *nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri*; su questo passo, cf. Timpanaro 1988, LXXV.

<sup>15</sup> Sul tema dell’apprezzamento della bellezza in Cicerone, cf. Konstan 2014, 167-169. Su bellezza e stoicismo, Setaioli 2007; Bett 2010; Wildberger 2019; Begeman 2022, 65-67.

<sup>16</sup> Un’ampia discussione e rassegna di opinioni in Diez 2021, 147-162. Sul dialogo ciceroniano in generale utile messa a punto in Brittain-Osorio 2021, 25-42.

<sup>17</sup> Cf. DeFilippo 2000, 172-173 in particolare.

<sup>18</sup> Un’interessante trattazione presenta Wynne 2019, cf. almeno 270-272.

<sup>19</sup> Cic. *nat. deor.* 1, 12, *non enim sumus i, quibus nihil verum esse videatur, sed i, qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine, ut in is nulla insit certa iudicandi et aesentendi nota. Ex quo existit et illud multa esse probabilia, quae, quamquam non perciperentur, tamen, quia visum quendam haberent insignem et inlustrem, his sapientis vita regetur.*

Nei tre libri del *De natura deorum* lo spazio offerto al pensiero stoico è sicuramente il più ampio, perché il pensiero epicureo per voce di Velleio si sviluppa nel più breve primo libro nel quale abbiamo anche la confutazione dialogica dell'accademico Cotta, mentre l'esposizione della dottrina stoica occupa il lungo secondo libro. Al terzo libro è affidata la confutazione di Balbo da parte di Cotta. Chiaramente la concezione epicurea richiede minor impegno didascalico anche per la sua stessa natura negatrice dell'azione divina, ma poi non va sottovalutato che Cicerone è sempre e comunque distante dal pensiero epicureo, mentre appare talvolta più incline a contatti con lo stoicismo, specialmente in ambiti come quello cosmologico e fisico, dato che in ultima analisi la matrice appare comunque risalire ad un sostrato comune di ambito platonico e/o aristotelico, e addirittura per certi aspetti al pensiero socratico. Intendo dire il Socrate dei senofontei *Memorabili*<sup>20</sup>, dove si mette in luce un fine teleologico nel descrivere il microcosmo umano che poi si riflette nella concezione del macrocosmo, Socrate senofonteo che Balbo non casualmente cita in *nat. deor.* 2, 18<sup>21</sup> traducendo proprio dai *Memorabili* 1, 4, 8.

Comunque la tematica che mi interessa approfondire pertiene certo all'ambito filosofico, ma il mio *focus* critico è soprattutto rivolto verso quella che potremmo definire la scrittura filosofica di Cicerone, cioè al modo in cui il letterato Cicerone delinea e attribuisce il loro punto di vista ai suoi diversi interlocutori dialoganti<sup>22</sup>: in particolare mi occuperò di Balbo, voce del II libro. Che Cicerone si sia avvalso di fonti stoiche greche è fuori di dubbio, e sono state ampiamente indagate in studi ormai ascrivibili al pur meritorio periodo che studiava queste opere esclusivamente per la *Quellenforschung*<sup>23</sup> (e del resto Cicerone stesso cita Posidonio e Panezio), ma è ormai altrettanto assodato che non possiamo identi-

<sup>20</sup> Cf. e.g. Xen. *Mem.* 1, 4, 4-15; 4, 3, 2-14: DeFilippo-Mitsis 1994, 255-265; Dorion 2016.

<sup>21</sup> Cic. *nat. deor.* 2, 18, *et tamen ex ipsa hominum sollertia esse aliquam mentem et eam quidem acriorem et divinam existimare debemus. Unde enim hanc homo "arripuit", ut ait apud Xenophontem Socrates, quin et umorem et calorem, qui est fusus in corpore, et terranam ipsam viscerum soliditatem, animum denique illum spirabilem, si quis quaerat, unde habeamus, apparet.*

<sup>22</sup> Condivido pienamente quanto sostiene Schofield 1986, 47: «This paper is a study of the way Cicero wrote philosophy. Or rather a way: as one would expect of an author of his ambition and versatility, Cicero produced different sorts of philosophical writing in different works».

<sup>23</sup> Un quadro del tema della natura nel secondo libro viene offerto con ampiezza da Besnier 1996; ora disponiamo anche dei recentissimi studi di Diez 2021 e dei saggi raccolti in Diez-Schubert 2022, che peraltro non si occupano specificamente dei passi qui esaminati e discussi.

ficarle e ricostruirle con sicurezza: basterà ricordare quanti passi del libro secondo per esempio siano presenti nelle edizioni di Posidonio, in quella di Theiler in particolare e poi non ritornino nella silloge edita da Edelstein e Kidd. Per questo credo che indagare sulle modalità espressive con cui Cicerone fa dialogare il suo interlocutore stoico possa costituire un campo di studio interessante e per certi versi anche abbastanza inesplorato (e il meritorio e monumentale commento di Pease non basta a soddisfare tutte le nostre esigenze). Anche perché, come avremo modo di notare, alcune sezioni del discorso stoico di Balbo hanno avuto fortuna notevole nel mondo latino, pagano e anche cristiano, per non parlare poi di intellettuali “moderni” come Voltaire per il quale il *De natura deorum* era «forse il miglior libro dell’antichità»<sup>24</sup>.

Altra notazione che mi sembra utile premettere riguarda il fatto non irrilevante che Cicerone nel II libro affidi a Balbo la citazione di una lunga serie di suoi versi giovanili tratti dalla traduzione di Arato, e questa citazione avviene in un contesto in cui si esalta la bellezza dello spettacolo celeste, «della visione del quale niente può essere più degno di ammirazione, niente più bello» (2, 104, *quo spectaculo nihil potest admirabilius esse, nihil pulchrius*). A questo punto Balbo volgendo il suo sguardo verso Cicerone afferma che si servirà dei versi di Arato, da lui tradotti quando era ancora quasi un ragazzo: 2, 104, *atque hoc loco me intuens «Utar – inquit – carminibus Arateis, quae a te admodum adulescentulo conversa ita me delectant, quia Latina sunt, ut multa ex is memoria teneam»*.

Affidare a Balbo questo riferimento così empatico rispetto alla propria opera poetica giovanile<sup>25</sup> che viene qui celebrata attraverso la citazione diretta di numerosi versi che descrivono il cielo e le costellazioni dimostra, a mio parere, che Cicerone sentiva molto stretto il legame tra Arato e le descrizioni celesti degli stoici così piene di esaltazione entusia-

---

<sup>24</sup> Cf. Sharpe 2015, 352 che cita da Voltaire “Fin du Monde”, *Questions sur L’Encyclopédie*, in *Oeuvres*, XIX, 141.

<sup>25</sup> Nota Gee 2001, 527: «In the “narrative economy” of the D.N.D. itself, the *Aratea* has an additional function: it is used by the Stoic speaker to illustrate the layout of the heavenly bodies, as evidence of divine Providence»; 530: «The vocabulary which Cicero uses to frame his embellishment of Aratus in the *Aratea* is that which occurs in the analogy of D.N.D. 2. [...] In both works, the parallelism of human and divine art is the same, although what is spelled out in the D.N.D. is encapsulated in a metaphor in the *Aratea* (as you would expect in poetry). While the Stoic concepts expounded in the D.N.D. may come directly from Posidonius and others, the means of expression of these ideas may be that already developed by Cicero in his translation of Aratus’ poem». Recenti studi sugli *Aratea* ciceroniani sono costituiti soprattutto da Bishop 2019, 41-84; Čulík-Baird 2022 tocca il tema solo *en passant* (cf. infatti 56; 67-69).

stica della bellezza e dell'ascesa mentale verso il cielo<sup>26</sup>. Inoltre, Cicerone fa introdurre i versi da Balbo con affermazioni come al §110 «e le costellazioni sono così ben disposte, che nel loro ordine si manifesta un'intelligenza divina» (*Atque ita demetata signa sunt, ut in tantis descriptionibus divina sollertia appareat*) e quindi chiaramente interpreta il testo arateo come coerente col pensiero degli Stoici. Quello della *divina sollertia* è motivo, come ben sappiamo, genuinamente stoico ed è applicata agli astri anche nel contesto di *nat. deor.* 2, 40-41. Di qui la mia motivazione dell'aver inserito nel mio titolo l'"insaziabile varietà della natura", che naturalmente fa riferimento ad un passo preciso del II libro, nella sezione più precisamente dedicata alla posizione dell'uomo all'interno del sistema stoico governato dalla provvidenza, l'intelligenza divina che è l'architetto del cosmo (90)<sup>27</sup> e che lo ha creato in armonia e con volontà di bellezza, e che per questo deve essere preservata.

### 3. L'"insaziabile varietà" della natura

Il tema che intendo affrontare è relativo all'esaltazione della molteplici varietà dei paesaggi terrestri che si snodano agli occhi dell'uomo spettatore e fruitore dello spettacolo della natura<sup>28</sup>, un passo che non a caso è introdotto da una frase emblematica come il riferimento a lasciare da parte le sottigliezze dialettiche e invece abbandonarsi a godere dall'alto "con gli occhi della mente" lo spettacolo della bellezza naturale<sup>29</sup>:

[98] Licet enim iam remota subtilitate disputandi oculis quodam modo contemplari pulchritudinem rerum earum, quas divina providentia dicimus constitutas. Ac principio terra universa cernatur locata in media sede mundi,

<sup>26</sup> Utile ricordare che Arato 545-549 è citato nel fr. 364 Th. di Posidonio (= Aetios 293a1-295a 14) dopo il *Timeo* platonico in un brano in cui ricorrono termini relativi alla *poikilia* e al *kalôn*. Su Arato e lo stoicismo, cf. anche Cusset 2011.

<sup>27</sup> Cic. *nat. deor.* 2, 90, *sic philosophi debuerunt, si forte eos primus aspectus mundi conturbaverat, postea, cum vidissent motus eius finitos et aequabiles omniaque ratis ordinibus moderata inmutabilique constantia, intellegere inesse aliquem non solum habitatorem in hac caelesti ac divina domo, sed etiam rectorem et moderatorem et tamquam architectum tanti operis tantique muneris*. Sul concetto di dio architetto, cf. Philo *opif. mundi* 17-20, brano ampiamente sondato da De Luca 2021.

<sup>28</sup> Su questo tema, cf. anche *infra*, n. 43 e Schlapbach 2010.

<sup>29</sup> Una rapida rassegna di passi sulla bellezza della natura in Cicerone con un tentativo di classificazione offre Davies 1971; sullo spettacolo della visione del cielo, si veda Pfeiffer 2001.



solida et globosa et undique ipsa in sese nutibus suis conglobata, vestita floribus, herbis, arboribus, frugibus, quorum omnium incredibilis multitudo insatiabili varietate distinguitur. Adde huc fontum gelidas perennitates, liquores perlucidos amnium, riparum vestitus viridissimos, speluncarum concavas altitudines, saxorum asperitates, inpendentium montium altitudines immensitatesque camporum; adde etiam reconditas auri argentique venas infinitamque vim marmoris. [99] Quae vero et quam varia genera bestiarum vel cicurum vel ferarum, qui volucrum lapsus atque cantus, qui pecudum pascus, quae vita silvestrium. Quid iam de hominum genere dicam, qui quasi cultores terrae constituti non patiuntur eam nec inmanitate beluarum efferrari nec stirpium asperitate vastari, quorumque operibus agri, insulae litoraque collucent distincta tectis et urbibus. Quae si, ut animis, sic oculis videre possemus, nemo cunctam intuens terram de divina ratione dubitaret.

Come si evince con chiarezza da questo ragionamento di Balbo (un passo che noto *en passant* non è presente in edizioni di Posidonio come quella di Theiler) all’uomo è concessa la *contemplatio* della bellezza delle cose che lo circondano anche “sulla terra” e che sono tutte parte di un disegno provvidenziale. La terra è «posta al centro del cosmo, compatta, rotonda<sup>30</sup>, la sua massa è tutta concentrata in sé stessa dalla sua gravità», e soprattutto «vestita di fiori, erbe, alberi, messi e la cui incredibile ricchezza si differenzia, si screzia in un’insaziabile, inesauribile varietà». Lo sguardo della mente (2, 99, *ut animis, sic oculis videre possemus*) è quindi rivolto dall’alto verso la terra, e non dal basso verso il cielo come vorrebbe più tradizionalmente la *statio erecta* dell’uomo<sup>31</sup> per cui la mente umana è immaginata protesa a ritrovare la sua sede astrale: del resto il verbo *contemplor* ricorda in questo anche la visione “dal cielo”, come in un famoso passo del *Somnium Scipionis* (*rep.* 6, 20)<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> L’immagine evoca il *Timeo* platonico, come si evince da Cic. *Tim.* 17, *hunc ea forma figuravit, qua una omnes formae reliquae concluduntur, et globosum est fabricatus, quod σφαιροειδής Graeci vocant*. Sulle immagini del globo terrestre nell’iconografia romana cf. Arnaud 1984.

<sup>31</sup> Cf. infatti Cic. *nat. deor.* 2, 140, *qui [scil. Deus] primum eos humo excitatos celso et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. Sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet*.

<sup>32</sup> Cic. *rep.* 6, 20, *tum Africanus: «Sentio – inquit – te sedem etiam nunc hominum ac domum contemplari; quae si tibi parva, ut est, ita videtur, haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito»*. Importante anche Cic. *Tusc.* 1, 45, *quod tandem spectaculum fore putamus, cum totam terram contueri licebit eiusque cum situm, formam, circumscriptionem, tum et habitabiles regiones et rursus omni cultu propter vim frigoris aut caloris vacantis?*

Varrà la pena soffermarsi sul concetto dell'*insatiabilis varietas* prima di analizzare poi l'ampia descrizione ciceroniana di tutti gli aspetti del variegato paesaggio terrestre che si apre ai nostri occhi<sup>33</sup>. È un'espressione che implica una sorta di sinestesia<sup>34</sup>, perché mentre in questo contesto sembra che debba essere attivato e potenziato solo il senso della vista, *insatiabilis* evoca la sfera del gusto e ovviamente è quasi sempre usato in accezione negativa per indicare la voracità umana, sia in senso proprio che figurato relativo alle passioni non frenate dalla ragione: un'immagine molto simile in senso positivo<sup>35</sup>, anche se riferita alla visione cosmica, mi pare di poter individuare in un testo come il *De opificio mundi* 54 di Filone, dove si parla di ἀπληστία [...] τοῦ θεωρεῖν<sup>36</sup>, insaziabilità del contemplare in un contesto celebrativo del senso della vista<sup>37</sup>. La stessa ambivalenza, quasi ambiguità, di *insatiabilis* si può individuare in *varietas*<sup>38</sup> e anche per questo direi che è ben corrispondente alla

<sup>33</sup> Il tema della *incredibilis multitudo* può risentire, in senso lato, di una concezione come quella adombrata nel famoso mito di Dike in Arato nell'ambito del mito delle età, dove si parla di μυρία πάντα (v. 113) per gli innumerevoli e vari doni offerti dalla dea agli uomini; come nota Barchiesi 1981, 187 Arato concepisce un'età dell'oro in cui esiste il lavoro dei campi e quindi per questo insiste «sulla varietà e sull'abbondanza dei beni naturali (v. 113 μυρία πάντα)». La varietà e la numerosità dei doni di Dike richiama la natura divina degli Stoici, generosa dispensatrice di beni ottenuti anche tramite il lavoro umano. Sul tema dell'agricoltura, cf. anche *infra*, 494. Sullo stoicismo negli *Aratea* ciceroniani, uno sguardo d'insieme offre Čulik-Baird 2018; sul rapporto di Arato con il tema della giustizia degli Stoici, cf. Schiesaro 1996, 19.

<sup>34</sup> Un'eco lontana dell'estasi dei sensi che rimanda al concetto platonico di bellezza: interessante in questo senso il punto di vista offerto da Rosen 2013, saggio compreso in un volume che si occupa proprio della sinestesia.

<sup>35</sup> Cf. anche *nat. deor.* 2, 105, *quorum caelestium contemplatione nullius expleri potest animus*. Sul tema della *contemplatio*, cf. in particolare Pfeiffer 2001.

<sup>36</sup> Philo *opif.* 54, ἡ δ' ἐστιωμένη θεαμάτων ἐπαλλήλων, ἐξ ἑτέρων γὰρ ἢν ἕτερα, πολλὴν ἀπληστίαν εἶχε τοῦ θεωρεῖν. Posidonio è stato ipotizzato come possibile fonte comune, Posidonio che per Reinhardt fu il maggiore «Augendenker» dell'antichità (così Pease 1955, a *Cic. nat. deor.* 2, 98).

<sup>37</sup> È appena il caso di ricordare il debito riconosciuto di Filone rispetto al *Timeo* platonico: cf. Runia 1986.

<sup>38</sup> *Varietas* come forma di bellezza e compartecipazione dell'uomo all'armonia cosmica mi pare termine-chiave del II libro del *De natura deorum*. Varrà la pena almeno citare alcuni passi importanti: 17, *an vero, si domum magnam pulchramque videris, non possis adduci ut, etiam si dominum non videas, muribus illam et mustelis aedificatam putes: tantum ergo ornatum mundi, tantam varietatem pulchritudinemque rerum caelestium, tantam vim et magnitudinem maris atque terrarum si tuum ac non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videre?*; 95, *tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis, tum senescentis*; 100, *at vero quanta maris est pulchritudo, quae species universi, quae multitudo et varietas insularum, quae amoenitates orarum ac litorum, quot genera quamque disparia partim submersarum, partim fluitantium et innantium beluarum, partim ad saxa nativis inhaerentium*; 121, *animantium vero quanta varietas est, quanta ad eam rem vis, ut in suo quaeque genere permaneat*; 146, *auriumque item est ad-*

ποικιλία greca<sup>39</sup>, in quanto può essere positivamente recepita nell’ambito retorico, che l’attesta per primo, oppure come nel nostro caso relativamente alla ricchezza della natura in tutti i suoi multiformi aspetti, mentre invece può incarnare qualcosa di negativo sul piano morale, perché implica talvolta una certa desultorietà<sup>40</sup> e una mancanza di obiettivi, una fuorviante e volubile incostanza<sup>41</sup>.

Nell’ambito del discorso di Balbo, l’idea di per sé negativa dell’insaziabilità viene impiegata per sottolineare lo slancio vitalistico dell’uomo sempre incline con la sua *curiositas* a voler conoscere, mai sazio del possesso mentale dell’ambiente che lo circonda e soprattutto anche della sua bellezza: un motivo che si potrebbe definire “da protrettico”, cioè idoneo a suscitare amore per il sapere e impulso verso la conoscenza<sup>42</sup>. Infatti, l’immagine dell’insaziabilità<sup>43</sup> si legge anche in un frammento dell’*Hortensius* ciceroniano (fr. 53 Müller = 83 Grilli) in riferimento alla *pulchritudo* cosmica, *caeli signorum admirabilem ordi-*

---

*mirabile quoddam artificiosumque iudicium, quo iudicatur et in vocis et in tiliarum nervorumque cantibus varietas sonorum, intervalla, distinctio; 151, iam vero operibus hominum id est manibus cibi etiam varietas invenitur et copia; 158, nisi forte tanta ubertas varietasque pomorum eorumque iucundus non gustatus solum, sed odoratus etiam et aspectus dubitationem adfert, quin hominibus solis ea natura donaverit.*

<sup>39</sup> Un suggestivo tentativo di mettere a fuoco la complessa gamma di valori insita in *varius* e/o *varietas* offre il volume di Fitzgerald 2016, talvolta desultorio come il tema trattato, ma comunque stimolante (sulla varietà della natura in particolare, cf. 33-56). Il volume curato da Berardi-Lisi-Micalella 2009 comprende molti contributi rilevanti per valutare la complessa ricchezza dello spettro semantico della nozione di *poikilia*, e, pur non trattando del latino *varietas*, risulta utile per avvalorare la corrispondenza da noi proposta.

<sup>40</sup> Cf. infatti Cic. *nat. deor.* 2, 43, *ordo autem siderum et in omni aeternitate constantia neque naturam significat (est enim plena rationis) neque fortunam, quae amica varietati constantiam respuit.*

<sup>41</sup> Interessante e convincente il punto di vista di Fine 2021,168 sulla complessità della *poikilia* platonica, che può essere applicato anche alla nostra valutazione di *varietas*: «The philosopher engages with beauty as grasped perceptually and intellectually, seeking in the many beauties a unifying principle by which to comprehend the variety in which lovers of sights and sounds revel, that they may discern sensible beauties as participants in the Beautiful Itself. The point to emphasize is that, if the philosopher shares some of the aesthetic habit as characterizes the aesthetics of *poikilia*, Plato must undermine this sensibility to make viable the pursuit of philosophy. Indeed, so far as ethical and epistemic progress relies on the vision of beauty, Plato competes on shared terrain».

<sup>42</sup> Spesso motivi escatologici e da protrettico si intrecciano come sottolinea opportunamente per Seneca in rapporto al *Somnium Scipionis* Armisen-Marchetti 2020, 365-371 a causa dell’esortazione e della visione esterna dall’alto (potrei aggiungere anche dell’implicito ottimismo).

<sup>43</sup> Leeman 1958 propone di far risalire l’immagine dell’insaziabilità al *Protrettico* di Aristotele; sull’aspetto dello spettacolo della natura, cf. Schlapbach 2010, in particolare 421-422.

*nem insatiabilemque pulchritudinem magis spectat*<sup>44</sup>. Altrettanto significativo un importante passo di Seneca nella *consolatio ad Helviam* 8, 5-6, dove insaziabili sono gli occhi che guardano allo spettacolo celeste, ma non alla terra che si trovano a calpestare in un passo che è quasi un inno al cosmopolitismo stoico e anche significativamente l'unico passo che in Seneca attesti un uso positivo di *insatiabilis*: *Undecumque ex aequo ad caelum erigitur acies, paribus intervallis omnia divina ab omnibus humanis distant. Proinde, dum oculi mei ab illo spectaculo cuius insatiabiles sunt non abducantur*.

Il richiamarsi alla varietà della natura creata è motivo anche platonico e qui basti ricordare il *Timeo*<sup>45</sup>, dove anche nella traduzione ciceroniana emerge un impiego di *distinguo* e di *varietas*, che implica ornamento e “distinzione” del fuoco nei singoli corpi celesti: 36, *hunc, scil. ignem, varietate distinctum bene Graeci κόσμον, nos lucentem mundum nominaremus*<sup>46</sup>, mentre in Platone *Tim.* 40a 6-7 leggiamo κόσμον ἀληθινὸν αὐτῶ πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον. Del resto, il verbo ποικίλλω è attestato ben 6 volte nel *Timeo* a significare appunto quella ricchezza complessa, varia e “distintiva”, che costituisce parte integrante della bellezza che adorna il cosmo<sup>47</sup>.

Interessante limitarci per ora a osservare la consonanza di questo motivo in un testo molto importante, ma di difficile collocazione cronologica e autoriale come il Περὶ κόσμου 3. 392 b 14-20 pseudo aristotelico<sup>48</sup>,

---

<sup>44</sup> Sul tema della bellezza in Seneca, ma anche in rapporto a Cicerone si sofferma Setaioli 2007, in particolare 54-55 con un cenno a Panezio e a Posidonio come ipotesi di possibili fonti.

<sup>45</sup> Sulla presenza del *Timeo* platonico nel *De natura deorum*, cf. Altman 2016, 159-178.

<sup>46</sup> Su questo passo e il modo di tradurre ciceroniano ancora importante il noto saggio di Puelma 1980, in particolare 173-174; sul piano filosofico importante la messa a punto di Sedley 2013.

<sup>47</sup> Cf. anche Plato *Phaedo* 110 b λέγεται τοίνυν, ἔφη, ὃ ἑταῖρε, πρῶτον μὲν εἶναι τοιαύτη ἡ γῆ αὐτῇ ἰδεῖν, εἴ τις ἄνωθεν θεῶτο, ὡσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι, ποικίλη, χρώμασιν διελημμένη, ὧν καὶ τὰ ἐνθάδε εἶναι χρώματα ὡσπερ δείγματα, οἷς δὴ οἱ γραφῆς καταχρῶνται. Cf. anche Fine 2021.

<sup>48</sup> Non entro in merito a spinosissime questioni attributive rispetto a Aristotele (per l'attribuzione a Aristotele, cf. il commento di Reale-Bos 1995), ma come vedremo in seguito mi pare che non sia infondato ipotizzare che Cicerone potesse conoscere il trattato, nonostante lo scetticismo presente nel recente volume collettaneo curato da Thom 2014, 7 senza peraltro citare bibliografia al proposito: in particolare mi sembra rilevante lo studio di Caldini Montanari 2006 che a mio parere fondatamente dimostra la conoscenza del trattato nel *Somnium Scipionis* (e cita la bibliografia precedente relativa al *Somnium* o più in generale alla visione dall'alto). Certo la questione della presenza del trattato a Roma prima di Apuleio mi sembra argomento che meriterebbe di essere esaminato a fondo: comunque l'approfondita panoramica sulla datazione presente in Thom 2014 e Gregorić-

che peraltro presenta anche caratteristiche non lontane da quelle del protrettico: in estrema sintesi, ma con la stessa ammirazione incondizionata il sapiente lavoro umano viene anche qui avvicinato alla natura più selvaggia dei monti, non senza qualche tocco di linguaggio poetico; del resto, come vedremo in seguito, questa sezione del discorso di Balbo costituirà un testo importante per la resa latina dell’opera in Apuleio:

Πεποίκιλται δὲ καὶ χλόαις μυρίαῖς ὄρεσι τε ὑψηλοῖς καὶ βαθυξύλοις<sup>49</sup>  
 δρυμοῖς καὶ πόλεσιν, ἃς τὸ σοφὸν ζῶον, ὁ ἄνθρωπος, ἰδρύσατο, νήσοις τε  
 ἐναλίσις καὶ ἠπείροις.

*La terra è tutta adornata di una miriade di erbe, di montagne alte, di foreste fitte e di città, che ha fondato l’uomo con la sua intelligenza, di isole sul mare e di continenti.*

Colpisce nel testo la contiguità di paesaggio naturale e culturale, con il catalogo di elementi estetizzanti come i prati, le erbe, fitti boschi (come in Cicerone: *vestita floribus, herbis, arboribus, frugibus*), alti monti (Cic.: *saxorum asperitates, independentium montium altitudines*), e soprattutto l’accostamento alle città fondate dall’uomo e alle isole<sup>50</sup> (Cic.: *insulae litora quae collucent distincta tectis et urbibus*), tutti temi geografici<sup>51</sup> trattati

---

Karamanolis 2022 non osta a far supporre un testo letto nel I sec. a C. Per fare un esempio l’accurata analisi linguistica e stilistica del testo presente in Schenkeveld 1991, 252-253 fa propendere l’autore per una datazione alta, dal 350 al 200 a C.

<sup>49</sup> Cf. Chandler 2014, 84-85 sul lessico poetico del brano e sulla presenza nel nostro passo del raro epiteto βαθυξύλος di Eur. *Ba.* 1138, ὕλης ἐν βαθυξύλω φόβη: in effetti lo stile del trattato è apparso più ricercato e “poetico” rispetto all’Aristotele autentico, cf. Thom 2014, 6.

<sup>50</sup> Il tema delle isole come segno di bellezza e *varietas* torna anche in seguito: *nat. deor.* 2, 100, *at vero quanta maris est pulchritudo, quae species universi, quae multitudo et varietas insularum, quae amoenitates orarum ac litorum*. Cf. anche Sen. *ad Marc.* 18, 5, *sparsae tot per vastum insulae, quae interventu suo maria distinguunt* (un contesto su cui cf. *infra*, 504-505).

<sup>51</sup> Potremmo inoltre aggiungere, anche se solo *en passant*, che l’interesse geografico è senz’altro notevole in Cicerone, nelle cui lettere troviamo attestati per la prima volta in latino termini come *geographia* e derivati (*Att.* 2, 4, 3; 2, 7, 1: poi solo in *Amm.* 22, 8, 10); infatti accarezzò nel 59 il progetto di tradurre i *Geographikà* di Eratostene come si legge in *Att.* 2, 6, 1, *etenim γεωγραφικὰ quae constitueram magnum opus est. Ita valde Eratosthenes, quem mihi proposueram, a Serapione et ab Hipparcho reprehenditur*; su questo tema molto importante Bishop 2019. Del resto, Tirannione il giovane, maestro di Strabone (*geogr.* 12, 3, 16) e figura di primo piano nella diffusione di Aristotele e Teofrasto a Roma, fu precettore dei suoi figli e fu accanto a lui almeno dal 56 al ritorno dall’esilio. Informazioni utili si leggono in Johnson 2012, mentre Burri 2014, 97 a proposito del tema della varietà della natura cita Strabo *geogr.* 2, 5, 17, 120c, διὰ γὰρ τῶν

anche da Balbo in Cicerone, sebbene, lo ripeto, con un'ampiezza e una cura formale di livello molto diverso<sup>52</sup>.

Un uomo attivo e partecipe del mondo circostante, e che ne è al centro, fruitore consapevole di una realtà creata per lui e che sta a lui valorizzare e migliorare anche attraverso l'attività agricola, che si inserisce armonicamente in questo disegno complessivo<sup>53</sup>: come leggiamo anche in *nat. deor.* 2, 152, *nos campis, nos montibus fruimur, nostri sunt amnes, nostri lacus, nos fruges serimus, nos arbores*. La natura non è solo uno spettacolo e l'uomo è colui che può fruirne i valori che non sono epicureamente una momentanea *voluptas*<sup>54</sup>, ma un piacere sublimato, perché implica la consapevolezza del divino che permea ogni aspetto: *nulla est enim insatiabilior species, nulla pulchrior et ad rationem sollertiamque praestantior* è la definizione della specie umana in *nat. deor.* 2, 155.

#### 4. Il paesaggio stoico ciceroniano tra filosofia e poesia

Vediamo ora come Cicerone si fa mediatore e interprete del paesaggio stoico e quindi esaminiamo, in sintesi, il livello di letterarietà che imprime a questa entusiastica descrizione degli elementi che circondano l'uomo. Non sembra certo ipotizzabile aderire all'idea che egli possa semplicemente "tradurre" da eventuali fonti greche queste notazioni così cesellate e ben calibrate. Se ci interroghiamo su dove Cicerone possa aver tratto ispirazione per descrivere tante diverse e suggestive sfaccet-

---

τοιούτων ἡπειροὶ τε καὶ ἔθνη καὶ πόλεις θέσεις εὐφυῶς ἐπενοήθησαν καὶ τᾶλλα ποικίλματα, ὅσων μεστός ἐστιν ὁ χωρογραφικὸς πίναξ.

<sup>52</sup> Reinhardt 1926, 151 n. 3 nota brevemente che il passo ciceroniano è simile al cap. 3 del *Peri kosmou*, ma poi dopo la citazione taglia corto con «Das ist Topos». Sostenendo comunque che Cicerone è molto più vivace, nega peraltro che nel trattato pseudo aristotelico possano esserci elementi posidoniani, cosa che invece è stata affermata da molti: per ragguagli bibliografici in merito anche ai rapporti con lo stoicismo, cf. Thom 2014, 5-8.

<sup>53</sup> Sul tema della presenza dell'agricoltura nell'età dell'oro in Posidonio e poi nella lettera 90 di Seneca informa e articola un ragionamento convincente Zago 2012, in particolare cf. 94; 170-180.

<sup>54</sup> Una forma di *voluptas* sublimata, a mio parere, è quella evocata in Cic. *fin.* 4, 12, *inest in eadem explicatione naturae insatiabilis quaedam e cognoscendis rebus voluptas, in qua una confectis rebus necessariis vacui negotiis honeste ac liberaliter possimus vivere. Ergo in hac ratione tota de maximis fere rebus Stoici illos secuti sunt, ut et deos esse et quatuor ex rebus omnia constare dicerent*. Si colloca in una sfera contigua al divino il *gaudium* mentale di Cic. *Tusc.* 5, 70, *haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa <a>deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio compleatur*.

tature del paesaggio terrestre non possiamo che pensare alla poesia<sup>55</sup>, così sovente citata nelle opere filosofiche ciceroniane e naturalmente “frequentata” anche come autore sia nelle traduzioni che nelle opere poetiche di sua creazione<sup>56</sup>.

Prima di Cicerone ben pochi sono i frammenti poetici arcaici che ci diano notazioni paesaggistiche ricche e complete, ma forse possiamo tentare di farci un’idea del modo di “lavorare” ciceroniano. Vorrei infatti suggerire come ipotesi sulla genesi letteraria di questo passo un contesto molto affine concettualmente al nostro, tratto dal primo libro delle *Tusculanae* 1, 68-70, un’opera quindi scritta in un lasso di tempo non lontano dal *De natura deorum*.

Ut cum videmus speciem primum candoremque caeli, dein conversionis celeritatem tantam quantam cogitare non possumus, tum vicissitudines dierum ac noctium commutationesque temporum quadrupertitas ad maturitatem frugum et ad temperationem corporum aptas eorumque omnium moderatorem et ducem solem, lunamque adcretionem et deminutionem luminis quasi fastorum notantem et significantem dies, tum in eodem orbe in duodecim partes distributo, quinque stellas ferri eosdem cursus constantissime servantis disparibus inter se motibus, nocturnamque caeli formam undique sideribus ornatam, tum globum terrae eminentem e mari, fixum in medio mundi universi loco, duabus oris distantibus habitabilem et cultum, quarum altera, quam nos incolimus,

Sub axe posita ad stellas septem, unde horrifer,

Aquilonis stridor gelidas molitur nives, (Acc. 566-567 R.<sup>2-3</sup>)

altera australis, ignota nobis, quam vocant Graeci ἀντίχθονα, ceteras partibus incultas, quod aut frigore rigeant aut urantur calore; hic autem, ubi habitamus, non intermittit suo tempore

caelum nitescere, arbores frondescere,

vites laetificae pampinis pubescere,

rami bacarum ubertate incurvescere,

segetes largiri fruges, florere omnia,

fontes scatere, herbis prata convestirier (TRF *Inc.inc.* 133-137 R.<sup>2-3</sup>)

<sup>55</sup> Lo notava Traglia 1950, 112-114.

<sup>56</sup> Varrà la pena ricordare che per far spiegare a Balbo la natura divina del cosmo al § 89 Cicerone si serve di un lungo frammento della *Medea* acciana (391-402 R.<sup>3</sup>), dove un pastore prima assimila Argo a un mostro marino o altri fenomeni naturali, ma poi sentendo canti e voci umane arriva a capire che si tratta di opera dell’ingegno umano, così come appunto per analogia il mondo così perfetto e regolare non può che essere opera di un *rectorem et moderatorem et tamquam architectum tanti operis tantique muneris* (90).

tum multitudinem pecudum partim ad vescendum, partim ad cultus agrorum, partim ad vehendum, partim ad corpora vestienda, hominemque ipsum quasi contemplatorem caeli ac deorum cultorem atque hominis utilitati agros omnis et maria parentia: haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare quin iis praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur, vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris? sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen, ut deum adgnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum et inventionem et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis vim divinam mentis adgnosco.

Per dimostrare la natura divina dell'anima umana, Cicerone si avvale qui di un complesso e suggestivo allargamento di prospettiva: infatti si sofferma sulla visione offerta all'uomo e sulla contemplazione delle meraviglie dei corpi celesti e del cielo notturno adornato di stelle, poi passa al *globus terrae*, che si eleva dal mare e al centro dell'universo e del quale sono abitate le parti mediane mentre le altre sono climaticamente insopportabili. Tutto questo perfetto, razionale e armonioso meccanismo che vede l'alternarsi del giorno e della notte, delle quattro stagioni e delle fasi lunari non è descritto per fare una trattazione teorica fine a se stessa, ma per definire, come Cicerone indica quasi in conclusione del suo ragionamento, che le scelte operate dalla mente divina che sovrintende il cosmo, sia esso il demiurgo creatore platonico oppure il *moderator* aristotelico, sono tutte in funzione dell'uomo e della terra su cui lui vive, uomo che fruisce dello spettacolo della natura e opera per migliorarla attraverso la sua azione. Ecco che quindi in questo contesto il punto fondamentale da sottolineare è quello del clima temperato, il solo capace di fornire condizioni adatte *ad temperationem corporum* e *ad maturitatem frugum* nelle due fasce temperate che si contrappongono nettamente alle altre, incolte, perché caratterizzate da un freddo o da un caldo eccessivo (*incultas, quod aut frigore rigeant aut urantur calore*). Cicerone si dimostra interessato a trattare temi al confine tra cosmologia filosofica e geografia, ma per passare dal cielo alla terra abitata e per descriverne le meraviglie, favorite da un perfetto amalgama climatico e quindi da un paesaggio naturale non ostile all'uomo, si serve delle parole entusiastiche di un testo poetico, cinque senari giambici adespoti, che costituiscono per noi la più ampia descrizione paesaggistica di poesia arcaica e quindi l'unico testo, a mio parere, confrontabile anche con il nostro passo del II libro del *De natura deorum*. Li possiamo così tradurre: «lo splendere niti-



do del cielo, gli alberi che si arricchiscono di foglie, le viti rigogliose che maturano di pampini, i rami che s’incurvano sotto il peso di frutti abbondanti, i seminati generosi di messi, tutto il fiorire della natura, lo zampillare di sorgenti, i prati rivestiti di erbe».

Si tratti o meno delle *Eumenides* di Ennio, come si è ipotizzato da Hermann in poi<sup>57</sup>, dato il tono celebrativo della descrizione naturale degna di una *parousia* divina, notiamo che ci sono alcuni interessanti elementi comuni con le descrizioni paesaggistiche di Balbo, testo che sarà ora utile riproporre nella parte che più ci interessa:

terra [...] vestita floribus, herbis, arboribus, frugibus, quorum omnium incredibilis multitudo insatiabili varietate distinguitur. Adde huc fontium gelidas perennitates, liquores perlucidos amnium, riparum vestitus viridissimos, speluncarum concavas altitudines, saxorum asperitates, inpendentium montium altitudines immensitatesque camporum; adde etiam reconditas auri argenticque venas infinitamque vim marmoris.

Rispetto al frammento arcaico appare evidente in particolare l’analoga forma del catalogo celebrativo con l’elencazione in asindeto dei fenomeni naturali, nel frammento cadenzato dagli infiniti di verbi frequentativi che evocano un paesaggio in movimento: ci troviamo di fronte a una natura provvidenziale che potrebbe sembrare affine soprattutto alle descrizioni entusiastiche dell’età dell’oro, ma escluderei la perfezione da *aurea aetas* proprio per il carattere non perpetuo della bellezza naturale, qui solo fenomeno *in fieri* e anche legato al clima e alle stagionalità, nonché soprattutto al lavoro umano sotteso inevitabilmente al tema dei raccolti che non implica l’automatismo di matrice esiodea. Possiamo affermare in sintesi che, come nel secondo libro del *De natura deorum* ciceroniano, già nel frammento poetico paesaggio naturale e paesaggio culturale, che porta su di sé i segni del lavoro umano, sono perfettamente correlati e integrati in un superiore disegno divino.

Colpisce soprattutto nei due testi la presenza della stessa immagine tipicamente poetica dei “prati vestiti d’erba”<sup>58</sup>, con cui si evoca la florida

<sup>57</sup> Su questo frammento, cf. ora il mio recente articolo dove analizzo ampiamente il testo confermando l’ipotesi attributiva alle *Eumenides* di Ennio: Degl’Innocenti Pierini 2023.

<sup>58</sup> Cf. anche *nat. deor.* 2, 132, *montes vestiti atque silvestres*; 161 *cernes iam spatia frugifera atque immensa camporum vestitusque densissimos montium*. *Convestio* presente nel testo poetico è attestato in Cicerone poeta a proposito della vite (*Arat.* 423, *Bacchica quam viridi convestit tegmine vitis*) o della luce (*Arat.* 332, *haec Sol aeterno convestit lumine lustrans*) o anche in altri contesti come *dom.* 101, *ergo eius domum eversam duobus lu-*

e rigogliosa compattezza del tappeto erboso: infatti all'arcaico e poetico *herbis prata convestirier* nella prosa ricercata di Balbo corrispondono le immagini prima della terra *vestita floribus, herbis, arboribus, frugibus* e poi dei *riparum vestitus viridissimos*, dove l'enfatico superlativo<sup>59</sup> e l'allitterazione esalta un tessuto linguistico già di per sé suggestivo di atmosfere liriche. Anche il riferimento ai *fontes*<sup>60</sup> e soprattutto l'aggettivo *gelidus*, che qualifica l'astratto e raro *perennitas*<sup>61</sup>, è un chiaro tributo al linguaggio poetico, come mostra già lo stesso Cicerone: in particolare mi sembra rilevante una traduzione da Omero (fr. 1, 8-10 Soubiran) *circum latices gelidos [...] sub platano umbrifera, fons unde emanat aquai* dove l'aggettivo *gelidus* costituisce in Cicerone un chiaro ampliamento poetico di *Iliade* 2, 305, che ha solo un generico ἀμφὶ περὶ κρήνην. Da sottolineare poi che immagini analoghe che evocano atmosfere positive, potremmo dire da *locus amoenus*, si leggeranno in poesia e soprattutto in un testo fondamentale per il paesaggio "simpatetico" latino, cioè la decima ecloga virgiliana: mi riferisco naturalmente ai famosi vv. 42-43, *hic gelidi fontes, hic mollia prata, Lycori; / hic nemus*<sup>62</sup>.

Anche *liquor*, rarissimo in prosa<sup>63</sup>, presente spesso in Lucrezio, rimanda al lessico arateo di Cicerone: infatti è attestato in *progn. frg.* 3, 3, *saxa [...] salis niveo spumata liquore*, e anche in un frustulo poetico del fratello Quinto (*carm. frg.* 13, *nebulas rorans liquor altus Aquari*). Tanto più preziosa si presenta l'espressione *liquores perlucidos amnium* in

---

*cis convestitam videtis; Q. fr.* 3, 1, 5, *topiarium laudavi: ita omnia convestivit hedera*. Non mancano significativi esempi successivi: Verg. *ecl.* 3, 38-39, *lenta quibus torno facili supe-raddita vitis / diffusos hedera vestit pallente corymbos*; Verg. *georg.* 2, 219 *quaeque suo semper viridi se gramine vestit*; Ov. *fast.* 1, 402 *gramine vestitis accubere toris*; 4, 707 *qua fugit, incendit vestitos messibus agros*; Curt. 5, 4, 8 *quidquid adluit floribus vestiens*.

<sup>59</sup> *Viridissimus*, molto raro, si legge per lo più in poesia: basti ricordare Catull. 17, 4; Verg. *georg.* 3, 144. L'unica altra presenza ciceroniana è in *Verr.* 2, 3, 47 per rinfacciare enfaticamente a Verre il disastro ambientale da lui provocato nei confronti di *campos antea collisque nitidissimos viridissimosque*.

<sup>60</sup> Cic. *Arat.* 177 *astrum gelido delapsum flumine fontis; progn. fr.* 5 *sono fontis et stagna cietis; carm. fr.* 22, 14 *fons unde emanat aquai*.

<sup>61</sup> *Perennitas* è poco attestato, prima di Cicerone sono una volta in Plaut. *Persa* 330, poi in Columella e in scrittori tardi: per l'interessante recupero in Apuleio, cf. *infra*.

<sup>62</sup> Mi sembra importante segnalare che l'unico testo citato a confronto nel commento virgiliano di W. Clausen (Oxford 1994, 304) è proprio Cic. *nat. deor.* 2, 98. Il nesso virgiliano è recuperato in [Verg.] *Lydia* 16-17, *mollia prata / et gelidi fontes*; tra le ulteriori variazioni sul tema segnalò Ov. *met.* 4, 89-90, *arbor ibi niveis uberrima pomis, / ardua morus, erat, gelido contermina fonti*.

<sup>63</sup> *Liquor* in prosa è attestato solo in Cicerone e poi in scrittori tecnici: per gli usi lucreziani mi limito a citare 1, 771, *roremque liquoris*; 2, 390, *liquor almus aquarum*. Cf. poi anche Prop. 1, 6, 32, *Lydia Pactoli tingit arata liquor*; *Culex* 307, *Xanthi perfusa liquore*.

quanto vi si incastona un aggettivo particolarmente accattivante come *perlucidus*, che implica l’eccezionale trasparenza delle acque, allusiva alla purezza sacrale e lustrale<sup>64</sup>, ma poi molto significativamente presente anche in un filosofo stoico come Seneca quando descrive un luogo ameno per eccellenza come il *fons siracusano* di Aretusa nella *consolatio ad Marciam* 17, 3 (*fontem Arethusam, nitidissimi ac perlucidi ad imum stagni*) o in una descrizione altrettanto suggestiva di *epist.* 90, 43, *perlucidi fontes rivique*.

La rassicurante bellezza di una natura amica, che tanto piacerà ai poeti, in questo contesto viene completata da una serie di immagini evocative di paesaggi aspri e difficili, luoghi selvaggi, montagnosi oppure vastissimi e quindi poco ospitali: 98-99, *speluncarum concavas altitudines, saxorum asperitates, independentium montium altitudines immensitatesque camporum*. L’ampiezza che Cicerone attribuisce alla visione naturale dello stoico Balbo, che tutto comprende e apprezza, non può essere valutata solo con le stereotipate designazioni derivate dagli schemi tardo-antichi della classificazione della natura: qui nel paesaggio stoico tutto appare compenetrato dal divino. Infatti i luoghi appena elencati dovremmo per antitesi definirli *loca horrida* o meglio forse *inamoena*, terminologia varia che si utilizza in importanti studi sul paesaggio, in particolare come è naturale con esemplificazioni tratte dalla poesia<sup>65</sup>: la sequenza, resa anche più solenne e grandiosa dall’insistito uso di termini astratti e generalizzanti, implica infatti ampie grotte situate in alto<sup>66</sup>, rocce scabre e appuntite<sup>67</sup>, monti che sovrastano in altezza<sup>68</sup>, pianure sterminate<sup>69</sup>, per arrivare poi perfino a nascosti e pre-

---

<sup>64</sup> Così per es. in Ov. *Her.* 15, 117-118, *est nitidus vitroque magis perlucidus omni / fons sacer* (cf. anche Hor. *carm.* 1, 18, 16, *perlucidior vitro*; *met.* 3, 161, *fons sonat a dextra tenui perlucidus unda*, emblematica sintesi della sacralità del bosco sacro a Diana, poi violato inconsapevolmente da Atteone).

<sup>65</sup> Mi limito a citare Malaspina 1991 e il recente studio di Mauro 2021.

<sup>66</sup> *Concavus* come epiteto di cavità naturali è presente per lo più in testi poetici: ricordo solo Enn. *ann.* 440 *concava* (*Non.* 223, 1; *tum cava* Fest., Prisc.) ... *specus*; Lucr. 5, 1256, *loca terrae concava*; Verg. *georg.* 4, 49, *concava pulsu saxa sonant*. Importante per l’esemplificazione sulle grotte e il lessico relativo lo studio di Lavagne 1988, in particolare sull’uso di *spelunca* mi limito a citare 311-316.

<sup>67</sup> Così definirei il raro plurale, prosastico, *asperitates*, che leggiamo per es. in Sall. *Iug.* 75, 2; Liv. 28, 1, termine sicuramente evocativo di una natura ostile, come in Ov. *Pont.* 4, 4, 22, *asperitas huius iniqua loci*.

<sup>68</sup> Gli *impendentes montes* implicano non solo la visione negativa della montagna, consueta per i Romani (cf. almeno Malaspina 2007 con ulteriore bibliografia), come per es. Caes. *bell. Gall.* 1, 6, 1, *mons autem altissimus impendebat, ut facile perpauca prohibere possent*, ma anche suggeriscono i pericoli insiti nel sovrastare delle rocce tanto che il ver-

ziosi giacimenti (*adde etiam reconditas auri argentique venas infinitamque vim marmoris*), tutto è un dono divino per l'uomo in quest'ottica celebrativa<sup>70</sup>. Il tema dei beni preziosi, oro argento marmo, nascosti nelle cavità sotterranee della terra è qui brevemente evocato solo per sottolinearne il carattere di opportunità offerta agli uomini e non contempla il moralismo delle generazioni successive<sup>71</sup> sia di poeti che di prosatori, Seneca *in primis*<sup>72</sup>, che li considerano forieri di mali, *inri-tamenta malorum* come li definisce Ovidio descrivendo l'età del ferro e ponendo questi beni emblematici della decadenza morale vicini alle "ombre dello Stige" (*met.* 1, 138-142), tema riproposto da Plinio *nat.* 33, 1, 6. Cicerone successivamente ribadirà attraverso Balbo, e dopo il noto elogio della manualità umana (150, *quam vero aptas quamque multarum artium ministras manus natura homini dedit*), che i beni preziosi sepolti vengono scavati e impiegati dagli uomini a buon diritto sia per utilità pratica, l'agricoltura soprattutto, che per bellezza, la *necessitas* e *oblectatio* già ricordate al § 150<sup>73</sup>: 151, *nos e terrae cavernis ferrum elicimus, rem ad colendos agros necessariam, nos aeris, argenti, auri venas penitus abditas invenimus et ad usum aptas et ad ornatum decoras* (= Poseid. 366 Theiler)<sup>74</sup>.

---

bo *impedeo* è usato per il supplizio di Tantalo dallo stesso Cicerone (*Tusc.* 4, 35, *quam vim mali significantes poetae impendere apud inferos saxum Tantalo faciunt; fin.* 1, 60, *accedit etiam mors, quae quasi saxum Tantalo semper impendet*).

<sup>69</sup> Il raro *immensitas* è attestato in latino classico solo due volte in Cicerone (qui e anche in *nat. deor.* 1, 54) e poi in Apul. *mund. prol.*, *imensitati tamen eius volucrique curriculo*, in riferimento al cosmo e al suo carro alato.

<sup>70</sup> Sulla bellezza e il "divino" nel discorso di Balbo, cf. anche Wynne 2019, 132-138.

<sup>71</sup> Cf. Fedeli 1990, 41; Tutrone 2002, 45-51 parla di «illuminismo umanistico» di Cicerone e documenta l'evolversi del tema delle miniere nel moralismo latino.

<sup>72</sup> Basti citare dall'ampia trattazione di Sen. *nat.* 5, 15, 1-4 (3), *quae tanta necessitas hominem ad sidera erectum incurvavit et defodit et in fundum telluris intimae mersit, ut erueret aurum non minore periculo quaerendum quam possidendum?* Cf. anche *benef.* 7, 10, 4; *epist.* 94, 56-57; 110, 10. Ringrazio Barbara Del Giovane per avermi fornito utili riferimenti presenti nel testo di una relazione ancora inedita su Seneca e le miniere, tenuta al Convegno *Greening the God. Ecology and Theology in the Ancient world*, Cambridge 2014. Su altri aspetti dell'"ambientalismo" senecano, mi permetto di rimandare a Degl'Innocenti Pierini 2022.

<sup>73</sup> Cf. anche Cic. *off.* 2, 13, *eademque ratione nec lapides ex terra exciderentur ad usum nostrum necessarii, nec ferrum, aes, aurum, argentum effoderetur penitus abditum sine hominum labore et manu*.

<sup>74</sup> Tema che si ascrive generalmente a Posidonio e lo si evince in sostanza da affermazioni di Seneca nell'epistola 90, argomento complesso e ampiamente discusso su cui cf. l'approfondita e documentata disamina di Zago 2012, in particolare sulla metallurgia 157-161.

Quindi natura e coltura/cultura coesistono in un mondo creato per l’uomo e che sta all’uomo preservare, se intendiamo la contemplazione come rispetto e ammirazione per l’elemento divino che compenetra ogni aspetto dell’universo: in termini attualizzanti potremmo dire che paesaggio naturale e paesaggio culturale coesistono. Soprattutto possiamo notare che l’azione dell’uomo sulla natura non solo è considerata qualcosa di assolutamente positivo, ma è rivendicata in tutte le sue espressioni tanto che nel paesaggio non mancano le città e un accenno molto significativo al lavoro agricolo, che impedisce alle bestie selvatiche e alle erbe infestanti di avere la meglio sui terreni coltivati. I lavoratori qui sono definiti *quasi cultores terrae* nobilitando e “sacralizzando” con questo solenne giro di parole una locuzione ormai trita come *agricola* o *agri cultor* e possiamo quasi arrischiarci a sostenere che si tratta di una vera e propria “piccola teodicea” del lavoro<sup>75</sup> e dell’intelligenza umana: non dimentichiamo infatti che nel lungo brano delle *Tusculanae*, prima citato, l’uomo viene definito infatti *quasi contemplatorem caeli ac deorum cultorem* (1, 69).

##### 5. *Riflessi della varietas paesaggistica ciceroniana nella letteratura successiva*

Dimostra, a mio parere, la singolare rilevanza di questa sezione del *De natura deorum* Apuleio che, nella sua resa latina nel *De mundo* 4, 296<sup>76</sup>, amplia notevolmente il testo greco pseudo-aristotelico 3, 392b 14-20, prima citato<sup>77</sup>, inserendo ampie descrizioni paesaggistiche che esplicitamente riecheggiano il nostro testo, seppure si impreziosiscono anche di ulteriori reminiscenze poetiche<sup>78</sup>:

---

<sup>75</sup> Non è questa la sede per trattare di un argomento così complesso e discusso, soprattutto a proposito delle *Georgiche* virgiliane (cf. la rassegna bibliografica di Taliercio 2012): interessava solo mettere in luce già in Cicerone il variegato sviluppo di motivi di chiara ascendenza filosofica, come l’agricoltura nello stoicismo (su cui è illuminante il saggio di Barchiesi 1981) che vanno però a intersecarsi inevitabilmente con il persistente e pervasivo archetipo letterario del mito delle età (cf. su questo tema Zago 2012, *passim*; Zago 2017, 512-513).

<sup>76</sup> Sull’autenticità dell’opera e il conseguente dibattito critico segnalo la recente documentata sintesi di Dal Chiele 2016, 23-29.

<sup>77</sup> Cf. *supra*, 493.

<sup>78</sup> Segnalano ampiamente e valorizzano l’eco ciceroniana Bajoni 1991, xv-xvii; Harrison 2000, 185-186.

haec (scil. terra) frequentatur animantibus, haec silvarum viriditate vestitur, haec fontium perennitate recreatur, haec fluminum frigidus lapsus nunc erroribus terrenis vehit, modo profundo in mari confundit; eadem infinitis coloribus floret, altitudine montium, camporum aequore, nemorum opacitate variatur, sinuosis inflexa litoribus, distincta insulis, villulis urbibusque collucens, quas sapiens genus, homo, communibus usibus fabricatur.

Tra le evidenti consonanze legate al tema dell'esaltazione dell'infinità varietà della natura (*infinitis coloribus... variatur... distincta*) particolarmente significative sono immagini come *viriditate vestitur, fontium perennitate, altitudine montium, camporum aequore*, che ripropongono con tutta evidenza situazioni e locuzioni corrispondenti a precisi scenari naturali che abbiamo prima esaminato in Cicerone. Spicca però in particolare l'uso esclusivo in Cicerone e in Apuleio di *colluceo*, verbo singolarmente impiegato per località geograficamente diverse nella visione dall'alto, luoghi vari come isole, città e più in generale potremmo dire per luoghi abitati. Infatti il verbo, che si legge di frequente tra l'altro in relazione alla luce emanata dai corpi celesti negli *Aratea* ciceroniani<sup>79</sup>, implica il brillare insieme di fonti di luce naturali o artificiali: in Cicerone, a mio parere, vuole metaforicamente e implicitamente evocare anche la luce dell'intelletto umano<sup>80</sup> capace di creare e quindi di "illuminare" armoniosamente ciò che ha creato, mentre in Apuleio appare più semplicemente un retaggio allusivo al testo ciceroniano. In ogni caso il preverbio *cum* nel linguaggio stoico è costante segnale di armonica e solidale coesistenza di elementi anche molto diversi come in questa descrizione globale del paesaggio umano. Credo che varrà la pena almeno osservare come questa ottimistica *contemplatio* risulti diametralmente opposta rispetto all'osservazione dall'alto delle terre abitate nel *Somnium Scipionis: rep. 6, 20, vides habitari in terrararis et angustis in locis et in ipsis quasi maculis, ubi habitatur, vastas solitudines interiectas*. Le poche terre abitate sono definite *maculae*, «macchie scure» rispetto alle disabitate *solitudines*, espressione metaforica come denuncia il *quasi* attenuante, che viene fatta risalire al Περὶ κόσμου pseudo

---

<sup>79</sup> Cic. *Arat.* 208, *clare collucens Scorpio*; 263, *claro conlucens lumine Cancer*; 286, *quantus erat conlucens Lacteus*; 322, *rutilo... conlucens corpore Virgo*; *nat. deor.* 2, 40, *sol in immenso mundo tam longe lateque colluceat*.

<sup>80</sup> Cf. per es. Cic. *rep.* 6, 12, *hic tu, Africane, ostendas oportebit patriae lumen animi, ingenii, consiliique tui*. Un uso metaforico simile per una città si legge Cic. *Brut.* 26, *in quam cum intueor, maxime mihi occurrunt, Attice, et quasi lucent Athenae tuae, qua in urbe primum se orator extulit primumque etiam monumentis et litteris oratio est coepta mandari*.

aristotelico<sup>81</sup>, in un noto contesto in cui attraverso le famose parole dell’Africano si svaluta tutto il mondo terreno, la “piccola isola”<sup>82</sup> che è la terra circondata dall’Oceano, incapace per questo di perpetuare la fama a differenza del cielo, sede della vera gloria<sup>83</sup>.

Credo che le evidenti riprese apuleiane possano dimostrare molto di più che un dato generico di *Fortleben* autoriale: infatti in quanto espresse da parte di uno studioso di filosofia e di un letterato raffinato come Apuleio<sup>84</sup>, ma non certo un “ciceroniano di stretta osservanza”, rendono molto probabile il riconoscimento della stessa fonte comune anche con Cicerone, e cioè il Περὶ κόσμου, testo la cui presenza è apparsa del resto persuasivamente riconosciuta almeno nel *Somnium Scipionis*, come abbiamo detto.

In tema di fortuna del passo che è stato anch’esso al centro del nostro interesse, anche se non posso certo trattarne a fondo, varrà comunque la pena almeno accennare ad altre tappe della sua presenza.

In ambito cristiano particolarmente rilevante Ambrogio *Explanatio in Psalmos* 1, 24, che costituisce un bell’esempio di recupero soprattutto formale<sup>85</sup>, data la presenza in serie notevole di termini astratti relativi al paesaggio, mentre sul piano concettuale chiaramente distingue tra la *delectatio* della natura amena e amica, termine di paragone per il viaggio della vita che scorre piacevole e senza disagi, e la natura montagnosa, che evoca ancora in termini ciceroniani (soprattutto evocativo è *concava rupium*) il percorso difficile che pure l’uomo è riuscito a superare:

---

<sup>81</sup> Per quanto riguarda la sezione del *De natura deorum* che stiamo esaminando non mi pare che venga mai presa in considerazione negli studi nei quali si parla di visione dall’alto rispetto al *Somnium Scipionis*: cf. Ronconi 1966<sup>2</sup> *ad loc.*; Traina 1986<sup>2</sup>; Caldini Montanari 2006, che approfondisce in che senso intendere *maculae* rispetto al testo greco (cf. *supra*, n. 48). Non entro in merito ai problemi creati dal rapporto di Cicerone con l’*Hermes* di Eratostene, su cui rimando al quadro offerto da Di Gregorio 2010, in particolare 85-92.

<sup>82</sup> Segnalo l’evidente corrispondenza tra opere di Cicerone e *De mundo*: Cic. *rep.* 6, 21, *omnis enim terra, quae colitur a vobis, angustata verticibus, lateribus latior, parva quaedam insula est circumfusa illo mari, quod “Atlanticum”, quod “magnum”, quem “Oceanum” appellatis in terris; nat. deor.* 2, 165, *sin autem consulunt, qui quasi magnam quandam insulam incolunt, quam nos orbem terrae vocamus* (ulteriori passi cita Pease 1955 *ad loc.*); 392b 20-22, τὴν μὲν οὖν οἰκουμένην ὁ πολλὸς λόγος εἰς τε νήσους καὶ ἡπείρους διείλεν, ἀγνοῶν ὅτι καὶ ἡ σύμπασσα μία νήσός ἐστιν, ὑπὸ τῆς Ἀτλαντικῆς καλουμένης θαλάσσης περιρρομένη.

<sup>83</sup> Per il contesto dell’opera, cf. Ronconi 1966<sup>2</sup>, in particolare 116-118.

<sup>84</sup> Cf. anche la diversa declinazione del motivo in un passo ugualmente caratterizzato dal catalogo di astratti: Apul. *flor.* 10, *item in terris, utcumque providentiae ratio poscebat, alibi montium arduos vertices extulit, alibi camporum supinam planitiam coaequavit, itemque ubique distinxit amnium fluores, pratorum virores, item dedit volatus avibus, volutus serpentibus, cursus feris, gressus hominibus.*

<sup>85</sup> La consonanza mi pare suggerita a partire da Alfonsi 1966; un’attenta analisi del passo e del lessico di Ambrogio fornisce Moretti 2000, 132-135.

Viator es vitae huius, omnia transient, omnia post te fiunt, omnia in hac via cernis et transis. Vidisti amoenitatem arborum, herbarum viriditatem, puritatem fontium et quodcumque huiusmodi, quo delectantur oculi, iuvit spectare: delectavit parumper attendere; dum attendis, pertransisti. Iterum, dum ambulas, incidisti scopulosum et confragosum iter, concava rupium, praerupta montium, densa silvarum: taediasti parum; iterum transisti.

In conclusione vorrei aggiungere un passo che di solito non è accostato direttamente al *De natura deorum*. Si tratta di Seneca *consolatio ad Marciam* 18, 4-5, dove Seneca con un'ampia e esaltante visione cosmica invita Marcia a superare il suo dolore prima attraverso la contemplazione del cielo, poi anche della terra con tutte le sue varie componenti. Si tratta di una sezione di ampio respiro, declinata in termini formalmente diversi dal *De natura deorum* (e questo non ci meraviglia), ma molto vicina come visione dall'alto complessiva, che percorre prima il cielo con l'occhio della mente (significativa l'incisiva martellante ripetizione del profetico e retorico *videbis*)<sup>86</sup> la varietà dei paesaggi diffusamente descritti, che comprendono, pianure, monti, città, isole:

Cum satiatus spectaculo supernorum in terram oculos deieceris, excipiet te alia forma rerum aliterque mirabilis: hinc camporum in infinitum patentium fusa planities, hinc montium magnis et nivalibus surgentium iugis erecti in sublime vertices; deiectus fluminum et ex uno fonte in occidentem orientemque diffusi amnes et summis cacuminibus nemora nutantia et tantum silvarum cum suis animalibus aviumque concentu dissono; 5 varii urbium situs et seclusae nationes locorum difficultate, quarum aliae se in erectos subtrahunt montes, aliae †ripis lacu vallibus pavidae† circumfunduntur; adiuta cultu seges et arbusta sine cultore feritatis (< *nat. deor.* 2, 99 qui quasi cultores terrae constituti non patiuntur eam nec inm nec inmanitate beluarum efferari nec stirpium asperitate vastari); et rivorum lenis inter prata discursus et amoeni sinus et litora in portum recedentia; sparsae tot per vastum insulae, quae interventu suo maria distinguunt (< *nat. deor.* 2, 99-100 quorumque operibus agri, insulae litoraque collucent distincta tectis et urbibus. [...] quae multitudo et varietas insularum, quae amoenitates orarum ac lito-

---

<sup>86</sup> *Ad Marc.* 18, 2-3, *Intraturus es urbem dis hominibus communem, omnia complexam, certis legibus aeternisque devinctam, indefatigata caelestium officia volventem. Videbis illic innumerabiles stellas micare, videbis uno sidere omnia impleri [...] Videbis nocturnam lunae successionem [...] Videbis quinque sidera diversas agentia vias. Videbis* ritorna anche poi per il paesaggio terrestre a 18, 7 (cf. n. seguente). L'*exemplum* rimanda evidentemente ad un interlocutore generico e fittizio, e quindi maschile, come dopo *satiatus* citato nel testo.



rum, quot genera quamque disparia partim submersarum, partim fluitantium et innantium beluarum<sup>87</sup>, partim ad saxa nativis testis inhaerentium).

Non casualmente un passo del quale viene sottolineata dai commentatori anche la qualità poetica<sup>88</sup> delle minuziose descrizioni che in Seneca trovano un sicuro punto di riferimento nella poesia augustea, in particolare virgiliana: non possiamo non notare però, come abbiamo rilevato in Cicerone, l’ampio impiego di astratti, l’accostamento di paesaggi diversi, non esclusa la montagna, dei quali si tende a sottolineare la *varietas* (*dissono [...] varii [...] distinguunt*). Credo che anche il discorso dello stoico Balbo possa essere stato un modello cui ispirarsi, suggerendo a Seneca l’ampia e attenta cura formale del testo, anche perché la conclusione della consolazione a Marcia mostra echi del *Somnium Scipionis* sul piano solo contenutistico come in questa sezione<sup>89</sup>. Particolarmente significativa l’esaltazione dell’attività civilizzatrice dell’uomo, che si esplica nell’agricoltura, nei passi che ho segnalato direttamente nel testo della citazione testuale qui sopra.

Per arrivare ad una conclusione, la mia analisi attraverso un esame del tessuto linguistico e letterario di un’importante sezione del secondo libro del *De natura deorum*, mi auguro possa aver almeno suggerito un’ulteriore possibile motivazione dell’affermazione che chiude il *De natura deorum* nella quale, come abbiamo visto all’inizio del nostro percorso, Cicerone definisce a lui più affine la *disputatio* dello stoico Balbo. La notevole qualità letteraria e la cura formale prestata alla descrizione dell’ambiente che circonda l’uomo nel II libro del *De natura deorum*, avvalorata e testimoniata anche dai significativi esempi della sua fortuna

---

<sup>87</sup> Cf. *Ad Marc.* 18, 7, *videbis hic inquietis et sine vento fluctuantibus aquis innare excedenti terrestria magnitudine animalia, quaedam gravia et alieno se magisterio moventia, quaedam velocia et concitatis perniciores remigiis, quaedam haurientia undas et magno praenavigantium periculo efflantia*. Noterei l’uso di *innare* in entrambi i testi per i grossi cetacei.

<sup>88</sup> Così anche il recente commento di Tutrone 2022, 183, che cita testi poetici e tende a mettere in luce sintonia con Lucrezio. A mio parere, l’uso di *satiatus* che rimanda all’*insatiabilis* ciceroniano, e il passaggio dall’osservazione del cielo a quella della terra credo parlino a favore anche di un possibile rapporto col secondo libro del *De natura deorum*. Certamente come sempre in Seneca rispetto a Cicerone la consonanza è declinata più sul piano contenutistico che espressivo; a Tutrone 2022, 187 non sfugge questa possibilità di confronto, ma sostiene la tesi che dipenda da una fonte comune stoica non meglio precisata: «the most likely scenario is that both Cicero and Seneca assemble their pictures of a teleologically ordered, admirable world on the basis of a manifold tradition of Stoic writings about cosmology and theology».

<sup>89</sup> Il saggio di Armisen-Marchetti 2020 lo dimostra pienamente a mio parere.

che abbiamo cercato di approfondire, permette a Cicerone di esprimersi esaltando così le proprie capacità letterarie e attestando già implicitamente la sua vicinanza alla concezione stoica del mondo, esemplificata con una ricchezza espressiva pari a quella inesauribile *varietas* evocata per sottolineare la molteplice bellezza del cosmo.

### Bibliografia

- Alfonsi 1966: L. Alfonsi, *Ambrogio "Ciceronianus"*, «Vigiliae Christianae» 20, 1966, pp. 83-85.
- Altman 2015: W. H. F. Altman (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Cicero*, Leiden-Boston 2015.
- Altman 2016: W. H. F. Altman, *The Revival of Platonism in Cicero's Late Philosophy. Platonis aemulus and the Invention of Cicero*, Lanham-London 2016.
- Armisen-Marchetti 2020: M. Armisen-Marchetti, *Échos du Songe de Scipion chez Sénèque: la géographie de la Consolation à Marcia e des Questions naturelles I, praef. 8-13* [2007], in *Seneca saepe noster. Articles de M. Armisen-Marchetti sur l'œuvre de Sénèque (1981-2013)*, réunis en son honneur par J.-P. Aygon, J.-C. Courtil, F. Ripoll, Bordeaux 2020 (da cui cito), pp. 365-371.
- Arnaud 1984: P. Arnaud, *L'image du globe dans le monde romain*, «MEFRA» 96, 1984, pp. 53-116.
- Atkins-Bénatouïl 2021: J. Atkins-Th. Bénatouïl (edd.), *Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*, Cambridge 2021.
- Auvray-Assayas 2021: C. Auvray-Assayas, *Cosmology, Theology, and Religion*, in Atkins-Bénatouïl 2021, pp. 120-133.
- Auvray-Assayas 2022: C. Auvray-Assayas, *Stratégies auctoriales dans la construction du De natura deorum. Le philosophe Cicéron et le personnage muet*, in Diez-Schubert 2022, pp. 117-128.
- Bajoni 1991: M. G. Bajoni (a cura di), *Apuleio De mundo*, Pordenone 1991.
- Barchiesi 1981: A. Barchiesi, *Lecture e trasformazioni di un mito arateo (Cic. Arat. XVII Tr.; Verg. georg. 2,473 sg.)*, «MD» 6, 1981, pp. 181-187.
- E. Begemann, *Was haben die Götter mit Gerechtigkeit zu tun? Ciceros Theorie zwischen ratio und Resonanz*, in Diez-Schubert 2022, pp. 55-78.
- Berardi-Lisi-Micalella 2009: E. Berardi, F. L. Lisi, D. Micalella (a cura di), *Poikilia. Variazioni sul tema*, Acireale-Roma 2009.
- Besnier 1995: B. Besnier, *La nature dans le livre II du De natura deorum de Cicéron*, in Lévy 1995, pp. 127-175.

- Bett 2010: R. Bett, *Beauty and its Relation to Goodness in Stoicism*, in A. Nightingale-D. Sedley (edd.), *Ancient Models of Mind*, Cambridge 2010, pp. 130-152.
- Bishop 2018: C. Bishop, *Cicero, Greek learning, and the making of a Roman classic*, Oxford 2018.
- Bishop 2019: C. Bishop, *Magnum opus: Atticus, Cicero, and Eratosthenes “Geography”*, «RhM» 162, 2019, pp. 265-291.
- Brittain-Osorio 2021: Ch. Brittain-P. Osorio, *The Ciceronian Dialogue*, in Atkins-Bénatouïl 2021, pp. 25-42.
- Burri 2014: R. Burri, *The Geography of De Mundo*, in Thom 2014, pp. 89-106.
- Caldini Montanari 2006: R. Caldini Montanari, *Tra “scogli” e “macchie”. L’immagine delle οἰκούμεναι nel Somnium Scipionis e un passo del Περί κόσμου attribuito a Aristotele*, «Pallas» 72, 2006, pp. 83-96.
- Chandler 2014: C. Chandler, *Didactic Purpose and Discursive Strategies in On the Cosmos*, in Thom 2014, pp. 69-87.
- Čulík-Baird 2018: H. Čulík-Baird, *Stoicism in the Stars: Cicero’s Aratea in the De Natura Deorum*, *Latomus* 77, 2018, pp. 646-670.
- Čulík-Baird 2022: H. Čulík-Baird, *Cicero and the Early Latin Poets*, Cambridge 2022.
- Cusset 2011: C. Cusset, [Aratos et le stoïcisme](#), «Aitia» 1, 2011.
- Dal Chiele 2016: E. Dal Chiele (ed.), *Apuleio. De Platone et eius dogmate. Vita e pensiero di Platone*, Bologna 2016.
- Davies 1971: J. C. Davies, *Was Cicero aware of natural beauty?*, «G&R» 18, 1971, pp. 152-165.
- DeFilippo 2000: J. G. DeFilippo, *Cicero vs. Cotta in De natura deorum*, «Ancient Philosophy» 20, 2000, pp. 169-187.
- DeFilippo-Mitsis 1994: J. G. DeFilippo, P. T. Mitsis, *Socrates and Stoic Natural Law*, in P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca-London 1994, pp. 252-271.
- Degl’Innocenti Pierini 2022: R. Degl’Innocenti Pierini, *Seneca e il rispetto del paesaggio. Riflessioni a partire dall’epistola 89*, «Quaderni borromaici. Saggi Studi Proposte» 9, 2022, pp. 35-61.
- Degl’Innocenti Pierini 2023: R. Degl’Innocenti Pierini, *Alle origini della poesia paesaggistica latina: Ennio e il frammento tragico incerto 133-7 R<sup>2-3</sup>*, «Prometheus» 49, 2023, pp. 113-126.
- De Luca 2021: L. De Luca, *Il dio architetto in Filone di Alessandria (De opificio mundi 17-20)*, Prefazione di D. T. Runia, Milano 2021.
- Diez 2021: C. Diez, *Ciceros emanzipatorische Leserführung. Studien zum Verhältnis von dialogisch rhetorischer Inszenierung und skeptischer Philosophie in De natura deorum*, Stuttgart 2021.

- Diez-Schubert 2022: C. Diez, C. Schubert (hrsgs.), *Zwischen Skepsis und Staatskult. Neue Perspektiven auf Ciceros De natura deorum*, Stuttgart 2022.
- Di Gregorio 2010: L. Di Gregorio, *L'Hermes di Eratostene*, «Aevum» 84, 2010, pp. 69-144.
- Dorion 2016: L.-A. Dorion, *De l'influence des Mémorables (I 4, IV 3) sur le De Natura deorum II de Cicéron*, «Philosophie antique» 16, 2016, pp. 181-208.
- Eco 1997: U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milano 1997.
- Edelstein-Kidd 1989<sup>2</sup>: L. Edelstein, I. G. Kidd, *Posidonius*, vol. I *The fragments*, Cambridge 1989<sup>2</sup>.
- Fedeli 1990: P. Fedeli, *La natura violata. Ecologia e mondo romano*, Palermo 1990.
- Fine 2021: J. Fine, *Plato and the Dangerous Pleasures of Poikilia*, «CQ» 71, 2021, pp. 152-179.
- Fitzgerald 2016: W. Fitzgerald, *Variety. The Life of a Roman Concept*, Chicago 2016.
- Gee 2001: E. Gee, *Cicero's Astronomy*, «CQ» 51, 2001, pp. 520-536.
- Gill 2022: C. Gill, *Learning to Live Naturally. Stoics Ethics and its Modern Significance*, Oxford 2022.
- Glacken 1967: C. J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteen Century*, Berkeley-Los Angeles-London 1967.
- Gourinat 2005: J.-P. Gourinat, «Suivre la nature» comme fin de l'étiq̄ue dans l'ancien stoïcisme, «Diotima» 33, 2005, pp. 143-156.
- Gregorić-Karamanolis 2022: P. Gregorić-G. Karamanolis (eds.), *Pseudo-Aristotle: De Mundo (On the Cosmos): A Commentary*, Cambridge & New York 2022.
- Harrison 2000: S. J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford 2000.
- Horky 2019: P. S. Horky (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge 2019.
- Hunt-Marlowe 2019: A. Hunt, H. Marlowe (eds.), *Ecology and Theology in the Ancient World. Cross Disciplinary Perspectives*, London 2019.
- Jedan 2019: Chr. Jedan, *A Lighter Shade of Green: Stoic Gods and Environmental Virtue Ethics*, in Hunt-Marlowe 2019, pp. 49-61.
- Johnson 2012: W. A. Johnson, *Cicero and Tyrannio: mens addita videtur meis aedibus (Ad Atticum 4.8.2)*, «CW» 105, 2012, pp. 471-477.
- Konstan 2014: D. Konstan, *Beauty. The Fortunes of an Ancient Greek Idea*, Oxford 2014.
- Lavagne 1988: H. Lavagne, *Operosa Antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Rome 1988.
- Leeman 1958: A. D. Leeman, *De Aristotelis Protreptico Somnii Scipionis exemplo*, «Mnemosyne» 11, 1958, pp. 139-151.

- Leenhardt 2011: J. Leenhardt, *Natura*, in M. Corrado, A. Lambertini (ed.), *Atlante delle nature urbane*, Bologna 2011.
- Lévy 1992: C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome 1992.
- Lévy 1996: C. Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome. La physique*, Paris 1996.
- Mayor-Swainson 1883: J. B. Mayor, J. H. Swainson, *Cicero: De natura deorum libri tres*, With Introduction and Commentary, vol. 2, Cambridge 1883 [= 2010].
- Malaspina 1991: E. Malaspina, *Tipologie dell’inameno nella letteratura latina*, «Aufidus» 23, 1991, pp. 7-22.
- Malaspina 2007: E. Malaspina, *Il paesaggio nel mondo antico (dalle Alpi a Capo Passero). II parte: le Alpi, ovvero dei luoghi inameni*, in G. Cosentini (a cura di), *Scritti in onore di Q. Cataudella*, Ragusa 2007, pp. 33-50.
- Mastrososa-Gavoille 2023: I. G. Mastrososa, É. Gavoille (éds), *Enjeux environnementaux et souci de la nature, de la Rome ancienne à la Renaissance*, Bordeaux 2023.
- Mauro 2021: R. Mauro, *Paesaggi inameni della letteratura latina fino al II sec. d.C.*, «La Biblioteca di ClassicoContemporaneo» 12, 2021, pp. 67-88.
- Moretti 2000: P. F. Moretti, *Non harundo sed calamus. Aspetti letterari della Explanatio Psalmorum XII di Ambrogio*, Milano 2000.
- Müller 2023: H. Müller, *Secundum naturam vivere: Stoic Thoughts of Greco-Roman Antiquity on Nature and Their Relation to the Concepts of Sustainability, Frugality, and Environmental Protection in the Anthropocene*, «Philosophy of Management» 23, 2023, pp. 1-10.
- Pease 1955: A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III*, Cambridge Mass. 1955 [= Darmstadt 1968].
- Perucca 2019: M. Perucca, *Terza natura e valore del paesaggio*, in A. Coppa (ed.), *Valorizzare il paesaggio*, Santarcangelo di Romagna 2019, pp. 47-57.
- Pfeiffer 2001: J. Pfeiffer, *Contemplatio caeli. Untersuchungen zum Motiv der Himmelsbetrachtung in lateinischen Texten der Antike und des Mittelalters*, Hildesheim 2001.
- Philippson 1944: R. Philippson, *Cicero, De natura deorum Buch II und III. Eine Quellenuntersuchung*, Teil III, «SO» 23, 1944, pp. 7-31.
- Puelma 1980: M. Puelma, *Cicero als Platon-Übersetzer*, «MH» 37, 1980, pp. 137-178.
- Reale-Bos 1995: G. Reale-A. P. Bos (a cura di), *Il trattato Sul Cosmo per Alessandro attribuito a Aristotele*, Milano 1995.
- Reinhardt 1926: K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München 1926.
- Renaud 2017: F. Renaud, *Return to Plato and Transition to Middle Platonism in Cicero*, in Tarrant 2017, pp. 72-89.

- Ronconi 1966<sup>2</sup>: A. Ronconi (ed.), *Cicerone. Somnium Scipionis*, Introduzione e commento, Firenze 1966<sup>2</sup>.
- Rosen 2013: R. M. Rosen, *Plato, Beauty, and "Philosophical Synaesthesia"*, in S. Butler, A. Purver (eds.), *Synaesthesia and the Ancient Senses*, London-New York 2013, pp. 89-102.
- Runia 1986: D. T. Runia, *Philo of Alessandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986.
- Salles 2009: R. Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford 2009.
- Schenkeveld 1991: D. M. Schenkeveld, *Language and style of the Aristotelian De Mundo in relation to the question of its inauthenticity*, «Elenchos» 12, 1991, pp. 221-255.
- Schiesaro 1996: A. Schiesaro, *Aratus' Myth of Dike*, «MD» 37, 1996, pp. 9-26.
- Schlapbach 2010: K. Schlapbach, *Spectaculum naturae as "Theatrical" Experience: New Uses of an Old Comparison*, «Studia Patristica» 44, 2010, pp. 421-426.
- Schofield 1986: M. Schofield, *Cicero for and against Divination*, «JRS» 76, 1986, pp. 47-65.
- Sedley 2013: D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge 2013, pp. 187-205.
- Setaioli 2007: A. Setaioli, *Some Ideas of Seneca's on Beauty*, «Prometheus» 33, 2007, pp. 49-65.
- Sharpe 2015: M. Sharpe, *Cicero, Voltaire, and the Philosophes in the French Enlightenment*, in Altman 2015, pp. 329-356.
- Shogry 2020: S. Shogry, *Stoic Cosmopolitanism and Environmental Ethics*, in K. Arenson (ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York-London 2020, pp. 397-409.
- Spencer 2010: D. Spencer, *Roman Landscape. Culture and Identity*, Cambridge 2010.
- Tagliolini 1981: A. Tagliolini, *Girolamo Fiorenzuola ed il giardino nelle fonti della metà del Cinquecento*, in G. Ragionieri (a cura di), *Il giardino italiano. Problemi di indagine. Fonti letterarie e storiche*, Atti del convegno di studi, Siena-San Quirico d'Orcia, 6-8 ottobre 1978, Firenze 1981, pp. 295-308.
- Taliercio 2012: A. Taliercio, *L'ideologia del lavoro in Virgilio Georg. I 121-146*, Tivoli 2012.
- Tarrant 2017: H. Tarrant et al. (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden-Boston 2017.
- Theiler 1982: W. Theiler (hrsg.), *Poseidonios. Die Fragmente*, Berlin-New York 1982.
- Thom 2014: J. C. Thom (ed.), *Cosmic order and Divine Power. Pseudo Aristotle, On the cosmos*, Introd., Text, Trans., and Interpretative Essays, Tübingen 2014.
- Traglia 1950: G. Traglia, *La lingua di Cicerone poeta*, Bari 1950.

- Traina 1986<sup>2</sup>: A. Traina, «L'aiuola che ci fa tanto feroci». *Per la storia di un topos, in Forma futuri. Studi in onore di M. Pellegrino*, Padova 1975, pp. 232-250 [= *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, I, Bologna 1986<sup>2</sup>, pp. 305-335 (da cui cito)].
- Tutrone 2002: F. Tutrone, *Il discorso sui metalla fra ideologia, poetica e retorica. Da Cicerone a Prudenzio*, «Bollettino della Fondazione nazionale Vito Fazio-Allmayer» 31, 2002, pp. 43-90.
- Tutrone 2022: F. Tutrone, *Healing Grief: A Commentary on Seneca's Consolatio ad Marciam*, Berlin 2022.
- Valette-Wyler 2017: E. Valette, S. Wyler (dir.), *Le spectacle de la nature. Regards grecs et romains*, «Cahiers Mondes Anciens» 9, 2017 online.
- Wildberger 2019: J. Wildberger, *Cosmic Beauty in Stoicism: a Foundation for Environmental Ethic as Love of the Other?*, in Hunt- Marlowe 2019, pp. 63-74.
- Wynne 2019: J. P. F. Wynne, *Cicero on the Philosophy of Religion*, Cambridge 2019.
- Zago 2012: G. Zago, *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*, Bologna 2012.
- Zago 2017: G. Zago, *Nam primi cuneis scindebant fissile lignum: per l'interpretazione di un verso delle Georgiche di Virgilio (I 144)*, «Maia» 69, 2017, pp. 507-513.

