

Giulia Fanti

Qualche appunto in risposta a

«Chi, cosa resisterà mai a *tempestas* e a *vetustas*?» Cic. Arat. fr.2

(N. Ciano)

Abstract

This paper aims to be an addition to Dr Ciano's reading of fr. 2 of Cicero's *Aratea*. Cicero's philosophical background will be the starting point for a satisfactory interpretation of *tempestas*, in the meaning of ἐκπύρωσις: the young Cicero would be here rejecting it, employing the same scenario of fire and stars that we will encounter, one century later, in Seneca's works. Lucretius' employment of the word *tempestas* with the meaning of 'violent motion' at the origin of the cosmos would validate this hypothesis further. Moreover, we shall discuss how the *mundus* and the *insignia caeli* that Cicero regards unshakeable are nothing but the divine power of the whole cosmos, according to the very Aristotelian-Stoic doctrine.

Questo contributo si propone di completare la lettura, offertaci dalla dott.ssa Ciano, del fr. 2 degli *Aratea* ciceroniani. Il retroterra filosofico di Cicerone è il punto di partenza per una convincente lettura di *tempestas* nel significato di ἐκπύρωσις, che il giovane Arpinate, avvalendosi di uno scenario igneo e sidereo adottato ad un secolo di distanza anche da Seneca, confuterebbe nei versi del fr.2. L'impiego lucreziano di *tempestas* in riferimento ad un moto violento e turbinoso all'origine del cosmo contribuisce ad avvalorare questa ipotesi. Inoltre, vedremo come quel *mundus* e quegli *insignia caeli* che Cicerone definisce qui indistruttibili altro non sono, secondo la più genuina dottrina Aristotelico-Stoica, che la forza divina motrice del cosmo intero.

«Chi, cosa resisterà mai a *tempestas* e a *vetustas*?» costituisce uno studio dettagliato della dott.ssa Nunzia Ciano sul frammento 2 degli *Aratea* ciceroniani, trådito da Prisciano¹ e parte dei trentatré frammenti di tradizione indiretta della traduzione giovanile di Cicerone dei *Phaenomena* del greco Arato.

La dott.ssa Nunzia Ciano incentra la sua analisi su due difficoltà esegetiche che tale frammento, benché costituito dagli editori senza divergenze tra loro, pone oggi al lettore: l'interpretazione della coppia *tempestas* e *vestustas*, in particolar modo il significato assunto da *tempestas* in quella che da taluni (tra cui il Traglia², il Soubiran³

¹ GL II, 504, 12 ss.

² Vd. TRAGLIA (1971³).

³ Vd. SOUBIRAN (1993²).

ed il Siebengartner⁴) è stata letta come una dittologia sinonimica, come un accostamento tra ‘tempo’ e ‘vetustà’ e non tra ‘tempesta’ e ‘vetustà’ (come, sul versante opposto, propende a credere invece il Buescu⁵), e l’identificazione dell’antecedente *quem*, con cui il frammento preso in considerazione si apre.

In merito al primo punto, ad una prima lettura del frammento, che non trova diretto riscontro in Arato, mi risulta difficile discordare dalla tesi della dott.ssa Nunzia Ciano. Tuttavia, una più lunga riflessione, soprattutto sul più ampio contesto in cui verosimilmente il frammento si colloca, mi ha indotta a considerare la possibilità di sviluppare ulteriormente l’interpretazione fornita.

Che *tempestas* alluda genericamente a ‘tempo’ credo anche io sia un’ipotesi da scartare, sia in virtù della presenza della correlativa *neque [...] neque*, che preclude la possibilità di pensare ad una associazione di due sinonimi in alternativa tra loro⁶, sia dei due differenti composti di *emo* (rispettivamente *perimo*⁷ ed *interimo*⁸), in cui il prefisso *per-* indicherebbe un’idea di distruzione istantanea, mentre *inter-* suggerirebbe un lento logorio, che una lunga vetustà causerebbe⁹. Benché uno dei significati principali di *tempestas* rimarrà, nei successivi esempi letterari¹⁰, quello di ‘avversità atmosferica’, l’ipotesi di applicare il significato di ‘tempesta’ al nostro contesto, soprattutto se decidiamo di accettare *mundus* come referente del *quem* iniziale, credo richieda ulteriori precisazioni, per risultare pienamente persuasiva.

Di conseguenza, propongo sì di interpretare *tempestas* come un fenomeno rovinoso, ma non strettamente meteorologico, e altresì di ricondurre la sua interpretazione al retroterra filosofico del giovane Cicerone¹¹.

Tale argomentazione è fondata proprio sulla parte centrale della discussione della dott.ssa Nunzia Ciano, che propone un possibile riferimento del frammento ciceroniano all’eternità del mondo. Nel tentativo di identificare il misterioso antecedente del *quem*, sulle orme del Siebengartner¹², viene ricostruita la possibile

⁴ Vd. SIEBENGARTNER (2012).

⁵ Vd. BUESCU (1966).

⁶ Vd. CIANO (2015).

⁷ Vd. ThLL X, 1, 1473, 26-27: *occidere et interficere et -ere et iugulare et necare*.

⁸ Vd. ThLL VII, 1, 2205, 77: *tollere, delere, extinguere, interficere*.

⁹ Nonostante i due preverbi conferiscano una sfumatura semantica differente, non credo sia questo un aspetto da enfatizzare eccessivamente, in quanto i due termini sono frequentemente impiegati sinonimicamente, con il medesimo significato. Vd. ThLL VII, 1, 2205, 68 *ad interimo: interficit. -it. confodit. conficit. perimit. occidit.*

¹⁰ Vd. CIANO (2015) per un’esaustiva ricostruzione diacronica del significato di *tempestas* in diverse testimonianze letterarie da Cicerone a Seneca.

¹¹ Vd. BELLANDI (2000). Sull’idea di *philosophus* in Cicerone, vd. il recente contributo di HINE (2016, 14-19). Sull’evoluzione filosofica del Cicerone maturo, vd. SCHOFIELD (2013).

¹² Vd. SIEBENGARTNER (2012).

influenza esercitata sull'*admodum adolescentulus* (*Nat. deor.* 2.104) sia dagli scritti essoterici Aristotelici, in primo luogo dal *De philosophia*, sia dal commento ad Arato dello Stoico Boeto di Sidone¹³. Similmente a Panezio¹⁴, e a differenza della corrente di pensiero dominante nella Scuola Stoica Antica, Boeto non accoglieva, a quanto risulta dalla testimonianza di Filone d'Alessandria (*Aet.* 76), il principio della ἐκπύρωσις, o conflagrazione universale, che l'Antica Stoa identificava invece come il naturale compimento di ogni ciclo cosmico, quando i pianeti, dopo un certo periodo di tempo, ritornavano alla posizione che occupavano al principio, ὅτε τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη (SVF II 625). Proprio la conflagrazione assumeva per la dottrina Stoica cruciale importanza, in quanto garante di una purificazione, definita dagli Stoici κάθαρσις (SVF II 598), che riconduceva al fuoco, originaria sostanza universale. Si trattava quindi, per gli Stoici, di una seria infinita di processi di creazione-dissoluzione in sé finiti, di una continua alternanza di διακόσμησις ed ἐκπύρωσις, che portavano alla generazione e poi alla disgregazione di un universo sempre identico a se stesso¹⁵.

Date queste necessarie premesse, per identificare un più appropriato valore assunto da *tempestas*, è utile considerare l'altro grande poeta filosofo contemporaneo di Cicerone, ossia Lucrezio¹⁶, su cui l'influenza di Cicerone poeta risulta fondatamente provata¹⁷, nonché soddisfacentemente discussa dalla dott.ssa Nunzia Ciano riguardo a quello che sarebbe un impiego appositamente critico, da parte dell'Epicureo, di un lessico ciceroniano per una confutazione delle dottrine avversarie, in questo caso della dottrina Stoica¹⁸.

Se volgiamo l'attenzione all'impiego che di *tempestas* troviamo nel *De rerum natura*, riscontriamo che ben 15 delle 24 occorrenze del termine compaiono nel libro 6, dove appunto Lucrezio discute i fenomeni meteorologici, e tutte con il significato

¹³ Che Cicerone fosse a conoscenza della sua opera si legge nel *De divinatione* (1, 13; 2, 47).

¹⁴ Panezio rifiutò, nel κόσμος, l'idea di una cosmologia ciclica: vd. fr. 64 VAN STRAATEN (1962): *Ex quo eventurum nostri putant id de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret*; fr. 69 *ibid.*: Παναίτιος πιθανωτέραν εἶναι νομίζει καὶ μᾶλλον ἀρέσκουσεν αὐτῷ τὴν ἀιδιότητα τοῦ κόσμου ἢ τὴν τῶν ὄλων εἰς πῦρ μεταβολήν;

¹⁵ Vd. SVF I 107: Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἷα πρότερον ἦν.

¹⁶ Le connessioni tra i due autori sono molteplici: non solo sono entrambi identificabili come pionieri della rivelazione delle potenzialità della lingua latina come mezzo di espressione filosofica (REINHARDT 2016), ma furono anche i primi, in ambito romano, a stabilire una connessione tra fisica ed etica (REYDAMS-SCHILS 2016).

¹⁷ Vd. MERRILL (1921) e, più recentemente, GEE (2013).

¹⁸ Vd. PIAZZI (2005) per un'analisi dettagliata delle modalità lucreziane di critica avversaria: particolare rilievo ed esempio significativo è la celebre critica contro i Pre-Socratici (1, 635-920) analizzata dalla studiosa nel suo commento al passo.

letterale di ‘tempesta’¹⁹. Affine significato si ritrova nei rimanenti passi, insieme all’accezione più generica di ‘tempo’ o ‘stagione’, che risultano più appropriate per 2, 32; 4, 169; 5, 1083 e 1395²⁰. Tuttavia, a 5, 436, nessuno dei significati suggeriti sopra sembra essere pienamente appropriato al contesto. Lucrezio, descrivendo al lettore la nascita del cosmo, e come tutto si sia creato da una casuale aggregazione atomica, che avrebbe portato l’originale massa amorfa all’ordinata struttura che costituisce l’universo, scrive:

*hic neque tum solis rota cerni lumine largo
altiuolans poterat nec magni sidera mundi
nec mare nec caelum nec denique terra neque aer
nec similis nostris rebus res ulla uideri, 435
sed noua tempestas quaedam molesque coorta
omne genus de principiis, discordia quorum
interualla uias conexus pondera plagas
conkursus motus turbabat proelia miscens,
propter dissimilis formas uariasque figuras 440
quod non omnia sic poterant coniuncta manere
nec motus inter sese dare coueniientis.*

(5, 432-42)

Un insolito moto tempestoso (*noua tempestas*) ed un’insorta congerie di elementi seminali di ogni specie sono dunque indicati come la causa primordiale della formazione del cosmo. *Tempestas* denota qui qualcosa di ben distinto da un semplice fenomeno meteorologico, attestando quindi una nuova valenza del termine: è un moto originario tempestoso e disordinato, generatore di distruzione in funzione del raggiungimento di un successivo ordine. Così i commenti interpretano il verso lucreziano²¹, a cui Ovidio stesso avrebbe successivamente guardato per descrivere il caos primordiale: *quem <uultum> dixere chaos: rudis indigestaque moles* (*Met.* 1, 5).

Questa interpretazione ci porta a considerare un nuovo e differente significato da attribuire a *tempestas*, verosimilmente noto a Cicerone stesso, come il fr. 2 degli *Aratea* ciceroniani testimonia. Come nel passo analizzato del poema lucreziano *tempestas*

¹⁹ Vd. 6, 84; 174; 196; 255; 259; 263; 289; 376; 458; 490; 524; 611; 642; 671; 956.

²⁰ Vd. MERRILL (1907, 301) e BAILEY (1947, II, 631).

²¹ Vd. GIUSSANI (1896, IV, 49); MERRILL (1907, 677); BAILEY (1947, II, 1383). Fuorviante è invece la lettura suggerita da LEONARD – SMITH (1942): «the action of the atoms in their original chaos is compared to that of a storm» (p. 682). Non si tratta infatti di un paragone che Lucrezio intende suggerire per favorire la comprensione del passo. L’immagine che egli propone è differente: un moto tempestoso e violento avrebbe portato alla originaria congregazione atomica.

alluderebbe ad un moto turbinoso all'origine del cosmo, così nel frammento ciceroniano *tempestas* alluderebbe all'ἔκπρωσις medesima, e Cicerone starebbe così negando la possibilità, per una finale conflagrazione, di sopraggiungere con la sua forza distruttiva al compimento della *longa vestustas* del mondo, alla fine di ogni ciclo cosmico. Tuttavia, come è stato osservato dal Sambursky (1959), «[...] non dobbiamo considerare siffatta conflagrazione del cosmo come una specie di olocausto il quale in un momento distrugga l'intero cosmo: tale processo è in effetti estremamente lento, poiché, come in tutti i processi cosmici, l'ammontare di distruzione equivale a quello di generazione» (p. 247). *Tempestas* costituirebbe dunque l'atto estremo di tale conflagrazione, l'ultima fine, e la lunghezza logorante del processo sarebbe ben espressa dal nesso in enjambement *longa vestustas interimet* che il nostro frammento presenta.

Ad avvalorare ulteriormente questa ipotesi è il lessico che Seneca impiegherà in riferimento al concetto di conflagrazione universale – che egli, contrariamente a Cicerone, adotterà, accettandone la teoria –, molto simile a quello ciceroniano: uno scenario igneo e sidereo fa da sfondo alle immagini di distruzione cosmica nell'opera senecana, che sono condivise dal fr. 2 degli *Aratea* (*tempestas, stinguens, praeclara insignia*).

In *Ep.* 71, 13, Seneca constata che ad ogni componente dell'universo spetta in sorte di nascere, di crescere e di estinguersi, risolvendosi nel proprio stato d'origine, e perciò si avvale di immagini di fuoco che sembrano richiamare i versi del nostro frammento, in particolare *stinguens*: *Certis eunt cuncta temporibus: nasci debent, crescere, extingui*. [...]. Analogamente, un inevitabile cozzare di astri, fino ad una cosmica conflagrazione, è ricordato nella *Consolatio ad Marciam*, dove leggiamo : *uiribus ista se suis caedent, et sidera sideribus incurrent, et, omni flagrante materia, uno igne quicquid nunc ex dispositio lucet ardebit* (*ad Marc.* 26, 6). Con la medesima prospettiva si ipotizza la φθορά del cosmo nel trattato *De beneficiis*. I corpi celesti ordinati per la salvaguardia dell'universo, che regolano il mondo con opportuni contrappesi, verranno improvvisamente inceneriti e tutto si fonderà in un'unica massa infuocata: *Omnia ista ingentibus interuallis diducta et in custodiam uniuersi disposita stationes suas deserant; [...] quae nunc alternis eunt redeuntque opportunis libramentis mundum ex aequo temperantia, repentino concrementur incendio et ex tanta uarietate soluantur atque eant in unum omnia* [...] (*Ben.* 6, 22). Come nella consolatoria a Marcia, anche qui la dissoluzione prende avvio dallo sconvolgimento

dell'ordine astrale, sinonimo di ordine e di armonia, sia a livello cosmico, sia a livello umano²².

Se accettiamo questa sfaccettatura semantica per *tempestas*, si verrebbe dunque a creare una consequenzialità diretta nel binomio *tempestas* e *longa vestustas*: *tempestas* sarebbe il naturale compimento di *vestustas*, conclusione e nuova origine del cosmo stoico, secondo la dottrina dell'Antica Stoa, teoria verosimilmente non condivisa da Cicerone al momento della stesura dei suoi *Aratea*, come *neque* [...] *neque* enfatizzerebbero.

Sic stantibus rebus, non vedrei tanto una continuità tra il fr. 2 degli *Aratea* e la successiva produzione letteraria contemplante l'accostamento tra *tempestas* e *vestustas*²³, quanto una deprivazione, operata dallo stesso Cicerone a partire dal *De legibus* (1, 2), dell'originario valore filosofico dei due termini. Sarebbe proprio su questa innovazione di medesima matrice ciceroniana che avrebbe operato, credo, la generazione successiva.

La seconda parte della presentazione verte invece, come ho già anticipato, sull'identificazione dell'antecedente del pronome *quem*, con cui il frammento si apre. In linea con la dott.ssa Nunzia Ciano, concordo pienamente nell'adottare l'ipotesi seguita dai critici per la maggior parte, secondo cui il riferimento sarebbe a *mundus*, riflettendo dunque la teoria sull'immortalità del mondo, sostenuta da Boeto e da Aristotele e verosimilmente ereditata dal giovane Cicerone. A convalidare questa ipotesi concorrono soprattutto le affinità semantiche con il passo degli *Academica* (2, 119) preso in considerazione dalla dott.ssa Nunzia Ciano, così come la speculare polemica tra *De rerum natura* e *De natura deorum*, alla luce di un comune riferimento al trattato aristotelico.

Per quanto invece riguarda il riferimento portato dalla dott.ssa Nunzia Ciano ai versi maniliani del Libro I degli *Astronomica* (vv. 518-21), in cui Manilio asserisce, conformemente al più tradizionale credo stoico, l'immortalità e la divinità del mondo, che né il lungo tempo accresce né la vecchiaia diminuisce, vorrei esprimere qualche

²² Su un piano diverso si colloca invece l'immagine di distruzione cosmica presente nelle *Naturales quaestiones*, dove, in conclusione al libro 3 sulle acque terrestri, Seneca introduce un *excursus* sul diluvio universale, portatore del giorno fatale (*fatalis dies*, *Nat.* 3, 27,1) per il cosmo intero. È evidente come l'autore, prendendo le distanze dall'ortodossia dell'antica Stoà, assegni al diluvio un'importanza pari a quella della conflagrazione quale forma di disastro cosmico. Del resto, già a partire dalla prefazione del libro 3, i due elementi erano stati accostati, quali agenti di distruzione (3 *praef.* 5). Vd. MADER (1983, 64); INWOOD (2005, 170). Cf. Lucrezio, che, tra le cause della scomparsa delle generazioni di uomini, annovera fuoco e piogge torrenziali: *Quod si forte fuisse antehac eadem omnia credis, | sed periisse hominum torrenti saecla uapore, | aut cecidisse urbis magno uexamine mundi, | aut ex imbribus assiduis exisse rapaces | per terras amnis* [...] (5, 338-42).

²³ Vd. CIANO (2015).

riserva. Benché, soprattutto dopo una lettura dell'opera ciceroniana, possa essere proposto un riferimento anche al nostro fr. 2, non mi spingerei tanto in là da assumere tale somiglianza come testimonianza probante per un'identificazione dell'antecedente *quem in mundus*. Non dobbiamo infatti dimenticare la ben provata conoscenza, da parte di Manilio, dei modelli, oltre che lucreziano²⁴, oraziano e virgiliano, ricchi di riferimenti e nessi semantici quali *longa dies* e *senectus*, intesi come agenti potenzialmente distruttivi. A titolo d'esempio, valga un breve richiamo, come ricordato nel commento di Simonetta Feraboli e Riccardo Scarcia (1996)²⁵ al passo maniliano, alla sedicesima ode del Libro II di Orazio, dove una *longa senectus* è detta responsabile di deperimento fisico (*longa Tithonum minuit senectus*, v. 30), o al Libro 5 dell'*Eneide* virgiliana, dove dinanzi all'ira di Giunone anche il corso del tempo risulta impotente: *Iunonis grauis ira [...] nec longa dies, pietas nec mitigat ulla [...]* (5, 781-83). Di conseguenza, enfatizzerei maggiormente il riferimento, da parte di Manilio, ad altre e ben più note fonti rispetto al frammento ciceroniano²⁶, sapientemente rielaborate per realizzare un efficace rappresentazione del suo cosmo stoico, che lasciano del resto una tangibile influenza nell'intero poema maniliano.

In conclusione, vorrei aggiungere un'ultima precisazione, che va a convalidare ulteriormente i suggerimenti della dott.ssa Nunzia Ciano per l'interpretazione del fr. 2. Quel *mundus* che identifichiamo come antecedente del relativo non solo va inteso come entità fisica, ma anche come *deus*: in Cicerone infatti, a differenza di quanto accade in Arato, assistiamo ad una completa identificazione tra il dio cosmico ed il cosmo stesso. Siebengartner mette in luce come Cicerone conferisca al cielo le caratteristiche che ci si potrebbe aspettare dallo Zeus degli Stoici, soprattutto quelle che egli identifica in *agency* e *beneficence*²⁷. Entrambe queste caratteristiche sono comunicate al lettore attraverso l'insistere, da parte di Cicerone – diversamente da Arato, dove le descrizioni risultano decisamente più statiche – sulla brillantezza attiva delle stelle (nel nostro frammento esemplificata da *praeclara insignia*) ed il loro ruolo attivo, in modo da ricordare al lettore la connessione con l'idea Stoica di un $\pi\tilde{\nu}\rho$ τεχνικόν. Nei luoghi in

²⁴ Sulla relazione tra il *De rerum natura* lucreziano e gli *Astronomica* maniliani, vd. soprattutto LÜHR (1969), PÖHLMANN (1973, 894).

²⁵ Vd. FERABOLI – FLORES – SCARCIA (1996, 248).

²⁶ Inoltre, se accettiamo la testimonianza plutarchea (*Cic.* 2, 4-5), la poesia ciceroniana non venne tenuta in grande considerazione dai suoi successori: non è da escludere che, intorno alla metà del I sec. d.C., quando è verosimile che Manilio fosse occupato nella composizione degli *Astronomica*, i versi dell'Arpinate fossero già stati screditati. Di conseguenza, se si vuole riconoscere l'eco ciceroniana nei versi maniliani, è più prudente postulare una loro ricezione indiretta da parte di Manilio, attraverso i modelli oraziano e virgiliano.

²⁷ Vd. SIEBENGARTNER (2012, 110).

cui Arato associa Zeus al cielo, Cicerone sovrappone invece le due entità, che diventano così inscindibili, al punto che i corpi celesti mostrano le caratteristiche del *deus* stoico.

Il *De natura deorum* avvalorava tale affermazione. A titolo d'esempio, vorrei richiamare il passo 2, 36, 92, dove Balbo descrive i corpi celesti come attivi, con un vocabolario molto simile a quello impiegato da Cicerone negli *Aratea*: *innumerabiles flammae siderum, sol clarissima luce conlustrans*. Essi sono detti esplicitamente benefici per la terra (*nihil nocent...sed ita prosunt*). Similmente, poco dopo, a 2, 155, la rivoluzione del sole, della luna e dei corpi celesti tutti è descritta come il più bello di tutti gli spettacoli, insuperabile per *ratio* e *sollertia*: *nulla est enim insatiabilior species, nulla pulchrior et ad rationem sollertiamque praestantior*. Interessante a tale proposito è citare anche la sezione del libro 6 del *De republica*, noto come *Somnium Scipionis*, dove non solo è conferito un significativo rilievo all'elemento fuoco come parte essenziale delle stelle e dei corpi celesti, animati da uno spirito divino (*globosae et rotundae, diuinis animatae mentibus*, *Rep.* 6, 15), ma è anche offerto un collegamento tra le stelle, costituite di fuoco, *uis uitalis, ζωτικὴ δύναμις*, e l'animo umano: *Homines [...] iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas uocatis [...] (Rep.* 6, 15). Affermare che l'animo umano è costituito da quel fuoco eterno che anima le stelle è un'implicita affermazione dell'eternità dell'animo stesso, che è una scintilla divina *inclusa in corpore*, principio di chiara derivazione platonica. Del resto, non bisogna dimenticare come a sottostare al *Somnium Scipionis* sia l'influenza del dualismo pitagorico-platonico, assente invece nel libro 2 del trattato sulla natura degli dei, dove si procede con un'esposizione della dottrina stoica, assertrice, al contrario, di un rigido monismo. A questo tipo di costituzione fisica ed alla presenza nel cosmo di una ragione universale si deve, nel cielo, un ordine sistematico di tutte le sue parti costituenti. Questo concetto è molto ben espresso, anche in modo teorico, nel trattato sulla natura degli dei, mentre è più implicito nella visione di Scipione, come nella descrizione delle sfere costituenti l'universo e dell'armonia celeste prodotta dai loro movimenti²⁸. Gli esempi considerati ci portano dunque ad avvalorare l'ipotesi di una utilizzazione, da parte di Cicerone, della sua traduzione del modello greco come strumento di riflessione su alcune teorie stoiche e non, poi maturate ed ampliate nelle opere successive.

Con queste considerazioni, mi sono permessa di completare, soprattutto alla luce del retroterra filosofico dell'autore, un contributo, quale quello offertoci dalla dott.ssa

²⁸ Vd. Cic. *Rep.* 6, 17-18. Interessante è confrontare questo passo con *Nat. deor.* 2, 18, 47, dove si allude all'uniformità del mondo ed alla sua regolarità di movimento proprio grazie alla σφαῖρα ed al κύκλος, che, in prevalenza, ne costituiscono la conformazione, uniche forme in cui le parti sono del tutto simili tra loro.

Nunzia Ciano, che rappresenta un significativo apporto agli studi sugli *Aratea* ciceroniani, un tentativo ottimamente riuscito di ridestare un interesse a lungo, ed ingiustamente, latente per la produzione poetica del giovane Cicerone, che pure ebbe il merito di aprire la strada all'ingresso di una terminologia filosofico-scientifica nel mondo Romano.

riferimenti bibliografici

BAILEY 1947

C. Bailey, *Titi Lucreti Cari. De rerum natura libri sex*, I, II, III. Oxford.

BELLANDI 2000

F. Bellandi, *Arato, Cicerone e il «mito della Vergine»*, «Paideia» LV, 37-73.

BUESCU 1966

V. Buescu, *Cicéron, Les Aratea*, texte établi, traduit et commenté avec un avant-propos de A. Ernout, Hildesheim.

CIANO 2015

N. Ciano, *La coppia tempestas - vetustas da Cicerone a Seneca e le sue metamorfosi nella poesia augustea*, «Euphrosyne» XLIII, 171-81.

FERABOLI-FLORES-SCARCIA 1996

S. Feraboli, E. Flores, R. Scarcia, *Manilio. Il poema degli astri*, I, *Libri I-II*, introd. e trad. di R. Scarcia, testo critico a c. di E. Flores, commento a c. di S. Feraboli e R. Scarcia, Verona.

GEE 2013

E. Gee, *Cicero's Poetry*, in C. Steel (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 88-106.

GIUSSANI 1896

C. Giussani (ed.), *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex. Revisione del testo, comment e studi introduttivi*, I, II, III, IV, Torino.

HINE 2016

H. Hine, *Philosophy and 'philosophi': from Cicero to Apuleius*, in WILLIAMS – VOLK 2013, 13-29.

INWOOD 2005

B. Inwood, *Reading Seneca*, Oxford.

LEONARD – SMITH 1942

W.E. Leonard, S.B. Smith (eds.), *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex / Edited with introduction and commentary*, London.

LÜHR 1969

F.F. Lühr, F.F., *Ratio und Fatum: Dichtung und Lehre bei Manilius*, Frankfurt.

MADER 1983

G. Mader, *Some Observations on the Senecan Götterdämmerung*, «AClass» XXVI, 61-71.

MERRILL 1907

W. A. Merrill, W.A. (ed.), *Titi Lucreti Cari de rerum natura libri sex*, New York.

MERRILL 1921

W. A. Merrill, *Lucretius and Cicero's Verse*, Berkely.

PIAZZI 2005

L. Piazza, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura I.635-920*, Pisa.

PÖHLMANN 1973

E. Pöhlmann, *Charakteristika des römischen Lehrgedichts*, «ANRW» I/3, 813-901.

REINHARDT 2016

T. Reinhardt, *To See and To Be Seen: On Vision and Perception in Lucretius and Cicero*, in G. D. Williams, K. Volk (eds.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*, Oxford, 63-90.

REYDAMS-SCHILS 2013

G. Reydams-Schils, *Teaching Pericles: Cicero on the Study of Nature*, in WILLIAMS – VOLK 2013, 91-107.

SAMBURSKY 1959

S. Sambursky, *Il mondo fisico dei greci*, Milano.

SCHOFIELD 2013

M. Schofield, *Writing Philosophy*, in C. Steel (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 73-87.

SIEBENGARTNER 2012

A. Siebengartner, *Stoically Seeing and Being Seen in Cicero's Aratea*, in J. Glucker, Ch. Burnett (eds.), *Greek into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century*, London-Turin, 97-115.

SOUBIRAN 1972

J. Soubiran, *Cicéron Aratea, Fragments Poétiques*, Paris.

TRAGLIA 1971³

A. Traglia, *Marco Tullio Cicerone. I frammenti poetici*, Milano.

WILLIAMS – VOLK 2013

G. D. Williams, K. Volk (eds.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*, Oxford.