

Matteo Stefani

Il *mirabile* nel *De mundo* di Apuleio: una teoria filosofica della meraviglia tra Platone, Aristotele e Alessandro

1 Il *Peri kosmou* greco: un'esortazione alla filosofia per Alessandro Magno

Un capitolo minore, ma non trascurabile, della fortuna di Alessandro Magno è costituito dalla dedica al sovrano macedone del trattato *Peri kosmou* trasmesso nel *corpus* delle opere di Aristotele.¹ L'opera segue uno schema tripartito. Dopo una prefazione contenente l'elogio della filosofia come unica disciplina in grado di comprendere pienamente il funzionamento del cosmo e le leggi che lo governano, segue la trattazione vera e propria dell'argomento, suddivisa in due parti. La prima tratta dell'universo da un punto di vista scientifico, offrendo una descrizione dei cieli e della superficie terrestre, con un'ampia rassegna dei principali territori che la compongono e dei fenomeni che la caratterizzano (dai venti alle precipitazioni, dai terremoti alle esalazioni di gas). La trattazione scientifica non è autonoma, ma propedeutica alla seconda parte di argomento filosofico e teologico. Infatti, la varietà dei fenomeni osservabili nel cosmo dimostra l'esistenza di una fondamentale armonia fra tutte le parti dell'universo, che a sua volta rimanda a un progetto razionale di governo dipendente da Dio. L'autore descrive dunque le caratteristiche della divinità: essa rimane immobile e impassibile nella sua essenza (οὐσία), mentre nel contempo agisce sull'universo attraverso l'esplicitarsi della propria potenza (δύναμις). Tale complessa immagine della divinità è chiarita con una serie di paragoni, il più importante dei quali per estensione e cesellatura è quello con il regno persiano: qui il sovrano si serve di una pletera di amministratori per ottenere una conoscenza celere e capillare dei fatti che accadono nei suoi domini e l'immediata esecuzione degli ordini, senza che egli debba muoversi dalla propria reggia (398a.10–b.10):²

1 L'edizione critica di riferimento è ancora Lorimer (1933). Le principali trattazioni sistematiche dell'opera oggi disponibili sono Reale/Bos (1995) con traduzione italiana – a sua volta revisione complessiva di Reale (1974) –, Thom (2014a) con traduzione inglese e Gregorić/Karamanolis (2020) con il solo commento.

2 Il *Peri kosmou* presenta rilevanti questioni interpretative. La più importante riguarda senza dubbio l'attribuzione ad Aristotele: per una rassegna dettagliata delle posizioni sul problema cfr. Reale/Bos (1995) 25–48 e Karye (2014). I più autorevoli sostenitori della paternità aristotelica sono

Ἀλλ'οἷον ἐπὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως ἱστορεῖται. Τὸ «γὰρ» Καμβύσου Ξέρξου τε καὶ Δαρείου πρόσχημα εἰς σεμνότητος καὶ ὑπεροχῆς ὕψος μεγαλοπρεπῶς διεκεκόσμητο· αὐτὸς μὲν γάρ,

Reale e Bos nella loro traduzione commentata del 1995 – analoghi tentativi di riattribuzione ad Aristotele di opere indirizzate ad Alessandro e ritenute spurie si leggono in Ingravalle (2013) e Cicoli/Moretti (2017). In primo luogo, Reale e Bos notano l'affinità fra la celebrazione della filosofia e l'antropologia dell'inizio del trattato con quanto è noto del *Protreptico* (identica esortazione alla contemplazione del cosmo e identica idea che l'uomo debba innalzarsi alla contemplazione teologica tramite l'anima). Inoltre, riscontrano analogie fra il trattato e le opere aristoteliche sul piano scientifico: l'ordine dei pianeti segue Eudosso, che godeva dell'approvazione di Aristotele; l'etere viene elencato come quinto elemento anche dallo Stagirita; l'eternità del mondo come risultato dell'unione perfetta e inscindibile degli elementi e prova dell'esistenza di un Dio ordinatore è presente in diversi luoghi aristotelici, così come gli attributi e le caratteristiche della divinità; la descrizione dell'ecumene e dei fenomeni metereologici trova riscontri nei *Metereologica* (o in opere di Teofrasto, che avrebbe collaborato con il maestro mettendolo al corrente delle proprie teorie), e quanto in proposito è genericamente ritenuto provenire da Posidonio e Crisippo è in realtà tratto da Aristotele sia in questi due autori sia nel *Peri kosmou*. Anche a proposito della dottrina della δύναμις come forza che guida il cosmo, pur ritenendola quella con i riscontri più deboli – cfr. Reale/Bos (1995) 106–113 per una rassegna degli studi sulla dicotomia οὐσία-δύναμις nell'opera – i due studiosi pensano che si possa conciliare con quella di Dio come primo motore e causa finale del movimento universale, dal momento che la δύναμις del *Peri kosmou* non è altro che la «causazione prodotta da Dio del movimento del cosmo, ossia del movimento del primo cielo e poi comunicato via via agli altri cieli e a tutte le restanti cose» (119, corsivo degli autori). La posizione di Reale e Bos qui riassunta sembra oggi del tutto minoritaria: gli studiosi che rifiutano la paternità aristotelica notano anzitutto che le testimonianze antiche esplicite sul punto sono poche, tarde (di V–VI secolo) e discordi: da un lato Proclo mette in dubbio la paternità del trattato (cfr. *In Ti.* 3.272.20–21 Diehl: οὔτε ὁ νοῦς τοῦ παντός, ὡς πού φησι πάλιν Ἀριστοτέλης, εἴπερ ἐκείνου τὸ Περὶ κόσμου βιβλίον), dall'altro Stobeo e Filorono l'accettano (cfr. Stob. 1.40, dove gli estratti del *Peri kosmou* compaiono sotto la dicitura Ἐκ τῆς Ἀριστοτέλους πρὸς Ἀλέξανδρον ἐπιστολῆς, e Phil. *Aet. mund.* 174.26–26 Rebe: ὡς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ τοῦ κόσμου λόγῳ). L'analisi stilistica e lessicale ha messo in luce la presenza di numerosi termini (per es. composti come κατοπτεύω, διεκπνέω e προσαναβάλλω, nomi in -ις come ἀνάσχεις, ἀπόπαλις e ἀνάβλυσις, composti con α privativo come ἀκοπίατος, ἀνεφέλος e ἀψευδεία) che sono *hapax legomena* o hanno attestazione solo dal III secolo a.C. in poi: cfr. Barnes (1977) 42–43 e Martin (1998). Sul piano filosofico, i critici dell'autenticità danno un'interpretazione del tutto opposta agli stessi elementi esaminati da Reale e Bos: affermano infatti che alcune dottrine sicuramente aristoteliche (l'eternità del mondo, la presenza di un sistema geocentrico circondato dalle sfere celesti, l'etere come quinto elemento, la divisione tra mondo sublunare e oltrelunare) convivono con posizioni difficilmente conciliabili con gli altri scritti dello Stagirita, tra le quali primeggia proprio l'affermazione di un'estesa azione della δύναμις divina nel mondo, prospettiva nata dalla confluenza di idee platoniche e stoiche assai difficilmente conciliabili con la *Metafisica*, dove Dio è descritto come puro intelletto e causa finale del movimento universale: cfr. Thom (2014b) 3–8 e Betegh/Gregoric (2020). Ultimamente, anche le dottrine geografiche sono state chiamate in causa per dirimere il problema. Nella descrizione del mondo vi sono alcuni dettagli che non sembrano conciliabili con quella fornita da Aristotele nelle sue opere: Taprobane, che è menzionata nel trattato e che divenne nota solo nelle ultimissime fasi della spedizione di Alessandro

ὡς λόγος, ἴδρυτο ἐν Σούσοις ἢ Ἐκβατάνοις, παντὶ ἀόρατος, θαυμαστὸν ἐπέχων βασιλείων οἶκον καὶ περίβολον χρυσῷ καὶ ἠλέκτρῳ καὶ ἐλέφαντι ἀστράπτοντα. [...] Ἐξω δὲ τούτων ἄνδρες οἱ πρῶτοι καὶ δοκιμώτατοι διεκεκόσμητο, οἱ μὲν ἀμφ'αὐτὸν τὸν βασιλεῖα δορυφόροι τε καὶ θεράποντες, οἱ δὲ ἐκάστοι περιβόλου φύλακες, πυλωροὶ τε καὶ ὠτακουσθαὶ λεγόμενοι, ὡς ἂν ὁ βασιλεὺς αὐτός, δεσπότης καὶ θεὸς ὀνομαζόμενος, πάντα μὲν βλέπει, πάντα δὲ ἀκούει. Χωρὶς δὲ τούτων ἄλλοι καθεστῆκεσαν προσόδων ταμίαι καὶ στρατηγοὶ πολέμων καὶ κυνηγεσίων δώρων τε ἀποδεκτῆρες τῶν τε λοιπῶν ἔργων ἕκαστοι κατὰ τὰς χρείας ἐπιμεληταί. Τὴν δὲ σύμπασαν ἀρχὴν τῆς Ἀσίας [...] διειλήφεσαν κατὰ ἔθνη στρατηγοὶ καὶ σατράπαι καὶ βασιλεῖς, δοῦλοι τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἡμεροδρόμοι τε καὶ σκοποὶ καὶ ἀγγελιαφόροι φρυκτωριῶν τε ἐποπτῆρες. [...] Εἴπερ ἄσεμνον ἦν αὐτὸν αὐτῷ δοκεῖν Ξέρξην αὐτοῦργεῖν ἅπαντα καὶ ἐπιτελεῖν ἂ βούλοιο καὶ ἐφιστάμενον «ἐκασταχοῦ» διοικεῖν, πολὺ μᾶλλον ἄσπερος ἂν εἶη θεῷ. Σεμνότερον δὲ καὶ πρεπωδέστερον αὐτὸν μὲν ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω χώρας ἰδρῶσθαι, τὴν δὲ δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν ἤλιον τε κινεῖν καὶ σελήνην καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν περιάγειν αἰτίον τε γίνεσθαι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς σωτηρίας.

Pertanto, nella sua interezza, il trattato si presenta come un'esorizzazione alla pratica filosofica, l'unica che permette all'uomo di avere uno sguardo non fallace sulla realtà del cosmo e sull'azione di Dio.

La dedica ad Alessandro, reale o fittizia che sia, è significativa per diversi motivi. In primo luogo, nell'ampia e dettagliata sezione geografica del capitolo 3 (393a9–394b46) si descrive l'ecumene come un'immensa isola circondata dall'Oceano, estesa dalle Colonne d'Ercole fino all'India, dall'Europa fino alla Libia e all'Egitto, e circondata da un gran numero di isole (come quelle britanniche, la Sicilia e la Sardegna, fino a Taprobane in Asia). Questa sezione scaturisce da una visione universale del mondo che sicuramente la spedizione verso l'Oriente intrapresa da Alessandro aveva contribuito a plasmare e diffondere nella mentalità greca, con affascinanti racconti di luoghi esotici e meravigliosi. Si deve inoltre ricordare il già menzionato paragone tra la sovranità terrena dei grandi re persiani e quella divina sull'universo: tale parallelo si adattava bene anche alla vicenda di Alessandro, che si era impadronito di un impero dalle dimensioni sconfinite, giungendo a includere il regno persiano, e che dunque ben più del Gran Re poteva essere paragonato alla divinità governatrice dell'universo.³ Infine, nel *Peri*

grazie a Onesicrito di Astipalea, difficilmente avrebbe potuto essere nota ad Aristotele, mentre l'idea che il Mar Caspio sia un golfo dell'Oceano confligge con quanto Aristotele esponeva nei *Meteorologica* (353b.35–354a.5), dove è un mare interno isolato; inoltre, le stesse misure che vengono date dell'ecumene sembrano risentire delle critiche ad Eratostene formulate da Artemidoro di Efeso alla fine del II secolo a.C.: cfr. Pajón Leyra/Bartoš (2020). Infine, non è stato forse posto l'accento sul *côté* filopersiano del paragone tra Dio e il Gran Re di Persia, estraneo alla prospettiva di Aristotele, come argomentato in questo volume nel contributo di Elisabetta Poddighe.

³ Del resto, il culto della divinità del sovrano macedone ebbe precoce e ampia diffusione nel mondo ellenistico: cfr. Wallace (2018) 182–187. In Apuleio, la superiorità di Alessandro rispetto ai sovrani d'ogni epoca è presente in *Flor.* 7 (cfr. *infra* n. 21).

kosmou vi è un costante richiamo a fenomeni naturali peculiari o addirittura bizzarri: dalla neve che si forma attraverso il congelamento delle nubi al soffio di vento caldo che esce dalle fenditure della terra, dagli errori di percezione di lampi e tuoni fino all'ampia casistica dei terremoti accompagnati da soffi d'aria, scaturigini d'acqua o emissioni di fango. Si tratta di fenomeni che il trattato tende a spiegare in maniera razionale, ma la cui bizzarria non pare del tutto estranea ai *mirabilia* che la spedizione di Alessandro Magno aveva reso tanto celebri da essere inclusi in un gran numero di testi letterari a lui collegati, dai paradossografi alla Seconda Sofistica, fino al *Romanzo di Alessandro*.⁴

2 Il *De mundo* di Apuleio fra traduzione e originalità

È probabile che queste caratteristiche, e non solo il contenuto filosofico dell'opera, abbiano colpito Apuleio di Madaura, che nel II secolo d.C. compose una traduzione latina del *Peri kosmou*.⁵ Nota con il titolo di *De mundo*, l'opera è tra-

4 Per l'influsso di Alessandro Magno sulla cultura di età ellenistica e poi romana cfr. Grilli (1984), Stoneman (2003), Muccioli (2018) 286–296 con relative bibliografie. Nello specifico, per il suo influsso sulle opere della Seconda Sofistica e sul *milieu* culturale apuleiano, cfr. Harrison (2000) 101–104 e (2017); per quello sulla letteratura del meraviglioso, cfr. Romm (1992) 82–120; Karttunen (1997) in part. 19–68 e 95–128; Stoneman (2007) in part. XXII–XXV e XXXIV–LI; Pajón Leyra (2011) 256–263.

5 Le edizioni critiche di riferimento per i tre opuscoli filosofici di Apuleio (*De Platone et eius dogmate*, *De deo Socratis*, *De mundo*) sono Thomas (1908), Beaujeu (1973), Moreschini (1991) e da ultimo Magnaldi (2020), con numerose innovazioni nella *constitutio textus*. Le traduzioni commentate più importanti dell'opera finora pubblicate sono quella francese di Beaujeu nell'edizione critica appena citata e quella italiana di Bajoni (1991); una traduzione inglese con saggi di commento è in pubblicazione per la Oxford University Press a cura di un gruppo di studiosi coordinati da George Boys-Stones dell'Università di Toronto. Tutti gli studiosi concordano nel ritenere che i principali problemi storico-critici sul *De mundo* riguardano la cronologia e la paternità stessa dell'opera (su quest'ultimo problema cfr. *infra* n. 8). Per la collocazione cronologica del *De mundo* e del *De Platone* nella produzione apuleiana sintetizzo qui le conclusioni di Beaujeu (1973) XXIX–XXXV e Marchetta (1991) 65–69, a cui rimando per un inquadramento complessivo. Le ipotesi principali sono due, a cui se ne aggiunge una terza, solitamente meno considerata. Secondo la prima – sostenuta in Sinko (1905) 47 e in Barra (1966) in part. 184–188 –, le affinità tra i due opuscoli filosofici e l'*Apologia* sono tali e tante da suggerire la prossimità cronologica di tutte e tre le opere, che risalirebbero quindi a una fase giovanile, caratterizzata dal soggiorno di studio ad Atene tra il 150 e il 155 (dove Apuleio avrebbe seguito le lezioni del platonico Gaio Albino – su cui cfr. Sinko (1905) e Dillon (2010) 307–384, in part. 307–308 e 348–381 – e si sarebbe interessato alla cosmologia aristotelica) e dalle vicende processuali a Cartagine, avvenute nel 158/159. Tutta-

smessa dai manoscritti unitamente ai due libri del *De Platone et eius dogmate* e al *De deo Socratis*.

La traduzione apuleiana si svolge secondo le normali caratteristiche del *vertere* nel mondo antico in generale e latino in particolare, ben esemplificate dal paragone fra traduzione e metamorfosi – a cui è estranea la moderna ‘ossessione’ per la fedeltà – proposto da Maurizio Bettini: «Il testo *conversus* adesso è un altro, certo, ha mutato la propria *forma*. Eppure anch’esso serba *documenta* o *indicia* della sua precedente condizione. Contemporaneamente, anche in questo caso accade che certi elementi già presenti nell’originale costituiscano altrettante premonizioni, metaforiche o metonimiche, che indirizzano verso la nuova forma linguistica».⁶ Così «il *De mundo* costituisce un esempio ragguardevole di traduzione artistica, e sarebbe limitativo considerarlo una comune esercitazione scolastica»⁷ in quanto esso è basato sulla ricerca della *aemulatio*, cioè di un ambizioso equilibrio tra la fedeltà al modello, di cui ricalca la struttura, e il suo superamento e arricchimento sia contenutistico sia stilistico-retorico.⁸

via tale ipotesi contrasta nettamente con il fatto che nell’orazione i due trattati non vengano menzionati tra i meriti culturali dell’imputato, e soprattutto con la cronologia di Gellio: infatti, la pubblicazione delle *Noctes Atticae* tra il 158 e il 176 costituisce un termine – seppure molto ampio – *post quem* per collocare la composizione del *De mundo*, visto che quest’ultimo ai capitoli 13 e 14 riproduce la sezione 2.22 dell’opera gelliana. Per questi motivi altri studiosi, primo fra tutti Beaujeu, ipotizzano che il *De Platone* e il *De mundo* siano stati composti dopo il 176, cioè nella vecchiaia di Apuleio. L’ipotesi giustificerebbe anche lo sperimentalismo nelle clausole metriche e alcune revisioni della teoria degli esseri viventi rispetto alle opere precedenti. Secondo una terza ipotesi, sia Gellio sia Apuleio dipenderebbero da una fonte comune, che potrebbe essere la perduta Παντοδαπή ἱστορία di Favorino: così Pini (1974) 192 e Gianotti in Magnaldi/Gianotti (2004) 153. Tuttavia, come osserva Roncaioli (1966) 355, Gellio «solo dopo che è terminato il discorso di Favorino, osserva che il vento *circius* è stato invece chiamato *cercius* da Catone [...]». Questo può solo significare che l’espressione dovette essere mutuata da Gellio, poiché è impossibile pensare [...] ad una derivazione dalla ἱστορία di Favorino, dove appunto non esisteva». Appare quindi più probabile l’ipotesi della composizione in tarda età di *De Platone* e *De mundo* da parte di Apuleio che cita Aulo Gellio, come credono due tra i massimi studiosi apuleiani, Harrison (2000) 179–180 e Moreschini (2015) 200–204. In particolare, il primo colloca la composizione dei due opuscoli dopo il 170, ricordando come ciò spieghi anche la dedica di entrambi a Faustino, che – secondo «the most likely interpretation of the address *Faustine fili*» – sarebbe figlio di Pudentilla o di una successiva moglie dell’autore. Apuleio avrebbe quindi scritto queste opere con un «lower level of literary ambition» per avviare il ragazzo agli studi filosofici: sull’ipotesi di un Apuleio attempato insegnante, cfr. Harrison (2000) 9.

6 Bettini (2012) 55. Cfr. anche in part. 33–60. Sulla traduzione nel mondo latino cfr. anche Traina (1974) e (1989).

7 Bajoni (1994) 1794.

8 La volontà di parafrasare il modello è anche la miglior spiegazione che si possa trovare alla questione a lungo dibattuta dei presunti errori di traduzione presenti nell’opera latina, che nella

Sul piano letterario questo approccio alla traduzione giustifica l'inserimento di memorie personali (per esempio il ricordo della visita al santuario di Ierapoli

seconda metà dell'Ottocento avevano addirittura spinto alcuni a negarne la paternità apuleiana, sebbene fosse supportata da testimonianze antiche: quella di Apuleio stesso, che si dice traduttore dal greco (valga per tutte *Apol.* 38: *pauca etiam de Latinis scriptis meis [...] legi iubeo, in quibus animadvertes [...] nomina etiam Romanis inusitata et in odiernum quod sciam infecta, ea tamen nomina labore meo et studio ita de Graecis provenire, ut tamen Latina moneta percussa sint*) e un'altra, ben circostanziata, di Agostino, che fa esplicito riferimento a un trattato *de mundo* attribuendolo ad Apuleio (*De civ. D.* 4.12: *quae uno loco Apuleius brevitè stringit in eo libello quem de mundo scripsit*). Furono Becker (1879) 52–92 e Hoffmann (1881) 215–217 a mettere per primi in dubbio la paternità: se *in utraque autem lingua, id est Graeca et Latina, Apuleius Afer exstitit Platonicus nobilis* (come dice Agostino in *De civ. D.* 8.12), allora «come [...] è possibile che un grecista così esperto, un uomo di cultura che ha soggiornato e studiato ad Atene, arrivi a confondere ὑπατος = 'sommò' con ὑπατος = 'console' (π.κ. 397b25 ~ *d.m.* 25, 343), νότιος = 'meridionale' con νότιος = 'umido' (π.κ. 392a4 ~ *d.m.* 1, 290 sg.), a rendere κεφαλαιωδῶς (= 'per sommi capi') con *quod caput est sermonis huius* (π.κ. 397b9 ~ *d.m.* 24, 341) – tanto per citare alcuni degli svarioni più vistosi –?»: così Marchetta (1991) 9; per una rassegna più completa di queste 'sviste', cfr. Becker (1879) 61–66. A proposito di rilievi come questi Goldbacher, che nel 1876 aveva pubblicato la prima edizione critica moderna dell'opera, in (1880) 608–612 parla di «freie Abweichung» e soprattutto di «Eilfertigkeit». Ma è Müller (1939) 133 a formulare un'analisi articolata e convincente contro le obiezioni sulla paternità: in particolare, egli nota come il traduttore latino abbia ampliato, rielaborato e rivisto il testo del modello, riducendolo di un quinto e incrementando il rimanente di circa la metà. Nel suo saggio, Müller conferisce un rilievo centrale all'idea di 'parafraresi' e tende a riportare entro questa pratica di traduzione libera tutte le discrepanze. Altra accusa mossa al traduttore da Becker (1879) 70–74 e Hoffmann (1881) 222 è quella di 'plagio': egli presenta la propria opera come originale e *solo basata* su materiali peripatetici, tacendo che invece si tratta di una traduzione di un testo preesistente ben preciso. È impossibile che Apuleio si sia macchiato di un così grave peccato: perciò l'opera latina sarebbe di un modesto imitatore che spaccia come suo il materiale che invece 'saccheggia' dal *Peri kosmou*, da Teofrasto e da Gellio. Su questo punto è facile rispondere che la nozione di 'diritto d'autore' era estranea agli antichi, e che in ogni caso la rielaborazione apuleiana dell'originale è tale e tanta da costituire un'opera autonoma: si veda Beaujeu (1973) XI sulle numerose inserzioni di materiale autobiografico e/o di matrice romana. Tuttavia, il tema dell'inautenticità ha ripreso vigore a metà del Novecento con gli studi di Axelson (1952) sulle clausole metriche e quelli di Redfords (1960) sulle caratteristiche linguistico-stilistiche del *De mundo* e del *De Platone*. Per i due studiosi le clausole metriche impiegate uniformemente nei due opuscoli sono differenti da quelle delle altre opere, e presentano un lento passaggio al *cursus mixtus* e alla *Scheinprosodie* (cioè a una certa libertà nel calcolo della quantità vocalica della sillaba finale di parola). Tuttavia, neppure prove così tecniche sono definitive: anche se il *cursus mixtus* è noto solo a partire da Cipriano a metà del III secolo e la *Scheinprosodie* da Firmico Materno nel IV, non si può escludere *a priori* che questa tendenza all'innovazione discenda proprio da Apuleio, autore apertissimo alla sperimentazione di generi e stili differenti. Sembra dunque ancora dirimente a favore della paternità apuleiana – oggi accettata dalla gran parte degli studiosi – l'organicità dei contenuti tra i due opuscoli e il resto della produzione dell'autore. Il *De mundo* – e il *De Platone* con esso – condivide con le altre opere l'originale teoria di una gerarchia quadripartita degli esseri viventi: la divinità, gli dèi celesti, i dè-

in Frigia in 17.5–7 [327–329],⁹ su cui occorrerà tornare *infra* e di citazioni latine più familiari di quelle greche al pubblico romano (per esempio in 33.4 [363] un verso di Ennio e in 38.4 [374] uno di Virgilio). Più in generale, tutto il tessuto del *De mundo*, a partire dall'esordio ricalcato sulle prime righe del *De oratore* e su un passo del libro V delle *Tusculanae disputationes* di Cicerone, è un intreccio di reminiscenze provenienti da altri autori latini, che conferiscono all'opera un ampio margine di autonomia e originalità rispetto al modello: Apuleio – esperto in *utraque lingua* secondo *Flor.* 18.16 – «only rarely translates Π. Κόσμου literally and usually has a clear end in view when he is departing from the original. [...] In general Apuleius attempts to achieve greater precision in detail. At the same time, he accentuates certain elements in a way that differs from the Greek text. He emphasizes philosophers, men under the guidance of philosophy, rather than the soul».¹⁰

moni, gli esseri terreni. La distinzione del modello greco fra l'essere trascendente (οὐσία) e la sua potenza (δύναμις) viene sostituita da questa partizione, secondo una concezione innovativa, talvolta richiamata da autori successivi ad Apuleio, e presente tanto nell'*Apologia* e nei *Florida*, quanto nel *De Platone* e nel *De mundo*. Essa mira da un lato ad affermare il distacco della divinità dalla materia e dall'altro a fornire una visione provvidenzialistica che non abbandona l'uomo alla solitudine a cui l'epicureismo l'aveva condannato. Che questo rimanga un solido argomento a favore della paternità è dimostrato nello studio solido e ben argomentato di Marchetta (1991) in part. 47–63; cfr. anche Beaujeu (1973) 112–119, secondo il quale molti passi del *De mundo* sono stati rimaneggiati e/o ampliati rispetto al modello proprio allo scopo di rendere la traduzione maggiormente aderente a questa teoria filosofica.

9 Qui e ovunque nel corso del contributo citerò il testo secondo la *constitutio* di Magnaldi (2020). Inoltre, farò riferimento al *De mundo* indicando capitolo e paragrafo secondo quest'ultima edizione, seguiti tra parentesi dal riferimento tradizionale alle pagine dell'edizione ottocentesca di Oudendorp.

10 Hijmans (1987) 400–401. La centralità del *De mundo* e degli altri *philosophica* nel definire la posizione filosofica apuleiana è sottolineata da tutti i principali studi sulla biografia e sull'opera di Apuleio: cfr. in particolare Regen (1971) 23–91 e 104–106 (sulla teologia del *Peri kosmou* e del *De mundo*, sulle sue relazioni con il sistema demonologico apuleiano espresso nelle altre opere, e su corrispondenze formali e dottrinali fra la traduzione, l'*Apologia* e i *Florida*); Moreschini (1978) 51–132 e (2015) 187–204 (sulle caratteristiche del *De Platone* come opuscolo dal «carattere dogmatico e manualistico», sul carattere stoicizzante della trattazione etica nel libro 2, e sulla sostanziale coerenza fra *De mundo* e *De Platone* per la concezione della divinità); Harrison (2000) 174–209 (in particolare sulle modifiche introdotte da Apuleio nel *De mundo* rispetto al modello per adattarlo alla propria posizione filosofica, e sul carattere spesso compilatorio e scolastico di queste opere); Fletcher (2014) 100–172 (con un approccio originale sulla strategia retorica di costruzione del *De mundo*, che spinge il lettore a innalzare lo sguardo e assumere il punto di vista della Filosofia sul mondo: tale approccio, sintetizzato dall'espressione «the flight of Philosophy», è consonante con la lettura dei passi di cui tratto in questo contributo).

L'originalità filosofica del *De mundo* a cui fa riferimento Hijmans consiste nel fatto che il *Perì kosmou* cerca di distinguere tra sostanza trascendente e potenza immanente, in modo da conciliare la dottrina aristotelica, che separa nettamente Dio dal mondo, e quella stoica, che sostiene la possibilità di un effettivo intervento divino nel cosmo, mentre la traduzione apuleiana sottolinea piuttosto il carattere eminentemente spirituale di Dio, inteso come *mens* e *cogitatio*, e il suo ricorso a una schiera di entità intermedie per governare il mondo. Sono i dèmoni, che si fanno strumento efficace della δύναμις divina. Queste entità occupano un posto di rilievo anche nelle altre opere filosofiche apuleiane ispirate al platonismo, *in primis* nel *De deo Socratis*. Mediante lo studio filosofico del cosmo, come afferma il prologo, l'uomo può cogliere con il suo intelletto la loro esistenza e le loro caratteristiche.

3 Il *De mundo* tra *mirabilia* naturali e meraviglia filosofica

La conoscenza dei meccanismi che governano il cosmo e della divinità che li regola è dunque frutto di una crescita intellettuale stimolata dall'esercizio della filosofia. Trattandosi di un esercizio prolungato nel tempo, l'approdo al perfetto sapere filosofico passa attraverso gradi intermedi: lo stesso *De mundo*, con la sua divisione tra sezione scientifica e sezione teologica, suggerisce una gradualità nel percorso gnoseologico che l'essere umano deve seguire.

In tale percorso, un ruolo particolare è svolto dalla meraviglia, cioè dal sentimento di ammirato stupore che coglie l'essere umano davanti alla varietà e alla bellezza dell'universo percepite tramite i sensi, in particolare la vista. Il *Perì kosmou* e ancor di più il *De mundo* sembrano qua e là inserire riflessioni specifiche sul ruolo della meraviglia nell'apprendistato filosofico. È certo significativo che ciò avvenga da un lato in un testo del *corpus* aristotelico che risente dell'influsso della spedizione di Alessandro Magno, foriera della prolungata fortuna dei temi legati all'esotico e al meraviglioso, e dall'altro in una traduzione di epoca imperiale romana a opera di un retore con molteplici interessi letterari, filosofici e scientifici e con una spiccata predilezione per effetti sorprendenti.¹¹

Alcuni passi trattano della meraviglia in modo esplicito: li analizzerò in questa sede per mostrare che i riferimenti a tale sentimento non sono casuali, ma imbastiscono una riflessione specifica su come esso intervenga nell'elaborazione

¹¹ Cfr. *supra* n. 4.

del sapere filosofico. Muovendo da un *topos* classico della filosofia antica, che ha in Platone e Aristotele i suoi capisaldi, Apuleio lo rinnova con la scelta di tradurre il *Peri kosmou* e di amplificare il ruolo della meraviglia, già presente nei numerosi riferimenti dell'originale ai *mirabilia* naturalistico-scientifici che i testi su Alessandro avevano radicato profondamente nella cultura greca.

Il tema compare già all'inizio dell'opera, nel prologo, dove la meraviglia è oggetto di riflessione critica. Tanto il *Peri kosmou* quanto il *De mundo* biasimano chi loda singole parti del cosmo, dimenticando che è la sua totalità a dover essere oggetto di ammirazione:

Arist. [*Mund.*] 391a.18–b.3

Διὸ καὶ τοὺς μετὰ σπουδῆς διαγράψαντας ἡμῖν ἐνὸς τόπου φύσιν ἢ μιᾶς σχῆμα πόλεως ἢ ποταμοῦ μέγε ἐνὸς τόπου φύσιν ἢ μιᾶς σχῆμα πόλεως ἢ ποταμοῦ μέγεθος ἢ ὄρου κάλλος, οἷά τινες ἤδη πεποιήκασι, φράζοντες οἱ μὲν τὴν Ὀσσαν, οἱ δὲ τὴν Νύσσαν, οἱ δὲ τὸ Κωρύκιον ἄντρον, οἱ δὲ ὅτιοῦν ἔτυχε τῶν ἐπὶ μέρους, οἰκτίσειεν ἂν τις τῆς μικροψυχίας, **τὰ τυχόντα ἐκπεπληγμένους** καὶ μέγα φρονούντας ἐπὶ θεωρίᾳ μικρᾶ. Τοῦτο δὲ πάσχουσι διὰ τὸ ἀθέατοι τῶν κρειττόνων εἶναι, κόσμου λέγω καὶ τῶν ἐν κόσμῳ μεγίστων· **οὐδέποτε** γὰρ ἂν τούτοις γνησίως ἐπιστήσαντες **ἐθαύμαζόν τι τῶν ἄλλων**, ἀλλὰ πάντα αὐτοῖς τὰ ἄλλα μικρὰ κατεφαίνετο ἂν καὶ οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν τούτων ὑπεροχὴν.

Apul. *Mund.* prol. 7–9 (288–289)

*Quare et eos qui unius loci ingenia nobis qualitatesque describunt, aut moenia urbis aut aliuscuius amnis fluentia aut amoenitates et magnitudines montium, alia multa descripta ab aliis, plerique studiose legunt; Nysae iuga et penetralia Coryci et Olympi sacra et Ossae ardua, alia eiusmodi sola dumtaxat et singula extollunt. Quorum me miseret, cum tanto opere nec magnis et oppido paucis **inexplebili admiratione** capiuntur. Hoc illis evenire adeo **non est mirabile**, cum nihil maius suspexerint neque ad aliquid intenderint **quod maiore diligentia contemplandum esset**. Ceterum si **terrarum orbem omnemque mundum contemplari** pariter aliquando potuissent, minus exiguas eius et singulas partes dignas laudibus credissent, quibus esset universitas comprehensa.*

La condanna della distrazione dal vero obiettivo della contemplazione filosofica è comune all'originale greco e alla traduzione latina, ma Apuleio inasprisce ulteriormente il dettato parlando esplicitamente di una meraviglia fallace. Infatti, laddove il *Peri kosmou* afferma che alcuni individui vengono colpiti da dettagli del mondo che casualmente giungono alla loro conoscenza (τὰ τυχόντα ἐκπεπληγμένους), Apuleio esplicita le ragioni sentimentali profonde di tale modo di pensare. Non è più il solo caso che giunge dall'esterno a colpire l'immaginazione, ma un più forte sentimento di meraviglia che agisce all'interno dell'animo umano (*inexplebili admiratione capiuntur*). E questo stesso atteggiamento non deve essere a sua volta oggetto di stupore (*hoc [...] non est mirabile*), ma di condanna, perché guida verso obiettivi di portata limitata: invece, la vera *contemplatio* (che Apuleio rafforza ripetendo due volte il verbo-chiave *contemplari* a fronte dell'unico ἐθαύμαζον del modello) ha

sensu solo se riguarda nella loro intrezza l'*orbis terrarum* e il *mundus* (termine che traduce qui il greco *kosmos* nel senso di 'universo').

C'è una parola che fa riferimento, pur indirettamente, a una meraviglia fallace, ed è il femminile plurale *praestigiae*.¹² Nel corso della descrizione scientifica delle caratteristiche fisico-naturali del mondo, la sezione sui fenomeni atmosferici generati dagli attriti tra nubi fornisce l'occasione per una riflessione sugli effetti suscitati sui sensi umani:

Arist. [*Mund.*] 395a.13–17 e 28–32

Εὐληθὲν δὲ πνεῦμα ἐν νέφει παχεῖ τε καὶ νοτερῶ, καὶ ἐξωσθὲν δι' αὐτοῦ, βιαίως ῥηγνύον τὰ συνεχῆ πηλῆματα τοῦ νέφους, βρόμον καὶ πάταγον μέγαν ἀπειργάσατο, ὅς· βροντὴ λέγεται, ὡσπερ ἐν ὕδατι πνεῦμα σφοδρῶς ἐλαυνόμενον. Κατὰ δὲ τὴν τοῦ νέφους ἐκρηξιν πυρωθὲν τὸ πνεῦμα καὶ λάμψαν ἀστραπὴ λέγεται· ὁ δὲ πρότερον τῆς βροντῆς προσέπεσεν, ὕστερον γινόμενον. [...]

Συλλήβδην δὲ τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων τὰ μὲν ἐστὶ κατ' ἔμφασιν, τὰ δὲ καθ' ὑπόστασιν – κατ' ἔμφασιν μὲν ἱριδες καὶ ῥάβδοι καὶ τὰ τοιαῦτα, καθ' ὑπόστασιν δὲ σέλα τε καὶ διάττοντες καὶ κομήται καὶ τὰ τούτοις παραλήσια.

Apul. *Mund.* 15.1–2 (321) e 16.1–2 (323)

Nunc de nubium praestigiiis referam. Quando illa perfracta nubecula patefecerit caelum, ignescunt penetrabiles spiritus emicatque lux clara; hoc dicitur coruscare. Et ordine quidem tonare prius oportet, postea coruscare. [...]

Atque, ut breviter comprehendam cuncta generis eiusdem, eorum, quae eiusmodi praestigias humanis inferunt oculis, alia sunt quae speciem tantum spectaculi pariunt, alia quae nihil ab eo quod ostenderint mentiuntur. Fallunt imagine irides et arcus et talia; vere videntur cometae, fulgores et similia pleraque.

La scelta di presentare i fenomeni che in cielo scaturiscono tra le nubi sotto l'etichetta collettiva di *praestigiae*, derivato dal verbo *praestringo*, è esclusiva di Apuleio, poiché nel greco il termine equivalente φάντασμα, che pure deve aver influito sulla scelta del traduttore, compare solo nella seconda parte della trattazione. Apuleio sembra sottolineare il carattere illusorio di eventi che agiscono sui sensi degli uomini, in particolare vista e udito, confondendoli: che si tratti di pure illusioni ottiche o di fenomeni luminosi reali, in ogni caso sono eventi che generano una percezione erronea. Esempio è il caso del lampo che, pur essendo percepito con la vista prima che il tuono colpisca l'udito, è in realtà successivo. L'esistenza di percezioni fallaci viene amplificata da Apuleio rispetto al *Peri ko-*

¹² Cfr. *TLL*, s.v. "praest(r)igiae" (10.2.936.5–938.66) dove il genere del termine plurale *tantum* oscilla tra il femminile e il neutro. La prima occorrenza del *De mundo*, cioè l'ablativo *praestigiiis*, viene registrata tra quelle ambigue, mentre per *praestigias* il giudizio viene sospeso per la presenza di varianti tra i codici. Tuttavia in 16.1 (323) la desinenza dell'accusativo plurale testimoniata dai manoscritti più affidabili è *-as*.

smou: il greco κατ'ἔμφασιν viene reso con *speciem spectaculi, pariunt e fallunt imagine*, mentre il suo contrario καθ'ὑπόστασιν, corrispondente a percezioni corrette e reali, con *nihil mentiuntur e vere videntur*. Tali fenomeni naturali ingannevoli (*praestigiae*) sembrano derubricabili a *mirabilia* di second'ordine, che la sapienza filosofica riesce a spiegare con poco sforzo per poi indicare realtà ben più grandi e degne di attenzione.

Quello degli eventi atmosferici non è l'unico caso di evento naturale in grado di sbalordire lo spettatore: la fuoriuscita di esalazioni di vapore acqueo o di altri gas dalle fenditure della terra è un altro fenomeno di particolare interesse per la questione del meraviglioso e dei suoi effetti sull'individuo. Trattando l'argomento, Apuleio propone uno dei più evidenti scostamenti dal modello, introducendo il richiamo poetico-letterario al fiume infernale Flegetonte e ampliando la descrizione del santuario di Apollo a Ierapoli in Frigia. A proposito di quest'ultimo, afferma di aver visto esalazioni mefitiche fuoriuscire dal terreno, a cui i sacerdoti eunuchi si avvicinavano soltanto con la bocca sollevata verso l'alto in modo da non respirare direttamente i gas nocivi:

Arist. [*Mund.*] 395b.23–30

Ἐνιαὶ δὲ ὑπὸ γῆν οὖσαι πλησίον πηγαίων ὑδάτων θερμαίνουσι ταῦτα, καὶ τὰ μὲν χλιαρὰ τῶν ναμάτων ἀνιάσι, τὰ δὲ ὑπέρζεστα, τὰ δὲ εὖ ἔχοντα κράσεως. Ὅμοίως δὲ καὶ τῶν πνευμάτων πολλὰ πολλαχοῦ γῆς στόμια ἀνέφκται. ὧν τὰ μὲν ἐνθουσιᾶν ποιεῖ τοὺς ἐμπελάζοντας, τὰ δὲ ἀτροφεῖν, τὰ δὲ χρησιμωδεῖν, ὡσπερ τὰ ἐν Δελφοῖς καὶ Λεβαδείᾳ, τὰ δὲ καὶ παντάσιν ἀναρεῖ, καθάπερ τὸ ἐν Φρυγίᾳ.

Apul. *Mund.* 17.3–7 (326–329)

Illi etiam ignes, qui terrae secretariis continentur, praetereuntes aquas vaporant et produunt longinquitatem flammae, cum tepidiores aquas reddunt, viciniam, <cum> ferventiores opposito incendio aquae uruntur, ut Phlegethontis amnis, quem poetae [s]ciunt in fabulis inferorum. At enim illos quis non admirandos spiritus arbitretur, cum ex his animadvertat accidere ut eorum religione lymphantes alii sine cibo potuque sint, pars vero praesagiis effantes futura? Quod in oraculis Delphicis est ceterisque. Vidi et ipse apud Hierapolim Phrygiae non adeo ardui montis vicinum latus nativi oris hiatus reseratum et tenuis neque editae marginis ambitu circumdatum. Sive illa, ut poetae volunt, Ditis spiracula dicenda sunt, seu mortiferos anhelitus eos credi prior ratio est, proxima quaeque animalia et in alvum prona atque proiecta venenatis spiritus contagione corripunt et vertice circumacta interimunt. Antistites denique ipsos semiviros esse, qui audeant propius accedere ad superna semper sua ora tollentes; adeo illis cognitum est virum malum, ad inferiora aeris noxii crassitate densa, inferiores quoque facilius adire atque percellere.

Nel passo è data particolare rilevanza alla domanda retorica che congiunge la menzione del Flegetonte e la descrizione del santuario: *At enim illos quis non admirandos spiritus arbitretur, cum ex his animadvertat accidere ut eorum religione lymphantes alii sine cibo potuque sint, pars vero praesagiis effantes futura?* L'ammirazione non appare più del tutto svalutata: alcune esalazioni sono occasione

per digiuni prolungati e per profezie ispirate, e dunque sono mirabili perché rimandano a una dimensione religiosa e filosofica, e alla percezione dell'azione divina nel cosmo. Qui la spiegazione scientifica e razionale convive e non esclude quella religiosa, dando vita al primo esempio di quella meraviglia filosofica che il prologo definiva necessaria.

Il passo appena analizzato suggerisce che la riflessione sul meraviglioso si strutturi secondo una *climax* ascendente: da esempi di meraviglia fallace si passa a un caso di meraviglia naturale aperto alla riflessione religiosa. Che tale forma assuma l'esposizione del tema nel *De mundo* è provato dal grado successivo, rappresentato dalla meraviglia per la concordia universale. L'armonia del cosmo è proclamata con forza nei capitoli 19–23, che fungono da raccordo tra la sezione scientifica e quella teologico-filosofica. All'interno dell'*excursus* è il capitolo 19 a orientare definitivamente il discorso sull'autentica meraviglia, foriera di innalzamento intellettuale per l'uomo:

Arist. [*Mund.*] 396a.33–b.5

Καίτοι γέ τις ἐθαύμασε πῶς ποτε, ἐκ τῶν ἐναντίων ἀρχῶν συνεστηκῶς ὁ κόσμος, λέγω δὲ ξηρῶν τε καὶ ὑγρῶν, ψυχρῶν τε καὶ θερμῶν, οὐ πάλα διέφθαρται καὶ ἀπόλωλεν, ὡς κἂν εἰ πόλιν τινὲς θαυμάζοιεν, ὅπως διαμένει συνεστηκυῖα ἐκ τῶν ἐναντιωτάτων ἐθνῶν, πενήτων λέγω καὶ πλουσίων, νέων γερόντων, ἀσθενῶν ἰσχυρῶν, πονηρῶν χρηστῶν. Ἄγνοοῦσι δὲ ὅτι τοῦτ' ἦν πολιτικῆς ὁμοιοῦς τὸ θαυμασιώτατον, λέγω δὲ τὸ ἐκ πολλῶν μίαν καὶ ὁμοίαν ἐξ ἀνομοίων ἀποτελεῖν διάθεσιν ὑποδεχομένην πᾶσαν καὶ φύσιν καὶ τύχην. Ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἢ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων.

Apul. *Mund.* 19.3–7 (332–334)

Verum enimvero ut, quatenus possum, de universitate quod sentio breviter absolvam, elementorum inter se tanta concordia est, aeris, maris atque terrae, ut admirari minus deceat, si illis eadem incommoda soleant ac secunda contingere, particulatim quidem <res> rebus ortus atque obitus afferentes, universitatem vero a fine atque initio vindicantes. At quibusdam mirum videri solet quod, cum ex diversis atque inter se pugnantibus elementis mundi natura conflata sit, aridis atque fluxis, glacialibus et ignitis, tanto rerum divortio nondum sit eius mortalitas dissoluta. Quibus illud simile satisfaciet, cum in urbe ex diversis et contrariis corporata rerum inaequalium multitudo concordat; sunt enim pariter dites et egentes, adolescens aetas permixta senioribus, ignavi cum fortibus, pessimi optimis congregati. Aut profecto quod res est fateantur, hanc esse civilis rationis admirandam temperantiam, cum quidem de pluribus una sit facta et similis sui tota, cum dissimilia membra sint; cum<que> receptrix[que] sit naturarum ad diversa tendentium, fortunarum per varias fines exitusque pergentium, et, ut res est, contrariorum per se natura flectitur et ex dissonis fit unus idemque concertus.

Nel passo, come al solito profondamente rielaborato rispetto al modello (dove pure ricorre più volte θαυμάζω), Apuleio mette in scena da un lato chi è capace di ragionare esclusivamente per sezionamenti e sguardi parziali, ritenendo che in natura gli opposti rendano inevitabile la dissoluzione di ogni essere, e dall'altro chi, grazie all'esempio della concordia civile, riuscirà ad avere uno sguardo d'in-

sieme, scorgendo l'unità profonda del cosmo. La meraviglia del primo, commentata con espressioni critiche (*admirari minus deceat e mirum videri solet*), coincide con la perplessità, poiché egli si stupisce per l'esistenza di ciò che il suo ragionamento lo spinge a escludere. Degna invece di meraviglia da parte dell'uomo (*admiranda*) è l'armonia della città che rispecchia quella del cosmo.

Non a caso i paragrafi successivi sono dedicati alle innumerevoli forme che l'armonia universale assume nel mondo: dalla concordia tra i sessi, le arti, i suoni di una lingua e le note musicali, sino a quella di tutto il cosmo, di cui i capitoli 22 e 23 offrono una descrizione icastica e suggestiva.

Con tali premesse Apuleio è pronto a pronunciare le parole definitive sulla meraviglia: essa o riguarda il tutto o non riguarda nulla. Così afferma l'apostrofe diretta al lettore che inserisce nel capitolo 22, in cui si discosta significativamente dal dettato del modello:

Arist. [*Mund.*] 397a.5–8 e 19–24

Τίς γάρ ἂν εἶη φύσις τοῦδε κρείττων; ἦν γάρ ἂν εἴπη τις, μέρος ἐστὶν αὐτοῦ. Τό τε καλὸν πᾶν ἐπώνυμόν ἐστι τούτου καὶ τὸ τεταγμένον, ἀπὸ τοῦ κόσμου λεγόμενον κεκοσμηθῆναι. [...] Τούτου καὶ αἱ παράδοξοι νεοχμώσεις τεταγμένως ἀποτελοῦνται, συναραττόντων μὲν ἀνέμων παντοίων, πιπτόντων δὲ ἐξ οὐρανοῦ κεραυνῶν, ῥηγνυμένων δὲ χειμῶνων ἐξαισίω. Διὰ δὲ τούτων τὸ νοτερόν ἐκπνεζόμενον τὸ τε πυρῶδες διαπνεόμενον εἰς ὁμόνοιαν ἄγει τὸ πᾶν καὶ καθίστησιν.

Apul. *Mund.* 22.1–2 (337) e 22.5 (339)

Quid enim mundo praestantius? Lauda, quam putas, speciem: portio a te laudabitur mundi; admirare, quam voles, temperantiam, ordinationem, figuram: hic et per hunc illud, quodcumque est, invenietur esse laudandum. Nam quid, oro te, ornatum atque ordinatum videri potest, quod non ab ipsius exemplo imitat[ur]a sit ratio? Unde κόσμος Graece nomen accepit. [...] «Hinc» illi statis cursibus temporum eventus, qui admirationi solent esse, cum vel inter se ventorum proelia ciuntur vel disiectis nubibus fulminat caelum et tempestates inter se serenaе hibernaеque confligunt, micant ignes, imbres rumpuntur et rursus placatis omnibus amoena laetitia mundi reseratur.

La lode e l'ammirazione per una parte permettono di scoprire (*invenietur*) un tutto che è il vero destinatario delle autentiche lodi dell'essere umano. Gli imperativi *lauda* e *admirare* indicano che il sentimento di meraviglia va perseguito come esercizio filosofico, come motore di una faticosa scalata dal particolare all'universale, fino al riconoscimento della ragione divina che governa il cosmo e che costituisce il vero obiettivo del sapere. Infatti, come si dice poche righe dopo, gli eventi periodici oggetto di ammirazione (*illi statis cursibus temporum eventus qui admirationi solent esse*: si tratta di quei fenomeni prima etichettati come *praestigiae*) rimandano in ultima istanza alla sua potenza.

Non a caso nel capitolo 26, interamente occupato dal parallelo già citato tra Dio e i re persiani, si afferma che è la reggia, dunque l'universo intero, a essere *admirabilis* (22.26 [346]: θαυμαστός βασιλείος οἶκος nell'originale greco) nella totalità delle sue parti (*cuius tecta fulgerent eboris nive, argenti luce, flammis ex auro vel electri claritate*).¹³ Il discorso viene ripreso ancor meglio da un altro paragone nel capitolo 32, al centro della riflessione teologica sulle caratteristiche della divinità: qui si trova un *exemplum* già presente nel *Peri kosmou*, ma trasformato da Apuleio in ricordo di viaggio personale. Si tratta della descrizione della statua di Atena sulla rocca di Atene:

Arist. [*Mund.*] 399b.33–400a.4

Φασὶ δὲ καὶ τὸν ἀγαματοποιὸν Φειδίαν κατασκευάζοντα τὴν ἐν ἀκροπόλει Ἀθηνᾶν ἐν μέσῃ τῇ ταύτης ἀσπίδι τὸ ἑαυτοῦ πρόσωπον ἐντυπώσασθαι, καὶ συνδῆσαι τῷ ἀγάλματι διὰ τινος ἀφανοῦς δημιουργίας, ὥστε ἐξ ἀνάγκης, εἴ τις βούλοιο αὐτὸ περιαιρεῖν, τὸ σύμπαν ἀγαλμα λύειν τε καὶ συγχεῖν. Τοῦτον οὖν ἔχει τὸν λόγον ὁ θεὸς ἐν κόσμῳ, συνέχων τὴν τῶν ὄλων ἁρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν.

Apul. *Mund.* 32.3–4 (361)

Phidian illum, quem fectorem probum fuisse tradit memoria, vidi ipse in clipeo Minervae, quae arcibus Atheniensibus praesidet, oris sui similitudinem conligasse ita ut, si quis olim artificis voluisset exinde imaginem separare, soluta compage simulacri totius incolumitas interiret. Ad hoc instar mundi salutem tuetur deus, aptam et revinctam sui numinis potestate.

In entrambi i testi l'esempio intende chiarire il ruolo di Dio nel cosmo, ma la descrizione assume significati differenti. Nel modello greco l'unità dell'insieme è garantita da un meccanismo invisibile che collega le varie parti della statua, e dunque prelude all'idea di un 'Dio orologiaio' successivamente sviluppata da Newton, Cartesio e Voltaire; invece nell'adattamento latino l'aspetto ingegneristico è del tutto rimosso a favore di un aneddoto relativo alla visione d'insieme della statua, e dunque all'effetto estetico suscitato sul visitatore. L'insistenza sullo sguardo rimanda implicitamente ancora una volta alla dicotomia tra una visione/meraviglia parziale e una visione/meraviglia totale. L'esempio di Fidia sembra ribadire come il vero *mirabile* non si dia se non gettando uno sguardo d'insieme sull'intera opera d'arte, cioè sull'universo governato dalla potenza divina. Per mezzo di tale parallelo, il discorso compie un ulteriore e ultimo passo in avanti: il punto di vista foriero dell'autentica meraviglia filosofica nella mente dell'uomo

¹³ L'analisi più approfondita della similitudine tra re e Dio nel *Peri kosmou* e nel *De mundo* è quella che si legge in Regen (1971) 92–103.

filosofo e teologo è il punto di vista universale di Dio stesso. In tale modo la meraviglia della conoscenza innalza l'uomo al grado della divinità.¹⁴

In conclusione, gli esempi appena proposti suggeriscono che la traduzione apuleiana si innesti sulla teoria della meraviglia elaborata da Platone e da Aristotele. I due filosofi concordavano nell'affermare che la meraviglia è l'origine prima della ricerca filosofica,¹⁵ ma dissentivano sul ruolo che la sensibilità ha nello stimolarla. Per Platone la percezione sensoriale è una facoltà che allontana l'uomo dal sentiero del sapere,¹⁶ mentre per Aristotele è l'elemento scatenante dell'interesse intellettuale che induce l'individuo ad analizzare i

14 I passi fin qui analizzati, e in particolare quest'ultimo, mettendo in relazione la facoltà fisica della visione e la facoltà psicologica della meraviglia, sono particolarmente consonanti con la lettura del *De mundo* proposta da Fletcher, e finiscono per rafforzarla: cfr. (2014) 125–145, dove lo studioso esamina la strategia retorica con cui Apuleio propone (sin dal prologo) lo sviluppo progressivo di una capacità di visione (fisica e metaforica) da parte dell'essere umano coincidente con il punto di vista della Filosofia stessa: «This is Apuleius' impersonation of Philosophy in a nutshell. Do as Philosophy herself does! We are then told that Philosophy is able to investigate 'things far removed from our eyes' (*remotarum ab oculis rerum*), and, unlike other disciplines, Philosophy, metaphorically, did not 'look down on' (*despexit* i.e. 'disparage') her own 'innate ability' (*ingenium*). The theme of sight – literal and metaphorical – continues as we move to humankind and how for them to 'look' (*inspicerent*) at the heavenly regions from earth they need Philosophy as guide. Only then can they 'see' (*uiderant*) with their thoughts and finally, their immortal soul (*anima*) can look, understand and relate this wisdom, just as prophets can speak of what they have seen. As with the introductory parallel between Apuleius' lesson to his son to mirror Philosophy's investigative attitude by investigating philosophy, the focus on sight makes a parallel between the limits of human sight and the sight of the soul in terms of the latter being that of Philosophy herself»: così Fletcher (2014) 128.

15 Cfr. Pl. *Tht.* 155d.2–5: Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ εἰοικεν ὁ τὴν Ἴριν Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν εἰς Arist. *Metaph.* 1.982b.12–17: Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προιόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. Per una sintesi delle posizioni di Platone e Aristotele sui temi qui trattati cfr. Vegetti (2003) in part. 147–174 e Vegetti/Ademollo (2016) in part. 31–57 con relative bibliografie.

16 Cfr. e.g. Pl. *Phd.* 96a.6–10 e 96b.8–c.6: Ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ιστορίαν· ὑπερήφανος γὰρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. [...] Καὶ αὐτὸν τὰς φθορὰς σκοπῶν, καὶ τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν τε καὶ τὴν γῆν πάθη, τελευτῶν οὕτως ἔμαυτῷ ἔδοξα πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυῆς εἶναι ὡς οὐδὲν χρήμα. Τεκμήριον δέ σοι ἐρῶ ἱκανόν· ἐγὼ γὰρ ἂ καὶ πρότερον σαφῶς ἠπιστάμην, ὡς γε ἔμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν, τότε

fenomeni celesti.¹⁷ Il *philosophus Platonicus* Apuleio sembra voler ricomporre questa frattura, proprio muovendo dalla libera traduzione dell'aristotelico *Peri kosmou*. Se il meraviglioso, che tanto affascinava le epoche figlie del cambiamento imposto al mondo e alla storia da Alessandro Magno, diventa segno percepibile di una realtà teologica e metafisica come l'esistenza di Dio e la sua azione nel mondo, allora le posizioni dei due grandi maestri della filosofia antica possono combinarsi. Infatti, si tratta di due momenti di un'ascesi che dalla meraviglia naturalistica conduce alla meraviglia metafisica, secondo l'insegnamento aristotelico, e infine all'innalzamento dell'uomo al piano della divinità, secondo quello platonico.

4 Il meraviglioso nel *corpus* apuleiano

Trattando il meraviglioso nel *De mundo*, Apuleio ha reso esplicito l'itinerario intellettuale che conduce all'autentica sapienza, cioè alla comprensione dell'azione di Dio nel cosmo. La riflessione sulla meraviglia non è però esclusiva di questo trattato liberamente tradotto, ma ha diramazioni anche nelle altre sue opere. Il legame più stringente è con il *De Platone et eius dogmate* e con il *De deo Socratis*, in cui più volte e con forza viene ribadita l'esistenza di una stupefacente armonia universale.

In *De deo Socr.* 2.2–3 (119–120) la meraviglia riguarda le orbite dei pianeti, che solo apparentemente sono irregolari, ma in realtà perfette perché costanti per velocità e reciproca alternanza. Anche qui si fa cenno alla perdurante dicotomia tra la sapienza fallace di chi si meraviglia per l'irregolarità del moto degli astri, e quella autentica di chi invece ne conosce a fondo le leggi:

quinque stellas quae vulgo vagae ab imperitis nuncupantur [...] tamen indeflexo et certo et stato cursu meatus longe ordinatissimos divinis vicibus aeterno efficiunt. Varia quippe curriculum sui specie, sed una semper aequabili pernitate, tunc <vero> progressus [tunc vero], tum autem regressus mirabili vicissitudine assimilant pro situ et flexu et abstituto circularum, quos probe callet qui signorum ortus et obitus comperit.

Analogamente, in *De dog. Plat.* 1.8.4–5 (197–198) viene celebrato l'ordine mondano, che nell'insieme è *pulcher et admirabilis* in quanto immagine della divinità artefice:

ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθη, ὥστε ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἃ πρὸ τοῦ ὦμην εἰδέναί.

17 Cfr. Arist. *Part. an.* 1.5.645a.15–17: Διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμωτέρων ζώων ἐπίσκεψιν. Ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν.

*Ad haec ei attributa est perpetua iuventas et inviolata valitudo eoque nihil praeterea extrinsecus est relictum quod corrumpere posset ingenium eius et, si supereset, non eum laederet, cum ita apud se ex omni parte compositus atque ordinatus foret, ut adversantia et contraria naturae disciplinaeque eius officere non possent. Idcirco autem perfectissimo et pulcherrimo mundo instar pulchrae et perfectae sphaerae a fabricatore deo quaesitum est ut sit nihil indigens, sed operiens omnia coercensque contineat, **pulcher et admirabilis**, sui similis sibi que respondens.*

Anche volgendosi alle opere retoriche e alle *Metamorfosi*, è possibile verificare che non mancano riferimenti alla meraviglia. Del resto è il ‘romanzo’ più di ogni altra opera ad aver contribuito alla fama di Apuleio come autore propenso al colpo di scena, a partire dalla mirabile metamorfosi di Lucio in asino. Anche qui sembra snodarsi un identico percorso dalla meraviglia fallace, incarnata – tra i tanti esempi possibili – dall’ebete stupore di Lucio, che nel libro III viene trascinato in tribunale a un processo farsesco tra una folla stupidamente divertita,¹⁸ fino alla meraviglia mistico-religiosa del libro XI, dove più volte il protagonista si dice stupito per i sogni premonitori inviati da Iside (segni accostabili a quelli indotti dalle esalazioni di Ierapoli nel *De mundo*).¹⁹

Ma è soprattutto il sesto frammento dei *Florida* (in part. 6.2, 6.4 e 6.7–9) a consegnare una riflessione del tutto prossima a quella del *De mundo*.²⁰

*Eorum igitur Indorum non aequae miror eboris strues et piperis messes et cinnami merces et ferri temperacula et argenti metalla et auri fluentia [...], nec quod isdem Indis ibidem sitis ad nascentem diem tamen in corpore color noctis est, nec quod apud illos immensi dracones cum immanibus elephantis pari periculo in mutuam perniciem concertant [...]. Est praeterea genus apud illos praestabile, gymnosophistae vocantur. **Hos ego maxime admiror**, quod homines sunt periti non propagandae vitis nec inoculandae arboris nec proscindendi soli [...]. Quid igitur*

¹⁸ Cfr. Apul. *Met.* 3.2: *Ac dum primum angiportum insistimus, statim civitas omnis in publicum effusa mira densitate nos insequitur. Et quamquam capite in terram immo ad ipsos inferos iam deiecto maestus incederem, obliquato tamen aspectu rem admirationis maximae conspicio: nam inter tot milia populi circum fluentis nemo prorsum qui non risu dirumperetur aderat. [...]* *Nec mora, cum passim populus procurrens caveae conseptum mira celeritate complevit; aditus etiam et tectum omne fartim stipaverant, plerique columnis implexi, alii statuis penduli, nonnulli per fenestras et lacunaria semiconspicui, miro tamen omnes studio visendi pericula salutis neclegebant.*

¹⁹ Cfr. Apul. *Met.* 11.7: *Nec mora, cum somno protinus absolutus pavore et gaudio ac dein sudore nimio permixtus exsurgo summeque miratus deae potentis tam claram praesentiam; 11.20: Quare sollertiam somni tum mirabar; 11.26: Ecce transcurso signifero circulo Sol magnus annum compleverat, et quietem meam rursus interpellat numinis benefici cura pervigilis et rursus teletae, rursus sacrorum commonet. Mirabar, quid rei temptaret, quid pronuntiaret futurum; quidni? «Qui plenissime iam dudum videbar initiatus.*

²⁰ Per un commento all’*excerptum* cfr. Harrison (2000) 101–103 e Piccioni (2018) 36–39 e 100–102.

est? Unum pro his omnibus norunt: sapientiam percolunt tam magistri senes quam discipuli iuniores. Nec quicquam aequae penes illos laudo, quam quod torporem animi et otium oderunt.

Queste righe e l'intero passo da cui sono estrapolate sono indubbiamente un lussureggiante manifesto di maestria oratoria, che unisce il gusto per lo sfoggio di erudizione e quello per la descrizione di *mirabilia* esotici. Ma anche enumerando le bizzarrie dell'India, testimonianza della secolare vivacità della leggenda di Alessandro Magno e della sua spedizione,²¹ Apuleio retore veste gli stessi panni del filosofo che assume per la traduzione del *Peri kosmou* greco dedicato proprio al re macedone. Infatti, nel passo dei *Florida* i *mirabilia* sono oggetto di un'enumerazione retorica (significativamente presentata con una serie di negazioni) pronta per essere rovesciata: il vero *mirabile* – ribadisce Apuleio – è il sapere filosofico, quello dei gimnosofisti indiani dediti alla contemplazione e alla virtù. Se il retore indugia nel solleticare la fantasia dell'uditorio, il filosofo conosce e ammira le meraviglie disseminate nel mondo, ma, anziché farne mero sfoggio, le rende uno sprone per la ricerca del divino e dell'autentica felicità. Nella sua doppia veste, Apuleio sembra ammonire: *lector admirare, laetaberis!*

Bibliografia

- Axelsson (1952): Brian Axelsson, *Akzentuierender Klauselrhythmus bei Apuleius. Bemerkungen zu den Schriften „De Platone“ und „De Mundo“*, Lund.
- Bajoni (1991): Maria Grazia Bajoni (a c. di), *Apuleio. De mundo*, Pordenone.
- Bajoni (1994): Maria Grazia Bajoni, “Aspetti linguistici e letterari del *De mundo* di Apuleio”, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.34.2, 1785–1832.
- Barnes (1977): Jonathan Barnes, rec. a Reale (1974), in: *The Classical Review* n.s. 27.1, 40–43.
- Barra (1966): Giovanni Barra, “La questione dell'autenticità del *De Platone* e del *De mundo* di Apuleio”, *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 41, 127–178.
- Beaujeu (1973): Jean Beaujeu (éd.), *Apulée. Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments*, Paris.
- Becker (1879): Henricus Becker, *Studia Apuleiana*, Berolini.
- Betegh/Gregorić (2020): Gábor Bethge and Pavel Gregorić, “God's Relation to the Cosmos (Chapter 6)”, in: Gregorić/Karamanolis (2020) 176–212.

²¹ Il legame tra *Flor.* 6 e Alessandro Magno non si basa soltanto sul tema dei *mirabilia* indiani, ma anche sulla collocazione dell'estratto: infatti il successivo *Flor.* 7 contiene una lunga divagazione sulla figura del sovrano macedone, e ne esalta il mito straordinario: cfr. e.g. 7.2–3: *Nam solus a condito aevo, quantum hominum memoria exstat, inxsuperabili imperio orbis auctus fortuna sua maior fuit successusque eius amplissimos et provocavit ut strenuus et aequiperavit ut meritus et superavit ut melior, solusque sine aemulo clarus, adeo ut nemo eius audeat virtutem vel sperare, fortunam vel optare.* Cfr. Piccioni (2018) 38–41 e 102–104.

- Bettini (2012): Maurizio Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino.
- Cicoli/Moretti (2017): Filippo Cicoli e Filippo Moretti (a c. di), *Aristotele. Sull'impero. Lettera ad Alessandro*, Udine.
- Dillon (2010): John Dillon, *I medioplatonici*, Milano.
- Fletcher (2014): Richard Fletcher, *Apuleius' Platonism*, Cambridge (UK).
- Goldbacher (1876): Aloisius Goldbacher (ed.), *Apulei Madaurensis opuscola quae sunt de philosophia*, Vindobonae.
- Goldbacher (1880): Aloisius Goldbacher, rec. a Becker (1879), in: *Zeitschrift für österreichischen Gymnasien* 31, 608–612.
- Gregorić/Karamanolis (2020): Pavel Gregorić and George Karamanolis (eds.), *Pseudo-Aristotle. De Mundo (On the Cosmos). A Commentary*, Cambridge (UK).
- Grilli (1984): Alberto Grilli, "Alessandro e Filippo nella filosofia ellenistica e nell'ideologia politica romana", in: Marta Sordi (a c. di), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano, 123–153.
- Harrison (2000): Stephen J. Harrison, *Apuleius. A Latin Soffist*, Oxford.
- Harrison (2017): Stephen J. Harrison, "Apuleius", in: Daniel S. Richter and William A. Johnson (eds.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford, 345–356.
- Hijmans (1987): Benjamin L. Hijmans, "Apuleius Philosophus Platonicus", in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.36.1, 395–475.
- Hoffmann (1881): Jonathan Hoffmann, "De libro Pseudoapuleiano de mundo", in: *Acta seminarii philologici Erlangensis* 2, 213–237.
- Ingravalle (2013): Francesco Ingravalle (a c. di), *Aristotele. Lettera ad Alessandro sul governo del mondo*, Udine.
- Karttunen (1997): Klaus Karttunen, *India and the Hellenistic World*, Helsinki.
- Karye (2014): Jill Karye, "Disputes over the Authorship of *De mundo* between Humanism and Altertumswissenschaft", in: Thom 2014a 181–197.
- Lorimer (1933): William L. Lorimer (ed.), *Aristotelis qui fertur libellus De mundo*, Parisiis.
- Magnaldi (2020): Giuseppina Magnaldi (ed.), *Apulei opera philosophica*, Oxonii.
- Magnaldi/Gianotti (2004): Giuseppina Magnaldi e Gian Franco Gianotti (a c. di), *Apuleio: storia del testo e interpretazioni*, Alessandria.
- Marchetta (1991): Antonio Marchetta, *L'autenticità apuleiana del De mundo*, L'Aquila-Roma.
- Martin (1998): José Pablo Martin, "Sobre el autor del tratado *De mundo* en la historia del aristotelismo", in: *Méthexis* 11, 103–111.
- Moore (2018): Kenneth R. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*, Leiden-Boston.
- Moreschini (1978): Claudio Moreschini, *Apuleio e il Platonismo*, Firenze.
- Moreschini (1991): Claudio Moreschini (ed.), *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt. Vol. III: De philosophia libri*, Stuttgart-Lipsiae.
- Moreschini (2015): Claudio Moreschini, *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*, Turnhout.
- Muccioli (2018): Federicomaria Muccioli, "The Ambivalent Model: Alexander in the Greek World between Politics and Literature", in: Moore (2018) 275–303.
- Müller (1939): Siegfried Müller, "Das Verhältnis von Apuleius *De mundo* zu seiner Vorlage", *Philologus Supplementa* 32.2.
- Pajón Leyra (2011): Irene Pajón Leyra, *Entre ciencia y maravilla. El género literario de la paradoxografía griega*, Zaragoza.
- Pajón Leyra/Bartoš (2020): Irene Pajón Leyra and Hynek Bartoš, "Geography (Chapter 3)", in: Gregorić/Karamanolis (2020) 80–120.
- Piccioni (2018): Francesca Piccioni (a c. di), *Apuleio. Florida*, Cagliari.

- Pini (1974): Francesco Pini, “Una nuova edizione delle opere filosofiche di Apuleio”, in: *Giornale italiano di filologia* 26, 187–215.
- Reale (1974): Giovanni Reale (a c. di), *Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro*, Napoli.
- Reale/Bos (1995): Giovanni Reale e Abraham P. Bos (a c. di), *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milano.
- Redfords (1960): Josef Redfords, *Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften De Platone und De mundo*, Lund.
- Regen (1971): Frank Regen, *Apuleius Philosophus Platonicus*, Berlin-New York.
- Romm (1992): James S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton.
- Roncaioli (1966): Cecilia Roncaioli, “L’arcaismo nelle opere filosofiche di Apuleio”, in: *Giornale italiano di filologia* 19, 322–356.
- Sinko (1905): Tadeusz Sinko, *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione*, Cracoviae.
- Stoneman (2003): Richard Stoneman, “The Legacy of Alexander in Ancient Philosophy”, in: Joseph Roisman (ed.), *Brill’s Companion to Alexander the Great*, Leiden-Boston, 325–345.
- Stoneman (2007): Richard Stoneman, “Introduzione”, in: Richard Stoneman (a c. di), *Il Romanzo di Alessandro*, I, Milano, XV–LXXXVIII.
- Thom (2014a): Johan C. Thom (ed.), *Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, Tübingen.
- Thom (2014b): Johan C. Thom, “Introduction”, in: Thom (2014a) 3–17.
- Thomas (1908): Paul Thomas (ed.), *Apulei Platonici Madaurensis de philosophia libri*, Lipsiae.
- Traina (1974): Alfonso Traina, *Vortiti barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma.
- Traina (1989): Alfonso Traina, “Le traduzioni”, in: Guglielmo Cavallo, Paolo Fedeli e Andrea Giardina (a c. di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, *La circolazione del testo*, Roma, 93–123.
- Vegetti (2003): Mario Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino.
- Vegetti/Ademollo (2016): Mario Vegetti e Francesco Ademollo, *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Torino.
- Wallace (2018): Shane Wallace, “Metalexandron: Receptions of Alexander in the Hellenistic and Roman Worlds”, in: Moore (2018) 162–196.