'Imperii Roma deumque locus': la Roma augustea come città celeste*

Gianpiero Rosati
Scuola Normale Superiore, Pisa

1. *Tutte le strade portano (gli dei) a Roma*

Che ci sia un legame intrinseco e inscindibile tra la religione romana e la città di Roma, intesa come entità fisica, è cosa ben nota; anzi, quella romana è una religione che non può esistere senza un nesso stretto, identitario, con la città intesa come realtà concreta, con i suoi monumenti, i suoi spazi, il suo paesaggio.¹ Di quest'ultimo si è addirittura parlato come tipico 'sacred landscape' (H. Cancik), cioè uno spazio in cui gli elementi della natura (come i colli, o il fiume Tevere) collaborano a costruire un loro sistema di senso attraverso elementi culturali e religiosi ad essi connessi (come ad es. storie eziologiche depositate in nomi, riti, monumenti).

* Una versione parzialmente diversa di queste pagine sarà pubblicata in inglese in un volume di vari autori, a cura di Monica Gale e Anna Chahoud, in corso di stampa presso Cambridge University Press.

¹ Cf. Edwards (1996, 44-5); sul tema è importante anche Jenkyns (2013).

Al di là di questa generale interrelazione tra spazio urbano e religione a Roma, cioè tra elementi naturali, costruzioni umane (come la città) e mondo soprannaturale (cioè gli dei), vorrei qui soffermarmi su un'idea molto particolare, cioè sull'immagine di Roma come 'città degli dei', come 'città celeste' (perché il cielo è tradizionalmente la loro sede: non a caso in poesia fin da Ennio sono detti *caelicolae*, abitanti del cielo). Un'idea che in realtà ha una sua matrice letteraria e un ambito specificamente politico: originata in età augustea, si intreccerà poi in qualche modo con il multiforme mito della 'città eterna', un mito storicamente molto fortunato e ovviamente alimentato dalla circostanza che avrebbe fatto di Roma la sede della religione cristiana e del papato, fino a cristallizzarsi nell'opposizione istituita da Agostino tra città terrena e città celeste. La vicenda storica decisiva che rende possibile e favorisce l'elaborazione di questo concetto – Roma è città celeste, appunto, in quanto divina, in quanto sede che gli dei hanno scelto per vivere – coincide con l'affermarsi a Roma di una struttura di potere autocratica, monarchica: il principato di Augusto, da cui si svilupperà e consoliderà l'impero, è l'istituzione, sotto molti aspetti rivoluzionaria, che poteva far apparire la figura del *princeps* regnante così eccezionale e tanto 'superiore' alla condizione umana da renderla affine a quella divina.² D'altra parte l'idea di un sovrano-dio – un'idea in sé molto audace, che viola i limiti che la religione tradizionale fissa nella distinzione/separazione tra uomo e divinità – è anche politicamente dirompente: si sa quanto forte sia a Roma la paura della monarchia, del potere di un uomo solo, e naturalmente l'idea di un *princeps* che poteva apparire come un monarca, o addirittura un dio, si esponeva a questo rischio. Tuttavia l'idea di un sovrano-dio (concepito cioè come tale già in vita, e non grazie all'apoteosi che a partire da Cesare tutti gli imperatori si vedono tributata dopo la morte), fuori da Roma era stata già ampiamente

² Il tema è molto studiato: oltre a Koortbojian (2013), per una ridiscussione approfondita cf. Citroni (2015), con ottima bibliografia aggiornata.

acquisita nel linguaggio politico delle culture orientali e dell'età ellenistica, soprattutto in relazione ad Alessandro, e sulla scena romana si affaccia lentamente ma con intensità crescente in età augustea.

A dare corpo, e visibilità pubblica, a quell'idea sono soprattutto gli artisti: mentre il linguaggio politico pubblico e ufficiale è vincolato da precise limitazioni, deve cautelarsi dal rischio di prestare il fianco agli attacchi degli avversari, il linguaggio dei poeti e degli artisti (un linguaggio a suo modo anch'esso politico, ma in cui possono prevalere le intenzioni encomiastiche) è più libero e disinvolto, può esprimersi anche per metafore e iperboli, e dire cose che il linguaggio ufficiale 'non può dire', anche eludendo appunto la radicata idiosincrasia romana al *regnum*. La tarda età augustea, con la produzione poetica dell'ultimo Orazio e soprattutto dell'Ovidio dell'esilio, in cui il tono encomiastico si accentua e la divinizzazione del principe affiora e si afferma in maniera sempre più manifesta, rappresenta il punto cruciale di questa elaborazione concettuale. E naturalmente le innovazioni che in quell'ambito emergono nel linguaggio poetico trovano riscontro anche nel linguaggio figurativo,³ e sono destinate ad avere una vasta fortuna nei secoli successivi.

Augusto comincia ad essere apertamente divinizzato a Roma nella letteratura celebrativa già negli anni di Filippi e poi soprattutto dopo Azio.⁴ Della sua condizione divina si esalta soprattutto il rapporto che essa instaura tra il principe-dio e l'ambiente che lo circonda: la presenza (*praesentia*) del suo *numen* comunica allo spazio fisico circostante l'aura superumana che al principe è connaturata, trasmettendo a chi abita quello spazio i

³ Cf. spec. Pollini (2012, ch. 2).

⁴ Tra i passi più noti, Verg. ecl. 1.6-8 e 41-3; georg. 3.1-39; Hor. carm. 1.2.41-52; 3.5.1-4; 4.5.5-8; epist. 2.115-17, etc.; ma è importante anche un prosatore come Vitruvio, praef. 1-2.

suoi effetti benefici. In Ovidio dunque Augusto è un dio *praesens* e *conspiciuus* (*per te praesentem conspicuumque deum*, *trist.* 2.54), una realtà concreta e visibile, percepibile nella vita di Roma, nel suo spazio fisico, a cui il poeta esule lamenta di non avere accesso diretto, e dal quale lo divide una distanza come quella che separa il centro del mondo dalla sua periferia più remota (*Ov. trist.* 5.2.45-6 *adloquor en absens absentia numina supplex, / si fas est homini cum Iove posse loqui*). Anzi, riprendendo da Orazio (*carm.* 3.5.1-3 *Caelo tonantem credidimus Iovem / regnare: praesens divus habebitur / Augustus*) un modulo adulatorio già attestato in poesia ellenistica, e che sarà poi largamente diffuso in età imperiale, Ovidio afferma la superiorità del Giove-Augusto terreno sul Giove celeste: mentre infatti alla divinità di quest'ultimo si può solo credere in modo fideistico, senza averne una percezione diretta, il principe è un dio vivo e concreto, visibile (*trist.* 4.4.20 *quorum hic aspicitur, creditur ille deus*), come i benefici effettivi che da lui derivano.

La natura divina del sovrano rende così possibile, nel mondo da lui governato, un'esperienza che secondo il mito era stata tipica dell'età dell'oro, e cioè la convivenza tra umani e dei, la visibile e concreta presenza di questi ultimi sulla terra. Negli ambienti della corte imperiale, vista come un *trait d'union* fra cielo e terra, le divinità si muovono in piena naturalezza, trasmettendo l'impressione di una presenza percepita come protettiva e rassicurante; e i testi letterari danno forma in vari modi a questa convinzione. Così, ad esempio, i figli di Livia responsabili nel 6 d.C. del restauro del tempio dei Dioscuri, cioè Tiberio e Druso (*fast.* 1.707 *fratribus illa deis fratres de gente deorum*), sono non solo figura terrena dei fratelli celesti, ma vengono essi stessi assimilati alla grande famiglia degli immortali; e analogamente Livia, che condivide a sua volta le due sfere, quella umana e quella divina, viene vista come la moglie del grande Giove terreno (*fast.* 1.650 *sola toro magni digna reperta Iovis*; *Pont.* 3.1.118 *sola est caelesti digna reperta toro*). Del

resto, il notorio legame privilegiato di Apollo con Augusto, che sul Palatino ha fatto costruire un famoso tempio in onore del dio accanto alla propria casa,⁵ porta Ovidio a definire Apollo addirittura un dio domestico (*Phoebe domestice*, *met.* 15.865), un dio 'di casa', quasi fosse anche lui un appartenente alla *familia* del sovrano terreno. Oltre ad aver 'privatizzato' insieme alla sua famiglia Roma e i suoi spazi pubblici, che si riempiono dei segni concreti, fisici (i *monumenta*), della sua presenza e dei presunti effetti benefici da essa derivanti (protezione, prosperità, benessere etc.), Augusto acquisisce quindi nel proprio spazio anche gli dei, quasi subordinandoli ai propri fini e facendone degli strumenti della propria politica culturale.⁶

Se da un lato egli si presenta infatti come il restauratore dell'identità religiosa romana, dall'altro usa la religione come uno degli strumenti grazie ai quali appropriarsi della città inscrivendovi integralmente la propria presenza: lo fa nello spazio (cioè attraverso i monumenti), così come nel tempo (mediante la riforma del calendario) e nella storia (ad es. nella mitizzazione del passato troiano della sua famiglia). Il Pontefice Massimo Augusto fa cioè di sé stesso un elemento imprescindibile dell'identità di Roma, e in questa progressiva 'conquista' della città la sua acquisita dimensione divina (un dato ovviamente non ufficiale, ma accreditato come una costante dal linguaggio encomiastico promosso dagli artisti) è uno strumento particolarmente potente; anche l'idea di Roma come 'città celeste' è una conseguenza della sua divinizzazione. Sono i poeti della prima età augustea, come abbiamo detto, a parlare del giovane Ottaviano (che poi, dal 27 BCE, sarà designato Augusto) come di un dio; ed è evidente che i poeti attingono dall'immaginazione mitologica, e in particolare dalla rappresentazione letteraria del

⁵ Cf. Miller (2009, ch. 4).

⁶ Gros (1976, 29) parla di un'operazione di "systematic resacralisation of the urban space" da parte di Augusto.

mondo degli dei, detentori del potere sugli umani, i modi adatti a concettualizzare i rapporti con loro così come la topografia che fa da scenario alla loro azione.

L'immaginazione comune associa gli dei ai loro templi, cioè fa di questi la loro casa; ma mentre, secondo questo punto di vista, gli dei abitano i loro templi ovunque, in qualunque città del mondo, Roma ha la peculiarità di riunirli tutti, di essere una città 'sacra': l'unicità monarchica del sovrano, che infatti nel linguaggio comune in età imperiale è Giove in terra, tende a fare di Roma un luogo in qualche modo *sacro*. Non un luogo sacro fra tanti altri, ma la sola città sacra nel mondo, la città-Olimpo, appunto *imperii... deumque locus* (come dice Ovidio in *trist.* 1.5.70), il luogo del potere imperiale e degli dei: quello in cui è naturale che gli dei si rechino e scelgano come propria sede (Ov. *fast.* 4.270 *dignus Roma locus quo deus omnis eat*). Roma è insomma lo spazio che realizza concretamente, storicamente, la metafora dell'apparato divino come figura letteraria dell'assetto di potere che governa il mondo umano.

2. Roma come il monte Olimpo

Nell'immaginazione letteraria, da Omero in poi, la sede degli dei, ben distinta dal mondo dei mortali, era considerata il monte Olimpo, il massiccio più alto della Grecia: lì essi abitano sotto la guida di Giove, loro padre e padrone, il quale estende così la sua supremazia anche sulla terra e gli uomini che la abitano. Per la sua altezza, l'Olimpo finisce per assimilarsi e confondersi con il cielo stesso. L'assimilazione, e anzi identificazione, fin da Omero (ad es. *Il.* 8.3-27; 24.97-104), del monte Olimpo con il cielo fa sì che la sede del potere supremo, quello di Giove padre degli dei, venga sempre immaginata in alto, nel punto più alto; così come, in opposizione simmetrica rispetto alla terra, il Tartaro è 'in basso' (cf. Verg. *Aen.* 6.578-80 *tum Tartarus ipse / bis patet in praeceps tantum tenditque sub*

umbras / quantus ad aetherium caeli suspectus Olympum). E che il potere si collochi in alto – perché dall'alto, evidentemente, si può esercitare il controllo su un più vasto territorio⁷ – è un dato costante dell'immaginario antico, di matrice orientale, trasmesso fino a noi e radicato nella stessa lingua ('essere in alto', avere 'una posizione elevata', *in alto loco*, etc.). Lo 'sguardo del potere', di un potere imperiale, è anche quello di Roma che dall'alto dei suoi sette colli guarda al mondo, lo controlla e lo governa (Ov. *trist.* 3.7.50-1 *dumque suis victrix septem de montibus orbem / prospiciet domitum Martia Roma*).⁸

Il potere ha insomma una dislocazione verticale (anche Roma come città e centro dell'impero è dunque *alta*: Ov. *trist.* 1.3.33 *Vrbs habet alta Quirini*; 4.2.3 *alta... Palatia*), come l'immaginazione mitologica lo rappresenta.⁹ Quando Virgilio descrive la sede in cui Giove convoca il concilio degli dei, la presenta come una casa situata nel cielo, dall'alto della quale essi guardano in giù agli umani, che abitano la terra (*Aen.* 10.1-4):

*Panditur interea domus omnipotentis Olympi
conciliumque uocat diuum pater atque hominum rex
sideream in sedem, terras unde arduus omnis
castraque Dardanidum aspectat populosque Latinos.*

*[Si apre frattanto la casa dell'onnipotente Olimpo,
e il padre degli dei e re degli uomini convoca
un concilio nella sede celeste, da dove altissimo guarda
tutte le terre e il campo dei Troiani e i popoli latini.]*

⁷ Come, proprio nel contesto di un concilio degli dei, il narratore dichiara esplicitamente in Stazio, *Theb.* 1.199-201 (*spatiis hinc omnia iuxta, / primaeque occiduaeque domus et fusa sub omni / terra atque unda die*). Cf. anche Ov. *Fast.* 1.85-6 *Iuppiter arce sua totum cum spectet in orbem, / nil nisi Romanum quod tueatur habet*.

⁸ Sulla 'visione dall'alto' come modalità di sguardo tipicamente imperiale cf. Murphy (2004, 132-3). Cf. anche Rosati (2002, 231-9).

⁹ Sull'immagine di Roma come *urbs pensilis*, come città 'sospesa' (come la chiama Plinio il Vecchio, 36.104), cf. Purcell (1992, 423); un invito a immaginare, anche sulla base di alcuni testi poetici augustei, una 'Roma più verticale' formula Barchiesi (2008, 527-30).

E quando anche Ovidio racconterà il concilio che Giove convoca in cielo per decidere delle sorti del mondo, descriverà l'arrivo degli dei come una 'ascesa' dalla terra al cielo attraverso la Via Lattea (*met.* 1.168-76):

*Est via sublimis, caelo manifesta sereno;
lactea nomen habet, candore notabilis ipso.
Hac iter est superis ad magni tecta Tonantis
regalemque domum: dextra laevaue deorum
atria nobilium valvis celebrantur apertis.
Plebs habitat diversa locis: hac parte potentes
caelicolae clarique suos posuere penates;
hic locus est, quem, si verbis audacia detur,
haud timeam magni dixisse Palatia caeli.*

*[Esiste una via nell'empireo, visibile a cielo sereno:
si chiama Via Lattea e s'impone per bianco fulgore.
È il cammino che fanno gli dei per recarsi alla regia dimora,
alla casa del grande Tonante. A destra e a sinistra, ospitali,
spalancano le porte i palazzi dei nobili dei.
Altrove, disperse, le case del popolo; ma i loro Penati
li hanno messi, i Celesti potenti e illustri, in questo quartiere.
Se la battuta non fosse temeraria, non esiterei
a definire il quartiere il Palatino del cielo supremo.]*

Tra terra e cielo non c'è più cioè come in Virgilio una netta separazione ma c'è continuità, i due spazi non sono più distinti e lontani, ma sono direttamente collegati: lungo la Via Lattea sono collocate le abitazioni degli dei, da quelli di rango minore (la *plebs*) a quelli più importanti man mano che si sale, per arrivare al punto più alto dov'è la reggia di Giove. È insomma un criterio gerarchico che fa corrispondere l'altezza del rango all'orografia delle diverse abitazioni celesti. Il passo di Ovidio è molto noto e importante per le sue implicazioni:¹⁰ anzitutto porta all'estremo la tendenza già omerica di immaginare uno spazio fisico umano (quello della *polis* e dei suoi edifici) entro il quale far agire gli dei, istituendo così un evidente parallelismo

¹⁰ Cf. Wiseman (1994).

tra mondo umano e apparato divino, con relative gerarchie, fino a identificare precisamente quello spazio con Roma.¹¹ Al tempo stesso rappresenta “una rivelazione della natura monarchica del nuovo potere di Roma”.¹² Infine conferma che ormai è il Palatino (*Palatia*),¹³ e non più il Campidoglio, dove Giove aveva il suo famoso tempio, il centro del potere romano (la sede del Palazzo inteso appunto in questo senso, come nella fortunata storia del termine nella cultura politica europea),¹⁴ e lo è soprattutto in quanto sito della casa di Augusto, il punto simbolicamente più alto della piramide del nuovo potere.

Accanto a questo processo di assimilazione, per cui l'Olimpo viene ‘romanizzato’, Giove diventa il principe, e gli altri dei i suoi cortigiani, assistiamo però anche all'evoluzione contraria e simmetrica, che vede Roma diventare una sorta di Olimpo, cioè la sede degli dei sulla terra. L'elaborazione di questa idea si riscontra con particolare evidenza nella poesia ovidiana dell'esilio. Al poeta che dal centro del mondo è stato relegato in uno degli angoli più remoti e selvaggi dell'impero la terra dell'esilio appare come il mondo degli inferi, e viceversa, come ha scritto Catharine Edwards,¹⁵ quella Roma da cui egli è tenuto lontano gli sembra ‘il cielo sulla terra’, il luogo migliore in cui vivere. Ma, come abbiamo detto sopra, anche in un altro senso Roma è il cielo in terra, perché è la città dorata in cui gli

¹¹ Sull'importanza del passo di Ovidio nell'esplicitare l'analogia tra la realtà politica romana (le riunioni del senato) e il topos, già della poesia latina arcaica, dei concilia deorum cf. Barchiesi (2009).

¹² “Attraverso il parallelo fra Giove e il principe si suggerisce che, se il secondo assomiglia al primo [...] è perché anche il suo potere è incondizionato”, Barchiesi (2005, 183).

¹³ Sulle possibili differenziazioni nell'uso di plurale e singolare cfr. Royo (1999, 168-70).

¹⁴ Un'accezione che si affermerà diventando comune in età flavia, e che secondo Miller (2009, 186 n. 3), emergerebbe a partire da questo passo ovidiano e da Ars am. 3.119.

¹⁵ Edwards (1996, 125).

dei hanno scelto di vivere, e che dall'alto dei suoi colli guarda il mondo su cui esercita il suo dominio: *quae de septem totum circumspicit orbem / montibus, imperii Roma deumque locus* (*trist.* 1.5.69-70). Roma è insomma il centro del potere terreno e insieme divino, perché le due entità ormai si identificano: a Roma hanno sede gli dei che concretamente governano il mondo. Diventando la città degli dei, di tutti gli dei, anche di quelli stranieri, Roma abbandona un orizzonte culturale e religioso del suo passato arcaico (come quello evocato nella prima elegia del quarto libro di Propertio: cfr. 4.1.17 *nulli cura fuit externos quaerere divos*), angustamente autarchico, e può realizzare invece in pieno la sua nuova dimensione imperiale, l'ambizione a esercitare un completo dominio sul mondo.

È noto che la poesia ovidiana dell'esilio, non solo per le ragioni più ovvie (cioè l'intenzione di ottenere la clemenza di Augusto), sviluppa una tendenza già attiva nella letteratura augustea precedente e accentua in maniera vistosa alcune forme del linguaggio encomiastico anticipando gli esiti estremi che esso conoscerà in età imperiale, in primo luogo – come abbiamo già detto – la aperta, enfatica dichiarazione della natura divina del principe come anche della sua famiglia. Un esempio significativo è nell'elegia di addio a Roma, quando il poeta racconta la sua ultima notte prima della partenza per Tomi (*trist.* 1.3.29-42):

*hanc (scil. lunam) ego suspiciens et ab hac Capitolia cernens,
quae nostro frustra iuncta fuere Lari,
'numina vicinis habitantia sedibus', inquam,
'iamque oculis numquam templa videnda meis,
dique relinquendi, quos Vrbs habet alta Quirini,
este salutati tempus in omne mihi,
et quamquam sero clipeum post vulnera sumo,
attamen hanc odiis exonerate fugam,
caelestique viro, quis me deceperit error,
dicite, pro culpa ne scelus esse putet,
ut quod vos scitis, poenae quoque sentiat auctor:
placato possum non miser esse deo.'
Hac prece adoravi superos ego, pluribus uxor...*

*[Alzando gli occhi alla luna, e guardando al suo chiarore
il Campidoglio, inutilmente contiguo alla mia casa,
"Dei che vivete in questa dimora vicina" dissi, "templi
che i miei occhi ormai più non vedranno, dei che
albergate nell'alta città di Quirino e che io devo lasciare,
vi saluto per sempre; e anche se troppo tardi, dopo che
già sono ferito, prendo lo scudo, togliete però al mio
esilio il fardello dell'odio, e dite a quell'uomo celeste
qual è l'errore in cui sono incorso, perché non ritenga
un atto voluto quella che è solo una colpa, e perché
quanto voi sapete giunga anche all'orecchio di chi ha
emanato la pena: se quel dio si placa, posso non essere
uno sventurato". Così pregai rivolto agli dei, e ancora
di più pregò la mia sposa...]*

Dalla sua casa il poeta guarda al tempio di Giove sul Campidoglio, e lo prega di fare da mediatore con l'altro Giove, quello terreno che ha sede sul Palatino, cioè Augusto, implorandone la clemenza: se quest'ultimo, l'"uomo celeste"¹⁶ si placa, il poeta può coltivare la sua speranza di un futuro migliore. Roma è quindi la sede non solo degli dei celesti, che hanno in città la loro casa-tempio, ma anche del nuovo dio terreno che abita accanto ad essa e che condivide la condizione 'celeste' degli dei olimpici.

E siccome dal tempio del principe-dio il poeta è forzatamente lontano, nella remota Tomi cerca di ovviare alla distanza facendosi mandare dai suoi amici alcune statuette di Augusto, il *numen caeleste*, e della sua *familia* alle quali tributare il suo culto privato, come ad altrettante divinità (*Pont.* 2.8.13-18):¹⁷

*Caesareos video vultus, velut ante videbam:
vix huius voti spes fuit ulla mihi.
Vtque salutabam numen caeleste, saluto.
Quod reduci tribuas, nil, puto, maius habes.*

¹⁶ Sull'epiteto e il relativo motivo encomiastico, introdotto da Ovidio, cf. Canobbio (2011, 115).

¹⁷ Cf. Galasso (1995, 344-5).

*Quid nostris oculis nisi sola Palatia desunt?
Qui locus ablato Caesare vilis erit.*

*[Vedo il volto dei Cesari come lo vedevo in precedenza;
non avrei mai neppure sperato che questo desiderio si
compisse.*

*Ora saluto il nume celeste come già facevo prima;
non hai, credo, nulla di meglio da darmi al mio ritorno.
Cos'altro manca ai miei occhi se non il solo Palatino?
E quel luogo non avrebbe alcun valore senza Cesare]*

Il Palatino in quanto sede del Giove terreno è quindi ormai il cuore di Roma;¹⁸ anzi, afferma il poeta, lo è solo grazie alla presenza di Cesare. Il tradizionale primato del Campidoglio, fondato su basi religiose (il tempio di Giove nella sua prima versione risaliva al VI sec. BCE), passa ora in secondo piano rispetto al Palatino, il colle su cui Roma era stata fondata e su cui ora il nuovo-Romolo, il *pater patriae* Augusto,¹⁹ ha fatto costruire la propria casa (giusto in prossimità della cosiddetta *casa Romuli*). E il nuovo primato del Palatino ha una ragione non più religiosa ma soprattutto politica: accanto alla propria casa – anzi, a stare alle parole di Svetonio, in una parte della casa (*in ea parte Palatinae domus*, Suet. *Aug.* 29.3) – Augusto ha fatto erigere il sontuoso tempio di Apollo: è questa anomala vicinanza che spiega probabilmente l'intenzione di Ovidio nel definire il dio *domesticus* del sovrano (*met.* 15.865), quasi alludendo alla volontà inclusiva del principe e alla priorità della sua presenza, che conferisce significato e prestigio a tutto il complesso architettonico (come l'altro verso ovidiano visto sopra, *qui locus ablato Caesare vilis erit*, realisticamente constata). Certo quel complesso, che comprende la *domus Augusti* più il tempio di Apollo e il portico-biblioteca che lo affiancava, e che ha un rilievo politico, civile e religioso insieme, può vantare una

¹⁸ Sulla storia urbanistica, sociale e culturale del Palatino è fondamentale Royo 1999.

¹⁹ Cf. Favro (2005, 256).

preminenza e una centralità che ne fanno indiscutibilmente il centro del potere.

Il primato del Palatino è un tema che torna più volte nella poesia ovidiana dell'esilio a definire la nuova topografia di Roma e del potere: nel proemio che apre il primo libro dei *Tristia*, in cui l'autore indica all'opera la strada da percorrere al suo arrivo a Roma, così il poeta esprime le sue esitazioni per quanto riguarda l'eventuale avvicinamento alla casa di Augusto (*trist.* 1.1.69-74):

*Forsitan expectes, an in alta Palatia missum
scandere te iubeam Caesareamque domum.
Ignoscant augusta mihi loca dique locorum!
venit in hoc illa fulmen ab arce caput.
Esse quidem memini mitissima sedibus illis
numina, sed timeo qui nocuere deos.*

*[Forse ti aspetti che ti dica di andare alla sommità del
Palatino, e di salire alla dimora di Cesare. Chiedo
perdono, augusta sede, e voi numi del luogo: da quella
rocca è venuta la folgore che mi ha colpito. So che sono
mitissime le potenze di lì, ma temo gli dei che mi hanno
nociuto].*

Qui gli dei sono quelli terreni, e la designazione degli *augusta loca* in cui essi hanno la loro sede (l'epiteto è ovviamente un chiaro segnale di identificazione con il *princeps* attuale), appunto il Palatino, definisce la topografia del nuovo potere divino sulla terra indicando in quel colle la rocca-fortezza (*arx*) da cui il Giove terreno esercita il suo dominio e scaglia i suoi fulmini. C'è un altro proemio importante in questa chiave, quello in cui il terzo libro dei *Tristia* illustra la strada che a Roma percorre, passando dal Foro di Augusto alla Via Sacra per salire quindi al Palatino, e disegna la topografia dell'Urbe costruita sulla centralità di questo colle e di chi lo abita (3.1.31-8):

*Inde petens dextram 'porta est' ait 'ista Palati,
hic Stator, hoc primum condita Roma loco est.'
Singula dum miror, video fulgentibus armis*

*conspicuos postes tectaque digna deo,
 'et Iovis haec' dixi 'domus est?' quod ut esse putarem,
 augurium menti querna corona dabat.
 Cuius ut accepi dominum, 'non fallimur', inquam,
 'et magni verum est hanc Iovis esse domum.*

[Da lì si diresse verso destra: "Quella è la porta del Palatino, e questo il tempio di Giove Statore: in questo sito originariamente fu fondata Roma". Mentre contemplavo a uno a uno gli edifici, vidi, messi in risalto dallo scintillio delle armi, i battenti di una dimora degna di un dio. "È questa" domandai "la casa di Giove?" Era una corona di quercia che mi suggeriva questa idea. Quando seppi di chi era la casa: "Non è un abbaglio," dissi, "questa è veramente la dimora del grande Giove]

La topografia del viaggio del libro ovidiano attraverso il centro monumentale di Roma rispecchia notoriamente quella della 'passeggiata archeologica' di Enea guidato da Evandro nel libro ottavo dell'*Eneide*, e come il tour virgiliano si concludeva con l'arrivo alla casa del re arcade (*Aen.* 8.359-65), così quello del libro ovidiano culmina, in maniera allusiva, con l'arrivo alla casa di Augusto (vv. 33-42).²⁰ Se le implicazioni ideologiche di questa sovrapposizione sono ovvie, meno evidenti sono le intenzioni di Ovidio, anche per l'apparente contrasto tra la spoglia sobrietà dell'*angustum tectum* (v. 366) del re Evandro e le *augustae fores* (v. 40) della vistosa casa del principe, decorata delle tipiche insegne onorifiche e 'degnata di un dio' (v. 34),²¹ anzi del più grande tra loro, di Giove. L'assimilazione del padre degli

²⁰ Per i dettagli e la bibliografia rinvio a Newlands (1997, 66-7); importante la discussione dell'elegia ovidiana in Miller (2009, 210-20).

²¹ Il senso preciso dell'espressione non è chiaro (cf. Miller 2009, 213), ma indubbiamente implica "some impressive physical characteristic"; secondo Miller, Ovidio "inverts the context, in a typical bit of deconstruction, from Evander's poor palace to the splendid imperial residence in the same neighborhood, thereby obliquely calling into question the Emperor's reputation for humble living" (214).

dei al Giove terreno che, nella conclusiva preghiera di clemenza, viene definito appunto il dio più grande (*di, precor, atque adeo – neque enim mihi turba roganda est – / Caesar, ades voto, maxime dive, meo*, vv. 77-8), trova il suo marchio più vistoso nell'impiego dell'epiteto-chiave, *augustus*.

Quel termine ritorna in altri due passaggi molto rilevanti e tra di loro legati da un vistoso rapporto intertestuale: si tratta della descrizione di due palazzi regali, cioè di due strutture ecfrastiche dalle forti valenze ideologiche. La prima è la reggia del mitico re Cipo nel settimo dell'*Eneide* (vv. 170-2):

*Tectum augustum, ingens, centum sublime columnis
urbe fuit summa, Laurentis regia Pici,
horrendum silvis et religione parentum.*

[Il palazzo, augusto e spazioso, elevato su cento colonne,
era in vetta alla città, reggia del laurente Pico,
e le selve e il culto dei padri l'avvolgevano di sacro orrore...]

Nella sua solenne proiezione verticale (*sublime, summa*), l'edificio è un luogo che riassume ed esalta, anche sotto l'aspetto visivo, i valori tradizionali della comunità urbana che esso fisicamente sovrasta: valori sia religiosi che civili – le due dimensioni sono anzi indistinguibili²² – integrati anche fisicamente nel territorio (*horrendum silvis, antiqua e cedro*) e soprattutto radicati nella memoria della collettività come spazi delegati alla celebrazione dei suoi rituali (*hic sceptrum accipere et primos attollere fascis / regibus omen erat; soliti; veterum effigies ex ordine avorum; servans; ab origine reges* etc.).²³ Come osservava già Servio, l'epiteto iniziale *augustum* allude alla casa di Augusto

²² Le spiccate analogie di funzioni con il tempio di Jupiter Optimus Maximus sul Campidoglio sono state più volte segnalate: cfr. (anche per la bibliografia) Bleisch (2003, 94-5), che rileva anche le analogie della reggia con il tempio di Apollo sul Palatino (97).

²³ Bleisch (2003, 94) insiste giustamente sulla 'interiority' che caratterizza l'ekphrasis della reggia e sul suo legame col passato leggendario dell'Italia.

sul Palatino (*domum, quam in Palatio diximus ab Augusto factam, per transitum laudat*, “elogia di passaggio la casa che, abbiamo detto, Augusto si costruì sul Palatino”),²⁴ conferendole il prestigio di un *lieu de mémoire* centrale nella storia di Roma, cioè indicando in essa il tramite che riconduce il presente al mito remoto della città,²⁵ facendone quasi il luogo-simbolo della sua memoria culturale. È l’origine eloquente di quel fenomeno che porterà il termine *Palatium*, nella sua fortuna plurimillenaria, a sancire l’identificazione del nome ‘palazzo’ con l’edificio-simbolo del potere monarchico-imperiale.²⁶

Ma il discorso non finisce qui, e il rapporto tra il re mitico Pico e il re storico Augusto si estende all’età flavia e coinvolge la rappresentazione di un altro monarca insediato sul colle ormai sede ufficiale del potere imperiale di Roma: è il passo in cui Stazio descrive il palazzo di Domiziano, alla cui mensa egli ha avuto il privilegio di essere ammesso. Quello di Domiziano, l’imperatore *dominus et deus*, appare al poeta come un banchetto in cielo, insieme agli dei (*mediis videor discumbere in astris / cum Iove; silv.* 4.2.10-11),²⁷ e l’edificio in cui il banchetto ha luogo così viene descritto (18-26):

*Tectum augustum, ingens, non centum insigne columnis,
sed quantae superos caelumque Atlante remisso
sustentare queant. Stupet hoc vicina Tonantis
regia, teque pari laetantur sede locatum*

²⁴ Anche la vicinanza della reggia di Pico al palazzo di Latino richiama la contiguità tra la casa privata di Augusto e gli spazi politici e religiosi nel nuovo complesso architettonico del Palatino: su questa e altre analogie cf. Bleisch (2003, 98).

²⁵ Il tema della successione/continuità politica è centrale nell’intera ekphrasis.

²⁶ Favro (2005, 261): “The new Augustan nod created on the Palatine became the eponymous nucleus for Rome’s great imperial, “palatial”, residences. Extensively exploited by Augustus, the use of multicolored, richly carved marble became a hallmark of Roman imperial construction not only in Rome but throughout the world”.

²⁷ Il linguaggio sacrale è una componente essenziale della letteratura encomiastica flavia (che sviluppa ampiamente gli spunti di quella augustea), soprattutto di Stazio e Marziale; una ricca documentazione in Canobbio (2011, 115 e 123-6).

*numina (nec magnum properes excedere caelum):
tanta patet moles effusaeque impetus aulae
liberior, campi multumque amplexus aperti
aetheros, et tantum domino minor; ille penates
implet et ingenti genio iuvat.*

*[Un augusto palazzo, immenso, straordinario non per cento
colonne,
ma per tante quante potrebbero sorreggere le volte e gli
abitanti
celesti se Atlante si allontanasse. La vicina reggia del
Tonante
l'ammira stupita e i numi gioiscono che tu dimori
in una sede pari alla loro. Non affrettarti a raggiungere il
vasto cielo:
così ampia si estende la mole e così libero è lo slancio
dell'immenso palazzo che abbraccia un largo spazio di
terra e di cielo, ed è inferiore solo al suo padrone: egli
riempie la casa e l'allieta col suo immenso genio.]*

L'ekphrasis del palazzo imperiale inizia con una vistosa ripresa della descrizione virgiliana del palazzo di Pico, così come l'incipit stesso della *silva* (1-2) dichiarava un confronto-sfida con il banchetto regale offerto da Didone a Enea. L'implicazione della ripresa/correzione del testo di Virgilio è ovviamente che il palazzo di Domiziano è ben più solenne della reggia di Pico e del complesso augusteo del Palatino cui esso allude; così come, se ne deve dedurre, l'imperatore attuale è più grande di Augusto.²⁸ Più grande anzi dello stesso Giove, il Tonante celeste, che dal suo tempio capitolino lo guarda ammirato, e si compiace – quasi intimorito – di averlo come suo vicino, al suo stesso livello (*pari... sede*); e così fanno tutti gli altri dei.²⁹ Anzi, il destino di Domiziano è di andare *oltre* il cielo, di superare gli dei: il

²⁸ Newlands (2002, 270) vede in questa iperbole una ripresa indiretta del topos epico delle 'cento bocche'. Ovvio osservare che l'idea del confronto/sfida coinvolge lo stesso Stazio rispetto a Virgilio.

²⁹ La vicinanza dei due dèi sui colli vicini, uno cioè sul Campidoglio e l'altro sul Palatino, ricorda la vicinanza del Giove Capitolino alla casa di Augusto su cui si soffermava Ovidio in trist. 1.3.29-42.

topos encomiastico *serus in caelum redeas* (Orazio, *carm.* 1.2.45), cioè l'augurio all'imperatore di lunga vita, di 'tornare tardi' nel mondo divino dal quale egli proviene – un topos comune in poesia augustea (Prop. 3.11.50; Ov. *met.* 15.868-70; *trist.* 2.57; 5.2.52 etc.) – diventa ora *serus caelum excedas*, vale a dire 'aspetta a superare il cielo', cioè gli dei.³⁰ Perché oltre ad essere un dio, il sovrano è già 'più potente di Giove', come vuole un altro abusato topos encomiastico della poesia imperiale; e naturalmente il suo palazzo sul Palatino abbraccia già il cielo, secondo l'immagine di un epigramma di Marziale sull'architetto Rabirio, la cui perizia artistica ha saputo portare il cielo sulla terra (7.56):

*Astra polumque pia cepisti mente, Rabiri,
Parrhasiam mira quì struis arte domum.³¹
Phidiaco si digna Iovi dare templa parabit,
has petet a nostro Pisa Tonante manus.*

*[Hai piamente concepito, Rabirio, un cielo e le sue stelle, tu
che con arte mirabile innalzi la reggia Parrasia. Se Pisa
vorrà dare a Giove un tempio degno, chiederà al nostro
Tonante di prestarle le sue mani].*

L'*aula Parrhasia*, come la poesia encomiastica coeva chiama la *domus Flavia* sul Palatino,³² potrebbe fare da modello

³⁰ Questo è il senso richiesto dalla lezione *excedere* della tradizione manoscritta (cioè il solo codice Matritensis); cfr. Lucan. 2.271 *nubes excedit Olympus*. L'effetto di *auxesis* dell'iperbole – superare Augusto, anzi superare in questo slancio ascensionale persino il cielo, cioè gli dei – si vanifica, com'è ovvio, se con la generalità degli editori moderni si corregge *excedere* in *escendere* (un emendamento del Gronovius) che riconduce l'espressione nell'alveo del topos *serus in caelum redeas*.

³¹ *Parrhasia*, una città dell'Arcadia che per *sineddoche* designa l'intera regione, allude al re arcade Evandro come mitico abitatore del colle (che da lui, secondo una tradizione, sarebbe stato chiamato Palatino; ma sulle numerose etimologie del nome cf. Royo (1999, 42-3 n. 128)).

³² Ma il sostantivo *aula* implica in sé una nozione di carattere religioso, cioè un richiamo al modello del santuario monumentale: cf. Royo (1999, 346-7). Per l'immagine del palazzo imperiale come tempio cf. ad es. Mart. 5.6.7-11 (con Canobbio 2011, ad loc.).

come ambiente ideale ad accogliere il capolavoro di Fidia, la statua criselefantina di Giove a Olimpia: comunque si voglia intendere *astra polumque... cepisti*,³³ è evidente che Domiziano (il 'nostro' Tonante terreno) rappresenta il punto di contatto tra cielo e terra, come colui che, unico, alla dimensione umana aggiunge quella divina.

Un altro epigramma di Marziale celebra le dimensioni eccezionali del palazzo, che superano qualunque monumento regale del passato (8.36):

*Regia pyramidum, Caesar, miracula ride;
iam tacet Eoum barbara Memphis opus:
pars quota Parrhasiae labor est Mareoticus aulae?
Clarius in toto nil videt orbe dies.
Septenos pariter credas adsurgere montes,
Thessalicum brevior Pelion Ossa tulit;
aethera sic intrat, nitidis ut conditus astris
inferiore tonet nube serenae apex
et prius arcano satietur numine Phoebi,
nascentis Circe quam videt ora patris.
Haec, Auguste, tamen, quae vertice sidera pulsant,
par domus est caelo, sed minor est domino.*

[Ridi, o Cesare, delle prodigiose piramidi dei faraoni; ormai la Barbara Menfi deve tacere dei capolavori d'Oriente; quest'opera mareotica è ben poca cosa rispetto al palazzo parrasio. La luce del giorno non vede una cosa più bella in tutto il mondo. Si direbbe che i sette colli si ammucchino l'uno sull'altro: è meno alto in Tessaglia l'Ossa ammassato sul Pelia. Entra a tal punto nel cielo, che la sua sommità, immersa tra gli astri splendenti, nel sereno fa risuonare i suoi tuoni sulle nubi più basse, e si sarà già saziata dell'arcano nume di Febo prima che Circe veda il volto del padre che nasce. E tuttavia, Augusto, questa casa che tocca col tetto le stelle è alta come il cielo, ma è inferiore al suo padrone]

³³ Cioè come una decorazione della volta, o in senso metaforico come un 'portare il cielo' nel palazzo, per indicare l'altezza di quest'ultimo: cfr. Galán Vioque 2002, ad loc.

Le dimensioni dell'*aula Parrhasia* sono tali da far pensare che i sette colli si siano accumulati l'uno sull'altro:³⁴ un'altezza maggiore di quella raggiunta dai Giganti nel loro assalto al cielo, e lo slancio verso l'alto fa sì che anche il tuono risuoni più in basso (v. 8), cioè che Domiziano sovrasti Giove Tonante. Il palazzo imperiale è sì 'pari al cielo', ma inferiore a Domiziano, che evidentemente è il nuovo *dominus* universale (come se avesse realizzato l'ambizione dei Giganti...), la cui persona si assimila all'universo. La formulazione di Marziale, vistosamente simile a quella già vista di Stazio (*silv.* 4.2.25 *tantum domino minor*),³⁵ identifica nell'imperatore il *Jupiter cosmocrator* che controlla il mondo e lo governa.

Aula Parrhasia, l'espressione che nella poesia encomiastica flavia designa il Palatino come luogo eponimo del potere romano, condensa quindi insieme l'idea del legame col territorio e la sua memoria culturale, espressa dall'aggettivo, e quella della sacralità del luogo, spazio esclusivo di una figura divina, cioè del Giove romano, espressa dal sostantivo.³⁶ Le stesse idee racchiuse cioè nel *Palatia caeli* ovidiano, a cui la frase di fatto equivale. E per concludere sulla fortuna antica di questa immagine del Palatino celeste, vorrei richiamare la descrizione di un altro palazzo divino, di eccezionale bellezza come si addice al dio che ospita, quello di Cupido descritto in un testo di pochi decenni più tardi, cioè nelle *Metamorfosi* di Apuleio. Così si conclude la lunga, elaboratissima ekphrasis (*met.* 5.1.7):

³⁴ In senso diverso interpreta Schöffel (2002, 332) (la reggia mostrerebbe tutti i colli contemporaneamente, sarebbe una Roma in miniatura), ma il riferimento del verso seguente all'altezza ottenuta grazie all'accumulo dei monti sembra non lasciare dubbi sul significato dell'immagine.

³⁵ Per una discussione sulle ipotesi di priorità tra i due testi cf. Schöffel (2002, 337-8). Ma è notevole il precedente dell'invocazione ad Augusto di Ovidio, *trist.* 5.2.50 o *vir non ipso, quem regis, orbe minor*.

³⁶ Cf. (Royo 1999, 346), con bibliografia.

Nec setius opes ceterae maiestati domus respondent, ut
equidem illud recte videatur ad conversationem humanam
magno Iovi fabricatum *caeleste palatium*.

[anche tutte le altre ricchezze corrispondono alla
magnificenza della casa, tanto che davvero e a ragione si
direbbe che quel palazzo divino sia stato costruito per il
sommo Giove, quando deve incontrarsi con gli umani]

Qui il 'palazzo celeste', una formula che riunisce la dimensione divina e quella terrena, viene indicato come spazio specifico dell'incontro tra Giove e gli umani, un'esperienza tipica della leggendaria età dell'oro. Il *caeleste palatium* del Giove di Apuleio³⁷ è il corrispettivo del palazzo celeste (*palatia caeli*) occupato dal Giove di Ovidio: è il luogo che l'immaginario romano definisce come la sede di una entità superiore, dove la magnificenza del potere si manifesta ai livelli più alti, e dove l'umano e il divino si toccano attraverso la figura che condivide questa doppia natura, e nella quale le funzioni politico-civili e quelle religiose finiscono per sovrapporsi (il palazzo cioè è anche un tempio).

La distinzione formalmente mantenuta da Augusto tra la propria residenza privata e il vicino tempio di Apollo³⁸ viene ormai meno del tutto nella retorica encomiastica flavia, che identifica apertamente i due spazi:³⁹ non c'è più ragione di distinguerli quando all'imperatore è ormai riconosciuta una statura divina, e ai suoi sudditi il privilegio di godere della sua presenza tra loro. Il mito dell'età dell'oro, cioè di una società idealizzata in cui gli dei vivevano ancora in mezzo a una società umana pacifica e incorrotta, un mito già sfruttato in chiave ideologica durante il principato augusteo, trova un largo impiego

³⁷ Così Psiche presume: in realtà il palazzo è di Cupido.

³⁸ Anche se l'uso, che abbiamo visto, dell'epiteto *domesticus* per Apollo da parte di Ovidio (*Met.* 15.865) può essere pungente in questa chiave, e anticipare gli sviluppi futuri.

³⁹ Cf. Royo (1999, 358-9).

politico nella poesia encomiastica d'età imperiale. E contribuisce ad alimentare l'idea di Roma, città divina ed eterna, che la rende unica al mondo.

3. *Gli dei lasciano Roma: una diversa città celeste*

Il mito di Roma città eterna si afferma largamente soprattutto grazie agli scrittori augustei (ad es. Liv. 4.4.4; 5.7.10; 28.28.11; Tib. 2.5.23-4; Ov. *fast.* 3.72, etc.). Un potere illimitato, come è ormai quello di Roma imperiale, implica anche una sede fisica, una città, ugualmente 'senza fine', al di sopra dei limiti terreni; e la compiuta divinizzazione del sovrano comporta anche una ridefinizione della topografia che fa da sfondo al nuovo Giove terreno e alla sua corte. Se gli dei ora sono a Roma, allora Roma è come l'Olimpo, una città celeste, una città che gli dei hanno eletto come propria sede privilegiata e ovviamente 'eterna'.

Il luogo canonico del 'mito di fondazione' dell'eternità di Roma era stato il testo letterario più autorevole, l'*Eneide*, e precisamente la promessa di Giove a Venere che il figlio di lei, Enea, e i suoi discendenti daranno vita a un impero 'senza fine' nello spazio e nel tempo (*Aen.* 1.278-9 *his ego nec metas rerum nec tempora pono: / imperium sine fine dedi*). Il mito di un *imperium sine fine* avrebbe nei primi secoli dell'impero indirettamente trovato forte alimento nella nuova religione, quella cristiana, che ormai a Roma aveva la sua sede.⁴⁰ Ora, l'idea che ci sia una continuità tra l'*imperium* romano e l'*evangelium* cristiano, nonostante la radicale divergenza di fondo tra i due mondi, poteva trovare sostegno in numerosi elementi, e si prestava ovviamente anche a diventare un forte argomento di legittimazione per l'affermarsi

⁴⁰ Naturalmente sul mito della continuità-eternità di Roma la bibliografia è sterminata: mi limito a segnalare, anche per indicazioni ulteriori, Jenkyns (1992) e Giardina-Vaucher (2000).

della nuova religione. Un grande apologista e padre della Chiesa come Lattanzio, nelle *Divinae institutiones* – un'opera portata a termine nel 313, cioè nell'anno in cui Costantino con l'editto di Milano sanciva la tolleranza religiosa e la libertà di culto, avviando una svolta radicale nella storia dell'occidente – teorizzava una continuità tra le istituzioni politiche romane e la nuova religione che si stava affermando anche in occidente, creando così una teologia della storia romano-cristiana. Proprio la fine della religione di stato, e dunque del rapporto di necessità, quasi di identificazione tra la religione pagana e la città fisica in cui essa si radicava, rendeva possibile l'associazione di quella città, una città eterna e tuttora sede delle istituzioni imperiali, con la nuova religione.

La tesi di Lattanzio, di un legame necessario tra il glorioso passato imperiale di Roma e il nuovo messaggio cristiano, sarà condivisa e sostenuta, insieme ad altri, da un grande storico come Paolo Orosio (III-IV sec.), autore delle *Historiae adversus paganos*, un'opera destinata ad avere una vastissima fortuna per tutto il Medioevo. La sua concezione provvidenzialistica della storia faceva da fondamento alla continuità tra l'universalismo monarchico dell'impero romano e il monoteismo cristiano, un nesso sancito dalla nascita di Cristo proprio sotto il principato di Augusto e che porta alla concreta realizzazione storica il mito della *Roma aeterna*, cioè di un luogo nello spazio e nel tempo in cui il potere politico trova il suo garante e fondamento nel potere divino.

Non stupisce che dell'implicita ricerca di questo rapporto di continuità-legittimazione tra la grande storia di Roma e la nuova religione cristiana finiscano per restare tracce che riconducono proprio alla grande letteratura augustea. Ne dà conferma significativa, per limitarci a un unico esempio, un passo del *De civitate dei* di Agostino (2.29):

Haec tibi numquam nec pro terrena patria placuerunt.
Nunc iam caelestem arripe, pro qua minimum laborabis,
et in ea veraciter semperque regnabis. Illic enim tibi non
Vestalis focus, non lapis Capitolinus, sed Deus unus et
verus *nec metas rerum nec tempora ponit, imperium sine fine
dabit.*

[Non fu mai questo il tuo ideale, nemmeno come patria
terrena. Ora, subito, fai tua la patria celeste; ti costerà assai
poco, e in essa regnerai davvero per sempre. Là non avrai
il fuoco di Vesta né il sasso capitolino, ma il Dio unico e
vero a te *non pone limiti di spazio né di tempo, / ma ti darà
un impero senza fine*]

Il passo di Agostino incastona in maniera abilmente dissimulata la citazione del passo dell'*Eneide* visto sopra (1.278-9): si appropriava anzi delle parole di Virgilio, di cui denuncia altrove la falsità dettata da intenzione adulatoria,⁴¹ e rivela il nesso che in qualche modo lega implicitamente insieme l'idea classico-pagana dell'eternità di Roma e l'idea cristiana di una patria spirituale, di una città celeste, senza confini di spazio e di tempo.⁴² Trasferendo le parole del Giove pagano garante del fato (*pono, dedi*) all'azione concreta (*ponit, dabit*) dell'unico e vero dio, quello cristiano, spogliato degli antichi feticci, Agostino mutua da Virgilio il mito di fondazione dell'impero eterno di Roma e lo trasferisce alla cultura cristiana, nel contesto di un'opera che è una vibrante denuncia dell'impostura costituita da quel Giove (e dagli dei suoi affini) delle cui parole tuttavia lo scrittore cristiano si appropriava.

Vediamo così che il mito di Roma città celeste elaborato dalla cultura augustea viene declinato in forma ben diversa, anzi antitetica, nella nuova cultura cristiana; e sarà proprio il *De*

⁴¹ Cfr. Augustin. Sermo 103, 7, 10. Sul tema in generale cfr. Lamotte 1961.

⁴² Anche se, beninteso, Agostino è agli antipodi delle posizioni di continuità tra imperium e evangelium che erano proprie di Lattanzio e Orosio.

civitate dei di Agostino a definire l'opposizione tra le due città che rappresentano due mondi contrapposti (14.28):

Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem vero amor dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria exaltat caput suum; haec dicit deo suo: 'gloria mea et exaltans caput meum'. Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec dicit deo suo: 'diligam te, domine, virtus mea'.

[I due amori crearono quindi due città: quella terrena la creò l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio, quella celeste l'amore di Dio fino al disprezzo di sé stessi. La prima si glorifica in sé stessa, la seconda nel Signore. La prima cerca la gloria dagli uomini, per la seconda la massima gloria è Dio, testimone della sua coscienza. La prima innalza la sua testa nella gloria; la seconda dice al suo Dio: 'O gloria che innalzi la mia testa'. Nella prima la brama di dominio domina i suoi principi o le nazioni da lei assoggettate, nella seconda si offrono vicendevole servizio i governanti con il consiglio e i sudditi con l'obbedienza. L'una ama nei suoi potenti la propria forza, l'altra dice al suo Dio: 'amerò te, Signore, mia forza']

Il cielo della città ideale di Agostino non è più quello di Roma, come in Ovidio e nella poesia encomiastica flavia: Roma al contrario, che cerca la gloria tra gli uomini e domina le nazioni col suo potere, è proprio l'emblema della città terrena.⁴³ Ovidio aveva dato una lettura laica del mito:⁴⁴ al massimo del suo

⁴³ Su questo punto cf. MacCormack (1998, 209).

⁴⁴ Portando all'estremo la tendenza della cultura tardo-repubblicana lamentata da autori come Varrone, Cicerone, e altri cultori della religione tradizionale romana: cf. Edwards (1996, 49).

potere, Roma sembrava aver portato il cielo sulla terra, e aver fatto di Augusto il Giove terreno, ben più concreto del suo omologo olimpico.⁴⁵ E per farlo, nell'enfasi dell'encomio, aveva appunto usato il linguaggio del mito e della religione, aveva cioè assimilato il potere religioso e quello terreno, a tutto vantaggio di quest'ultimo, indicando nel potere augusteo al suo massimo la realizzazione storica del mito, facendo cioè di Roma la città-Olimpo, la città celeste. Muovendo in direzione contraria a questa laicizzazione della religione, all'assimilazione di religione e potere operata dalla cultura letteraria pagana, Agostino separa di nuovo il cielo dalla terra, rendendo antagoniste e alternative tra loro la città terrena e quella celeste. Gli dei se ne vanno, e il cielo di Roma torna ad essere vuoto.

Bibliografia

- Barchiesi, A. (ed.). 2005. *Ovidio, Metamorfosi 1-2*, Milano.
- Barchiesi, A. 2008. "Le Cirque du Soleil". In: J. Nelis-Clément – J.-M. Roddaz, *Le Cirque Romain et son image*, Bordeaux.
- _____. 2009. "Senatus consultum de Lycaone. Concili degli dei e immaginazione politica nelle Metamorfosi di Ovidio" in MD 61: 117-45.
- Bleisch, P. 2003. "The 'Regia' of Picus: Ekphrasis, Italian Identity, and Artistic Definition in 'Aeneid' 7.152-93". In: Ph. Thibodeau and H. Haskell (eds.), *Being There Together. Essays in Honor of M.C.J. Putnam*, Afton: 88-109.
- Canobbio, A. (ed.) 2011. *M.V. Martialis Epigrammaton liber quintus*, Napoli.
- Citroni, M. 2015. *Autocrazia e divinità: la rappresentazione di Augusto e degli imperatori del primo secolo nella letteratura contemporanea*. In: Ferrary, J.-L. – Scheid, J. (edd.) *Il princeps romano: autocrate o magistrato? Fattori*

⁴⁵ Come osserva Barchiesi (2009, 136), Ovidio inverte "i termini tradizionali della comparazione laudativa 'i potenti sono come gli dèi'", cioè li rovescia a favore del potere terreno e romano, che domina e governa realmente il mondo.

giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo, Pavia: 239-91.

Edwards, C. 1996. *Writing Rome: textual approaches to the city*, Cambridge.

Favro, D. 2005. *Making Rome A World City*. In: K. Galinsky (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*: 234-263.

Galán Vioque, G. (ed.) 2002. *Martial, Book VII*, Leiden.

Galasso, L. (ed.) 1995. *P. Ovidii Nasonis Epistularum ex Ponto liber II*, Florence.

Giardina, A. – Vauchez, A. 2000. *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Bari.

Gros, P. 1976. *Aurea templa. Recherches sur l'architecture religieuse de Roma à l'époque d'Auguste*, Rome.

Jenkyns, R. 2013. *God, space, and city in the Roman imagination*, Oxford-New York.

Koortbojian, M. 2013. *The Divinization of Caesar and Augustus. Precedents, Consequences, Implications*, Cambridge.

Lamotte, J. 1961. "Le mythe de Rome 'ville éternelle' et Saint Augustin", *Augustiniana* 11: 226-60.

MacCormack, S. 1998. *The Shadows of Poetry. Vergil in the Mind of Augustine*, Berkeley-Los Angeles-London.

Miller, J.F. 2009. *Apollon, Augustus, and the Poets*, Cambridge-New York.

Murphy, T. 2004. *Pliny the Elder's Natural history: the empire in the encyclopedia*, Oxford.

Newlands, C. 1997. "The Role of the Book in *Tristia* 3.1". In: *Ramus* 26: 57-79.

Paschoud, F. 1967. *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rome.

Pollini, J. 1992. *From republic to empire: rhetoric, religion, and power in the visual culture of ancient Rome*, Norman.

Purcell, N. 1992. "The City of Rome". In: R. Jenkyns (ed.), *The Legacy of Rome. A New Appraisal*, Oxford: 421-53.

Rosati, G. 2002. "La scena del potere. Retorica del paesaggio nel teatro di Seneca". In: G. Urso (ed.) *Hispania terris omnibus felicior. Premesse ed esiti di un processo di integrazione*, Pisa: 225-39.

Royo, M. 1999. *Domus Imperatoriae. Topographie, formation et imaginaire des palais impériaux du Palatin (II^e siècle av. J.-C. – I^{er} siècle ap. J.-C.)*, Rome.

Schöffel, Chr. (ed.) 2002. *Martial Book 8*, Stuttgart.

Wiseman, T.P. 1994. *Historiography and Imagination. Eight Essays on Roman Culture*, Exeter: 98-115.