

## ***Negotium -otium- secessus tra fine della repubblica e primo impero***

Tra la fine della repubblica e la prima età imperiale gli intellettuali, consapevoli del radicale mutamento in atto, si interrogano sulla scelta di vita atta a realizzare le naturali aspirazioni dell'uomo e dargli il senso appagante di un'esistenza ben spesa. Nella ricerca del genere di vita migliore si prospetta loro un'alternativa radicale: operare per il bene dello Stato o realizzare la felicità personale, sotto la guida della filosofia oppure nella vita consacrata agli affetti privati. L'opposizione, greca, fra vita attiva e vita contemplativa si connota in senso spiccatamente romano.

I.1. Cicerone nell'introduzione del *de rep.* (I, 1-7) sostiene che la natura ha dato al genere umano un impulso così vivo a operare per il bene collettivo, da vincere gli allettamenti del piacere e della vita ritirata ("*blandimenta voluptatis otiique*") e ricorda l'energica attività profusa in difesa dei cittadini, con totale sprezzo dei pericoli e sacrificando gli studi letterari e filosofici da cui avrebbe potuto cogliere molti ricchi frutti; da un lato ricollega la sua scelta a quella dei grandi romani del passato, primo fra tutti Catone, dall'altro polemizza con epicurei e stoici che invitano alla vita lontana dall'impegno pubblico o giustificano il *negotium* solo entro determinati limiti. A riprova che il miglior impiego della *virtus* è la *civitatis gubernatio*, Cicerone ricorda come anche in Grecia i Sette Sapienti erano dediti all'impegno civile ("*in media re publica esse versatos*") per concludere che la più alta esplicazione della natura umana è il *negotium* politico: "*neque enim est ulla res in qua propius ad deorum virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas*": non c'è attività per cui l'eccellenza dell'uomo si avvicini di più a dio della fondazione di città o del loro governo (I, 7, 12).

A questa scelta di vita incarnata dal protagonista del dialogo Scipione, e dai suoi avi, nella sezione terminale dell'opera dà impulso il vecchio Africano: "*quo sis alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in coelo definitum locum, ubi beati aevio sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo qui omnem mundum regit, quod quidam in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profeti huc revertuntur*"(VI,13).

Qualche anno dopo, nel *De legibus*, Cicerone si vanta di impiegare anche i *subsiciva tempora* (momenti d'ozio durante le *feriae*, ad Arpino) in riflessioni che successivamente elabora e approfondisce, e comunica ai suoi interlocutori il progetto di dedicarsi ad un'attività di pensiero, ora che si sente in congedo per età, incerto se dedicarsi alla poesia o alla storiografia, mentre i familiari lo esortano a mettere a frutto la sua conoscenza del diritto per prestare la sua opera come giureconsulto; ma Cicerone, come il vecchio Ateniese del dialogo platonico preso a modello, si propone piuttosto di illustrare i fondamenti naturali del diritto e il carattere della vera legge e dopo questa premessa, operando come legislatore della città, enuncia le norme del *ius* religioso e civile adatte all'ottimo stato: anche lontano dall'impegno politico diretto, sente quindi la sua responsabilità di *civis* (e dichiara che si deve amare ancora più la patria per cittadinanza che il municipio di nascita) e si impegna a indagare il vincolo che aggrega gli uomini in comunità (*iuris consensus*, lo definisce Scipione in *Rep.* I, 26).

Il modello di vita attiva fino ad età avanzata conforme al *mos maiorum* è riproposto alcuni anni dopo nel dialogo *De senectute* di cui è protagonista Catone il censore, incarnazione di operosità nell'interesse dello stato non solo nella riflessione politico filosofica (cfr. *De Rep.*, I, 1: "*cum cogeret eum necessitas nulla, in his undis et tempestatibus ad summam senectutem maluit iactari, quam in illa tranquillitate atque otio iocundissime vivere*") ma anche nell'aneddotica storica (Cornelio Nepote, Valerio Massimo).

Nell'ultimo libro delle *Tusculanae* Cicerone, ormai avviato al riconoscimento del valore della filosofia (cfr. *Hortensius*) nella travagliata esistenza umana (elogio della filosofia guida dell'esistenza in apertura) definisce la *notio* di beatitudine (V, 10, 28: "*secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio*") e pone esplicitamente il tema della scelta di vita in relazione alla ricerca della felicità individuale che alcuni credono di realizzare nella vita attiva (XXXI: praticando agricoltura e mercatura, che nel *de off.* sono le attività convenienti all'uomo), oppure nella cura della persona; ma se si dà ascolto ai filosofi e si riflette sulla tripartizione dei beni (connessi con le sostanze, il corpo, l'anima) risulta che la vera felicità meglio ancora si attinge nell'esercizio del pensiero attivo; infatti il *sapiens* è sempre felice (XXIV-XXV: ragione = virtù = felicità) e il bene delle tre forme di conoscenza (fisica, etica,

logica) costituisce il suo tesoro. All'inizio del dialogo Cicerone aveva dichiarato: "La filosofia rimase trascurata fino al nostro tempo e non ha avuto nessuna luce nella letteratura latina: tocca a noi darle vita e splendore o se qualcosa di utile abbiamo fatto per i nostri cittadini nell'attività politica, per quanto è possibile, sarò loro utile ora che sono costretto alla vita privata". Delinea dunque un nuovo modello di impegno civile, l'*otium cum dignitate*, per l'intellettuale estromesso dal *negotium* politico; dedicarsi alla divulgazione filosofica per giovare ai concittadini dà valore al suo tempo libero, come afferma anche nel *de divin.*, ancora sottolineando l'emarginazione dalla vita pubblica (II, 2, 7: "*pristinis orbat muneribus*").

Fino all'ultimo Cicerone continua però a sostenere la superiorità della vita attiva su quella contemplativa, perché meglio asseconda la vocazione alla socialità dell'uomo e realizza l'interesse della *societas generis humani* (*de officiis*: I, 152-158: "*omne officium quod ad coniunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio quod cognitione et scientia continetur*") e anche se precisa che ciascuno deve assecondare la sua indole nella scelta del genere di vita, ribadisce che "*in officiis deligendis, id genus officiorum excellere, quod teneatur hominum societate*" (I, 160); ancora in più punti dell'opera il confronto tra vita attiva e vita contemplativa è posto negli stessi termini. Cicerone scrive l'ultima sua opera definitivamente estromesso dalla vita politica ("*orbat rei publicae muneribus*", "*requiescens a rei publicae pulcherrimis muneribus*": II, 6, 25; III, 1, 2) prendendo a modello Scipione l'Africano, che sapeva alternare *otia et negotia*, ma consapevole che le condizioni attuali sono ben più tragiche: eliminato il senato, cancellati i tribunali, rovesciato lo stato ("*extincto senatu, deletis iudiciis, eversa re publica*", III, 1-4). Ma al figlio, destinatario immediato dei suoi precetti, e in generale ai giovani ai quali così spesso si rivolge nell'intento di indirizzare le loro scelte (cfr. *Pro Sestio*), raccomanda di cercare la gloria nell'impegno attivo per il bene dello stato, con la spada o con la toga ( ).

Scelta opposta a quella di Cicerone compie l'amico Attico che, come racconta Cornelio Nepote, ammirato da Silla per la sua precoce cultura, non volle seguirne le fortune e rifiutò anche dopo la fine del dittatore ogni forma di partecipazione diretta alla vita pubblica e ogni impegno politico, benché seguisse con attenzione le vicende in Roma e fosse confidente e consigliere di Cicerone; geniale promotore di cultura, accorto amministratore dei suoi beni, sempre pronto a dare aiuto agli amici (dopo il divorzio di Cicerone da Terenzia, è incaricato di liquidare la parte finanziaria; soccorre generosamente Fulvia, moglie di Antonio), è esempio di moralità antica per la devozione alla famiglia (la venerazione per la madre, la sollecitudine per la sorella sposata al fratello di Cicerone, che lo porta a intervenire spesso per appianare le difficoltà di un matrimonio tempestoso, come sappiamo dall'epistolario). Tito Pomponio risiede a lungo in Atene, tanto da ricevere il soprannome di Attico, e soggiorna spesso nella sua lussuosa villa in Epiro dal mitico nome di Amaltea (Cic., *de leg.*, I ). A lui Cicerone confida di essere tentato da una vita appartata, in una villa suburbana, solo con i suoi libri (*ad Att.*, II, 5,1; 16,3): ma è scelta che non si rassegnò a fare, fedele al precetto del Socrate platonico che "non bisogna rifugiarsi da vivi nelle Isole dei Beati" (e infatti nel *Somnium Scipionis* la beatitudine è riservata dopo la morte ai benemeriti dello stato).

I.2. Il problema della scelta di vita si pone anche a Sallustio che confessa nei proemi delle monografie il disinganno patito nella sua esperienza politica a Roma, dove era giunto dalla sabina Amiternum ansioso di azione e di gloria ma era stato travolto dalla corruzione della città. Decide di scrivere, ormai più che quarantenne, dopo la morte di Cesare, rifiutando di dedicare il suo tempo libero alla caccia e agli altri passatempi, attività degne di schiavi, perché riconosce nella registrazione degli eventi storici un impegno adeguato alla parte migliore dell'uomo, che è la mente (opposizione anima/corpo di derivazione pitagorico-platonica: gli studi che aveva coltivato in gioventù), e conforme alla naturale aspirazione di ogni buon romano alla gloria. Sallustio sceglie quindi il *bonum otium* dedicato alla storiografia, prolungamento della vita politica attiva, per fare opera utile alla patria trasmettendo attraverso la narrazione degli eventi memoria di *mores* e *virtutes*. Il modello di sana operosità italica (*industria et probitas*) caro al sabino Sallustio è incarnato da Mario che nel discorso al popolo dopo la designazione al consolato vanta le sue benemeritenze, le *bonae artes* (*Iug.*, 85): non cultura (*doctrina*) ma agire da romano (*virtus*), opposto con disprezzo alla vita dissipata di quelli che sono dediti ad amori e conviti ("*ament, potent*"), le *pessumae artes* di *luxuria et ignavia* che (come si legge anche nei proemi e nelle analisi della *Cat.*) non giovano a chi vi spreca la giovinezza e

danneggiano lo stato. Sallustio, come Attico, trascorre il suo *bonum otium* in un lussuoso *secessus*, gli *horti sallustiani*.

Una vicenda personale analoga a quella di Sallustio nelle tempeste delle guerre civili porta anche Varrone, che aveva seguito il *cursus honorum* e militato nelle schiere di Pompeo, perdonato da Cesare, a ritirarsi nel conforto di una intensa produzione erudita e nel piacere della vita in campagna, scampato miracolosamente alla morte durante le proscrizioni di Antonio, più fortunato di Cicerone, suo rivale nell'attività letteraria.

I.3. L'*otium* di Catullo (e successivamente degli elegiaci) è invece programmaticamente rifiuto di ogni impegno civile, diretto o indiretto, fino dall'adolescenza e scelta coerente di dedicarsi alla vita privata, esclusivamente consacrata al piacere dello studio dei poeti, alla creazione letteraria, a rapporti interpersonali coltivati con abbandono totale, ad affetti intensamente vissuti ("*vivamus atque amemus*"), pur nella precoce consapevolezza dei rischi che l'inerzia, l'abbandono alla fantasticheria, il tempo libero comportano: "*otium tibi molestumst*" (c. 51). All'ansiosa ricerca della felicità nell'amore e alla speranza suscitata dalle promesse ("*iocundum mea vita mihi proponis amorem*", ) si accompagna la scoperta della violenza devastante del sentimento che stravolge la mente e intacca il corpo ("*desinas ineptire*", c. 8; "*taeter morbus*", c. 76). Una diagnosi analoga dell'infelicità in cui precipita chi fa questa scelta di vita si legge anche in Lucrezio, che descrive gli effetti rovinosi della passione amorosa (IV, 1058-1208, la *dira libido* e l'inganno dei *simulacra*) e l'oscura angoscia che avvelena la ricerca del piacere e della felicità: "*medio de fonte leporum / surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat, / aut cum conscius ipse animus se forte remordet / desidiose agere aetatem lustrisque perire...*" (1131-1140); in termini simili Cicerone condanna assieme l'amore (*perturbatio, insania, furor*) e la poesia amorosa (*Tusc.*, IV, 32-36).

Anche nell'amicizia Catullo cerca gioie (*gaudia*) (c. 50, la gara di poesia, c. 9, la gioia per il ritorno d'un amico, c. 35, l'invito a Verona); ma anche nell'amicizia scopre con feroce disinganno che si annida il tradimento (c. 30, c. 77), costretto a riconoscere che anche i rapporti privati sono insidiati dalla decadenza morale che affligge il suo secolo: nel c. 64, esprime condanna del presente contrapponendo la degradazione morale del suo tempo alla felicità del tempo degli eroi ("*nimis optato saeculorum tempore nati*") attraverso la ripresa del mito esiodeo delle razze nella recente lettura, fortemente etica, che ne aveva dato il poeta ellenistico Arato (*Fenomeni*, tradotto e adattato da Cicerone), l'*aureum tempus* garantito nel passato dalla *fides* e dalla *pietas*. Negli anni della crisi della *res publica*, che si accompagna a un diffuso senso di decadenza e di prossima fine della potenza romana, i miti greci, perfettamente assimilati dalla cultura latina, sono piegati dai poeti ad esprimere rimpianto della felicità perduta, collocata nel passato o in un luogo remoto, e il bisogno di riatterringarla. Se questa scelta di vita non dà a Catullo la felicità personale desiderata, comunque il rifiuto della poesia impegnata e la condanna dei generi alti (dell'*epos* in particolare, che per suo statuto celebra valori: cfr. gli *Annales Volusii, cacata charta*), segnano l'inizio della lirica soggettiva e la creazione del linguaggio dell'interiorità, apprezzato da un destinatario ridotto e selezionato per gusto e cultura, proprio negli anni della grande eloquenza di Cicerone, che costituisce il culmine dell'uso pubblico della parola.

Non solo la situazione politica, ma anche la vita privata colma l'uomo di inquietudini e pene e lascia spazio alle *tenaces curae*, soprattutto al terrore della morte; a tutte queste angosce offre un rimedio la poesia di Lucrezio, che fa proprio e diffonde il precetto della vita appartata (*lathe biosas*) lontana dall'impegno civile e consacrata alla realizzazione della felicità sotto la guida della ragione e della *sapientia*; non solo Lucrezio legittima pienamente la vita contemplativa ("*inducit noctes vigilare serenas*"), fa l'elogio della filosofia e celebra come un dio benefico il suo maestro Epicuro, ma afferma anche il valore della poesia (*lucida carmina*). Epicuro aveva realizzato nella "società degli amici" del Giardino la sua aspirazione alla felicità, Lucrezio non vive questa ricerca in condivisione con gli amici, anche se nella dedica a Memmio, proponendogli lo studio della natura in alternativa alle ambizioni politiche e alla vita irrequieta e angosciata, chiede il soccorso della dea perché si dileguino i *tempora iniqua rei publicae* (I,40-43). La ricerca della felicità, individuale, approda alla *voluptas* come assenza di turbamento. Nel proemio del II libro, "*nil dulcius est bene quam munita tenere / edita doctrina sapientium templa serena*": niente è più bello che, dal porto sicuro della sapienza, osservare le tempeste in cui si dibattono gli uomini preda delle ambizioni. La *voluptas*-atarassia è una condizione interiore: anche il rifugio in campagna, l'isolamento (*secessus*) non è essenziale (*gratum interdum...*).

II.1.- Ad una scelta di vita appartata analoga a quella dei poeti d'età cesariana i poeti maggiori di età augustea – Virgilio e Orazio – giungono attraverso la dolorosa esperienza personale delle guerre civili, che da un lato li induce a cercare rifugio lontano dai tumulti della capitale (un *otium* che diventa sempre più *secessus*) e a rinnegare la vita cittadina, dall'altra non consente di eludere il dovere di contribuire con il loro impegno alla rigenerazione morale, religiosa, civile della *res publica*. I circoli letterari di Mecenate e di Messala riavvicinano i letterati al potere non sollecitandone la partecipazione diretta alla vita politica, ma favorendo rapporti personali con il *princeps* e il suo programma di rinnovamento e chiamando la poesia ad ispirarsi ai grandi problemi e valori civili; quindi *otium* e *secessus*, ma non come totale esclusione.

Il lento e tortuoso percorso attraverso il quale i letterati giungono a conciliare desiderio di ritiro, rivendicazione del diritto di vivere solo per sé e impegno civile si può seguire attraverso i due poeti maggiori dell'età. Orazio strappato agli studi filosofici ad Atene e costretto a seguire Bruto e i cesaricidi in Tessaglia per dovere d'amicizia, più che per convincimento ideologico (cfr. epodo 13), ritornato a Roma “*decisis pinnis*” (come ricorderà nel congedo del I libro delle *Epistole*), in veste di araldo e nei toni oracolari propri del *vates* ispirato proclama ai Romani la necessità di fuggire per sempre dalla città maledetta, nata dal fratricidio e destinata a ripetere l'antica colpa, preda destinata di barbari e di fiere, e propone ai cittadini giusti, impegnandoli a ripetere il giuramento degli antichi abitanti di Focea di non ritornare mai più in patria, il rifugio in un remoto altrove spaziale/temporale: le Isole Felici in cui sopravvive l'età dell'oro (*aurea aetas, aurea arva*), la felicità delle origini. Prima di tante riprese nella letteratura augustea del mito esiodeo delle età, spesso contaminato con quello omerico delle Isole dei Beati, l'epodo XVI elabora un *topos* letterario rivelatore di speranze e di condanne che si presta efficacemente ad interpretare il disagio dei tempi attraverso un complesso gioco di allusioni e di emulazioni, nella sua sorprendente continuità dall'età di Ottaviano a quella di Nerone. Nelle Isole Fortunate (identificate da Plinio con le Canarie) aveva progettato di rifugiarsi Sertorio, deluso nella sua speranza di rifondare in Spagna una sana *res publica* (cfr. frammenti delle *Historiae* di Sallustio e Plutarco): quindi il tema dell'approdo in luoghi remoti alla ricerca di un mondo migliore costituisce un'utopia di fuga.

Ma pochi anni dopo Filippi Orazio, attraverso l'amicizia con Virgilio e Mecenate, fu richiamato all'impegno civile e come *vates*, collaborando al progetto di Augusto di rigenerazione attraverso il ritorno all'antico (“*multa exempla maiorum exolescentia... imitanda posteris tradidi*”, dichiara in *Res gestae*, 8), si fa poeta della storia (le sei “odi romane” del III libro, molte del IV, il *Carmen saeculare*). La vita appartata, non in un'isola oltre le Colonne d'Ercole, ma nel semplice rifugio della campagna laziale o sabina (cfr. sat. II, 6: “*hoc erat in votis*”), continua ad essere aspirazione profonda del poeta, che non si sottrae però all'invito a cantare temi civili (a una parte di questa poesia celebrativa e d'occasione, a lungo considerata insincera, la critica moderna riconosce autenticità d'ispirazione e valore artistico): nel *Carmen saeculare* Orazio pronuncia la palinodia rispetto all'epodo giovanile, esprimendo con l'augurio dell'eternità di Roma l'attesa di un'età che riporti i valori tradizionali, e in particolare il *Pudor*; ma soprattutto nell'ultima ode del suo *Canzoniere*, ricordando che Febo gli ha proibito la poesia epica e lo ha voluto invece cantore della pace, Orazio rende omaggio ad Augusto che ha riportato le messi nei campi, ha chiuso il tempio di Giano, posto il freno alla licenza incurante di ordine e legge, ha rimosso la colpa (“*emovit culpas et veteres revocavit artes*”), riportato le scienze antiche per cui crebbero il nome latino, la forza dell'Italia e la sua fama, la maestà dell'impero esteso da oriente a occidente, e che ha reso sicura Roma dai barbari ai confini. “*Custode rerum Caesare, non furor civilis aut vis exiget otium, non ira quae proculdus enses et miseris inimicat urbes*”; perciò, “*rite deos prius adprecati*”, Orazio si dispone a cantare i condottieri che hanno esercitato le virtù degli avi e la progenie di Venere (“*virtute functos more patrum duces... Troiamque et Anchisen et almae progeniem Veneris canemus*” (IV, 15, 17-32): Augusto ha riportato le condizioni di pace materiale e di serenità che consentono di dedicarsi alla poesia. Eppure Orazio resta soprattutto il poeta dell'incontentabilità umana (*Sat.*, I, 1 e *Carm.*, I, 1), l'interprete delle inquietudini, soprattutto dell'angoscia della morte, cui sa opporre una saggezza appresa dai filosofi, ma fatta propria regola di vita: sola certezza è il presente (invito ad afferrare l'attimo), sola durata quella della poesia. Poeta dell'*angulus*, del ritiro (nella villa sabina, o a Tivoli, o a Taranto: sempre rifugio in campagna, *oblitus et obliviscendus*, non fuga verso le famose città dell'Asia). Orazio invita a non cercare la felicità in luoghi remoti, in fantastiche evasioni, ma dentro di sé, nell'equilibrio dell'animo che sa accettare *certi fines*

(quello che cerchi è qui: *Ulubris est*). Alla ricerca di questa difficile e forse impossibile felicità, afflitto dal *funestus veternus*, Orazio negli ultimi anni sacrifica anche la produzione poetica: forse realizza il proposito di dedicarsi interamente alla filosofia.

II.2.- Probabilmente alla pessimistica profezia sulle sorti di Roma dell'epodo oraziano replica Virgilio nell'egloga IV, contaminando il mito esiodeo delle generazioni con una visione, di derivazione orientale, di eterno ritorno, o di tempo circolare: la Vergine Astrea annuncia il ritorno dell'età di Saturno, che riporterà non solo l'abbondanza, ma soprattutto la rigenerazione morale. La bucolica, composta in un momento di acuta crisi politica (40 a.C., designazione al consolato di Pollione, per volontà dei triumviri Antonio, Ottaviano, Lepido), interpreta la diffusa aspirazione alla pace, alla virtù, alla prosperità e alla giustizia, alla riconciliazione (sono gli elementi costitutivi dell'archetipo dell'utopia), dopo un lungo periodo di guerre civili alle quali la pace di Brindisi pareva aver ormai posto fine. Il poeta dà espressione all'attesa di un capovolgimento radicale delle condizioni storiche, attuabile attraverso la palingenesi morale, con il concorso favorevole di cosmiche scadenze ("*iam redit magnus annus*"), esprimendo l'augurio che la nascita di un *puer* riporti il mondo intero alla purezza e all'innocenza originarie (archetipo del *puer*, Kerényi) e profeticamente annuncia "*redeunt saturnia regna*": l'età dell'oro del mito esiodeo, la vita secondo natura già condotta dagli uomini innocenti del passato, è proiettata da Virgilio nel futuro e, in questa dimensione escatologica di avvento, non è oggetto di sterile rimpianto, ma certezza di prossima realizzazione, consumata l'*ultima aetas* annunciata dalla Sibilla cumana.

Il mito di una età remota di spontanea abbondanza della natura cantato dai poeti, rivisitato dai filosofi (cfr. la platonica età di Crono del *Politico*), ritorna nelle *Georgiche* con un superamento/rovesciamento: il poeta celebra la santità del lavoro umano, e proprio del lavoro dei contadini (I, 118-146), e contrappone nei finali lirici dei due primi libri la vita nei campi, pacifica, alla guerra; nell'elaborazione latina il mito acquista spiccata connotazione morale (ma Vernant coglie già in Esiodo l'opposizione *dike-hybris*) alla luce delle drammatiche esperienze storiche delle guerre civili: la campagna è valorizzata come antitesi della città ("*procul civilibus discordiis*"). In questa prospettiva hanno particolare rilevanza, a sigillo della prima parte del poema, le "*laudes vitae rusticae*" (II, 458-540), che esaltano la felicità dei contadini laboriosi e in festa (cfr. Orazio, epodo II: l'usuraio Alfio fa le lodi della vita campestre); la digressione, culminando nella storicizzazione dei "*saturnia regna*", insegna che la realizzazione di valori morali è facile a contatto con la natura: al concetto di *negotium* politico si sostituisce quello della santità del *labor*. La "*Saturnia tellus*" degli antichi Sabini, di Romolo e Remo, della potenza etrusca, è depositaria dei valori autentici che vivevano sotto il regno del dio dell'età dell'oro: "*aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat*", prima che Roma cingesse di mura i sette colli e iniziasse il cammino verso la città ingiusta; antitesi conoscenza della natura/vita a contatto con la natura, così come antitesi pastore/poeta nella opposizione Aristeo/Orfeo nel IV libro delle *Georgiche*: vita attiva del pastore/vita contemplativa e sterile dell'innamorato e poeta d'amore, superamento della colpa/inutile tentativo di infrangere le leggi di natura.

Nell'*Eneide* Evandro rievoca diffusamente la venuta del dio nel Lazio (VIII, 319-327; già Ennio identificava Crono e Saturno), tradizione ormai connotata eticamente; al vincitore di Azio è affidato il compito di riportare i *Saturnia regna*: nella rassegna delle anime (VI, 791-794) la leggenda è orientata al futuro sulla scorta della dottrina della metempsicosi e del ciclo dell'eterno ritorno; Anchise preannuncia infatti al figlio la venuta di un principe che riporterà sulla terra l'età dell'oro: "*hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis / Augustus Caesar, divi genus, aurea condet / saecula qui rursus Latium regnata per arva / Saturno quondam*": Augusto, *pater* e *soter*, riporterà l'ordine e la pace sociale come dei ed eroi del passato (viene paragonato a Ercole e Bacco) e realizzerà la promessa fatta da Giove a Venere. Virgilio non sceglie l'evasione in un luogo remoto, né la fuga contemplativa nel passato, ma l'immersione nel tempo delle origini per riattingervi archetipi morali. La profezia di Anchise è documento del formarsi dell'ideologia del principato attraverso la lettura della storia contemporanea in chiave mitica (il mito, patrimonio collettivo, esprime speranza e attesa di tutti). In epoca augustea il mito dell'età dell'oro assume importanza specifica anche come fattore di propaganda politica: se in generale il mito dell'età dell'oro, come quello parallelo delle isole felici, è essenzialmente fuga dal presente, in epoca augustea non rappresenta tanto il rifugio in un mitico passato quanto l'idealizzazione della nuova realtà politica (Pianezzola).

II.3 Anche i poeti elegiaci esprimono nostalgia per la vita rustica e l'età dell'oro, intenzionalmente confuse, condannano l'"*auri sacra fames*" e collocano nel passato la felicità. È significativo il *makarismos* di Propertio (III, 13, 25-46): "*felix agrestum quondam pacata iuventus, / divitiae quorum messis et arbor erant*": allora gli dei si lasciavano vedere dagli uomini e proteggevano i campi, benevoli ai focolari, mentre ora nei boschi deserti gli altari giacciono abbandonati e, vinta la devozione, tutti venerano l'oro, che ha bandito la fedeltà e resi vani i giuramenti, e all'oro ormai obbediscono le leggi. La riflessione si muove su due piani, privato e cittadino: non solo il poeta dichiara che l'amore del lusso è rovina dell'amore ("*luxuriae nimium libera facta via est*", v. 4), ma preannuncia anche profeticamente la rovina di Roma (v. 47-66: "*frangitur ipsa suis Roma superba bonis*"; cfr. Oracoli sibillini, III, 464: "Verranno alle armi gli uni contro gli altri; l'avidità dell'oro sarà il malvagio pastore della città").

Tibullo, strappato all'*otium* (*secessus* nella campagna di Tivoli, amore di Delia) e costretto a seguire Messala (I, 3, 35-50), solo e malato nell'isola di Corfù (l'isola dei Feaci) rimpiange: "*quam bene Saturno vivebant rege, priusquam / tellus in longas est patefacta vias*". L'età dell'oro è il parametro ideale di felicità su cui misurare la propria infelicità: il mito è posto in relazione al privato, non funziona più come espressione delle speranze o delle delusioni collettive (cfr. anche II, 3: vagheggiato ritorno all'età dell'oro, in quest'età del ferro che ha dimenticato l'amore).

Nelle *Metamorfosi* di Ovidio il *topos* dell'età dell'oro è elaborato con ampiezza (è descritta l'intera successione delle quattro età) in una ripresa del mito in funzione esplicitamente parentetica: il poeta esorta infatti a ritornare alla semplicità antica dei costumi per riattingere la felicità dell'età dell'oro, attribuendo la causa della decadenza al subentrare di *vis et amor sceleratus habendi*. Più esplicitamente, non attraverso il mito ma l'allegoria, nei *Fasti* (V, 11-52) il canto di Polinnia celebra il passaggio dal caos all'ordine (età dell'oro in senso etico) raffigurando *Maiestas*, figlia di *Honor* e *Reverentia*, assisa in trono sull'Olimpo tra *Pudor* e *Metus*, personificazione di un concetto astratto assunto tra i valori cardine del sistema morale romano; analoga funzione di pargolesi morale ha il canto di Urania (V, 53-78) in onore degli anziani, esaltazione dell'autorità senile e dell'integrazione di *vis* e *consilium* che realizzano sanità morale, efficienza e prosperità e ripropone il modello dell'accordo generazionale della società arcaica e dell'età dell'oro.

E. Pianezzola, *Forma narrativa e funzione paradigmatica di un mito: l'età dell'oro latina*, in *Ovidio, modelli retorici e forma narrativa*, Bologna 1999.

A. Barchiesi, *Lettura del secondo libro delle Georgiche*, in *Lecturae vergilianae*, Napoli 1982.

V.U. Comparato, *Utopia*, Bologna 2005.

I. Lana, *La solitudine di Sallustio (dalla politica alla storiografia)*, in *Studi sul pensiero politico classico*, Torino 1965

A. Grilli, *Mondo antico e mondo attuale: da Cicerone a Seneca*, in "Atene e Roma", n.s. 36 (1991).

A. La Penna, *Aspetti del pensiero storico latino*, Torino 1978.