

## *La resilienza in un'epoca d'angoscia*

Per il successo che ha avuto in numerosi campi, il termine 'resilienza' appare oggi a rischio di usura per inflazione semantica. Applicazioni significative all'Antichità sono tuttavia possibili e utili, se riferite sia ad alcune specifiche situazioni storiche sia a eventi di lunga durata.

Nella presentazione del progetto di questa discussione, Olimpia Imperio – alla quale sono molto grato per avermi spinto a orientare le mie riflessioni sul mondo antico verso nuove direzioni – ci ha invitato a «ricondurre dialetticamente, [attraverso l'uso del concetto di resilienza] lo studio del mondo antico sulla scena del dibattito politico e culturale odierno». Operazioni come questa sono tanto preziose quanto ardue, perché obbligano a compiere 'esperimenti' tramite l'uso di nuove categorie e perché corrono sul filo dell'attualizzazione. Questo secondo rischio si collega per altro a un'insorgenza storiografica che riscontriamo in numerosi campi di studio, e che ha varie origini.

Molti storici dell'antichità hanno dedicato la propria vita di studiosi a combattere contro questa tendenza. Lo si è fatto, per quanto riguarda la mia generazione, nei primi anni Settanta, utilizzando soprattutto le riflessioni sulle società precapitalistiche di

Marx, Weber e Polanyi<sup>1</sup>, ma poi questa inclinazione è diventata semplicemente un *habitus*.

Ogni tanto continuano tuttavia a riaffiorare visioni modernizzanti della storia antica, legate spesso alla metafora insidiosa delle radici<sup>2</sup> (la democrazia greca, il diritto romano e altro), oppure connesse con eventi attuali di primaria importanza come l'unificazione europea (la cittadinanza universale, la moneta unica ecc.)<sup>3</sup>, il fondamentalismo religioso e il terrorismo, le guerre in Medio Oriente. Il fenomeno più sorprendente, per la sua vastità e la sua risonanza storiografica, è stato senza dubbio la valorizzazione della tarda antichità come epoca fondatrice della modernità, se non addirittura simile a molti aspetti del mondo contemporaneo. Anche se il preambolo di questo orientamento risale all'opera di Adolf Riegl e in particolare al suo libro più famoso<sup>4</sup>, la proposta di interpretare il Tardoantico in questa chiave si deve soprattutto all'onda lunga della decolonizzazione, che ne ha fatto un concetto progressista e 'politicamente corretto'<sup>5</sup>. Entro l'alveo

<sup>1</sup> Per il rapporto tra passato e presente nella riflessione di quegli anni ispirata al marxismo, rimando al mio *Marxism and Historiography: Perspectives on Roman History*, in Ch. Wickham (ed.), *Marxist History-writing for the Twenty-first Century*, University Press, Oxford 2007, pp. 15-31; importante ora L. Capogrossi Colognesi, *Padroni e contadini nell'Italia repubblicana*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2012, capp. I e II.

<sup>2</sup> Cfr. una mia prima rapida riflessione in *Esplosione di tardoantico*, «Studi Storici» 40, 1999, pp. 162-163 (trad. ingl. *Explosion of Late Antiquity*, in A. Cameron, ed., *Late Antiquity on the Eve of Islam*, Ashgate, Farnham 2013, pp. 1-23); una riflessione più ampia, interessante specialmente per la valorizzazione della metafora antica, in M. Bettini, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, Il Mulino, Bologna 2011.

<sup>3</sup> Per la moneta cfr. p. es. G. Urso (a cura di), *Moneta, mercanti, banchieri. I precedenti romani dell'euro*, ETS, Pisa 2003.

<sup>4</sup> *Die spätromische Kunst-Industrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*, Österreichische Staatsdruckerei, Wien 1901; seconda ed. postuma *Spätromische Kunstindustrie*, Österreichische Staatsdruckerei, Wien 1927; cfr. il convegno linceo *Alois Riegl (1858-1905). Un secolo dopo*, (Accademia Nazionale dei Lincei, 2005), Bardi, Roma 2008.

<sup>5</sup> Cfr. *Esplosione di tardoantico* cit., § 1 (*Retorica della modernità*); per la 'correttezza politica' del Tardoantico, p. 159; solo in seguito, ma senza alcun

di questa nuova fase degli studi tardoantichi ha preso corpo, in connessione con il bimillenario del cosiddetto editto di Milano, l'attribuzione, alla politica religiosa di Costantino, di una dimensione anticipatrice della moderna idea di 'tolleranza'<sup>6</sup>. Esempi sparsi ma non per questo meno significativi hanno riguardato singoli studiosi e altri ambiti<sup>7</sup>.

Un elenco completo dei campi di applicazione di queste tendenze neo-modernizzanti sarebbe arduo da realizzarsi e probabilmente inutile. È sufficiente prendere atto che esse sono rappresentate spesso da studiosi di grande rilievo, che hanno mostrato un forte interesse per i rapporti tra la storia e la sociologia, la politologia, l'antropologia. La convivenza, in una stessa figura di storico, tra un approccio modernizzante e la consapevolezza dell'importanza del ricorso alle scienze sociali è un fenomeno difficile da spiegarsi se non attribuendone la causa a una deriva ideologica.

Diverso è il caso della comparazione storica, che ha certamente una maggiore giustificazione intellettuale. Alcuni storici dell'antichità – in particolar modo gli autentici storici dell'economia e gli studiosi di demografia storica – la praticano da tempo per necessità, e con ottimi risultati. Ma ai nostri giorni la comparazione storica sta conoscendo una notevole fioritura, indotta

riferimento alla mia riflessione, J.H.W.G. Liebeschuetz, *The Uses and Abuses of the Concept of «Decline» in Later Roman History or, was Gibbon politically incorrect?*, in L. Lavan (ed.), *Recent Research in Late-Antique Urbanism*, Portsmouth 2001 («Journal of Roman Archaeology», Suppl. Ser. 42), pp. 233-238. Ho l'impressione che la storiografia più recente abbia preso atto dell'inopportunità di questi richiami alla modernità del Tardoantico.

<sup>6</sup> *Costantino 313 d.C. L'editto di Milano e il tempo della tolleranza*, Mostra a cura di P. Biscottini e G. Sena Chiesa, Catalogo a cura di G. Sena Chiesa, Electa, Milano 2012.

<sup>7</sup> Cfr. p. es. il mio *La storia economica e il «moderno nell'antico»*, in *Fare storia antica. In ricordo di Domenico Musti*, (Accademia Nazionale dei Lincei, 2012), Scienze e Lettere, Roma 2014, pp. 19-43. Per altri aspetti meriterebbe una discussione approfondita M. Pani, *Il costituzionalismo di Roma antica*, Laterza, Roma-Bari 2010; molto utile comunque l'inquadramento critico di C. Fascione, nella recensione pubblicata su «Iura» 62, 2014, pp. 393-401.

principalmente dal successo della *World History*. Nell'ambito di questa tendenza, che tende a trasformarsi in una nuova disciplina, la comparazione può essere svolta sia nella diacronia sia nella sincronia.

In conseguenza della dissoluzione dell'Unione Sovietica e delle due guerre in Iraq si è aperto un ampio dibattito intorno al confronto tra l'impero romano e quello americano. Il confronto non è nuovo ma negli ultimi anni ha assunto caratteristiche inedite, sollecitate dall'emergere degli Stati Uniti come 'unica superpotenza'. L'entità del fenomeno è attestata dal fatto che un'indagine compiuta nel 2009 su internet ha rivelato, per le parole «America as a new Rome», circa 22 milioni di occorrenze<sup>8</sup>. La grandissima parte di queste riflessioni, che siano espresse *online* o sulla carta stampata, è opera di dilettanti e non ha alcun fondamento scientifico. Sarebbe un errore, tuttavia, ritenere che ciò renda il fenomeno indegno di essere preso in considerazione: sono proprio quelle caratteristiche a far sì che il loro interesse appaia rilevante per gli storici, per i sociologi, per gli psicologi sociali. È un fenomeno di massa, che merita attenzione.

Il tema «America as a new Rome» è stato tuttavia oggetto anche d'indagini da parte di studiosi seri – soprattutto storici, economisti, politologi – che hanno tentato di trarre dal passato romano strumenti interpretativi utili a comprendere le improvvise accelerazioni della storia contemporanea. Tra i molti esempi, uno sembra particolarmente stimolante, quello del saggio *The Roman Predicament. How the Rules of International Order Create the Politics of Empire*, pubblicato nel 2006 da Harold James, un autorevole storico dell'economia dell'università di Princeton. Traendo spunto da riflessioni di Edward Gibbon e di Adam Smith (che pensavano ovviamente all'impero britannico), James ha indagato le caratteristiche di quello che egli chiama il «the Roman dilemma»: «Globalization fundamentally depends on an acceptance of the legitimacy of rules, but that legitimacy is challenged: in par-

<sup>8</sup> V. Smil, *Why America Is Not a New Rome*, MIT Press, Cambridge Mass.-London 2010, p. XII.

ticular when inequalities develop (as they do in the course of globalization) and when even small-scale conflicts polarize the international community (as also occurs frequently in the globalizations episodes). The result is a continual oscillation between internationalization and pacification on the one hand, and between violence and the breakdown of international and domestic order on the other hand». L'analogia romana esercita dunque un'attrazione potente: «Both those who look for order, and those who criticize order, like to understand modern power systems in terms of a comparison with Rome»<sup>9</sup>. Credo che questo modello, fondato sull'alternanza tra processi di globalizzazione e processi di de-globalizzazione, e al tempo stesso sulla comparazione storica tra il mondo attuale e il mondo romano, consentirebbe di mettere a frutto anche il concetto di resilienza, poiché sembra evidente – se si accetta la teoria che ho appena illustrato, e che appare molto suggestiva – quanto possa essere proficuo usare resilienza come fenomeno connesso con le 'ondate di de-globalizzazione' e come opposizione a ordini mondiali basati su regole. Ma è anche vero che sarebbe un errore applicare quel concetto soltanto a processi che muovono per dir così dal basso, giacché resilienza è anche la volontà di un impero di recuperare l'equilibrio perduto e quindi, per restare agganciati all'esempio che ho appena fatto, di ripristinare il suo sistema globalizzante eventualmente rafforzandolo. Il fascino di questa categoria sta proprio nella sua vocazione dialettica. Essa presuppone movimenti che si incrociano, non unidirezionali.

Tuttavia, il concetto di resilienza può risultare di grande interesse per gli antichisti non solo in virtù delle opportunità che esso offre alla comparazione storica, ma proprio come concetto in grado – almeno per alcuni dei numerosi ambiti ai quali è stato applicato in riferimento al mondo contemporaneo – di arricchire gli strumenti dell'interpretazione.

<sup>9</sup> James, *The Roman Predicament* cit., p. 141.

Chi abbia esperienza di storiografia moderna relativa al mondo antico comprende immediatamente – dall'espressione «un'epoca d'angoscia» nel titolo della mia relazione – che il laboratorio dentro il quale cercherò di verificare il tema che ci è stato proposto è il III secolo d.C. L'espressione riprende infatti, in parte, il titolo di un libro dedicato a quell'epoca. Si tratta di un'opera celebre, non priva di dislivelli<sup>10</sup>, dell'irlandese Eric Dodds (1893-1979): *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, del 1965<sup>11</sup>, tradotto in italiano con il titolo, non del tutto aderente, di *Pagani e cristiani in un'epoca d'angoscia*; l'allontanamento (riscontrabile, p. es., anche nelle traduzioni francese, spagnola e tedesca) riguarda la sostituzione dei singolari *Pagan* e *Christian*, con il plurale *pagani* e *cristiani*. È evidente infatti che il singolare ha una forza categoriale che nel plurale tende a smarrirsi. Difficile è invece il problema derivante dalla traduzione del termine *anxiety*, che può a buon diritto essere tradotto «angoscia», ma che altrettanto lecitamente può essere reso, in modo meno forte, con «ansia»<sup>12</sup>. Le due opzioni apportano enfasi differenti, che orientano

<sup>10</sup> La bibliografia su Dodds è molto vasta e la mia non intende essere un'ulteriore ricerca sulla figura di questo grande e versatile studioso. Sulla caratteristica talvolta disorientante della sua opera, cfr. il giudizio lapidario di P. Brown, nel dibattito *The World of Late Antiquity Revisited*, «Symbolae Osloenses» 72, 1997, pp. 5-30; la seguente affermazione (p. 19): «What needs to be stressed is that I had been led into a strange and troublingly unmanageable world by one memorable book and by one crucial intellectual encounter», è seguita infatti poco oltre da quest'altra (p. 20): «It simply shocked me, at that time, that precisely those persons that could enter with such authority and fascinated curiosity into the religious world of the second and third century A.D., should offer [...] judgments that were alternately banal or shrill».

<sup>11</sup> Cambridge 1965, edizione dalla quale cito; tra le numerose traduzioni, quella francese *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin*, Les Belles Lettres, Paris 1910<sup>2</sup>, si segnala per l'introduzione di G. Devereux.

<sup>12</sup> Ritrovo ora questa osservazione riguardante la difficile e discutibile resa di «anxiety», da me formulata in occasione del dibattito barese del 18 ottobre 2013, in E. La Rocca, *L'età dell'angoscia o, forse, dell'ambizione*, in E. La Rocca, C. Parisi Presicce, A. Lo Monaco (a cura di), *L'età dell'angoscia. Da Commod*

diversamente la lettura; se si legge il libro di Dodds alla luce di questa alternativa, si constata una significativa ambiguità, che autorizzerebbe ora la traduzione «angoscia», ora la traduzione «ansia».

Nella sua autobiografia<sup>13</sup>, Dodds parla pochissimo delle proprie opere. Racconta soprattutto della sua formazione, dei suoi incontri, dell'ambiente scolastico e oxfordiano, dei rapporti con i colleghi, ma chi volesse trarne lumi per una riflessione approfondita dell'autore sui propri scritti resterebbe deluso. Al libro sulla «Age of anxiety», Dodds dedica soltanto alcune righe. Egli afferma di aver tentato, in quel libro, d'illustrare «the intellectual presuppositions that were common to pagans and Christians alike in the disastrous period that darkened the civilized world between the time of Marcus Aurelius and that of Constantine»<sup>14</sup>. Afferma inoltre chiaramente che intitolando il libro «an age of anxiety» aveva avuto in mente «both its material and its moral insecurity»<sup>15</sup>.

Come afferma lo stesso Dodds, l'espressione *age of anxiety* rimanda al titolo del poema, composto tra il 1944 e il 1946 dal grande poeta e suo 'amico'<sup>16</sup> Wistam Hugh Auden, *The Age of Anxiety. A Baroque eclogue*, che nelle varie traduzioni italiane è però tradotto – e questo ci riporta al problema sopra accennato – *L'epoca dell'ansia*<sup>17</sup>. Il successo dell'opera è testimoniato anche dalla sua ricezione in altri ambiti artistici: si pensi all'omonima sinfonia di Leonard Bernstein, del 1948, dalla quale nel 1950 Jerome Robbins trasse un celebre balletto. Il medesimo titolo ricor-

a Diocleziano, 180-235 d.C., Catalogo della Mostra, MondoMostre, Roma 2015, p. 27; cfr. le riflessioni di Parisi Presicce, *ivi*, p. 14.

<sup>13</sup> *Missing Persons: An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford 1977.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 188.

<sup>15</sup> *Pagan and Christian* cit., p. 3.

<sup>16</sup> *Ibid.* Dodds aggiunge che Auden aveva applicato alla propria epoca il concetto di «age of anxiety», presumibilmente, «with a similar dual reference», vale a dire pensando sia all'insicurezza morale sia a quella materiale.

<sup>17</sup> Cfr. da ultimo *L'età dell'ansia. Egloga barocca*, trad. di L. Dessi e A. Rinaldi, nuova ed. con introduzione di V. Magrelli, Il Melangolo, Genova 1994.

re nel primo capitolo del libro *The Wisdom of Insecurity* (1951) del poliedrico filosofo Alan Watts, noto anche per i suoi studi di storia delle religioni e per aver diffuso il buddismo come esperienza esistenziale valida anche per l'uomo occidentale. Si tratta, com'è facile constatare, di una storia artistica e intellettuale complessa, che meriterebbe un serio approfondimento. È tuttavia intuibile la traccia di un legame tra la nascita poetica del concetto con Auden, la ripresa filosofico-religiosa-psicanalitica di Watts e da ultimo di Dodds, perché in Dodds ritroviamo proprio quell'interesse psicologico per la religione che era forte anche in Watts. Per i non addetti ai lavori, ricorderò che Dodds fu un appassionato di occultismo e che per un certo periodo fu anche un ipnologo non proprio dilettante<sup>18</sup>.

Basterebbero questi riferimenti a farci ritenere ingiustificata la sorpresa espressa da Dodds nella sua autobiografia, quando scrive: «The critics were quick to point out the analogies which could be drawn – though I had deliberately abstained from drawing them – between that ancient 'age of anxiety' and our own»<sup>19</sup>. Se avesse voluto evitare quelle analogie, sarebbe bastato scegliere un altro titolo e non ripetere quello del poema di Auden, dove il riferimento all'età contemporanea è assolutamente esplicito. Per altro Dodds non rinunciò, in questo come in altri libri, quando ne coglieva l'opportunità, a suggerire analogie con il mondo contemporaneo.

Queste connessioni sono utili alla nostra riflessione. Poiché il concetto di resilienza ha avuto interessanti applicazioni nel campo della psicanalisi, sulla stessa base esso può averne infatti nel campo della psicologia sociale. Dodds non aveva dubbi sul fatto che il III secolo fosse stato, per ripetere le sue parole, un «disastrous period». Questa era una convinzione universalmente diffusa nella storiografia degli anni Sessanta. Ai giorni nostri, da

<sup>18</sup> Cfr. p. es. l'introduzione di G. Cambiano a E.R. Dodds, *Parapsicologia nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1991 (trad. it. del decimo cap. di *The Ancient Concept of Progress*, University Press, Oxford 1973).

<sup>19</sup> *Missing Persons* cit., p. 188.



qualche tempo, vengono invece proposte – e hanno avuto una certa diffusione – interpretazioni continuistiche, che ridimensionano drasticamente o addirittura negano l'esistenza di una crisi del III secolo. La spiegazione tradizionale della crisi del III secolo, che intreccia in vario modo la ferita demografica, le devastazioni belliche, le crescenti spese militari, la pressione fiscale, il regresso economico, la coercizione dei lavoratori e gli interventi statali, mantiene invece tutta la sua validità: i dati sono coerenti e convergenti, il loro impatto complessivo molto forte. La percezione dei testimoni contemporanei è concorde.

La spiegazione di questo capovolgimento nella visione del III secolo è a mio avviso la conseguenza dell'interpretazione ottimistica della tarda antichità. Se s'intende il IV secolo d.C. come un periodo di prosperità, o addirittura – come qualcuno ha sostenuto – come il periodo di massima crescita economica prima della rivoluzione industriale, sembra naturale negare l'esistenza di una crisi nel periodo immediatamente precedente, essendo impossibile cogliere, nel passaggio dal III al IV secolo, i segni di una crescita economica prorompente. La crisi *deve* apparirci meno grave e pervasiva proprio perché non portò direttamente alla catastrofe. Tuttavia, questo ridimensionamento, oltre a non essere logicamente necessario, comporta il rischio di sottovalutare l'entità dei costi materiali e umani che la collettività affrontò per uscirne e di non apprezzare nella giusta misura il ruolo propositivo e inventivo svolto in questo processo dalle istituzioni e dalla politica. A ben guardare, le interpretazioni che sminuiscono l'entità della crisi o negano addirittura la sua esistenza, appaiono fortemente condizionate proprio dall'idea che vorrebbero combattere: di fronte al detestato fantasma della corruzione e del declino, non trovano altra soluzione che negare la sua esistenza; non riescono a immaginare, dunque, che il mondo romano avesse le energie materiali, culturali e – perché no? – morali, per fronteggiare un problema potenzialmente mortale e superarlo.

Secondo Dodds, l'esame, condotto sugli autori sia pagani sia cristiani, mostra che nel III secolo furono fatti ben pochi sforzi per «to utilize or improve the external world». Questo a causa di percezioni pessimistiche della vita umana e del distacco dal mon-

do terreno, indotte dalla crisi. La svolta si sarebbe avuta soltanto con Diocleziano e con le sue riforme, «which were based on the new theocratic concept of the Emperor as God's representative on earth»<sup>20</sup>. Questo passaggio è troppo rapido e poco argomentato, anche se l'autore precisa che alla fine il successo del cristianesimo si dovette al fatto che i cristiani proponevano un modello fortissimo di comunità che non si riscontrava in alcun gruppo pagano<sup>21</sup>. Anche dentro prospettive della storia religiosa e del suo impatto sociale, il superamento della crisi del III secolo può essere inteso come una grande e riuscita operazione di resilienza.

Dodds pone un problema di periodizzazione che come tutti i problemi di questo genere ha ricadute sulla nostra percezione dell'attualità: pur affermando che nel III secolo l'*anxiety* fu il prodotto delle epidemie, delle aggressioni nemiche, dell'impoverimento, Dodds afferma che la «moral and intellectual insecurity can anticipate its material counterpart». Purtroppo anche in questo caso egli non svolge l'argomento e restano molti dubbi su come egli effettivamente intendesse una simile affermazione. Credo sia indispensabile eliminare subito l'ipotesi più banale, secondo la quale la «moral and intellectual insecurity» possa anticipare quella materiale perché in qualche modo la genera, sottraendo energie alla produzione dei beni materiali. È preferibile immaginare che la percezione morale e intellettuale possa manifestarsi con maggiore intensità prima di essere confermata da una grave crisi materiale conclamata, eppure segnalata in precedenza da alcune avvisaglie. Dodds citava analogicamente un'osservazione di Jung: «C. G. Jung remarks somewhere that "long before 1933 there was already a faint smell of burning in the air". In the same way we can recognise a foretaste of things to come in the last chapter of the treatise *On the Sublime*, in certain passages of Epictetus ad Plutarch, and most clearly of all in Gnosticism, of which the best-known representatives – Saturni-

<sup>20</sup> *Pagan and Christian* cit., pp. 26-27.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 136-138.

nus, Basileides, Valentinus and (if we count him as a Gnostic) Marcion – constructed their systems in the prosperous years of the Antonine peace»<sup>22</sup>.

Le considerazioni fin qui svolte hanno lasciato in ombra un aspetto presente nel sotto-titolo di questo incontro, ovvero l'*eudaimonia* e i beni comuni.

Nel III secolo d.C. la protezione della *respublica*, pur non essendo un problema nuovo, era di drammatica attualità. Fu il filo comune ideologico che accompagnò la storia di un secolo lungo. A esso si connette strettamente il motivo della *felicitas temporum*. Noi non abbiamo alcuna possibilità di valutare la felicità individuale ma dai nostri documenti appare chiaramente che non poteva esistere felicità individuale senza felicità pubblica e questo – possiamo aggiungere retrospettivamente – liberava le energie necessarie alla resilienza. La *civitas* era concepita come una comunità che associava gli dei e gli uomini, poiché gli dei erano una sorta di cittadini, anche se di rango superiore. La *felicitas temporum* dei romani aveva alle spalle una tradizione antichissima. Come *eudaimonia* era stata regolarmente formulata all'inizio dei regni dei sovrani ellenistici. Era quindi stata in primo piano nelle attese e nelle promesse di alcuni leaders politici della tarda repubblica dotati di quella particolare virtù che era la *felicitas imperatoria*; aveva dominato la scena nell'atmosfera epocale dell'età di Augusto e poi in coincidenza con gli esordi di alcuni imperatori romani. La formulazione più completa e suggestiva si deve com'è risaputo a Plinio il Giovane, con la valorizzazione della formula *felicitas temporum* riferita all'avvento di Traiano. La sua accezione più forte riguardava l'ambito politico, vale a dire l'origine prima del potere, che derivava direttamente dalla divinità, ma le ricadute positive sull'intera società erano naturali. Lo stesso Plinio, nel *Panegirico*, dichiarava, con parole di grande effetto ed eleganza, che il suo principe non era stato prescelto da una qualche forza occulta e casuale, ma dal preciso e manifesto

<sup>22</sup> Ivi, p. 4.

volere di Giove: «Non enim occulta potestate fatorum, sed a Iove ipso coram ac palam repertus est».

Elementi significativi di questa ideologia permangono nella rappresentazione del potere di Costantino, per come fu formulata dallo stesso imperatore. Nella celebre lettera inviata dall'imperatore, nel 324, ai provinciali d'Oriente, che Eusebio cita testualmente da un esemplare indirizzato ai provinciali di Palestina, Costantino riassume, in un'ampia prospettiva, la storia dei rapporti tra i perseguitati, i persecutori e il 'sommo Dio'. Da questa storia egli ricava una costante, che assume ai suoi occhi il valore di una legge storica. Ma c'è molto di più: nella lettera di Costantino, infatti, le vecchie immagini e i vecchi pensieri risultano inseriti in una dimensione e in una sensibilità diverse, che li trasfigurano e li convertono in una percezione epocale. C'è una differenza radicale tra il qualificare il proprio regno come coincidente con una *felicitas temporum* fondata sul pieno gradimento del nuovo imperatore da parte degli dei (o sulla particolare protezione di un dio fra i tanti), e il formulare una simmetria tra la propria assunzione al trono e una rivoluzione superna. L'ascesa di Costantino, infatti, non è presentata semplicemente, alla maniera di Traiano, come un evento che segna la manifestazione del favore divino, ma come la proiezione politica di una vittoria celeste, che rivelava al mondo l'esistenza di un solo dio, la sua identità, la natura demoniaca dei vecchi dei. Mentre la *felicitas temporum* tradizionale era direttamente collegata al regno di un imperatore e aveva termine con la *salus* del sovrano, la rivoluzione celeste coincidente con l'epoca costantiniana era rappresentata dallo stesso Costantino come un'acquisizione per l'eternità. È in questa dimensione che va individuato il trionfo del cristianesimo. Anche questa felicità pubblica, come quella pagana, poteva produrre un'efficace resilienza, ma con una differenza fondamentale, che riguarda il bene comune nella sua dimensione sia materiale sia immateriale. La soddisfazione delle religioni tradizionali (almeno nelle loro correnti principali) deve inverarsi unicamente nel mondo terreno, mentre quella cristiana, pur non escludendo ovviamente che il cristiano possa essere felice su questo mondo, presuppone che questa sia comunque una felicità incompiuta, perché quella com-

piuta si avrà soltanto nel regno dei cieli. Questa è una forma di resilienza alimentata da una *promessa* di felicità, e dunque assai più forte dell'altra.

Questo discorso è cominciato con una comparazione storica e può concludersi simmetricamente. L'esperienza individuale insegna fino a che punto gli esseri umani possano essere resilienti alla felicità. Ma può la storia antica offrirci esempi di esperienze simili vissute in una dimensione collettiva? Tucidide non aveva dubbi quando attribuiva agli ambasciatori dei Corinzi una straordinaria descrizione del carattere degli Ateniesi, mirante a spingere gli Spartani a prepararsi alla guerra:

«Loro caratteristica è di sconvolgere l'ordine esistente: veloci nell'ideare, veloci nel realizzare ciò che hanno deciso. Vostra caratteristica è invece l'immobilismo: non vi sforzate di ideare vie nuove e, sul piano dell'azione, non siete all'altezza neanche dello stretto necessario. Ancora: loro osano. Anche al di là delle loro forze, affrontano i rischi anche forzando le decisioni prese, anche in difficoltà sanno coltivare la speranza. Il vostro impegno concreto invece è sempre al di sotto delle vostre forze, nelle decisioni non vi fidate neanche degli elementi più sicuri, e dalle situazioni difficili temete di non riuscire mai ad emergere. Loro sono intrepidi rispetto al vostro eterno esitare, dinamici quanto voi non vi spostate mai dalle vostre sedi; la loro idea è che dai loro spostamenti verrà qualche frutto, il vostro timore è che cercando altro rischiate di perdere ciò che avete [...] Se non ottengono gli obiettivi che si proponevano, per loro è come se avessero perso qualcosa di già acquisito, e se invece raggiungono l'obiettivo, è poco rispetto a quello che avrebbero potuto conseguire. Se falliscono in un tentativo, concepiscono altre speranze e così rimpiazzano ciò che è mancato loro. Sono gli unici che nello stesso momento desiderano e ottengono ciò che hanno concepito, giacché passano immediatamente dal piano all'azione. E tutto questo realizzano affannandosi e correndo pericoli

*La resilienza in un'epoca d'angoscia*

tutta la vita: quasi per nulla godono di quello che hanno perché sempre protesi alla conquista del nuovo»<sup>23</sup>.

La resilienza alla felicità può avere esiti diversi. Tutti sanno che nel caso ateniese portò alla catastrofe. Ma se ripensiamo a quel breve e folgorante passo dei *Grundrisse* dove Marx afferma che nel mondo capitalistico la soddisfazione è inevitabilmente «volgare» (*gemein*), ecco che la modernità ateniese ci appare sotto una luce diversa. Più che fissarla, per esempio, nella democrazia, sarebbe forse opportuno cercarla nello scontento.

*Abstract.*

The concept of resilience can be usefully applied to the study of the Ancient World, both in the historical comparison as well as outside of it, for the understanding of the processes of short or long duration. This contribution proposes an application of this category to the crisis of the third century AD, with particular reference to the famous book by Eric Dodds and the interrelationships between moral insecurity and material insecurity.

*Keywords.*

Resilience, historical comparison, Eric Dodds, crisis of the third century AD.

Andrea Giardina

Scuola Normale Superiore (Pisa)

andrea.giardina@sns.it

<sup>23</sup> Tucidide, I, 70, 2-8 (trad. di L. Canfora).