

l'economia del mistero trinitario. Tali « missioni » si dispiegano storicamente nella missione della Chiesa, manifestandosi massimamente nella celebrazione dell'Eucaristia: « In essa i fedeli uniti col vescovo hanno accesso a Dio Padre per mezzo del Figlio, Verbo incarnato, ucciso e glorificato, nell'effusione dello Spirito Santo, ed entrano in comunione con la santissima Trinità, fatti "partecipi della natura divina" (2 Pt 1,4) » (« Unitatis redintegratio », 15).

Ma l'Eucaristia, oltreché accoglimento della salvezza, è culto a Dio; e in ciò la Messa presenta, secondo De Margerie, una duplice struttura trinitaria, una dossologia subordinatrice, preariana e verbalmente prevalente, ma anche una dossologia coordinatrice, postariana, preoccupata della gloria uguale del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La sintesi tra le due è offerta dalla formula conclusiva delle orazioni, che riassume pure la dinamica trinitaria di tutta la vita cristiana: « per il nostro Signore Gesù Cristo, tuo Figlio che è Dio e vive e regna con Te nell'unità dello Spirito Santo, Dio, per tutti i secoli dei secoli ».

Prima della conclusione di questa lettura, che si pretende critica e valutativa già nel suo graduale svolgersi, alcune osservazioni di dettaglio. Si nota una certa disparità di criterio nella distribuzione tra note e testo (si veda alle pp. 51, 68-69, poi ancora 102-104). Non si capisce che cosa c'entri la nota 47 a p. 109. Ci sono molti errori nella trascrizione dei testi in latino (esempio clamoroso a p. 166!).

Una valutazione conclusiva? La dà De Margerie stesso quando riconosce di aver fatto « un ouvrage d'introduction » (p. 367). Opera d'introduzione, aggiungiamo noi, in un senso particolare, consistente non tanto nel reimpostare la teologia trinitaria alla luce di altre premesse filosofico-culturali, perché esse sono fuori discussione per l'autore fondato e formato nella migliore tradizione scolastica e patristica, ma piuttosto nel compilare un accuratissimo *status questionis* della teologia trinitaria nel suo sviluppo fino ad oggi, non trascurando nessun risvolto e nessun problema. Si direbbe un prontuario, indispensabile per chi oggi voglia affrontare questo tema che si pone nel cuore della fede e della vita cristiana.

VITTORIO CROCE

M. BELLINCIONI, *Educazione alla « sapientia » in Seneca*, Paideia, Brescia 1978. Un volume di pp. 172.

Quando si rivisita Seneca e se ne esplora il pensiero, sempre capita di imbattersi in felici sorprese: specie quando si tende a dare più adeguata sistemazione a problemi d'interesse primario, o troppo a lungo rimasti in ombra o solo parzialmente indagati, a causa anche della nota frammentarietà della teoresi senecana.

È il caso del problema della educazione che la Bellincioni esamina con molta ricchezza di riferimenti testuali e con originalità di chiaro ripensamento: da far supporre una sorta di ideale e compiuto trattato di pedagogia, che Seneca avrebbe potuto elaborare in coerente prospettiva stoica, però riproposta col calore del suo personale temperamento.

È risaputo, d'altra parte, che la speculazione filosofica di Seneca è tutta in funzione della morale e che la valenza etica è elemento portante della sua indagine sulla condizione dell'uomo, così com'è fattore base d'ogni progetto educativo. Anche sotto questo rispetto si avverte l'importanza del saggio della Bellincioni: la quale è ben riuscita a ridurre in ordinata sintesi espositiva il magistero del cordovano e a evidenziarne il senso profondo di proposta globale e le cogenti sollecitazioni a livello di prassi di vita.

Siccome il compito educativo si impone a partire dalla constatazione della presenza del male nella concreta trama dell'esistenza, la Bellincioni prende a considerare anzitutto la posizione di Seneca di fronte ai problemi del male e del bene e della libertà di scelta, per cogliere del filosofo le risposte più personali, tanto più se si tiene conto dell'ineliminabile determinismo che presiede alla interpretazione stoica della « natura ».

Seneca sente il problema del male come angosciosamente drammatico, data la prolifica e contagiosa forza dell'errore, sia « in dimensione sociale » sia « in continuità storica indefinita »: drammatico, e tuttavia non tale da far disperare della « naturale » disposizione dell'uomo al bene.

Il male non si origina dal dissidio tra la mente (il razionale) e il corpo (l'irrazionale), bensì dal turbamento che nella mente, distolta dal suo fine, si ingenera; dal perversimento (*diastrophé*) provocato dalla seduzione delle « cose »: sicché bisogna capovolgere le scelte suggerite dall'utile. Gli uomini, d'altra parte, non sono esposti al rischio assurdo di scelte illusorie: in loro germinano, sparsivi dalla natura, i « semi » del bene. Su questi proietta la sua luce il lume razionale (la *perfecta ratio*: che è valore oggettivo) il quale fa l'uomo capace di realizzare la propria vocazione di « essere » che aspira alla immortalità (assoluta affermazione dello spirito) e all'assimilazione alla divinità (alla *aeterna ratio*, che è la « dimensione eterna dell'aspirazione umana al meglio »).

Seneca a dispetto del suo pur inquieto pessimismo ha fede nella innata vocazione dell'uomo al bene. Ma, poiché solo la « totalità » del bene è salvezza, ciò comporta rifiuto di ogni compromesso nella accezione del bene e radicalità di scelta che porta l'uomo a grandezza nell'ambito della vita morale. Il bene che gli dei per natura « possiedono », l'uomo deve volerlo esprimendo la propria maturità morale. E se il bene voluto rifonda e consacra uno stato di *innocentia*, meglio è l'innocenza cui l'uomo perviene *peccando*, ma decidendo di attuare la *sapientia*, che l'innocenza di chi ignora il male e che precede la coscienza.

Vivere secundum naturam: adeguare la *ratio imperfecta* (asservita all'egoismo dell'animalità) alla *ratio perfecta* dell'universo. Questa adeguazione dipende dalla individuale libertà di scelta la quale, se attuata in conformità alla *sapientia* (*cognitio veri*), permette al *sapiens* il riscatto dal decadimento che caratterizza la storia dell'uomo, facendone un *artifex vitae*, protagonista di « un'autentica storia dell'umanità che è progresso nel bene », cammino verso la felicità.

Volontà e libertà: l'una, *voluntas benigna* fermamente legata alla *ratio*, valore essenziale dell'uomo; l'altra, « condizione primaria di ogni progresso etico », dell'educazione alla *sapientia*, condizione invalicabile perché l'*honestum*, il sommo bene, si possa attuare.

Velle: quale riconoscimento della bontà dell'ordine cosmico; come coerenza nell'azione e nel pensiero del *sapiens*, corrispondente alla coerenza della *divina ratio* con se stessa (*necessitas, fatum*). « L'uomo sarà *fatum, necessitas*, e dunque suprema libertà per se stesso, quando avrà fatto di sé ciò che dio è nell'universo » (p. 66). L'uomo deve compiere ciò che, nell'universo, è compiuto: assumendo la prospettiva dell'eterno, ponendosi in consonanza col ritmo del cosmo.

Questi i punti dottrinali sui quali poggia il magistero pedagogico di Seneca: vi si coglie l'intensa sua ansia di *prodesse* all'uomo dotato di ragione, comunicandogli il dono di verità vitali.

Si legge con molto interesse il cap. « Maestri e discepoli »: sulla funzione del maestro, in particolare, come *coactor, custos ed exemplar* (cioè, come oggettivazione della coscienza morale): funzione necessaria (anche se poi l'educazione deve farsi autoeducazione) perché il maestro si identifica col *sapiens* — un *sapiens* credibile —, ed è filosofo che attua per primo la coerenza tra il *dicere* e il *facere*, e la sua *sapientia* (*contemplativa e activa*) non degenera in mera *scientia*, né egli mira a fare dei *docti* più che dei *boni*.

Lungo e di faticoso impegno è il progresso morale; può durare tutta la vita: si è sempre dei *proficientes*. E la storia umana è storia morale, « storia dell'acquisto del bene »: essa ritma il procedere della attuazione della *sapientia*.

Ma qual è la via più efficace per « compiere una opera di trasformazione di sé » così ardua e, forse, nei risultati pensabile come vana?

È la questione del metodo alla quale la Bellincioni dedica un denso capitolo fermando l'attenzione sulle lettere 94 e 95, ora dalla stessa studiosa ampiamente commentate (ed. Paideia).

Ci si deve attenere alla via del rigorismo fondata solo sui *decreta* (i principi etici dai quali derivano tutte le possibili norme morali) o a quella dei *praecepta* (sentenze, massime, giustificate dall'esperienza e che la tradizione da sempre riconosce efficaci)? Oppure tutti e due i metodi sono da seguire perché a vicenda integrantisi (riferendosi i *decreta* al momento didattico, della speculazione, e i *praecepta* a quello parenetico e della prassi)? Il capitolo merita attenta lettura, oltretutto per

il rilievo che è dato alla posizione di Seneca rispetto a certo eccessivo intellettualismo etico di altri maestri dello stoicismo, e per le acute osservazioni sul rapporto tra *contemplatio* e *actio*, *disciplina* e *exercitatio*, *scientia* e *habitus animi*, tra la ricerca instancabile della verità e le pratiche « ascetiche » che non si esauriscono se non nella piena acquisizione del vero e del bene.

E i fini dell'educazione? Educare è restituire all'animo umano il retto orientamento (in molti casi sarà addirittura inversione di rotta), significa incentivare il ritorno alla natura mediante l'adesione razionale all'ordine e alla mente ordinatrice del cosmo; esige che si correggano storture di giudizio, che si conosca il male e lo si voglia estirpare, intervenendo nel giudizio sulle « cose » (*indifferentia*) con una valutazione morale sottratta a ogni possibilità di inganno. Ciò comporta l'impegno della volontà a pervenire all'autonomia morale: soprattutto nella lotta contro la *fortuna* che è, spesso, figura dell'« asservimento morale dell'uomo ». (Sulle correlazioni tra fato e fortuna — concetti opposti ma pure coincidenti — si leggano le meditate pp. 137 ss.). Lo spirito le è superiore, e deve esprimersi in suprema indipendenza fino alla morte (al suicidio, se necessario) che allo spirito garantisce la « radicale liberazione da ogni schiavitù ».

L'uomo deve disporre l'animo sempre in consonanza col fato, con la legge dell'universo. In definitiva, l'uomo deve fare di sé un dio. La tensione dello spirito è forza vitale che tende al bene assoluto, alla perfezione della razionalità. Solo così il tempo diventa « la dimensione — atemporale — in cui la *ratio* perviene alla sua pienezza », e si perfeziona « nella stabilità dell'eterno »: un fluire che, idealmente, si arresta quando vi irrompe la *sapientia*, quale valore assoluto, possesso pieno del vero bene in cui la vita si compie e « oltre il quale non vi è più storia ». Educazione all'immortalità, all'assoluto. Nella vita concepita come bene, e non come durata, si attua la vocazione umana all'essere, l'aspirazione alla razionalità perfetta, e cioè a mutare la natura umana in natura « divina ».

Questa sintesi sommaria del saggio della Bellincioni rischia di mortificarne i pregi di originalità e profondità. L'analisi del messaggio pedagogico di Seneca vi è condotta non solo con rigore metodologico e con ampiezza non altrove riscontrabile, ma anche con puntuale disamina filologica e semantica del lessico e del linguaggio specifici senecani: sempre ricchi di insospettiti risvolti intuitivi, di pause meditative, di logici approfondimenti che dilatano il pensiero in prospettiva spesso quasi inattesa.

Il libro è denso, pregnante: stimola alla riflessione sulla condizione esistenziale dell'uomo e sugli argini che la *sapientia* (che non è solo ideale dell'uomo antico) ha costruito o predisposto contro l'erompere delle forze devianti di ogni sorta di alienazione. Perciò, una cosa sembra evidente, alla lettura: e cioè che la pedagogia di Seneca

o la sua sensibilità di accurato educatore ai valori più alti della vita, non possono considerarsi un momento soltanto (e concluso) nella storia di questa disciplina dell'esistenza e neppure come una testimonianza soltanto di una severa, ma remota nel tempo, scuola di formazione umana. Ci sembra che lo spirito della vigorosa e ascetica proposta educativa di Seneca possa sentirsi, nella sostanza, attuale ed efficacemente riproponibile.

Lo studio della Bellincioni ha anche questo merito, non inferiore a quello dell'approfondimento filosofico-filologico del tema importantissimo: in pagine di sottile intuizione, di lucida indagine, in un discorso impegnato e duttile, puntuale ed esauritivo.

ANGELO BENEDETTI

P. SETÄLÄ, *Private Domini in Roman Brick Stamps of the Empire*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1977. Un volume di pp. 316.

L'autore esamina i bolli laterizi imperiali pubblicati nel *CIL* XV 1 e nei Supplementi rispettivamente dal Dressel nel 1891 e dal Bloch nel 1948, relativi a Roma ed al suo circondario. L'obiettivo che l'autore si prefigge è quello di ricostruire l'importanza sociale e politica della classe dei *domini*, cioè dei proprietari dei terreni, dove si trovavano le cave d'argilla e dove probabilmente avveniva anche il processo di produzione dei laterizi. L'analisi del Setälä si inserisce nel contesto della ricerca della scuola finlandese, diretta da Jaakko Suolahti e si richiama inoltre costantemente ai lavori dello Steinby¹ e dello Helen²: del primo, infatti, accetta la datazione delle *figlinae*, del secondo la definizione di « *dominus* » e di « *offinator* ». Nel cap. II, l'autore fornisce un'accurata prosopografia dei singoli *domini* (circa 200): la premessa metodologica su cui la fonda non è il criterio onomastico, ma un criterio storico-sociologico: di tutti i personaggi menzionati, infatti, viene ricostruita con il sussidio delle fonti letterarie la biografia. I risultati di tale lavoro prosopografico sono esposti al cap. III e forniscono dati di primaria importanza sulle connessioni e sulle alleanze (soprattutto per matrimonio) delle *gentes* all'interno dell'impero, dove i *domini* sia del ceto senatorio che equestre, occupavano le classi sociali più elevate. Molto inte-

ressante è anche la cospicua presenza di donne fra le *dominae*. L'esame dei bolli laterizi permette, infine, all'autore di tracciare nel cap. IV un quadro dei modi di trasferimento della proprietà terriera (eredità, matrimonio) per un periodo di circa tre secoli e di ricostruire molte generazioni di *domini*. La storia dei *domini* è, secondo il Setälä quella di importanti gruppi di *gentes* (ad es., la *gens* dei Domitii, degli Anni e degli Aurelii) dalle quali provennero alcuni imperatori del II e III secolo d.C. o comunque leaders politici o membri del *concilium principis*: dai bolli laterizi emergerebbe, quindi, che proprietà terriera ed influenza politica nell'impero romano erano spesso nelle mani della stessa persona a cui, anche se per conto di altri, faceva capo pure l'industria dei prodotti laterizi.

GABRIELLA AMIOTTI

G. PICONE, *L'eloquenza di Plinio*, Palumbo, Palermo 1978. Un volume di pp. 212.

Il saggio sull'eloquenza di Plinio vuole colmare una lacuna nella critica pliniana che, dall'800 ad oggi, ha trattato solo di sfuggita questo argomento. G. Picone esamina l'epistolario, da cui trae il materiale del suo lavoro, e fa opportuni raffronti col *Panegyricus*, l'unica orazione pliniana rimasta. Lo studio si divide in tre sezioni non titolate suddivise in capitoli dedicati ai vari aspetti dell'eloquenza pliniana.

Nel cap. I l'autore dà una vasta panoramica degli argomenti che tratterà, soffermandosi sull'impegno morale del giovane avvocato nell'attuare l'attività forense e sulla consapevolezza del ruolo di guida di chi possiede l'eloquenza nella realtà socio-culturale della Roma imperiale alla fine del I secolo d. C.

Il cap. 2 è dedicato alla preparazione e cultura dell'oratore. Un vero ritratto del *vir eloquens* in Plinio non esiste, ma appare chiaro dalla posizione che egli ha assunto in campo politico che l'oratore ideale è Plinio stesso. I precetti che risultano sono di derivazione ciceroniana e quintiliana, ma Plinio, sulla base della *scientia* e dell'*usus*, aggiunge qualche consiglio che gli viene dall'esperienza, quale quello di conferire *varietas* al discorso, di non riprendere mai dibattiti processuali interrotti, di rielaborare le arringhe prima della pubblicazione.

La conoscenza della storia rientra nel bagaglio culturale dell'avvocato: Plinio delinea le caratteristiche di storia ed eloquenza nell'*ep.* 5,8 a Titinio Capitone di cui G. Picone dà un ampio resoconto. Nel passo, molto controverso, riferisce *haec* all'eloquenza e *illa* alla storia. La tesi è criticamente documentata, ma non riesce a convincere: l'esegesi del Picone porterebbe ad un totale sovvertimento delle funzioni tradizionalmente assegnate ai due generi, *historia* ed *eloquentia*. E Plinio non era da tanto.

¹ M. STEINBY, *La cronologia delle figlinae doliarum urbane dalla fine dell'età repubblicana all'inizio del III secolo*, estratto da « *Bullettino della Comm. Arch. Comunale di Roma* », LXXXIV (1974).

² T. HELEN, *Organization of Roman Brick Production in the First and Second Centuries A. D. An interpretation of Roman Brick Stamps*, « *Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes Humanarum Litterarum* », 5, Helsinki 1975.