

fu il principio della ammirazione: tutto era bello, tutto doveva piacere. Questo spiega anche la posizione di un Cicerone, in apparenza così contraddittoria, quando acquista opere d'arte e si mostra, come rileva bene il B., il più fine critico d'arte che Roma abbia avuto, e dall'altra aggredisce nelle Veririne l'avidio e disonesto collezionista, « iste eruditus homo et graeculus » che si diletta di quelle cose che « forsitan nobis laevia et contemenda esse videantur » (4, 132).

Quando Cicerone è giurista parla secondo la sua personalità, di romano, di magistrato integerrimo, di cultore della legge, e in quei momenti ciò che non è connaturato alla antica educazione romana gli sembra sciocchezza, tutt'al più passatempo; quando invece si trova davanti alla cultura greca, come semplice individuo, egli « ammira » l'arte greca e ne acquista i prodotti. L'arte greca per lui non è qualche cosa di innato ma è acquisito, è addossato: è erudizione, se si vuole cultura, mai civiltà.

L'altro punto di fronte al quale si resta alquanto dubbiosi è la recisa affermazione

che nell'arte tarda romana non vi sia alcuna eco dei movimenti filosofici contemporanei, poichè è cosa totalmente estranea allo spirito romano. L'affermazione è troppo categorica e va alquanto attenuata. E' vero sì che non esiste una estetica romana che ispiri la formulazione dell'opera d'arte, nè poteva esistere. Ma è altrettanto vero che di teorie filosofiche contemporanee, specie quando esse abbiano un substrato di sistema scientifico, si hanno tracce, e che tracce, nelle arti contemporanee. Si pensi all'affresco palatino della sede dei Praecones che avemmo occasione di studiare or non è molto (« Rend. Pont. Acc. », XXIII-XXIV, 1947-49, p. 253) in cui è evidente la pratica applicazione di concetti scientifici, quali la prospettiva inversa e l'identificazione luce-colore, oscurità-forma, che sono anche largamente riecheggiate nella contemporanea filosofia plotiniana. Non sono però queste lievi riserve che possono in alcun modo trovarci dissenzienti da tutto il lavoro, che, lo ripetiamo, era necessario e nella sua realizzazione corrisponde appieno allo scopo.

MICHELANGELO CAGIANO DE AZEVEDO

G. SCARPAT, *Il discorso e le sue parti in Aristotele* (Studi grammaticali e linguistici, 1) Arona 1950, pp. 86, lire 400; id., *Il « Liber Psalmorum » e il « Psalterium gallicanum »* (Bibl. di Paideia, 5), Arona 1950, pp. 46.

L'interesse dello scrivente per questi lavori dello Scarpat fu propriamente richiamato dal secondo, di oggetto in qualche modo « biblico ». Ma non posso negare di aver letto con piacere e frutto anche il primo, a motivo specialmente del suo carattere di investigazione su un problema di grammatica generale. L'A. studia la nozione delle parti del discorso e del discorso stesso nella dottrina di Aristotele, che attraverso i suoi ripetitori e commentatori esercitò tanta influenza sulla formazione della terminologia posteriore, riferendosi anzitutto alla difficile

operetta aristotelica *De Interpretatione*, di cui in fondo al libro è data un'accurata edizione con traduzione italiana e commento. All'occasione lo Scarpat studia la versione esatta di alcune parole, analizza interessanti definizioni di concetti generali, p. es. della « copula », del linguaggio come entità convenzionale (sarebbe solo da aggiungere, credo, che è una convenzione *sui generis*, perchè i suoi termini da coloro che la ritengono non furono scelti spontaneamente), esemplificazioni interessanti da varie lingue, specialmente dal greco, allusioni polemiche, ecc.

C'è una certa abbondanza di considerazioni filosofiche: spesso sono citati e discussi autori come Boezio e San Tommaso: ma questa era l'esigenza del soggetto preso a trattare. Del resto il concludersi dell'età dei neogrammatici fu segnata da un gusto a far della filosofia sul linguaggio, al quale gusto nei decenni successivi i linguisti hanno forse mostrato sempre maggior inclinazione.

Vorrei ora trattenermi su un particolare, l'interpretazione di una frase di Aristotele, che si trova all'inizio di questo studio: quella di *Poet.* 1456, b, 20-21, in cui lo Stagirita elenca in ordine crescente, dalla « lettera » e la « sillaba » al λόγος, gli elementi costitutivi di una λέξις. Lo Scarpat esamina le proposte di versione di λόγος, preferendo per conto suo « frase ». Va bene: ma ci dice lui stesso che per Aristotele è λόγος anche Ἰλιάδ. E allora che cosa è la λέξις? L'interesse per questa questione viene allo scrittore da un argomento su cui egli ebbe occasione di parlare a un congresso di biblisti: il contesto era a carattere teologico-esegetico; si trattava della questione « mezzi » (umani) con cui il pensiero biblico (rivelazione) si esprime: parole, frasi. E i giudizi? I ragionamenti? I trattatisti di Ermeneutica biblica non si sono occupati abbastanza a fondo di questo problema, che in sede teologica avrebbe applicazioni assai importanti. Il mezzo espressivo a carattere « convenzionale » probabilmente non va limitato alla frase, come entità massima, oltre la quale si ha solo più creazione soggettiva, ma forse si può estendere in dati casi a interi « periodi » e anche di più (l'esegeta pensa al problema dei « generi letterari », nel senso che l'espressione ha nelle questioni bibliche). Leggendo la citazione dalla *Poetica* ho pensato che Aristotele era con me: il λόγος è una parte della λέξις, è un mezzo di espressione, di cui colui che lo usa è « creatore » (e di cui, per la mia applicazione teologica, è responsabile), fino a un certo punto; è una « frase » più ampia, una

« parola » più estesa. Allora vorrei domandarmi se per caso il concetto di λόγος non sia relativo all'estensione di quello di λέξις: qualche cosa di più che la parola (come volume fonico e come capacità di esprimere atteggiamenti soggettivi di animo e di pensiero), ma di meno che la λέξις, a cui veramente e solamente va riconosciuto il carattere di prodotto individuale, frutto della creatività del parlante.

Probabilmente nella definizione di λέξις Aristotele avrebbe incluso l'idea di « complesso di parole, frasi, con cui si esprime una verità »; e avrebbe ammesso che come una « verità » in senso completo può essere espressa in un giudizio (proposizione), o in molti giudizi (un intero libro), così la λέξις sarebbe suscettibile di avere varia estensione. Conseguentemente cambierebbe senso il λόγος. In casi come quello che lo Scarpat dice molto bene a p. 38 ss. la λέξις può essere contenuta in una sola parola: e allora non c'è un'unità componente λόγος; ma forse anche tutto il suo studio è solo tutto una λέξις, che conterà molti λόγοι. Non è qui il caso di insistere ancora a cercare altre espressioni (la materia è abbastanza astrusa), ma vorrei domandare al collega se sarebbe alieno dal riesaminare il pensiero di Aristotele nel senso accennato, anche a mio profitto.

Il secondo studio sul « Liber Psalorum » era in origine una relazione per una rivista, ampliata poi con una certa premura per farne il fascicolo. Ci sono diverse osservazioni interessanti, ma perchè la trattazione sia veramente utile, la materia dovrebbe essere ripresa, tenendo conto di quello che sono testi biblici, tradizioni antiche, latino biblico, argomenti tutti che esulano dalla competenza del comune filologo.

Formuliamo molti auguri per la prosecuzione degli studi dell'autore, che con questi saggi ci ha dato sì belle promesse.

P. G. RINALDI