

Renato de Filippis

Bellezza, retorica e linguaggio: attorno al principio dell'*aptum* nell'alto Medioevo

Abstract

In the system of rules of the ancient ars rhetorica, the principle of decor or aptum is fundamental, yet often misunderstood; according to this principle, beauty is, above all, that which is "appropriate" to the context, the register of writing and the arguments to be supported. This essay aims to demonstrate how this concept, which medieval aesthetics acquired from Augustine of Hippo, is as indispensable for understanding the aesthetics of the medieval written page as that of pulchrum; indeed, the two elements seem to refer to two different but complementary concepts of beauty, one quantitative and the other qualitative. The thesis is supported with examples from Augustine himself, Raterius of Verona and Pier Damiani.

Keywords

Medieval aesthetics, Late antique aesthetics, Rhetoric

Received: 01/09/2025

Editing by: Alice Giuliani

© 2025 The Author. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0.
rdefilippis@unisa.it (Università del Salento)

1. Introduzione

In questo saggio mi propongo di dimostrare come, nella produzione scritta altomedievale composta secondo le regole dell'*ars rhetorica*, sia centrale dal punto di vista estetico il principio del *decor* o *aptum*, spesso trascurato dagli studiosi, in funzione del quale è bello anzitutto ciò che è “appropriato” al contesto, al registro scrittorio e alle tesi che si intendono sostenere. Il “semplice” concetto di bellezza come ordine, come “disposizione numericamente proporzionata”, non appare infatti sufficiente a dare ragione di alcuni testi che, nell'intenzione dei loro autori, dovevano comunque apparire “belli” (quantomeno in relazione alla loro funzione), ma non risultano, appunto, “ordinati” secondo corrispondenze matematiche. Entrambe queste concezioni della bellezza sembrano risalire, almeno per quanto riguarda l'alto Medioevo occidentale, ad elaborazioni di Agostino. La linea interpretativa che qui si sostiene considera sia il *pulchrum* che l'*aptum* come differenti specie di un'unica bellezza, intesa nel primo caso come intrinseca e quantitativa (in senso lato), e nel secondo come estrinseca (nel suo relazionarsi ad altro) e qualitativa.

2. Ordine e bellezza nella retorica altomedievale

“Mai come nella sapienza medievale la bellezza viene colta nella percezione, nell'oggetto, di un'organizzazione ordinata e compiuta, a sua volta parte costitutiva di un più ampio e imprescindibile ordine universale, alla cui realizzazione contribuisce ogni cosa che è” (d'Onofrio 2013: 37). Questo caposaldo della riflessione estetica dell'età di mezzo, riassunto in poche, incisive parole da Giulio d'Onofrio nella sua *Storia del pensiero medievale*, ha il proprio presupposto negli scritti di Agostino, su tutti il *De ordine*. Per l'ipponate la bellezza, che è una delle strutture fondamentali dell'essere, va riconosciuta appunto nell'*ordo*, o ancora meglio in quella che, con Werner Beierwaltes, possiamo chiamare *aequalitas numerosa*: se la condizione fondamentale dell'essere bello è l'avere una bella *forma*, “l'organizzazione compiuta” di cui parla d'Onofrio, essa si genera quando le parti di un tutto stanno in una sorta di corrispondenza matematica fra di loro, producendo relazionalità e unità che possono essere sia “esterne”, nel semplice instaurarsi di una *congruentia partium* che appaga il mero *sensus* corporeo, sia “interne”, quando il soggetto che le osserva coglie, in senso intellegibile, le idee di armonia, corrispondenza, simmetria e uguaglianza che esse richiamano e sottintendono. Secondo Beier-

waltes è quindi proprio il numero (inteso sia in senso quantitativo che qualitativo) a determinare la bellezza: esso soltanto, nella propria funzione ordinatrice, può creare quella *convenientia* che è indizio e segno del bello. Lo studioso tedesco fonda la propria interpretazione su un tale numero di occorrenze agostiniane da renderla particolarmente salda (Beierwaltes 1975)¹. Infatti, nonostante i notevoli progressi degli studi negli ultimi cinquanta anni, essa è ancora largamente accettata, o quantomeno data per presupposta.

Questa concezione filosofica, saldamente radicata all'autorità agostiniana, e perfettamente funzionale al paradigma di pensiero in cui si muovono pressoché tutti i pensatori occidentali almeno fino ad Anselmo d'Aosta, sembra non avere rivali né alternative per buona parte dell'età di mezzo: sarebbe dunque lecito attendersi una identica impostazione nell'ambito della produzione scritta – il che, almeno per l'alto Medioevo, significa in tutte le composizioni prosastiche di elevato livello culturale (la poesia segue, come è noto, altre leggi) redatte secondo le regole dell'antica *ars rhetorica*, che è proprio Agostino a traghettare nel pensiero cristiano (de Filippis 2013: 211-93). Attraverso la lunga serie di transizioni e trasformazioni che la adattano al mondo medievale, l'oratoria ciceroniana trova infatti un campo privilegiato di espressione, già dal tardo Antico, nella produzione scritta piuttosto che nella declamazione forense e politica (Moos 1993: 234-5). Tutti i generi scrittori dell'epoca, che vanno dall'epistolografia alla trattatistica teologica, e utilizzano un latino relativamente immutabile (in quanto lingua che, non essendo più utilizzata per la comunicazione quotidiana, subisce un marcato processo di formalizzazione), seguono dunque le stesse regole tecniche e, per forza di cose, pressoché gli stessi criteri estetici, che vengono inoltre immaginati, secondo la mentalità dell'epoca, come fissi e universali.

Nel corso di tutto l'alto Medioevo non è in effetti difficile individuare, come prospettato, un parallelismo *ordo = numerus = pulchritudo* in tante opere e in tanti passaggi letterariamente cesellati e organizzati secondo principi di raffinata composizione, il cui fascino sta proprio nell'utilizzo consapevole, da parte dei loro estensori, di strategie e figure retoriche quali l'inclusione, il chiasmo, gli effetti di ripetizione: sono essi a rendere determinati passaggi belli proprio perché "geometricamente disposti" – anche se questo ordine potrebbe, a una prima e superficiale lettura, sfug-

¹ Questi i *loci* agostiniani individuati da Beierwaltes: *De ordine*, II, 11, 33: 125, 67-126, 80; *De quantitate animae*, 8, 13-9, 14: 145-8; *Epistula ad Celestinum*, 18, 2: 45, 10-27; *De musica*, VI, 13, 38: 82, 3-84, 16; *De vera religione*, 30, 55-56: 223, 30-224, 77.

gire alla percezione (e forse ancor di più al senso estetico) del pubblico contemporaneo. Fra i tanti casi che sarebbe possibile citare, dal luogo dell'VIII libro delle *Confessiones* dove Agostino narra la propria conversione (Augustinus 1990: 131-32), alla *Deploratio virginitatis male amissae* in cui Anselmo d'Aosta ha forse raggiunto le vette del proprio estro compositivo (Anselmus Cantuariensis 1946: 80-3), passando magari per la terza prosa del libro I della *Consolatio* di Boezio, in cui Filosofia dichiara che non abbandonerà mai il suo antico discepolo (Boethius 2005: 9-11), quello forse più eclatante viene da uno scritto relativamente poco noto, i *Synonyma de lamentatione animae peccatricis* di Isidoro di Siviglia. L'opera, in due libri e composta sul modello dei *Soliloquia* agostiniani, è costituita da raffinatissimo dialogo fra Isidoro stesso e la sua anima, che dibattono insieme su vari temi di spiritualità, in una progressiva ascesa interiore del pensiero, fino al raggiungimento di un'unione mistica con Dio (Fontaine 1965; Elfassi 2005). Per i criteri retorici altomedievali, la simmetria fra bellezza, ordine e linguaggio raggiunge qui vette difficilmente eguagliabili. Proviamo a vedere, a titolo esemplificativo, le prime righe dello scritto: di esse si offre anche una traduzione italiana, per mostrare come, inevitabilmente, nella resa in un'altra lingua sia molto complesso riprodurre tutti gli effetti stilistici dell'originale.

"Anima mea in angustiis" (Bar 3, 1) est, spiritus meus aestuat, cor meum fluctuat. "Angustia animi possidet me" (Is 21, 3), angustia animi adfligit me. Circumdatus sum enim malis, circumseptus aerumnis, circumclusus adversis, obsitus miseriis, opertus infelicitate, oppressus angustiis. Non reperio uspiam tanti mali per-fugium, tanti doloris non invenio argumentum, evadendi calamitatis indicia non comprehendo, minuendi doloris argumenta non colligo, effugiendi funeris vestigium non invenio. Ubique me infelicitas mea persequitur, domi forisque mea calamitas me non deserit.

"La mia anima è in angustie", il mio spirito è inquieto, il mio cuore è turbato. "L'angustia dell'animo mi possiede", l'angustia dell'animo mi affligge. Infatti sono circondato dai mali, cinto dalle afflizioni, circoscritto dalle avversità, occupato dalle miserie, oppresso dall'infelicità, oberato dalle angustie. Non scorgo da nessuna parte rifugio a tanto male, non trovo argomenti per tanto dolore, non scopro indizi per sfuggire alla calamità, non raccolgo argomenti per diminuire il dolore, non ravviso traccia per evitare la rovina. Ovunque mi segue la mia infelicità, dentro e fuori la mia calamità non mi abbandona. (Isidorus 2009: 6, 27-35; tutte le traduzioni di questo saggio, salvo dove diversamente indicato, sono dell'autore).

Quella che, a un primo sguardo, può sembrare semplice ridondanza stilistica, ormai del tutto estranea al nostro gusto estetico, è invece in Isidoro

una scelta consapevole e uno sfoggio di competenze letterarie che ha pochi paragoni anche nella sua stessa epoca. Nel breve spazio di queste righe l'autore si serve infatti, in modo apparentemente spregiudicato e funambolico, delle più raffinate risorse che poteva offrirgli la teoria delle *exornationes* retoriche diffusa dai manuali dell'epoca: per tre volte utilizza una *interpretatio*, cioè una variazione sinonimica, dapprima del soggetto dei primi tre incisi (*anima, spiritus, cor*), poi del verbo principale delle proposizioni (*commata*) al centro del periodo (*non reperio, non invenio, non comprehendo, non colligo, non invenio*), e infine degli avverbi di luogo che concludono la pericope (*ubique, domi forisque*); combina assieme epanafore (*repetitiones*) e antistrofi (*conversiones*) nella figura della *complexio*, facendo iniziare e terminare numerosi incisi (*cola*) con gruppi di lettere identici (*circumdatus malis – circumseptus aerumnis – circumclusus adversis – obsitus miseriis – oppressus angustii*); sfrutta la *tractio* nel ripetere elegantemente lo stesso soggetto, *angustia animi*, in due espressioni contigue; si concede addirittura la rara *exornatio* chiamata *πολύπτωτον*, declinando in quattro casi e generi differenti il pronome possessivo *meus* e il corrispondente pronome personale *me* (*anima mea – spiritus meus – cor meum – possidet me*); costruisce inoltre la maggior parte degli incisi con lo stesso numero di sillabe, generando quindi quelli che, già nella teoria romana, sono definiti *isocola* o *conpares*; e l'affollata compresenza di tutti questi effetti crea naturalmente ulteriori parallelismi e richiami fonetici, che nel loro complesso costituiscono addirittura un'altra figura, la *expolitio*.

È difficile determinare su quale testo Isidoro si sia formato nell'acquisire tale stupefacente padronanza della teoria delle figure retoriche: il trattato più chiaro ed esaustivo in merito, l'anonima *Rhetorica ad Herennium*, composta con ogni probabilità negli anni '80 del I sec. a.C., quasi certamente non era disponibile al suo tempo in Spagna (de Filippis 2013: 31-8). In ogni caso, molti manuali classici e tardo-antichi cui egli avrebbe potuto avere accesso la riprendevano come fonte, e contenevano sezioni più o meno ampie dedicate alle *figurae*². L'origine di questa competenza

² Si fornisce, per maggiore chiarezza, l'elenco delle definizioni delle figure citate secondo la *Rhetorica ad Herennium*, ed. G. Calboli. Si vedano rispettivamente: IV, 28, 38: 332, 10-11: "Interpretatio est, quae non iterans idem redintegrat verbum, sed id commutat, quod positum est, alio verbo, quod idem valeat"; IV, 13, 19: 305, 1-2: "Repetitio est, cum continenter ab uno atque eodem verbo in rebus similibus et diversis principia sumuntur"; IV, 13, 19: 305, 16-17: "Conversio est, per quam non (...) primum repetimus verbum, sed ad postremum continenter revertimur"; IV, 14, 20: 306, 6-8: "Complexio est, quae utramque complectitur exornationem, et hanc [sc. la *repetitio*] et quam ante exposuimus [sc. la

è, a conti fatti, un aspetto secondario: colpisce piuttosto lo straordinario sforzo isidoriano, che risulta difficile derubricare a semplice *gioco letterario* – la stessa, ingrata accusa di cui spesso, ad esempio, è stato investito *La disparition* di George Perec. Dietro queste acrobazie verbali c'è una teoria speculativa forte, e ignorarla comporta un fraintendimento complessivo dei *Synonyma* e di analoghe composizioni altomedievali. Dalla sua ottica, qui Isidoro sta *creando bellezza*; così facendo, sta già *facendo "filosofia"*³.

Questo luogo isidoriano, dunque, sembra seguire alla perfezione il principio estetico di Agostino così come è espresso da Beierwaltes: la bellezza di un ente – in questo caso, un testo letterario – sta nella sua struttura, nella sua *forma*, e si manifesta quando le sue parti stanno in corrispondenza armonica fra di loro. E questo genera una importante conseguenza speculativa: come il mormorio del ruscello che attira l'attenzione di Agostino all'inizio del già citato *De ordine* (Augustinus 1970: 89, 27-90, 49), anche la letteratura retoricamente fondata diventa segno dell'ordine del mondo, in cui le asperità si conciliano in una perfezione superiore, che nel creato è quella di Dio, ordinatore dell'universo, detentore della superiore verità, luogo delle idee che tutto regolano e distribuiscono, mentre sulla pagina scritta è quella dell'autore raffinato, capace di utilizzare le tecniche dell'eloquenza, e di disporre il proprio testo

conversio], et ut repetatur idem verbum saepius et crebro ad idem postremum revertamur"; IV, 13, 19: 307, 5-6: "Traductio est, quae facit, uti, cum idem verbum crebrius ponatur, non modo non offendat animum, sed etiam concinniores orationem reddat"; IV, 20, 27: 317, 8-9: "Compar appellatur, quod habet in se membra orationis (...) quae constant ex pari fere numero syllabarum". L'*auctor* non tratta come figura a sé il πολύπτωτον, ma ne fa una delle specie della *adnominatio* o paronomasia; si veda IV, 22, 30-31: 321, 9-15: "Tertium genus [sc. di paronomasia] est, quod versatur in casum commutatione aut unius aut plurimum nominum. Unius nominis hoc modo: 'Alexander Macedo summo labore animum ad virtutem a pueritia confirmavit. Alexandri virtutes per orbem terrae cum laude et gloria vulgatae sunt. Alexandrum omnes maxime metuerant, idem plurimum dilexerunt. Alexandro si vita data lognior esset, trans Oceanum Macedonum transvolassent sarisae'". Per l'*expolitio*, traducibile forse in italiano come "rifinitura" (così la rende Vincenzo Licitra nella sua traduzione italiana di Murphy 1974, p. 421), si veda ancora la *Rhetorica ad Herennium*, IV, 42, 54: 361, 4-8: "Expolitio est, cum in eodem loco manemus et aliud atque aliud dicere videmur. Ea dupliciter fit: si aut eadem plane dicemus rem, aut de eadem re. Eandem rem dicemus, non eodem modo – nam id quidem obtundere auditorem est, non rem expolire – sed commutate. Commutabimus tripliciter: verbis, pronuntiando, tractando".

³ In questa sede non è certo possibile entrare nella *vexata quaestio* su cosa significhi *filosofia* nell'alto Medioevo: consapevole di operare una semplificazione, utilizzo qui il termine fra virgolette, a indicare che faccio riferimento generico alla speculazione (essenzialmente logica e teologica) di quest'epoca.

secondo le ferree leggi ciceroniane, creando un tessuto perfetto a chi sappia coglierne i nessi – esattamente come, ancora nel dialogo agostiniano, la perfezione del pavimento a mosaico può essere colta soltanto da chi sappia osservare l’equilibrata e perfetta disposizione di tutte le tessere (Augustinus 1970: 91, 1-92, 27). La bellezza della composizione letteraria, insomma, celebra plasticamente la bellezza dell’universo e il suo Creatore.

Questa bellezza, per certi versi, può anche essere una sorta di “arma” per difendere tesi e posizioni della cristianità, ad esempio per riportare all’“ordine” (metafisico, ma anche sociale e culturale) chi sta deviando dalle regole dell’ortodossia: il maestro altomedievale di questa interessante strategia può certamente ritenersi Pier Damiani (1007-1072). Chi scrive si è soffermato più volte sulla perizia scrittoria di questo interessantissimo personaggio, e non intende ripetere qui quanto è possibile leggere in altre sedi; tuttavia può essere utile riportare almeno un passo già esaminato in passato, ma con altri intenti (de Filippis 2018). Nel *Dominus vobiscum*, lettera probabilmente datata alla prima metà degli anni ‘50 dell’XI secolo, il monaco si interroga su un problema teologico per lui non di poco conto: gli eremiti, da soli nelle proprie celle, devono o meno recitare al plurale gli uffici divini, così come tramanda la tradizione? Al di là della risposta alla questione, e cioè che le forme al plurale sono perfettamente lecite, perché dove c’è un solo cristiano che prega lì si trova tutta la comunità universale dei credenti, è interessante notare che, in apertura del testo, Pier Damiani si esibisce in un pezzo di notevole levatura retorica, che attacca, assieme a coloro che hanno *curiositates* invadenti e inopportune, tutta la cultura classica, retorica compresa:

His itaque questionum vallatus angustiis ad angelum meum iuxta consuetudinem redeo, ad fontem non Tullianae eloquentiae, sed divinae potius sapientiae trito calle recurro. Platonem igitur latentis naturae secreta rimantem respuo, planetarum circulis metas astrorumque meatibus calculos affigentem, cuncta etiam spherici orbis climata radio distinguentem Phytagoram parvipendo, Nichomachum quoque tritum ephemeridibus digitos abduco, Eucliden perplexis geometricalium figurarum studiis incurvum aequae declino, cunctos sane rhetores cum suis coloribus et entimemantibus indiscrete pratero, omnes dialectictos cum suis syllogismis et sophisticis cavillationibus indignos hac questione decerno. Tremant gymnici suam iugiter amore sapientiae nuditatem, querant Peripatetici latentem in profundo putrei veritatem. Ego summam a te veritatem quero, illam videlicet, quae de terra orta est, non iam in puteo ignobiliter latitantem, sed omni manifestam mundo, perpetua in caelis maiestate regnantem. Quid mihi insanientium poetarum fabulosa commenta? Quid mihi tumentium tragicorum cothurnata discrimina? Desinat iam comicorum turba venena libidinum crepantibus buccis effluere, cesset

satiricorum vulgus suos clarnos carptorie detractationis amaris dapibus onerare. Non mihi Tulliani oratores accurata lepide urbanitatis trutinant verba, non Demostenici rhetores capcioso suadele argumenta versuta componant. Cedant in suas tenebras omnes terrene sapientie fecibus delibuti, nil mihi conferant sulphureo caliginose doctrine splendore cecati. Christi me simplicitas doceat, vera sapientium rusticitas ambiguitatis mee vinculum solvat. "Quia enim", iuxta Pauli vocem, "non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes" (1 Cor 1, 21) (Petrus Damiani 1983: 251, 11-252, 11).

Pertanto, assediato da tali dubbi, ritorno, come di solito, al mio angelo, ricorrendo, attraverso un sentiero battuto ed aspro, alla fonte non tanto della eloquenza ciceroniana, quanto piuttosto della sapienza divina. Non mi interessa Platone che scruta i segreti della natura; non tengo in alcun conto Pitagora che determina le misure delle orbite dei pianeti, calcola i movimenti degli astri e distingue in base al radiante tutti i climi della sfera terrestre. Rinunzio a Nicomaco che si logora le dita sulle sue effemeridi; rifuggo del pari da Euclide, curvo a studiare le complicate figure della sua geometria. Evito senza distinzione tutti i retori con i loro colori e i loro entimemi; reputo indegni di tale questione tutti i dialettici, con i loro sillogismi e sofismi. I frequentatori dei ginnasi rabbriviscano pure, visto che vanno nudi per amore della sapienza, cerchino pure i Peripatetici la verità nascosta nel profondo di un pozzo. Io invece cerco da te la Verità suprema: la verità germogliata dalla terra, che non sta vergognosamente nascosta nei pozzi, ma è manifesta al mondo e regna nei cieli in eterna maestà. A che mi servono le favole dei poeti con il loro delirio? A che mi valgono le lotte grandiose dei tragici con tutto il loro odio? Smetta ormai la turba sboccata e gracchiante dei comici di sputare il veleno delle libidini; cessi la schiera volgare dei satirici d'imbandirmi i suoi piatti amari di diffamazione e di calunnia. Gli oratori seguaci di Cicerone non vengano a sedurmi con i loro periodi accurati, pieni di ricercate eleganze, né i retori seguaci di Demostene vengano ad imbastirmi argomentazioni elaborate di eloquenza capziosa. Ritornino nella notte tutti coloro che sono tronfi della loro sapienza mondana, che è spazzatura: non mi giovano a nulla, accecati come sono dai bagliori sulfurei di un'oscura dottrina. La semplicità di Cristo m'illumini, la schiettezza dei veri sapienti mi liberi dai miei dubbi, secondo quanto dice Paolo: *Poiché, infatti, il mondo con tutta la sua sapienza non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione.* (Pier Damiani 2001: 115)

Il passo, denso di elementi retorici quasi al pari di quello dei *Synonyma*, impreziosito di *interrogationes*, attraversato dagli *isocola*, ritmato dalle antistrofi, per il gusto medievale doveva avere una bellezza impetuosa, ben diversa da quella aggraziata di Isidoro, ma comunque efficace: in esso, la retorica ha in sé una forza argomentativa che non necessita di argomentazioni logiche per convincere della tesi proposta. Dal punto di vista del Damiani, la cultura classica e la retorica pagana turbano e mettono in pericolo la *sancta simplicitas* dei cristiani: è lecito quindi utilizzare l'o-

ratoria contro se stessa, in modo da ristabilire l'ordine scosso da una sapienza non opportuna. L'obiettivo finale, per quanto raggiunto con mezzi e, per così dire, angolazione diversa rispetto a Isidoro, è lo stesso: una celebrazione, non meramente letteraria ma speculativamente fondata, dell'assetto che il Creatore ha attribuito al mondo.

3. *La rottura dell'ordine: un esempio da Raterio di Verona*

Il linguaggio degli autori altomedievali esperti di retorica sembra dunque voler riflettere l'ordine cosmico. Date queste premesse, sarebbe lecito attendersi ovunque, in tutti coloro che accettano e applicano questo paradigma, il parallelismo *ordo = numerus = pulchritudo*; tuttavia non è difficile notare, in modo piuttosto sorprendente, come esso appaia talora disatteso. L'inizio della cornice allegorica del *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, che sembra intenzionalmente sfidare la pazienza del lettore moderno con un continuo accumularsi di incisi e giri di frase che rendono diversi periodi involuti e interminabili (Martianus Capella 2014: 3-4); gli insulti e l'intenzionale ricerca del *brutto* e del grottesco da parte del retore lombardo Anselmo di Besate (morto dopo il 1048), cappellano della corte di Enrico III, nella sua singolarissima *Rhetorimachia*; le peripezie linguistiche della *Phrenesis* di Raterio di Verona (890 ca.-974), che attua una decostruzione del tessuto letterario degna di certi esiti contemporanei della ricerca filosofico-linguistica (Oldoni 1991), sfuggono completamente a questa classificazione. Particolarmente interessante si rivela quest'ultimo testo, composto nel 955-956 e giuntoci in forma frammentaria; si trattava in origine una collezione di brevi componimenti indirizzata ai nemici dell'autore, alle cui accuse di essere *phreneticus*, con mezzo millennio di anticipo su Erasmo da Rotterdam, Raterio rispondeva ironicamente con invettive e apologhi simulanti, appunto, la scrittura di un folle. Ecco uno dei punti in cui Raterio invoca la propria stessa, presunta pazzia: una traduzione italiana non può che essere oggettivamente insufficiente, dato il livello estremo di competenza retorica dispiegato e la sostanziale impossibilità di riprodurre tutte le raffinatezze in una lingua diversa dal latino.

O vesana Phrenesis! O phrenetica prudentis iuxta arbitrium vesania! Tuas deplorare non suffeceris miseras – et Sedeciae regis ante annos iam plus mille iuste inflictas planxisse non pudebat, socors, erumnas. Sed visa est forsitan tibi, neque in hoc phrenetica penitus, desipuisse lascivia? Sed multos cum Gregorio [sc. Ma-

gno] hodierni temporis Sedecias, non istum tantummodo deploravisse, unde et quibusdam eius exemplo, prosecuta es, misere contigisse, ut videntes non videant et audientes non intelligant, quorum profecto cacumine visum tibi est contingere quivisse, ut tam perspicuo divinae legis renisu tam nequiter expulsus, solemniter inthronizatus qui fuerat, et non ab aliis sed ab eisdem suis incardinatibus, sibi legaliter credito, deplanxisse quem tantopere coeperas, fuerit presulatu. (Rathorius Veronensis 1984: 209, 394-406)

O insana frenesia! O frenesia, insana per chiunque sia dotato di senno! Non fosti paga di compiangere le tue miserie – non fu per te motivo di vergogna, o indolente, l'aver pianto le sciagure del re Sedecia, inflitagli, a ragione, mille anni or sono. Hai forse creduto – e in questo non sei stata completamente delirante – di essere impazzita per lascivia? Tuttavia hai voluto deplorare, con Gregorio, molti Sedecia del nostro tempo, e non soltanto costui; da quel momento, e sul suo esempio, ad alcuni di quelli che, raggiunta la gloria, ti è parso potessero arrivare a te, è toccato miseramente che pur avendo occhi non vedessero, e pur avendo orecchi non intendessero; a tal punto che hai iniziato a compiangere così tanto colui che, un tempo solennemente incoronato, pur trovandosi nello splendore chiarissimo della legge divina, è stato altrettanto ignobilmente spodestato (e non da altri, ma da proprio da quelli che lo avevano insediato!) da quel seggio episcopale che gli era stato regolarmente affidato⁴.

Con la *Phrenesis* ci troviamo di fronte a un caso eguale e contrario rispetto a quello dei *Synonyma*: lo scritto di Raterio, sicuramente anch'esso composto secondo le regole della retorica, sfida apparentemente (e in modo radicale) ogni pretesa di ordine, e con ricchissima abbondanza di iperbatì, asindeti, cambi improvvisi di soggetto decostruisce la frase, le strutture sintattiche, le stesse *figurae* fino a rischiare l'incomprensibilità testuale, in quella che sembra una ricerca consapevole della sregolatezza compositiva. Come accennato, questo caso tipico non è certo l'unico della sua epoca, e in cifra generale si può anche osservare come esempi simili siano particolarmente caratteristici della fine dell'alto Medioevo, quando il paradigma gnoseologico dei secoli precedenti comincia a crollare.

4. L'*aptum*: una bellezza funzionale

Il semplice concetto di *ordo*, almeno se inteso come armonia e corrispondenza, non sembra quindi sufficiente a descrivere il criterio estetico

⁴ Ringrazio sentitamente la dottoressa Francesca Artemisio, dell'Università degli Studi di Salerno, per avermi supportato nella traduzione di questo passaggio. Si intende naturalmente che eventuali sviste e imperfezioni sono da attribuire unicamente al sottoscritto.

della letteratura altomedievale né la sua idea di bellezza. A confermarlo, una interrogazione delle fonti retoriche disponibili fra 350 e 1050 circa sembra mettere in luce, in modo insistente, una differente nozione tecnica relativa all'ambito in questione: quella di *decor* (talvolta anche *decorum*) oppure, con un termine molto più raro, ma forse più calzante, *aptum*. Già teorizzato da Aristotele nella *Retorica* (Aristoteles 1969: III, 7, 1408ab) quale *πρέπον*, che deve accompagnare nelle sue varie sfumature ogni forma di eloquenza perché risulti "confacente" ai propri scopi, e recepito poi da Cicerone, che lo menziona nell'*Orator* (Cicero 1980: 22, 14-23, 3) e nel *De oratore* (Cicero 1969: 351, 15-352, 15), e da Quintiliano, che gli dedica tutto il capitolo I del libro XI dell'*Institutio oratoria* (Quintilianus 1907: 292-313; in particolare 294, 14-296, 3), quale elemento indispensabile della composizione retorica, che deve essere sempre orientata soggettivamente (nel modo di esprimersi dell'oratore a seconda dei vari momenti e passaggi della causa) e oggettivamente (nell'adattarsi a esigenze e aspettative del pubblico), l'*aptum* è teorizzato, o almeno menzionato, da tutti i maggiori trattatisti delle epoche successive. Lo troviamo anzitutto nei cosiddetti *rhetores latini minores* attivi fra IV e VI secolo, quel gruppo di trattatisti che, in modo spesso inconsapevole, tiene viva la tradizione retorica latina nei difficili decenni delle invasioni barbariche: Fortunaziano (Fortunatianus 1979: 162-4), Giulio Vittore (Iulius Victor 1980: 93, 21-27), Sulpicio Vittore (Sulpicius Victor 1964: 320, 1-8), Giulio Severiano (Iulius Severinianus 1995: 73, 9-75, 7). La nozione, attraverso canali non più sempre identificabili, passa poi in Prisciano (Priscianus 1987: 33, 3-16) e in Gregorio Magno (l'intero III libro della *Regula pastoralis* si fonda su questo principio, si veda in particolare Gregorius Magnus 1992: 258, 1-259, 22), per giungere, all'inizio del IX secolo, e in un'Europa ormai pienamente cristiana, fino a Rabano Mauro (Rabanus Maurus 1996: 470, 1-471, 1). L'idea attraversa quindi tutta la precettistica altomedievale, e a ben guardare non è assente nello stesso Agostino, che vi dedica alcune pagine del *Contra Cresconium* (Augustinus 1909: 325, 27-326, 11) e la pone alla base del *De catechizandis rudibus*, trattatello in cui chiarisce all'amico Deogratias le varie modalità con cui presentare oralmente le prime verità di fede alle differenti tipologie di neofiti (per l'importanza del testo dal punto di vista retorico si veda de Filippis 2013: 282-7). Il principio è forse formulato nel modo più chiaro e conciso dal sopracitato Giulio Vittore, tecnografo del quale sappiamo pochissimo, probabilmente attivo in Gallia alla metà del secolo IV (de Filippis 2013: 164-72):

Ut enim in vita, sic in oratione nihil est difficilius, quam quid deceat videre: πρέπον appellant hoc Graeci, nos dicamus sane decorum, de quo praeclare et multa praecipuntur, et res est cognitione dignissima. (...) Est autem quid deceat oratori videndum, non in sententiis solum, sed etiam in verbis. Non omnis fortuna, non omnis honos, non omnis auctoritas, non omnis aetas, nec vero locus aut tempus aut auditor omnis eodem aut verborum genere tractandus est aut sententiarum, semperque in omni parte orationis, ut vitae, quid deceat est considerandum: quod et in re, de qua agitur, positum est, et in personis eorum, qui loquuntur, et in eorum, qui audiunt. (Iulius Victor 1980: 93, 21-27)

Come nella vita, così nel discorso nulla è più difficile che considerare che cosa sia confacente: questo i greci lo chiamano *πρέπον*, noi diciamo senza dubbio *decorum*, riguardo al quale pure sono insegnate molte cose con grande chiarezza, e del resto è elemento degnissimo di essere conosciuto. (...) L'oratore deve infatti considerare che cosa sia confacente, non soltanto nelle frasi, ma anche nelle singole parole. Non bisogna infatti discutere con lo stesso tipo di frasi e parole ogni caso, ogni onore, ogni autorità, ogni periodo della vita, né ogni luogo, tempo o tipo di ascoltatore; e sempre, in ogni parte del discorso come della vita, bisogna considerare che cosa sia confacente: sia per ciò di cui consiste l'argomento di cui si dibatte, sia per le persone che parlano, sia per quelle che ascoltano.

Prima ancora del bello, il perfetto oratore deve dunque cercare l'“appropriato”: solo ciò che è confacente alle diverse situazioni richieste dal testo, dal contesto e dai lettori può essere considerato esteticamente godibile. È una concezione eminentemente “funzionale” della bellezza che ben si adatta allo spirito altomedievale, raramente incline a una concezione analoga a quella moderna del “bello in sé” o “bello per il bello”, e che comprende pienamente, del resto, sia l'estetica dei *Synonyma* che quella della *Phrenesis*: se Isidoro vuole celebrare Dio e l'ordine che ha dato al creato, è *aptum* che disponga le sue parole in infiniti rimandi geometrici; ma se Raterio vuole fingersi pazzo per dileggiare i propri nemici, il modo migliore per dimostrarlo sulla pergamena è quello di decostruire la sintassi fino a renderla folle, generando una estrema e disordinata bruttezza che, però, serve allo scopo, ed è dunque *apta* e letterariamente godibile da chi conosca le regole del gioco.

5. Pulchrum e aptum in Agostino⁵

Apparentemente, la retorica metterebbe quindi in atto un “tradimento” nei confronti dei principi estetici agostiniani; ma approfondendo la tematica, ci si rende subito conto che la realtà è ben diversa. La prima opera di un giovanissimo Agostino, circa ventottenne, dunque in un momento della sua vita in cui ancora esercita la professione di retore, è proprio un *De pulchro et apto*, come ricorda questo luogo delle *Confessiones* (ben analizzato da Cress 1976):

Haec tunc non noveram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: “Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent”. Et animadvertēbam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum aut calciamentum ad pedem et similia. Et ista consideratio scaturivit in animo meo ex intimo corde meo, et scripsi libros *De pulchro et apto*, puto, duos aut tres; tu scis, Deus: nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberraverunt a nobis nescio quo modo. (Augustinus 1981: 50, 1-51, 13)

Allora non conoscevo queste cose e amavo le bellezze inferiori, e andando verso l’abisso dicevo ai miei amici: Forse che amiamo qualcosa di diverso dal bello? Che cos’è dunque il bello? E che cos’è la bellezza? Cos’è che ci attira e ci congiunge alle cose che amiamo? Infatti, se in esse non ci fossero *la convenienza e lo splendore*, in nessun modo ci muoverebbero a sé. E mi dedicavo a questo e vedevo che, negli stessi corpi, altro era una bellezza tale nella totalità, e altro ciò che era confacente, perché si adattava in modo conveniente a qualcosa, come una parte del corpo al corpo intero, o una calzatura al piede, e simili. E questa osservazione scaturì nel mio animo dall’intimo del mio cuore, e scrissi i libri *Sul bello e sul confacente*, credo due o tre: tu lo sai, o Dio, infatti mi sfugge. Non li abbiamo più, ma si allontanarono da noi non so in che modo.

Agostino è dunque ben conscio dell’esistenza di due diverse tipologie di bellezza: almeno a questo stadio della sua ricerca filosofica giovanile, e quantomeno per quanto riguarda gli aspetti terreni, fra i quali rientrano certamente i piaceri letterari, il *pulchrum* (o *species*) sembra coincidere con la grazia complessiva di un ente considerato in se stesso, l’*aptum* (o

⁵ Alcuni dei testi agostiniani di questo paragrafo sono discussi dal sottoscritto, ma in una prospettiva molto differente, anche nel saggio *Mostri, deformità, bruttezza e ordine: un problema teologico per Agostino*, di prossima pubblicazione nel volume dal titolo (provvisorio) *Le nascite mostruose fra Medioevo e Rinascimento*.

decus) con la sua capacità di convenire ad altri enti e di armonizzarsi, in qualche modo, con questi ultimi. Il concetto è espresso ancora più chiaramente poche righe oltre:

Sed tantae rei cardinem in arte tua nondum videbam, omnipotens, “qui facis mirabilia solus” (Sal 71, 18), et ibat animus per formas corporeas et pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod ad aliquid accommodatum deceret, definiebam et distinguebam et exemplis corporeis astruebam. (Augustinus 1981: 52, 1-5)

Ma allora non vedevo ancora il cardine di tale cosa nella tua arte, o Onnipotente, “il solo che fa cose mirabili”, e l’animo si volgeva alle forme corporee e definiva, distingueva e provava con esempi corporei il bello, che è bello per se stesso, e il confacente, che è bello in quanto conveniente a qualcos’altro.

A una indagine più approfondita, si deriva però che il principio non appartiene soltanto al “giovane” Agostino, ed è anzi un’idea di lunga durata: ritroviamo infatti una distinzione molto simile nella più tarda *Epistola a Marcellino*, del 411/412.

Haec quaestio quam late pateat, profecto videt quisquis pulchri aptique distantiam sparsam quodammodo in universitate rerum valet, neque neglegit intueri. Pulchrum enim per seipsum consideratur atque laudatur, cui turpe ac deforme contrarium est. Aptum vero, cui ex adverso est ineptum, quasi religatum pendet aliunde, nec ex semetipso, sed ex eo cui connectitur, iudicatur: nimirum etiam decens atque indecens, vel hoc idem est, vel perinde habetur. (Augustinus 1904: 129, 17-130, 2)

Che questo problema sia molto vasto, lo vede certamente chiunque sappia considerare e non trascuri la differenza di bello e confacente, diffusa in qualche modo in tutte le cose. Il bello infatti si considera e si apprezza per se stesso, e ha come contrario il turpe e il deforme. Il confacente invece, il cui contrario è l’inadatto, pende quasi legato a un’altra cosa, e si giudica non in sé, ma in relazione a ciò a cui è connesso; senza dubbio anche il decente e l’indecente o sono questa stessa cosa, o si considerano allo stesso modo.

Questi passaggi hanno suscitato un interessante dibattito: accanto all’interpretazione qui proposta, che vede i due concetti situarsi nell’alveo della teoria oratoria, c’è chi li ha considerati alla luce dell’estetica manichea (Kato 1966), e chi invece ha riconosciuto in essi degli influssi stoici (Testard 1958). Qui ci si limita a osservare che Agostino, retore di professione all’epoca della composizione del *De pulchro et apto*, non poteva non avere in mente la dimensione retorica del concetto, che poteva aver conosciuto e apprezzato attraverso i propri studi di settore, per esempio

leggendo l'*Orator* di Cicerone, nel passaggio già citato (22, 74), il quale peraltro, a causa di perdite e omissioni nella tradizione manoscritta alto-medievale, poteva essere direttamente noto a lui ma non ai trattatisti successivi (de Filippis 2013: 39-40). Non si trattava, in ogni caso, dell'unico canale a trasmettere la nozione: un certo rilievo può aver avuto anche la frequentazione con Ambrogio di Milano, il cui *Exameron*, infatti, presenta il principio pressoché con le stesse parole delle *Confessiones*: "Illa est enim vera pulchritudo et in singulis membris esse quod deceat, et in toto ut in singulis gratia, in omnibus formae convenientis plenitudo laudetur" (Ambrosius 1888: 58, 21-23). "Infatti la vera bellezza è essere ciò che è confacente sia nelle singole parti che nel tutto, affinché si lodi la grazia nelle singole parti, nel tutto la perfezione della forma adatta".

In ogni caso appare evidente che l'*aptum* non è affatto estraneo all'idea di *ordo*, che considera però in senso differente: volendo usare una sorta di paragone filosofico, si potrebbe quasi dire che la *pulchritudo* sia la sostanza della bellezza, in qualche modo insita nelle cose, mentre l'*aptum* sarebbe la bellezza "in relazione", qualcosa che rimanda alla quarta categoria aristotelica, che nel tardo Antico e nell'alto Medioevo si diceva comunemente *ad aliquid*, proprio perchè implicava sempre un rapporto fra due elementi. Se bisogna simulare la pazzia, come Raterio di Verona, il vero ordine è costituito dalla sua completa decostruzione: un folle che scrivesse ordinatamente sarebbe quanto di più "inadeguato" possibile.

6. Il rapporto fra *pulchrum* e *aptum*

In questa peculiare convergenza di estetica e retorica, di paganesimo e cristianesimo, e assunto che nella teoria oratoria di Agostino non c'è alcuna sconfessione della sua estetica, si tratta dunque soltanto di stabilire il corretto rapporto fra i vari termini fin qui incontrati (*pulchrum*, *pulchritudo*, *species*, *aptum*, *decus*, *decor*, *decorum*) e di integrarlo in un quadro speculativamente unitario, che giustifichi coerenza e validità degli esempi letterari finora illustrati. Appare ben sostenibile che i primi tre vocaboli siano sostanzialmente sinonimi nel designare la bellezza considerata in sé, e gli ultimi quattro indichino tutti la bellezza considerata rispetto ad altro (un altro oggetto reale, come nell'esempio agostiniano del calzario e del piede, o un'altra idea o concetto, come nella volontà di Raterio di Verona di scrivere "follemente" allo scopo di irridere i propri nemici). Tutti, inoltre, partecipano in qualche modo della nozione di *ordo*, in modo diretto o indiretto (e questo secondo caso sembra filosoficamente addi-

rittura più interessante: l'estremo disordine di Raterio è in realtà un ordine folle, ordinato proprio in quanto folle). Non si tradirebbe allora il pensiero agostiniano, e quindi altomedievale, nel considerare la *pulchritudo* come bellezza essenzialmente *quantitativa*, legata in modo più stretto all'ambito numerico e ai concetti di armonia e unità, e l'*aptum* come bellezza essenzialmente *qualitativa*, congiunta al principio della relazione. È addirittura possibile, sempre seguendo gli elementi impliciti nel pensiero di Agostino, che *pulchrum* e *aptum* costituiscano le due specie di una "bellezza generale" per la quale probabilmente manca al padre della Chiesa una confacente espressione terminologica, dato che il termine che sarebbe stato più adatto, *decus*, gli è in qualche modo usurpato dalla tradizione retorica latina da lui e da Ambrogio così facilmente recepita (in questa direzione si muovono per esempio gli studi come Fontanier 1989, in particolare 22-5), e il termine più generale *pulchritudo* richiama troppo da vicino la possibile specie del *pulchrum*.

Procedendo ancora oltre, ma sempre seguendo con coerenza i percorsi del pensiero agostiniano, si potrebbe ampliare uno spunto già accennato da alcuni studiosi (ad esempio, Burchill-Limb 2003), e addirittura considerare l'intelaiatura concettuale del *De doctrina christiana*, e soprattutto la dicotomia filosofico-teologica fra *frui* e *uti* che sostiene tutto il trattato, come una trasposizione speculativa (o un approfondimento teorico) del rapporto fra *pulchrum* e *aptum*: il *pulchrum* è legato al *frui*, designa ciò di cui godiamo in sé, il che significa essenzialmente Dio (una delle cui caratteristiche fondamentali, come si diceva in apertura, è naturalmente la bellezza), mentre l'*aptum*, connesso all'*uti*, è invece adatto a indicare le cose del mondo, che sono sempre funzionali ad altro e sempre ad altro rimandano. L'uomo, da parte sua, è capace di godere e usare, e tiene uniti in sé i due aspetti, così come *pulchrum* e *aptum* sono collegati nell'essere due differenti dimensioni della bellezza in sé (o almeno, come si spera di aver dimostrato, di quella letteraria).

Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero, qui fruimur et utimur inter utrasque constituti, si eis, quibus utendum est, frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus, quibus fruendum est, obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur inferiorum amore praepediti. (Augustinus 1962: 8, 1-10)

Dunque ci sono alcune cose che vanno godute, altre che vanno utilizzate, altre ancora che si godono e si utilizzano. Quelle che vanno godute ci rendono beati. Con quelle che vanno utilizzate, siamo aiutati noi che tendiamo alla beatitudine, e quasi siamo sostenuti affinché possiamo giungere a quelle che ci rendono beati e possiamo aderire a queste ultime. Noi invece, che godiamo e utilizziamo e siamo posti fra le une e le altre, se vogliamo godere delle cose che dobbiamo utilizzare, siamo ostacolati nel nostro cammino e talora addirittura sviati, tanto che siamo ritardati nell'ottenere quelle cose che vanno godute, o addirittura ne siamo distolti, ostacolati dall'amore per quelle inferiori.

Il genio teorico di Agostino sembra dunque offrire alla retorica e alla letteratura altomedievale un principio estetico molto più sfaccettato di quanto non sembri a prima vista, che grazie a due differenti sfumature dei concetti di ordine e bellezza tiene insieme le perfette geometrie di Isidoro di Siviglia come le arditezze scomposte di Raterio di Verona: entrambe, in modo diverso, sono capaci di contribuire, come si diceva in principio, a costituire l'ordine universale cui partecipano tutte le cose del creato. Nella prospettiva agostiniana di un *ordo* affidato e garantito da un Dio onnipotente e giusto, anche il disordine ha il suo senso, e i fondamenti dell'estetica non possono limitarsi a considerare, secondo i principi classici, il mero equilibrio delle parti.

Bibliografia

Ambrosius Mediolanensis, *Exameron*, ed. K. Schenkl, Praha usw., Tempsky und Freitag, 1888 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 32), pp. 3-261.

Anselmus Cantuariensis, *Orationes sive meditationes necnon epistolarum librum primum*, ed. F.S. Schmitt, Edimburgh, Thomas Nelson & sons, 1946 (Opera omnia, 3).

Anselmus a Besate, *Rhetorimachia*, ed. K. Manitius, in *Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, II, Weimar, Herman Böhlau Nachfolger, 1958, pp. 59-183.

Aristoteles, *Rhetorica*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Augustinus, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, Turnhout, Brepols, 1990 (Corpus Christianorum, Series Latina, 27).

Augustinus, *Contra Cresconium*, ed. M. Petschenig, Wien und Leipzig, Tempsky, 1909 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 52).

Augustinus, *De catechizandis rudibus*, ed. J.B. Bauer, Turnhout, Brepols, 1969 (Corpus Christianorum, Series Latina, 41), pp. 115-178.

Augustinus, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, Turnhout, Brepols, 1962 (Corpus Christianorum, Series Latina, 32), pp. 1-167.

- Augustinus, *De musica*, ed. M. Jacobsson, Stockholm, Almqvist & Wiksell international, 2002 (Studia latina Stockholmiensia, 47).
- Augustinus, *De ordine*, ed. W.M. Green, Turnhout, Brepols, 1970 (Corpus Christianorum, Series Latina, 29), pp. 89-137.
- Augustinus, *De quantitate animae*, ed. W. Hörmann, Wien, Tempsky, 1986 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 89), pp. 129-231.
- Augustinus, *De vera religione*, ed. J. Martin, Turnhout, Brepols, 1962 (Corpus Christianorum, Series Latina, 32).
- Augustinus, *Epistolae (1-30)*, ed. A. Goldbacher, Praha usw., Tempsky, 1895 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 34/1);
- Augustinus, *Epistolae (124-184a)*, ed. A. Goldbacher, Wien und Leipzig, Tempsky und Freitag, 1904 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 44).
- Beierwaltes, W., *Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen*, "Wissenschaft und Weisheit", 38 (1975), pp. 140-57.
- Boethius, *De consolazione philosophiae*, ed. C. Moreschini, München und Leipzig, Saur, 2005.
- Burchill-Limb, K.-Y., *Philokalia in Augustine's "De pulchro et apto"*, "Augustiniana", 53 (2003), pp. 69-75 (tr. sp. *De pulchro et apto de san Agustín: ¿obra perdida y nada más?*, "Augustinus", 48 [2003] [= *San Agustín en Oxford (6°)*. XIII Congreso internacional de estudios patristicos, ed. J.J. Oldfield, J. Anoz], pp. 27-33).
- Cicero Marcus Tullius, *Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 3: *De oratore*, ed. K. Kumaniecki, Leipzig, B.G. Teubner, 1969.
- Cicero Marcus Tullius, *Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 5: *Orator*, ed. R. Westman, Leipzig, B.G. Teubner, 1980.
- [Cornificio], *Rhetorica ad Herennium*, ed. G. Calboli, Berlin und Boston, De Gruyter, 2020.
- Cress, D.-A., *Hierius and st. Augustine's account of the lost "De pulchro et apto": "Confessions" IV, 13-15*, "Augustinian studies", 7 (1976), pp. 153-63.
- de Filippis, R., *Loquax pagina. La retorica nell'Occidente tardo-antico e alto-medievale*, Roma, Città Nuova, 2013 (Institutiones, 2).
- de Filippis, R., "Omnes dialecticos (...) decerno. *Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae del giovane Pier Damiani (1040-1052)*", "Schola Salernitana. Annali", 23 (2018), pp. 51-76.
- d'Onofrio, G., *Storia del pensiero medievale*, Roma, Città Nuova, 2011 (2013²) (Institutiones, 3).
- Elfassi, J., *Genèse et originalité du style synonymique dans les "Synonyma" d'Isidore de Séville*, "Revue des études latines", 83 (2005), pp. 226-45.
- Fontaine, J., *Isidore de Séville auteur 'ascétique': les énigmes des "Synonyma"*, "Studi medievali", 6 (1965), pp. 163-95.
- Fontanier, J.-M., *La beauté selon saint Augustin*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998.

Fortunatianus Consultus, *Ars rhetorica*, ed. L. Calboli Montefusco, Bologna, Pàtron, 1979.

Iulius Severinianus, *Praecepta artis rhetoricae summatim collecta de multis ac syntomata*, ed. A.L. Castelli Montanari, Bologna, Pàtron, 1995.

Iulius Victor, *Ars rhetorica*, ed. R. Giomini, M.S. Celentano, Leipzig, B.G. Teubner, 1980.

Gregorius Magnus, *Regula pastoralis*, ed. F. Rommel, 2 voll., Paris, Les belles lettres, 1992 (Sources Chretiennes, 381-2).

Isidorus Hispalensis, *Synonyma*, ed. J. Elfassi, Turnhout, Brepols, 2009 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 111B).

Kato T., *Melodia interior. Sur le traité "De pulchro et apto"*, "Revue des études augustinienes", 12 (1966), pp. 229-40.

Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. J.-F. Chevalier, Paris, Les belles lettres, 2014.

Moos, P. von, *La retorica nel Medioevo*, in G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò (a cura di), *Lo spazio letterario nel Medioevo. I: Il Medioevo latino, 2: La produzione del testo*, Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 231-71 (repr. come *La retorica medievale come teoria dell'argomentazione ed estetica letteraria*, in Moos, P. von, *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2005, pp. 293-326 [Millennio medievale, 59. Strumenti e studi, NS 11]).

Murphy, J.J., *Rhetoric in the Middle Ages. A history of rhetorical theory from saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1974 (tr. it. V. Licitra, *La retorica nel Medioevo*, Napoli, Liguori, 1983 [Nuovo Medioevo, 17]).

Oldoni, M., "Phrenesis" di una letteratura solitaria, in *Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo X. Atti della XXXVIII Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM) (Spoleto, Perugia, 19-25 aprile 1990)*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991 (repr. in Oldoni, M., Gloria magistri. *Orizzonti letterari e orali della cultura mediolatina*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2018, pp. 333-69).

Petrus Damiani, *Die Briefe des Petrus Damiani, 1, Briefe 1-40*, hrsg. K. Reindel, München, Monumenta Germaniae Historica, 1983 (Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit, IV, 1).

Petrus Damiani, *Lettere (22-40)*, a cura di G.I. Gargano, N. D'Acunto, tr. it. A. Dindelli, L. Saraceno, C. Somigli, revisione generale di L. Saraceno, Roma, Città Nuova 2001 (Opere di Pier Damiani, I/2).

Priscianus Caesariensis, *Praeexercitamina*, in Prisciano di Cesarea, *Opuscula*, I, ed. M. Passalacqua, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1987 (Sussidi eruditi, 40), pp. 33-49.

Quintilianus, Marcus Fabius, *Institutiones oratoriae*, ed. L. Radermacher, 2 voll., Leipzig, Teubner, 1907-1935.

Rabanus Maurus, *De institutione clericorum*, ed. D. Zimpel, Frankfurt am Main 1996 (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte. Studien und Texte, 7).

Ratherius Veronensis, *Phrenesis*, ed. P.L. Reid, Turnhout, Brepols, 1984 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 46A), pp. 206-18.

Sulpicius Victor, *Institutiones oratoriae*, in K. Halm (ed.), *Rhetores latini minores ex codicibus maximam partem primum adhibitis*, Leipzig, Teubner, 1863 (ripr. an. Frankfurt am Main, Minerva, 1964), pp. 311-52.

Testard, M., *Saint Augustine et Ciceron*, 2 voll., Paris, Études Augustiniennes, 1958.