

---

# *Exhortatio*: parola, filosofia e società negli scritti teologici di Pietro Abelardo

Luisa Valente

---

**Abstract:** This paper intends to investigate Peter Abelard's use of the notion of 'exhortation' in his theological writings. Abelard's notion of *exhortatio* must be described as correlative to the notions of preaching, teaching, prophecy, edification, advice and consolation (*praedicatio, doctrina, prophetia, aedificatio, consilium, consolatio*). For Peter Abelard 'exhorting' means 'persuading' somebody to act well, and this is first of all the main aim of the Scriptures: persuading then follows teaching (what is acting well) and precedes confirming, by way of examples, the exhortations and doctrines precedently given. According to Abelard, exhortation differs from preaching on the following three points: Preaching spreads the knowledge of the law and of the precepts which is necessary to respect in order to be saved, while exhortations aim to produce a moral edification in the listeners; Preaching precedes and founds exhortation, while exhortation follows and presupposes preaching; Only prelates, i.e. bishops and priests, are allowed to 'preach', while also non-prelates may produce exhortations. According to Abelard monks and philosophers specially practice exhortation: philosophers, in fact, play within the pagan society the very same role that monks plays within the Christian one.

**Keywords:** *Exhortatio*; speech, philosophy and society in the theological writing of Peter Abelard.

## Introduzione<sup>1</sup>

Questo contributo è un'indagine sull'uso dei termini *exhortatio* ed *exhortare* da parte di Abelardo nelle sue opere teologiche per indicare una ben precisa forma di presa di parola tra gli uomini. Vorrei prendere le mosse da una delle conclusioni cui giunge Michel Lauwers in uno studio del 1997 dal titolo *Praedicatio-Exhortatio. L'église, la réforme et les laïcs*:

Combinando l'idea di un 'sacerdozio regale' condiviso da tutti i fedeli [I Pt 2, 9] e quella di una distribuzione graduata e differenziata dei doni della grazia [Rm 12, 3-8], nonché giocando sull'opposizione e la complementarità tra prese di parola pubbliche e private, tra *praedicatio* ed *exhortatio*, fu così possibile imporre nel contesto riformatore della seconda metà dell'XI secolo una distinzione tra la predicazione pubblica, che verte in linea di principio sulla fede e la dottrina, e un'altra forma di predicazione, morale ed edificante, indirizzata soprattutto al prossimo e qualificata come 'exhortatio'. Anche Pier Damiani poté concedere ai laici la seconda forma di presa di parola, giustificata

dall'epistola di Pietro, affermando comunque che l'*officium praedicationis* è proprio dell'*ordo sacerdotalis*<sup>2</sup>.

Nel passo dell'epistola di Pietro cui Lauwers fa riferimento vengono messe in relazione l'idea di un 'sacerdozio regale' con quella di una sorta di 'annuncio' di carattere morale che verrebbe esercitato da tutto il popolo di Dio<sup>3</sup>, mentre nel passo dell'epistola ai Romani Paolo teorizza una diversificazione dei doni che la grazia divina distribuisce agli uomini:

[...] come in un solo corpo abbiamo molte membra, e le membra non svolgono tutte la stessa azione: così siamo, molti, un sol corpo in Cristo, e a uno a uno membra gli uni degli altri. Abbiamo però doni diversi secondo la grazia che ci è stata data: o la profezia secondo la ragione della fede; o il ministero nell'amministrare; chi insegna, nell'insegnamento; chi esorta, nell'esortare; chi mette altri a parte del suo, con semplicità; chi presiede, con sollecitudine; chi fa opere di misericordia, con serenità<sup>4</sup>.

Queste righe di Paolo, messe a frutto da Agostino nel IV libro del *De doctrina christiana* come esempio di stile (*elocutio*) temperato<sup>5</sup>, sono lungamente analizzate nel commento di Abelardo all'*Epistola ai Romani*<sup>6</sup>: lo scritto del Maestro Palatino in cui più numerosi e articolati sono i riferimenti alla *exhortatio*<sup>7</sup>. In effetti, il concetto abelardiano di *exhortatio* prende rilievo soprattutto per contrasto rispetto a una serie di altri concetti che concernono le diverse possibili forme di presa di parola tra gli uomini: *in primis* predicazione e insegnamento (*praedicatio, doctrina*), ma anche profezia, edificazione, consiglio e consolazione (*prophetia, aedificatio, consilium, consolatio*). Se questo ampio spettro di nozioni permette di descrivere diverse forme del parlare umano, l'uso che di esse fa Abelardo si fonda su una convinzione che riguarda la Parola divina e scritturale. Secondo questa convinzione, le Sacre Scritture appartengono al genere della discorso retorico e perciò il loro scopo consiste nell'istruire e nel persuadere, e in particolare nel persuadere ad agire per il bene<sup>8</sup>.

Nell'apertura del prologo del commento all'*Epistola ai Romani* Abelardo afferma che la Sacra Scrittura, al modo di un discorso retorico, mira sempre o a *istruire* o a 'muovere', e specifica che 'muovere' può voler dire tanto *ammonire* a evitare ciò che si è *appreso* essere un male quanto *persuadere* a operare ciò che si è *appreso* essere un bene<sup>9</sup>. Si tratta di un adattamento alle Scritture Sacre della triade *docere, delectare, movere*: gli obiettivi del discorso retorico secondo Cicerone e Quintiliano, assimilati nel contesto cristiano già da Agostino<sup>10</sup>. Sia nell'eliminazione del *delectare* dalla lista degli obiettivi

delle Scritture Sacre sia nell'interpretare il *movere* nel senso di esortare e fornire esempi, in effetti, mi pare che Abelardo sviluppi spunti già presenti in Agostino<sup>11</sup>, elaborandoli però in modo da rendere la 'retorica cristiana' più articolata e sistematica. Analogamente, Abelardo rende più sistematica ed elaborata di quanto non sia in Agostino anche l'associazione tra parti delle Scritture Sacre e obiettivi retorici. In apertura del *De genesi ad litteram*, Agostino afferma che nel testo sacro sono da distinguere la narrazione di verità e fatti, passati e futuri, dall'ingiunzione o il consiglio relativamente a determinate azioni o comportamenti<sup>12</sup>, e nel quarto libro del *De doctrina christiana* egli individua in diversi passi scritturali di volta in volta esempi di stile semplice, medio ed elevato<sup>13</sup>. Abelardo dunque nel suo commento a Paolo potrebbe star sviluppando queste idee. L'insegnamento trasmesso sia dall'Antico sia dal Nuovo Testamento, spiega infatti il maestro palatino, è triplice, e sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento alcune parti sono dedicate in modo specifico alla trasmissione della conoscenza della legge e dei precetti, altre all'esortazione, che fa leva sugli affetti, infine altre confermano con esempi le verità insegnate e le esortazioni già espresse:

Nell'Antico Testamento per prima cosa la legge, contenuta nei cinque libri di Mosè, insegna i precetti del Signore. Quindi le profezie o le storie, insieme con le altre scritture, esortano a mettere in atto le cose che erano già state comandate con i precetti e muovono gli affetti degli uomini ad obbedire ai precetti. [...] Era necessario anche aggiungere degli esempi tratti dalle storie nei quali venisse messa dinanzi agli occhi tanto la remunerazione di chi aveva obbedito quanto la pena per i trasgressori. [...] In modo simile è divisa in tre anche la disciplina del Nuovo Testamento, dove il Vangelo sta per la legge che insegna la forma della giustizia vera e perfetta, mentre le Epistole e l'Apocalisse sono al posto dei profeti ed esortano ad obbedire al Vangelo. Gli Atti degli Apostoli infine e molte narrazioni evangeliche contengono storie sacre. Se l'intenzione del Vangelo è quella di istruire, le Epistole e gli Atti degli apostoli hanno quella di muoverci ad obbedire al Vangelo o di confermarci in ciò che il Vangelo insegna<sup>14</sup>.

*Esortare o persuadere* ad agire bene è perciò per Abelardo prima di tutto una delle finalità del testo sacro, e anzi quella centrale e principale. Tale finalità logicamente segue quella di *insegnare* cosa sia il bene e precede il *confermare con esempi* gli insegnamenti e le esortazioni elargiti. La dualità dei fini, istruttivo ed esortativo / persuasivo, propria degli scritti sacri si riflette anche, nella presentazione di Abelardo, nella differenziazione di quanti tra i membri della chiesa hanno lo specifico compito di istruire e quanti quello di esortare. Per tale motivo, esaminare come Abelardo usa la nozione di *exhortatio* vuol dire mettere in relazione la sua interpretazione del disegno salvifico reso manifesto nel testo sacro con la sua rappresentazione della società umana e della sua storia.

Anticipiamo per comodità le conclusioni più generali della presente indagine. Abelardo usa la nozione di *exhortatio* fondamentalmente differenziandola rispetto alla *praedicatio* sui seguenti tre punti:

- attraverso la *praedicatio* si diffonde la conoscenza dei precetti e della legge necessari per la salvezza, mentre la *exhortatio* mira all'elevazione morale;

- la *praedicatio* ha una funzione preliminare e fondativa rispetto all'*exhortatio*, mentre la *exhortatio* presuppone la *praedicatio* e la perfeziona;

- per poter predicare è necessaria una investitura carismatica, ossia – dopo la fine dell'epoca apostolica – l'essere vescovo o almeno sacerdote; invece la *exhortatio* non necessita di tale investitura e perciò può essere esercitata anche da non sacerdoti. In particolare, Abelardo intende la *exhortatio* come pratica propria dei monaci e dei filosofi: e di questi ultimi perché hanno svolto nella società pagana lo stesso ruolo che hanno i monaci in quella cristiana.

In sostanza, l'esame delle occorrenze dei termini *exhortatio* e affini nei testi di Abelardo, che datano alla prima metà del XII secolo, conferma il quadro tracciato da Michel Lauwers (1997) sulla base di documenti risalenti alla fine dell'XI, alla seconda metà del XII o agli inizi del XIII secolo: anche l'uso abelardiano della nozione di *exhortatio* esprime il mutamento che si è prodotto nella (auto)rappresentazione della società con l'insorgere dei movimenti laici e pauperistici nei secoli XI e XII e con la riforma della chiesa da questi innescata. Ma l'indagine sui testi di Abelardo precisa e arricchisce ulteriormente il quadro.

#### **Principi, cantori e danzatrici: *rectores, coniugati, continentes***

Abelardo condivide con gli intellettuali del suo tempo una visione della chiesa e della società che affonda le radici negli scritti esegetici di Agostino e Gregorio Magno: secondo questa visione, la chiesa ha una struttura triadica e i suoi membri si possono dividere nei tre grandi gruppi dei *rectores*, dei *coniugati* e dei *continentes*<sup>15</sup>. I *rectores* sono coloro che hanno il compito di costituire e governare la comunità cristiana (nella chiesa primitiva gli apostoli, in seguito i vescovi); i *coniugati* sono i semplici fedeli, i laici che attraverso il matrimonio tengono sotto controllo la concupiscenza e col loro lavoro sostengono l'intera società dal punto di vista materiale; infine i *continentes* sono i monaci, che hanno scelto di vivere in solitudine, continenza e astinenza, completamente dediti alle cose dello spirito<sup>16</sup>.

In gran parte, la storia dell'autoriflessione e della politica della chiesa nei secoli XI - XIII può essere letta come l'argomentare e il mettere in atto, da parte di quanti si identificavano nei *rectores*, strategie finalizzate a salvaguardare la supremazia del proprio ordine sugli altri due. In particolare, i prelati difendevano la tesi secondo cui l'attività della predicazione sarebbe stata loro esclusiva prerogativa contro le rivendicazioni di 'presa di parola' da parte di monaci e laici. Tali strategie di difesa hanno comportato nel corso del tempo vari aggiustamenti di fronte alle diverse situazioni concrete e concessioni più o meno importanti alle richieste degli altri due ordini. Seppure il diritto di parlare pubblicamente fu in certa misura loro accordato, rimase comunque valido il principio di fondo secondo il quale gli eventuali discorsi di monaci e laici non avevano e non dovevano avere le stesse caratteristiche della predicazione esercitata dai vescovi e dai sacerdoti. Questa esclusività si è manifestata a livello lessicale

nel fatto che mentre i discorsi effettuati da vescovi e sacerdoti possono ricadere sotto la denominazione di *praedictio*, ai discorsi di monaci e laici vengono riservati altri termini, soprattutto *exhortatio* e *concio*<sup>17</sup>. Ora, il modo in cui Abelardo usa la coppia terminologia *praedictio* - *exhortatio* in relazione alla triade *rectores*, *coniugati* e *continentes* lascia pensare che anche la sua opera possa essere vista come parte del processo che, diversificando più forme di presa di parola nella società, da una parte estende il diritto di parlare in pubblico dall'ordine dei *rectores* anche agli altri due, e dall'altra mantiene in qualche misura la supremazia del clero secolare e il suo monopolio sulla predicazione. Abelardo in effetti da un lato delinea un ideale di società nella quale i discorsi tenuti da monaci e monache, che chiama *exhortationes*, hanno un ruolo fondamentale; dall'altro, delimita chiaramente i contenuti e la funzione di queste *exhortationes*, ribadendo che anche in esse i monaci sono e devono rimanere subordinati ai *rectores*, i soli ad avere il diritto-dovere di *praedicare*.

Il tema è affrontato in un passo del sermone XXIV (1132-1136?) nel quale Abelardo commenta i seguenti versetti del salmo 67, 26: «Precedettero i principi uniti ai cantori in mezzo alle fanciulle che suonavano i timpani». Nell'interpretare queste parole il maestro palatino afferma che i principi corrispondono agli apostoli, detentori della parola della predicazione; i cantori significano le *subiectae plebes*, che non sono abili con le parole ma contribuiscono alla vita della chiesa tramite le azioni e le opere; infine, le giovinette suonatrici di timpani significano i *continentes*, ossia i monaci: attraverso l'esempio delle loro virtù e con i loro discorsi (o preghiere: *orationibus*) i *continentes* sostengono e proteggono gli altri due ordini, che in qualche modo circondano e abbracciano. *Continentes* e *subiectae plebes* comunque, scrive Abelardo, si abbeverano per la dottrina alla sorgente rappresentata dagli apostoli o prelati, i quali occupano perciò la posizione più alta nella gerarchia (*praesesse*). Il gruppo degli apostoli è primo anche in ordine di tempo, sottolinea Abelardo: gli apostoli infatti furono 'scelti' da Gesù affinché convertissero 'gli altri' attraverso la 'parola della predicazione' e sono poi divenuti i primi rappresentanti dell'ordine dei prelati. Gli 'altri' (*caeteri*), quelli che non sono stati scelti direttamente da Gesù, sono stati convertiti dagli apostoli o istruiti e generati nella fede dai rappresentanti degli apostoli. Questi 'altri', seppure non sono abbastanza perfetti da poter predicare a loro volta, tuttavia, non sapendo usare la parola, almeno agiscono attraverso le opere: sono le *subiectae plebes*, insomma i laici e lavoratori, i *coniugati* nella terminologia di Gregorio. Infine, il gruppo la cui costituzione è la più vicina nel tempo è per Abelardo appunto quello dei monaci o *continentes*. Tanto più vicini a Cristo quanto più lontani dal primo uomo, i continenti si distinguono per la pratica della mortificazione, per la vita virtuosa e per i loro 'discorsi' (e/o 'preghiere')<sup>18</sup>.

Stando al sermone XXIV di Abelardo, dunque, la 'predicazione', che mira alla conversione e alla 'generazione' nella fede di coloro ai quali si rivolge ed è perciò necessaria alla loro salvezza<sup>19</sup>, è appannaggio esclusivo dei 'prelati'; i laici sono caratterizzati solo in negativo come quella componente della società che non è in grado di usare la parola in modo efficace; ai monaci infine è riservato il compito di esortare fornendo esempi di vita e

discorsi, che sono però ben diversi dai *verba praedicationis* dei prelati. È questa una rappresentazione dei ruoli rispettivi dei tre *ordines* della chiesa e della società sostanzialmente in linea con quella propagandata dai sostenitori della riforma e che troviamo testimoniata più volte tra la seconda metà dell'XI e la prima del XII secolo. Ad esempio in una lettera di Pier Damiani a Cencio, prefetto di Roma, datata 1067, o nel canone XVI del primo concilio Laterano (1123): testi che, pur concedendo la possibilità di prendere la parola, in determinate circostanze, a monaci e laici, ribadiscono con fermezza il principio secondo il quale la cura delle anime, e dunque la predicazione, sono e devono restare di esclusiva pertinenza del clero secolare<sup>20</sup>.

Abelardo dunque usa il termine *exhortatio* per intendere il discorso edificante di carattere morale, proprio in particolare dei *continentes* o monaci, diverso dalla predicazione perché solo perfettivo e dunque non indispensabile in vista della salvezza di coloro ai quali è rivolto. Soffermiamoci però su un aspetto importante: i *continentes* per Abelardo, in quanto gruppo di uomini che sostiene tutti gli altri con la parola edificante e con l'esempio di una vita virtuosa, non sono un fenomeno esclusivamente cristiano. Nella concezione di Abelardo, in effetti, la struttura triadica della chiesa (suddivisa, ricordiamo, in *rectores*, *coniugati* e *continentes*) non fa che riprodurre nell'ultima fase della storia la struttura triadica di ogni società umana. Per il maestro di Le Pallet ebraismo, paganesimo e cristianesimo rappresentano le tre fasi principali della storia e, pur perfezionandosi progressivamente<sup>21</sup>, la società umana possiede una struttura molto simile in ognuno di questi tre periodi. Dunque per Abelardo anche la città ideale pensata e realizzata presso gli antichi pagani dai filosofi, nonché le migliori tribù del popolo ebraico, sono state organizzate secondo la scansione *rectores*, *coniugati*, *continentes*. Di conseguenza, secondo Abelardo, ci sono – o ci sono stati – *continentes* non solo presso i cristiani ma anche presso gli antichi pagani e gli Ebrei.

Chi sono allora i *continentes* nelle varie società e quali le loro funzioni? A detta del filosofo bretone, essi sono persone eccellenti (*praeminentes*) non tanto per le loro capacità intellettuali quanto per le loro virtù morali e che conducono una vita di continenza e astinenza, appartata dal resto della popolazione e interessata a coltivare solo le cose del cielo. In ogni società i *continentes* si sono assunti il compito di indirizzare, con la parola e con l'esempio della propria vita, il resto dei cittadini verso una condotta di retti costumi e di distacco dal mondo. I *continentes* dell'antichità pagana sono i filosofi, mentre presso il popolo ebraico sono i Nazirei, i seguaci di Elia ed Eliseo, e i tre gruppi *philosophici* dei Farisei, dei Sadducei e soprattutto degli Esseni. Presso i cristiani, infine, i *continentes* sono i monaci, che vivono in piccole comunità o in solitudine:

Ecco perché anche i grandi filosofi antichi, che erano pieni di disprezzo per questo mondo e non tanto abbandonavano la vita mondana quanto la fuggivano, si interdussero tutti i piaceri per trovare quiete nell'abbraccio della sola filosofia. [...] Ciò, dunque, che per amore di Dio sopportano ora tra di noi coloro che propriamente sono chiamati monaci, questo stesso sopportarono per il desiderio di filosofia quelli che tra i pagani furono nobili

filosofi. Infatti in ogni popolo, gentili, ebrei e cristiani, sempre ci furono alcuni che, per fede o per onestà di costumi, spiccarono sugli altri, e che si distinsero dal popolo per una particolare continenza e astinenza. Tra gli ebrei, anticamente ci furono i Nazirei, che si consacravano a Dio secondo la Legge, o i figli dei profeti, i seguaci di Elia e Eliseo che, secondo la testimonianza di san Gerolamo, a quanto leggiamo nell'Antico Testamento erano monaci. Più recentemente ci furono le tre sette filosofiche che Giuseppe nel libro delle Antichità distingue con i nomi di Farisei, Sadducei ed Esseni. Tra di noi ci sono i monaci, cioè coloro che imitano o la vita comune degli Apostoli o la primitiva vita in solitudine di Girolamo. Tra i gentili, invece, ci furono, come detto, i filosofi. Essi riferivano, infatti, il nome di sapienza e di filosofia non tanto all'acquisizione della scienza quanto alla religiosità della vita [...].<sup>22</sup>

Se dunque la *exhortatio* in quanto parola edificante, ossia discorso persuasivo mirante al perfezionamento morale, è per Abelardo propria dei *continentes*, e sono *continentes* anche i filosofi antichi e i gruppi più spirituali del popolo ebraico, si comprende perché egli attribuisca la facoltà di *exhortare*, oltre che ai monaci, anche ai filosofi e, per quanto con cautela, ai *continentes* ebrei.

### *Praedicatio ed exhortatio*

Nella grande maggioranza dei testi nei quali Abelardo parla del discorso edificante e morale dei continenti, egli usa per esso il termine *exhortatio* in modo da accostarlo e coordinarlo con i concetti complementari *praedicatio* e *doctrina*. Ciò avviene ad esempio nel commento all'epistola ai Romani, quando Abelardo commenta il versetto 12, 6 nel quale Paolo elenca i differenti doni della grazia (vedi sopra, in apertura di questo contributo). Per concentrare il suo discorso su *praedicatio*, *exhortatio* e *doctrina* Abelardo è costretto a forzare alquanto la lettera del testo, dato che nell'elenco dei doni della grazia del testo di Paolo non compare la *praedicatio* mentre compaiono, accanto a *doctrina* ed *exhortatio*, la profezia ed altri doni meno direttamente concernenti l'uso della parola. Abelardo dunque piega il testo di Paolo attribuendo al termine *prophetia* il senso di «grazia di interpretare le parole divine nella predicazione secondo ciò che si ritiene sia necessario agli uditori» e concentrandosi per il resto su *exhortatio* e *doctrina*, che egli vede come due forme di discorso atte a 'edificare' e 'persuadere'. Abelardo insiste particolarmente sul fatto che in tutti e tre i tipi di discorso l'oratore dovrà adattare con particolare attenzione le sue parole al pubblico al quale si rivolge, e interpreta in questo senso le parole di Paolo «secundum rationem fidei»:

Subito <Paolo> distingue i doni dicendo: CHI LA PROFEZIA, ossia *coloro che posseggono* <la profezia>, vale a dire la grazia di interpretare, cioè di esporre le parole divine. [...] SECONDO LA RAGIONE DELLA FEDE ha il dono della profezia chi nella predicazione misura le sue parole secondo ciò che ritiene sia necessario agli uditori e discerne cosa sia opportuno predicare a questi o a quelli in funzione delle loro diverse capacità, così che talora si somministrino il latte ai più piccoli, talaltra del cibo solido ai più grandi [...]. CHI HA UN MINISTERO, AMMINISTRISTRI. Per tutte queste <voci?> bisogna sottintendere *secondo la ragione della fede*, affinché cioè facciamo ogni cosa in modo accurato, secondo ciò che crediamo sia da fare. [...] O ANCHE CHI INSEGNA sia saldo NELL'INSEGNAMENTO, ossia insegni le cose che crede debbano

essere insegnate. In modo simile COLUI CHE ESORTA, ossia colui che parla al fine di persuadere, <lo faccia> *secondo la ragione della fede*. <Paolo> distingue ora la profezia, che aveva valutato prima, per confronto con l'insegnamento e l'esortazione. Infatti chiunque parli per edificare parla o per insegnare qualcosa o per esortare a qualcosa. Esponi in questo modo <il testo>: *O chi insegna, NELL'ESORTARE <lo faccia> secondo la ragione della fede*; discerna cioè, per quanto può, quali uomini debbano essere persuasi e a fare che cosa e a quali uomini si debba invece insegnare e che cosa; secondo quanto afferma la Verità: *Non date ciò che è sacro ai cani e non gettate le vostre perle ai porci*<sup>23</sup>.

Nei passaggi da un'epoca della storia a quella successiva, per Abelardo si realizza una serie di perfezionamenti progressivi. Così, la *predicazione del vangelo* aveva perfezionato la *legge mosaica* portando a compimento ciò che era *necessario* fosse comunicato perché si potesse raggiungere la pienezza della giustizia:

<Paolo> dichiara subito in che modo questo insegnamento [*scil.* la predicazione evangelica] sia superiore rispetto a tutti gli altri affermando: UNA PAROLA CHE CONSUMA E ABBREVIA NELLA GIUSTIZIA, ossia questo è ciò che esso produrrà. Consumare vuol dire 'perfezionare', come quando si conduce a completamento qualcosa che è stato cominciato. E così la predicazione evangelica, che il Signore ha portato attraverso se stesso, ha consumato la necessaria edificazione che era stata iniziata nell'antica legge, vale a dire l'ha perfezionata, aggiungendo quelle cose che mancavano alla pienezza della giustizia [...]. *Che consuma nella giustizia*, vuol dire aggiungendo ciò che, della giustizia, non c'era ancora; ossia ciò che mancava per la perfezione della giustizia e delle virtù<sup>24</sup>.

In modo analogo, la *exhortatio* viene a perfezionare la *praedicatio*. Il tema compare più volte nei testi di Abelardo nonché sotto la penna di Eloisa. Quest'ultima, nella prima epistola al marito ormai monaco, distingue la *praedicatio* dell'apostolo dalle *sacrae exhortationes* del seguace di Paolo e grande oratore Apollo. Tramite la predicazione, afferma Eloisa, Paolo 'fonda' nella fede la vigna, ossia i cittadini di Corinto cui si rivolge (il riferimento è a I Corinzi 3,6); invece, con le *exhortationes* Apollo 'irriga' la stessa vigna precedentemente piantata dalla predicazione di Paolo e produce negli ascoltatori un 'incremento della virtù':

Mediante l'insegnamento della sua predicazione l'Apostolo aveva piantato e consolidato nella fede i Corinzi ai quali scriveva; Apollo, il discepolo dell'Apostolo, li aveva poi irrigati con sante esortazioni, e così la grazia divina donò loro la crescita delle virtù<sup>25</sup>.

Se teniamo presente questo valore fondativo che la *praedicatio* ha per la costituzione della comunità cristiana e il fatto che la conoscenza dei suoi contenuti è necessaria ai fini della salvezza dell'anima, sembra allora che il massimo onore che il maestro di Le Pallet potesse rendere ai filosofi fosse quello di accostarli eccezionalmente agli apostoli, quasi che nella loro vita e nei loro discorsi si fosse già manifestata la *Veritatis praedicatio* del vangelo:

Girolamo narra che Socrate e molti altri hanno lasciato ogni cosa, come gli apostoli, o perché non giudicavano che vi fosse alcuna gloria in ciò che può essere posseduto tanto dagli uomini peggiori quanto dai migliori, nel caso in cui abbiano considerato assolutamente ingiusto che l'eccellenza dell'animo umano, ornamento dell'immagine divina, venisse posto al di sotto delle

cose più vili e caduche; o perché presentivano che queste fossero d'impedimento allo studio o al raggiungimento della vera felicità, quasi che già allora negli stessi filosofi quella ispirata predicazione della Verità dicesse: «Solo chi avrà rinunciato a tutto ciò che possiede potrà essere mio discepolo», e ancora: «Non potete servire Dio e Mammona»<sup>26</sup>.

In almeno un altro caso Abelardo attribuisce ai filosofi l'attività del *praedicare*, e anche stavolta con cognizione di causa, in quanto li accredita di diffondere la conoscenza proprio di quei principi e di quei precetti il rispetto dei quali è *necessario* alla salvezza, quasi che i filosofi fossero dei predicatori cristiani *ante litteram*:

i filosofi predicano la fede e tramandano la tesi dell'immortalità dell'anima nonché quella della retribuzione delle anime per i meriti con la pena oppure la gloria. Per questo essi ci esortano [*cohortantur*] alle opere buone nel modo più forte, ossia con la speranza della felicità celeste e la minaccia del supplizio infernale. Su queste cose ha molto scritto Macrobio<sup>27</sup>.

Come si vede, seppure in questo testo Abelardo affermi che i filosofi antichi addirittura 'predicano' la fede (almeno nell'immortalità dell'anima e nella retribuzione dei meriti e dei peccati: verità indispensabili per essere salvati), egli subito aggiunge che essi 'ci esortano' a compiere opere buone (forse perché, a rigore, queste non sono indispensabili per la salvezza?). Ad ogni modo, se prescindiamo da queste eccezioni, nella gran maggioranza dei casi, quando si riferisce ai discorsi edificanti dei filosofi, Abelardo non usa i termini *praedicatio* o *praedicare* bensì *exhortationes*, *exhortor*, *adhortationes*, *adhortor*, *cohortor*: insomma, i discorsi dei *continentes* dell'età pagana hanno la stessa funzione e gli stessi oggetti di quelli dei monaci, i *continentes* dell'epoca cristiana.

### Filosofi e filosofanti

A ben guardare, tuttavia, secondo Abelardo tanto presso i pagani quanto presso gli Ebrei o i Cristiani non tutti i *continentes* praticano la *exhortatio* ma solo una parte di tale gruppo. I *continentes* infatti agli occhi di Abelardo non costituiscono mai un gruppo omogeneo bensì si suddividono in due tipologie fondamentali che corrispondono a due forme di vita contemplativa: una condotta in piccoli gruppi, l'altra in solitudine (*in deserto*). Questa dualità si esprime, presso i cristiani, nella distinzione tra monaci cenobiti e monaci anacoreti: sia gli uni sia gli altri vivono separati dal resto della società, ma i monaci cenobiti vivono in piccole comunità che imitano la vita degli apostoli e intrattengono contatti sia tra di loro che con gli altri uomini; diversamente, i monaci anacoreti o eremiti vivono in completo isolamento e dedicandosi esclusivamente alla contemplazione. La distinzione tra monaci cenobiti e monaci anacoreti è molto importante nel pensiero di Abelardo il quale la interpreta appoggiandosi sia a spunti biblici e patristici sia a fonti filosofiche come Cicerone e Macrobio.

Come i monaci, anche i *continentes* dell'era pagana, ossia i filosofi, secondo Abelardo hanno praticato due diverse forme di vita speculativa o contemplativa: una più sociale, comunitaria e comunicativa, l'altra piuttosto di silenzio, isolamento e solitudine. È quanto leggiamo nel

secondo libro della *Theologia christiana*, una sorta di elogio dei filosofi antichi nel quale viene messa in evidenza la frequente convergenza del loro pensiero e soprattutto della loro vita con il cristianesimo. Qui Abelardo chiama a testimonianza il filosofo neoplatonico Macrobio e la sua teoria della quadripartizione dei gradi delle virtù, esposta nel *Commento al sogno di Scipione* (I, 8), per illustrare l'esistenza di due tipi di filosofi: quelli sulla via della purificazione e quelli già purificati. I filosofi sulla via della purificazione - che a detta di Abelardo sarebbe più giusto chiamare *philosophantes* e non *philosophi* - avrebbero vissuto sì una vita di contemplazione una volta ritirati dalla società, ma anche così avrebbero influito sugli altri uomini attraverso l'esempio, l'insegnamento e il discorso edificante<sup>28</sup>. I filosofi già purificati, invece, avrebbero vissuto di pura contemplazione e in completo isolamento, solitudine e silenzio. I filosofi ancora in via di purificazione hanno seguito, secondo Abelardo, la stessa forma di vita che presso i cristiani seguono i monaci cenobiti e presso gli Ebrei alcuni gruppi tra i quali gli Esseni. I filosofi 'dall'animo purificato', invece, che hanno completato il percorso di purificazione e vivono in totale isolamento, seguono lo stile di vita dei monaci anacoreti, che imitano la vita *in deserto* del Battista<sup>29</sup>. Ora, i monaci cenobitici sono quelli che si occupano, con l'esempio e il discorso edificante, dell'elevazione morale degli altri uomini, e in particolare di quelli che diventeranno i monaci anacoreti, analoghi questi ultimi nell'epoca cristiana ai veri *philosophi* dell'epoca pagana. Corrispondentemente, secondo Abelardo nell'età pagana la pratica della *exhortatio* o del discorso edificante spettava in modo speciale ai 'filosofanti' o 'filosofi in via di purificazione'<sup>30</sup>. Viceversa, i filosofi purificati una volta giunti al termine dell'apprendistato si sarebbero distaccati da ogni forma di comunità, anche quella ristretta del gruppo dei compagni, per avviarsi da soli sulla via della più pura contemplazione come i monaci anacoreti:

Ma molto più meritevole è la vita solitaria della contemplazione con la quale il fervore dell'amore divino ci eleva alla contemplazione della visione di Dio, abbandonata ogni sollecitudine per le necessità mondane, e ci tiene quasi in conversazione con le cose del cielo. E la stessa esposizione di Macrobio non ha trascurato di osservarlo distinguendo in questo la vita attiva dei reggitori dalla contemplazione dei filosofi. Infatti introducono due ordini di continenti tra i filosofi quando dicono che alcuni sono purificati tramite l'assiduità nell'astinenza e nello studio - e questi forse vanno detti filosofanti più che filosofi - e abitando in comune seguono il tipo di studi quasi dei monaci cenobitici descritto anche da Giuseppe nel XVIII libro delle *Antichità*: [Giuseppe infatti] parla della vita degli Esseni distinguendo anche presso gli ebrei tre generi di filosofi e le corrispondenti sette e chiamando gli uni Farisei, gli altri Sadducei e gli ultimi Esseni, che riempie di ammirate lodi. Altri filosofi invece, dicono, dall'animo già purificato e pulito e nella cui carne mortificata da lunga astinenza non può penetrare e dominare alcun moto di concupiscenza, vivono in modo solitario e sono sufficienti a sé stessi. La loro vita la diciamo essere quella perfetta degli anacoreti. Costoro, secondo la lettera *Al monaco Rustico* di Girolamo, occorre che escano dalla comunità dei monasteri come dalla scuola dei filosofanti affinché li vengano istruiti sotto la regola alla disciplina e siano condotti alla perfezione tanto dall'esempio quanto dalla parola degli altri nonché purificati dopo essere stati da poco tempo strappati alla consuetudine delle voluttà; qui poi, purificati, vengano istruiti in tutte le cose e, avendo rifiutato o-

gni tentazione, quasi vittoriosi su se stessi, prendano possesso di sé e desiderino tutti vedere Dio con le menti purificate, senza essere distratti da alcuna frequentazione o osservazione di altri uomini<sup>31</sup>.

Al gruppo dei filosofi più puri e perfettamente contemplativi spetta di conseguenza, come ai monaci anacoreti, non l'*exhortatio* e tantomeno la *praedicatio*, bensì il silenzio del deserto e della visione mistica (che è altra cosa rispetto al silenzio delle *subiectae plebes*, dovuto, quest'ultimo, non all'eccellenza dell'oggetto della speculazione bensì alla loro incapacità di servirsi del linguaggio), o il giubilo della contemplazione<sup>32</sup>.

### *Philosophica exhortatio, sacra exhortatio, praeceptum*

Cerchiamo ora di esaminare più da vicino i diversi tipi di 'esortazione' considerati dal filosofo e monaco Abelardo e quali sono, almeno in termini generali, i loro contenuti. Come abbiamo visto, salvo rari casi Abelardo non attribuisce a Gesù, agli apostoli e ai sacerdoti l'azione di *exhortare*, e ad essi riserva i termini *praedicatio* e *praedicari*. Invece, egli sembra attribuire in modo speciale la *exhortatio* agli scrittori cristiani antichi, eventualmente monaci (cenobitici), e ai filosofi (non ancora del tutto purificati). Di conseguenza, Abelardo distingue la *sacra exhortatio* o *sacrae paginae exhortatio* o *sanctorum exhortatio* da un lato, e la *philosophica exhortatio* dall'altra. Se ne fa un cenno nella famosa *dehortatio a nuptiis* di Eloisa, di cui Abelardo riferisce nella *Historia calamitatum*. Questa *dehortatio* è particolarmente interessante per il nostro studio: da un lato, Abelardo vi accosta la *exhortatio* al *consilium*, dall'altra, egli associa la *philosophica exhortatio* - contro il matrimonio - dei filosofi e in particolare di Teofrasto (che Abelardo trova nel *Contra Iovinianum* di Girolamo), alle *exhortationes* antimatrimoniali dei santi:

Diceva [*scil.* Eloisa] che, se a proposito del giogo gravoso del matrimonio non volevo ascoltare né il consiglio dell'Apostolo né le esortazioni dei santi padri, almeno consultassi i filosofi e ponessi mente a ciò che su questo argomento è stato scritto da loro e su di loro, come fanno spesso con diligenza anche i santi padri quando ci rimproverano; così fa san Gerolamo nel libro I del *Contro Gioviano*, dove ricorda che Teofrasto, dopo aver accuratamente esposto gran parte delle intollerabili molestie e delle continue preoccupazioni che il matrimonio comporta, dimostra con argomenti evidentissimi che il saggio non deve prender moglie; e dove, concludendo le argomentazioni dell'esortazione del filosofo, egli stesso dice: «Così esprimendosi su questo argomento, quale cristiano Teofrasto non coprirebbe di vergogna?» ecc.<sup>33</sup>.

Il parallelismo tra *exhortatio philosophica* e *sanctorum exhortatio* consegue al fatto che Abelardo interpreta in senso forte la tesi, condivisa nel mondo monastico del tempo, secondo la quale il monaco cristiano è il vero filosofo<sup>34</sup>: la interpreta cioè anche nel senso che i filosofi antichi sono una sorta di monaci cosicché è lecito estendere a loro il vocabolario proprio della vita monastica. E così abbiamo una *philosophica exhortatio* accanto alla *sanctorum exhortatio*, come abbiamo una *philosophica meditatio* accanto alla *sacra meditatio*, o un *philosophicum officium* accanto al *divinum officium*:

Chi [...] intento alla *meditazione di argomenti sacri o filosofici*, potrebbe sopportare i pianti dei bambini, le nenie che le nutrici cantano per calmarli, la folla schiamazzante dei servi, maschi e femmine? [...] Lo possono i ricchi - dirai tu - che hanno palazzi e grandi case con stanze separate, la cui opulenza non risente delle spese, né è assillata dalle quotidiane preoccupazioni. Ma - ti rispondo io - la condizione dei filosofi non è quella dei ricchi, né coloro che ricercano la ricchezza e sono presi dalle cure del mondo avranno tempo per i *doveri divini e filosofici*<sup>35</sup>.

Quanto ai contenuti delle *exhortationes* - filosofiche e di santi - di cui Abelardo parla nei suoi scritti, essi sono sollecitazioni di carattere morale, ad esempio in lode della verginità, della continenza, del *contemptus mundi*, delle virtù, ma anche inviti pressanti allo studio e all'esercizio intellettuale nelle lettere sia sacre che profane. Possiamo qui scorgere significative analogie con alcuni temi cari ai maestri della facoltà delle arti del XIII secolo, che esaltano anch'essi verginità, continenza, celibato, filosofia ed esercizio dell'intelletto; in generale, possiamo dire che, pur rifacendosi in gran parte a fonti diverse, Abelardo e maestri della Facoltà delle arti come Boezio di Dacia e Sigieri di Brabande condividono, al di là di più di un secolo e mezzo, un ideale molto simile di filosofia come forma di vita speculativa ed etica<sup>36</sup>.

Abelardo sottolinea anche il carattere di pura sollecitazione o ammonimento proprio della *exhortatio*, che non ha alcun valore coercitivo. Egli infatti distingue molto nettamente il precetto, il rispetto del quale è indispensabile alla salvezza e che è oggetto di *praedicatio*, dal perfezionamento morale oggetto della *exhortatio*. La differenza tra *exhortatio* e *praeceptum* è di conseguenza nelle mani del maestro palatino anche un importante strumento ermeneutico in quanto permette di sciogliere apparenti incongruenze e contraddizioni tra testi autoritativi. Nel prologo del *Sic et non*, ad esempio, Abelardo spiega come la confusione fra ciò che viene detto come 'ingiunzione di un precetto' (*praecepti cohortatio*) e ciò che viene detto come 'esortazione alla perfezione' (*perfectionis exhortatio*) possa essere causa di apparenti contraddizioni che si rinvengono negli scritti dei padri:

Quando sullo stesso argomento vengono dette cose diverse bisogna discutere con attenzione anche cosa sia detto per restringere un certo precetto, cosa si debba intendere come remissione propria dell'indulgenza e cosa come esortazione alla perfezione, affinché cerchiamo il rimedio alla contraddizione nella diversità delle intenzioni<sup>37</sup>.

Anche le Sacre Scritture possono essere interpretate in modo diverso a seconda che una certa sollecitazione sia intesa come un invito al perfezionamento o come l'ingiunzione di un precetto. È ciò che avviene nel *Comento alla lettera ai Romani* a proposito del versetto 12,19: «Non difendetevi da voi stessi, o carissimi, ma date luogo all'ira; poiché sta scritto: A me la vendetta; io farò ragione, dice il Signore». Questo passo secondo Abelardo potrebbe essere letto non come precetto bensì solo come una *exhortatio ad perfectionem*. Paolo starebbe dicendo, secondo l'interpretazione proposta da Abelardo, non tanto che non è lecito difendersi quando si viene attaccati quanto - più realisticamente - che se si subisce un attacco e c'è buona probabilità di non potersi salvare difendendosi, allora è auspicabile non difendersi affatto.

Farlo infatti comporterebbe il rischio di perdere, oltre al corpo dato che comunque si verrebbe uccisi, anche l'anima, dato che si verrebbe uccisi dopo aver ucciso<sup>38</sup>. Si vede bene come, rispetto al precetto, l'*exhortatio* si differenzi per la minore coerenza del carattere imperativo - si tratta di un invito, di un consiglio, e non di una ingiunzione - e comporti un'argomentazione ragionevolmente convincente ma non stringente: siamo nel regno della retorica, e dunque non nell'ambito della dimostrazione apodittica bensì in quello della *persuasio*<sup>39</sup>.

### **Doctrina, exhortatio, consolatio**

Se da una parte Abelardo definisce la *exhortatio* per contrasto rispetto alla *praedicatio* e al *praeceptum*, dall'altra egli l'affianca per precise somiglianze ad altre forme di presa di parola: in particolare, l'insegnamento e la consolazione. In genere, quando nei suoi scritti i termini *doctrina*, *exhortatio* e *consolatio* appaiono insieme, cosa che accade molto spesso, *doctrina* è al primo posto mentre l'ordine di *consolatio* ed *exhortatio* è vario. La triade *doctrina*, *exhortatio* e *consolatio* può essere vista come uno sviluppo della coppia concettuale originaria *docere et movere*, la doppia finalità che Abelardo attribuisce alle Sacre Scritture nel prologo al *Commento all'epistola ai Romani* (v. sopra). Non stupisce, in quest'ottica, che *doctrina* compaia in genere come primo termine della triade, dato il carattere fondante che la conoscenza (soprattutto in quanto conoscenza di ciò che è bene), e la trasmissione di tale conoscenza tramite l'insegnamento, hanno rispetto all'esortazione in quanto discorso di perfezionamento. Anche in questo caso Eloisa e Abelardo utilizzano un lessico comune. Troviamo la triade *doctrina*, *exhortatio* e *consolatio* nella prima lettera di Eloisa ad Abelardo, nella quale invano Eloisa invoca 'insegnamento', 'esortazioni' e, soprattutto, 'consolazione' da parte del marito, a lungo silente dopo la forzata monacazione di entrambi:

Insigne come sei, sai meglio di noi, tanto modeste, quanti scritti hanno realizzato i santi padri, e quanto importanti, per istruire, esortare o anche consolare donne sante, e con quanta cura li hanno elaborati. Perciò il tuo ormai lungo oblio riempi di non poco meravigliato turbamento i fragili inizi della nostra vita monastica, poiché né dalla reverenza verso Dio, né dall'amore verso di noi, né dall'esempio dei santi padri sei stato indotto a tentare di consolare me, vacillante e già consumata dal continuo dolore, con le parole quando ti ero vicina o con una lettera quando ti ero lontana<sup>40</sup>.

Alla richiesta di Eloisa Abelardo risponde - sempre sullo sfondo della triade *doctrina*, *exhortatio*, *consolatio* - che il lungo silenzio che ha tenuto non è da imputare alla propria disattenzione bensì alla saggezza di lei. Eloisa, scrive Abelardo, è benissimo in grado, con le parole e con l'esempio, di 'istruire' chi erra, 'consolare' i pusillanimi, 'esortare' gli incerti:

Se, dopo la nostra conversione dal secolo a Dio, non ti ho ancora scritto parole di consolazione o di esortazione, ciò deve essere imputato non alla mia incuria ma alla tua prudenza, nella quale io ripongo sempre grande fiducia. Non credevo, infatti, che di esse potesse aver bisogno colei alla quale la grazia divina ha donato copiosamente tutte le qualità necessarie per poter insegnare

a chi sbaglia, consolare i pusillanimi, esortare gli incerti, con la parola e con l'esempio, così come eri già solita fare un tempo, quando avevi il ruolo di priora sotto la direzione di una badessa. Se ti prendi cura ora delle tue figlie con la stessa diligenza con la quale ti prendevi cura allora delle sorelle, siamo certi che ciò è più che sufficiente tanto da farci ritenere del tutto superfluo ogni insegnamento o qualsiasi esortazione da parte nostra<sup>41</sup>.

Se nell'epistola V Abelardo menziona solo *doctrina* ed *exhortatio* come motori del suo scriverle:

Ho deciso di rispondere singolarmente a ciascuno di questi quattro punti, non tanto per giustificarmi quanto per istruirti ed esortarti<sup>42</sup>,

la triade torna invece completa al termine della epistola VII, una specie di trattato nel quale Abelardo intende descrivere ed esaltare l'autorità e la dignità del monachesimo femminile. Tra l'altro, vi leggiamo che la carità dei santi Padri e la loro dedizione al genere femminile si sarebbero evidenziate non solo nell'istruire ed 'esortare' le donne ma anche nel 'consolarle', attività nelle quali a volte, pur di ottenere l'effetto voluto, alcuni di essi sarebbero giunti al punto di promettere miracoli contrari alla fede<sup>43</sup>.

### **Exhortatio e consilium: parlare alle donne e parlare politico**

Sembra dunque, per come è presentata da parte di Abelardo, che la pratica della *exhortatio* da parte di scrittori ecclesiastici, abati, padri spirituali e simili sia più di altre destinata alle donne, e in particolare alle monache, che risultano essere speciali destinatarie nonché anche autrici di *exhortationes*. Questo aspetto viene in luce soprattutto nelle epistole di Abelardo ad Eloisa e alle monache del Paracleto. Quando si riferisce ad una *exhortatio* rivolta a donne, non di rado Abelardo l'associa al *consilium*. Nella epistola VII, ad esempio, ancora a proposito della verginità, Abelardo accosta l'*exhortatio* di Cristo e il *consilium* dell'Apostolo:

Chi infine potrebbe ignorare che le donne hanno seguito l'esortazione di Cristo alla castità e il consiglio dell'Apostolo con tale zelo da offrirsi in olocausto a Dio col martirio, per serbare l'integrità sia del corpo che della mente [...]?<sup>44</sup>

Nel discorso rivolto alle donne, per inciso, la *exhortatio* ha per lo più come contenuto l'elogio della castità e della verginità nonché quello dello studio. Nell'apertura del *Sermone alle vergini del Paracleto sullo studio delle lettere*, usualmente noto come epistola IX, leggiamo che Gerolamo si sarebbe rivolto alle vergini raccomandando loro lo studio delle lettere non tanto a parole, con esortazioni, quanto invitandole con l'esempio personale:

San Gerolamo, che molto tempo ha dedicato all'istruzione delle vergini di Cristo, tra le altre cose che ha scritto per la loro edificazione raccomanda loro in modo particolare lo studio delle lettere sacre e ad esso non tanto le esorta con le parole quanto le incita con gli esempi<sup>45</sup>.

Come si vede, la *exhortatio*, come anche la *doctrina* o *instructio*, è efficace agli occhi di Abelardo se viene con-

fermata dall'esempio, in particolare da quello rappresentato dalla stessa vita dell'oratore:

Anche dalla sua stessa testimonianza, sappiamo quanta fatica e quante spese sia costato l'apprendimento delle lettere a Gerolamo, il più grande dottore della chiesa e l'onore della professione monastica, il quale, esortandoci all'amore per le lettere, dice: «Ama la conoscenza delle lettere e non amerai i vizi della carne». Tra le altre cose che ha scritto sul proprio studio, così egli afferma, evidentemente per istruirci anche con il suo esempio, in un passo della lettera a Pammachio e Oceano: «Quando ero giovane ardevo di uno straordinario desiderio di apprendere, ma non ho mai avuto la presunzione di istruirmi da solo, come certuni. Ad Antiochia ho frequentato assiduamente le lezioni di Apollinare e l'ho seguito quando mi insegnava le Sacre Scritture [...]»<sup>46</sup>.

Perciò anche il predetto dottore, eccezionale nell'istruirci e nell'esortarvi, sia con gli scritti che con l'esempio indirizza la vostra attività verso lo studio delle lettere [...]»<sup>47</sup>.

Sono numerosi anche i passi abelardiani che insistono sul carattere virtuoso della vita dei filosofi e sul fatto che le loro *exhortationes* facevano leva tanto sull'esempio quanto sulla parola<sup>48</sup>. Tra questi, non pochi sottolineano il fatto che le *exhortationes* dei filosofi avevano anche una funzione politica la quale, tramite i loro scritti, si perpetua nel tempo. Nella *Theologia christiana*, ad esempio, leggiamo che i filosofi avevano già introdotto sulla terra la concordia delle cose del cielo 'esortando noi che li leggiamo ancora oggi' a concepire la vita pubblica in termini di comunità e bene collettivo. Essi ci avrebbero mosso e ammonito, sulla base della giustizia naturale, a soccorrere gli uni con gli altri e a condividere gli averi indirizzando ogni comportamento in vista del bene comune:

Se, come credo, i filosofi ci hanno esortato a questa comunione della cosa pubblica, essi hanno eccellentemente sostenuto per mezzo della giustizia naturale quella positiva, cioè quella che essi stessi iniziarono a porre e stabilire nelle convivenze delle città. E giustamente addussero, per «esortare al» la concordia e alla vita in comune degli uomini sulla terra, la concordia delle cose superiori e celesti adibite alla nostra utilità collettiva, affinché, dato che tutti percepiamo insieme i benefici del sole e delle altre cose, siamo da queste mossi anche noi stessi a soccorrerci vicendevolmente in comune; e dato che il 'mondo maggiore', fatto non per sé ma per noi, ci sostiene nelle sue singole parti per disposizione divina, da ciò il 'mondo minore', cioè noi singoli uomini, siano ammoniti a sovvenire gli uni gli altri con reciproci benefici e a disporre tutte le cose che abbiamo in vista dell'utilità comune<sup>49</sup>.

Abelardo ha qualificato come una *exhortatio* anche il racconto da parte di Cicerone del sogno in cui Scipione l'Emiliano incontra l'avo Scipione l'Africano<sup>50</sup>, racconto che interpreta come una difesa e quasi rivendicazione della dignità e dell'importanza della vita attiva degli uomini politici (*rectores rei publice*).

Non è il minore degli esiti dell'esame dell'uso del concetto di *exhortatio* da parte di Abelardo il mostrare come il suo entusiasmo per i filosofi antichi e in generale per la filosofia vada inserito all'interno di un'ampia cornice di riflessione insieme evangelica e monastica, retorica, etica e politica: una delle chiavi di lettura più appropriate per l'intera opera abelardiana della maturità.

## Bibliografia

### Testi

- Alberigo *et al.* 1962 = G. Alberigo, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, Roma, 1962.  
 Augustinus 1962 = Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, Turnhout, 1962 (CCSL 32).  
 Abaelardus 1849 = Petrus Abaelardus, *Sermones*, ed. V. Cousin, Paris, 1849 (rist. Georg Olms Verlag 1970).  
 Abaelardus 1969a = Petrus Abaelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, ed. E.M. Buytaert, Turnhout, 1969 (CCCM 11).  
 Abaelardus 1969b = Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana*, ed. E.M. Buytaert, Turnhout, 1969.  
 Abaelardus 1977 = Petrus Abaelardus, *Sic et non*, ed. B.B. Boyer, R. McKeon, Chicago, 1977.  
 Abaelardus 1983 = Petrus Abaelardus, *Epistolae IX-XIV*, ed. E. R. Smits, Groningen, 1983.  
 Abaelardus 1987 = Petrus Abaelardus, *Theologia Scholarium*, ed. E.M. Buytaert, C.J. Mews, Turnhout, 1987 (CCCM XIII).  
 Abelardo ed Eloisa 2008 = Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, a cura di Ileana Pagani, Torino, UTET, 2008.  
 Abaelardus 2013 = Petrus Abaelardus, *Epistolae*, ed. D. Luscombe, *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, Oxford, 2013.

### Studi

- Abulafia 1995a = A.S. Abulafia, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, Londra-New York, 1995.  
 Abulafia 1995b = A.S. Abulafia, 'Intentio recta an erronea'? *Peter Abelard's Views on Judaism and the Jews*, in B. Albert *et al.* (a cura di), *Medieval Studies in hon. of Avrom Saltman*, Ramat-Gan 1995, p. 13-30 (anche in A.S. Abulafia, *Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000-1150)*, Aldershot, 1998, N° XIII).  
 Allegro 2008 = G. Allegro, *Apologia della dialettica. L'epistola XIII di Pietro Abelardo. Introduzione, testo e traduzione*, in *Pan* 24, 2008, p. 181-196.  
 Artifoni 1993 = E. Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, in *Quaderni medievali*, 35, 1993, p. 57-78.  
 Artifoni 1995 = E. Artifoni, *Gli uomini dell'assemblea. L'oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale*, in *La predicazione dei frati. Dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII convegno internazionale, Assisi, 13-15 ottobre 1994, Spoleto, CISAM, 1995, p. 143-188.  
 Artifoni 2007 = E. Artifoni, *Vescovi e monaci: élites religiose cristiane*, in S. Carocci (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, vol. IX, Roma, 2007, p. 323-362.  
 Bianchi 1990 = L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990.  
 Bianchi 1992 = L. Bianchi, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'avverroista'*, in *Rinascimento*, 32, 1992, p. 185-201; riprodotto con aggiornamenti in Id., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, 2003, p. 41-61.  
 Bianchi 2005 = L. Bianchi, *Felicità intellettuale, "ascetismo", "arabismo": note sul "De summo bono" di Boezio di Dacia*, in M. Bettetini, F. Paparella (a cura di), *La felicità nel medioevo*, Lovanio, 2005, p. 13-34.  
 Buffon 2009 = V. Buffon, *Éthiques concurrentes au début du XIII<sup>e</sup> siècle. La classification macrobienne des vertus dans la première réception de l'éthique aristotelicienne*, in *Patristica et Mediaevalia*, 30, 2009, p. 29-44.  
 Caiazza 2002 = I. Caiazza, *Lectures médiévales de Macrobie. Les Glosae Colonienses super Macrobius*, Parigi, 2002.  
 Casagrande 2008 = C. Casagrande, *Sermo affectuosus. Passions et éloquence chrétiennes*, in P. von Moos (a cura di), *Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jahrhunderte)*, Vienna, 2008, p. 519-532.  
 Casagrande - Vecchio 1987 = C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, 1987.  
 Casagrande - Vecchio 2012 = C. Casagrande, S. Vecchio, *Dalla aedificatio all'affabilitas. La virtù della conversazione nella cultura medievale*, in *I castelli di Yale*, 12, 2012, p. 21-34.  
 Chenu 1986 = M.D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, Milano, 1986 (ed. or. Parigi 1976).  
 Clanchy 1997 = M.T. Clanchy, *Abelard. A Medieval Life*, Malden, MA-Oxford-Carlton, 1997.  
 Delhaye 1951 = Ph. Delhaye, *Le dossier anti-matrimonial de l'Adversus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XII<sup>e</sup> siècle*, in *Medieval Studies*, 13, 1951, p. 65-86.



- Dessi 2004 = R.M. Dessi, *Pratiche della parola di pace nella storia dell'Italia urbana*, in *Pace e guerra nel Basso Medioevo. Atti del XL convegno storico internazionale Todi, 12-14 ottobre 2003*, Spoleto, 2004, p. 271-313 (anche in francese in *Prêcher la paix et discipliner la société: Italie, France, Angleterre [XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles]*, Turnhout, 2005, p. 245-278)
- Dessi – Lauwers 1997 = R.M. Dessi, M. Lauwers, *Introduction. Prédicateurs et prophètes*, in R.M. Dessi, M. Lauwers (dir.), *La parole du prédicateur (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Nice, 1997, p. 9-19.
- Georges 2007 = T. Georges, *Christiani, veri philosophi, summi logici. Zum Zusammenhang von Christusbezug, Logik und Philosophie nach Abelards Brief 13*, in L. Gaffuri e R.M. Parrinello (a cura di), *Theologie und Philosophie*, 82, 2007, p. 97-104.
- Lauwers 1997 = M. Lauwers, *Praedicatio-Exhortatio. L'église, la réforme et les laïcs*, in R.M. Dessi, M. Lauwers (dir.), *La parole du prédicateur (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Nice, 1997, p. 187-232.
- Lauwers 2018 = M. Lauwers, *Prêcher, corriger, juger: à propos des usages de la «correction», entre habitus monastique et droit ecclésiastique (IXe - XIIIe siècle)*, in *Verbum et Ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale*. International Medieval Sermon Studies Society, 18th Symposium, Brescia, 20-24 juillet 2012, Firenze, 2018, p. 109-129.
- Leclercq 1957 = J. Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Parigi, 1957 (4<sup>a</sup> ed. corr. 2008; tr. it. Firenze, 1965).
- Leclercq 1961 = J. Leclercq, *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen-âge*, Roma, 1961.
- Leclercq 1970 = J. Leclercq, *Ad ipsam sophiam Christum. Le temoignage monastique d'Abelard*, in *Revue d'ascétique et de mystique* 46, 1970, p. 161-181.
- Lettieri 2001 = G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutico e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, 2001.
- Marone 2012 = P. Marone, *Agostino e la retorica classica: alcune riflessioni sull'uso delle categorie ciceroniane nel IV libro del "De doctrina christiana"*, in *Percorsi Agostiniani* 5, 2012, p. 303-312.
- Palazzo 2013 = A. Palazzo, *«Die tugent hat vierley grad». Meister Eckhart on Macrobius' four degrees of the cardinal virtues*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 24, 2013, p. 555-587.
- Paravicini Bagliani 2010 = A. Paravicini Bagliani, *I Padri della chiesa e l'immaginario medievale. Cultura e corporeità*, in M. Cortesi (a cura di), *Leggere i Padri tra passato e presente*, Firenze, 2010, p. 27-38.
- Quinto 2009 = R. Quinto, *'Teologia allegorica' e 'teologia scolastica' in alcuni commenti all'Historia scholastica di Pietro Comestore*, in *Archae Verbi*, 6, 2009, p. 67-101.
- Ricklin 2000 = Th. Ricklin, *Von den "beatiore philosophi" zum "optimus status hominis". Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteliker*, in J.A. Aertsen, A. Speer (a cura di), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, 2000 (Miscellanea Mediaevalia 27), p. 217-230.
- Rusconi 1981a = R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino, 1981.
- Rusconi 1981b = R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, Torino, 1981, p. 949-1035.
- Saccetti 2006 = R. Saccetti, *Quattro gradi di virtù: il modello etico dei Commentarii di Macrobio nel XII secolo*, in *Medioevo*, 31, 2006, p. 69-101.
- Siniscalco 1974 = Christum narrare et dilectionem monere. *Osservazioni sulla narratio del «De catechizandis rudibus» di S. Agostino*, in *Augustinianum* 14, 1974, p. 605-623; anche in Id., *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*, Soveria Mannelli, 2003, p. 261-280.
- Valente 2011 = L. Valente, *Exhortatio e recta vivendi ratio. Filosofi antichi e filosofia come forma di vita in Pietro Abelardo*, in A. Palazzo (a cura di), *L'antichità classica nel pensiero medievale*, Porto, 2011, p. 39-66.
- Valente 2013 = L. Valente, *Philosophers and other kinds of human beings according to Peter Abelard and John of Salisbury*, in J. Fink, H. Hansen, A.-M. Mora-Marquez (a cura di), *Logic and Language in the Middle Ages*, Leiden etc., 2013, p. 105-124.
- Valente 2014 = L. Valente, *Il desiderio di filosofia nel pensiero filosofico e teologico di Pietro Abelardo*, in A. Palazzo (a cura di), *Il desiderio nel Medioevo. Atti del convegno Il desiderio nel pensiero medievale*, Trento 4-5 ottobre 2013, Roma, 2014 (Temi e Testi, 132), p. 185-206.
- Valente 2015 = L. Valente, *Happiness, contemplative life, and the tria genera hominum in twelfth-century philosophy: Peter Abelard and John of Salisbury*, in *Quaestio*, 15, 2015 (= P. Porro – L. Sturlese [dir.], *The Pleasure of Knowledge*, Turnhout-Bari, 2015), p. 77-98.
- Vecchio 2000 = S. Vecchio, *Dalla predicazione alla conversazione. Il Liber de introductione loquendi di Filippo da Ferrara OP*, in *Medieval Sermon Studies* 44, 2000, p. 68-86.
- Verger – Jolivet 1989 = J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo. Il chiostro e la scuola*, Milano, 1989 (ed. or. 1982).
- von Moos 1994 = P. von Moos, *Retorica e dialettica*, in A. Paravicini Bagliani, P. Toubert (a cura di), *Federico II e le scienze*, Palermo, 1994, p. 67-85.
- von Moos 1996-2005 = P. von Moos, *La retorica*, in G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò (a cura di), *Lo spazio letterario del Medio Evo*, vol 1, 2: *La produzione del testo*, Roma, 1993, p. 231-271 (anche in von Moos 2005, p. 293-326).
- von Moos 1996 = P. von Moos, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im „Policriticuss“ Johann von Salisbury*, Hildesheim-Zurigo-New York, 1996 (2a ed.).
- von Moos 2000-2005, *Les Collationes d'Abelard et la «question juive» au XIIe siècle*, in *Studi medievali*, 41, 2000, p. 505-548 (ripreso e aggiornato in von Moos 2005, p. 45-86).
- von Moos 2003 = P. von Moos, *Literary Aesthetics in the Latin Middle Ages: The Rhetorical Theology of Peter Abelard*, in C.J. Mews, C.J. Nederman, R. Thomson (a cura di), *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100-1540*. Essays in Honour of John O. Ward, Turnhout, 2003, p. 81-98.
- von Moos 2005 = P. von Moos, *Entre histoire et littérature. Communication et culture au moyen-âge*, Firenze, 2005.
- von Moos 2006 = P. von Moos, *Le secret de la prédestination*, in A. Paravicini Bagliani, F. Santi (a cura di), *Il segreto nel medio evo. Potere, scienza e cultura*, Firenze, 2006 (Micrologus XIV), p. 9-40.
- von Moos 2011 = P. von Moos, *Sermo. Das begriffsgeschichtliche Auf und Ab der Primaerbedeutung "Gespraech"*, in I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zattero (a cura di), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, 2011, p. 669-679.
- Ward – Fredborg 2011 = J.O. Ward, K.M. Fredborg, *Rhetoric in the time of William of Champeaux*, in I. Rosier-Catach (a cura di), *Arts du langage et théologie aux confins des XIe et XIIe siècles. Textes, maîtres, débats*, Turnhout, 2011, p. 219-233.

## Note

<sup>1</sup> Desidero ringraziare di cuore Carla Casagrande, Rosamaria Dessi, Michel Lauwers e Massimiliano Lenzi per aver letto precedenti versioni di questo articolo e per i preziosi consigli che mi hanno dato.

<sup>2</sup> Lauwers 1997, p. 187; cfr. anche Lauwers 2018. Qui come nel resto del testo le traduzioni sono mie se non indicato altrimenti, e anche quando riprendo traduzioni altrui inserisco a volte delle modifiche senza segnalarglielo.

<sup>3</sup> *Ma voi stirpe eletta, sacerdozio regale, gente santa, popolo di acquisto, affinché annunziate le virtù di lui che dalle tenebre vi chiamò nella sua luce mirabile*, trad. Martini, Venezia, 1829-1834, modificata, del testo della Vulgata: *vos autem genus electum regale sacerdotium gens sancta populus acquisitionis ut virtutes adnuntietis eius qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum*.

<sup>4</sup> Rm 12, 3-8, trad. Martini, modificata, della Vulgata: *Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent: ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra. Habentes autem donationes secundum gratiam, quae data est nobis, differentes: sive prophetiam secundum rationem fidei, sive ministerium in ministrando, sive qui docet in doctrina, qui exhortatur in exhortando, qui tribuit in simplicitate, qui praeest in sollicitudine, qui miseretur in hilaritate*.

<sup>5</sup> Augustinus, *De doctrina christiana* IV, 20, 40: Augustinus 1962, p. 146, l. 51-147, l. 65.

<sup>6</sup> Abelardus 1969a, p. 274, l. 24 - 277, l. 122.

<sup>7</sup> Sul significato di questo scritto di Abelardo nel quadro della sua 'retorica teologica' cfr. von Moos 1996-2005, p. 317-326 e von Moos 2003, in part. p. 87-89.

<sup>8</sup> Sulla concezione retorica delle Scritture e del compito del teologo secondo Abelardo ha richiamato l'attenzione con grande efficacia Peter von Moos. Cfr. von Moos 1996-2005, p. 313-316; von Moos 2003, in part. p. 87. Sull'*aedificatio* - dell'anima, dei costumi, delle virtù, o della fede - come obiettivo di ogni forma di *bonus sermo* e sulla differenza tra i *boni sermones* e il cattivo uso della parola cfr. Casagrande - Vecchio 1987, Vecchio 2000 e Casagrande - Vecchio 2012.

<sup>9</sup> Cfr. Petrus Abelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, prol.: Abaelardus 1969a, p. 41, ll. 5-10: *Omnis scriptura diuina more orationis rhetoricae aut docere intendit aut mouere; docet quippe dum*

quae fieri uel uitari oportet insinuat, mouet autem dum sacris admonitionibus suis uoluntatem nostram uel dissuadendo retrahit a malis uel persuadendo applicat bonis, ut iam uidelicet implere uelimus quae implenda esse didicimus, uel uitare contraria.

<sup>10</sup> Nell'Orator Cicerone illustra le tre abilità essenziali dell'oratore: *docere* o *probare*, *delectare*, *mouere* o *flectere*. Agostino nel IV libro del *De doctrina christiana* espone come l'arte oratoria romana possa essere utilizzata dai cristiani. Sulla retorica cristiana teorizzata da Agostino la letteratura è sconfinata; mi limito a rimandare a Lettieri 2001, con ampia bibliografia e discussione degli studi precedenti, e Marone 2012. Vedi anche Siniscalco 1974 per l'applicazione della triade retorica *docere*, *delectare*, *mouere* nel *De catechizandis rudibus*. La variegata tradizione medievale della triade è ben illustrata dall'articolo di Carla Casagrande sul *sermo affectuosus*: Casagrande 2008.

<sup>11</sup> L'idea secondo cui nella retorica cristiana l'aspetto del *delectare* diviene marginale e anzi tale scopo deve essere subordinato a quello dell'istruire è espressa ad es. in *De doctrina christiana* IV, xxv, 55: Augustinus 1962, p. 160-161; cfr. Marone 2012, p. 307 s.. Sull'esortazione e la persuasione come fine e completamento dell'istruzione, ad es. in *De bono uiduitatis* 1, 2 e passim, cfr. ancora Marone 2012, p. 310.

<sup>12</sup> Cfr. *De genesi ad litteram* 1, 1, ed. I. Zycha, Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1894 (CSEL 28,1), p. 3, ll. 7-10: *In Libris autem omnibus sanctis intueri oportet quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur vel admoneantur.*

<sup>13</sup> Cfr. Marone 2012, p. 305 s.

<sup>14</sup> Cfr. Petrus Abaelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, prol.: Abaelardus 1969a, p. 41, l. 10 - 42, l. 35: *Iuxta hanc itaque rationem tam Veteris quam Noui Testamenti tripertita est doctrina. In Veteri nempe Testamento lex, quae in quinque libris Moysi continetur, praecepta Domini primum docet. Deinde prophetiae uel historiae cum caeteris scripturis, ad ea quae iam praecepta erant, opere complenda adhortantur et affectus hominum ad obediendum praeceptis commouent. [...] Exempla quoque ex historiis necessarium erat adiungi in quibus tam remuneratio obedientium quam poena transgressorum ante oculos ponerentur. [...] Similiter et Noui tripertita est disciplina Testamenti, ubi quidem Euangelium pro lege est quae uerae iustitiae ac perfectae formam docet, deinde epistolae cum Apocalypsi loco prophetarum ponuntur quae ad obediendum Euangelio cohortantur. Actus uero apostolorum et pleraeque narrationes euangelicae sacras historias continent. Ex his itaque quod cum sit intentio Euangelii docere, hanc intentionem epistolae uel Actus apostolorum tenent ut ad obediendum Euangelio nos moueant uel in his quae Euangelium docet nos confirmant.*

<sup>15</sup> Su questa triade nella tradizione patristica e teologica latina cfr. Quinto 2009; Paravicini Bagliani 2010; Valente 2015, tutti con indicazioni sulla cospicua letteratura precedente.

<sup>16</sup> Se *rectores*, *coniugati* e *continentes* sono distinti a livello teorico nella rappresentazione della società cristiana, nella realtà della complessa società medievale non era sempre chiaro a quale dei tre membri della chiesa corrispondessero singoli, gruppi e comunità, e di conseguenza quali fossero le loro prerogative e i rispettivi compiti: a seconda dei momenti, dei luoghi e dei rapporti di forza, ad esempio, sono stati considerati *rectores* solo i vescovi o anche i semplici sacerdoti; i monaci nell'alto medioevo si riconoscevano come i veri persecutori della vita apostolica e quindi depositari del compito della predicazione e della cura delle anime, mentre a partire dall'XI secolo vanno perdendo questo primato e i ruoli connessi a favore del clero secolare che va riformandosi: riacquisteranno poi parzialmente il diritto di predicare in seguito all'estensione ad essi del sacerdozio; i canonici regolari a partire dal XII secolo e i membri degli ordini mendicanti a partire dal XIII, pur non essendo *continentes* in senso stretto, conducono una vita per molti aspetti simile a quella dei monaci e vengono riconosciuti come tali; soprattutto nel tardo medioevo anche gruppi di laici conducono forme di vita religiosa per alcuni aspetti assimilabili al monachesimo. Per una sintesi su tutta questa problematica si veda Rusconi 1981b.

<sup>17</sup> Chenu 1986, p. 299-301; Rusconi 1981b, p. 960-977 («*Verbum exhortationis*»). *La lotta per la predicazione dei laici*; Artifoni 1993 e 1995; Dessi - Lauwers 1997; Lauwers 1997; Dessi 2004, in part. p. 275-290; Artifoni 2007, in part. p. 352-356. Il termine *sermo* mantiene uno statuto ambiguo nel medioevo, essendo in genere usato per indicare l'odierna omelia, ma mantenendo il senso originario di 'dialogo' o 'conversazione' nella letteratura tecnica di ambito logico o retorico. È forse per questo che la ribadita differenza di obiettivi e contenuti tra la *praedicatio* e l'*exhortatio* non impedisce che di fatto non di rado uno stesso testo venga chiamato a volte *exhortatio* altre *sermo*. È il caso ad esempio del 'sermone' XXXIII di Abelardo *Ad fratres et commonacos*, su cui cfr. Leclercq 1970 e Valente 2011, p. 46-49. Sulla trasformazione dell'uso

del termine *sermo* dal latino ciceroniano attraverso il medioevo fino all'Umanesimo si legga von Moos 2011.

<sup>18</sup> Petrus Abaelardus, *Sermones, Sermo XXIV, In conversione sancti Pauli*: Abaelardus 1849, p. 515: «*Praeuenient principes conjuncti psallentibus, in medio iuuenularum tympanistriarum. In ecclesiis benedicite Deo Domino de fontibus Israel. Ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu*» [Ps 67, 26-28]. *In initio quippe nascentis Ecclesiae apostoli principes ejus in electione praecesserunt, quia prius a Christo sunt electi, per quos converterentur caeteri. Qui si non tantae perfectionis fuerunt ut verbo praedicationis alios generare possent, psallentes tamen, id est psalmum in bona operatione habentes dicuntur. Psalmus quippe, id est melodia instrumenti, quod psalterium dicitur, impulsionem manuum in cordis affectum bonae operationis actiones significat. Manibus quippe ad operandum magis quam caeteris utimur membris. Ideoque per manus opera significantur. Principes itaque in Ecclesia conjuncti sunt psallentibus, quia qui verbo praedicationis insistent, subjectis plebibus, quae ad hoc non sufficiunt, sed tamen bona operantur quae possunt, in una fide sociantur. Praelatis autem et subjectis plebibus, adolescentulas tympanistrias conjungit, id est vitam continentium, qui magna tympanum mortificationis gestant, et tanto ad novitatem Christi amplius accedunt, quanto a vetustate primi hominis longius recedunt. Quasi ergo in medio istarum duo praemissi ordines consistunt, quia vita continentium quo majoris est meriti, amplius rectorum et subjectorum plebium ordines quasi ambiendo suis virtutibus munit, et orationibus protegit. Sed quia tam continentes quam subditae plebes de doctrina praedictorum principum, quasi de haustu quorundam fontium imbuuntur, hortatur ut de his fontibus Deum maxime glorificemus, qui tales Ecclesiae suae praesse disposuit.*

<sup>19</sup> Cfr. Petrus Abaelardus, *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, 10, 14: Abaelardus 1969a, p. 253, l. 172-174: *QVOMODO ergo. Suum et aliorum apostolorum officium commendat, ostendendo scilicet quam sit necessaria eorum praedicatio ut credant homines et saluentur*. Per la generazione nella fede operata dalla predicazione: cfr. ivi 8, 22: *Quod itaque dicitur omnis creatura, tale est ac si diceret: hi qui omnino sunt creatura uel qui toti sunt creatura, non creatores, nullos uidelicet creare uel generare Deo per praedicationem ualentes*; 5, 14: [...] *Christum omnium spiritualium esse patrem sicut est Adam carnalium, hoc est ita praesse omnibus ad generandum in Deo sicut ille est ad generandum mundo* [...].

<sup>20</sup> La traduzione in italiano del canone si trova in Rusconi 1981a p. 53 s., sulla base del testo latino edito in Alberigo et al. 1962, p. 169. La traduzione della lettera di Pier Damiani è in Rusconi 1981a, p. 75-79, sulla base del testo latino di PL 144, coll. 461-464. Su questa lettera cfr. Lauwers 1997, p. 194-199. Il gruppo di potere al quale Abelardo apparteneva, quello di Stefano di Garlandia, non aderiva al movimento riformatore: tuttavia Abelardo era sensibile agli ideali della riforma della chiesa e nella sua attività di abate si impegnò strenuamente - per quanto a suo stesso dire con scarsi risultati - nell'intento di moralizzare i costumi dei monaci che avrebbero dovuto essere sotto la sua guida. Cfr. Verger e Jolivet 1989, p. 38-39 e Clanchy 1997, p. 248-249. Sui movimenti di laici, pauperistici e di riforma della chiesa nei secoli XI e XII e sulle implicazioni socio-linguistiche ad essi collegate cfr. in particolare Chenu 1986, p. 299-301, Rusconi 1981a e Rusconi 1981b.

<sup>21</sup> Von Moos 2000-2005, 51-53.

<sup>22</sup> Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. I: Abelardo ed Eloisa 2008, p. 149-153. Cfr. Abaelardus 2013, p. 38-40: *Unde et insignes olim philosophorum, mundum maxime contempnentes, nec tam relinquentes seculum quam fugientes, omnes sibi uoluptates interdixerunt ut in unius philosophie requiescerent amplexibus. [...] Quod nunc igitur apud nos amore Dei sustinent qui uere monachi dicuntur, hoc desiderio philosophie qui nobiles in gentibus extiterunt philosophi. In omni namque populo, tam gentili scilicet quam iudaico siue christiano, aliqui semper extiterunt fide seu morum honestate ceteris preminentes, et se a populo aliqua continentie uel abstinentie singularitate segregantes. Apud Iudeos quidem antiquitus Nazarei, qui se Domino secundum legem consecrabant, siue filii prophetarum Helye uel Helysei sectatores quos, beato attestante Iheronimo, monachos legitimus in ueteri Testamento; nouissime autem tres ille philosophiae [ms. y: philosophorum] secte, quas Iosephus in libro Antiquitatum distinguens, alios Phariseos, alios Saduceos, alios nominat Esseos. Apud nos uero monachi, qui uidelicet aut communem apostolorum uitam aut priorem illam et solitariam Iohannis imitantur. Apud gentiles autem, ut dictum est, philosophi; non enim sapientie uel philosophie nomen tam ad scientie perceptionem quam ad vite religionem referebant [...].*

<sup>23</sup> Petrus Abaelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, 12, 6 e 12, 8: Abaelardus 1969a, p. 275, l. 60 - 276, l. 93: *Quae statim dona subdiuidit dicens: SIVE PROPHETIAM scilicet habentes, hoc est gratiam interpretandi, id est exponendi uerba diuina. [...] SECUNDVM RATIONEM*

FIDEI. Prophetiam habet qui in sua praedicatione, secundum hoc quod credit auditoribus esse necessarium, uerba sua moderatur et quid his siue illis pro capacitate eorum praedicari oporteat discernit, ut modo lac paruulis, modo solidum cibum maioribus ministret [...]. SIVE MINISTERIUM IN MINISTRANDO. Per haec omnia subaudiendum est secundum rationem fidei, ut uidelicet omnia discrete faciamus, secundum quod faciendum esse credimus. [...] SIVE QVI DOCET IN DOCTRINA sit, hoc est doceat quae docenda credit. Similiter QVI EXHORTATUR, hoc est ad persuadendum loquitur, secundum rationem fidei. Prophetiam, quam superior intellexit, per doctrinam et exhortationem nunc distinguit. Quisquis enim ad aedificationem loquitur, aut docendo aliquid aut exhortando ad aliquid loquitur. Sic expone: Siue qui docet, secundum rationem fidei IN EXHORTANDO, sit discernens scilicet quantum ualeat, quae quibus hominibus persuadenda sint sicut et docenda, iuxta illud Veritatis: Noli te sanctum dare canibus neque margaritas uestras ante porcos. La dipendenza della capacità di predicare da quella di profetare è esposta anche ivi, nel commento al vers. 8, 22, p. 220, l. 347 - 221, l. 384. Il legame tra exhortatio/adhortatio e consolatio da una parte e il fatto che ambedue queste forme di comunicazione presuppongano la basilare doctrina impartita attraverso la praedicatio dall'altra emergono anche nel commento al versetto 1, 11 della stessa lettera ai Romani, p. 62, l. 538 - 63, l. 553, su cui cfr. anche Valente 2014, in part. p. 191-193. In modo più formale anche Alano di Lilla, nella seconda metà del XII secolo, definisce la predicazione distinguendola dalla profezia e dalla doctrina. In un passo della sua *Summa de arte praedicatoria* su cui ha richiamato l'attenzione Enrico Artifoni (PL 210, col. 111D-112A, cfr. Artifoni 1995, p. 158), infatti, Alano afferma che la predicazione ha come scopo l'insegnamento relativamente alla fede e ai costumi, e che essa si differenzia dalla doctrina in quanto è manifesta e pubblica, mentre la doctrina si rivolge solo a uno o a pochi. Alano per altro non differenzia la praedicatio per rapporto alla exhortatio bensì rispetto alla profezia e alla concio: Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita, et auctoritatum fonte proveniens. Manifesta debet esse praedicatio, quia in manifesto proponenda est. [...] Publica debet esse, quia non uni, sed pluribus proponenda est. Si enim uni tantum proponeretur, non esset praedicatio, sed doctrina. Ea enim differentia est inter praedicationem, et doctrinam, et prophetiam, et concionationem. Praedicatio enim est illa instructio quae pluribus fit, et in manifesto, et ad morum instructionem; doctrina uero est quae vel uni, vel pluribus fit, ad scientiae eruditionem; prophetia, est admonitio quae fit per revelationem futurorum; concionatio est civilis admonitio, quae fit ad reipublicae confirmationem.

<sup>24</sup> Petrus Abaelardus, *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, 9, 28: Abaelardus 1969a, p. 245, l. 464 - 246, l. 474: Quomodo autem supereminet haec doctrina caeteris omnibus praemittit, dicens quia VERBUM CONSUMMANS ET ABBREVIANS IN AEQUITATE, uidelicet faciet. 'Consummare' est 'perficere', quando uidelicet id quod inchoatum est ad perfectionem ducitur. Euangelica itaque praedicatio, quam per semetipsum Dominus attulit, aedificationem necessariam in ueteri lege inchoatam consummauit, id est perfecit, addendo scilicet quae ad plenitudinem iustitiae deerant [...]. Consummans in aequitate, id est supplens quod de aequitate minus fuerat, hoc est quod de perfectione iustitiae atque uirtutum defuerat [...].

<sup>25</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. II: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 241; cfr. Abaelardus 2013, p. 128: Plantauerat Apostolus atque fundauerat in fide per predicationis suae doctrinam Corinthios, quibus scribebat. Rigauerat postmodum eos ipsius Apostoli discipulus Apollo sacris exhortationibus, et sic eis incrementum uirtutum diuina largita est gratia.

<sup>26</sup> Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana*, II, 68; Abaelardus 1969b, p. 161, ll. 969-979: Socratem quippe multosque alios omnia reliquisset, sicut et apostolos, Hieronymus perhibet, tum quia in eis nullam iudicarent gloriam quae tam a pessimis quam ab optimis uiris possideri possit, si iniquissimum esse attenderent illam humani animi excellentiam et diuinam decus imaginis rebus infimis et caducis subdi; tum quia has impedimento esse praesentirent ad studium siue ad uerae beatitudinis perceptionem, quasi iam tunc in ipsis philosophis illa Veritatis praedicatio inspirata diceret: Nisi quis renuntiauerit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus et iterum: Non potestis seruire Deo et mammonae.

<sup>27</sup> Cfr. Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana*, II, 26: Abaelardus 1969b, p. 143, ll. 368-373: Fidem itaque, ut diximus, philosophi praedicant et immortalitatem animae tradunt futuramque pro meritis retributionem animarum, siue ad poenam siue ad gloriam. Vnde et ad bona nos maxime cohortantur opera, spe uidelicet caelestis beatitudinis et comminatione infernalis supplicii. De quibus plura Macrobius loquitur.

<sup>28</sup> In una certa misura, la vita del monaco cenobita, per come la interpreta Abaelardo, è accostabile all'ideale della vita contemplativa che i maestri della facoltà delle arti del secolo seguente poterono conoscere a partire dalla *Etica nicomachea* di Aristotele. Cfr. Bianchi 1992 e Bianchi 2005.

<sup>29</sup> Non mi pare però che Abaelardo rinvenga al alcun gruppo corrispondente presso gli Ebrei. E probabilmente non a caso: Abaelardo infatti, pur manifestando nelle *Collationes* una rara capacità di solidarietà e immedesimazione nei confronti degli Ebrei delle comunità esistenti nelle città europee del tempo, da un lato ritiene che il letteralismo e l'attaccamento ai riti propri della religione ebraica non permettessero quel distacco dagli aspetti esteriori e materiali dell'esistenza che è necessario per vivere un'elevata vita spirituale; dall'altra, utilizza questa stessa critica a prima vista indirizzata contro la religione ebraica per rivolgerla in realtà contro il cristianesimo rigido ed esteriore di alcuni suoi contemporanei e di cui si sentiva, e di fatto era, vittima. Sul confronto tra cristianesimo, filosofia ed ebraismo nel pensiero di Abaelardo si vedano in particolare gli studi di Abulafia 1995a e 1995b e von Moos 2000-2005, con ulteriore bibliografia.

<sup>30</sup> Abaelardo trova il termine *philosophans* nei commenti di Macrobio al *Sogno di Scipione*, ma Macrobio usa il termine *philosophans* in modo indistinto rispetto a *philosophus*.

<sup>31</sup> Cfr. Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana* II, 66-67: Abaelardus 1969b, p. 159, l. 932 - 160, l. 964: Maioris quippe meriti solitaria uita est contemplationis qua nos nimius diuini amoris feruor ad contemplationem diuinam uisionis suspendit, omni iam mundanarum necessitatum sollicitudine postposita, et quasi in caelestibus nostram tenet conuersationem. Quod nec ipsa Macrobii expositio notare praetermisit, actiuam rectorum uitam per hoc a contemplatione philosophorum distinguens. Duos itaque continentium ordines in philosophis concluderunt, cum aliis adhuc purgari per abstinentiae ac studii assiduitatem dicunt, - qui fortasse philosophantes rectius quam philosophi dicendi sunt, - et communi habitatione studiorum, formam coenobitarum tenent monachorum, qualem et Iosephus in XVIII Antiquitatis libro uitam Essenorum describit, cum Hebraeos quoque tria genera philosophorum et eorum sectas distingueret, quorum alios Pharisaeos, alios Sadduceos, alios Essenos appellat, quos quidem nouissimos miris effert laudibus; - alios iam purgati ac defecati animi esse in quorum carne iam per diuinam abstinentiam mortificata nullus iam irrepere uel dominari concupiscentiae motus ualeat, qui iam solitaria habitatione uiuentes, suo ipsi sufficienti praesidio. Qualium perfectam anachoretarum uitam dicimus. Quos quidem iuxta Hieronymum Ad Rusticum monachum scribentem de conuentu monasteriorum egredi oportet, quasi de schola philosophantium, ut illic sub regula disciplinae instruantur atque tam exemplo aliorum quam uerbo ad perfectionem erudiantur, et a recenti consuetudine uoluptatum abducti purgentur. Hic purgati iam et in omnibus instructi cunctisque tentationum motibus repulsis, quasi sui ipsorum uiectores, sui regimen securi suscipiant et ad uidentium Deum purgatis iam mentibus toti anhelant, ut iam nulla hominum frequentia uel aspectu ab illa contemplationis celsitudine reuocentur. Sul ricorso da parte di Abaelardo alla dottrina di Macrobio dei quattro gradi di virtù vedi Saccenti 2006; Valente 2011; Valente 2013; Palazzo 2013; Valente 2015. Più in generale sul ruolo di Macrobio nella produzione filosofico-teologica latina tra XII e XIII secolo v. anche Ricklin 2000, Caiazza 2002, Buffon 2009.

<sup>32</sup> Cfr. Petrus Abaelardus, *Sermones*, Sermo XXIV, *In conversione sancti Pauli*: Abaelardus 1849, p. 515 s.: De cuius [sc. Benjamin] excellentia et gratia singulari ei collate statim dicunt: "In mentis excessu," hoc est in extasi mentis factus, et tanta contemplatione usque ad tertium caelum assumptus, et supra hominem raptus, ut ipsemet ignoret utrum in illa sublimitate revelationis anima ejus in corpore fuerit, an extra. Cum enim Dominus Moysi quaerenti eum videre respondit: "Non uidebit me homo et uiuet," profecto supra hominem fuisse tunc uidetur, qui tanta uisione in caelestibus fruebatur, ubi tanta se audisse commemorat, quae homini loqui non liceat" (Immediatamente si aggiunge, della sua [sc. di Beniamino] eccellenza e della grazia singolare conferitagli: egli fu preso « dal rapimento della mente », ossia nell'estasi della mente, e per la così grande contemplazione fu assunto al terzo cielo e rapito al di sopra dell'uomo in modo tale che lui stesso ignorava se nella grandezza di quella rivelazione la sua anima fosse nel corpo o fuori. Dato che il Signore, a Mosè che gli chiedeva di poterlo vedere, rispose: " Nessun uomo mi vedrà e vivrà ", certamente sembra che sia posto al di sopra dell'uomo colui che gode di una così elevata visione delle cose celesti e ricorda di aver udito cose così grandi che non è permesso ad alcun uomo riferirle). Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. VII: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 411: Non manca di significato nascosto anche l'affermazione secondo cui esse uscirono per cantare, affermazione nella quale viene rappresentata la gioia dell'anima contemplativa; fissan-

do gli occhi alle cose celesti, essa quasi abbandona l'accampamento dell'abitazione terrena e per l'intima dolcezza della sua contemplazione, con somma esultanza, scoglie a Dio un inno spirituale; cfr. Abaelardus 2013, p. 286-288: *Nec uacat etiam a misterio quod egressae ad cantandum referuntur, in quo anime contemplatiue iubili figurantur. Que dum ad celestia se suspendit quasi terrene habitationis castra deserit, et de ipsa contemplationis sue intima dulcedine hymnum spiritalem summa exultatione Domino persoluit.*

<sup>33</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. I: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 147; cfr. Abaelardus 2013, p. 36: *Quod si nec Apostoli consilium nec sanctorum exhortationes de tanto matrimonii iugo susciperem, saltem, inquit, philosophos consulerem, et que super hoc ab eis uel de eis scripta sunt attenderem; quod plerumque etiam sancti ad increpationem nostram diligenter faciunt. Quale illud est beati Iheronimi, in primo Contra Iovinianum, ubi scilicet commemorat Theophrastum, intolerabilibus nuptiarum molestiis assiduisque inquietudinibus ex magna parte diligenter expositis, uxorem sapienti non esse ducendam euidentiis rationibus astruxisse, ubi et ipse illas exhortationis philosophice rationes tali fide concludens: 'Hoc', inquit, 'et huiusmodi Theophrastus disserens, quem non suffundat Christianorum?' etc.*

<sup>34</sup> Leclercq 1957 e Leclercq 1961; Georges 2007; Allegro 2008.

<sup>35</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. I: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 149; cfr. Abaelardus 2013, p. 36-38: *Vt autem hoc philosophici studii nunc omittam impedimentum, ipsum consule honeste conuersationis statum. Que enim conuentio scholarium ad pedissequas, scriptoriorum ad cunabula, librorum siue tabularum ad colos, stilorum siue calamarum ad fusos? Quis denique sacrus uel philosophicis meditationibus intentus, pueriles uagitus, nutricum quae hos mittigant nenias, tumultuosam familie tam in uiris quam in feminis turbam sustinere poterit? Quis etiam inhonestas illas paruulorum sordes assiduas tolerare ualebit? Id, inquires, diuites possunt, quorum palatia uel domus ample diuersoria habent, quorum opulentia non sentit expensas nec cotidianis sollicitudinibus cruciatur. Sed non est, inquam, hec conditio philosophorum que diuitum, nec qui opibus student uel secularibus implicantur curis diuinis seu philosophicis uacabunt officiis.* Per altro, accanto alla meditatio e all'officium propri della pratica monastica, anche per la contemplatio Abaelardo distingue una forma propria dei filosofi, la *philosophorum contemplatio* di cui scrive nel passo della *Theologia christiana* II, 66, citato sopra (n. 31).

<sup>36</sup> Delhaye 1951; Bianchi 1990, p. 154, n. 31. Se i maestri della Facoltà delle arti si rifanno soprattutto all'*Ethica Nicomachea* di Aristotele, che Abaelardo non poteva conoscere, essi però condividevano con lui la lettura di Seneca e Macrobio: Buffon 2009.

<sup>37</sup> Abaelardus, *Sic et non*: Petrus Abaelardus 1977, p. 96: *Diligenter et illud discutiendum est, cum de eodem diuersa dicuntur, quid ad praecepti cartationem, quid ad indulgentiae remissionem uel ad perfectionis exhortationem intendatur, ut secundum intentionum diuersitatem aduersitatis quaeramus remedium.*

<sup>38</sup> Cfr. Rm 12, 19: *Non uosmetipsos defendentes charissimi, se date locum irae. Scriptum est enim: Mihi uindicta: ego retribuam, dicit Dominus.* Petrus Abaelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* IV, xii, 19, Abaelardus 1969a, p. 283, ll. 332-340: *Et notandum quod [...] potest et illud quod dictum est superius Non uosmetipsos etc. ita exhortatio perfectionis intelligi, ut cum a persecutoribus defendere nos possimus, perfectius tamen dicat esse omnino non defendere; sed potius uim uobis illatam sustententes quam defendendo corpus animam uestram uulneretis, eum uidelicet per iram interficiendo a quo fortasse uos aliter defendere non potestis.*

<sup>39</sup> Cf. von Moos 1996-2005, p. 298-310; von Moos 2003, in part. p. 87-89; cfr. anche von Moos 2006. Tra l'altro, sempre a differenza dal precetto, l'*exhortatio*, per come la rinveniamo nei testi di Abaelardo, non necessariamente segue l'ordine gerarchico dall'alto verso il basso. Quando si dice che Gesù è 'condotto' dallo Spirito santo nel deserto, scrive ad esempio Abaelardo, non si intende dire che Gesù riceva una ingiunzione (*praeceptum*) come un sottoposto da un superiore, bensì che riceve una *exhortatio* come un superiore può riceverla da un inferiore. Una situazione simile a quella di qualcuno che viene calmato da una *rationalis exhortatio* esposta da un'altra persona a lui gerarchicamente inferiore: Pietro Abaelardo, *Sic et non*: CRISOSTOMO SU MATTEO: *Gesù fu condotto nel deserto dallo spirito. Fu condotto dallo Spirito Santo ma non come un inferiore che viene condotto dal comando di un superiore bensì come un superiore che viene condotto dall'esortazione di un inferiore. Infatti viene detto 'condotto' o 'addotto' non solo colui che è condotto in potere di qualcun altro ma anche qualcuno che viene placato dall'esortazione razionale di qualcun altro;* cfr. Abaelardus 1977, p. 150: *CHRYSOSTOMUS SUPER MATTHAEUM: Ductus est Iesus in desertum a spiritu. A spiritu sancto ductus est sed non quasi minor maioris praecepto sed quasi maior minoris hortatu. Nam non solum ductus aut*

*adductus dicitur qui alicuius potestate ducitur sed etiam ille qui alicuius rationabili exhortatione placatur.*

<sup>40</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. II: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 241-243; cfr. Abaelardus 2013, p. 130: *Quot autem et quantos tractatus in doctrina uel exhortatione seu etiam consolatione sanctorum feminarum sancti patres consummauerint, et quanta eos diligentia composuerint, tua melius excellentia quam nostra paruitas nouit. Vnde non mediocri admiratione nostre tenera conuersacionis initia tua iamdudum obliuio mouit, quod nec reuerentia Dei nec amore nostri nec sanctorum patrum exemplis admonitus fluctuantem me et iam diutino merore confectam, uel sermone presentem uel epistola absentem, consolari tentaeris.*

<sup>41</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. III: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 255; cfr. Abaelardus 2013, p. 142: *Quod post nostram a seculo ad Deum conuersionem nondum tibi aliquid consolationis uel exhortationis scripserim, non negligentiae meae sed tue, de qua semper plurimum confido, prudentie imputandum est. Non enim eam his indigere credidi, cui abundanter quecumque necessaria sunt diuina gratia impertiuisti, ut tam uerbis scilicet quam exemplis errantes ualeas docere, pusillanimes consolari, tepidos exhortari, sicut et facere iam dudum consueuisti cum sub abbatissa prioratum obtineres. Quod si nunc tanta diligentia tuus prouideas filiabus, quanta tunc sororibus, satis esse credimus ut iam omnino superfluum doctrinam uel exhortationem nostram arbitremur.*

<sup>42</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. V: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 291; cfr. Abaelardus 2013, p. 178: *Quibus quidem singulis rescribere decreui, non tam pro excusatione mea quam pro doctrina uel exhortatione tua [...].* Cfr. anche Ep. VII, p. 469: *E se vogliamo esaminare quanta cura [...] i santi dottori [...] hanno sempre dedicato alle donne devote, troveremo che essi hanno sempre circondato la loro devozione di un grande sentimento di affetto e l'hanno sostenuta, e hanno incessantemente guidato e perfezionato il loro sentimento religioso con un'assidua e variegata attività di insegnamento ed esortazione. [...] Origenes, [...] il più grande dei filosofi cristiani, nutrì per la vita religiosa delle donne un fervore tale da ferirsi di sua mano [...] affinché nessun sospetto lo potesse distogliere dall'insegnamento e dall'esortazione delle donne.* Cfr. Ep. VII: Abaelardus 2013, p. 342-344.

<sup>43</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. VI: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 475; cfr. Abaelardus 2013, p. 348: *Nec solum in doctrina uel exhortatione feminarum mira sanctorum Patrum caritas innotuit, uerum etiam in earum consolatione ita uehemens nonnumquam extitit ut ad earum dolorem leniendum nonnulla fidei aduersa promittere mira eorum compassio uideatur. Qualis quidem illa est beati Ambrosii consolatio quam super morte Valentiani imperatoris sororibus eius scribere ausus est, et eius qui catechumini sit defunctus salutem astruere, quod longe a catholica fide atque euangelica ueritate uidetur dissidere. Non enim ignorabant quam accepta Deo semper extiterit uirtus infirmioris sexus;* cfr. Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. VIII: Abaelardo ed Eloisa 2008, p. 635: *Perciò anche l'Apostolo, esortandoci [nos adhortans] in generale allo studio delle Scritture, dice: « Tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto a nostro ammaestramento, affinché per mezzo della perseveranza e della consolazione che derivano dalle Scritture possiamo nutrire speranza [Rm 15, 14]. E in un altro passo: Ancora l'Apostolo dice a Timoteo: « Nell'attesa della tua venuta, applicati alla lettura, all'esortazione, all'insegnamento [I Tim 4, 13]»; cfr. Abaelardus 2013, p. 496: *Idem ad Tymotheum: 'Dum uenio', inquit, 'attendit lectioni, exhortationi, doctrinae.**

<sup>44</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. VII, p. 457; cfr. Abaelardus 2013, p. 332: *Quis denique ignoret feminas exhortationem Christi et consilium Apostoli tanto castimonie zelo esse complexas ut pro consequenda carnis pariter ac mentis integritate Deo se per martyrium offerrent holocaustum [...]?*

<sup>45</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, p. 667; Abaelardus 1983, p. 219: *Beatus Ieronimus in eruditione uirginum Christi plurimum occupatus inter cetera que ad edificationem earum scribit, sacrarum studium litterarum eis maxime commendat, et ad hoc eas non tam uerbis hortatur quam exemplis inuitat.* Sulla *exhortatio* in Abaelardo a coltivare lo studio delle lettere, sacre e profane, la filosofia, e in particolare la *vera philosophia*, cfr. Valente 2014.

<sup>46</sup> Abaelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Ep. VIII, p. 649; cfr. Abaelardus 2013, p. 508: *Maximus ecclesie doctor et monastice professionis honor Ieronimus nos ad amorem litterarum adhortans ait: 'Ama scientiam litterarum et carnis uicia non amabis'. Quantum laborem et expensas in doctrina earum consumpsit eius quoque testimonio didicimus. Qui inter cetera que ipsemet de proprio scribit studio, ut nos etiam uidelicet suo instruat exemplo, ad Pammachium et Oceanum quodam loco sic meminit: 'Dum essem iuuenis miro discendi ueruebam amore nec iuxta quorundam presumptionem ipse me docui. Apollinarem audiui frequenter Antiochia et colui cum me in Scripturis sanctis erudiret [...]'*



<sup>47</sup> Abelardo, *Sermone alle vergini del Paraclito sullo studio delle lettere*, in Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, p. 697, Abaelardus 1983, Ep. IX, ed. Smits, p. 237: *Vnde et predictus doctor in uestram doctrinam et exhortacionem precipuus tam scriptis quam exemplis laborem uestrum ad studium incitat litterarum [...]*.

<sup>48</sup> Ad es. Petrus Abaelardus, *Theologia Scholarium*, I, 110: Abaelardus 1987, p. 361: *Constat quippe philosophos maxime continenter uixisse atque ad continentiam tam scriptis quam exemplis multas nobis exhortationes reliquisse*; cfr. Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana* II, 68: Abaelardus 1969b, p. 161: *Quantus autem mundi contemptus apud philosophos fuerit et quam sibi arctam uitam a saeculo recedentes instituerint, quantumque alios ad hoc ipsum tam factis ipsis quam dictis adhortati sint, pluribus sanctorum quoque patrum testimoniis didicimus*.

<sup>49</sup> Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana* II, 52: Abaelardus 1969b, p. 153, ll. 721-734: *Ad hanc, credo, rei publicae communitatem cum nos adhortarentur philosophi, egregie per naturalem iustitiam commendauerunt positiuam, hoc est hanc quam ipsi ponere et statuere in conuentibus ciuitatum ceperunt, et congrue, ad concordiam et communitatem hominum in terris, concordiam superiorum et caelestium rerum quae communiter nostris usibus deputatae sunt introduxerunt, ut cum omnes beneficium solis et caeterorum communiter percipiamus, admo- neamur ex his et nos ipsi nobis inuicem communiter subuenire; et cum 'maior mundus' diuina dispositione singulis suis partibus nobis subueniat, qui nec sibi ipsi sed nobis factus est, ex hoc praecipue 'minor mundus', id est singuli homines admoneantur mutuis sibi beneficiis subuenire et ad communem omnia quae habemus utilitatem disponere [...]*.

<sup>50</sup> Nel VI libro del *De republica*, commentato da Macrobio nel IV secolo. Cfr. Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana* II, 66: Abaelardus 1969b, p. 159, ll. 910-932: *Ad hoc et illa pertinet exhortatio quam rectoribus rei publicae Tullius scribit, inducens scilicet auum Scipionis cum eo per somnium ita loquentem: "Sed quo sis, Africane alacrior ad tutandam rem publicam sic habeto: omnibus qui patriam conseruauerint certum esse in caelo definitum locum ubi beati aeuo sempiterno fruuntur. Nihil est enim illi principi, Deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat acceptius quam concilia coetusque hominum, iure sociati quae ciuitates appellantur"* [Macrobius, *In somnium Scipionis* I, 8, 1]. *Bene autem subdidit 'ex his quae in terris fiant', hoc est in communi hominum habitatione, quod ad actiuam referendum est uitam quae in necessitatibus proximi, cum quo inhabitat, amore quoque ipsius laborat in terrenis, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti et ei fructum sui communicet laboris*.