

Andrea Mariani
(Poznań)

**MODELLI DI COMPORTAMENTO SOCIALE NELL'OMILETICA
GESUITA POLACCA FRA SOCIETAS CHRISTIANA
E SARMATISMO ILLUMINATO**

Abstract

The goal of the present article consists in showing how the Jesuit preachers managed to conciliate the ideal of devotion developed in Catholic West European countries in the aftermath of the Council of Trent with the forms of behaviour typical of the society of the Polish-Lithuanian Commonwealth. I have considered the relationships within nobility, as well as those between noblemen and members of other social groups. The period which I chose is particularly relevant since on the one hand the Catholic Church in Poland was undergoing a process of reorganization leading to a greater engagement within rural communities and lower social ranks, while on the other Polish elites (as well as Jesuits) were increasingly influenced by the ideas of the Enlightenment. Moral solutions and views on social relationships proposed by Jesuits went in the direction of evaluating traditional conceptions of politics (such as the nobles' democracy and common good), as well as the image of the devout modeled on the Tridentine piety.

Key words

Polish homiletics, social behavior, nobility, peasantry, craftsmen, Tridentine piety, finance, justice, youth

Lo scopo del presente articolo consiste nell'analizzare le strategie argomentative e le forme di comportamento sociale presentate come modello — positivo o negativo — dall'omiletica gesuita di lingua polacca intorno alla metà del XVIII secolo.

Data l'ampiezza della tipologia documentaria, concentrerò l'attenzione sulle "Kazania przygodne" di Kasper Balsam¹, facendo tuttavia riferimento talvolta anche alle omelie domenicali e a quelle festive del medesimo autore². Inoltre, nel tentativo di conferire maggiore spessore al tema trattato, prenderò in considerazione, sia pur sinteticamente, raccolte analoghe pubblicate nell'area del Granducato di Lituania da Antoni Głazyński³ e Wawrzyniec Rydzewski⁴. Consapevole dell'impossibilità d'esaurire l'argomento trattato in poche pagine, intendo offrire uno spunto di riflessione intorno all'approccio nei confronti dell'omiletica, la quale, lungi dal costituire dominio esclusivo di polonisti e storici della letteratura, può rappresentare un terreno particolarmente fertile per le ricerche di studiosi di storia sociale e della mentalità. Ultimamente ricerche in questo senso sono state intraprese da Agnieszka Smolińska⁵.

Dal loro arrivo in Polonia (1564) sino allo scioglimento della Compagnia (1773) i Gesuiti costituirono uno degli Ordini religiosi più numerosamente rappresentati e più approfonditamente istruiti nel panorama culturale della Confederazione polacco-lituana. Benché il loro principale ambito d'attività consistesse nell'educazione dei laici, svolgevano un ruolo non trascurabile anche formazione del clero e nella predicazione, sia presso le corti nobiliari, sia nelle città, sia nelle campagne. Mantenevano stretti contatti con i Paesi dell'Europa occidentale e attraverso le loro biblioteche contribuivano in modo determinante alla diffusione della letteratura teologica e omiletica straniera, sia in latino, sia in traduzione polacca⁶. Sebbene i fermenti che caratterizzavano la

¹ K. Balsam, *Kazania przygodne* [...] o cnotach: wiary, nadziei, miłości y obowiązkach z nich wynikających, 7 tomów, Poznań 1764–1772.

² K. Balsam, *Kazania na święta całego roku* [...], 2 tomy, Poznań 1762–1764; idem, *Kazania na niedziele całego roku...*, 2 tomy, Poznań 1761.

³ A. Głazyński, *Kazania na niedziele całego roku* [...] w kilkanaście lat po śmierci iego dla kających y czytających pożytku w trzech tomikach wydane, Nieśwież 1779.

⁴ W. Rydzewski, *Kazania przygodne*, Wilno 1768.

⁵ A. Smolińska, *Spółeczeństwo polskie w kazaniach jezuickich przełomu XVII i XVIII wieku*, Kielce 2005.

⁶ Intorno alla metà del XVIII secolo un ruolo di primo piano nell'aggiornamento della letteratura religiosa fu svolto anche dalla Congregazione della Missione fondata da S. Vincenzo de' Paoli, particolarmente attiva nella conduzione di seminari diocesani.

vita religiosa della Francia non si ripercuotessero direttamente all'interno della Confederazione, indubbiamente era possibile percepire gli echi del dibattito che là si svolgeva nei trattati polacchi d'argomento teologico-morale (spesso d'ispirazione molinista) e nell'apologetica⁷.

Ai fini di una corretta comprensione dei fenomeni trattati va anche ricordato che intorno alla metà del XVIII secolo iniziò un processo di ridefinizione della tradizionale identità culturale e politica delle *élites* polacco-lituanese, nel quadro del quale venne delineandosi la figura del sarmata illuminato. Al tempo stesso, i Gesuiti, riallacciandosi alle coeve esperienze europee occidentali, al pari di altri Ordini di chierici regolari (come i Teatini e gli Scolopi), svolsero il ruolo di mediatori nei confronti delle novità culturali provenienti in particolare dalla Francia, dall'Italia e dalla Germania, offrendo una sintesi che efficacemente è stata denominata illuminismo cristiano⁸. Parallelamente al processo delineato, la chiesa polacco-lituana conobbe una profonda riorganizzazione in seguito alle guerre della seconda metà del XVII secolo: tale processo andava nella direzione non soltanto di un maggior radicamento dell'amministrazione ecclesiastica sul territorio, ma anche di una più pronta risposta alle esigenze delle comunità locali⁹. Non era disgiunta dalle tendenze ricordate l'applicazione dei principi sanciti dal Concilio di Trento, che passava fra l'altro per l'incoraggiamento di nuove forme di devozione religiosa.

Alla luce delle considerazioni formulate è possibile avanzare l'ipotesi che nella Confederazione il tentativo di costruire una "società dei devoti", per usare l'efficace espressione di Louis Châtellier¹⁰, sia stato compiuto con un certo ritardo rispetto ai Paesi dell'Europa occidentale. Significativamente, dal punto di vista cronologico si registra qui la sovrapposizione con le influenze che, distanziandosi dalla tradizione barocca, preannunciavano l'arrivo di una nuova temperie culturale.

Caratteristica comune alle raccolte omiletiche analizzate è la loro pubblicazione postuma. Se da un lato occorre affermare che l'influenza delle prediche sulla

⁷ Ne è una testimonianza l'opera di Jan Poszakowski, nella quale a margine della polemica contro i tradizionali avversari luterani e calvinisti faceva capolino la condanna del giansenismo e del deismo. E. Janikowski, Ks. Jan Poszakowski polski apologeta, *Studia Theologica Varsaviensia* 16, 1978, 2, p. 91-109.

⁸ S. Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie: z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994.

⁹ Quest'ultimo aspetto non era disgiunto dal tentativo dei religiosi di sviluppare un più efficace controllo e disciplinamento sociale, per esempio attraverso le confraternite.

¹⁰ L. Châtellier, *L'Europa dei devoti*, Milano 1988.

cultura e la mentalità del tempo si limitò al luogo e alle circostanze in cui furono pronunciate, dall'altro è possibile scorgere nella loro diffusione — che cronologicamente coincide con lo scioglimento della Compagnia — la testimonianza di un profondo mutamento del clima culturale. Infatti, gli autori delle prediche considerate nel presente articolo si collocavano in un certo senso sul crinale fra due mondi: da un lato, nella loro produzione si servivano già di un linguaggio moderno, del tutto privo di maccheronismi; dall'altro, la concezione tridentina del ruolo della Chiesa nella società continuava a fare i conti con la persistenza di tradizionali forme di comportamento sociale. Sarebbe del resto eccessivo voler trovare in tutte le prediche analizzate riferimenti espliciti o velati ai costumi delle *élites* locali. Infatti, su molte questioni i gesuiti polacchi e lituani, riallacciandosi al magistero della Chiesa, ne adottavano pienamente le strategie argomentative, senza introdurre particolari riferimenti al contesto nazionale. Sono un esempio di quest'atteggiamento le posizioni espresse in materia di testamento¹¹.

Prima di considerare i modelli di comportamento sociale è opportuno dedicare alcune considerazioni agli autori e al loro uditorio. Kasper Balsam, predicatore d'origine armena attivo presso la chiesa di S. Barbara a Cracovia negli ultimi anni del regno di Augusto III, è a buon diritto una figura nota alla storiografia polacca¹². Tuttavia, benché la sua opera abbia suscitato l'interesse dei polonisti per la purezza linguistica e la chiarezza degli argomenti, non è ancora stata dedicata a Balsam una biografia che ne indaghi la formazione intellettuale. Non sono state sufficientemente analizzate neppure le circostanze in cui ne fu pubblicata l'ingente produzione¹³. In Wawrzyniec Rydzewski va visto un esponente di punta della Compagnia nel Granducato: oltre a distinguersi per il talento retorico, ricoprì incarichi di responsabilità come quello di provinciale di Lituania¹⁴. Antoni Głążyński è invece figura decisamente meno nota: formatosi fra Vilna, Słuck e Nieśwież, legò le proprie sorti alla potente famiglia Radziwiłł¹⁵.

Il pubblico dei tre predicatori menzionati doveva essere dal punto di vista sociale estremamente eterogeneo: fra gli ascoltatori di Balsam avremmo trovato

¹¹ Balsam, *Kazania przygodne*, 4, p. 478–501.

¹² S. Bednarski, Balsam Kasper (1715–1760), [in:] *Polski Słownik Biograficzny*, 1, 1935, p. 242–243.

¹³ W. Pazera, *Polskie kaznodziejstwo epoki Oświecenia*, Częstochowa 2000.

¹⁴ L. Grzebień, Rydzewski Wawrzyniec (1717–1765), [in:] *Polski Słownik Biograficzny*, 33, 1991–92, p. 446–447.

¹⁵ L. Grzebień (red.), *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy*, Kraków 1996, p. 181.

nobili provenienti dalle campagne circostanti, patrizi e artigiani. Il riferimento al mondo cracoviense — nell'ottica della sottolineatura del legame fra la cittadinanza e la Compagnia — è costante¹⁶. Molto probabilmente le medesime persone si ritrovavano ogni domenica nella chiesa di S. Barbara: infatti, le prediche di Balsam si configuravano come un vero e proprio trattato etico-teologico in forma orale, suddiviso in cicli di tre, quattro o più omelie che sviluppavano lo stesso tema. I confratelli della Provincia lituana si rivolgevano invece ad un uditorio differente, per così dire estemporaneo, composto dalla nobiltà riunita in occasione delle esequie in suffragio di un magnate; talora della corte dei Radziwiłł radunata nella chiesa parrocchiale del *Corpus Domini* a Nieśwież.

IL CONTESTO CULTURALE

Nelle prediche degli autori studiati emerge il tentativo di conciliare il concetto di devozione, propagandato in Europa occidentale attraverso le congregazioni mariane, con la socialità di un'élite profondamente legata alla propria identità cetuale, che trovava espressione in specifiche forme di comportamento. I gesuiti facevano appello il più delle volte ad elementi propri della coscienza sociale dell'élite nel tentativo di radicare il modello di devozione nel contesto cui si rivolgevano. Altre volte, invece, prendevano le distanze da comportamenti ritenuti incompatibili con l'appartenenza alla Chiesa cattolica. In questo discorso si servivano di un linguaggio ormai lontano dall'oratoria barocca: raramente facevano appello ad immagini di morte al fine di spaventare gli ascoltatori, spesso invece ricorrevano alle categorie di bene comune, ragione naturale e reciprocità di obblighi. Parimenti, più che di sogni e profezie, a sostegno delle tesi teologiche e morali proposte si servivano di un repertorio di esempi tratti dell'esperienza sensibile o dalla vita sociale¹⁷.

¹⁶Per esempio, in occasione della festività di S. Stanislao Kostka il predicatore ricordava l'esposizione delle reliquie del giovane gesuita nella torre del municipio, avvenuta nel 1611 su iniziativa del consigliere cittadino, il cattolico Abraham Ronenberg. Tale iniziativa doveva segnare idealmente la rottura rispetto al passato, quando il consiglio dominato dai protestanti aveva lì collocato la traduzione del Nuovo Testamento di Erasmo da Rotterdam. Sempre a Kostka era attribuita la protezione della città di Cracovia dall'incendio che nel 1755 devastò il quartiere di Kleparz (Balsam, *Kazania na święta*, 1, p. 555–556).

¹⁷Balsam paragonava ripetutamente l'atteggiamento dell'Uomo di fronte al peccato al comandante della fortezza assediata il quale, ricevuta dal nemico la proposta di arrendersi in cambio del pagamento di un'ingente somma di denaro, ha di fronte a sé tre possibilità: cacciare

Vale la pena di dedicare alcune considerazioni agli autori esplicitamente richiamati nelle prediche. Il caso più interessante è indubbiamente quello di Balsam, la cui scelta di rendere manifeste le proprie fonti, lungi dal rappresentare uno sfoggio d'erudizione fine a se stesso, va letta alla luce del tentativo di popolarizzare alcune importanti opere di fronte a un uditorio soltanto in parte colto. Accanto ai padri della Chiesa, ai teologi medievali e ai classici dell'omiletica polacca (come Piotr Skarga e Tomasz Młodzianowski), spiccano i fautori stranieri della spiritualità tridentina come S. Francesco di Sales (1567–1622). Numerosamente rappresentati erano i gesuiti¹⁸. Significativamente, alcune delle opere citate erano molto recenti, come la “Theologia moralis universa” di Paul Antoine, edita a Cracovia nel 1747. La conoscenza di prima mano dei trattati occidentali non si manifestava soltanto nelle citazioni, ma anche nel consapevole ricorso a nozioni mutate da teologi spagnoli e francesi: ne sono un esempio il concetto di *peccata caudata* e di libertinismo.

Merita attenzione anche la modalità argomentativa: dischiudendosi alla società, Balsam dava spesso voce ad una persona esterna immaginaria, che generalmente presentava obiezioni al punto di vista del gesuita. Tale figura svolgeva tuttavia anche un'altra funzione: nel caso in cui si stesse parlando di peccati dalla connotazione marcatamente sensuale, il predicatore non indulgeva personalmente nella descrizione del vizio, ma fingeva di rivolgere domande all'interlocutore immaginario, riportando le circostanziate risposte di quest'ultimo¹⁹.

Per Balsam, analogamente agli altri autori, il fine dell'Uomo non consisteva soltanto nella salvezza ultraterrena, ma anche nella partecipazione armonica alla vita politica e sociale e nel rispetto delle prerogative del cetto d'appartenenza. In quest'ottica è particolarmente significativa l'affermazione che Dio prescrive ogni appropriatezza (*przystojność*). Vale la pena di verificare le implicazioni di quest'affermazione nei riguardi dei modelli di comportamento proposti.

il messo rifiutandone apertamente l'offerta, intrattenersi con lui dando l'impressione di volersi arrendere, pur restando intimamente fedele al proprio re, oppure arrendersi realmente, macchiandosi in tal modo di alto tradimento.

¹⁸Sono menzionati lo spagnolo Martín Pérez de Unanoa (1580–1660, “De Divini Verbi incarnatione”), l'ungherese János Nádasí (1613–1679, “Mons myrrhae seu Amor Dei, mortificationis et orationis magister”), l'italiano Paolo Segneri (1624–1694), il fiammingo Leonard Lessius (1554–1623, “De Jure et Justitia”) i francesi Vincent Houdry (1631–1729, “Bibliotheca concionatoria”) e Paul Gabriel Antoine (1669–1743).

¹⁹Balsam, Kazania przygodne, 2, p. 103.

CHIESA E SOCIETÀ

Un importante nucleo di riflessioni si articola intorno ai rapporti fra individuo e Chiesa. Balsam dedicava anzitutto grande attenzione ai rapporti con gli acattolici. Se la posizione del gesuita nei confronti degli ebrei è già stata oggetto di riflessione²⁰, merita alcune considerazioni il tema della convivenza con i protestanti. In primo luogo, Balsam stigmatizzava l'esistenza di criptocattolici, protestanti che, pur riconoscendosi nei dogmi della Chiesa romana, sia per convenienza, sia per quieto vivere, persistevano formalmente nell' "eresia". Dall'altro criticava i fedeli che nella conversazione con i protestanti negavano di essere cattolici²¹. Si proponeva la seguente soluzione: non è necessario manifestare il proprio credo se nessuno lo chiede, ma di fronte all'autorità pubblica, soprattutto quando si è chiamati a compiere concrete scelte politiche, è necessario dirsi apertamente cattolici²².

In secondo luogo, oggetto di biasimo erano coloro che per pura curiosità si addentravano in dispute con gli esponenti di altre confessioni pur essendo privi della necessaria preparazione teologica, che in realtà era propria di un ristretto numero di religiosi. A ben vedere, Balsam sfumava la tesi di fondo, ricordando che il divieto di disputare vigeva soltanto laddove i cattolici erano la maggioranza. Inoltre, in generale concedeva di ribattere all'eretico, suggerendo al contempo risposte adatte a sottrarsi all'occorrenza ad ogni ulteriore confronto²³. La

²⁰M. Teter, *Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*, Cambridge 2006, p. 81–82, 111.

²¹„Ale ci katolicy daleko gorsi, którzy przebywanie między heretyki; pytani od nich, czyliby też byli katolikami, rzetelnie odpowiadają: niejesteśmy; owszem zmyślają y wyznania się być lutrami kalwinami, y to oni obie za jedyny żart mają; bo mówią: my tego nieczyniemy szczerze, usty żart sobie czyniemy z ciekawych heretyków, mamy też racją, naprzykład by się oni w niektórych nam tajemnych okolicznościach zwierzyli aleć sercem y umysłem prawdziwemi jesteśmy katolikami” (Balsam, *Kazania przygodne*, 1, p. 13).

²²„Pozwalam ja na to, że gdzie nie zachodzi okoliczność potrzeby wyznania wiary, tam możesz milczeć, ale gdzie takie zachodzą okoliczności, gdzie publicznie pytają, czyli jesteś katolikiem, a stąd idą różne konsekwencye. Albo gdy cię acz prywatnie ale publiczna pyta władza, trzeba wyznać jawnie katolika” (ibidem, p. 14).

²³„Jeżeli pewien jesteś, że rzecz gruntownie y mocno rozumiesz, możesz racją zuchwałość uskromić, jeżeli zaś u umiejętności twoiey powątpiewasz, a choćbyś nie powątpiewał; możesz tey odpowiedzi zażyć: Ja o rzeczach najpewniejszych, ani dysputować ani powątpiewać nie chcę” (ibidem, p. 34).

lettura di libri “eretici” era considerata ancora più pericolosa poiché la parola scritta può essere facilmente ricordata, sviluppando in tal modo un’influenza prolungata nel tempo.

Alla luce dei passi richiamati è possibile affermare che l’intento principale di Balsam consisteva nel rafforzare la separazione fra confessioni cristiane: nonostante il peso specifico dei protestanti si fosse notevolmente ridotto rispetto ai secoli precedenti, la presenza dell’“eretico” era percepita come reale e minacciosa²⁴. Nel quadro dell’ortodossia cattolica si componeva un’immagine monolitica, in cui gli esponenti del giansenismo come Pasquier Quesnelle (1634–1719) erano equiparati a Lutero e Calvino, con la differenza che le loro parole “dolci” erano considerate più pericolose, in quanto s’insinuano subdolanamente nell’animo dei fedeli, privandoli della fede proprio come Dalila privò Sansone della forza a sua insaputa²⁵.

Queste considerazioni s’inscrivono nel fenomeno di confessionalizzazione dei rapporti politico-sociali, che nella Confederazione si manifestò con un certo ritardo rispetto ai Paesi dell’Europa occidentale. Infatti, mentre in Polonia il suo apogeo coincise con i decenni a cavallo fra Sei e Settecento, in Europa occidentale il fenomeno, emerso nella seconda metà del Cinquecento, aveva già conosciuto la massima intensità intorno alla metà del XVII secolo, per poi scemare gradualmente nei decenni successivi.

Un ulteriore tema di riflessione consisteva nei rapporti fra potere politico e Chiesa, presente sia nelle prediche occasionali, sia in quelle tenute durante le messe votive per la riuscita del *sejm*²⁶. Il Cattolicesimo, inteso come pratica delle virtù cristiane e rispetto delle prerogative della Chiesa, era visto come un importante fattore di stabilità politica e di coesione sociale. In quest’ottica, l’autore contrapponeva gli autentici difensori dei privilegi del clero cattolico ai rappresentanti della “pseudopolitica” (*pseudopolitya*), cattolici tiepidi e “fautori

²⁴Per esempio, scoraggiava i matrimoni misti sulla base di considerazioni di natura pratica (l’educazione della prole) e sacramentale. Secondo queste ultime il coniuge protestante non poteva ricevere i sacramenti cattolici perché persisteva nel peccato mortale (ibidem, p. 36–38).

²⁵Ibidem, p. 34.

²⁶Balsam, Kazanie pobudzające do modlitwy na uproszenie szczęśliwego powodzenia sejmowi walnemu w r. 1754 d. 30 Września poczynającemu się w Warszawie, Kraków [1754]; idem, Kazanie o troiakiej iedności do publicznych obrad potrzebney, pobudzaiące ku ziednaniu przez modlitwy sejmowi walnemu, Kraków 1758. Significativamente, entrambe le prediche furono ristampate nel 1772 nel settimo volume delle “Kazania Przygodne”.

di nuove massime”, indifferenti o per avidità intimamente ostili alla Chiesa, e pertanto sospettati perfino di essere “in odore di ateismo”.

Ampie considerazioni erano dedicate alla partecipazione ai sacramenti. Era anzitutto sottolineata la necessità di accostarsi frequentemente. Conformemente alla posizione ufficiale dei teologi della Compagnia di Gesù, la comunione doveva essere almeno settimanale (tuttavia, meglio se quotidiana)²⁷. Per quanto riguarda la confessione, non era indicato univocamente con quale frequenza doveva svolgersi: l'autore sembra propendere per una soluzione caso per caso, suggerendo di volta in volta quando è opportuno rivolgersi — anche soltanto per un consiglio — al confessore. Su tali questioni Balsam si dimostrava di gran lunga più circospetto dei confratelli lituani: infatti, Głażyński, trattando della confessione, rimproverava ai grandi nobili di cambiare spesso cappellano per occultare la tendenza a ricadere negli stessi peccati²⁸.

Un altro punto consisteva nella partecipazione alla liturgia domenicale: ciò richiedeva l'attento ascolto dell'omelia, quale parte a tutti gli effetti della messa. Su questo tema Balsam rivolgeva alcune considerazioni al ruolo del predicatore, il quale, benché spesso guardato con sufficienza dall'uomo colto, aveva il merito — nonostante limiti e debolezze personali — di “infondere calore alla Parola di Dio”. Inoltre, Balsam invitava i ceti superiori a partecipare alla liturgia, in modo da favorire l'emulazione da parte dei meno abbienti. Nelle omelie di Głażyński emergeva invece il concetto secondo il quale i grandi nobili non soltanto dovevano rendere possibile la partecipazione dei contadini alla vita sacramentale, ma anche incoraggiarla attraverso la moderazione delle *corvéés*²⁹. Le considerazioni sulla partecipazione regolare ai sacramenti erano completate con l'immagine di fastosi riti pubblici, come la processione che ogni anno si snodava per le strade di Cracovia in occasione del *Corpus Domini*.

Sarebbe tuttavia fuorviante ritenere che il culto propagandato dai gesuiti fosse del tutto esteriore: infatti, troviamo numerosi accenni a religiosità intima e privata. Quest'ultimo aspetto è particolarmente interessante, in quanto ripropone l'immagine di devoto formulata dalla *pietas* europea occidentale. devoto era colui che, consapevole di non poter vincere la tendenza al peccato

²⁷ Balsam, *Kazania przygodne*, 1, p. 143, 147.

²⁸ Głażyński, *Kazania na niedziele*, 2, p. 209.

²⁹ „Panowie ich robotą i posługą obciążyli, oni sami wolą w tey niewoli jęczeń już przyzwyczajeni, niżeli na kościelną naukę czas jaki odłożyć. Nie przydą, nie ukażą się w kościele, aż podobno za rok. Darmośmy mówili, żeby się częścicy na rok powiadali. Nie można im tego wyperswadować, bo nie można im na to czasu obmyśleć” (ibidem, p. 98).

dentro di sé, di fronte al presentarsi alla mente d'immagini "oscene" in modo indipendente dalla volontà, si affidava alla Grazia divina dedicandosi a minuti atti autodisciplinanti. In altre parole, il devoto non solo s'impegnava nel lavoro manuale, ma anche rivolgeva una breve preghiera a Dio, distogliendo momentaneamente il pensiero dall'attuale occupazione. Si trattava di cosiddetti atti d'amore teologale³⁰, che non rappresentavano mere invocazioni, bensì permettevano di conseguire l'assoluzione dai peccati lievi e di beneficiare delle indulgenze. L'importanza di tali atti è confermata dall'invito del predicatore ad insegnarli ai bambini fin dalla più tenera età. Un ulteriore importante aspetto della vita del devoto consisteva nella rigida suddivisione della giornata: la mattina, quando l'attenzione è maggiore, andava almeno in parte dedicata al culto, seguivano il lavoro e infine (il pomeriggio o la sera) lo svago. La religiosità proposta dai gesuiti era lontana da ogni bigotteria: infatti, una volta soddisfatti gli obblighi basilari, la partecipazione ad ulteriori celebrazioni non doveva ostacolare l'assolvimento dei doveri quotidiani³¹.

Infine, per completare il ritratto del devoto merita una considerazione l'uso dei dispositivi narrativi che richiamavano il lessico militare: per esempio, il cristiano nel difendersi dal peccato era paragonato sia alla fortezza assediata, sia all'assediate. Infatti, proprio come quest'ultimo deve conquistare il mastio, il fedele è chiamato ad intraprendere la lotta contro la passione predominante e più profondamente radicata nella sua anima, al fine di vincere tutte le altre.

I RAPPORTI ECONOMICO-SOCIALI

I rapporti fra individui erano regolati e codificati nel quadro di una precisa gerarchia sociale, che i gesuiti presupponevano indiscussa e perfettamente nota agli ascoltatori. Significativamente, il discorso gerarchico serviva in vari passag-

³⁰ „Nie potrzeba do czynienia tych aktów książki, osobności, szczególnego ułożenia ciała, długiej atencji, może ich każdy czy chodząc, czy siedząc, czy w domu, czy w gościnie, czy w kościele, czy na ulicy czynić. Nie potrzeba słów wiele: dość na tym: wierzę, boś nie omylny, mam nadzieję, boś miłosierny, kocham, boś nieskończenie dobry” (Balsam, Kazania przygodne, 1, p. 147).

³¹ „Białogłowie naprzykład mężowi i gospodarstwu obowiązany radzi, aby nie tylko w święto, ale też i w dzień powszedni nabożeństwem zbytecznym (bo pomiarkowanie każdemu przynależy) bawiła się: aby do południa w kościele siedziała, a przyszedłszy do domu różnecy, koronki, godzinki odmawiała. Piękna to rzecz i dobra, ale coś po niej kiedy ma zły koniec? Stąd przyidzie zaniedbanie gospodarstwa, nienawiści męża, różnecy, kłótnie i hałas: zły koniec” (Balsam, Kazania na niedziele, p. 458).

gi da termine di paragone riguardo alla posizione dell'Uomo nei confronti di Dio³². Gli obblighi fra coloro che possedevano l'autorità e i loro sottoposti erano considerati reciproci e dipendenti — per così dire — da una sorta di contratto sociale fondato sull'idea che l'autorità è stata istituita da Dio per la salvezza dei fedeli. Coloro che esercitavano il potere dovevano pertanto utilizzarlo per indirizzare i sottoposti alla salvezza. In particolare Balsam rilevava non soltanto la necessità del controllo e del disciplinamento degli strati sociali inferiori, ma anche la responsabilità morale di chi si trovava ai vertici della società per comportamenti e scelte che ostacolavano o impedivano il raggiungimento della salvezza da parte dei sottoposti.

Ampio spazio era dedicato alle relazioni di natura economica. In quest'ambito il gesuita polacco si richiamava esplicitamente all'autorevole Leonard Lesius. In più punti contrastava l'affermazione secondo la quale una colpa risulta meno grave se colui che subisce il torto è relativamente agiato. A ben vedere, la questione era piuttosto rischiosa, in quanto nel contesto della società anticolonica gli Ordini religiosi conducevano una vivace attività finanziaria e rappresentavano una controparte fondamentale nelle relazioni economiche della nobiltà e degli altri strati sociali: proprio per questo erano percepiti da questi ultimi anche come un temibile concorrente. L'attenzione di Balsam si concentrava in particolare intorno al rapporto con il denaro e al concetto d'interesse, oltre che alle forme di transazione economica e di contratto.

Conformemente alla dottrina della Chiesa del tempo, il prestito ad interesse era equiparato all'usura. Erano tuttavia introdotte alcune distinzioni degne di nota: ingiustificabile era secondo Balsam il profitto ricavato dal solo fatto di prestare denaro³³. La richiesta del pagamento d'interessi era ammissibile però nel caso in cui la cessione di liquidità comportasse un danno finanziario per il prestatore: in tal caso si parlava di provvisione e il fenomeno non costituiva usura³⁴. Interessante è la modalità argomentativa scelta: nel tentativo di pre-

³² „Im większa godność który obrazon jest, tym większa obraza y pogarda jego. Uderzenie szlachcica wielkim jest ekscesem, ale daleko większym uderzenie zelżywe senatora, ale daleko jeszcze większym uderzenie zelżywe króla. Tym bardzziej godność rośnie, tym bardzziej pogarda godności. Godność boska naywyższa” (Balsam, Kazania przygodne, 1, p. 112).

³³ Sulla posizione della Chiesa nel periodo considerato: P. Vismara, *Oltre l'usura: la Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Milano 2004.

³⁴ Sulla scorta del magistero di Benedetto XIV il predicatore si rifaceva alle categorie di *damnum emergens*, *lucrum cessans*, *vadium*, *periculum sortis*, *labor annexus*, *pietas* e *liberalitas* (Balsam, Kazania przygodne, 5, p. 152).

venire le obiezioni d'incoerenza fra magistero della Chiesa e pratica, Balsam dichiarava di lasciar da parte il diritto canonico e di basarsi soltanto sul "lume naturale": pur riconoscendo nel fenomeno dell'usura un male minore rispetto alla possibilità di rapine ed aggressioni da parte di coloro che temporaneamente necessitano di liquidità, conduceva su questo terreno un serrato dibattito con un immaginario usuraio, dichiarando in conclusione di vincerne le obiezioni.

Completata la *pars destruens*, nella predica successiva Balsam delineava le tre tipologie di contratto "legittimo" sulla scorta del trattato sull'usura di Maciej Śmiglecki³⁵: il contratto ipotecario (*kontrakt widerkafowy*), quello di censo (*kontakt czynszowy*) e la società per azioni (*towarzystwo kupieckie*). In quest'ultimo caso si invitava la nobiltà a superare il tradizionale disprezzo per l'attività commerciale, auspicando al contempo la gestione degli affari per mezzo di prestanome di più umili natali³⁶. Va anche aggiunto che nel caso dei contratti ipotecari e di censo si definivano e si legittimavano pienamente due modalità di trasmissione temporanea di beni terrieri cui non solo la nobiltà, ma anche gli Ordini religiosi facevano ampio ricorso. La forma contrattuale tuttavia non bastava a garantire la legittimità della transazione: infatti, il tasso d'interesse non doveva superare il sette per cento annuo, secondo quanto stabilito da Clemente VIII: si trattava comunque di un limite piuttosto alto, nel quale normalmente rientravano i contratti stipulati da enti ecclesiastici.

Nelle transazioni commerciali vincolante era il principio — per così dire — della trasparenza. Infatti, pur ammettendo la possibilità che i prezzi oscillassero anche notevolmente nel quadro della legge della domanda e dell'offerta³⁷, Balsam affermava che la vendita a un prezzo superiore a quello usuale doveva avvenire con la consapevolezza dell'acquirente. Inoltre, il mercante aveva diritto ad imporre un prezzo maggiorato, giustificato dai costi sostenuti per il trasporto e lo stoccaggio della merce; tuttavia doveva farlo nella stessa misura per tutti gli acquirenti. Erano invece fermamente condannati gli apprendisti mercanti che trattenevano una parte dei guadagni derivanti dalla vendita di merci per conto del principale, rifacendosi in tal modo della fatica spesa nel trattare con i clienti.

³⁵M. Śmiglecki, *O lichwie i trzech przedniejszych kontraktach: wyderkowym, czynszowym i Towarzystwa Kupieckiego*, nauka krótka, Wilno 1596.

³⁶„Przeczysz jeszcze to: człowiekowi szlachetnemu nie przystoi w kupiectwie spółkować. Daimy to, żeby mu się nie przystało spółkę publiczną w kupiectwie trzymać, ale spółkę trzymać prywatnie umówioną nie widzę w tym żadney nieprzystoiności, lepiej spółkę prywatną trzymać, niż prowadzić lichwę” (ibidem, p. 133).

³⁷Ibidem, p. 522–523.

In maniera particolareggiata erano esposti gli obblighi reciproci fra possidenti e contadini, proprietari e affittuari d'immobili, datori di lavoro e artigiani, padroni e servi, genitori e figli, mariti e mogli. Lungi dall'essere schiavo, il contadino nel Regno di Polonia era sottoposto alla tutela giuridica del proprietario ed assimilato alla categoria di servo della gleba (*adscriptus glebae*): infatti, pur essendo di proprietà del padrone, a differenza dello schiavo era libero — una volta espletate le *corvéés* — di lavorare la terra di cui era a buon diritto possessore. Qualora si desse alla fuga, il servo della gleba era obbligato in coscienza a tornare dal legittimo padrone, tuttavia non prima di essersi assicurato l'incolumità personale. Il proprietario del terreno sul quale veniva a trovarsi il contadino fuggiasco era invece tenuto a non appropriarsene, ma a conservarlo come “cosa altrui”.

Erano anche accuratamente discussi gli obblighi dei proprietari terrieri: innanzitutto dovevano sorvegliare i loro amministratori, affinché non esigessero dai contadini prestazioni superiori a quelle imposte dalla legge. Con particolare ampiezza Balsam combatteva le giustificazioni addotte dai nobili a favore dell'aumento delle *corvéés*³⁸: la giusta misura era quella sancita dalle Costituzioni e ratificata dal *sejm*. Inoltre, il padrone era obbligato a dimostrare nei confronti dei sudditi un comportamento ispirato a giustizia e carità: benché il gesuita non escludesse il ricorso a pene fisiche, aventi lo scopo preventivo di dissuadere i sudditi dalla violazione dell'ordine costituito, stigmatizzava le punizioni inflitte con ira e senza lo svolgimento delle necessarie indagini³⁹. Infine, Balsam censurava la pratica di obbligare i sottoposti a giurare e in particolare l'imposizione del giuramento solenne di fronte ad un'arma da fuoco carica⁴⁰.

³⁸Se il contadino deve tutto al padrone, allora questi ha diritto a prendere tutto in cambio. Se il contadino è agiato si può esigere di più. L'aumento delle *corvéés* nella singola proprietà è legittimo nel quadro di una tendenza generale. Il proprietario può sostituire il contadino con uno disposto a lavorare di più. Le prestazioni aggiuntive retribuite sono legittime. Su quest'ultimo punto Balsam polemizzava con la richiesta fondata su percosse o minacce (ibidem, p. 15–16).

³⁹„Nie ganię tych panów [...] którzy za wielkie zbrodnie złe bardzo za sobą prowadząc konsekwencye, poddanych swoich, gdy ich karać prywatną władzą mogą, do publicznego sądu odsyłają na kary, które exterminivitas nazywamy. Nie ganię y tych panów [...] którzy za mniejsze wykroczenia, dobru boskiemu albolu swemu szkodliwe, poddanym wykraczającym kary roztropnością y występkom ich obmierzone naznaczają, a na tym stoją, aby koniecznie wykonane były, gdyż takowa karność względem jednego, wszystkich poddanych do dobrego napomina. [...] Tym niemilosierdzie zadają, którzy z lada przyczyny [...] w gniew padłszy, chłopu bić każą bez miłosierdzia, gotowi y zabić, albo więżą chłopu długo bez żadnego pożytku swego, a z krzywdą jawną chłopską, a podobno z oskarżenia fałszywego zawisnych innych chłopów, bez należytego w tey rzeczy roztrząszenia y badania” (ibidem, p. 28–29).

⁴⁰Balsam, Kazania przygodne, 2, p. 313–330.

Molte delle considerazioni appena richiamate valevano anche per i rapporti fra servo e padrone. Per esempio, non poteva essere considerato schiavo l'orfano o l'allievo ammesso a ricevere l'opportuna educazione presso un nobile o un mastro di bottega: questi aveva diritto ad essere retribuito, sia pur in misura inferiore rispetto al servo impiegato a contratto. Per quanto riguarda i rapporti con gli artigiani e la servitù, era indispensabile che il datore di lavoro assegnasse senza ritardo la paga pattuita. Al tempo stesso non poteva esigere dal dipendente alcun risarcimento per i danni riportati dalla merce per cause accidentali.

Dal canto suo, il dipendente non doveva appropriarsi neppure in parte del denaro affidatogli per le spese, neppure trincerandosi dietro alla presunta esiguità della paga⁴¹. Parimenti peccava abbandonando il padrone prima della scadenza del contratto o della conclusione del lavoro commissionatogli⁴². Agli artigiani, in particolare a coloro che producevano beni di lusso, Balsam contestava di appropriarsi indebitamente dei resti del materiale utilizzato per i lavori su commissione: ciò riguardava in particolar modo i sarti, che tenevano per sé o dividevano fra apprendisti e aiutanti i ritagli di stoffa (si trattava in realtà di forma di retribuzione).

Oggetto di considerazioni specifiche era l'affitto d'immobili urbani. Balsam si addentrava nello scivoloso terreno della destinazione d'uso. Discriminante fondamentale era il bene pubblico: per difenderlo i proprietari erano tenuti non solo a stipulare contratti con persone di buoni costumi, ma anche a denunciare all'autorità pubblica gli affittuari che contravvenivano al decoro urbano. Inoltre, Balsam distingueva preliminarmente fra case di piacere e taverne. Mentre le prime, comprensibilmente, erano censurate in modo inappellabile⁴³; sulle seconde Balsam si dimostrava decisamente moderato: infatti, considerava l'ubriachezza come fenomeno accidentale, non sufficiente a giustificare la chiusura delle taverne da parte delle autorità⁴⁴. Le ragioni della posizione espressa vanno ravvisate

⁴¹ Balsam, *Kazania przygodne*, 4, p. 346.

⁴² *Ibidem*, p. 536.

⁴³ Il gesuita acconsentiva in realtà a un solo bordello per città: infatti, l'esistenza di un unico luogo adibito alla prostituzione fa sì che i frequentatori si conoscano e che quindi i più per la vergogna si astengano (Balsam, *Kazania przygodne*, 5, p. 64).

⁴⁴ „Przeczysz: takim sposobem nie potrzeba pozwalać prywatnym osobom, aby szynkowali w domach swoich rozmaite trunki, gdyż przez to wiele pijaństwa się dzieje [...]. Odpowiadam: domy szynkowe w miastach katolickich, aczby ich najwięcej było, ten koniec od publiczney władzy zamierzony mają, aby obywatele, goście, przychodniowi, potrzeby swoje ku napoju z niech mieli, [...] nie zaś, żeby w nich ludzi upijali się, przeto szynkarzowi pod grzechem nie godzi

anzitutto nel fatto che nel settore della produzione e vendita di alcolici gli Ordini religiosi svolgevano un ruolo di primo piano, percependo notevoli introiti.

Una grave piaga sociale erano individuata nello spergiuro, cui Balsam dedicava ben quattro omelie. Elencate le espressioni di giuramento che chiamano Dio in causa⁴⁵, nel tentativo di arginare tale consuetudine il predicatore sottolineava come a giurare siano le persone di basso stato (carrettieri, mandriani, sguatteri e musicanti di strada)⁴⁶. In quest'ottica, il giuramento, soprattutto se su materie poco importanti, non accresceva la credibilità di chi giurava, anzi, la riduceva. Un ulteriore argomento si fondava sul fatto che colui che costringeva a giurare usurpava l'autorità dei tribunali e si appropriava della prerogativa (che soltanto Dio possiede) di giudicare il prossimo. In quest'ottica, anche i depositari del potere civile dovevano accuratamente stabilire caso per caso la necessità del giuramento tribunale, consultandosi nei casi dubbi con il clero diocesano⁴⁷.

Indicando poi i casi di cattivo uso del giuramento, Balsam affermava che l'attuabilità del giuramento dipendeva dall'essere compatibile o meno con i comandamenti divini: occorreva tener fede al giuramento che prescriveva di fare ciò che piace a Dio, mentre andava considerato non vincolante quello che imponeva quanto è vietato dalle Scritture. Balsam indicava inoltre alcuni esempi di giuramento da considerarsi nullo o dal quale era possibile essere dispensati: fra questi ultimi si annoveravano coloro che, avendo escluso di assumere una funzione pubblica o la condizione religiosa a dispetto delle loro capacità, si precludevano la prospettiva di servire al bene comune secondo la propria vocazione.

LE RELAZIONI INTERPERSONALI

Un ulteriore nucleo di riflessione era rappresentato dai rapporti fra singolo e collettività. In quest'ottica ampio spazio era dedicato al tema della giustizia. Balsam considerava le condizioni in base alle quali è legittimo punire il pros-

się dodawać trunku takowym ludziom, którzy się zawzięli na to, aby się upili; że zaś trafiają się y często się trafiają w domach szynkownych pijaństwa, to się dzieje trafunkiem; ani dla tego trafunku, dla pijaństwa niektórych ludzi, ma być odejmowana publiczna wygoda przez zniesienie szynkownych domów” (ibidem, p. 66).

⁴⁵ „Przysięgam Bogu; Dali Bóg; widzi Bóg, że tak jest; jak Bóg na niebie” (Balsam, Kazania przygodne, 2, p. 233).

⁴⁶ Ibidem, p. 248.

⁴⁷ Ibidem, p. 327.

simo: anzitutto era necessario che colui che puniva disponesse dell'autorità per farlo e che fosse animato da una buona intenzione (non si doveva cioè abusare dell'autorità per colpire gli avversari). Inoltre, nell'esercizio della giustizia bisognava commisurare la pena alla gravità del delitto e rispettare norme e procedure codificate.

Dei doveri del cristiano faceva parte la difesa dell'onore (*honor*) e del buon nome (*slawa*) altrui: non solo non bisognava parlar male del prossimo, ma era anche importante contrastare il diffondersi di dicerie sul conto di quest'ultimo. Balsam definiva l'onore quale "espressione esteriore che testimonia l'inclinazione interiore nei confronti del prossimo". A coloro che scindevano i due aspetti Balsam rispondeva che l'onore è intimamente legato al buon nome ed è importante tanto quanto quest'ultimo. Qualora una persona non fosse fatta oggetto del dovuto onore, si faceva torto alla sua dignità, il che era tanto più grave, quanto più alta era la posizione sociale occupata. Particolarmente infamanti erano considerati gli insulti, i quali non soltanto negano che il prossimo è creato ad immagine e somiglianza di Dio, escludendone l'umanità o il diritto alla salvezza, ma anche rendono manifesta la debolezza umana, suscitando vergogna e privando della considerazione di fronte alla collettività.

Pertanto il cristiano non solo non doveva offendere l'onore del prossimo, ma anche era tenuto a contrastare attivamente le calunnie, soprattutto se svolgeva un ruolo di rilievo nel mondo politico. In altre parole, colui che non smentiva una calunnia nei confronti del prossimo formulata in sua presenza di fatto faceva sì che essa assumesse credito. Concretamente Balsam proponeva differenti forme di comportamento, dipendenti dallo *status* del parlante e dell'ascoltatore: per esempio, chi occupava una posizione di comando nei confronti del calunniatore era tenuto ad intimare il silenzio. Se invece calunniatore e ascoltatore erano di pari rango era necessario cercare di ricondurre il primo alla ragione, sottolineando la scarsità di prove di quanto sostenuto⁴⁸. Infine, se il calunniatore era di condizione superiore bisognava atteggiarsi con indifferenza⁴⁹. Oggetto di

⁴⁸Il gesuita suggeriva risposte e reazioni: „[Należy] łagodnie im powiedzieć: Dyskurs twój żadney pewności nie ma; bo wiem, że to powiadasz, coś słyższal, a powieści takowe bardzo często są omyłne”. Nel caso in cui il calunniatore rivendicasse la fondatezza del proprio discorso era auspicabile mostrare il volto incupito e lasciare che quello parlasse “jak do kamienia” (Balsam, *Kazania przygodne*, 5, p. 325).

⁴⁹„Na takie mowy trzeba być na podobieństwo y zewnętrznie y wewnętrznie umarłego: nie pokazywać ciekawości, nie podtakiwać, wewnętrznie umorzyć obmowę, nie dawać jey wiary” (ibidem, s. 327).

censura erano pure i fomentatori di discordie, soprattutto se nel far ciò intaccavano il buon nome altrui. Coloro che si macchiavano di questa colpa avevano il dovere di ripristinare la quiete pubblica e l'amicizia turbata.

In materia di giustizia si riscontra una notevole consonanza con l'ideologia politica sarmatica: le ragioni del malfunzionamento dei tribunali erano ravvisate non tanto nei limiti intrinseci alle procedure ereditate dalla tradizione, quanto nel cattivo uso della libertà (intesa in senso sia politico, sia etico) da parte dei singoli. Secondo Balsam, una particolare fonte di disordine erano i processi non supportati da ragioni sufficienti, cui si legava la corruzione giudiziaria. Significativamente, Balsam offriva una casistica dei processi "inopportuni": alla radice d'interminabili cause giudiziarie individuava sia chiacchiere e pettegolezzi sulla vita privata, sia l'omissione di titoli di cui gli accusatori si fregiavano. Vi erano poi coloro che intentavano processi per punto d'onore, avidità o vendetta, e che chiamavano in causa il prossimo con un preavviso insufficiente al solo fine di danneggiarlo economicamente. La gravità di tale fenomeno derivava non solo dal turbamento dei rapporti sociali, ma anche dal palese sovvertimento del concetto di giustizia⁵⁰. Infine, Balsam forniva alcuni criteri per riconoscere se un processo era giustificato o meno: legittimi scopi di una causa giudiziaria potevano essere "la difesa della proprietà dagli affittuari" o "l'ammonimento di persone tracotanti". Tali scopi dovevano essere congiunti non solo a prove sufficienti, ma anche alla buona intenzione di chi si rivolgeva alla giustizia: per esempio, chi riteneva di aver subito un torto doveva sforzarsi di raggiungere un accordo prima di servirsi degli strumenti giudiziari⁵¹.

Grave era considerato anche il danno arrecato al benessere del prossimo. Nel tentativo di definire la gravità di tale colpa, Balsam rivolgeva anzitutto l'attenzione all'importo sottratto: in assenza di una posizione condivisa fra teologi, fissava la soglia fra peccato grave e lieve intorno ai 2 *złoty*. Al di là delle questioni monetarie, a ben vedere, decisivi erano altri criteri: infatti, la colpa era maggiore se commessa nei riguardi del povero, nel cui caso un danno anche piccolo si traduceva nella privazione dei mezzi di sussistenza. Inoltre, richiamandosi ai teologi francesi, Balsam esponeva un altro concetto: la colpa era tanto più grave in quanto impediva la realizzazione di una buona azione,

⁵⁰Balsam, *Kazania przygodne*, 4, p. 289–290.

⁵¹Ibidem, p. 296–299.

che sarebbe stata invece possibile se la somma non fosse stata sottratta⁵². Infine erano considerate anche l'intenzionalità o l'occasionalità della frode e la corresponsabilità del danno arrecato. Colpevole era pertanto anche colui che incoraggiava o che non impediva ad altri di arrecare danno alla fortuna del prossimo. In questa materia Balsam portava esempi tagliati su misura per l'uditorio polacco: gli ufficiali che non impedivano lo stazionamento di truppe sui beni della Chiesa, quanti acconsentivano alla compravendita degli incarichi pubblici a danno di colui al quale legittimamente andavano assegnati, nonché coloro che inducevano — nel quadro della lotta di fazioni — clienti e sottoposti all'incursione nelle proprietà degli avversari⁵³.

Oggetto di riflessione era anche il rapporto con gli oggetti smarriti, specie se di valore: colui che li ritrovava non solo doveva custodirli fino a che il legittimo proprietario non si facesse vivo, ma anche dedicarsi energicamente alla ricerca di quest'ultimo. Soltanto qualora egli non si trovasse era possibile considerarsi — dopo un certo tempo — possessore dell'oggetto. Commendevole era tuttavia la distribuzione fra i poveri di una somma pari al valore dell'oggetto ritrovato⁵⁴.

LA GIOVENTÙ

Contestualmente con il tradizionale impegno della Compagnia nell'educazione delle *élites* laiche, Balsam indirizzava ampie considerazioni ai giovani "che iniziano a far uso della ragione": un intero volume era dedicato alla loro formazione e ai vizi da cui dovevano guardarsi. In primo luogo, sottolineando la necessità di astenersi dal peccato mortale, l'autore rilevava la pericolosità del considerare meno gravi i peccati commessi dai giovani⁵⁵. Ciò valeva soprattutto se la colpa ne intaccava la purezza. I peccati dei giovani erano visti come particolarmente pericolosi anche per un'altra ragione: il danno arrecato

⁵²Secondo Antoine „dwa złote małą są rzeczą patrząc na króla, godne królewskiej hojności podarunki czyniącego; ale nie małą są rzeczą patrząc na króla potrzeby dworu y królestwa swego opatrującego. Za dwa złote może kilka dni żywić żołnierza” (ibidem, p. 344).

⁵³Ibidem, p. 437–438.

⁵⁴Ibidem, p. 407–408.

⁵⁵„Grzechy w młodości wydzierają honor. Bóg bardziej żałuje, gdy młody wpada do grzechu, niż starszy i już wielokrotnie napomniany” (Balsam, Kazania przygodne, 2, p. 13).

al bene pubblico⁵⁶. L'educazione aveva dunque un fine essenzialmente preventivo. Essa precedeva la frequentazione delle scuole e si basava essenzialmente sull'apprendimento mnemonico delle preghiere e dei comandamenti sotto lo sguardo dei genitori⁵⁷.

Tracciando poi i possibili percorsi educativi al di fuori delle mura domestiche, il gesuita indirizzava acuti strali polemici contro le famiglie che, preoccupandosi d'inserire i giovani a corte, nelle cancellerie o nell'esercito, ne trascuravano il benessere spirituale, vanificando in tal modo i costi ingenti sostenuti per l'educazione della prole. Pericoli derivanti dalla condotta dei genitori erano anche individuati nei maltrattamenti e nelle percosse inflitte con ira⁵⁸, negli agi eccessivi, che rendevano i giovani effeminati, e nell'imposizione di scelte di vita contro la volontà dei diretti interessati.

Degli obblighi dei giovani faceva parte anzitutto la mortificazione delle passioni. Significativamente Balsam faceva leva, prima ancora che sul versante teologico-morale, su quello psicologico e cognitivo. Affermava, infatti, che le passioni influenzano negativamente la capacità dell'intelletto umano di conoscere la realtà sensibile. Un ulteriore accento era posto sull'esperienza, quale dote nell'uomo maturo. Essendone privo, il giovane non può vedere le cattive conseguenze delle proprie passioni. Il predicatore offriva alcuni esempi: la superbia, essendo alla radice di un malinteso senso dell'onore, induceva al duello e quindi era spesso causa di morte; la passione per il gioco d'azzardo e la lussuria rovinavano il patrimonio e la salute; la curiosità che induceva alla lettura di libri proibiti era motivo di scandalo e di crisi della fede. Infine, le passioni recavano con sé e accentuavano le caratteristiche negative del carattere, che sarebbero divenute in età matura un *habitus* inemendabile.

Fra le passioni il primo posto era assegnato alla lussuria (*lubieżność*): su questo punto Balsam postulava la necessità di uno stretto controllo su figlie

⁵⁶Oto iż młodzi bojący się Boga do narodu swojego trzy cnoty prowadzą, na których całość dobra pospolitego stoi: miłość bożą, miłość bliźniego y posłuszeństwo (ibidem, p. 25).

⁵⁷Le ammonizioni devono essere incessanti, al fine di inculcare l'umiltà, il rispetto per gli anziani e l'astensione dal peccato. I genitori sono tenuti a curare la preparazione della prole alla confessione e alla comunione, oltre che a prevenire l'ozio e ad allontanare la servitù che conduce una vita immorale. Infine, le punizioni vanno adottate con moderazione (Balsam, Kazania na niedziele, p. 384–386).

⁵⁸Balsam, Kazania przygodne, 5, p. 228.

e serve⁵⁹. Significativa è l'oscillazione semantica: se inizialmente Balsam aveva definito il manifestarsi della passione come “odrzucenie panowania Boga nad sercem ludzkim i wprowadzenie nowego tyrana”, in seguito la lussuria era identificata con il genere femminile (*tyranka*). Considerazioni analoghe erano formulate nella predica sulla compagnia fra giovani di sessi diversi, nella quale Balsam metteva in guardia dalle conversazioni “diplomaticamente lussuose” (*politycznie lubieżne*) che talora si svolgevano con la benedizione dei genitori prima del matrimonio al fine di propiziare l'unione coniugale⁶⁰. Il gesuita rivolgeva l'attenzione anche ad altri fenomeni sociali, come la follia amorosa, che metteva a rischio la salute inducendo a compiere gesti estremi e plateali⁶¹, o la rivalizzazione per la mano della medesima donna⁶².

A tinte fosche erano dipinte pure le cattive compagnie, che non solo comportavano vari pericoli per la salute, la fama e l'anima di chi vi si accostava, ma costituivano di per se stesse il sovvertimento dell'amore divino. Infatti, i partecipanti si autoaccusavano di peccati inventati pur di acquisire credito agli occhi degli altri e il tenore della discussione era costantemente equivoco. Anche in questo caso svolgevano un ruolo di primo piano, accanto a quelle teologico-morali, le considerazioni di ordine psicologico: quando i peccatori “fanno gruppo”, s'incoraggiano e si consolidano quotidianamente nel pensiero di offendere Dio. In quei casi la Grazia più raramente si manifesta, che non al peccatore solitario.

Talora appare evidente la volontà del predicatore di conciliare un magistero a prima vista particolarmente severo con una prassi sociale diffusa e, si potrebbe dire, insopprimibile. Un esempio significativo si ha nella predica sull'astensione

⁵⁹ „Napominam was Matki abyście nie dawały wolności córom waszym do konwersacyi lekomyślnych, napominam was Panie abyście pilną bacność, na służebnice wasze młode miały, broniąc im podobniejsze wolności, bo jak się lubieżność wkrada do serca, wszystko dobre z pamięci wypadnie, o niczym nie będą myślały, tylko o owych widzeniach” (Balsam, Kazania przygodne, 2, p. 89).

⁶⁰Ibidem, p. 130 et seq.

⁶¹Alcuni, infatti, saltano giù dal cavallo in corsa, altri si danno appuntamento nelle notti buie e tempestose, altri ancora mordono il calice dopo aver bevuto alla salute dell'amata (Balsam, Kazania przygodne, 5, p. 262).

⁶²La concorrenza deve essere “santa”. Fondamentale è l'intenzione: non si deve scegliere in base alla bellezza, benché essa non sia disprezzabile in quanto previene l'adulterio. Inoltre, invece di ricorrere a indovine e pratiche magiche, bisogna pregare Dio di trovare una brava moglie e fino al matrimonio trattare la promessa sposa come una sorella (Balsam, Kazania na niedziele, p. 43–48).

dalla danza. Dopo aver fatto riferimento ai passi biblici e alla letteratura ascetica francese che condannavano la danza come forma d'idolatria, Balsam professava la necessità di prendere in considerazione “il modo comune di danzare, l'intenzione, le circostanze della danza e l'età di coloro che vi prendono parte. La soluzione proposta si richiama apertamente a Francesco di Sales: la danza, in se stessa indifferente, implica il rischio che durante il suo svolgimento si facciano strada nell'animo passioni pericolose, che colgono l'Uomo alla sprovvista proprio nel momento in cui il pensiero non è rivolto a Dio. Va comunque registrato che mentre nella soluzione del vescovo di Ginevra si riscontrava un accento polemico nei confronti dell'integralismo calvinista, Balsam utilizzava la riflessione del santo con uno scopo differente: infatti, da un lato formulava una valutazione negativa delle danze proprie dei ceti subalterni; ammetteva invece quelle “più diplomatiche” (*polityczniejsze*), sia pur a condizione che le dame, preparandosi al ballo, non si dimostrassero animate da superbia nel voler a tutti i costi primeggiare sulle altre⁶³.

Per quanto riguarda il gioco a carte o a dadi, Balsam chiariva che quello ammissibile ha per scopo il solo diletto, mentre censurava quello d'azzardo. Si concentrava altresì sulle conseguenze negative del gioco “nocivo”, che sradicava dal cuore del giocatore la speranza in Dio e lo spingeva non solo ad ingannare il prossimo, ma anche a compiere atti di crudeltà verso se stesso e la propria famiglia⁶⁴.

In questo filone di pensiero s'inseriva la riflessione sul rapporto fra i giovani e il patrimonio di famiglia. La posizione della prole era in parte assimilata a quella della servitù: né l'una, né l'altra, infatti, disponevano di propri mezzi finanziari. I figli per la verità non potevano essere diseredati e in futuro avrebbero beneficiato dei beni paterni: tuttavia, per il momento dovevano restare sottomessi ai genitori anche riguardo alle questioni economiche. In quest'ottica Balsam giustificava i debiti contratti dai figli soltanto alla luce dell'impellente necessità di vestirsi e di nutrirsi: le altre finalità erano associate alle passioni, quali l'ubriachezza e la lussuria, e quindi condannate. Altrettanto sgradite a Dio erano le offerte dei figli fatte con il denaro dei genitori ad insaputa di questi ultimi⁶⁵.

⁶³Balsam, *Kazania przygodne*, 2, p. 145–148.

⁶⁴Ibidem, p. 174–191.

⁶⁵Balsam, *Kazania przygodne*, 5, p. 378–384.

Un'altra passione dalla quale i giovani si dovevano guardare era l'ubriachezza. In primo luogo, Balsam sottolineava le conseguenze negative per la salute e l'elevata mortalità legata all'abuso di alcool. In secondo luogo, l'ebbrezza era interpretata come privazione della natura umana: infatti, essa rendeva l'Uomo inadatto alla conversazione e incapace di amministrare il proprio patrimonio. Infine influiva negativamente sulla vita sacramentale e sulla spiritualità, offuscando il ricordo dei peccati commessi⁶⁶. Era oggetto di aspra critica anche la consuetudine, diffusa fra i ceti abbienti contestualmente all'ideale di ospitalità e di amicizia, d'indurre il prossimo ad ubriacarsi per mezzo di pressanti richieste⁶⁷.

Il cristiano era anche obbligato a correggere fraternamente il prossimo. L' ammonizione non solo doveva esser rivolta all'interessato in modo riservato, ma anche commisurata nella forma allo *status* sia della persona che la rivolgeva, sia di quella che la riceveva⁶⁸. Considerazioni analoghe erano formulate nel caso della richiesta di scuse: per esempio, un uomo di basso stato che commettesse una colpa nei confronti di uno di condizione superiore poteva chiedere perdono soltanto per intercessione di persone di rango pari a quello dell'offeso. Qualora invece la colpa fosse commessa nei riguardi di chi possedeva la giurisdizione sull'autore dell'offesa era sufficiente che quest'ultimo esprimesse contrizione. Qualora l'insulto avesse luogo fra pari, se grave bisognava recarsi personalmente dall'offeso e scusarsi, altrimenti era sufficiente, incontrandosi, trattare quest'ultimo con particolare riguardo. Infine, se la colpa era commessa nei riguardi di un uomo di condizione inferiore, non si addiceva la contrizione, bensì la dimostrazione di particolare favore, unita a munificenza, che potesse revocare il precedente torto agli occhi della società e dell'offeso⁶⁹.

La condanna delle passioni menzionate si manifesta anche nella predica di Wawrzyniec Rydzewski tenuta in occasione del funerale di Hieronim Florian Radziwiłł a Nieśwież nel settembre del 1760. Con dichiarata intenzione enco-

⁶⁶Balsam, *Kazania przygodne*, 2, p. 203–206.

⁶⁷„Kto przerachuje tych, którzy bliźnich swoich przyjacielskimi sposobami, prośbami, obowiązaniem, do nóg upadaniem wiodą, ciągną, przymuszają do zbytniego zażywania trunku do pniaństwa” (Balsam, *Kazania przygodne*, 5, p. 261).

⁶⁸„Jeżeli człowiek potrzebujący poprawy, jest niecierpliw, nic sobie mówić niedający, pod zwierzchnością twoją nie zostający, daj takiemu spokój, bo nieuczyniłbyś poprawy jego, ale tylko szyderstwo y zawaśnienie. Jeżeli starszy, to upraszaj a nie napominaj” (Balsam, *Kazania przygodne*, 1, p. 194).

⁶⁹Balsam, *Kazania przygodne*, 5, p. 375–376.

miastica, il gesuita lituano delineava l'ideale di corte e lo incarnava in quella del defunto. La sottolineatura delle virtù dell'alfiere di Lituania, noto del resto per il suo carattere sospettoso e sadico, aveva a ben vedere anche un intento pedagogico: Rydzewski elencava le punizioni inflitte in caso di ubriachezza a cortigiani e ufficiali, nonché il bando del gioco d'azzardo, considerato una perdita di tempo. Fra i passatempi "virtuosi" richiamava invece le rappresentazioni teatrali per il loro valore etico, l'esecuzione di brani musicali per l'influenza mitigante sulle passioni, nonché la caccia come dimostrazione di coraggio e allenamento al mestiere delle armi⁷⁰.

CONCLUSIONI

Dopo aver registrato l'accuratezza dell'argomentazione e i riferimenti al contesto polacco in numerose materie di carattere politico-sociale, resta da sottolineare il silenzio su alcuni temi. Per esempio, nell'omiletica presa in esame scarsa attenzione era dedicata al duello. Il divario fra legislazione e pratica sociale su questo terreno doveva essere alquanto consistente, soprattutto negli ambienti militari⁷¹. Va anche rilevato che lo scarso interesse dei Gesuiti polacchi e lituani per questo tema si presentava in netta controtendenza rispetto ai Paesi dell'Europa occidentale, dove alcuni esponenti della Compagnia avevano formulato circostanziate riflessioni⁷². In Balsam considerazioni, sia pur marginali, sul duello erano formulate all'interno di un discorso più ampio: si condannava per esempio il duello tenuto in stato di ubriachezza, o si leggeva il fenomeno sociale alla luce della colpa commessa attendendo alla salute fisica del prossimo. Inoltre, i timori del gesuita si concentravano non tanto intorno al pericolo di morte, quanto alle ferite invalidanti⁷³. Si registra del resto la mancanza di con-

⁷⁰Rydzewski, *Kazania przygodne*, p. 205–211.

⁷¹Ne sono una testimonianza le numerose menzioni da parte degli autori di memorie: J.W. Poczobut-Odlanicki, *Pamiętnik (1640–1684)*, oprac. A. Rachuba, Warszawa 1987.

⁷²D. Stadler, *Tractatus De Duello Honoris Vindice Ad Theologiae, Et Juris Principia Examinato*, Ingoltadt-Augsburg 1751. Il tema è ampiamente trattato dalla letteratura nei Paesi europei occidentali: F. Billacois, *Le duel dans la société française des XVIe–XVIIe siècles: essai de psychosociologie historique*, Paris 1986; V.G. Kiernan, *The Duel in European History*, Oxford 1988; F. Erspamer, *La biblioteca di don Ferrante: duello e onore nella cultura del Cinquecento*, Roma 1982.

⁷³Balsam, *Kazania przygodne*, 1, p. 232.

senso sulle armi consentite dagli autori polacchi: Balsam, per esempio, vietava pistole e spade (*szpady*) in quanto particolarmente pericolose. Marcin Kurzeniecki, attivo a Nieśwież, acconsentiva invece all'uso sia delle armi bianche, sia di quelle da fuoco, ma bandiva fruste e mazze⁷⁴. Entrambi i religiosi invitavano del resto portare le questioni di fronte ai tribunali, pur non arrivando ad affermare apertamente che chi rifiutava di presentarsi a un duello e affidava la lite alla giustizia non poteva esser considerato coperto di disonore. In circostanze eccezionali il duello era ammesso, a patto che i duellanti si battessero con permesso dall'autorità pubblica⁷⁵.

Dai fenomeni sociali ricordati risulta che i gesuiti condividevano in gran parte i riferimenti e i valori culturali del loro uditorio, e si riallacciavano ai modelli di comportamento sociale delle *élites* locali: nel caso degli autori lituani ciò avveniva mediante l'accentuazione dell'esempio fornito dai magnati attraverso le loro corti, soprattutto laddove questi detenevano una decisiva influenza sociale su uno stuolo di clienti e sostenitori politici. Tuttavia, i padri della Compagnia si esprimevano criticamente nei confronti di numerose pratiche sociali diffuse e comunemente accettate fra la nobiltà: ai loro occhi la censura di alcuni usi era necessaria non solo sulla scorta del magistero della Chiesa, ma anche in nome del bene pubblico e della difesa dei privilegi del ceto ecclesiastico.

Le proposte di correzione muovevano in due direzioni: in materia di giustizia e di politica si auspicava il ritorno alle procedure tradizionali; in materia di rapporti sociali si scorgeva nelle pratiche nocive qualcosa di nuovo, venuto in uso per l'incuria generale o per la cattiveria di alcuni. A contrasto di tali pratiche i gesuiti, e in particolare Balsam, che si rivolgeva a un uditorio formato dai ceti urbani e dalla media nobiltà, proponevano lo stile di vita e l'autodisciplina del devoto, secondo l'immagine sviluppata dalla letteratura occidentale nel periodo del Concilio di Trento. In questo senso, la mediazione svolta dalla Compagnia si configurava come elemento chiave del lungo processo di adattamento al contesto polacco-lituano della morale sociale formulata nei Paesi dell'Europa occidentale.

⁷⁴ „Wszystkie bronie, byle nie zabronione: pistolety, szpady, szable, multany, koncerze; nie nahaje tatarskie, kułaki moskiewskie, pałki mazowieckie” (M. Kurzeniecki, *Rozmowa kapelana albo teologa nadwornego z oyczystym panem chreścijańskim*, Wilno 1752, p. 162–163).

⁷⁵ *Ibidem*.

Andrea Mariani

**WZORY ZACHOWANIA SPOŁECZNEGO W POLSKOJĘZYCZNYM
KAZNODZIEJSTWIE JEZUICKIM. MIĘDZY IDEAŁEM WSPÓLNOTY
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ A SARMATYZMEM OŚWIECONYM**

Streszczenie

Niniejszy artykuł omawia wzory zachowania społecznego propagowane przez jezuickich kaznodziejów prowincji polskiej i litewskiej w połowie XVIII stulecia. W świetle wybranych kazań wyłaniają się zarówno ściśle związki intelektualne z zachodnimi autorami traktatów teologicznych, jak też bezpośrednie nawiązania do obyczajów szlachty i pozostałych warstw społecznych w Rzeczypospolitej doby staropolskiej. Specyfika badanych kaznodziejów polega na próbie adaptacji wzorca pobożności sformułowanego w potrydenckim Kościele katolickim do realiów społeczeństwa polsko-litewskiego.

