

Alina Nowicka-Jeżowa

Università di Varsavia  
an-j@wp.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-5917-9015>

*LIBERA CUIQUE  
FIDES. APPUNTI SULLA  
FORMAZIONE RELIGIOSA  
DI KOCHANOWSKI –  
STUDENTE A PADOVA*

***Libera cuique esset fides. Some Remarks on religious Background of Jan Kochanowski, Student of the University of Padua***

ABSTRACT

The article presents religious attitudes of Humanists acting in the environment of Padua University in the middle of 16<sup>th</sup> century. At this background it follows development of religious beliefs of Jan Kochanowski during his studies in Padua (1552–1559), then his strategy of coexistence with various confession groups in Polish Res Publica.

KEYWORDS: Jan Kochanowski, University in Padua, Church reform, Council of Trent, Juan de Valdés' spiritual movement, unitarian theology, nikodemism, libertinism

Le fonti letterarie ci informano<sup>1</sup> che nell'arco dei sette anni, dall'aprile 1552 al maggio 1559, Jan Kochanowski trascorse in Italia ben quattro anni e mezzo. Nella primavera del 1555 visitò Roma, raggiunse Napoli e le grotte della Sibilla, ma soprattutto soggiornò a Padova (Pelc 2001: 43–57). Per il nostro poeta fu il periodo della formazione del suo pensiero sull'antichità, sulla cristianità e sulla cultura umanistica, dell'approfondimento delle conoscenze filosofiche e del perfezionamento delle competenze filologiche. Il ventaglio delle suggestioni padovane è molto ampio. In questo breve studio voglio evidenziare solo alcuni elementi che influenzarono le credenze religiose, e pertanto la stessa identità personale del poeta<sup>2</sup>. Il *casus* di Kochanowski può essere considerato rappresentativo della generazione di “padovani” che presto avrebbero formato l'élite della Res Publica Polono-Lituana.

---

<sup>1</sup> Lo stato delle ricerche è stato raccolto e sintetizzato nel 2001 nella monografia di J. Pelc, *Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej* (Pelc 2001), Cfr. anche la *Bibliografia* a cura di Małgorzata Olborska nel suo volume *Spotkania w labiryncie. Szkice o poezji Jana Kochanowskiego* (Nowicka-Jeżowa 2019: 407–458).

<sup>2</sup> Molte delle mie ispirazioni sono dovute al magistrale studio di Sante Graciotti, *Religijność poezji Jana Kochanowskiego* [*La religiosità della poesia di Jan Kochanowski*], che unisce l'erudizione storica a una profonda interpretazione dei testi di Kochanowski, rivelando le sue reazioni alla realtà circostante e le sue scelte personali. Lo studio è stato pubblicato in polacco per la prima volta nel 1989 e per la seconda volta nel 1991 (Graciotti 1991).

La Padova della metà del Cinquecento appariva a coloro che provenivano dal Nord come un microcosmo dell'Europa. La sfera intellettuale era qui dominata dall'aristotelismo in versione averroista, applicato alle scienze naturali, studiato con strumenti filologici e secondo le regole della logica. Rimaneva ancora viva la tradizione di Pomponazzi: i suoi scolari, aperti alle ispirazioni del materialismo, ma allo stesso tempo affascinati dal neoplatonismo, fondarono l'Accademia degli Infiammati, attiva negli anni 1540–1550. Tra i suoi promotori troviamo Lazzaro Bonamico (1479–1552), «buon amico di tutti», indipendentemente dalle loro idee scientifiche e religiose (Lenart 2013: 119–125), ma anche il maestro di Kochanowski, Bernardino Tomitano, che negli anni di cui parliamo (precisamente 1539–1563), presso la Cattedra di logica leggeva Aristotele in versione greca, spiegando l'*Organon* secondo i principi umanistici, con riferimenti a Platone che confrontava con commentatori antichi greci e contemporanei<sup>3</sup>.

Il tema dell'influenza dell'Università di Padova sulla coscienza filosofica e letteraria di Jan di Czarnolas e sulla sua poetica, più volte preso in esame dagli studiosi, richiederebbe uno studio dedicato e completo. Qui ci limiteremo soltanto a prendere in considerazione il contesto confessionale che il poeta trovò nell'Ateneo. Non è facile descriverlo. Nel groviglio di idee in continua evoluzione, affiliazioni mutevoli, fughe, ritorni e sofisticate strategie di camuffamento, si delineano tuttavia tendenze che possono essere definite secondo le categorie di atteggiamento mentale: riformista, irenico, filologico (cioè, biblico-ermeneutico, che portò molti all'unitarianismo radicale) nonché teistico, nicodemitico, libertario e – per la legge degli opposti – spiritualista. L'unica via possibile per mantenere in equilibrio una comunità accademica così poliedrica era la ben nota libertà padovana. Nonostante lo *status* cattolico dell'Ateneo e la sua vicinanza all'Inquisizione, il principio della *libera esset cuique fides* univa cattolici, protestanti, unitariani dichiarati o celati, seguaci del teismo aconfessionale e libertini. È ammirevole la destrezza delle autorità universitarie nel mantenere uno stato di relativa pace in una comunità così eterogenea e nel proteggere i liberi pensatori dagli inquisitori veneziani, fortunatamente non sempre determinati a intraprendere azioni repressive.

Tuttavia, l'accettazione liberale e pragmatica della multireligiosità e dell'aconfessionalità non costituiva una regola. La corrente della fervente religiosità individuale basata sulla lettura delle Scritture spiccava notevolmente. Essa nacque dalla cerchia dei discepoli napoletani di Juan de Valdés, attivi dal 1530 al 1560 (Firpo 1996: 253–364). Gli evangelici italiani aderirono a posizioni teologiche vicine a quelle di Lutero come la giustificazione per sola fede che richiamava la grazia come dono di Dio e invocava la potenza dello Spirito Santo. Comunque, le loro radicali richieste riformiste erano accompagnate dalla convinzione che l'unità della Chiesa dovesse essere salvata. Le idee proclamate nel *Beneficio di Cristo*, pubblicato a Venezia nel 1543 e distribuito, secondo quanto riferito, in 10000 copie<sup>4</sup>, lasciarono un'impronta nella poesia e nell'arte dell'epoca. Lo testimonia in maniera eloquente l'influenza della spiritualità valdese su Michelangelo

<sup>3</sup> Le informazioni bibliografiche relative agli scrittori italiani si basano sulle monografie: Cesare Cantù, *Gli Eretici d'Italia. Discorsi storici* (Cantù 1864–1866), Delia Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti* (Cantimori 1939, 1992) e sulle voci dell'*Enciclopedia Treccani. Dizionario biografico* (on line).

<sup>4</sup> Questo libro ha avuto due successive edizioni per le cure di Benedetto Fontanini e di Marcantonio Flaminio. Il processo della sua realizzazione è descritto da Adriano Prosperi (Prosperi 1974). Per la segnalazione di questa voce, ringrazio il revisore dell'articolo.

Buonarroti, sulla sua amica Vittoria Colonna e su Giulia Gonzaga<sup>5</sup>. Oltre al carisma del maestro e all'impegno di donne influenti, il movimento degli spirituali era sostenuto da importanti prelati strettamente legati all'ambiente padovano, quali Gasparo Contarini e Reginald Pole, che negli anni Venti e Trenta promossero il programma della riforma spirituale della Chiesa quale istituzione catechistica e comunità di fede.

L'intento di una riforma mirata a obiettivi costruttivi e irenici coinvolse umanisti appartenenti a élites laiche, ecclesiastiche e monastiche, uniti tra loro in nome dei comuni interessi filologici. Tuttavia i percorsi di vita dei riformatori che professavano il desiderio comune di mantenere l'unità della Chiesa, si divisero nel tempo, come confermano i curricula di Gasparo Contarini, Reginald Pole, Pietro Martire Vermigli, Gian Pietro Carafa, Benedetto Fontanini, Jacopo Sadoletto, Alvise Priuli.

Gasparo Contarini (1483–1542) studiò a Padova scienze naturali e filosofia. Nel 1536, in qualità di cardinale e vescovo (seppur laico), presiedette il *Consilium de emendanda Ecclesia* voluto da Paolo III, dando dimostrazione di un ardente impegno nella riforma della Chiesa corrotta dalla simonia, dalla sicofantia e dall'despotismo papale. Allo stesso tempo, egli cercò di contrastare la disgregazione del cristianesimo postulando la necessità di concentrarsi sui contenuti evangelici e di superare o mettere a tacere le controversie. Un atteggiamento di intransigenza, ma anche di prudenza, era rappresentato da Reginald Pole (1500–1558), paladino delle riforme ma nello stesso tempo difensore dell'unità con la Chiesa romana durante lo scisma inglese. Il suo amico Gian Pietro Carafa (1476–1559), papa negli anni 1555–1559 col nome di Paolo IV, passò da un umanesimo di stampo erasmiano maturato a Padova, all'intransigente Controriforma.

Sullo sfondo della coraggiosa attività riformista e della lotta a viso aperto combattuta da Contarini e Pole si distinse la strategia nicodemitica<sup>6</sup> dei protestanti camuffati – mendicanti agostiniani, attivi a Venezia negli anni Quaranta. Tra loro ci fu Celio Secondo Curione (1503–1569)<sup>7</sup>, autore della celebre satira *Pasquino in estasi* (1543), il quale dopo aver svelato e reso note le sue idee radicali, fuggì a Zurigo e nella Ginevra di Calvino: accusato di essere coautore degli scritti di Serveto, cercò di ottenere la protezione di Sigismondo Augusto dedicandogli il trattato *De amplitudine beati regni Dei*, polemico nei confronti della dottrina della predestinazione, pubblicato da Oporinus nel 1554<sup>8</sup> (Kutter 1957: 442).

Le elusioni nicodemitiche erano note anche al professore di Kochanowski, Bernardino Tomitano (1517–1576), che nel 1554/1555 fu convocato davanti al tribunale dell'Inquisizione con l'accusa di eresia per aver pubblicato l'*Esposizione letterale del testo di Matteo*

---

<sup>5</sup> Giulia era imparentata con il papa e sfruttava questa parentela per proteggere i sospettati di eresia. Cfr. Camilla Russell, *Giulia Gonzaga and the Religious Controversies of Sixteenth-century Italy* (Russel 2006).

<sup>6</sup> Come ricorda Wiktor Weintraub nel sempre attuale trattato *Religia Kochanowskiego a polska kultura renesansowa*, erano varie le valutazioni etiche di quella dissimulazione religiosa che Carlo Ginzburg ha chiamato "il nicodemismo". Il riformatore radicale Sebastian Franck la accettava, Calvino la stigmatizzava (Weintraub 1977: 245–246; Ginzburg 1970).

<sup>7</sup> D. Cantimori 1939: 112 descrive Curione in questi termini: «velare il più possibile le proprie dottrine, celandone i lati più negativi rispetto alla tradizione nell'ambito della polemica contro l'avversario comune ed accentuando quelle positive che non erano in diretto contrasto con le dottrine ufficialmente insegnate nelle Chiese riformate».

<sup>8</sup> Qui appare un tratto caratteristico del dialogo (epistolare) durato per molti anni con una donna pia e aperta ai dibattiti teologici, Olimpia Fulvia Morata, figlia di Ercole D'Este. Questo fenomeno culturale è confermato anche nell'*Eptamerone* di Margherita di Navarra.

*evangelista* (1547), traduzione della parafrasi di Erasmo di Rotterdam al Vangelo secondo Matteo. Nelle arringhe difensive *Alli signori della Santissima Inquisitione* (Padova, Gratosio Perchacino, 1556) Tomitano sostenne di essere solo un traduttore, respinse le tesi di Erasmo, ma soprattutto fece affermazioni erudite sull'oratoria religiosa (Cantù 1864–1866: 145; Pecoraro 1973: 507–512). Comunque, quell'episodio non fermò l'intenso lavoro di studio e di insegnamento di Tomitano, che certamente occupava un posto di rilievo nel suo sistema di valori, al di sopra delle questioni teologiche e confessionali.

Sia gli erasmiani italiani sia i discepoli di Melantone che arrivavano a Padova da olttralpe, istruiti in greco ed ebraico a Wittenberg dove si dedicavano alla ricerca filologica, si occupavano del lavoro critico dei testi biblici. I loro studi li condussero spesso a una teologia radicalmente eterodossa, rappresentata da Bernardino Ochino, Francesco Stancaro, Lelio e Fausto Sozzini.

Bernardino Ochino (1487–1564), cappuccino e amico segreto di Valdes, Bembo e Vittoria Colonna, dopo aver pronunciato a Venezia sermoni sulla giustificazione per fede (1539), dovette fuggire a Zurigo, per poi giungere in Polonia, a Pińczów, dove continuò la sua attività. Francesco Stancaro (1501–1574), docente all'Università di Padova, professore di lingua e letteratura ebraica all'Accademia di Cracovia (1550) e all'Albertina (1551–1552), soggiornò nel territorio della Res Publica Polono-Lituana dal 1558. Nonostante fosse stato sottoposto alle repressioni a causa delle sue posizioni cristologiche sempre più radicali, ottenne infine il privilegio del titolo nobiliare nel 1569. Giovanni Michele Bruto (1517–1592) dal 1540 fu docente di retorica all'Università di Padova: nel 1555 pubblicò ad Anversa un discorso antipapale e antifrancese e poi, nel 1562, la *Florentinae historiae*. Accusato di eresia a Venezia, fuggì ad Anversa. Nel 1576 giunse a Cracovia, dove gli fu assegnato un incarico di storiografo di corte da Stefano Báthory. Dopo la morte del re, rinnegò le dottrine eretiche e cambiò radicalmente il suo orientamento politico. Tra le biografie di intellettuali coinvolti nel vortice delle lotte della Riforma, il suo curriculum è quello che simboleggia meglio la "scelta di Proteo".

La mirata radicalizzazione delle idee teologiche e la loro effettiva implementazione a livello sociale sono esemplificate dalle vicissitudini di Lelio e Fausto Sozzini<sup>9</sup>. Lelio Sozzini (1525–1562), esperto di *trium linguarum* e di arabo, studiò da Melantone e Forster a Wittenberg. Durante i suoi viaggi in Francia, Paesi Bassi, Svizzera e Inghilterra, Wittenberg, Praga, Vienna, Cracovia (1551 e 1559) e Zurigo, il suo pensiero religioso progredì gradualmente dal luteranismo, attraverso la mistica di Camillo di Sicilia e il calvinismo, all'unitarianismo, ammesso ormai dal 1554. Negli anni 1552–1559 egli operò in Italia e favorì l'adesione alla Riforma radicale di suo nipote Fausto. Successivamente, divulgò le sue idee in Polonia, Lituania e Transilvania, diventando un'autorità incontestata per le nascenti comunità unitariane.

Come si pone in questo scenario la figura di Jan Kochanowski? È possibile scorgere nel suo atteggiamento religioso e nelle sue opere un'impronta delle riflessioni e delle esperienze maturate a Padova, certamente più consapevoli e critiche di quelle fatte a Cracovia, dove, da giovane, venne a contatto con il pluralismo religioso?

<sup>9</sup> L'attività dei fratelli Sozzini è descritta nella monografia collettiva *Faustus Socinus and his Heritage*, 2005, Lech Szczucki (ed.).

Quando Kochanowski giunse in Italia, si era già conclusa la seconda fase dei lavori del Concilio di Trento (durata dal 1 maggio 1551 al 28 aprile 1552)<sup>10</sup> che diede i suoi frutti sotto forma di decreti sui sacramenti dell'Eucaristia, della penitenza e dell'unzione degli infermi, così come sulla giurisdizione dei vescovi e sulla gestione delle accuse di reati compiuti dal clero (O'Malley 2014: 298). In tal modo la Chiesa di Roma riaffermava la sua identità di depositaria e dispensatrice dei santi sacramenti, la sua volontà di applicare la Riforma e il suo potere di disciplinare il clero. Alla luce di quelle sentenze, le dottrine protestanti che ponevano l'aspetto sociale e/o razionale del culto al di sopra dei misteri della fede, furono radicalmente rifiutate.

I dibattiti non si spensero dopo la chiusura dei lavori. Non sappiamo se Kochanowski vi fosse direttamente coinvolto, ma molto fa pensare che non si occupasse più di tanto delle questioni teologiche e che i misteri sacramentali non rientrassero nella sua personale sfera dell'esperienza religiosa. Lo dimostrano sia la quasi totale assenza dei contenuti eucaristici nelle opere del poeta, sia le affermazioni contenute nel *Foricoenium Confessio*, nella *fraszka* ('*frasca*', '*nuga*' dal lat. '*nugae*') *Na nabożną* [*A una bigotta*] (I 21) e nel Canto *Niezwykłym i nie leda piórem opatrzony* [*D'inusitate ali dotato, io volerò*] (II 24). Occorre sottolineare l'ambivalente significato di queste opere. La *frasca* *Na nabożną* non prende di mira il sacramento della confessione in sé, ma l'abuso devozionale che se ne fa. Il *Foricoenium* è una confessione fatta davanti a Dio e non davanti ad un sacerdote e stigmatizza l'ipocrisia. La punizione data dall'Altissimo al penitente è una scaltra interpretazione della beatitudine di povertà del Discorso della Montagna. Nel Canto II 24 vengono rifiutate, in quanto superstiziose, le cerimonie funerarie, criticate anche da Erasmo, ma viene taciuto tutto ciò che sarebbe direttamente associato al rito dell'unzione dei malati. I testi sono permeati da uno spirito di scetticismo critico, mentre omissioni ed elusioni richiamano alla strategia „nicodemitica”, affinata nella cerchia dell'élite italiana eterodossa. Tuttavia, sarebbe difficile individuare in queste opere un atteggiamento esplicitamente libertario, e certamente non vi si può scorgere alcuna intenzione di polemica palese. Seguendo Erasmo, il poeta critica non tanto la stessa sostanza della fede, quanto i falsi atteggiamenti religiosi, e trasmette il messaggio positivo incentrato sul senso di dignità personale e sulla certezza della purezza morale della vita e dell'autosufficienza del soggetto. Ovviamente l'etica autonoma, più stoica che cristiana, era in contrasto con gli insegnamenti sul peccato e sulla salvezza, nonché con la necessità di un'assistenza della Chiesa ai fedeli sulla via verso il paradiso: il conflitto tra la dottrina della fede e le convinzioni personali viene però attutito eludendo questi discorsi in modo da evitare lo scontro o il confronto diretto.

I decreti del Concilio avrebbero dovuto porre fine al lassismo del clero, cosa che comunque non avvenne senza resistenza, come testimoniano le frasche che proclamavano gioiosamente le follie notturne dei vescovi, dei monaci e dei cappellani cracoviani. È significativo che il poeta non ne sia disgustato o indignato. I buoni compagni in tonaca, persino lo stesso „padre non-santo” (*Na świętego ojca* [*Al santo padre*], Fr. I 44) sono, agli occhi del poeta, simpatici portatori della verità *humana humane ferenda*, lontani dal modello di una Chiesa universale circondata dal nimbo della santità e della maestosità creato dal Concilio. Tale approccio alla Chiesa romana è confermato – anche tacitamente

<sup>10</sup> Cfr. John O'Malley SJ, *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru* (O'Malley 2014: 298).

– nell' *Elegia IV Księgi III [Elegia IV del Libro III] (Quartus, ni fallor, Tecini, hic vertitur annus...)*, che riporta le impressioni del poeta su Roma.

Kochanowski soggiornò in Italia nel periodo dell'insediamento sulla cattedra di Pietro di Paolo IV, e visitò Roma subito dopo il suo *ingressus*. Il pontificato dell'ex umanista padovano Gian Pietro Carafa – ormai decisamente e rigidamente controriformista – suscitò una feroce opposizione sia da parte del popolo romano sia dagli ambienti umanisti e si concluse tristemente con tumulti dopo la morte del papa, avvenuta il 18 agosto 1559. Con ogni probabilità Kochanowski non fu testimone di questi eventi drammatici e indecorosi, né sappiamo se ne venne mai a conoscenza. Comunque sia, nell'elegia su Roma non fece alcuna menzione del papa come anfitrione della Città Eterna e restauratore della sua antica grandezza. Il poeta vedeva solo le rovine "semisepolte" (*semisepulti*) (Biliński 1984: 168–229) dell'impero dei Quiriti e meditava sul potere del tempo e sulla dura legge di ascesa e caduta delle potenze di questo mondo, indipendente dalla condotta umana. Gli studiosi sottolineano che le riflessioni sulle rovine della Città Eterna (che ritornano anche in *Wróżki [Presagi]*) si accordano alle affermazioni di autori italiani, sia antichi sia moderni (Leonardo Bruni, Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini, Girolamo Vida, Francesco Robortello, Giovanni Pontano, Sperone Speroni), testimoniando l'erudizione del nostro poeta. Ignorare l'aspetto della città che all'epoca ammaliava i visitatori cristiani con lo splendore e la potenza della Sede di Pietro e indignava i protestanti, costituisce il commento eloquente del poeta al dibattito sulla Chiesa che infiammava i cuori e le menti di quella generazione. In tale prospettiva, chiediamoci quale fosse l'atteggiamento di Kochanowski nei confronti della riforma della Chiesa romana raccontata dai dibattiti e dalle azioni dei personaggi italiani che la promuovevano.

Ricordiamo innanzitutto che seppur Kochanowski non avesse avuto contatti personali con Benedetto Fontanini e Marcantonio Flaminio, autori del *Beneficio di Cristo*, tuttavia era certamente a conoscenza del movimento di rinnovamento interiore animato dagli spirituali. Una possibile traccia della distanza di Kochanowski dalla loro opera mistica affiora chiaramente nel silenzio che circonda la figura di Cristo, Salvatore ed Emanuele, la Sua carità e bontà e la totale dipendenza dell'uomo da Lui<sup>11</sup>. Tale fermo *désintéressement* nei confronti della fede fervente degli "evangelici italiani" merita di essere sottolineato con particolare vigore. Nella letteratura dedicata all'argomento è stata, e lo è tuttora, presente una tesi sul presunto protestantesimo del poeta, basata sul fatto che egli trascorse la sua prima giovinezza in un ambiente favorevole al calvinismo<sup>12</sup>, che studiò a Königsberg, che entrò in contatto con le famiglie Firlej e Radziwiłł, e che la sua traduzione del *Psalterz Dawidowy [Salterio Davidico]* fu accolta con entusiasmo negli ambienti evangelici. Non neghiamo questi collegamenti, ci atteniamo tuttavia ai contenuti religiosi inclusi nelle opere e quindi "legittimati" dal poeta.

<sup>11</sup> Ripetiamo con W. Weintraub che Cristo è menzionato solo nella prima *Elegia IX* del codice Osmolski, omessa nell'edizione successiva, nelle *Wróżki* (qui il Plebano fa riferimento a Cristo e cita il Vangelo, v. 74, 90–100, 172–173). Egli è quasi totalmente assente dalla poesia religiosa (eccetto parecchi contenuti tipologici nel *Psalterz*). Aggiungiamo che la figura dell'Unto, Re d'Israele, appare anche nel *Psalterz Dawidowy*, tuttavia non vi compare ovviamente il Nome di Cristo. Non Lo troviamo neanche nei componimenti poetici religiosi (Weintraub 1977: 239).

<sup>12</sup> Queste relazioni sono descritte da Henryk Barycz nella monografia *Z zaścianka na Parnas. Drogi kulturalnego rozwoju Jana Kochanowskiego i jego rodu* (Barycz 1981).

Già Wiktor Weintraub respinse l'ipotesi che il Canto *Czego chceś od nas, Panie...* [*Che vuoi da noi, o Signor...*] comprovasse l'affiliazione protestante dell'autore per il solo fatto di essere stato elogiato da Rej durante un'assemblea calvinista. Considerato dallo studioso il "manifesto rinascimentale" (Weintraub 1959: 159–174), il canto colloca il Creatore nelle dimensioni filosofiche e veterotestamentarie, senza prendere in considerazione il kerigma cristiano. Anche *Kolęda (Tobie bądź chwala, Panie wszego świata... Fragm. XIV)* [*Canto di Natale (A Te la gloria, Signore di tutto il mondo..., Framm. XIV)*] rifugge da associazioni cristologiche, ovvie sia per il soggetto sia per il legame con la cerchia dei Radziwiłł. Simili costatazioni emergono dalla lettura di altre opere religiose e consentono di trarre conclusione che il poeta non fosse spiritualmente impegnato nel protestantesimo, fondato su basi cristocentriche e soteriologiche. Aggiungiamo che anche l'assenza dei temi mariani, diffusi nella cultura cattolica italiana e presenti anche nelle scritture protestanti, non va ricollegata all'appartenenza protestante, ma piuttosto al distacco da quelle verità che differenziano il cristianesimo dai sistemi antichi greco e giudaico.

Sulla mappa dei movimenti intellettuali e religiosi della metà del XVI secolo si possono distinguere i luoghi in cui le vicende degli attivisti religiosi italiani si incrociano con gli itinerari di Kochanowski, creando, attraverso letture e trasmissioni orali, opportunità di incontri diretti o indiretti. Sono molti i punti di convergenza che indicherebbero i possibili contatti con teologi di Padova e poi ancora di Cracovia che assumevano posizioni sempre più radicali.

Il giovane Kochanowski non frequentava più l'Accademia di Cracovia al tempo della visita di Lelio Sozzini nel 1551, ma indubbiamente durante i suoi studi padovani ebbe modo di notare l'esuberanza della sua famiglia sorvegliata dall'Inquisizione e l'attività in Italia dell'ormai famoso eresiarca negli anni 1552–1559. Deve aver saputo del suo fatidico, anche per la stessa Res Publica Polono-Lituana, incontro con il nipote Fausto a Siena (1552) e del testamento del padre (1556) che aveva escluso Lelio dall'eredità.

Le strade di Kochanowski si incrociarono anche con gli itinerari di Francesco Stancaro. Probabilmente non lo incontrò a Cracovia nel 1550 e non seguì le sue lezioni di ebraico tenute all'Accademia, ma negli anni 1551–1552 soggiornò a Königsberg, dove Stancaro era professore all'Albertina. Al suo ritorno in Patria, Kochanowski poté seguire le sue spettacolari attività sovversive, svolte a partire dal 1558 nella parrocchia di Dubiecko e supportate prima da Grzegorz Orszak, collega cracoviano del poeta, e poi da Modrzewski.

Il molto probabile incontro del poeta con Giovanni Michele Bruto nella città di Antenore si ripetette nel 1576 a Cracovia, dove Bruto giunse come storiografo di Stefano Báthory e dove soggiornò mantenendo i contatti con Fausto Sozzini, Nicolò Buccella e Andrzej Dudycz, vicino a Kochanowski già durante gli studi: Bruto ora si muoveva liberamente a Cracovia (incurante del mandato di cattura emesso dall'imperatore) e visitava la casa del poeta come marito di una sua parente, Regina Straszówna. Nell'orbita dei temi discussi apparve anche il *De amplitudine...* di Celio Curione Secondo.

Tuttavia, questi incontri influirono sulle idee religiose del poeta?

A giudicare da quanto scritto nelle sue opere, Kochanowski non mostrava alcun interesse per le questioni teologiche che animavano dibattiti dell'epoca. Una frase tratta dal *Satyr*, che rimanda ogni disputa sulla fede alla lontana Trento, riflette un atteggiamento del tutto opposto alla logica di vita di Ochino, Stancaro o dei Sozzini, ma anche di Reginald Pole o Jan Łaski. È vero che il poeta non condannava gli "eretici", anzi, rimase con loro – vedi

Contarini o Pole – in buoni rapporti e persino in stretta amicizia, ma non sarebbe stato certamente disposto ad aderire all’offensiva dei radicali, esponendosi al pericolo per questioni che gli erano piuttosto indifferenti. Persino l’atmosfera stessa della luterana Königsberg e delle comunità radicalizzanti come quella di Pińczów, appariva molto lontana dallo stile di vita di Jan di Czarnolas.

Nel considerare il suo rapporto con i teologi eterodossi, è importante notare che le scelte religiose e le conseguenti svolte del destino furono determinate dalla passione filologica degli umanisti *trium linguarum*, di cui del resto Kochanowski, competente coeditore e commentatore dei *Frammenti* di Cicerone e traduttore dei *Fenomeni* di Arato di Soli, faceva parte. Nonostante la passione per le *litterae* che li accomunava, il nostro poeta limitò i propri studi ai testi laici e non mise mai mano agli studi esegetici né tanto meno si cimentò nelle dispute religiose che inevitabilmente ne scaturivano. Il *Psalterz Dawidowy* – il capolavoro di Jan di Czarnolas – è una prosecuzione del progetto di parafrasi poetica del Libro dei Salmi, criticato negli alcuni [negli alcuni ambienti] ambienti ciceroniani (Ziomek 1995: 86). Dedicare la parafrasi del Libro dei Salmi al vescovo Myszkowski, senza alcuno scrupolo sulla correttezza confessionale ma con l’orgoglio di un artista e la fiducia verso l’amico, dimostra chiaramente la strada scelta. La libertà di espressione dei contenuti biblici diventa una contestazione della rigorosa philologia sacra che stava portando alla frattura dell’unità europea.

In conclusione, chiediamoci quale fosse l’atteggiamento di Kochanowski nei confronti della riforma cattolica della Chiesa. L’idea di preservare l’unità, già al centro delle aspirazioni riformiste dell’élite intellettuale e spirituale italiana, era per Kochanowski una priorità indiscutibile nel pensiero politico e sociale. Ne troviamo conferma nei poemi *Zgoda* [*Concordia*], *Satyr* [*Satiro*], nelle *Pieśni* con i loro motivi civili, nei *Odprawa posłów greckich* [*Il congedo dei messi greci*], *Wróżki* [*Presagi*]. Tuttavia la difesa del postulato di unità non deve offuscare la diversa percezione dell’essenza e del ruolo della Chiesa. Fontanini e Flaminio riponevano le loro speranze nella rinascita di una fede autentica della comunità cristiana in Cristo Salvatore. Secondo Contarini e Pole, la condizione per mantenere l’unità era un rapido e completo risanamento interno della Chiesa, gravemente colpita dalla simonia, dall’arroganza dei papi e dalla trascuratezza del culto. Paolo IV Carafa, ma anche Osio e altri visionari della ricattolicizzazione di un’Europa religiosamente frammentata, vedevano la via dell’unità nello sradicamento delle eresie. Kochanowski invece criticava aspramente i dissidenti nelle opere *Zgoda*, *Satyr* e *Wróżki* (v. 74, 95–100, 172–173) e in modo ambivalente nella frasca *Na heretyki* [*Gli eretici*] (III 22), con la convinzione – significativamente vicina a Pomponazzi – che la Chiesa fosse soprattutto un’istituzione politica che radunava un’assemblea di cittadini sulla base dell’etica e che quindi una scissione al suo interno minacciasse l’integrità di un organismo statale. Kochanowski non aveva aspirazioni mistiche, non condivideva il dolore e la vergogna di Contarini per i peccati della gerarchia clericale e non mostrava alcun impegno nell’elaborazione di un consenso dogmatico.

Quindi, quale progetto positivo sviluppò Kochanowski nella scuola di vita padovana? Individuandolo, troveremo la chiave interpretativa della filosofia di vita del poeta dopo il suo ritorno nella Res Publica Polono-Lituana.

Vorremmo sostenere che alla base di questo concetto ci fosse l’unione tra la fede e la cultura che caratterizzava l’élite della Chiesa romana in Italia: la fede in Dio, Architetto

del Cosmo e Datore di ogni bene, e la cultura in quanto risposta personale e collettiva dell'uomo ai doni ricevuti, un atto di gratitudine che si esprime nella creatività intellettuale, sociale e letterario-artistica. Tale credo espresse il poeta nel *Psalterz Dawidowy* e nelle *Pieśni*.

Il soggiorno padovano insegnò a Kochanowski che il rimedio personale alle minacce di una realtà circostante tutt'altro che perfetta e spesso ostile, fosse la capacità di riconoscere una situazione complessa, di rispondervi e di agire secondo i propri intenti ma senza generare conflitti. Jan di Czarnolas, uomo maturato durante gli studi e formato dalle esperienze di vita, non affrontava battaglie a viso aperto come Reginald Pole, evitava il confronto, apprezzava l'Occasio che corre col vento e l'arte della diplomazia arguta che poté ammirare nel professor Tomitano durante la sua difesa davanti all'Inquisizione, mantenendo allo stesso tempo, da bravo *aequs Polonus*, l'orgoglio, il senso di sovranità e la fedeltà a se stesso, non abbassandosi a false dissimulazioni e a umilianti camuffamenti. L'arma più efficace contro il "mondo intricato" si rivelò il distacco dell'osservatore *che ride* quando *altri corrono alla gara* (*O żywocie ludzkim* [La vita umana], Fr. I 101) e la risata che ristabilisce le proporzioni infrante.

La presa di distanza dalle dispute religiose<sup>13</sup> permise al poeta di mantenere buoni rapporti sia con Dudycz (*Elegie* I 4, III 16, *Foric.* 26, 63) che con il canonico Fogelweder, con il vescovo Piotr Myszkowski, e infine anche con Stanislao Osio ora il capo della Controriforma (*Foric.* 115). Quel riserbo caratterizzato dall'attenta osservazione gli consentì di sviluppare una poetica di silenzi e di allusioni insinuate nei contesti ambientali (che a volte ha portato gli studiosi fuori strada), senza identificarsi con il conformismo basato sull'interesse personale. L'autore dal prestigio universalmente riconosciuto non aveva bisogno di essere – come Lazzaro Bonamico – un "buon amico di tutti".

Il riso era particolarmente utile quando il pensiero del poeta si avvicinava ai pericolosi spazi libertini. Secondo gli studiosi i *Foricoenia* 17: *De spectaculis divi Marci* e 42: *Confessio*, inclusi nell'*Epigrammatum libellus*, così come le frasche *Człowiek Boże igrzysko* [Giocattolo di Dio] (III 76) e *O Łazarzowych księgach* [I libri di Lazzaro] (II 52)<sup>14</sup> denotano tendenze ideologiche del libero pensiero, collocandosi tuttavia nei limiti consentiti della canzonatura. Quando gli autori coinvolti nell'offensiva della Riforma esprimevano in modo retorico ed esaltato il loro disprezzo per i peccati della Meretrice di Babilonia, per l'idolatria o per altre superstizioni romane, il nostro poeta non si dichiarava né amareggiato né indignato<sup>15</sup>, ma si burlava del culto popolare dei santi, il papa-padre dei figli naturali<sup>16</sup>, scherzando in un apoftegma su Ciecierski sulla distorsione del canto devozionale *Jezusa Judasz przedal* [Giuda vendette Gesù], nel poema *Szachy* [Scacchi] (379) sul miracoloso risuscitamento di Piotrowin, nella frasca *Do starosty* [Allo starosta] (III 60) sui ritratti dei

<sup>13</sup> Wiktor Weintraub giustamente sostiene, riferendosi alla frasca III 22), che il poeta considerava le questioni religiose come *adiaphora* (Weintraub 1977: 248, 250–251).

<sup>14</sup> Gli studiosi accostano questa frasca ai *Capricci del Bottaio* di Giambattista Gelli. Cfr. Schulte 2012: 11–59.

<sup>15</sup> Ad eccezione di una delle prime *Elegie* – *Elegia IX* della *Silva rerum di Osmolski*, che contiene un'aspra critica al papa Paolo IV e al clero, omessa nelle edizioni successive. Come Dante e molti scrittori cristiani italiani dopo di lui, il poeta criticava la politica del papa che andava contro gli interessi e la sicurezza dell'Italia. La sua critica è tuttavia di natura prettamente politica, senza toccare mai questioni strettamente religiose.

<sup>16</sup> I prototipi non erano probabilmente Paolo IV o il suo successore, ma piuttosto i suoi predecessori – umanisti con opinioni e stili di vita liberali.

vescovi *u świętego Frącka* [nella chiesa di San Francesco]. Il suo disinvolto modo di burlarsi, seppur improntato a una tagliente ironia, avvicina Kochanowski alla cultura italiana, nella quale fin dai tempi di Boccaccio le barzellette anticlericali e persino antireligiose avevano avuto un'ampia licenza. Queste opere furono accolte di buon grado anche alla corte del vescovo Myszkowski, dove il poeta fu ospite in qualità di *persona semper grata*.

Il senso del distacco e dell'umorismo sono manifestazioni di una libertà interiore che, alimentata sia a Padova sia nella Res Publica Polono-Lituana, divenne il fondamento della personalità del poeta e si rivelò una vera e propria forza creatrice della cultura. Il motto *Libera esset cuique fides* da un lato frenava le azioni degli inquisitori, dall'altro disarmava il fanatismo di certi ambienti protestanti, avversi all'influenza della cultura antica sulla letteratura, sull'arte e sui costumi moderni<sup>17</sup>, favorendo il ritorno al seno della Chiesa romana, come testimonia la conversione del giovane Jan Zamoyski o del professore di Königsberg, Theobaldus Thamer (Nowicka-Jeżowa 2019: 168).

A sostegno delle scelte di conversione e, più in generale, di formazione di atteggiamenti positivi nei confronti della Chiesa romana vi fu senza dubbio l'autorità intellettuale e morale dei riformatori che precedettero il Concilio e dei suoi fautori, come anche degli scrittori fedeli al cattolicesimo, quali Pietro Bembo e Gian Giorgio Trissino. La loro nutrita presenza sulla scena culturale, ammirata da Kochanowski e dai suoi colleghi, tolse le armi di derisione e di aggressivo disprezzo dalle mani dei propagandisti della parte avversa.

La lezione più preziosa di Padova fu la solidarietà dell'élite umanista e la capacità di coesistere nonostante le divergenze d'opinione, in nome dell'ideale di *Europa Litterarum*, cioè della fede in un'Europa comune dei cultori della verità e della bellezza. Jan di Czarnolas aveva già avuto l'occasione di vivere l'esperienza di una comunità culturale nei primi anni dei suoi studi a Cracovia. Padova rafforzò in lui il senso di vicinanza alle idee di Erasmo, Pole e Contarini. La fede nel potere della Concordia rimase, nonostante le turbolenze della Fortuna, un *clenodium* caro al poeta di Czarnolas.

## BIBLIOGRAFIA

- BARYCZ Henryk, 1981, *Z zaścianka na Parnas. Drogi kulturalnego rozwoju Jana Kochanowskiego i jego rodu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- BILIŃSKI Bronisław, 1984, *Italia i Rzym Jana Kochanowskiego. (Poeta między konwencją, autopsją i historiozofią)*, (in:) *Jan Kochanowski i epoka renesansu. W 450. rocznicę urodzin poety 1530–1980*, 1984, Teresa Michałowska (ed.), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 168–229.
- BILIŃSKI Bronisław, 1989, *Jan Kochanowski u grobu Petrarcki (foricoenium 6)*, (in:) *Jan Kochanowski 1584–1984. Epoka – Twórczość – Recepcja*, t. 1, Janusz Pelc, Paulina Buchwald-Pelcowa, Barbara Otwinowska (eds.), Lublin: Wydawnictwo Lubelskie, 219–243.
- CANTIMORI Delio, 1939, 1992, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Torino: A. Prosperi.

<sup>17</sup> Cfr. il capitolo *Konflikt humanizmu i reformacji w pieśniach refleksyjno-żałobnych* della monografia di A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci* (Nowicka-Jeżowa 1992: 222–231). Sullo sfondo dei diversi atteggiamenti nei confronti della tradizione antica evidenziati dalla scrittura protestante, l'autrice presenta i paratesti dei canti sulla morte stampati nei canzonieri protestanti e sostiene che essi «recano una traccia particolarmente chiara della polarizzazione delle opinioni e dei programmi, poiché il loro paradigma si è formato nel periodo di <<belligerante>>, nell'ambiente chiuso dell'avanguardia religiosa» (226).

- CANTÙ Cesare, 1864–1866, *Gli Eretici d'Italia. Discorsi storici*, v. 1–3, Torino: Unione Tipographico-Editrice.
- CHMAJ Ludwik, 1963, *Faust Socyn (1539–1604)*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- ERASMO, *Venezia e la cultura padana nel '500*, 1995, Achille Olivieri (ed.), Rovigo: Minelliana.
- FAUSTUS Socinus and his Heritage, 2005, Lech Szczucki (ed.), Kraków: Polish Academy of Arts and Sciences.
- FIRPO Massimo, 1996, *The Italian Reformation and Juan de Valdes*, John Tedeschi (transl.), *The Sixteenth Century Journal* 27(2): 353–364, disponibile su: <https://www.jstor.org/stable/2544138> (consultato 9.01.2023).
- GINZBURG Carlo, 1970, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino: Giulio Einaudi Editore.
- GOTOR Miguel, *Ochino (Tommasini) Bernardino*, (in:) Treccani. Enciclopedia on-line (biografie in religioni), disponibile su: <https://www.treccani.it/enciclopedia/bernardino-ochino/> (consultato 11.01.2023).
- GRACIOTTI Sante (1991), *Religijność poezji Jana Kochanowskiego*, przeł. A. Litwornia, A. Mazanek, 2 ed., (in:) Sante Gracioti, *Od Renesansu do Oświecenia*, t. 1, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 230–243.
- KOT Stanisław, 1928, *Jana Kochanowskiego studia i podróże zagraniczne*, (in:) *Studia staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.
- KUTTER Markus, 1957, *Curione, Celio Secondo*, (in:) *Neue Deutsche Biographie* 3: 442, disponibile su: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd10407440X.html#ndbcontent> (consultato 11.01.2023).
- LENART Mirosław, 2010, *Epitafium Cretcovii świadectwem kontaktów padewskich Jana Kochanowskiego z otoczeniem Alvisa Cornara?*, (in:) *Twórczość Jana Kochanowskiego w kontekście nowolacińskiej literatury europejskiej i polskiej*, Grażyna Urban-Godziek (ed.), Kraków: Wydział Polonistyki UJ, 64–75.
- LENART Mirosław, 2013, *Lazzaro Bonamico – “buon’amico di tutti” – i jego relacje z Polakami*, (in:) *Przyjaźń w kulturze staropolskiej*, Agnieszka Czechowicz, Małgorzata Trębska (ed.), Lublin: Wydawnictwo KUL, 117–126.
- MARCHETTI Valerio, 1975, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze: La Nuova Italia.
- MAVER Giovanni, 1988, *Jan Kochanowski, Oryginalność Kochanowskiego*, (in:) Valerio Marchetti, *Literatura polska i jej związki z Włochami*, wybór, przekład i opracowanie Andrzej Zieliński, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 90–107, 127–136.
- MOVIMENTI ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI–XVII. *Atti del convegno italo-polacco (Firenze 22–24 settembre 1971)*, 1974, Firenze, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento: Olschi.
- NOWICKA-JEŻOWA Alina, 1992, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- NOWICKA-JEŻOWA Alina, 2019, *Spotkania w labiryncie. Szkice o poezji Jana Kochanowskiego*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- O’MALLEY John, 2014, *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, Marek Chojnacki (transl.), Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- PECORARO Marco, 1973, *Tomitano Bernardino*, (in:) *Dizionario critico della letteratura italiana*, vol. 3, Vittore Branca (a cura di), Torino: UTET, 507–512.
- PELC Janusz, 2001, *Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, 3 ed., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PROSPERI Adriano, 1974, *Le due redazioni del Beneficio di Christo*, (in:) *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento: Miscellanea I*, Firenze–Chicago: Northern Illinois University Press, 135–204.
- PRUS Jadwiga, 1975, *Muzyka na Wawelu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie. “Nasza Przeszłość” 41: 5–19, disponibile su: [http://www.naszaprzeszlosc.pl/files/tom041\\_01.pdf](http://www.naszaprzeszlosc.pl/files/tom041_01.pdf). (consultato 7.01.2023).
- RUSSELL Camilla, 2006, *Giulia Gonzaga and the Religious Controversies of Sixteenth-century Italy*, University of Michigan: Brepols.
- SCHULTE Jörg, 2012, *Jan Kochanowski i renesans europejski. Osiem studiów*, Warszawa: Neriton.

- TENENTI Alberto, 1963, *Milieu XVIe siècle, début XVIIe siècle; libertinisme et hérésie*, Annales XVIII: 1–19.
- TRECCANI *Enciclopedia. Dizionario biografico*, disponibile su: [https://www.treccani.it/enciclopedia/michelangelo-buonarroti\\_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/michelangelo-buonarroti_(Dizionario-Biografico)) (consultato 1–9.01.2023).
- ULEWICZ Tadeusz, 1999, *Iter Romano-italicum Polonorum czyli o związkach umysłowo-kulturalnych Polski z Włochami w wiekach średnich i renesansie*, Kraków: Universitas.
- URBAN-GODZIEK Grażyna, 2005, *Elegia renesansowa. Przemiany gatunku w Polsce i w Europie*, Kraków: Universitas.
- WEINTRAUB Wiktor, 1959, *Manifest renesansowy Kochanowskiego*, „Pamiętnik Literacki” 50(3–4): 159–174.
- WEINTRAUB Wiktor, 1977, *Religia Kochanowskiego a polska kultura renesansowa*, (in:) *Rzecz czarna-leska*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 236–258.
- ZIOMEK Jerzy, 1995, *Renesans*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.