

Alfred Sproede

DIE RENAISSANCE ALS ZWEITE PATRISTIK?

Notizen zu Jan Kochanowskis Kindertotenliedern (*Treny*, 1580) und zur literarischen Epochenproblematik im Polen der frühen Neuzeit

Wenn nach Untersuchungen mit großer theoretischer Reichweite und nach Vorlagen zu Epochen mit fragloser Gegenwartsbedeutung hier eine Fallstudie zu einem vergleichsweise entlegenen Periodisierungsproblem versucht wird, so gibt es dafür folgende Argumente:

a. Der hier behandelte Gedichtzyklus ist neben Andrzej Frycz Modrzewskis Staatstheorie *De republica emendanda* (1552/1559) – von den Arbeiten des Kopernikus will ich einmal absehen – sicherlich das wichtigste Werk der polnischen Renaissance. Auch im Zusammenhang der Geschichte slavischer Dichtung darf Kochanowskis Klagelieder-Zyklus wohl als eines der übertragenden Werke der frühen Neuzeit betrachtet werden.

b. In den slavischen Literaturen ist die Renaissance ein seltenes Phänomen. In Böhmen kommt sie, bereits früh durch die Kontakte Karls IV zu Petrarca in Gang gebracht, mit der Katastrophe der Hussitenkriege zum Erliegen; diesen unvollständigen Epochenverlauf hat bereits Walter Koschmal in seinem Vortrag angesprochen. Die Renaissance als Epoche der slavischen Kultur- und Literaturgeschichte ist mithin überhaupt nur im kroatischen Ragusa und in Polen anzutreffen.¹ Das bedeutet nicht, daß sie ein marginales Phänomen wäre. Im Gegenteil: Die Erforschung der kroatischen und der polnischen Renaissance eröffnet Perspektiven, die schlechthin für den *Grundriß der Literaturgeschichtsschreibung bei den Slaven* – auch dieses Problem ist ja mit dem Thema dieser Tagung aufgeworfen – kaum zu entbehren sind.

c. Speziell in Rußland bzw. der vormaligen Sowjetunion ist die Renaissance-Forschung, von Ausnahmen wie den Arbeiten I. Goleniščev-Kutuzovs und den Humanismus-Studien Leonid Batkins abgesehen, eines der rückständigsten Gebiete der Literaturgeschichtsschreibung. Dies gilt eigentlich insgesamt für die marxistischen Arbeiten, – von den Projekten der Polen Budzyk und Zółkiewski bis hin zu den Nachfolgern von Ernst Bloch und Georg Lukács; noch die jüngste Studie dieser Observanz, der gerade neu-edierte Band *Der Mensch der Renaissance* von Agnes Heller, grenzt in seiner vulgär-soziologischen Argumentation streckenweise an unfreiwillige Wissenschaftsparodie. Nicht zuletzt

aus diesem Kontext heraus und aus dem Bedürfnis einer Absetzung von solcher Unbedarftheit muß zu großen Teilen der Erfolg von Michail Bachtins Rabelais-Studie (Bachtin 1965) gesehen werden: viel Aufhebens um ein Buch, das, unter sachlichen Gesichtspunkten betrachtet, eigentlich nur bescheiden über die alten Forschungen von Burdach hinausgekommen ist (Burdach 1918). Die schwärmeische Vision vom "Lachen des Volkes" als Durchbruch zu einer neuen Welt geht an Rabelais' viel weniger schlichtem Humanismus und an seinem unpathetischen *humour carabin* deutlich vorbei.

Das von Bachtin beschworene Erneuerungsphänotyp ist, ebenso wie Ernst Blochs Feier paganer Kulturriesen und utopisch "vor-scheinender" Großtaten, zum einen die stark verspätete Fort-Dichtung von Motiven, die einmal in der ersten Renaissance-Forschung Geltung hatten: von Jules Michelets "le XVI^e siècle est un héros"² oder Jacob Burckhardts kunst-heroisch stilisierter *Entdeckung der diesseitigen Welt* (Burckhardt 1860, Abschnitt IV). Bevor kritische Kunsthistoriker wie I. Golomštok oder B. Groys ihre Arbeiten herausbrachten, ist selten das andere, weniger unschuldige Paradigma benannt worden, dem Bloch und Bachtin letztlich auch verhaftet bleiben: der stalinistische Kultur- (und vor allem Architektur-) Kanon mit seinen kaum interesselosen Anleihen bei Machiavelli und bei jenen Prinzipien der *Politik als Kunstwerk*, von denen Burckhardt noch ganz unbefangen sprechen konnte (Burckhardt, Abschnitt I; zur Wendung des Begriffs in der Sowjetzeit s. Groys 1988). Aber das wäre im einzelnen gelegentlich an anderer Stelle zu behandeln.

d. Was eine neue Reflexion über die Renaissance für die slavische Literaturgeschichtsschreibung bedeuten könnte, das läßt sich hier auch in Anknüpfung an die von Peter Alberg Jensen vorgetragene Kritik der Begriffe "Primär-" und "Sekundär-Stil" (s. den Beitrag im vorliegenden Band) wohl folgendermaßen resümieren: Es wäre zu zeigen, wieviel hermeneutischer und poetischer Umtrieb in jener Renaissance im Gange ist, die auch noch von Dmitrij Lichačev, ganz in der monumentalisierenden Tradition, als Muster-Periode für den "einfachen", "ganzheitlichen" und genialisch-naiv "gestifteten Primärstil" (russ. *prostota, cel'nost', sozdannost'*) aufgefaßt wird. Diese Triade muß schon dem beginnenden Renaissance-Interessenten, der auch nur ungefähr etwas von der komplizierten Sprach-Arbeit der Humanisten vernommen hat (etwa von den mühsam aus Cicero-Texten herauspräparierten Verzeichnissen mustergültiger *latinitas*), reichlich suspekt vorkommen.

e. Kochanowskis *Treny* (und die Renaissance überhaupt) sind ein interessantes Demonstrationsfeld im Blick auf die Problematik, wie literarische Ordnungsbegriffe mit dem Epochensbewußtsein der jeweiligen Autoren zusammenhängen, und speziell hinsichtlich der Frage, wie dieses Bewußtsein sich in Deutung und Ordnung, in Mißverstehen und Vergessen vergangener Perioden überhaupt erst entfaltet. Wenn eine literarische Epoche im Bewußtsein ihrer

jeweiligen Vertreter sich immer auch als *eine Lesart bestimmter vorausgehender Epochen* darstellt, dann liegt es nahe, literaturwissenschaftliche Epochenbestimmungen mit spezifischen Formen von Traditionsbildung und zitierter Vergangenheit, kurz: mit Formen der *Intertextualität*, in Zusammenhang zu bringen.

Im Falle der Renaissance – der behaupteten "Wiedergeburt" antiker Literatur – scheint das Phänomen der Intertextualität überhaupt die Pointe des Epochengriffs auszumachen. Wie Thomas Greene in einer Serie bahnbrechender Arbeiten gezeigt hat, sind die *imitatio*-Lehre der Renaissance und der Wetteifer mit antiken Mustern vor allem der Versuch, aus der "historischen Einsamkeit" auszubrechen, in welche das entstehende Bewußtsein von der Geschichtlichkeit der Sprache die Intellektuellen der Zeit versetzt hat. In der Intertextualität der Renaissance geht es also nicht nur um den gelehrten Pomp des Zitierens. Der Rückgriff auf die antiken Autoren als "Proto-Referenz" soll dem zum Anachronismus absinkenden Latein eine neue "Aetiologie" sichern; auf dem Spiel steht das *Gewicht der Worte* (s. Greene 1986; Greene 1982 - bes. "Historical Solitude", "Petrarch and the Humanist Hermeneutic", "Sixteenth Century Quarrels: Classicism and the Scandal of History"). Die Renaissance ist demnach besonders gut zu fassen, wenn man sie als Aufbau und Umbau von vorgängigen Epochenbegriffen und Erwartungshorizonten versteht; sie tritt vorsätzlich und reflektiert epochenbildend aus naturwüchsiger aufgefaßter Tradition heraus, und zwar bereits im Bewußtsein der Beteiligten, nicht erst in der philologischen Retrospektive.

Der folgende Versuch hat zum Ziel, die verschiedenen hier genannten Probleme zunächst einmal in zwangloser Einführung ein Stück weit aufzuklären; eine für demnächst zum Druck vorbereitete Kochanowski-Monographie soll die hier aufgeworfenen Fragen noch einmal grundsätzlich angehen.

1. Stichworte zur neueren Renaissance-Forschung. Die Fragestellung

Der Renaissance-Begriff hat forschungsgeschichtlich seit Jacob Burckhardts Abhandlung und seit den Arbeiten von Konrad Burdach bemerkenswerte Bewegungen durchgemacht. An erster Stelle ist wohl die sog. "Mediävisten-Revolte" (vgl. Ferguson 1948, Kap. XI) zu sehen. Hier ging es um die Kontinuität zwischen Mittelalter und Renaissance; die Mittelalter-Fachleute bestritten den von der Renaissance-"Ideologie" behaupteten Bruch. In ebendiesem Sinne ist der Renaissance-Begriff seit einiger Zeit auch philosophie- und geistesgeschichtlich in ein neues Licht gesetzt worden. Odo Marquard hat in einer kürzlichen Darstellung für eine "Entdramatisierung der Mittelalter-Neuzeit-Zäsur" plädiert und witzig-provokativ aus den einschlägigen Arbeiten seines Kollegen

Hans Blumenberg ein "Epochenschwellenabschwellungstheorem" herausgelesen (Marquard 1987, 369, 371; vgl. Marquard 1987a).

Hier ist speziell an die Abhandlung von Hans Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* gedacht, in der die Philosophie der frühen Neuzeit – und im umfassenden Sinne: neuzeitliche *Theorie überhaupt* – als Ergebnis von Umbe-setzungen im System der spätmittelalterlichen Theologie rekonstruiert wird. Nach Blumenbergs Darstellung entsteht die Neuzeit im Prozeß der Abwehr des "gnostischen Rezidivs", das sich in der Theologie des Spätmittelalters abzeichnet. Diese These kann im Umriss folgendermaßen erläutert werden (s. Blumenberg 1966, 75-200, "Theologischer Absolutismus und humane Selbst-behauptung"; auch Blumenberg 1973/76-1):

Die spätantike Gnosis als häretische Strömung in den Anfängen christlicher Lehre resultiert aus der Schwierigkeit, die neue Erlösungsreligion in den antiken "Gesetzes-Kosmos" einzupassen bzw. die eschatologische Erwartung der frühen Christenheit mit der Einrichtung der Gemeinden im fortbestehenden Diesseits und *in der Dauer* zu vereinbaren. Hier stellt sich die Herausforderung, den christlich-eschatologischen Erlösergott mit einem für den Fortbestand der Welt verantwortlichen Schöpfergott zusammenzubringen. Für die frühchristlichen Marcioniten etwa ist Christus nicht eine geschichtliche Gestalt mit einer ethisch relevanten innerweltlichen Lebenslehre, sondern der Verkünder einer endzeitlichen Erlösungsbotschaft, die den Menschen aus der diesseitigen Welt heraus-rißt und in eine abstrakt-sekterische Geist-Heimat befördert.

Wie Blumenberg zeigt, erneuert sich in der spätmittelalterlichen Theologie diese Konstellation weltflüchtiger Erlösungslehrten: Die Theologie selbst negati-viert den Kosmos in den Konstruktionen einer welt-indifferenten *potentia abso-luta*. Blumenberg zeigt nun, daß die spätantike Lösungsformel für das Spätmittelalter nicht mehr fraglos wirkungsmächtig ist. Die Augustinische Lösung des gnostischen Syndroms hatte darin bestanden, die "Erlösungs-Indifferenz" der geschaffenen Welt durch die Erbsünde zu erklären: Die Unbehauustheit des Christen in der Welt hatte auf die menschliche Freiheit (als Freiheit zum Bösen) zu verweisen, nicht auf eine von dem bösen Demiurgen verantwortete verderbte Weltschöpfung. Gegenüber der gnostischen Konstellation, so wie sie sich in der spätmittelalterlichen Theologie erneuert, kann diese Antwort nicht mehr fraglos verfangen. Hatte nämlich in der spätantiken Problematik ein gerechter und erlösungsmächtiger Gott einer Welt gegenübergestanden, *in der es Kontingenz gibt*, so hat die spätmittelalterliche Theologie den göttlichen Willen in eine Absolutheit entrückt, vor der nun *die Schöpfung selbst zum kontingenten Ereignis* wird (vgl. auch Käßler, 17-21). Blumenberg zeigt, daß die virulente Erfahrung der Kontingenz nunmehr nicht den gnostischen Erlösungsdrang anfeuert, sondern empirische Forschung und wissenschaftliches Experiment. Die spätmittelalterliche Kontingenz "der Welt überhaupt" provoziert also eine

spezifische Antwort, und diese Antwort macht den Inhalt von "Renaissance" aus.

In Blumenbergs Renaissance-Thesen wird indes nur gleichsam die "Fernstraße" des geschichtlichen Prozesses abgemessen. Denn einerseits ist Kontingenz-Bewältigung auch die *raison d'être* einer Reihe von praxisbezogenen Humanwissenschaften: Rhetorik bietet sich an, um die Erfahrungsabstinenz der "terministischen" bzw. nominalistischen Systeme der Scholastik zu kompensieren, als Alternative zur Dialektik, für welche es in philosophischen Aussagen vor allem Realitätsbezug auf logische Konsistenz und Widerspruchsfreiheit ankommt. Die Hermeneutik als textbezogene Realienwissenschaft und als Text-Aetiologie (s.o. Greene) durchbricht den Kreislauf der Kommentare und Digesten; Chaunu spricht vom "refus de remonter toute la cascade des commentaires" und vom "coupe-circuit de la *relectio*" (Chaunu, 27 u. passim). In diesem Zusammenhang ist zuletzt auch die "Wiederbelebung des klassischen Altertums" zu sehen, auf die sich die früheste Renaissance-Forschung konzentriert hatte. Nicht "Vorbilder", geschweige denn "Autoritäten", sucht der humanistische Renaissance-Philologe in erster Linie in antiken Texten; gerade vor dem Hintergrund der Kontingenz-Problematik wird plausibel, daß für ihn vielmehr "die Vergangenheit nur darum und insofern Interesse verdient, als in ihr Erfahrungen der Realität gespeichert sind und Realität daher mittelbar erfahren werden kann" (Keßler, 22).

Andererseits verbleibt natürlich – was in den gängigen Renaissance-Theorien (und selbst bei Blumenberg) nicht immer deutlich wird – in der gesamten Epoche lebendig, was die "welthaltigen" Antworten auf die Kontingenz-Krise überflüssig zu machen scheinen – die Frage nach der Rechtfertigung der Welt und jene andere: "wie kriege ich einen gnädigen Gott?". Während sich die Renaissance-Denker an der gnostischen Weltentwertung abarbeiten, entsteht eine Reihe theologischer Entwürfe von erheblicher geschichtlicher Tragweite: die neo-augustinische Gnadentheologie und die Rechtfertigungslehre der Reformatoren, die Anfechtung der Kirche als Sakramenten-Institut und der Kampf gegen die "panisch-gestuelle" Ritenfrömmigkeit (s. Chaunu). Neben dem von Blumenberg behaupteten Bezug der Renaissance auf die neuzeitlichen Selbsterhaltungslehren steht also eine komplizierte Geschichte theologischer Lösungsversuche für die gnostische Kontingenz-Krise. Die Nahtstellen zwischen dem theologischen Absolutismus der Spätscholastik und dem Humanismus hat Heiko Oberman beleuchtet (Oberman 1960 und 1965/1977), – mit noch nicht übersehbaren Konsequenzen für die Renaissance-Forschung (zur Renaissance-Theologie s. auch Trinkaus 1970).

An Obermans Arbeiten und anderen einschlägigen Studien orientiert (u.a. Courtenay 1984; vgl. Courtenay 1989), hat neuerdings der Romanist Ullrich Langer die literarische Wirkungsgeschichte der spätmittelalterlichen Theologie

und der Dichotomie *potentia absoluta*: *potentia ordinata* nachgezeichnet (Langer 1990). An Texten der italienischen und der französischen Renaissance weist er auf, wie Literatur und Kunst in einem Prozeß vortheoretischer Intuition die "Systemstelle" der *potentia absoluta* für sich vereinnahmen und die vorfindlichen theologischen Kontingenzen-Lehren zu einer Rechtfertigung freien künstlerischen Entwerfens machen – und dies lange vor Scaligers denkwürdiger Bestimmung des Dichters als *alter deus*.³

Die Wirkungsgeschichte der Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* reicht auch in das poetische Werk Jan Kochanowskis hinein, wie sich etwa an "Pieśń o potopie" (*Pieśń II 1*) zeigen lässt (Sproede 1993). Auf die Bedeutung theologischer Figuren, namentlich der Theodizee, im Werk des Dichters hatte bereits Aleksander Brückner hingewiesen (Brückner 1924, 43). Unüberhörbar ist das Echo der gnostischen Krise aber auch in den *Treñy*, etwa in diesem zentralen Passus (Tren 11, v. 5):⁴

Nieznájomy wróg jákiś mięsza ludzkie rzeczy,
Nie mając áni dobrych, áni złych ná pieczy.
Kedy jego duch wienie, żaden nie ulęże:
Praw li, krzyw li, bez bráku kázdégo dosięże.

Der Menschen Dinge mischt geheim ein feindlich Wesen,
Das nicht in Obhut hält die Guten, noch die Bösen;
Wohin sein Atem weht, wird keiner ihm entfliehn;
Ob schuldig oder nicht, wahllos erreicht es ihn.

Wenn das gnostische Syndrom, das nach Blumenbergs These die Renaissance maßgebend prägt, in Kochanowskis Werk ganz explizit durchgearbeitet wird, so liegt die Vermutung nahe, eine neue Deutung des Zyklus und der philosophisch und geistesgeschichtlich geschräfte Renaissance-Begriff könnten sich mit Gewinn gegenseitig erhellen. Genau dies ist die erste Fragestellung, die in der Optik der Epochenproblematik hier an den *Treñy* behandelt werden soll, und zwar in der Erwartung, daß die folgenden Überlegungen auch zu einer *Bestimmung der polnischen Renaissance als literarischer Epoche* beitragen können. Bevor aber gezeigt werden kann, was die Deutung der *Treñy* von einer neuen Renaissance-Theorie gewinnt (und diese von jener), ist noch ein im engeren Sinne für die literaturgeschichtliche Periodisierung relevantes Problem zu lösen: die Frage nämlich, was der Literarhistoriker mit der *Grenzstellung der Treñy zwischen Renaissance und Barock* anzufangen hat. In der vorliegenden Forschung gibt es dazu einige Bemerkungen und kontroverse Thesen.

2. Kochanowskis Zyklus in der Forschung. Das Cicero-Bild in den *Treny*. Zur Frage der barocken Elemente des Zyklus

Die reiche und komplexe Forschungsgeschichte von Kochanowskis Zyklus kann hier nur in groben Zügen vorgestellt werden.⁵ Die Erforschung des Zyklus läßt sich schematisch unter vier Kategorien fassen, die auch ungefähr in fort schreitender Entfaltung die wichtigsten Dimensionen des Werkes sichtbar machen:

(1) In den frühesten Studien ist der Zyklus vor allem anderen eine Feier der verstorbenen Tochter, ein *Epicedium*, eben "Nagrobek Urszulki" (vgl. Hartleb 1927). In der Gattung des Epicediums wird eine verstorbene Person, meist ein Würdenträger, nach einem streng rhetorisierten Werkprogramm – *exordium*, *laudatio (iacturae demonstratio)*, *luctus (comploratio)*, *consolatio*, *exhortatio* – idealisierend dargestellt und verabschiedet (zum Argumentationsprogramm s. Scaligers *Poetices libri septem* lib. III cxxii; Scaliger, 168; zur polnischen Gattungsgeschichte vgl. Zabłocki 1968; Nowicka-Jeżowa 1992). Nun würde allerdings ein Epicedium für ein knapp zweijähriges Kind eine überraschende Innovation darstellen, und man mag bezweifeln, ob Kochanowski wirklich an eine Verklärung seiner Tochter gedacht haben kann. Im kulturellen System des 16. Jahrhunderts erscheint es problematisch, dem Dichter und seiner Zeit überhaupt die poetisch individualisierte Sicht des Kindertods (als Ableben eines "Individuum") zuzuschreiben (vgl. Pelc 1980, 434p); die hohe Kindersterblichkeit, gelegentlich in der *Treny*-Forschung erwähnt, ist nicht das einzige Argument. Man darf vor allem im Sinne der Studien von Philippe Ariès über "die Entstehung der Kindheit" skeptisch sein. André de Vincenz hat, über Ariès hinausgehend, sprachgeschichtlich präziser rekonstruiert, wie sich überhaupt erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts der polnische Wortschatz für die Sphäre des "Kindlichen" allmählich entfaltet (vgl. de Vincenz 1966 u. 1989).

(2) Im nächsten Deutungsansatz liegt der Akzent auf der *consolatio*, d.h. auf dem *Trost-Monolog des Vaters* bzw. seiner *Meditation über Unglück und Tod überhaupt*. Die verstorbene Urszula ist hier beinahe nur der Vorwand für ein dichterisch gestaltetes Philosophieren. Die Vertreter dieser Deutung (s. etwa Pelc 1980; zuletzt Harreß 1993) sehen in den *Treny* geradezu die Dramatisierung eines frühneuzeitlichen Selbstbewußtseins, die Ausprägung einer Reflexivität, die gar an Montaignes *Essais* herangerückt wird (Skwarczyńska 1970, 216pp). Diese Studien müssen sich allerdings dem Einwand stellen, daß auch Montaigne zunächst auf einer Sammlung von *loci communes* aufbaut; dement sprechend ist auch manchen Kochanowski-Studien anzulasten, daß über dem Interesse an den Formen der "Subjektivität" in den *Treny*, an autobiographischer Fiktion (kritisch dazu Ziomek 1975) oder an Gesten der "Individuation" (zuletzt in dem interessanten Aufsatz von Harreß 1993) oft gerade das "Konventionelle"

an den *Treny* sowie die Problematik der *imitatio* ein wenig zu kurz kommen (dies zeigt bereits Fieguth 1987).

(3) Eben diesen Einwand fängt eine Reihe von Arbeiten auf, die gegen das Neue und Erfinderische in den *Treny* gerade die aus der Antike und der Renaissance-Literatur (besonders Italiens) gewonnenen Muster betonen (Sinko 1917 u. 1919; Pollak 1931; Cytowska 1979 und viele andere). In zwei herausragenden Studien hat zuletzt Riccardo Picchio den Beweis angetreten, wie deutlich Kochanowski auch noch mit seiner vermeintlich beispiellosen zyklischen Komposition an die *imitatio*-Lehre der Renaissance-Poetiken anknüpft (Picchio 1975 u. 1978). Das Interesse an der *imitatio* erstreckt sich in den neueren Studien auch auf Kochanowskis Zitat-Technik und auf die Ermittlung intertextueller Bezüge; wesentliche Einsichten dazu vermitteln u.a. die ausgezeichneten Studien von Jerzy Aixer sowie der von ihm mitbetreute Kommentar der Sejm-Ausgabe (Kochanowski 1983).

(4) Als Ergebnis einer Reihe von Forschungen mit diesem Frageinteresse erweist sich in neueren Arbeiten immer deutlicher *Cicero als der zentrale dialogische Bezug*, unter dessen Auspizien Kochanowski sein "philosophisches Drama" organisiert (Skwarczyńska, 215; Grzeszczuk 1988/II; Pelc 1980, 434-59; zur These der "philosophischen Dichtung" s. bereits Hartleb 1927, 134). Mit diesem dialogischen Bezug ist nun ein ganzes Geflecht von Problemen und Fragen angesprochen (zum folgenden vgl. Zielinski 1908, Kap. 11-14; Otwinowska 1973):

a. Cicero ist für die Humanisten das unangefochtene Muster der Kunstprosa; er inkarniert die Standards klassischen Lateins und literarischer Rhetorik, sein Vorbild steht für das Gelingen in Dialog und Argumentation. b. Kochanowski im Besonderen kann aus Cicero auch ein gattungsgeschichtliches Vorbild für seine *Treny* gewinnen: Sein Bekannter, der Philologe Nidecki, vermittelt ihm Kenntnis von den Fragmenten jener noch zur Väterzeit bekannten, aber dann verschollenen *consolatio*, die der Arpinate nach dem Tode seiner Tochter Tullia für sich selbst verfaßt hat (Cytowska 1979; zur Rekonstruktion von Ciceros *consolatio* s. Kumaniecki 1967). c. Das Gesamtwerk des antiken Rhetors ist für Kochanowski (und für die Renaissance überhaupt) aber auch eine Art philosophisches Kompendium; aus Cicero – und in dessen Formulierungen – übernimmt Kochanowski viele Elemente der stoischen Philosophie, die etwa in den *Tusculanae Disputationes* oder *De senectute* großen Raum einnimmt und in den *Paradoxa stoicorum* den Hauptgegenstand ausmacht.

Der somit als Schriftsteller, als Vater und als Denker interessante Autor wird für die Humanisten nun schlechthin als Persönlichkeit des *Bürgers* und "*Intellektuellen*" zum ständigen Gegenüber. Zielinskis Feststellung, die Renaissance sei "vor allem eine Renaissance Ciceros" gewesen, ist also nicht nur auf Stilkunst, literarische Gattung oder Lehre bezogen, sondern schlechthin als die Präsenz

einer für lebendig herbeigewünschten Person aufzufassen; der Briefwechsel, welchen Petrarca mit seinem "widersprüchlichen Freund" fingiert, zeigt, welche Dienste – man möchte sagen, Dienste der "Existenzerhellung" – von Cicero als Persönlichkeit erwartet wurden.

Die Bezüge von Kochanowskis *Treny* zu Cicero und seinen Schriften – vor allem den *Gesprächen in Tusculum* und der verschollenen *Consolatio* – sind durch eine Reihe von polnischen Untersuchungen im wesentlichen geklärt. Grzeszczuk hat recht, den Arpinaten als – neben der verstorbenen Urszula und dem Vater – "dritte Hauptperson der *Treny*" zu bezeichnen (Grzeszczuk 1988/II, 105). Gerade mit der Rolle Ciceros in den *Treny* hängt nun aber jenes Epochengeschehen zusammen, das in der Forschung bereits mehrfach angesprochen, aber bislang, wie mir scheint, nicht befriedigend gelöst wurde.

Cicero ist in Kochanowskis Zeit eine unbestrittene Autorität, er ist einer der "Säulenheiligen" des Humanismus. Es ist deshalb um so erstaunlicher, daß Kochanowski den Erwartungshorizont der Renaissance-Leser und Cicero-Kenner nicht affirmativ aufruft, sondern sich in eine umständliche Auseinandersetzung mit dem Arpinaten einläßt. Dies geschieht in der Form, daß der Dichter dem römischen Rhetor die Widersprüche zwischen seiner Philosophie und seiner Lebensführung vorhält und ihn halb polemisch, halb ironisch als Beistand in der Not verwirft (Tren XVI, v. 21-36):

O błędzie ludzki, o szaloné dumy,
Jáko to lácno piśać sie z rozumy,
Kiedy po woléj świat mamy, á głowa
Człowieku zdrowá. (...)
Lecz kiedy nędzā álbo żal przypadnie,
Áli żyć nie ták jáko mówić snadnie,
Á śmierć dopiero w ten czás nam należy,
Gdy już k nam bieży.
Przecz z pláczem idziesz, Árpinie wymowny,
Z miléj ojczyzny? Wszák nie Rzym budowny,
Ále świat wszystek Miástem jest mądremu
Widzeniu twemu.
Czemu ták bárzo córki swéj żałujesz?
Wszák sie ty tylko sromoty wiárujesz;
Inszé wszelakie u ciebie przygody
Lewde nie gody.
Śmierć, mówisz, strászna tylko niebożnému;
Przeczze sie tobie umrzec' cnotliwemu
Nie chciáło, kiedyś prze dotkliwą mowę
Miał podać głowę?
Wywiódłeś wszystkim, nie wywiódłeś sobie;
Lácieli rzec', widze, niż czynić i tobie.

Pióro ánjelskié; duszę tóz w przygodzie,
Co i mnie bodzie,

O Truggeist, Träumereien, wahnbefangen!
Wie leicht ist's doch, mit der Vernunft zu prangen,
Wenn uns die Welt gehorcht und Schicksalstücke
Des Menschen Haupt nicht drücken. (...)

Doch Not und Leid, wenn die auf uns einbrechen,
Ist's nicht so leicht zu leben wie zu sprechen,
Und dann erst ist am Tode uns gelegen,

Wenn er schon unterwegen.
Beredter Arpinate, mit Bedauern
Gehst du aus Rom? Warum? Nicht seine Mauern,
Die ganze Welt ist ja der Sitz des Weisen,

Wie du uns willst erweisen.
Warum beweinst du so der Tochter Sterben?
Hältst du doch nur die Schande für Verderben,
Und alle andern Übel soll und Plagen

Man fast mit Freude tragen.
Der Tod, sagst du, sei Schrecken nur dem Bösen,
Was flohst du ihn, an Tugenden erleben,
Da deine Rede dich, die zornentfachte,

Ums Haupt beinahe brachte?
Du hast die andern, nicht dich selbst beraten,
Auch dir sind Worte leichter, scheint's, als Taten,
Statt, Engelsfeder, jenes Leid zu tragen,

Das mich auch hat geschlagen.

Zwar identifiziert sich Kochanowski als verlassener Vater mit Ciceros Lage nach dem Tode seiner Tochter Tullia: "Engelsfeder, im Mißgeschick erleidet deine Seele dasselbe wie ich." (v. 35p; Pióro ánjelskié; duszę tóz w przygodzie, Co i mnie bodzie). Dessen ungeachtet bleibt festzuhalten: Wenn Cicero auch eine "Hauptperson" der *Treny* ist ("bohater"; s. Grzeszczuk 1988/II, 105), so doch keineswegs als positiver Held. Denn das enttäuschte Ich der *Treny* vermag mit der exemplarischen Trostleistung des Arpinaten ebensowenig anzufangen wie mit dem gelehrt Ertrag oder dekorativen Wert seiner *dicta*; der intertextuelle Bezug nimmt hier eine resolut kritische Wendung. Da nun aber Ciceros Stil, Rhetorik und Philosophie – und dabei seine Person ebenso wie sein Werk – für das Bewußtsein der Renaissance eine fraglos normative Bedeutung haben, ist mit Kochanowskis Angriff auf diesen "master-text" der Renaissance auch ein *Epochenproblem* gestellt.

Bereits in einer frühen Studie hat Wiktor Weintraub von *Affinitäten der Treny zur Barock-Literatur* gesprochen und dabei die "Jenseitigkeit" (zaświa-

towość) von Kochanowskis Argumentation gegen Cicero betont (Weintraub 1951/1977, 301pp). Die Diesseits-Freude der antikisierenden Renaissance-Philosophie zerbreche angesichts des Pessimismus und der Krisensymptome des heraufziehenden Barock-Zeitalters: "(...) die *Treny* sind nicht nur Ausdruck der Krise des Renaissance-Optimismus, sondern sie kündigen auch eine neue Literatur an – die Barock-Literatur." ("Toteż *Treny* są nie tylko wyrazem kryzysu renesansowego optymizmu, lecz i zapowiadają nową literaturą – barokową"; ibid. 302). Diese Ansicht hat Schule gemacht; auch in neueren Beiträgen zur Kochanowski-Forschung wird das Cicero-Bild in den *Treny* immer wieder auf den Geist des frühen Barockzeitalters zurückgeführt und gelegentlich auch explizit in den Kontext der Gegenreformation gerückt (z.B. Pelc 1980, 447; s. auch Graciotti 1989, 332 u. passim); eine neuere Studie resümiert: "Gedanklich und stilistisch den Barock antizipierend, breitet der Dichter seine polare Weltsicht aus." (Harreß 1993, 154).

Es ist mithin nicht erstaunlich, daß auch in der polonistischen *Barockforschung* hin und wieder von den *Treny* die Rede ist. In einem Beitrag zur Pariser Barock-Tagung von 1988 behandelt Jadwiga Sokołowska den Zyklus als "(une) oeuvre qui s'éloignait déjà des règles de la poétique de l'Antiquité et de la Renaissance. Avec cette oeuvre, Kochanowski, conduit par une intuition extraordinaire, a préparé les transformations futures." (Sokołowska 1990, 32). Die "transformations futures" und die "Vorbereitung der Wende zum Barock" ("la préparation du tournant baroque") sieht die Interpretin etwa im "Manierismus des Zyklus" vorgezeichnet; sie konstatiert eine "convergence surprenante entre la sensibilité poétique de Jan Kochanowski et celle de Sęp". Barock-Dichtung wird hier im denkbar stärksten Sinne definiert, – nicht nur durch Stilfiguren, sondern auch durch gleichsam "ideologisch-philosophische" Kriterien: Die Rede ist von einer "poésie introvertie" und einer neuen, individualistischen Auffassung des poetischen Ich, von einer "vision tragique du monde" und von der "acceptation des vérités de la croyance". Die *Treny* sind "une consolation de caractère religieux et non pas philosophique" (Sokołowska, 32-34 passim).

Es spricht in der Tat einiges für die Barock-These, die ich hier in Bruchstücken vorgestellt habe. Als die *Treny* erscheinen (s. etwa die ersten vier Ausgaben von 1580, 1583, 1585 und 1586), zeichnet sich in der europäischen Literatur auch anderweitig das Ende der Renaissance ab: Inzwischen ist *La Sepmaine* von Guillaume Salluste Du Bartas erschienen; Tasso hat seine *Discorsi del poema heroico* (1564) und *La Gerusalemme liberata* (1580/81) veröffentlicht; auf sein Schäferspiel *Aminta* (1573/1594) hat Guarino mit dem *Pastor fido* repliziert (1581/84). Mit Mikołaj Sęp Szarzyński ist auch in Polen selbst bereits der Typ einer mystisch-manieristischen Dichtung der Gegenreformation erreicht.

In der Gestaltung der *Treny* selbst sprechen verschiedene Motive und Verfahren für die Barock-Hypothese. Hier und da flimmert die Obsession von *simulacrum*, Theater, Schein und Vergänglichkeit, beginnend mit der *vanitas*-Topik und den Anspielungen auf Hiob in Tren I (v. 16pp): "Was will, bei Gott, nicht eitel auf Erden scheinen? Alles eitel! Wir tasten, wo's weicher eben,! Und allseits drückt's: Ein Irren das Menschenleben!" ("Cóż, prze Bóg żywą, nie jest prózno ná świecie? Wszystko prózno. Mącamy, gdzie miękkiej w rzeczy,! Á ono wszędzy ciśnie: błąd wiek człowiek"). Der abschließende "Traum" knüpft daran an (XIX, v. 41p): "Die Freuden dieser Welt: o jämmerlich und schal ! Sind eure Freuden" ("o biédné i płoné Rozkoszy wászé ..."). Zur Präsenz des Predigers Salomo paßt die Formensprache speziell der letzten Klagelieder: das psalmische Moment in Tren XVI, die Anknüpfung an Psalm und Choral in Tren XVII und XVIII sowie die paulinische Note im Klagelied XIX (v. 121): "Skryté sá Pánički sądy; so sie Jemu zdáto,! Nalepiéj, žeby sie též i nam podobáto" (vgl. Röm. 11, 33 "Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege"). Erwähnt sei auch die abschließende Quasi-Allegorie in Tren XIX: eine an mittelalterlichen Mustern geschulte Traumvision jener Art, wie sie nach vorübergehender Abstoßung eben in der Barockzeit wieder Erfolg hat (s. Pietrkiewicz 1953/1986).

Der Barockforscher braucht in den *Treny* selbst die ingeniösen Stilfiguren nicht zu vermissen: Man denke nur an den beinahe "concettistischen" Schluß des Klagelieds XV, auf den bereits Weintraub (1977, 303) hingewiesen hat: "Ten grób nie jest ná martwym, ten martwy nie w grobie,! Ále samże jest martwym, samże grobem sobie." (Tren XV, v. 33p).⁶ In dieselbe Richtung deutet etwa auch die Schlußpointe von Tren XIII (v. 19p): "Verkehrt, achtloser Tod, war diesmal dein Erscheinen;! Ich sollte ja nicht sie, sie sollte mich beweinen." ("Opákeś to, niebáczna śmierci, udziatátá;! Nie jać onej, ále mnie oná płakać miiała"). So kann es nur einleuchten, wenn schon in einer frühen Kochanowski-Monographie folgendes Bild von der Poetik der *Treny* gezeichnet wird:

(...) der Polemik mit Cicero widmet Kochanowski ein ganzes Klagelied, in anderen argumentiert er mit Seneca, Horaz (und) Lukrez (...); mit Beweisen zur Hand zeigt er, daß diese ihm in seiner geistigen Krise überhaupt keine Hilfe waren. Es geht (...) um eine konsequente Polemik mit der klassischen Tradition (...). Offensichtlich glaubte Kochanowski nicht mehr an die Inhalte dieser Welt und stand kurz davor, in das Lager der gläubigen Katholiken überzuwechseln. (...) poświęca Kochanowski jeden cały tren polemicę z Cyceronem, w innych przytacza argumenty z Seneki, Horacego, Lukrecjusza... ; z dowodami w ręku wykazuje, że mu żadnej pomocy w jego przelomie duchowym nie dali. Jest to... stanowcza polemika z klasyczmem.... Widać, że w treść tego

światu przestał wierzyć i niebawem przerzuci się do obozu katolików wierzących.) (Windakiewicz 1930, 137)

Für Windakiewicz (und für manchen nachfolgenden Interpreten) geht es in den *Treny* also um die Verabschiedung des Humanismus im Namen eines Diskurses der Gegenreformation: "Die *Klagelieder* sind gleichsam Kochanowskis *Glaubensbekenntnis*, ein Akt, in dem sich der Dichter öffentlich zu Religion und Christentum bekennt und mit den bis dahin vertretenen humanistischen Anschauungen bricht." ("*Treny* są rodzajem *confessio fidei* Kochanowskiego, są aktem publicznego przyznania się poety do religijności i chrystianizmu, zerwaniem z dotychczasowymi poglądami humanistycznemi." ibid. 134).

Und hier ist nun Einspruch fällig. Das Interesse an der Wirkungsgeschichte der Gegenreformation paßt wohl in die konfessionelle Atmosphäre, die Polen seit dem Ende der Renaissance immer deutlicher beherrscht hat. Aber auch unter diesen Umständen muß es nicht schon gleich einen *katholischen Nationalklassiker* im 16. Jahrhundert geben. Ein so bedeutendes Werk wie die *Treny* – überhaupt das klassische Werke in der polnischen Literatur der frühen Neuzeit – verdient eine genaue Abwägung darüber, wie weit es mit der Barockthese in Wirklichkeit her ist. Um es im voraus zu sagen: Der vermeinte Katholizismus in Kochanowskis *Treny* ist Ergebnis einer anachronistischen Deutung theologischer Motive. So wie die Burckhardt-Nachfolger (unter Mißachtung der Zeugnisse und in naiver Horizontverschmelzung mit Burckhardts Zeit) das Thema der Modernisierung und der Verweltlichung in die Renaissance projizierten, so unterläuft auch den genannten Interpreten der *Treny* hier eine Horizontverschmelzung. Denn Kochanowskis christliche Argumentation ist eben nicht apologetisch oder gegen-reformatorisch.

Gegen die Barock-Hypothese spricht bereits das bloße Faktum, daß Kochanowski noch mehrere Jahre nach den *Treny* eben jene vermeintlich 1580 überwundene Renaissance-Weltsicht vertritt: als er nämlich 1584 seine stark humanistisch geprägten *Elegien* und *Piesni* zur Veröffentlichung vorbereitet. Die vermeintliche Wendung zu Barock und katholischer Gegenreformation erscheint aber auch aus anderen Gründen fraglich: Warum etwa sollte ein mit antiker Lebenskunst bewehrter Dichter so problemlos und geraden Wegs in den Schoß der Kirche zurückkehren? - und vor allem, angesichts der komplexen konfessionellen Lage in Polen, in den Schoß *welcher Kirche*?! Die unerwartet leicht entschiedene Polemik der *Treny* gegen die antique Philosophie entspricht überhaupt nicht dem Bild, welches das übrige Werk von Kochanowski bietet. Warum hätte Kochanowski, wenn er gleichsam mit *apologetischem* Interesse argumentierte, die antiken Weisheitslehren so ausführlich vorgeführt, ja regelrecht "inszeniert"?!

In diesem Zusammenhang müssen sich weitere Fragen stellen: Kann Kochanowski überhaupt beabsichtigt haben, in seinen *Treny* mit eigenen Argu-

menten gegen Cicero aufzutreten?⁷ Faßt man den Zyklus hypothetisch als "existentiell" motivierte Philosophie-Kritik auf und betrachtet man Kochanowskis subjektive Krise – also gleichsam das individuelle Geistesabenteuer – als den Gegenstand der *Treny*, so riskiert man einen anachronistischen, falsch modernisierenden Vorgriff auf neuzeitliche Dichtungsbegriffe und moderne Selbstaussprache. An dieser Stelle darf noch einmal an die "topische" Natur von Kochanowskis Dichtung erinnert werden. Zu fragen ist demnach: Ist es nicht wahrscheinlicher, daß der Dichter (statt einer Erfindung "neuer Argumente" gegen Cicero) vielmehr auf eine vorgängige Kontroverse zurückgreift? Im Zusammenhang der Renaissance und ihrer *imitatio*-Lehren kann die Vorstellung einer "Widerlegung" Ciceros, namentlich einer literarisch-poetischen *refutatio*, wesentlich plausibler vertreten werden, wenn man die Auseinandersetzung als poetische Nachahmung einer bereits vorliegenden – und hinsichtlich ihres Ausgangs geklärten – Debatte zu verstehen hat. Von dieser Möglichkeit ist jetzt zu reden.

3. Auseinandersetzungen mit Cicero in exemplarischen Renaissance-Texten. Die Kritik am Stoizismus

Wer sind die Autoren, deren Umgang und Auseinandersetzungen mit Cicero für Kochanowski ein Vorbild abgeben und, mehr noch, den Anstoß für eine auch poetisch wirkungsvolle Gestaltung bieten konnten? Hier ist an erster Stelle wohl an Petrarca zu denken, dessen Briefe und Schriften für die gebildeten Schichten der Renaissance, und sicherlich für den Padua-Besucher und Robottello-Schüler Kochanowski, zur Allgemeinbildung gehörten. In Petrarcas Werk gibt es mehrere Beispiele für einen "quer durch die Geschichte" fingierten vertraulich-persönlichen Umgang mit dem Arpinaten. Der ferne Adressat bleibt dabei auch nicht von Kritik ausgenommen: In seinem Brief an Cicero stellt Petrarca die Frage, warum der "ewig unruhige und ängstliche Greis" ohne Rücksicht auf sein Temperament das öffentliche Leben und die politische Arena gewählt habe, anstatt sich in die humanistisch-private *vita solitaria* zurückzuziehen (*Epist. fam.* XXIV, 3-4; vgl. Zielinski, Kap. 11). Petrarca ist nicht nur mit dem Vorbild seiner Trostschriften wie dem *Secretum* oder den *Remedia utriusque fortunae* für Kochanowski relevant; in Kochanowskis Horizont steht auch der *Canzoniere*, dessen Gedichte auf den Tod von Madonna Laura die Spuren der epicedialen und der *consolatio*-Tradition tragen.

Von diesem wirkungsmächtigen Vorgänger unterscheidet sich Kochanowski indes in einer wichtigen Hinsicht: Die Trost-Arbeit Petrarcas zielt – ungeachtet der gelegentlich positiven Einschätzung von der heilenden Kraft des Weinens – stets auf das stoische Ideal des *medicus animae* und auf abgestufte Formen der

Affektbeherrschung (zu Petrarcas *consolationes* und ihren stoischen Motiven s. McClure 1991, 40-45, 60-71 u. Kap. 1-3 passim; auch Heitmann, 98-121). Demgegenüber führt der Autor der *Treny* die stoischen Bemühungen um Gleichmut und Selbstbeherrschung ausnahmslos in die Aporie. Die Serie anti-stoischer Motive und Maximen kulminiert in einer Formulierung von Tren XVI (v. 37p): "Czlowiek nie kámieň; á jáko sie stáwi ! Fortuná, tákich myšli nas nábáwi." (Nicht aus Stein ist der Mensch; und wie uns ! Fortuna begegnet, so steht unser Sinn).

Die Wendung entstammt dem dritten Buch der Ciceronischen *Tusculanae disputationes*: "(...) denn wir sind nicht von einem Stein geboren, sondern in unseren Seelen ist etwas von Natur Zartes und Weiches, das durch den Kummer wie im Sturm geschüttelt wird" ("... non enim silice nati sumus, sed est naturale in animis tenerum quiddam atque molle, quod aegritudine quasi tempestate quatatur"). Und Cicero erläutert mit einem Dictum des Philosophen Krantor: "ich stimme (...) keineswegs denen bei, die diese gewisse Gefühllosigkeit über alles anpreisen (...). Denn die Unempfindlichkeit wird einem nicht ohne hohen Preis zuteil, nämlich Rohheit in der Seele und Stumpfheit im Körper." ("minime ... adsentior is qui istam nescio quam indolentiam magno opere laudant Nam istuc nihil dolere non sine magna mercede contingit inmanitatis in animo, stuporis in corpore.") (*Tusc.* III, 6, 12; kursiv A.S.). Gerade diese Verteidigung der Affekte wird zum Gemeinplatz der Kirchenväter (s. Zanta, 118pp; Schmitt, 367p) gegen die "wie Steine" ungerührten, unmenschlichen Stoiker, denen Cicero in seiner *consolatio* nachzuefern versprach: Was würde aus der Gottesfurcht, fragt Tertullian, wenn dem Weisen alle Furcht als schädliche *perturbatio mentis* untersagt wäre! Erst recht für das christliche Mitleid wäre die leidenschaftslose *virtus* der Stoiker ruinös (s. Augustins *Civ. Dei* IX, 4-5). Janusz Pelc zeigt an Texten italienischer Humanisten (Coluccio Salutati, Gianozzo Manetti), daß anti-stoische Polemik dieser Art auch in der Renaissance durchaus gängig ist (Pelc 1980: 444p). Aber es geht hier noch um mehr.

Mit der Formulierung "der Mensch ist kein Stein" knüpft Kochanowski an die geistige Strömung an, die in seiner Zeit als der wichtigste Opponent des Neustoizismus auftritt: an die Augustin-Renaissance. William Bouwsma hat die für die frühe Neuzeit bedeutsame Kontroverse zwischen Stoizismus und Augustinismus umfassend belegt (Bouwsma 1975); seine Ergebnisse lassen sich zu folgenden Grundpositionen schematisieren: Während der Renaissance-Stoizismus von einer grundsätzlich rational determinierten, durchschaubaren *Ordnung des Kosmos* ausgeht und dementsprechend *virtus* als individuelle Autarkie definiert, als Rückzug auf eine souveräne Innenwelt und als Freiheit von allen Affekten bis hin zur Hoffnung, sei der geistige Impuls des Augustinismus ganz im Gegenteil *anthropologisch* begründet und persönlichkeitszentriert: Der Mensch ist unausweichlich den Affekten und Trieben seines

Herzens ("cor") ausgeliefert. Sein eigener irrationaler Wille und die Undurchschaubarkeit bzw. der Wandel der Umwelt machen ihm die absolute Abhängigkeit von der höheren Vernunft und Willenskraft seines Schöpfers deutlich. In dieser Situation wird die Tugend – anders eben als bei Cicero und seinen späteren Adepten – zu einer Aufgabe, die ohne das Geschenk der Gnade nicht zu bewältigen ist. Stoizismus und Augustinismus stehen sich in der Renaissance also, schematisch begriffen, als eine Alternative von, stoischerseits rational begründeter "Kosmos-Resignation" und, auf der anderen Seite, "passionierter" Hoffnung auf gerechtfertigte Existenz gegenüber. In diesem Verständnis sind die Mittel gegen Wechselseitige der Fortuna nicht von eigener Vernunft und Affektbeherrschung zu erwarten, sondern von fremder Gnade.

Die wichtigsten Vertreter dieser Kritik am Stoizismus sind die protestantischen Reformatoren. Warum der Stoizismus zu verwerfen ist, erklärt Calvin in einem Passus seiner *Institution de la religion chrétienne* (1560), in dem er die augustinische Unterscheidung polemisch gegen die scholastische Théologie und ihre "foy (...) Formée et Informée" anwendet:

(...) ils (sc. die Sorbonne-Theologen; A.S.) imaginent que ceux qui ne sont touchez d'aucune crainte de Dieu, ou de *sentiment de pieté*, ne laissent point de croire tout ce qui est nécessaire à salut; comme si le saint Esprit illuminant nostre coeur à la foy, ne nous estoit point tesmoin de nostre adoption. (...) l'assentement que nous donnons à Dieu (...) est au coeur plustot qu'au cerveau, et d'affection plustot que d'intelligence. (...) la foy est située en la cognissance de Christ, et Christ ne peut estre cogneu sans la sanctification de son esprit: il s'ensuit que la foy ne doit estre nullement separée de bonne affection. [Livre II, ii, 8] (Calvin 1560, 253p; Hervorh. A.S.)

Calvin bedient sich dieses Arguments für weitläufige Illustrationen christlicher Duldsamkeit und für Attacken gegen den Stoizismus ("ceste si dure et rigoureuse Philosophie") und seine Bekänner "qui font de patience stupidité, et d'un homme fort et constant un tronc de boys" (Calvin 1541, T. 4, 275).⁸

Wie intensiv sich Kochanowski mit diesem augustinisch-protestantischen Horizont auseinandergesetzt hat, lässt sich leicht an seiner Apokryphen-Paraphrase *Zuzanna*, namentlich an Susannas nächtlichem Monolog, aufweisen. Ganz augustinisch gestaltet Kochanowski seine Helden als *exemplum* für den "passionierten Willen des frommen Herzens". Das anti-stoische Argument gehört also schon lange vor den *Treny* zu Kochanowskis "intellektuellem Bekennen". Bereits gegen 1577 gibt es dieses Argument explizit auch in Kochanowskis Grabrede auf seinen Bruder Kasper (*Przy pogrzebie rzecz*).⁹ Meine Hauptthese ist nun, daß für die *Treny* nicht nur ein solcher allgemeiner Horizont von Stoizismus-Kritik anzunehmen ist, sondern die Präsenz von Augustin

selber; mit anderen Worten: Ich möchte jetzt belegen, daß zu den von Grzeszuk postulierten "drei Hauptpersonen der *Treny*" eine vierte hinzukommt.

4. Kochanowskis Dialog mit Augustin. Zur Philosophie und Theologie der *Treny*

Die Überschrift dieses Abschnitts darf als doppeldeutig aufgefaßt werden: Bei Kochanowskis "Dialog mit Augustin" handelt es sich zum einen um den intellektuellen Umgang mit dem Kirchenvater; ebenso aber darf hier das Gespräch verstanden werden, das der Dichter gleichsam "an der Seite" Augustins mit der antiken Tradition und speziell mit Cicero führt.

Erinnern wir uns zunächst an das Motto des Zyklus: "Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse Iuppiter auctiferas lustravit lumine terras." (Der Sinn der Menschen richtet sich danach, mit welchem Licht I der väterliche Juppiter die fruchtbefreudenden Felder bescheint). Augustin wurde im Kommentar zur Sejm-Ausgabe gerade in diesem Zusammenhang ein Mal genannt: Er ist Kochanowskis Quelle für die als Motto eingesetzte Cicero-Scholie, die lateinische Übersetzung eines Homer-Zitats. Der Kommentar der Sejm-Ausgabe zeigt, daß diese Cicero-Übersetzung (aus der verschollenen Schrift *De fato*) nur durch Augustins *Civitas Dei* (lib. V, 8) überliefert ist, ein Text, den Nidecki für seine Cicero-Ausgabe benutzt und seinem Freund Kochanowski zugänglich gemacht hat (Kochanowski 1983/II, 104; vgl. Cytowska 1979). Für meine These ist nun diese Wendung wichtig: Mit der Cicero-Scholie will Kochanowski nicht nur auf Cicero verweisen, sondern viel mehr noch auf Augustin.

Es lohnt sich, einmal den Kontext genauer in Augenschein zu nehmen, in dem Augustin das Cicero-Zitat überliefert hat: das Buch V der *Civitas Dei*. Die Kapitel 8 und 9 behandeln das "Schicksal als Kausalzusammenhang ..." und, in einer "Polemik gegen Cicero", "Gottes Vorherwissen und menschliche Willensfreiheit" ("De his, qui non astrorum positionem, sed conexionem causarum ex Dei voluntate pendentem fati nomine appellant", "De praescientia Dei et libera hominis voluntate contra Ciceronis definitionem"; Augustin 1981, I, 201p). In den beiden Kapiteln frappiert sofort die Dichte von Sentenzen und Argumenten, die direkt in die *Treny* aufgenommen werden konnten. In unmittelbarer Nachbarschaft mit dem Cicero-Zitat, das Kochanowski zum Motto seines Zyklus gemacht hat, diskutiert Augustin (1981, I, 201p) den Seneca-Satz "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt." (Seneca, *Epist.* 107, 11). Kochanowski operiert mit dieser Wendung am Schluß von Tren XIX (v. 111-14, kursiv A.S.):

Człowiek, urodziwszy się, zasiadł w prawie takim,
że ma być jako celem przygodom wszelakim.

Z tego trudno sie zdzierać; poczniemy, co chcemy:
Jesli po dobréj woli nie pójdziem, musiemy.

Der Mensch ward nun einmal in solchem Recht geboren,
 Daß allem Ungefähr zum Ziel er ist erkoren.
 Schwer ist es, dem entgehn: was du auch immer tust,
So du aus freiem Willen nicht magst gehn, – du mußt.

Abweichend von Seneca kommt Augustin über das Fatum und das Schicksals-Argument zur Frage des menschlichen Gnadenbedarfs. Zwar verwarf Augustin Ciceros Ideen über Vorsehung und freien Willen als *disputatio destabilis* (*Civ. Dei* V 9); aber er zeigte in der eingehenden inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Thesen des Arpinaten doch eine auffällige persönliche Hochschätzung für seinen Gegner. Ein für die *Treny* ganz akutes Beispiel findet sich in Augustins Bemerkungen über Ciceros *consolatio* nach dem Tode seiner Tochter: "(...) wer vermöchte es wohl, und ergösse sich seine Beredsamkeit wie ein Strom, das Elend dieses Lebens zu schildern? Wie ergreifend klagte Cicero in seiner Trostschrift über den Tod der Tochter! Und doch konnte die Kunst seiner Rede nicht genügen." (*Civ. Dei* XIX, 4; Augustin 1977-II, 529). Ähnliches lässt sich auch in anderen längeren Passagen der *Civitas Dei* bemerken, die auf Cicero eingehen (z.B. Buch IX, Kap. 4). Dies sind die Passagen, die für die *Treny* fruchtbar geworden sind. Gerade die Bündelung und Kreuzung, in der Kochanowski die fraglichen Themen darbietet, lässt deutlich die Präsenz Augustins in den *Treny* erkennen. Zufall und Vorsehung, Theodizee und Abwehr der Gnosis – das waren auch die in Augustins *Civitas Dei* dominierenden Themenkomplexe.

Gerade zu dem zuletzt genannten Problemkreis will ich noch einige Belege anführen, um – in Anknüpfung an die eingangs referierte Definition von Blumenberg – die Spezifik der Renaissance-Problematik in den *Treny* zu verdeutlichen. Über den Tod seiner Tochter hinaus bedrängt den Dichter der *gnostische Bruch zwischen Schöpfer und Erlöser* als Konsequenz einer ungelösten Théodizee. Dieser Bruch beruht natürlich zunächst einfach auf dem Zusammenstoß christlicher und antiker Gottesvorstellungen. Hier ist das *antike Bildfeld*: "Zgwałciłas, niepobożna śmierci, oczy moje, i żem widział umierając milę dziecię swoje" (IV, v. 1p). Das Motiv der *impia mors* (vgl. "sroga Śmierć", VI, v. 9p) verkleidet sich verschiedenartig: in die "böse (grausame) Persephone" ("srogość cieżk[a] Prozerpiny", II, v. 10; "zła Persefon[a]"; vgl. auch IV, v. 15). Dem steht das christliche Bild Gottes gegenüber – allerdings überwiegend in der alttestamentlichen Gestalt. Hier ist der spottende, strafende Gott Hiobs und der Psalmen: "Lecz Pan, który gdzie tkańć widzi, i z przestrogi ludzkiej szydzi! Zádał mi raz tym znaczniejszy, i Czymem już był bezpieczniejszy." (XVII, v. 21-24; kursiv A.S.); zu Beginn dieses Klagelieds war mit "Páńska ręka mię

dotknęła" eine Anspielung auf einen Hiob-Monolog vorgelegt worden ("manus Domini tetigit me", Iob 19, 21); damit wird auf die Eröffnung des Zyklus verwiesen: Hiob im Kreise seiner Freunde räsonniert über das Klagen (Tren I, v. 15pp).

Wohl u.a. vor dem Hintergrund der grausamen Parzen-, Pluto- und Cerberus-Bilder verschiebt sich die Kontur des psalmischen oder Hiobs-Gottes in einigen Klageliedern ganz entschieden in Richtung auf einen grausamen Demiurgen. Besonders in Tren XI sehe ich dies als eine gnostische Thematik eindringen:

"Frászká cnotá" – powiedział Brutus porażony.
 Frászká, kto sie przypatrzy, frászká z każdą stroną.
 Kogo kiedy pobożność jego rátowała?
 Kogo dobrą przypadku złego uchowała?
 Nieznajomy wróg jakiś mięsza ludzkie rzeczy,
 Nie mając ani dobrych, ani złych na pieczy.
 Kiedy jego duch więenie, żaden nie ulęże:
 Praw li, krzyw li, bez braku każdego dosięże.
 A my rozumy swoje przedsię udać chcemy.
 Hárdzi miedzy prostaki, że nic nie umiemy,
 Wspinamy się do niebá, Boże tajemnice
 Upatrując; ale wzrok śmiertelnej źrzenice
 Tępy ná to; sny lekkié, sny płoché nas bawią,
 Które sie nam podobno nigdy nie wyjawią.
 Żałości, co mi czynisz? Owa już obojętnie
 Mam stracić: i pociechę, i baczenie swoje?

"Ein Nichts ist Tugend", sprach Brutus, da er geschlagen;
 Ein Nichts, wohin man blickt, ein Nichts, wohin wir jagen!
 Wen hat wohl Frömmigkeit je aus der Not befreit?
 Wen hat wohl Güte je vor bösem Fall gefeit?
 Der Menschen Dinge mischt geheim ein feindlich Wesen,
 Das nicht in Obhut hält die Guten, noch die Bösen;
 Wohin sein Atem weht, wird keiner ihm entfliehn;
 Ob schuldig oder nicht, wahllos erreicht es ihn.
 Und wir mit unserm Kram, als ob der Weisheit wär',
 Sind vor Einfältigen stolz und wissen doch nicht mehr.
 Wir stürmen himmelau, Gottes geheime Pläne
 Dort auszuspähn, allein der Blick der Erdensöhne
 Ist stumpf dazu. Uns ziehn flüchtige Traumchimären
 In ihren Bann, die sich, wie's scheint, doch nie bewähren.
 Leid, was tutst du mir an? so soll ich beide euch
 Verlieren denn nunmehr: Trost und Verstand zugleich?

"Nieznajomy wróg jakiś mięsza ludzkie rzeczy" – das ist in der Tat einer der Schlüsselverse der *Treny*. Wir kennen die Fortsetzung, die das gnostische Syndrom in der Philosophie der frühen Neuzeit, etwa in der cartesianischen Skepsis

gefunden hat. Auch in den *Treny* findet der gnostische Verdacht Entsprechung im Thema der Sinnentäuschung: "stawi sie przede mną Lubo snem, lubo cieniem, lub mārą nikczemną" (X, v. 17p); auch schon implizit in "błęd wiek człowieczy" (I, v. 18), speziell in der amplificatio des Tren XVI (v. 5-9):

Żywem, czy mię sen obłudny frásuje?
 Który kościánym oknem wylátuje,
 Á ludzkie myśli tym i owym báwi,
 Co błęd ná jáwi.
 O błędzie ludzki, o szaloné dumy (...).

Leb' ich? Hat mich ein falscher Traum betrogen,
 Der durch das Knochenfenster kam geflogen
 Und wie ein heller Wahn den Sinn umschmeichelt
 Und dies und jenes heuchelt?
 O Truggeist, Träumereien, wahnbefangen!

Der gnostische Verdacht verbreitet sich zuletzt auch über die kurze Lebensspanne des Mädchens, die wie ein "flüchtiger nächtlicher Traum" erinnert wird (Tren XIII, v. 3-8; kursiv A.S.):

Máié pociechy płácę wielkim zálem swoim
 Zá tym nieodpowiednym pożegnánim twoim.
 Omyliłás mię jako nocny sen znikomy,
 Który wielkością złotá cieszy zmyst lákomy,
 Potym nagle uciecze, á temu ná jáwi
 Z onych skárbów jeno chęć á żadzą zostawi.

Die kurze Lust zahl' ich mit meinen großen Leiden,
 Die mich betroffen durch dein allzufrühes Scheiden.
 Du täuschest mich so wie ein Traum in nächtiger Zeit,
 Der mit Unmengen Golds den gierigen Sinn erfreut.
 Dann flieht er jählings fort, und wenn die Nacht vergangen,
 Bleibt von den Schätzen bloß Begierde und Verlangen:

Hinter der Erkenntniskrise und der Flüchtigkeit der Erscheinungen steht der hartherzige Schöpfer-Gott als böser Demiurg, der sich um Glück und Erlösung der Menschen nicht kümmert. Der Dichter fragt: "Gdzieby też ták kámienne ten Bóg serce nosił, Žeby tám smutny człowiek juž nic nie uprosił." (Wenn dieser Gott ein steinern Herz im Busen hätte, Daß selbst der Traurigste von ihm nichts mehr erlebte; Tren XIV, v. 15p). Diese Grausamkeit des Demiurgen wird dann durch die schreckliche Strafe an Niobe – die Tötung ihrer sieben Töchter und Söhne – illustriert.

An der Intensität der gnostischen Herausforderung in den *Treny* lässt sich zuletzt aber erneut bemessen, wie dringlich die Augustinische "Abfertigung" der

Gnosis für Kochanowski sein konnte. Die gnostische Konstellation am Beginn der Neuzeit erneuert, wie Blumenberg gezeigt hat, den Bedarf nach einer innerweltlichen Problembewältigung der Kontingenz. In Kochanowskis *Treny* ist diese Tendenz in Andeutungen zu beobachten (Tren XIX; v. 137-42):

Ná koniec, w co sie on koszt i oná utráta,
 W co sie praca i twoje obróciły látá,
 Któréś ty niemal wszystkié strawił nád ksiegámi,
 Málo sie báwiąc świátá tego zábawámi?
 Teraz by owoc zbiéráć swojego szczépienia
 I rátowáć w záchwianiu mdlégo przyrodzenia.

Und nun, wozu die Kosten nur, die du getragen,
 Wozu die Arbeit nur in deinen Lebenstagen,
 Die du fast alle über Büchern zugebracht,
 Nur wenig auf die Freuden dieser Welt bedacht?
 Jetzt solltest du die Früchte, die du zogst, genießen
 Und retten die Natur, die sich als schwach erwiesen.

Viel wichtiger aber als diese Verteidigung des weltlichen Lebens ist die Gnadentheologie, die der Dichter aus Augustinischen Ressourcen gegen die Gnosis mobilisiert.

5. Zur Funktion der Augustin-Anleihen. Die Renaissance als zweite Patristik

Zum Schluß ist jetzt zu zeigen, worin sich Kochanowskis Augustin-Lektüre und die anti-gnostische Argumentationshilfe des Kirchenvaters von der katholischen Orthodoxie unterscheidet. Denn es wäre zweifellos gewagt, gerade mit der Präsenz des bedeutendsten Kirchenvaters zu begründen, daß ein Dichter Distanz zur Gegenreformation hält. Inwiefern bleibt Kochanowskis "augustinischer" Klagelieder-Zyklus tatsächlich dem Paradigma der Renaissance verbunden?

Zwei Gründe sind anzuführen. Zunächst ist die augustinische Thematik – und ganz besonders die Gnadenlehre – zu Kochanowskis Lebzeiten beinahe ausschließliches Argumentationsfeld des Protestantismus. Es ist nicht überraschend, daß Zofia Szmydtowa (1979, 69p; vgl. Pelc, in Kochanowski 1986, XLJ) aus dem Ende des 18. Klagelieds eine Anspielung auf die calvinistische (i.e. indirekt augustinische) Rechtfertigungslehre heraushört (Tren XVIII, v. 25-28): "Wielkie przed tobą są występy moje,! Lecz milosierdzie Twoje ! Przewyższa wszystki złości.! Użyj dziś, Panie, nade mną litości!" (Groß sind vor dir meine Missetaten,! Aber dein Erbarmen ! Ist größer als alle Bosheit.! Herr,

erweise mir heute deine Gnade!). Das Augustinische der *Treny* besteht also nicht nur in der Thematik der verschärften Theodizee und der gnostischen Bedrohung.

Für das renaissancehafte Moment von Kochanowskis Augustin-Lektüre ist aber noch ein zweiter Grund zu nennen: Ebenso wie der Kirchenvater für Kochanowski den Schöpfer- und den Erlösergott zusammenbringt und versöhnt, so bietet er ihm auch eine "Lösungsformel" gegen das Auseinanderbrechen christlicher und paganer Tradition. Ebendies bezeichnet der Ausdruck von der Renaissance als "zweiter Patristik", der für den Titel der vorliegenden Darstellung aus Georges Gusdorfs Geschichte der Hermeneutik übernommen wurde (s. Gusdorf, 67, 98). An der poetischen Gestaltung von Kochanowskis *Treny* wäre an anderer Stelle zu zeigen, wie kunstvoll die Parallele der beiden Traditionen in den *Treny* organisiert ist. Tereza Michałowska hat auf die Nachbarschaft von Orpheus (bzw. anderer antik-mythischer Dichter) und dem Psalmisten David hingewiesen: auf die humanistische Idee einer doppelten, nämlich paganen und christlichen, Genese der Poesie (Michałowska, 76pp). Auf diesen Einzel-Beobachtungen aufbauend, ließe sich zeigen, welche Rolle Augustin überhaupt in der frühen Neuzeit spielt – für die die Versöhnung zweier konkurrierender Texttraditionen und ihrer jeweiligen Ansprüche, ja für die Lösung einer allgemeinen "hermeneutischen Krise".

Der Rückgriff auf Augustin sichert Kochanowskis Dialog mit Cicero ein ganz spezifisches Gleichgewicht. Nicht argumentiert Kochanowski – aus seiner Situation und Zeit heraus – gegen den antiken Philosophen; vielmehr wird eine Kontroverse aus der Antike und Spätantike selbst im Kleid der renaissancehaften Nachahmung dargeboten. Das "philosophisch-weltanschauliche Drama" findet nicht in der Reflexion Kochanowskis statt; der Dichter der Renaissance-Zeit ist nicht dabei, in eigenen Begriffen und Glaubensvorstellungen gegen die Anschauungen Ciceros vorzugehen. Vielmehr imitiert Kochanowski eine alte Konfrontation in deren eigenen Begriffen: Es handelt sich um eine Neu-Inszenierung einer spätantiken Debatte.

Darüber hinaus aber ist der Beitrag der paganen und der christlichen Lehren jeweils neu voneinander abgegrenzt und gegeneinander abgewogen. Augustin mußte Kochanowski insofern interessieren, als in dessen Schriften bereits eine solche Abgrenzung der Terrains vorgenommen war. Und wenn Renaissance verstanden werden darf als die Aneignung antiker Lebensweisheit und Evidenzen durch Nachahmung und Anverwandlung antiker Autoren, dann ist auch der *Treny*-Zyklus ein Werk der Renaissance; mehr noch: dann ist für Kochanowski offenbar Augustin eine Instanz einer nachahmenswerten (späten) Antike.

Damit gelangen wir aber auch zu einer neuen Sicht auf die Funktion Augustins in der künstlerischen "Ökonomie" und Gestaltung der *Treny*. Von

Augustin übernommen wird in diesem Zyklus nicht nur eine Reihe von Argumenten zu Fragen des Fatums und der Fortuna; übernommen wird die gesamte Anlage und Kontur des für Augustin lebenslangen Dialogs mit Cicero. Augustin ist nicht als Cicero-Kritiker, ja viel weniger noch als philosophischer "Sieger" über dessen Positionen interessant; statt dessen übernimmt Kochanowski aus seinen Schriften, darunter der *Civitas Dei, ein Modell des Gesprächs* mit dem römischen Rhetor und Philosophen, und zwar als Modell des Gesprächs mit der paganen Antike überhaupt. Weil dieses Gesprächsmodell als ganzes übernommen wird, ist auch den Positionen Ciceros – als einer für die Kultur Augustins zentralen Anleitung und Inspiration (s. Testard 1958) – so großer Raum in den *Trey* gegeben. Und so wie die Arbeit der Anverwandlung und Vereinnahmung der antiken Autoren der wesentliche Inhalt der patristischen Literatur ist, so kann die Renaissance in der hier untersuchten Verarbeitung als eine zweite Patristik bezeichnet werden.

Augustin als exemplarischer Gesprächspartner der stoisch-philosophischen Antike zeichnet Kochanowski ein literarisches Programm vor: die Versöhnung zweier konkurrierender Texttraditionen, den Kompromiß zwischen zwei einander feindlich bzw. destruktiv gegenüberstehenden Konzeptionen literarisch-poetischer Legitimität. Die eingehende Untersuchung einiger *Trey* – an anderer Stelle zu leisten – könnte zeigen, was dies im einzelnen bedeutet. Im vorliegenden Aufsatz wurde zunächst nur geklärt, wie der Kirchenvater und seine Cicero-Kritik hier ins Spiel kommen: Kochanowski möchte aus der Lehre des Augustin Argumente gegen das Auseinanderbrechen christlicher und paganner Tradition gewinnen; er möchte jene Formen kultureller Koexistenz retten, die in der heraufziehenden Barockzeit dem "hermeneutischen Bürgerkrieg" zum Opfer fallen, jener dogmatischen "Gegen-Renaissance", die Stephen Toulmin neuerdings in seiner kritischen Geschichte der Moderne eindrucksvoll skizziert hat (Toulmin 1992, Kap. 2). Kochanowskis Kindertotenlieder können insofern mit Fug und Recht als ein letzter großer Versuch betrachtet werden, die Poetik und Weltsicht des Renaissance-Humanismus zu formulieren.

Anmerkungen

- ¹ Die von einigen sowjetischen Forschern beschworene *russische Renaissance* oder "Prä-Renaissance" ist nichts als ein literaturwissenschaftliches Artefakt oder, salopp gesagt, eine der zahlreichen sowjet-russischen Pseudo-Institutionen von vordem – wie Parlamente, "obščestvennost'" etc. –, die vor den Augen des westlichen Betrachters ein Leben "kak u ljudej" simulieren sollten.
- ² "La Révolution française trouva ses formules prêtées, écrites par la philosophie. La révolution du XVIe siècle, arrivée plus de cent ans après le décès de la philosophie d'alors, rencontra une mort incroyable, un néant, et partit de

rien. Elle fut le jet héroïque d'une immense volonté. Générations trop confiantes dans les forces collectives qui font la grandeur du XIXe siècle, venez voir la source vive où le genre humain se retrempe, la source de l'âme, qui sent que seule elle est plus que le monde et n'attend pas du voisin le secours emprunté de son salut. Le XVIe siècle est un héros." (Michelet 1855, 38)

- 3 *Poetices libri VII* (1561); lib. I, cap. 1: "Poetica (scientia) veri quum & speciosius quae sunt, & quae non sunt, eorum speciem ponit: videtur sane res ipsas, non vt aliae, quas Histrio, narrare, sed velut alter deus condere" (Da die [Wissenschaft der] Poetik uns den Anblick des Wahren, der eher scheinbaren Dinge und des Nicht-Existenten vor Augen stellt, darf man offenbar dies von ihr sagen: daß sie im Gegensatz zu den anderen Künsten von den Dingen nicht nur gleichsam wie ein Schauspieler *erzählt*, sondern sie wie ein zweiter Gott *erschafft*). (Scaliger 1561, 3).
- 4 Wo nicht anders präzisiert, werden die *Treny* polnisch nach Bd. II der kritischen Sejm-Ausgabe zitiert (Kochanowski 1983). Die deutsche Versübersetzung entstammt der Kochanowski-Anthologie von Sp. Wukadinović (Kochanowski 1937, 79-98); wo es auf thematisch-semantische Nuancen ankommt, bringe ich eigene deutsche Fassungen der Kochanowski-Texte. Hingewiesen sei auch auf die *Treny*-Übersetzung von R. Erb (Kochanowski 1980, 282-319).
- 5 Ausführliche Kommentare zur Rezeptions- und Deutungsgeschichte der *Treny* enthalten die Sejm-Ausgabe (Kochanowski 1983) sowie die Monographien Pelc 1969 und Grzeszczuk 1988a.
- 6 Kochanowski entlehnt diese Verse einem Grabepigramm der *Griechischen Anthologie* (VII, 311): "Das Grab hier birgt in seinem Innern keinen Toten, und außerhalb hat dieser Tote auch kein Grab; im Gegenteil, der Tote ist zugleich sein Grab." (Anthologie, Bd. 2, 85).
- 7 Daß das lyrische Ich des Zyklus sich als poetische Fiktion darbietet – vgl. Ziomek 1980 – bleibt hier zunächst außer Acht, wäre aber in einem nächsten Deutungsgang dringend zu berücksichtigen.
- 8 Vgl. Calvins ausführliche Kritik: "Nous voyons que porter patiemment la croix, n'est pas estre du tout stupide, et ne sentir douleur aucune, comme les Philosophes Stoïques ont folement descript le temps passé un homme magnanime, lequel ayant despouillé son humanité, ne feust autrement touché d'adversité que de prospérité, ne autrement de choses tristes que de joyeuses, ou plutost qu'il feust comme une pierre. (...) ilz ont despainct un Simulacre de patience, lequel n'a jamais esté trouvé entre les hommes, et n'y peut estre du tout (...). Il y en a aussi maintenant entre les Chrestiens de semblables, lesquelz pensent que ce soit vice, non seulement de gémir et pleurer, mais aussi de se contrister et estre en sollicitude. Ces opinions sauvages procèdent quasi de gens oisifz, lesquelz, s'exerceant plutost à spéculer qu'à mettre la

main à l'oeuvre, ne peuvent engendrer autre chose que telles phantasies. De nostre part nous n'avons que faire de ceste si dure et rigoureuse Philosophie, laquelle nostre Seigneur Jesus a condamnée, non seulement de parolles, mais aussi par son exemple. Car il a gémy et pleuré tant pour sa propre doleur qu'en ayant pitié des autres, et n'a pas autrement aprins ses disciples de faire." (Calvin 1541, T. 4, 274)

- ⁹ Vgl. den Beginn der Rede: "Siła sobie ludzie mądrzy dawnego wieku (...) głowy utroskali chcąc to światu wywieść, że przygody, nieszczęście i smętku wszelakie mogą człowiekowi nie być ciężkie ani silne, ale temu wszystkiemu rozum dobrze zdolać i wytrzymać może. (...) a serce człowiecze nie jest kamienne ani żelazne, jakiego żadna troska i żaden żal nie ruszy – ale z tejże krwi, co sam człowiek, i z tegoż ciała stworzone, które jako radość i pociechę swoje czuje, tak z nieszczęścia i z przygody frasować się musi." (Die weisen Menschen der alten Zeit ... haben sich viel den Kopf darüber zerbrochen, wie sie denn der Welt beweisen könnten, daß widrige Zufälle, Unglück und Trauer den Menschen in keinem Fall belasten oder niederschlagen müssen, sondern daß der Verstand all dies gut bewältigen und überstehen kann. ... das menschliche Herz ist aber nicht wie Stein oder Eisen, welche keine Sorge und kein Leid röhrt - sondern es ist von dem nämlichen Blut wie der Mensch selbst, und aus eben dem Körper geschaffen, der sich bei Unglück und Widrigkeit so bekümmern muß, wie er ein andermal Freude und Trost in sich spürt.) (Kochanowski 1989, 735; dtsh. A.S.).

L iteratur

- Anthologie, 1981. *Die Griechische Anthologie* (übers. D. Ebener), 3 Bde., Berlin/ Weimar (Bibliothek der Antike, Griechische Reihe).
- Augustin. 1977. *Vom Gottesstaat / De civitate Dei* (aus dem Lateinischen von W. Thimme), 2 Bde., München.
1981. *De Civitate Dei libri XXII* (ed. B. Dombart/ A. Kalb), 2 TT., Stuttgart 1981 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Axer, J. 1979. "Smok i słowiczki. Wokół wersów 9-14 «Trenu I» Jana Kochanowskiego", *Pamiętnik Literacki*, T. LXX (1979), zesz. 1, 187-91.
1985. "Rola kryptocytatów z literatury łacińskiej w polskojęzycznej twórczości Jana Kochanowskiego", Zd. Libera/ M. Żurowski (red.), *Jan Kochanowski i kultura odrodzenia. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Uniwersytet Warszawski (19-21 marzec 1981 r.)*, Warszawa, 107-20.
1988. "Classical Tradition in Kochanowski's Work: Problems of Reception", S. Fiszman (ed.), *The Polish Renaissance in Its European Context*, Bloomington/ Indianapolis, 374-82.

- Bachtin, M. 1965. *Tvorčestvo Fransa Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Renesansa*, Moskva (auch deutsch: Hg. Renate Lachmann, Frankfurt/M. 1989).
- Blumenberg, H. 1966. *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt /M. 1973/76. *Die Legitimität der Neuzeit* (erweiterte und überarbeitete Neuausgabe), Bd. 1: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*; Bd. 2: *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*; Bd. 3: *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt /M, 1973-1976.
- Bouwsma, W.J. 1975. "The Two Faces of Humanism. Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought" in: *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations, Dedicated to Paul Oskar Kristeller on the occasion of his 70th birthday*, (eds. H.A. Oberman/ Th.A. Brady), Leiden (Studies in Medieval and Reformation Thought, vol. XIV), 3-60.
- Burckhardt, J. [1860]. *Die Cultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*, Basel 1860; zit. nach der Ausgabe: *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch* (Hg. W. Goetz), Stuttgart 1928 (18, Aufl.) (Kröners Taschenausgabe, Bd. 53).
- Burdach, K. 1926. *Reformation - Renaissance - Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*, Berlin/ Leipzig (1. Ausg. 1918).
- Calvin, J. [1541]. *Institution de la religion chrestienne* (éd. Jacques Pannier), 4 vols., Paris 1961 (Les Textes Français, coll. Budé).
 [1560]. *Institution de la religion chrétienne. Revue et corrigée sur l'édition française de 1560* (ed. Frank Baumgartner), Genève 1888.
- Chaunu, P. 1984. *Le Temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation* (T. I: La crise de la Chrétienté 1250-1550; T. II: La Réforme protestante), Bruxelles (T. I u. II durchgehend paginiert).
- Courtenay, W.J. 1984. *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology, and Economic Practice*, London.
 1989. art. "potentia absoluta/ potentia ordinata", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hg. Ritter/ Gründer), Bd. 7: P-Q, Basel, col. 1157-62.
- Cytowska, M. 1979. "Nad «Trenami» Jana Kochanowskiego. Od motta do genezy poematu", *Pamiętnik Literacki*, T. LXX (1979), z. 1, 181-86.
- Ferguson, W. 1948. *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, Cambridge Mass.
- Fieguth, R. 1987. "Vates Janus Cochonovius. Bemerkungen zum «literarischen Autobiographismus» in Kochanowskis polnischen und lateinischen

Gedichten", R. Fieguth (Hg.), *Jan Kochanowski - Ioannes Cochranovius (1530-1584). Materialien des Kochanowski-Symposiums 1984*, Fribourg (SEGES, N. Serie, 1), 11-44.

Goleniščev-Kutuzov, I.N. 1963. *Ital'janskoe Vozroždenie i slavjanske literatury XV-XVI vekov*, Moskva [auch italienisch: *Il Rinascimento italiano e le letterature slave dei secoli XV e XVI*, 2 vol. (ed. S. Graciotti/ J. Kresalkova), Mailand 1973 (coll. Scienze filologiche e letteratura, N° 3,1)].

Graciotti, S. 1989. "Religijność poezji Jana Kochanowskiego", P. Buchwald-Pelcowa/ J. Pelc/ B. Otwinowska (red.), *Jan Kochanowski 1584-1984. Epoka - Twórczość - Recepja. Prace Międzynarodowej i Międzydisciplinarnej Konferencji Naukowej w Warszawie 1984* (2 TT.), Lublin 1989, T. 1, 331-47.

Greene, Th. M. 1982. *The Light in Troy. Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*, New Haven/ London.
1986. "History and Anachronism", *The Vulnerable Text*, New York, 218-35.

Groys, B. 1988. *Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion*, Miinchen.

Grzeszczuk, S. 1988. *Kochanowski i inni. Studia, charakterystyki, interpretacje* (wyd. drugie zmienione), Katowice.
1988/I. "«Treny» Jana Kochanowskiego - Próba interpretacji", *Kochanowski i inni*, i.e. Grzeszczuk 1988, 42-104 (Erstveröff.: "Treny – próba interpretacji dramatu filozoficznego", *Życie literackie*, R. 17 (1977), nr. 12).
1988/II. "Cycero w «Trenach» Jana Kochanowskiego", *Kochanowski i inni*, i.e. Grzeszczuk 1988, 105-32 (vordem in: T. Michałowska (red.), *Jan Kochanowski i epoka renesansu. W 450 rocznice urodzin poety 1530-1980*, Warszawa 1984).
1988a. "Treny" Jana Kochanowskiego (wyd. drugie poprawione), Warszawa (Biblioteka Analiz Literackich 54).

Gusdorf, G. 1988. *Les origines de l'herméneutique*, Paris (Bibliothèque scientifique Payot).

Harreß, B. 1993. "Die Totenklage als Ausdruck der Individuation", *Slavistische Studien zum XI. Internationalen Slavistenkongreß in Preßburg / Bratislava* (Hgg. K. Gutschmidt/ H. Keipert/ H. Rothe), Köln/ Weimar/ Wien 1993 (Slavistische Forschungen, N.F. Bd 11[71]), 151-64.

Hartleb, M. 1927. *Nagrobek Urszulki. Studium o genezie i budowie «Trenów» Jana Kochanowskiego*, Kraków.

- Heitmann, K. 1958. *Fortuna und Virtus. Eine Studie über Petrarcas Lebensweisheit*, Köln/ Graz.
- Keßler, E. 1987 (Hg.). Einleitung zu: Lorenzo Valla, *Über den freien Willen / De libero arbitrio. Lateinisch-deutsche Ausgabe*, München (Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen, Reihe II, Bd. 16), 9-51.
- Kochanowski, J. 1919. *Treny* (Hg. T. Sinko), Kraków o.J. (Biblioteka Narodowa, Serja I, Nr. 1).
1937. *Jan Kochanowski. Eine Auslese aus seinem Werk* (übertragen von Sp. Wukadinović), Breslau o.J.
1980. *Ausgewählte Dichtungen* (Hg. W. Hoepp), Leipzig (Reclam).
1983. *Dzieła wszystkie. Wydanie sejmowe*, T. II: *Treny* (Hgg. J. Aixer/ M. Cytowska/ M.R. Mayenowa et al.), Wrocław/ Warszawa etc. (Biblioteka Pisarzy Polskich, Seria B, Nr. 24).
1986. *Treny* (Hg. J. Pełc), Wrocław/ Warszawa etc. (wyd. XV), (Biblioteka Narodowa Serja I, Nr. 1).
1989. *Dzieła polskie* (Hg. J. Krzyżanowski), 12 Warszawa (Biblioteka poezji i prozy); zuerst 1952.
- Kumaniecki, K. 1967. "Dookola zaginionej «Consolatio» Cycerona", *Meander* 1967.
- Langer, U. 1990. *Divine and Poetic Freedom in the Renaissance. Nominalist Theology and Literature in France and Italy*, Princeton NJ.
- Marquard, O. 1987. "Neuzeit vor der Neuzeit? Zur Entdramatisierung der Mittelalter-Neuzeit-Zäsur", J.P. Beckmann/ L. Honnefelder/ G. Schrimpf (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 369-73.
- 1987a. "Temporale Positionalität – Zum geschichtlichen Zäsurbedarf des modernen Menschen", R. Herzog/ R. Kosellek (Hgg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (Poetik und Hermeneutik XII)*, München, 343-52.
- McClure, G. 1991. *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton NJ.
- Michałowska, T. 1984. "Kochanowskiego «poeta perennis» (W kręgu renesansowych refleksji o poezji)", *Jan Kochanowski i epoka renesansu. W 450 rocznice urodzin poety 1530-1980* (red. T. Michałowska), Warszawa, 59-82.
- Michelet, J. [1855]. *Renaissance et Réforme. Histoire de France au seizième siècle* (préface de Cl. Mettra), Paris 1982 (Collection Bouquins).
- Nowicka-Jeżowa, A. 1992. *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żałobnej*, Warszawa.

- Oberman, H. A. 1960. "Some Notes on the Theology of Nominalism With Attention to Its Relation to the Renaissance", *Harvard Theological Review* 53, 47-76.
- 1965/77. *Spätscholastik und Reformation*. Bd. 1: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965; Bd. 2: *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977.
- Otwinowska, B. 1973. "Ciceronianizm polski", J. Pelc (red.), *Literatura polska i jej związki europejskie. Prace poświęcone VII Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów* (Warszawa 1973), Wrocław.
- Pelc, J. 1969. "*Treny*" Jana Kochanowskiego, Warszawa [Rez. H. Dziechcińska, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, T. XV (1970)].
1980. Jan Kochanowski - Szczyt renensansu w literaturze polskiej, Warszawa (Kap. 9: "Cykliczny poemat o kryzysie światopoglądowym twórcy").
1986. "Wstęp", Einleitung zu: *Treny*, Wrocław/ Warszawa etc. (wyd. XV), (Biblioteka Narodowa Serja I, Nr. 1), III-CXIII.
- Petrarca, F. 1992. *Secretum / Il mio segreto* (a cura di E. Fenzi), Mailand ("Grande Universale Mursia", Nuova Serie 213).
- Picchio, R. 1975. "*Treny* Kochanowskiego a poetyka renesansowa", V. Erlich/ R. Jakobson et al. (eds.), *For Wiktor Weintraub. Essays in Polish Literature, Language, and History presented on the occasion of his 65th Birthday*, The Hague/ Paris, 345-66.
1978. "Le «cycle élégiaque» de Jan Kochanowski dans le cadre de la poétique du seizième siècle", *Etudes littéraires slavo-romanes*, Firenze (Studia Historica et Philologica, no 6; Sectio Slavoromanica, no 3), 93-115.
- Pietrkiewicz, J. 1953/86. "The Medieval Dream-Formula in Kochanowski's *Laments*", *Slavonic and East European Review*, vol. XXXI (1953) nr 7; zit. nach der poln. Fassung in Pietrkiewicz, *Literatura polska w perspektywie europejskiej. Studia i rozprawy*, Warszawa 1986, 59-80.
- Pollak, R. 1931. "Sonety Broccarda i «Treny» Jana Kochanowskiego", *Pamiętnik Zjazdu Naukowego im. Jana Kochanowskiego w Krakowie* (1930), Kraków, 358-83.
- Scaliger, J.C. 1561. *Poetices libri VII*, Lyon (Reprint Stuttgart/ Bad Cannstatt 1987, mit einer Einleitung August Buck).
- Schmitt, Ch.B./Skinner, Q. (eds.) 1988. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge/New York.
- Sinko, T. 1917. "Wzory «Trenów» Kochanowskiego", *Eos*, T. 22 (1917), 73-136.

1919. "Wstęp", Einleitung zu: J. Kochanowski, *Treny*, Kraków o.J. (Biblioteka Narodowa, Serja I, Nr. 1), III-XXXII.
- Skwarczyńska, S. 1970. "Treny Jan Kochanowskiego a cykl funeralny Ronsarda *Sur la Mort de Marie*", *Wokół teatru i literatury (Studia i szkice)*, Warszawa, 203-19.
- Sokołowska, J. 1990. "De la Renaissance au Baroque. [Le] Caractère particulier du détour baroque en Pologne", M. Delaperrière (red.), *Le Baroque en Pologne et en Europe. Colloques Langues'Ô*, Paris, 29-46.
- Sproede, A. 1993. "Motive spätmittelalterlicher Theologie in der polnischen Renaissance. Göttliche Allmacht und poetische Autorität in Jan Kochanowskis «Lied von der Sintflut» (Pieśni II 1)", *Slavistische Studien zum XI. Internationalen Slavistenkongress in Preßburg / Bratislava* (hgg. K. Gutschmidt/ H. Keipert/ H. Rothe), Köln/ Weimar/ Wien 1993 (Slavist. Forschungen, N.F. Bd 11[71]), 539-58.
- Szmydtowa, Z. 1979. *Jan Kochanowski*, Warszawa.
- Testard, M. 1958. *Saint Augustin et Cicéron* (T. 1: *Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin*; T. 2: *Répertoire des textes*), Paris.
- Toulmin, St. 1992. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago (zuerst 1990).
- Trinkaus, Ch. 1970. *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought* (2 TT), London (T. I u. II durchgehend paginiert).
- de Vincenz, A. 1966. "Zur Frage der «begrenzten Inventare» in der Semantik", D. Gerhardt/ W. Weintraub et al. (hgg.), *Orbis Scriptus. Dmitrij Tschiževskij zum 70. Geburtstag*, München, 865-93 [zu den Treny, 883-92].
 1989. "Treny jako pomnik życia rodzinnego – Próba reinterpretacji", J. Błoński (red.), *Jan Kochanowski. Interpretacje*, Kraków, 200-10.
- Weintraub, W. 1967. "Fraszka in a Tragic Key: Remarks on Kochanowski's *Lament XI* and *Fraszki I, 3*", *To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his 70th Birthday*, 3 TT. (The Hague / Paris), T. III, 2219-2230.
 1977. "Manifest renesansowy", *Rzecz czarnoleska*, Kraków (Biblioteka studiów literackich), 287-303 (zuerst 1951: "Kochanowski's Renaissance Manifesto", *Slavonic and East European Review*, vol. XXX, 412-24).
 1983. "O poezji religijnej Jana Kochanowskiego", St. Sawicki/ P. Nowański (red.), *Polska liryka religijna*, Lublin (Religijne Tradycje Literatury Polskiej, I), 37-65.
- Windakiewicz, St. 1930. *Jan Kochanowski*, Kraków.

- Zabłocki, S. 1968. *Polsko-lacińskie epicedium renesansowe na tle europejskim*, Wrocław/ Warszawa etc. (Studia Staropolskie, T. XXII).
- Zanta, L. 1914. *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris.
- Zielinski, T. 1908. *Cicero im Wandel der Jahrhunderte* (2. vermehrte Aufl.), Leipzig/ Berlin.
- Ziemba, K. 1989. "Poezja ostatecznych konsekwencji", J. Błoński (red.), *Jan Kochanowski. Interpretacje*, Kraków, 146-65.
- Ziomek, J. 1980. "Autobiografizm jako hipoteza konieczna («Treny» Jana Kochanowskiego)", *Powinowactwa literatury. Studia i szkice*, Warszawa, 215-43.