

Balassi és a legfőbb hatalom, avagy Balassi teológiája

(Komlovszki Tibor barátom emlékének)

KÓSZEGHY Péter

Balassi költészetét a hagyomány *vitézi–szerelmi–istenes* versekre szokta osztani. Ezt a szemléletet joggal érhetne kritika¹, hiszen nem egyértelmű, hogy a világi versek ciklusába helyezett istenes verseket, avagy, mondjuk, a női nevet adó akrosztichonú vitézi éneket kellő egyértelműséggel minek tekintsük. Már maga a módszer, a kizárólag a verstéma alapján történő kategorizálás is megkérdőjelezhető (figyelmen kívül hagyva a formát, a ciklus kontextusát, a szerelmi/istenes dichotómia sajátos egységét²).

Ugyanakkor önmagában az istenes–vitézi–szerelmes versek adott esetben nem jól megkülönböztethetősége, nézőpontváltással egymásba játszhatása nem változtat azon a tényen, hogy Balassi versei *kizárólag* e három értéket/hatalmat ismerik: *másról ugyanis nem írt verset*.³ Már Komlovszki Tibor is megfigyelte, hogy költészetében „teljességgel hiányzik a köznapi lét, a társadalmi-politikai-közéleti-családi szféra”⁴. Tegyük ehhez

¹ Vö. Horváth Iván: Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben. Bp., 1982. 200–206; A hármas tematika mellett pl. A magyar irodalom története I. Bp., 1964. 454–473; Komlovszki Tibor: A Balassi-vers karaktere. Bp., 1992. 70.: „Balassi költészete rendkívül körülhatárolt, megszabott tematikai keretek közé illeszkedik: az istenes-vallásos, a szerelmi és a tavaszdicserő-vitézi versek közegeiben, közvetetten nyilatkozik meg életszemlélete.”

² Az, hogy Balassinál az istenes versek képei gyakorta világi konnotációba kerülnek, s egyes verseknél Isten és a szeretett nő akár felcserélhető – már-már közhely a szakirodalomban. (Vö. Komlovszki: i. m. 27–37.) Noha közhely, ez is megérdemelné a még tüzetesebb vizsgálatot.

³ A verségető búcsúvers (Óh, én édes hazám...) sem kivétel, e hármas kontextusban értelmezhető.

⁴ Vö. Komlovszki: i. m. 70–71.

hozzá: a kor átlagtermését adó prédikátorköltészetnek avagy a Zsámbo-ky-Bocatius nevével fémjelezhető későhumanista költészetnek természetesen más a tárgya, s a közvetlen utókor költői, számos vonatkozásban a Balassi-hagyomány folytatói (az életművel rendelkezőkre, Rimay Jánosra, Nyéki Vörös Mátyásra stb., s nem az egy-két verset hátrahagyó verse-
lőkre gondolok) számára sem csak e három érték létezett. E hármasság-szemlélet teljességgel a Szentháromság mintájára felépülő és középkori eredetű, de a 16. században is élő gyakorlat volt.⁵

Már most szeretném hangsúlyozni: eme formálisan, például a három Szentháromság-himnusz értelmezése révén (leegyszerűsítve: Atya = Isten, Fiú, Jézus Krisztus = vitéz, Szentlélek = szeretet) levezethető kontinuitás középkori szemlélet és Balassi hatalmai között csak formális: Balassi szemlélete *nem* középkori, nem is középkorias. A formális érvelés szerint:

A középkori rend egységét az *égi és földi* kettőssége hatotta át. A lovagi szerelemben a nő, a szeretet lény Isten attribútumaival rendelkezett, rendelkezhetett, égi és földi szerelem különült el (vagy a vers és vers képeinek szintjén éppenséggel *nem* különült el), az istenszeretet képei a nő-szerelem képeinek lettek mintái és viszont, közismert mondjuk a Mária-himnuszok és a lovagi udvari költészet képnyelvének rokonsága. Balassinál is van olyan szerelmes vers, amelyből a vers címzettjét *Úr*-ra változtatva istenes vers lenne készíthető, illetve a megszólított megváltoztatásával istenes versét is át lehetne kalapálni szerelmesre.⁶ Továbbá: Balassi esetében is igaz a *hármasság–kettősség–egység* sajátosság: a lovag, a vitéz, azaz Balassi számára csak *egy* érték létezik: a szeretet, amelynek *két* aspektusa az istenszeretet és a nőszeretet. Végül a képlet úgy háromszereplős, csak úgy *hármasság*, hogy a vitéz az alany, a nőszeretet és az istenszeretet a tárgy. Verseiben, nem véletlenül, csak a *Szerelem* és *Isten* rendelkezik hatalommal, méghozzá nagy hatalommal, Balassi szavaival illusztrálva: „Szerelem ölé meg, ládd-é **nagy** hatalmát?”; „Végtelen irgal-
mú, ó, te **nagy** hatalmú Isten”.

⁵ Szó nincs róla, hogy az „1610 körüli szerkesztő” találmánya lenne, mint Horváth Iván véli. (Horváth: i. m. 203–204.)

⁶ Vö. Komlószi: i. m. 35.

Középkori képlet ez,⁷ mégis hatalmas tévedés lenne Balassit valamilyen fajta kései trubadúrnak tekinteni. Legfőképpen azért, mivel Balassi istene *semmiképpen sem azonos* a középkoréval: a hitújítás korának istene ő, aki rákényszeríti a hívőt, hogy naponta nézzen szembe e kor fölvetette teológiai – akkoron: lételméleti – alapkérdésekkel, kivált a kegyelemtannal és annak legfőbb következmény-paradoxonával, a predesztinációval. Más szóval: nincs *közvetlen* kontinuitás mondjuk a 14. vagy 16 század katolicizmusa között: az utóbbit is meghatározza a reformáció léte, amely kikövetelte Tridentet; a katolikusok is újraalkották hitüket.

Milyen Isten hát Balassié? Milyen teológiát követ? Hogy a korhoz illő legegyszerűbb kérdést tegyük fel: protestánst avagy katolikust?

Bocsássuk előre: nem hiszem azt, amit számos kollégám saját vallásának illetve esetenként vallástalanságának függvényében eldönthetőnek vél, nevezetesen, hogy Balassi Bálint protestáns vagy katolikus, avagy suprakonfessionális lett volna – úgy általában; ezzel szemben azt gondolom, hogy amíg nem katolizált, addig a lutheri majd a helvét irányt követte, utána azonban pápistává lett, s ebben a hitben halt meg; – s ez tényleg ilyen egyszerű.

Kegyelemtan

Balassi istenes versei mindig imák, könyörgések, zsoltárparafrázisok, a zsoltáros képhasználat még a nem zsoltárfordítások esetében is szembetűnő. S legalább ilyen szembetűnő, hogy a keresztény dogmatika legfontosabb, szinte kizárólagos fejezete számára a kegyelemtan. Vallásossága legjobban (kortársaié szintűgy: ez egyáltalán nem csupán az ő sajátossága) ebben a környezetben értelmezhető.

⁷ Szabics Imre egy egész könyvet szentelt a trubadúr-hagyomány és Balassi költészete között kimutatható párhuzamoknak. Ezek mind megszívtelendő, érdekes megállapítások, ám Balassi költészetének egyik sajátosságát és nem alapvető versideológiáját vizsgálják. Vö. Szabics Imre: *A trubadúrlíra és Balassi Bálint*. Bp., 1998.

Hiba lenne a versideológiára rávetíteni a *Szép magyar komédia* elé írt szerelmi röpirat téziseit. Más műfaj, más nézőpont. Azt azonban észrevételezhetjük, hogy pl. a Komédiában nyilván nem trubadúrszemléletet tükröz a szerelem és a szexualitás azonosítása. Balassi szerint ui. a magyar nemzet merült el leginkább a *szerelmen*, mint azt Péter pap is megírta vonatkozó könyvében. E könyv, a kutatás ezt egybehangzóan vallja, nem lehet más, mint Bornemisza Péter *Ördögi kísértetekről* szóló munkája, egy középkorias vétekkatalógus. Ebben Péter pap nem a lovagi szerelemről értekezik, ellenkezőleg: a szexualitás – szerinte – ördögét leplezi le. Balassi a *vétket* és a *szerelmet* azonosítja, katolikus és protestáns részről *egyaránt bűnnek tartott* viselkedést emel piederstálra. Ez minden, csak nem középkori attitűd.

A kegyelem, a felénk forduló Isten, egyrészt az Istentől való függőség, az istenreutaltság, másrészt maga az ember üdvössége. Következésképpen a kegyelemtannak mint teológiai antropológiának legfőbb kérdése a predestináció és a szabad akarat viszonya, mibenléte. Az Ószövetségnek nincs tételes kegyelemfogalma. Egy inkább visszavetítettnek tekinthető értelmezés – elsősorban a zsolttárok alapján – azonban Jahve és választott népe szeretettörténetében joggal fedezheti fel Isten aktív emberföltését, segítségét.⁸

A kegyelemtan alapvetően az Újszövetségre, a Krisztológiára épül. Az Ószövetség népe számára elképzelhető lehetőség volt, hogy a bűnös, érdemtelen néptől Isten elfordul. Krisztus léte, kereszthalála, a megváltás – más szóval Isten ígérete, Balassi szavával „fogadása” – ezt immár lehetlenné teszi, éppen ez a kegyelem leglényege. Isten visszavonhatatlanul megajándékozta az emberiséget; az Újszövetség legnagyobb kegyelemteológusa, Szent Pál szerint (Róm. 3. 23–24): „Mert mindnyájan vétkeztek, és szűkölködnek az Isten dicsősége nélkül. Megigazulván ingyen az ő kegyelméből a Krisztus Jézusban való váltság által”⁹. A reformáció korának teológiai paradoxona, hogy a kegyelemtant még nem ismerhető zsolttárok képei válnak az újszövetségi tant hirdető versek építőköveivé.

A mondottak számos teológiai kérdést vetnek fel. A Krisztussal kezdődő üdvtörténet egyetemes, mint ahogy egyetemes az eredendő bűn. Nincs kiváltságos út az üdvözüléshez, elveszti tehát jelentőségét a kiválasztott nép fogalma, noha Izrael továbbra is a választott nép marad. Bornemisza megfogalmazásában: „Mert az mostani pogánság ennyivel különb az régi pogánságtul, hogy akkor az Istennek külön való szörködése (=örködése, gondoskodása) a zsidósággal, mint egy erős kőfallal ugyan elválasztotta és szalasztotta őket idegen néppé, ki nem Istené. De most Krisztus elrontván azt a kővfalt, eggyé lettek minden nemzetek az közös ígéretbe (...)”¹⁰

A végtelen isteni kegyelem üdvözíti a hívőt, s nem annak valamilyenfajta érdeme; nincs olyan büntelen ember, akinek önnön érdeme elegendő jogalap az üdvözüléshez. Ez a gondolatmenet azonban legalábbis átgon-

⁸ Vö. ehhez és a kegyelemtanról általában írottakhoz: A dogmatika kézikönyve I-II. Szerk. Theodor Schneider. Bp., 1997. Különösen: Bernd Jochen Hilberath: *Kegyelemtan* II. 3–47; Uó.: *Pneumatológia* I. 475–555; Jürgen Werbick: *Szentháromszágtan* II. 499–599.

⁹ A Károlyi-féle fordításban.

¹⁰ Bornemisza Péter: *Prédikációk egész esztendő által...* (a továbbiakban: *Folioposztilla*). Detrekő, 1584. CCLXVI.

dolandóvá teszi a szabad akarat mibenlétét. A dogmatörténet fokozatos fejlődése/változása során alakult csak ki az a felfogás, amely igen hangsúlyos szerepet szán a pneumatológiának, és az isteni kegyelmet elsődlegesen a Szentlélek általi istenközvetítésként értelmezi.

A kegyelem–szabadság szembeállítása már Szent Ágoston és Pelágiusz (illetve még inkább követőik) vitájában felszínre került. Pelágiusz az ember szabad akaratát hangsúlyozta, amely ajándékozott szabadság: természetesen ez is az isteni kegyelem része. Nem állítja, hogy az embert önnön tettei önmagában üdvözíthetik, de hiszi, hogy az ember a saját akaratából képes a jóra és a rosszra egyaránt, s köteles a jót választani.

A nyugati teológiai gondolkozást meghatározó Szent Ágoston kegyelem-képzete sokkal differenciáltabb és személyesebb, ugyanakkor az emberi szabadság számára nem metafizikai, hanem inkább pszichológiai kategória. A szent ágostoni kegyelem Isten gyógyító ereje, amely egyedül képes a bűnös embert mind az ösbűnből, mind az ösbűn miatti rosszra való hajlamból kiragadni. A bűnt ugyan az egyes ember szabad akaratából követi el, de mintegy rab vagy szolga, a rossz, az ördög uralma alatt. Ez alól szabadít fel az isteni kegyelem, az embernek lehetősége lesz a jó urat, az Istent szolgálni. Bornemisza szavaival: „Midőn azért az mi bűneinkért megholt volna az mi Urunk Jézus Krisztus, és az ellen feltámadván, szintén mennybe is felment. Ezzel megjelenté fölötte igen nagy győzedelmét mindazokon, kik minket örök rabságba tartnak vala, az ördögön, az bűnön, az kárhozon. És őket megkötözvén, minket kibocsáta az ő vérenek testamentoma által, az víz nélkül, azaz vigasztalás nélkül való veremből, amint Zacharias szól, Zachar 9”.¹¹

Sarkítva: Isten abszolút kezdeményező, az ember abszolút befogadó. Az érdem, a jócselekedet, tehát az emberi aktivitás Szent Ágoston számára is fontos, de olyképpen, mint Isten ajándéka: az isteni kegyelem kizárja a szabadságot. E főként Pálra visszavezethető gondolatok summája a predesztináció tézise: Isten végső soron eleve eldönti, kik az üdvözültek, kik a bukkottak („veszettek”, azaz elveszettek – Balassi szóhasználatában).

E szélsőséges téziseket a különböző zsinatok tompították, megpróbálva egyrészt megőrizni Szent Ágoston kegyelemfelfogásának lényegét – az ember üdvözülése Isten ajándéka, önmagában ezért az ember semmit sem tehet – másrészt elvetve a semmilyen érdemre nem tekintő eleve kiválasztást.

Tulajdonképpen az eleve elrendelés szélsőséges értelmezésének elvetése kényszerítette ki a középkor folyamán a kegyelem-fogalom differenciálását. Megkülönböztették az együttható kegyelem (gratia operans,

¹¹ Uo. CCCXXXII/A.

cooperans) és a követő vagy kíséző/segítő kegyelem (gratia praeveriens/subsequens/concomitans/adiutrix) fogalmát, az előbbi a hit befogadását, az utóbbi a megtartását segíti. Hasonlóképpen a skolasztikus terminológia is kétféle kegyelmet ismer: a habituális kegyelem (az alapvető kegyelmi állapot) és az éppen megkapott kegyelem (gratia habitualis–gratia actualis). E terminusokat használva nyilvánvaló, hogy Balassi verseiben a gratia praeveriens-ért, a gratia actualis-ért könyörög. Az Isten és az ember közötti különbségtevés indokolta, hogy különbséget tegyenek teremtetlen és teremtett kegyelem (gratia increata–gratia creata) között, a teremtetlen, az öröktől fogva levő maga az Isten (a Szentháromság) önközlése, a teremtett az emberben kiváltott hatás.

Petrus Lombardus szerint, aki alapvetően Szent Ágostont követi, a Szentlélek nem csupán az Atya és a Fiú közötti szeretet, hanem általában maga a *szeretet*, az a szeretet is, amellyel az ember Istent szereti, s az is, amellyel felebarátját. E felfogásban gyökerezik az a felfogás, amely a házastársi szeretetet, sőt esetenként a szerelmet is a Szentlélekhez köti, s amelyet Balassi is követ. A „Micsoda az Szentlélek” kérdésre Bornemisza is így válaszol: „Az istenségben harmadik szövény (...) állat szerint való szerelem és vígasság (...)”.¹²

A legvilágosabb álláspont Szent Tamásé. A kegyelem Isten viszonya az emberhez, olyan viszony azonban, amely csak a teremtményben kiváltott reális hatással jön létre. Így értelmezhető az eleve elrendelés.

Csak és kizárólag az isteni kegyelem üdvözít, s nem az érdem: aszerint mindnyájan csak a Poklot érdemeljük. Nagyon keveset értünk meg a 16. század istenhitéből, ha ezt az alapvetően protestáns gondolatot – mint életérzést – sarkosan szembeállítjuk a kor katolikusainak hitével. Balassinál, a katolizált Balassinál is élete végéig hatnak (mert hathatnak: nem állnak szemben a kor katolikus felfogásával) az ifjúkora kezdetén magyarárt *Füves kertecske* gondolatai: „Osztán így is szólhatsz az te imádságodban: Uram én mennyei szent atyám, jól esmerem magamba, hogy nem vagyok arra méltó, hogy te engem szegény megnyomorodott undok bűnös embert meghallgass, és énnekem azt megadd, az mit tőled kérek, mindazáltal mert hogy **minékünk megígérted**, hogy minket meg akarsz hallgatni, valamit kérünk az te szent fiad, mi urunk Jézus Krisztus nevében, ez **te szent felséges fogadásában** bizván járulok most te elődben és kérlek tégedet, hogy méltóztassál (emezt vagy amazt) énnekem megadni, az te egyetlenegy fiadnak, az mi urunk **Krisztusnak érdemeiért**, ne nézzed az én bűneimet, de tekintsed az te szerelmes szent fiadat és bocsásd

¹² Uo. CCCLXI.

meg nekem ő érte az én bűneimet és hallgass meg engemet az ő érde-
méért, ha szinte méltó nem vagyok is én, ugyan méltó azért ő, hogy az ő
kedvéért engem meghallgass, mert az te szerelmes magzatod, melyben
neked kedved tölt, és kinek kedvéért te mindent örömet megmívelsz, va-
lamit tetőled kívánnak, mert ha érettünk adtad, mire nem ajándékoznál
vele együtt mindeneket minékünk? Annakokáért add meg énnékem ezt és
segélj meg engemet **az te fogadásod szerént** amaz te egyetlenegy fiadért,
az Jézus Krisztusért. Amen.”¹³

A Mindenható mellett az ember végtelenül bűnös, végtelenül jelenték-
telen, végtelenül az isteni kegyelem kiszolgáltatottja. Így gondolta a 16.
században katolikus és protestáns egyaránt. *A trentói zsinat dekrétumai és
kánonai a kegyelemtan kérdésében – és szinte csak abban – alig külön-
böznek a protestáns állásponttól.* Vallják, hogy az ember *kizárólag* Jézus
Krisztus (és nem saját) érdemei által váltatik meg. Ebben Keresztes Szent
Jánosnak és Kálvinnak ugyanaz a véleménye. Némi különbség az eredendő
bűn kérdésében van: míg a protestáns felfogás inkább a „non imputa-
rit” (nem számítják be) alapján áll, a trentói atyák szerint az ősbűn a meg-
keresztelés kegyelme által mintegy eltörlődik. A katolikus nézet szerint a
bűnös nem kizárólag a hit által üdvözülni, a megigazulás kegyelmének a
megfelelő életvitel is feltétele.

„Véletlen halál, ki reánk őrt áll, / ne fojtson meg hertelen éltünk-
ben!”¹⁴ – írja Balassi. Ez talán a legfontosabb. A halál e században Ma-
gyarországon Balassi és sorstársai részére mindennapi, hétköznapi valósá-
g. Sokkal mindennapibb és hétköznapibb, mint ma. Evilági és túlvilági
lét között bármikor, véletlenül és gyakorta átléphető a határ. Isten és or-
szága átlátszik e földre, mindenkor jelenvaló lét.

Halálfélelem és Istenfélelem: a szavak egymásracsengenek. Az isten-
félő ember nem az Ószövetség keretei között gondolkozik, az istenadta
élet és az ördög műve halál felfogás elmosódik, helyébe az Isten hatalmi
eszközének tartott halál (és élet) lép. Természetszerűleg e halálfélelem a
hit legfőbb katalizátora. („Óh, szent Isten, mind éltünkben s mind holtunk
idején egyedül reményünk, / Te vagy éltünk, benned halunk, rajtad áll,
minékünk mikor légyen végünk”¹⁵) A predestináció teológiailag sokat
tárgyalt tételét az egyszerű hívő nem feltétlenül ismeri a maga bonyolult-
ságában, de átéli azáltal, hogy naponta tapasztalja: élete az Isten (földi ha-

¹³ Balassi Bálint Összes Művei II. (Szerk. Eckhardt Sándor) Bp., 1955. 35. (Tizen-
kettődik fü.)

¹⁴ Balassi: Óh, szent Isten...

¹⁵ Uo.

landó számára kiszámíthatatlan) kezében van. A „Mint szabadít az Krisztus az haláltúl” kérdésre Bornemisza az alábbi választ adja: „Ez háromképpen: fizetésével, hatalmával, újításával”.¹⁶ A fizetés: a kereszthalál, az értünk kiontott vér. A hatalom: Krisztus isteni ereje, amely „az halálnak általa elronta azt, az kinél az halálnak birodalma vala, az ördögöt”¹⁷ – idézi Szent Pált Bornemisza, mintegy megmagyarázva miképpen lesz az ördögi halálból krisztusi eszköz. Az újítás: e földön lelkileg, a kegyelem révén, a hit által, s majdan a föltámadással.¹⁸ Látható: a 16. századi felfogásban a kegyelemtan maga nem más, mint a haláltól-szabadítás mikéntjére adott válasz.

A predestináció és a szabad akarat kérdését a 16. században a molinisták igyekeztek összebékíteni, felfogásuk szerint a kegyelem a szabadságnak tett ajánlat, mely szabadság együttműködik az aktuális kegyelemmel. Ez a tipikus 16. század végi jezsuita álláspont.

A Balassi halála utáni kegyelemtani nézetek (jezsuiták kontra tomisták, Pázmány kegyelem-fogalma, Domingo Banez, Michael de Bay, Cornelius Jansen nézete stb.) semmiképpen sem tartoznak vizsgálatunk tárgykörébe, említésük csupán jelzi: e dogmatikai kérdés a katolikus egyházon belül is még nagyon sokáig nagyon sokféleképpen értelmezett.

Hogyan épül be a teológia (kivált a kegyelemtan) Balassi verseibe? Tekintsük először ciklusba szerkesztett világi verseit.

Szerelemteológia

Aenigma

Nem teológiai fogalom, de van teológiai jelentése. Minden értelmezés Szent Pálra (1 Kor. 13) megy vissza: „videmus nunc per speculum *in aenigmate*, tunc autem facie ad faciem” A 16. századi magyar fordítások az *in aenigmate* kifejezést az „egy mesében” (Sylvester János), „mesébe” (Bornemisza Péter) fordulattal adják vissza, azaz az *aenigma* magyar megfelelője, teológiai értelemben is, a *mese*. Teológiai jelentése: az a homály, az a nem tisztánlátás, amelybe a földi létben, a *visio beatifica* (részletezését ld. alább) előtti állapotban leledzünk. Ez a címe Balassi egy versének, amely a Balassa-kódex s egyben a szerelmi ciklus nyitóverse.

¹⁶ Bornemisza: Foliopostilla. CCCCLXX/B.

¹⁷ Uo. CCCCLXXI.

¹⁸ Uo.

Aenigma

egy horvát virágének nótájára

Jelentem versben mesémet,
De elrejttem értelmemet;
Kérem édes szeretőmet,
Fejtse meg nékem ezeket:

Minap én úton jártomban
Láték két hattyút egy tóban,
Hogy volna csendes úzásban
Együtt lassú ballagásban.

Gyakran egymásra tekintnek,
Kíról kitetszik szerelmek,
Egymáshoz való jó kedvek;
Hasonlók, mindketten szépek.

Hogy így együtt szerelmesen
Ők úsznának szép csendesen,
Azonközben nagy sebesen
Egy keselő csalárdképpen

Rájok menvén, az egyikét,
Körme között az szebbikét
Elkapá, foggatá szegént,
Mint szeretőt, kedve szerént.

Látván társa, bánatjában
Rív keserves kiáltásban,
Széllyel ballagván az tóban,
Nem tud, medgyen nagy bújában,

Mert látja társától váltát,
Látja maga özvegy voltát,
Bújában elszánta magát,
Óhajtja már csak halálát.

Ariosto *Orlando Furioso*ja (II. 38.)¹⁹ szolgálhatott ötletadóul, ha a vonatkozó részt nem csak az olasz szöveggel, hanem a 17. századi magyar fordítással vetjük össze, (a terminológia hasonlósága miatt) ez még nyilvánvalóbb: „Ez a lator ember-e? Pokolbeli ördög-e, vagy micsoda? Elég az, valamihelt meglátá az én kedves szeretőmet, mint sólyom az kis madarat, egy szemhunyasban üzi, fogja, viszi ez és kapá az én kis asszonyomat s kedve ellen elvivé, eszembe sem vettem jövetelét, hott már szeretóm oda fel kiált.”²⁰ Tehát népnyelvi az alapötlet, népnyelvi a vers, ám nem népnyelvi a cím-funkcióba került műfajmegjelölés: *aenigma*. (Érdemes lenne részletesebben is vizsgálni, hogy mi következik abból: Balassi nemzeti nyelvű költészetet művelt, miközben verseinek mintái többségükben nem a nemzeti nyelvű, hanem a neolatin költészet termékei, és miközben tudjuk: a népnyelvi és a neolatin költészet egészen más poétikát követett.) A korabeli poétikákban, de nem a népnyelvi, hanem a latin poétikákban jól ismert műfaj; találós kérdés, találós vers értelemben az ókortól használatos. Balassi aenigmája esetében legalábbis furcsa, hogy tipikusan latin (neolatin) nyelvű költészetbe tartozó művet magyarul ír, kortársai aenigmái, mint Hadrianus Juniusé (1511–1575) vagy John Owené (Iohannes Audoenus, 1564–1622) mindig latin nyelvűek. A magam részéről *a századból egyáltalán nem ismerek több népnyelvű aenigmát*. De van más furcsaság is: Balassi aenigmája nem, vagy legalábbis nem úgy aenigma, mint a kortársaké. Az emblémaköltészettel szoros rokonságot tartó aenigmák differentia specifikuma a megfejtés. Például Owen epigrammáinak hetedik könyvében (1606–1613) a 82. vers:

¹⁹ Tosto che'l ladro, o sia mortale, o sia
una de l'inferral anime orrende,
vede la bella e cara donna mia;
come falcon che per ferir discende,
cala e poggia in un atimo, e tra via
getta le mani, e lei smarrita prende.
Ancor non m'era accorto de l'assalto,
che de la donna io senti' il grido in alto.

A „falcon” a magyarban *keselővé* változik, hiszen a sólyom Balassinál is, kortársainál is nőmegszólító udvarló képek része: „*sólymom, én édes vad ráróm*” (Ötvenhetedik). A keselyű pedig saskeselyű értelemben veendő, azaz sas, s nem keselyű.

²⁰ ItK 1905. 166–173. Géber Antal közlése. (Állítólag Bethlen Miklós iratai közül került elő a fordítás.) A században az *Orlando Furiosonak* több mint másfélszáz kiadása volt, magyarországi magánkönyvtárakban (pl. Dernschwam-könyvtár) is többször felbukkant.

AENIGMA

Dic mihi quae in coelis extat vox* integra cuius
 In terris tantum syllaba prima patet?
 A megfejtés egy konkrét szó/fogalom: **Felicitas*.

Ugyanitt a 120. vers:

ALIQUID EX NIHIL. AENIGMA ARITHMETICUM

Adderis* unum nihilo, nihil inde creatur.
 Adde uni** nihilum, nascitur inde decas.
 A megfejtés hasonlóképpen konkrétum: *01, illetve **10.²¹

Balassi aenigmájának nincs megfejtése, egy adott szóval/fogalommal a rejtvény nem megválaszolható. Már csak azért sem, mert a vers szintjén: nincs is rejtvény. Teljesen világos, hogy az egymást szerető szerelmespár egyikét, a nőt, elragadja egy másik férfi, így az előbbi férfi egyedül marad, s efölötti bánatában halálát kívánja. Ez szintiszta allegória, *de nem homályos allegória*. Akkor miért/mitől aenigma?

Poétika helyett forduljunk a teológiához. Balassi aenigmája akképpen és csak akképpen aenigma, amiként ezt a fogalmat Szent Ágoston a Biblia értelmezése kapcsán használja. Idézzük a *De Trinitate* vonatkozó részét (9/15)²²: „Sed haec allegoria non est aenigma. Nam nisi multum tardis iste sensus in promptu est. (*De az allegória nem aenigma, nem homályos beszéd, hiszen az értelme csak a nagyon buták számára nem világos.*) Ebben az értelemben Balassi aenigmája allegória, *de nem aenigma*.) Aenigma est autem ut breuiter explicem obscura allegoria sicuti est: *Sangvisugae tres erant filiae, et quaecumque similia. Sed ubi allegoriam nominavit apostolus non in uerbis eam reperit sed in facto (Az enigma, röviden szólva, homályos allegória, mint pl. ez: a piócának három lánya volt (Péld 30, 15), vagy ehhez hasonlók. De amikor az apostol allegóriát alkalmaz, azt nem szavakkal fejezi ki, hanem tettekben mondja el.* Ebben az értelemben Balassi aenigmája aenigma: a megfejtés a tettekben elmondás, a ciklusban történtek.) cum ex duobus filiis Abrahae, uno de ancilla, altero de libera, quod non dictum sed etiam factum fuit duo testamenta intellegenda monstravit. Quod antequam exponeret obscurum fuit. (*Kimu-*

²¹ Vö. <http://eee.uci.edu/~papyri/owen/7lat.html>

²² Vö. http://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita_15_libro.htm

tatja, hogy Ábrahám két fián, akik közül az egyik rabszolganőtől, a másik szabad asszonytól született, két szövetséget kell érteni. Mielőtt ezt ki nem fejtette, addig homályos volt. A hatyúk-sólyom történet ugyanolyan világos mint a *Sangvisugae tres erant filiae* kijelentés: nem önmagában aenigma. De nem érthetjük mire vonatkozik, amíg a *tettekben kifejtést* – és nem egy szóban/fogalomban! – meg nem kapjuk. A megfejtésre felszólított ezért is a szerető, tehát a *ciklus egyik szereplője*, s nem – mint a latin versek esetében – az olvasó.) Proinde allegoria talis, quod est generale nomen, posset specialiter aenigma nominari.” (Ezért az ilyen allegóriát, amely valójában általános értelmű, úgy értelmezhetjük, mint sajátos aenigmát. Ilyen „generale nomen” értelemben sajátos aenigma Balassié.) Ez elmondottakból következik, hogy Balassinak – némileg sarkítva – aenigma című verse (a ciklusból kiragadva) nincs. Az így hívott vers ugyanis – mint vers, nem aenigma, hanem egyszerű allegória. Aenigmaként csak a ciklus kontextusában létezik, a ciklusban történetek teszik – a Szent Ágoston leírta módon – aenigmává. Ilyen értelemben beszél az aenigmáról Boccaccio is.²³

Egyébként mintha visszautalna rá a hatodik Célia-vers:

Óh, szerencsétlen nap, ki elragad és kap
attól, ki híven kedvelt!

Elkapá, foggatá szegént,
Mint szeretőt, kedve szerént.

Szerelmesétől vált, nem csuda, az halált
hogya fejére kéri,
Mert bújában halál orvosságot talál,
fájdalma végét éri,
De az szörnyű válás végtelen kínvallás,
szívét örökké sérti.

Mert látja társától váltát,
Látja maga özvegy voltát,
Bújában elszánta magát,
Óhajtja már csak halálát.

Az aenigma, mint teológiai előkép, mintegy megjósolja, előlegezi a szerelmi történet végkifejletét, a halála előtt legszebben éneklő hatyú énekének céltalanságát.

Újjászületés

Alapvető teológiai fogalom. A hívő Krisztus megváltása révén újjászületik, ez az egyén esetében a keresztség által valósul meg, amely mintegy lemossa az eredendő bűnt, és – idézzük Bornemisza Pétert – „Az ő (Jézus Krisztus) nevébe bűneit mindenkor megbocsátaná, és úgy megigazítaná, annakfölötte meg is szentelné szent lelke által, új eszet, új szívet,

²³ Vö. Cesare Vasoli: A humanizmus és a reneszánsz esztétikája. Bp., 1983. 16–17.

új kedvet, új erőt adván neki, hogy megérthesse, mi légyen az jó, az igaz, és élhessen kegyes, igaz, józan, istenes életben. Jóllehet az utána is az ő romlott természete izgatná őtet az ő gonosz kívánsága szerint minden nap sokféle bűnökre és az nyugodni sem hadná.”²⁴ Ilyen megújulás (emberre, és nem természeti képre vonatkoztatva) kétszer²⁵ fordul elő Balassinál, először rögtön az aenigmát követő versben, amikor is szeretője levelének hatására „törődelmes szíve” (kiemelések tőlem):

Régi betegségből mint támadott ember
újul rózsza szagátúl,
 Vagy mint az régi rab szabadságnak örül,
 elszaladván fogságbúl.

Ínségből immár mert engem ő kivett
 előbbi szerelmemnek,
 Bús voltát szívemnek *lengedező szele*
 elverte jó kedvének,
 Búszerező szerelem már nem árthat nekem,
 mert oltalma fejmemnek.

A megújulást és a szél motívumot Jézus kapcsolta össze (Jn 3,8). Balassi – szándékosan, szándéktalanul – őt követi. Mint Bornemisza írja: „Erről ímígy szóla Nikodémusnak: Ne csudáljad, hogy ezt mondom tened, szükség tinéktek *újonnan születni*. Az *szél*, hova akar, fú, és hallod az ő zugását, de nem tudod honnét jó és hová megyen. Ekképpen vagyon minden, aki lélektől született.”²⁶

Visio betifica

Alapvető teológiai fogalom. A már idézett páli helyen (videmus nunc per speculum in aenigmate, *tunc autem facie ad faciem*) alapszik. Jelentése a hívő üdvözülése, amely jelenti a rejtőzködő Isten lehető legközvetlenebb, arcról-arcra, színről-színre való azaz *személyes* megismerését, közvetkezésképpen a teljes tudás birtokbavételét (a kinyilatkoztatások homá-

²⁴ Bornemisza Péter: Folioposztilla. XXVI/A.

²⁵ Másodszor a motívum a Negyvenedik versben bukkan fel:
Szemed verőfénye mert lelkem gyötrelme,
 haraggal ha rám támad,
 De viszont *megújít*, sok búmban vidámít,
 ha szerelmesen fogad.

²⁶ Bornemisza Péter: Folioposztilla. CCCLXXV/A.

lyának eloszlását), az üdvözültté átlényegülést, amely Bornemisza szavaival azt jelenti, hogy: „... tökéletes eszesek, bölcsek, értelmesek, igazak, tiszták, szentek, tökéletes természetűek, épek, bú, bánat, betegség, bántás, fájdalom, siralom és ohajtás nélkül olyak leszünk, mint ő maga, hol Istent színről-színre meglátjuk és őhöz hasonlóak leszünk.”²⁷ A fogalom sokkal többet – személyesebbet és konkrétabbat – jelent annál, amely *a siralomvölgy evilági lét–boldog túlvilág* képzetéhez szükségeltetik, az ilyen típusú vallási képzeteken belül a platonikus vallásfelfogások²⁸, kivált a kereszténység egyik sajátja (de pl. a szufi misztika is ismeri). Képzetét az egyházatyák még eredendően világi szövegekre is rávetítették (Ámor és Psyché), a világi, szerelmi költészetbe Dante Beatrice iránt érzett és megverselt szerelmével került be²⁹, s rakódott rá idővel egy protestáns-polgári

²⁷ Uo. CCCXXXIII/A.

²⁸ A *visio beatifica* görög mitológiai előképéről ld. Kerényi Károly alapvető munkáját: Carl Kerényi (Translated by Ralph Manheim): *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*. SCHOCKEN BOOKS. New-York, 1977. (Számos egyéb kiadása is van.)

²⁹ Erről pl. Giorgio Petrocchi (1921-1989) Dante életrajzának XII. fejezetében (PRESENZA DELL' „INFERNO”) így ír: Il germe, l'abbiam già detto e più d'una volta, è nel proposito enunciato al termine della *Vita Nuova*, di dedicare alla vicenda dell'amore di Beatrice e della situazione morale del poeta dopo la morte della gentilissima una più degna sede letteraria, collegata alla "mirabile visione". Nel germe c'era appena l'idea di una "seconda" *Vita Nuova*, forse d'un poemetto allegorico, ma a poco a poco, nel mentre il poeta attende ad altre iniziative anche nel settore pratico, s'allarga, si consolida, si fissa in un grande poema che consentisse non già in un sogno terreno (cosa non impossibile, epperò inutile fantasticheria), ma nell'aldilà di una "mirabile visione" di incontrare di nuovo Beatrice, di riprendere il dialogo spirituale e amoroso interrotto dalla precoce dipartita di lei. Forse (e sottolineando questo "forse") in origine si dovè trattare soltanto **d'una visione paradisiaca, d'una visio beatifica** della donna beatificante. Ma la gran somma di esperienze umane fatte dal poeta sconsigliava soltanto un "trionfo" dell'Amore e della Eternità, dove non avrebbero potuto trovar posto, o allogarsi troppo di stretto, tutte quelle esperienze di vita reale: politica, morale, sociale, pubblica e privata, fiorentina e toscana, italiana ed europea. Prende corpo in luogo d'una visio paradisiaca una visio generale dello status animarum post mortem; così Dante non veniva meno al suo compito, ma lo integrava con una gran copia di fatti e personaggi che difficilmente erano collegabili alla vicenda della loda di Beatrice, e s'immergeva nella realtà contemporanea, non in quella sempre più remota del 1290. Ld. http://www.liberliber.it/biblioteca/p/petrocchi/vita_di_dante/html/cap_12.htm

értelmezés.³⁰ Szent Tamás, Eckhardt mester, az 1300-as évek párizsi egyeteme tett a legtöbbet népszerűsítéséért, a 14. században alakítják a tant úgy (*Geraldus Othonis*, XXII. János pápa), hogy az utolsó ítélet előtt még a szenteknek sem adathat meg a maga teljességében a visio beatifica. A szent tamási definíció szerint: „... desiderium naturale in *visionem beatificam*” – innen a terminus.

Balassi Ötödik versében a szerelmi üdvöt a visio beatificaval azonosítja:

Mint az idvösség semmi nem egyéb
 az Isten színének látásánál,
 Én boldogságom is csak abban áll,
 ha szerelmét látom igazsággal,

Ezt már Eckhardt Sándor, majd Komlovszki Tibor is észrevette, s az utóbbi így kommentálta: „Eckhardt kimutatta, hogy ezek a sorok Bornemiszára vezethetők vissza: »Köztudomású, hogy a hasonlat első része általános keresztény hittétel és a római egyház sem tanítja másképp. De Bálint – írja Eckhardt –, a hittant Bornemiszától tanulta és Balassiék papjának prédikációiban szinte szóról szóra megtaláljuk Balassi definícióját. (...)« Az ún. »boldogító látás« teológiai fogalma Petrarcanál is megtalálható, a Canzoniere 191. versében (Si come eterne vita e veder Dio): Mint öröklét, Istent láttatva égben, / több vágyat nem szül, tilt is vágyini többre, / látásod, Úrnóm, úgy lett lelkem üdve (Szabó Dénes fordítása). Nyilvánvaló: Petrarca inspirációjáról nem beszélhetünk, mert Bornemiszra hatása annyira kézenfekvő, szövegközeli.”³¹ Véleményünk szerint itt éppen hogy a „szövegátadás” teljesen lényegtelen. Nem az a fontos, hogy Balassi Bornemiszától vagy mástól veszi-e át a képet (az ugyanis olyannyira közhely és olyannyira használatos a 16. századi Magyarországon, hogy kb. annyi a jelentősége, mint hogy Balassi kitől tanult meg olvasni), hanem az, hogy *szerelmi költészetében alkalmazza* – mint a Komlovszki által hozott példában Petrarca –, erre Balassi nem találhatott példát sem Bornemiszánál, sem más magyar kortársánál.

³⁰ Vö. Ernst Bloch: *Das Faustmotiv in der Phänomenologie des Geistes*. Hegel-Studien, vol. 1. Bonn, 1961. 160. „Statt der Danteschen Visio beatifica am Ende erscheint das neuere protestantische Streben, die Vita actica, erscheint die neuere protestantisch-bürgerliche Commedia humana statt der ständisch-festen Commedia divina; erscheint eine im tätigen Wandel sich wechselnd aufschlagende Welt statt vorgeordnetem Gang und Schauplatz.”

³¹ Komlovszki: i. m. 32–33.

Ebben a versében a *visio beatifica* még elérendő cél, a *Negyedik Célia* versben, a „videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem” tanításának megfelelően, már e földön maga az elérhetetlenség.

Mielőtt e szakaszt idéznénk, két megjegyzés. Az egyik: minden poétikák alapvető kérdésére, arra, hogy mi poézis, Boccaccio teologizált választ ad, emígyen: „... a költészet egy képesség, amely Isten kebeléből veszi eredetét és hatásából nyeri nevét. (...) Azt fogják mondani talán [mármint egyes tudatlan verselők, K.P.] (...), hogy amit használnak, ahhoz csak retorikára van szükség, amit én részben nem tagadok. Megvanak ugyanis rész szerint a retorikában is, azonban a fikció beburkolásánál semmi szerepe a retorikának, merő költészet minden, ami így, *fátyol alatt* és válogatott módon van kifejezve.”³² *Fátyol alatt, mint a mesében, in aenigmate*: ugyanaz. A „csak retorika” szükséges a költészethez gyakorlatát még a 17. századi magyarországi poétikák is képviselik, ám ezek latin nyelvű, a latin költészet szabályait megfogalmazni kísérő poétikák.³³ A másik: Aquinói Szent Tamás arra keres választ, hogy alkalmazhat-e a Szentírás metaforákat³⁴. Igen, érvel, s mindeközben [Pseudo] Dionysius *Caelestis hierarchia*jának első fejezetére hivatkozik, amely szerint: „Az isteni fény sugara számunkra csak különféle *szent fátylakon* keresztül ragyoghat.”³⁵

Az abszolút (isteni) igazsággal, szépséggel a csupán érzékelhető képet (Szent Tamás: „*figuras sensibiles*”) befogadni képes ember közvetlenül nem szembesülhet, mivel azt föl nem foghatja, csak *a fátylon átsejlt*, a visszfényt. Ez alakítja Balassi költői képét: a *visio beatifica*, a nőben való üdvözülés értelmében is, itt a földön lehetetlen. A legszebb csak átlátszik e földre:

³² Boccaccio: *Genealogiis deorum gentilium libri*. Liber decimus quartus. Cap. VII. 701. A szempontunkból legfontosabb rész: „Habet enim suas inventiones rethorica, verum apud integumenta fictionum nulle sunt rethorice partes; mera poesis est, quicquid *sub velamento* componitur et exponitur exquisite.”

³³ A 16–17. századi magyarországi poétikákról, jellegükről ld. Bán Imre: *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVIII. században*. Bp., 1971, és kivált Bartók István: „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk” – Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között. Bp., 1998.

³⁴ A *Summa Theologiae* első részének kilencedik szakaszában.

³⁵ Aquinói Szent Tamás: *A teológia foglalatja*. (Első rész.) Fordította és jegyzetelte: Tudós-Takács János. Bp., 1994. 52–53. „Impossibile est nobis aliter lucere divinum ratium, nisi *varietate sacrorum velaminum circumvelatum*.” A középkorból természetesen még számos platonikus szépség-megfogalmazást lehetne idézni, kivált a skolasztikusoktól.

Mint nap szép homállyal *fejér felhő által*
verőfényét terjeszti,
Oly gyenge világgal³⁶ *vékony fátyol által*
haja színét ereszti
Célia befedvén, s mellyén tündökölvén
drága gyémánt kereszti.

Ez más, nagyon más, mint a „csillagok közt telihold mely fényes” egyszerűbb fényszimbolikája.

Ne tekintsük véletlennek a Dante-Petrarca-Boccaccio párhuzamokat: e tájakon kereshetjük Balassi költészetének forrásvidékét.

Teológiai nézetkülönbség mester és tanítvány között

Hogy Balassi Bornemisától tanulta a teológiát, az bizonyos, – igaza van Eckhardtnak. Az is közismert, hogy Balassi idővel másképpen gondolkodott, mint lutheránus mestere: a *Beteg lelkeknek való füves kertecské* úrvacsora-felfogása a helvét irányt követi, s az 1586-os katolizálás ténye is vitathatatlan. Ugyanakkor Balassi verseiben nyoma sincs a hitviták fő téziseinek,³⁷ mind istenes verseiben, mind szerelem-teológiájában az általános keresztény képzeteket használja, ezek lutheránus, helvét irányt követő vagy katolikus hívő által egyaránt elfogadottak, elfogadhatóak. Tehát nem felekezeti különbségre, hanem *az adott koordinátarendszeren belüli másképpen gondolkozásra* szeretnék példával szolgálni. Bornemiszta így ír 1584-ben megjelent Folioposztillájában:

„... mikor ereszti pedig az ő híveire (mármint a vétkeket, a bűnt – K.P.), jó végre míeli, hogy az által esmerhessék meg az ő bűnös voltokat, és *hova több bűnben esnek, annyival inkább kitetszik az ő irgalmasságának nagy volta*, és az ő szent fiának drága érdeme (...) Mondok, így ne csélcspaj magadnak.”

Nos, Balassi pontosan így csélcspaj magának a *Harmincharmadik* versben (amely 1583-1584 táján íródhatott):

Irgalmasságod is annál inkább kitetszik,
Azmennél több vétke néki megengedtetik,
Inkább kegyelmedben, mint büntetésedben
te irgalmad tündöklök.

³⁶ Értsd: világossággal, fénnel.

³⁷ Valószínűleg erre gondol Horváth Iván, amikor – terminológiaiailag szerintem helytelenül – Balassit szuprakonfesszionálisnak minősíti. Horváth: i. m. 206.

Szerelmi érvrendszerében is emígy, a *Huszonegyedik* versben:

De te, én elmémnek azelőtt szerelmes
s kegyes tömlőctartója,
Mit engedhetnél meg, ha ellened való
vétkem nékem nem volna?

E vakmerően bízó furfang, eme „csélcsapság” Balassi jogi érveléseiben is tettenérhető.

Fogadalom

Isten fogadalmáról – mint a kegyelemteológia alapvető teológiai fogalmáról – már volt szó. A 16. századi Magyarországon ezt a fogadalmat a „fogadás” összes hétköznapi kellékével, teljességgel konkrétan képzeltek el. Bornemisza szerint: „(...) az Krisztusban valamint magát Isten kötelezte, azmint ugyan esküvéssel is kötelezte”³⁸; „(...) Istenünket készírtjük pecsétével e fogadásra (...)”, illetve: „(...) mintha kezet csaptunk volna az kerősztség fölött övele (...)”³⁹.

Balassi egész fogadalmi rendszert épít ki ciklusában. Az első részben az ő – szeretőjének tett – hűség-fogadalmáról tudósít többször is:

„Azért kérlek, a te szerelmedért / És énnékem *béadott kezédért*, / Mi együtt-éltünkért, // Hogy amiket nékem *te fogadtál*, / Bételjesíts és meg ne változzál, / Szerelmedben megállj! – figyelmezteti a hölgy (Tizenhatodik). Továbbá: „Gondolj *miközöttünk való kötelezést*, / Ne szerezzen senki *miközöttünk eszvést*, / Mert bánja az Isten *fogadás szegését*” (Vigésimum quartum); „*Fogadásomat* gondolja, hogy megbántam”⁴⁰.

A be nem váltott fogadalom: vétek, bűn. A második részben ezért, be nem tartott fogadalmáért, hűtlenségéért, házasságáért mint legfőbb vétkéért kell vezekelnie. Itt már a hangsúly Vénusnak Cupidó által tett fogadalmán van: töredelmes bűnbánat, megfelelő vezeklés esetén a költő megkapja a „nagy jó”-t, Juliát. „(...) *emlékezteti cupidót arra, amit venus őáltala fogadott* néki, ha feleségétől békével elválik (...)” – olvasható a *Harminchetedik* vers argumentumában. Hasonlóan a következő (*Harmincnyolcadik*) versben: „Vajha ez az volna, kit *Venus fogada fia által énnékem*, / Hogy kezembe adna, ha ő szolgálója szabadulna ígyében”. Az *Ötvenkettődik*ben már „morog cupidóra, hogy csak ígérte, s nem adja meg Juliát”:

³⁸ Bornemisza: Folioosztilla. C/B.

³⁹ Uo. CCLXV/B.

⁴⁰ Huszonhetedik vers.

Ez-é a fogadás, kit *anyád szavával*
Hitedre fogadván énnékem te mondál?

Cupidó válasza:

Hertelen akarnál ily nagy jóhoz jutni,
Kíért sok kínt kell még vallani, fáradni,
Nagy jót könnyen anyám nem szokott osztani.

De kérdlek, gyümölcsöt vallyon mely fa hozott,
Minekelőtte még meg nem virágzott?
Bolond, nem tudod-é, hogy tűrés ad hasznot?

De ne kételkedjél, bizony tiéd léssen,
Noha most így próbál, de ismét bévészen,
Julia tégedet meg bódoggá téssen.

Cupido kevesli a szenvedést s tűrésre int. Mintha a *Beteg lelkeknek való füves kertecske* „Miképpen bíztassa ember magát az üldözésnek vagy kénnek idejében” fejezetéből olvasná szentenciát a költő fejére: „gondold meg viszontag, hogy ez kevés ideiglen való tűrésedet és kínodat fogja örökkévaló öröm és dicsőség követni”.

A fogadalom logikája szerint Vénus az atyaisten, Jézus pedig Cupido szerepébe kerül.

A következő fogadalom ismét a költőtől származik: most már haláláig csak Istent fogja dicsérni.

A 27. psalmus fordításában írja: „Kíért én megállom nagy fogadásom, s ötlet holtig dicsérem”. A Balassa-kódex Hatvanegyedik énekét követő bejegyzés mintha erről a „nagy fogadás”-ról tudósítana, arról, hogy ezután már csak istent dicséri verseiben: „Még vadnak ennéhány Istenhez való énekek, kiket a psalmusokból is, magátúl is szerzett, ki mindenestül is tíz, azok más könyvben vadnak, nem is adja azokat ki, meddig több psalmust nem fordít meg azokhoz. Azért e világi éneket a Jephthes históriájátúl elválva, ki még nem kész” a másoló tollában maradtak (?) nagy valószínűséggel így egészíthetők ki: „többet nem szerez.”⁴¹ Érvelésünket gyöngíti, hogy a fogadásról a 27. zsoltár eredeti szövegében is szó van.

⁴¹ Ezt a kutatás eddig is így gondolta.

Fogadott fiú

Krisztus megváltása révén mindnyájan Isten fogadott fiai lettünk. Bornemisza megfogalmazásai szerint: „ő (az Isten) ily fogadást tevén: hogy mint édesatya úgy viseli gondunkat szent fiáért. (...)”⁴²; „Régen és még most is az Istent nem mertük volna atyai névvel nevezni, ha az Krisztusban való atyafiúságunk nem bátorított volna, de magát úgy jelenté minekünk, hogy öneki egyetlen egy szülötte a Krisztus, az mi fejünk, s az által mi *is fogadott fiak* vagyunk.”⁴³; „(...) nagy drága szóval jelenti meg Szent János: lássátok minemű szeretet adott nekünk az atya, hogy Istennek fiainak hivattassunk. Szerető fiacskáim, most Istennek fiai vagyunk (...)”⁴⁴.

A szerelemteológiában ennek a képzetnek a megfelelőjeként a költő *Vénus fogadott fia*. A *hetedek* vers szerint:

Mondják jövendölők bizonnal énnékem,
Hogy születésemben Venus megkért éngem
Arra, hogy csak magának szolgáltasson vélem.

Olyha, mintha hinném enmagam is ez szót,
Mert látom, hogy Venus kíván nékem sok jót,
Szerelmimben mert gyakran hoz énnékem hasznót.

Reám eleitől fogva gondot viselt,
Mint fogadott fiát, erkölcsemben kedvelt,
Látván természetemet, jól magához nevelt.

Az eddigiek alapján kijelenthető: Balassi szerelmi ciklusának *egyik* szervező vezérelve a teológia. Az aenigma előkép után az első Harminchárom vers, az „Ószövetség” előlegezi a kiválasztottságot (Anna szerelmét) és a judási nagy bűnt (a hűtlenséget, a házasságot, Anna elárulását). A második részben, az „Újszövetség”-ben bekövetkezik – nem a megváltás, hanem – a megváltás ígérete, a fogadalom, de az Isten szerepébe került Vénus nem üdvözíti a költőt. Az ő fogadalma nem érvényes, nem is lehet az, hiszen a megváltás ára Jézus kiontott vére: s itt hiányzik a méltó áldozat. A szerelemteológia a szélsőséges predestináció talaján áll, a szerelemistennő kényúrnő, aki az érdemtől teljességgel függetlenül emelhet

⁴² Bornemisza: Folioposztilla. CCLXV/B.

⁴³ Uo. CCLXVI.

⁴⁴ Uo. CCLXXV/B.

mennybe vagy taszíthat pokolba. Miképpen a református szemléletet versbe öntő Miskolci Csulyak István jellemzi istenét:⁴⁵

Én vagyok az Isten	kinek másom nincsen
mit akarok megleszen,	
Egyet ha felveszek	mást az porban vetek,
mint akarom úgy leszen	
Miért cselekedgyem	azért bizony tőlem
senki számot nem veszen.	

Nem csupán a siker/sikertelenség előre eldöntött, de a szerelem tárgya is maga az eleve elrendeltség:

Mint hatalmasnál nincs személyválogatás,
Így szerelemnél is nincs semmi választás,
Kinek-kinek az övé helyett nem kell más,
Béka lévén, fogolynak tetszik a kedves társ.⁴⁶

A szerelem: az istenszerelem gyönyörűsége és bűnös *pendant*-ja, „tekinet nélkül való (...), midőn házastársok kérdené tőlek, mi volna, azt felelték, hogy semmi nem egyéb, hanem ők sem az Istent, sem az lelkeket, sem gyermekeket, sem életeket, sem tisztességeket, sem nemzeteket, sem hírt, sem embert nem tekinthetnek az ő szerelmekben, hanem mindezeket hátrahagyván, az ő szeretőjüket *kell* szeretniük. Meg is halni penig ki kész lett volna szeretőjéért, tudok mind férfiat s mind asszont, úgy penig, hogy ingyen nem más miatt, hanem maga keze miatt; sem egyébért, hanem csak az szerelemnek szeretőjéhez való megbizonyításáért kellett volna lelkeknek ez világból kárhoyzattal kimúluiok, ha az Isten meg nem ótta s tartotta volna őket *csudaképpen*.”⁴⁷ (A *csudaképpen* Balassi szótárában a kegyelem állandó határozója.)

„A nő Isten szerepébe kerül” szoktuk volt mondani a trubadúr-költészet kép-mintáit követő Balassi-versekre. Finomítsuk ezt: legfeljebb olyan, mintha Isten lenne. Legfeljebb, néha, szent. De nem isten. A képek szintjén, túlozva, meglehet. De Isten nem legyőzhető. A nő igen. Hol Julia-Anna, hol Célia, hol más nyer. E szerelmi harcban, mert Balassi számára a szerelem is harc, néha ő győz. Végző soron persze legyőzetik: ám nem a nevesített hölgyek, maga a Szerelem, a szerelemisten, Vénus győzi

⁴⁵ RMKT 17/2, 67.

⁴⁶ Harmincadik vers.

⁴⁷ Szép Magyar Komédia, prológus.

le. S pontosan fogalmazva ez sem győzelem, hanem magának az isteni eleve elrendeltségnek a beteljesülése.

A szerelemteológia és teológia hasonlósága teszi hallatlanul nagygyá a különbséget: Venus beváltatlan ígérete a szentségtörés erejével hasonlítatik össze az Atyaisten Krisztus által tett fogadalmával, a végtelen isteni kegyelemmel, jóssággal, a krisztusi megváltással. Balassi szerelemistene kényúr(nő), de istene nem kényúr. Hogyan tanítja Bornemisza? „Nem csak leszállanunk kell az Krisztussal, hanem együtt véle fel is kell mennünk, mind szívünkkel, mind szánkkal, mind tagjainkkal. Szívünkkel akkor megyünk fel az Krisztussal: mikor leszállott és megkeseredett szív miatt kétségbe nem esünk, hanem lelkünket felemelvén az ő érdemére, bizzunk őbenne, őtet nagyinak, hatalmasnak és erősnek böcsüljük, mind érdemébe, mind méltóságába, mind szövényébe, mind uralkodásába. És csak egyedül őbenne bízunk, mind bűn, mind ördög, mind halál, mind pokol, mind ez világ gyűlölsége ellen, az Isten ígéjének tanyítása szerint.”⁴⁸
Ezt az ascensiot valósítják meg az istenes versek.

Teológia

Konszenzus alapján mintegy 20 „istenes” Balassi-versről beszélhetünk, ezek közül három (*Áldj meg minket, Bocsásd meg Úristen, Pusztában zsidókat*) beépül a világi versek ciklusába, következésképpen 1589-ben vagy korábban íródott. (*A Bocsásd meg Úristen* két változata akár két külön versnek is tekinthető.⁴⁹) A fennmaradó 17 versből 10 – ha hiszünk a Balassa-kódex másolója bejegyzésének – már ugyancsak elkészült 1589-re, ezek a „Más könyvben” lévő énekek. Tehát 5 év alatt, 1589 végétől 1594 májusáig Balassi mindössze hét istenes verset írt, vagy legalábbis ennyi maradt fent. Ennek a gondolatmenetnek ugyan számos hibája lehet – ezt most ne firtassuk – ám legalább annyi kétségtelen belőle, hogy a korai, az 1588-89 táján írt/átírt és a későbbi istenes versek megkülönböztetése nem jogtalan. A teljesség igénye nélkül mindegyik csoportból néhány példát ragadunk ki.

Jól elkülöníthetők a Bornemisza hittanóráit és a *Füves kertecske* gondolatait visszhangzó ifjúkori versek azoktól, amelyeket a szigorú és teológiai igen jólképzett Bornemisza valószínűleg kárhoztatott volna, hiszen bennük az ember már-már egyenrangú társa Istennek (szünnergizmus:

⁴⁸ Bornemisza: Folioosztilla. CCCXXXVI/B.

⁴⁹ Így jár el az internetes kritikái kiadás (Horváth Iván–Tóth Tünde). Vö. <http://magyar-irodalom.elte.hu/gepesk/bbom/itart.htm>

Isten és ember bármely területen való egyenrangúsága, leginkább a protestánsok által kárhoztatott bűn).

Korai versei közé tartozik⁵⁰ a *Bizonnyal esmérem rajtam nagy haragod* kezdetű, Balassi Bálint akrosztichonú. A 38./2-4 zsoltár gondolatmenetét követi, ám Bornemisza-féle hangszerelésben. Néhány motívum-párhuzammal illusztrálva a szoros kötődést:⁵¹ tagaimot / Bűneimért nékem igen ostorozod. // *bűnösök vagyunk, (...) ki miatt mégis ostoroztatunk; vitt ördög az bűnben // rajtunk az ördög; Soksága bűnömnek retteget engemet, // bűnösök vagyunk, az is retteget bennünket; Senki nincsen, Uram, ki bűn nélkül éljen, / Mert még az igaz is hétszer ő napjában / Béésik az bűnben, / De szent lelked az, ki ismét felemeljen. // De az mi urunk Jézus Krisztus ígérte, az mi bűnünk bocsánatját, hetvenhétszer is egy napra, et (sic!) ajánlotta magát és az ő szent atyját és az ő szent lelkét sokképpen mi nekünk, ő velünk lévén, ki árthatna nekünk?*

Ez a vers is a segítő kegyelemért kérleli Istent, a gondolatmenet érdekessége, hogy csak részben mondja fel a szokásos leckét. Eredendő bűn („anyámnak méhében bűnben fogantattam”), a keresztség szentsége révén annak megbocsátása („Kiből noha tőled kimosogattattam”), ismét (immár a saját véték jogán) bűnössé válás, e bűnbeesett helyzetben Isten kegyelmének kérése. Eddig szokványos. Most kellene következnie a Krisztus véérére való hivatkozásnak, az Isten ígéretere („fogadására”) utalásnak, amelyek mintegy indokolják a kegyelmet. De – szemben Balassi néhány más versének gondolatmenetével – nem ez következik. Hanem: „Senki nincsen Uram, ki bűn nélkül éljen, / Mert még az igaz is hétszer ő napjában / Béésik az bűnben / De szent lelked az, ki ismét felemeljen.” A Szentlélek kegyelemhozó szerepe mintegy evidencia, mondhatni, Balassi pneumatológia-tana, akárcsak mesteréé. Ebben a versben kevésbé kötődik a krisztológiához, korabeli koordináták szerint leginkább melanchtonianus.

„Tanúságra szerzé ez verseket öszve” – olvashatjuk az utolsó versszakban, s valóban, a hívők tanúságára íródott tézis-vers, s mint ilyen, az

⁵⁰ Legalábbis a kritikai kiadás szerint. Vö. Eckhardt Sándor: Balassi Összes Művei I. Bp., 1951. 37. A kronologikus sorrendbe helyezni szándékozott versek közül ez az ötödik. Az akadémiai irodalomtörténet is így vélekedik. Vitatja ezt a nézetet Komlószi (i. m. 27.): „A vers azonban nemigen sorolható a korai szövegek közé, pusztán képeinek jellege is a későbbi keletkezésre utal”. Érvei megfontolandók, ám ha a vers a vázolt átirat nyomán nyerte el végső formáját, inkább támogatják mintsem cáfolják tézisünket.

⁵¹ Az idézet első része Balassi verse, a második, a kurzív, Bornemisza Foliopostillájának XIII. lapjáról.

egyetlen Balassi életművében. Egykori tanára bizonyosan szívesen olvassatta. *Balassi viszont nem vette be istenes versgyűjteményébe.*⁵²

A Szentháromság-himnusz három verse a nyomtatott kiadásokban (mind az ún. rendezetlen, mind az ún. rendezett kiadásokban) egy csoportban hagyományozódik. Ám az is nyilvánvaló, hogy a versek más-más időpontban íródtak, s csak utólag szerkesztődtek egységbe. Ekkor, a ciklussá szervezés során, a szakirodalommal egyetértve, valószínűleg 1589 tájt alakíthatta Balassi verseit úgy, hogy a három himnusz sorainak száma – mint ezt Horváth Iván megfigyelte⁵³ – éppen 99 legyen. Az átalakítás legfeltűnőbb az első himnusznál. Ez eredetileg a 4. zsoltár parafrázisa lehetett, a zsoltár párhuzamos helyei alapján az alábbi, hibátlan értelmű szöveggel:

Balassi 4. zsoltár parafrázisa

Ments és vezess ki, Uram, az sok vészből,
Viselj gondot rólam, te árvád felől,
Ne szakadjak el tőled, Istenemtől,
Segélj, kiáltok csak hozzád egyedül!

Reméltelen mindeneknél életem,
Látván vesztet, örül sok ellenségem,
Csóválván fejeket, csúfolnak éngem,
Barátim is mind idegenek tőlem.

De mind ennyi sok háborúimban is
Érzi lelkem, hogy reménség kívül is,
Csudaképpen még kimentesz végre is,
Noha nem látom most egy csepp módját is.

Terjeszd ki hát fényes orcád világát,
Száraszd azzal szemeim nedves voltát,
Mert csak te fényed siralmat száraszthat,
Búból menthet, jóra mindent fordíthat.

A 4. zsoltár szövege a Vulgata alapján

cum invocarem exaudivit me Deus iustitiae
meae in tribulatione dilatasti mihi miserere
mei et exaudi orationem meam

3. filii hominum usquequo gravi corde ut
quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium
diapsalma

4. et scitote quoniam mirificavit Dominus
sanctum suum Dominus exaudiet me cum
clamavero ad eum **5.** irascimini et nolite
peccare quae dicitis in cordibus vestris in
cubilibus vestris conpungimini diapsalma

6. sacrificate sacrificium iustitiae et sperate
in Domino multi dicunt quis ostendet nobis
bona

7. signatum est super nos lumen vultus tui
Domine dedisti laetitiam in corde meo

8. a fructu frumenti et vini et olei sui multiplicati sunt **9.** in pace in id ipsum dormiam
et requiescam

10. quoniam tu Domine singulariter in spe
constituisti me

A kezdőkép az Atyaistent legfontosabb jellemzőjével, azzal, hogy ő a *teremtő*, szólítja meg. Már itt, az első versszakban előfordul az önjellemező *veszett (=elveszett)*, amely azután még háromszor ismétlődik a versben (s egyszer sem fordul elő a zsoltárparafrázisban). Ezt a melléknévi igene-

⁵² Itt nincs terünk e tétel részletes filológiai bizonyítására. Mind a mérvadónak tekintett Kőszeghy–Szabó féle kiadás, mind az interneten publikált Horváth Iván–Tóth Tünde féle kritikai igényű kiadás „gyűjteményen kívüli” versnek tekinti.

⁵³ Horváth: i. m. 72.

vet Balassi csak a ciklus második részében (43: veszett fejem; 54: én veszett; 55: veszett nyavalyás fejem; 56: ily veszett) és a *Szép magyar komédiában* használja.

Az 1588-89 tájt keletkezett⁵⁴ második himnusz *nem* Jézus elsődleges tulajdonságát (megváltó) hangsúlyozza. Természetesen a Krisztus vi-téze, a *miles Christi* felfogás ellen teológiailag semmilyen kifogás sem tehető, ám egy konvencionális Szentháromság-értelmezés mindenképpen a Teremtő-Megváltó-Kegyelemhozó hármasságot verselné meg.

Az első és a második himnusz „csodaképpen” fordulata bizonyítja: az isteni segítség nem automatizmus, a *gratia creata* avagy a *gratia actualis* maga a *csoda*. A trentói zsinat 7. fejezete a megigazulást Isten részéről *bűnbocsánatként*, az ember részéről *megszentelődésként*, *belső megújulásként* értelmezi. Bornemisza szerint is⁵⁵: „De az lelki születés szerez: Előszer bűn bocsánatját. (...) Az kik újonnan születnek, azok mehetnek Istennek országába. De ez újonnan születésünkről eszünkbe vagyuk ezt, hogy az megújulás most nem tökéletesen lesz, hanem csak rész szerint kezdetik. (...) És noha *meg is újulunk és Istennek lelkének templomává lesziünk*, mindazáltal megmarad benünk az eredendő bűnnek is gyökere, az romlott természet. (...) Azért un-talan szükség az hiveknek kérniek, Bocsásd meg az mi bűneinket (...)”. Balassi ebben a szellemben és ugyanezekkel a teológiailag kötött formákkal szól Istenéhez a harmadik himnuszban: „Könyörgök tenéked, hogy *szentelj meg engem, / Tulajdon templomod* hogy lehessen lelkem, / Szeplő nélkül *tiszta legyen én életem, / Lakozzál Te bennem!*”

Ebben a *kegyelem* segít, ellenszolgáltatás nélkül, „*ingyen*”. Ez az egyik legfontosabb páli fogalom, idéztük már ezzel kapcsolatban Szent Pál Rómaiakhoz írt (3. 22–23) levelét. Jól értsük: ez nem azt jelenti, hogy Isten nem vár tiszta életet, ám ez nem lehet elégséges ellenszolgáltatás, – az isteni kegyelem gratis volta kizárja. A bűnös is – megbánva bűneit – a kegyelem révén üdvözülhet, ám a legjobb ember sem juthat csak önnön érdemei révén a mennyországba. A Szentlélek-himnusz egyébként *némileg szemben áll a lutheri felfogással*, mint már mondtuk, Balassi a Petrus Lombardusra visszavezethető, elég általánosan elterjedt Szentlélek egyenlő szeretet azonosítást fogadja el, míg Luther éppenhogy nem ezt hirdette, szerinte a Szentlélek személyes partner, aki a hitet adja, s aki csak hitben fogadható be (az „extra me” átváltozása „pro me”-vé).

⁵⁴ Az akadémiai irodalomtörténet 1588–89-re datálja (i. m. 463), Eckhardt 1588 elejére (BÖM I., 211).

⁵⁵ Bornemisza: Folio-postilla. CCCLXXV/A.

A Szentháromság-himnuszokban Balassi *nem* teológiai tételt, hanem meghatározott élet- (vagy fikciós) helyzetet verselt meg: a költő „veszett” (elveszett) ugyan, szégyen is fenyegeti, ám az Atyaisten, Jézus és a Szentlélek segítségével egyrészt a vitézség (s a vele járó jó hír s név), másrészt a szűz (következésképp itt nem Juliáról, s nem is Krisztináról van szó) feleségül vétele révén megmenekedhet. A „Hadd vehessek búcsút immár bánatimtúl, / Légyek víg ezentúl!” fordulat/kérés számos további istenes vers fő jellemzője. Zsoltáros hangon folytatja a himnuszok gondolatmenetét a *Nincs már hová lennem, kegyelmes Istenem*: sanyarú helyzet – fordulat (megszentelődés, újjászületés) – ezért „dicsérhessen lelkem”, egy nem lényegtelen különbséggel: a kivezető út itt már csak a vitézségen, a jó híren-néven keresztül vezet, szó sincs immár szűzről, házasságról. Míg a harmadik Szentháromság-himnuszban „Áldj meg (...) igaz szerelemmel,” addig ebben a versben: „Áldj meg vitézséggel”.

A Dávid szerepében lévő Balassi gyakorta kiszól a zsoltárokból. A Buchanan alapján készült 27. zsoltár nála újszövetségi, kegyelemteológiai fogalmakkal bővül. „Rám dühödt szájokból kivőn ő markokból, rajtam mert *ingyen* könyörüle” – olvasható az első versszak utolsó sorában. „Tőle ezelőtt is ez egyet, s most is kértem, hogy ránézhessek” – utal a második versszakban a (Bornemisza által is oly kedvelt) visio beatificára. Buchanan „*exemptus malis*”-ából pedig *Sátán* lesz, Bornemisza ördög-hite nagyban hathatott a tanítványra. Arról sincsen szó a latinban, hogy Isten „nagy csudálatosképpen” mentené meg az énekszerzőt, ez a fordulat, akárcsak az első Szentháromság-himnuszban („*Csudaképpen* még kimentesz”) az isteni kegyelemre utal, amely maga a csoda. Az 54. psalmust Theodorus Beza parafrázisából fordítja Balassi. A „Dicsérlek énekekkel” fordulat csak a magyar szövegben (és persze számos zsoltárban) szerepel. A szintén Béza parafrázisából készült 42. zsoltárt személyes utalás – „Azki járt életem vesztére s kárára, / Szégyenvallására” – egyéníti, ez nagyon más, mint a latin általános „ellenségek, rosszakarók”-képe.

A „Segélj meg engemet, én édes Istenem!” kezdetű ének Balassi önálló verse, legalábbis eddig nem került elő mintája. Az önálló megfogalmazást mutatja az önjellemző „veszett” felbukkanása, továbbá a kegyelemtani képek, az isten fogadása, a „mi hasznod lenne” kérdés, s kivált a kételkedő hit megfogalmazása: „Sok nyavalya miatt apadott hitemet / Most többíts meg bennem, segélvén fejemet”.

Mint egy nagy bárkában, vedd bé azért szegént
Jó áldomásodban **fogadásod szerént,**
Hogy az **kétség** miatt el ne hágyjon megént
Téged, szentséges fént!

Kiből, Uram, néked de mi hasznod lenne,
Ha a **kétség** miatt ő Pokolra menne?
Lám, már megváltottad, hogy ne égne benne,
Sőt jót érdemlene.

Jézus tanítását Bornemisza így tolmácsolja: „ha elhitted azt, hogy én segíthetlek minden lehetséges annak, az ki hiszen.” Balassi és a bibliabeli ember ugyanazt mondja: „Hiszem, Uram, de segíts, hogy hihessek!”⁵⁶

A kegyelemteológia, mondtuk már, bármely keresztény felekezet számára lényegileg azonos volt. Az a terület, ahol a hívő leginkább kerülhetett személyes kapcsolatba istenével, következésképpen a korabeli lírai vallásos versek, a könyörgések, vagy akár a személyes hitről írott kegyességi iratok ezen alapszanak, sőt – láttuk – még a zsoltárparafrázisok is felhasználják. Talán még a teológiai nyilatkozatoknál (Trento végzéseinél, a különböző protestáns hitvallásoknál) is világosabban bizonyítja ezt az egységet a különböző felekezetű befogadók viselkedése: a kegyelemteológiát egyként értették és igényelték, különben nem jelenhettek volna meg Balassi versei lényegében azonos szöveggel a bécsi katolikus kiadványban és a bártfai, váradi, lőcsei, kassai, kolozsvári protestáns kiadóknál.

Mégis, ha nem is közvetlenül a 16. századi kegyelemteológiában, de az ugyanazt másképpen értelemező következményben, a predestináció felfogásában alapvető különbségek vannak a felekezetek között. A szélsőséges predestináció talaján álló szerelemteológiával szemben az istenes versek alapvetően a mérsékelt lutheri felfogáshoz állnak közel (ezt próbáltuk igazolni pl. Bornemisza hatásának bemutatásával), néhány vers pedig, s ezek a későbbi vagy később átírt versek, inkább az ember szabad akaratát világosabban valló katolikus eszmeiséghez.

Talán nincs olyan értelmező, aki ne figyelt volna fel Balassi Istennel szembeni alkusz voltára, esetenként már-már szemrehányó vagy számonkérő hangjára, a „mi hasznod”-fordulatra (amely persze szó szerint és azonos szerepben megtalálható szerelmes versében is). „Kiből, Uram, néked de mi hasznod lenne, / Ha a kétség miatt ő Pokolra menne?”; „Mi hasznod benne, ha martalékja leszek az Sátánnak? / Hiszem nem néki te-

⁵⁶ Uo. DCXLIX/B.

remtettél volt, hanem temagadnak” és „Kínszenvedését vallyon heában hagyod-é fiadnak?; „Mi hasznod benne, hogyha veszélre jutok kétség miatt, / Kit fiad által hozzád váltottál, mint fogadott fiat?”; „Jusson eszedben, azmit régenten fogadtál, / Hogy mihelt néked könyörgök, szabadítánál.” és „Hol az te irgalmasságod, / Kivel vertedet gyógyítod? / Hol az te erős jobb karod, / Kivel híved szabadítod?”⁵⁷

Balassi, döbbenetes módon, a másik fél szempontjait, az Istenét is figyelembe veszi: „de mi hasznod lenne” – meri kérdezni Istenétől; ember gondolkodik az Isten fejével.

Az egyik típusú értelmezés ebben valami balassisan sajátosat lát: „Egy alkudozó, periratokhoz hasonló, vitatkozó modor lett általánossá ezeknek az éveknek az istenes verseiben”⁵⁸ – írja az akadémiai irodalomtörténet. Mások ugyanebben intellektuális gögöt, a „reneszánsz ember” jellegzetességét vélik felfedezni.⁵⁹ A másik felfogás⁶⁰ éppen arra figyelmeztet, hogy ne lássunk semmi különöset a hangütésben: ez a zsoldárok hangja, amely legfeljebb a zsoldárokat nem ismerőknek lehet szokatlan.

Az utóbbi állítást nehéz lenne vitatni, hiszen valóban számos zsoldárpárhuzam lenne Balassi képeihez kapcsolható. Bornemisza is így kérdez: „Mint vegyük *hasznait* az Krisztus kínszenvedésének?”⁶¹

Kortársai, közvetlen utókorá hasonlóan érvel. A fogadásról például ugyancsak Bornemisza így – mai fülnek szokatlanul – vélekedik: „Istenünket *készerítjük pecsétével* e fogadásra”⁶². A 17. századra pedig már közbeszéd, még hozzá leggyakrabban kálvinista közbeszéd lesz, ha Istent, jóllehet Balassinál udvariasabban, emlékeztetik fogadalmára: „édes

⁵⁷ Segélj meg engemet..., Óh, én Istenem..., Kegyelmes Isten..., Lelkemnek hozzád való..., Óh, én kegyelmes Istenem...

⁵⁸ A magyar irodalom története: i. m. 463.

⁵⁹ Nemeskürty István véleményét idézi Kelényi István: Balassi Bálint: Dicsérlek énekkel. Bp., é. n. 21–22.

⁶⁰ „Hangsúlyozni kell azonban, hogy ez a modor nem Balassi sajátja, hanem a bibliai zsoldáríróké. Az Istennel párbeszédet folytató zsoldáros is minduntalan és minden elképzelhető módon figyelmezteti az Istent ígéreteire, szövetségének megtartására. Így viszont más elbírálás alá esnek az ilyen kifejezések: „Szent Fiad által tett ígéretid jussanak eszedben”. Vagy a kilencedik versszak merész hangvétele: „Mi hasznod benne, ha martaléka leszek a Sátánnak? Hiszen nem neki teremtettél volt, hanem te magadnak, Kínszenvedését valljon s heában hagyod-é fiadnak?” – veszi védelmébe Balassit Barlay Ö. Szabolcs *Balassi Bálint, az istenkereső* c. könyvében. (Bp., 1992.) Az internetes verziót használtam: <http://gimn-db.piar.hu/pazmany/k279.htm>.

⁶¹ Bornemisza: Foliopostilla. CXXVII/A

⁶² Uo. CCLXV/B

atyám, édes Istenem! *emlékeztetek* téged a Jézus Krisztusnak fogadására” – írja *Önéletírásában* Bethlen Kata. A „mi haszon” fordulat a Balassi utáni protestáns és katolikus költészetben is vissza-visszatér. Miskolci Csulyak István a 30 zsoltár parafrázisának 6. szakaszában írja.⁶³

Látám, hogy Isten dolga mindjárt kiálték hozzá:
mondék, Uram, *mi hasznod* halálomba,
bár elevenen menjek is az sírba,
mert az hamu és por téged imádságába
nem tisztelhet, nem is tisztel akaratodra.

A katolikus Nyéki Vörös Mátyás többször is használja, a vers többi része is Balassi modorában:⁶⁴

De illy kis erőtlen gyenge féreg ellen
Mi haszon megmutatnod,
Erőd falevél ellen kit az gyors szél
Elhány, azt nyomorgatnod,
Nem tetszik meg avval, ha sietsz pokollal,
Régi irgalmasságod.

Hiszem Te nem örülsz, mert senkit nem gyűlölsz,
Hogy valaki elveszen,
Ki az bűnösökért jöttél váltságokért,
Hogy senki ne rettegjén,
Felségedhez mennyi idvösség keresni,
Igazúljon meg ingyen.

Légy kegyelmes azért, és sok bűneimért
Méltó ostort ne bocsáss,
Vereségtől kémélj, irgalmassággal élj,
Ne fogyjon vigasztalás,
Szánja szent felséged kis kelletlen férged,
Azki bizony nyavalyás.

⁶³ RMKT 17/2. 72.

⁶⁴ Gyarmati Balassa Bálint istenes éneki. Bécs, 1633. 132–135., és RMKT 17/2 (10–12. szakasz). 114.

Egy másik versében:⁶⁵

*Mi hasznod, Úristen, hogy engemet üldözsz,
Gyarló bűneimért ilyen igen gyűlölsz,
Aszu falevélnék pörzsölésén örülsz,
S te élő-könyvedből szintén már kitörölsz.*

*Nem vesztesz énvelem semmit el, jól tudom,
De kicsin abban is haszon, ha kárhozom,*

És mégse intézzük el a kérdést a „zsoltáros hang” válasszal. Igenis, Balassi sajátossága ez, építőelemei a zsoltárok, de ideológiája a szabad akaratot is hangsúlyozó *katolikus attitűd*, mely szerint Isten nem szélelyből cselekszik, hanem a krisztusi megváltásban rejlő fogadalmá szerinti. Olyan *üzlet* ez, ahol az egyik fél, az ember, a kétkedés nélküli hitet és Isten feltétlen dicséretét (de nem az érdemet, nem a jócselekedetet) adja cserébe, míg a másik fél, az Isten, a kegyelmet és a Krisztus vérével megszerzett megváltást. Mindkét fél célja, (Balassi terminusával „*haszna*”) hogy – akár alkuk sora révén – az üzlet megköttesék: az ember üdvözüljön. De ez egyáltalán nem szükségszerű: az alkut el lehet rontani, ha az egyik fél, az ember, túl keveset (megfogyott hitet, hamis dicséretet) képes vagy akar adni. A másik fél, a (fel)foghatatlan Isten mindig ugyanazt kínálja, így az alku meglehetősen egyoldalú, de – legalábbis az ember részéről – alku⁶⁶. A protestáns szemlélet ezt nem ismeri: emlékezteti Istent fogadalmára, hivatkozik a kegyelemre, az Ószövetség nyomán esetenként követelőzően (*Ézs. 63.15.: 15. „Tekints alá az égből, és nézz le szentséged és dicsőséged hajlékából! Hol van buzgó szerelmed és hatalmad?”*⁶⁷), de sohasem perli a végtelen isteni hatalmat.

Balassi hatása jól nyomon követhető: míg egyes szerzőknél, többnyire protestánsoknál, (elsősorban de nem kizárólag) ez zsoltárparafrázisokban, mindenképpen tompított szünergizmusokban valósul meg, addig másoknál, többnyire katolikusoknál, akárcsak Balassi kései istenes verseiben, a

⁶⁵ Dialogus. Az kárhozott lélek nagy sírással az égből fölkiált. RMKT 17/2 (262–263. szakasz). 162.

⁶⁶ Eme általam korábban is használt terminus, őszinte sajnálatomra, sérti egyesek valóságos érzékenységét. Kelényi: i. m. 21.: »Egyes elemzők, nyilván saját ateizmusukból kiindulva, diffamáló szándékkal *alkodozó*-nak tartják őt kéréseiben. Még Kőszeghy is akként magyarázza a „mi haszon benne” fordulatot a „*Segélj meg engem*”-ben, hogy eljut „*az Istennel való alkudozásig*” «.

⁶⁷ A Károlyi-féle fordításban.

kegyelemteológiába oltott „merész” zoltár-képek a személyes bűnbánat, az én-, (és nem a mi!)-költészet létrehozói, s nem feltétlenül zoltárparafraízisok. Jellemző, hogy Nyéki Vörös egyik idézett verse *bűnbánati* zoltár, a másikban „Az kárhozott lélek nagy sírással az égben fölkiált”. Mindez összefügghet a katolikusoknak, kivált a jezsuitáknak (molinizmus) a szabad akarat és a predestináció összebékítésére való törekvésével.

A szabad akarat–predestináció paradoxon más-más megközelítése a versekbéli istenviszony másságában is jelentkezik. Ez az attitűdbeli különbség azonban (még) nem akkora, hogy a különböző felekezetű keresztény befogadókat zavarná. Nem akkora, de létezik.

Balassi mintegy húsz istenes versével sokkal nagyobb hatást gyakorolt *közvetlen* utókorára, mintsem szerelmi költészetével. Az utóbbi képei, fordulatai elterjednek ugyan a 17. században, de a bonyolult versideológia, a cikluszerkesztés szolgálatába állított szerelemteológia semmiképpen. Ezzel szemben istenes verseinek mind bornemiszás hangütésű sorozata, mind a kései versek „alkudozó”-típusa, „a perlekedő hang” iskolát teremtett.

Csönd

Van olyan istenes verse, talán – érezzük ma – a legnagyobb vers, amely a szenvedő ember elementáris erejű fohásza a csöndért, az evilági békéért. Az „Adj már csendességet, lelki békességet, mennybéli Úr!” felkiáltás karkai erejű. Itt már nincs alku. Még pontosabban, József Attilával szólva: „Nincs alku, én hadd legyek boldog”. Számos bibliás szóhasználatú párhuzamot lehetne idézni a korból a csöndért fohászokodásra, s e versben is ott vannak a kegyelemteológia közhelyei: mégis, ez már nem értelmezhető katolikus vagy protestáns attitűdként, a teológia válik szolgálólánnyá, metaforává, lefoszlik minden egyéb, s négy szemközt marad a végtelen irgalmú Isten és az esdő ember.

Jézus mondotta: „Bizony mondom nektek, hogy a vámosok és a cédák megelőznek benneteket az Isten országában.” Ezt is hitte Balassi.

Az isteni hatalom az egyetlen uralom. Hatalma lehet másnak is, (szakrális) uralma csak Istennek. A hatalom esetleges (megszerezhetik jogosan és jogtalanul), az uralom megmásíthatatlan és végérvényű.

Hite szerint a „szerelem költője” „most él az Úr Istenben és az ő szent fiába, a Jézus Kristusban, kitől szemtől-szembe hall és tanul immár vég-
hetetlen örvendetes jókat.”⁶⁸

⁶⁸ Balassi anyjáról, Balassi Jánosné Sulyok Annáról írta e szavakat Bornemisza Péter postillája első kötetének előszavában (1573. október 1. Sempte.).