

Pálfi Ágnes

AZ ÚJKORI EURÓPAI IRODALOM „HÉROSZAI” ÉS AZ EVANGÉLIUMI HAGYOMÁNY

„Ez az ember nem jegyezte fel híven a szavaimat.” – Bulgakov regényében, *A Mester és Margaritában* Jesua szájából hangzik el ez a Pilátusnak szóló figyelmeztetés. Mit jelentsen ez? Máté, a „leghűségesebb tanítvány” ránk örökített evangéliuma eszerint merő hamisítvány volna? Jesua ezzel a mondatával egyúttal mintha azt is sugallaná, hogy a kanonizálódott újszövetségi hagyomány egészét sem árt fenntartással kezelnünk; s azt a benyomásunkat erősíti meg végképp, hogy a kezünkben tartott „apokrif irat”, a Jézus-regény hitelessége viszont minden kétségen felül áll.

Netán Bulgakov „mágikus realizmusának” csapdája volna ez, amellyel csak a naiv olvasót sikerül foglyul ejtenie? S azokat a „felvilágosult” kételkedőket, akik még mindig hajlamosak arra, hogy visszameneküljenek az „egy az isten, és egy az igazság” „kartezianus” szemléletéhez? Meglehet, a regény világsikerének titka ez az emberi lélekből aligha kiirtható „gyermeki” nosztalgia. Tanítványaim körében is évek óta tapasztalom Bulgakov töretlen népszerűségét. Netán az orosz „miszticizmus” vonzaná őket? Az ortodoxia búvópatakként terjedő kultusza, amely a rendszerváltozást követően az angolszász orientációra való átnyergelés ellenhatásaként keletkezett? Annyi bizonyos: a Bulgakov regény poézise közelebb áll hozzájuk, mint Thomas Mann *Doktor Faustus*ának szkepszise, amely radikálisan számol le az epikai hitel „romantikus” illúziójával.

E két huszadik századi „ördögregény” mintegy vízvonalstóként működik: poétikája végletesen kü-

lönböző, világképe homlokegyenest áll szemben egymással. Míg Bulgakov regénye az emberi mű, az „apokrif evangélium” el nem égő kéziratának apoteózisa, Thomas Manné a talán létre sem jött opusz, a hamvába holt korszakos zenemű alkotójának szenvedéstörténete. És a narrátor, Serenus Zeitblum szenvedéstörténete is, aki egész életét áldozza arra, hogy az új zenei gondolat bábája, Adrian Leverkühn géniuszának „apostola” legyen. A „leghűségesebb tanítvány” ő is, akárcsak Bulgakov regényében Máté. Őt azonban ez a feltétel nélküli hűség nem menti meg attól, hogy feljegyzéseinek hitelességében és „mestere” formátumában maga kezdjen el kételkedni: vajon Leverkühn géniuszában, vagy netán őbenne, a méltatlan krónikás-ban, tehetségtelen interpretátorban van-e a hiba? S vele együtt haladva előre a történetben az olvasó is óhatatlanul elveszíti a reményt. Egyre inkább úgy érzi, semmi esélye rá, hogy föltárujon előtte a rejtély: miben is állt valójában Adrian Leverkühn istenkísértő vállalkozása, miféle világraszóló mű volt az, amelynek létrehozásába az „ördög segédelmével” menthetetlenül belebukott?

Thomas Mann regénye a teremtés titkát illetően ugyanazt a szkepszist sugallja, mint Goethe *Faust*jának egy húron pendülő három arkangyala: az isteni Mű számunkra felfoghatatlan, az Úr csak nagyszerűségét engedi kórusban csodálnunk mindörökké. Ez az expozíció – lett legyen bármennyire is ironikus – már eleve ördögi színben láttatja, istenkísértésként állítja be Faust nagyra törő ambícióit. Madách *Az ember tragédiájának* első színében

világosan jelzi, hogy felfogásától merőben idegen ez a fajta szkepszis. Ő a három arkangyálnak, a Teremtő Ige közvetítőinek személyre szabott aktív szerepet oszt: Gábor, a „jóhír” angyala az isteni terv szószólója, Mihály az anyagi világban történő megvalósításáé, s a harmadikként megszólaló Ráfael, a lélek angyala az öntudatra ébredő teremtés, az isteni bölcsességben részesülő emberi nem Urát dicséri: „Ki boldogságot árjadoztatsz, / A testet öntudatra hozva, / És bölcsességed részesévé / Egész világot felavatva: / Hozsánna néked, Jóság!”

A két nagy német Faust-mű szerzőjének szkepszisét nem osztja Bulgakov sem. Olyannyira nem, hogy regényének főhőseit ténylegesen beavatja a teremtés titkába: a Mester Pilátus-regényének „társszerzőivé” teszi meg őket. Woland, az Athleta Cristiként fellépő Mephisto szerzői kompetenciája nem szorul bizonyításra, az európai kereszténység ördög-mítosza révén ez már mintegy eleve adott. A mágus mint „hivatásos időutazó” a jeruzsálemi események hiteles szemtanújaként erősítheti meg: a Pilátus-történet szóról szóra igaz; vagy ami ugyanaz: hogy amit ő Berlioz és Ivan elé tárt, szóról szóra a Mester regénye. Azonban az már korántsem ilyen magától értetődő, hogy a megzavarodott elméjű Hontalan Ivan ugyanazt az „igaz történetet” álmodja tovább, amelybe Woland belekezdett. S ha így is volna, joggal merülhet fel az olvasóban, hogy ez a műveletlen fiatal költő „csupáncsak” médium: Woland és/vagy a Mester médiuma. „Szent örült”, akit „megszállt az ördög”, s valójában csak „másodkézből” jutott hozzá a Kóponyahegyen zajló kivégzés drámai képsoraihoz, s hogy társszerzőségről az ő esetében ily módon nem beszélhetünk.

Miféle kompetenciája van a költőnek mégis? Bulgakov már a regény első jelenetében beláthatóvá teszi, hogy a moszkvai események elindítója valójában nem Woland, hanem Ivan. Pontosabban poémájának hús-vér alakká sikeredett Krisztusa, akire az idegenből érkezett professzor már mint *létező* személyre hivatkozhat, amikor bekapcsolódik az Ivan és Berlioz közötti egyoldalú párbeszédbe. A poéma nem mint írott szöveg jelenik meg, játszik itt szerepet, hanem mint élő veszedelem; mint az orosz néplélek teremtő géniuszának váratlan megnyilatkozása, mely az ateista birodalom szilárdnak hitt rendjét fenyegeti. Ivan esetében nem társszerzőségről van tehát szó, hanem abszolút értelemben vett alkotói státuszról. Mert gondoljunk bele: ha poémájában nem támad föl az élő hit Krisztusa, Moszkvában nem indulnak el az események. Akkor Wolandnak nincs hova érkeznie, és a Mester regénye végérvényesen a tűz martaléka lesz.

„Elbeszélése rendkívül érdekes, professzor, noha egyáltalán nem egyezik az evangéliumok szövegével.” – Berlioz első mondata ez, amikor Woland hipnotizáló álomképeiből felocsúdik. – Voltaképp miről is árulkodik ez a spontán válaszreakció? Berlioz váratlan „pálfordulása” volna tán, hogy most a Pilátus-regény első fejezetébe betekintvén az evangéliumok szövegére mint mértékadó forrásra kezd el hivatkozni? Vagy pusztán az írástudók kasztjának önvédelmi reflexe, jól ismert cinizmusa ez? Berlioz maga sem tudja, hányadán is áll a dolog. Zavarodottan hallgatja Woland professzor válaszát, aki az ő – Hontalan Ivant kioktató – ateista érveit visszhangozva fordul most ellene: „Már bocsásson meg, de önnek igazán mindenkinél jobban kell tudnia, hogy mindabból, ami a négy evangéliumban meg van írva, semmi sem történt meg, és ha az Újtestamentumra mint történelmi forrásra kezdünk hivatkozni...”

Woland nem fejezi be a mondatot, a szentencia megfogalmazását mintegy az olvasóra testálja. Folytathatjuk a szöveget például így: „... ha az Újtestamentumra mint történelmi forrásra kezdünk el hivatkozni, bizony nem jutunk messzire.” Ezzel a fogásával Bulgakov a mindenkori olvasónak is megajánlja a társszerzői státuszt, mintegy kiprovo-kálva belőlünk a regény világán túlmutató nyugtalanító kérdést: mit kezdhetünk hát akkor a kanonizálódott hagyománnyal? Milyen értelemben tekinthető forrásnak mégis az *Újszövetség*, Jézus szenvedéstörténetének az a négy szentesített verziója, amely a *Bibliában* olvasható? Vajon valóban csak a „véletlenek játékanak” köszönhető, hogy éppen ez a négy szövegváltozat kanonizálódott? S az evangéliumok szerzőinek egymástól szemmel láthatóan eltérő attitűdje, az események egymásnak ellentmondó interpretációja vajon azt sugallja-e, hogy ez a történet – ha netán volt is valóságalapja – cserepeire hullott szét, s kerek egészé össze már sosem rakható?

Meglátásom szerint éppen ellenkezőleg áll a dolog: mind a négy interpretáció a teljes igazság tükre, csak meg kellene tanulnunk olvasni azokból a képekből, amelyeket ez a négy tükör – külön-külön és együttesen – elénk tár. Amihez persze előzetesen nem árt rákérdeznünk e tükrök eltérő természetére, és arra, hogy miért éppen négy van belőlük – annál is inkább, mert erre a hagyomány mintegy tálcan kínálja számunkra a választ.

És ami magát e „négyességet” illeti, korántsem egy letűnt, múltba vesztett szellemi „konstrukció” ez! Gondoljunk bele: az újkori európai irodalom

ugyancsak négy „héroszt”, a görög tragédiák hőseinek formátumával mérhető „mitologizálódott” alakot teremtett. Valóban csupán a „véletlenek játéka” volna köszönhető ez az egybeesés? – Avagy mégiscsak valamely feltáratlan törvényszerűséget gyaníthatunk mögötte? – Az a javaslatom, hogy vegyük komolyan ezt az utóbbi feltételezést.

A négy újkori „hérosz” meghatározó szerepét illetően meglehetősen stabil a szakmai konszenzus. Ám a jelek szerint most jött el az idő, hogy bizonyítsuk: Hamlet és Don Quijote, Faust és Don Juan karakterében és sorstörténetében ugyanaz a kanonizálódott evangéliumi négyesség ölt testet, amelynek révén a jézusi szenvedéstörténet „verzióit” megismertük. Ha külön-külön vizsgáljuk őket, bizonyos értelemben „apokrif evangéliumoknak” tekinthetőek ezek a művek is: a keresztény kultusz profán szövegeinek és szövegvariánsainak, amelyeket az irodalmi hagyomány szentesített. Olyan hiteles forrásoknak, amelyek nélkül aligha született volna meg Bulgakov regénye, a 20. század „apokrif evangéliuma”.

*

Nem vagyok bibliakutató. S bár nagyanyám, aki katolikus volt, állítólag titokban a keresztvíz alá tartott, nem vagyok tagja egyetlen felekezetnek sem. A szentírást laikusként olvasom, nyitott szívvel, az egyházatyák közvetítése nélkül. És természetesen költőként, irodalmárként, nem utolsó sorban pedig pedagógusként.

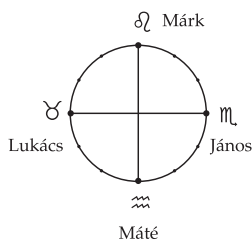
Jó tíz évvel ezelőtt, még mint középiskolai tanár tettem próbát először az evangéliumokkal. Éppen *A Mester és Margaritát* olvastuk, amikor azt a szorgalmi feladatot adtam föl tanítványaimnak, hogy a „Jézus kínszenvedései” fejezet négy verzióját újraolvasva a *Bibliából* próbálják megválaszolni: Bulgakov műve, s benne a Mester Pilátus-regénye vajon melyik evangélium szellemiségéhez áll a legközelebb? „Nomen est omen”: számomra evidens volt, hogy a válasz már az író névválasztásából, Hontalan Ivan – azaz János – keresztnevéből kiolvasható. Így kezdődött; és folytatódott azzal, hogy 1998-ban, újdonsült egyetemi oktatóként a Faust-legendát és az örök Don Juan témáját választottam.

És lassan kezdett előttem kirajzolódni a kép. Felfedeztem, hogy Johannes Faustus – magyarul Szerencsés János – alakjához a Német Népkönyvtől napjainkig, a témát feldolgozó minden műben a „jánosság” Skorpióra utaló tulajdonságjegyei és attribútumai társulnak, mindenek előtt a Sas jelképes állat-alakja; s megkockáztattam a feltételezést, hogy

az evangélium és a *Jelenések könyvének* szerzőjét bizonyára úgyszintén nem véletlenül jegyzi ugyanazon a néven a hagyomány. Mint ahogy elgondolatotadtott az is: a pokolra jutott spanyol „szívtipró” vajon miért ugyancsak a Juan nevet kapta a keresztiségben, holott, karakterét tekintve, Faustnak ő szinte mindenben az ellenlábas; s mint az Tirso de Molinának, a Don Juan-téma első klasszikus színpadi szerzőjének képnyelvi utalásaiból egyértelműen kiderül, a Skorpióval szemközti Bika képviselőjét tisztelhetjük benne. És vajon mi a magyarázata – tettem föl magamnak a kérdést –, hogy Christopher Grabbe drámai fölvetésében, a *Faust és Don Juanban* nemcsak hogy együtt szerepel ez a két hős, hanem mintha ikerszerűen hasonulni is kezdenének egymáshoz? Már nem csupán végzetük közös, hanem szerelmük tárgya, az általuk választott nő is.

A másik két „mitologizálódott” hőst, Hamlet és Don Quijote tipológiai rokonságát illetően később tisztult ki előttem a kép (szemináriumot is csak 2006-ban bátorkodtam indítani e témáról). Régóta ismertem már Baktay Ervin asztrálmítikus értelmezését, mely szerint korunk jellegzetes hőse, a „kizökkent Vízöntő mintaképe” Don Quijote volna. – Valóban? Miért nem Hamlet, a kizökkent idő „helyretolásával” kísérletező dán királyfi? – tettem föl magamnak a kérdést –, aki sokkal inkább érzi a bőrén, hogy az „idők végének” apokaliptikus jós-lata immár drámai valóság: a „nincs idő cselekedni” lét- és tudatállapotának bénító realitása. Aztán Cervantes művét újraolvasva villámcsapásszerű volt a felismerés: a „fantasztá” Don Quijote „végtelenített” pikarója ugyanannak a Vízöntő-problematikának a másik oldala, létszerű megnyilvánulása, amely a szemközti Oroszlánban válik foghatóvá. Mint ahogy a két hős ambíciója is közös: ugyanazért az eszmei valóságért, az ideális földi királyságért küzdenek, áldozzák életüket mind a ketten.

Ekkor jutottam arra a meggyőződésre, hogy e négy újkori európai „héroszt” igen tanulságos volna egybevetni a négy kanonizálódott evangéliummal. És vált végképp világozássá számomra az is, hogy e kérdéskör vizsgálatához, a szövegek beható elemzéséhez az asztrálmítikus értelmezési horizont kínálja a lehető legmegfelelőbb perspektívát. Korántsem csupán kutatói „elfogultságom” diktálja ezt! Kultúrtörténeti tény, hogy a keresztény ikonográfia mindmáig töretlenül őrzi a négy evangélium szerzőinek attribútumaként az *Ószövetségből* származtatott állat-szimbolikát. Azt az asztrálmítikus hagyományt, amely a négy evangélistát az évkör úgynevezett „fix” keresztjére, a Vízöntő–Oroszlán és a Bika–Skorpió tengelyre helyezi:



Az evangéliumok felsorolását a lexikonok és *Biblia*-magyarázatok úgyszólván mindig a *Máté evangéliumával* kezdik. Máté szimbóluma köztudottan az Angyal és/vagy az Ember, mely utóbbi az asztrálmítikus hagyomány évköri rendjében a Vízöntő tér-idő egységének jelölője: gyakran ábrázolják ifjú férfialakként, vállán tömlővel, amelyből víz fakad. Máté után Márkot említik, akihez a keresztény szimbolika az évkör szemközti tér-idő egységének jelképes állat-alakját, az Oroszlánt társítja. Majd Lukács, a Bika képviselője következik; és végül, a három „szinoptikus” után a Sassal és/vagy Kígyóval ábrázolt János, a Skorpió tér-idő egységének képviselője zárja a sort.

Kérdés azonban, hogy az evangéliumok olvasását vajon ugyanennek az előírt sorrendnek megfelelően, Mátéval érdemes-e kezdenünk? Kínálkozik ugyanis egy másik alternatíva, amely meglátásom szerint célravezetőbb: az a földtörténeti korszakok rendjét követő precessziós menet, amelynek kezdőpontja az Oroszlán, tehát *Márk evangéliuma*; ez után a Bika képviselőtében Lukács verziója, majd Máté, az Ember/Angyal evangéliuma következik, s végül a Skorpió (Sas és/vagy Kígyó) képviselőtében megszólaló János. Tapasztalni fogjuk, hogy e haladási irányt választva a szüzsé alakulása folyamatszerűségében válik követhetővé: a konstans és változó motívumok szerepeltetésének módozatai, az interpretáció hangsúlyeltolódásai egyfajta szellemi fejlődéstörténetként válnak olvashatóvá, miközben minden egyes stádium mint karakteresen különböző, önmagában is teljes világtükör válik leírhatóvá.

Kezdjük hát elemzésünket a *Bibliával*, a „Krisztus kínszenvedései” fejezet négy kanonikus változatának vizsgálatával. Vajon a keresztthalál drámai eseménysorának eltérő interpretációi mennyiben igazolják fenti hipotézisünket? Előljáróban szeretném megindokolni azt is, hogy miért esett a választásom erre a szövegrészre. Ami a cselekmény fabuláris szintjét illeti, Jézus nyilvános „passiójának” csomópontjai mind a négy interpretációban megegyeznek. Am meglátásom szerint pontosan ezért válnak szignifikánssá és karakteressé azok a

szembeszökő különbségek, amelyek a szüzsé kompozíciójának és a szöveg retorikai megformálásának terén nyilvánulnak meg.

*

Márk evangéliuma egyértelműen Krisztus királysága körül forog – szimbolikus jelzőállata, az Oroszlán uralkodói mivolta ezt a szerzőt nem is predestinálhatja másra. Pilátus és Jézus párbeszédével indítja a történetet, expressis verbis jelölve meg az alaptémát, amelynek (újra)értelmezése a másik három evangéliumban központi szerepet játszik majd: „te vagy-e a zsidók királya? Ő pedig felelvén, monda néki: Te mondd.”

Ebben az evangéliumban, amely terjedelmét tekintve is a legrövidebb, voltaképp ez az egyetlen drámai értelemben kibontott téma. A „zsidók királya” kicsúfolásának aktusán túl a szerző nem dramatizálja, inkább csak felidéri a történetet. A keresztthalál eseménysorának előadásmódja meglehetősen szűkszavú, mind a külső cselekmény, mind a belső, pszichológiai történés síkján. Pilátus Jézusra vonatkozó „mi rosszat cselekedett?” kérdéséből kiolvasható ugyan, hogy a római helytartóban feltámadt az ellenérzés a zsidó közvélekedéssel szemben, hatalmi szavát azonban nem emeli föl a vádlott védelmében. Eleget téve a főpapok által felhergelt sokaság akaratának, Barabbást bocsátja szabadon, „Jézust pedig megostoroztatván kezökbe adá, hogy megfeszítsék”. A drámai szüzsét Jézus töviskoszorúval való megkoronázásának meglehetősen naturális jelenete uralja, amelynek előadásmódjában fölfedezhető ugyanakkor a paródia sacra hangnemi kettőssége, a gúny mellett a pátosz is:

17. És bíborba öltöztették őt, és tövisből font koszorút tevének a fejére,
18. És elkezdék őt köszönteni: Üdvöz légy, zsidók királya!
19. És verik vala a fejét nádszállal, és köpdösik vala őt, és térdet havta tisztelik vala őt.

Különösen a térdhajtás gesztusából olvasható ki, hogy a „vitézekben” a megszegyenítés tudatos szándéka mögött ott munkál a fel nem ismert nagyság iránti tisztelet is, mint rejtett pszichés mozgató. Érdemes megjegyezni, hogy itt a térd, mint a Bak „testtája”, a zsidóság szaturnikus természetére való utalásként is felfogható. Annál is inkább, mert nem ez az egyetlen ilyen jellegű szimbolikus elem az evangéliumokban. A megtöretlen lábszárcsont motívuma Jánosnál minden bizonyval Jézus

vízöntőbeli küldetését, második eljövételét rejtjelezi, mint ahogy maga a kereszt is az Utolsó Ítélet „helyszínének”, a Vízöntő Mérlegének közismert képele.

A dráma következő stációja, a kereszten függő Jézus előtt elhaladók gyalázkodása ugyanebben a tónusban folytatódik:

29. Az arra menők pedig szidalmazták vala őt, fejüket hajtogatván és mondván: Hah! Aki lerontod a templomot, és három nap alatt fölépíted;

30. Szabadítsd meg magadat, és szállj le a keresztről!

31. Hasonlóképpen pedig a főpapok is, csúfolódván egymás között, az írástudókkal együtt mondják vala: Másokat megtartott, magát nem bírja megtartani.

32. A Krisztus, az Izráel királya, szálljon le most a keresztről, hogy lássuk és higyjünk. A kiket vele feszítették meg, azok is szidalmazták vala őt.

Ez a „kórus” is csupán látszólag egyszólamú. Az idézett szöveg két olyan, önálló számmal jelzett bekezdést tartalmaz, amelyben, ha kellő figyelemmel hallgatunk oda rá, tisztán érzékelhető a hangnemműváltás. Az egyik a köznépi soraiból hangzik fel:

30. Szabadítsd meg magadat, és szállj le a keresztről!

A másik felszólítás alanya már nem ilyen egyszerűen meghatározható. A szövegkohézió, a kontextus narratív logikája azt az értelmezést sugallja, hogy ez a harmadik személyben fogalmazott mondat, amelynek első fele a köznépből felhangzó iménti szólamot ismétli, variálja, az írástudók és/vagy a főpapok soraiból érkezik. A nyílt paródia mögöttesében ugyanúgy ott bujkál benne a pátosz, a hinni akarás vágyában megfogalmazódó szakrális elem, méghozzá – és ez az, ami a beszélő alany kiletét illetően elgondolkodtató – többes számban, mintegy az egész közösség óhaját közvetítve a „zsidók királya” felé:

33. A Krisztus, az Izráel királya, szálljon le most a keresztről, hogy lássuk és higyjünk.

A szemtanúk soraiban azonban a paródiából a sacrából való átfordulásnak itt még csupán egyetlen, unisonóban felhangzó félreérthetetlen jelzése van. Annak a századosnak a szájából hangzik el a „Bizony, ez az ember Isten fia vala!” kijelentés, akinek a közvetlen látás révén adatott meg a hit; aki

ugyanis éppen „átellenben áll vala” Jézussal, amikor az „kibocsátá a lelkét”, és tisztán hallotta a haladókló „fennszóval kiáltott” utolsó szavait: „Eloi, Eloi! Lamma Sabaktáni!”. Az asszonyok, akik távolról nézték Jézus kereszthalálát, Márk elbeszélése szerint némák. Az utolsó jelenetben Mária és Magdaléna is szótlánul figyelni arimathiai Józsefet, amint ráhengeríti a követ a sírbolt szájára, amely Jézus tetemét rejt.

*

Lukács evangéliumában az első szembetűnő különbség, hogy Márk elbeszéléseinek alaptémája, a „zsidók királya” kicsúfolásának első jelenete drámai értelemben nincsen kibontva. Erről az aktusról, melyet itt Galilea uralkodója, az éppen Júdeában tartózkodó Hérodes celebrál katonáival, egyetlen bekezdésnyi szűkszavú utalásból értesülünk csupán. A szöveg nem említi Jézus „megkoronázását”, és annak attribútumát, a töviskoszorút sem:

11. Hérodes pedig egybe az ő katonáival semminek állítván és kicsúfolván őt, minekutána felöltöztette fényes ruhába, visszaküldé Pilátushoz.

A kínhalált megelőző történet alaptémája itt Pilátus drámai aktivitása. Előbb meghiúsult kísérlete arra, hogy az ítélethozatal felelősségét másra hárítsa, mondván: Jézus, galileai lévén, „Hérodes hatósága alá tartozik”; majd nyílt fellépése, szócsatája a „sokasággal” és a főpapokkal a megvádolt Jézus elbocsátása érdekében, amely ugyancsak kudarcral végződik.

Az elbeszélés itt is Krisztus „önjelölt” királyságának témájával indul, ám egészen más fénytörésben. Mielőtt a Pilátus és Jézus közötti párbeszéd („Te vagy-e a zsidók királya? És ő felelvén néki, monda: Te mondod!”) elhangzana, itt a „sokaság” exponálja a témát: Pilátus előtt azzal vádolja meg Jézust, hogy a császárság intézményére tör:

2. És kezdék őt vádolni, mondván: Úgy találtuk, hogy ez a népet félrevezeti, és tiltja a császár adójának fizetését, mivelhogy ő magát ama király Krisztusnak mondja.

Ez az interpretáció világosan láttatja velünk, hogy a közeg szellemi hangoltságát illetően mi az, ami itt karakteresen megváltozott. A köznépi „kórusából”, mely Márknál még az Oroszlánnal szemközti Vízöntő-mentalitást, a manipulált tömeg egységes Jézus-ellenes hangoltságát juttatta

SZÍN

érvényre, itt a negatív Bika mentalitás képviselői válnak ki szószólóként. Azt a földhözragadt szemléletet érvényesítvén, amely Krisztus királyként való fellépésében nem szellemi elhivatottságot, hanem földi uralom utáni vágyat, a római császárral rivalizáló hatalmi ambíciót gyanít; és amely, nem látva be a szellemi szféra magasabbrendűségét és autonómiáját, Jézus tanítói működését önérdékű érzelmi manipulálásnak tekinti. Ez az alacsony nivójú Bikára jellemző „rövidzárlat” – tudniillik hogy képtelen egymástól elválasztani az ember szellemi és érzelmi indíttatását – olyan adottsága e jegynek, amelyet az asztrálmítikus hagyomány is számon tart: az évkörben ugyanis a Bika az egyetlen, amelynek „misztikusa”, érzelmi kiegészítője önmaga.

Van azonban ennek a kivételes jegytulajdonságnak pozitív megnyilvánulási formája is. Ebben az evangéliumban Krisztus kereszthalálakor pontosan ez a „misztikus” kapcsolási képesség lesz az, amely az asszonyok érzelmi kitörésében elementárisan nyilatkozik meg. Mert Pilátus bármennyire is aktív szerepet vállal, a drámai áttörést itt nem az ő fellépése hozza.

Vajon a római helytartó miért nem képes megvédeni Jézust, megfordítani a közhangulatot? Minden bizonnyal azért nem, mert hiányzik belőle a szellemi belátáshoz elengedhetetlen érzelmi többlet, az a morális meggyőző erő, amely új irányt szabhatna az eseményeknek. Figyeljük csak meg, hogy a helytartó retorikai készlete csupa tagadó mondatból áll:

- 4. Monda pedig Pilátus a főpapoknak és a sokaságnak: Semmi bűnt nem találok ez emberben.
- 14. ... ti elöttetek kivallatván, semmi olyan bűnt nem találtam ez emberben a mivel őt vádoljátok:
- 15. De még Hérodes sem; mert titeket ő hozzá igazítalak; és ímé semmi halálra való dolgot nem cselekedett ő.
- 22. Ő pedig harmadszor is monda nékik: Mert mi gonoszt tett ez? Semmi halálra való bűnt nem találtam ő benne; megfenyítvén azért őt, elbocsátom!

Ez a negativitás csak még tovább hergeli, szítja a tömeg és a főpapok gyilkos indulatát, amely végül „erőt vesz vala” Pilátuson is, meghátrálásra kényszerítve őt: „Megítélé, hogy meglegyen, a mit kérnek vala”, és Jézust „kiszolgáltatá az ő akaratuknak”.

Ebben az evangéliumban a „lázaság”, a „gyilkosság”, a „halálra való bűn” kifejezéseknek Barabbásra és Jézusra egyként vonatkoztatott, ismé-

telt fölelegetése Márk interpretációjához képest nyomatékos hangsúlyeltolódást jelez. Az Oroszlán jegyű szerzőnél Jézus kereszthalála még sokkal inkább szimbolikus aktus: nem Jézus, a szenvedő ember, hanem a „zsidók királya”, mondhatni, a királyság „eszméje” maga feszítették keresztre, s magasztaltatik ezáltal föl, minden megcsúfoltatása ellenére is. Jézus csak a kereszten, a kínhalál pillanatában „válik emberré”: ezt a drámai fordulatot jelzi első (és egyben utolsó) mondata, amelyben Istentől való elhagyatottságát panaszolja. Lukácsnál Jézus kereszthalála jóval konkrétabb és személyesebb: valóságos kivégzés, gyilkos bosszú, amelynek a Pilátus által „emberként” aposztrofált bűntelen Jézus az áldozata. Az asztrálmítikus hagyomány jelképes nyelvezetén fogalmazva Jézus „likvidálásában” itt a Bikával szemközti Skorpió mentalitása ölt testet, lép aktív működésbe. Ez a győzhetetlen marsikus agresszivitás azonban „túl-ló” a célon; a Bika közegében a Skorpió „overkill” életgenerálónak bizonyul: az elfojtott venerikus energiák fölszabadulását hozza.

A golgota és a kereszthalál Lukács interpretációjában katartikus erejű drámai jelenetsor: a kereszttúton, majd a kereszten megszólaló Krisztus jóslatai és az ellentétes emberi gesztusok, a kegyetlenség és a jóság egyidejű megnyilatkozásai avatják azzá. A drámai folyamatot a Bika érzelmi átfordulása, az asszonyok sírásban megnyilvánuló spontán reakciója indítja el; a látás öntisztulása ez, az eszmélés első jele, amely az eladdig néma Jézus nyelvét is megoldja:

- 27. Követé pedig őt a népnek és az asszonyoknak nagy sokasága, a kik gyászolák és siraták őt.
- 28. Jézus pedig hozzájuk fordulván, monda: Jeruzsálem leányai, ne sírjatok én rajtam, hanem ti magatokon sírjatok, és a ti magzataitokon.
- 29. Mert ímé jönnek napok, melyeken ezt mondják: Boldogok a meddők, és mely méhek nem szültek, és az emlők, melyek nem szoptattak.

Megdöbentő az a kíméletlenség, ahogyan Jézus itt a vele együtt érző „gyengébbik nemet” ostorozza; reáhárítván a teljes felelősséget az emberiség jövőbeli sorsáért, amely – szavaiban implicite ez is benne van – az ő kereszthalálával most végképp megpecsételtetik. De még ennél is megdöbentőbb az asszonyok válaszreakciója: nemhogy hátrítani próbálnák Jézus vádbeszédét, hanem, fölérezvén annak jogosságát, mintegy elébe mennek a jóslatnak, és a végítélet szószólóiként a teremtett világ azonnali és teljes pusztulását követelik:

30. Akkor kezdik mondani a hegyeknek: Essetek mi reánk; és a halmoknak: Borítsatok el minket!

31. Mert ha zöldelő fán ezt művelik, mi esik a száraz fán?

A női nem „öngyilkos” retorikájában megint az „overkill” Skorpió mentalitása érhető tetten, amely pregnánsan jelzi, hogy a drámai végkifejlet kétesélyes: „zöldelő fa” avagy „száraz fa” – az élet fája avagy a pusztulás keresztje? – ebben az ambivalens képben a halál és az újjászületés egy tőről fakadó misztériuma sejlik föl. Az a végső asszonyi bölcsesség, amely Jézus szavai által itt megszólíttatott, s amely a kereszthalálra készülő áldozat negatív jóslatát pozitív, életigenlő üzenetként is olvasni képes – valahogy így: ‘Mostantól ítélet alatt álltok ti is. Sorsom, s vele az emberiség sorsa halálommal a ti kezetekbe tétetik.’

A „zsidók királya” megcsúfolásának jelenetét a kereszten – amely szövegét tekintve szinte szó szerint azonos Márk verziójával – itt ugyancsak Jézus szavai vezetik be: „Atyám! Bocsásd meg nekik; mert nem tudják mit cselekszenek.” (34) Ez a fohász az Úrhoz, melyben az áldozat gyilkosainak kér kegyelmet, mintegy felülnézetből, üdvtörténeti távlatból láttatja velünk a drámai cselekményt; elveszi vagy legalábbis tompítja a paródia élet, és megemeli, szakrális történéssé avatja a kivégzés aktusát (Emlékezzünk Pilinszky János idevágó aforisztikus kijelentésére: „Ami Auschwitzban történt: botrány. De mert megtörtént: szent.”)

Az üdvtörténet azonban nemcsak mint eszmei valóság, mint szemléleti többlet lép itt működésbe, hanem mint jelen idejű egzisztenciális dráma, amelyben az új emberi minőség létrejötté in statu nascendi ragadható meg. Míg Márknál még csak a néző, a szemtanú százados tér meg, ismeri föl Jézus istenfiúságát, itt már sorstárs, az ugyancsak „ítélet alatt álló” egyik lator is:

42. És monda Jézusnak: Uram, emlékezzél meg én rólam, mikor eljössz a te országodban!

43. És monda néki Jézus: Bizony mondom néked: Ma velem leszel a paradicsomban.

Az üdvtörténet a megváltásnak ezzel a hangsúlyozottan jelen idejű ígéretével veszi ténylegesen a kezdetét, ahol az ingyen kegyelmet már maga az istenfiú gyakorolja. Jézus az Atya nevében szólal meg itt – érthető hát, hogy utolsó mondatában nyoma sincs már a Márk verziójában bekövetkező „meghasonlásnak”; annak a kérdésként fogalmazódó istenfohásznak, amelyben elhagyatottságát,

ember-voltának egzisztenciális kitettségét panaszolta föl. Kijelentésében itt nem a kétség, hanem a nyugalom, a végső megbékélés attitűdje, az Atyával való egylényegűség bizonyossága szólal meg: „Atyám, a te kezembe teszem le az én lelkemet.” (46) A „lelki kötés” hangsúlyozásával újabb perdöntő bizonyítékot szolgáltatva arra, amelyre elemzésünk során már több ponton rámutattunk: a Bika jegyű Lukács evangélista interpretációjában a drámai történés kezdettől a lélek síkján zajlik, az eseményeket – mai szóval élve – a pszichológiai cselekmény alakítja. Ez az érzelmi hangoltság az utolsó felvonást, a kereszthalált követő jelenetsort is áthatja. Bár ez a rész szinte szó szerint egyezik Márk verziójával, Jézus sírba tételét itt már üdvtörténeti eseményként, rituális temetési szertartásként érzékeljük.

*

Máté evangéliumában radikálisan változik meg a drámai szereposztás. Az Expozícióban a zsidó főpapok és vének bíraskodnak, s Jézus fölött a halálos ítélet már itt egyértelműen és véglegesen kimondatik:

Mikor pedig reggel lőn, tanácsot tartának mind a főpapok és a nép vénei Jézus ellen, hogy őt megöljék.

2. És megkötözvén őt, elvievék, és átadák őt Ponczius Pilátusnak a helytartónak.

Az elbeszélés azonban, váratlan dramaturgiai fordulattal, nem a „Krisztus Pilátus előtt” jelenetével folytatódik. Máté a helytartó helyett egy olyan alakot léptet föl itt, akinek a másik három evangélista a végkifejlet drámájában nem osztott szerepet. A Jézust eláruló, bűnbánó Júdást, aki önmaga fölött bíraskodik, majd önkezével végre is hajtja a halálos ítéletet:

3. Akkor látván Júdás, a ki őt elárulá, hogy elítélték őt, megbánta *dolgát*, és visszavivé a harminc ezüst pénzt a főpapoknak és a véneknek.

4. Mondván: Vétkeztem, hogy elárultam az ártatlan vért. Azok pedig mondának: Mi közünk hozzá? Te lássad.

5. Ő pedig eldobván az ezüst pénzeket a templomban, eltávozék; és elmenvén felakasztá magát.

Jézus kereszthalálát megelőzi tehát egy öngyilkosság, s ez merőben új megvilágításba helyezi az expozíciót, és a további eseményeket is. Máté ezzel

a meghökkentő dramaturgiai fogásával mindenek előtt azt teszi nyilvánvalóvá, hogy olvasatában az írástudók tanácsa nem Jézus, hanem önmaga fölött, a bűnbe esett zsidó értelmiség fölött mondta ki a halálos ítéletet. Ugyanakkor Júdás sorstratégiája a bűn levezeklésének, a megigazulás és megváltódás esélyének példázata is: a degradálódott emberi minőség morális felemelkedéséről, az új egzisztencia születéséről ad hírt, s ezzel a jézusi üdvtörténetbe lépteti be az olvasót. Arról tudósít, hogy a Jézus kezdeményezte szellemi megújulás már kereszthalálát megelőzően folyamatba lépett; nem jövő idejű ígéret, hanem itt és most zajló történés, amely személy szerint mindenkit érint. Nem térhet ki előle az a Júdás sem, aki Jézust a bírák kezére juttatta.

A jézusi golgotát Máté ennek az egzisztenciális drámának a perspektívájából nézeti végig velünk. S meglepődve kell tapasztalnunk, hogy az írástudók ítélete elleni protestációjában Pilátus itt jóval erőtlenebb, mint Lukácsnál. Mondhatni, passzív; mintha eleve nem kívánná gyakorolni a helytartói státuszából adódó hatalmát. Megkérdőjelezi ugyan a zsidó előjárók által meghozott döntést, ez azonban csupán súlytalan retorikai gesztus („Mert mi rosszat cselekedett?” [23.]). Dramaturgiai szerepe az ítélet végső meghozatalában, törvényerőre emelésében mintha pusztán a formális asszisztenciára korlátozódna. „Mosom kezeim” gesztusa drámai értelemben már post festum tiltakozás és önmentés: a felelősség terhének elhárítása.

Pilátus tipikus Mérleg-karakter. Helytartói státuszából fakadó szerepe a zsidó közösség egyensúlyának fenntartása, belső ellentéteinek elsimítása, kiegyenlítése. Ez a feladatkör már eleve objektivitást követel tőle, és a szubjektív megnyilvánulásoktól való tartózkodást. Személyiségének háttérbe szorítását annak a fölüttes szellemi vezéreltségnek a nevében, ami az ő esetében nem valamely elvont „égi” eszme, hanem nagyon is konkrét, földi valóság: a világaluraló Római Birodalom intézményében testesül meg.

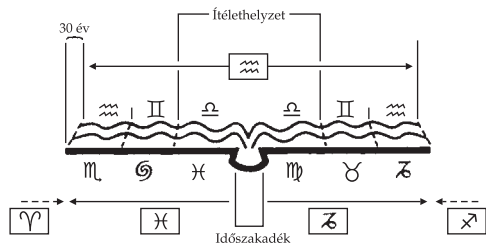
Márk és Lukács evangéliumában a római helytartó még sikeresen játszotta Jeruzsálemben ezt a „konszenzusteremtő” Mérleg-szerepet. Máté verziójában azonban ez már korántsem sikerül neki. Hisz láttuk, hogy már az expozíció is a zsidó írástudók szaturnikus Bak mentalitásának drámai túlsúlyára utal. De vajon mivel magyarázható Pilátus szerepvesztése éppen itt, a Vízöntő közegében, ahol a magasabb szempontú mérlegelésnek, a helytartói státuszából fakadó rálátás szellemi több-

letének kellene érvényesülnie? Amikor, fölismerve „Krisztus királyságának” eszméjében az idők szavát, „független értelmiségiként” elfoglalhatná mellette azt a „világügylelő” státuszt, amelyből a földi királyság intézménye immár az egész emberiség érdekében, nem birodalmi, hanem üdvtörténeti elkötelezettséggel volna megújítható. – Miért az inercia, a passzivitás, a késlekedés? Pilátus az elbeszélő tudósítása szerint igenis rendelkezik a szellemi belátás képességével; itt fogalmazódik meg először, hogy tisztában van vele: az írástudók Jézus elleni ítéletét nem valamely magasabb érdek, hanem személyes hatalomföltésük, a féltékenység és az önzés motiválta:

18. Mert jól tudja vala, hogy irigységből adták őt kézbe.

Mégis miért csak akkor szólal meg, amikor a manipulált sokaság is helybenhagyta a bírák ítéletét, és így már semmit nem tehet Jézus védelmében? Miért csak most nyilvánít róla pozitív véleményt – nem pusztán a bűn vádja alól mentesítve az elítéltet, mint Lukácsnál, hanem „igaz embernek” nevezve őt? – Meglátásom szerint az erőviszonyok illetően megváltozásának miértjére az evangéliumban megjelenített üdvtörténeti fázis kozmikus konstellációjában érdemes keresnünk a választ.

Az ezgakt tudományosság is számon tartja azt az egyedülálló jelenséget, hogy a Vízöntő csillagképnek az égbolton nincs saját cikkelye, önálló térbeli kiterjedése: két irányban a Bak, illetve a Halak csillagképére terül rá. Ezt szemlélteti a következő ábra:



1. ábra (Pap Gábor nyomán)

Minden bizonnyal ez az asztrálmítikus hagyományban Vízöntő-paradoxonnak nevezett kozmikus szituáció lesz az, amely Mátéval átrendeztetni a szereposztást, a földi események dramaturgiáját, s amely Pilátus passzivitására nézvést is magyarázatul szolgálhat. „Jellemgyöngesége”, szerepvesztése

eszerint kozmikus térvészteséből fakad; s korántsem véletlen hát, hogy az első jelenetben éppen a szomszédos Bak képviselői „szorítják ki” a képből, és ítélkeznek helyette; majd, amikor a szűzsé lineáris logikája szerint már tényleg neki kellene következnie, színrelépését megint csak egy szaturnikus drámai aktus közbeékelődése késlelteti, amelyben az ítélet, a Skorpió mentalitású Júdás öngyilkossága már végre is hajtatik. S a végrehajtás módja: az akasztás, a hurok, a fulladásos halál úgyszintén karakteres Bak jellemzők (a nyak, mint az elfojtandó ego testtája, itt minden bizonyonnyal a Bak középső, Bika dekanátusára utal).

Pilátus post festum megnyilatkozása, „mosom kezeim” gesztusa sem tekinthető bensőjéből vezérelt, autonóm drámai tettnek. A feleség befolyásának, érzelmi ráhatásának köszönhető, aki – álmólátása egyértelműen utal erre – a Vízöntő előterébe tolokó Halak képviselőjében szólal meg:

19. Amint pedig ő az ítélőszékben ül vala, küldö ő hozzá a felesége, ezt üzenvén: Ne avatkozzál amaz igaz ember dolgába; mert sokat szenvedtem ma álomban ő miatta.

Ez az álom-sugallta üzenet meglehetősen homályos és kétértelmű. Az ítélőszékben ülő Pilátust óva inti attól, hogy vétőt emeljen, miközben, ezt a tanácsát megokolandó, Jézus, az „igaz ember” iránt felébredt részvétéről tudósítja őt. Miféle „kettős kódolásról”, irracionális kapcsolásról van itt szó? Egy bizonyos: a Halak mentalitású feleség Pilátusban saját vízöntőbeli misztikusát, a Mérleget nagyon is hatásosan szólítja meg ezzel az üzenettel. A helytartó valóban passzívan asszisztálja végig a népfélet kimondatását, s csak ez után szánja el rá magát, hogy színre lépjen:

24. Pilátus pedig látván, hogy semmi sem használ, hanem még nagyobb háborúság támad, vizet vévén, megmosá kezeit a sokaság előtt, mondván: Ártatlan vagyok ez igaz embernek véréből; ti látsátok!

A kézmosás rituáléjában a víz eleme egyértelműen jelzi az eddig blokkolt Vízöntő-energiák felszabadulását. Maga a gesztus ugyanakkor a Bakhoz tapadó vértől való megtisztulás szimbolikus aktsa. (Láthattuk, hogy a vér, mint az ítélet végrehajtás Bak közegének jellegzetes attribútuma már Júdás öngyilkosságának epizódjában megidéződött. Előbb Júdás szájából, Jézus metaforájaként hangzik el, amelyhez ugyancsak

az „ártatlan” jelző társul: „Vétkeztem, hogy elárultam az ártatlan vért” (4); majd a főpapok szájából a visszaszorgáltatott Júdás-ezüstök kapcsán: „Nem szabad ezeket a templom kincsei közé tenünk, mert vérnek ára (6); s végül a Júdás-pénzen vásárolt temető elnevezéseként: „Ezért hívják ezt a mezőt vérmezejének mind e mai napig” (8)). Ez a visszakapcsolás napnál világosabban jelzi, hogy Máté evangéliuma szerint Pilátus nagyon is tisztában van vele, hogy az ő „ártatlansága” paradox: a „bűntelenség bűnébe” esett, amikor nem állt ki Jézus mellett, és hagyta, hogy mások ítélkezzenek őhelyette.

A jelenet fül- és szemtanúja az egész közösség; ez azonban mintha már nem ugyanaz a „sokaság” volna, amelyik az imént kórusban még Barabbás nevét kiáltotta. Pilátus gesztusának személyes többlete, a „megtörtént, holott nem követtem el” (Pilinszky János) egzisztenciális drámájának színre vitele meglepő válaszreakcióra készíti:

25. És felevén az egész nép, monda: Az ő vére mi rajtunk és a mi magzatainkon.

Ugyanaz az üdvtörténeti perspektíva nyílik meg itt, mint Lukács evangéliuma szerint Jézus és az őt sirató asszonyok párbeszédében. Ez a kórus Pilátus „mosom kezeim” gesztusára oly módon rezonál, hogy egy emberként vállalja magára a bűnt, és a jövő szemszögéből, a Krisztus vérével megpecsételt utód-nemzedékek nevében mond ítéletet önmaga fölött. A manipulált sokaság ebben a morális belátásban, öntudatra ébredésben talál magára; alacsony nivójú Vízöntő mentalitása itt ugrik szintet, s célozza meg a Mérlegnek azt a magasrendű szellemi pozícióját, amely Pilátus szimbolikus gesztusa láttán képződött meg a számára. Kétségtelen, hogy Máté evangéliumában ez a pillanat a drámai történés kulminációs pontja; s visszatekintve az is világos, hogy már Júdás bűnbánata és megigazulása is ezt a pillanatot, a kollektív színvallásnak ezt az ítélet-szituációját előlegezte. Asztrálmítikus perspektívából nézvést a Bak cselekmény háttérben már ott is jelen volt a magasrendű Vízöntő Mérleg, mint láthatatlan „misztikus” mozgató (ahogy a Halak „misztikusa” a Vízöntő, a Vízöntőé tudva levően éppen a Bak).

Ez a minőség azonban az események dramaturgiáját most sem képes uralni, más irányba fordítani. Mintha mi sem történt volna, a már „beprogramozott” külső cselekmény önmozgása leállíthatatlannak látszik – Pilátus ismét visszahátrál „asszisztenszi” másodszerépebe:

SZÍN

26. Akkor elbocsátá nekik Barabbást; Jézust pedig megostoroztatván, kezökbe adá, hogy megfeszítessék.

A magasrendű Vízöntő szerepváltása a jelenben itt paradox módon mintha épp abból adódna, hogy az idő egészére van szellemi rálátása. Feltűnő ebből a szempontból, hogy az eszmélés pillanatában Jézus véráldozatát Júdás és Pilátus, de a köznép is úgy olvassa magára, mint már megtörtént eseményt, mint már elkövetett bűntényt. Nemcsak a jövő tétetik ezzel múlt időbe, de a jelen létdimenziója is foghatatlanná válik; mint az egzisztenciális cselekvés tere, sorsfordító pillanata az idő realitását veszti. (Pilinszky János kétsorosa, amelynek első felét idéztük már, pontosan ezt a jelenlétesztést, a Vízöntő-korszak emberének apokaliptikus létélményét fogalmazza meg aforisztikus tömörséggel: „Megtörtént, holott nem követtem el. / És nem történt meg, holott elkövettem.”)

Máté evangéliumában a jézusi golgota cselekménye a Vízöntő „időszakadékanak” ebben a foghatatlan, irracionális közegében játszódik. A jelenetsor, mintha csak egy előre megírt forgatókönyvet követne, „virtuális” valóságként pereg a szemünk előtt. Szinte szó szerint úgy zajlik minden, ahogy azt a szemközti Márk evangéliumában láttuk; mintha nem egy jelen idejű drámai cselekmény, hanem a történet post festum megidézésének szemtanúi volnánk, ahol a résztvevők a nekik előre kiosztott szerepet alakítják. Ezt a benyomásunkat erősíti meg végképp Máté szövegében az a betoldás, amely arra utal, hogy a szereplők „játékmódja” mindenben hűen követi a krisztusi prófécia „koreográfiáját”:

34. Minek utána pedig megfeszíték őt, eloszták az ő ruháit, sorsot vetvén; hogy beteljék a próféta mondása: Megosztóznak az én ruháimon, és az én köntösömrre sorsot vetének.

Nagy tévedés volna azonban, ha ezt a betoldást Máté részéről az „eleve elrendelés” apoteózisaként avagy olyasfajta erkölcsi felmentésként olvasnánk, mint amely Lukács evangéliumában Jézus szájából megfogalmazódott: „Atyám, bocsásd meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek”. Hisz láttuk, hogy az a történet még nem az öntudat, hanem az érzelmek ébredésének drámája volt. Mint ahogy érthető az is, hogy Márk evangéliumában miért is nem merült föl még az erkölcsi felelősségvállalás kérdése. Az a történet a közösség számára még a jézusi golgota hús-vér valósága, a

paródia és a szakra testesen konkrét küzdelme, a keresztszentségbe való kollektív beavatódás jelen idejű, világi drámája volt. Máté evangéliumában nem erről van szó; a kereszthalál eseménye itt már szellemi valóság; a beavatottak által celebrált misztériumjáték. Új világrézekelesési mód, esztétikai minőség születik ezzel: a keresztény kultusz szent színházának spirituális működési modellje, műfaji crédója. A passió dramaturgiája, amelyet az üdvtörténeti perspektíva többlete, apokaliptikus látásmódja alakít, s amely arra neveli, teszi képessé az embert, hogy aktívan, alkotó módon tudjon élni azzal a „bölcsséggel”, amelynek – ahogyan Madách fogalmaz – Isten „jósága” révén vált a részesévé.

Ez a Vízöntő Mérlegében esedékes szellemi fordulat válik foghatóvá a szentek testi feltámasztásának jelenetében, ahol a látomásként megképződő szellem-lét és a reálisan megtapasztalt valóság többé már nem választható szét, ahol a Kezdet és a Vég, a halál és az újjászületés egyetlen drámai kulminációs pontban találkozik. A bevezető képsor, amely Jézus kínhalálát követi, földtörténeti léptékű változást jelez: nemcsak a régi hit temploma omlik össze (mint Márk és Lukács evangéliumában), de széthull a Bak föld-elemű megtartó közege is:

51. És ímé a templom kárpitja fölétől aljaig ketté hasada; és a föld megindula, és a kősziklák megrepedezének.

52. És a sírok megnyílnak, és a sok elhúnyt szentnek teste föltámasda.

Szemléletileg egyszerre tartózkodunk itt az Utolsó Ítélet szituációjában, és az új, krisztusi időszámítás kezdetén. S e jelenet „referenciája” korántsem csupán szimbolikus – hiszen a következő bekezdésben nagyon is konkrét cselekményt indít, újragenerálva a Jeruzsálemben zajló események reális tér-idejét:

53. És kijöven a sírokból, a Jézus feltámasztása után bementek a szent városba, és sokaknak megjelenének.

A fenti két, egymást követő bekezdést összeolvastva a szentek „kísértetjárása” egyszerre értelmeződik Jézus feltámasztásának előjeleként és következményeként: ez a két irányban nyitott apokaliptikus idődimenzió (a múlt, amelyet a jövő működtet, befolyásol, és a jövő, amelyben a múlt lép érvénybe, válik hatékonnyá) fogja itt közre

szemléletileg a Jézus kereszthalálát és eltemetését követő cselekményt, amely Márk és Lukács evangéliumához képest egy teljesen új drámai mozzanattal bővül. Máté az írástudók „pánikreakcióját” jelenetezi: azt a kényszerű fölismerésüket, hogy ez a szellemi többlettel, performantív „művészi” erudícióval újra szituált valóság életveszélyes rájuk nézvést:

62. Másnap pedig, a mely péntek után következik, egybegyűlének a főpapok és a farizeusok Pilátushoz,

63. Ezt mondván: Uram, emlékezzünk, hogy az a hitető még életében azt mondotta volt: Harmadnapra föltámadok.

64. Parancsol meg azért, hogy őrizzék a sírt harmadnapig, ne hogy az ő tanítványai odamenvén éjjel, ellopják őt és azt mondják a népnek: Feltámadott a halálból; és az utolsó hitetés gonoszabb legyen az elsőnél.

Világosan kimondatik itt, hogy a szaturnikus Bak ellenakciójára a reális idő végzetesen szűkre szabott. Az ideillő népmesei fordulattal élvén, a világ számukra mindössze két nap csupán: ennyi áll rendelkezésükre, hogy blokkolván a Vízöntő energiákat megállítsák az idő folyását. Mindazonáltal ez az utolsó jelenet mintha a „kőkemény” realitás érvényre juttatásának örökké tartó pillanata volna, amely Pilátus ironikus hárítása ellenére is a régi törvény embereinek erőfölényét demonstrálja. S Máténak ez a zárata csak még nagyobb nyomatékot kap azáltal, hogy a kompozíció ily módon kezetessé, körkörösé vált; ebben az evangéliumban a szaturnikus Bak mentalitása az első és utolsó drámai gesztus:

65. Pilátus pedig monda nekik: Van őrségetek; menjetekek, őriztessétekek, a mint tudjátok.

66. Ők pedig elmenvén, a sírt őrizet alá helyezék, lepecsételvén a követ, az őrséggel.

*

János evangéliuma a hagyományos besorolás szerint is külön kategóriába tartozik. A szenvedéstörténet általunk vizsgált fejezetéről kiváltképp elmondható, hogy az „együttlátó” szinoptikusok eltérő interpretációjához képest is karakteres különbségeket mutat. De vajon mivel magyarázható, hogy éppen János verziója „lóg ki” a rendszerből, aki az évkörben a Skorpió tér-idő egységét képviseli? Ha az asztrálmítikus hagyomány precessziós nagy-évköri tér-idő modellje felől közelítünk e kéréshez,

talán nem is olyan nehéz megelneünk erre a választ.

Az első két szinoptikus, Márk és Lukács evangéliumában az emberi szellem fejlődésének az a két földtörténeti fázisa idéződik meg, érhető tetten a szereplők mentalitásában és az elbeszélte cselekmény dramaturgiájában egyaránt, amelyet máig elevenen őriz a kulturális emlékezet: Márk világtükrenek mitikus előképe az Oroszlán aranykor „mennyei birodalmának” földre szállt istenkirálysága (utoljára ie. 10800–8640), míg Lukácsé az emberi minőség születésének (lélektani) drámája a bűnbeesés Bika-közegében (utoljára ie. 4320–2160). A harmadik szinoptikus, Máté evangéliuma pedig a jelenkori stádium, az apokaliptikus Vízöntő-korszak világtükre, amelynek beköszöntét a hagyomány az új, krisztusi időszámítás kezdetére teszi. A Skorpió világekorszak viszont (amelyben utoljára ie. 17280–15120 között tartózkodott az emberiség) civilizatorikus értelemben jórészt a feledés homályába merült. A titkok titka, hogy ebben a 26000 évenként ismétlődő földtörténeti periódusban – amely a Vízöntő mélyponttól a Skorpió fordulópontjáig, a precessziós nagy-évkör tavaszpontjáig tart – az emberi minőség jelen van-e, illetve hogyan van jelen. (Sejtésem szerint Juhász Ferenc költészetében pontosan ezt a tudatalattink mélyrétegébe süllyedt egzisztenciális krízist hozza a felszínre: az ember alatti létszintekre való alászállás és a visszamelkedés drámájának apokaliptikus vízióját, huszadik századi teremtés-mítoszát alkotva meg.)

Magáról a Skorpió szellemiségről azonban a Bika jóvoltából nagyon is sokat tudunk, hiszen az pontosan itt, az évkör átelleni térfelén ölt testet, és válik működésképpen, szüzsé-generáló funkciójában foghatóvá. Gondoljunk a paradicsomi emberpár bűnbeesés-drámájának főszereplőjére, aki szárnya vesztett bukott angyalból változik kígyóvá; vagy a prehellén női teremtésmítoszra, a táncoló Eurüno-méra, aki szélből sodorja animusát, a kígyót, hogy társa legyen a világteremtésben.

A János evangéliumának szerzőjét azonban a keresztény ikonográfia elsősorban a Skorpió szellemiség magasabb rendű, égi aspektusával, a saskeselyűvel azonosítja. Azzal a mitikus madárral, akinek alakját ősi istenek és sámánok öltötték magukra, s aki az állatküzdelmek jellegzetes képtípusának tanúsága szerint arra is képes, hogy legyőzze önnön testiségét, átelleni földi aspektusát, a kígyót. Nagyon is elképzelhető, hogy ebben a saskeselyűben a Skorpió misztikusa, a kis-évköri Kos-tavaszpont Nap-madara ölt alakot, aki itt, a precessziós nagy világekorszak-váltóban analóg szerepet játszik: a te-

eszköztárgya. E jelenetben nyoma sincs annak az ambivalenciának, amelyet *Márk evangéliumában* a megcsúfoltatás-fölmagasztaltatás kettősségeként értelmezhattünk; a vitézek szájából elhangzó „zsidók királya” titulus pusztán a megvetés kinyilvánítására szolgál:

2. És a vitézek tövisből koronát fonván, a fejére tevék, és bíbor köntöst adának reá.
3. És mondának: Üdvöz légy zsidók királya! És arczul csapdossák vala őt.

Az „Oroszlán” evangélium alaptémája, a királyság ebben a jelenetsorban tehát negatív aspektusból válik foghatóvá, mint trónjáról letaszított eszme, amelynek képviselőjével szemben mintha az Oroszlán misztikus párja, a Skorpió lendülne támadásba, nemcsak testileg, hanem lelkileg is megsebesítve őt. A vitézek a „zsidók királya” titulus fonák retorikai gesztusát mint a pszichológiai hadviselés leghatásosabb fegyverét fordítják Jézus ellen.

A következő bekezdés azonban közegváltást jelez. Pontosabban azt, hogy a „zsidók királyával” való leszámolással egyidejűleg Jézussal történik valami más. Mintha a külső tér mellett létezne egy belső (pszichológiai) tér is, amelyben a megaláztatás cselekményével párhuzamosan Jézus és Pilátus dialógusa zajlik. S ahonnan aztán előbb Pilátus lép ki, Jézus megcsúfolóihoz szólván, majd pedig kihívja a töviskoronás vádlottat is, ekkor már az egybegyűlt sokasághoz intézvén szavait:

4. Majd ismét kiméne Pilátus, és monda nékik: Imé, kihozom őt néktek, hogy értsétek meg, hogy nem találok benne semmi bűnt.
5. Kiméne azért Jézus a tövis koronát és a bíbor köntöst viselve. És monda nékik *Pilátus*: Ímhol az ember!

A királyi rangjától megfosztott Jézus emberként való megnevezése a helytartó részéről ebben a kontextusban – bűntelenségének hangoztatását követően – minden bizonnyal pozitív értelmű retorikai gesztus. Egyszerre idézi emlékezetünkbe az „emberré válás” aktusát az Oroszlánban (ahol a „meghasonlott” Jézus halála előtt emberként szólalt meg a kereszten) és a Bikában (ahol a keresztre feszítés előtt az asszonyok könnyei Jézus, a szenvedő ember iránt feltámadt szimpátiát jelezték).

Pilátusnak ezt a nyílt színi kiállását Jézus mellett egy olyan jelenetsor követi, amely *Máté* (az *Ember*) *evangéliumának* vízöntőbeli cselekményére emléke-

zet. A helytartó itt is, mint ahogy ott, átengedi a bírói szerepet: az ítélet végrehajtását a zsidókra, a törvény embereire testálja. Ez azonban most részéről nem a passzivitás jele, hanem a protestáció formája:

6. Mikor azért látják vala őt a papifejedelmek és a szolgák, kiáltozának, mondván: Feszítsd meg, feszítsd meg! Monda nékik Pilátus: Vigyétek el őt ti és feszítsétek meg, mert én nem találok bűnt ő benne.
7. Felelének néki a zsidók: Nekünk törvényünk van, és a mi törvényünk szerint meg kell hálnia, mivelhogy Isten fiává tette magát.

Jézus kilétét illetően a zsidók szájából itt hangzik el az a megnevezés, amely Márk Vízöntővel szemközti „Oroszlán” evangéliumában a Jézus kínhalálát átellenből (a Vízöntő pozíciójából) szemlélő százados szájából hangzott el („Bizony, ez az ember Isten fia vala!”). Drámai fordulópont ez: a zsidók részéről az „Isten fiává tette magát” kitételben a Jézus elleni vád fogalmazódik újra; jelezvén azt a szellemi belátást, hogy esetében nem földi, hanem égi királyságról indokolt beszélni, nem az evilági hatalom erőszakos megszerzésének ambíciójáról, hanem e hatalom isteni eredetének tételezéséről – új vallásalapításról tehát. A zsidó „papifejedelmek” törvénye szerint Jézusnak ezért kell meghalnia: nemcsak testileg kívánják tehát elpusztítani őt, hanem szellemi értelemben is – Jézust, az ellenük lázadó filozófust akarják likvidálni.

A szenvedéstörténet következő stációja, amely Pilátus és Jézus párbeszédével indul, ugyancsak Jézus kilétének és a hatalom mibenlétének kérdése körül forog:

8. Mikor pedig ezt a beszédet hallotta Pilátus, még inkább megrémül vala;
9. És ismét beméne a törvényházba, és szóla Jézusnak: Honnét való vagy te? De Jézus nem felelt néki.
10. Monda azért néki Pilátus: Nékem nem szólsz-e? Nem tudod-e, hogy hatalmam van arra, hogy megfeszítselek, és hatalmam van arra, hogy szabadon bocsássalak?
11. Felele Jézus: Semmi hatalmad sem volna rajtam, ha felülről nem adatott volna néked: nagyobb bűne van azért annak, a ki a te kezébe adott engem.
12. Ettől fogva igyekszik vala Pilátus őt szabadon bocsátani, de a zsidók kiáltozának, mondván: Ha ezt szabadon bocsátod, nem vagy a császár barátja: valaki magát királylyá teszi, ellene mond a császárnak!

SZIN

13. Pilátus azért, amikor hallja vala e beszédet, kihozá Jézust, és üle a törvénytevő székbe azon a helyen, a melyet Kőpadolatnak hívnak, zsidóul pedig Gabathának.
14. Vala pedig a húsvét péntekje; és mintegy hat óra. És monda a zsidóknak: Ímhol a ti királyotok!
15. Azok pedig kiáltoznak vala: Vidd el, vidd el, feszítsd meg őt! Mondá nekik Pilátus: A ti királyotokat feszítsem meg? Felelének a papifejedelmek: Nem királyunk van, hanem császáruk!
16. Akkor azért nékik adá őt, hogy megfeszíttessék. Átvevék azért Jézust és elvívék.

A közeg térszerű megjelenítésének hála nem lehet kétségünk afelől, hogy vajon hol is tartózkodunk most: a Vízöntő Mérlegének ítélet-szituációjában, ahol Jézus egzisztenciája a tét – égi és földi, szellemi és fizikai értelemben egyaránt. Az ítélet szaturnikus közegének megkettőződésében (amely már fentebb is megfigyelhető volt) ez az oppozíciós viszony ölt konkrét, létszerű formát. Jézus és Pilátus párbeszéde a törvényház belső (pszichológiai) terében zajlik; az ítélet meghozatalának helyszíne viszont már a külső, nyilvános tér: itt foglalja el a helytartó azt a „törvénytevő széket”, amelynek „kőpadolat” elnevezése világosan utal rá, hogy a végső döntés kimondására már a Vízöntő Bak közegében kerül sor.

János térábrázolása itt minden biznnyal jelképes; és nagyon is elképzelhető, hogy ugyanazt a „kozmosz” szituációt kívánja ezzel a megkettőzöttséggel szemléletessé tenni, amelyet a Vízöntő-paradoxon működésére vonatkozóan az asztrálmítikus hagyomány is számontart. Ezt szemlélteti a fentebb már bemutatott ábra, amelyen azt láthatjuk, hogy a Vízöntő Mérlegét (középső dekanátusát) két oldalról – a Halak és a Bak térfeléről – az Ikrek (a Vízöntő második dekanátusa) fogja közre. Leolvasható róla az is, hogy az Ikrek itt milyen jegytulajdonságokkal társul: az „önös” Bikával (a Bak középső dekanátusával), illetve az „önfeláldozó” Rákkel (a Halak középső dekanátusával) kerül fedésbe.

De nézzük tovább a szöveget: mit olvashatunk még ki János evangéliumának ebből a jelenetsorából?

Pilátus „Honnét való vagy te?” kérdésére Jézus nem felel. Pontosabban csak akkor felel meg rá, amikor a hallgatásától fölingerelt Pilátus, a vádlottal szembeni fölényét demonstrálandó, saját hatalmi státuszával hozakodik elő. Amikor tehát, asztrálmítikus olvasatban, „világbírói” Mérleg-szerépére kezd el hivatkozni. Jézus válasza feltételes módban és tagadó formában fogalmazódik ugyan,

ám mégis benne rejlik a helytartó kilétére vonatkozó pozitív állítás; az tudniillik, hogy hatalmát „felülről adatottnak” tételezvéen Pilátusra mint vele egyenrangú szellemi partnerre tekint. Minthacsak azt mondaná: 'Az égi eredetű hatalom földi helytartójaként bizony Isten fia vagy te is, akárcsak én'. Jézus e félreérthetetlen gesztusa révén – amelylyel azt adja Pilátus tudtára, hogy testvéreinek, „ikerpárjának” tekinti őt – jön létre az a spirituális metszéspont, a Vízöntő Mérlegének az a tengelye, amely az égi és földi hatalmat mint oszdatlan, egy-lényegű valóságot teszi foghatóvá, föloldván a közöttük lévő ellentétet, oppozíciós viszonyt.

De vajon hogyan értelmezhető ebben a kontextusban Jézus „mellékes” megjegyzése („nagyobb bűne van azért annak, a ki a te kezembe adott engem”), amely minden biznnyal az áruló Júdásra vonatkozik? Olvasatomban ezzel a kijelentéssel Jézus Pilátust kívánja burkoltan figyelmeztetni arra, hogy miféle bűn is leleselkedik most órá. Hiszen a „testvére”, tanítványává fogadott Júdás ugyanazt a szellemi típusú szövetséget árulta el, amely Jézus részéről az imént Pilátussal is megkötött. És Jézus kitűnő jósnak bizonyul a tekintetben, hogy a szövetség ez esetben is igen labilis: a Vízöntő Mérlege könnyen kibillenhet tengelyéből.

Az égi hatalmát gyakorolni próbáló Pilátus, aki szándéka szerint szabadon bocsátaná Jézust, a földi hatalom mindenhatóságára hivatkozó zsidókkal találja szembe magát, akik helytartóként való egzisztenciális fogvatartottságára figyelmeztetik, s ezzel mindjárt sikerül is kiütniük őt a „világbírói” székből. Ezek után Pilátus és a zsidó „papifejedelmek” szócsatája már arról szól, hogy a Jézus feletti ítélet mely földi hatalom nevében hozattassék meg és hajtassék végre. A szinoptikusokhoz képest a legfeltűnőbb különbség itt az, hogy János szerint a felelősség áthárítása kölcsönös. Máténál, mint látuk, a zsidók a maguk nevében, Pilátust mintegy kizárva hozzák meg a döntést. Itt viszont a felettes hatóságra, a Római Birodalom császárára hivatkozva a helytartót tolják maguk elé, miközben Pilátus ugyancsak mindent megtesz azért, hogy „asszisztensi” másodszerépére visszahátrálhasson. Paradox módon itt éppen azáltal teljeseedik be a bűnbeesését előre jelző burkolt jézusi jóslat, hogy – Máté „mosom kezeim” gesztusához hasonlóan – a helytartó megpróbálja megőrizni ártatlanságát: a vádlottat a helyi bírák, a zsidók kezére adja, hogy ne a császári hatalom ellenlábasaként, hanem a „zsidók királyaként” feszíttessék meg.

Ez az a pont, amely az értelmezőt bizonyos „kényes” kérdések megfogalmazására készíti. Hiszen

nagyon is hasonlatos ez a szituáció *Máté evangéliumának* ahhoz a fordulópontjához, amikortól az események mintegy a passiójáték előre megírt „forgatókönyve” szerint alakulnak. Hogy továbbra is színházi terminológiával éljünk, *János evangéliumában* Pilátus mintha a szereposztó rendező státuszára pályázna, intellektuális többlete folytán mintegy már előre bekalkulálván a kereszthalál drámájának üdvtörténeti hozadékát. Azt tudniillik, hogy ennek a kivégzésnek „magasabb érdekből” kell megtörténnie, s hogy miután a „piszkos munkát” másra testálta, neki, a „tisztakezüinek” nyílik majd esélye rá, hogy ebből a provinciális „színhátékból” szakrális világdramát, földtörténeti jelentőségű eseményt kreáljon, amellyel a Római Birodalom továbbélését, spirituális megújulását biztosíthatja.

Ez esetben kétségkívül van némi létjogosultsága egy ilyesfajta olvasatnak is. Hiszen ki a megmondhatója, hogy az ítélethozatal sorsdöntő pillanatában mi villanhatott át Pilátus agyán? Bulgakov *A Mester és Margarita* című regényében egy igen érdekes leírást olvashatunk erre vonatkozóan (annak a jelenetnek a folytatása ez, amikor Pilátus kézhez kapja a pergament, amelyen Jesuát császárellenességgel is megvádolják, és Pilátus hirtelen szembe-sül azzal, hogy immár nem fogja tudni őt a haláltól megmenteni):

Mikor elolvasta a pergament, arca még jobban elváltozott. Sötét vérhullám tolult fejébe, nyakába, vagy talán valami más történt – elég az hozzá, arca elveszítette sárgás színét, sötétvörösre pirult, és szeme mintegy visszahúzódott üregébe.

Talán ezt is a halántékába toluló s ott lüktető vérhullám okozta: a prokurátor látása is elhomályosult. Úgy rémlett neki, hogy a fogoly feje elúszott valahová, s helyette másik fej tűnt fel a vállain. Ezt a kopasz fejet ritka fogú arany diadém koronázta; homlokán kerek, nyílt seb éktelenkedett, mely lemarta a bőrt, s be volt kenve írral. Beesett, fogatlan száj, zsarnoki jellemre valló lecsüngő ajak. És mintha eltűntek volna a csarnok rózsaszínű márványoszlopai, s a távolban Jerusalmi háztetői; minden elsüllyedt Capri kertjeinek sűrű zöldjében. Hallásával is történt valami: mintha távolból halk, fenyegető harsonaszó hangzanék, és dölyfös orrhang dünnyögné elnyújtva a szavakat: „A felségsértésről szóló törvény...”

Furcsa, összefüggéstelen, kusza gondolatfoszlányok suhantak át a helytartó elméjén. „Elveszett!” Majd: „Elvesztünk!...” És valami badar ötlet – a halhatatlanság; ez a halhatatlanság azonban, ki tudja, miért, elviselhetetlen bánatot keltett.

Bulgakovnak ez a leírása persze korántsem tekinthető számunkra „autentikus” forrásnak. Abban azonban a segítségünkre lehet, hogy belegondoljunk: Pilátus számára ez a döntéskényszer személyes egzisztenciáját megrázkódtató dráma, pszichológiai krízis, amely magabiztos intellektusát is összeomlással fenyegeti. Ez az új helyzet, az égi és földi hatalom konfliktusa olyan szürreális képnnyelven és olyan ijesztő hallucináció formájában tárul föl előtte, amely logikátlan, józan értelemmel egyelőre felfoghatatlannak tűnik. S nem kevésbé rejtélyesek számára azok a fogalmak sem, amelyek „kusza gondolatfoszlányokként” merülnek fel a tudatában, látszólag úgy, mintha semmi összefüggés nem volna közöttük. Bulgakov ezzel vélhetően arra akarja ráirányítani a figyelmünket, hogy e gondolatársítások logikája csak az olvasó, a történelmi távlattal rendelkező utókor számára evidens. Mi már tisztában vagyunk azzal, hogy a Jézus halálára s annak következményére utaló „Elveszett!” Majd: „Elvesztünk” felkiáltás korántsem képtelen asszociáció, hanem e drámai szituáció történelmi olvasatának kulcsa. E váratlan leleményének jelentősége Pilátus számára azonban intellektuálisan ekkor még nem hozzáférhető. Tudatműködésének spontán, kontrollálhatatlan eseménye ez, amely mintegy automatikusan nyitja azt az üdvtörténeti perspektívát, amely a „badar ötletként” felmerülő „halhatatlanság” fogalmában manifesztálódik. S ugyanez a fogalom lesz az, amely a Kajafással való párbeszédét követően, szembesülvén a zsidó főpapok Jézus sorsát megpecsételő döntésével, ismét fölmerül a tudatában, most már mint belső beszédében nyíltan megfogalmazódó kérdés, amelyre azonban még most sem tudja a választ:

„Halhatatlanság... Elérkezett a halhatatlanság...”
De kinek a halhatatlansága? Ezt sehogy sem értette a prokurátor, de a pusztá gondolatra a rekkenő hőségben is végigfutott hátán a hideg.

Bulgakov szerint Pilátus esetében szó sincs tehát valamiféle „ready made” dramaturgiáról. A helytartó sokkal inkább szenvedő alanya, mintsem tudatos rendezője az eseményeknek; és éppen ennek a személyes érdekelttségének köszönhető, hogy a jézusi program belátásához minden értelembe – egzisztenciálisan, pszichológiailag és intellektuálisan is – ő kerül a legközelebb. A fenti jelenetek tanúsága szerint már-már olyan közel, hogy Jézus újdonsült tanítványaként azonosuljon vele.

János evangéliumában ez a spirituális fordulat ugyancsak megjelenik. Nem belső történésként, hanem abban a nyilvános drámai jelenetben válik foghatóvá, amikor a keresztre feszített Jézus „királyságát” Pilátus mintegy „apostolként” hirdeti ki:

19. Pilátus pedig címet is írta, és feltevé a keresztfára. Ez vala pedig az írás: A NÁZÁRETI JÉZUS, A ZSIDÓK KIRÁLYA.

20. Sokan olvassák azért e címet a zsidók közül: mivelhogy közel vala a városhoz az a hely, ahol Jézus megfeszítettet vala: és héberül, görögül és latinul vala az írva.

21. Mondának azért Pilátusnak a zsidók papifedelmek: Ne írd: a zsidók királya; hanem hogy ő mondotta: A zsidók királya vagyok.

22. Felele Pilátus: A mit megírtam, megírtam.

Maga az aktus a szinoptikusoknál is nagy nyomatókkal szerepel. Ám mindhárom esetben személytelen formában, egyáltalán nem, vagy csak általános alannal utalva rá, hogy ez a Jézust identifikáló felirat vajon kitől is származik. Gyaníthatóan a zsidó írástudóktól, és ami az eredeti szándékot illeti, minden bizonnyal Jézus megcsúfolásának betetőzéseként, illetve annak a bűnnek a megnevezéseként helyeztetik a vádlott fölé, amelyért halállal kell lakolnia. A „Vízöntő” és az „Oroszlán” evangélium szerzője utal is erre az utóbbi mozzanatra: „És feje fölé illeszték az ő kárhoztatásának okát: Ez Jézus, a zsidók királya,” (Máté, 37.); „Az ő kárhoztatásának oka pedig így vala fölébe felírva: A zsidók királya.” (Márk, 26.) Márknál pontosan ez a töről metszett, személytelen forma hívja föl figyelmünket e gesztus ambivalens voltára, az eredeti szándékon túli, illetve azzal ellentétes jelentésére; nevezetesen arra, hogy ez a felirat nem a megbélyegzés és az elutasítás, hanem a fölmagasztalás és az elfogadás akaratlan megnyilvánulása, személy fölötti, osztatlan kinyilatkoztatása a zsidó közösség részéről.

János interpretációja pontosan ezt az ambivalenciát, ezt a rejtett másodjelentést hozza a felszínre és teszi nyílttá azáltal, hogy a személytelen történést mint perszonalizált drámai akciót jelenetezi, fogalmazza újra. Ő Pilátust teszi meg a felirat szerzőjéül, ami e gesztusnak teljesen új olvasatot ad. A zsidók reakciójából egyértelmű, hogy a felirat fölhelyezését ők ellenük irányuló nyílt provokációnak tekintik a helytartó részéről. S az sem kétséges, hogy miért: korrigálási javaslatukkal („Ne írd: a zsidók királya; hanem hogy ő mondotta: A zsidók

királya vagyok.”) a feliratnak azt a másodjelentését kívánják töröltetni, amely eszerint már napnál világosabb a számukra is: Jézus királyként való beiktatásának aktusát.

De valóban a „zsidók királyának” beiktatásáról volna itt szó csupán? János úgy szerkeszti e jelenetsort, hogy közbekezel egy epizódot, amely a kultuszképződés megindulását jelzi: a zsidók odajárulását a városból a megfeszítetthez, akik a címet a feliraton héberül, görögül és latinul olvashatják. Igaz, Lukács evangéliumában a felirat ugyancsak három nyelvű, azonban ez ott vélhetően a helyi szokásokból fakadó, mellékes körülmény csupán („Vala pedig egy felirat is fölébe írva görög, római és zsidó betűkkel: ez a zsidóknak ama Királya.” /37./). Jánosnál viszont a drámai szituálás folytán ez a többnyelvűség jóval nagyobb nyomatókat kap: Pilátus mintha azt kívánná ily módon hírül adni, hogy Jézus személyében a zsidók új királyt adnak minden népnek, az egész világnak.

A szinoptikusokhoz képest János drámai fölvetése radikálisan új. Azt jelzi, hogy spirituális szintre emelkedett a tét: az ellenérdekeltek közötti küzdelem a kereszthalál eseményének újraértelmezéséért, szimbolikus referenciájának a kisajátításáért folyik. Magát a témát illetően teljes a konszenzus: Jézus személyének identifikálása a cél, és az a fölöttes érdek, amely az ellenfelek közötti új drámai kollízió alapja. És korántsem csupán Pilátus és a zsidó írástudók szópárba ez. Jó ösztönrel maguk a zsidók éreznek rá erre, amikor Jézust is „megszóltatják” harmadikként: „A zsidók királya vagyok.” Szándékuk szerint Pilátus és Jézus „szétugrasztásának” a kísérlete ez; azonban egyúttal annak a nyilvánvaló beismerése, hogy erővesztésbe kerültek. Sőt bátran fogalmazhatunk úgy is, hogy vereségüket pontosan ezzel a gesztussal idézik elő. Pilátus és Jézus perszonalitása drámai értelemben valójában itt és most, az ő hathatós közreműködésükkel jön létre, válik nyilvánvalóvá. Misztikus értelemben igazából Jézus személyesen, aki eldönti hát ennek a küzdelemnek a kimenetelét. S korántsem arról van itt szó, hogy a zsidók ellenében a római helytartót segítené győzelemre. Túl a szinoptikus „világtükrök” fejlődési fázisain – az egzisztenciális, a pszichológiai és az intellektuális stádiumon – János evangéliumának ebben a jelenetében egy új minőség születik, válik működésében foghatóvá: a pneumatikus ember. És nemcsak a Jézus „apostolaként” – s ebben a minőségében az evangélium szerzőjének, Jánosnak az „ikreként” – fellépő Pilátus tekinthető annak, hanem a Jézust megszóltató zsidó írástudó is, aki

szándéka ellenére azt bizonyítja ezzel a gesztussal, hogy a jézusi újszövetség perszónalunioja érvénybe lépett.

A kérdés most már csak az, hogy az evangélium folytatása vajon visszaigazolja, megerősíti-e ezt a jóhírt, az emberi minőség megújulásának ezt a földtörténeti jelentőségű fordulatát?

A kereszthalál eseménysorának jelenetezésében mindvégig a személyesség dominál, amely a konszenzusteremtés igényének drámai többlettel társul. A Jézus ruháin való osztozás jelenetét illetően a szinoptikusoktól való eltérés pontosan ennek a kettős motiváltságnak az érzékeltetése, amellyel János egyúttal az aktus jelképességét is megvilágítja és újraértelmezi. Márknál és Lukácsnál ez az esemény szűkszavúan följegyzett epizód csupán: „És megfeszítvén őt, eloszták az ő ruháit, sorsot vetvén azokra, ki mit kapjon.” (Márk, 24); „Elosztván pedig az ő ruháit, vetének reájok sorsot.” (Lukács, 34) Máténál viszont – mint arra fentebb kitértünk már – ez az a fordulópont, amely a passiójáték „esztétikai stádiumának” létrejöttét tudatosítja: „Minek utána megfeszíték őt, eloszták az ő ruháit, sorsot vetvén; hogy beteljék a próféta mondása: Megosztóznak az én ruháimon, és az én köntösömrre sorsot vetének.” (Máté, 35) Az aktus kettős szimbolikája – tudniillik a Jézus ruhái és köntöse közötti különbségtétel – már itt is jelölődik, jelentősége azonban még rejtett marad. S pontosan ez a kettős szimbolika lesz az, amelyben János drámai jelenetézése révén a vitézek kettős motiváltsága tárgyiasul, szemléletileg foghatóvá válik:

23. A vitézek azért, mikor megfeszítették Jézust, vevék az ő ruháit, és négy részre oszták, egy részt mindenik vitéznek, és a köntösét. A köntös pedig varrástalan vala, felülről mindvégig szövött.

24. Mondának azért egymásnak: Ezt ne hasogassuk el, hanem vessünk sorsot reá, kié legyen. Hogy beteljesedjék az írás, mely ezt mondja: Megosztotak ruháimon és a köntösömrre sorsot vetettek. A vitézek tehát ezeket művelék.

Nyilvánvalóan jelképes értelmű, hogy Jézus ruháin itt éppen négy vitéz osztozik. S magától értetődő a megfejtés is: ők ugyanúgy négyen „öltöznek bele” Jézusba, ahogyan élettörténetének krónikásaként a négy evangélista. János azt sugallja ezzel, hogy Jézus tárgyi és szellemi hagyatékának birtokosai egyazon spirituális örökség hordozói, a kultuszképzés egyenrangú részesei. A köntösre való sorsvetés indoklásában pontosan ez az egység

manifesztálódik: „A köntös pedig varrástalan vala, felülről mindvégig szövött.” Az a „misztikus” perszónalunio ölt itt tárgyiasult formát, amely a szellemiség síkján, a „felülről adatott” hatalom témája kapcsán Jézus és Pilátus párbeszédében kötetett meg. S bizonyára jelképes értelmű az is, hogy a sorsvetés nyertese nem neveződik meg. Kérdés formájában fogalmazható meg csupán, hogy vajon lehet-e a sors kegyeltje bárki e négy vitéz és/vagy a négy evangélista közül? Hiszen ez a köntös Jézus maga, az osztatlan egy, aki ugyanakkor a misztikusan jelenlévő ötödik szereplő: maga az Ember és maga a „jóhír”, az „örök apokrif”.

A következő jelenetnek igazából ugyanez a témája, és mintha választ kaphatnánk belőle az imént feltett kérdésünkre is: Jézus itt kiválasztja ugyanis azt a tanítványt, akit maga helyett állít:

25. A Jézus keresztre alatt pedig *ott* állottak vala az ő anyja, és az anyjának nőtestvére: Mária, a Kleopás felesége, és Mária Magdaléna.

26. Jézus azért, mikor látja vala, hogy *ott* áll az ő anyja és az a tanítvány, a kit szeret vala, monda az ő anyjának: **Asszony, ímhol a te fiad!**

27. Azután monda a tanítványnak: **Ímhol a te anyád!** És ettől az órától magához fogadá azt az a tanítvány.

Közismert a feltételezés, hogy ez a szeretett tanítvány minden bizonnyal János, a negyedik evangélium szerzője maga. De vajon Jézus szájából mégis miért nem hangzik el ez a név? Vagy netán János hallgatta volna el „szeméremből”, hogy a választás órá esett? – Nem valószínű, hogy erről volna szó. Sokkal inkább arról, hogy ebben az egyedülálló „familiáris” jelenetben (amelynek a szinoptikusok verziójában még nyoma sincs) Jézus az anyjához, majd a tanítványához intézett mondatával valójában éppen ezt a kérdést veszi le végérvényesen a napirendről. Illetve, János felől fogalmazva arról, hogy Jézusnak ebből a retorikai gesztusból ő pontosan ezt a szándékot olvasta ki; tudniillik hogy éppenséggel nem a név a fontos itt, hanem az a spirituális kötelék, amely erősebb a vér szerinti kapocsnál. Jézus a szeretett tanítványra ugyanúgy „ikertestvéreként” tekint, mint ahogyan már Pilátusnak is megajánlotta ezt az egyenrangú viszonyt az istenfiúságban.

Mindazonáltal e két jelenetben van egy lényeges különbség: utóbbiban hangsúlyozottan „család-alapításról” van szó, méghozzá egészen konkrét értelemben is. Jézus szavait értelmezhetjük akár hétköznapi módon, egy haldokló korántsem szo-

SZIN

katlan utolsó kívánságaként, mintha csak azt mondaná: 'szerettem, egymásra bízlak benneteket'. Szimbolikus értelemben azonban ez a gesztus egy új – pontosabban: régi-új – emberi minőség geneziséről tudósít. Mintha a mózesi teremtés-történet első verziója lépne életbe itt, amelyben Isten a teremtő Logosz által közvetlenül „a maga képére és hasonlatosságára” alkotta meg az embert, mint eleve kétnemű lényt: egyszerre a férfiút és az aszszonyt. S nemcsak a férfi-minőség, hanem a női is tovább ikresedik itt: Mária nem is két, hanem három alakban jelenik meg (az anya és annak azonos nevű(!) nőtestvére, valamint Mária-Magdaléna, aki a hagyomány szerint ekkor már ugyancsak Jézus-tanítvány).

A jelenet tanúsága szerint ez a régi-új genezis korántsem valamiféle absztrakt eszme, hanem emberi nyelvre lefordítható, működőképes életelv. Végredeletében Jézus a pneumatikus ember perszonáluniójának mibenlétét nem tételes tanításként, hanem olyan közvetlenül fogható élet-realitásként tárja itt eléink, amelynek bázisaként az emberi közösség legkisebb sejtjét, a családot nevezi meg. A drámai történet súlypontja ezzel az ember intim szférájában bekövetkező katartikus fordulatra helyeződik át. A tanítványban való újjászületés és a családalapítás eseménye, amely megelőzi a halál beálltát, hasonlóan mutat túl a passiójáték dramaturgiáján, mint Máténál a szentek feltámadásának jelenete. Ám itt maga Jézus az, aki ezzel az általa újraindított cselekménnyel mintegy felülírja az előre megírt „forgatókönyvet”.

János interpretációjában Jézus utolsó szava, az „elvégeztetett” nemcsak tartalmában különbözik a szinoptikusok verziójától, hanem abban is, hogy kétszer hangzik el: előbb az emberi nem jövő idejű titkos történetére vonatkozóan, majd a halál pillanatában, amikor ugyanezt a hangsúlyozottan személytelen, egyszerre műveltető és szenvedő igelakot Jézus önmagára vonatkoztatja:

28. Ezután tudván Jézus, hogy immár minden elvégeztetett, hogy beteljesedjék az írás, monda: **Szomjúhozom.**
 29. Vala pedig ott egy eczettel teli edény. Azok azért szivacsot töltvén meg eczettel, és izsópra tévén azt, oda vivék az ő szájához.
 30. Mikor azért elvette Jézus az eczetet, monda: *Elvégeztetett!* És lehajtván fejét, kibocsátá lelkét.

Mit jelentsen ez az objektív kinyilatkoztatás, amely itt az Atyához intézett személyes fohász helyére kerülvén másodszer hangzik el? Míg az

Oroszlán és a Vízöntő világtükrök a kereszthalál pillanatában Jézus emberré válását, az Atyától való elszakadás testiesen konkrét krízisét (Márk) és szellemi drámáját (Máté) tárták eléink, Lukács Bika világtükre pedig az Atyához való visszatérés extatikus vágyát mutatta föl a testből kiszabaduló lélek által, János Skorpió világtükrében a kereszthalál eseménye teljesen új megvilágításba kerül. Jézus utolsó szava éppen személytelenségével jelzi, hogy megfordult az irány és megváltozott a státusz: a haldokló nem a maga nevében szólítja meg az Atyát, hanem az Atya szől általa hozzánk; ebben a múlt idejű igében az Ember istenfiúsága immár nem kérdésként avagy fohászként fogalmazódik, hanem a beteljesített földi küldetés végső bizonyosságaként mondatik ki.

Az „istenülés” jó híre után első pillantásra megdöbbentőnek tűnhet a halott Jézus „általszögezésének” brutális jelenete. Vajon mi a magyarázata annak, hogy ez az epizód éppen János interpretációjában szerepel? Ha emlékezetünkbe idézzük evangéliumának elején Jézus fizikai megfenyítésének képsorát, feltűnő a párhuzam: a vádolt megostorozásának és a tetem lándzsával való át-döfésének aktusában valójában ugyanaz a gyilkos Skorpió-mentalitás ölt testiesen konkrét formát. János kommentárja kérdésessé teszi ugyanakkor, hogy itt ténylegesen valamiféle marsikus indulat vezérelte spontán egyéni akcióról van-e szó. Egy biztos: a nézőkből elementáris, katartikus hatást vált ki, ami arra utal, hogy a lábszárcsont megtörésével ellentétben az „általszögezés” nem tartozik hozzá e kivégzési mód megszokott rituáléjához:

31. A zsidók pedig, hogy a testek szombaton át a keresztfán ne maradjanak, miután péntek vala, (mert annak a szombatnak napja nagy *nap* vala), kérék Pilátust, hogy törjék meg azoknak lábszárait és vegyék le *őket*.
 32. Eljövének azért a vitézek, és megtörék az elsőnek lábszárait és a másikat *is*, a ki övele együtt feszítettett meg;
 33. Mikor pedig Jézushoz érének és látják vala, hogy ő már halott, nem törék meg az ő lábszárait;
 34. Hanem egy a vitézek közül dárdával dőfé meg az ő oldalát, és azonnal vér és víz jöve ki *abból*.
 35. És aki látta, bizonyosságot tett, és igaz az ő tanúbizonyossága; és az tudja, hogy ő igazat mond, hogy ti is higyjetek.
 36. Mert azért lettek ezek, hogy beteljesedjék az írás: Az ő csontja meg ne törettessék.
 37. Másutt ismét így szól az írás: Néznek majd arra, a kit általszegeztek.

E jelenet hatására az a „sokaság” aktivizálódik, amely a szinoptikusok verziójával ellentétben Jánosnál mindezidáig alig hallatott magáról. Előljárói nem szavaztatták meg Jézus szabadon bocsátását illetően, és néhány heveny, ellenséges bekiáltástól eltekintve valójában ki volt zárva a döntéshozatalból, amely itt az „értelmiségi” főszereplők „kamaradrámájaként” zajlott. A köznépegységes fellépésére először az a fentebb már említett „zarándoklat” utalt, amely még néma tüntetés volt a keresztre feszített Jézus mellett. János ennek a „kamaradráma” háttérben zajló eseménynek a beemelésével vélhetően már ott is azt kívánta jelezni, hogy a „sokaság” hangoltsága, szellemi karaktere alapjaiban változott meg: ez már nem egy megtévesztett, manipulálható tömeg, hanem valódi közösség, amely ugyanabba a spirituális drámai térbe kér bebocsátást, ahol a főszereplők dialógusa, szócsatája zajlik. Jézus „általszögezésének” fenti jelenete mindenek előtt erről az emancipálódásáról tudósít. Arról a spirituális fordulatról, hogy a köznépgéppel immár nemcsak néma szemtanúja a kereszthalál eseményének, és nem is pusztán érzelmileg tér meg a látottak hatására, mellét verdesve gyakorolván a bűnbánatot, ahogyan azt Lukácsnál láttuk: Jézus melletti bizonyágtételével a „sokaság” immár egyenrangú drámai szereplővé lép elő. Itt nem a magányos százados tesz hitet a kínhalált halt Jézus igaza mellett; János interpretációjában beavatottá és a jó hír terjesztőjévé válik személy szerint mindenki, aki ennek a drámának a tanúja volt.

Kommentárjában János a kétféle írásos forrás, a mózesi és zakariási verzió megnevezésével világossá teszi, hogy ebben az epizódban sem a passiójáték dramaturgiája érvényesül. Jelenetében a szereplők és a szemtanúk láthatóan nincsenek tudatában e két „alternatív forgatókönyvnek”. Nem az írás szerint cselekszenek, és nem az írás igaza mellett tesznek tanúbizonyosságot utólag sem. Ők közvetlenül a történelemből, abból a személyesen átélt spirituális fordulatból olvasnak, ami itt és most, velük és általuk következett be. S ha belegondolunk, a jánosi kommentár is kétértelmű: egyszerre bizonyítja a mózesi és zakariási prófécia rész szerinti igazságát, és írja felül mindkettőt az élet nagyobb igazával. Hiszen jelenetével arról a valós élethelyzetről tudósított, amelyben ezek az alternatívák *egyidejűleg* merültek fel és ütköztek meg egymással, a Janus-arcú emberi minőség ellentétes gesztusaiban hozván a felszínre az apokaliptikus világváltó kettős természetét, az esztétikai stádiumon túlmutató drámai döntésszituációját.

De miről is árulkodnak ezek az ellentétes gesztusok? Az első akció, a lábszárcsont megtörése (amelyre a két lator esetében sor is került) meglátásom szerint korántsem minősíthető pusztán racionális óvintézkedésnek. Olyan jelképes értelmű rituálé ez, amely – az asztrálmítikus szimbólumok nyelvén fogalmazva – a Bak mentalitás erőfölényének demonstrálására szolgál. A lábszárcsont a test zodiákusában tudvalevően a Vízöntő testtája, amely a Halakakét képviselő lábfejet a Bak testtájával, a térdel összeköti. Megtörése szimbolikus értelemben így annak az útvonalnak a megszakítását célozza, amely e közegek közötti szabad átjárást biztosíthatná. A megtörés aktusa voltaképpen azt a Vízöntő-korszakra jellemző kétirányú mozgástendenciát (avagy biológiai aspektusból azt az oda-vissza áramlást, folyamatos nedvkeringést) blokkolja, amelynek révén a keresztfára újra megelevenedhet: a Vízöntő Mérlegének tengelyében állva holt fából élő fává változhat át.

Azt fentebb már említettük, hogy e jegytartományok közötti kapcsolat precessziós irányban „lelki” természetű: a Halak misztikus párja a Vízöntő, a Vízöntőé a Bak, a Baké pedig a Nyilas, amelynek a test zodiákusában a felső lábszár a testtája. S ha tudjuk azt is, hogy az archaikus felfogás szerint a lélek a halál után a csontvelőben rejtezik el (lásd az élők lélekerejét növelő csont-amulettet), mindjárt világosabbá válik, hogy a lábszárcsont épen gúnyos Jézus esetében miféle belső mozgatók sugallatára történhetett. S megkockáztathatjuk a feltevést, hogy a Jézus halálát befejezett tényként konstatació indoklással e döntés meghozói valójában azt az „irracionális” belső motivációt rejtjelezték, amely a halál után is folytatódó élet igazságának és szentségének a védelmére készítette őket. A szaturnikus Bak mentalitás számára ez a régi-új szerepkör nagyon is testre szabott: immár nem a megkövült Törvény őreként, hanem az élet titkának elhivatott őrzőjeként ez a karakter ebben a jelenetben magasabb nívón fogalmazhatta újra önmagát.

Az „általszögezés” aktusa hasonlóan kétértelmű: vajon a még mindig élőnek hitt Jézusnak szánt „kegyelemdöfés” ez, avagy éppen ellenkezőleg, a halott életre keltésének „irracionális” gesztusa? Meglátásom szerint ez a két homlokegyenest eltérő olvasat jelen esetben csak látszólag zárja ki egymást. Valójában szorosan összetartozik; hiszen ha belegondolunk, a Skorpió szellemiség működésében pontosan ez a kettősség a jellegadó. E karakter kivételes többlete abból adódik, hogy a természet ciklikus körforgásában az életáldozat és a halálban újakezdődő élet misztériuma éppen a vege-

táció pusztulását hozó Skorpió havának évről évre ismétlődő élményvalósága. Ebben az időszakban (illetve a szemközti Bikában) helyénvaló annak a rituális (ön)gyilkosságnak az aktusa is, amelyet Lukács evangéliumában, a világ pusztulását követelő asszonyok érzelmi felindulása kapcsán a Skorpió „overkill” fogalmával jelöltünk. Jánosnál azonban ebben a jelenetben már többről van szó: az élet és a halál egy tőről fakadó misztériumába való beavatódás itt már nem csupán lelki természetű. A Vízöntő ítéletszituációjában a Skorpió „overkill” testesen konkrét formát ölt: Jézus oldalából vért és vizet fakaszt, jelezvén (ahogyan Máténál is láthattuk ezt a vér és a víz kettős jelképisége kapcsán), hogy a keresztthalál helyszíne ugyanakkor a Bak szaturnikus közege is.

Ez a jelenet azonban a Vízöntő Halak térfeléről válik igazán olvashatóvá. Jézus oldalának megnyitása a fiókait saját vérével itató pelikán képtípusát idézi: azt a mitikus madarat, amely az évkörben az önfeláldozó Rák-tulajdonság megtestesítője. Korántsem önkényes képzettársítás ez; hiszen fentebb már bemutatott ábránkról leolvasható, hogy a Vízöntő Halak térfelén a Rák és a Skorpió egymással érintkező dekanátusok, és így jegytulajdonságaik a hullámtermészetű Vízöntő révén egymásba kölcsönösen átáramolhatnak. Ha precessziós menetben próbáljuk értelmezni e jelenetet, azt az abszurdnak tetsző értelmezést is megkockáztathatjuk, hogy misztikus értelemben itt maga Jézus, az önfeláldozó Rák „provokálja ki” a Skorpió „overkill”-t. De olvasható ez a jelenet fordított (kisévköri) menetben is, mely szerint a Skorpió hirtelen felindulásból elkövetett aktusának hála nyílik meg a titok, történik meg Jézussal életáldozatban való feltámadásának csodája. (Ha visszaidézzük *Máté evangéliumából* Júdás öngyilkosságát, feltehetően abban is a gyilkos Skorpió és az önfeláldozó Rák kettős szellemi indíttatása érvényesült. Ám maga az aktus ott nem a Vízöntő Halak térfelén, hanem a Bak közegében zajlott. A halálnem „egybeíródott” képele, az egó elfojtására szolgáló hurok a nyakon a Bika és a Bak dekanátus egymással határos helyszínét idézte, ahol Júdás életáldozatából nem fakadhatott a feltámadás csodája.)

János evangéliumának ez a kulcsjelenete a ma emberének szóló legaktuálisabb üzenet. Jóhír, bizonyágtétel arról, hogy az ember apokaliptikus drámája nem reked meg a jelenlétvésztes esztétikai

stádiumában. A Vízöntő időszakadéjának abban a bénító lét- és tudatállapotában, amelyről Pilinszky Jánosnak a *Máté evangéliuma* kapcsán már idéztem el. / És nem történt meg, holott elkövettem.” Jézus lándzsával való „általszögezésének” gesztusa azt demonstrálja, hogy a cselekvés az emberre bízott; hogy részvétele a történetben nem virtuális szerepjáték, hanem egész személyiségét mozgósító teremtő aktus, amely újraolvastatja a „forगतókönyvet”, folyamatosan újrendeztetni a passiójáték dramaturgiáját. Ennek az esztétikai világérzékelési módot felülíró „új érzékenységnek” a műfaja, a *jelenlét misztériuma* ezzel az evangéliummal születik meg. Drámai hőse a pneumatikus ember, aki nem szolgálja követi, hanem teremti a hagyományt: cselekvő aktivitásával fakasztja föl a forrást, kelti életre a holt betűt, szólaltatja meg az elnémított próféciát.

Ebben az új stádiumban az írás aktusa közvetlenül életet generál, cselekményt indít; nem elvont, hanem nagyon is konkrét értelemben, ahogyan azt Hontalan Ivan poémájának esetében láthattuk, melyben az élő hit hús-vér Krisztusa támadott föl, s vált a moszkvai események elindítójává. De fogalmazhatunk úgy is, hogy Bulgakov műve annak a története, hogy az Írás – a regény, mint az esztétikai stádium emblematikus műfaja – hogyan állja ki a tűzpróbát, és hogyan támad föl hamvaiból, mint a jelenlét misztériumának közvetítő közege, animátora. Hiszen ez a mese valójában arról szól, hogy a Mester elégett kéziratát, a megsemmisült apokrif evangéliumot a társszerzők „írják újra”, mint saját életük regényét. (Woland „regénye” Jesua és Pilátus párbeszédének fejezete, melyben a mágus a helytartó drámája révén saját megtérésének történetét mondja el; Hontalan Iváné a kivégzés fejezete, amelyben az evangélista Máté „fejlődésregénye” mintegy saját történezzé válásának parabolája). Érdemes azonban itt megjegyezni azt is, hogy ez a „tűzpróba” Bulgakovnál nem lezárt történet, hanem folyamatban lévő átalakulás – lásd a Mester regényének Júdás bűnhődéséről szóló fejezetét, amelyet Margarita (aki eredetileg minden jel szerint besúgóként szegődött a Mester nyomába) sértetlenül kapar ki a tűzből és olvas végig. Ő nem is a Pilátus-regény társszerzője, hanem már az új stádium drámai hősnője lesz, aki a Sátán bálját a jelenlét misztériumának „papnőjeként” celebrálja végig.