

PERINTFALVI Rita

## *Az erotika és misztika mint határátlépés*

*Az Énekek Éneke 5,2 – 8 és magdeburgi Mechthild  
misztikus írásainak párhuzamai*

### Mottó

„Éjsötét őskaosz partján / magányosan állt Isten  
minden az enyém, de semmim nincs / és óh jaj, Senkim nincsen  
nézte, ahogy a sötétben / feldereng a forma árnya  
érezte, a szíve felenged / mint arcát tükrözte tánca  
nézzük, nézzük az árnyakat / idő és forma nincsen  
hol a káosz és fény összeér / bennünk elüldögél Isten...”  
/Czire Szabolcs: Társas-magány/

Magdeburgi Mechthild misztikus írásai és a bibliai Énekek Éneke sajátos „határátlépéseket” mutatnak be. A misztikusnő arról a tapasztalatról ír, amikor „Én”-je átlépi saját határait és belép az Istenség „Te”-jébe. Az Énekek Éneke pedig arról az erőteljes szerelmi vágyakozásról beszél, amelyet nemcsak az előírt, a társadalmilag elvárt viselkedés korlátai nem tudnak megkötni, de az „Én” biztonságot nyújtó lehatárolódásra való törekvése sem. A „Mi”-ben történő szenvedélyes egyesülés azonban nem mehet végbe anélkül, hogy a szerelmes „Én”-je önmagát elfeledve kilépjen saját „határaiból”.

A szövegek párhuzama egyértelműen azt sugallja, hogy ezek nélkül a határátlépések nélkül nem lehetséges valós Istentapasztalat. Mind a misztikus tapasztalatban, mind pedig az erotikus élményben éppen ezeken az „átlépéseken” keresztül lehet belépni a szent szférájába.

Ezek a szövegek bátorítanak minden egyes olvasót, hogy benső erejét aktíválja és ha kell, ha a szeretet benső parancsa arra hívja őket, átlépjék saját határaikat, hogy megtapasztaljanak egy sokkal átfogóbb, végtelenebb valóságot, amely nem ismer korlátokat.

## 1 „Határátlépések” Magdeburgi Mechthild életében és művében

Jóllehet Magdeburgi Mechthild (1207-1282/1294) előkelő nemesi családból származott, 23 évesen mégis elhagyta fényűző otthonát és Magdeburg szegény negyedébe költözött, hogy Beginaként a társadalom kutasztottjairól gondoskodjon.<sup>1</sup> Ez az esemény egy döntő szociális természetű határátlépés volt a számára. Mechthild tudatosan hagyta el a jómódúak életét és élt önkéntes szolidaritásban a szegényekkel.

Isten hívása később egy további, még mélyebb és meghatározóbb határátlépésre szólította őt. Az Istentől kapott küldetés szerint egy próféta és misztikus művet kellett megírnia. Ennek a műnek a megírása viszont teljes lelki autoritást követelt, mégpedig egy olyan korban, amikor a nők számára bármiféle spirituális hatalom elképzelhetetlennek minősült.<sup>2</sup>

Amy Hollywood magyarázata szerint a nőknek az akkori világban misztikus megtapasztalásokra kellett hivatkozniuk, hogy vallásos pozíciójuknak autoritást tudjanak biztosítani.<sup>3</sup>

Mechthild sokáig vergődött kétségek között azzal a belső dilemmával, hogy valóban szabad-e tollat ragadnia és teljesítenie azt a hívást, amit Istentől kapott. Egyrésztől engedelmesen eleget tett volna kora elvárásainak, miszerint nőként nem léphet fel nyilvános tanítónak és lelki mesterként. Másrészt viszont az isteni hívó szó ellentmondást nem tűrő belső tűzként sürgette őt, hogy betöltse hivatását. Mechthildnek ahhoz, hogy ezt a belső konfliktust feloldja át kellett lépnie saját határait és ezáltal azokat a társadalmi és egyházi elvárásokat, melyek minderre nem adtak lehetőséget.

Miközben a skolasztikus teológia nyelvében a racionális aspektus dominált, a misztika tudatosan egy másik nyelvet keresett az Istennel kapcsolatos mély megtapasztalásainak szavakba öntésére. Így Magdeburgi Mechthild az

<sup>1</sup> Barbara Brüning, *Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn, die Große: Mit Augen der Seele schauen* (Militzke: Leipzig 2008), 36 – 51.

<sup>2</sup> Hildegund Keul, „*Du bist ein inniger Kuß meines Mundes: Die Sprache der Mystik – eine Sprache der Erotik. Am Beispiel Mechthilds von Magdeburg,*” in: Michael Bangert / Hildegund Keul (Hg.), „*Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht*”: *Die Mystik der Frauen von Helfta* (Benno: Leipzig 2019), 95-111, itt 108 – 109.

<sup>3</sup> Amy Hollywood, *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart* (University of Notre Dame Press: Notre Dame 1995.), 36: „Without such legitimation, and even with it, women were subject to suspicion and condemnation. They had no basis on which they could write or teach, nor any ‘text’ that they might legitimately read and interpret”. „Egy ilyen jellegű legitimáció nélkül vagy akár azzal együtt a nők gyanisítgatásoknak, rosszalásnak és elítélésnek voltak kitéve. Nem volt semmilyen jogosultságuk, ami alapján írhattak vagy taníthattak volna, sem pedig egy olyan „szövegük” amit legitim módon olvashattak és értelmezhetek volna. Lásd még Sara S. Poor, *Mechthild of Magdeburg and Her Book: Gender and the Making of Textual Authority* (University of Pennsylvania Press: Pennsylvania 2004), 60.

„Istenség omló fényárja” c. művének<sup>4</sup> nyelve erőteljesen erotikus színezetet kapott. Írásában a misztikusnő alapvetően két hagyományra hivatkozik: egyrészt az udvari Minne-költészetre, amellyel még a szülői házban ismerkedhetett meg, másrészt pedig a bibliai Énekek Énekére.

Mechthild számára Isten „vágyakozásban égő Isten” volt, „Ó, Isten, sóvárgásodban parázsló!” I,17), aki „minden dologban bővelkedik, de a lélek megérintésével soha nem telik el.” (IV,12) Legmélyebb misztikus élményeiről a testi egyesülés szavaival ír: „Én benned vagyok, te bennem vagy, nem tudunk egymáshoz közelebb lenni, mert mi ketten egybeolvadtunk (...).” (III,5)

Mechthild nyelvének erotikus karaktere provokációként is tekinthető, de mégis logikusan magyarázható. Egy adott területnek a nyelvét csak akkor lehet átvinni egy másik terület tapasztalatainak a kifejezésére, ha a két terület között sajátos strukturális összefüggés áll fenn. Egy közös nevező, ami az átvitelt lehetővé teszi. „Ha tehát a misztikus tapasztalatot az erotika nyelvén lehet vagy kell kifejezni, akkor a misztika egy sajátos belső összefüggést nyilatkoztat ki a vallás és az erotika között.”<sup>5</sup>

Mégpedig egy metaforikus kép segítségével kifejezve oly módon, hogy a vallás és az erotika szférája között található kapun két irányból is lehet „járni-kelni”. Azaz át lehet lépni a vallás területéről az erotika mezsgyéjére és fordítva: az erotika birodalmából a vallás szférájába. Így talán igaz az, hogy nincsen valódi, mély, embert formáló és felszabadító erotika „vallás” nélkül. De akkor a fordítottjának is igaznak kell lennie, miszerint nincsen valós vallási tapasztalat „erotika” nélkül. Persze itt nagyon fontos kérdés az, hogy milyen értelemben beszélünk vallásról, és milyen értelemben az erotikáról...

## 2 Énekek éneke 5,2 – 8 és „Az Istenség omló fényárja” c. mű párhuzamai

Az Én 5,2 – 8 egy érzéki és egyúttal drámai dal egy nőről, aki izzó vágyakozásának hevét követi. Még akkor is, ha ez csak úgy lehetséges, hogy saját személyes ill. társadalmilag-erkölcsileg definiált határait kell átlépnie hozzá. Azonban minden ilyen határátlépés veszélyes a fennálló hatalom strukturái

<sup>4</sup> Margot Schmidt, *Mechthild von Magdeburg „Ich tanze, wenn du mich führst”: Ein Höhepunkt deutscher Mystik. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Margot Schmidt* (Herder: Freiburg in Breisgau 1988); Gerhard Wehr, *Mechthild von Magdeburg: Das Fließende Licht der Gottheit: Textauswahl und Kommentar von Gerhard Wehr*, (Marixverlag: Wiesbaden 2010); Gisela Vollmann-Profe, *Mystik und Minne: Mechthild von Magdeburg: Das Fließende Licht der Gottheit: Zweisprachige Ausgabe: Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Gisela Vollmann-Profe*, (Verlag der Weltreligionen: Berlin 2010).

<sup>5</sup> Keul, „Du bist ein inniger Kuß...,” 96. Lásd hozzá még Hildegund Keul, *Mechthild von Magdeburg: Poetin, Begine, Mystikerin* (Herder: Freiburg 2007), 132.

számára. Így a kontroll birtokosainak bosszúja és büntetése, s ezáltal a dráma nem elkerülhető.

## 2a vers

**„Én alszom, de a szívem éber. Hallga, szerelmem kopog:”<sup>6</sup>**

Ebben a nyitóversben egy különös paradoxont találunk, az alvás és a szív éberségének kettősségét. Ezáltal az állapotleírás által nyilvánvalóvá válik, hogy a szív, amely az emberi érzelmek és indulatok forrása és székhelye, még alvás közben sem marad passzív. És éppen a szív az, ami a szerelemben való összekapcsolódás által képes a kedvest felismerni, még mielőtt egyetlen szót is szólna. A szív érzi a szeretett férfi közelségét és jelenlétét.

Az éber és a kedvest felismerő szív képéhez találunk egy szövegpárhuzamot Mechthild művében is: „Erre mondá az ember: „Uram, Te vagy az?” Akkor fordítsd arcodat hozzám, hogy felismerhesselek Téged.” – Ekkor megszólalt az Úr: „Ismerj fel engem a bensődben!” Erre a lélek: „Uram, én észreveszlek Téged ezrek között is, és teljesen felismertelek Téged. Az én szívem a bensőmben őrzővé tett engem. És nem mertem bevallani, hogy ő az.” (VII,11)

Az Én 5,2a-ban található egy ritka szó, mégpedig melléknévi igeneves formában „dofék”, „kopogó, kopogva”, „sürgető, ostromló, nyomakodó”, amit „egy heves kopogás ill. döngetés” értelmében kell vennünk – így pl. Keel fordításában: „Hallgass, a szerelmesem dönget...”<sup>7</sup> A szövegpárhuzamok alátámasztják ezt a jelentést, pl.: „gyorsan hajtani kisállatokat” a Ter 33,13-ban és Bírák 19,22-ben: „körülvették a házat, és az ajtót döngetve mondták...”. A kopogásnak ez az erőteljes jellege az Én 5,2-ben a férfi izgatott vágyát mutatja, aki kedveséhez „behatolni, bejutni” szeretne. Itt egyértelműen érezhető a szexuális konnotáció. A héber „ur”, „ébernek lenni” ige magában hordja a „felizgultnak lenni” értelmet, akárcsak az Én 4,16; 8,5b.

Hasonló módon, ahogy az emberi szenvedély egymáshoz vonzza a szeretőt, úgy vonzza a vágyakozásban lángoló Isten Mechthildet magához és szereti őt „a szerelem ágyán teljes erővel, miközben ő eljut a legmagasabb gyönyörbe.” (II,23) Mechthild egyre közelebb kerül Istenhez, és Isten egyre hevesebben reagál rá: „És ahogy egyre közelebb kerülök hozzád, Isten, egyre erőteljesebben és csodálatosabban ereszkedsz rám. De minél mélyebbre süllyedek, annál édesebben iszom.” (IV,12)

<sup>6</sup> A fordítás a maszoréta szövegen alapul, ahogy az BHS-ban található: Karl Elliger / Wilhelm Rudolph (Hg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Dt. Bibelges.: Stuttgart 1990).

<sup>7</sup> Othmar Keel, *Das Hohelied* (Theol. Verl.: Zürich 1992), Zürcher Bibelkommentare 18, 173.

## 2b vers

**„Nyisd ki nekem, húgocskám, barátnőm, galambom, tökéletesem, mert a fejemet belepte a harmat, az éjszaka párája a fürtjeimet.”**

A heves kopogás után a férfi megpróbálja a nő iránt érzett szenvedélyét hízelkedő és flörtölő megszólítások áradatán keresztül kifejezésre juttatni. Az első megszólítás „húgocskám, barátnőm”, jelentősen eltér az Én 4,9f.12; 5,1-től (vö. 4,8), ahol a „húgocskám és mátkám” szavak képeznek szópárt. Ezt Müller azzal magyarázza, hogy az utána következő versek sokkal jobban illelenek a szabad szerelemhez, mint egy jegyesi kapcsolathoz.<sup>8</sup> A második megszólításpár esetében egy ún. tertium comparationist találunk „galambom, tökéletesem”, ahol a galamb a szerelem- és termékenység-istennő szimbolikus állataként jelenik meg. Ő „hiba nélkül” való, és ennek megfelelően „makulátlan” (5,2; 6,9). Ez a jelző azonban semmi esetre sem a testi érintetlenséget, azaz a szüzességet jelöli, hanem a szépség „hiba nélkül” való, tökéletes ideálját, állítja Müller.<sup>9</sup>

Mikor a misztikusnő művében a „galamb” képét használja, akkor éppen ehhez a bibliai szöveghelyhez nyúl vissza. A „galamb” a szerelmes férfi udvarlásában egy metafora, mely a nő szépségének leírására szolgál. Mechthild művében éppen Isten használ hasonló flörtölő szavakat mikor a lélekhez udvarol: „Eia, kedves galamb, vörösek a lábaid, simák a szárnyaid, ajkad kecségető, milyen szépek a szemeid, fejedet büszkén emeled, gyönyörteli a járásod.” (II,17)

Az Én 5,2b-ben található egy „mert” kötőszó, ami egyfajta technikai indoklást ad, mintegy praktikus érveket sorakoztat fel, hogy miért is kéri a szerelmes férfi oly hevesen, hogy a lány beengedje magához őt. A hideg harmattól teljesen átázott haj nagyon kellemetlenné teszi a várakozást. Jóllehet a harmat az Ószövetségben gyakran szolgál az áldás megjelenítésére, mint pl. Ter 27,28.39, ennek ellenére tény, hogy Palesztinában gyakran hullott esőszerű hideg harmat (mint pl. a közösségből kizárt Nebukadnezar esetében, Dán 4,22.25; 5,21).

Emellett a haj a szépség foglalata is. A kedves elázott hajának meglehetősen erotikus ábrázolása egyértelmű célt szolgál: a női vágy felkeltését. A „nyisd

<sup>8</sup> Hans-Peter Müller / Otto Kaiser / James Alfred Loader (Hg.), *Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester* (Vandenhoeck&Ruprecht: Göttingen <sup>4</sup>1992), 55. Lásd hozzá még Gianni Barbiero, *Song of Songs: A close reading* (Brill: Leiden 2011), 262.

<sup>9</sup> Müller, *Hohelied*, 55.

meg nekem” felszólítás erotikus felhangja elég nyilvánvalóan a szexuális egyesülésre, egyé válásra enged következtetni.<sup>10</sup>

A „galamb” képén kívül a „harmat” metafora is megjelenik Mechthild művében, méghozzá egy nem kevésbé erotikus ábrázolás keretében: „Úgy közeledek kedvesemhez, mint a virágra leszálló harmat.” (I,13) Itt maga Mechthild a virág, és ezzel az a kehely, amelyet az ég harmata szűzen megáztatott. Ezzel tulajdonképpen a misztikusnő a Mária-lelkiség egyik fontos szimbólumát vonatkoztatja magára<sup>11</sup>: „A kezdet nélkül létező Szentháromság édes harmatja az örök Istenség kútjából a kiválasztott szűz virágára hullott: a virág termése egy halhatatlan Isten és egy halandó ember, az örök élet elnyerésének eleven reménye. Vőlegény lett a Megváltó!” (I,22)

### 3. vers

**„Levettem a ruhámat / tunikámat. Hogy? Vegyem fel (újra)?  
Megmostam a lámaimat. Hogy? Beszennyezzem (újra)?**

A nő kedvesének ebben a versben két párhuzamos retorikai kérdéssel válaszol, melyek két teljesen logikátlan kifogást rejtenek magukban. Mi az oka annak, hogy a nő így reagál? Talán még mindig egy sajátos köztes állapotban van az álom és felébredés mezsgyéje között? Vagy az elkésett szeretőnek akar szemrehányást tenni? Vagy meglehetősen hangsúlyos vonakodásával a férfi „nyomulását” akarja némileg fékezni? Vagy mindez része egy sajátosan évődő szerelmi játéknak, ami a férfi vágyát akarja fokozni?

De mit is mond a nő valójában? Azt mondja: „Levettem a ruhámat / tunikámat.” És még hozzáfűzi, hogy „Megmostam a lámaimat.”

Ókori keleti szokás szerint az ember esti lefekvését megelőzően lábat mosott (Ter 24,32; 2 Sám 11,8). A közvetlen szinten kimondott szavak egy hétköznapi szokást írnak le, de közvetett módon a nő ezzel azt juttatja kifejezésre, hogy ő most mezítelenül, frissen megfürödve fekszik ágyában és várja szerelmesét.

Ezzel egy különös párhuzamba emelkedik a kettős szókép, ahogy a férfi nedves hajjal várakozik, a nő pedig nedves lábakkal fekszik. A 3. versben szereplő „lábaim” – „rágláj” szó és később a 4. versben megjelenő „kéz”- „jád” szó felfoghatóak a genitáliák körülírására szolgáló eufémizmusként is (Kiv 4,25; Iz 6,2; 7,20; 36,12).

<sup>10</sup> Rüdiger Bartelmus, szócikk „*pth*,” Heinz-Josef Fabry / Helmer Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, (W. Kohlhammer: Stuttgart 1988), 831-852, itt 833.

<sup>11</sup> Wehr, *Mechthild von Magdeburg*, 91.

#### 4. vers

**„Kedvesem benyújtotta kezét az (ajtó) nyíláson,  
és megremegett a bensőm ő rajta.”**

Ebben a versben finom utalások rafinált játékát találjuk. Amit a férfi eddig nem tudott elérni a szavaival, most megpróbálja elérni az érintés által illetve megpróbálja saját maga kinyitni az ajtóreteszt. A kép szexuális töltése nagyon erős, amennyiben az ajtónyílásban a vaginát, a behatoló kézben pedig a fallosz szimbolikáját látjuk (vö. Keel, Müller ill. Iz 57,8.10 és ugariti szövegekben is).<sup>12</sup>

„És az én érzéseim megindultak rajta” folytatódik a vers. Vagy ahogy Zakovitch fordítja „és az én bensőm felizgult rajta”<sup>13</sup> vagy Reichert: „és az én szívtájékom megremegett miatta”.<sup>14</sup> A „mée” szónak nagyon sokoldalú jelentésspektruma van: jelöli a bensőt / belsőségeket, zsigereket mint az érzések és az indulatok székhelyét (2 Sám 20,10); valamint a belek, a has és a szaporító szervek helyét (női szaporító szervek: Iz 49,1; Zsolt 71,6; Rut 1,11 vagy férfi szaporító szervek: Ter 15,4; 2 Sám 16,11; 2 Sám 7,12). A „benső” speciális értelemben jelentheti az anyaméhet is (Rut 1,11). Ebben az értelemben maga a félvers egy utalás lenne a női orgazmusra, amit a mellette álló héber ige is megerősít „hámá” - „nyugtalannak lenni, morajlani, forrongani, hullámozni, remegni, sóhajtozni, nyögni” értelemben.

Mivel ebben a versben nincs szó arról, hogy a vágyott szerelmes egyesülés a férfi és a nő között ténylegesen létrejönne, így akár zavaróak is lehetnek ezek az erőteljesen erotikus képek (vagina, fallosz, orgazmus). Mindezek ebben a versben csupán a vágyak, a gondolatok szintjén végbemenő valóságot jelölik. Egyes elemzők az egész jelenetet egy álom-vízióknak vagy félálombeli fantáziáló játszódásnak tekintik, ahol az időbeliségnek és a logikának nem jut túl sok szerep. Mindez lehetne magyarázat a képek konkrét jelenetbe nem egészen illő használatára.

#### 5. vers

**„Fölkeltem, hogy megnyissam kedvesemnek. És kezemről mirha csepegett és ujjamról mirha folyt a zárnak reteszére.”**

Eddig a pontig a férfi volt az aktív cselekvő (az ő hatása: belső), ettől a pillanattól kezdve a nő kerül a cselekmény középpontjába (az ő hatása: külső).

<sup>12</sup> Keel, *Hohelied*, 181. Vö. Müller, *Hohelied*, 55.

<sup>13</sup> Ya'ir Zakovitch, *Das Hohelied* (Herder: Freiburg im Breisgau 2004), Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, 215.

<sup>14</sup> Klaus Reichert, *Das Hohelied Salomos* (Residenz-Verl.: Salzburg und Wien <sup>2</sup>1996), 114.

Nagyon feltűnő, hogy a „pátách” - „kinyitni, megnyitni” igének a mondatban nincsen tárgya. Mit akar a nő ténylegesen megnyitni? Az ajtót? Vagy saját magát? A kedves gyengéd szavai, a kereső kéz forró érintése felébresztette legbensőbb vágyát a szeretkezésre. De az erotika sokkal többet követel magának, mint pusztán a test megnyílását. Az egyé válás először az „Én” megnyílását követeli, mégpedig a személy megnyílását teljes értelemben véve. A nő „Én”-je és az ajtó így szimbolikus értelemben ugyanazt a valóságot jelölik. Az ajtót megnyitni annyit jelent ebben a kontextusban, mint saját magát megnyitni.

A mirha az ajtót lezáró retesz fogantyújára csordogál. Ezen a helyen nem egészen világos, honnan is származik a mirha. Jelölheti a szerelmes nő kezéről alácsepegő folyékony mirhát, amivel korábban kezét parfümözte be?<sup>15</sup> Vagy pedig még akkor maradt a retesz fogantyúján, amikor a férfi benyújtotta rajta a kezét?<sup>16</sup>

Müller szerint itt sejtetésről, rejtett utalásokról van szó, a „mirha”, „csöpög”, „folyik”, „túlcsordul” kifejezések egészen egyértelmű szexuális asszociációkat kínálnak.<sup>17</sup>

Mindazonáltal ebben a versben már megjelenik az első csalódás, és kezdetét veszi a dráma. Hiszen az értékes balzsam nem a szeretett férfi vagy a szeretett nő kezére kerül a kívánt módon, hanem pusztán a retesz fogantyújára csepeg. Jóllehet ez a szimbólum magában foglalja az érintés vágyát, a sóvárgott érintés mégsem jön létre a szerelemesek között. Ők egymástól fájdalmasan elkülönülve maradnak. A szövegben egy titkos ironia rejtőzik, amennyiben a héber „káf” - „fogantyú” szó „kézfejet” is jelöl.

## 6. vers

**„Megnyitottam kedvesemnek, de a kedvesem már nem volt ott, eltűnt valahova.**

**Elalélt a lelkem az ő visszahúzódása miatt. Kerestem őt, de sehol nem találtam. Kiáltottam utána, de nem adott választ nekem.**

A nő végre megnyitja szerelmének az ajtót, a régóta feszülten várt és késleltetett cselekvés megtörténik. Jelenthetné mindez akár a testi szerelem beteljesülését is. Mégis a jelenet nem az Érosz boldogító beteljesülésével zárul, hanem a cselekmény drámai módon és hirtelen megszakad. Mert amíg a nő késlekedett megnyitni az ajtót, a férfi nyomtalanul eltűnt.

<sup>15</sup> Gillis Gerlemann, *Ruth / Das Hohelied* (Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 1965), 166.

<sup>16</sup> Wilhelm Rudolph, *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder* (Gütersloher Verlagshaus Mohn: Gütersloh 1962), Kommentar zum Alten Testament 17,1/3, 156.

<sup>17</sup> Müller, *Hohelied*, 56.



A második félvers jelentése még komplikáltabb: „A szenvedélyem elcsitult az ő visszahúzódása miatt,(...)” Zakovitch pedig így fordítja: „a lelkem kiment belőlem (elalélt) az ő beszéde miatt”.<sup>18</sup> Vagy Reichert: „Elájultam, ájuldoztam, miközben beszélt” ill. „a lelkem elszállt, megszökött miközben beszélt vagy az ő beszéde után”.<sup>19</sup> Zakovitch szerint a nő az interakció egy korábbi stádiumára nyúl vissza. A férfi hangjának csengése olyan hatással volt rá, hogy szinte magán kívülre került, mégpedig olyannyira, hogy saját cselekedete sem volt már egészen tudatos a számára.

Keel a „dávár” igét „visszahúzódás, meghátrálás, visszavonulás” értelemben veszi, és a következőképpen fordítja: „elkábultam / elaléltam a visszahúzódása miatt” vagy még pontosabban „az én nefesem kiment belőlem”.<sup>20</sup> A nefes eltávozása az életerő teljes eltűnését jelöli. Egy olyan állapotot, ami közvetlenül megelőzi a halált (Ter 35,18), és egyúttal már a halál kezdetének is tekinthető. Ebbe az állapotba a szerelmes nő bizonyosan nem a férfi beszéde miatt került (dávár II), hanem egyértelműen annak meghátrálása, visszavonulása miatt (dávár I).

Mechthild is használja az „alvás és az eltűnés” képeit ahhoz, hogy Isten jelenlétének fájdalmas hiányát ábrázolja: „Az én kedvesem eltűnt, mikor aludtam, mikor vele szerelmes egyesülésben feküdtem.” (IV,12)

Wiethaus is tematizálja Mechthild teóriáját az ún. „sinking love”-ról, vagyis a „felemészítő szerelemről” azaz a kedvestől való elszakíttottság problematikáját.<sup>21</sup> Az Isten távolléte, a tőle való elszakadás a tulajdonképpeni lényege az ő spirituális krízisének. Ami azonban annyira megrázó és fájdalmas, hogy a misztikusnő szinte egy halálközeli élményt él át.<sup>22</sup> A szerelmestől való elszakíttottság olyan, mint a halál. Saját szavaival kifejezve: „Te, nagyon kedves, most már nem kímélhetsz meg engem, szeretnénk egyszer s végre meghalni szerelemből, Ó, Uram, nem tudsz Te már engem másképpen lecsendesíteni.” (VII,21)

<sup>18</sup> Zakovitch, *Hohelied*, 217.

<sup>19</sup> Reichert, *Hohelied*, 115.

<sup>20</sup> Keel, *Hohelied*, 183.

<sup>21</sup> Ulrike Wiethaus, *Ecstatic Transformation: Transpersonal Psychology in the Work of Mechthild of Magdeburg*, (Syracuse: New York 1996), 42: „In a dramatic narrative in book 4, Mechthild develops a theory of „sinking love” that has as its cornerstone the problem of separation between lover and beloved.”

<sup>22</sup> *Ibid*: „During ecstasy she „comes outside herself”, a partially physical occurrence that resembles a near-death experience.”

**7. vers**

**„Az örök találtak meg engem, a várost körüljárók.**

**Ütöttek és megsebeztek engem, elvették tőlem a kendőmet a falak őrzői.**

A szerelmes nő kedvese eltűnése és meg nem találása miatt nagyon csalódott és elkeseredett. De mégsem adja fel a keresést, és azáltal még egy komoly traumát kell elszenvednie. Ez alkalommal a város őrei, a társadalmi és morális rend őrizői sebzik meg őt.

A „mácá” - „megtalálni” ige magában hordja „a bűnt felfedni” értelmet is (vö. Péld 6,13). A szövegben ismét rejtett iróniát találunk: egyrészt van egy nő, aki meg akar találni egy férfit, akit szeret, de akit mégsem tud megtalálni. Másrészt pedig vannak a férfiak, akik megtalálják őt és brutálisan bánnak el vele. Egyes elemzők szerint akár konkrétan nemi erőszakról is lehetne szó a szövegben.

Egy nő, aki éjszaka az utcán egyedül kószál, megszegi a régi keleti kultúrák szabályait, amiért azt a büntetését kapja, és pontosan abban a bánásmódban részesül, mint egy házasságtörést elkövető nő (Péld 7,11 f., Iz 23,16) vagy prostituált. Egy 12. századi közép- asszíriai törvénykönyvből származik a következő idézet: „Egy szajha nem fedheti le magát, a fejének fedetlenül kell maradnia. Aki egy lefátyolozott szajhát megpillant, őrizetbe kell annak vennie őt. (...) 50 botütést kell rámérnie és aszfaltot kell a fejére öntenie.”<sup>23</sup>

Ezeknek a büntetéseknek a nyilvános megszégyenítés fontos elemét képezte. Erre utalhat a szövegünkben a „elvették tőlem a kendőmet” kifejezés. A levetkőztetésnek ez a formája a nyilvános megszégyenítés egyik eszköze volt.

**8. vers**

**„Könyörgöm nektek, Jeruzsálem leányai, ha rátaláltok az én kedvesemre.**

**Mit mondjatok neki? Hogy betege vagyok a szerelemnek!”**

Ez a vers úgy tűnik, mintha mindenféle átmenet nélkül lenne ide betoldva. Az olvasó számára nem derül ki, hogy miként szabadult ki a nő a korábbi életveszélyes fenyegetettségéből. Miközben az örök a szerelem ellenségeinek bizonyultak, addig Jeruzsálem leányai most a szerelem segítőiként lépnek a színre. Itt ismét egy tematikai inverzió található. A 7-es versben sok férfi ragadott meg és fogott el egy nőt, most ezzel ellentétben sok nő kap felszólí-

<sup>23</sup> Keel, *Hohelied*, 183.

tást egy férfi keresésére. Ha a szerelem segítői nem csatlakoznak, akkor jó esély van rá, hogy a szerelmesek közti hirtelen elszakítottság csak pillanatnyi. De a szöveg mégis megoldás és feloldás nélkül zárul. Ennek a dalnak a végén egyenlőre még nem történik Happy End.

„(...)Mit mondjatok neki?”<sup>24</sup>. A „má” kérdőszót lehet tagadó szócskaként is értelmezni, vagyis „ne mondjátok meg neki, hogy beteg vagyok”, hogy ne szerezzék meg neki azt az elégtételt, hogy megtudja, belebetegedett az eltűnésébe.

A szerelembetegség nemcsak az Érosz, de a misztika számára is ismert jelenség: „Halálosan megvagyok sebezve a te szerelmednek izzó sugarától. Hagyj engem hát nagy gyötrelmemben itt feküdni.” (II,25) Különösen is szép ezen a szöveghelyen a mechthildi misztika, mert épp azt ábrázolja, hogy nemcsak az emberi lélek, hanem maga a szerelmes Isten is belebetegszik az emberszerelmebe: „Uram, te örökké bele vagy betegedve az utánam való szerelembe” ... „te eltemettél engem szíved szent sebeibe, azért hogy soha ne feledkezz el rólam.” (III,2)

### 3 Misztika és erotika

Mechthildet, a misztikusnőt csillapíthatatlan vágy hajtotta, hogy személyének elszigeteltségét és végességét feloldja az Istennel való misztikus egyesülésben: „Én benned vagyok, és te bennem vagy, nem tudunk egymáshoz közelebb lenni, mert mindketten egyé olvadtunk és egy formába öntődtünk, és szakadtalun és örökké így maradunk.” (III,5)

A misztikus tapasztalat egy radikális önkonfrontáció, ahol az „Én” megtapasztalja saját reális határait és felhívást kap arra, hogy ezeket a határokat átlépje. A misztika intenzív odaadás az életnek, mégpedig úgy, hogy közben a halál érintése, az eddigi „Én” egyfajta megsemmisülése, amely a személy mélyreható transzformációjához vezet, nem elkerülhető: „Tükörhegy vagy te nékem, Uram, és szemem világa, ki önnönmagamtól fosztasz meg engem. Szívemet feldúló vihar, erősségem, mely olykor ugyan elhagy, és mégis legfőbb menedékem.” (I,20)

Ennek a transzformációnak a mibenlétéről írja Wiethaus:<sup>25</sup> „Az extázis folyamán a szerető „Én” kitárul a másik felé, túllépve saját határait. Az extázis

<sup>24</sup> Roland E. Murphy / Elizabeth Huwiler (Hg.), *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (Hendrickson.: Massachusetts 1999), New International Biblical Commentary 12, 278.

<sup>25</sup> Wiethaus, *Ecstatic Transformation*, 55: „During ecstasy, the loving self extends toward the other to its own outer limit. Death in ecstasy represents breaking through the barrier of createdness, the moment when humanness merges into divinity.”

során megélt halál egyfajta kitörés a teremtettség korlátain túlira, egy olyan pillanat, amikor az emberi természet beleolvad az istenibe.”

A szerető lélek azon a ponton tapasztal meg valami nagyon mélyen istenit, ahol minden dolog elveszik, ahol életét is kockáztatja és elfogadja a halál reális lehetőségét: „Csókolja őt (a lelket) isteni ajkával, és ezáltal eléri a legnagyobb gyönyört és a legmélyebb fájdalmat is egyben, és ténylegesen az övé lesz.” (II,23)

Wiethaus Magdeburgi Mechthild „misztikus utazását” három lépcsőfokban írja le: „A misztikus utazásnak az isteni udvarlás fázisával kell kezdődnie, aztán folytatódnia a lélek átalakulásával, *mors mystica*, amelyben Mechthild emberségének szinte összes nyoma teljesen megsemmisül az Istenség hatására. Ebben a stádiumban a megtisztulás (*purification*) a válasz az isteni szerető visszahúzódásának tapasztalatára. (...) Végül, *mystical union* a vőlegénnyel a tisztaság és szentség állapotában valósul meg.”<sup>26</sup>

Az erotikus élmény nagyon hasonló a misztikus tapasztalathoz. Ez is egy extatikus odaadás az Itt és Most érzéki érinthetőségének, egyfajta együttes lélegzés, ahol olyan energiák keletkeznek, melyek az Érosztól űzött személyt különféle határokkal és tilalmakkal is konfrontálják. Akárcsak az Én 5,6 versében a szerelmes nő, aki a józan ész minden reflexét meghaladva nem riad vissza még az életveszélytől sem, hogy éjszaka közepén felkerekedjen és kedvese keresésére induljon.

Az Érosz tehát fenyegető, mert nem kevesebbet követel magának, mint a saját „Én” önátadását. Nem éri be kevesebbrel, mint a szerelmes lelkével magával és egy tökéletes egyesüléssel, amely az ember eredendő elszakíttóságát, elkülönültségét is képes feloldani. Ahogy a francia filozófus Georges Bataille fő művében a következőképpen fogalmazta meg: „Az egyik és a másik lény között húzódik egy szakadék, diszkontinuitás terül el köztük.”<sup>27</sup> Az erotika pedig éppen egy kísérlet, a vágyott kontinuitást elérni, legyen az akárcsak egyetlen pillanatra is.

Az erotika, akárcsak a misztika, képes az egyé válás transzcendentáló tapasztalatának megélésére. Ez azonban csak az extázisban, az „Én” egyfajta „önmagából való kilépésének” állapotában érhető el, ahol az ember átlépi mindazokat a határokat, amelyek az egyik embert a másiktól elválasztják.

<sup>26</sup> Ibid: „The mystical journey thus would begin with a phase of divine courtship, then moving on to a transformation of the soul, a *mors mystica*, in which the full impact of the divine almost extinguishes any trace of Mechthild’s humanity. In a third stage, purification is the response to the experience of the withdrawal of the divine lover. (...) Finally, mystical union with the bridegroom is achieved in a state of purity and sanctity.”

<sup>27</sup> Georges Bataille, *Die Erotik. Neuübers. von Gerd Bergfleth* (Matthes & Seitz: München 1994), 15.

Akárcsak az égi, éppúgy a földi szerelemnek is szüksége van az önelfeledés pillanataira. Ami által az „Én” olyan mély „átlépése” válik lehetővé, melyet csak egyfajta halálmegetapasztaláshoz lehetne hasonlítani. S így tűnnek el lassan az „Én” és a „Te” határai. A misztikusnő „Én”-je feloldódik az Istenség „Te”-jében egy örökkévalósuló egyesülés formájában. Hasonló módon a szerelmes személy „Én”-je a kedves „Te”-jével egyesül és megszabadul minden diszkontinuitástól. Ezáltal létrejön egy nem várt, semmihez sem hasonlítható tapasztalat, amelyben nincsenek már határok az „Én” és a „Te” között. A „Mi” kontinuitásának teljessége lép az „Én” elszigeteltségének helyébe – az „Én” és a „Te” intenzív egyesülése – egy totális és folytonos átlépés.

Az igazi és az önzetlen Érosz természete szerint képes az „Én”-korlátok átlépésére, ami a személy egzisztenciális átalakulásához és ezáltal egy misztikus-transzcendentális tapasztalat lehetőségéhez vezet. Ezért az erotika – mind testi, mind pedig lelki dimenzióit tekintve – egyfajta szent valóság, ami képes lehetővé tenni a transzcendens világának megetapasztalását.

Az Énekek Éneke – Dorothee Sölle szerint – a teremtés beteljesülésének dicsérete, mégpedig az emberi szexualitás által. Sölle bírálja az Érosz és az Agapé kereszténységben megvalósuló éles elkülönülését, ami végül vakká tett bennünket a szeretet átfogó valósága felé.<sup>28</sup>

Mivel az ember elveszítette saját emberi teste transzcendens dimenzióinak megetapasztalását a maga abszolút sebezhetőségében és megérinthezőségében, ezáltal saját környezetétől is hermetikusan elszigetelődött. Ami által azonban elveszti az Istennel való találkozás lehetőségét is -- így Kurt Appel a professzorává avató előadásán a Bécsi Egyetemen, 2012 júliusában.

Az Énekek Éneke éppen egy olyan mély Istentapasztalatról beszél, amely az Érosz és a szerelem révén valósulhat meg, ami a megérinthezőség és a megsebezhetőség ambivalenciáját elkerülhetetlenül és állandóan magában hordja. Éppen a misztika és az erotika kettős természetén keresztül mint életigéret és haláltapasztalat („tisztulás”) megy végbe a személy átalakulása („transzformáció”), az „Én” átlépése és a „Mi” reális felfedezése („egyesülés”). De a szerelmes emberek „Mi”-je nem maradhat kizárólagosan számukra fenntartva, hanem a szeretet természete által ez a „Mi” határtalanul meg kell, hogy nyíljon és magához kell, hogy öleljen minden szeretetre éhes embert. Ami természetesen magával kell, hogy hozzon biz. társadalmi következményeket is, aminek révén nem szabad többé, hogy legyen Érosz Agapé nélkül, sem pedig Agapé Érosz nélkül. Hiszen mindkettő a szeretet átfogó

<sup>28</sup> Dorothee Sölle, „Was bedeutet mir Liebe – das Hohelied,” in: Maria Jepsen (Hg.), *Wen meine Seele liebt: Das Hohelied Salomos neu gelesen* (Radius Verlag: Stuttgart 1995), 75 – 77, itt 75.

valóságához tartozik, mint egy érem két oldala. Az Érosz az a szeretet egyesülés, mely a maga túlcsonduló boldogságában ajándékozni akar és nem is tehet mást, mert ez a természete. Az Agapé pedig odaadás, amely abból fakad, hogy az ember megtanulja mások szenvedését és nélkülözését a sajátjaként érezni és átélni. Mert az „Én” kilépett önmagából és az így létrejövő „Mi”-ben nincsen már határa sem a fájdalomnak, sem a gyönyörnek. Ez a misztika és az erotika igaz természete...