

SAMER AKKACH

A hiány jelenléte

Szagrális design napjainkban (2)

A görög filozófusok elképzelése szerint a látható valóságot valami olyan irányítja, amely annak fizikai határain túl található. Ebből viszont az következik, hogy az érzékelésünk és az elménk működési rendje meglehetősen különbözik egymástól. Ez az egyszerű, mégis markáns filozófiai elképzelés annyira népszerűnek bizonyult, hogy azóta is uralja a nyugati gondolkodást, illetve más olyan civilizációkét is, amelyek megörökölték a görög filozófiát és tudásrendszert. Ezen elképzelés szerint a valóság az *érzékkel észlelhető* és az *értelemmel felfogható* dolgok körére oszlik, amelyek közül az utóbbi jelentősége vált meghatározóbbá a permanencia (állandóság) és az immutabilitás (megváltoztathatatlan) alapján. Az elv, amely az értelemmel felfogható valóságot irányítja, ugyanilyen módon az értelemmel felfoghatón túlra mutat: az értelemmel meg nem ragadható első princípiumra, a mozdíthatatlan mozdítóerőre, amely az egész univerzumot kormányozza.

Fogalmi értelmezése szerint a „szagrális” e filozófiai feltevésből és érvelésből meríti jelentését, működését és hatásosságát, és mivel az első princípiumot egy istenséggel azonosították a gondolkodás görög rendszerét megöröklő és abban működő két fő vallási hagyományban – a judeo-keresztényben és az iszlámban –, ezért a szagrális fogalma a vallás világával kapcsolódott össze és a metafizikában horgonyozott le. A szagrális fogalma származékainak és rokon szavainak széles köre – így a szentség (*sacrament*), az áldozat (*sacrifice*), a szent és sérthetetlen (*sacrosanct*), a szentségtörés (*sacrilege*) és a keresztcsont (*sacrum*) – körvonalazza a fogalom használatát és fogalmi spektrumát, rámutat az elsődlegesen a hódolatot, a szolgálatot és a transzcendens valóság fenntartását érintő cselekvésekre és hiedelmekre: a szagrális diktátumaira és manifesztációira.¹ Ebben az értelemben a szagrális „a hiány jelenléte”, az olyan más valóságon keresztüli jelenlét, amely önmagában nem lehet jelen.²

Ezen értelmezés szerint a szagrális befolyása az érzékelhető létezőket a magasabb, értelemmel felfogható valóságokkal összekötő ontológiai kapcsolattól függött. Ez az ontológiai kötelék jelentette a szagrális szimbolikus hatalmának lényegét, amelyen keresztül a szimbolikus jelentőség nem hozzáadott vagy konstruált konceptuális körítésnek látszott, hanem inherens, az anyagi tárgy szövetéhez szervesen kapcsolódó, azzal olyan módon összeforrott minőségnek, amely analóg

¹ Lásd: Philip SHERRARD, *The Sacred in Life and Art* (Ipswich: Golgonooza Press, 1990).

² Marcel GAUCHET, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, trans. Oscar BURGE (Princeton: Princeton University Press, 1997), 203.

azzal, ahogyan a természeti törvények inherensek a fizikaiakkal, vagy ahogyan a matematikai elvek együtt léteznek a számtani és mértani jelenségekkel.³

Ezen az ontológiai kapcsolaton keresztül az anyagi tárgyak képesnek látszanak a valóság magasabb szintjéhez tartozó szimbolikus jelentőség megtestesítésére, ezáltal pedig képesek a magasabb rendű minőségeinek az átvitelére. Ennek megfelelően a szent tárgyak és cselekedetek képesek a *szent* aspektusainak közvetítésére, valamint a szentség érzetének megteremtésére az ezt tapasztalók körében. Ez az aspektus ma is működik, és látható a vallásos rítusokban.⁴

Az evilági és a transzcendens polaritása, valamint az utóbbihoz kapcsolt jelentősége ellenére a szentet a premodern korban nem a világgal, a szekulárisral vagy a profánnal szembeállítva érzékelték, tapasztalták meg és tartották fenn. Legalábbis az iszlám hagyományban ez volt a helyzet, amelyben nem voltak és ma sem léteznek szavak a szekulárisra és a profánra olyan szembeállító-megkülönböztető jelzőként, amely által a szakrális profillozható, meghatározható és megérthető lenne. A világ nem vált olyan élesen szét a szent és a profán pólusaira, ahogyan az a modern korban egyre inkább jellemzővé vált.

A premodern kor végén a hagyományos teológia, antropológia és kozmológia összeomlásával új, általában „felvilágosodás” néven ismert eszméáramlat terjedt el és vált uralkodóvá Európában. A felvilágosodás idején bekövetkezett „a világ varázstalanítása”, a folyamat, amely újraértelmezte a szent birodalmát és jelentős mértékben erodálta annak befolyását. Mindez számos, a valóság érzékelése, tapasztalása és interpretálása tekintetében kulcsfontosságú változás által következett be. Az egyik ilyen változást Descartes vezette be akkor, amikor úgy vélte, hogy az öntudatos elme saját maga, önnön belső mentális folyamatai által egyedül is képes igazságokat létrehozni és bizonyosságra jutni. Hagyományosan ez isteni előjog volt. A másik meghatározó változás az arisztotelészi-ptolemaioszi filozófia, kozmológia és fizika újragondolásából és végül elhagyásából következett. Ezzel a „hatalom” elgondolása, amelyet korábban a mozdíthatatlan mozdítóval, a fizikai világ határain kívüli élet és létezés felfoghatatlan forrásával azonosítottak, a fizikai világban immanenssé, végeredményképpen pedig a természettel és az érzékelhetővel azonosítottá vált.⁵ Másképp megfogalmazva: annak a hatalomnak a forrása, amely a világot mozgatja és szervezi, többé nem volt transzcendens; mindennapivá vált.

E jelentős intellektuális változásokkal a jelképek rendszerének hatalma, a szent belső ereje megcsappant: a kozmikus hierarchia átrendeződött, és az onto-

³ Lásd: Samer AKKACH, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas* (Albany: SUNY, 2005), 10–13; Adrian SNODGRASS, *The Symbolism of the Stupa* (Ithaca: SEAP, 1985), 1–4.

⁴ Lásd: Paul TILlich, „The Meaning and Justification of Religious Symbols”, in *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney HOOK, 3–11 (New York: New York University Press, 1961); valamint Mircea ELIade: *Symbolism, the Sacred, and the Art*, ed. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA (New York: Crossroad, 1986).

⁵ Lásd: Louis DUPRÉ, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, 18–44 (New Haven: Yale University Press, 2004).

lógiai kapcsolat, amelyre egykor a jelkép támaszkodott – hogy a transzcendens minőségét az egyéni értelmezéstől függetlenül, közvetítő nélkül átadhassa –, elméletté lényegült át, amely szerint az igazságok és a hatásosság az emberi öntudat általi értelmezésen alapultak.

Egészen a felvilágosodásig az általános értelemben vett „design” (bár még nem így nevezték), különösen is az építészeti design rendelkezett hozzáféréssel a szenthez számos módon, így a vallásos narratíva, a mítosz, az álom és a kollektív emlékezet, de legfontosabbként a geometria és a számok által. A geometria és a számok voltak a szent *par excellence* kifejezői a szakrális designnak egyszerre nyomaiként és eszközeiként.⁶ A számok és a geometria elérhetőek voltak egyrészt a hétköznapok világi eszközeiként, másrészt a filozófiai és spirituális reflexió kiemelt tárgyaivá váltak szimbolikus jelentésük miatt. Utóbbi azt jelentette, hogy a tervezés (*designing*) aktusa nem szólhatott csupán a *firmitas*, *commoditas* és *venustas* hármasáról, hanem elsőként és elsősorban a tervezés kozmológiai eszközeivel és kritériumaival történő interakcióról. Ebben az értelemben a design valamilyen formában a létezés transzcendens dimenzióival történő elköteleződést jelentette.⁷

A felvilágosodás mértékegységekre redukálta a számokat és a geometriát, amelyek a tudományos kísérletezés alapvető eszközeivé váltak. Amint az emberi racionalitás és a tudományos igazság a valósághoz való kapcsolódás forrásává és mértékévé lett, a tervezés aktusa mérhető, racionális gyakorlattá vált. A felvilágosodás alatt a design elsődlegesen a funkció, hatékonyság és esztétika kérdései által meghatározott cselekvéssé kopott, és e trend megalapozta a design modern értésének módjait praxisként és az oktatásban egyaránt.⁸

A modernitás, amelynek gyökerei a felvilágosodás szellemi áramlatából táplálkoznak, arra az alapvető premisszára alapult, hogy az értelem és a hit összeegyeztethetetlen, és ennek folyományaként a tudományos érvelés és a vallásos gondolkodás kibékíthetetlen ellentétben állnak egymással. Amint a világ tudományossá vált, az olyan társadalomtudósok, mint például Max Weber, akik a modernitást a szekularitással feleltették meg, azt jósolták, hogy a tudományos értelmezés magasabban értékeltté válik, mint a vallásos hit, a világ elvarázstalanodása fennmarad a modern társadalmakban, és minél inkább magáévá teszi egy társadalom a modern életmódot, annál szekulárisabbá válik. A szakrális modernitás így alapvetően oximoronná, csupán a fikció világában értelmezhető fogalomná vált.

A szakrális és a modernitás közötti inherens feszültség enyhítése érdekében az olyan vallástudósok, mint Rudolf Otto, éles határt húztak a *racionális* és az *iracionális* vagy *nem racionális* között, amellyel még inkább elidegenítették a szak-

⁶ Lásd: Robert LAWLOR, *Sacred Geometry: Philosophy and Practice* (London: Thames and Hudson, 1982).

⁷ Lásd: AKKACH, *Cosmology and Architecture...*

⁸ Lásd: Alberto PÉREZ-GÓMEZ, *Architecture and the Crisis of Modern Science* (Cambridge, MA: MIT Press, 1983).

rálist a modern tudomány hiteles világától, száműzve azt a nem racionális, a szavakkal ki nem fejezhető, a misztikus térfelére. Ez azonban megakadályozta a szakrális bármely további fogalmi pontosítását, és „az érzés, amely megmarad akkor, amikor csődöt mond az elgondolás”⁹ territóriumára redukálta azt. Így a szakrális elsődlegesen inkább a pszichológia kérdésévé vált, mint az ontológiáé, amelyhez pedig évezredek át tartozott. A szakrális és ellentétei, a profán és a szekuláris egymással szembenállókká, az ember személyes terén belül megértendőkké és megvitatatandókká váltak, nem pedig a korábbiak szerinti valamiféle kozmológiai rend és közösségi mértékűség erőivé. Noha ez a modernitás individualitás-hangsúlyába remekül illeszkedik, ugyanakkor felvetődik a kérdés, hogy vajon a „személyes szent” jelent-e bármi mást, mint ellentmondást, különösen a szakrális mint közösségteremtő erő növekvő elismerésének fényében – a hívek közösségre gondolva, amely a szentnek tartott körül formálódik, és amelyet a szentnek tartott formál.

Szakrális designról beszélni napjainkban ahhoz vezet, hogy szembesüljünk mindazzal a megkötöttséggel és korlátozással, amelyet a modernitás a szakrálisra szabott. Ha fenn akarjuk tartani a szakrális személyes térre szorítottságát, akkor a szakrális design továbbra is a személyes interpretációk és értelmezések szférájában fog forogni, ahogyan az egyre inkább jellemzővé vált az elmúlt száz év során. Ha azonban helyre akarjuk állítani a szakrális saját inherens erejének az aspektusát, akkor jelentős értelmezésbeli változásnak kell bekövetkeznie ahhoz, hogy a szakrális jelentősége újra kiterjedhessen az individualitáson és a személyes megfontolásokon messze túlnyúló közösségi vagy társadalmi térre is. Ez természetesen nem egyszerű és nem könnyű feladat. Még a nyomasztó világszintű krízis, a klímaváltozás és a globális felmelegedés, valamint annak a bolygónkra vonatkozó, kézzelfogható káros hatása mellett sem jött létre közmegegyezés a „szentség” sérthetetlen értelmezésének újra bevezetésére, amely az országokat, társadalmakat és egyéneket arra inspirálná, hogy ilyen hiedelemmel és a „szentség” ilyen konstruált gondolatával tekintsenek a személyes jövőjükre, és ilyen módon tervezzék meg (*design*) azt.

Napjainkban több ok miatt is szükséges a szakralist újból helyzetbe hozni a szakrális természetének megújult értelmezése, valamint a jelentőségét gazdagító friss elgondolások által. Ezen okok egyike – a modernitás prófétáinak kitartó jövendölései ellenére – a vallásosság erőteljes újjáéledése. Lehet, hogy a nyugati társadalom és életmód egyes vonatkozásai tovább szekularizálódtak, mindeközben azonban a világ sok más társadalmá vallásosabbá vált. A vallásos kifejezés-mód – annak megjósolt csökkenésével szemben – még Nyugaton is gyakoribbá

⁹ Lásd: Rudolph OTTO, *The Idea of the Holy*, trans. J. HARVEY (London: Oxford University Press, 1926⁴), vii. [Magyarul Bendl Júlia fordításában *A szent: Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz* címmel jelent meg (Budapest: Osiris Kiadó, 2001) – de a magyar kiadásban nem szerepel a hivatkozott előszó, így az idézett, az angol eredetiben „the feeling which remains when the concept fails” mondatot saját fordításban alkalmazom. A ford.]

vált a közszférában, akár komoly konfliktust is teremtve több nyugati országban. A religiozitásnak ez az új felfogása, amely különösen a nem nyugati társadalmakban terjed sebesen, nem a premodern értelmezés újjáéledése, amint azt sokan lefestik, sokkal inkább egy teljesen új értelmezés, amely képes új partneri viszonyra lépni a modern tudománnyal és annak fennálló racionális gondolkodásával. Napjaink fundamentalistái példának okáért képzetten és hozzáértően bánnak a modern racionalizmussal, tudománnyal és technológiával, mégis képesek megőrizni a religiozitás szigorú értelmezését, valamint a működőképes vallásos teret olyan módokon, amelyeket sokan a modernitás alapvető premisszáival ellentétesnek gondolnának.

Az egykor oximoronnak tartott szakrális modernitás fogalma mára valósággá vált. A szakrális és a vallásos talán azért sem tűnt el és nem tűnhet el soha a szekuláris modernisták fáradozásai ellenére sem, mert úgy tűnik, e fogalmak az emberiség spirituális dimenzióihoz kapcsolódó, inherens „kiküszöbölhetetlen szubjektív rétegek” (*ineliminable subjective stratum*). A szakrális újragondolása tehát a vallással, azaz a szakrális közegével új módokon történő szembenézés feladatát állítja elénk. Ezeknek az új módoknak a kutatását számos kérdés határozhatja meg. Elválasztható-e a szakrális a vallástól, vagy elgondolható-e azon kívül anélkül, hogy elveszítené hatásosságát és sérthetetlenségét, valamint átalakulna valami mássá? Lehetséges-e a szimbolikus funkció, a szakrális lényege vitathatatlan szükségességének az újbóli bevezetése a dolgok és cselekvések teljességgel új spektrumában? Hogyan lehet a szakrális kiszámíthatatlan, misztikus oldalát megbékéltetni a modern tudományos racionalitással? Szükségszerűen feltételez-e napjaink újraéledő vallásossága skizofrén szubjektivitást amiatt, hogy egyszerre fogadja be a szakrális és a szekuláris igényeit? Van-e napjaink gondolkodásának olyan horizontja, amely jelentést adhat az egymásnak ellentmondó kifejezéseknek, így például a „szakrális szekularitásnak”? Miképpen gondolkodhatunk a szakrálisról a posztmodern és posztszekuláris társadalomban?

A racionalitás mai uralmán belül Marcel Gauchet megerősíti, hogy lehetséges a vallástól való teljes eltávolodás, valamint hogy a személyes tapasztalat mint „a vallásos jelenségnek alárendelt kiküszöbölhetetlen szubjektív réteg” (*ineliminable subjective stratum underlying the religious phenomenon*) ténylegesen megszabadítható a rögzített dogmatikus tartalomtól.¹⁰ E felszabadított kontextusban a szakrális két intellektuális szférában, a pszichológiában és az erkölcsben idézhető meg, és e szférákban lehetséges kötődnünk hozzá. A pszichológia világában a szakrális még mindig esztétikai tapasztalatként manifesztálódhat, vagy, ahogyan Otto fogalmaz, mint „az érzés, amely megmarad akkor, amikor csődöt mond az *elgondolás*”. Az elgondolás csődje után csak az imaginációs képességben és nem pedig az intellektusban lehorgonyzott belső érzésre utaló redukálhatatlan, kiküszöbölhetetlen érzés marad, ami Gauchet magyarázatában így hangzik:

¹⁰ GAUCHET, *The Disenchantment of the World...*, 200.

A dolgok látványa által kifejtett érzelmi képességünk a létezésbe történő beiródásunknak abból az alapvető módjából fakad, amely összekapcsol bennünket azzal, ami a szakrális jelentése volt évezredekken át. Ez esetben ez már nem a dolgok mélyeséges természetének elgondolása módszerével történik, hanem azzal, ahogyan befogadjuk azok megjelenését világmegragadásunk imaginárius szerveződésével – inkább imaginatív, mint intellektuális úton.¹¹

A szakrális ez esetben a művészet esztétikai méltányolása, valamint a spiritualitás és dogmatikus vallás diktátumain kívüli, szabad spirituális kifejezés birodalmán belüli érzelmeinkkel kapcsolatban idézhető meg újra. Ám kérdés marad, hogy milyen *erkölcsi paraméterek* vezérlik esztétikai tapasztalatainkat és szolgálnak „világmegragadásunk imaginárius szerveződése” alapjául – már ha vannak egyáltalán ilyenek. Ki határozza meg e paramétereket és milyen céllal? Vagy talán pusztán élvezetből kellene keresni az esztétikai tapasztalatot?

A moralitás világán belül a szakrális megnyilvánulhat az emberi cselekvések sérthetetlen erkölcsi kódjaként. Mivel azonban a pszichológia világában a szakrális megidézése a belső emberi természethez, az érzésekhez és érzelmekhez kapcsolódik, ennél fogva a megszeghetetlen vallási törvényektől mentesnek gondolt erkölcs nem támaszkodhat a belső indíttatásúra és az imaginatívra, hanem a szándékos és az intellektuális felé kell elmozdulnia, amelyen belül a megszeghetetlenséget kollektíven kell megalkotni. Ez esetben a szakrális hatásossága az emberi meggyőződés, a konstruált szakralitásba vetett hit és az ahhoz való ragaszkodás szintjétől függ. Ám a szakralitás érzete soha nem lehet konstruálható; csak a bizonyos dolgok sérthetetlen értékebe vetett közös hiedelem által formált közösségekben jelenhet meg. Olyan világban azonban, amelyben a transzcendens létezés abszolút mássága többé nem érvényesíti és vigyázza a dolgok sérthetlenségét, kérdés marad, hogy az emberközpontú társadalmi rend és erkölcsi kód vajon képes-e valaha is biztosítani azt az immateriális erőt és belső kötődést, amely elengedhetetlen a szakrális újramegjelenéséhez. „Amikor az istenek elhagyják a világot”, magyarázza Gauchet, „amikor többé nem jönnek, hogy értesítsenek bennünket különbözőségükről, akkor a világ maga kezd el másnak látszani, felfedni azt az imaginárius mélységet, amely egy különleges kutatás tárgyává válik, célját önmagára korlátozva és csak önmagára utalva.”¹² E horizontális, önmagára utaló kontextusban, amelyben burjánzik „a mindennapi élet töredezettsége, a látszat belső transzcendenciája, a világ önmaga felé mint másnak kifejeződése megszállott kutatása”,¹³ a szakrális sérthetetlen másságát sokkal inkább mélyen belőlünk kell majd megidézni, mint nélkülünk.

A szakrális belülről történő megidézése, akármennyire zavarosnak hangzik és akármennyire sokféleképpen nyilvánulhat meg, az emberi vágy tárgya marad.

¹¹ Uo., 203.

¹² Uo.

¹³ Uo.

Az, ami az emberi vágyat felkelti, átszövi és inspirálja, végső soron meghatározza azt a módot is, amely szerint a szakrális megidéződik a designnal kapcsolatban (ha egyáltalán történik ilyen). *Szeretetre építve* című könyvében Alberto Pérez-Gómez a design és a vágy (*desire*) közötti kapcsolat újragondolására hív, miközben amellet érvel, hogy az emberi vágyat az ember „legnagyobb kincsének”, a szeretetnek kell inspirálnia és vezetnie.¹⁴ „Gyanakvásunk ellenére”, írja, „az építészet mindig is szeretetre épült, és ennek így kell folytatódnia.”¹⁵ Elgondolását továbbmunkálva úgy fogalmaz:

Az igazi építészetnek a hagyományos vallások, erkölcsi dogmák és ideológiák veszélyeinek tudatában is sokkal többel kell foglalkoznia, mint a divatos formával, az elérhető otthonokkal és a fenntartható fejlődéssel. [Az építészet] a kiváló lakhely vágyára válaszol, amely szeretettel adja meg az álmainkra rezonáló rend érzését, és hozzájárul ahhoz az adományhoz, ahogyan embereként a halandó világban élhetünk.¹⁶

Bizonyos szempontból mindez romantikus szólamnak, a mindennapi taposómalom valóságától elrugaszkodott utópikus álomnak hangozhat, ugyanakkor más szempontból jól rezonál Gauchet „kiküszöbölhetetlen szubjektív réteg” kifejezésére, amelyet a szakrális keresésében a vallás diktátumain kívül álló lélek birodalmában fogalmazott meg. E kiküszöbölhetetlen szubjektív réteg az, amelyben Pérez-Gómez szeretetfogalma lakozik.

Az így tekintett és értett szeretet arra sarkallhat bennünket, hogy újragondoljuk azokat az alapvető elképzeléseinket és feltételezéseinket, amelyek jó ideje designértelmezésünk és -gyakorlatunk alapjait képezik. A szeretet fogalmának a designban történő megidézése által a designerek kimozdíthatók abból, hogy mindössze valamiféle lélektelen problémamegoldással foglalkozzanak, és a létezés sokkal ősibb és alapvetőbb feltételei felé orientálhatók, amelyekben a világ emberi tapasztalatát és az az iránti elköteleződést elsődlegesen a törődés és a közös jó iránti önzetlen elhivatottság táplálja. Ahhoz, hogy ez megtörténjen, a vágyakozó designereknek, akik rendszeresen tesznek azért, hogy változást hozzanak megélt világunkba, szükséges újraaktiválniuk a szeretetet mint a világgal való elköteleződés módját. De miképpen működhet a szeretet a design eszközeként, a megértés és az elköteleződés módjaként, valamint kötelékként, amely összeköt bennünket a világgal? A szeretet Pérez-Gómez megfogalmazásában arra sarkallhat bennünket, hogy keressük „a kapcsolódási pontokat a poétika és az etika között: az építésznek a gyönyörű világ tervezése iránti vágya és az építészet-

¹⁴ Alberto PÉREZ-GÓMEZ, *Built upon Love: Architectural Longing after Ethics and Aesthetics* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2006).

¹⁵ Uo., 3.

¹⁶ Uo., 4.

nek a társadalom számára jobb hely teremtése iránti kötelessége között.”¹⁷ Vég-eredményképp azonban e keresés arra inspirálhat bennünket, hogy a közös ügy érdekében felülemelkedjünk az etika és poétika bináris rendszerén. A szeretet fogalmának megidézése által, hogy újragondoljuk vágyaink tárgyai, etikánk és poétikánk paramétereit, (a szeretet) alapvető változásra buzdíthat bennünket a tervezés természetének értelmezésében.

Ha a szeretet ilyen vagy olyan módon beemelhető a tervezés lényegébe, akkor szükséges megértenünk, miképpen működik. A szeretet elsősorban és főképp irracionális. Az ember a szívével szeret, nem az agyával; és a szeretetben a szív nem engedelmeskedik az értelem parancsainak. Az elméletnek a szeretetben nincs semmi értelme. Úgy mondjuk, valaki beleszeret; nem pedig úgy, hogy valaki megindokolja a szeretethez vezető útját. Senki sem tudja, mikor és hogyan történik a beleszeretés; a szív működése messze misztikusabb az elme működésénél. Igaz szeretettel létezik önmegtagadás, a szeretett másik iránti teljes odaadás, saját vágyaink feladása és szeretettünk vágyainak követése. Ha az ember szeret, többé nem rendelkezik kontrollal önmaga felett; sőt, elveszti magát a szeretetben. Ezért rokonítják a szeretetet az örülethez, ahhoz az állapothoz, amikor az ember eszt veszíti. A *lakomában* Platón a „szerelme” úgy írja le, mint „megszállottat”, és pontosan ezért gondolja azt róla, hogy „közelebb áll az istenséghez, mint kedvese”.¹⁸ Ha a szeretet, amint azt Pérez-Gómez sugallja, alapvető fontosságú a tervezésben, akkor az, ahogyan jelenleg a designra szükségszerűen problémamegoldó módként és praxisként gondolunk, amely a designer eredetiségét, heroizmusát és egyéniségét ünnepli, aligha alapulhat szeretetre. A szeretet pusztít, megaláz, megsemmisíti az egónkat, arra készíti, hogy feladjuk saját magunkat. Ezzel szemben a design mai gyakorlata az emberi egót építi, inflálja és ünnepli; sokkal inkább a birtoklást hangsúlyozza, mint a szelf megtagadását. Fontos kérdés ez, amely az építészet két évtizeddel ezelőtti társadalmi kritikájában jelent meg hangsúlyosan.¹⁹

De akkor miképpen viszonyul a szeretet a szakrálishoz? A szeretet a szakrális-hoz a szépséghez történő belső, lényegi, valamint az igazsághoz és a jósághoz történő kibogozhatatlan kötődése alapján kapcsolódik. A szeretetnek a szépséghez való kötődése alapján Platón szerint tény, hogy a szeretet önmaga híján van a szépségnek. A szeretet istene, mondja, szerelmes abba, amiye nincs, amit nem birtokol. Így a szeretetből Platón szerint hiányzik a szépség, nem rendelkezik azzal, és e hiány miatt a szeretet nem tekinthető istennek. Éppen ezért Platón a szeretetet közvetítő szellemként határozza meg, amely az isteni és az emberi világ között vándorol. A szépség a spirituális platóni értelemben valamiféle univerzális és im-materiális, az igazság és a jóság kifejeződése, a szakrális megtestesülése, amely

¹⁷ Uo.

¹⁸ PLATÓN, *A lakoma*, ford. TELEGGI Zsigmond, in PLATÓN, *Összes művei*, Bibliotheca Classica, 3 köt. 1:943–1017 (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984), 956.

¹⁹ Lásd: *Out of Site: A Social Criticism of Architecture*, ed. Diane GHIRARDO (Seattle: Bay Press, 1991).

nem követeli meg a gondolkodást vagy az érvelést ahhoz, hogy érződjék, hogy elismerést kapjon. Az iszlám hagyomány Istent úgy írja le, mint aki „szépséges és szereti a szépséget” (*jamîlum yuhibbu-l-jamâl*).

A tárgyakban és cselekedetekben testet öltő szépség így válthatja ki a sérthetlenség és a hódolat érzetét. Természetes vágyunk, a szépségesnek vagy a szépségesnek gondoltnak a keresése a szeretetben gyökerezik. Historikus értelemben a szépséget az érdemmel, a sértetlenséggel és a boldogsággal rokonították. A *lakomában* Platón kifejti, hogy az érzéki szeretet (Erósz) a „leghatalmasabb segítsége az embereknek az erény és a boldogság megszerzésében, élőknek és holtaknak egyaránt.”²⁰ A szépség keresésében tehát egyszerre keressük az igazságot, a jószágot és a boldogságot, ezek pedig a szakrális attribútumai. Ha ez így van, és ha ez az, amire az emberek midig is törekedtek, akkor mi csúszott félre a jelenlegi szépség-hajszolásunkban? Pérez-Gómez szerint mai designerként, nézőként és fogyasztóként érzett szeretetünk és vágyaink a megtestesült és historicizált szépséghez, az anyagi tárgyakhoz és a divatos testekhez kapcsolódtak, és szem elől veszítettük a transzcendens szépséget, amelynek végső soron igaz szeretetünk tárgyának kellene lennie. A kérdés az, miképpen nyerhetjük vissza vagy vehetjük újra észre a szépség spiritualitását, ha valóban ez az, amit tennünk kellene, és ez vezetne vissza bennünket kiküszöbölhetetlen belső világunkhoz: az elme helyett a szív birodalmához.

(AKKACH, Samer. „The Presence of Absence: Sacred Design Now [2]”. In *Design Philosophy Papers Collection Six*, edited by Anne-Marie WILLIS, 63–70. Ravensbourne, Qld.: Team D/E/S Publications, 2011.)

Fordította: Körösvölgyi Zoltán

²⁰ PLATÓN, *A lakoma*, 956.