

Жељко М. Шарић¹
Универзитет у Бањој Луци
Филозофски факултет
Катедра за филозофију

ДЕНИ ДЕ РУЖМОН И ЗАПАДНО СХВАТАЊЕ ЉУБАВИ

Апстракт: У овом раду анализирају се кључни домети до којих је дошао швајцарски аутор Дени де Ружмон у свом славном дјелу Љубав и Запад. Критички читамо Де Ружмонову мисао да љубав – страст, као основна нит водила мита о Тристану и Изолди, и даље суверено влада несвјесним бићем савременог човјека дајући му једнострану визију представе о љубави. Пратећи његову аргументацију, преиспитујемо везе између дворске и витешке љубави, катарског кривовјерја и трубадурске љубавне поезије. Дени де Ружмон насупрот еросу, који распламсава страст која се стрпоиштава у таму смрти, поставља агапе, тј. хришћанску љубав према ближњем. Пропитујемо да ли Де Ружмоново разрјешење проблема љубави успоставом милосрдне љубави као неопходног моралног избора може бити задовољавајући одговор за савременог човјека.

Кључне ријечи: *Дени де Ружмон, ерос, агапе, трубадури, дворска љубав, брак, прелуб.*

1. Увод

На почетку, могли бисмо поставити питање: Да ли је љубав универзални феномен повезан са свим људима, или она има суштинско и посебно мјесто само у западном свијету? Ипак, да ли нас само постављање оваквог питања води у неку врсту културне или чак расистичке предрасуде, у тврдњу да постоје емоције (ако можемо рећи да је љубав емоција²) које су специфично везане за

¹ zeljko.saric@ff.unibl.org

² Многи се филозофи не би сложили са тврдњом да љубав можемо назвати емоцијом. Узмимо за примјер Макса Шелера (Max Scheler), који у свом раду тврди да љубав није емоција, већ тежња за вриједношћу. „Тако смо стигли до суштинске одредбе која каже да је љубав тенденција, па последично и чин чији је циљ да сваку ствар води у правцу њој својствене вредносне савршености; када нема препрека на том путу, љубав то заиста и чини. Суштина љубави је активност изграђивања и надграђивања унутар света и света самог.” (Seler 2011: 94)

западног човјека? Та тврђа супротставља се еволуционистичкој идеји која изводи доказе да је савремени човјек, тј. *homo sapiens* једна врста живих бића која нема битних разлика у фундаменталном испољавању свог бића. Швајцарски филозоф и писац Дени де Ружмон (Denis de Rougemont), у свом славном дјелу *Љубав и Запад*, тврди да је схватање и разумијевање љубави код западног човјека дубоко прожето заједничком прошлошћу, која досеже до трубадурске традиције и феномена витешке љубави. Ту није крај, већ сами почетак приче; Де Ружмон излаже теорију да неки славни митови, као што је мит о Тристану и Изолди, носе дубоку симболику и кључ разумијевања западног схватања љубави.

Једна од темељних хипотеза које Де Ружмон износи у овом дјелу јесте она о повезаности љубави и страсти, те, с друге стране, о постојању трајног сукоба између брака и љубави. На први поглед, Дени де Ружмон као да не доноси ништа ново у историји идеја: страст и љубав су одувijek, за већину људи, а поготово за романописце, били чврсто повезани – нема праве љубави без страсти, без снажно усмјерене жеље према другој особи. Међутим, Ружмон истиче да се у цијелој нашој култури страст велича као обећање „животнијег” живота, снаге која преображава – силног блаженства. Ипак, иста та култура обично превиђа дубоко и стварно значење ријечи „страст”, а то је страдање. Зашто се преплићу и узајамно прожимају љубав и страдање? Дени де Ружмон одговара тако што каже да сретна љубав нема своје приповијести.

2. Љубав – страст наспрам брака

Основни проблем кризе брака, по Де Ружмону, огледа се у чињеници да у модерном друштву егзистирају два морала: грађански морал, наслијеђен од правовјерног црквеног морала, који се залаже за смјерну брачну заједницу, и који је изгубио религиозну компоненту, и страствени или романескни морал, инспирисан књижевношћу, умјетношћу, музиком и филмом (De Rougemont 1974: 273). „Цијела западњачка младеж одгаја се на идеји о браку, али је у *исто вријеме* обузета романтичним угођајем својих књига, представа и тисућу свакодневних алузија, којих скривени смисао отприлике гласи: страст је врхунско искушење које сваки човјек једног дана треба упознати; живот је потпун тек за оне који су ‘кроз то прошли’” (*ibid.*: 273), пише Ружмон закључујући да се брак и страст међусобно искључују. Поред тога, криза институције брака долази и од тога што су неке вриједности које су чувале окове брака попустиле или нестале.

Свети окови брака у нашој прошлости подразумијевали су живописне и дојмљиве ритуале приликом ступања у брак, попут привидне отмице, прошње,

откупа младе, који су том чину давали светост. Међутим, како Де Ружмон наглашава, такви ритуални обичаји су поступно нестајали тако да је чак и мираз изгубио свој некадашњи значај (*ibid.*: 274). Ни друштвени окови немају више своју снагу. „Питање друштвеног положаја крви, обитељских интереса, па чак и новца, управо прелазе у други план у демократским земљама, те стога особни проблеми све више одређују узајамни избор супружника. Одатле велик број растава.” (*Ibid.*: 275) Вјерски окови брака још више застрашују савременог појединца јер се односе на „вријеме и вјечност”, не узимајући у обзир индивидуалне промјене карактера, темперамента, међусобних осјећаја који знатно могу нарушити брачну хармонију.

Кризу брака генерише и новонастала вриједност која је интензивно закупила свијест савременог западног човјека, а то је потреба за остварењем личне среће. Као прво, имамо проблем са дефинисањем шта је срећа: да ли је она ишта друго него промјенљив субјективни осјећај? Друго, ако у брак улазимо са надом да ћемо у њему остварити или имати тако несталан и варљив моменат који зовемо срећом, улазимо у хазардерску игру готово без икаквих адута. Напосе, ако брачни однос заснивамо на потајној нади да ће се досадне рутине заједничког живота зачинити прижељкиваном романсом са стране, dostatно рушимо институцију брака. „Сан о могућној страсти дјелује као стална разонода која анестезира побуне досаде. Није им непознато да је страст несрећа – али слуте да би та несрећа била љепша, ‘живља’ од нормалног живота, узбудљивија од његове ‘ситне среће’...” (*ibid.*: 277). Савремени човјек, под утицајем књижевности, филма, медија, није могао остати имун на вирус страсти. Проживљавање љубавне страсти обећавало је трансценденцију у којој ћемо накратко изгубити себе, а истовремено ћемо се истински спознати. „Од поезије до сладуњавих прича, страст је увијек *пустоловина*. То је нешто што ће измијенити мој живот, непредвиђено га обогатити узбудљивим опасностима, радостима све до жешћим и ласкавијим.” (*Ibid.*: 278)

2.1. Тристан и Изолда – умјетничко дјело или мит?

Да би своју хипотезу потврдио, Де Ружмон узима за предмет своје анализе чувено средњовјековно дјело *Тристан и Изолда*. Није познат изворни аутор овог дјела, односно мита, а нама је доступно чак пет његових обрада. Оно што је занимљиво у Де Ружмоновом приступу јесте да *Тристану и Изолди* не приступа као умјетничком дјелу, већ искључиво као миту. Да бисмо разумјели ту специфичну разлику између мита и умјетничког дјела, вратимо се самом Де Ружмону:

Опћенито би се могло рећи да је мит приповијест, једноставна и дојмљива симболичка бајка што сажима безброј више или мање истовјетних ситуација. Мит омогућује да једним погледом обухватимо становиту врсту непромјенљивих односа и да их издвојимо из гомиле свакодневних привидности. (...) Он се појављује као посве анониман израз заједничких истина, или точније – свеопћих. (*Ibid.*: 17)

Разлог због којег мит снажније влада над нашим осјећањима и понашањем јесте тај што, по Де Ружмону, према умјетничком дјелу имамо однос, уживамо у њему, дивимо му се или га критикујемо, али ипак имамо дистанцу према њему. Напротив, мит представља истину једног обрасца понашања који је дубоко укоријењен у култури једног народа, оваје речено, западног човјека. А Де Ружмон нам објашњава да се посветио анализи дјела *Тристан и Изолда* јер је то једна од најпознатијих приповијести о прељуби. Иако настанак овог мита коинцидира и има дубоку везу са трубадурским пјесништвом и витешком љубављу, који су већ одавно ишчезли из нашег свијета, Де Ружмон каже да митови још увијек врше принуду на нашу психу, владајући нашим сновима (*ibid.*: 18). Која је још истина мита прикривена узбудљивом авантуром и заводљивом причом, преносећи се с човјека на човјека? Де Ружмон нас опомиње да се у миту крије тајна коју не желимо освијестити, да страствена љубав изискује страдање оних који јој се потпуно препуштају, и да ми уживамо у тој страсти истовремено прижељкујући несрећу коју разум осућује (*ibid.*: 19). „Нејасност мита нам, дакле, омогућује да прихватимо његов скривени садржај и да га уживамо у машти, а да тога ипак нисмо толико свјесни да би дошло до противљења.” (*Ibid.*: 19) Страст, као идеал којем опсесивно теже појединци превиђајући њезину злокобну нарав, покретач је дјеловања овог мита. Такође, мит дјелује тамо гдје се страст фатално призива као лијепа пропаст, а не само пропаст, примјећује Де Ружмон (*ibid.*: 21).

Жан Пол Сартр (Jean Paul Sartre) пише да га је остављала незадовољним Бедијеова (Joseph Bédier) и Вагнерова (Richard Wagner) прича о *Тристану и Изолди*, у којој је узрок страствене опијености једног другим био љубавни напатак. Он је прилично хладнокрвно читао најдирљивије дијелове те трагичне келтске саге јер није могао заборавити поријекло те љубави. Оно што недостаје у тој чувеној љубавној трагедији, према Сартру, јесте слобода љубавника. За Сартра је слободан чин *conditio sine qua non* љубави. Сартр пише:

(...) онај који жели да буде вољен не жели поробљавање вољеног бића. Он није склон да постане предмет једне снажне и механичке страсти. Он не

жели посједовати један аутоматизам и ако желимо да га понизимо, довољно је да му представимо страст вољене као резултат психолошког детерминизма: љубавник ће се тада осјетити обезвријеђен у својој љубави и у својем бићу. Ако су Тристан и Изолда лудо заљубљени због љубавног напитка, тада су мање интересантни. (Sartre 1984: 368)

Због чега се Де Ружмон не би сложио са Сартром? Зато што је испијање љубавног напитка у миту о Тристану и Изолди само алегорија упада љубавне страсти која овладава нашим духом. „Мит живи од самог живота оних који вјерују да је љубав усуд, да се руши на немоћна и очарана човјека да би га прогутала чистим огњем” (De Rougemont 1974: 45), каже Де Ружмон и истиче да ћемо се страсти моћи дивити само онолико колико је успијемо ослободити сваке видљиве везе с људском одговорношћу.

2.2. Принцип витешке љубави

Реј Танахил пише да је од седмог до дванаестог вијека у цркви трајала расправа о томе шта је брак. „Да ли је то морални уговор оснажен самим обредом или се морао потврдити полним односом? Коначна пресуда гласила је да *nuptias non concubitus sed concensus facit* – ‘брак чини пристанак, а не сношај.’” (Tanahil 1981: 142) Тиме је, према Танахилу, брак давао право упуштања у сексуалне односе, али то није била и дужност. Брак у 12. вијеку за племиће и великаше био је најчешће само плод економских прорачунатости и користољубља, како би припојили земљу за коју су очекивали да ће је добити миражом. У исто вријеме, брак је од стране цркве проглашен светињом, што је значило да се не смије раскинути ни у ком случају. У људској историји сматрало се како је изостајање породе сасвим довољан разлог да муж отпусти жену и пронађе другу, са којом ће имати дјецу.³ Тако је проглашење брака светом тајном заиста помогло у положају жене у хришћанском браку. Ипак, често се дешавало да се брак раскине и жена отјера од куће ако не би дошло до очекиване економске добити, а проналажени су различити изговори.⁴ Да суштина институције брака

³ „Брак је у свим земљама антике био у првом реду заједница у сврху рађања потомства. То је био његов крајњи смисао и циљ, и ако брак у појединачним случајевима није постизавао ту сврху, он се могао и морао разврћи. Најважнији разлог развода брака није био прељуб, него неплодност.” (Mogus 1961: 94)

⁴ Дени де Ружмон пише да су се великаши позивали на „откривени” инцест, тј. како су они у сродству са супругом у четвртном или петом кољену, најчешће без икаквих доказа, како би им црква омогућила раскидање брака (De Rougemont 1974: 31).

у то вријеме није била битно различита ни на истоку, тј. код православних хришћана, извјештава нас Ив Левин.

Главни циљеви брака међу православним Словенима били су више економске и политичке, него моралне и религиозне природе. Брак је представљао главни део клановске и породичне структуре која је доминирала словенским друштвом. Са сваким савезом финансијски извори су се уједињавали, а политичке активности координирале. Породични интереси су имали предност над индивидуалним склоностима. Уговорени бракови били су правило, а политички мотивисани разводи прихватљиви. (Levin 2022: 114–115)

Насупрот таквој брачној лицемјерности, у том истом времену постоји витешка љубав, као симбол посвећености и вјерности обожаваној жени. Да бисмо потпуније објаснили појам витешке љубави, потребно је да поближе осмотримо схватање витешког идеала. Према Јохану Хојзинги, витешки идеал дубоко у себи носио је аскетске црте, јер некад, за вријеме крсташких ратова, у једној особи имали смо и витеза и монаха. Међутим, након тог доба, витез је представљао принцип слободног и пустоловног духа, ничим неспутаног, ни имањем, ни породицом, нити икаквим вазалством, осим етичким начелима праведности, слободе и пожртвованости (Huizinga 1964: 74).

Повезаност витешког идеала с великим вредностама религиозне свијести, с милосрђем, праведношћу, вјерношћу, није, дакле, умјетна или површна. Па ипак, та повезаност није оно што витештво чини лијепим обликом живота категорен. До тога не би витештво могли уздићи ни његови непосредни коријени мушке борбености да љубав према жени није био онај жарки пламен који је оном комплексу осјећаја и идеје дао животну топлину. (*Ibid.*: 74)

У средњовјековном друштву стално изнова ниче и буја романтични мит о витезу и дами његове жеље, представљајући трансформацију еротске страсти у моралну позицију оданости, вјерности и самопожртвованости. Та позиција подстиче јунака да се намирно излаже опасности, да показује храброст и снагу, да пати и пролијева крв, а у крајњем случају и да погине како би спасио и заштитио своју обожавану дјеву⁵ (*ibid.*: 75). Хојзинга напомиње да се трагови тог витешког идеала и данас проналазе посвуда у савременом свијету, у филмовима и романима, али и у разним облицима опхођења између мушкарца и жене.

⁵ Брајсон и Мовсесијан проблематизују трансформацију еротске жеље у идеал оданости обожаваној дами, истичући да тај феномен служи идеолошкој сврси – како би се снажни и необуздани полни нагон свео на служење и послушност (Bryson and Movsesian 2017: 135).

За витешку љубав важан је појам *cortesia*, који значи понизност, искреност, поштовање и вјерност. „У XIV веку Данте је сажео век и по *cortesije* када од Беатриче прижељкује само њен поздрав, односно кретњу која представља тело утолико што одражава душу. Данте се заљубљује у осмех – *disiato riso* – узорне жене која је за њега ‘циљ и савршенство љубави’”, пише Хосе Ортега и Гасет (José Ortega y Gasset 2006: 167). Ипак, како пише Де Ружмон, та витешка вјерност садржи једну необичну особину: она је против брака, али је такође против „задовољења” љубави (De Rougemont 1974: 32). Витешка љубав је изванбрачна љубав, јер брак, према Де Ружмону, значи спајање два тијела, а овдје се ради о стремљењу ка натприродном сједињењу двије душе. Роман о *Тристану и Изолди* примјер је те витешке љубави, не баш еклатантан, јер приказује чин конзумирања⁶ те забрањене љубави, што је било супротно витешком идеалу.

2.3. Љубав према љубави

Анализирајући Бедијеову верзију романа *Тристан и Изолда*, Де Ружмон доноси необичан закључак да оба љубавника више воле саму љубав него што стварно воле једно друго онакве какви јесу, тако да је и романескно раздвајање љубавника у служби одржавања те страсти.

Тристан много више воли осјећај да је вољен него што љуби Модрооку Изолду. Ни Изолда не чини ништа да би задржала Тристана крај себе: довољан јој је сан о страсти. Потребни су једно другоме да изгарају, али ниједно од њих нема потребу за другим онаквим какав он јест, ниједно од њих не жели присуство другог, већ прије његову одсутност. (*Ibid.*: 39)

Де Ружмон на овом мјесту у роману примјећује један давнашњи, али и савремени феномен или проблем љубави, а то је да стварно стапање⁷ с љубавником не доноси очекивано блаженство и срећу, већ неспокој и незадовољство; да је љубав увијек осјенчена шареним и златним бојама док је очекујемо и прижељкујемо, а да је брак, као плод љубави, често извор мучнине и фрустрације.

Однос брака и (не)љубави извор је многих романа, филмова и драма; неки аутори, попут Де Ружмона, Ериха Фрома (Erich Fromm), Карен Хорнај (Karen

⁶ Конзумирање тјелесне љубави у браку, по црквеним законима, потпуно је онемогућавало престанак брачне обавезе, тако да се чин конзумације између Тристана и Изолде, како сматра Адамс, може разумјети као стварање нераскидиве везе, тј. потврда њиховог тајног брака (Adams 2005: 146).

⁷ Написали смо ријеч *стапање* како бисмо у једној ријечи сајели цјелокупан љубавни однос који се остварује и наставља да траје у времену.

Ногнеу), проницљиво су покушали потражити узрок проблема. Погрешно би било претпоставити да је брак „лоше мјесто” за љубав због тога што су се у прошлости људи вјенчавали за супружника којег су им уговорили родитељи или су ступали у брак само ради економских интереса. Можда би то био могућ одговор кад бисмо размишљали о браку у прошлости, али већ дуже од једног вијека бракови се најчешће склапају из љубави. Међутим, љубавни односи у браку су и даље веома крхки, нестаљни и често се заврше разводом.

Мари-Луиз Шварц-Шилинг (Marie-Luise Schwarz-Schilling) истиче да је у раној историји људског рода, у родовској заједници, постојао обичај да се сексуални однос упражњава са странцем, непознатим, и да му је функција била задовољство и репродукција, а не заснивање брачне заједнице.

Патријархални феудализам радикално је одбацио овај образац. Формирање пара сада је служило заснивању нове заједнице која се звала породица, узимању жене у власништво и њезином подређивању, те династијским и материјалним интересима. Циљ брака није био секс, него потомство. (Schwarz-Schilling 2013: 246)

Шварц-Шилингова примјећује да су се у феудализму пожуда и задовољство и даље жељели и упражњавали, али не са брачним партнерима, већ са странцима. По њеним ријечима, почетак двадесетог вијека донио је многа људска и политичка права за жене, па и промјене у заснивању брака; брак из љубави све чешће био је образац који се поштовао; међутим, није разријешио проблем опадања сексуалне страсти у браку. За Шварц-Шилингову, постоје многи фактори нестабилности брака.

Овдје истичемо само један разлог, а то је дискрепанција између ограниченог трајања тјелесне пожуде и права на вјечну припадност партнеру. Пјесници су одувијек знали да су љубав и пожуда пролазни. Њихове пјесме држе се ужитка са странкињом, никада са трајном партнерком – осим ако је умрла. (*Ibid.*: 248)

Проблем стабилности брака у савременом друштву, по Шварц-Шилинговој, скоро је нерјешив; жудња за нечим новим и непознатим пали пожуду, еротску страст код људи; ипак, они би ту пожуду требало да задовоље у брачном односу, са познатим партнером на којег су се навикли. „Ако Ромео и Јулија живе скупа, једно другоме престају да буду ‘страни’, а престаје и жудња”, напомиње Шварц-Шилингова (*ibid.*: 248).

Њемачки филозоф, социолог и психотерапеут Ерих Фром сматрао је да је један од битних фактора распадања љубави у браку посједнички менталитет

супружника.⁸ Супруг, свечаним ритуалом озваничења брачне заједнице двоје људи, почиње да посматра супругу као своје власништво; нешто што је освојио и чију љубав се више не мора трудити да задобије. Наравно, такав немаран однос према брачном партнеру најчешће доноси антипатију, фрустрацију и презир. И тада, једино свјетло на излазу из тог мрачног тунела јесте нова жена (или нови мушкарац), нова жеља за испуњењем и сретним животом, што омогућује прељуб, раскид и нови брак. Али, према Фрому, човјек само поново улази у нови круг заљубљености, усхићења, среће, па поново досаде, неразумијевања, мржње и прекида.

Анализирајући брачну ситуацију у САД након Другог свјетског рата, Де Ружмон примјећује да је тамо медијски простор оптерећен појмом *романсе*, тог назива за љубав специфичног за америчко друштво, у којем, с друге стране, по свјетским критеријумима има највише развода. „*Романца* се храни запрекама, кратким узбуђењима и одвајањима; брак је напротив привикавање, свакодневна блискост. *Романца* захтијева ‘љубав на далек’ попут трубадура; брак, љубав ‘блиског.’” (De Rougemont 1974: 289) Природно је, како сматра Де Ружмон, да се, ако је брак заснован на романси, чим она испари, супружник запита зашто је у том браку. А још је природније да се првом приликом заљуби у другу особу, митски вјерујући да ће нова фатална љубав донијети нову срећу и трајну заљубљеност (*ibid.*: 289).

2.4. Љубав према смрти

Милост је мртва! О мени је
оувек милост мртва била!
Она је могла да је слије,
а’ не хте! Где се милост свила?
Ах! како зла је премда млада,
кад јадник овај самохрани
њезином вољом мре пун јада
трпећи пред њом удес рани.

⁸Фром је сматрао да је љубав у савременом друштву редукована на тржишну размјену, разумијевајући појединца као „пакет” особина које имају тржишну вриједност, попут образовања, статуса, личног изгледа, потенцијала за успјех, добрих веза и др. Подразумијева се да појединац покушава да оствари што повољнију размјену, односно да упозна особу која ће имати сличну или вишу цијену на тржишту. (Fromm 1986: 115)

Ал' Дама не хте другачије,
залуд су молбе, речи сила!
Но неће гледат оног чије
све заклетве је погазила!
Напуштам љубав и дух пада:
у смрти зборим злој драгани,
и крећем, јер је она рада,
бедан, у прогон, крај незнани.⁹

Према Сајмону Гонту (Simon Gaunt), ово је једна од најчувенијих трубадурских пјесама Бернара де Вентандура, из 12. вијека, која говори о патњи за вољеном дамом, и о спремности да се умре, као дару мучеништва љубави. Бернар де Вентандур, како истиче Гонт, у 29 од 44 сачуване поеме уткао је смрт у љубавно усхићење, па је тиме постао прототип пјесника који пјева о љубави у сјени смрти. Гонт пише да Де Вентандур „сигнализује своју потпуну покорност својој дами, (и) заузимајући позу молитве, нуди јој себе као 'дар'. Чињеница да овдје упорно евоцира своју смрт имплицира да он не дарује само своју личност, већ и свој живот, а тиме и своју смрт.” (Gaunt 2006: 23). Гонт пише да у оквиру Деридине (Jacques Derrida) филозофије представљање смрти као „дара смрти”¹⁰ можемо тумачити као „законску” обавезу и за дароваоца и за примаоца дара. А тај „закон” морално обавезује лијепу даму да попусти пред љубавним жељама заљубљеног витеза – пјесника јер он за њу дарује оно највредније што има – свој живот (*ibid.*: 25).

Српски филозоф Драган Проле пише да су трубадури направили значајан помак у интелектуалном и друштвеном животу Европе јер су динамику љубави видјели као суштинску за конституисање сопства. „Лишен љубави, живот је тек тужно бесмислено лутање достојно сажаљења. Ако нам основна трубадурска интуиција казује да је љубав највећа, онда не чуди да је она за коначну посљедицу имала увјерење да вриједи умријети за оно што животу подарује смисао.” (Prole 2020: 375) Проле још напомиње да је у трубадурском духу постајање субјектом путем умјетности блиско постајању субјектом кроз љубав. Заправо, како казује Проле, у трубадурском хабитусу на дјелу је једна необична дијалектика „према којој је снага у слабости, испуњење у чежњи, а срећа у жељи” (*ibid.*: 378).

⁹ Дио пјесме *Љубавно очајање* Бернара де Вентандура (крај 12. вијека) у преводу Коље Мићевића (Mićević 1991: 44).

¹⁰ „За Дериду, 'дар смрти' је оно што појединцу омогућује да буде истински одговоран и стога оно што омогућује субјекту да се дефинише као појединац.” (Gaunt 2006: 25)

У роману *Тристан и Изолда*, љубавници стално наилазе на препреке које их спречавају да задовоље своју страст и буду заједно. Према Де Ружмону, те препреке, што су теже, то више појачавају љубавну страст двоје заљубљених. На почетку, препреке дјелују као да су ту због приповједачевог креативног смисла за заплет и подизања узбуђења читаоца; међутим, Де Ружмон у тим препрекама препознаје један од суштинских разлога за рађање љубави.

Први је заиста запрека. Символизиран је конкретним постојањем *муџа*, којег куртоазна љубав¹¹ не подноси. (...) Постојање муџа, запрека прељубу, то је први повод привидно најлакше замислив, најсходнији свакодневном искуству. (De Rougemont 1974: 41)

пише Де Ружмон додајући да, када не би било муџа, љубавници би се једино могли вјенчати. Додуше, шта би то онда било: госпођа Тристан? – пита се Де Ружмон. Да ли би се ватра љубавне страсти угасила тим чином, за којим привидно чезну љубавници, па су нам потребне препреке које одржавају пламен жудње и буру страсти? Најважнија препрека налази се на крају путешствија љубавника, препрека коју су они стално несвјесно призивали.

„Љубав према љубави самој прикривала је много страшнију страст, дубоко непризнатљиву жељу (...) Не знајући, љубавници су против воље увијек жељели само смрт.” (*Ibid.*: 43)¹² Страсно жељети оно што нас озлеђује и својом побједом уништава јесте тајна коју западно друштво није хтјело прихватити, и коју је непрестано потискивало, пише Де Ружмон (*ibid.*: 47).

¹¹ Дворска или „куртоазна” љубав била је начин изражавања витешког, племенитог дивљења спрам вољене особе у средњем вијеку. Представља наизглед противрјечни доживљај између еротске љубави и духовности, који је у исто вријеме забрањен и морално прихватљив, страствен и пијетозан, људски и трансценденталан. Ортега и Гасет није сигуран колико је куртоазна љубав представљала стварна осјећања, а колико се радило о метафоричној фикцији. „Сами трубадури то кажу: реч је о једном *Fehneru*; о једном претварању или ‘куртоазном лагању’, о једној дворској игри.” (Ortega у Gaset 2006: 169.) Да је дворска љубав искључиво књижевни феномен сматра и Робертсон, наглашавајући да су главна дјела о дворској љубави попут *Љубав* Андреаса Капелануса, *Ланселот* Кретијена де Троа и *Роман о ружки* писана на духовит и сатиричан начин. Како пише Робертсон, оно што се у тим дјелима сатирички описује није „дворска љубав”, већ идолопоклоничка страст (Robertson 1969: 3). Сара Кеј такође тврди да се појам дворске љубави скоро не појављује у средњовјековним текстовима и да он више одражава модерне критичке претпоставке. Ипак, Кеј је заслужна за фино осјенчивање разлика у схватањима дворске љубави, витешке љубави и *fin' amor* (Kay 2000: 84).

¹² У том Де Ружмоновом препознавању дијалектичког односа страствене жеље и порива за сопственом смрти не можемо пренебрегнути сличност с појмовима *ерос* и *танатос* код Зигмунда Фројда (Sigmund Freud), иако сам Де Ружмон то не наводи.

Зашто причу о немогућој љубави волимо више од било које друге? Зато што волимо опеку и *свијест* о оном што у нама гори. Дубоку везу патње и сазнања. (*ibid.*: 48)

Де Ружмон нам открива једну дотад непрепознату истину: да нас снажно узбуђује само љубавна прича у којој назиремо несрећу. Спознаја кроз бол је оно чему одајемо почаст у европском пјесништву, а то је тајна мита о Тристану и Изолди. Међутим, спознавање кроз бол јесте, по Ружмону, сам чин и смјелост највидовитијих мистичара. Тако он доводи у везу главну потку мита о Тристану и Изолди са хришћанским мистицизмом.

Потрага за везом овог келтског мита са врло различитим религијским заједницама и праксама у Де Ружмоновој изведби, по нама, ипак је само индиректна и партикуларна тако да ћемо показати само ону нит која нама дјелује најувјерљивије.¹³ Једна Де Ружмонова констатација је веома битна: „Љубав-страст појавила се на Западу као отпор кршћанству (посебно његову начелу о браку) у душама у којима је још живјело природно или наслијеђено многобоштво.” (*Ibid.*: 72) Поред те чињенице коју Де Ружмон износи, он такође поставља једно истраживачко питање: Како то да се баш тада, у 12. вијеку, у феудалном друштву југа Француске појавило посве сингуларно трубадурско пјесништво које уздиже даму на пиједестал, иако је стварни положај жене у тој заједници био поприлично лош и заснован на подређености мушкарцу? У исто то вријеме, тј. у 12. вијеку, и то баш у подручјима јужне Француске, гдје је највише дошла до изражаја трубадурска поезија, раширило се катарско кривовјерје.

Катарска јерес је, према Де Ружмону, била једна врста неоманихејизма и сачувала је далеку везу са гностицизмом, а манихејизам и гноза¹⁴ биле су дуа-

¹³ Тешко је представити све Де Ружмонове алузије и повезнице трубадурске и витешке љубави са арапском средњовјековном мистиком, катарским кривовјерјем, правовјерним свјетковинама у част обожавања дјеве Марије и свим оним што је доводило до преображаја положаја жене у тадашњем средњовјековном друштву. Де Ружмон чак истиче једну занимљиву коинциденцију или везу: „У дванаестом столећу устаљује се у Еуропи темељита промјена у игри шаха, поријеклом из Индије. Умјесто четири краља који доминирају у првобитном начину игре, долази Дама (краљица), која је јача од свих фигура, изузев краља, а овоме је стварно дјеловање сведено на најмању моћ, иако у игри остаје неповредив до краја.” (De Rougemont 1974: 110) Овим примјером из шаховске игре Де Ружмон алудира на то да је дошло и до значајне промјене у положају жене у друштву 12. вијека. Ипак, сматрамо да ова Де Ружмонова претпоставка није утемељена на историјским изворима.

¹⁴ Појам *гностици* знатно касније добио је егзотични карактер, док је за вријеме раног хришћанства тај појам означавао човјека – посједника духовног знања: „гнозе” или истинског знања. „... знали су више од осталих хришћана о учењима која је Исус испрва поверио најужем кругу својих ученика” (Braun, 2012: 173). Један од најчувенијих гностичара ране цркве, Валентин, у

листичке религије, тј. вјеровале су у вјечну борбу свјетлости и мрака, односно добра и зла. Чини се да је главна повезница Катара или „чистих”, како су их називали, са опјеваном витешком љубављу био њихов аскетски живот. Приликом иницијацијског посвећивања, припадници ове јереси заклињали су се „да никада неће лагати, клети, ни убити ни јести никакве животиње, напoкон, *да ће се уздржавати од сваког односа са својом женом ако су ожењени*” (De Rougemont 1974: 77). У тој чедности катарских сљедбеника Де Ружмон је видио повезницу са трубадурском поезијом и витешком љубављу прожетом идеализацијом, обожавањем, пожртвованошћу и оданошћу према посебној дјеви, а истовремено са потиснутом и затајеном сексуалношћу. „Вољети чистом страшћу без тјелесних додира (...) то је највећа врлина и прави пут к обоготворењу,” пише де Ружмон истичући да је то средишњи мотив катарског кривовјерја и мита о Тристану (*ibid.*: 133). Према Де Ружмону, мит о Тристану и Изолди је у својој суштини, унутрашњој структури и многим кључним мјестима у радњи заснован на неоманихејском катарском учењу.

Ову Де Ружмонову хипотезу међу осталима критиковао је Џозеф Кембел (Joseph Campbell), амерички истраживач и писац. Кембел признаје просторно-временски утицај манихејске јереси и трубадура, износећи претпоставку да је сасвим могуће и да су поједине даме, којима су трубадури посветили своје пјесме, биле припаднице те јереси. Ипак, по гледишту Кембела, главна тачка раздвајања катарске јереси и поезије трубадура јесте у томе да су катари учили да је наша материјална природа зла и грешна, а трубадури су славили природу и путена задовољства: „док је, према гностичком манихејском гледишту, природа покварена и привлачност чула треба да се одбаци, у поезији трубадура, у причи о Тристану и, прије свега, у Готфридовом дјелу, природа у свом најплеменитијем тренутку – остварењу љубави – сама је себи циљ и слава; а чула, оплемењена и истанчана љубазношћу и умјетношћу, умјереношћу, оданошћу и храброшћу, водичи су за ово остварење” (Campbell 1991: 176). Ако би култура дворске љубави требало да се одреди према својој јереси, Кембел сматра да је она више пелагијска него манихејска јер Пелагије није прухватио учење о наследном гријеху Адама и Еве нити да нам је потребна божја милост, већ да је људска природа сама собом пуна милости и благодати, тако да јој је потребно само буђење и сазријевање (*ibid.*: 176).

свом учењу заговарао је сексуално уздржавање као потврду да је вјерник већ у овом животу овладао својим духом и одустао од тјелесних страсти. Гностици су вјеровали да је све материјално дио палог свијета, оног који ће отпасти када се душа утопи у божанство.

2.5. Ерос и агапе

Де Ружмон истиче да је ерос потпуна жеља, жеља која се не може испунити на овом свијету; то је бескрајни премашај, човјеков успон према свом богу. По њему, то је жеља за сједињењем, за утапањем у свемоћном бићу и по томе има сличности са мистицизмом на Истоку. „Створ је Еросу био тек илузорни повод, прилика да се распламса; било је потребно одмах га се отрести, јер је циљ био све то јаче пламсати и умријети! Засебно биће било је увијек само недостатак и застрањење јединственог Бића.” (De Rougemont 1974: 65) С друге стране, агапе признаје отцијељеност, односно непремостиву препреку између човјека и Бога; у питању је љубав према ближњем онаквом какав је заиста у стварности, несавршен, са својим манама и страховима. И агапе је повезана са хришћанском религиозношћу, са божјом поруком да волимо другог као саме себе. „Фундаментална опрека у животу јесте супротност између поганске и кршћанске љубави, између *ерос* и *агапе*: између љубави која нас шаље у будућност и љубави која нас обавезује овдје и сада”, пише хрватски филозоф Марио Копић (Корић 2013: 49). Де Ружмон појашњава да нас је ерос уздизао до бескрајности, док нас хришћанска љубав преображава у садашњости; агапе је позитивно дјеловање у свијету; она је послушност Богу који нам говори да волимо своје ближње (De Rougemont 1974: 65). „Симбол љубави више није бескрајна *страст* у потрази за свјетлошћу, већ *брак* Криста и Цркве.” (Ibid.: 66)

„*Бити заљубљен* не значи нужно и *љубити*. Бити заљубљен је одређено стање; вољети је чин. Стање подносимо, на чин се одлучујемо.” (Корић 2013: 51), пише Копић наглашавајући суштинску разлику између заљубљености и љубави. Хришћански брак, по мишљењу Копића, носи обавезу која се не може реализовати несталношћу чувственог стања; брак тражи од појединца одговорност над нашим свјесним чиновима којим ћемо вољети супружника, бити поуздани и вјерни, и посвећени подизању дјете. Копић истиче колико су различита значења ријечи *вољети* у свијету ероса и у свијету агапеа.

„Кршћанска ‘несебична љубав’ је потврда бића на дјелу. (...) *Ерос*, а не *агапе*, слави наш нагон смрти и жели га идеализирати. *Агапе* не зна уништавати, еросу се освећује спашавајући га.” (Корић 2013: 52)

Вољети треба на земљи, каже Ружмон.

Клајв Стејплс Луис (Clive Staples Lewis), британски писац, филозоф и лаички теолог, објашњава да је *агапе* или милосрдна љубав у ствари *натприродна љубав*, зато што је она дар добијен божјом милошћу, који се по својој суштини супротставља природној љубави. Природна љубав, која, по Луису, у себи

укључује еротску љубав, једноставна је и лако објашњива; неко има привлачан физички изглед, па уз то има и допадљив карактер, и „природно” је да нас та особа може привући стварајући у нама снажне емоције. Али та иста особа која нам је постала супружник може, како наводи Луис, тешко обољети и изгубити све своје привлачне особине. „Замислите да сте човјек који је оболио, и то убрзо након вјенчања, од неизлечиве болести која вас неће убити још много година; бескористан сте, немоћан, страшан, одвратан, овисан о жениној плаћи, осиромашујете док сте се надали да ћете се богатити, чак вам је и интелект ослабио и спадају вас изљеви неконтролирана бијеса, пуни сте неизбјежних захтјева. И још замислите да су брига и сажаљење ваше супруге неисцрпни” (Lewis 2012: 163) пише Луис, наглашавајући да би такав човјек који би то могао мирно подносити, без огорчености примати све, а не давати ништа, чинио нешто што љубав – потреба у свом природном стању не би могла постићи. Оно што овај примјер показује је, по Луису, нешто универзално; а то је да сви ми примамо милосрдну љубав. „У свима нама има нечега што се не може наравно вољети. (...) Само се љупке може наравно вољети.” (*Ibid.*: 164) Луис напомиње да се нама може опраштати, може се са нама саосјећати, може нас се упркос томе вољети, али милосрдном љубављу. Сви ми који имамо добре родитеље, браћу, сестре, супружнике и дјецу, а имамо неку веома лошу навику, негативну особину, и упркос томе смо вољени, треба да знамо, по ријечима Луиса, да смо вољени милосрдном љубављу; не зато што смо ми драги већ зато што у нашим ближњима пребива љубав којом смо љубљени (*ibid.*: 164).

Задатак сваког хришћанина, по Луису, јесте преобразити природну љубав у милосрдну љубав на такав начин да природне љубави остану оно што су биле (*ibid.*: 165). Иако је на тај подвиг позван сваки хришћанин, то уопште није лак задатак. „Потпуна и сигурна преобразба наравне љубави у модус милосрдне љубави тако је тежак посао да ниједан пали човјек можда никада није био ни близу тога да га обави савршено.” (*Ibid.*: 166)

2.6. Љубав и вјерност

На сличном фону налази се и Де Ружмон, чије дјело *Љубав и Запад* није похвала љубави – страсти, већ анализа која покушава одгонетнути како наши несвјесни пориви и несавладиве жеље почивају на дубоким наслагама митских предања. Де Ружмон тврди да модерни човјек урушава смисао брачне заједнице јер он, као и Тристан, не може да воли оно што има, већ жуди за оним далеким и страним. „Изгубио је (‘супруг’, прим. аут.) једину нужност: смисао за вјер-

ност. А вјерност је одлучно прихватање бића у себи, ограниченог и стварног, којег одабиремо не као повод узношењу, или као ‘предмет контемплације’, него као неупоредиви самостални живот који захтијева дјелатну љубав.” (De Rougemont 1974: 282–283)

Да ли се из до сада написаног може стећи мишљење да је хришћански мислилац Де Ружмон горљиви противник страсти, као нечег што нас води смрти, а не животу? Вјероватно не, јер Де Ружмон проницљиво и веома интуитивно сагледава модерни брак и савременог човјека ухваћеног у мрежу љубави – страсти. Он види проблем и не жели филистарски скренути поглед надајући се да ће тиме проблем нестати. А проблем пребива у самој структури брака западног човјека. Ипак, Де Ружмонова критика брака као институције није ту само да би се аутор ослободио негативних импулса, него има и функцију методског средства. Де Ружмон има намјеру да проказивањем „истине брака” извуче тло под ногама наивцима и романтицима који мисле да страсна заљубљеност, подупрта освајањем вољене жене, јамчи дуг и срећан брак. Де Ружмон разумије да је одлука за брак у стварности најобичније клађење, у којем, у најбољем случају, можемо знати улазне уносе, али је скоро немогуће предвидјети исходе које ће они проузроковати.

Да ли овако виђен проблем брака значи да ће љубав – страст у сваком случају бити та која ће разрушити брачни идеал трајне љубавне заједнице, да ли је она та која ће неминовно бар једног супружника истргнути из окриља брака? Де Ружмонова терапијска пропедутика брака гласила би отприлике овако: Младе брачне парове требало би на вријеме упозорити да су сви њихови прорачуни (о томе каква их романтична будућност чека са супружником) веома произвољни и непоуздани и да стабилност брачне заједнице требају засновати на одлуци да се остане заједно ма шта их снашло (*ibid.*: 304). Чврстину брачног односа, према Де Ружмону, треба градити на завјету датом брачном партнеру, не препуштајући се промјенљивој и ћудљивој страсти; на агапе, а не на еросу.

Вјерност је у савременом друштву показана као кукавички живот, као затомањени живот затворен за обиље могућности и изазова; та ријеч као да је у опречности са могућом срећом за којом жудимо, сматра Де Ружмон. Иако се чини да је вриједност апсурдност, Де Ружмон подвлачи да је потврђивање вјерности једно значајно дјело потребно за изградњу личности. Де Ружмон вјерује да треба рећи „не” опијајућој страсти – иако сва сјајност и блиставост свијета тражи од нас „да”; треба рећи „не” због обећања, због вјерности, али и због вјере и обећања Богу (*ibid.*: 307–308). Ако бисмо жељели, могли бисмо овдје упутити критику швајцарском филозофу сличну критици која је упућена схватању Платоновог ероса. Та критика истицала је да Платонова узвисујућа

Љубав користи другу личност као средство да се уздигне до небеских висина на којима ће видјети вјечне идеје. У сличном маниру, критика коју упућујемо Де Ружмону јесте да он потцјењује другога, не исказује довољно емпатију за његову позицију повријеђености, његов бол због издаје, а првенствено се фокусира на одржање обећања које изграђује нашу личност и обећања Богу. У том смислу, могли бисмо тврдити да је вјерност коју проповиједа Де Ружмон обиљежена егоистичним карактером, јер бригу за себе надређује бризи за другога. Ипак, да бисмо били у потпуности поштени према аутору дјела *Љубав и Запад*, на-вешћемо и његове ријечи које не превиђају осјећања другог.

Задовољити се да не преваримо своју жену доказ је биједи, а не љубави. Вјерност хоће много више: она хоће добро вољеном бићу, и када ради за то добро, она пред собом ствара ближњег. Тако се заобилазним путем, преко другог, ја веже са својом личности – изван своје властите среће. (*Ibid.*: 309)

У завршним разматрањима у књизи *Љубав и Запад*, Де Ружмон покушава да позиционира вјерност као основну потку брака и као најјаче средство одбране од заводљиве музике љубави – страсти. Постојаном вјерношћу муж напушта фантазмагоричне идеје о донжуанском „удару грома”, којем се смртни човјек не може одупријети, и о Тристановој страсти, која га дозива као неодољива пјесма сирена, већ сагледава своју жену као непоновљиву личност са сопственом јединственом вриједношћу. Њега тада не може очарати љупки гест било које жене, нити га може фасцинирати привлачан изглед неке странкиње, јер је навиком вјерности одређеној жени постао имун на илузије обећавајуће страсти (*ibid.*: 313).

3. Закључак

Након разматрања мита о Тристану и Изолди, као кључног топоса рађања и запосједања љубави – страсти животом западног човјека, надаље, критиком институције брака као мјеста подјела, неслагања и поробљавања појединца, Де Ружмон необичним преокретом, кроз ватрено прочишћење потпомогнуто хришћанским етичким нормама, враћа повлаштenu вриједносну позицију браку, као једином мјесту љубавне страсти и моногамне заједнице, истовремено осуђујући људску заблудјелост и опчињеност страстеном љубављу. Методски поступак, који Де Ружмон слиједи, јесте да прво изведе и објасни сву пуноћу и богатство осјећаја Тристанове страсти како би тиме открио и њено јанусовско лице неодољивог стремљења ка тами ноћи и потпуном поништењу човјека. Дакако да је тако велики преокрет помало збунио и вјероватно разоружао

критичку ноту читаоца. Ипак, ми морамо примијетити да враћање брачне заједнице на морални пиједестал јесте дјеловао као чин *deus ex machina*, који, осим својег ефектног поентирања, није аргументовано разријешао све љубавне брачне проблеме.

Није довољно само указати на то да је љубавна страст једино легитимна и етички оправдана у брачној заједници, потребно је много више од тога. Потребно би било одговорити на биолошке аргументе да мушка јединка, ради еволуцијске предности, током свог дугог плодног живота има инстинктивну потребу да оплоди што више женки, па тиме страст коју осјећа према странкињи није толико у власти разума колико у служби нагонских сила.¹⁵ Могли бисмо наводити и друге аргументе, који говоре о „неприродности” брака и моногамије, тиме оправдавајући прелуб и љубавну страст изван брака, али то нам није циљ; желимо истакнути да се изазовом постизања брачне врлине и склада Де Ружмон није хтио бавити, остављајући тај проблем психолозима и психотерапеутима. Наравно, овдје бисмо се могли позвати на познату Маркову једанаесту тезу о Фојербаху, у којој наводи: „Филозофи су свијет само различито интерпретирали; ради се о томе да га се измијени”, па примијетити да је овдје тај „филозоф” сам Де Ружмон, који указује на проблем, али и на рјешење; само што алате, поступке и све оне мале и велике кораке ка испуњењу тог циља препушта некоме другом. Да ли је то филозофски „исправно”, тешко је рећи, али потребно је да истакнемо да постоји један празан простор или јаз између етичких норми и њихових испуњења које појединац треба да премости. Можда је овдје само на дјелу дугогодишњи сукоб између идеализма и материјализма, између идеала и грубе стварности. А груба стварност враћа нас на почетак круга, на мит о Тристану и Изолди, као архетипски образац љубави – страсти, која, и након више стотина година, опчињава ум савременог човјека, тјерајући га да, у потрази за испуњењем и пустиловином, напушта благодат и идилу брачне заједнице.

Дени де Ружмон показао нам је из историјске перспективе два пола феномена љубави, али се, као хришћански филозоф, определио за агапе, милосрдну љубав, вјерујући у Бога, спасење и вјечност. За оне који не слиједу Де Ружмонов поглед на свијет остаје задатак да у проучавању феномена љубави буде присутан мит о Тристану и Изолди, као тренутак истине о нашој људској, а не божанској природи.

¹⁵ Неки би приговорили овој тези, истичући да је човјек културно и цивилизовано биће које се већ одавно одвојило од заједничких животињских предака, култивишући свој живот како не би био нагонски и импулсиван. Наравно, на тај приговор могло би се одговорити да, ако ствари тако стоје, зашто онда свуда по свијету имамо толико насиља, злочина и ратова?

Литература

1. Adams, Tracy (2005), *Violent Passions. Managing Love in the Old French Verse Romance*, New York: Palgrave Macmillan.
2. Браун, Питер (2012), *Тело и друштво*, Београд: Клио.
3. Bryson, Michael, and Movsesian, Arpi (2017), *Love and its Critics. From the Song of Songs to Shakespeare and Milton's Eden*, Cambridge: Open Book Publishers.
4. Campbell, Joseph (1991), *The Masks of God, Vol. 4: Creative Mythology*, New York: Penguin Compass.
5. De Rougemont, Denis (1974), *Ljubav i Zapad*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
6. Fromm, Erich (1986), *Zdravo društvo*, Zagreb – Beograd: Naprijed – Nolit.
7. Gaunt, Simon (2006), *Love and Death in Medieval French and Occitan Courtly Literature: Martyrs to Love*, New York: Oxford University Press.
8. Huizinga, Johan (1964), *Jesen srednjeg vijeka*, Zagreb: Matica hrvatska.
9. Kay Sarah (2000), „Courts, clerks, and courtly love“, in Roberta L. Krueger (ed.), *The Cambridge Companion to medieval romance*, Cambridge University Press.
10. Копић, Марио (2013), „Erotologija Denis de Rougemonta“, *Zeničke sveske – časopis za društvenu fenomenologiju i kulturnu dijalogiku*, Bosansko narodno pozorište, 18, 48–53.
11. Левин, Ив (2022), *Сексуалност и друштво код православних Словена од X до XVIII века*, Лозница: Карпос.
12. Lewis, C. S. (2012), *Četiri ljubavi*, Split: Verbum.
13. Мићевић, Коља, ур. (1991), *Четири годишња доба француске поезије: пролеће. Трубадури, трувери, средњи век*, Бања Лука: Нови глас / Змијац.
14. Morus (1961), *Historija seksualnosti*, Zagreb: Zora/Naprijed.
15. Ортега и Гасет, Хосе (2006), *О љубави*, Београд, Моно и Мањана.
16. Prole, Dragan (2020), „Šta je to trubadurska radost?“, *Filozofska istraživanja*, Hrvatsko filozofsko društvo, 40, 2, 369–380.
17. Robertson, D. W. (1969), „The Concept of Courtly Love as an Impediment to the Understanding of Medieval Texts“, Newman, Francis X. (ed.), *The Meaning of Courtly Love*, New York: State University of New York Press.
18. Сартр, Жан-Пол (1984), *Биће и ништавило. Оглед из феноменолошке онтологије II*, Београд: Нолит.
19. Schwarz-Schilling, Marie-Luise (2013), *Brak*, Sarajevo: KULT/V.
20. Шелер, Макс (2011), *Есеј из феноменолошке антропологије*, Београд: Федон.
21. Танахил, Реј (1981), *Човек и секс*, Београд: Југославија.

Željko M. Šarić
University of Banja Luka
Faculty of Philosophy
Department of Philosophy

DENIS DE ROUGEMONT AND THE WESTERN CONCEPTION OF LOVE

Summary

This paper analyses the key areas reached by the Swiss author Denis de Rougemont in his famous work *Love in the Western World*. We critically read de Rougemont's thought that love-passion, as the basic guiding thread of the myth of Tristan and Isolde, still sovereignly rules the unconscious being of modern man, giving him a one-sided vision of the play about love. Following his argumentation, we examine the connections between courtly and chivalrous love, Cathar heresy and troubadour love poetry. Denis de Rougemont contrasts eros, which ignites passion that descends into the darkness of death, with agape, i.e. the Christian love for one's neighbour. We question whether de Rougemont's solution to the problem of love by establishing merciful love as a necessary moral choice can be a satisfactory answer for modern man.

► **Key words:** Denis de Rougemont, eros, agape, troubadours, Courtly Love, marriage, adultery.

References

1. Adams, Tracy (2005), *Violent Passions. Managing Love in the Old French Verse Romance*, New York: Palgrave Macmillan.
2. Braun, Piter (2012), *Telo i društvo*, Beograd: Clio.
3. Bryson, Michael, and Movsesian, Arpi (2017), *Love and its Critics. From the Song of Songs to Shakespeare and Milton's Eden*, Cambridge: Open Book Publishers.
4. Campbell, Joseph (1991), *The Masks of God, Vol. 4: Creative Mythology*, New York: Penguin Compass.
5. De Rougemont, Denis (1974), *Ljubav i Zapad*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
6. Fromm, Erich (1986), *Zdravo društvo*, Zagreb – Beograd: Naprijed – Nolit.
7. Gaunt, Simon (2006), *Love and Death in Medieval French and Occitan Courtly Literature: Martyrs to Love*, New York: Oxford University Press.
8. Huizinga, Johan (1964), *Jesen srednjeg vijeka*, Zagreb: Matica hrvatska.

9. Kay Sarah (2000), „Courts, clerks, and courtly love“, in Roberta L. Krueger (ed.), *The Cambridge Companion to medieval romance*, Cambridge University Press.
10. Kopic, Mario (2013), „Erotologija Denis de Rougemonta“, *Zeničke sveske - časopis za društvenu fenomenologiju i kulturnu dijalogiku*, Bosansko narodno pozorište, 18, 48–53.
11. Levin, Iv (2022), *Seksualnost i društvo kod pravoslavnih Slovena od X do XVIII veka*, Loznica: Karpos.
12. Lewis, C. S. (2012), *Četiri ljubavi*, Split: Verbum.
13. Mićević, Kolja, ur. (1991), *Četiri godišnja doba francuske poezije: proleće. Trubaduri, truveri, srednji vek*, Banja Luka: Novi glas / Zmijac.
14. Morus (1961), *Historija seksualnosti*, Zagreb: Zora/Naprijed.
15. Ortega i Gaset, Hose (2006), *O ljubavi*, Beograd, Mono i Manjana.
16. Prole, Dragan (2020), „Šta je to trubadurska radost?“, *Filozofska istraživanja*, Hrvatsko filozofsko društvo, 40, 2, 369–380.
17. Robertson, D. W. (1969), „The Concept of Courtly Love as an Impediment to the Understanding of Medieval Texts“, Newman, Francis X. (ed.), *The Meaning of Courtly Love*, New York: State University of New York Press.
18. Sartr, Žan-Pol (1984), *Biće i ništavilo. Ogled iz fenomenološke ontologije II*, Beograd: Nolit.
19. Schwarz-Schilling, Marie-Luise (2013), *Brak*, Sarajevo: KULT/B.
20. Šeler, Maks (2011), *Esej iz fenomenološke antropologije*, Beograd: Fedon.
21. Tanahil, Rej (1981), *Čovek i seks*, Beograd: Jugoslavija.

Преузето: 30. 9. 2022.
Корекције: 20. 11. 2022.
Прихваћено: 22. 11. 2022.