

**Miroslav KOUBA**

Fakulta filozofická Univerzity Pardubice  
Pardubice, Česká republika

## **JEAN-JACQUES ROUSSEAU V KONTEXTU JIHOSLOVANSKÝCH ADAPTACÍ A REFLEXÍ EVROPSKÉHO OSVÍCENSTVÍ**

*„Člověk je od přirozenosti dobrý  
a kazí jej společnost.“*

Jean-Jacques Rousseau: *O nerovnosti mezi lidmi*

**Abstrakt:** Stať se snaží nalézt odpověď na otázku, jak se projevují filozofické reflexe Rousseauových spisů *O původu nerovnosti mezi lidmi* a *O smlouvě společenské* v jihoslovanském duchovním životě 18. a 19. století. Za tímto účelem je nejprve vymezen význam a filozofická podstata osvícenství v západní Evropě a na slovanském Balkáně. S ohledem na duchovní kontext v obou částech Evropy se balkánská reflexe Rousseauova pojetí společenské nerovnosti a lidské přirozenosti jeví jako geokulturní modifikace téže ideje, byť vnímaná s určitým časovým odstupem. Autor dochází k názoru, že filozofický rámec Rousseauova díla znamenal pro jihoslovanské prostředí inspirativní myšlenkový systém, který ovšem nemohl s ohledem na dobové sociokulturní poměry dosáhnout širší společenské odezvy. Rousseauovy ideje se v průběhu 19. století dočkávaly pouze partikulárních reflexí ve smyslu jednotlivých témat, a proto o nich nelze uvažovat ve smyslu určitého uceleného systému.

**Klíčová slova:** osvícenství, Jean-Jacques Rousseau, jihoslovanské země, recepce, národní obrození.

Přelomové události 18. století se v evropském kontextu staly základem všestranných společenských i kulturních změn. Dosavadní zřízení, zpravidla označované jako feudalismus, podléhalo změnám, jež vedly k jeho postupnému rozkladu. Nový společenský systém předpokládal zrušení nevolnictví a v souvislosti s tím nástup občanského principu, jehož ústředním tématem byla svoboda jednotlivce a jeho vztah ke společnosti. Rodící se národní identity v moderním slova smyslu nevznikaly v jednotlivých částech Evropy za stejných okolností a ani neměly identickou dynamiku či chronologii (Hroch 1986; Hroch 1999; Hroch 2009). Vznik

nových kolektivních identit doprovázel také rozpad sociokulturních konvencí, předpokládajících mimo jiné nový světový názor a filozofický výklad smyslu lidské existence.

Osvícenství, jak tuto epochu nazvali již přední zástupci nových myšlenkových postojů a jejíž pojmenování převzala i pozdější historiografie, tedy neznamená jen zvrát ve vývoji evropského myšlení, jenž by byl v teoretické rovině spojován s úvahami jen vybrané skupiny myslitelů. Naopak – představuje všestrannou přeměnu společnosti dotýkající se postavení člověka ve společnosti, nové správy státu, každodenního života a v neposlední řadě i hospodářských principů. Jedná se o dobu, jež nabídla nové duchovní i etické principy kriticky zdůrazňující v protikladu k barokní zbožnosti racionalismus, kritické poznání, humanismus a ideál rovnosti mezi lidmi.<sup>1</sup> Zejména v západní Evropě, kde mělo osvícenství svá přirozená centra, zasáhly nové podmínky také do hospodářských vztahů, v jejichž důsledku došlo k novým způsobům výroby a tím i výraznější efektivitě práce. V politickém uspořádání se v západní Evropě prosazoval světský stát absolutistického zřízení, který byl odpovědí na vyhaslou představu o jednotném křesťanském světě. V 18. století rovněž odezněly náboženské války, určující na křesťanském Západě zejména v 17. století dějinný vývoj. Osvícenské principy oslabily postavení a moc církve, což otevřelo možnosti kritickému poznání a s ním spojenému rozvoji věd v nejširším spektru oborů a bádání. V relativně krátkém čase se konstituovaly nejrůznější vědní disciplíny, jež byly schopny nabídnout odpovědi na otázky, jež baroknímu člověku zůstávaly utajeny. Právě v osvícenství vznikaly první tajné společnosti přátel osvěty, později nazývané podle zednických nebo kamenických cechů jako lóže „svobodných zednářů“.

Nejen podle hustoty zednářských lóží, ale také zastoupením všech osvícenských změn se přirozenými duchovními centry tehdejší Evropy staly Londýn a Paříž. Převratné změny tak nastaly i v geopolitickém smyslu. V 18. století se střediskem „nové Evropy“ stala Francie a Anglie, naproti tomu dřívější mocnosti, jakými bylo kupříkladu Nizozemí či Itálie, se v té době ocitaly na okraji evropského politického i intelektuálního

<sup>1</sup> Evropská historiografie již nabídla přirozeně množství prací o nejrůznějších parametrech osvícenství, mezi nimiž se určité kanonizace dočkaly kupř. následující tituly: Black 2003; Im Hof 2001; Wolff 1994).

dění. Současně se formovaly nové mocnosti – do evropských dějin začalo zejména od dob Petra I. zasahovat Rusko. Nejednalo se již o státní útvar omezený na historické jádro někdejší Kyjevské Rusi, nýbrž rozsáhlými územními zisky rozšířený konglomerát mnoha národních společenství.

Posilující role státu a měnící se postavení panovníka s sebou nesla plnění mnohých závazků, o něž v předcházejících dobách dbala církev. O zajištění soustavy škol a vzdělávacích institucí či systému sociální péče vyplývajících z osvícenských reforem rozhodoval ze své moci do značné míry sám panovník, který tak vystupuje jako jeden z nejvěrnějších služebníků své země a jejích zájmů. V souvislosti s těmito závazky se utvářely teoretické principy fungování národního státu a jeho ideologie, jež mají být institucionální záštitou daného národního společenství. V podmínkách rodící se občanské společnosti, kde jsou si všichni příslušníci dané pospolitosti navzájem rovni, představovala idea společenské nerovnosti a způsoby jejího překonání jeden z impulzů pro sociální přeměny a vznik kolektivních identit. Nutno podotknout, že osvícenství prohloubilo emočně vnímané rozdíly mezi geokulturními sférami (areály), kdy se zvýrazněná centra v západní a případně střední Evropě dostávala do určitého kontrastu se zeměmi středovýchodní (Wandycz 1998: 11–20), jihovýchodní a východní Evropy. Jestliže se centrem osvícenské Evropy staly zejména Francie a Anglie, z nichž se ideové podněty šířily do dalších zemí, pak je zřejmé, že jihoslovanské oblasti představovaly v tomto procesu prostředí sekundární recepce. Výrazná izolace byla v tomto smyslu charakteristická zejména pro jihoslovanské země pravoslavného okruhu, kde přetrvávaly podmínky osmanko-orientálního feudalismu znemožňující výraznější rozvoj. S ohledem na rozdíly v jednotlivých částech Evropy i mezi konkrétními národními prostředími představoval problém společenské nerovnosti živé téma, které rezonovalo – byť spíše v ohlasech a ve zprostředkované reflexi – i na slovanském Balkáně. Nelze ovšem tvrdit, že by osvícenské ideje neměly v těchto zemích svůj ohlas.

\*

### **Evropský a balkánský rozměr osvícenství – ideová východiska**

Otázce společenské nerovnosti se ve svých pracích a diskuzích věnovaly přední osobnosti dané doby, mezi nimiž dosáhly největšího věhlasu a

recepce úvahy o svobodě jednotlivce především **Françoise Voltaira** (1694–1778) a **Jeana-Jacquesa Rousseaua** (1712–1778). Voltairovo dílo charakterizují zejména encyklopedistické zájmy, pro jejichž reflexi nemohly na slovanském jihu s ohledem na tamní kulturní předpoklady nastat vhodné sociokulturní okolnosti. Z tohoto důvodu se zejména Rousseau stal synonymem osvícenského myslitele, kterého Romain Rolland označil za příkladnou osobnost, jež je potvrzením toho, jak silně může působit duch na svou dobu a společnost (Rolland 1949: 9–11). Jean-Jacques naznačil termíny, které v podstatě shrnují základní pojmoslovný aparát postupně se utvářejícího demokratického systému, kde svoboda jednotlivce a vztah individuality ke státu patří mezi ústřední témata. Všechny tyto kategorie ostatně přispěly ke zformování novodobých principů *národních* států, jejichž výchozí parametry v obecném vymezení byly dále dotvářeny idejemi Velké francouzské revoluce. Tohoto revolučního přelomu se sám Rousseau nedožil, přesto však lze zejména jeho úvahy o společenské nerovnosti a jejich příčinách chápat jako základní pramen k úvahám o moderním světonázoru, který v té či oné formě spoluutváří ideový základ většiny států moderní Evropy.

Rousseauův koncept moderní společnosti, jež by se měla vypořádat s nežádoucími společenskými konvencemi a odmítnout principy dědičné aristokracie, se dotýkal rovněž jihoslovanských zemí, chápaných v porovnání s vyspělou Evropou jako periferie soudobého duchovního života.<sup>2</sup> Přesto se však i do slovanských zemí, izolovaných od evropského vývoje uvnitř Osmanské říše, myšlenky Jeana-Jacquesa Rousseaua různými způsoby dostávaly. Podoby jejich balkánské recepce mohou posloužit jako určitý interpretační model složitého utváření kulturní identity v zemích mentálního i faktického předělu mezi Západem a Východem, Evropou a Orientem.

---

<sup>2</sup> „Jiná Evropa“ symbolizuje hledání duchovních a filozofických cest k evropskému jihovýchodu, přičemž vzájemné kontakty mezi *evropskými křesťany* a *tureckými muslimy* se přirozeně rozvíjejí především v perspektivě nejrůznějších stereotypů. Strach západního člověka ze světa „jiných“ však začíná zvolna uvolňovat místo právě osvícenským idejím a interpretacím lidské svobody a pokroku, myšlenky společenské rovnosti nevyjímaje. Tak jsou v průběhu 18. století utvářeny nové mentální hranice mezi tím, co je v evropském kontextu chápáno jako *civilizace* a *barbarství* (srov. Заимова 2004: 49–93).

\*

Jedním z východisek Rousseauových myšlenek jsou úvahy o úzkém vztahu člověka k přírodě, jež vyplývá z filozofova přesvědčení, že během historického vývoje od primitivních forem života k „moderní“ městské společnosti je člověk neustále korumpován; přirozená sebeláska, kterou Rousseau nazývá *amour de soi*, se totiž transformuje do zhoubnějšího instinktu *čisté lásky*, kombinující domýšlivost a samolibost. Rousseau tak dokazuje, že společenskou nerovnost posiluje tendence každého člověka hodnotit sebe sama podle toho, jak jej spatřují ostatní, a proto se snaží na toto všeobecné („*městské*“) mínění zapůsobit penězi, silou, chytrostí či morální nadřazeností. To jej v přirozených konsekvencích vede ke zdůraznění podstaty společenských rozdílů a ke kritice zejména městského prostředí. Z neustálé konfrontace společenské prestiže podle Rousseaua vyplývá přirozená nedůvěra v pokrok, který je zpravidla vázán na městské prostředí. Při úvaze nad recepcí Rousseauových úvah o konfrontaci *rustálního* a *urbálního* prostředí jako zdroje společenské nerovnosti, se nabízí výchozí teoretická úvaha související s podstatou Osmanské říše, v jejímž rámci byly vnímány jako součást orientálního světa i jihoslovanské země.<sup>3</sup>

Osmanská říše byla státem, kde bylo postavení měst výrazně odlišné v porovnání se západní či střední Evropou (srov. např. Тодоров 1972; Поповић 1997: 81–86; Klusáková 2003: 115–128). Kromě specifického postavení Cařihradu a dalších několika větších kosmopolitních městských aglomerací (zejména Soluň, Edirne aj.) je třeba hovořit spíše o menších městských centrech, jež měla blíže k venkovskému způsobu života. V důsledku těchto urbanistických specifík měly evropské části Osmanské říše spíše provinční charakter. Podobně pasivita vůči pokroku charakterizovala Osmanskou říši a její orientální způsob myšlení i vzorců každodenního života.

Detaily a nuance Rousseauových myšlenek se setkávají s obecnými kontexty mnohonárodnostní Osmanské říše především v přístupu k pokroku

<sup>3</sup> Je nutno poznamenat, že termínem *jihoslovanské země* jsou v předkládané práci označovány zejména ta národní a kulturní společenství, jež se nacházela ve sféře byzantské (pravoslavné) tradice. Jedná se tedy primárně o Srbsko, Bulharsko a Makedonii, kde pozornost vzbuzují především obrazy společenské nerovnosti s ohledem na staletou osmanskou nadvládu.

či v reflexi motivů přírody, naproti tomu v pojetí a významu jednotlivce se diametrálně liší. Přesto však spontánní působení Rousseauova „filozofického kultu“ na jihoslovanské země, které byly vůči osmanské správě ve větší či menší opozici, vybízí k zevrubnější úvaze. Ukazuje tak mechanismy šíření Rousseauových idejí do takových prostředí, jež z hlediska tradičního eurocentrismu zůstávala periferní, zároveň však představuje příhodný kontextový rámec pro adaptaci Rousseauových myšlenek. Toto napětí tak může přiblížit chronologickou posloupnost společenských přeměn a jejich ohlas na Balkáně.

Rousseauův „systém pěti životních témat“ tvoří jakýsi rámec encyklopedismu moderního evropského myšlení, zformulovaného v průběhu 18. století. Interpretační variabilita těchto problémů však aktualizuje otázku, jak pro tuto dobu vlastně chápat pojem „evropské osvícenství“. Recepce Rousseauových myšlenek ukazuje, že politická mapa soudobé Evropy vytyčuje přinejmenším dvě základní kulturní a duchovní sféry – západní a východní, tedy Evropu benediktýnskou a cyrilometodějskou (srov. Naumow 2000: 33–41). Většina jihoslovanských zemí pod osmanskou správou náleží do okruhu *Slavie Orientalis* (Byzantina), přičemž i zde je patrný ohlas západních myšlenek zejména v souvislosti s utvářením moderních národních identit. Na základě tohoto předpokladu lze tedy usuzovat, že existuje dvojí podoba osvícenství – původní („přírodní“) podoba například v pojetí Rousseauově, tedy západní předobraz osvícenských idejí, a jejich „výchozí recepce“, tedy podoba ohlasů a ideových reflexí u ojedinelých představitelů osvícených elit v zemích východní a jihovýchodní Evropy. V jednotlivých geokulturních regionech Evropy přitom nebyly osvícenské myšlenky přijímány stejně. Jejich ohlas byl závislý na celé řadě vnitřních aspektů, mimo jiné také na vzdělanostní úrovni společnosti, sociálním profilu elit či ochotě vnímat nové impulzy.

\*

Různá míra zastoupení osvícenských myšlenek na evropském Západě a Východě zdůrazňuje v příslušných oblastech podoby společenské nerovnosti. Rousseau přitom hovoří o jejím dvojím pojetí – o nerovnosti přirozené (v zásadě tělesné) a nerovnosti mravní (v určitých kontextech též politické) (Rousseau 1949: 27). Společenská nerovnost se tedy jeví jako

problém, který v konkrétním prostředí charakterizují různé rysy, přesto však jeho samotná existence v jistém smyslu sjednocuje různé oblasti kulturní Evropy. Z potřebné komparace základních kategorií vyznívají určité rozdíly, naznačující zvláštní koncept *evropského* a *balkánského* osvícenství.

<b>Osvícenství a jeho charakteristická témata</b> (v době zejména druhé poloviny 18. století)		
	<b>Západní Evropa</b>	<b>slovanský Balkán (Osmanská říše)</b>
Úspěšné formování novodobé národní identity	+	-
Rozpad feudálních společenských vztahů	+	-
Kult svobody lidského jedince	+	-
Ženská otázka – práva žen	+	-
Umělecká (autorská) literatura	+	- [+]

Evropa 18. století tedy podle základních osvícenských kategorií byla společensky rozdělena jak v rámci vlastních národních a kulturních společenství, tak i v jejím celkovém smyslu. Již bylo naznačeno, že z hlediska politické moci se obě kulturní sféry odlišují především v aplikaci panovnické moci. Ve sféře politického života na evropském Západě prochází zcela jednoznačně osvícenská idea v zásadě celou společností a představuje tak hrubé rysy pozdějšího demokratického uspořádání státu, na evropském Východě se tato myšlenka transformuje do osvícenského absolutismu, kdy se panovník ujímá úkolu reformovat stát a společnost. Za těchto okolností zůstával ideál občanské společnosti v jihovýchodní Evropě stále mlhavým a spíše neuskutečnitelným cílem. Je na místě opětovně poukázat, že se v Evropě 18. století rozvíjely dva vzorce osvícenských idejí, jež je možno konkretizovat i s ohledem na Rousseauovo dílo a jeho myšlenky o nerovnosti mezi lidmi.

<b>Rousseauův koncept osvícenských idejí</b>		
	<b>Západní Evropa (Francie a Anglie)</b>	<b>slovanský Balkán (Osmanská říše)</b>
1. Moderní výchovné metody a principy	+	-
2. Vztah k přírodě – „radikálnější osvícenství“ [pomalý pokrok materialistické kultury]	+	-
3. Rousseauova koncepce jednotlivce – „člověk nořící se do hlubin sama sebe“	+	-
4. Zhoubné působení jedince v rámci městské společnosti	+	-
5. Majetek jako prvotní zdroj společenské nerovnosti	+	-

Evropský (tedy i Rousseauův) kontext osvícenství se tedy formoval v západní Evropě jako ideologické hnutí, kde se osvícenství prosazovalo také jako nový způsob myšlení, spojující různé společenské vrstvy a představující důležité východisko změn nejen v oblasti sociálních vztahů, ale též v pojetí kultury a literatury. Rousseau bývá díky své autorské tvorbě označován za průkopníka nových přístupů při hodnocení literárních hodnot. V souvislosti s Rousseauovými myšlenkami o nerovnosti mezi lidmi se mohly rozvinout také úvahy o psychologické literatuře.<sup>4</sup>

Významnou otázkou představuje podíl osvícenských idejí na formování národního vědomí. Vznik moderní etnické identity je na evropském Západě v průběhu osvícenství postupně naplňován, takže první fáze národních hnutí se s touto epochou časově shodovaly zejména v těch zemích, kde se osvícenská kultura mohla aktivně rozvíjet (Francie, Anglie – v širším smyslu zde platí určitá provázanost s reformačními centry). Naproti tomu do jihovýchodní Evropy přicházely impulzy pro vznik moderní národní identity později.<sup>5</sup> Je proto zřejmé, že literární produkce a její úroveň byla v této době výrazně ovlivněna sociální funkcí vyplývající z reflexí

<sup>4</sup> Literární historie v tomto smyslu hovoří o „osvícenském realismu“ (srov. Кошев 1974: 111–128).

<sup>5</sup> S ohledem na časový posun, s nímž se osvícenský univerzalizmus stává vitální součástí duchovního života také jihovýchodní Evropy ještě v první polovině 19. století, nelze

národovotvorných procesů a jejich potřeb. Při hodnocení dějin literatury a jejího vztahu ke vznikající národní kultuře se mnozí badatelé domnívají, že epocha osvícenství může být v dané literatuře adekvátně zachycena jen tehdy, je-li tento literární korpus zřetelně vymezen v *národním* slova smyslu (srov. kupř. Бразински 1970: 9–13). Slabě rozvinutá národní identifikace tedy komplikuje u balkánských Slovanů podstatu osvícenského literární tvorby. Diskuze vyvolává rovněž otázka, zda se mohlo rozvíjet tzv. *mimonacionální osvícenství*, ke kterému se však staví literární historie skepticky (srov. Конев 1974: 111–128).

V jihovýchodní Evropě druhé poloviny 18. století dosud nenastaly potřebné podmínky pro analogicky chápané sociální a kulturní hnutí, a proto se úvahy o pojmoslovném vymezení „balkánského osvícenství“ setkávají s mnohými úskalími (k případovému užití tohoto sousloví srov. kupř. Карамузи 2004). V průběhu druhé poloviny 18. století jsou však patrný náznaky rozpadu feudálních vztahů i v Osmanské říši, kde se osvícenské ideje mohly šířit především řeckým prostřednictvím (Dorovský 1973: 425–428). Vystěhovalectví mladých Řeků do Francie či Rakouska umožnilo ještě před francouzskou revolucí vznik zahraničních kulturních kolonií, které počáteční kontakt s osvícenskou filozofií zprostředkovávaly domů do vlasti. Rovněž vznik obchodnické vrstvy byl příslibem společenských změn, neboť s ním souviselo i prohlubující se národní uvědomění této společenské vrstvy. V důsledku těchto kontaktů se západní Evropou byly v Řecku i emigrantských koloniích zakládány školy, které mohly osvícenské myšlenky přímo reflektovat. Naznačené modernizační procesy však vyvolávaly nesouhlasnou reakci tradicionalistů, mezi nimiž měly vůdčí roli církevní kruhy, zejména pak klérus Cařihradského patriarchátu. Spor mezi tradicionalisty a modernisty se záhy přenesl i do jazykové otázky, kde spory mezi zastánci lidového jazyka a staré řečtiny spoluurčovaly dynamiku celého hnutí. Vývoj v řeckých zemích se tak stal do značné míry předobrazem osvícensko-obrozeneckých změn i pro další balkánská prostředí.

---

tuto epochu v celoevropské perspektivě omezovat jen na 18. století. Tomu odpovídá i charakter osvícenského literární tvorby (srov. Милева 1999: 20–21).

\*

### Slovanský Balkán a „jiná“ Evropa

Mezi jihoslovanskými osobnostmi kulturního života druhé poloviny 18. století lze jako osvícence blízkého sociálním profilem či ideovým zaměřením tvorby francouzským či anglickým myslitelům uvést zejména **Dositeje Obradoviče** (1742–1811), který se také s osvícenskou filozofií, vědou a životními postoji seznámil řeckým prostřednictvím, ačkoliv se někteří zejména srbští literární historikové snaží prokázat jeho přímé kontakty v západní Evropě (srov. Dorovský 1973: 428; Deretić 1969). Jeho filozofické úvahy, ovlivněné evropským osvícenstvím, jsou patrný například ve spisech *Život a příhody* (*Život i priključenja*, rok 1783, 1788) či *Dopis Haralampijovi* (*Pismo Haralampiju*, rok 1783), v nichž se důraz na rozum a osvětu pojí s potřebou srbského národního programu a národní konsolidace. Dositej těmito adaptacemi evropského racionalismu do podmínek jižních Uher zosobňoval „srbské osvícenství“ (srov. Павић 1985: 7–10; Trgovčević 2006: 103–110).

S určitým časovým i tematickým odstupem ovlivnily osvícenské reflexe také bulharské kulturní prostředí. I bulharská kultura udržovala v 17. a 18. století kontakt s evropským vývojem zejména prostřednictvím katolické emigrace, jejíž představitelé byli po potlačení čiproveckém povstání roku 1688 nuceni emigrovat především do Habsburské monarchie, kde následně vznikl osobitý kulturní okruh. Ve vlasti naopak docházelo v této době k výraznému ustrnutí, o čemž svědčí relativně omezený okruh literátů zastupujících v syntézách dějin bulharské literatury pomezí údobí mezi „starou dobou“ a počátky národního obrození. Vedle **Paisije Chilendarského** (1722 – asi 1773), letopisce a „zakladatele“ novobulharské literatury, o jehož napojení na soudobé osvícenské podněty lze uvažovat jen zprostředkovaně (srov. Dorovský 1973: 435–436), si pozornost zaslouží jeho pokračovatel a představitel úvodních fází obrozeneckého procesu **Sofronij Vračanský** (1739–1813). Ačkoliv byl Sofronij spjat s církevními kruhy a profil příkladného evropského osvícence je mu do značné míry vzdálen, zejména v oblasti překladové se podílel na počátcích novobulharské literární tradice. O vlivu evropského osvícenství v symbolickém sepětí s humanismem svědčí

didaktické dílo *Občanské divadlo* (*Театрон ѱолиййикон сиреч Гражданско ѱозориуе*), které Sofronij přeložil z řečtiny v roce 1809 (text zůstal v rukopise).<sup>6</sup> Zmiňovanou přímou provázanost řecké kultury s centry evropského osvícenství potvrzuje řecký národní hrdina **Rigas Velestenlis** (Rigas Fereos, 1757–1798).<sup>7</sup> Na rozdíl od mnohých krajanů té doby, kteří osvícenské ideje jako východiska pro národní program a osvobození spojovali s nadějí, že pomoc přijde zvenku, nejčastěji z carského Ruska, byl přesvědčen o osvobození balkánských národů vlastními silami a za vzájemné spolupráce.

Balkánské osvícenství se tedy opíralo o různá referenční prostředí, k nimž jeho představitelé nacházeli cesty mnohdy především díky řeckému prostřednictví. Tyto ohlasy evropského osvícenství byly částečně patrný v rodících se národních literaturách (řecké, srbské, bulharské), jimž poskytovaly náměty pro překladovost, ale také pro autorskou tvorbu. V rámci různých úrovní literární kultury prostupovaly zvolna se rodícím periodickým tiskem, obrozeneckým vzdělávacím systémem a v některých oblastech se dokonce dotýkaly církevní činnosti. Průběh a intenzita osvícenských snah a reflexí je však v jednotlivých balkánských zemích přirozeně různá, což vyplývá mimo jiné z dobového rozložení kulturních center a jejich geografické i ideové blízkosti výraznějším střediskům v západní Evropě. V Řecku, Srbsku a Rumunsku se tyto reflexe racionalismu

<sup>6</sup> Sofronij Vračanský byl pravoslavný kněz a učitel. Roku 1803 byl donucen v důsledku osmanské perzekuce odejít do Bukurešti, kde působil v úřadě tamního pravoslavného metropolity. V době rusko-turecké války v letech 1806–1812 řídil akce bulharského odboje. Sshrál významnou roli v rozvoji novobulharsky chápané literatury a jazyka (srov. Игров 2002: 165–171).

<sup>7</sup> Fereos Rigas byl řecký revolucionář, který však v balkánských podmínkách může svou životní drahou reprezentovat prototyp osvícence. Během mládí se vzdělával v církevním prostředí a pobýval na Svaté Hoře. Po studiích žil v Cařihradě, kde se učil německy a francouzsky. Později se dostal do Bukurešti, kde působil ve službách francouzského konzula. Zde se dostal do úzkého kontaktu s evropským (francouzským) osvícenstvím, s idejemi francouzské revoluce a také s myšlenkou svobody jednotlivce. Současně si jasně uvědomoval nutnost národního sebeurčení balkánských pravoslavných národů. V souvislosti s tím začal připravovat podmínky pro eventuální povstání na Balkánském poloostrově. Nejspíše v roce 1793 odjel do Vídně, kde psal a vydával pamflety, ideově vycházející ze základních dokumentů francouzské revoluce. Tyto reflexe dokumentují především spisy *Deklarace práv člověka a občana* a *Nová politická ústava obyvatel Rumélie, Anatólie, Egejských ostrovů a knížectví Moldavska a Valašska* (srov. курп. Топалов 2003).

a osvícenství objevovaly silněji, než jak tomu bylo například v Bulharsku či Makedonii. V Řecku přitom osvícenský kulturní kód ovlivnil takřka všechny oblasti duchovního života – pod jeho vlivem se definoval nový vztah k církvi a náboženství, položeny byly základy národního programu opírajícího se o nová pojetí helénismu, formoval se zájem o přírodní vědy atp. V řeckém prostředí jsou patrné na rozdíl od jiných balkánských zemí tendence osvícenského encyklopedismu, jež se mohly projevit jako „vědní základ“ v řadě vydaných knih konkrétního odborného zaměření (filozofie, náboženství, historiografie, přírodovědy či umění). Již v průběhu 18. století se dočkala překladů do řečtiny díla Voltaira či Rousseaua, zatímco jihoslovanské země se nejen této recepce dočkaly s neúměrným časovým odstupem (srov. Конев 1974).

Chronologickou prostupnost osvícenských ohlasů v jihoslovanských zemích s úvodními fázemi jejich jazykově-literárního obrození lze ilustrovat slovy Emila Georgieva, bulharského literárního historika, který definuje tuto disproporci v bulharském kontextu takto: „[Н]о докато западноевропейското възраждане се характеризира с ,откриването на човешката личност‘, българското възраждане се характеризира с ,откриването на нацията‘. Не индивидуализмът е негова присъща черта, а народността.“ (Георгиев 1966: 15).

\*

### Rousseau a jižní Slované

Není třeba zdůrazňovat, že jednou z nejvýraznějších osobností osvícenské filozofie je Jean-Jacques Rousseau, jehož myšlenky se zprostředkovaně dostávaly také na Balkán. Úvahy o společenské nerovnosti se v tomto případě přirozeně nabízejí, přesto přímé kontakty ženevského rodáka s jihoslovanskými zeměmi lze prakticky vyloučit, neboť na slovanském Balkáně během svého života nikdy nebyl.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> V kontextu Rousseauových zájmů o východní Evropu nelze nezmínit pozornost, kterou věnoval Polsku, kde jej zajímalo tamní pojetí svobody. Tyto zájmy dokládá i Rousseauův spis *Úvahy o vládě v Polsku* (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*, tiskem roku 1781), který psal v době, kdy se Rzeczpospolita nacházela v předvečer svého prvního dělení. Pojednání je možné označit za určitou filozofickou koncepci národa východní Evropy. Nutno podotknout, že sympatie, jež Rousseaua k Polákům pojily, byly vyvolány nejen přirozenou touhou po svobodě francouzského filozofa, ale také rivalitou s Voltairem, který se v polsko-ruském sporu rovněž angažoval. Voltaire

Přesto však můžeme hovořit o Rousseauově určité obeznámenosti s jihoslovanskými poměry – Rousseau totiž v letech 1743–1744 působil v Benátkách jako tajemník hraběte de Montaguea, kde mohl alespoň částečně se zprávami o dění v jihoslovanských zemích přijít do kontaktu. Rousseau v této době informoval především o epidemii moru, která ve 40. letech znamenala velkou hrozbu především pro Dalmácii. Rovněž hovoří o svém strýci, inženýru Bernardovi, jenž sloužil ve vojsku prince Evžena a který se měl podle Rousseaua proslavit při obléhání Bělehradu roku 1717 (srov. МОНЕВ 1990: 3–5). Z pozdějších historických výzkumů je však patrné, že se Bernard válečného střetu o Bělehrad neúčastnil, neboť ve stejné době pobýval v Ženevě. Je tedy pravděpodobné, že šlo buď o nedorozumění, nebo o Rousseauovy holé výmysly.<sup>9</sup>

Pro jihoslovanský kontext je však zajímavá skutečnost, že se Rousseau osobně znal a snad i přátelil s nevšední osobností, která se pod různými jmény objevovala a zase mizela prakticky po celé Evropě druhé poloviny 18. století. V jihoslovanských zemích je tento muž, osvícenec a přítel humanitních věd, znám nejlépe pod jménem **Stjepan Zanović** (Stefan Zannovich, 1751–1786). Zanović byl nejspíše šlechtického původu, pocházel údajně ze starého černohorského rodu Paštrovićů, a proto měl také možnost pobývat na dvorech evropských panovníků a šlechticů.

Zanović bývá označován za velmi drzého člena pařížských zednářských lóží, kde se mimo jiné seznámil někdy v polovině 70. let 18. století také s Rousseauem. Po celé Evropě cestoval mnohdy pod smyšlenými jmény – například jako vojvoda a kapetan Černé Hory, despot z Grude, Šćepan Mali, někdy také jako ruský car Petr III., tajemný hrabě Warta nebo jako albánský kníže Skender-beg. Byl znám v Polsku, kde se přátelil s celou řadou místních vládců a šlechticů, následně pod zmíněným jménem Warta přišel do Říma. Zanović byl schopným literátem a překladatelem, proto se snad také dostal do Rousseauovy blízkosti a přízně. Mimo jiné, právě Zanović přeložil Rousseauův *Pygmalion* do italštiny, který vyšel roku 1773 v Paříži. Ve svém překladu věnoval v předmluvě několik oslavných veršů

---

vyjadřoval podporu Rusku, Rousseau naopak Polákům (srov. Улф 2004: 350n.; Kvě-  
tina 2013: 141–148).

<sup>9</sup> Těmito otázkami, jež mohou být i dnes podnětným balkanistickým tématem, se zabýval především Rousseauův historiograf Eugène Ritter (Ritter 1907: 181).

právě Rousseauovi. Prostřednictvím Zanoviće je možno hovořit o určitých nepřímých kulturně-historických vazbách mezi Rousseauovou Francií, Polskem a slovanským Balkánem (Монев 1990: 4–5).

Zanovićovo napojení na Rousseaua představuje jednu z prvotních reflexí osvícenských myšlenek o návratu k přírodě v (jiho)východní Evropě, zároveň lze soudit, že v dobové imagologii osvícenských filozofů představovaly málo známé kraje Balkánu přitažlivé prostředí. Provolání o „divošských zemích a surové svobodě“, k níž osvícenci se známým odkazem na kraje Karibiku tíhli, lze v jistém smyslu konotovat i s balkánskými zeměmi, kde se osvícenské ideály dočkaly určité transformace, již lze označit jako „balkánské avanturistické osvícenství“. Podobně jako prvotní představitelé francouzské filozofie, kteří sloužili jako ideový vzor či předobraz narušení společenské nerovnosti, se snažili i tito balkánští avanturisté o destrukci tradičních společenských konvencí. Ve snaze narušit společenský pořádek a ohrozit zejména vládnoucí elity se dopouštěli často neuvěřitelných kousků. Své zájmy prosazovali cestou nejrůznějších podvodů na představitelích vysokých státních funkcí, často jejich jménem prováděli nejrůznější transakce, mnohdy je kompromitovali, čímž je zapojovali do svých dobrodružných příhod. V případě Stjepana Zanoviće lze mezi jeho činnosti zařadit i falšování peněz. Zanović měl totiž v roce 1781 odejít společně se svým bratrem do Ruska. Brzy poté se v okolí ruského města Šklov (dnes na území Běloruska) začaly objevovat falešné storublové bankovky. Policie prohledala Zanovićův byt a našla aparaturu na výrobu peněz, kterou si Zanović pořídil před odchodem do Ruska v Paříži. Následně byl Zanović společně se svým bratrem Primislavem odsouzen k pěti letům žaláře. Oba byli dopraveni na finský ostrov Savon Linna a odtud do Archangleska. Zanović se poté, co si odpykal svůj trest, vrátil zpět do Paříže, kde se stal pravou rukou francouzského ministra policie Josepha Fouchea, jenž byl stoupencem Velké lóže Francie (Rovinski [s. a.]). Po Francouzské revoluci odcestoval Zanović na falešný pas do Vídně, odkud byl však vyhnán. Usadil se tedy na Istrii, kde se marně pokoušel založit zednářskou lóži U svatého Napoleona Ilyrského.

Jak již bylo naznačeno, Zanović se seznámil s Rousseauem nejspíše v Paříži během posledních let života francouzského filozofa. Podstata vzájemného vztahu není ovšem zcela zřejmá – jak poukazuje Ljubiša

Monev, autor jedné z mála monografií o recepci Rousseaua u Srbů, hovoří o Rousseauově a Zanovićově přátelství například Milorad Pavić (srov. Монеv 1990: 6; Павић 1970: 414), zatímco jiní literární historikové poukazují na fakt, že Rousseau ve své korespondenci uvádí Zanoviće jen ve zmínce, a to navíc značně neosobní. Sám Zanović v jednom ze svých zápisů podotýká, že se mu Rousseau stal v poslední době učitelem. Současně je také zřejmé, že Zanović neskrýval ambice stát se velkým člověkem, což s sebou neslo i notnou dávku sebevědomí, neboť – jak píše – „Voltaire zestárl a Jean-Jacques Rousseau už nepíše, a tak zůstávám jen já, abych lidem říkal pravdu.“ (Breyer 1928: 35). Zanovićovu snahu navázat na velké myslitele potvrzuje dílo *Fragment z jedné nové kapitoly kulhajícího d'ábla, poslaného z onoho světa panem le Sage (Fragment iz jedne nove glave ćovanog djavola, poslat sa onog sveta od gospodina Lesaža)*. Zanović zde mimo jiné parafrázoval Rousseauův vztah k jiným filozofům, zejména k Diderotovi. Rousseau je však v knize uveden jako Varta (Warta), tedy jménem, pod nímž vystupoval během svého tuláckého a avanturistického života sám Zanović.

Varta (tedy v tomto kontextu Rousseau) zde oznamuje svoji myšlenku opustit společnost, což lze chápat jako určitou aluzi myšlenky o nerovnosti mezi lidmi. Parafráze tvrzení z Rousseauova *Emila*, že *obyvatelé Karibských ostrovů jsou o polovinu šťastnější než my*, zde naznačuje i jádro přírodní filozofie. „Цивилизација се уопште не разликује од корупције. Више волим дивљаштво, слободну суровост једног Карибљана, него потајну и цивилизовану нечовечност која убије милујући“ (podle Манов 1990: 6),<sup>10</sup> tvrdí s jasnou a přímou vazbou na Rousseaua Zanović, přičemž dále píše: „Ви сте видели Рајну и највеће реке код њихових извора: прво то је мали и слаб поточић; реке које затим са њим мешају своје воде повећавају га, чиме се ствара велика маса која задивљује дубином и величанством свог тока. Извуците из ових река оно што им не припада, одузмите филозофској историји и толиким другим познатим делима оно што је страно њиховим ауторима, па бисте могли оценити битну важност једних и других (podle Манов 1990: 6).“ Patna

<sup>10</sup> V původním vydání se Zanović přihlásil ke svému předstíranému šlechtickému původu spjatému se slavným Skenderbegem Kastriotim. Tento spis vydal jako *Oeuvres choisies* pod jménem „Castriotto d'Albanie“ (Castriotto d'Albanie 1782).

je rousseauovská základní osa úvah o příčinách společenské nerovnosti: příroda je vzorem, podle něhož by se měla určovat i kritéria pro život v lidském světě. Řada problémů a negativních společenských jevů vychází právě z odloučení lidského rodu od přirozeného a prostého života. Rozbor podstaty lidské přirozenosti je spatřován jako nezbytný předpoklad pro analýzu příčin společenské nerovnosti, jejíž počátek osvícenská filozofie spatřuje již v dávných dobách.

\*

### **Idea nerovnosti mezi lidmi v jihoslovanské reflexi**

Zanovičovy životní osudy a myslitelské koncepce patří mezi nejvýznamnější přímé reflexe Rousseauova díla na slovanském jihu, přesto však datace prvních zmínek Rousseauova jména v jihoslovanském prostředí byly určovány postupně tak, jak literární historikové nacházeli příklady konkrétních ohlasů. Relativně slabá recepce Rousseauových děl u Srbů (a dalších Jihoslovanů) je spjata s rozvojem periodického tisku, jenž nastává zejména ve 30. letech 19. století. Zřejmý časový odstup byl dán kontextem dobových sporů o reformu jazyka Vuka S. Karadžiče, kterou pro přílišnou demokratizaci a lidový charakter prosazované normy odmítaly zejména církevní kruhy. Přesto však srbský tisk reflektoval Rousseaua v relativně omezené míře. Pomineme-li článek v jednom z prvních srbských periodik *Slaveno-serbskija vedomosti*, který vycházel v letech 1792–1794 ve Vídni, pak se tyto ohlasy omezují na izolované zprávy a články, jež se objevovaly ve 30.–40. letech 19. století. Soustavnější texty vznikaly až v rozmezí 60.–80. let, z nichž některé připomínaly dvousté výročí Rousseauovy smrti (Махов 1990: 136).

První ohlas Rousseauovy filozofie však nebyl spjat s periodickým tiskem. Již v roce 1786 srbský filozof a literát **Sava Tekelija** (1761–1842) obhájil v Pešti latinsky psanou doktorskou práci pod názvem *O příčině a účelu státu* (*De causa et fine civitatis*). Jedná se o snahu interpretovat Rousseauova stěžejní díla *Rozprava o původu a základech nerovnosti mezi lidmi* a *O společenské smlouvě* v kontextu přirozeného práva a vývoje právních koncepcí.<sup>11</sup> Tekelija zcela jednoznačně přijal Rousseauův filozofický model – snaží se podat výklad o vzniku společnosti a analýzu příčin společenské

<sup>11</sup> Doktorská práce Savy Tekelije vyšla tiskem v roce 1786 ve Vídni (Ex officina Josephi Godofredi Lettner). Jedná se o první doktorát z oblasti práva srbského autora.

nerovnosti a stejně jako francouzský filozof vychází také Tekelija z návratu k přírodě. Pod zřejmým Rousseauovým vlivem připouští, že společenská nerovnost se objevuje v momentě, kdy lidská práce již nebyla vázána na síly jednoho člověka. Touha po vlastnictví se objevila ve chvíli, kdy se práce stala společným procesem, neboť se tak vytratila počáteční rovnost. Vlastnictví se stalo příčinou prohlubujících se rozdílů mezi lidmi, což s sebou přirozeně dále neslo měnící se prestiž společenského postavení (Rousseau 1949: 68). Oba myslitelé se shodují, že v obecné rovině je pokrok tím, *co civilizovalo člověka, ale zahubilo lidské pokolení*. Tekelija tedy považuje za platné Rousseauovo tvrzení, že se ve společnosti rozvíjejí vášně, jež se jeví jako zřejmá překážka lidského štěstí.

Určitý časový odstup při šíření Rousseauových myšlenek v jihoslovanských zemích můžeme pozorovat také v díle **Gligorije Trlajiće** (1766–1811), který na konci 18. století zmiňuje Rousseauovo jméno ve filozoficky pojímané *Úvaze o jednom letním jitru aneb Údivu nad přirozenými krásami* (*Забавление единаго летинаго уѣтра или Удивление естѣственнѣмъ красотама*) a který rovněž navozoval tehdy aktuální kontext *lásky k přírodě* (Trlajić 1793).<sup>12</sup> Naopak **Dositěj Obradović**, klasik srbské vzdělanosti a filozofie osvícenské doby, neskřívá určitý nesouhlas s Rousseauovými myšlenkami. Ve svém díle *Etika* (*Етика*, rok 1803) píše o Rousseauovi a jeho úvahách o příčinách nerovnosti mezi lidmi toto: „Али, да су људи били, у ком му драго мѣсту, сасвим раздѣлени, усамљени и уједињени без никакова чувствованија и потребности содружества, то што се ни при бесловесној животињи сасвим не находи (нека говори Русо што му драго, за показати силу реторике своје, – то се никад није нашло нити се данас гди находи, разве да је кадгод које дете гди у шуми изгубљено било, и насамо међу зверови нарасло.“ (Обрадовић 1961: 483).

<sup>12</sup> Trlajić se snaží popsat podstatu přírodní filozofie – tedy ukázat přírodní krásy tak, jak jsou, anebo tak, jak je sám cítí. *Забавление* je sentimentálně laděný zpěv vzniklý ještě za jeho studentských let, kdy pobýval u knížete Golicyna nedaleko Vídně. Kontakt s přírodou na něm zanechal silné emocionální dojmy, které „slzami radosti“ a v duchu osvícenského vnímání přírodních krás navazovaly na rousseauovské interpretace návratu k přírodě. Jak uvádí Jovan Skerlić, je tento Trlajićův spis prvním literárním počinem u Srbů, kde je zmíněn Jean Jacques Rousseau (srov. Скерлић 1966: 398). Nutno podotknout, že v pozdějších dobách vedla literární historie diskuzi, zda se jedná o Trlajićovu autorskou práci, či zda by nebylo účelnější označit ji za rozšířený a adaptovaný překlad spisu Salomona Gessnera (1730–1788), švýcarského malíře, grafika a básníka.

Obradović se tak snaží vyvrátit Rousseauovu ideu přirozeného stavu člověka, jenž je redukován na asociální, přírodní úroveň, kdy je v jednotě s okolní přírodou a kdy je její součástí, současně ale není v žádném bližším vztahu s ostatními lidmi. Obradović tedy promýšlí s Rousseauem velmi podobná témata, jeho odlišné závěry se však týkají především touhy mezilidského soužití, kterou podle Rousseaua nemají lidé, kteří žijí v „přírodních podmínkách“.

Filozof a pedagog Dositej Obradović Rousseauovo dílo nesporně dobře znal, neboť v širších konotacích bychom mohli pozorovat zřejmý vliv také v oblasti pedagogických názorů. Obradović byl při tvorbě spisu *Rady zdravého rozumu* (*Советѹе згравоѹа разума*, rok 1784) ovlivněn mimo jiné i Rousseauovým výchovným románem *Emil aneb O výchově*, aplikujícího zjednodušeně řečeno myšlenky přírodní filozofie do oblasti výchovy a vzdělávání (srov. Павић 1985: 15–16). Dositej jako myslitel osvícenského optimismu a jeden z prvních srbských obrozenců představuje klíčovou postavu, jež v mnoha ohledech dokládá přítomnost rousseauovských myšlenek v jihoslovanském prostředí konce 18. století (srov. Деретић 1961: 15–39).

Vývoj Rousseauových myšlenek o příčinách společenské nerovnosti směřuje zvolna od *jednotlivce ke společnosti*, což ukazuje spis *O společenské smlouvě* (rok 1762), který uvádí ideje o nerovnosti mezi lidmi do realití politického života, přičemž zdůrazňuje též pojetí svobody. Rousseau rozlišuje svobodu přirozenou, již člověk společenskou smlouvou ztrácí, a svobodu občanskou, která by měla být výsledkem uváženého uplatnění přírodní filozofie. V tomto myšlenkovém rámci stojí stěžejní otázka, jak sjednotit původní podstatu člověka s existencí společnosti a státu. Právě Rousseau prohlásil, že „ten, kdo první oplotil kousek země a řekl, tohle patří mně, byl zakladatelem státu a nerovnosti,“ přesto je však podle něho možná účast jednotlivce na spoluvytváření státu, aniž by byl nucen vzdát se své svobody (Rousseau 1949: 61).

Klíčem k sepětí svobody a státního nátlaku je jediné řešení spočívající v předpokladu, že stát bude mít své kořeny vybudovány na základě pravé svobody. Tedy základ státu jakožto instituce společenské organizace by se měl opírat o požadavek všeobecné vůle, tedy jednotu svobody všech (srov. Weischedel 1995: 137–138). Právě tyto myšlenky byly inspirativní

také pro jihoslovanské prostředí, jež v průběhu první poloviny 19. století hledalo cesty obnovy své státnosti a ideového základu národního státu. Pro srbské kulturní prostředí v době konsolidace obnoveného státního jádra proto byla alespoň v teoretickém plánu podnětná myšlenka *státní smlouvy*, kterou mezi sebou uzavřou svobodní lidé.

V srbském prostředí se tendence přechodu od čistě filozofických teorií k tezím spíše politického či pedagogického rázu projevuje stejně tak jako v životě a díle samotného Rousseaua. Přední francouzský osvícenec, pro něhož byl charakteristický protiklad přírody a rozumu i v rámci *rozumového osvícenství*, je ve Francii a podobně i v jihoslovanských zemích teprve v průběhu 20. století ceněn také jako autor beletristicky hodnotných *Význání*, zatímco v 19. století je věnována pozornost zejména jeho společenským, politicko-filozofickým a pedagogickým dílům – románu *Emil* a spisům *O původu nerovnosti mezi lidmi* a *O společenské smlouvě* (Мошев 1990: 154). Formy této recepce lze ilustrovat skutečností, že pouze díla *O společenské smlouvě* a *Emil* byla do srbštiny (srbochorvatštiny) přeložena v době před první světovou válkou. Společenský dobový kontext však potvrzuje, že i ostatní oblasti Rousseauova ideového působení na jižní Slovany mohly být od konce 18. a v průběhu 19. století aktuální, jak o tom vypovídá relativně často se objevující Rousseauovo jméno v jihoslovanském periodickém tisku.

V neposlední řadě si zaslouží zmínku také Rousseauovy postoje k teoretickému vymezení *ideálního státu*, jež byly v době vzepjaté obnovy jihoslovanských států první poloviny 19. století alespoň v intelektuálním prostředí inspirativní. Úvahy o ideálním státě souvisí s Rousseauovým původem. S odkazem na rodnou Ženevu byl totiž toho názoru, že i rozlohou nevelký stát může být státem dobrým. Jen malý stát, kde se lidé navzájem dobře znají a jsou si vědomi vlastní práce, může být dokonalý ve smyslu realizace demokracie a idejí společenské rovnosti. Příkladem ideálního státu byla podle Rousseaua Ženevská republika, stejně tak by jí mohla být i kulturně-národní prostředí na slovanském Balkáně. Jednotlivá jihoslovanská národní společenství jsou tak, jak je spatřujeme na současné politické mapě Evropy, svojí rozlohou v zásadě srovnatelná se Švýcarskem, navíc pro ně byl model republiky jako ideálního státního zřízení v průběhu 19. století jednou z možných cest jejich národního hnutí.

\*

### Závěrem

Rousseauova ústřední díla, spjatá se snahou řešit otázku nerovnosti mezi lidmi a její vazby na společenské zřízení, se dostávají do povědomí intelektuálních kruhů také v tzv. „jiné“ Evropě, která jejich recepci zároveň obohacovala o nové aspekty. Pojednání o nerovnosti mezi lidmi a o společenské smlouvě vznikala v 50.–60. letech 18. století, přičemž v jihoslovanských zemích se toto centrální Rousseauovo téma dočkalo prvotní pozornosti relativně brzy.

V těchto prvotních ohlasech oslovila Rousseauova filozofická koncepce prakticky celou Evropu, včetně balkánských zemí. Tamní společenské a kulturní poměry však limitovaly pronikání evropských duchovních podnětů – slovanský Balkán byl v 18. století pod cizí nadvládou jak v oblasti politického života, tak i v oblasti nábožensko-církevních poměrů. Osmnácté století je proto v těchto podmínkách možné chápat jako období vrcholné fáze osmanské nadvlády, zasahující do základních osobních svobod a intimní sféry života.

Do patrného protikladu se Západem se dostává také pojetí národa – výsledky francouzské revoluce a vývoj s ní spjatý naznačil nové formy společenských vztahů. Moderní národy vznikaly v jihovýchodní Evropě s časovým odstupem, a proto podpurné ideje tohoto procesu nacházely uplatnění až v průběhu 19. století. Lze tedy konstatovat, že ideový systém Jeana-Jacquesa Rousseaua byl i v zemích „jiné“ Evropy sledován sice se zaujetím, nicméně se jednalo o individuální čtenářský ohlas. Příznačná je v tomto smyslu datace prvního vydání stěžejních prací J.-J. Rousseaua v srbochorvatském překladu – pojednání *O smlouvě společenské* se srbského znění dočkalo roku 1892, zatímco spis *O původu nerovnosti mezi lidmi* vychází v srbochorvatském znění až v roce 1949 (Pyco, 1949). Tyto skutečnosti naznačují mnohé souvislosti nejen z hlediska časové proluky mezi počátečními ohlasy v srbském kulturním prostředí a prvním knižním vydáním, jež v případě druhého spisu činí bezmála dvě stě let, ale také vybízejí k dalším úvahám o konkrétních interpretacích jihoslovanského osvícenství a úvodních fázích národního obrození v kontextu širšího evropského dění té doby.

\*

**Použitá literatura**

- Бразински, И. С. 1970. „К вопросу о национальном своеобразии поэзии Просвещения“, *Труды Межвузовской научной конференции по истории литератур зарубежного Востока*. Москва: Издательство Московского Университета.
- Георгиев, Е. 1966. „Някои проблеми на Възраждането и на развитието на литературата“, *История на българската литература*, том II. София: Издателство на БАН.
- Деретић, Ј. 1961. „Доситеј и Русо“, *Ковчежић: њрилози за брāju о Доситијеју и Вуку* 4, (1961), s. 15–39.
- Живковић, Д. 2004. *Историја философије код Срба I*. Панчево: Мали Немо.
- Заимова, Р. 2004. *Пътят към „другата“ Европа. Из френско-османските културни общувања XVI–XVIII век*. София: Издателство „Кралица Маб“.
- Игов, С. 2002. *История на българската литература*. София: Сиела.
- Карамузи, М. 2004. „Балканското просвещение и атонската книжовна традиција“, *Liternet.bg*, <http://liternet.bg/publish6/mkaramuzi/index.html> [cit. 10. 7. 2019].
- Конев, И. 1974. „Проблемата за просвещението и взаимоотношенията между балканските литератури“, Конев, И. *Литературни взаимоотношения и литературен процес (Българската възрожденска литература във взаимоотношенията си с балканските литератури)*. София: Издателство на БАН, s. 111–128.
- Милева, М. 1999. *Аспекти на универсализма в Българското възраждане*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Монев, Љ. 1990. *Жан-Жак Русо код Срба*. Београд: Српска академија наука и уметности.
- Обрадовић, Д. 1961. *Сабрана дела*, том I–III. Београд: Просвета.
- Павић, М. (ed.). 1985. *Доситије Обрадовић – Живој и њриклученија. Писмо Хараламију*. Београд: Просвета.
- Павић, М. 1970. *Историја српске књижевности барокној доба (XVII и XVI-II век)*. Београд: Нолит.
- Поповић, Т. 1997. „Структура турског града – чаршија и махале“, Бојанић, Д. – Гавриловић, С. (eds.). *Ислам, Балкан и велике силе (XIV–XIX век)*. Београд: Историјски институт САНУ, s. 81–86.
- Русо, Ж.-Ж. 1949. *Друшћивени уговор – О њореклу и основима неједнакости међу људима*. Београд: Просвета, 1949.
- Русо, Ж.-Ж. 1989. *Емил или о васијишању*. Ваљево: Естетика.
- Скерлић, Ј. 1966. *Српска књижевност у XVIII веку*. Београд: Просвета.

- Тодоров, Н. 1972. *Балканският ѓраг XV–XIX век*. София: Наука и изкуство.
- Топалов, К. 2003. *Раковски и Ригас в културно-историческите модели на Балканското възраждане*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Трлајић, Г. 1793. *Забавление единаго лѣтнаго утра или Удивление естественнымъ красотамъ*. Въ Виеннѣ: При Благородномъ Г: Стефанъ Новаковичѣ, 1793.
- Улф, Л. 2004. *Изобретяването на Източна Европа. Картата на цивилизацията в съзнанието на Просвещението*. София: Издателство „Кралица Маб“.
- Black, J. 2003. *Evropa VIII. století*. Praha: Vyšehrad.
- Breyer, M. 1928. *Antun conte Zanović i njegovi sinovi*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Castriotto d'Albanie. 1782. *Oeuvres choisies du prince Castriotto d'Albanie*. [s. l.]: [s. n.], 1782.
- Deretić, J. 1969. *Dositej i njegovo doba*. Beograd.
- Dorovský, I. 1973. „K některým otázkám osvícenství v balkánských literaturách“, Burian, J. (ed.). *Na křižovatce umění: sborník k počtĕ šedesátin prof. dr. Arтура Заводského*, DrSc. Brno: Universita J.E. Purkyně, s. 425–438.
- Dostál, A. 1947. *Kdo je J.-J. Rousseau*. Praha: Orbis.
- Hroch, M. 1986. *Evropská národní hnutí v 19. století: společenské předpoklady vzniku novodobých národů*. Praha: Svoboda.
- Hroch, M. 1999. *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivĕ*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hroch, M. 2009. *Národy nejsou dílem náhody: příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Im Hof, U. 2001. *Evropa a osvícenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Klusáková, L. 2003. *Cestou do Cařihradu. Osmanská města v 16. století vidĕná křesťanskýmá očima*. Praha: ISV nakladatelství, s. 115–128.
- Květina, J. 2013. „Rousseauova Šifra: Polská národní ctnost jako vzor společenské smlouvy“, Kedron, K. – Příhoda, M. (eds.). *Slovanský svĕt: známý či neznámý?*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 141–148.
- Naumow, A. 2000. „Europa benedyktyńska i Europa cyrylometodiańska“, Czapik-Lityńska, B. – Darasz, Z. (eds.). *Studia z historii i kultury Słowian*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Ritter, E. 1907. „Jean-Jacques Rousseau, notes diverses“, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Chez. A. Jullien, s. 174–222.
- Rolland, R. 1948. *J.-J. Rousseau – věčné myšlenky*. Praha: František Borový.
- Rousseau, J.-J. 1949. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda.
- Rousseau, J.-J. 1929. *O smlouvĕ společenské*. Praha: Jan Otto.
- Rousseau, J.-J. 1978. *Význání*. Praha: Odeon.

- Rovinski, P. A. [s. a.]. „Stjepan Anibal Zanović, avanturista 18. veka“, *Montenegrina.net*, [www.montenegrina.net/pages/pages1/istorija/petrovici\\_xviii\\_vijek/stjepan\\_anibal\\_zanovic.htm](http://www.montenegrina.net/pages/pages1/istorija/petrovici_xviii_vijek/stjepan_anibal_zanovic.htm) [cit. 10. 7. 2019].
- Starzewski, M. (ed.). 1924. *Jan Jakób Rousseau – Uwagi nad rzqdem Polski*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.
- Trgovčević, Lj. 2006. „The Enlightenment and the Beginnings of Modern Serbian Culture“, *Balcianica* 37, s. 103–110.
- Wandycz, P. S. 1998. *Střední Evropa v dějinách od středověku do současnosti: cena svobody*. Praha: Academia.
- Weischedel, W. 1995. *Zadní schodiště filozofie*. Olomouc: Votobia.
- Wolff, L. 1994. *Inventing Eastern Europe. The map of Civilization on the Mind of Enlightenment*, Stanford, California: Stanford University Press.

МИРОСЛАВ КОУБА

## ЖАН-ЖАК РУСО ВО КОНТЕКСТ НА ЈУГОСЛОВЕНСКИТЕ АДАПТАЦИИ И РЕФЛЕКСИИ НА ЕВРОПСКАТА ПРЕРОДБА

*Резиме*

Оваа статија има за цел да даде одговор на прашањето како се одразува филозофската рефлексija на списите на Русо за потеклото на нееднаквоста меѓу луѓето и за општествениот договор во југословенскиот духовен живот во 18 и 19 век. За таа цел најпрвин е ограничено значењето и филозофската суштина на преродбата во Западна Европа и на словенскиот Балкан. Со оглед на духовниот контекст во двата дела на Европа, балканската рефлексija за општествената нееднаквост и човечката природа според Русо, се јавува како геокултурна модификација на истата идеја, но восприемана со одредена временска отстапка. Авторот доаѓа до заклучок дека филозофската рамка на делото на Русо за југословенската средина значела инспиративен идеен систем, кој сепак, со оглед на социокултурните односи од тоа време, не можел да достигне поширок општествен одглас. Идеите на Русо во текот на 19 век имале само делумна рефлексija во смисла на поединечни теми и затоа за нив не може да се зборува во смисла на одреден целосен систем.