

Pozicija Transilvanije na početku 19. stoljeća: primjer *Erdeljskih pisama* Ferencza Kazinczyja

Transilvanija ili *Erdelj*? – ova dilema uvelike odražava problematiku s kojom se susreće istraživač transilvanske povijesti i kulture. Oba naziva označavaju jednu te istu povijesno-geografsku cjelinu, ali ta cjelina kao da tjera na biranje, na opredjeljenje. I kad se nađemo između tih dviju vatri, osjetimo kako nam iza leđa gori i treća – saski naziv *Siebenbürgen* (Sedmogradaska). Područje je Transilvanije prostor sastajanja identiteta. Štoviše, tijekom 19. stoljeća, kada je cijela Europa bila u znaku *nacionalnog*, Transilvanija je bila prostor sastajanja, ispreplitanja *nacionalnih* identiteta, mađarskog, rumunjskog i saskog, a svi su ti identiteti, u manjoj ili većoj mjeri, polagali pravo na Transilvaniju kao prostor u kojem se imaju pravo ostvariti.

Pitanje je identiteta u Transilvaniji višeslojno: prije svega je povijesno i kulturološko, a pristupanje povijesnoj ili kulturološkoj pozadini opet navodi na biranje pristupa problemu, diskursa te izvora literature. Objektivnosti pri bavljenju problemom nacionalnog identiteta u Transilvaniji tako mora predstojati objektivnost usvojena proučavanjem mađarske, rumunjske ili saske povijesti. Dakako, ovo vrijedi za proučavanje unutar akademskog diskursa općenito, no važno je naglasiti da se literatura o povijesti Transilvanije još i danas bori sa subjektivnošću proizašlom iz diskursa prethodnih desetljeća. Tako je Transilvanija, regija povijesno vezana uz Ugarsku, primjerice, prostor s kojeg je preko biskupa Ioana Micua-Kleina (1692. – 1768.) tijekom 18., i Gheorghea Șincaia (1754. – 1816.) i Petrua Maiora (1761. – 1821.) na prijelazu iz 18. u 19. stoljeće, prvo kroz borbu za vjerska, a kasnije i građanska te nacionalna prava, krenula afirmacija rumunjskog identiteta. Zahtjevi prije spomenutih intelektualaca temeljili su se na neravnopravnosti kojoj je rumunjski narod bio izložen u Transilvaniji unatoč svojoj brojnosti, odnosno isključenosti iz povlastica koje je donosio *Unio Trium Nationum*¹ Mađara (*Natio hungarica*), Sikula i Sasa. Dva su velika pitanja kojima

je opterećena suvremena disciplina proučavanja povijesti Transilvanije upravo pitanje isključenosti Rumunja kao *nacije* iz prije spomenute *Unije triju naroda* i pitanje rumunjske etnogeneze, odnosno aspekt dakoromanskog kontinuiteta prema kojem su preci Rumunja romanizirani Dačani.

Moglo bi se tvrditi da se radi o dvjema stranama jednog problema: načina na koji će se afirmirati rumunjski narodni, a kasnije i nacionalni identitet. Pitanje isključenosti Rumunja iz *unije* na određeni je način dijalektički suprotstavljeno pitanju o kontinuitetu rumunjskog identiteta. Zajedno predstavljaju početak i kraj perioda uspostavljanja rumunjskog nacionalnog identiteta. Dokazati da kontinuirano naseljavaju regiju još od antičkih vremena za Rumunje je značilo uspostaviti protutežu ugarskoj, odnosno mađarskoj plemićkoj eliti (*Natio hungarica*). Ipak, Rumunje u povijesnom smislu ne treba promatrati kao političke *druge*. Treba uzeti u obzir to da mađarsko plemstvo nije aktivno podrivalo zahtjeve za promjenom povijesno-političkih struktura, no isto tako i to da unutar regije kao takve, a zatim i Monarhije sve do podnošenja peticija *Supplex Libellum Valachorum Transsilvaniae* 1791. i 1792. godine nije bilo aktivnijih težnji za promjenom tog poretka.

Nadalje, pitanje identiteta u Transilvaniji dodatno dobiva na značaju uključenjem saske i sikulske identitetske komponente. Sasi su polagali pravo na znatne slobode još od 13. stoljeća formirajući u narednim stoljećima *Fundus Regius*, odnosno *Universitas Saxonum*, dok su Sikuli, etnička skupina svom prilikom mađarskog porijekla, nastanjivali istočne granice Transilvanije, koje su tijekom prvih stoljeća nakon dolaska Mađara u Transilvaniju i branili.

Ovaj uvod nastoji ukazati na kompleksnost kulturne i političke karte Transilvanije. Kako bi se ta kompleksnost razriješila, potrebno je iscertati kulturne granice pojedinih identiteta i međusobno ih suprotstaviti. Suprotstavljanjem kultura, a ne geografskih prostora, dobivamo uvid u kulturne međuprostore u kojima se odvijaju odnosi dviju kultura. Cilj ovog rada nije formirati potpunu kulturnu mapu Transilvanije, već predstaviti primjer susreta kultura i ukazati na probleme koje takav susret donosi. Rad donosi osvrt na *Erdeljska pisma*, putopisni episto-

¹ *Unio Trium Nationum* jest političko uređenje Transilvanije nastalo tijekom 15. stoljeća prema kojem su kao *nacije* Transilvanije, sa svim pravima koja im pripadaju, bili prepoznati Mađari, Sasi i Sikuli.

larni korpus Ferenc Kazinczyja (1759. – 1831.), jednog od najpoznatijih književnika mađarskog klasicizma i ranog romantizma. Kazinczyjevo je djelo skup pisama temeljenih na njegovu putovanju u Transilvaniju (Erdelj) 1816. godine. Kazinczy kao jedan od najutjecajnijih književnika svog vremena formira i predstavlja javnosti stereotipnu sliku Transilvanije stvarajući time diskurs koji će odrediti položaj te regije u mađarskoj romantičarskoj svijesti. Svoja pisma piše Józsefu Dessewffyju (1771. – 1843.), s kojim je i inače razmjenjivao pisma, no otkriva i kako se nada da će njegova pisma jednom biti objavljena u širem čitateljstvu. Kazinczy se dopisivao s najutjecajnijim mađarskim književnicima svog vremena poput Ferenc Kőlcseyja, autora mađarske himne, Dániela Berzsenyija i Mihályja Vitéza Csokonaija, no isto tako i s utjecajnim erdeljskim plemićima, političarima i piscima poput baruna Miklósa Wesselényija, Gábora Döbrenteiya, Györgya Aranke i Miklósa Csereija. Kazinczyjev putopisni tekst, kao i njegov uvid u Transilvaniju temeljen je tako na dostupnim povijesnim izvorima, saznanjima iz korespondencije s erdeljskim Mađarima te, naposljetku, na vlastitim iskustvima.

Ovaj će rad nastojati odgovoriti, uzimajući u obzir prije navedene činjenice, na sljedeća pitanja: na koji se način odvija proces susreta kultura u Transilvaniji na primjeru *Erdeljskih pisama*, te kakva je pozicija Transilvanije u ranom mađarskom romantizmu temeljem uvida u Kazinczyjevo epistolarno djelo?

Ostaviti zaključno pitanje uvodnog dijela nerazjašnjenim značilo bi udaljiti se od predmeta istraživanja u samom početku. Kako objasniti sintagmu *pozicija Transilvanije*? Transilvaniju se kao regiju u geografskom, točnije povijesno-geografskom smislu može definirati kao *složenu*, problematičnu. Problematičnost regije, konačno, proizlazi iz njezina rubnog položaja. *Rubno* u ovom kontekstu zaista označava krajnost u geografskom smislu. Transilvanija je dio povijesne granice Zapada, prostor koji je stoljećima dijelio ostatak Europe od Osmanskog Carstva. Druge dvije rumunjske zemlje, Vlaška i Moldavija, potpale su pod osmansku vlast, dok je Transilvanija, iako određeno vrijeme u vazalnom odnosu prema sultanu, ostala izvan osmanskih granica. No rubni položaj regije možemo promatrati i iz kulturološkog aspekta. Potreba za afirmacijom nacionalnih identiteta, posebice u 19. stoljeću, stvarala je potrebu za opetovanim prekoračenjem vlastitih kulturnih granica, što je dovodilo do susreta kultura. Rubni položaj u kulturološkom smislu donekle odgovara pojmu Bhabhina *trećeg prostora* koji se stvara mobilizacijom dvaju mjesta, dviju kultura. Takav je prostor, u ovom slučaju, produkt dijalektičkog odnosa dviju kultura i predstavlja prostor sporazumijevanja. Sporazumijevanje se, prema Bhabhinu mišljenju, nužno mora dogoditi u *trećem prostoru* (Bhabha, 2006: 53). Ne možemo razmišljati o Tran-

silvaniji kao *trećem prostoru* u geografskom smislu, no možemo tvrditi kako se ona kao regija nužno suprotstavlja Kazinczyju svojom kulturnom ukupnošću i automatski otvara *treći prostor*, u kojem se tada može ispuniti uvjet ambivalentnosti u procesu interpretacije, odnosno sporazumijevanja (Bhabha, 2006: 53). Drugim riječima, Ferenc Kazinczy prelaskom geografskih granica i procesom uspoređivanja kultura Transilvanije s vlastitom ulazi u međukulturni prostor (Bhabhin *treći prostor*) i izlaže se kulturama *drugih*.

Kako bismo govorili o susretu kultura, o sporazumijevanju, nužno je definirati kulturu. Terry Eagleton pruža brojne definicije kulture u raznim kontekstima, ovisno o tipu društva koje se promatra i njegova mjesta u ljudskoj povijesti. U kontekstu kakav ovaj rad promatra prikladnima se čine Herderove misli o kulturi kako ih prenosi Eagleton:

Kultura, naglašavao je [Herder], ne znači uzvišeno, jednosmjerno pripovijedanje o univerzalnoj ljudskosti, nego raznolikost posebnih životnih oblika, od kojih svaki ima navlastite zakonitosti razvoja (Eagleton, 2006: 19-20).

U ovom slučaju treba obratiti pažnju na *raznolikost* koju spominje Herder, a koju valja pripisati težnji k individualnosti koju zagovara romantizam. Zagovaranje nacionalne individualnosti potiče svijest o raznolikosti, što dalje dovodi do pogleda na vlastitu kulturu kao odraz jedinstvenosti među narodima. Ovamo valja uvrstiti i pitanje etimološke pozadine riječi *kultura* na koju se Eagleton također osvrće: latinska riječ *cultivare* upućuje na uzgoj, njegu (Eagleton, 2006: 7). Pozivajući se na Francis Bacon, Eagleton ukazuje da je danu kulturu potrebno njegovati, razvijati, a to će na kraju dovesti do posebnosti, raznolikosti jednog naroda. Herderovo poimanje kulture kroz raznolikost najavljuje romantičarski pristup kulturi, a kroz nju i težnju prema formiranju individualnih nacija. Kazinczy je, kao vodeći reformator mađarskog jezika, dobro razumio poziciju i onovremeno stanje svog jezika, i u tom je smislu, nadahnut Goetheom i potaknut Herderom, ulagao velike napore u njegovo osuvremenjivanje. Kazinczyja je, s druge strane, osim kao vodećeg jezičnog reformatora, moguće promatrati i kao ranog romantičara, odnosno kroz dijalektički romantičarski kontekst *sebe* i *Drugog/drugih*, za što može poslužiti i njegov ranije spomenuti putopisni korpus. Pojam nacije u romantizmu postavlja se kao kolektivno *ja*, kao skupina koja zajedno teži k istom idealu, a pri tom je u svojim težnjama jedinstvena. Jedinstvenost, kao što je rečeno, osigurava vlastita kultura, no kako bi se u potpunosti ostvario prijelaz iz naroda u homogenu naciju, potreban je prostor na kojem će se ostvariti taj prijelaz, odnosno na kojem će se formirati kasniji koncept države-nacije. Ideju o takvom prostoru kao domu ili domovini nalazimo kod Iaina Chambersa: „Dom je mjesto gdje se stvari

i odnose, stvari i tijela, maštu i činjenice može pokoriti, gdje ih se može pripitomiti, njima upravljati i artikulirati ih“ (Chambers, 2001: 161-162). Drugim riječima, dom je mjesto koje osigurava jedinstvenost, mjesto koje je u romantizmu toliko potrebno kako bi definiralo geografske i kulturne granice nacije. Stoga je, piše Chambers, pitanje drugoga uvijek pitanje stranca, autsajdera, nekoga tko dolazi s drugog mjesta i nužno donosi vijesti o kretanjima koja prijete stabilnosti domaćih struktura (Chambers, 2001: 164).

Ovaj rad nastoji promatrati Kazinczyjeva *Erdeljska pisma* kao poveznicu između *domaćih struktura* i *drugog mjesta* koje spominje Chambers. Prelazak je geografskih granica koji Kazinczy poduzima stupajući na prostore Transilvanije nužno čin napuštanja *domaćih struktura* i čin stupanja na prostore *drugog*. Ipak, treba se zapitati je li Kazinczy, prelazeći geografske granice, bio svjestan kulturnih granica. Jesu li kulturne granice za Kazinczyja uopće postojale? U geografskom je smislu Transilvanija u Kazinczyjevo vrijeme bila dijelom Habsburške Monarhije, štoviše, regija diljem koje se aktivno govorio mađarski jezik, pa ju je u tom smislu neobično promatrati kao *drugo mjesto* ili nešto izvan *domaćih struktura*. Ipak, kao što je već spomenuto, Transilvanija je u geografskom smislu svakako i rubni, granični prostor, daleko od utjecaja Beča, Požuna, tadašnje ugarske prijestolnice, i Pešte. U centraliziranoj je strukturi Monarhije ta regija u geografskom smislu krajnja periferija te se kao takva nameće kao prostor koji je, unatoč *domaćoj strukturi*, sposobniji djelovati međukulturno, otvoriti novi translacijski prostor (Bhabhin *treći prostor*) nego regije Monarhije koje su bliže glavnim središtima moći. U tom smislu, *translatibilnost* Transilvanije i Kazinczyjev odgovor na tu translatibilnost projicirat ćemo kroz njegovo putopisno djelo.

Kazinczyjev odgovor nužno mora, prema Bhabhi, biti nesvjestan. Štoviše, odnos koji se događa u *trećem (međukulturnom) prostoru* jest nesvjestan, što će reći da autor ne djeluje, ne piše znajući da se nalazi unutar međukulturnog prostora. Taj je međukulturni prostor, valja još jednom ponoviti, proizvod autorova stupanja u interakciju s prostorima Transilvanije. U djelu ne dobivamo uvid u autorov odnos prema *domaćem prostoru*, odnosno prema mađarskim prostorima, no iz jednog Kazinczyjeva pisma možemo naslutiti kako je taj odnos suprotan onome u koji stupa:

Jedva da ostavih, na sat-dva udaljenosti, Szalárd u Biharu [...] i, eto, svakim korakom počinjem osjećati kako stupam u novi svijet. Završava ona ravnica koja se neprekidno pruža pored Várada i preko biharskog prijevoja sve do Beograda i Pešte, završavaju dobro obrađena polja koja tako obilno rađaju [...] (Kazinczy, 2013: 50), [prev. a.].

Odnos u kojem novi geografski prostor stoji prema *domaćem prostoru* preljeva se i u kulturološku perspektivu. Autor nagoviješta konačni kraj jedne sastavnice identiteta – Velike mađarske ravnice (mađ. *Alföld*), one *puste* koja karakterizira Mađarsku istočno od Dunava. Kazinczy tako već na samom početku u izvjesnom smislu povlači jasnu razliku između Mađara i stanovnika Transilvanije. Već u opisu *vlaških* (rumunjskih) kola koja susreće po dolasku u Transilvaniju Kazinczy kao da pribjegava jednom obliku kolonijalističkog diskursa, uzmemo li u obzir Eagletonovo tumačenje da „kolonijalizam znači da druge kulture posjeduju znanje o sebi, dok mi znamo sve o njima“ (Eagleton, 2006: 60):

Putujući pola dana, naidoh na dva jahača na konjima i na tri-četiri vlaške kočije; a oni me pak, nakon što se pozdravimo, ne pogledaše onom srdačnošću koju, iako isprepletenu s grubošću, tako volim vidjeti na licima Mađara iz okolice Debrecina. Njihov je pogled slobodan, a takav pogled uzdiže i dušu; ovo što vidjeh ovdje bješe suzdržano, podmuklo, pripisivo samo slugi (Kazinczy, 2013: 50), [prev. a.].

Takav pristup, upozorava Eagleton, „osigurava kognitivnu i političku prevlast [...], dok je praktički rezultat toga činjenica da i oni (u ovom slučaju Rumunji, op.a.) neće biti uspostavljeni zadugo“ (Eagleton, 2006: 60). Uspostavljanjem ovakvog diskursa već u prvom od svojih pisama Kazinczy naglašava političnost svog putovanja i pisama kao produkta putovanja. Kazinczy na Transilvaniju gleda kao na prostor kojem je potrebna identitetska reafirmacija. Ulogu sebe kao putnika i pisca ističe osvrćući se na aktualni odnos Mađarske i Transilvanije:

Mađarska ne poznaje Erdelj. Naviknuvši se putovati prema zapadu, kad god da krenemo iz domovine, zaboravimo da istočno živi jedan blizak nam narod koji ne priliči ne poznavati. A ni ono što bismo željeli razumjeti, to od naših sunarodnjaka koji su tamo putovali ne možemo saznati, jer je grof Domonkos Teleki Erdelju posvetio tek nekolicinu stranica, a grof Vincze Batthányi prošao tek kroz njegov manji dio, i to ne onaj poznatiji (Kazinczy, 2013: 213), [prev. a.].

On putuje, dakle, da bi upoznao samo *jedan bliski narod*, mađarski, koji od njegova naroda dijele geografske barijere, a ne da bi upoznao *narode* Erdelja. Kazinczy ističe važnost poznavanja mađarskog jezika, ostavljajući jezičnu raznolikost Transilvanije u drugom planu: „[...] jer tko u Erdelju ne govori mađarski, taj zasigurno mora da je gluh i nijem“ (Kazinczy, 2013: 78). On ne zalazi u međukulturni prostor u mjeri dovoljnoj da bi uzeo u obzir ulogu drugih transilvanskih identiteta u formiranju cjelokupne slike regije. Takav pristup, važno je naglasiti, nema korijene u autorovu nacionalizmu, jer Kazinczy na samom početku 19. stoljeća još nije mogao biti gorljivi nacionalist, već u prilagodavanju nekod aktualnoj političkoj strukturi regije. Od 10.

stoljeća nadalje Mađari počinju naseljavati već ranije naseljene prostore Transilvanije, a tijekom 12. stoljeća na poziv kralja Gejze II. (1142. – 1162.) doselili su Sasi iz Porajnja. Mađari, Sasi i Sikuli, etnička grupa mađarskog porijekla, od 15. stoljeća nadalje tako tvore konstitutivne narode Transilvanije, odnosno principat (*Unio trium nationum*). Principat, novi oblik političke organizacije u Transilvaniji, utjelovio je interese triju srednjovjekovnih „nacija“ – mađarskoga plemstva, Sasa i Sikula (Grgin, 2006: 54). Rumunji su, po mnogim izvorima najbrojnija identitetska sastavnica Transilvanije, dakle izostavljeni iz tog uređenja, i to će odrediti njihov status sve do kraja 18. i početka 19. stoljeća. Kazinczyjeva pisma, koja bi prema njegovoj želji trebala biti namijenjena i mađarskoj javnosti, tako postaju sredstvo koje treba potaknuti ono što Gayatri Chakravorty Spivak naziva „masovnim ponovnim sjećanjem“: diskursom koji povijest pretvara u kulturno sjećanje (Spivak, 2011: 30). Opis strukture principata ukratko pruža i sam Kazinczy:

Erdelj čine tri nacije. Mađari su s Arpadom u Europu stigli 889. g.; Sikuli se smatraju potomcima Huna koji su ovamo stigli 374. s Balamberom; Sase je pak iz Saske i Flandrije 1142. pozvao Gejza II (Kazinczy, 2013: 215), [prev. a.].

Vratimo li se na Chambersovu definiciju doma, shvatit ćemo i potrebu za (re)afirmiranjem identiteta koja se nameće u pismima: ako je dom, između ostaloga, mjesto gdje se odnosi uspješno artikuliraju i gdje se njima u izvjesnom smislu može upravljati, onda je Kazinczy u tom smislu u Transilvaniji daleko od doma. Chambersovo „upravljanje“ i „artikuliranje“ odnosa kao karakteristika doma može se ostvariti tek ako su ti odnosi ranije uspostavljeni. U domu ih je moguće artikulirati jer se odnosi mogu mjeriti prema nekom standardu. Primjerice, dom može biti Mađarska u kojoj se sve odnose može uspostaviti prema mađarskom identitetu i jasno ih artikulirati. No što ako identitetska mapa regije nije homogena? U tom slučaju ignoriranje heterogenosti identiteta govori upravo u prilog tome da, koliko je god Kazinczy u izvjesnom smislu nastoji učiniti takvom, Transilvanija ne može pripasti u ono što on smatra domom. I sam to nagovještava u početku stupajući u „novi svijet“. Nadalje, Kazinczy se uklapa u ranije ponuđenu Chambersovu definiciju *Drugog, stranca*: „dolazi s drugog mjesta i nužno donosi vijesti o kretanjima koja prijete stabilnosti domaćih struktura.“ Uzmemo li dovoljno slobode pri definiranju kulture, možemo uzeti u obzir i Eagletonovu tvrdnju da je „kultura normativni način razmišljanja društva“, što Eagleton dalje objašnjava kao „način zamišljanja vlastitog društvenog položaja prema uzoru na druge ljude, bilo u prošlosti, u prašumi, ili u političkoj budućnosti [...]“ (Eagleton, 2006: 35). Iako veoma opširna, ova definicija kulture omogućava nam, kao što i Eagleton primjećuje, da

kulturu shvatimo kao nešto jedinstveno i pripisivo pojedinom narodu, kao temelj koji će pomoći narod uzdići do statusa nacije. I Benedict Anderson tvrdi da je nacija kao koncept „kulturna tvorba“, odnosno „sociokulturni koncept“ (Anderson, 1990: 15-16), što nam ukazuje na dvije bitne stavke: kultura, kao što je već spomenuto, u slučaju naroda i nacija doprinosi jedinstvenosti, postavlja se kao važan dio identiteta, a s druge je strane kao „sociokulturni koncept“ nužno vezana uz društvo, odnosno u slučaju naroda i nacija doprinosi temeljnim razlikama u odnosu između dviju zajednica.

Stupanje u međukulturni prostor u ovom smislu zahtijeva prepuštanje utjecajima *Drugog*. *Treći prostor* koji se otvara pred Kazinczyjem stupanjem u Transilvaniju ne zahtijeva od njega napuštanje vlastitih identitetskih stavki, ali zahtijeva, Bhabhinom riječju, *mobilizaciju* pri prolasku (Bhabha, 2006: 53). Dakle, taj međuprostor u interakciji dviju kultura mora biti obilježen obostranošću, sudionik u tom prostoru istovremeno utječe i na njega se utječe. Kazinczy se, kao što ćemo nastojati pokazati na sljedećim primjerima, odupire toj obostranosti, odupire se mobilizaciji. Takav pristup najavio je još u početku kapitalizacijom mađarskog jezika koji mu je *lingua franca* Transilvanije.

Kazinczy se svojim diskursom u pismima na neki način nadovezuje na srednjovjekovnu koncepciju *Unio Trium Nationum* postavljajući mađarski jezik i kulturu kao referentnu točku. O najosnovnijim Kazinczyjevim razmatranjima o Sasima Anna-mária Bíró piše da je, unatoč pozitivnim dojmovima koje je na autora ostavio Sibiu kao glavno sasko središte, „prikaz seoskog stanovništva sličan prikazima rumunjskog stanovništva: divlji, nekulturan, pohlepan narod“ (Bíró, 2010: 339). Kako navodi Bíró, Kazinczyja je zasmetalo što Sasi, temeljem brojnih stečenih povlastica, ne sudjeluju u oporezivanju na isti način kao i Mađari (Bíró, 2010: 339). Nadalje, Kazinczy se, između ostaloga, osvrće i na tzv. esencijalni aspekt saskog identiteta – jezik, kao i porijeklo:

Jezik im je barbarski, porijeklo nerazjašnjeno, za izgled bi im se općenito moglo reći da je prije odbojan nego oku ugodan, daci hodaju u smiješnim uniformama, a ni gradska struktura nije dovoljno razrađena: ulice su blatne, bolnica nema, a ni knjižnice se ne mogu usporediti sa sličnim institucijama u Mađarska. Tu negativnu sliku ne popravljaju čak ni to što Kazinczy Szeben [Sibiu, op.a.], Bruckenthalovu biblioteku i dane provedene u Szebenu opisuje već dobro poznatim tonom koji ističe zasluge i znanstvena postignuća Sasa (kritika se, dakako, može i ovdje naći). Čini se da je Kazinczy u ovom slučaju skupio sve postojeće stereotipe s ciljem da čitateljima prikaže Sase na najkritičniji mogući način. (Bíró, 2010: 339), [prev. a.]

Autorov se pristup, dakle, na neki način temelji na želji za *civilizatorskom* ulogom inače prisutnom u

kolonijalističkom diskursu. Oslobodimo li se rasnih komponenti kiplingovskog *bremena bijelog čovjeka*, možemo primijetiti jedan sličan „civilizatorski“, prosvjetiteljski² koncept na mikrorazini u *Erdeljskim pismima*:

Selo nastanjuje vlaško stanovništvo, i točno je to razlog njihova siromaštva. Narod koji ne poznaje radosti osim rakije i nije svjestan onoga što mu duša potrebuje neće napredovati stoljećima. Dajmo im škole, i svećenike poput onih novih ruskih svećenika kakve mi imamo, otvorimo i njima put prema općem blagostanju pa će i njima krenuti. Sve dok to ne učinimo, felečki će Vlasi, pa čak i ako tjedni uzgoj uspiju za dobre novce prodati, ogorčeni postom, ostaviti svu zaradu u prvoj gostioni koja nudi rakiju (Kazinczy, 2013: 82), [prev. a.].

Navedeni primjer uvelike podsjeća na autorovu ranije spomenutu opasku Sasima. Autorovu civilizatorsku ulogu moguće je, kao što smo i na prethodnim primjerima nastojali pokazati, iščitati iz propitivanja kulturnih institucija transilvanskih naroda. Propitivanje valjanosti i funkcionalnosti obrazovnih i zdravstvenih institucija implicira određenu distancu između mađarske kulture s jedne te saske i rumunjske kulture s druge strane. Nizom retoričkih pitanja primjer toga Kazinczy daje po dolasku u saske krajeve:

Jesu li škole ovdje bolje nego drugdje? Čitaju li žene i djeca popularnu literaturu? [...] Cijepu li ovdje protiv boginja? Ima li bolnica, apoteka, doktora? Što se događa s unesrećenima koji su primorani prositi? Ima li u ovom kraju zanatlija, manufaktura? Ako sve to nije onako kako bi se očekivalo, onda ovi Nijemci-Mađari [Sasi, op.a.] u svojim kamenim kućama nisu puno više od Vlaha i krajiških Slavena koji žive od zobenog kruha i krumpira (Kazinczy, 2013: 112), [prev. a.].

Autorova želja da pridonese kulturi drugog naroda s jedne strane može ukazivati na to da regiju smatra *domaćim prostorom* kakav spominje Chambers, iako, kao što smo nastojali pokazati, izbjegava uspostavljanje dijaloga s drugim narodima regije. S druge pak strane, uzmemo li u obzir širi kontekst stvaranja (nacionalnih) identiteta u Transilvaniji, Kazinczy se svojim diskursom nadovezuje na opće-prihvaćene stavove o Sasima i Rumunjima učvršćujući ih konačno kao stereotipe. Valja istaknuti činjenicu da su Sasi početkom 18. stoljeća prednjačili u kulturnim aktivnostima u Transilvaniji, još 80-ih godina 18. stoljeća, kada, osim kratkotrajnog

časopisa *Hírvivő*, nema naznaka časopisima na mađarskome ili rumunjskome, Sasi pokreću *Siebenbürger Zeitung* (Szabó, 2016: 20). Ipak, najbolnija je točka za Mađare, tvrdi Ágnes Szabó s kojom se uostalom ni Sasi nisu slagali, premisa Schlözerove publikacije *Kritische Sammlungen*, koju prenosi u prijevodu Annamárije Bíró:

Činjenica je da Mađari mogu zahvaliti Nijemcima ne samo na svojoj ljudskoj biti (kulturi), već i na egzistenciji, a dokazao sam i da bez Nijemaca na cijelom europskom tlu ne bi bilo ni jednog jedinog Mađara, kao što nema ni njihovih blizanaca, Pečenega i Kumana (Szabó, 2016: 20), [prev. a.].

Kazinczyjev stav prema Sasima tako predstavlja opći stav mađarske elite potaknut raspravama o kulturnom statusu Sasa i Mađara u Transilvaniji. Taj stav, uzmemo li u obzir kulturnu razvijenost saskih zajednica, ipak nije *primarno* civilizatorski, već se samo nastoji takvim prikazati. U toj međukulturnoj „bitki“ važna je kulturna prevlast, no nema potrebe za *civiliziranjem* već *civiliziranog* naroda. Svoje stavove glede Rumunja autor pak prezentira pozivajući se na međusobno nerazumijevanje, jezičnu barijeru, ne komentirajući rumunjske institucije i njihovo djelovanje³. Pri kontaktima je s Rumunjima uloga civilizatora u manjoj mjeri politička, ona je više kulturološka. Iako spominje da u svakom narodu postoje „oni dobri i oni loši“, u prilog tome da Kazinczyjev stav prema Rumunjima nema političku pozadinu, kao što je to u slučaju Sasa, govori situacija tijekom koje ističe gostoprimstvo jedne rumunjske obitelji, što ne nalazimo u slučaju Sasa:

Ne iz nesigurnosti, jer na selu gost domaćinu nosi radost, već kako bih bio miran, smjestih se kod čovjeka kojem u dvorištu vidjeh staju u kojoj je bilo mjesta za moju kočiju i konja. Domaćin, koji po svoj prilici i nije bio prebogat, imao je još plast i pol sijena, što je kod nas u ovo vrijeme rijetkost i kod sposobnijih seljaka. Bilo je prohladno, a gazdarica naloži vatru [...] Svi su oni bili Vlasi, a moja je kći pronašla radost u promatranju njihovih nošnji (Kazinczy, 1880: 54-55), [prev. a.].⁴

Kazinczy, važno je naglasiti, ne posjeduje moć mijenjanja povijesnih konstrukcija i u bilo kojem smislu konstruiranja identitetske mape regije, no kao vodeći je mađarski intelektualac svog doba svakako u mogućnosti utjecati na stvaranje kulturne slike Transilvanije. Jezik se pritom nadaje kao središnja i

² Kazinczyjevo djelovanje smješta se na granicu prosvjetiteljstva i romantizma pa stoga nije začuđujuće što se vodi idejom civiliziranosti, no ono što nam dopušta da povučemo usporedbu s kolonijalističkim diskursom jest njegova značajna okupiranost načinima da, prema vlastitom mišljenju, dovede kulturu naroda Transilvanije do razine na kojoj se nalazi mađarska kultura.

³ Nezastupljenost je rumunjskih obrazovnih i drugih institucija najvećim dijelom posljedica spomenute isključenosti Rumunja kao naroda iz predromantičke identitetske karte Transilvanije.

⁴ U ovom slučaju korišteno je izdanje Lajosa Abafija iz 1880. godine. Naime, Kazinczy je zbog cenzure i na prijedloge svojih erdeljskih poznanika više puta bio primoran mijenjati svoje stavove prema Sasima i Vlasima pa se ovime želi pokazati i kako mijenjanje stavova nije ovisilo samo o njemu.

mjerodavna točka autorova diskursa. Autor njime „uokviruje“. Naspram mađarskog jezika saski je, kao oblik dijalektalnog njemačkog, „barbarski“, dok Rumunji uvijek ima problema sa sporazumijevanjem:

Čuti kočijaša rodom iz Prešova kako govori mađarski sa slavenskim naglaskom s jedne, a divljeg Vlaha koji naš jezik ne razumije ni po lokalnom dijalektu s druge strane: tome se nismo mogli ne nasmijati čak ni usred ove nezgode (Kazinczy, 2013: 182), [prev. a.].

Rezultat u Kazinczyjevu slučaju neuspostavljenog dijaloga teoretski bi moglo biti stvaranje homogene zajednice različitih identiteta, što bi značilo napuštanje srednjovjekovne koncepcije *unije triju naroda*. Izbjegavanje dijaloga znači izbjegavanje međukulturnog prostora, odnosno međusobnih utjecaja kultura. U takvom se diskursu, kao što navodi Bhabha, Drugi citira, navodi, uokviruje, na njega se baca svjetlo, a narativ i kulturna politika razlike tako tvore zatvoreni krug interpretacije. Drugi tada gubi moć da uspostavi svoj diskurs (Bhabha, 2006: 46). Drugim riječima, autor odbijanjem ulaska u međukulturni prostor samo „uokviruje“ ostale transilvanske identitete, prenosi ih u epistolarnoj formi i time drži „krug interpretacije“ zatvorenim. Drugi su „gluhi“ i „nijemi“ jer ne govore mađarski; implicitno su navedeni svi koji ne govore mađarski i odmah su uokvirani, nije im dozvoljeno da otpočnu vlastiti diskurs. Ipak, kritizirajući nespremnost transilvanskih naroda da se prilagode mađarskom govorniku, Kazinczy otkriva i svoj konzervativni stav po pitanju prilagodbe:

Jedan konjanik, koji je iz smjera Kraszne nastojao stići u Bánffy-Hunyad, sustigne me, side s konja i pomogne mi pri sporazumijevanju; jer moji su kočijaši bili Vlasi, a njihov jezik ja razumijem koliko i oni moj (Kazinczy, 2013: 25), [prev. a.].

Putovanje često za cilj ima, prepoznaje Carl Thompson, akumulirati *kulturni kapital* (Thompson, 2011: 118-119). U tom slučaju autorov putopis služi kao dio autorova zalaganja za autoritet i društveno napredovanje (Thompson, 2011: 119). U Kazinczyjevu slučaju u Transilvaniji već postoji kroz povijest akumulirani kulturni kapital, a njegov je zadatak raspodijeliti ga između Mađara, Sasa i Rumunja, i to na način da ne ošteti osjetljivu identitetsku strukturu regije, ali da doprinese *civiliziranju* Sasa i Rumunja. Pritom je donekle konzervativan jer srednjovjekovna koncepcija *unije triju nacija* mađarski identitet drži na iznimnom položaju. Do 19. stoljeća možda u određenom smislu moglo tvrditi da je „gluh i nijem“ onaj tko ne razumije mađarski, no na pragu romantizma takav pristup postaje sve nepopularniji. Kazinczy tako primjerice doživljava brojne kritike na svoje komentare o erdeljskim Sasima. U tom je smislu moguće ocijeniti Kazinczyjevo djelo kao blisko imperijalističkom diskursu: putopis je pažljivo inscenirana repre-

zentacija *sebe samoga*, a kako bi takva i ostala, tu sliku *sebe* treba održavati diskriminacijom svega što je *drugo* u odnosu na vlastitu naraciju (Thompson, 2011: 119). Kazinczy je, stoga, u geografskom smislu putnik, a u kulturološkom civilizator.

Na temelju dosadašnje analize uvidamo kako je susret kultura putnika i regije u koju putuje nemoguće izbjeći. Kulture će pri susretu nastojati otvoriti treći, međukulturni prostor kako bi mogla otpočeti kulturološka translacija, međukulturno utjecanje koje će izmijeniti način na koji se poima Drugi. Ovaj je rad nastojao pokazati kako se otvaranje takvog međukulturnog prostora ne odvija uvijek nesmetano. Ako putnik, odnosno autor putuje u regiju koja već otprije zauzima važno mjesto u njegovu nacionalnom imaginariju, odnosno ako ima važno mjesto u njegovoj nacionalnoj povijesti, samim će time njegov put biti predodređen potrebom za reafirmiranjem, ponovnim vrednovanjem regije u suvremenom kontekstu prije nego upoznavanjem ili interpretiranjem. Transilvaniju takvom regijom čine prvenstveno njezin geografski položaj i povijesni ustroj. Transilvanija je od 10. stoljeća povijesno i kulturološki vezana uz Ugarsku, stoga ne čudi da Kazinczy ima poteškoća pri međukulturnim kontaktima. *Unija triju nacija* bila je temelj koncepciji regije u kojoj je mađarski identitet uživao prestiž, no interes nije bio toliko u očuvanju koncepcije unije triju nacija koliko povijesnog statusa mađarskog identiteta.

Takav konzervativni pristup politici identiteta proizvodi otpor prema međukulturnoj translaciji, međusobnom utjecaju kultura, a može se pratiti kroz već ranije navedene primjere: za autora u Transilvaniji postoji samo jedan (blizak) narod koji valja upoznati, dok druge isključuje prvenstveno temeljem jezične, a zatim i kulturne sastavnice identiteta. Autor regiju u određenom smislu smatra bliskom, ali i nekonvencionalnom. Ona je u njegovu imaginariju *rubna*: geografski, kulturološki i povijesno bliska, no za razliku od zapadnih zemalja neuobičajena putnička destinacija.

Iz svega toga proizlazi potreba za (re)afirmacijom regije. Ona jest vezana uz mađarsko kulturno područje i u povijesnom i u kulturološkom smislu, no javlja se potreba za ponovnom procjenom položaja mađarskog stanovništva i identiteta. Ta procjena, odnosno prikaz mađarstva i njegova odnosa s drugim identitetima regije nosi snažna romantičarska obilježja. Naspram ranonovovjekovnog, kulturološkog koncepta nacije, dobivamo novi prikaz odnosa *sebe* i *Drugog/drugih* u kolektivnom, nacionalnom smislu. Ferenc Kazinczy bio je uvelike upoznat s pojmom nacije kao isključivo kulturnog, predromantičkog koncepta koji se nije temeljio na političkoj posebnosti, već je okupljao ljude koji su mogli govoriti istim jezikom (mađarskim) i zastupali su slične interese (npr. plemstvo). Usprkos tome, u svojem se putopisu koristi kulturom, i u smislu prak-

sa koje narod čine jedinstvenim, a i u značenju civilizacije, kao alatom kojim pretvara povijest u kulturno sjećanje. Vlastitu kulturu prikazuje toliko odmaknutom od drugih da se otvara prostor u kojem autor vidi mogućnost da sebe, kao predstavnika ili nositelja kulture, postavi u ulogu civilizatora. Kazinczyja pritom ne treba smatrati revolucionarnim u tom pogledu, on svojim djelom na neki način najavljuje nacionalnu književnost romantizma koja će kasnije *rafinirati* njegove ideje. Kazinczy još uvijek nije potpuni romantičar. On se uvelike oslanja na kulturu kao koncept jedinstvenosti, no ne bavi se pojmom nacije. Svojim diskursom u putopisu on krug interpretacije u koji je nužno uključiti i druge nastoji držati zatvorenim i tako održava prividnu koncepciju Transilvanije kao *doma*. Sasi u Kazinczyjevim pismima tako gube svoj višestoljetni civilizacijski status, a Rumunji i dalje ostaju daleko izvan okvira *nacije*. Transilvanija kakvu vidi Kazinczy možda jest kulturološki heterogena shvatimo li kulturu kao herderovsku „raznolikost posebnih životnih oblika“, no ne zamišlja je kao heterogenu u civilizacijskom smislu te stvara diskurs u kojem se on sam ne nameće kao puki promatrač, putnik, već prije kao nositelj kulturnih promjena.

LITERATURA

Anderson, Benedict. (1990). *Nacija: zamišljena zajednica* [Imagined Communities]. Prev. Nata Čengić i Nataša Pavlović. Zagreb: Školska knjiga.

Bhabha, Homi K.. (2006). *The Location of Culture*. New York: Routledge.

Bíró, Annamária. (2010). *Kazinczy esete a szászokkal* [Kazinczy's Case with the Saxons]. In Debreczeni, Attila; Gönczy, Monika (Ed.) *Ragyogni és munkálni: Kultúratudományi tanulmányok Kazinczy Ferencről* [To Shine and To Labor: Cultural Studies on Ferenc Kazinczy]. 338-351, Debrecen: Debrecen University Press

Borbély, Szilárd; Debreczeni, Attila. (2013). *Kazinczy Ferenc művei* (Kritikai kiadás): *Erdélyi levelek* [The Works of Ferenc Kazinczy (Critical Edition): the Transylvanian Letters] Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.

Chambers, Iain. (2001). *Culture after Humanism: History, Culture, Subjectivity*. New York: Routledge.

Eagleton, Terry. (2002). *Ideja kulture* [The Idea of Culture]. Prev. Gordana Popović-Vujičić. Zagreb: Jesenski i Turk.

Grgin, Borislav. (2006). *Rumunjske zemlje u srednjem i ranom novom vijeku* [Romanian Lands in the Middle Ages and the Early Modern Age]. Zagreb: FF Press.

Kazinczy, Ferenc. (1880). *Erdélyi levelek* [The Transylvanian Letters]. Budapest: Abafi Lajos.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (2011). *Nacionalizam i imaginacija i drugi eseji* [Nationalism and the Imagination]. Prev. Snježan Hasnaš i Damir Biličić, Fraktura.

Szabó, Ágnes. (2016). *Kazinczy Ferenc Erdélyi Levelek című művének keletkezés-, alakulás-, és kiadástörténete* [The Emergence, Formation and Publication of Ferenc Kazinczy's Transylvanian Letters]. Szeged: University of Szeged.

Thompson, Carl. (2011). *Travel Writing*. New York: Routledge.

SUMMARY

THE POSITION OF TRANSYLVANIA IN THE EARLY NINETEENTH CENTURY: AN EXAMPLE OF FERENC KAZINCZY'S *LETTERS FROM TRANSYLVANIA*

The essay deals with the issue of stepping into intercultural space in terms of cultural translation in the Romantic period based on the travelogue of Ferenc Kazinczy, the most prominent literary figure of late Hungarian Classicism and early Romanticism. Transylvania is a region tightly connected to the Hungarian identity, both historically and culturally, but the era of Romanticism heralds important changes in the region identity-wise by promoting self-affirmation of both Saxon and Romanian national identities. The interpretation of *Letters from Transylvania*, Kazinczy's travelogue based on his 1816 journey, proceeds by references to Homi K. Bhabha's notion of third space, Iain Chambers' domestic scene and Terry Eagleton's definitions of culture. In this regard, an attempt is made at presenting and interpreting the process of cultural translation, at determining the amount of influence which the Others and their cultures exercise on Kazinczy, as well as his ideological background. Simultaneously, the place which Transylvania occupies in the author's national imaginary leads to stereotyping in the contacts with other cultures. Kazinczy succumbs to stereotyping consequently making the process of cultural translation riskier and influencing the way in which the Others – in this case the Saxons and the Romanians – are perceived. The author's resistance to the influences of other cultures, which derives from tight historical connections between Transylvania and Hungary, enables us to observe Kazinczy not merely as a traveller, but also as a civilizer: he examines the various identities while establishing the components of the Hungarian identity (culture, historical status) as authoritative in the region.

Key words: intercultural literature, travel writing, Hungarian Romanticism, Ferenc Kazinczy, Transylvania