

## Uvod

„Odnos s Drugim, licem uz lice s Drugim, susret s licem koji istodobno nudi i prikriva Drugoga, situacija je u kojoj se događaj zbiva subjektu koji si ne prisvaja to pravo, koji je posve nesposoban u tom pogledu, ali gdje je, unatoč tomu, u nekom smislu ispred subjekta. Pretpostavljeni drugi je Drugi. (...) Drugi kao Drugi nije samo alter ego: Drugi je ono što ja nisam”.

(E. Levinas, *Le Temps et l'Autre – Vrijeme i drugo*, 1948)

Knjiga pristupa tekstovima ruske i sovjetske kulture (književnim, filmskim i popularno-kulturnim) iz poredbene perspektive i metodoloških protokola povezanih s proučavanjima mita, klase i roda, podzastupljenih i u domaćoj humanistici i u suvremenim pristupima ruskoj i sovjetskoj kulturi od Lava Nikolajeviča Tolstoja do kraja 20. stoljeća (Ljudmila Ulickaja). Mit, klasa i rod promatraju se u specifičnostima svojih struktura, kroz vlastitu performativnost i simboličke jezike, ali i u međuovisnosti: gotovo sve analize u knjizi prikazuju da su klasne artikulacije značenja ovisne o rodnim, a neke i da mitsko (znanje, spoznaja, svijest) kapilarno premežuje klasno i rodno polje ruske i (post)sovjetske književnosti i kulture. Vjerujem da takva čitanja nude nov, svjež i aktualan pogled na noviju rusku i sovjetsku kulturu, obilježenu nizom dramatičnih i turbulentnih prijelaza. Knjiga nudi analize umjetničkih djela, književnih i filmskih, kontekstualno uokvirenih povijesnim zbivanjima koja se opiru jezičnoj simbolizaciji (Drugi svjetski rat, Gulag), osvjetljujući u njima lokalne (mitske, klasne i rodne) specifičnosti, ali i neke opće (globalne) tendencije.

Pitanje Drugoga i *drugosti*, kao što je poznato, u temeljima je zapadnoeuropske filozofije. Posebice intenzivno to se pitanje postavljalo u sklopu kritike „velikih povijesnih narativa” u postmodernoj kulturi. Od Aristotela, preko Hegela i njegove *Fenomenologije duha* (gdje se značenju Drugoga kao temelja samospoznaje po prvi puta daje značajnije mjesto), Schleiermacherove i Husserlove hermeneutike (gdje Drugo figurira kroz pitanja o njegovoj analogiji i apercepciji s Ja), Heideggerove, Sartreove i Ricœurove filozofije (gdje se Drugo vezuje uz intersubjektivnost, pa i samom subjektu prethodi), psiholoških i psihoanalitičkih istraživanja (Felman, Freud, Lacan, Mead, Merlau-Ponty i Nancy, gdje su Drugi i *drugost* integralni i istodobno zazorni dio Ja), Levinasovih etičkih propitivanja (gdje je Drugo ono što Ja nije, ali je za etičko biće konstitutivno), antropoloških (Levi-Strauss) i (post)kolonijalističkih (Bhabha i Said) istraživanja (gdje se Drugi i *drugost* promatra u kontekstu povijesti imperijalizma i kolonijalizma), do postmoderne misli Derride i Foucaulta – u cijeloj toj povijesti misli pitanje Drugoga i *drugosti* postavlja se kao jedno od onih koliko složenih toliko i proturječnih, višeznačnih pitanja koje se nalazi u samoj jezgri svakog pitanja o subjektu, identitetu, društvu, kulturi, znanju i spoznaji.<sup>1</sup> Svijest – i znanstvena i empirijska – o posebnoj prirodi pokretljivih, nestalnih, nestabilnih, „trenutačnih“, izglobljenih postmodernih identiteta,

1 Pojmove znanja i spoznaje (kao i znanosti) ovdje koristim u značenjima opisanim Lyotardom u *Postmodernom stanju*. Naime, „Znanje se općenito govoreći ne svodi na znanost, čak ni na spoznaju. Spoznaja bi bila cjelokupnost iskaza koji označuju ili opisuju predmete, isključujući sve ostale iskaze koji bi mogli biti istiniti ili lažni. Znanost bi bila podskup spoznaje. (...) No pod pojmom znanja ne podrazumijevamo samo cjelinu denotativnih iskaza, tu se miješaju i ideje o znati-kako, umijeća življenja, umijeća slušanja itd. Radi se o kompetenciji koja nadilazi određene i primjenu samo jednog kriterija istine, ona se proširuje na kriterije djelotvornosti (tehnička kvalifikacija), pravednosti i/ili sreće (etička mudrost), zvučne i kromatske ljepote (osjetljivost sluha i vida) itd. Ovako shvaćeno znanje omogućuje nekome da postane sposoban izgovarati ‘dobre’ denotativne iskaze, ali također i ‘dobre’ preskriptivne iskaze, ‘dobre’ vrijednosne iskaze... Ona se ne nalazi u kompetenciji koja se odnosi primjerice samo na kognitivne iskaze, isključujući ostale. Suprotno tome, ono subjektu omogućuje ‘dobru’ performativnost pri mnogim predmetima diskurza – pri upoznavanju, odlučivanju, vrednovanju, mijenjanju...” (Lyotard 2005: 27).

onih koji su u procesu kontinuiranog nestajanja i nastajanja kroz množtvne zamišljene Druge i koji su jedini mogući u „tekućoj modernosti“ (Zygmunt Bauman, 2009a, 2009b, 2011) – jer je i vrijeme oko čijih se orijentira osvojuju obilježeno napuštanjem velikih narativa na kojima je počivala kultura moderniteta (Jean-François Lyotard, 2005) – u znatnoj je mjeri oblikovala moja čitanja tekstova kulture nastalih prije „tekuće modernosti“<sup>2</sup>.

Za moja su shvaćanja Drugog i *drugosti* posebno konstitutivna bila razmatranja dijaloškog Drugog (kod Mihaila Bahtina i drugih) i *drugosti* kao čimbenika rodnog identiteta i razlike (kod feminističkih misliteljica poput Simone de Beauvoir i drugih).

Bahtinova su istraživanja zanimljiva zbog toga što podcrtavaju važnost dvije *prvotne* svijesti kako bi se „događaj postojanja“ (rus. *sobytje bytija*) zbilo, kao i zbog toga što naglašavaju da je strani, tuđi glas uvijek integralni, konstitutivni dio „domaćeg“, „svog“ glasa. Takav „vremeno-prostor sveopćeg dijaloga“, kako navodi Vladimir Biti u *Pojmovniku suvremene književne i kulturne teorije* (2000: 98), ustanovljuje da je komunikacijska situacija već uvijek unaprijed zadana te da, kao takva, igra presudnu ulogu u utvrđivanju značenja riječi, rečenice, umjetničkog djela, misli, znanja, spoznaje.

Knjiga Simone de Beauvoir nije važna samo zbog toga što se doista može promatrati kao jedna od prvih u zapadnoeuropskim kulturama utjecajnijih knjiga koje su Drugo i *drugost* promotrile iz rodne perspektive, nego i zbog toga što je, kako je primijetila i Gordana Bosanac u raspravi u zborniku *Kultura, drugi, žene* (2010: 73-104), rodnu/spolnu razliku promotrila i u odnosu prema mitu i mitskom načinu konstrukcije svijeta koji filozofskom, metafizičkom mišljenju *prethodi* i koji i danas, u obliku metamorfoza u religijske dogme, znanosti i kulturi, bitno oblikuje našu spoznaju.

Na jednostavan, ali dovoljno točan način gotovo sve spomenuto sumira Jelisaveta Blagojević, koja u studiji *Kulture koje dolaze – drugi i kultura*, polazeći i iz dinamične dijalektike Drugog i *drugosti* u kulturi i iz toga da postupcima stereotipizacije, stigmatizacije i diskriminacije (svega onoga što se na anglofonom jezičnom području obuhvaća pojmom *Othering*) kultura već unaprijed *podrazumijeva* tko jest, a tko nije Drugi, ističe da, u suštini, svatko može biti Drugi. Jer i središnji *prvi* naše kulturne tradicije („naš zamišljeni, snažni, zdravi, pravovjerni muškarac“) može postati Drugi: „Da li i njega normativnost, strogost i rigidnost jedne *čiste* kulture, koja počiva na kategorizacijama, zapravo ne čini *drugim*? A što kada je on slab, ranjiv, bolestan, tužan, uplašen, sumnjičav, nesiguran, pogrešan – kada se mijenja? Konačno, zbog čega prešućujemo sve te *drugosti* koje nastaju kao nemogućnost da se odgovori na pripisane i propisane kulturne, jezične, diskurzivne, normativne aspektne subjektivnosti?“ (Blagojević 2010: 29; kurziv u originalu). Ili, riječima Zygmunta Baumana, „Svatko od nas ‘konstruira’ njegov ili njezin vlastiti asortiman ‘drugih’ iz nataloženog, procesuiranog sjećanja prošlih susreta, komunikacija, razmjena, udruženih pothvata ili bitaka“ (Bauman 2009b: 182). Osim spomenutog, knjiga Drugo razmatra također i na način na koji ga prikazuje Zygmunt Bauman, a oslanjajući se na Lévinasa, filozofa zaslužnog za – po Baumanu – najdramatičniji obrat principa moderne etike (ibid.: 108). Naime, Drugo je

2 Nezanemariva je u tom smislu i Todorovljeva primjedba koja govori da je suvremeno doba obilježeno dijalogom „u kojem nitko nema posljednju riječ, gdje nijedan od glasova ne svodi drugi glas na status pukog predmeta te u kojemu se nalaze prednosti vlastite izvanjskosti prema drugome. (...) nova egzotopija (da se izrazimo kao Bahtin), afirmacija izvanjskosti drugoga, koja ide ukorak s činjenicom da se on prikazuje kao subjekt. Možda u tome nije samo nov način da se doživi drugi, nego i osobito obilježje našega vremena, kao što su individualizam ili autotelizam bili za doba kojemu mi počinjemo nazirati kraj“ (Todorov 2017: 223).

onaj „krucijalni lik u procesu u kojem *moralno sebstvo dolazi sebi*“ (ibid.: 107; istaknula D. L. V.). Ili, riječima Tzvetana Todorova, „Čovjek može otkriti druge u sebi, uvidjeti da mu sastav nije homogen i korjenito stran svemu što nije on sam: ja je drugi. No drugi su također neka ja: subjekti poput mene, što ih od mene uistinu odvađa i razlikuje

samo moje stajalište, za koje su svi *ondje* a ja jedini *ovdje*” (Todorov 2017: 13<sup>3</sup>). Otkrivanje i tumačenje tragova dijaloga i polemika (skrivenih ili otvorenih, implicitnih ili eksplicitnih) istosti i razlike, *drugosti* u ja i ja u *drugosti*, u ruskoj književnosti, filmu i popularnoj kulturi, središnji je zadatak ove knjige.

Radovi u knjizi podijeljeni su u nekoliko cjelina: 1. Potrošnja, klasa i rod; 2. Povijest, pamćenje i trauma; 3. Grad, otpor i komodifikacija; 4. Majke, majčinstvo i književnost.

U prvoj me cjelini zanima koje značenje reprezentacije potrošačkih praksi i materijalne kulture općenito unose u naše razumijevanje klasa i klasnih odnosa u kontekstu ruske i sovjetske kulture<sup>4</sup>. Analiza Tolstojeva romana *Anna Karenina* (1873-1878), koji prikazuje rusku aristokraciju u trenucima njezine duboke krize, pokazuje da pojedinac, artikulirajući se i pozicionirajući kroz forme i obrasce Drugoga i *drugosti* (koji su, kako roman pokazuje, određene perspektive, a ne stabilne danosti) ujedno proizvodi i vlastitu *drugost* – izloženost, kritiku i ranjivost. Nadalje, u poglavlju o filmu *Zavjera prokletih*, romanima Il'fa i Petrova (1928, 1931) i reklamnim plakatima zanimala me je uloga tradicionalnih rodnih uloga kao mehanizama regulacije potrošnje u (ranom) sovjetskom socijalizmu, razdobljem obilježenim i NEP-om (rus. НЭП, odnosno Novaja ekonomičeskaja politika – Nova ekonomska politika) i Stalinovim stvaranjem glamura i privilegirane klase u 1930-ima. Potrošnja u socijalizmu, unatoč tomu što nije bila nepoticana, bila je pažljivo kontrolirana i regulirana i to rodnom artikulacijom žene kroz dva predrevolucijska, tradicijski ukorijenjena lika – žene kao potrošačice i žene kao čuvarice granice.

Druga cjelina bavi se proučavanjima slojevitih i složenih veza između povijesti, pamćenja i traume, gdje je trauma istodobno i Drugo povijesti, ali i privilegirano mjesto onih dragocjenih sjećanja individuuma koje povijest često isključuje – a koja može baciti posve novo svjetlo na „povijesne istine”. U poredbenoj analizi Štajnerovih *7000 dana u Sibiru* (1971) i Kiševe *Grobnice za Borisa Davidoviča* (1976), a oslanjajući se na analize aporija traume, svjedoka, svjedočenja i povijesnoga znanja Giorgija Agambena i Shoshane Felman, nalazi se da naglašavanje pseudomemoarske prirode *Grobnice* i nepouzdanost njegova pripovjedača učvršćuju poziciju Štajnera kao vjerodostojnog, autentičnog, ne-razlomljenog (*integralnog*) svjedoka. Takvim istodobno i etičkim i poetičkim postupkom Kiš daje glas ne samo svom preminulom ocu (koji je, filozofski-povijesno gledano, jedini *integralni* svjedok) nego i svjedoči u ime samoga sebe kao djeteta, daje glas svojoj osobnoj traumi i svom osobnom (post)sjećanju očeve traume.

U poglavlju koje analizira sovjetske melodrame poraća (*Lete ždralovi* i *Balada o vojniku*) polazi se od teze o višem stupnju mimetičnosti filma kao umjetničke forme (u smislu u kojem realističnost filma razmatra i poima Jacques Rancière). Poglavlje pokazuje da se oba filma, zbog ukorijenjenosti u specifičnoj metafizici „izglobljenog” vremena, mogu promatrati kroz e(ste)-tiku dekonstrukcije optimističnog i u budućnost usmjerenog odjugaškog mita o socijalizmu s ljudskim licem.

3 Po Todorovu je uspostava nesvjesnog vrhunac otkrivanja Drugog u sebi (Todorov 2017: 222). Spomenimo i da se je Ju. M. Lotman bavio pitanjem Drugoga i *drugosti* upravo (i) u onom smislu koji me zanima u knjizi, gdje su, dakle, „Ja’ i ‘drugi’ (...) dvije strane jednog čina samoo-svješćivanja i ne mogu jedna bez druge“ (Lotman 1998: 42).

4 Moj je pristup kulturi, kao i književnosti i filmu, najsrodniji kulturalnostudijskim, koji umjetnička djela i popularnu kulturu promatra u dvostrukosti: kroz literarnost, estetsku vrijednost i autonomnost djela, no istodobno i kroz druge metodološke, epistemološke i kognitivne mogućnosti koje oni nude (Felski, cit. po Molvarec 2017: 28; usp. Pužar 2007: 13). Književnost nudi, kako navodi i L. Molvarec pozivajući se na R. Felski, „mikroskopsko paučinasto društveno znanje koje je nemoguće dobiti metodama drugih društvenih i humanističkih znanosti, a koje progovara o suptilnosti društvenih međuodnosa te na taj način ne samo da reprezentira nego i stvara nove, značajne oblike društvenog smisla” (ibid.: 31). Isto je primjenjivo i za film i popularnu kulturu (i to kulturu kao, eagletonovski rečeno, društveno nesvjesno) (Eagleton 2017). To nipošto ne sugerira da se društveno znanje u kulturu upisuje mehanizmom odraza: književnost (film i popularna kultura) oslobođeni su, kako navodi Molvarec, „nužnosti epistemološke pouzdanosti, točnosti, dokumentarističke istinitosti i sl., no nudi tip znanja koje, iako nije provjerljivo, daje detaljniji i suptilniji uvid u međusubjektivnost nego što bi to mogao drugi tip znanja” (ibid.).

Istodobno se filmovi promatraju i kroz njihove rodne „slijepo pjege”: zbog percepcije rata kao isključivo „muške zone”, film *Lete ždralovi* nije mogao imati takvu bezrezervnu podršku javnosti i političke elite kao film *Balada o vojniku*. Kao i u Kiševoj *Grobnici*, i u filmovima *Krila* (1966) Larise Šepit’ko i *Lopov* (1997) Pavla Čuhraja figura odsutnog muškarca/oca figurira kao mjesto istodobnog upisa i mitskog i traumatičnog. Kroz teorijsku optiku pamćenja i postpamćenja (Marianne Hirsch), mita i traume te, na koncu, zazornog u ambivalentnom značenju u kojem se ono može promatrati kao jezgra traumatičnog, a kroz vizuru fiksacije subjekta zahvaćenog traumom na izgubljeni objekt, poglavlje, dakle, analizira složene odnose između povijesti, pamćenja i traume, gdje se okrutnost rata pretvara u okrutnost laži.

Treća cjelina promatra načine na koje grad u književnosti i popularnoj kulturi proizvodi Druge i *drugost*, što katkad omogućuje i niz uvida relevantnih ne samo za lokalni (ruski/sovjetski) kontekst, nego i u globalnim okvirima. Poredbena analiza Aksenovljeve pripovijesti i Slamnigove novele, obje iz 1959., polazi iz konteksta pretpostavljenog kulturnog ugovora između rodnog i urbanog te me zanima proteže li se ta intervencija u smjeru progresivnog, liberalnog i dislociranog i na rodni aspekt ili su rodni identiteti, unatoč urban(iziran)om svlaku proze, usidreni u tradicionalnijim rodnim i društvenim poetikama/politikama. U poglavlju o grafitima u Moskvi i Sankt-Peterburgu zanimalo me je što nam suvremeni grafiti u dvama ruskim gradovima mogu (u okvirima dvostruke prirode otpora i komodifikacije grafiterske prakse) reći o zidu, kao objektu vlasti *par excellence* u kontekstu urbane političke ekonomije.

Ishodeći iz poimanja žene kao „ahistorijske rađalice” (Blaženka Despot) koja biološki, simbolički i kulturno reproducira naciju (Nira Yuval-Davis), u posljednjoj se cjelini bavim formama reprezentacije majčinstva kroz suprotstavljane mitološko-društvenog utemeljenja žene u ulozi majke, s jedne, i književno-umjetničke artikulacije majčinstva, s druge strane. Primjeri iz časopisa *Rabotnica* i književnih djela Irine Grekove (1963), Natal’je Baranske (1969) i Ljudmile Petruševske (1992) pokazuje da je sjecište tih silnica prostor niza napetosti i sukoba. Roman *Medeja i njezina djeca* (1996) Ljudmile Ulicke, kojim se bavim u posljednjem poglavlju knjige i u kojemu je na spolnoj i rodnoj razlici izgrađen svijet prožimanja i dodira, a ne srazova i poništavanja, pokazuje da se rodni konflikt ne mora rješavati antagonistički: štoviše, Ulickina Medeja nadaje se kao alternativa ili, preciznije, kompromisni subjekt – ona je „drugo” Prvo i *prvost*, ili, još točnije rečeno, ona je „nadspolna”.

Analize mitskog, klasnog i rodnog u ovoj knjizi pokazuju da je Tynjanovljeva logika (književne) evolucije u formi „konjićeva skoka” svakako primjenjiva na rusku i sovjetsku kulturu od Lava Nikolajeviča Tolstoja do danas. Veliki ruski i svjetski pisac, koji je, prema Borisu Ejhenbaumu, „gornja” kronološka granica ruske aristokratske kulture (čija „donja” granica pripada Aleksandru Sergejeviču Puškinu), pa stoga njime započinje novi ciklus ru-

5 Podsjetila bih, pritom, na sljedeću vrijednu opasku T. Eagletona (u nadi da su moja čitanja i analize Eagletonom spomenutu zamku manje ili više uspješno izbjegle): „Postmodernistički zagovornici pluralnosti moraju iskazati malo više pluralizma u vezi s tim pojmom. Trebali bi odustat i od formalističke dogme o tome da je treba slaviti uvijek i svugdje, bez obzira na stvarno sadržaj. U tom slučaju možda bi u pragmatičnijem duhu spoznali da su razlike i raznolikosti ponekad korisni, a ponekad nisu. (...) Veća raznolikost u vezi s raznolikošću, kao i priznavanje činjenice da se razlika može razlikovati od slučaja do slučaja, bila bi znak istinski velikog koraka naprijed kod takvih mislioca. Oni bi ujedno mogli pokušati biti i manje apsolutistički nastrojani u vezi s pojmom ‘drugosti’, koji većina njih potvrđuje bez imalo rezerve. Neke oblike drugosti treba cijeniti, dok druge (na primjer, nezaustavljivu bandu preprodavača droge koja zauzima vašu stambenu zgradu u općinskom vlasništvu) ne treba nimalo cijeniti” (Eagleton 2017: 37-38).

ske književne i kulturne povijesti, odubran je (i) zbog toga što se u njegovom stvaralaštvu, kako kani pokazati moja analiza, doista mogu nazrijeti neke osobine koje vezujemo uz suvremene pisce postmoderne, kulture koja je pitanja koja me zanimaju – o tvorbi identiteta, istosti i različitosti, pluralnosti i mnoštvenosti,<sup>5</sup> otporu i komodifikaciji, međusubjektivnosti, paradigrama znanja i oblicima njihove esetetizacije, ideologizacije i mitologizacije – stavila u središte zanimanja.

Moja nakana nije bila prikazati najvažnije, pa čak ni središnje tendencije u ruskoj i sovjetskoj književnosti, filmu i popularnoj kulturi (premda ni taj kriterij nije bio irelevantan), nego upravo one njihove kritične momente u kojima su pukotine, prijelomi, liminalnost (prijelaznost) i „slučajnosti” – iz analitičke optike Drugoga i *drugosti* u njegovom/njezinom/njihovom križanju i isprepletanju s mitskim, rodnim i klasnim – najvidljiviji. Uostalom, i povijest književnosti i povijest kulture su, kao i bilo koje druge povijesti, selektivne prirode. Iz njih su zbog toga često izuzeti oni čija bi djela i prakse možda, u nekim drugim okolnostima, zauzimale središnje mjesto: za neku drugu priliku morala sam sačuvati svoja čitanja esejistike Predraga Matvejevića i Iosifa Brodskog, proze Andreja Bitova, Evgenije Ginzburg, Vasilija Grossmana, Sergeja Dovlatova, Vladimira Nabokova, Borisa Pasternaka, Varlama Šalamova i Jurija Trifonova; Aleksandra Bloka i Andreja Belog, Vladimira Majakovskog i Velimira Hlebnikova, dokumentarističke proze Svetlane Aleksievič, Ol’ge Berggolc, Lidije Čukovske i Nadežde Mandelštam, poezije Zinaide Gippius, Marine Cvetaeve i Anne Ahmatove i niza drugih ženskih spisateljica (da spomenem samo neke od mojih „nastol’nyh” autora), filmova Kire Muratove... Primjedbe o isprepletanjima u vremenski udaljenim umjetničkim djelima ili (popularno)kulturnim praksama označavala sam u bilješkama.

Naslov je knjige, dakako, intertekstualne naravi i odnosi se na kanonski putopis Miroslava Krleže. Sljedeći citat iz Krležina Pogovora *Izletu u Rusiju* dobro ilustrira (i) moja čitanja ruske i sovjetske književnosti, filma i popularne kulture: „Više od statistike pisca su na ovom putu interesirali ljudi, ljudski odnosi, gibanja, politički pokreti masa, rasvjeta, široki ruski razmjeri ovog slavenskog kontinenta. Pisac je promatrao ruske crkve i bezbožnike lirskim okom, prisluškujući pjesmi ruskog vjetra i razmišljajući o prošlosti i o kulturnoj problematici više nego o statistikama” (Krleža 1973: 299). Te su želje – za osluškivanjem ljudi i ljudskih odnosa u širokim razmjerima slavenskog kontinenta i širokom polju umjetnosti i popularne kulture – dale konačni oblik mojoj analitičkoj optici te su motivirale izlet mene, *drugotne*, strane i tuđe, u Rusiju kao Drugo, ali i u *drugost* Rusije – u njezine mitove, rodne i klasne odnose i napetosti, u mjesta njihovih križanja, miješanja i zaobilaženja.

Moja putovanja u Rusiju kao Drugo i *drugost* Rusije ohrabrivali su kolege s Odsjeka za istočnoslavenske jezike i književnosti. Posebno zahvaljujem kolegici i prijateljici Jasmini Vojvodić. Neka poglavlja u ovoj knjizi izravno proizlaze iz rada na projektu Neomitologizam u ruskoj kulturi 20. i 21. stoljeća (2014-2018) HRZZ-a, čija je ona voditeljica. Posebno zahvaljujem kolegici i prijateljici Maši Kolanović, čija nesebičnost, toplina i otvorenost ohrabruju. Neka poglavlja u ovoj knjizi izravno proizlaze iz rada na projektu Ekonomski temelji hrvatske književnosti (2017-2020) HRZZ-a, čija je ona voditeljica. Veliki su poticaj mojim istraživanjima bila i privatna druženja i profesionalna suradnja (osim već spomenute Maše Kolanović i Jasmine Vojvodić) s Milkom Car, Marijanom Hameršak, Anom Hofman, Dijanom Jelaćom, Tatjanom Jukić, Borisom Koromanom, Andreom Matoševićem, Brigitte Obermayr, Tanjom Petrović, Jelenom Spreicer, Marinom Protrkom Štimec, Zoranom Tihomirovićem, Adrijanom Vidić... i brojnim drugima s kojima sam organizirala susrete, koji su me pozivali na svoje konferencije i radionice, koji su pratili moja istraživanja i slušali moja izlaganja te svojim komentarima prema vrijednim smjerovima okretali moje analitičko oko. Svoju zahvalnost dugujem i studentima 3. i 4. godine studija Ruskoga jezika i književnosti: potrebe nastave na kolegijima o Lavu Tolstoju, poetici pamćenja, sovjetskome kasnom socijalizmu, ruskoj ženskoj prozi te književnim i kulturnim idejama 20. i 21. stoljeća tijekom akademskih godina 2014/2015., 2015/2016., 2016/2017. i 2017/2018. uvelike su utjecale na odabir analitički najzahvalnije građe koja oprimjeruje moje teze. Njihovu zainteresiranost (ali i kritičnost) shvatila sam kao poticaj da pojednostavim misli i izoštrim teze. Zahvaljujem, konačno, lektorici i pomnoj čitateljici Jadranki Brnčići te

dvjema recenzenticama, akademkinji Dubravki Oraić Tolić (HAZU) i Nataliji Zlydnevoj s Instituta za slavistiku Ruske akademije znanosti.

Naravno da moja putovanja u Rusiju – i fizička i mentalna – ne bi bila moguća bez potpore najuže obitelji: Zorana, koji je strpljivo podnosio moja udublivanja u vlastite misli pa i tijekom vikenda, blagdana, praznika i godišnjih odmora, i Eme i Neve, naše dvije najveće životne avanture. One me, mudrošću i prostodušnošću djeteta, a ne učenim znanjem iz knjiga, doktorskih disertacija, znanstvenih radova ili konferencijskih referata, ne prestaju senzibilizirati za neke teme i učiti onom (ipak) najdragocjenijem: da neograničena i bezuvjetna ljubav prema Drugom i *drugosti*, uz povremene „krive spojeve” i „labave prošivne bodove” (ili upravo radi njih?), nije samo mogućnost nego i nužnost – učenju, znanju, tumačenju, razumijevanju i empatiji. Konačno, „Sposobnost da se živi s različitostima, a kamoli da se u takvom životu uživa i od njega ima koristi, ne nastaje tek tako, a svakako ne sama po sebi. Ta sposobnost je umijeće, koje, poput svih umijeća, iziskuje vježbanje i učenje (Bauman 2011: 106).

Mojim dvjema snagama, najsavršenije napisanim knjigama te koliko inspirativnim toliko i kompetentnim učiteljicama posvećujem ovu knjigu.

U Zagrebu, rujan 2018.