

PRIKAZI

PUTANJE PUTENOSTI

Michel Foucault, *Povijest seksualnosti 4, Priznanja puti*, Zagreb: Domino, 2021, 434 str.

Četvrti tom slavnoga naslova dio je opusa Michela Foucaulta za koji se mislilo da će ostati nepovratno nedostupan ili barem nedostupan široj, odnosno ne isključivo akademskoj publici, s obzirom na to da je sam autor godinu i pol prije smrti zabranio da se išta što je napisao posthumno objavljuje. To, dakako, budi žudnju za površnim etičkim pikanterijama, začinjenu sumnjom u kakvu posmrtnu osvetu nasljednika filozofovih autorskih prava, no razlozi za odluku da se ta zabrana prekrši puno su prozaičnije naravi: umjesto da naime spoznaje o toj fazi Foucaultova rada publika derivira isključivo iz ionako već dostupnih teza razasutih po njegovim ostalim objavljenim djelima, intervjuima i predavanjima, nasljednici su se logično odlučili da ipak obznane ono što je i sam autor do smrti uporno redigirao i očito nastojao pripremiti za tisak. Činjenica da prijevod na hrvatski iz pera kolege Zlatka Würzberga – kojemu uistinu treba odati posebno priznanje, jer knjiga iziskuje i stanovit istraživački rad samog prevoditelja – pristizhe tako brzo nakon što je redigirani rukopis objavljen u Francuskoj (2018) svakako je velik izdavački uspjeh i značajan dobitak za hrvatsku publiku, u kojoj ne manjka onih koji će se s velikim interesom pitati o tome što taj četvrti dio Foucaultova zamišljenog i, reklo bi se, napola provedenog projekta donosi u odnosu na prethodne knjige, kao i kakve će reperkusije ova knjiga eventualno imati na sve one teorijske pristupe i analize

koji su danas nezamislivi neovisno o referencama na filozofovo djelo.

U slučaju moje malenkosti, upoznavanje s Foucaultovim teorijama o društvu, moći, znanju, politici i seksualnosti odvijalo se upravo potaknuto utjecajem koje su te teorije imale na dva moja primarna područja interesa – na teatrologiju, osobito na povijest glume, koja je jednako koliko i povijest seksualnosti nepojmljiva bez uvida u povijesna križišta diskurza koji se tiču discipline tijela, a onda i na šekspirološki novohistoristički odvojak teatroloških tumačenja, te, s druge strane, na feminističku kritiku, u svim njezinim zamršenim unutrašnjim kontradikcijama i dilemama oko roda, spola, iskustva i diskurzivne konstrukcije ženskosti, oko subjekta, kritike kulture i emancipacijskoga djelovanja. I premda su oba ta područja pretežito usvajala neka načelna pitanja i metodološke sugestije Foucaultova opusa, nema spora da je upravo prvi tom *Povijesti seksualnosti – Volja za znanjem* – ostavio na njih najznačajniji izravni trag, pogotovo imamo li na umu, kad su feministička i *queer* kritika u pitanju, danas već kanonske *Nevolje s rodom* Judith Butler.

No, kao što je možda dobrom dijelu javnosti i poznato, nastavci te prve knjige donijeli su i neka razočaranja pobornicima Foucaultove genealogije moderne seksualnosti, osobito onima koji su očekivali razrade najavljenih specifikacija, prvenstveno procesa histerizacije žena, konstrukcije seksualnoga djeteta, perverznoća muškarca te samog uzornog, heteroseksualnog para i njegove obitelji kao okrilja u kojemu je moć mogla najučinkovitije pružiti svoje pipce. Umjesto međutim da ostane i u periodizacijskom smislu u razdoblju osamnaestog, devetnaestog i dvadesetog stoljeća, Foucault je taj projekt napustio, zasićen, kako je otvoreno izjavio, repetitivnošću materijala

na koji je naišao i uzastopnom potvrdom svojih generalnih teza. I tako je počela njegova treća faza, neki je zovu etičkom, u kojoj se interes pomakao puno dublje u prošlost, među antičke i kasnoantičke, odnosno ranokršćanske "tehnologije sebstva", a da se, naravno, nastavilo promišljati hijerarhijsko mjesto koje u tim tehnologijama zauzima spolnost. Naime nema sumnje da je kršćanstvo od početka bilo implicirano u projektu koji je istraživao začetak moderne opsjednutosti seksualnim znanjem, ali pokazalo se da začeci normativnih ideja za koje se očekivalo da će se profilirati prvenstveno u korpusu kršćanskoga nauka – o heteroseksualnom paru, isključivoj monogamiji, prvenstvu reproduktivne seksualnosti, zabrani ne samo predbračnih nego i postbračnih, nekmoli preljubničkih odnosa, kao i generalno poimanje seksualnosti kao nečega nečistog – datiraju puno ranije. Tako ni famozna animalistička vinjeta o slonu kao uzornoj životinji nije tvorevina Franje Saleškog, kršćanskog autora s početka XVII. stoljeća, kojega Foucault navodi već na početku svojih predavanja na Collège de France u doba kada je koncipirao nove nastavke *Povijesti seksualnosti*, nego se ispostavlja da joj je tragove moguće pronaći još u antici, u Plinija Starijeg, premda, dakako, u kontekstu drukčijeg "seksualnog režima", koji je tek valjalo detaljnije ispitati. Stoga se filozof okreće sve više toj nekoj prethodnoj točki zaokreta, povijesnom zglobu koji će u IV. tomu voditi prema preformulaciji antičke "uporabe užitka" i kasnoantičke, odnosno helenističke i rimske "brige o sebi" u kršćanska "priznanja puta". Projekt dakle ostaje u osnovi na istoj pretpostavci, ali se ključni semantički pomaci u promociji seksualnosti u istinu subjekta počinju razaznavati puno prije, zajedno sa svime na čemu ti pomaci počivaju, kao što je jednako revna potražnja moralnih pouka u prirodoslovlju životinja – tako Klement

Aleksandrijski izdvaja hijenu i zeca kao zazorne primjere hermafroditizma i analnog seksa – ali prije svega zajedno s praksama i institucijama koje će ostvarivati novi režim priznavanja istine i proizvesti novi odnos subjekta prema samome sebi.

Ono što će tu biti zanimljivo uočiti kada su u pitanju različiti nepovoljni odjeci Foucaultovih ideja u feminističkoj kritici jest da su se oni odnosili prvenstveno na njegov opus do uključivo *Volje za znanjem*, dakle bez ovih dvaju, odnosno sad triju nastavaka. Među prigovorima se najčešće isticao ne samo već spomenuti propust da se posveti, kako je najavio, ženi, majci i histeričnoj ženi nego i autorov generalni nehaj prema pitanjima spolne razlike, dakle njegova prešutna androcentrična perspektiva, sklonost naime da iščitava uglavnom muške autore te da moć previše općenito sagledava ne vodeći računa o muško-ženskoj asimetriji itd. Kada su u pitanju međutim rijetki feministički osvrti na netom spomenuti odlazak u nešto dalju prošlost, kritike su ipak bile umjerenije: istina, *Uporaba užitaka* dotakla je muško-mušku seksualnost, no baš ne i žensko-žensku, jer se, primjerice, nigdje ne spominje, kako se prigovaralo, Sapfo, ali feminističke kritičarke poput Rosi Braidotti odavale su priznanje Foucaultovoj izričito iskazanoj svijesti o tome kako je stoička literatura, na kojoj je pretežito temeljio *Brigu o sebi*, ipak isključivo literatura muške elite i usmjerena na ovladavanje sobom koje bi se ticalo prvenstveno muškog jastva. Tu međutim valja istaknuti još nešto neobično, što i četvrti svezak, čini mi se, može postaviti u neku ironijsku recepcijsku perspektivu: naime u svesrdnoj potražnji za nekim emancipacijskim naglascima u Foucaultovu opusu, koji su po mišljenju mnogih uvelike bili potopljani pod "mikrofizikom" moći, ne ostavljajući baš puno prostora za pobunu i otpor, bilo je ipak i

pobornica teze kako je upravo *Briga o sebi* produktivno ishodište biopoetičke samostilizacije subjekta koji bi i feminizmu, ili barem njegovu kulturnom odvjetku, mogao biti inspirativniji od bilo kakve identitetski orijentirane programatike, tako primjerice Karen Wintges i Margaret A. McLaren, koja čak u tome modelu transformacije sebstva vidi zalag transformacije društva, odnosno ponude neke feminističke etičko-estetičke alternative.

To je prilično intrigantno znamo li da knjigom *Briga o sebi* dominiraju odlomci koji pozivaju na seksualnu strogost, kao i da tu Foucault odlazi u ekstenzivne digresije koje zahvaćaju druge stoičke moduse ovladavanja vlastitim jastvom, kao što su dijeta, vježba ili autobiografsko svodenje moralističkih računa sa sobom, upravo težeći pokazati kako seksualnost nije dominantan fokus stoičke etike te koliko su *aphrodisia* prvenstveno tjelesni činovi kojima se, prema stoicima, ne treba neumjereno odavati, a ne, kao što će doskora postati, putenost, nešto što preplavljuje, odnosno, prema Foucaultu, konstituira i druge, ne nužno tjelesne dimenzije – pobude, misli, osjećaje, želje, sjećanja, snove i odluke volje, i što upućuje na neku skrivenu i zazornu *istinu* jastva. Za tako nešto će, nagovješćuje autor već i u tom pretposljednem tomu, trebati dakle diskurzivni napori i poduhvati ranoga kršćanstva, traktati i homiletski spisi crkvenih otaca, koji međutim od II. do V. stoljeća prolaze stanovite faze i granaju se u raznolike smjerove, znatno se oslanjajući na "poganske" reference, baš kao i preuzimajući – naravno, uza znatne preinake – praksu ispovijedanja i priznavanja koju su već implicirale autobiografija i korespondencija s prijateljima kao privilegirani žanrovi stoičke tehnologije jastva.

Četvrti će tom stoga neprekidno navraćati na ključne vrijednosne, funkcionalne i

kontekstualne distinkcije u naizglednim podudarnostima u seksualnoj etici pogana i ranih kršćana, a pritom će ujedno nastaviti s generalnom temom subjektivnosti, etičkog odnosa subjekta sa samim sobom te odnosa prema drugima i prema danom režimu istine. (U tome je smislu i ovaj četvrti tom povezan s drugim Foucaultovim studijama i objavljenim predavanjima kao što su *Hermeneutika sebstva*, *Subjektivnost i istina*, a onda i sa studijama *Politika istine*, *Vladanje sobom i drugima* i *Hrabrost istine*, koliko god tu više promišljao praksu parezije, politički odgovornog kazivanja istine.) Naime ranokršćanski će spisi stoičke napatke o seksualnom suzdržavanju, koji su prije svega morali voditi mudrosti i zdravlju, sada povezivati s navodima iz Svetoga pisma i uopće s kršćanskom naukom o padu, otkupljenju i spasu uvelike i zbog toga što će se nastojati obraniti od napada zbog navodne seksualne raspuštenosti. Stoga će i preinake u nazorima i propisima koje će, paradoksalno, voditi do gotovo potpune obuzetosti subjekta požudom Foucault nastojati sagledati ne kao rezultat veće kršćanske strogosti u zabranama, nego upravo u kontekstu nastanka novih, kako kaže, modusa iskustva, novih tehnika jastva i novih režima istine – pokore, krštenja, druge pokore, zaređivanja i djevičanstva, askeze izvan, jednako kao i ekonomije spolnosti unutar braka. No ponajprije bih ovdje izdvojila u čemu će upravo ovaj, četvrti dio *Povijesti seksualnosti* znatno ipak izmijeniti i rodne konstelacije dotadašnjih Foucaultovih diskusija.

Za razliku naime od stoičkih napatka, ranokršćanska literatura tehnikama jastva načelno podučava i muškarce i žene, pa na vrh svoje hijerarhije postavlja upravo čednu ženu: još se u *Odgovitelju* ovdje već spomenutog Klementa Aleksandrijskog ustanovljuju isti propisi za oba spola, kao i isti oblik života, jedino cilj nije više puka

umjerenost, nepomućenost, ravnoteža i autonomija jastva u odnosu na oluje i nevolje izvanjskoga svijeta, nego sve profiliranija regulacija mnogobrojnih zamki puti. Niz rituala i procedura uz pomoć kojih se tim zamkama doskače i kvalificira za stjecanje Božje milosti, izjednačenje s anđelima i spas ljudskog roda obećavat će oboma da će u vječnosti ponovno steći svoju ishodišnu jedinstvo i time se osloboditi dvojnosti i spolne razlike i žudnje. Pored pokorničke discipline za preobražaj krštenja, odnosno za put duše prema istini, koje Foucault tumači preko Tertulijanova traktata *De paenitentia*, ističući međutim da na tome putu duša mora platiti očitovanjem vlastite istine, dakle javnim iskazivanjem svojih odlika i svoje volje kako bi se pristupilo prosvjetljenju – što je predmnijevalo podvrgnuti se punopravnoj istrazi razloga za krštenje, egzorcističkim kušnjama i napsljetku ispovijedanju grijeha, odnosno gušenju, usmrćivanju svega u sebi što s grijehom ima veze – posebni se dio prvoga dijela knjige posvećuje i tzv. "drugoj pokori" i, još opsežniji, "vještini nad vještinama", redovničkoj askezi. Posebno bih se međutim ovdje posvetila paradoksu seksualizacije djevičanstva, kao i spomenutoj raspravi o imperativima bračnog života, jer će se u tim poglavljima ipak nešto izričitije čuti kako u odnos sa sobom stupaju i ženska duša i žensko sebstvo, što će, doduše, automatski značiti i da će se scenariji uzdignuća prema Božjem licu u koje će se djevice uplesti nužno pretvoriti u punopravne erotske zaplete.

Poglavlje "Biti djevica", koje je naslovljeno po analogiji s trećim naslovom, "Biti oženjen", koji je jedini autoriziran, donosi dakle diskusiju dvaju tekstova kršćanske mistike djevičanstva iz trećeg stoljeća naše ere, prvoga na latinskom, *De habitu virginum* sv. Ciprijana, koji govori o životu djevice u njezinoj obitelji, te drugoga na

grčkom, *Gozba* Metodija Olimpijskog, u kojem same djevice pjevaju hvalospjeve svojem djevičanstvu. I prije tih tekstova, napominje Foucault, Tertulijan će govoriti o odlikama i stupnjevima, kao i različitim ponašanjima i položajima djevičanstva po krštenju, prije braka, u braku i nakon njega, no djevičanstvo za njega još nije zasebna praksa i način života, a pogotovo ne praksa koja bi vrednovala žene, prema kojima je, zna se, Tertulijan bio izrazito strog, tvrdeći da je žena i kao djevica već žena, dakle neiskorjenjivo okaljana. Djevičanstvo je nasuprot tome, kako naučava sv. Ciprijan, stanje same izvornosti, netaknutosti, održanja čistoće krštenja, neporočnosti, uspona prema vječnoj neraspadljivosti, a time i prema bespolnosti, koje se međutim mora ustrajno održavati odricanjem od bogatstva, ukrasa i njegovanja pa zauzvrat jamči povlašten odnos s Bogom. Da je pak takva kolektivna praksa postojala, potvrđuje dijalog *Gozba* Metodija Olimpijskog, prepun platonističkih reminiscencija, zanimljiv zbog raznolikosti točki gledišta i bogata slikovlja, ali i zbog prijenosa leksika braka, inseminacije, oplodivanja, začinjanja i rađanja kojim će vrle djevice i sam Metodije Olimpijski dočarati svoje tumačenje Knjige Postanka.

U tome će tumačenju, a prema nauku izmišljenih govornica Teofile i Taleje, Krist zauzeti Adamovo mjesto, dok će Crkva biti izgrađena od njegovih tijela i kostiju te kao supružnica u svoju utrobu opetovano primati blagoslovljeno i duhovno sjeme kako bi se mogli roditi svi koji pristupaju krštenju, napose djevice kao najsavršenija duša koju je Krist oplodio kao svoju djevičansku suprugu. Tako se, veli Foucault, utemeljuje i vrijeme djevičanstva, pa govori ostalih djevice slave to novo doba, redom se obraćajući različitim etapama uspona duše, jer je to novo doba još početka navijestila Marcela. Teopatra razmatra čistoću

naspram djevičanstva, puko dobrovoljno uzdržavanje, za razliku od čistoće kao dara od Boga, Procila komentira *Pjesmu nad pjesmama*, trenutak kad Krist na nebu prima svoje zaručnice, Tekla uvodi pojam "drame istine" koja vodi usponom do neraspadljive stvarnosti i onostranih dobara, Pravde, Ljubavi, Istine i Mudrosti, riznice u kojoj se istina zapravo odnosi na samo djevičanstvo, dok deveta i deseta govornica naposljetku upozoravaju kako je djevičanstvo jedina praksa koja se ne može oponašati, te stoga izmiče Sotoni: djevičanstvo nije zakon, nego novi odnos između Boga i čovjeka, ne puko pokoravanje naredenom, nego upravo ono što Foucault neprekidno ističe kao povijesni *novum* sad priskrbljen i ženama: rad duše na samoj sebi.

Za kršćanski je nauk djevičanstvo bilo dakle svojevrsna vještina dosezanja do života bez tjelesne konačnosti, koja će se nastaviti razvijati i u IV. stoljeću, u autora kao što su Grgur Nisenski, sv. Ivan Hrisostom, sv. Jeronim, sv. Ambrozije i sv. Augustin, samo sada u oštrijem opoziciji spram uglavnom nepovoljno komentiranog života u braku i uz veći oslonac na rimske filozofe, što znači da se izričitije počinje obraćati i muškarcima, i to kao forma, tehnika, promišljeno i primijenjeno ostvarenje odnosa prema sebi – kao napor, trud, koji poput redovničke askeze iziskuje vodstvo drugog, vježbu i borbu. Treći će se odlomak drugoga poglavlja Foucaultove studije naposljetku temeljitije osvrnuti na djevičanstvo kao put samospoznaje, dakle ne samo kao na praksu upravljanja sobom poniznim sljedbeništvom pravila i savjeta drugih nego kao na usmjerenost prema istini: ovaj će put adresati odabranih tekstova Bazilija Ankirskog i Ivana Kasijana biti za prvog autora žene, a za drugog svi samostanski redovi. I u Bazilija Ankirskog ponovno se javljaju motivi zaručništva, ljepote, vjerno-

sti i žudnje, štoviše, osjećaji, slike, sjećanja, dakle stanovito proširenje dimenzija jastva koje je pogođeno raskidom s prirodnim žudnjama za volju žudnje za Bogom.

No ono što se nameće kao dojam prije svega su brižljivi opisi tih prirodnih žudnji, kao i neprekidne kontradikcije u koje se upada u nastojanju da se pomire s jedne strane zadanost ljudske prirode Božjom voljom, a s druge prisila da se upravo te zadanosti čovjek odrekne za volju iste te volje, stalnom budnošću, revnim pokušajima da se dopre do istine vlastite duše, da se ona vidi onako kako je vidi ne samo Bog nego vojske anđela i duhovi svih očeva. Argumenti pak Ivana Kasijana također vode sve proširenijim dimenzijama konstrukcije duševnih prostora i njihova mogućeg zaposjedanja prljavštinom, bludom i porocima, pa onda i sve urgentnijim poticanjima da ih se redovnik riješi, tehnikama koje u šest etapa vode do najtajnijih zakutaka i gotovo nemogućih postignuća, kad redovnik uspije da čak i ništa bludno ne sanja, čime se, prema Foucaultovoj prekrasnoj formulaciji, "oslobađa cijela dubina jedne unutarnje scene", kao da je uistinu riječ o nagovještaju, kako bi Lacoue-Labarthe rekao, "psihooanalitičke scenomorfije".

Treći dio knjige posvećen je, kako rekospo, spolnosti u braku, odnosno ključnoj etapi kraja IV. i početka V. stoljeća kada se kršćanstvo iz početnoga otpora i raskida sa svijetom počinje prometati u učinkovito sredstvo carske državne kontrole, što su političke okolnosti unutar kojih će Foucault tumačiti sklonost homiletskih spisa, primjerice Ivana Hrisostoma, da i brak uvrste među prakse ravnopravne redovničkoj askezi. Štoviše, premda se i u njegovim trima homilijama o braku mogu pronaći identični topoi kakvi se već susreću u antičkih autora, duhovna preobrazba važnosti braka u okvirima teologije pada

i spasa neće više toliko isticati prokreaciju kao primarnu svrhu braka koliko upravo obuzdavanje pohote. Ne moram vjerojatno ovdje posebno napominjati do koje je mjere i ta ranokršćanska vizija braka ženu tretirala kao podređenu, kao predmet preodgoja i punopravni materijalni posjed muškarca, ali Foucault napominje kako je upravo Hrisostom bračni odnos nastojao postaviti i kao odnos duše s dušom, pače kao odnos naklonosti koja je apsolutnim preduvjetom, primjerice, stvaranja potomstva. Dakako, taj je odnos duša implicirao zajedničku težnju zagrobnom sjedinjenju i poništenju ukletosti pohotom i spolnom razlikom. Brak kao zajednica utemeljena Stvaranjem i Otkupljenjem, dakle kao punopravni kršćanski poziv, jednako je iziskivao tehnike brige, budnosti i vježbanja, pa je to brak učinilo gotovo ravnopravnim netom dočaranim usponima i ekstazama djevičanstva i redovničkog života. Ipak, diskursom o braku neće dominirati pitanja istine, nego pitanja duga i obveze te prava na posjed tijela drugog, dakle prije jurisdikcija nego veridikcija, što, dakako, ne znači da se time gubi dimenzija odnosa prema sebi, koji se sad prvenstveno ostvaruje kroz odnos prema drugom.

Knjiga se okončava Augustinovim doprinosom živoj diskusiji o spolnosti u zemaljskom raju i njegovim tumačenjem Knjige Postanka, odnosno ljudskoga pada i izgona iz raja, te reperkusijama toga tumačenja na Augustinovo poimanje institucije braka, jer i on će bračnu spolnost promovirati u autonomnu duhovnu praksu, stapajući naposljetku subjekt žudnje sa subjektom zakona, odnosno subjektom prava i kaznene odgovornosti. Pogledajmo još nakratko kako, jer riječ je o ključnom završnom momentu Foucaultove knjige. Postojanje rajskih spolnih odnosa nije nezamislivo, tvrdi Augustin, vodimo li se načelom božanske odluke da ljudskom pri-

rodom ravnaju naredbe volje, no ono što će prvi par nagnati na posramljen pogled uperen u vlastite genitalije jest upravo pobuna volje protiv same sebe, zazoran prizor nehотиčne pohote, ne dakle pogled na puku golotinju, nego na ud nehottično uzdignut u stanju erekcije. Tu nehottičnost koja dakle ne pristiže izvana – pobudama koje u subjektu izaziva neki izvanjski predmet žudnje – nego je usađena u samu ljudsku volju – u samu, ističe Foucault, strukturu subjekta – sveti će Augustin prozvati libidom, kaznom Božjom za ljudski prekršaj zabrane da se ubere plod s drveta spoznaje. Njome se čovjek osuđuje na podložnost pohoti kao na neiskorjenjiv podsjetnik da se jednom pobunio protiv Boga, a onda i na trajan raskol jastva, svađu jastva sa samim sobom, koji zaliječiti mogu jedino tehnike braka kojim se obuzdava pohota i stječe Božanska milost. Time se, prema Foucaultu, dovršava proces koji će rezultirati konačnim susretom religije, politike, kaznenoga prava, žudnje i strukture subjekta, koji će ostati presudnim za daljnje putanje povijesti seksualnosti, no njima autor nije stigao kročiti, osim u također nedovršenom i neobjavljenom rukopisu *Put i tijelo* (*La chair et le corps*) koji se, prema najavama barem, imao baviti razdobljem od kasnog novog vijeka do Tridentinskog koncila.

Ostaje nam dakle još samo zapitati se do koje je mjere i ovaj, četvrti tom *Povijesti seksualnosti*, koliko god slabo premošćivao zijev koji je preostao do inicijalno zamišljena kritičkog prikaza moderne seksualnosti, možebitna ispomoc u razumijevanju aktualnih turbulencija vezanih za upletanje Crkve u državne, pa čak i međudržavne biopolitičke prijepore i odluke, a onda i za nevjerojatno uporna, a i uvelike uspješna crkvena nastojanja oko pedagoškog inženjeringa novih naraštaja ljudskih duša. Za razliku od možda teorijski intrigantnije

Volje za znanjem, Priznanja puti donose prvenstveno povijesno istraživanje, koliko god ono bilo osmišljeno i prožeto filozofskim komentarom, koje brižljivo razgrće mnogostrukost i raznolikost spisateljskih doprinosa, iskustava, praksi, formulacija, naputaka i institucija u kojima se začela kršćanska opsesija seksualnošću kao dominantnim poprištem vladavine sobom i drugima. Kome se god sve to čini ezoteričnim i dalekim mogu samo kao protutežu navesti odlomak iz autorovih predavanja *Subjektivnost i istina*: "Reći ćete kako je pitanje o tome jesu li se neka temeljna načela našeg seksualnog kodeksa formirala prije ili

unutar kršćanstva u krajnjoj liniji bespredmetno. Možda je problem u tome što da radimo sa *svojim* moralom, a ne odakle on prispijeva. No ja bih rekao da većina velikih teorijskih razvoja i postavljenih pitanja uvijek uza se veže neko povlašteno povijesno pitanje. [...] U povijesti naše moralnosti to se povijesno pitanje asocira sa svakim općim ili političkim pitanjem koje se tiče našeg morala, kao što se pitanje o osnovama matematičke fizike asocira uz temelje znanosti, ili pitanje Francuske revolucije uz bilo koje političko pitanje."

Lada Čale Feldman

HLADNI RAT NA KNJIŽEVNOME POLJU

Tematski broj časopisa *Wiener Slawistischer Almanach*, ur. Yasha Klots, br. 86, Tamizdat: *Publishing Russian Literature Across Borders*, München: Peter Lang, 2021, 368 str.

Ruska se književnost u sovjetskoj Rusiji u drugoj polovici 20. stoljeća (od poraća do perestrojke) razvijala u tri usporedna pravca: gosizdatu, samizdatu i tamizdatu. Oni se, što je potaknuto prvim obuhvatnijim usporednim istraživanjem svih triju fenomena u članku "From Gosizdat to Samizdat and Tamizdat" Dimitryja Pospelovskog ("Od gosizdata do samizdata i tamizdata", *Canadian Slavonic Papers*, sv. 20, br. 1, 1978), tumače kao produkti potrebe jedne kulture (ruske) za neometanim i neograničenim izražavanjem. Novija istraživanja, poput onih sabranih u tematskom broju časopisa

Wiener Slawistischer Almanach 2021. godine, pokazuju da je tamizdat u značajnoj mjeri bio odgovor (i) na potrebe kulture "ondje", odnosno domaćina (SAD-a, Velike Britanije, Njemačke, Italije i dr.).

U najosnovnijem smislu, gosizdat obuhvaća književne tekstove prihvaćene za objavljivanje u službenim, državnim izdavačkim kućama; samizdat (od *sam-sebja-iz-davat*, tj. sam-sebe-objavljivati) odnosi se na književne tekstove koji nisu prošli državnu cenzuru, pa su se prepisivali i cirkulirali u *undergroundu*, i čiju je prirodu Anna Ahmatova točno opisala kao "predgutenbergovsku"; dok tamizdat, po analogiji s pojmom samizdata, označava djela koja su se objavljivala "ondje", odnosno u inozemstvu. Potonji se kanal cirkulacije književnih tekstova, koji se tretira kao posve hladnoratovski fenomen (prvi postrevolucionarni u inozemstvu objavljeni tekst ruskoga pisca, Zamjatinov roman *Mi / My*, 1924/), nije bio plod organiziranog tamizdatovskog mehanizma, a isto se može reći i za Gerce-