

ОТПОРОТ КОН ПАТРИЈАРХАЛНИОТ МОРАЛ И КОН ДОГМИТЕ НА ЕТИЧКИОТ ИМПЕРАТИВ – ПРЕТПОЧИТАН СТИЛ НА РОДОВО-ИДЕНТИТЕТСКО ПОВЕДЕНИЕ

(преку делата *Крѝен живоѝ*, *Толе Паша*, *Калеш Анѓа* и *Дилбер Сѝана* од
Стале Попов)

Биљана Рајчинова-Николова

ЈНУ Институт за македонска литература – Скопје

Датум на прием: 15.2.2025

Апстракт: Стале Попов како писател регионалист во македонската литература се јавува во половината на 20 век. Неговата „стварносна проза“¹ го опишува битот на македонскиот народ во чиј склоп е и описот на раѓањето на националната самосвест кон крајот на 19 век и полната свест за сопствениот идентитет и дава можност за увид во она што било присутно на просторите на Македонија во 19 век (во мариовскиот крај), кое може да се именува како родово-идентитетско поведение – отпор кон патријархалниот морал и кон догмите на етичкиот императив. Во истражувањето се поаѓа од тврдењето на Шелева дека „идентитетот не може да се продаде или загуби, оти тој не е предмет туку е комплексен процес на интеракција, не е материја туку е енергија на проектуален развој и себетрансформација – кој како егзистенцијален крик се самопотврдува преку своевиден отпор кон патријархалниот морал и кон догмите на етичкиот императив, манифестирајќи се како родов синдром на жртва, согорување, нескршливост“ (Шелева 2020: 114). Оттука, сакаме да испитаме дали отпорот како идентитетско поведение е насочен кон ослободување на родовиот идентитет од патријархалниот морал и од догмите на етичкиот императив, а со тоа да се испитаат и последиците и ефектите од таквиот отпор во контекст на релацијата идентитет – патријархален морал – догма на етичкиот императив. Истражувањето треба да одговори на прашањето: *Каде ѝонаѝаму со мене?*, и да ја потврди тезата дека родовото идентитетско поведение – отпорот кон патријархалниот морал и кон догмите на етичкиот императив во еден социокултурен контекст се дефинира како нова почетна позиција, која може да се именува како идеологија на отфрлање на ропската психологија, со што се наметнува нова идеолошка доминанта – самоослободување, самоодбрана, самопотврдување и самоопределување на родовиот идентитет. За одговор на прашањето и за испитувањето на тезата се применува компаративна анализа на делата *Крѝен живоѝ* (1953/1954), *Толе Паша* (1956), *Калеш Анѓа* (1958) и *Дилбер Сѝана* (1958) од Стале Попов, користејќи ги сознанијата од имагологијата, постколонијалната теорија и студиите за идентитетот.

¹ „Критичарите на овој тип проза, велат дека авторите, најчесто новинари, ја следат токму новинарската логика – што попрецизно и што поточно да ја пресликаат општествената стварност, особено нејзините невралгични точки, sluжејќи се со општествено верифициран јазик (дијалект, сленг, говорен јазик) и со фактографија, која читателот може да ја потврди со сопственото искуство“ (Георгиевска-Јаковлева 2012: 56).

Клучни зборови: отпор, идентитет, патријархат, патријархален морал, етички императив

Вовед

Стале Попов² (1902 – 1965) како писател регионалист во македонската литература се јавува во половината на 20 век, а неговото перо, неговата писателска актива и неговата „стварносна проза“ го опишуваат битот на македонскиот народ, раѓањето на националната самосвест и полната свест за сопствениот идентитет (кон крајот на 19 век). Оттука, во оваа година (2025-та), кога се навршуваат 123 години од раѓањето на Стале Попов – вистински и голем е предизвикот, а и исклучителен поводот да се проговори за суштината на неговата „стварносна проза“, која е со личен и национален ентитет и која по својата суштина се трансформира во подалекусежни и универзални релации. Убедени сме дека има нешто што сè уште не е кажано/истражено за суштината на неговата „стварносна проза“, за неговите најзнаменити дела, а се чини дека еден можен пристап и не е испитан: дали може да се зборува за некаков континуитет во контекст на неговите најзнаменити дела/романи. Сметаме дека, покрај користењето на фолклорот, „отпорот кон патријархалниот морал и кон догмите на етичкиот императив како континуирано родово-идентитетско поведение“ може да биде онаа компонента, која го манифестира континуитетот на неговите дела/романи пишувани во втората половина на 20 век. Поаѓајќи од тврдењето на Шелева дека „родовиот идентитет не може да се продаде или загуби оти тој не е предмет туку комплексен процес на интеракција/самоослободување, не е материја туку е енергија на проектуален развој и себетрансформација/самоопределување, кој како егзистенцијален крик се самопотврдува преку отпор кон патријархалниот морал и кон догмите на етичкиот императив“ (Шелева 2020: 114; курзив Б. Р.), сакаме да испитаме дали отпорот, како континуирано родово-идентитетско поведение кон патријархалниот морал, и догмите на етичкиот императив, во една потесна или поширока социјална и национална средина, е насочен кон ослободувањето на родовиот идентитет од: социокултурниот заплет, патријархалниот морал и од догмите на етичкиот императив. Оттука, следејќи ја Бановиќ-Марковска дека „патријархатот, *патријархалниот морал и догмите на етичкиот императив*, ги доделуваат родово-идентитетските улоги и

² Земајќи предвид дека првиот роман на Стале Попов *Крѝен живоиѝ* излегува од печат во 1953 година, веднаш по излегувањето на првиот роман на македонски јазик *Село за селумѝе јасени* од Славко Јаневски, може да се каже дека романескниот опус на Стале, е точка на одмерување на сè она што македонската романсиерска продукција го остварува во својот досегашен развој.

ги диктираат условите и начинот на постоењето на индивидуата и на една заедница“ (Бановиќ-Марковска 2007: 388; курзив Б. Р.), која во согласност со отпорот се: самопотврдува, самоослободува, самоодбранува/самоидентификува и самоопределува/самоизнаоѓа во патријархалната средина, трпејќи одредени последици и ефекти, следствено ќе се испитаат и последиците и ефектите од отпорот, со што се отвора релацијата идентитет – отпор – патријархален морал – догма на етичкиот императив (што е и наш предмет на интерес).

Главната хипотеза од која се поаѓа е дека родовото идентитетско поведение – отпорот кон патријархалниот морал и кон догмите на етичкиот императив – од една страна е сигнал за ментална освестеност на индивидуата за својата ограничена слобода и слепа покорност кон општоприфатените правила и прописи и е во служба на полна свест за сопствениот идентитет, а од друга, пак, е сигнал за нова почетна егзистенцијална рамка на опстојување и самоидентификација, и е во служба на градењето на сопствениот идентитет ослободен од ропската психологија. Оттука, истражувањето треба да го даде одговорот на прашањето: „Каде понатаму со мене?“ и да ја потврди тезата дека родовото идентитетско поведение – отпорот кон патријархалниот морал и кон догмите на етичкиот императив во еден социокултурен контекст – се дефинира како нова почетна позиција, која може да се именува како идеологија на отфрлање на ропската психологија, со што се наметнува нова идеолошка доминанта – самоослободување, самоодбрана, самоопотврдување и самоопределување на родовиот идентитет. За одговор на прашањето и за испитувањето на тезата се применува компаративна анализа на делата: *Крјен живои* (1953/1954), *Толе Паша* (1956), *Калеш Анѓа* (1958) и *Дилбер Сјана* (1958) од Стале Попов, користејќи ги сознанијата од постколонијалната теорија, родовите студии и студиите за идентитетот.

Носечки поими во текстот се: отпорот, патријархатот³, патријархалниот морал⁴, етичкиот императив⁵, кои се соодветни да се анализира и да се проблематизира родовиот идентитет, кој, според

³ Патријархатот е дефиниран „како системска општествена структура која ја институционализира машката физичка, социјална и економска моќ врз жените“ (Мартиновска 2014: 55), кој пак како модел на однесување (и убедување) е значаен фактор во конструирањето на општествените, културните, колективните, индивидуалните, па и на (половите и) родовите идентитети.

⁴ Патријархалниот морал подразбира состојба во која капиталот – мажот ја има пресудната улога.

⁵ Догмите на етичкиот императив во согласност со „маскирањето на механизмите на легитимација, зад изговорот за спроведување на стратегија на здравиот разум, природното, универзалното, вредното, всушност стигматизираат“ (Шелева 2005: 65).

Мартиновска „насосен е кон *ајсолвирањето* (ослободувањето) на жените од *социокултурниот* заплет поврзан со половиот идентитет, провоцирајќи дискусија за севкупната поставеност на мислата и разнишувајќи ја основата не само на поделбата на улогите, туку и на традиционалната спротивставеност маж/жена“ (Мартиновска 2014; курзив Б. Р.), а кој преку отпор како претпочитан стил на континуирано родово-идентитетско поведение се спротивставува на патријархатот, на патријархалниот морал и на догмите на етичкиот императив. Златко Крамарик во своето дело *Идентитет, џекс, нација*, за терминот „отпор“ вели дека „Отпорот како социокултурен кодиран феномен од една страна се јавува како одговор (на родовиот идентитет) на некоја реална опструкција на нечија волја за моќ (интерес, позиција на доминација, посегнување по некој туѓ имот), а од друга страна, пак, како одговор на загрозењето опстанок поради самоодбрана, самопотврдување и самоопределување на родовиот идентитет“ (Крамарик 2010: 65), во системската општествена структура – патријархат.

Патријархатот како „политика на секојдневниот живот“ (Moen 1979: 89), во себе ги инкорпорира патријархалниот морал како „масивен, феномен на доминацијата“ (Фуко 2004: 65) и „догматата на етичкиот императив“, која Кристева ја опишува како „исчезнување, апсорбирање и замрзнување на женската во мајчинството“ (Кристева 2006: 54). Патријархатот, патријархалниот морал и догматата на етичкиот императив ја стигматизираат и ја обележуваат матрицата на родовото идентитетско живеење – првенствено произведувајќи го патријархалниот модел на женскост⁶. Тоа е модел, кој нагласувајќи ја индивидуалноста и чувството на континуитет дејствува во согласност со есенцијалистичкиот концепт на идентитет, според кој „идентитетот е вграден во темелите на личноста и не може да се менува“ (Barker 1999: 166). Од друга страна, пак, (во согласност со дадениот отпор кон нив) го произведуваат модерниот модел на женскост⁷, кој, нагласувајќи го чувството за сопствен (дис)континуитет, дејствува во согласност со

⁶ Патријархалниот модел на женскост е модел на женскост, кој подразбира „потчинетост на жената на мажот, нејзино сместување во приватната сфера, сопруга и мајка врзана за биолошкиот аспект и нејзината хронолошка/репродуктивна младост, а појавната стимулативност, основниот извор на нејзиното задоволство се идентификува со нејзината комплетна пожртвуваност и посветеност на другите членови на семејството“ (Георгиевска-Јаковлева 2012: 161).

⁷ Модерниот модел на женскост е модел што подразбира „парадигматична динамичност, независност, жестокост, интелигентност, рамноправност со мажите, надминување на биолошкиот (репродуктивен) минимум и предуслов за своето постоење и за социјалната легитимност“ (Георгиевска-Јаковлева 2012: 165).

конструктивистичкиот концепт на идентитет, според кој „идентитетот подлежи на постојана трансформација, тој е предмет на континуирана игра на историјата, културата и моќта“ (Hall 2006: 225), како и меѓу-моделот на женскост⁸, кој едновременно нагласувајќи го чувството на сопствен континуитет односно (дис)континуитет, дејствува во согласност со идентитет – меѓу-концептот, според кој „идентитетот не е едноставна и целосна припадност кон една социјална група/нација, бидејќи тој постојано се рedefинира и зависно од ситуацијата во која ќе се најде повторно се преговара за него“ (Baba 2004: 87).

Трите модели на женскост и идентитетот, дефиниран според овие три логики, своите рефлексии ги наоѓаат и низ/во романите, во согласност со она што го вели Бенет дека „родовиот идентитет и посебноста (моделот) на еден човек е израз на некоја внатрешна суштина, која може да биде означувана по пат на знаци поврзани со верувањето за *самоодбрана* и *самоослободување*, стремежите за *самоййвргдување* и судирот за *самооипределување*“ (Bennett 1984: 173; курзив Б. Р.), како отпор кон системската општествена структура – патријархат – патријархален морал – догма на етички императив. Имено, Стале Попов се стреми да го досегне/актуализира патријархалниот модел на женскоста и непроменливото, непроменливиот (есенцијалистичкиот) идентитет (видливо во романот *Дилбер Сџана*), но притоа не губејќи го од вид модерниот идентитет и меѓу-моделот на женскост, како и чувството на идентитетско разнообразие и движење, со што го допира и принципот на конструирањето на идентитетот (видливо во романот *Толе Паша*) и принципот на идентитет помеѓу (видливо во романите *Крїен живойй* и *Калеш Анѓа*).

Авторот – романите – асиметричниот и моќниот друг

Стале Попов, чија „стварносна проза“ на површина ги вади прикриените стратегии на: моќ, репресијата, социјалната неправда, малограѓанските конвенции и располага со ретка дарба за опфат и вклопување на родово-идентитетскиот отпор кон патријархатот (кој врши притисок врз личното), во романите се фокусира кон чувството на вина (ликот Дилбер Стана во романот *Дилбер Сџана*), кон самоиспитување и испитување на средината, кон борбата меѓу две јас (ликовите Доста, Митра во романот *Крїен живойй* и Калеш Анѓа во романот *Калеш Анѓа*), кон моралните принципи на човекот (ликот Митра, во романот *Толе Паша*), односно кон улогите што ги игра жената во животот наметнати (од патријархатот) или избрани, сеедно.

⁸ Меѓу-моделот на женскост е модел кој „подразбира тивка потчинетост на жената на мажот, за од друга страна да може да ја манифестира својата парадигматична динамичност“ (Рајчинова-Николова 2019: 54).

Со тоа (низ романите) овозможува да се идентификуваат последиците и ефектите од „отпорот кон патријархалниот морал и етичкиот императив“, кој препознаен како родово-идентитетска револуција го дава одговорот на прашањето: „Каде понатаму со мене?“. Стале Попов, за кого човековата егзистенција е равенство на сизифовската потрага по смислата на постоењето и конститутивната упатеност кон Другиот, предизвикувачки, непрестаен и љубовен мегдан со големото, но не секојпат и докрај доловливото Ти, па и до соочувањето со смртта како ултимативен хоризонт на постоењето, но и отпор кон фундаменталните замки и стапици на патријархатот, во романите настапува со видлива присутна доза на родово емпатија во третманот на животните стории на женските ликови во романите. Илустративно (женските ликови во романите), од една страна потврдуваат дека токму жената е изложена најблиску на резултатот на различните видови притисок на патријархатот – патријархалниот морал и етичкиот императив, а од друга страна, пак, дека жената, со дејствување, е способна да ѝ даде отпор на моќта (патријархалниот морал и догмата на етичкиот императив), што ја обликувала и да ја одбрани, да ја потврди и да ја истакне својата родово-идентитетска сложеност, како најзначаен личен/женски суверенитет. Намерата на Попов е настаните, како и отпорот кон патријархатот, да бидат покажани од аспект на жената, осудена на живот во системот – патријархат, на живот во „несигурна и полна со притисок средина“ (Бановиќ-Марковска 2007: 56), како субалтерна, постојано препрашувајќи се „како да остане своја“. Земајќи предвид дека Попов се стреми низ сета таа патријархалност да ги прикаже идентитетските и егзистенцијалните последици и ефекти од една агресивна идеологија на патријархатот, кој си допуштил да посегне по идентитетот на женскиот субјект, со што го предизвикува (изнудува) на отпор кон патријархалниот морал и догмата на етичкиот императив, следува дека дејствата ги гради врз контурите на патријархатот и на отпорот. Отпорот, од една страна, е чин на апсурдот – потрага по самоослободување и самоодбрана (Доста и Митра во *Крѝен живоѝ*, Калеш Анѓа во *Калеш Анѓа*), која е поврзана за центарот на моќ – мажот, и е можна само со потврда преку моќниот Друг, а од друга страна, пак, е возвишен идеал – еден континуитет (потрага по самопотврда – Дилбер Стана во *Дилбер Сѝана* и самоопределување – Митра во *Толѝ Паша*), за докажување на сопствениот идентитет, кој се манифестира во односот кон „моќниот Друг“ (Рајчинова-Николова 2019). За потврда на оваа констатација, кусо ќе се задржиме на содржината на романите (со фокус на родовиот идентитет и отпорот кон патријархатот).

Срцевината на романите, кои длабоко понираат во сферата на патријархатот и во себе го содржат искуството на патријархалниот, модерниот и меѓу-моделот на женскост и кои се парадигма за отпорот

како стил на родово-идентитетско поведење кон патријархалниот морал и кон догмата на етичкиот императив, се женските ликови: Дилбер Стана, Доста, Митра, Калеш Анѓа и Митра. Нивните животни судбини (во зависност од тоа која каде се нашла) и egzистенции во согласност со отпорот како родово-идентитетско поведење и дејствување имаат различно упориште и се разгледуваат во три насоки:

Во романот *Дилбер Сџана* дејствијата се случуваат во Скопје во времето меѓу двете светски војни и е елаборирана судбината на Дилбер Стана, чиј тивок отпор (виден преку напорот што е насочен кон повлекувањето на граничната линија меѓу себе и својата околина, односно во напорот да се зачува недеградираниот лик во патријархалното општество во кое смртта на Дилбер Стана е синоним за отфрлањето на ропската психологија) произлегува од индивидуалниот однос на почитувањето на патријархалниот морал и догмата на етичкиот императив. Во романите *Крѝен живој* и *Калеш Анѓа* дејствијата се случуваат во Прилеп и во прилепските села Витолишта и Чаништа (кон крајот на 19 век и на почетокот на 20 век) и е елаборирана судбината на Доста, Митра и Калеш Анѓа, чиј отпор (виден преку напорот, кој е насочен кон повлекувањето на граничната линија меѓу старото и новото) произлегува од индивидуалниот однос не на непочитувањето на патријархалниот морал и догмата на етичкиот императив, туку од индивидуалниот однос кон новото и кон силите што се стремат да ги понижат, да ги деградираат, да го дестабилизираат нивниот идентитет. Во романот *Толе Паша* дејствијата се случуваат во прилепското село Крушевица, Мариовско, и е елаборирана судбината на Митра (кон крајот на 19 век, време што е означено како време на владеење на Османлиската Империја во Македонија), чиј отпор (виден како бунт против соселанската обичност, баналност, стереотипност, кукавичлак, машката малодушност и како напор, кој е насочен кон повлекувањето на граничната линија меѓу себе и својата патријархална околина/средина во која се среќава со она што Хоми Баба го нарече „состојба на празен потенцијал – некој замислуван како способен да разбере сè, а сепак некој што не може да даде никаков доказ дека разбрал нешто“ [Baba 2004: 356]) произлегува од индивидуален однос на непочитување на патријархалниот морал и догмата на етичкиот императив.

Следствено, најголем дел од дејствијата и случувањата Стале Попов ги лоцира на територијата на Македонија, поточно во Прилеп, во прилепските села и во Скопје. Случувањата на настаните и дејствијата во Прилеп, Прилепско и Скопје од една страна овозможуваат да се согледа отпорот на родовиот идентитет кон моќниот патријархат, односно кон патријархалниот модел и кон догмите на етичкиот императив, за самоодбрана, самоослободување, самопотврдување и самоопределување на индивидуата во системската

општествена структура – патријархат, а од друга страна, пак, да се детектираат идентитетските и егзистенцијалните последици и ефекти од дадениот отпор на ликовите – Дилбер Стана, Доста, Митра, Калеш Анѓа и Митра. Во нивниот отпор се распознава неефикасноста на оние ликови што во патријархалното општество ја имаат доминацијата/моќта врз жената, односно го обусловуваат родовиот идентитет и егзистенција (Ѓорѓија – мажот на Дилбер Стана, Илко, Стојо – мажот на Митра, кадијата и Толе Паша), како и сложените (женско-машки) односи, кои се воспоставуваат во патријархатот (меѓу субалтерниот/асиметричниот друг и Моќниот Друг). За ова е потребно да се дефинираат кој е (асиметричниот, а кој е моќниот) Другиот, како и сложените односи што ги воспоставуваат субалтерните/асиметричните Други во романите со моќниот Друг.

Разликата или другоста го изделува асиметричниот друг како поинаков, опасен, инфериорен, субалтерен⁹, кој е детерминиран од дискурзивниот режим на моќта¹⁰ – моќниот Друг – мажот – Центарот на моќта (Ѓорѓија – мажот на Дилбер Стана, Илко, Стојо – мажот на Митра, кадијата и Толе Паша), што идеолошки ја воспоставува дополнителната дискриминациска граница, видена во мрежата на родово-егзистенцијално-идентитетските односи. Женските ликови во романите (Дилбер Стана, Доста, Митра, Калеш Анѓа, Митра) во согласност со патријархалниот морал и со догмите на етичкиот императив се асиметричните други, со субалтерен идентитет¹¹. Имајќи предвид дека „субалтерноста под маската на потиснатост и немост, успевала да произведе криза во идентитетот, па од позиција на 'воинствена другост' да даде отпор кон ароганцијата на дисциплината (кон патријархатот) и да ја мистифицира дури и актуелната стварност“ (Бановиќ-Марковска 2007: 12) следува дека Дилбер Стана, Доста, Митра, Калеш Анѓа и Митра својата субалтерност (асиметричната другост), својата инфериорна позиција (во согласност со тивкиот отпор кон патријархатот – Дилбер Стана; кон новото и кон силите што се стремат да ги понижат – Доста, Митра, Калеш Анѓа; и кон

⁹ Терминот *субалтерносѝ* прв пат е употребен од италијанскиот марксист Антонио Грамши, означувајќи со него социјална група подредена на хегемонијата на владејачката класа, како група без автономија, без своја хегемониска положба, подложна на влијание и хегемонија на другите општествени групи, група што не може да се генерализира и нема пристап до социјалната мобилност на државата.

¹⁰ Моќта не треба да се сфати како поединечна институција или способност, која ја поседуваат одредени поединци, туку „таа е име за сложена стратегиска ситуација во дадено општество“ (Крамарик 2010: 131).

¹¹ Субалтерниот идентитет е брутално негиран, и национално и културално, биополитички дисциплиниран, исклучен од општествените случувања, принуден да егзистира како страдалник, да преживува како остаток.

непочитување на патријархалниот морал и догмата на етичкиот императив – Митра) ја користат како клучна во градењето на сопственото чувство на самопочит, кое Дилбер Стана го потврдува преку сопственото самопотврдување; Доста, Митра, Калеш Анѓа преку сопственото самоослободување/самоидентификување; а Митра (во *Толе Паша*) преку сопственото самоопределување/самоизноаѓање. Следствено, она што ги спојува петте женски лика е тоа што тие на ваков или на онаков начин давајќи отпор кон суровата класична хегемониска стварност – патријархатот (како најдобар начин за ослободување од сопствената субалтерна стварност) преку отпор го бранат „сопствениот родов идентитет“, потврдувајќи ја и истакнувајќи ја својата родово-идентитетска сложеност, а се разликуваат по однос на последиците и ефектите, кои произлегуваат од дадениот отпор кон патријархатот – кон моќниот Друг – мажот (Ѓорѓија – мажот на Дилбер Стана, Илко, Стојо – мажот на Митра, кадијата и Толе Паша). Моќниот Друг, иако употребува различни методи за девалвирање на женскоста и за нејзина идентитетска деградација и криза, сепак не успева во намерата да го стабилизира женскиот/родовиот идентитет, со што патријархатот самиот себе од внатре се разјадува.

Отпорот на ликовите и патријархатот: последици и ефекти

Спецификата на патријархатот – стабилизација и стандардизација на женскиот/родовиот идентитет ја предизвикува егзистенцијално идентитетската реакција – отпор кон патријархално обоениот општествен контекст. Имено, станува збор за патријархално обоен општествен контекст во кој женските ликови манифестираат отпор како индивидуален модел на идејно ангажиран однос кон три значенски слоја (причини) на патријархатот, патријархалниот морал и догмата на етичкиот императив: „доминација – потчинетост“, „заповед – (не)послушност“, „антагонизам – соперништво“, како и за три тека на судбинско-егзистенцијални последици и ефекти врз (родовиот) идентитетот.

Отпорот на Дилбер Стана и патријархатот: последици и ефекти

Првиот индивидуален идејно ангажиран однос кон патријархалниот морал и догмата на етичкиот императив се согледува во тивкиот отпор на субалтерната Дилбер Стана (во романот *Дилбер Силана*), кој е испровоциран од „нејзиниот фундаментален проблем – укинувањето на нејзините желби и разрешувањето од битисувањето“ (Кристева 2006: 76), кон првиот слој (причина) на патријархатот, односот „доминација – потчинетост“. Слој во кој е очигледен судирот меѓу два непомирливи света – светот на безумното насилство и светот на умната човечност, слој каде што „нема место за ниту најформалното

и најобичното право на субјективитет“ (Жижек; цит. спор. Крамариќ 2010: 124) и слој во кој се случува нешто на кое не се сметало – субалтерната Дилбер Стана пред патријархалната доминација на сопствениот маж (пред лицето на мажот) го изговара името на цел живот саканиот (Младен), со што покажува една исправеност. Свесноста на Дилбер Стана дека „ваквиот чин ги носи најсуровите премиси на човековата судбина и е избор на ропство, но идентитетски не е обезличена со што не го губи правото на самопотврдување“ (Георгиевска-Јаковлева 2012: 87) е потврдена преку родово-идентитетското поведење – нејзиниот тивок отпор кон патријархалниот моќен Друг – мажот, со што ја артикулира последицата: „потчинетост – конфликт“, која пак реферира на ефектот „егзистенцијално жигосување – смрт“. Имено, „како најжесток и најбрутален атак врз човечката личност“ (Годар 1962: 304), Дилбер Стана е задушена/задавена од рацете на сопствениот сопруг Ѓоргија „со што се укинуваат сите нејзини желби и се разрешува од битисувањето“ (Кристева 2006: 76).

Непријатните настани за Дилбер Стана започнуваат со самата одлука што (во согласност со патријархалниот морал) од нејзино име ја донеле Другите (оние што го зацврстиле и потврдиле, со својата постапка, одвивањето на судбината) – нејзиното семејство, да се омажи за човекот кого не го сакала – Ѓоргија, видливо во репликата на Ѓоргија: „Ме сакала ме нејќела мора да се покорува на моите желби, а за мене тоа е важно“ (Попов 1987: 54). Дилбер Стана, која го жртвува личното на сметка на колективното (честа на семејството), страда без вина непрестано во текот на целиот живот затоа што „кога се работи за статусот на жената, нејзиното чувство дека е жртва произлегува, и од чинот на перманентно изостанување од социосимболичкиот договор, т.е. од моќта и јазикот“ (Кристева 2006: 87). Следствено, под притисок на новите околности (каде што нема ниту елементарно право на избор, се соочува со еден збир на повеќе донесени одлуки и правила), ја прифаќа доминацијата на мажот и перфидната импутација на јаловата/бездетната, како исполнет услов за подобар живот на нејзините родители, видливо во репликата на Дилбер Стана: „човекот бил амбар, сè можел да собере“ (Попов 1987: 98). Ваквиот став на Дилбер Стана, кој е резултат на (женски/родов) идентитет, кој во согласност со својот емоционален трепнеж – самопотврдување во зацртаната просторна координата – Домот во кој „жената е исклучена од можноста за лично влијание во сферата и во текот на историското, т.е. развојното, дејствителното, пресвртувачкото, еволуцијата“ (Кристева 2006: 88) укажува на тоа дека Дилбер Стана егзистира како патријархален модел на женскост и дејствува во согласност со есенцијалистичкиот концепт на идентитет.

Следствено, Дилбер Стана како патријархален модел на женскост има нагласена желба за идентитетот да се чува во интегрален облик (и да се остане во рамки на патријархалните вредности), а како фигура на поднесувањето, фигура на пасивност, не ја поткопува тиранијата на патријархалната доминација, која, одржувањето на односот доминација – потчинетост, го манифестира преку тивка експлоатација на идентитетот (со смрт), видливо во репликата на Ѓоргија: „мора да се покорува на моите желби“ (Попов 1987: 65). Дилбер Стана чувствува дека во просторот е фатена во вителот на настаните: притисок – поднесување – безгласност во кои таа (вечно) се врти – една состојба, која води кон „самозапрашаност на самоидентитетот, за себепотврдување: 'кој е овде?... јас или некој што личи на мене?...“ (Шелева 2005: 67). Следствено, Дилбер Стана, како парадигма за (не)успехот на патријархатот, за тивкиот отпор против машката патријархална доминација, дејствува низ компонентите – идентитет за себе и чувство на самопотврдување како „идеално јас“ со патријархални вредности, чија рефлексивност е видлива во нејзиниот обид да го постигне отфрлањето на ропската (патријархална) психологија и наметнување на нова идеолошка доминанта – самопотврдување на родовиот идентитет како „синдром на согорување“. Следствено, ваквиот обид, кој е синоним за специфична ментална освестеност на индивидуата, води кон иницирање на нови односи „самопотврдување“, кои пак во согласност со „принципот на реалноста“ и родово-идентитетското поведење – отпор, го иницираат ефектот егзистенцијалното жигосување – смртта, како одговор на прашањето „каде понатаму со мене“?

Релацијата идентитет – отпор – патријархат – патријархален морал – догма на етичкиот императив, реферира на тоа дека секој поединец поседува внатрешна срцевина, која е различна и има свој идентитет, кој, пак, не може да се разложува, односно „идентитетот е вграден во темелите на личноста и не може да се менува“ (Barker 1999: 166), под што се подразбира дека родовиот идентитет на Дилбер Стана нужно е во дослук/релација со тивкиот отпор кон непосредната дадена реалност – патријархатот, чиј слој (причина) доминација – потчинетост иако има моќ да ја актуализира последицата потчинетост – конфликт, ја детерминира судбината, егзистенцијата на Дилбер Стана, но сепак нема моќ да влијае врз нејзиниот изворен (родов) идентитет – препознаен, рефлектиран и самопотврден како женски емоционален внатрешен трепнеж и немир за нов живот, кој завршува со иницираниот ефект „егзистенцијално жигосување – смрт“.

удриш, знај дека таа декика си ода кај браќа ми, а т'чи си а главата со децата како знајш!“ (Попов 1987: 191), со што доаѓаат до израз нејзините сфаќања што ги надминуваат традиционалните сфаќања дека нема ништо чудно во тоа мажот да си ја тепа жената. Следствено, и Митра на Доста – видливо во репликата на Митра: „Доста е веќе трудна, си рече со сигурност Митра. Со Илка си шушкаат, и тј веќе знае... Си ја гледа човекот женичката како говедарот стелната крава – да му се отели за да срка кутмач“ (Попов 1987: 116)... „Ами јас сега што да права? Треба да се бара чаре... Жена пометнуа од... маѓија! Ах, Ете сега ќе и го пеа маслото“ (Попов 1987: 38), со што доаѓаат до израз нејзините традиционални сфаќања и стравот за егзистенција, кој подоцна доживува кулминација – вербален, а потоа и физичкиот конфликт на двете Сукалови снаи. Ваквиот став на Доста и на Митра, кој е резултат на (женски/родов) идентитет, кој во согласност со својот емоционален трепнеж – самоослободување и самоодбрана во зацртаната просторна координата – Домот во кој „жената не е исклучена од можноста за лично влијание во сферата и текот на историското, т.е. развојното, дејствителното, пресвртувачкото еволуцијата“ (Кристева 2006: 67) укажува на тоа дека Доста и Митра егзистираат како меѓу-модел на женскост и дејствуваат во согласност со меѓу-идентитет концептот на идентитет.

Непријатните настани во романот *Калеш Анѓа* за Калеш Анѓа, започнуваат со самото нејзино грабнување на еден панаѓур во селото Чаништа од прилепскиот кадија и нејзиното носење во харемот во Прилеп. Непријатностите се иницирани од Кадијата прилепски, кој, преку својата заповедничка моќ, врши притисок врз Калеш Анѓа таа да го промени идентитетот, односно да ја прифати перфидната импутација – Турчинка, видливо во репликата: „Ќе се Турчиш?“ (Попов 1987: 43). Калеш Анѓа, знаејќи дека „настојувањето за промена на идентитетот значи обид за вградување на фундаментална пукнатинка во нејзиниот идентитет и дека со тоа таа би требала да го прими генот на инфериорноста како трајно национално обележје“ (Бановиќ-Марковска 2007: 87), од една страна строго се држи до патријархалниот модел (честа да не ја загуби), а од друга страна, пак, преку својата самоиницијативна дејственост, како родово-идентитетско поведение, манифестира непослушност и отпор кон заповедната моќ на кадијата видливо во репликата: „Главата ја давам – вера не мењавам. Не ми треба мене друга облека од мојата. Јас сум си учена на селската, не ми прилега таа што ми ја даваш. Селанка сум родена, селанка ќе си умрам, кадијо“ (Попов 1987: 56). Ваквиот став на Калеш Анѓа е резултат на родов идентитет, кој во согласност со својот емоционален трепнеж – самоослободување и самоодбрана без идентитетско обезличување во зацртаната просторна координата – Харемот, во кој „жената изнаоѓа алтернативни начини да учествува во

одлучувањето и во донесувањето на сопствена пресуда за своето дејствување“ (Кристева 2006: 98), укажува на тоа дека Калеш Анѓа егзистира како меѓу-модел на женскост и дејствува во согласност со меѓу-идентитет – концептот на идентитет.

Следствено, Доста, Митра и Калеш Анѓа како меѓу-модел на женскост од една страна, имаат нагласена желба идентитетот да се чува во интегрален облик (и да се остане во рамки на патријархалните вредности) и не ја подриваат тиранијата на патријархатот, кој одржувањето на односот (причината) „заповед – (не)послушност“ го манифестира преку експлоатацијата на идентитетот, видливо во репликата на Митра: „Море бре со што ќе ме плашиш! Кој маж не си ја тепа жената та и мене Стојо“ (Попов 1987: 191). Од друга страна, пак, давајќи отпор кон патријархатот, видливо во репликата на Доста: „Е арно де лај, лај тебе ќе ти гние грбот како на магарицата наша, јас пет пари не давам на тија зборови. Ти или се делиш од брата ти или барај си чаре со децата. Јас су си учена сама. Ќе си преврла преку ридот, што знајш прави со децата!“ (Попов 1987: 190), тие ја подриваат тиранијата на заканата на патријархатот, не го прифаќаат дискурсот и моделите на дејствување во просторот, видливо во репликата на Калеш Анѓа: „Каде сум јас господи? Какви се овие постели, душеци, килими. Каква е оваа кука што не прилега на нашата?“ (Попов 1987: 54). Следствено, Доста, Митра и Калеш Анѓа, како парадигми за (не)успехот на патријархатот, за отпорот против патријархатот и машката патријархална доминација дејствуваат низ компонентите идентитет за себе, и идентитет за друг, чувство за сопствен (дис)континуитет на самоодбрана и самоослободување на идеалното јас (со патријархални вредности) и на доживеаното јас (со отпор кон патријархалните вредности), чија рефлексивност е видлива како навестување на постигнување – отфрлање на ропската психологија и наметнување на нова идеолошка доминанта – самоодбрана и самоослободување на родовиот идентитет како „синдром на конфликт“. Следствено, ваквото навестување, кое е синоним за родовата освестеност на индивидуата/колективот води кон иницирање на нови односи „самоодбрана и самоослободување“, кои, пак, во согласност со „принципот на конфликт“ и родово-идентитетското поведење – отпор, го иницираат ефектот „егзистенцијално жигосување – конфликт“ во смисла, зачеток на родово-идентитетска револуција, како одговор на прашањето „каде понатаму со мене?“

Оттука релацијата идентитет – отпор – патријархат – патријархален морал – догма на етичкиот императив, реферира на тоа дека секој поединец е различен и има свој идентитет (вистинскиот, природниот), „кој од една страна не може да се разложува, а од друга пак, може да се менува па поединецот трага по корените/потеклото за да посочи на вистинскиот идентитет“ (Малуф 2001: 87), што значи

дека и самата креација на родовиот идентитет на Доста, Митра и Калеш Анѓа е во дослух/релација со отпорот кон непосредната актуелна стварност – патријархатот, чиј слој (причина) заповед – (не)послушност има моќ да ја актуализира последицата „закана – отпор“, да ја детерминира судбината, егзистенцијата на Доста, Митра и Калеш Анѓа, но сепак нема моќ да влијае врз нивниот изворен (родов) идентитет – препознаен, рефлектиран, самоодбранет и самоослободен „како повторно воспоставено единство со светот“ (Капушевска-Дракулевска 2006: 61), во кој се иницира ефектот „егзистенцијално жигосување – конфликт“ во смисла, зачеток на родово-идентитетска револуција.

Отпорот на Митра и патријархатот: последици и ефекти

Третиот индивидуален идејно ангажиран однос кон патријархалниот морал и кон догмата на етичкиот императив се согледува во отпорот (поради самоопределување) на Митра (во романот *Толе Паша*), кон третиот слој на патријархатот, кој го артикулира односот (причина) „антагонизам – соперништво“, слој во кој е очигледен силниот импулс на љубовта кон саканиот, слој што „фатално ја предзначува сета егзистенција и идентитет на индивидуата“ (Шелева 2005: 63) и слој во кој се осознава дека по сите љубовни измачувања не се добива ништо друго, освен статус што никој не ти го признава, снага измачена до болест, поради која завршуваш под земја. Свесноста на субалтерната Митра, која е „остварен спој на тагата, копнежот, надежта, емпатијата, восхитот и самосвесна дисциплина“ (Капушевска-Дракулевска 2006: 76), во вака поставениот слој на патријархатот, како љубовница (што како модел на однесување не е адаптивен на патријархатот), на Толе Паша (иако љубовта не ѝ е возвратена видливо во репликата: „да би од куршум не куртулил, да рече господ златен што ми а г’тна младоста“ [Попов 1987: 123]), таа треба да направи компромис со самата себе – идентитетски да отстапи од патријархалниот модел на женскост, што значи радикално се менува и нејзината егзистенцијална рамка на самоидентификација, па при односите што ги гради таа со својата средина се соочува со „чувството на абјектност, одбивност, неугодност, срам“ (Шелева 2005: 56). Следствено, Митра знае што сака – за да не се доведе до работ на егзистенција и идентитетско обезличување и за да не го изгуби правото на самоопределување, манифестира родово-идентитетско поведение – отпор (кој е храбро одбивање да се задуши нејзината автономија, нејзиниот суверенитет, од доминацијата на патријархатот), кон патријархатот (кон нормите на патријархатот, кои ја насочуваат жената кон фатализмот, т.е. прифаќањето на егзистенцијата како судбина – однадвор наметната, беспреговорна и конечна сила) и кон патријархалниот моќен Друг –

мажот, и ја артикулира последицата: „антагонизам – конфликт“, која пак реферира на ефектот „егзистенцијално жигосување – самоубиство/смрт“. Имено, како „најжесток и најбрутален атак врз самиот себе си“ (Годар 1962: 304), Митра во име на невозвратената љубов, два дена по убиството на Толе Паша си го одзема животот, а соселаните ќе ја најдат „обесена на една греда, долни крај, во татковата ѝ кука“ (Попов 1987: 238), „со што се укинуваат сите нејзини желби“ (Кристева 2006: 56) и со тој чин едновременно е и верна на заклетвата – и во животот и во смртта заедно, а е и парадигма за свесен побудувач на промените, за кои плаќа со сопствениот живот.

Непријатните настани во романот *Толе Паша* за Митра започнуваат со самото нејзино вљубување, одлуката и прифаќањето да биде љубовница на ајдутиот, бунтовникот Толе Паша (семеен човек), што не е во склоп на патријархатот, видливо во репликата на Митра: „Ќе ида Толе, ќе ида. На крајот на светот води ме, само од тебе да не ме одделиш. Ете земиме, кладиме во пазуата и носи ме со тебе макар и на дното на пеколот, само без тебе не можа да живеа“ (Попов 1978: 69). Нејзиниот отпор/остар протест кон патријархатот и непочитувањето на догмата на етичкиот императив во име на љубовта значи излегување од стереотипната патријархална претстава за жената и улогите што патријархатот ги доделува. Следствено, Митра прави еден радикален пресврт – актуализира еден нов модерен модел на женскост, кој во рамките на колективот, каде што се создаваат групи внатре, кои, пак, сметаат дека „таквото однесување може селото да го растури“ (Шелева 2005: 94), не е прифатен. Но Митра, која е огледало на сила, издржливост и упорност, огледани во постојаната желба да биде со Толе Паша, со мисла дека кон него отсекогаш припаѓа без разлика за цената што треба да ја плати (промена во однесувањето на моделот на женскост), прави компромис со самата себеси. Имено, Митра игнорирајќи ги сите верзии на таканаречениот „единствен женски идентитет“, во кој со векови настојувала да ја вклопи „конвенционалната патријархална“ тиранија на полот и родот, како и одвојувајќи се од рестриктивните условувања, кои со години наназад го одредувале разбирањето на нејзината сопствена позиција и сопствениот идентитет, дава отпор на нормите на патријархатот преку што патријархатот самиот себе одвнатре се подгризува. Ваквиот став на Митра е резултат на (женски/ родов) идентитет, кој укажува на тоа дека Митра во зацртаната просторна координата: Дом – планина во согласност со својот емоционален трепнеж – самоопределување, егзистира како модерен модел на женскост и дејствува во согласност со конструктивистичкиот концепт на идентитет.

Следствено, Митра како модерен модел на женскост (нова родова идентитетска форма – Нов Друг супститут, кој не се сложува со патријархалниот модел, па како објект на набљудување [од центрите

на моќ – мажот и од колективот] и субјект на дејствување, кој во континуитет бара самоопределување е фундаментално динамичен, конфликтен, нестабилен и нечист феномен), одлуките што ги носи не се во согласност со патријархалните норми, кои, во случајот создаваат флексибилен „систем на судир“, а индивидуалниот однос, кој е спротивен од востановените патријархални норми е пресуден за идентитетската конструкција. Митра свесно или несвесно ја напушта тезата за неможност за чисти идентитети (и вечно останување во рамки на традиционалните вредности), па давајќи отпор на патријархалниот морал и догмата на етичкиот императив видливо во реплика на Митра: „Носи ме со тебе без тебе не може да живееа“ (Попов 1987: 234), „отстапувајќи од светите норми на потеклото“, ја подрива тиранијата на доминацијата на патријархатот. Митра чувствува дека во просторот е фатена во вителот на настаните – судир со самата себеси (изразено и потврдено преку дилемата: дали треба да остане верна на патријархалните норми или, пак, на себеси и на своите идеали и по цена да се откаже од она што таа вистински е?), па губејќи ја рефлексивната контрола над животните околности, дејствувајќи согласно правење компромис со самата себеси – честопати водена по сопствените наредби, што иницира креативна „трансфигурација на нејзиниот идентитет, за виталното совладување и воздигнување над драмата на човековиот живот и на индивидуалното искуство“ (Капушевска-Дракулевска 2006: 78), си го осмислува сопствениот живот (љубовница на Толе Паша). Следствено Митра, како парадигма за (не)успехот на патријархатот, за силниот отпор кон патријархалната доминација дејствува низ компонентите идентитет за друг и чувство на сопствен (дис)континуитет на самоопределување како општествено јас со доминантни вредности (отпор кон патријархалните вредности), чија рефлексивност е видлива во отфрлањето на ропската психологија и наметнување на нова идеолошка доминанта – самоопределување на родовиот идентитет како „синдром на жртва“. Следствено ваквото отфрлање, кое е синоним за потполна родова освестеност на индивидуата води кон иницирање на нови односи „слобода на самоопределување“, кои пак во согласност со „принципот на жртвено задоволство“ и родово-идентитетското поведение – отпор, го иницираат ефектот самоопределено „егзистенцијално жигосување – самоубиство/смрт“, како одговор на прашањето „каде понатаму со мене?“

Оттука релацијата идентитет – отпор – патријархат – патријархален морал – догма на етичкиот императив, реферира на тоа дека поединецот (Митра) презема различни идентитети во различни времиња, и во просторот поединецот не е заокружена и самосвесна единка, туку се формира во односите со другите, врз основа на одредени процеси, се поврзува со одредена општествена група – класа

(во конкретниот случај – со Толе Паша – ајдутиот – центарот на моќ), на чија основа се создава нејзиниот идентитет. Имено „идентитетот на поединецот се вшива во таа поширока структура, со што се стабилизира нејзиниот свет, а на чија основа и поединецот и пошироката општествена структура – стануваат единствени и предвидливи“ (Hall 2006: 16). Тоа ја претставува самата креација на родовиот идентитет на Митра, нужно во дослук со силниот отпор кон непосредната дадена реалност – патријархатот, чиј слој (причина) „антагонизам – соперништво“ има моќ да ја детерминира судбината, егзистенцијата и родовиот идентитет на Митра, кој е препознаен, рефлектиран и самоопределен како еден спознавачки пробив во смислата на животот и суштината на минливоста и траењето, пробив што го иницира ефектот „самоопределено егзистенцијално жигосување – самоубиство/смртта“.

Од досега приложеното, она што може да се констатира е дека отпорот кон патријархатот, патријархалниот морал и догмата на етичкиот императив како претпочитан стил на родово-идентитетско поведение е сигнал за специфична ментална освестеност на индивидуата/колективот за нивната ограничена слобода и слепа покорност кон општоприфатените (патријархални и етички) правила и прописи, со што од една страна се надминува традиционалната невидливост и безгласност (својствена за субалтерните), потврдувајќи го својот повисок социјален статус, а од друга страна, пак, се разбива стереотипната претстава за женскиот/родовиот идентитет како субалтерен и пасивен. Следствено, на ваков начин, отпорот се доживува како нова почетна ситуација за: самопотврдување – зачувувањето на родовиот идентитет – потекло (Дилбер Стана) со што се потврдува есенцијалниот идентитетски опстанок во просторот; самоослободување и самоодбрана – градење на сопственото чувство на самопочит (Доста, Митра и Калеш Анѓа), со што се потврдува меѓуидентитетски опстанок во просторот и самоопределување на идентитетот – актуализација на самосвесност, созреаност, емоции, борба (Митра), со што се потврдува конструктивистичкиот идентитетски опстанок во просторот.

Оттука може да се констатира дека родовиот идентитет во една патријархална средина е во судир, несогласување и неприфаќање со етаблираното и фасадното (Дилбер Стана), со она што постои како ново и непоправливо (Доста/Митра и Калеш Анѓа) и со реалноста како даденост без алтернатива (Митра), па во процесите на отпор кон патријархалниот модел и кон етичкиот императив, „добива исклучително, речиси магично значење, тој потврдува, зачувува, открива, развива свои посебни обележја и се спротивставува на безличноста, на наметнувањето на туѓото и на отуѓувањето и може да биде трошка надеж за иднината“ (Георгиевска-Јаковлева 2012: 55),

констатација што ја потврдија и самите предметни романи низ кои покажавме дека „отпорот кон патријархалниот морал и кон догмите на етичкиот императив како континуирано родово-идентитетско поведение“ е компонентата, која го манифестира нивниот континуитет (пишувани по половината на 20 век).

Заклучок

Во романите низ кои се пренесува „група на прагматични правила кои ја сочинуваат општествената патријархална врска“ (Малуф 2001: 38), постои спој на конвенционални форми и неконвенционални ставови, па се огледуваат три различни сфаќања во однос на судбината и дејствувањето на родовиот идентитет во патријархалната средина, кои се трансформираат во приказна за судир меѓу три идеологии: патријархална (Дилбер Стана), меѓу-идентитетска (Калеш Анѓа, Доста, Митра) и конструктивистичка (Митра) и во приказна за самата егзистенцијална асиметрија на оној што ја живее (Дилбер Стана, Доста, Митра, Калеш Анѓа, Митра) и оној што ја објавува (патријархатот – социокултурниот контекст). Ликовите (Дилбер Стана, Доста, Митра, Калеш Анѓа, Митра) се насочени кон локалното, следствено Дилбер Стана ја застапува тезата за зачувувањето на посебноста на својот идентитет; Доста, Митра и Калеш Анѓа ја застапуваат тезата дека инфериорната позиција на идентитетот може да се надмине и со прифаќање на патријархалниот морал и догмата на етичкиот императив и со давањето отпор кон нив; а Митра ја застапува тезата дека актуализацијата на самоопределувањето на посебноста на својот идентитет може да се постигне со притисок врз патријархалната концепција и во таа смисла да се премостат заемните поделби, недоверба, одмаздољубивост и вековно подгревана (манипулативна) омраза. Сите тие заедно ја застапуваат тезата дека преку отпор кон патријархалниот морал и догмата на етичкиот императив, што всушност значи отфрлањето на ропската психологија и актуализација на нова идеолошка доминанта – самоопотврдување, самоодбрана, самоослободување и самоопределување на родовиот идентитет, можат да си го најдат своето место во општеството.

Кај Стале Попов е видлива желбата да даде свое видување на егзистенцијалните и родово-идентитетските проблеми, кои ја засегаат индивидуата и заедницата/колективот, а се поврзани со востановената патријархална традиција, но и со отпор кон неа што претставува уникатен чин и своеволно осмислен концептуален гест, што, на овој или на оној начин, го одбираат женските ликови во романите. Во романите се загатнати прашањата за: кризата на индивидуалниот идентитет, од една страна ставен во контекст на поделбата Јас – Ти / Ние – Вие (Доста, Митра, Калеш Анѓа), од друга ставен во контекст на социјално-егзистенцијален судир (Митра), а од трета ставени во

контекст на класен судир (Дилбер Стана), како и за последиците и ефектите од релацијата идентитет – отпор – патријархат – патријархален морал – догма на етички императив, кои укажаа на тоа дека отпорот, како претпочитан стил на родово-идентитетско поведение кон патријархален морал и кон догмата на етички императив, прераснува во или е осуден на тоа да биде (во основа безопасна) практика на однесување – алатка – основоположник за отфрлање на ропската психологија, со што, од една страна жената има можност да ја надмине својата родова идентитетска традиционална невидливост, безгласност и пасивност, а од друга страна, пак, се разбива стереотипната претстава за родовиот идентитет како субалтерен и пасивен. Токму ова сè уште ги прави актуелни прашањата што ги третираат романите: родовиот идентитет – отпорот – патријархатот – патријархалниот морал – догмата на етичкиот императив.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

- Андерсон, Б. 1998. *Замислени заедници*. Скопје: Култура.
- Бановиќ-Марковска, А. 2007. *Груиен џорџреј (културолошки и литературно-теориски есеи)*. Скопје: Магор.
- Георгиевска-Јаковлева, Л. 2012. *Идентитетот*. Скопје: Институт за македонска литература.
- Годар, Ж. 1962. *Живеење на својот живот*. Белград: Клио.
- Капушевска-Дракулевска, Л. 2001. *Поетика на несознајното*. Скопје: Магор.
- Капушевска-Дракулевска, Л. 2006. *Маргарита во трагиче на мајсторот*. Скопје: Магор.
- Крамариќ, З. 2010. *Идентитет, идентитет, нација*. Скопје: Табернакул.
- Крстева, Ј. 2006. *Тока и фуџи за друштво*. Скопје: Темплум.
- Малуф, А. 2001. *Појубни идентитет*. Скопје: Матица македонска.
- Мартиновска, А. 2014. *Културни парадокси (Родот, етничкиот и идентитетот во фолклорот и литературата)*. Скопје: Институт за македонска литература.
- Мојсова-Чепишевска, В. 2008. „Балканизмот како мажествен дискурс“. *Балканска слика на својот*. Кулаковска, К. (ур.). Скопје: МАНУ, 439–447.
- Попов, С. 1987. *Дилбер Стана*. Скопје: Наша книга.
- Попов, С. 1987. *Калеш Анѓа*. Скопје: Наша книга.
- Попов, С. 1987. *Крстен живот*. Скопје: Наша книга.
- Попов, С. 1987. *Толе Паша*. Скопје: Наша книга.

Билјана Рајчинова-Николова – *Опшорой кон иайријархалниой морал...*

Рајчинова-Николова, Б. 2019. *Игенитиетийой и медиумийе*. Скопје: МИ-АН.

Саид, Е. 2003. *Ориентализам*. Скопје: Магор.

Фуко, М. 2004. *Назор и казна*. Скопје: Слово.

Чакраворти Спивак, Г. 2003. *Постколонијална критика*. Скопје: Темплум.

Шелева, Е. 2005. *Дом/игенитиетийе*. Скопје: Магор.

Шелева, Е. 2014. *Хејеројойии на иисмојо*. Скопје: Магор.

Латинични изданија

Baba, H. 2004. *Smestanje kulture*. Beograd: Beogradski krug.

Barker, C. 1999. *Culture studies / theory and practice*. Open Univ. Press, Buelingham.

Bennett, J. 1984. "A Study of Spinoza's Ethics". *Crítica (México D F En línea)*, 16(48), 110–112.

Castells, M. 2002. *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing.

Cerutti, F. 2006. "Identitet i politika". *Identitet i politika*. Zagreb: Politička kultura, 56–77.

Hall, S. 2006. „Kome treba identitet“. *Politika teorije*. Duda, U. D. (ur.). Zagreb: Disput.

Mauer, H. 1981. *Autsajderi*. Zagreb: Disput.

Moren, E. 1979. *Duh vremena*. Beograd: Nolit.

RESISTANCE TO THE PATRIARCHAL MORALITY AND TO THE DOGMAS OF THE ETHICAL IMPERATIVE – A PREFERRED STYLE OF GENDER IDENTITY BEHAVIOR

(through the novels *Krpen život*, *Tole Paša*, *Kaleš Angja* and *Dilber Stana* by Stale Popov)

Biljana Rajčinova-Nikolova

Institute of Macedonian Literature – Skopje

Summary

The paper explored resistance as a gender identity behavior towards patriarchal morality and the dogmas of the ethical imperative, recorded the consequences and effects of resistance in the context of the relationship identity – patriarchal morality – dogma of the ethical imperative, and provided the answer to the essential question: What is happening next with me? Consequently, it is concluded that resistance as gender identity behavior / gender reflexive power of judgment towards patriarchal morality and towards the dogmas of the ethical imperative, represents a new starting position for the individual which can be named as an ideology of rejection of slave psychology, thus imposing a new ideological dominant of gender identity recognized as its self-defense, self-affirmation and self-determination in the social context – patriarchy.