Oblikovanje ženskoga identiteta u romanima Christe Wolf

Radić, Mirjana

Master's thesis / Diplomski rad

2015

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:759824

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek

zir.nsk.hr

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet

Diplomski studij Hrvatskog jezika i književnosti

Mirjana Radić

Oblikovanje ženskoga identiteta u romanima Christe Wolf

Diplomski rad

Doc. dr. sc. Dubravka Brunčić

Osijek, 2015. godina

SAŽETAK

Namjera rada jest na temelju dvaju polazišta – premise o preuzimaju određenih patrijarhalnih hegemonijskih koncepata vrijednosti, ponašanja i uzusa i one premise o podrivanju, preispisivanju i resemantiziranju androcentričnih binarnih koncepata – eksplicirati oblikovanje ženskih identitetnih sklopova u romanima *Kasandra* i *Medeja* Christe Wolf koji nasljeduju mitološku strukturu, a koja omogućava specifičan pogled iz ženske vizure na povijesna događanja. Pritom se za kasniju usporednu analizu dviju romana iskazuje potrebnim definirati i objasniti pojmove žanra historiografske metafikcije (koji omogućava propitivanje istina Povijesti), patrijarhata, kao i oblikovanja identiteta kroz spolno-rodnu diferencijaciju (i njihovih odrednica muško/žensko te muškost/ženskost, odnosno maskulino/feminino) te ulogu tijela kroz rodni binarizam u njegovom formiranju i konstruiranju. Patrijarhalni uzusi koje romani nasljeduju odnose se na binarnu opreku javno – privatno (koja nastaje na temelju spolnih, tjelesnih različitosti na čijem se temelju pak grade zadane rodne uloge i identiteti muškaraca i žena), a koja određuje uloge moći, te na odnos maskulinog prema femininom koji se iščitava kroz nekoliko razina u Wolfičinim romanima: kroz razinu bračnog ugovora i pitanja spolnog odnosa (uključujući pitanje silovanja – bilo unutar ili izvan bračne institucije) te na razini ženskog nereda, odnosno na razini na kojoj, prema androcentričnom shvaćanju, žena postaje izvor nereda i opasnosti za politički i vladajući poredak zbog svoje nemogućnosti sublimiranja spolnih poriva, dok se resemantizacija tih koncepata razmatra kroz elemente neovisnosti (sposobnost nošenja oružja, posjedovanja vlasništva i upravljanja samim sobom) koji su patrijarhalno pridavani isključivo kategoriji muškosti te odmakom od rodnih stereotipnih predodžbi pridavanjem 'muških' kvaliteta ženskim entitetima u romanima.

KLJUČNE RIJEČI: ženski identitet, spol, rodne uloge, patrijarhat, historiografska metafikcija

1. UVOD

Romani Christe Wolf[1] o kojima će u ovom radu biti riječi jesu romani *Kasandra* i *Medeja*. Komaparativnu analizu tih romana omogućava nekoliko čimbenika. Kao prvo, radi se o romanima koji se oslanjaju na postmodernistički žanr historiografske metafikcije, potom činjenica da oba romana svoju fikciju grade na temelju mitskog sadržaja koji omogućava specifično viđenje patrijarhalnog nazora[2], i u konačnici jer se u oba slučaja radi o romanima koji ekspliciraju iskustvo žene koje se kosi u odnosu na javno mišljenje. Stoga će u fokusu interesa biti problematika statusa žene u društvu, kao i rodne teorije te patrijarhalnog viđenja uloga žena u javnom i privatnom životu.

S obzirom na to, romani će se promatrati kroz dvije cjeline. Prva je ona koja će se usmjeriti na one postavke kojima se repliciraju vrijednosti i norme postavljene od strane patrijarhalnog društva, a druga cjelina odnosi se na način reinterpretacije patrijarhalnih postavki u romanu, odnosno odmah od rodnih stereotipa. Također, u radu će pozornost biti usmjerena i na prikaz načina oblikovanja dva različita ženska identiteta i njihovog odudaranja od uobičajenih uzusa ponašanja. Stoga će biti potrebno definirati ključne pojmove koji će biti korišteni u ovom radu, a to su pojam historiografske metafikcije, pojam identiteta i načini njegove tvorbe te njegovo uobličavanje u rodno-spolnoj diskusiji, i konačno sam pojam patrijarhata, a potom na temelju tih razjašnjenih termina krenuti u komparativnu analizu Wolfičinih romana.

[1] Christa Wolf (1929. – 2011.) jedna je od najpoznatijih spisateljica istočne Njemačke čije je djelo karakteristično prema ženskim glavnim junakinjama koje su u potrazi za vlastitim samoostvarenjem, a njezini su najpoznatiji romani sljedeći: *Podijeljeno nebo* (*Der geteilte Himmel*, 1963.), *Razmišljanje o Christi T.* (*Nachdenken ùber Christa T.*, 1968.), *Uzorci djetinjstva* (*Kindheitsmuster*, 1977.), *Bez mjesta. Nigdje* (*Kein Ort. Nirgends*, 1979.), *Kasandra* (*Cassandra*, 1983.), *Medeja* (*Medea*, 1996.), *U tijelu* (*Leibhaftig*, 2002.).

[2] *Međutim, razmatrajući odnos između značenja mita i njegove reprezentacije žene, očitim postaje značenje koje su u oblikovanju narativa odigrali muškarci. Te priče mogu pomoći u otkrivanju onoga što su žene iskusile od muškaraca zbog života u okvirima patrijarhalnog društva: ono što čini mit vrlo različitim izvorom od, recimo, filozofskih rasprava o dužnostima žene, zapravo jest element fantazije. Kroz mit može se doći do nesvjesnog, radije nego do logički argumentiranog, do pojmova kojima su se muškarci zabavljali na račun žena. Na taj način može se dobiti pogled u simboličku vrijednost pridanu ženi – ustvari u ono što je pojam 'Žena' značio za muškarce*. (Blundell, 1995: 16)

2. KNJIŽEVNOPOVIJESNI PREGLED LITERATURE O CHRISTI WOLF

Christa Wolf njemačka je književnica koja je obilježila razdoblje šezdesetih, sedamdesetih, pa i osamdesetih godina prošlog stoljeća, a zanimanje za svoja djela pobudila je i u narednim desetljećima kod mlađih generacija. O njoj se uvelike pisalo i obavještavalo te se i od nje same tražila analiza i komentar vlastitog romanesknog uratka, a posebice u devedesetima *kada je u javnosti postalo poznato da je i Christa Wolf bila (u šezdesetima) jedan od tisuća suradnika istočnonjemačke obavještajne službe STASI. Iako ta činjenica nije pretjerano djelovala na estetsku evaluaciju djela Christe Wolf, neposredno je utjecala na promjenu u tumačenju tekstova, gdje je u prvi plan izišao odnos između pojedinca i države.*[3] (Zlatar, 2003: 107) Stoga, radi velikog broja tekstova objavljenih o Christi Wolf i o njezinom djelu, u nastavku će biti prikazan samo dio tog povelikog broja tekstova, odnosno pažnja će biti usmjerena na koji je način i u kojem omjeru recepcija Christe Wolf popraćena i zapažena u stručnoj literaturi na hrvatskom jeziku.

Njemačku autoricu i njezin roman *Kasandru* pronalazi se u različitim pregledima svjetske književnosti, pa tako jedan od takvih pregleda jest i *Povijest svjetske književnosti u osam knjiga* iz 1974. čiji je urednik Viktor Žmegač, a u njoj se nalazi sljedeći ogled o njemačkoj autorici: *Ozbiljnost ljudskih kriza, životnih odluka i sukoba savjesti uvjetovanih sponama njemačkih država prikazuje iz perspektive građanina Demokratske Republike književnica Christa Wolf (1929.). Njezini zapaženi romani ('Podijeljeno nebo' – 'Der geteilte Himmel', 1963. i 'Razmišljanje o Christi T.' – 'Nachdenken ùber Christa T.', 1968.) klone se kalupa u oblikovanju privatnih sudbina u sjeni ideoloških sukoba. Udaljavanje od poratnih recepata plakatnog realizma očituje se naročito u 'Razmišljanju', sjetnoj prozi o tragičnim tokovima u individualnom životu.* (1974: 284). Nadalje, isti zapis o autorici navodi se i u povijesti *Njemačke književnosti* iz 1986. autora Viktora Žmegača, Zdenka Škreba i Ljerke Sekulić, a poduže informativne i objasnidbene analize Christe Wolf kao autorice i njezinog djela *Kasandre* pronalazi se u *Leksikonima svjetske književnosti* iz 2004. i 2005. čija je glavna urednica Dunja Detoni-Dujmić. Primjerice, *Leksikon* donosi informacije o provodnim temama njezinog pripovjedačkog opusa kao što su *pitanje krivnje i modaliteti ljudskog sjećanja, uzroci i posljedice fašizma, samoostvarenje pojedinca u danim društvenim okolnostima* (2005: 1177), a kasnije, nakon što u

[3] Bitno je napomenuti kako se rad neće baviti takvim iščitavanjima u kojima je moguće uvidjeti aluzivni sloj teksta koji govori o oblicima totalitarne vlasti, obavještajnog nadzora, ograničenosti, tjeskobe i u konačnici koji kroz primjere romana koji reinterpretiraju mitološku strukturu uspostavlja zaključak o relativnosti povijesnog napretka.

sedamdesetima dolazi pod utjecaj feminističke teorije, Wolf se počinje baviti pitanjima ženskog svjetonazora i identiteta. Iako se spominju i ostala Wolfičina književna djela, pažnju *Leksikon* usmjerava na *Kasandru* koja se *temelji na književnom sinkretizmu: pripovijedanje u prvom licu jednine ('Ich-Form') sadrži glas mitske Kasandre, ali ujedno i jedan supstituiran glas, koji bi bio istovjetan s mitskim da se u njemu ne opaža distancija prema prastaroj priči. Takva naracija, koja je jednoglasna i dvoglasna u isti mah, uspostavlja imaginarnu vezu između zbivanja iz mitskog doba i suvremene iskustvene perspektive.* (2004: 272)

Potom, pogovori se iskazuju kao mjesto u kojemu se mogućim ukazuje prilika za govor o, ponegdje čak i evaluativni prikaz djela Christe Wolf. Primjeri su pogovor Drage Teševića s naslovom *Prevodiočeva razmišljanja o autorkinom traganju* za *'Kasandrom'* (1987.) ili pak Stevana Tontića *Roman o Klajstu i Ginderodi* (1989.) koji, analizirajući Wolfičin roman *Bez mjesta-nigdje* dolazi do zaključka kako je propast vječiti usud genija te da smrt postaje jedno od mogućih razrješenja tenzije i nesklada između stvarnog i idealnog svijeta. Za Wolfičin roman *U tijelu* Andrea Zlatar piše pogovor *Tijelo u tekstu* u kojemu se dotiče i onog biografskog tumačenja romana koji radnju smješta u bolnicu gdje postarija žena provodi posljednje mjesece prije pada Berlinskog zida s tim da je Wolf potvrdila kako se priča temelji na osobnom doživljaju i iskustvu, no Zlatar ide dalje od toga te tumači prelamanje dviju diskontinuiranih razina priče, ali i konstantira kako raspad tijela bezimene junakinje označava društveni rasap, njegovu refleksiju u raspadnutoj tjelesnosti. Pogovor za zajedničku knjigu u kojoj se nalaze dva romana bazirana na mitološkim predajama iz 2003. piše sama Christa Wolf s naslovom *Od Kasandre do Medeje: impulsi i motivi za obradu dvaju mitoloških likova* u kojemu objašnjava kako je nepostojanje pisma u vremenu kada su Kasandra i Medeja živjele te jer su u predanjima koja su poglavito bila muškoga karaktera ostale zabilježene onakvima kakve ih se danas poznaje kroz mitološke strukture, da su joj upravo te fakcije pomogle da pronađe dovoljan prostor za književnu imaginaciju kojom će napraviti odmak od dosadašnjih predaja i mitova te ispričati priču iz ženske vizure[4]. Bitnim problematskim sklopom u *Kasandri* Wolf nalazi priču prema kojoj joj je bog Apolon dao proročki dar, a potom ju pokušao silovati, a kad ona nije pristala, pljunuo joj je u usta što je trebalo značiti da će znati što će se dogoditi, ali joj nitko neće vjerovati. Problematskim za Wolf postaje to što se muškarac, prevratom koji je nastao od matrilinearnog prema patrilinearnom načinu nasljeđivanja, uopće usuđuje silovati ženu kao i čin

[4] *Kasandra i Medeja su ženski likovi iz doba koje još nije poznavalo pismo, a zahvaljujući predanju ušle su u kasniji krug zapisivanih saga, te su, različito tumačene i preinačivane, našle mjesto i u velikoj literaturi grčke i rimske klasike. Mene je fascinirao pokušaj ulaska u korijen svim tim predanjima, dokle je to uopće moguće – ne na znanstveni način, nego kao književnicu, s imaginacijom i fantazijom, koja se svakako hranila što je moguće širim poznavanjem životnih prilika u kojima su živjeli ti likovi*. (Wolf, 2003: 272)

restrikcije istinitosti i vjerodostojnosti onoga što žena govori. Medeja pak za Wolf predstavlja ženu na granici između dvaju sustava vrijednosti, njezine domovine Kolhide koju korintski sustav prikazuje kao barbarsku neciviliziranu zemlju jednako tako divljih stanovnika i Korinta kao oličenja civiliziranog društvenog uređenja. Ta granica u romanima biva propitivana te tijekom romana proliferirano destruirana kao jedna u nizu prividnih istina.

Osim pregleda svjetske književnosti i pogovora njezinih djela, bitnima se ističu dva članka koji problematizraju i analiziraju Wolfičine romane o kojima će nadalje biti govora, a to je prvenstveno članak Jakova Sabljića s naslovom *Mit, književnost i povijest u 'Kasandri' Christe Wolf* koji na različitim razinama teksta propituje postmoderni žanr historiografske metafikcije, kao i mitsku naraciju te propitivanje instanci istine, laži i pričina. Zanimljivim postaje ekspliciranje postmodernističkog u Wolfičinoj *Kasandri* i *Medeji* u obliku intertekstualnog dijaloga: *Važno je svakako parodiranje Schillerove Kasandre, Eshilova Agamemnona i Orestije, Euripidovih Trojanki, ali još je važniji onaj često zanemareni pojam intertekstualnosti koji djela poput Wolfičine 'Kasandre' ili 'Medeje' stavljaju u prvi plan svojim sudioništvom u diskurzivnom prostoru kulture i suodnosom s različitim jezicima označavajućih kulturnih praksi.* (Sabljić, 2006: 117) Također, Sabljić detaljno obrazlaže disocijaciju između prividne istine koja je uvjetovana pozicijama moći i onoga što je zamagljeno i ekstrapolirano na temelju iskustva onoga što naziva eks-centričnim glasom, a pojam preuzima od Linde Hutcheon koja, govoreći o položaju marginalnosti i društvenih rubnih položaja, eks-centrično, odnosno ono 'van-centra' i 'de-centrirano' dovodi u opreku *spram elitističke, otuđene 'drugosti', tako i ujednačavajućeg impulsa masovne kulture*. (Hutcheon, 1994: 101) Važan je i članak *Christa Wolf i Medejini glasovi* Ive Andrijanić koji prikazuje odmak koji je Wolf napravila od slike Euripidove osvetoljubive Medeje, a koja za nju predstavlja produkt patrijarhalnog društva kao i strategiju diskreditiranja žene, ali jednako tako u Wolfičinom načinu gradnje romaneskne strukture uočava postmodernističke postupke prevrednovanja i propitivanja, pa i podrivanja istina nastalih u grčkoj tradiciji, a na koju se oslanja zapadnjačka kultura pa tako intertekstualnost zadobiva puno veće dimenzije, ne samo u obliku dijaloga s prototekstom (Euripidovom *Medejom*), nego i u obliku razgovora s cjelokupnom kulturom. Isto tako, Andrijanić naglašava kako je tvorba mitova izrazito subjektivna jer je nastala za potrebe građana polisa, a grčko je društvo pak bilo patrijarhalno i netolerantno prema ženskoj psihi tako da su i mitološke konstrukcije odraz patrijarhalne netolerancije i isključivosti.

3. MODEL HISTORIOGRAFSKE METAFIKCIJE

Već i u uvodnim napomenama bitnim je bilo napomenuto kako komparativnu analizu *Kasandre* i *Medeje* omogućava i isto žanrovsko određenje, odnosno pripadnost historiografskoj metafikciji. Iz tog razloga nije naodmet definirati i uočiti elemente tog podžanra povijesnog romana. On se javlja u vrijeme književnopovijesnog razdoblja postmoderne kao ishod dviju relativiziranih modernističkih opreka[5]: opreke između referiranja teksta na stvarnost i njegovog upućivanja na sebe s rezultatom eksplicirane fikcionalnosti teksta te problematiziranja autoreferencijalnosti, a drugi opozicijski par čini sadašnjost i budućnost pri čemu dolazi do 'simultanosti međusobno udaljenih povijesnih razdoblja'[6] kao oblika 'intertemporalnosti'. (Usporedi Biti, 1997: 286) Dok se neke od karakteristika postmoderne iščitavaju kroz navedene relativizirane antinomne parove, na njihovim reinterpretiranim svojstvima metafikcija gradi svoje postupke i to kao ogranak postmoderne proze koji je naglašeno autoreferencijalan i koji stratifikacijskim postupcima obrazlaže vlastiti fikcionalni karakter. *'Priskrbljujući kritiku vlastitih metoda konstrukcije, takvi tekstovi ne samo što ispituju temeljne strukture pripovjedne fikcije, nego i istražuju moguću fikcionalnost svijeta izvan književnog fikcionalnog teksta.*' (P. Waugh, *Metafikcija*, 1984 u ibid.: 220) Krešimir Nemec problematizira pojam historiografske metafikcije i iznosi određena obilježja tog podžanra povijesnog romana. Jedno od obilježja jest posjedovanje 'antiiluzionističke pripovjedne strategije' čija je pretenzija izbrisati jasno podvučenu granicu između tek naoko odvojenih pojmova, tj. između povijesti i fikcije na taj način što se tim strategijama pokazuje da je i u slučaju pisanja povijesti riječ o tekstualiziranoj konstrukciji, o iskustvu koje je posredovano jezikom jednako kao i romaneskno tkivo pa stoga ne može biti niti objektivno, ali niti u apsolutnom smislu istinito[7]. Poigravanje konvencijama istine i fikcionalnosti Wolfičinim romanima omogućava propitivanje ne samo struktura moći i tvorbe

[5] Treću opreku koja je također relativizirana i reinterpretirana unutar razdoblja postmoderne čini opreka između tzv. visoke ili elitne i tzv. niske ili popularne kulture.

[6] Rezultatom takve disocijacije dolazi do tumačenja romana Christe Wolf koji nasljeduju mitološku pozadinu kao simbola režima u vrijeme Istočnog DDR-a, odnosno do čitanja aluzivnog dijela teksta u njegovom govoru o totalitarnim vlastima. Međutim, takvim se iščitavanjima romensknom tkivu upisuje jednodimenzionalnost i zatvara ga se u politički smješten govor te izostaje njegov dijalog s tradicijom i višestrukost mogućnosnih čitanja i interpretiranja samog teksta.

[7] *Autori povijesnih romana današnjice svjesni su 'hijata' povijesti i fikcije. Oni žele upravo naglasiti neodređenost, nepouzdanost i varljivost povijesne građe što je podložna različitim interpretacijama. Zato često inzistiraju na kontradikcijama i /ili na raskoracima događaja prikazanih u djelu i službene povijesne verzije. Zanimljiv je npr. povratak apokrifnosti, odnosno postupak falsifikacije poznatih povijesnih činjenica radi isticanja mogućih propusta pamćenja u protokoliranju povijesti. Ironično se poigravajući istinama i lažima povijesnog bilježenja, relativizirajući naše znanje o prošlosti, suvremena historiografska fikcija želi u čitatelja izazvati nedoumicu i nesigurnost.* (Nemec, 2003: 266)

istine kroz povijest, nego i propitivanje te eksplanaciju rodnih obrazaca ponašanja i ostvarenja unutar patrijarhalnog društvenog konteksta antičkog vremena. Linda Hutcheon također govori o tekstualiziranosti povijesnih tekstova jer se prošlost može spoznati isključivo putem tekstova (sjećanja, izvješća, zapisa, arhiva, spomenika, kronika...) koji su ostali sačuvani tijekom vremena, a otuda proizlazi povezanost Povijesti i književnosti te stoga zaključuje kako historiografska metafikcija *prihvaća da povijest nije transparentan zapis bilo koje izvjesne 'istine'*. (1994: 100) Utoliko žanr historiografske metafikcije problematizira poznavanje povijesti jer čitatelj postaje svjestan *da svako predstavljanje prošlosti posjeduje specifične ideologijske implikacije i da je historija diskurzivno struktuirana. Naime, riječ je o čimbenicima koji uvjetuju naše poznavanje prošlosti čime se svakako ne dvoji o postojanju prošlosti, možda jedino postajemo opsjednuti pitanjem čija historija preživljava?* (Alihodžić, 2008: 233) Dakle, historiografska metafikcija istovremeno spaja pripovijedni tekst i povijesne činjenice na temelju kojih je on nastao, a s druge strane podriva povjerenje u historiografski diskurs iznoseći podatke koji čitatelja uvjeravaju u labilnost spoznaje i dosezanja prave istine, a jedna od mogućnosti takvog ironičnog propitivanja istine i fikcije jest 'falsificiranje činjenica'. (Usporedi Šarić, 2014: 284). Upravo pozicioniranost pripovijedanja u romanima iz pozicije drugosti[8], koja uključuje ne samo nacionalnu drugost, već i sliku događaja iz ženske perspektive, omogućava igru s onime što je službeno zabilježeno kao povijesna fakcija propitujući konsolidirane spoznaje, odnosno riječima Linde Hutcheon, *čitatelj je prisiljen priznati ne samo neizbježnu tekstualnost našeg znanja o prošlosti, već također i vrijednosti i ograničenja neminovno diskurzivne forme tog znanja*. (1994: 99) Ključnim pojmovima takve relativizacije povijesnih istina potom postaje deziluzija, skepsa te demistifikacija uvriježenih i pijedestalno ustoličenih fakcija o prošlosti. Samim time što je u romanima ispričana priča koja odudara od muških predanja koja su ustoličena kao društvene fakcije, a ta su predanja ne povijesni dokumenti, već istine bezrezervno primljene na temelju umjetničkih djela (epova, tragedija i sl.) koji svojom strukturom već posjeduju fikcionalnu narav[9] te podrazumijevaju određenu subjektivnost, a istina koja se donosi pred čitatelja iz perspektive žene također postaje plodom fikcionalnog mišljenja,

[8] Pritom valja razlikovati pojam drugačijosti/razlikovnosti od pojma drugosti/alteriteta. Dok razlikovnost nije popraćena vrijednosnim oznakama uključujući one stereotipne i kvalifikatorske, alteritet je opterećen takvim oznakama koje su nužno povezane s kategorijama poželjnosti ili pak nepoželjnosti, a s obzirom na to, redovito se veže uz pojam inferiornosti i smješta na marginalizrane rubove u odnosu na dominantne centrirane položaje. Alteritet svoje puno značenje dobiva u povezanosti s rodnim, klasnim, nacionalnim i inim drugim opozicijskim skupovima.

[9] Iva Šarić iznosi konstataciju o parodiranju Povijesti kroz parodiranje dokumenata na temelju kojih je izgrađena, a koji su interpretatibilne vjerodostojnosti čime dolazi do čina propitivanja prošlosti i istina koje je ona prenijela na daljnja kulturna naslijeđa na temelju proizvoljne podjele na 'fikcionalno' i 'nefikcionalno'. (Usporedi 2014: 285)

historiografska metafikcija inicira *nepovjerenje u zvanične prezentacije povijesti* (Alihodžić, 2008: 220), ali i metadiskurzivno uzrokuje svijest o fikcionalnosti pripovjednog teksta. Pritom bitnim postaje odnos koji i u *Kasandri* i u *Medeji* omogućava putem historiografske metafikcije propitivanje konstelacija istine i laži, same povjesnosti i fikcionalnosti, subjektivnog i objektivnog i to kroz, kako to Jakov Sabljić napominje, odnos 'književnoga (fikcionalnoga), povijesnog (historiografskoga) te mitskog[10] (mitografskoga)'. (Usporedi Sabljić, 2006: 115) Na taj način romani pod znak upitnika stavljaju vjerodostojnost istine koja je inicirana pripovijedanjem u vremenu koje nije poznavalo pismovni sustav kojim bi se mogla zabilježiti i druga 'nalična' Povijest te se morala prenositi isključivo usmenim pripovijedovanjem.

Paul Veyne iznosi razliku između takozvanih 'jakih' i 'slabih' povijesti pri čemu se 'slabe' povijesti odnose na one povijesti koje su individualizirane, koje u fokus svog promišljanja stavljaju život pojedinca, a ne kolektiva, dok se pojam 'jakih' povijesti odnosi na poopćavanje i shematiziranje 'slabih' povijesti u cjeline koje su nastale interpretacijom i cenzurom tih 'slabih' individualnih povijesti, a one 'slabe' povijesti koje nisu prošle cenzuru bivaju prešućene i zanemarene jer ne odgovaraju i ne uklapaju se u zadane obrasce onoga što će biti zapamćeno kao 'jaka' kolektivna povijest. (Usporedi Šarić, 2014: 286.) Pričanjem individualne priče u romanima koja osvjetljava i razokrinkava kolekivnu istinu, bolje rečeno laž i to kroz samorefleksivnu povijesnu analizu, dolazi do osciliranja zbilje i fikcije preplitanjem intimnog života i odvijanja povijesnih događaja pa je stoga riječ o *dimenziji propitivanja sukladno historiografskoj metafikciji gdje se značajno prelamaju vlastite, 'naše male priče'u funkciji osvjetljavanja velikih priča Povijesti.* (Alihodžić, 2008: 220) Odnosno, subverzivni relativizam koji omogućava pogled iz ženske perspektive drugosti pruža udvojeni pogled na prošlost koja se, iako fikcionalnim postupcima koji su implicirani tekstom što i jest obilježje historiografske metafikcije, više ne prikazuje kao plošna, ideološki konstruirana na temelju određenih 'slabih' povijesti koje odgovaraju vladajućem konceptu istine, već Povijest dobiva i naličje jer biva prepletena s intimnim pojedinačnim životom koji donosi glas drugovrsno postavljenih individua u odnosu na kanonsku ustoličenost centara moći. Upravo uvođenje 'slabih' subjekata koji pričaju individualnu povijest u kojoj su nužno koincidalno prepletena povijesna zbivanja predstavlja daljnje obilježje historiografske metafikcije, a takvo infiltriranje povijesnog iskustva kroz dimenziju osobnog i

[10] Ono što i pričinjava temelj mogućim za historiografsku metafikciju u navedenim romanima Christe Wolf i ambivalentan odnos prema Povijesti jest činjenica da zapadna kultura mit preuzima kao činjenični sustav, a ne kao nešto što je podložno subjektivnom i ideološkom djelovanju i to iz vladajuće pozicije, a ne pozicije drugosti i obespravljenosti.

individualnog omogućava zaokret prema 'malim životnim pričama'[11] koje postaju ogledni primjeri utjecaja povijesnih događaja na čovjeka, ali omogućava i ironijski odmak te poigravanje vrijednostima jer je ironija ta koja interpolira novo, oporbeno viđenje uvriježeno prihvaćenih istina kroz vizuru individualiteta koji promišljajući o usvojenim normama i vrijednostima, detronizira i desakralizira njihovu vjerodostojnost i istinitost rušeći povjerenje u zvanične formulacije povijesnih istina. Primjeri takvog deniveliranja između istine i zvanične istine – onoga što Linda Hutcheon naglašava kao jednim od obilježja historiografske metafikcije, a to jest da ona kroz različite tekstualizirane forme, a *jedna od glavnih formi je ona različitih posrednika, ističe pojam dispariteta između 'vijesti' i 'zbilje' ili 'istine'* (1994: 104) – jesu tzv. istine o Agamemnonovoj hrabrosti i velikom ratničkom umijeću, dok je u romanu prikazan kao slabić i kukavica, zatim Ahilejevo navodno božansko podrijetlo i njegovo junaštvo koje je ništa drugo doli častohlepnost i tlačiteljstvo, proricanja o pozitivnom ratnom ishodu ili pak isplovljavanjima lađa koja su potplaćena od strane trojanskoga dvora, Ifinojina navodna sretna udaja, a zapravo hladnokrvno ubojstvo i žrtvovanje, glasine o Medejinom čedomorstvu i dozivanju kuge na grad i sl. Stoga, historiografska metafikcija ne samo da omogućava disonanciju između fikcije i navodne povijesne fakcije, već ona uvodeći pripovjedni drugotni fokus (ginocentrizam, odnosno žensko centrirano gledište nasuprot androcentrizmu, tj. muškom centriranom gledištu) prikazuje stradavanje pojedinačnih egzistencija sukobljenih i zarobljenih u povijesnim događanjima, a Nemec ističe da je to razlog zašto se *povijesni romani često pretvaraju u alegorije ili parabole o ideologiji, vlasti, politici*. (2003: 268). Također valja napomenuti da osim što komparativnost dvaju romana Christe Wolf omogućava model historiografske metafikcije, omogućava ga i pripadnost mitskom diskursu koji je *kao kulturno i ideološki definirana konstrukcija, koja posreduje društvene i simboličke elemente stvarnosti te sustave vrijednosti zajednice, prenosio ponajviše patrijarhalno struktuirane misli o vladanju, muškoj dominaciji i superiornosti ratničkog mentaliteta.* (Sabljić, 2006: 118) Ta mitološkom strukturom nametnuta muška supremacija, jednako kao i supremacija nadmoćnije i prividno civiliziranije nacije, postaje temeljem razrade ženskog viđenja povijesnih sukoba i odvijanja događaja. U tom smislu moguć je govor o rodnom identitetu u romanima te o patrijarhalnim postavkama koje romani preuzimaju, ali i onima koje podrivaju te onima kojima je sukladan ambivalentan odnos između tih dviju krajnosti.

[11] *Polje interesa premješta se s tzv. velike povijesti i njezinih znanih i neznanih pokretača na male životne priče, na sudbine skromnih pojedinaca i njihovih obitelji, pri čemu se redovito nastoji pokazati kako povijesni događaji (ratovi, revolucije, promjene vlasti, totalitarizmi) agresivno osvajaju njihovu privatnu sferu i 'zarobljavaju' pojedinačnu egzistenciju. Mali anonimni ljudi, u ulozi svojevrsnih 'svjedoka vremena', svojim sudbinama i životnim pričama dekonstruiraju mitove i ideologeme povijesti.* (Nemec, 2003: 267)

4. RODNO-TEORIJSKA PROBLEMATIKA

4.1. Problem definiranja identiteta

Problematizirajući pojam identiteta, Stuart Hall u svom članku *Kome treba 'identitet'?* ističe kako dekonstrukcijski pristup identitetu taj pojam označava neupotrebljivim u svom obliku, međutim ne dokida ga se jer ne postoji neki drugi termin koji bi ga relevantno zamijenio pa njegova upotreba, odnosno promišljanje o identitetnom sustavu treba biti reducirano preko njegovih 'detotaliziranih ili dekonstruiranih oblika'. (Usporedi Hall, 2006: 358) Dakle, Hall na tragu Foucaultovih promišljanja i bavljenja pojmom subjekta ističe kako ne treba napustiti ili dokinuti termin identiteta, a samim time i subjektiviteta, već ga treba rekonceptualizirati. On zaključuje kako identitete treba razumjeti kao *proizvode specifičnih strategija iskazivanja u specifičnim historijskim i institucionalnim mjestima u kojima se koriste specifične diskurzivne formacije i prakse. Štoviše, oni nastaju unutar igre specifičnih modaliteta moći, i time su više proizvodi označavanja razlika i isključivanja, nego što su znak jednog identičnog, prirodno konstruiranog jedinstva, 'identiteta' u njegovu tradicionalnom značenju (koje je sveobuhvatna jednakost, bez šavova, bez unutarnje diferencijacije).* (ibid.: 361) Diskurzivna tvorba identiteta upućuje na činjenicu da identitet izmiče oznakama stalnosti i nepromjenjivosti te svake konačnosti što znači da je on uvijek posljedica određenog izbora. Pritom je važno da se identitet vrši u procesu razlikovanja, tj. u odnosu s i prema Drugom. Taj se način formiranja i uobličavanja identitetnog entiteta konstruira prema onome što Stuart Hall naziva *konstitutivnom izvanjskosti*[12], odnosno kroz odnos s Drugim osoba/pojedinac uviđa ono što joj/mu na neki način nedostaje, a taj faktor 'nedostajanja' naziva konstitutivnom izvanjskošću. No da bi se konstitutivna izvanjskost uopće mogla uspostaviti i formulirati, bitna je komponenta svjesnosti onoga što sam Ja, ali i onoga što je Drugi, a taj se osjećaj sebe sama te svjesnost o vlastitom identitetu, ali i identitetu Drugoga može uspostaviti tek kroz kontinuiranu samointerpretaciju, odnosno prema Zlatar, kroz *hermeneutiku samorazumijevanja* (Usporedi Zlatar, 2004:26), drugim riječima procesom samorefleksije i drugorefleksije. Samotumačenjem u odnosu na drugovrsnost oko sebe dolazi se do svjesnosti personalnog identiteta[13], a personalni identitet pak

[12] Isti pojam upotrebljavaju i Derrida (1981.); Laclau (1990.); Butler (1993.). (Usporedi Hall, 2006: 361)

[13] *Prema van Dijku, identitet može biti osobni i skupni. Osobni se identitet odnosi na "mentalnu predodžbu kao (osobno) jastvo jedinstvenoga ljudskog bića s vlastitim, osobnim iskustvima i životopisom – kao što su nagomilani mentalni modeli i iz njih izveden apstraktni koncept jastva, često u interakciji s drugima", odnosno "mentalnu predodžbu (društvenog) jastva kao skupa skupnih pripadnosti i procesa poistovjećivanja koji su povezani s takvim predodžbama pripadnosti." Društveni ili kolektivni identitet podrazumijeva zajedničko znanje, stavove i ideologiju,*

čini mnoštvo podvrsno razlikovnih identiteta kao što su rodni, klasni, socijalni, intelektualni, politički, lokalni, regionalni, etnički identitet itd. Zaključno, identiteti nisu stalne monolitne pozicije, već su varijabilne i nestalne, više su fragmentarni i razlomljeni no što su singularni i jednoznačni. Nastaju proliferacijom[14] na temelju diferencijacije u odnosu na druge, ali i u odnosu isključivanja i uključivanja s obzirom na strukture i konvencije uspostavljene od strane vlasti. Emancipacija identiteta od bilo koje uvjetovanosti i njegovo podvrgavanje varijabilnom načinu postojanja odnosi se na činjenicu da svaka osoba u svakom trenutku može djelovati na jedan način, ali i na drugačiji ili pak ne djelovati. Pritom, kako je već ranije bilo citirano iz Halla, bitnim odnosom postaje nastanak identiteta 'unutar igre specifičnih modaliteta moći' što se odnosi na uvjetovanost identiteta odnosom prema društvenim normama. Ideološke prakse predstavljene sustavima vrijednosti, stereotipima i društveno utemeljenim normama stavljaju zahtjeve neprekidnog prilagođavanja i usuglašavanja identiteta u unaprijed određene koncepte ponašanja. (Usporedi Bujan; Marot Kiš, 2009: 111) Ukoliko identitet odudara od takvih utvrđenih praksi, ukoliko ne poštuje vrijednosni poredak, ukoliko ga krši i izlazi iz zadanih uloga, tada dolazi do pokušaja korekcije i regulacije njegovog ponašanja ili pak sankcioniranja, često postupkom marginalizacije. Posebno je to vidljivo u odnosu prema konceptima patrijarhalnog društvenog uređenja na području rodne problematike.

4.2. Rodno-spolna diferencijacija

Konstruiranje ženskog identiteta neprijeporno se dotiče pojmova roda i spola. Stoga je neophodno uvidjeti razliku između dvaju termina koji se vrlo često koriste kao sinonimi, a koji u rodno-teorijskoj problematici čine dva zasebna pojma svaki sa svojim semantičkim skupom pripadnih oznaka. Zbrku u semantičkom određivanju termina spola i roda dobro prikazuje definicija tih dvaju termina na internetskoj stranici Hrvatskog jezičnog portala prema kojoj se rod (*gender*) definira kao 'spol ljudi i životinja' te kao 'pripadanje jednom od prirodnih rodova, tj. spolu (muški/ženski rod)'[15] dok se spol (*sex*) definira kao 'činjenica pripadnosti jednom od

---

odnosno zajedničku društvenu predodžbu koja određuje identitet skupine (Van Dijk, 2006, 162-163 u Bujan; Marot Kiš, 2009: 110. str.)

[14] Proliferacijom, odnosno umnažanjem identiteta misli se na to da ne postoji samo jedan pojavni oblik identiteta, već da je identitet proizvod različitih izbora uloga koje pojedinac odabire tijekom svog života.

[15] Ostale odredbe pojma roda su: **1.** *a.* 'ono što je rođeno; porod, potomstvo, vrsta'; *b.* 'obitelj, obiteljska loza, soj'; *c.* 'rodbina, srodnici (ob. krvni, po ocu i majci)'; *d.* 'svojta [biti rod]'. **2**. 'urod, plod, plodovi (voća, krumpira)'. **3.** *a.* 'razg. ukupnost bića određene vrste kao cjelina; rasa, soj, vrsta'; *b.* 'retor. arh. knjiš. narod (kojem se pripada), nacija; domovina, zavičaj'; *c.* 'pov. oblik društveno-ekonomske zajednice proizašle od zajedničkog pretka i vezane krvnim srodstvom, rodovska zajednica; bratstvo, gens, pleme'. **4**. *a.* 'biol. jedinica za klasifikaciju biljaka i životinja, viša od vrste, a niža od porodice; genus '; *b.* 'vrsta ili podvrsta neke duhovne (znanstvene, umjetničke i sl.)

spolova' i 'muški ili ženske kao kolektivitet (ženski spol; muški spol)' ili specifičnije kao 'biol. ukupnost fizioloških i psiholoških obilježja po kojima se razlikuju muškarac i žena, odnosno među jedinkama iste vrste mužjaci od ženki'. Takva sinonimnost u svakodnevnoj upotrebi tih dvaju termina dovodi do konfuzije u njihovom korištenju, a tome doprinosi i neujednačenost njihove semantičke odredbe u stručnoj literaturi. Joan Wallach Scott u knjizi *Rod i politika povijesti* (2003) govori o nekoliko shvaćanja pojma roda. Scott navodi upotrebu pojma rod kao sinonimnog para za riječ 'žena': *U svim je naslovima knjiga i napisa o ženskoj povijesti u posljednjih nekoliko godina 'rod' zamijenjen riječju 'žena'. (...) U tim je primjerima uporaba 'roda' namijenjena obilježavanju znanstvene ozbiljnosti djela, jer 'rod' ima neutralniji i objektivniji prizvuk od riječi 'žena'*. (2003: 50) Ona također ističe kako se rodom bilježe i društveni odnosi među spolovima, ali i da se rod odnosi na kulturne konstrukcije[16], tj. društveno oblikovanje ideja o odgovarajućim ulogama za žene i muškarce. (Usporedi Scott, 2003: 51) U tom se pogledu većina teoretičara slaže: rod predstavlja društveni konstrukt, kulturalnu predodžu muškosti/ženskosti, odnosno značenja koja te kategorije poprimaju u procesima socijalizacije i izgradnjom rodnih uloga unutar društva. Društvo je ono koje veže uz pojmove maskulinog i femininog odgovarajuće socijalno konstruirane uloge, ponašanja i atribute. U tom kontekstu semantičkog sklopa vezanog uz pojam roda, može se govoriti i o pojmu heteronormiranosti koji se odnosi na kulturalno programiranje onog ponašanja, stavova i uvjerenja koji se ovjereno smatraju 'muškim' ili pak 'ženskim'. Rod definiran u smislu društvene/kulturne razlike bit će korišten u analizi oblikovanja ženskih identiteta u Wolfičinim romanima, no pritom valja uzeti u obzir ono što je bilo izrečeno kao premisalna postavka za oblikovanje identiteta, a to je da identitet nije konačna i stalna pozicija, već heterogena smjesa različitih identiteta (spolnih, etničkih, vjerskih, rasnih, nacionalnih, klasnih, generacijskih...) koji se međusobno isprepliću i međusobno koincidiraju. Zbog toga ni govor o ženskom i rodnom identitetu nije moguć bez uključivanja ostalih identitetnih označnica koje se recipročno nadopunjuju, a razlog za potonju

---

djelatnosti, područja, grane, discipline'; *c.* 'kategorija, red, tip'. **5**. 'gram. formalan rod riječi u pojedinim jezicima izražen različitim morfološkim sredstvima (članom, deklinacijom i sl.)'.

[16] *O definiciji i značenju izraza 'kultura' spori se čak i više nego o mnogim drugim središnjim pojmovima u društvenim znanostima. Raymond Williams, 'otac' 'kulturalnih studija', predložio je tri značenja toga izraza: 'opći proces intelektualnog, duhovnog i estetskog razvoja' (kultura kao 'civilizacija'); 'djela i djelatnosti intelektualnog i umjetničkog djelovanja' ('visoka kultura'); i 'poseban način života bilo ljudi, razdoblja ili skupine' (1983:90). Kako ističe Anthony Giddens (1989:31), sociolozi obično rabe upravo to posljednje. Prema njemu, taj se način života sastoji od 'vrijednosti do kojih drže članovi dane grupe, normi koje poštuju i materijalnih dobara koje stvaraju'.* (1989:31 u Yuval-Davis, 2004: 58) Nira Yuval-Davis potom ističe promjenjivost kulturnih konstrukcija (tradicija, običaja, vrijednosti, stavova) ovisno o društvenim akterima koji ih provode, a konstatira kako se te konstrukcije selektivno upotrebljavaju te stoga žene vrlo često postaju *žrtve načina na koji država definira 'kulturne potrebe zajednice*'. (ibid.: 103)

tvrdnju jest taj što *nema društva u kojem se na sve žene gleda jednako. Različiti položaji u etničkom, rasnom, klasnom, dobnom, obrazovnom smislu i tako dalje, ulaze u interakciju s rodnim podjelama, pa iako razne instance shvaćaju i tretiraju žene kao drugačije od muškaraca, "žene" kao i "muškarci" nisu homogene kategorije ni kao društveni subjekti ni kao društveni objekti*. (Yuval-Davis, 2004: 148) Kao i Yuval-Davis, tako i Scott ženski entitet ne vidi kao homogenu kategoriju. Pritom u postojeću definiciju o rodu kao kulturnom konstruktu, treba uključiti bitnu stavku koju ističe Scott u svom tumačenju značenja pojma roda: *rod je tvorbeni element društvenih odnosa koji se temelje na uočenim razlikama između spolova; i rod je primarni način označavanja odnosa moći*. (2003: 64) Rod time postaje primarno područje u kojemu ili pomoću kojeg se artikulira moć, a u kontekstu oblikovanja ženskog identiteta moć nepobitno referira na patrijarhalno uspostavljen društveni sustav. Brojne teoretičarke roda slažu se u definiranju spola kao pojma koji se odnosi na biološke i fiziološke razlike (spolni kromosomi, genitalije, reproduktivne funkcije i sl.) između muškarca i žene. Za razliku od pripadajućih rodnih odrednica maskulinog i femininog, spolu pripadaju oznake muškog i ženskog. Revolucionarno shvaćanje tog pojma donosi Judith Butler u svojoj knjizi s naslovom *Nevolje s rodom* (1990.) u kojoj je *denaturalizirala ne samo kategoriju roda nego i spola. Njezina teza da ni spol nije prirodno dan, nego društveno zadan, da su i rod i spol društvene konstrukcije ili diskursi, da nema ničega preddiskursivnoga, prirodnoga, ontološkoga ili metafizičkoga, da su sve to samo 'učinci određenih oblika moći'*. (Butler, 2000: 12 u Oraić Tolić, 2000: 76) Svoju tezu Butler gradi na temelju Foucaultovog shvaćanja spola kao društvenog konstrukta pri čemu tijelo predstavlja 'tabulu rasu[17]' koja postaje seksualizirana tek utjecajem društvenih konstrukata. (Usporedi Bujan; Marot Kiš, 2009: 115) Scott također konstatira kako spolna različitost između muškaraca i žena nužno nastaje unutar diskurzivnih praksi pa je s obzirom na to kategorija spola također izraz društvene i kulturne zadanosti[18]. Na temelju Foucaultovog rada, Dinko Župan dolazi do istog zaključka dovodeći u vezu pojam spola i pojam 'režima istine' preuzet od Foucaulta: *Za diskurse o spolu također možemo reći da proizvode znanje u skladu s vladajućim 'režimom istine'. Znanstveni diskursi koji objašnjavaju tko su to*

[17] Opis i suprostavljanje toj tezi daje *M. Gatens koja (umetnuto: Radić) ističe da bi neesencijalistički teorijski pristup spolu i rodu mogao uključivati „nepromišljenu, nedokazanu pretpostavku da su i tijelo i duša poslije rođenja nekakva pasivna 'tabula rasa'. To jest, za teoretičare roda je um obaju spolova neutralan, pasivan entitet, prazna ploča na koju su upisane razne društvene 'lekcije'. Tijelo je za njih pasivni posrednik tih upisa.* (1991: 140 u Yuval-Davis, 2004: 21)

[18] *Prividna jasnoća razlike između spola i roda prikriva činjenicu da su oba pojma oblici znanja. Primjenom opozicije prirodno nasuprot konstruirano podupire ideju da doista postoji neka prozirna "priroda" za koju je nekako moguće znati izvan znanja koje o njoj proizvodimo (Haraway). No "priroda" i "spol" su u biti koncepti koji imaju svoju povijest (Butler). Artikulira ih jezik, značenje im se mijenja s vremenom i ovisno o kulturi*. (Scott, 2003: 238)

muškarci, a tko žene i koji nam sugeriraju istinu o muškosti i ženskosti zapravo su instrument disciplinskog nadzora nad muškarcima i ženama jer najčešće podupiru vladajuću spolnu politiku. Vladajuća spolna politika nas disciplinira tako što neprimjetno prihvaćamo poželjne spolne identitete, koje je ona konstruirala. (Župan, 2009: 9) Teoretiziranje o pojmovima roda i spola dovelo je do pretenzije pojedinih teoretičara kako nijedan od pojmova nije dostatan da bi obuhvatio i opisao sve semantičke skupove značenja i podznačenja, pa stoga predlažu da se analiza radije usredotoči na sam pojam razlike. (Usporedi Yuval-Davis, 2004: 19) Međutim, Carole Pateman ističe važnost razlikovnog pristupa pojmovima spola i roda, a ključni razlog tome jest taj što je termin rod iskovan kao oružje u borbi protiv patrijarhata: *Patrijarhalna je tvrdnja da su žene prirodno podčinjene muškarcima – podčinjene zbog svoje biologije, dakle spola. Kada se govori o rodu, a ne o spolu, podrazumijeva se da položaj žene ne diktira priroda, biologija ili spol, nego da je posljedica društvene ili političke lukavštine. Doista, ono što muškarci i žene jesu i način na koji su strukturirani odnosi među njima ovisi o nečemu daleko većem od njihove fiziologije i biologije*. (Pateman, 2000: 218) Upravo je društveno ovjerenje ono što uvjetuje da se spolovi ponašaju na različite načine i prihvaćaju te razlike kao 'normalne'. Odnosno, pojam roda koristi se kako bi se osvijestila misao da muškarci i žene nisu rođeni s ponašajnim razlikama, već da se one uče od djetinjstva. To se učenje odnosi na spoznaju da ukoliko pripadaš određenom partikularnom spolu, onda se moraš i ponašati na određeni način koji dolikuje tvom spolu[19]. To znači da rodne uloge, u shvaćanju tipično muških ili ženskih ponašanja, nisu urođene niti arbitrarne, već patrijarhalno ovjerene i društveno nametnute[20]. Na temelju rodne diferencijacije i osvješćivanja uloge kulturnih zadanosti u formiranju ženskog i inog drugog identiteta, zanimljivom postaje povijest ispričana iz ženske vizure koja disonira u odnosu na veliku Povijest ispričanu i memorijalnom tendencijom (kasnije sačuvanom i rukopisno zabilježenim tragovima) zapamćenom te proslijeđenom od strane muškraca. U konačnici, govor o razlikovnosti pojmova spola i roda ukazuje na mogućnost pojedinca da bez obzira na spolnu pripadnost može izgraditi svoj identitet bilo kao prihvaćanje i ovjeravanje, bilo kao odmak od društveno i patrijarhalno utvrđenih normi ponašanja, vrijednosti i ekspresija.

[19] Kay Bussey i Albert Bandura u članku s naslovom Social Cognitive Theory of Gender Development and Differentiation govore o načinima formiranja kulturno zadanih rodnih uloga koje su gotovo ravne predrasudama i kako se one uče još od rane dječje dobi, npr. dijete koje je spolom djevojčica u trgovini ugleda lutku s napisom „Za djevojčice“ i dolazi do zaključka da ukoliko je djevojčica, treba se igrati lutkama. (Usporedi: http://www.uky.edu/~eushe2/Bandura/Bandura1999PR.pdf)

[20] Branka Galić opservira kako se *pomoću sistema rodne dominacije postiže najdomišljatiji oblik 'unutrašnje kolonizacije', jer je to najuporniji i povijesno najustrajniji oblik društvene segregacije. Bez obzira na to kako prigušena ili nijema njegova sadašnja pojavnost bila, rodna/spolna dominacija ipak postoji kao možda najprodornija ideologija naše kulture i osigurava njezin najfundamentalniji koncept moći*. (2002: 227)

4.3. Pojam patrijarhata

Definiranje pojma patrijarhata neophodno je jer će ženska problematika u romanima biti sagledavana unutar patrijarhalno konstituiranog društva i samim time patrijarhalno nametnutih uzusa vrijednosti i ponašanja. Iako se sam pojam patrijarhata izdvaja kao vrlo prijeporan i različito tumačen u različitih teoretičara neophodan je upravo zato što je to *jedini izraz kojim se mogu obuhvatiti specifičnosti podložnosti i tlačenja žena i razlikovati ih od drugih oblika dominacije. Odbacimo li pojam patrijarhata, problem podložnosti žena i spolne dominacije ponovno će nestati u individualističkim i klasnim teorijama.* (Pateman, 1998: 40) U tom smislu patrijarhat postaje vokabularno rješenje za shvaćanje muške dominacije i ženske subordiniranosti.

Nira Yuval-Davis sažima različita promatranja tog pojma kroz nekoliko teorijskih modela. Jedan od takvih modela dala je Sylvia Walby koja disocira različite pojavne oblike patrijarhata s obzirom na divergentna društvena područja (zapošljavanje, kultura, seksualnost...), dok Val Moghadam iznosi tezu o tzv. patrijarhalnom pojasu *koji se pruža od sjeverne Afrike preko Srednjega istoka do nizine na sjeveru Indijskoga potkontinenta i dijelova ruralne Kine* (Yuval-Davis, 2004: 18), a karakterizira ga oblik 'klasičnog patrijarhata' prema kojemu se sinovi rađaju podčinjeni očevima, samim time i politički podložni pa je i politička moć očinska, tj. paternalna. Obitelj postaje jedna od glavnih društvenih jedinica, a obiteljska čast nužno je vezana uz kontroliranu krepost žena. Za razliku od njih, Carole Pateman pojam patrijarhata veže uz određeno povijesno razdoblje (Usporedi Pateman, 1998: 38-59) pa tako razlikuje dva oblika patrijarhalnog sustava: onaj koji postaje obilježjem predmodernoga vremena u svom tradicionalnom obliku te moderni oblik patrijarhata koji se pretvara u bratstvo (bratstvo je jedan od elemenata krilatice Francuske revolucije – *Liberte, egalite, fraternite*! – koja poziva na slobodu i jednakost, međutim u bratstvu se sloboda i jednakost odnose samo na pripadnike muškoga roda), međutim oba zadobivaju konotacije izrazito spolnog sustava. Tradicionalni se patrijarhat temelji na očinskoj vlasti koja postaje metafora za vladara kojemu se pokoravaju podanici (kralj simbolički postaje lik oca), a jedan od načina postanka političkog društva jest udruživanjem velikog broja patrijarhalnih obitelji pa je tako obitelj glavni konstitutivni element kroz kojega se ekstenzira vladareva patrijarhalna dominacija i opresija. Međutim, Pateman očinsku vlast vidi samo kao jedan od modusa pojavljivanja patrijarhalnog ustroja. Moderni patrijarhat ili bratstvo Pateman ekplicira kao oblik patrijarhata koji karakterizira kapitalističko građansko društvo, a polazi od premise da je bratstvo kategorija koja se ne temelji na srodstvu kao što je to bio slučaj u tradicionalnom poimanju patrijahalnog ustroja, već na bratstvu kao

ugovornom[21] udruživanju muškaraca (bitnom postaje činjenica da je netko muškarac) u pitanjima društvene jednakosti u djelovanju u javnoj sferi s ciljem vladanja nad ženama u privatnoj kućanskoj sferi. Društveni ugovor postaje temeljem preobrazbe vladajućih odnosa u društvu iz tradicionalnog patrijarhata očinske vlasti (ujedno i kraljevske) prema vladavini muškaraca. U konačnici patrijahat se prema Pateman otvara kao vladavina koja sintetizira dvije dimenzije, onu paternalnu (odnos otac/sin) i mušku (odnos muž/žena). Yuval-Davis pak dodaje kako se patrijarhat ne može sagledavati kao izdvojen društveni sustav, već da je on heteronoman o drugim tipovima društvenih sustava koji isto tako podrazumijevaju društvene podjele i tlačenje (npr. rasizam, nacionalizam, kapitalizam i sl.). (Usporedi Yuval-Davis, 2004: 19) Ukoliko se promatra u tom smislu, patrijarhat se može sagledavati i kao generički pojam koji se odnosi na sve vrste muške dominacije (dominacija oca, muža i općenito muška dominacija), kao modifikator bilo koje forme opresije. U toj upotrebi, pojam patrijarhata pomiče se od opisa načina funkcioniranja društvenih struktura prema bihevioralnom i individualnom.

Također, valja istaknuti kako su pojmu patrijarhata srodni pojmovi gerontokracije (političkog i društvenog oblika gdje se vlast nalazi u rukama staraca), androcentrizma (pogled na svijet iz muške perspektive u kojemu muškarac zauzima središnje mjesto) i falocentrizma (naziv kojim se označuje prešutno polaganje prava muškoga spola da zastupa tzv. univerzalni ili nepristrani subjekt znanja, tj. muška spolnost kao središte). Sumirano, pod pojmom patrijarhata podrazumijeva se vladavina 'očeva', tj. muški autoritet u gerontokraciji nad podređenim ženama i mladima, a prevladava u društvenim uređenjima rodovske zajednice u kojoj je grupa povezana srodstvom po muškoj liniji (patrilinearno), potom oblik muške kontrole nad ženskom spolnošću i seksualnošću te, konačno, institucionalizirana struktura opće muške dominacije i opresije[22].

---

[21] Pateman iznosi tezu da je priča o društvenom ugovoru samo 'pola priče' te da se društveni ugovor temelji na spolnom ugovoru, odnosno vlasti koju muškarci nameću ženama. S tim u vezi konstatira da spolno ili bračno pravo nužno mora prethoditi očinstvu jer tek seksualni pristup ženskome tijelu može dovesti do paternalne vlasti.

[22] Na temelju bioloških karakteristika (spola) muškarci i žene imaju podvojene rodne uloge u društvu, a te se različite uloge ostvaruju na temelju binarnih opreka koje se uzimaju kao postulat općenitih ženskih ili pak muških karakteristika. Početak binarnih opreka nalazi se u pitagorejskih deset parova suprotnosti koji potječu još iz 6. stoljeća prije Krista (*granica/neograničeno, neparno/parno, jedno/mnoštvo, desno/lijevo, muško/žensko, mirovanje/kretanje, ravno/zakrivljeno, svijetlo/mračno, dobro/loše, četverokutno/zaobljeno*), a koji su utemeljeni na *suprotnostima forme i bezobličnosti, pokazuju hijerarhiju vrijednosti, pri čemu se pojmovima na lijevoj strani tradicionalno pridaje veća važnost nego pojmovima na desnoj. Preuzimanje ove muške/aktivne forme i ženske/pasivne neodređene materije kasnije se proširilo na druge filozofske koncepcije.* (Adamović, 2010: 6) Takva dihotomnost osnova je patrijarhalnog ustrojstva prema kojemu prvi član opozicije zadobiva konotacije superiornosti, dok drugi član utjelovljen u ženskom entitetu biva u funkciji i pod kontrolom prvoga. Ti dualistički kriteriji nastali na temelju društvene uvjetovanosti poželjnih i nepoželjnih obrazaca identitetog pojavljivanja muškosti i ženskosti na temelju tjelesnih odrednica bit će razmatrani u Wolfičinim romanima u kojima se može uočiti nasljedovanje određenih društveno normiranih vrijednosti, ali i njihovo podrivanje.

5. ŽENSKI IDENTITET I PATRIJARHAT U ROMANIMA CHRISTE WOLF

Situacija u romanima Christe Wolf iz rodno-teorijske vizure vrlo je kompleksna jer istovremeno romani donose čvrste stukture na kojima počiva vladavina patrijarhata od kojih neke ostaju neproblematiziranima, pa se čak i likovi koji u drugim situacijama čine odmak od takvog koncepta društvene podjele rodova podvrgavaju određenim društveno normiranim oblicima, dok s druge strane vidljiv odmak od utvrđenih i prihvatljivih načela ponašanja biva i prenaglašen te istaknut kroz snažan polaritet pojedinca naspram društva. Takva ambivalentnost u prikazivanju rodnih uloga uočava se kao kompleksno pitanje koje će moći biti tek u pojedinim natruhama dotaknuto i eksplicirano upravo zbog svoje složenosti te zbog toga što će pažnja uglavnom biti usmjerena na glavne 'junakinje' po kojima romani i nose naslov, iako bi se i ostali likovi (kako oni ženski, tako i muški) mogli podrobno analizirati jer jednako tako ambivalentno pristupaju uzusima patrijarhalnog hegemonijskog sustava. Pritom, preuzimanje patrijarhalnih postavki nastojat će biti prikazano govorom o društveno normiranim ulogama moći kroz sudjelovanje u političkom životu, stereotipizaciju žene te njezinu ukalupljenost i prisilnu konzervaciju, no osim uloga moći, patrijarhalnost se iščitava i kroz problem bračnog ugovora i ženskog nereda te općenito odnos muškarca prema ženi.

5.1. Uloge moći

Prema patrijarhalnom uređenju onaj kome je društveno zagarantirana uloga moći svakako jest muškarac, bilo da se ostvario kao suprug (muška dimenzija patrijarhalizma) ili kao otac (paternalna dimenzija)[23]. Ta neopovrgljiva muška supremacija iščitljiva je u grčkim mitološkim strukturama gdje su redovito sve pripadnice ženskoga roda (bilo božice, bilo ostale smrtne žene) prikazane kroz tipične rodne stereotipe kao što su taštost, ćudljivost, čangrizavost, povezanost sa zlom kobi i sl. U mitskim strukturama naglašen je pogled na ženu iz perspektive muškaraca[24],

[23] *Za Filmera su očevi i kraljevi vladali na temelju svojeg očinstva i svi su očevi bili monarsi u svojim obiteljima: 'Otac obitelji vlada samo po svojoj volji i ni prema kojem drugom zakonu.' Filmer je tvrdio da ni jedna vladavina ne može biti tiranija jer je kraljeva volja zakon; slično tome, očeva je volja bila apsolutna, arbitrarna volja 'patria potestasa' koji je, prema rimskom zakonu, imao vlast nad životom i smrću svoje djece. (...) Muž je prirodno 'sposobniji i jači', stoga mora vladati nad svojom ženom. Rousseau, (...), podjednako inzistira na tome da žene moraju biti 'podređene bilo muškarcu, bilo muškim prosudbama i nikada im nije dopušteno postaviti se iznad tih prosudbi'. Kad žena postane supruga, priznaje svoga muža 'gospodarom za cijeli život'.* (Pateman, 1998: 42, 44)

[24] *U mnoštvu drugih božica, u feminističkoj je literaturi podosta opisivana Hera kao najviša božica i kraljica neba, žena Zeusova, koja je vršila dužnost zaštitnice braka. Kao Zeusova suvladarica brinula se za svetost i neraskidivost bračne veze, slala muževima potomstvo i pomagala majkama u porodu. Feministička tumačenja počivaju na ideji da je Herina visoka pozicija u olimpijskoj božanskoj strukturi bila osigurana afirmacijom patrijarhalne strukture čak i pod cijenu sukoba s vlastitim rodom (opširnije u Kodrnja, 2008: 101). Mitovi su ženskost percipirali na simboličan*

primjerice u mitu o Pandori (Usporedi Blundell, 1995: 23-24) ona postaje objektom načinjenim iz gline kao da je komad lončarije i baš tako, kao predmet, a ne osoba, besplatno (!) se poklanja ljudskom rodu kao da nema nikakve vrijednosti, a s besplatnim poklonom dolazi i nevolja pa se i u tom mitu kao jedna od glavnih ženskih 'kvaliteta' može prepoznati prijevarnost i lažljivost. U kojoj je mjeri žena u antičkoj Grčkoj[25] bila ovisna o samovolji muškarca prikazuje Belma Bećirbašić: *Identificiranje žene s tjelesnim atributima slabosti i nesigurnosti, koje su kao prokletstvo uzdizanja intelekta pomno upisane u dualističku misao, odrazilo se i u civilnom životu Atene[26], gdje je uspostavljen sistem 'kyrios', odnosno 'čuvara' ili 'tjelohranitelja'. Svaka žena je morala imati 'kyriosa', bilo u statusu supruga ili muškarca iz bliže rodbine, i on je imao apsolutnu kontrolu nad njenim životom – ne samo nad njenim ekonomskim (oduzimanje prava vlasništva, od nemogućnosti kupovine do razmjene dobara) ili političkim pravima (zastupanje pred vlastima), već i seksualnošću u cilju kontroliranja njenih 'seksualnih apetita'.* (2011: 18) Indokrinacija patrijarhalnog sustava temelji se upravo na tome što je nastojala definirati žene prema funkcijama koje obavljaju, tj. one postaju valjanim pripadnicama društva jedino ako odgovaraju unaprijed zadanim modelima ženstvenosti. S obzirom na to, položaj žene bio je reduciran na sferu kućanice, rodilje, dojilje, majke[27] kao vrhunca ostvarenja ženskosti unutar patrijarhalnog koncepta rodnih uloga. U viđenju žene kao one koja nije u stanju imati svoje jastvo ili pak ostvariti se u javnom životu, već koja predstavlja heteronoman entitet, doprinio je ontološki sustav binarnih kategorizacija prema kojemu se žena povezivala s prirodom (otuda

---

način te su svojim krvavim pričama o hrabrosti, pravednosti, snazi pokazivali kako je rod jedan od najstarijih tvorbenih elemenata moći. (Adamović, 2010: 5)

[25] Belma Bećirbašić razmatra status žene u antičkoj Grčkoj pritom ističući i pozivajući se na djelo *Žene u Staroj Grčkoj* Davida Noya koji položaj žena klasificira na tri razine: najnižu razinu čine robinje koje su se brinule o domaćinstvu i podizanju djece s tim da naglašava da su ženske robinje imale niži društveni status od muških robova budući da su isključivo bile vezane uz privatnu sferu, dok su muški robovi ipak mogli sudjelovati u određenim oblicima javnog života kao što je primjerice proizvodnja umjetnina; potom na drugoj se razini nalaze žene-građanke, a treću su razinu činile *hetere* koje su imale sličan položaj kao *gejše* – iako su imale pravo stjecanja obrazovanja, njihova je uloga bila podređena muškoj konformnosti, tj. svojim su znanjima čitanja, pisanja i glazbene naobrazbe trebale zabavljati muškarce, a ponajviše su to činile u seksualnom pogledu jer su u konačnici, unatoč određenoj dozi obrazovanosti, bile svođene na razinu prostitutki. (Usporedi Bećirbašić, 2011: 18)

[26] Ipak Bećirbašić nagalašava kako žene nisu imale isti status u svim polisima Stare Grčke. Za razliku od Atene, spartanske žene imale su puno veća prava pa im je primjerice bila dozvoljena mogućnost obrazovanja, stjecanja borbenih vještina kao i dobivanje prava na vlasništvo. (Usporedi Bećirbašić, 2011: 18)

[27] Dok je javna sfera određena za muškarce kojima je dodijeljeno pravo moći, žene dobivaju ključnu zadaću reprodukcije, a ta se reproduktivnost odnosi na biološku, simboličku i ideološku razinu: *Funkcije žena u etničkim nacijama se svode na: biološku reprodukciju (osiguravanje kontinuiteta nacije), reprodukciju ideologije (podržavanje i nastavljanje ideoloških i moralnih standarda nacije ispravnim ponašanjem i odgojem sinova i kćeri), reprodukciju granica, s naglaskom na čistoću reproduktivnog procesa i nekontaminiranost drugim nacijama; naime, isticanjem majčinstva se ograničava ženska seksualnost, a njeno se tijelo potvrđuje kao izvor društvene legitimacije*. (Dioli, 2006: 147)

isključivo dodjeljivanje majčinske uloge ženi kao onoj povezanoj s procesima rađanja[28]). Iz toga proizlazi povezanost ženskog tijela s konceptom ženskog identiteta u patrijarhalnom društvu. Također, bitnom stavkom izuzimanja žena iz javnog političkog života postaje povezivanje kategorija ženskosti s iraciom i emocionalnošću kao nepoželjnim karakteristikama zbog kojih žene nisu podobne niti za stjecanje znanja, a niti za akademsku obrazovanost[29]. Deprivilegiranje žena od prava participiranja u javnom životu polisa kojeg su imali muškarci jedno je od indikativnih mjesta koje pokazuje na koji je način filozofska misao (mizogino usmjerena) doprinijela stvaranju androcentrične slike o društvenim odnosima. No čak i u slučaju kad žena zadobiva funkciju koja je javno i društveno priznata, ona i dalje ostaje svojom tjelesnošću primarno promatrana kao objekt žudnje, objekt nasilja i objekt manipulacije.

5.1.1. Sudjelovanje u javnom životu

Prvi aspekt uloga moći, premda neodjeljiv od onog drugog aspekta stereotipizacije i društvene konzervacije žene unutar patrijarhalno konstruirane zajednice, jest odnos rodnih uloga s obzirom na sudjelovanje u političkom životu i dihotomiju javno – privatno. *U patrijarhalnoj konstrukciji razlike između muškosti i ženskosti, žene nemaju sposobnosti koje su nužne za politički život. 'Ženski nered' znači da one predstavljaju prijetnju političkom poretku i da stoga moraju biti isključene iz javnoga svijeta.* (Pateman, 1998: 12) U romanima *Kasandra* i *Medeja* ta se konstelacija iščitava na više razina, ponajprije onoj gdje žena/e, pomirena/e sa svojom ulogom, niti ne pokazuje/u želju za sudjelovanjem u formiranju društvenih oblika 'istine', zatim razina na kojoj je žena prisiljena biti izvan mjesta odlučivanja o sudbini cijelog naroda ili pak biva protjerana, denuncirana, demonizirana i sankcionirana jer predstavlja izvor opasnosti za one na vladajućim pozicijama te konačno, razina na kojoj ženski entitet svojevoljno iznosi vlastito mišljenje, ali biva ismijana i proglašena ludom zbog činjenice da ženski glas u pitanjima državnog interesa nema sposobnost racionalnog shvaćanja situacije pa s obzirom na to, nema ni potreban razum i znanja kako bi mogla ravnopravno odlučivati s muškarcima. Na temelju spola konstruirana je rodna dimenzija u čijim se granicama ženskost treba zadržati jer s obzirom na tipizirane rodne ženske karakteristike emotivnosti i bezumlja, ona nema sposobnost razboritosti i adekvatnog kognitivnog razumijevanja svijeta i društvenih odnosa jer su te karakteristike već

[28] *Žene se poistovjećuje s prirodom zbog njihove posebne uloge u reprodukciji i njihova angažmana u odrastanju djece. Dakako da takve veze žena s prirodom nisu 'prirodne' po sebi, nego su simboličke komponente patrijarhata.* (Kate Millet, 2000; Moore, 1994 u Galić, 2002: 227)

[29] *S obzirom na tadašnje socijalne uzuse, ne čudi što je Platon smatrao da žene ne posjeduju znanje jer nisu sposobne da prepoznaju razliku između promjenjivoga, materijalnog svijeta, svijeta formi i nevidljivog vječnog svijeta stvarnosti. Akademska isključenost oduzimala je ženama mogućnost 'postajanja' filozofskih mislilaca, pa samim tim i osvajanja besmrtnosti*. (Bećirbašić, 2011: 19)

pridodane muškom spolu kao 'prirodno' utemeljene. Iz ostalih dihotomnih opreka (kao što su logos – mit, um – bezumlje, intelektualnost – emotivnost, apstraktno – konkretno, kultura – priroda itd.) formira se i ta ključna opozicija binarnog registra koja žene drži odijeljenima od javnog političkog života (javno – privatno).

U romanu *Kasandra* prva razina na kojoj se može uvidjeti isključivanje žena iz javnog života, ali u slučaju kada sama žena odbija sudjelovati u javnom životu, iako se u Vijeću propituje i razgovora o njezinoj budućnosti, ilustrirana je likom Poliksene koja odlučuje žrtvovati vlastito tijelo za javne interese i kolektivno dobro, ali ne prisustvuje vijećanju o detaljima plana kako će zavesti Ahileja da bi ga Trojanci mogli pogubiti[30]. Tim se primjerom očituje devalvacija ženine vrijednosti i njezino stereotipno određenje kao nedovoljno razborite i razumne da bi bila u mogućnosti shvatiti 'detalje' ratnog strateškog planiranja, ali se očituje i to da stereotipnost, pa i rodne uloge kao vid identitetskog određenja žene u društvu, a samim time i društveni konstrukti nisu isključivo etiketirani muškim potpisom, već da i žene sudjeluju u njihovom nastanku svojim prešutnim pristankom, pokornošću[31] naredbama dobivenima od muškaraca i pasivnom ulogom. Potreba za zadovoljavanjem očekivanja društva i pronalaskom osjećaja vlastite vrijednosti u prihvaćanju okoline rezultira konsolidacijom žena u okvirima patrijarhalne hegemonije. Osim što Poliksena biva okarakterizirana i smatrana kao, intelektualno gledajući, inferiorno biće onom superiornom muškom raciju, ona biva i objektivizirana – Poliksenino tijelo dovoljno je dobro da bi poslužilo kao mamac 'velikoj ribi' Ahileju kao izvor naslade za mušku požudu, ali ona sama je nedovoljno 'dobra', odnosno razborita kako bi imala išta reći na vijećanju i planiranju tog 'ulova'. U *Medeji* radnja je smještena u Korint gdje je ženska razboritost, iznošenje vlastitih mišljenja i ikakvo sudjelovanje u javnom životu naročito prohibirano, a to se iščitava u izjavi u kojoj Agameda, nekad Medejina učenica, ilustrira ponašanje korintskih muškaraca prema svojim ženama pri čemu opservira kako muškarac obavezno govori prvi, ali i u ime svoje žene.

[30] Na Kasandrino iščuđavanje i pitanje zašto Poliksena nije prisutna, ostali članovi Vijeća, mahom muškoga roda odgovaraju: „Ovdje se govori o pojedinostima. One se nje ne tiču. O promišljenom planiranju. Koje bi nju, ženu samo zbunilo.“ (Wolf, 2003: 258)

[31] Stanislav Feldman objašnjava zašto žene, iako u patrijarhalnom sustavu najčešće bivaju viktimizirane, i dalje podržavaju isti taj sustav svojom pokornošću, ali i prenošenjem njegovih uzusa vrijednosti i ideoloških struktura na daljnje generacije: *Čovjek se može riješiti ovisnosti o stavovima koji su nastali zbog nesigurnosti u djetinjstvu, a jednako tako može se riješiti i indokrinacije patrijarhalnim svjetonazorom. Nažalost, vrlo je malo onih koji jedno i drugo pokušavaju, a još manje onih koji to uspiju ostvariti, jer je prejaka ljudska potreba za čvrstim osloncem u životu. Kao što prosječan čovjek nesvjesno vjeruje da mu sigurnost daje njegov način reagiranja, njegova karakterna struktura, po istom mehanizmu shvaćanja tvrdoglavo se pridržava patrijarhalnih normi uvjeren da je to jedino mogući siguran oblik života. Još je razumljivo da tako misle muškarci, iako ponekad zbog toga trpe, ali u to nepokolebljivo vjeruju i žene, koje su ipak mnogo češće žrtve patrijarhalnog društvenog sustava. Budući da su u to čvrsto uvjerene, teško se odlučuju oduprijeti se patrijarhalnim normama, čak i tamo gdje danas imaju mogućnost ostvariti slobodan i samostalan život*. (2012: 199)

(Usporedi Wolf, 2003: 50) Premda pod utjecajem Kolhiđanki Korinćanke postaju samoosvještenije, poput Poliksene koja svoje samoostvarenje pronalazi isključivo unutar društveno nametnutih okvira i očekivanja, jednako tako i Korinćanke pristaju na hegemoniju muškaraca te uzuse patrijarhalne kulture pa u slučaju kada je Turonu, pomoćniku prvog korintskog astronoma Akamasa, skupina žena koje su se sakupljale u brdima odsjekla spolovilo, krivnja biva bačena na Medeju, a Korinćanke, umjesto da taj slučaj vide kao priliku za vlastito osamostaljenje, pokorovaju se muškoj supremativnoj sili[32]. Prešućivanjem, pa time i slaganjem s takvim mišljenjem, Poliksena, ali i ostale ženske entitetne figure koje se podvrgavaju muškom 'totalitarizmu', sudjeluju u formiranju i okošćivanju takvog načina promišljanja o ženinoj ulozi u javnom životu. Druga razina restringiranja žena u pitanjima bavljenja javnim, političkim životom u romanu *Kasandra* prikazana je likom Kasandrine majke Hekube. Iako je kao kraljica bila članicom trojanskog Vijeća, nakon ulaska u rat, stav prema ženi u takvom visoko informiranom i visoko odgovornom mjestu odučivanja biva promijenjen time što je njezin pristup kao kraljice u potpunosti reduciran, tj. onemogućen. Sam način zabranjivanja Hekubi ulaska i prisustvovanja zasjedanjima Vijeća i više je nego prohibitoran: dvorska straža dolazi i brani joj ulaz u Vijeće, svi ostali članovi muškog roda prolaze pokraj nje bez riječi, bez imalo dužnog poštovanja kao kraljici ne odvaživši se niti joj objasniti takav tretman. Opet se iščitava temeljna patrijarhalna zabrinutost za vlastitu opstojnost jer žena, kao izvor nereda u državi i kao osoba manjih umnih kvaliteta za razliku od muškarca, nije sposobna i nije uopće moguća kao članica Vijeća u bitnim strateškim podvizima i planiranjima[33]. U *Medeji* dvostruka je razina političkog egzila žena: prva razina jest protjerivanje korintske kraljice Merope, a druga je razina ona gdje se stratificiranom sedimentacijom objeda i potvora o Medeji pretendira na njezinu diskreditaciju, ali konačno i na najgoru vrstu restrikcije, izgon iz grada bez vlastite djece, a memorijalnim usađivanjem indokrinacija o Medeji u korintskom kolektivu postiže se perpetuirano i generacijsko protezanje laži i klevete kao sveopće istine koja korintski dvor singularno razrješava opasnosti od razotkrivanja političkih tajni. Ključnom protežućom premisom za egzil kraljice Merope postaje ženska pobuna[34] (vid odmaka od patrijarhalnih rodnih stereotipa) s ciljem detronizacije Kreonta,

[32] „Muževi su se grubo odnosili prema svojim ženama, neki su ih navodno i tukli, a Korinćanke su se zavukle u svoje kuće ili su žurile ulicama pognutih glava, baš kao da su one, svaka od njih, obeščastile jadnoga Turona. Sad se dodvoravaju svojim muževima i na sav glas pozdravljaju strogo kažnjavanje krivaca, a za Medeju traže najstrožu kaznu, prije svih one koje joj duguju zahvalnost, kako to obično i biva. A ako jednom ipak prođe ovo zlo vrijeme i opet se svi smirimo, tada će korintski muškarci opet biti gospodari, a žene će još više pognuti glave, i tu je kraj priče.“ (Wolf, 2003: 135)

[33] „Ono o čemu se sad, za rata, mora govoriti u Vijeću, nisu više ženska posla.“ (Wolf, 2003: 230)

[34] Paralelnu priču u *Medeji* o ženskoj buni protiv patrijarhalnog autoriteta uokvirenog likom kralja nalazi se u Medejinoj domovini Kolhidi gdje su ona, njezina majka Idija i ostale žene sudjelovale u uroti kako bi se svrgao

a inauguracije njihove kćerke Ifinoje kao kraljice Korinta na temelju starih običaja prema kojima je društveni sustav bio matrijarhalan, a nasljeđivanje se vršilo matrilinearno (po majčinoj liniji). Međutim, pobuna završava tragično, Kreont žrtvuje Ifinoju[35], a u narodu širi vijest o Ifinojinom bijegu iz ljubavi i njezinoj sretnoj udaji kako bi se prikrila stvarna istina, dok Meropu očekuje redukcioniranost svih ovlasti kao i ikakve međuljudske komunikacije (okružena je samo dvjema sluškinjama), a u konačnici i fizička odijeljenost ne samo od političkog života nego i od slobodnog kretanja prostorima dvora (boravi u zabačenom i izoliranom dijelu dvora). Kreontovo objašnjenje žrtvovanja kćeri i egzila vlastite žene vodi se izlikom o brizi za dobrobit kolektiva, iako u temeljima leži vlastita egocentričnost i samoopstojnost. Druga razina političkog egzila jest ona gdje Medeja postupnom sedimentacijom objeda biva korak po korak prognata iz političkog života, ali i iz onog društvenog. Prvi korak bio je smještanje Medeje na kraljevskoj gozbi na kraj trpeze kao znak omalovažavanja (iako je bila Jazonova žena, a on je sjedio pored kralja); potom uslijedilo je protjerivanje iz kraljevske palače u kojoj je živjela s Jazonom u kolibicu na kraju grada (zatvorena u tzv. kolhidski geto i izolirana od korintskog društva i eventualnog utjecaja na njega), slijedi potplata mase od strane korintskog dvora da progoni Medeju ulicama Korinta od čijeg se bijesa jedva spasila, a konačno i njezino zatvaranje pod lažnom optužbom da je osakatila Turona. Kaznom za takvo djelo postaje izgon iz grada i potpuno odjeljivanje od ikakvog političkog i društvenog utjecaja i participiranja u kolektivnom životu koji ostaje pod brižnom skrbi maskuliniteta, a emocionalnim udarcem kamenovanje njezina dva sina radi onemogućavanja eventualnog osvećivanja svoje majke. Konačno, odmak od takvog viđenja žene koja kao slabi subjekt biva žrtvom patrijarhalne odmazde čini Kasandra koja se ne libi kročiti u odaje Vijeća i reći prešućivanu istinu, prorokovati nepovoljan završetak ratnog sukoba, odvažiti se suprostaviti načinu ratovanja osmišljenom od strane vrhunskim trojanskih, dakako muških,

---

Medejin otac, kralj Ejet, međutim, ta urota završava ubojstvom Medejina brata Apsirta, optužbom da je Medeja počinila bratoubojstvo i njezinim bijegom na Argu kao još jednom od dimenzija političkog izgona u romanu kako bi se očuvala patrijarhalna, poglavito muška dominacija, pa i pod cijenu žrtvovanja života članova obitelji: *Zbog svjesnog ili nesvjesnog straha muškaraca od mogućeg vraćanja ravnopravnosti i slobode žena, nije teško razumjeti da je već i samo spominjanje matrističkog društvenog uređenja u dalekoj prošlosti moralo izazvati snažan otpor kod muškaraca, ne samo u antičkom dobu, nego i tijekom čitave povijesti. No možda se nisu toliko plašili ravnopravnosti i jednakosti žena koliko gubitka vlasti nad njima.* (Feldman, 2012: 19)

[35] Zanimljivo je da se u oba romana, u svim prikazanim društvenim uređenjima odvija žrtvovanje nekog obiteljskog člana radi vlastitog kraljevskog opstojanja: trojanski kralj Prijam daje pogubiti svog sina Parisa zbog proročanstva o Parisovom pogubnom djelovanju na njegov kraljevski položaj; kralj Agamemnon kao zapovjednik grčke vojske žrtvuje svoju kćer prije polaska na Troju kako bi udobrovoljio bogove i osigurao pozitivan ratni ishod; kolhidski kralj Ejet naređuje ubojstvo vlastitog sina Apsirta kako bi i dalje ostao na kraljevskoj vlasti, a isto čini i korintski kralj Kreont žrtvovavši svoju kćer Ifinoju. Okvirnom tezom komparacije društvenih ustroja (trojanskog i grčkog te korintskog i kolhidskog) iz vizura dviju ženskih entiteta postaje činjenica da nijedno društvo nije humanije, civiliziranije ili bolje; dapače, svi ti društveno ustroji iskazuju se kao vrlo samoživi, egocentrični i falocentrični.

vojskovođa i stratega. Iako čini odmak od temeljne patrijarhalne postavke kako ženi nije i ne treba biti dozvoljen pristup i suodlučivanje u pitanjima javnog interesa, već je za nju rezervirana privatna sfera[36], i dalje je jasno očita i vrlo snažna patrijarhalna društvena konstrukcija koja takav čin razrješava ridikuliziranjem ženskih zapažajnih i umnih sposobnosti, kratko rečeno, proglašava je ludom. Dok se Kasandra javno očituje o vladalačkim odlukama, Medeja, iako se s njima također ne slaže, ipak ne čini takvu disproporciju. Medeja je ipak svjesnija od Kasandre diskurzivnosti pojma istine i njenog formiranja s obzirom na utjecaje položaja moći. Dakle, pri govoru o sudjelovanju u političkom životu nameće se zaključak kako je ta sfera moći odlučivanja i upravljanja sudbinom nacije (uključujući mušku i žensku populaciju) isključivo rezervirana za muškarce s tim da je ženino uključivanje u nju obezvređivano i ismijavano, a žena je shvaćena kao inferiorno biće poglavito u intelektualnom pogledu i stoga treba biti smještena u egzil privatne sfere.

5.1.2. Stereotipizacija i pretenzija društvenog ukalupljivanja žena

Drugi aspekt uloge moći jest stereotipizacija žene te njezina ukalupljenost i konzervacija u društvu. Jedan od glavnih stereotipa pridodanih ženskim entitetima u Wolfičinim romanima jest stereotip o ženskoj emocionalnosti kao onoj kategoriji koja nadvladava kategoriju razuma, ukoliko se uopće može govoriti o ženskom razumu[37]. Takvo poimanje žene bilo je vidljivo i pri opisu ženinog sudjelovanja u političkom životu. S obzirom na to da žena nije racionalna te da njome upravljaju emocije, ona nije i ne može ni biti adekvatna za izvršavanje političkih dužnosti. Tu stereotipnu oznaku emocionalnosti dobiva i Kasandra u prikazu viđenja njezine osobnosne strukture koju komentira i karakterizira njezin otac, kralj Prijam, kao onu koja je previše osjetljiva, koja poput svih žena voli praviti se važnom i koja je nadasve razmažena. (Usporedi Wolf, 2003: 258) Iako Medeja ne dopušta da društvo primijeti njezine slabosti (primjerice njezino klecanje kada je izgone iz grada i oduzimaju joj djecu), ipak se u njezinim monološkim izjavama i učinjenim postupcima može primijetiti da su oni rezultat emotivnog gledanja na situaciju. Zbog toga i izdaje svog oca i potpomaže Jazonu da dođe do zlatnog runa te napušta

[36] Bitno je napomenuti kako roman *Kasandra*, iako većinski ženu zatvara u sferu privatnog i kućanskog života, pruža joj i kratak uvid u onu javnu sferu time što se žena može ostvariti i kao svećenica, ali i u tom slučaju samo u okviru muške dominacije svećenika, bogova te diktata kraljevskog dvora, pa s obzirom na to, njezino je sudjelovanje u javnom životu restriktivno i prohibirano. Što se tiče romana *Medeja,* glavni ženski aktant, Medeja, tek je reminiscentivnim zapisom prikazana u starom ruhu kolhidske svećenice jer njezina uloga svećenice, kao nekoć poštovane i uvažavane članice društva, ne igra veliku ulogu u korintskom društvu koje je zatvoreno za ikakvo respektiranje ženskog mišljenja i uopće ičega femininog.

[37] S obzirom na to *Rousseau navodi da su žene bića osjećaja a ne razuma, pa je tako uzaludno nastojati proširiti žensku moralnost ne bi li obuhvatila univerzalna pravila. Žene djeluju jedino ako im je djelovanje ugodno. Budući da nisu u stanju pojmiti načela, dobro se mora učiniti ugodnim. Žene pojma nemaju o trebanju, o moranju, o dužnosti.* (Pateman, 2000:166)

svoj poštovan položaj u Kolhidi. Dvostruki je razlog za takvu izdaju: zaljubila se u Jazona i želi osvetiti ubijenog brata. (Usporedi Wolf, 2003: 18, 40) Budući da se žene, prema rodnim stereotipnim predodžbama, isključivo i intuitivno vode svojim osjećajima, bitno je određivanje ovjerenih granica i kalupa u koje se one trebaju uklopiti kako bi bile društveno prihvaćene, a takvim kalupom postaje Medejina diskreditacija kao iscjeljiteljice i zatvaranje u kolhidski geto[38], a konačno i potpuni izgon iz grada, kao i Kasandrino izvršavanje dužnosti kao svećenice[39], uloge koja postaje srodna i podložna volji kraljevskoga dvora o čemu svjedoče naručena proročanstva[40] čime se eksplicitno problematizira pitanje istine servirane sa strane vodećih i vladajućih, pa osvješćivanjem svoje uloge marionete unutar kazališne postave gdje konce drže uloge muškaraca, Kasandra zaključuje kako je uloga svećenice i poslovi vezani uz tu ulogu od nje zahtijevali prisilnu podložnost običajnom izvršavanju rituala te saturaciju izazvanu ušutkivanjem jer se njezina proročanstva nisu uklapala u vladajuću paradigmu. U procesu otkrivanja vlastitog identiteta, Kasandra odlučuje izaći izvan konvencija društva te negirati drugu stereotipnu oznaku pridodanu ženskim entitetima, a to je etiketa žene kao nejakog spola što se u romanu eksplicitno očituje u restrikcijama ženina kretanja za vrijeme ratnog sukoba. Kasandra ne poštuje ta ograničenja, bez pratnje se kreće prostorom izvan trojanskih zidina i odlazi do Anhizove kuće u kojoj je bilo skupljeno više žena i iz grčkog i iz trojanskog tabora. Takva ženska okupljanja, pa i ona okupljanja na gori Idi gdje su žene slavile božicu Kibelu, kao i ženska okupljanja u gorama Korinta prilikom praznika božice Demetre, pokazuju žensku tendenciju za prekoračivanjem ograničenja[41] zadanih muškarčevom svojevoljom pa i pod cijenu života. Jednako tako, ni Medeja ne poštuje zadane restrikcije te se slobodno kreće ulicama grada,

[38] Zlatar govori o položaju geta kao svojevrsnog utočišta određene manjine, no iako Kolhiđani sami stvaraju svoje utočište kao vid obrane, Medeja ne odlazi u geto kako bi se zaštitila, nego je to čin uklanjanja politički nepodobnih i opasnih individua po društveni i politički ustroj iz sfere javnog djelovanja: *Manjina se štiti zatvaranjem u getoe, neke oblike unutarnjeg egzila ili samovoljno stvorenog azila, dok se većina agresivno postavlja prema manjinama, sa svrhom njihova potiskivanja, ograničavanja ili potpune socijalne integracije.* (2004: 17)

[39] Vezano uz ulogu Kasandre i Medeje kao svećenica i rituala koje izvode, usporedi *Poetiku žrtvenog obreda* Miodraga Pavlovića u kojoj se tumači značenje obreda, uloga svećeničkih maski, žrtava, rituala, hramova i slično.

[40] Sabljić artikulira funkciju javnih objava naručenih proročanstava kao način indokrinacije te održavanja patrijarhalnih paradigmi: *U posljednjem slučaju radi se o proricanju javnih sudbozboraca u velikim ritualima koje je organizirala kraljevska kuća i hram kako bi se polučio željeni učinak među stanovništvom proizvođenjem besmislenih zahtjeva. Takav postupak prispodobiv je osobitom svojstvu historiografske metafikcije, koje bi se moglo nazvati poetikom konformističkoga prihvaćanja 'prilagođenih' kulturnih kodova proizašlih iz međusobnih uvjetovanja proizvođača i receptora.* (2006: 116)

[41] Yuval-Davis ističe kako je opreka javno – prvatno također politička opreka i čin daljnjeg vida maskuline nadmoći: *Čak i u slučajevima kada to upletanje nije izravno, upravo je država, aktivno ili pasivno, postavila vlastite granice neupletanja. Drugim riječima, postavljanje granice između javnoga i privatnoga jest politički čin po sebi. Odnosi političke moći s njihovom vlastitom dinamikom postoje u svakoj društvenoj sferi. Najvažniji prinos feminizma društvenoj teoriji bila je spoznaja da odnosi moći postoje unutar primarnih društvenih odnosa kao i unutar neosobnijih sekundarnih društvenih odnosa civilnog i političkog područ*ja. (2004: 105)

kao i što i dalje slobodno iznosi svoja mišljenja bez obzira na ishod takvog ponašanja. Stoga, romani osim što govoreći o ulogama moći prvenstveno iznose kako dominaciju zauzima figura muškog subjekta, istovremeno donose različite oblike i načine podrivanja isključive muške nadmoći (pobunom žena i nastojanjem uspostavljanja matrijarhalnog društvenog uređenja, nepristankom na društvene konvencije i pod cijenu vlastite devalvacije i restrikcije) tako da razina preuzimanja i razina podrivanja nedvojbeno bivaju teško raskidive i isprepletene tvoreći kompleksnu strukturu.

5.2. Problematika odnosa maskulinog prema femininom

Bitnim aspektom u kojemu se također može eksplicitno iščitati nasljedovanje određenih patrijarhalnih kontura postaje područje odnosa muškarca prema ženi i ženskome tijelu pri čemu je žena subordinirana muškarčevom autoritetu i nadmoći: *Žene su 'prirodno' stvorene da budu 'na milost muškarčevu sudu' i da podnose čak i nepravdu s njegove strane.* (Pateman, 1998: 30) Odnos maskulinog prema femininom bit će razmatran kroz područje bračnog ugovora i spolnog odnosa te pojam ženskog nereda.

5.2.1. Bračni ugovor i pitanje spolnog odnosa

Iako pitanje braka u *Kasandri* nije naglašeno i toliko problematizirano kao ostali segmenti patrijarhalnog sustava, ipak bračna zajednica postaje figurom ugovora između dva muškarca koji se dogovaraju i odlučuju o ženskome tijelu: *Žene su predmet ugovora. Ugovor (spolni) jest sredstvo pomoću kojeg muškarci svoje prirodno pravo nad ženama pretvaraju u sigurnost građanskog patrijarhalnog prava.* (Pateman, 2000: 21) *Nakon što su bile pod vlašću svojih očeva, one, za razliku od sinova, sa zrelošću ne dobivaju nov status nego ih očevi 'predaju' drugom muškarcu da nastavi njihovo 'prirodno' stanje ovisnosti i podčinjenosti.* (ibid.: 75) Na taj način i Kasandra biva objektivizirana i postavljena kao roba koju njezin otac, kralj Prijam, prodaje najvećem ponuđaču, Euripilu koji mu u zamjenu za Kasandru osigurava svoju pomoć u ratnom sukobu te vojsku Misijaca. Brak time postaje tržišna kategorija kojom žena, prividno daje svoj pristanak, kao što to čini Kasandra, iako njezino nepristajanje ne bi odigralo neku važniju ulogu jer, u trenutku pitanja osobnog digniteta i samoostvarenja te pitanja kolektivne dobrobiti, želja pojedinca, poglavito želje ženske 'individue' ne mogu i ne bi uspjele izvojevati pobjedu osobnog Ja nad kolektivnim Mi kojim upravlja muška sfera dominacije. Samim time, preuzima se konvencija bračne zajednice u kojoj je žena podređena i obespravljena, odnosno onemogućena što se tiče prava vlastitog odlučivanja, a muškarac (otac, suprug) onaj je koji ima pravo

upravljanja ženskim tijelom[42] i voljom. Muškarac nudi ugovor na koji prirodno podređena žena pristaje pa stoga i bračni ugovor postaje dio političke igre koji fingira podržavanje i traženje ženina pristanka, a zapravo ozakonjuje patrijarhalno podvrgavanje žene i pružanje povlastica mužu kao novom ženinom gospodaru prvenstveno u pitanjima spolnosti. U *Medeji* pitanje bračnog ugovora ne odnosi se na dogovor dvojice muškaraca oko ženskoga tijela, već matrimonijalni sustav biva problematiziran u okvirima bračnog silovanja i bračne nevjere. Marija Škrlec govori o predrasudi da *žena, kad postane supruga, svom mužu duguje poslušnost – ona se za njega u-dala (postala njegovo vlasništvo). Tako se u problemu bračnog silovanja ženino odbijanje ne uzima ozbiljno jer i ako žena kaže ne, njene riječi nemaju značenja, jer ona stvarno misli da. Naširoko se smatra da je savršeno razumno ako muškarac izričito odbijanje svojih nasrtaja reinterpretira kao suglasnost. Dolazimo do otkrića da se ženskom govoru uporno i sistematski osporava važenje, a podržava se predrasuda o nezaustavljivoj muškoj seksualnoj želji. (Muško tijelo je superiornije od ženskog, proizvodi više sjemena, te su zbog toga njihove potrebe snažnije.)* (2010: 283) Ta se konstelacija oprimjeruje kada Jazon, zadnji put posjetivši Medeju, iskazuje patrijarhalne koncepte o podređenosti žena tako što zamišlja kako Medeju prisiljava na koitus kao nešto prirodno i muškarcu dozvoljeno. (Usporedi Wolf, 2003: 139) Takvo poimanje prisilnog spolnog odnosa kao nečeg nekažnjivog, normalnog i muškarcu potrebnog za zadovoljstvo pokazuje daljnju devalorizaciju žene kao pojedinca, njezinog tijela i u konačnici i njezinog mišljenja, ali i stvaranje rodnih uloga muškaraca i žena na temelju spolnog određenja pri čemu je patrijarhalno konstruiran pojam muškosti onaj kojega nužno krase osobine agresivnosti i nasilnosti kao vida mačističkog, ali i binarnog određenja[43]. Patrijarhalne postavke

[42] Irene Dioli govori o ženskome tijelu kao o vlasništvu muškaraca koje – pritom problematizirajući ženske istospolne odnose, dijelom nagovještene i u *Kasandri*, npr. Marpesina zaljubljenost u Poliksenu (Usporedi Wolf, 2003: 176) – koji predstavljaju izmak patrijarhalnim konceptima heteroseksualnosti i spolne normiranosti: *Žensko tijelo ne pripada ženi, niti samo pojedinom muškarcu: ono je na simboličkoj razini kolektivno vlasništvo zajednice kojom upravljaju muškarci. Ono nije osobni prostor ili 'locus' individualnosti, već društveni teritorij kojim se koriste muškarci i oko kojega se spore, ili kako to R. Friedland kaže, žene su najstarija valuta. Stoga je stabilnost zajednice ugrožena kada žene oforme isključivu društvenu vezu i kada žensko tijelo prestane biti muško vlasništvo. Žene svojim ulaskom u homoseksualni par simbolički napuštaju patrijarhalnu zajednicu, u kojoj sudjeluju kao podčinjene, i uspostavljaju svoju vlastitu zajednicu; na ovaj način one postaju neovisni subjekti*. (2006: 147)

[43] Stereotipne oznake pridavane kategorijama muškosti i ženskosti jesu karakteristike agresivnosti, snage, inteligencije i efikasnosti kategoriji maskulinog, a pasivnosti i podložnosti, neznanja i nesposobnosti femininoj odrednici. Pritom Branka Galić ističe kako su te pododrednice određene kategorije (muškosti ili ženskosti) proizvod učenja s obzirom na društvene zadatosti i ovjerene koncepte: *Očekivanja koja kultura slavi glede rodnog identiteta ohrabruje mlade muškarce da razvijaju agresivne impulse, a žene da ih osujete ili pounutre. Rezultat je da muškarci teže tomu da imaju pojačanu agresiju u ponašanju, uslijed čega kultura pristaje vjerovati da posjedovanje muških indikatora (testisa, penisa i skrotuma), po sebi karakterizira agresivne impulse i čak ih vulgarno slavi izrazima, kao što su 'Onaj tip ima muda!' (Millet, 2000:128). Isti je proces evidentan u proizvođenju ženskih 'vrlina' pasivnosti i čednosti. Današnja temperamentna terminologija i dalje koristi stereotipne podjele na agresivnost kao 'mušku', a pasivnost kao 'žensku' karakteristiku. Sve druge temperamentne karakteristike pripisane su tim korespondentima. Ako je agresivnost osobina vladajuće klase, popustljivost mora biti odnosna karakteristika podređene grupe. Nužno*

iščitavaju se i u situaciji kada dolazi do bračne nevjere. Naime, patrijarhalni koncept polazi od premise da ženi nije omogućeno realizirati svoju seksualnost izvan institucije braka: *One nisu mogle birati, već su im pravila bila nametnuta. Muž u bračnoj zajednici trebao im je biti jedini partner. Njihova vrlina nije u spoznavanju istine, nego u strogom pridržavanju onome što im se kaže. Ukoliko žena nije bila pod muževim, onda je bila pod patronatom nekog drugog muškarca (oca najčešće). Muškarca, za razliku od žene, brak nije seksualno vezivao*. (Adamović, 2010: 10) Takvi dvostruki kulturni standardi gdje je muškarčeva promiskuitetnost odobravana i shvaćena kao pozitivna karakterna crta 'pravog' muškarca, dok za ženu vrijedi obrnuto mjerilo (odmak od te vizure u *Kasandri* očit je u prikazu bračnog odnosa između Agamemnona i njegove žene Klitemnestre koja ima ljubavnika, dok je Agamemnon prikazan kao slabić i kao impotentan muškarac), očituju se i u *Medeji* gdje se u više navrata artikulira kako Jazon vara Medeju (žene na dvoru mu se rado podaju, oženit će se Glaukom iako već ima ženu), dok u slučaju kada Medeja započinje ljubavnu vezu s Oistrosom, koja nije isključivo radi seksualnog užitka ili pak arivističkog uzdizanja na bolji položaj kao što je to slučaj kod Jazona, ona biva pred sudom, koji je odlučivao o njezinoj kazni s obzirom na Turonovo sakaćenje, okarakterizirana kao bludnica, loša žena i preljubnica[44].

Dok se u *Medeji* problem izvanbračnog silovanja ne ističe, u *Kasandri* bitnim dijelom shvaćanja odnosa muškarca i žene postaje muškarčevo tumačenje ženinog pristanka ili pak negiranja/ neodobravanja u pitanjima spolnih odnosa. *Općenito se smatra posve opravdanim da muškarac odbijanje njegovih pokušaja protumači kao pristanak. Tako žene dolaze do spoznaje da se njihov govor ustrajno i sustavno obezvređuje. To bi obezvređivanje bilo neshvatljivo kad bi oba spola imala isti status 'individua'. Nitko ne bi rekao da je osoba sa sigurnim, priznatim položajem 'individue' netko tko dosljedno govori obrnuto od onoga što misli i čije riječi stoga moraju s pravom tumačiti drugi.* (Pateman, 1998: 202) Roman *Kasandra* u više navrata tematizira ženino pristajanje, odnosno nepristajanje na zahtjeve koje muškarac očekuje da ih ona ispuni. Ti su zahtjevi najočitiji na planu spolnih odnosa, primjerice kada Pantoj inzistira na spolnom odnosu s Kasandrom što ona izričito odbija i bori se s njime, da bi on na kraju od nje otišao s uvredama i pogrdnim riječima. Također, povredom ženinog stava i vlastitog izricanja NE predstavlja Kasandrino silovanje na kraju romana. Budući da se tijelo, prvenstveno ono žensko, smatra

je pritom naglasiti da enormno područje naših života, i u ranoj 'socijalizaciji' i u odraslom iskustvu, etiketirano kao 'spolno ponašanje', gotovo potpuno proizvod učenja. (2002: 229) Pritom najbitnijom vrlinom ženskosti postaje vrlina podčinjavanja jer ona predstavlja najvažniji uvjet opstojnosti patrijarhalnih struktura.

[44] Takvo Medejino portretiranje nastalo kao rezultat nejednakih spolnih kriterija artikulirano je Jazonovom replikom: „Pred svim sam tim ljudima ja sad bio prevareni muž, a ne ona napuštena žena, kako bi bio red. Pravo joj i bilo ono što joj se događalo, kurvi." (Wolf, 2003: 137)

podjednako kulturnom koliko i individualnom imovinom (Usporedi Bujan; Marot Kiš, 2009: 115), silovanje tijekom/kao rezultat ratnog sukoba otvara se kao mjesto pogodno za simboličko tumačenje patrijarhalnih svjetonazora. S obzirom na to da ratnim civilnim žrtvama ponajprije postaju žene kao žrtve nasilnog koitusa, čin ratnog silovanja (što je doživjela i Kasandra nakon što je Troja osvojena) postaje načinom demonstracije superiornosti pobjedničke nacije nad kulturnom imovinom (ženskim tijelom) one poražene: *Seksualna dimenzija zlostavljanja kao dio propagandnog alata u kontekstu ideologije rata: tijelo žene kao „reprezentacijski element neprijateljskog i suparničkog posjeda, simboličkog prostora koji označava pravo na teritorij, plijen kao nagradu osvajačkog uspjeha postajući 'ceremonijalno bojno polje, slavljenički trofej pobjednika' (Brownmiller, 1998: 38). (...) Stoga se patrijarhalni kod u sam akt silovanja upisuje ne samo kroz način na koji ga doživljavaju pripadnici poražene nacije – kao osjećaj poniženja i uništenje njihova 'posjeda' – već posebice zbog značenja koje tijelo žene kao takvo u ratu producira. Žena se tradicionalno smatra svojinom muškarca, zato uništavanjem njena tijela demonstrira se dominacija i superiornost nad protivničkim kolektivom i narušava mit o muškosti kao simbolu zaštite, snage i moći*. (Bećirbašić, 2011: 94-95) Činom silovanja muškarac potvrđuje svoju dominaciju nad ženom i patrijarhalno viđenje kako žena i kad u više navrata izriče svoj stav zapravo ne zna što govori, odnosno čije se odbijanje može zanemariti ili reinterpretirati kao suglasnost[45]. Dakle, pitanje muškog i ženskog odnosa nameće se kao kompleksna problematika pri čemu je muškarac onaj koji je dominantan, koji svoje mišljenje, stavove i želje pretpostavlja ženinima, odnosno ženine tumači kao pristajanje na vlastite prohtjeve, a pritom se može govoriti o muškarčevoj snazi i sposobnosti kao osnovama ženine podređenosti, ali i o odmaku od tog viđenja zbog androginih svojstava pridodanih Pantoju, ali i Kasandri.

5.2.2. Ženski nered

Ženski se nered ponajprije sastoji u prirodnoj ženinoj spolnoj želji[46] koja ne može zadržati svoje spolne potrebe te stoga postaje neprikladnom i nepoćudnom u društvenom i javnom životu: *Žensko tijelo, izloženo neobuzdanim prirodnim procesima i strastima, lišava žene razuma i moralnog karaktera koji se može odnjegovati za građansko društvo.* (Pateman, 1998: 50) Preuzimanje tog koncepta patrijarhata pronalazi se u karakterizaciji Kasandrina lika koja,

[45] Ipak, odmak od toga može se iščitati u prethodno spomenutom primjeru gdje Pantoj, iako je pripadnik muškog roda, ne uspjeva izvršiti dominaciju nad Kasandrinim tijelom, ne zato što to ne želi ili zato što ju afirmira kao osobu koja ima svoj izgrađen identitet i sustav vrijednosti, odnosno koja zna što želi, već zato što je prikazan kao muškarac koji nema mušku muskulaturu, koji je slabiji od nje.

[46] Patrijarhalna vizura društvene stvarnosti drži da su žene *izvor nereda jer je njihovo biće, ili njihova priroda, takvo da ih nužno vodi do toga da razorno djeluju u društvenom i političkom životu. Žene imaju neki poremećaj u samome svom središtu - u svome moralu - koji može dovesti do uništenja države.* (Pateman, 1998: 25)

zaljubljena u Eneju, čezne za njim, sanja ga i često zamišlja te odlučuje poslušati Enonin savjet koja ga je, zaljubljena u Parisa, isprobala, a savjet se odnosi na spavanje na vrbinom pruću kako bi se suzbila spolna želja za muškarcem. U *Medeji* se pak ženska žudnja prikazuje likom Glauke, Kreontove kćeri koju je Medeja nastojala izliječiti od kuge i strahova iz djetinjstva, no koja se zaljubljuje u Medejinog supruga Jazona, ne samo na platonskoj razini, već jasno opisanom postaje njezina seksualna žudnja za muškim dodirom. Ipak, u romanu se stereotipna označnica seksualne čeznutljivosti i neobuzdanosti ne ograničava samo na ženske likove, već se pridaje i Ahileju koji, čeznuvši za Poliksenom, odlučuje prodati nacrte grčkog tabora i ne sudjelovati u ratu samo kako bi zadovoljio svoje spolne potrebe i želje. Time se direktno opovrgava patrijarhalna teza kako muškarci, za razliku od žena, mogu i znaju obuzdati svoje potrebe, dapače ona se i ironizirana jer muškarac vođen spolnim požudama postaje spreman biti izdajnikom i činiti amoralne stvari kako bi došao do cilja svoje požude, nešto čemu nijedna žena u romanu *Kasandra* nije sklona. Osim toga, bitno je napomenuti kako sama Poliksena svojevoljno pristaje na muškarčevu dominaciju i zlostavljanje pa se čak pojavljuje na trojanskim zidinama i Ahileju pokazuje svoje grudi kao ženski atribut kojim bi ga bolje i lakše privukla sebi čime opet problematiziranom postaje pojava stvaranja društvenih, ponajprije rodnih konstrukata, ali i problem ženskog prikazivanja i instrumentaliziranja vlastitog tijela kao objekta muškarčeve žudnje. Dok u romanu *Kasandra* Ahilej postaje izdajicom radi spolne požude, u *Medeji* glavna junakinja dobiva etiketu izdajnice – iako je njezina pobuna protiv kraljevog autoriteta bila opravdana, a pomoć Jazonu oko zadobivanja zlatnog runa bila je vođena i željom za osvetom bratovog ubojstva – koja radi žudnje za Jazonom izdaje vlastitog oca i biva protjerana iz svoje domovine (kralj Ejet progoni Argo sa svojim lađama). Zanimljiv je odmak u romanu *Kasandra* gdje se priča o rodnim identitetima usložnjava time što Ahilej ne ponižava i seksualno zlostavlja samo žene, već i muškarce[47] čime se radi odmak i od figure Ahileja kao junaka grčkih epova[48], heroja koji u sebi objedinjava božanska svojstva, vrline i moralne kvalitete – navodno Ahilejevo

[47] Problem homoseksualnosti u *Kasandri* prikazuje se i kroz požudu Lampa – Kasandrinog strica koji je poslan na drugoj lađi k Delfijskom orakulu kako bi pitao leži li kletva i dalje nad Trojom – za Pantojem, Apolonovim svećenikom, a koji je radi svojih spolnih potreba i žudnje zboravio pitati Pitiju za sigurnost grada čime se ironizira maskulina nadmoć i sposobnost u pitanjima od političke važnosti, ali i patrijarhalna teza o muškoj sposobnosti sublimiranja spolnih poriva. (Usporedi Wolf, 2003: 182)

[48] Miodrag Pavlović donosi kodeks ponašanja i spisak vrlina koje obuhvaća nadređeni pojam junaštva kao što su omogućavanje ravnopravnosti protivnika, junakovo dizanje morala u narodu, pristanak na žrtvovanje, zaštita slabijih i pravedno djelovanje, posjedovanje dobrog oružja i ponašanja i sl. Također, Pavlović razlikuje tri tipa junaštva i junaka koje oprimjeruje likovima iz Ilijade: prvi tip junaštva vodi se junačkim kodom „Tko je jači“, a odnosi se na primitivan kod temeljen na grubosti pri čemu se žrtvuju drugi (primjer je Ahilej); drugi junački kod čini žrtvovanje sebe radi drugih, a utjelovljen je u frazi „Tko je plemenitiji“ (Hektor); treći kod jest „Tko je pametniji“, a sastoji se u nadživljavanju drugih vlastitom lukavošću i oštroumnošću (Odisej). (Usporedi Pavlović, 1987: 110-111)

božansko podrijetlo također je ironizirano saznanjem da je tu priču Ahilej proširio o sebi, a daljnjim primjerima malverzacije istinom jest izjava kralja Prijama da stražari koji su Kasandru pratili u koraku nisu stražari, već njezini 'čuvari zaštitnici', kao i već unaprijed određen redoslijed pobjednika na igrama – pa samim time i od tradicionalnih epskih konvencija i kanonizirano-književnog viđenja trojanske problematike. Također, odmak u *Medeji* radi Jazon otkrivši, uslijed zapanjenosti Medejinim izgledom pri dolasku u Kolhidu, tajnu svoga odlaska ženi, umjesto kralju za čije je uši ta informacija isključivo bila namijenjena. Stoga, može se zaključiti kako jasna disproporcija između indokrinacije o isključivo ženskoj nemoći sublimiranja spolnih želja i prikazu muških likova u romanima koji također podliježu spolnoj požudi, istovremeno podržava patrijarhalne uzuse da bi ih subverzivno preispitala i podrivala. Načini subverzivne revizije patrijarhalnih normi te njihova dekonstrukcija izdvajaju se kao također važna problematika.

6. DEKONSTRUKCIJA RODNIH STEREOTIPA U ROMANIMA CHRISTE WOLF

Osim što romani nasljeduju postavke patrijarhalnog ustrojstva – muškarcu je dodijeljena uloga moći, a javna sfera isključivo je rezervirana za kategoriju maskulinog, dok je ženino sudjelovanje u političkom životu prohibirano i ograničeno; ženski entitet zadobiva stereotip emocionalnosti; bračnim ugovorom žena postaje tržišna kategorija, a ujedno se otvaraju i pitanja bračnog silovanja i bračne nevjere; patrijarhalna karakteristika pridana kategoriji femininog jest nemogućnost sublimacije spolnih poriva što čini ženski subjekt opasnim za društvo općenito – oni eksplicitno i koincidirajući podrivaju društveno ovjerene i konstruirane rodne stereotipe kroz elemente neovisnosti na temelju kojih osoba može postati individuom te odmakom od rodnih stereotipa s obzirom na ulogu tijela u konstruiranju rodnih (društveno i kulturno afirmiranih) ženskih identiteta – potrebna je pluralna eksplikacija ženskih identiteta jer se ne može govoriti o isključivo singularnom određenju žene iz razloga što ženskost i žena (kao uostalom ni muškost i muškarac) nisu homogene kategorije – primjerice prikazivanjem 'muških' kvaliteta (određenih binarnim registrom na temelju spolnih razlikovnosti i radom kulture) obuhvaćenih likom žene. Stoga, premisalnom tezom postaje kako se konsolidacija ženskog identiteta u Wolfičinim romanima, *Kasandri* i *Medeji,* odvija propitivanjem dviju oprečnih paradigmi, onom u kojoj se manifestiraju patrijarhalni koncepti vrijednosti te onom koja se subverzivno infiltrira u prvu rušeći njezine važeće uzuse što dovodi do individualne diskulturacije, odnosno do procesa kada pojedinac frustriran društvenim mehanizmima odbija preinačiti se kako bi mogao biti ukomponiran u društvene uzorke ponašanja, vrijednosnih i normativnih standarda pa stoga radi odmak od tih usvojenih i kulturalno prakticiranih obrazaca.

6.1. Elementi neovisnosti

Carole Pateman naglašava da je žena, shvaćena kao izvor nereda, objekt muške požude ograničen na privatnu sferu djelovanja, u patrijarhatu lišena identifikacije kao individue (jedna od posljedica izostanka odrednice 'individualnosti' ženskoga subjekta jest i negiranje njezinog govora i stavova) pa se stoga koncept neovisnosti ne može vezati uz ženskost, već je isključivo rezerviran za područje maskulinog. Prema tome, ona razlikuje *tri elementa 'neovisnosti', sva tri povezana s muškom sposobnošću samozaštite: sposobnost nošenja oružja, sposobnost posjedovanja vlasništva i sposobnost upravljanja samim sobom.* (Pateman, 1998: 173) Romaneskna struktura *Kasandre* omogućava iščitavanje svih triju elemenata i u okviru ženine pojavnosti, dok se u *Medeji* ti elementi pronalaze u nešto fragmentarnijem obliku.

6.1.1. Sposobnost nošenja oružja

Sposobnost nošenja oružja kao način zaštite i simbol snage te sposobnosti u tradicionalnom je shvaćanju vezana za muškarca, pa je stoga argument tjelesne snage uziman kao onaj koji nepobitno govori o ženskoj inferiornosti i nemogućnosti realiziranja kao neovisne individue: *Žene su, tvrdilo se, prirodno nesposobne i nesklone nošenju oružja ili primjeni sile, pa ako postanu državljanima, država će neizbježno pogubno oslabiti*. (Pateman, 1998: 56) Pritom princip ženskosti postaje personifikacijom slabosti koja narušava integritet maskuliniteta. Odmak od takvog poimanja ženskog entiteta najjasnije pokazuje motiv žena ratnica u *Kasandri,* Amazonki, koje u Troju dolaze vlastitim nagonima, željama za slavom i borbom što se kao opreka ističe u odnosu na Ahileja kojega se, zvanično prikazanog kao slavnog junaka, primorava na sudjelovanje u ratnom sukobu. Stoga, zanimljivim dijelom postaje prizor sukobljavanja između Pentesileje, vođe amazonskih ratnica, i Ahileja[49] gdje žena ozbiljno zabrinjava Ahileja kao protivnica, nešto u čemu nisu uspjeli ni najdičniji trojanski junaci i vojskovođe. (Usporedi Wolf, 2003: 253) Unatoč tradicionalnom patrijarhalnom shvaćanju kako žena nije sposobna nositi oružje, a kamoli braniti državu, time što kralj Prijam prihvaća vojsku Amazonki kao vojsku koja će braniti grad pod opsadom, ne samo da govori o licemjernosti patrijarhata, već i o narušavanju njegovog centripetalnog shvaćanja individualnosti zbog čega, takav narušen, ali ipak nepomirljiv s postojanjem ženskog identitetnog i vrijednosnog sustava, mora propasti. Osim motiva Amazonki koje su pokazale sposobnost nošenja oružja u ratnim sukobima, oružje se ne koristi samo kao sredstvo napada, već i kao sredstvo obrane pa s obzirom na to, patrijarhalno stajalište polazi od shvaćanja da se *žene ne mogu same zaštititi; one su 'jednostrano razoružane'. Muškarci preuzimaju zaštitu žena.* (Pateman, 1998: 173) U *Kasandri,* ali i *Medeji* pronalaze se argumenti za podrivanje takvog stajališta. U situaciji kada Kasandra u pratnji braće i još nekoliko razoružanih vojnika te žena odlazi ispratiti Briseidu u neprijateljski tabor, pri povratku nailazi na svojevrsnu 'inspekciju', Eumela koji ih pregledava kao špijune protivničkog tabora. U toj situaciji jedino Kasandra nosi nož kao sredstvo obrane čime se suprostavlja konvenciji žene kao bespomoćne i nejake osobe koja stoga treba zaštitu muškarca u situacijama opasnosti. Isto tako, navedena situacija eksplicitno podriva mušku dominaciju jer muškarac, prirodno nadmoćniji i jači, ponizno se povlači pred ženom koja nosi oružje i sposobna je te spremna upotrijebiti ga. (Usporedi Wolf, 2003: 224) U *Medeji* se pak radi o političkoj igri koja proliferirajućom brzinom

[49] Pritom se ponovno narušava konvencija Ahileja kao heroja jer oskvrnjuje Pentesilejino tijelo nakon što je ubija, čime ne samo da ruši konvenciju heroja kao kavalira, tj. onoga koji se bori sa sebi doraslim protivnikom (u pogledu fizičke veličine), već i heroja kao onog tko odaje počast hrabrom protuborcu. (Usporedi Wolf, 2003: 253) Element ponižavanja suparnika postaje načinom radikalnog minimiziranja ženskoga tijela i samosvojnosti.

rezultira stigmatizacijom i izgonom ženskoga entiteta opasnoga za vladajući poredak pa sukobom utoliko ne postaje fizički obračun, već igra moći u kojoj pojedinac gubi bitku (što ne znači da je žena intelektualno inferiorna ili pak nesposobna za vlastitu obranu) nad institucionaliziranim simulakrumom pravde i istinitosti državnog aparata. Ipak, ženskost i u tom slučaju biva prikazana fizički nadmoćnijom, primjerice kada žene ranjavaju Turona odrezavši mu spolovilo sjekirom. Pritom patrijarhalna postavka prema kojoj je muž zaštitnik svoje žene biva radikalno ironizirana i detronizirana jer je Jazon prikazan kao kukavica (izgleda zbunjen i nesiguran, neodlučan je, razmišlja o dezertiranju zadatka povratka zlatnog runa, ušutkavaju ga na sudu, zamuckuje pred Medejom, ne usudi se braniti ženu zabrinut za vlastiti položaj) te kao nesposoban 'junak'[50] čija je žena intelektualno i moralno superiornija.

6.1.2. Sposobnost posjedovanja vlasništva

Iako u romanima nema naznaka i informacija o posjedima i materijalnim dobrima pojedinih likova, posjedovanje se može odnositi, uz tu materijalnu, i na duhovnu sferu: *Teza da svi pojedinci posjeduju imovinu u svojoj osobi uvijek je zauzimala središnje mjesto u borbi protiv klasne i patrijarhalne dominacije*. (Pateman, 2000: 27) Gledano iz te perspektive, Kasandra je lik, kao i Medeja, koji je vrlo svjestan vlastitog identiteta, a njezino posjedovanje sebe očituje su u procesu njezinog samoosvješćenja koje se prolaskom vremena i povećavanjem broja godina provedenih u ratu s Grcima proporcionalno povećava pa stoga, Enejinu ponudu da pobjegne s njim odlučno odbija jer je smatrala da je nesrazmjeran kukavičluk i bježanje naspram njezine osobnosti. Kasandra biva spremnija izgubiti vlastiti život i mogućnost da pobjegne s voljenim muškarcem, umjesto da izgubi samu sebe žrtvujući vlastiti ponos i sagrađeni identitet čime se ostvaruje kao individua, kao ona koja je svjesna vlastite vrijednosti. Jednaku takvu ponositost posjeduje i Medeja koja se ne želi podvrgnuti zakonima korintskoga društva (primjerice time što ne želi kao udana žena svezati svoju kosu te time što i dalje izazovno i samosvjesno hoda), koja ne misli sustezati svoj govor bez obzira na konzekvencije, koja je ponosna i mudra (a što govori i značenje njezinog imena), a upravo zato, zbog svoje 'neugodne razboritosti' i toga što misli svojom glavom (Usporedi Wolf, 2003: 33-34), u Korintu ju prozivaju 'divljom ženom' (Usporedi ibid.: 14), a kasnije joj pridaju i karakteristike zle žene (dobrom ženom može biti samo ona koja se uklapa u zadane kriterije) te 'furije' (Usporedi ibid.: 145) jer emancipiranost u okvirima restriktivnog androcentričnog sustava često biva okvalificiranom epitetima demonskog i

[50] Deheroizacijom Jazona, ali i Eneje koji je jednako tako prikazan kao izdajica i kukavica (Usporedi Wolf, 2003: 158, 159) jer ne ostaje u boju do kraja, već sa svojom četom bježi kako bi spasio goli život, dekonstruira se koncept junaštva, ali i patrijarhalni stereotip muškarca kao zaštitnika.

promiskuitetnog upravo jer takve žene predstavljaju zabranjeno, neukrotivo, revolt, neposlušnost[51] i senzualnost, postaju slikom fatalne i dominantne žene koja koristi svoju senzualnost kao instrument zavođenja, a u konačnici i metaforama čudovišta (Kirka kao zla vještica koja muškarce pretvara u svinje, Medeja kao čedomorka i zla žena koja je na grad navukla kugu i bijes bogova – zamračenje Sunca).

6.1.3. Sposobnost upravljanja samim sobom

Patrijarhalna koncepcija zastupa tezu kako su *muškarci konstituirani kao bića koja mogu upravljati sobom i štititi se, a ako muškarac može upravljati sobom, to znači da ima potrebnu sposobnost upravljanja drugima. Samo neki upravljaju drugima u javnom životu – ali svi muškarci upravljaju u privatnom životu kao muževi i glave obitelji*. (Pateman, 1998: 174) Ta koncepcija također biva propitkivana i podrivana unutar strukture romana *Kasandra* i to opozicijom Parisa i Kasandre. Za razliku od Parisa koji bi trebao, kao pripadnik muškoga roda, moći upravljati samim sobom, on to ne čini već se podlaže autoritetima i diktatima drugih u vijeću (kao uostalom i Jazon u *Medeji*), dok se Kasandra nekoliko puta sama brani nožem i istupa iznoseći svoja stajališta, a iz te njegove nemogućnosti upravljanja samim sobom proizlazi i njegova nemogućnost upravljanja drugima, ponajprije Helenom koju mu oduzima egipatski kralj. Distinktivno od toga, Kasandra ne samo da se suprostavlja većini, ona to čini i u potencijalnim opasnostima, primjerice kada neustrašivo prolazi pored mačeva koji su trebali pogubiti grčke zarobljenike u Troji i naređuje Parisu da ih pusti. Osim što biva kontrastirana u odnosu na Parisa, Kasandra čini odmak i od Pantoja koji biva zarobljen i preplašeno čeka smaknuće od kojega ga spašava žena. Takvu mogućnost upravljanja masom i određivanja u pitanjima života i smrti Kasandra iskazuje i kao izrazito sposobna svećenica utoliko što zadivljava masu koja ju promatra (jednako kao i Medeja u Kolhidi), ali i sama uživa u moći koju joj položaj Apolonove svećenice omogućava. Medejina mogućnost upravljanja masom, koja proizlazi iz sposobnosti upravljanja samom sobom, očituje se prilikom praznika božice Demetre kada uspjeva smiriti masu, pritom izlažući se opasnosti da i sama bude žrtvovana, podsjećajući narod kako se uvijek žrtvovao samo jedan pojedinac, a ne više njih čime spašava živote nekoliko robova. Njezin utjecaj na ljude primjećen je i na dvoru zbog čega ju smatraju naročito nepodobnom i opasnom pa tako njezin izgon počinje od samog Jazona kojega je kralj Kreont uvjerio kako je bio pod Medejinim utjecajem i da se treba sad iz njega iščupati. Analizom

[51] *U temeljima zapadne civilizacije utkana je ideja o 'prirodi' žene kao otjelovljenju strastvene, divlje, seksualizirane naravi koja konstantno ometa njihov intelektualni integritet i sprečava ih da se realiziraju kao aktivni sudionici društva.* (Bećirbašić, 2011: 36)

prikaza elemenata koji individuu čine neovisnom i samoostvarenom, sintetizirano se može ustvrditi kako Kasandra i Medeja utjelovljuju sve te elemente te se, unatoč koncepciji prema kojoj se neovisnim može promatrati samo muškarca, ističu kao žene koje u pojedinim situacijama postaju samoaktualiziranije i svjesnije vlastitog dostojanstva, nego što su to muškarci prikazani u romanima pa je takvim prikazom muško-ženskih likova reinterpretiran i podvrgnut opozicionalnom shvaćanju ustroj tradicionalnog patrijarhalnog viđenja rodnih uloga.

6.2. Odmak od rodnih uloga i društveno zadanih oblika ženskoga identiteta

Odmak od rodnih uloga u romanima također predstavlja kompleksno pitanje pa će se, iako se zanimljivom problematikom iskazuje i podrivanje društveno utvrđenog muškog identiteta[52], promatrati odmak od patrijarhalne vizure kroz oblikovanje ženskih likova i njihovog odmaka od instance binarne zadanosti pojma ženskosti čime utjelovljuju androgina svojstva. Kasandra i Medeja likovi su žena koje rade drastičan odmak od takvih stereotipno pridodanih karakteristika ovisnih o rodnom statusu. U oblikovanju njihovih identitetskih sklopova mogu se iščitati različite osobine koje one utjelovljuju, a koje su patrijarhalno viđene kao isključivo karakteristike muškaraca. Neke od njih su hrabrost, ponositost i razboritost. Kod Kasandre je osobina hrabrosti vidljiva u više navrata. Jedan od primjera jest izdizanje njezinog glasa u Vijeću sačinjenom od muškaraca i izgovaranje istine koja je kolektivno bila zabranjena biti izgovorenom. Upravo pitanje konstruiranja istine, što je bilo napomenuto kao važno svojstvo

[52] Prethodnim razmatranjima osvijestila se činjenica kako muškarci prikazani u romanima *Kasandra* i *Medeja* nisu nositeljima isključivo 'muških' kvaliteta te se može govoriti o različitim vrstama muških identiteta koji čine odmak od onog zadanog, rodnog. Pantoj je kukavica, slabić i pripadnik Drugosti, odnosno Grk koji, iako se nalazi na položaju svećenika, ne ostvaruje moć nad masama kao što to čini Kasandra. Paris je isto tako slabić, ali druga vrsta slabića, ona koja se boji usprotiviti vladajućem režimu, iznijeti vlastito mišljenje i koja nije sposobna iskoristiti položaj zajamčen rođenjem, već je prvenstveno karakteriziran kroz formu ljepote, osobinu kroz koju su promatrani ženski entiteti. Slično Parisu, i Jazon se iskazuje kao slabić i kukavica, kao onaj kojime manipuliraju drugi i kao onaj koji nije sposoban 'ukrotiti' vlastitu ženu, ali ju i zaštititi, a pritom zadobiva i antijunačke kvalitete, među ostalim i zato što izmišlja priču o zadobivanju zlatnog runa kako bi sebi stekao slavu. Ahilej je nacionalni heroj koji postaje mjestom preispisivanja svih aherojskih osobina te postaje likom kojim vlada spolna požuda koja uzrokuje izdaju vlastite nacije, odnosno postaje opasan za vojno-stratešku politiku vlastitog naroda čime u sebi utjelovljuje osobine pridavane ženi, a to je ponajprije nemogućnost sublimacije spolnih želja zbog čega žena biva etiketirana kao ona koja je opasna za državni ustroj. Također, ni kraljevi kao nositelji vlasti i oni koji bi prema patrijarhalnim uzusima trebali biti sposobni vladati sobom i masom podrivaju takve konvencije jer ni Prijam ni Kreont nisu prikazani kao intelektualno nadmoćni pojedinci, već kao strašljivci i marionete u rukama svojih arivističkih savjetnika koji kroje političku misao. Time popis muških likova koji na određeni način čine odmak od patrijarhalno zadanog rodnog identiteta nije popunjen (u njega bi se mogli uvrstiti i Eneja, Anhiz, Agamemnon, Leukon, Telamon itd.) Stoga se o prethodno navedenim muškim likovima može govoriti kao o nositeljima androginih svojstava, likovima koji su u sebi utjelovili i određene ženske osobine koje im je prišilo patrijarhalno društveno uređenje. Dubravka Oraić Tolić govori o modernim subjektima koji u sebi sadržavaju osobine suprotnoga spola pa su to pri govoru o muškarcima *muški likovi koji su u sebi sadržavali ženske rodne crte: osjećajnost, prirodno, iracionalno, kontigentno, fragmentarno.* (Oraić Tolić, 2005: 71)

žanra historiografske metafikcije, nadasve je propitkivano različitim zabranama; neke od tih zabrana odnose se na jezične zabrane (primjerice zabrana govora o Menelaju kao o gostu jer ga se promatra kao budućeg neprijatelja ili pak govor o isplovljavanju triju lađa gdje se njihova grandioznost hiperbolizira nametnutim jezičnim rješenjima pa je potrebno govoriti o njima kao o moćnim lađama, dok Kasandra pak ističe kako to nisu bile ništa veličanstvenije lađe od običnih čamaca čime ironizira način uspostavljanja povijesnih fakcija dvorskim malverzacijama), ali i zabrane u smislu zatajivanja prave istine i pronošenja dvorski pogodnih istina narodu (primjerice u slučaju kada kraljevska kuća primorava na izdavanje povoljnih proročanstava). Drugi primjer Kasandrine hrabrosti jest iskrcavanje Grka na obalu Troje kada svi iz Apolonovog hrama bježe unutar zidina, a ona ostaje gledati taj prizor. Pritom Kasandra ponovno opozicionira muškim likovima (Pantoju i ostalim Apolonovim svećenicima) koji bježe shrvani strahom[53]. Isto tako, Kasandra je krajem romana prikazana i kao heroina, kao žena koja nastoji upozoriti Trojance na opasnost grčkog poklona i spasiti druge pa čak i time što stražari pored trojanskoga konja čime, za razliku od povijesno zabilježenih junaka kao što su Ahilej, Eneja i Jazon, utjelovljuje istinski heroinske osobine: plemenitost, požrtvovnost i altruističnost. Medeja pak svoju hrabrost pokazuje time što se odbija pognuti, ukalupiti u patrijarhalnu hegemonijsku strukturu kako u Kolhidi (ne sluša očevo/kraljevo naređenje da ostane prilikom saslušanja Argonauta; priprema urotu zajedno s ostalim ženama), tako i u Korintu (ne susteže svoj govor otvoreno iznoseći svoje mišljenje koje je oprečno vladajućem režimu; koristeći retorička pitanja izruguje se Akamasu, prvom astronomu kralja Kreonta, čime si stječe i političke neprijatelje; iako svi koji imaju nekakve veze s njom polako nestaju, ona i dalje hrabro kvalificira korintsku vladavinu kao onu koja je građena na zločinu i bez imalo sustezanja odlazi k svom ljubavniku, Oistrosu). Kao obje žene koje izlaze izvan normativa poželjne imitacije, i Kasandra i Medeja zbog svoje hrabrosti i otvorenog izricanja prešućivanih istina (a čijem se prešućivanju redovito podvrgavaju muški likovi) suočavaju se s političkim procesom eliminacije i sankcioniranja onih nepodobnih i nepoćudnih, onih koji su svojevrsna društvena 'anomalija', bilo zatvaranjem, bilo političkim i društvenim izgonom kako bi se spriječilo njihovo daljnje narušavanje integriteta vladajućeg sustava. Osim osobine hrabrosti, Kasandra biva i nositeljicom ponosa, dostojanstva te časti koju ne misli zgaziti ni pod cijenu kažnjavanja zatvaranjem u grobnicu kao mjesto kojega se plašila u djetinjstvu. Ona odlučno odbija i izražava svoje neslaganje s prijedlogom Vijeća da se Poliksena iskoristi kao mamac za pokušaj Ahilejeva ubojstva te zbog toga biva kažnjena, a kasnije, nakon

[53] Ono što se uočava redovitom karakteristikom Wolfičinih romana jest kontrastiranje muških likova onim ženskima pri čemu se muški gotovo redovito pokazuju kao inferiorni spram ženskih u pitanjima časti, samoaktualizacije, hrabrosti, racionalnosti i sl.

što je plan uspio i Ahilej bio ubijen, Kasandra osvješćuje mogućnost da su članovi Vijeća imali pravo, ali svejedno ostaje pri svom stavu ne htjevši ga pogaziti jer bi to značilo gaženje shvaćanja vlastitog identiteta što se u konačnici i pokazuje ispravnim jer Grci, nakon osvajanja Troje, žrtvuju Poliksenu na Ahilejevom grobu upravo zato što je ona bila razlog njegovog ubojstva. Lik Medeje također je obilježen ponositošću, zapravo iz ponosa[54] izvire njezina hrabrost te ostali postupci negiranja i neslaganja s vladajućim konceptima i paradigmama, primjerice kada odlazi sa svečanosti (jednako kao i kraljica Meropa) gdje je bila postavljena na kraj trpeze kao znak omalovažavanja i jedan od vidova sankcioniranja[55]. Konačno, Kasandra (kao i njezina majka Hekaba) utjelovljuje i jednu od najbitnijih osobina koja je pridavana isključivo muškarcima, a to je sposobnost racionalnog obuhvaćanja situacije koja se očituje u njezinom kritičkom promišljanju političke i društvene zbilje pa i odluka vlastite obitelji na vlasti s kojima se ne slaže te u kojima vidi licemjernost kao i njezino propitkivanje koncepata istinitosti, pravičnosti i smislenosti kroz pogled pun sumnje i promišljanja. Također, Kasandra se ističe među ostalim likovima kao ona koja, iako spolom žena, može svojim mislima pobijediti vlastite osjećaje čime nedvojbeno podriva uvriježeni koncept o ženi kao onoj koja nije sposobna za sublimaciju svojih osjećaja. S obzirom na to da je mogla podnositi bol (Usporedi ibid.: 181), da je nekoliko puta muškarcima opalila šamar kada se nije slagala s onime što su oni izrekli (dvaput Pantoju te je jednom ošamarila pjevača koji je pjevao o slavi trojanskog dvora), da ne podliježe strahu te da se općenito vodi vlastitim mjerilima moralnosti koji odudaraju od onih politički i društveno proskribiranih, da se za razliku od svog brata augura nije gadila krvi te da bi njegov zadatak obavljala puno bolje i sposobnije, Kasandra se pita nije li i bila muško (Usporedi ibid.: 179) čime podvrgava reviziji patrijarhalnu paradigmu o uvriježenim ženskim i muškim rodnim ulogama. Glavni razlog isključivanja Medeje iz područja dvorskog, ali i javnog života jest strah od njezinih intelektualnih mogućnosti, ponajprije Kreontov strah[56]. O njezinim umnim sposobnostima svjedoči činjenica da je bila 'mozak' operacije zadobivanja zlatnog runa[57] kao i

[54] I ostale Kolhiđanke bivaju okarakterizirane kao ponosne i ohole: „Ne želim joj reći da samopouzdanje koje iz nje izvire većina Korinćana danas naziva ohološću, i da je zbog toga mrze. Ni o jednom drugom čovjeku nisam u životu toliko razmišljao koliko o toj ženi, i ne samo o njoj, i druge me Kolhiđanke nagone da o njima razmišljam; obavljaju ovdje najniže poslove, a idu uzdignute glave kao žene naših najviših činovnika.“ (Wolf, 2003: 108)

[55] „Otišle smo, obje nagnane istim razlogom: ponosom. Nikad nisam zaboravila kako si mi jedanput rekla: čak i ako bi me ubili, moj bi ponos dodatno još morali ubijati.“ (Wolf, 2003: 15)

[56] „S njom je razgovor uvijek poticajan. Ali, razumio sam i da je mogla ići ljudima na živce. Kreontu drugo ništa nisam ni želio, on nije bistra glava, brzo se osjeti stjeranim u kut, i onda od mene zahtijeva da ga otud vadim. (...) Žena je i previše prepredena, zaključio je, i previše jezičava. Zastrašivala ga je, prije svega.“ (Wolf, 2003: 78-79)

[57] Zanimljivim postaje način izmjene istine usmenim prenošenjem i memorijalnim kazivanjem u obliku pjesmotvornih struktura: „Bezbroj sam puta morao ispričati kako sam se uspeo uz drvo, kako sam uspio zgrabiti

njezino ogromno znanje o umijeću iscjeljivanja te brzo uočavanje društvenih i političkih anomalija. Osim Medeje, još dva ženska lika pokazuju zavidnu razinu intelektualnih sposobnosti. Primjerice Glauka, Kreontova kći, u svom monologu govori o svojoj taktici zavaravanja pri čemu, praveći se glupom, uspijeva doznati sve političke tajne i spletke (Usporedi ibid.: 97), a drugi lik jest Agameda koja nastoji intelektualnim sposobnostima i omogućavanjem seksualnog užitka muškarcima[58] na određenim položajima na dvoru arivistički doći do visokog i cijenjenog statusa, primjerice laskanjem muškarcu o njegovim ljubavnim sposobnostima (Usporedi ibid.: 54), umanjivanjem svojih intelektualnih mogućnosti radi isticanja tuđih, ali i taktiziranjem i planiranjem za što su navodno sposobni samo muškarci. (Usporedi ibid.: 56) Time ženski likovi u Wolfičinim romanima čine odmak od rodnog identiteta utjelovljujući androgina svojstva, osobine pridavane u patrijarhalnoj vizuri isključivo karakterima muškaraca. Takvim načinom karakterizacije likova očituje se heterogenost rodnih identiteta žena (tako i muškaraca) koje se nalaze na razmeđu konvencionaliziranih i društveno ovjerenih identitetnih strategija, tj. svojom fluktualnošću po pitanju osobnosnih figura u romanima resemantizira se i preispisuje rodni binarizam na kojemu je počivala dotadašnja patrijarhalna kultura.

runo i s njim se opet sretno spustiti, a priča se svaki put pomalo mijenjala, onako kako su to slušatelji očekivali od mene, kako bi se njome valjano mogli uplašiti i na kraju valjano odahnuti. (...) Jednom je Medeja sa mnom slušala njihove pjesme. Na kraju je rekla: od svakog su od nas napravili ono što im je potrebno. Od tebe junaka, od mene zlu ženu. Tako su nas rastavili.“ (Wolf, 2003: 37)

[58] Još jedna važna dimenzija problematiziranja spolnog odnosa nalazi se u pretpostavki patrijarhata koja proizlazi iz postulata da žena treba muškarcu služiti za zadovoljenje spolnih potreba, a to je teza da je svaki muškarac sposoban pronaći ženu/ljubavnicu, odnosno uspostaviti s njom spolni odnos: *Svaki muškarac može imati spolni pristup ženi pa tako izbjeći momaštvo, jedno od dvije velike 'društvene nevolje' (druga je biti nahoče; Levi-Strauss ne spominje sudbinu usidjelica); svi muškarci mogu pribaviti ženu (suprugu), jednu od dragocjenosti par excellence (...) bez koje je život nemoguć ili je u najboljem slučaju sveden na najgori oblik poniženja.* (Pateman, 2000: 115) Odmak od tog patrijarhalnog uvjerenja pronalazi se u *Kasandri*, odnosno u liku Eumela koji je desna kraljeva ruka te uhodi sve Trojance, postavlja restriktivne mjere, no unatoč svojoj moći i položaju ne uspijeva se realizirati kao muškarac, odnosno doživljava poniženje time što mu žene zabranjuju pristup vlastitom tijelu. (Usporedi Wolf, 2003: 229)

7. ZAKLJUČAK

Tendencijom rada bilo jest dati prikaz oblikovanja ženskih identiteta na temelju reinterpretacije patrijarhalnih postavki i propitivanja patrijarhalnog svjetonazora time što romani, iako preuzimaju određene androcentrične odrednice, ne ostavljaju ih okamenjenima, već redovito podrivaju sve strukture patrijarhalnog života nastojeći prikazati svjedočanstvo poraženih/Drugih i to upravo svjedočanstvom ženskog entiteta čime se bitno suprostavljaju kulturi u kojoj je muškarac-pobjednik tvorio i pisao povijesnu stvarnost. U romanima preuzimanje patrijarhalnih koncepata evidentira se time što je muškarcu dodijeljena uloga moći te je ujedno javna sfera isključivo rezervirana samo za kategoriju maskulinog, dok je ženino sudjelovanje prohibirano i ograničeno, time što ženski entitet zadobiva stereotip emocionalnosti pa stoga njezino djelovanje treba biti restringirano, nadalje, žena bračnim ugovorom postaje tržišna kategorija, a ujedno se otvaraju i pitanja bračnog silovanja i bračne nevjere, a daljnja stereotipna karakteristika pridana kategoriji femininog jest nemogućnost sublimacije spolnih poriva što čini ženski subjekt opasnim za društvo općenito. Ono u čemu se najočitije preispisuje patrijarhalan način društvenog uređenja jest pitanjem stereotipnosti pri čemu ženski (kao i muški) likovi ne zadobivaju kvalitete tradicionalno vezane uz svoj spol, već su osobnosno strukturirani i obilježeni heterogenošću, odnosno ženski likovi ulaze u sferu muških stereotipnih predodžbi. Isto tako, odmak od patrijarhata vidjiv je i u pitanjima elemenata neovisnosti čijim nositeljem sad postaje i žena kao ona koja je sposobna nositi oružje, posjedovati vlasništvo konkretizirano u vlastitoj osobnosti te osvješćivanju vlastite vrijednosti, i konačno upravljati samom sobom, ali i drugima. Reinterpretacija kodova patrijarhata pronalazi se i u rušenju političko nametnutih ograničenja za ženske entitete, kao i otjelovljenju onoga što se prema rodnom binarizmu smatra muškim kvalitetama, a to su hrabrost, ponos i racionalnost. Sumirano, romani Christe Wolf donose kompleksnu problematiku statusa žene u društvu i rodnog identiteta te problematiziranja patrijarhata čiji je krajnji cilj da glas žene bude ostvaren u čujnom i spoznajnom obliku, odnosno ostvaren kao fiktivno svjedočanstvo perpetuirano za buduće generacije koje će subverzivno podrivati, kao značajka historiografske metafikcije, postojeće tvorevine povijesne istine.

8. POPIS LITERATURE

8.1. Predmetna literatura

Wolf, Christa. (2003) *Kasandra, Medeja*. Zagreb: Demetra.

8.2. Stručna literatura

Adamović, Mirjana. (2010) *Žene i društvena moć: sociološka obilježja žena na upravljačkim položajima u kulturi i kulturnim industrijama : doktorska disertacija*. Zagreb: M. Adamović.

Alihodžić, Nina. (2008) *Romaneskno propitivanje identiteta u postkolonijalnoj književnoj teoriji: doktorska disertacija*. Zagreb : N. Alihodžić.

Andrijanić, Iva. (2005) *Christ Wolf i Medejini glasovi* U: K.1 (i.e. 3), 4; str. 33-49.

Bandura, Albert; Bussey, Kay. (1999) *Social Cognitive Theory of Gender Development and Differentiation*: http://www.uky.edu/~eushe2/Bandura/Bandura1999PR.pdf (Zadnji puta posjećeno: 12. svibnja 2015. godine)

Bećirbašić, Belma. (2011) *Tijelo, ženskost i moć : upisivanje patrijarhalnog diskursa u tijelo*. Zagreb ; Sarajevo : Synopsis.

Biti, Vladimir. (1997) *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.

Blundell, Sue. (1995) Women in Ancient Greece: https://books.google.hr/books?id=Xfx1VaSIOgQC&printsec=frontcover&dq=sue+blundell,+women+in+ancient+greece&hl=hr&sa=X&ei=xdteVaekOoGMsAHOjIGICw&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (Zadnji puta pogledano: 11. lipnja 2015. godine)

Bujan, Ivan; Marot Kiš, Danijela. (2009) *Tijelo, identitet i diskurs ideologije* U: Fluminensia, časopis za filološka istraživanja, Vol. 20, No. 2., veljača, str. 109-123.

Dioli, Irene. (2006) *Ženska homoseksualnost, patrijarhat i nacionalističke zajednice* U: Transgresija roda: spolna/rodna ravnopravnost znači više od binarnosti : zbornik konferencijskih radova, str. 144-151. Zagreb: Ženska soba - Centar za prevenciju, istraživanje i suzbijanje seksualnog nasilja i žensku seksualnost : CESI - Centar za edukaciju, savjetovanje i istraživanje

Feldman, Stanislav. (2012) *Sudbina Evinih kćeri: ženska povijest patrijarhata*. Zagreb: ArTresor naklada.

Galić, Branka. (2002) *Moć i rod* U: Revija za sociologiju, Vol.33, No.3-4., prosinac, str. 225-238.: http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=40903 (Zadnji puta posjećeno: 12. lipnja 2015. godine)

Hall, Stuart. (2006) *Kome treba 'identitet'?* U: Politika teorije – zbornik rasprava iz kulturalnih studija, priredio: Dean Duda, str. 357-373. Zagreb: Disput.

Hrvatski jezični portal: http://hjp.novi-liber.hr/index.php?show=main (Zadnji puta posjećeno: 10. svibnja 2015. godine)

Hutcheon, Linda. (1994) *Intertekstualnost, parodija i diskurzi povijesti* U: Republika, časopis za književnost, godište XLIX, broj 1-3, str. 94.-113.

Knj. 5: *Književnosti njemačkog jezičnog izraza, skandinavske književnosti, nizozemska i flamanska književnost: književnost na jidišu i madžarska književnost*. (1974) Dio skupa: Povijest svjetske književnosti u osam knjiga.

Leksikon svjetske književnosti: pisci. (2005) Zagreb: Školska knjiga.

Leksikon svjetske književnosti: djela. (2004) Zagreb: Školska knjiga.

Nemec, Krešimir. (2003) *Povijest hrvatskog romana od 1945. do 2000. godine*. Zagreb: Školska knjiga.

Oraić Tolić, Dubravka. (2005) *Muška moderna i ženska postmoderna: rođenje virtualne kulture*. Zagreb : Naklada Ljevak.

Pavlović, Miodrag. (1987) *Poetika žrtvenog obreda*. Beograd: Nolit.

Pateman, Carole. (2000) *Spolni ugovor*. Zagreb: Ženska infoteka.

Pateman, Carole. (1998) *Ženski nered: demokracija, feminizam i politička teorija*. Zagreb: Ženska infoteka.

Povijest njemačke književnosti. (2003) Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Sabljić, Jakov. (2006) *Mit, književnost i povijest u "Kassandri" Christe Wolf* U: Književna smotra 38, 3/4 (1417142); str. 115.-122.

Šarić, Iva. (2014) *Historiografska auto-metafikcija Jeana Rouauda*. Zagreb: Ex libris.

Scott, Joan Wallach. (2003) *Rod i politika povijesti*. Zagreb: Ženska infoteka.

Škrlec, Marija. (2010) *Dihotomija privatno/javno u ženskom ključu*: http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=92345 (Zadnji puta pogledano: 15. lipnja 2015. godine)

Tešević, Drago. (1987) *Prevodiočeva razmišljanja o autorkinom traganju za Kasandrom*. Pogovor u: Christa Wolf: *Kasandra.* Sarajevo: Svjetlost.

Tontić, Stevan. (1989) *Roman o Klajstu i Ginderodi*. Pogovor u: Christa Wolf: *Bez mjesta – nigdje*. Sarajevo: Svjetlost.

Zlatar, Andrea. (2004) *Tekst, tijelo, trauma: ogledi o suvremenoj ženskoj književnosti*. Zagreb: Naklada Ljevak.

Zlatar, Andrea. (2003) *Tijelo u tekstu*. Pogovor u: Christa Wolf: *U tijelu*. Zagreb: Profil.

Župan, Dinko. (2009) *Foucaultova teorija moći i kritika pojma rod* U: Časopis za suvremenu povijest, Vol. 41., No. 1., srpanj, str. 7-24.

Wolf, Christa. (2003) *Od Kasandre do Medeje: impulsi i motivi za obradu dvaju mitoloških likova*. Pogovor u: Christa Wolf: *Kasandra, Medeja*. Zagreb: Demetra.

Yuval-Davis, Nira. (2004) *Rod i nacija*. Zagreb: Ženska infoteka.

9. SADRŽAJ

1. UVOD.....3
2. KNJIŽEVNOPOVIJESNI PREGLED LITERATURE O CHRISTI WOLF.....4-6
3. MODEL HISTORIOGRAFSKE METAFIKCIJE.....7-10
4. RODNO-TEORIJSKA PROBLEMATIKA
    4.1. Problem definiranja identiteta.....11-12
    4.2. Rodno-spolna diferencijacija.....12-15
    4.3. Pojam patrijarhata.....16-17
5. ŽENSKI IDENTITET I PATRIJARHAT U ROMANIMA CHRISTE WOLF 18
    5.1. Uloge moći.....18-20
        5.1.1. Sudjelovanje u javnom životu.....20-24
        5.1.2. Stereotipizacija i pretenzija društvenog ukalupljivanja žena.....24-26
    5.2. Problematika odnosa maskulinog prema femininom.....26
        5.2.1. Bračni ugovor i pitanje spolnog odnosa.....26-29
        5.2.2. Ženski nered.....29-31
6. DEKONSTRUKCIJA RODNIH STEREOTIPA U ROMANIMA CHRISTE WOLF.....32
    6.1. Elementi neovisnosti.....32
        6.1.1. Sposobnost nošenja oružja.....33-34
        6.1.2. Sposobnost posjedovanja vlasništva.....34-35
        6.1.3. Sposobnost upravljanja samim sobom.....35-36
    6.2. Odmak od rodnih uloga i društveno zadanih oblika ženskoga identiteta.....36-39
7. ZAKLJUČAK.....40
8. POPIS LITERATURE.....41-43

8.1. Predmetna literatura

8.2. Stručna literatura

9. SADRŽAJ.....44-45