

**David M. Halperin**

(Michigansko sveučilište, Ann Arbor, SAD)

## POSTOJI LI POVIJEST SEKSUALNOSTI?

UDK 930.85(100):613.88(091)  
176(100)(091)

Seks nema povijest.<sup>1</sup> On je prirodna činjenica utemeljena u funkcioniranju tijela te, kao takav, leži izvan povijesti i kulture. S druge strane, seksualnost se zapravo ne odnosi na neki aspekt ili svojstvo tijela. Za razliku od seksa, seksualnost je kulturalna tvorevina: ona predstavlja *prisvajanje* ljudskoga tijela i njegovih psiholoških kapaciteta od strane ideološkog diskursa.<sup>2</sup> Seksualnost nije somatska činjenica; ona je kulturalni učinak. Seksualnost, tako, ima svoju povijest – premda (kao što ću argumentirati) ne jako dugačku.

Dakako, reći to ne znači ustanoviti nešto očigledno – unatoč samopouzdanu prizvuku s kojim sam to učinio – nego predložiti kontroverznu, sumnjivo pomodnu te, možda, izrazito kontraintuitivnu tvrdnju. Čini se da opravdanost takve tvrdnje ne počiva ni na čemu čvršćem od prestiža briljantnog, pionirskog, no uvelike teorijskog rada pokojnog francuskog filozofa Michela Foucaulta.<sup>3</sup> Prema Foucaultu, seksualnost nije stvar, prirodna činjenica, nepromjenjivi i nepomični element u beskonačnoj gramatici ljudskoga subjektiviteta, već „skup učinaka što ih je u tijelima, ponašanjima, društvenim od-

<sup>1</sup> Većina materijala sadržanih u ovom članku nalazi se, u nešto drukčijoj formi, i u naslovnom eseju moje zbirke radova *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge, 1989.), te u uredničkom uvodniku u knjigu *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, ur. David M. Halperin, John J. Winkler i Froma I. Zeitlin (Princeton, 1990.).

Ili, ako je ima, takva povijest predstavlja građu za evolucijske biologe, a ne za povjesničare. Vidi: Lynn Margulis i Dorion Sagan, *The Origins of Sex* (New Haven, 1985.).

<sup>2</sup> Prilagođavam si tvrdnju preuzetu iz odlomka u članku Louisa Adriana Montrosea, „Shaping Fantasies: Figurations of Gender and Power in Elizabethan Culture,” *Representations* 2 (1983), 61-94 (paragraf na str. 62), koji pak opisuje koncept „sustava spol/rod“ koji je predložio Gayle Rubin, „The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, u: *Toward an Anthropology of Women*, ur. Rayna R. Reiter (New York, 1975.), 157-210.

<sup>3</sup> Drugi i treći svezak Foucaultove *Povijesti seksualnosti* (franc. *Histoire de la sexualité*, nap. prev.), objavljeni nedugo nakon njegove smrti, značajno odstupaju od teorijske orijentacije njegovih ranijih radova u korist konkretnije interpretativne prakse; vidi moju opasku u: „Two Views of Greek Love: Harald Patzer and Michel Foucault,” *One Hundred Years of Homosexuality*, 62-71, naročito str. 64.

nosima izazvao izvjestan dispozitiv (...) jedne složene političke tehnologije“.<sup>4</sup> „Seksualnost“, Foucault inzistira u drugom odlomku,

„ne treba shvaćati kao neku vrstu prirodne datosti koju bi vlast pokušavala ukrotiti, ili kao neko slabo poznato područje što bi ga znanje malo pomalo pokušavalo otkriti. To je ime koje se može dati jednom povijesnom dispozitivu: ne pozadinska stvarnost koju bismo teško dokučili, nego velika površinska mreža na kojoj se podsticanje tijela, pojačavanje zadovoljstava, podstrek na govor, stvaranje spoznaja, pojačavanje kontrola i otpora nadovezuju jedni na druge prema nekoliko velikih strategija znanja i vlasti.“<sup>5</sup>

Je li Foucault u pravu? Vjerujem da jest, no isto tako vjerujem da je za uspostavljanje historiciteta seksualnosti potrebno više od težine Foucaultovog autoriteta. Dakako, mnoštvo je radova, konceptualnih i empirijskih, već napravljeno kako bi se dokazali Foucaultovi središnji uvidi te kako bi se nastavio historicistički projekt za čije je unapređenje on toliko učinio.<sup>6</sup> No, puno više mora biti postignuto želimo li ispuniti obrise slike za koju je Foucault imao tek toliko vremena da izradi njezinu skicu – užurbano i na neodgovarajući način, što je i sam prvi priznao<sup>7</sup> – te ako kanimo pokazati da je seksualnost zaista, kao što je on tvrdio, jedinstveno moderna tvorevina.

Istraživanje klasične antike ima posebnu ulogu u ovom historijskom pothvatu. Golem vremenski interval koji odvaja antički od modernog svijeta obuhvaća toliko velike kulturne promjene da kontrasti koje su one proizvele moraju zapanjiti svakoga tko za njima traga. Istraživač klasične starine u antičkim spisima biva neizbježno suočen s radikalno nepoznatim skupom

<sup>4</sup> Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, prev. Robert Hurley (New York, 1978), 127. (Preuzet je prijevod iz sljedećeg izdanja: Michel Foucault, *Povijest seksualnosti. 1. Volja za znanjem* (Zagreb: Domino, 2013.), prev. Zlatko Würzberg, 112. Nap. prev.) Vidi: Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction* (Bloomington, 1987.), 1-30, naročito str. 3, koja proširuje Foucaultovu kritiku sa seksualnosti na rod.

<sup>5</sup> Foucault, *Povijest seksualnosti*, 95.

<sup>6</sup> Naročito su važni: Robert A. Padgug, „Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History,“ *Radical History Review* 20 (1979.), 3-23; George Chaunce, Jr., „From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance,“ u: *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, ur. Robert Boyers i George Steiner, *Salmagundi* 58-59 (1982. – 1983.), 114-146; Arnold I. Davidson, „Sex and the Emergence of Sexuality,“ *Critical Inquiry* 14 (1987. – 1988.), 16-48. Vidi isto: *The Cultural Construction of Sexuality*, ur. Pat Caplan (London, 1987.); T. Dunbar Moodie, „Migrancy and Male Sexuality on the South African Gold Mines,“ *Journal of Southern African Studies* 14 (1987. – 1988.), 228-256; George Chauncey, Jr., „Christian Brotherhood or Sexual Perversion? Homosexual Identities and the Construction of Sexual Boundaries in the World War One Era,“ *Journal of Social History* 19 (1985. – 1986.), 189-211.

<sup>7</sup> Npr. Michel Foucault, *The Use of Pleasure (The History of Sexuality, sv. 2)*, prev. Robert Hurley (New York, 1985.), 92, 253.

vrijednosti, ponašanja i društvenih praksi, načinima organiziranja i artikuliranja iskustva koji prkose modernom poimanju života, dovodeći u pitanje pretpostavljenu univerzalnost „ljudske prirode“ kako je danas vidimo. Ne samo da zahvaljujući toj povijesnoj distanci možemo prilično jasno sagledati antičke društvene i seksualne konvencije; ona nam pruža i mogućnost jasnijeg uvida u ideološku dimenziju – sasvim konvencionalnog i arbitrarnog tipa – naših vlastitih društvenih i seksualnih iskustava.<sup>8</sup> Jedna od trenutno neospornih pretpostavki o seksualnom iskustvu, koju istraživanje antike dovodi u pitanje, odnosi se na tezu da seksualno ponašanje odražava ili izražava pojedinčevu „seksualnost“.

To bi se moglo činiti kao relativno bezopasna i neproblematična pretpostavka, lišena svakog ideološkog sadržaja, no što točno imamo na umu kada je iznosimo? Prije svega, što podrazumijevamo pod našim konceptom „seksualnosti“? Rekao bih da „seksualnost“ povezujemo s pozitivnim, karakterističnim i konstitutivnim odlikama ljudske osobnosti, karakterološkim središtem seksualnih činova, želja i zadovoljstava unutar pojedinca – konačnim izvorom iz kojega proizlaze svi seksualni izričaji. U tom smislu, „seksualnost“ nije sasvim deskriptivan pojam, neutralno prikazivanje nekog objektivnog stanja stvari ili jednostavno uočavanje poznatih činjenica o nama samima; naprotiv, ona predstavlja specifičan način konstruiranja, organiziranja i tumačenja tih „činjenica“, te podrazumijeva mnogo konceptualnog rada.

Prije svega, seksualnost se definira kao zasebna, seksualna domena unutar šireg polja ljudske psihofizičke prirode. Drugo, seksualnost utječe na konceptualno razgraničavanje i izolaciju te domene od ostalih područja ljudskoga i socijalnoga života koja je tradicionalno presijecaju, poput putenosti, pohote, libertinizma, virilnosti, strasti, zaljubljenosti, erotizma, intimnosti, ljubavi, privrženosti, apetita i želje – da navedem samo neke od starijih kandidata za teritorije koji su nedavno pripali seksualnosti. Konačno, seksualnost proizvodi seksualni identitet: obdaruje svakoga od nas individualnom seksualnom prirodom, osobnom suštinom barem djelomično definiranom unutar izričito seksualnih okvira; implicira da se ljudska bića individualiziraju.

<sup>8</sup> Primjenjujući termin „ideološki“ na seksualno iskustvo, pod utjecajem sam formulacije Sturta Halla, „Culture, the Media, and the ‘Ideological Effect,’” u: *Mass Communication and Society*, ur. James Curran, Michael Gurevitch, Janet Woolcott, *et al.* (London, 1977.), 315-348, naročito str. 330: „ideologija kao društvena praksa sastoji se od ‘subjektovog’ pozicioniranja unutar specifičnog kompleksa, objektiviranog polja diskursa i kodova koji su mu dostupni u jeziku i kulturi u određenoj povijesnoj konjunkturi“ (citirano u: Ken Tucker i Andrew Treno, „The Culture of Narcissism and the Critical Tradition: An Interpretative Essay,” *Berkeley Journal of Sociology* 25 [1980.], 341-355 [citat na str. 351]; vidi i Hallovu energičnu raspravu o konstitutivnoj ulozi ideologije u tekstu „Deviance, Politics, and the Media,” u: *Deviance and Social Control*, ur. Paul Rock i Mary McIntosh, *Explorations in Sociology* 3 (London, 1974.), 261-305.

raju na razini svoje seksualnosti i da štoviše po svojoj seksualnosti pripadaju različitim tipovima ili vrstama bića.

Ovo se, barem meni, čine kao neke od važnijih posljedica trenutne konceptualizacije „seksualnosti“. Tvrđit ću da je gledište koje ona predstavlja strano zapisanom iskustvu antičkih ljudi. Prije svega, dvije teme koje se čine svojstvenima modernoj konceptualizaciji seksualnosti, ali teško pronalaze potvrde u antičkim izvorima, bit će u središtu mog istraživanja: autonomija seksualnosti kao odvojene sfere egzistencije (da budemo jasni, dubinski povezane ali i različite u odnosu na ostala područja života, sposobne djelovati na njih, kao i obratno), te funkcija seksualnosti kao načela individualiziranja ljudskih priroda. U onome što slijedi, redom ću obraditi ove teme, nastojeći na taj način dokumentirati veličinu raskoraka između antičkih i modernih inačica seksualnog iskustva.

Prvo, autonomija seksualnosti kao zasebne sfere egzistencije. Temeljnu tvrdnju koju želim istaknuti već je izrekao Robert Padgug u danas klasičnom eseju o konceptualizaciji seksualnosti kroz povijest. Padgug tvrdi da je

„ono što podrazumijevamo pod ‘seksualnošću’, u predburžujskom svijetu predstavljalo skupinu činova i institucija koje nisu bile nužno međusobno povezane. Čak i ako je to bio slučaj, spajanje je vršeno na sasvim drugačiji način u odnosu na onaj koji mi činimo. Snošaj, srodstvo, obitelj i rod (*gender*) nisu činili nikakvo ‘polje’ seksualnosti. Naprotiv, svaka skupina seksualnih činova bila je izravno ili neizravno povezana, tj. činila je sastavni dio institucija i misaonih obrazaca čiju prirodu doživljavamo kao političku, ekonomsku ili društvenu, dok poveznice nadilaze naše poimanje seksualnosti kao pojave odvojive od drugih stvari, kao zasebne sfere privatne egzistencije.“<sup>9</sup>

Antički izvori uvelike podržavaju Padgugovu tvrdnju. U klasičnoj Ateni, primjera radi, seks nije predstavljao unutarnju prirodu ili sklonosti koliko je služio za postavljanje društvenih aktera na mjesta koja su im bila dodijeljena s obzirom na njihov politički položaj u hijerarhijskom ustroju atenske države. Dozvolite mi da to pojasnim.

U klasičnoj je Ateni relativno mala skupina odraslih muških građana praktički držala monopol društvene moći, tvoreći jasno definiranu elitu unutar političkog i društvenog života grada-države. Prevladavajuća značajka društvenog krajolika klasične Atene bile su goleme statusne razlike između nadređene skupine, sastavljene od građana, i one podčinjene, koju su činile žene, djeca, stranci, robovi – od kojih nitko nije imao puna građanska prava

<sup>9</sup> Padgug, “Sexual Matters”, 16.

(iako nisu svi bili na jednak način podčinjeni). Ne samo da su seksualni odnosi uzimali u obzir takve razlike, već su u skladu s njima i strogo polarizirani.

Seks u atenskim spisima nije prikazan kao uzajamno djelovanje u koje se zajednički upuštaju dvije ili više osoba, već kao čin koji društveno nadređena osoba izvodi nad onom inferiornom. Sastojeći se od, kako je i predviđeno, asimetrične radnje – penetracije tijela jedne osobe tijelom (točnije, falusom)<sup>10</sup> druge – seks je na učinkovit način rastavljaio i dijelio sudionike u radikalno zasebne i nerazmjerne kategorije („penetrator“ nasuprot „penetriranom“), kategorije koje su bile potpuno u skladu s nadređenim i podređenim društvenim klasama. Naime, seksualna je penetracija tematizirana kao dominacija: odnos između insertivnog i receptivnog seksualnog partnera promatran je na jednak način kao i odnos društveno superiornog i društveno inferiornog.<sup>11</sup> Insertivne i receptivne seksualne uloge stoga su nužno bile izomorfne s nadređenim i podređenim društvenim statusom; odrasli, muški građanin Atene mogao je imati legitimne seksualne odnose *jedino* sa zakonski slabijima od sebe (sebi inferiornima, ne s obzirom na godine nego na društveni i politički status): prave su mete njegovih seksualnih želja uključivale, prije svega, žene svih godina, slobodne muškarce koji su prošli razdoblje adolescencije te još nisu bili dovoljno stari kako bi postali građani (kratkoće radi, nazivat ću ih „dječacima“), kao i strance te robove obaju spolova.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Koristim pojam „falus“, a ne „penis“ jer (1) ono što u diskursnom sustavu ispunjava uvjete za falus nije uvijek penis (vidi bilješku 29), te zato što (2) čak i ako falus i penis imaju jednaku ekstenziju ili referencu, oni i dalje nemaju istu intenziju ili značenje: „falus“ ne upućuje na određenu točku muške anatomije *simpliciter*, nego na tu točku *prekrivenu opisom* u smislu kulturalnog označitelja; (3) samim time, značenje „falusa“ u konačnici je određeno njegovom funkcijom unutar šireg socioseksualnog diskursa; tj. on je ono što penetrira, što omogućava njegovom posjedniku igranje „aktivne“ seksualne uloge, itd. Vidi: Rubin, „The Traffic in Women“, 190-192.

<sup>11</sup> Foucault, *The Use of Pleasure*, 215, to vrlo dobro sažima: „seksualni [se] odnos – uvijek mišljen na osnovi modela čina penetracije i polarnosti koja suprotstavlja aktivnost i pasivnost – promatra kao da je istog tipa kao i odnos između nadređenog i podređenog, onoga koji dominira i onoga kojim se dominira, onoga tko podčinjava i onoga tko je podčinjen, onoga tko pobjeđuje i onoga tko je pobijeđen“. Prijevod preuzet iz sljedećeg izdanja: Michel Foucault, *Povijest seksualnosti. 2. Upotreba zadovoljstava*, prev. Zlatko Wurzburg (Zagreb: Domino, 2013.), 205. (nap. prev.)

<sup>12</sup> Kako bih izbjegao nesporazume, želio bih naglasiti da, nazivajući sve osobe koje su pripadale ovim četirima grupama „zakonski slabijima“ (eng. *statutory minors*, nap. prev.), ne mislim da su sve one uživale *jednak* status niti mi je namjera zanemariti brojne razlike u položaju koje su bile uspostavljene među članovima neke skupine – npr. između supruge i kurtizane – razlike koje možda nisu savršeno izomorfne s legitimnim načinima njihove seksualne upotrebe. Unatoč tome, kada je u pitanju atenska društvena praksa, zapanjujuća je tendencija k poništavanju takvih razlika koje su zaista postojale među različitim kategorijama društveno podčinjenih te stvaranja jedinstvene opreke između svih njih, *en masse*, te klase odraslih muških građana. Vidi: Mark Golden, „Pais, ‘Child and Slave’“, *L’Antiquité classique* 54 (1985.), 91-104, naročito str. 101 i 102, te bilješka 38.

Nadalje, fizički čin seksa između građanina i zakonski slabijega od njega oblikovan je na način da odražava strukturnu nejednakost koja je upravljala širom socijalnom interakcijom dvoje ljubavnika. Ono što su Atenjani radili u krevetu bilo je određeno razlikom u statusu koja je njega ili nju odvajala od njegovih ili njezinih seksualnih partnera; pretpostavljeni prestiž te autoritet muškog građanina iskazivani su u vidu njegovog seksualnog prvenstva – u njegovoj moći da inicira seksualni čin, pravu da postigne zadovoljstvo te u zauzimanju insertivne, a ne receptivne seksualne uloge. Različiti društveni akteri imaju različite seksualne uloge: izjednačiti nadređene i podređene aktere seksualnog odnosa unutar iste „seksualnosti“ bilo bi neobično koliko i, u očima Atenjana, klasificirati provalnika kao „aktivnog“ i njegovu žrtvu kao „pasivnog kriminalca“, a oboje kao suradnike u zločinu – to bi značilo pobrkati nešto što su, u stvarnosti, bili odvojeni i različiti identiteti.<sup>13</sup> Svaki je seksualni čin nedvojbeno bio izraz stvarne, osobne žudnje od strane uključenih aktera, no same su želje prethodno bile oblikovane dijeljenim kulturalnim poimanjem seksa kao aktivnosti koja se općenito javljala jedino između građanina i negračanina, između osobe s punim građanskim statusom te one zakonski nepunopravne.

Samim time, „seksualnost“ klasičnih Atenjana ne samo da nije bila neovisna o „politici“ (i jedno i drugo tumači se kao autonomna sfera), već je *ustrojena prema istim načelima* na kojima je bio organiziran i atenski javni život. Štoviše, podudaranja između seksualnih normi i društvenih praksi u klasičnoj su Ateni bila toliko stroga da bi analiza atenske seksualnosti same po sebi bila besmislena: takva bi analiza mogla jedino zamutiti fenomen koji je namjeravala rasvijetliti, jer bi prikrila sam kontekst u kojemu seksualni protokoli klasičnih Atenjana imaju nekakvog smisla – prije svega ustroj atenske države. Društvena artikulacija seksualnih želja u klasičnoj Ateni stoga pruža važno objašnjenje međuovisnosti, unutar kulture, društvenih praksi i subjektivnih iskustava. Dapače, klasični grčki zapisi snažno podupiru za-

<sup>13</sup> Ovu sam analogiju posudio od Arnoa Schmitta, koji je koristi kako bi dočarao kako bi moderne seksualne kategorije izgledale iz tradicionalne islamske perspektive. Vidi: Gianni De Martino i Arno Schmitt, *Kleine Schriften zu zwischenmännlicher Sexualität und Erotik in der muslimischen Gesellschaft* (Berlin, 1985.), 19. Uočavamo da čak i kategorija anatomskog seksa, definirana tako da uključuje muškarce i žene, nije prisutna u grčkoj misli iz sličnih razloga: komplementarnost muških i ženskih partnera za Grke implicira polarnost, razliku u vrsti, suviše ekstremnu da bi bila premošćena jedinstvenim seksualnim konceptom jednako primjenjivim na svakoga. Stoga, u grčkim medicinskim spisima „pojam seksa nikada ne biva formaliziran kao funkcionalni identitet muškarca i žene, već se izražava samo kroz predstavljanje asimetrije i komplementarnosti između muškarca i žene, konstantno naznačeno putem apstraktnih pridjeva (*to thêly* [‘ženstveno’], *to arren* [‘muževno’]),“ prema Paoli Manuli, „Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano,“ u: Silvia Campese, Paola Manuli i Giulia Sissa, Sissa, *Madre materia: Sociologia e biologia delta donna greca* (Torino, 1983.), 147-192, naročito str. 151 i bilješka 210.



ključak do kojega je (polazeći od sasvim drugačijeg korpusa dokaza) došao francuski antropolog Maurice Godelier: „nije seksualnost ono što proganja društvo, već je društvo to koje proganja seksualnost tijela“.<sup>14</sup>

Za one stanovnike antičkoga svijeta o kojima je moguće generalizirati, seksualnost nije posjedovala ključ tajni ljudske osobnosti. (Naprotiv, sam koncept i niz praksi usredotočenih na „ljudsku osobnost“ – fizikalne i društvene znanosti o pukom pojedincu – pripadaju mnogo kasnijoj eri te nagovještavaju moderne društvene i ekonomske uvjete koji su pratili njihov uspon.) Nasuprot tomu, u helenskom je svijetu mjera slobodnog muškarca određivana promatranjem načina na koji se nosio s ostalim slobodnim muškarcima na javnim natjecanjima, a ne razmatranjem njegove seksualne konstitucije. Rat je (i druga agonistička nadmetanja), a ne ljubav, služio za razotkrivanje unutarnjeg čovjeka, onoga od čega je sačinjen slobodni grčki muškarac.<sup>15</sup> Izvanredan primjer stavljanja naglaska na javni život kao primarno mjesto signifikacije nalazi se u djelu Artemidora, vrsnog tumača snova koji je živio i pisao u 2. stoljeću naše ere te čija svjedočanstva, u što s razlogom možemo vjerovati, precizno predstavljaju seksualne norme drevne mediteranske kulture.<sup>16</sup> Za Artemidora je javni, a ne erotski život bio glavni smisao snova. Čak su i seksualni snovi u Artemidorovom sustavu rijetko kada *zaista* o seksu: češće su o usponu i padu sanjareva javnog ugleda ili o promjenjivoj sreći njegova obiteljskog gospodarstva.<sup>17</sup> Recimo, ako muškarac sanja snošaj s majkom, za Artemidora taj san ne govori ništa naročito o sanjarevoj seksualnoj psihologiji, fantazijama ili povijesti odnosa s vlastitim roditeljima; u pitanju je vrlo uobičajen san te ga je zato nezgodno precizno protumačiti, no u suštini to je sretan san: može nagovijestiti – ovisno o obiteljskim okolnostima u određeno vrijeme, položaju partnera u snu i načinu penetracije – da će sanjar biti uspješan u politici („uspjeh“ očito znači moć da se obljubi svoju

<sup>14</sup> Maurice Godelier, „The Origins of Male Domination,“ *New Left Review* 127 (svibanj-lipanj, 1981.), 3-17 (citat na str. 17.); usporedi: Maurice Godelier, „Le Sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. Mythe et réalité,“ u: *Sexualité et pouvoir*, ur. Armando Verdiglione (Pariz, 1976.), 267-308, naročito str. 295-296.

<sup>15</sup> Za ovu sam opservaciju zahvalan profesoru Peteru M. Smithu sa Sveučilišta u Sjevernoj Karolini u Chapel Hillu, koji piše da su Sapfa i Platon ključni izuzeci od toga općeg pravila.

<sup>16</sup> Vidi: John J. Winkler, „Unnatural Acts: Erotic Protocols in Artemidoros' *Dream Analysis*,“ *Constraints of Desire: The Anthropology of Seks and Gender in Ancient Greece* (New York, 1989.), 17-44, 221-224.

<sup>17</sup> S. R. F. Price, „The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus,“ *Past and Present* 113 (studeni, 1986.), 3-37, skraćeno u: *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, ur. David M. Halperin, John J. Winkler, i Froma I. Zeitlin (Princeton, 1990.), 365-387; vidi također: Michel Foucault, *The Care of the Self, The History of Sexuality, Volume Three*, prev. Robert Hurley (New York, 1986.), 3-36, naročito str. 26-34.

zemlju<sup>18</sup>), da će otići u egzil ili će se vratiti iz njega, da će pobijediti u parnici, imati bogatu žetvu na svojim posjedima ili promijeniti zanimanje, među ostalim stvarima. Artemidorov sustav tumačenja snova podsjeća na domorodačku predaju o snovima kod određenih amazonskih plemena koja, unatoč sasvim drugačijim socioseksualnim sustavima, s drevnim Grcima dijele vjeru u proročansku vrijednost snova. Poput Artemidora, ovi amazonski narodi preokreću ono što moderni buržujski zapadnjaci uzimaju kao prirodni tijek signifikacije u snovima (od slika javnih i društvenih događaja do privatnih i seksualnih značenja): u kulturama Kagwahiv i Mehinaku, na primjer, snovi o ženskim genitalijama nagovještavaju ranu (stoga je muškarac koji ima takve snove naročito oprezan kada idući dan rukuje sjekirama i drugim ostrim alatima); rane u snovima ne simboliziraju ženske genitalije.<sup>19</sup> Ti su drevni kao i današnji tumači snova podjednako nedužni po pitanju „seksualnosti“: ono što je temeljno u njihovu iskustvu seksa nije ništa što bismo *mi* shvatili kao suštinski seksualno;<sup>20</sup> naprotiv, to je za njih nešto u biti izvanjsko, javno i društveno. „Seksualnost“, za kulture koje nisu oblikovane nekim sasvim nedavnim europskim i američkim buržujskim promjenama, nije uzrok već posljedica. Društveno tijelo nadređeno je seksualnom tijelu.

<sup>18</sup> U izvorniku je ključni glagol u tom izričaju opsceniji i višeznačniji: “the power to screw one’s country” (nap. ur.)

<sup>19</sup> Vidi: Waud H. Kracke, „Dreaming in Kagwahiv: Dream Beliefs and Their Psychic Uses in an Amazonian Indian Culture,” *The Psychoanalytic Study of Society* 8 (1979.), 119-171, naročito str. 130-132, 163 (o proročanskim vrijednostima snova) te 130-131, 142-145, 163-164, 168 (o preokretanju freudovskog smjera signifikacije – što je za Krackea kulturalno izgrađen obrambeni mehanizam koji on, shodno tome, podcjenjuje); Thomas Gregor, „Far, Far Away My Shadow Wandered...”: The Dream Symbolism and Dream Theories of the Mehinaku Indians of Brazil,” *American Ethnologist* 8 (1981.), 709-720, naročito str. 712-713 (o proročanskoj vrijednosti) i 714 (o preokretanju signifikacije), uvelike sumirano u: Thomas Gregor, *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People* (Chicago, 1985.), 152-161, naročito str. 153. Foucaultovi komentari o Artemidoru također su ovdje važni: „Smjer analize i postupci vrednovanja ne polaze od čina do nekog područja kakvo bi moglo biti područje seksualno, ili puti, čiji bi božanski, građanski ili prirodni zakoni ocrtali dopuštene forme; oni idu od subjekta kao seksualnog protagonista do drugih područja života u kojima on ostvaruje svoju aktivnost; i načela procjenjivanja nekog seksualnog ponašanja postavljena su, ne isključivo ali bitnim dijelom, u odnos između tih različitih oblika aktivnosti“. Prijevod preuzet iz izdanja Michel Foucault, *Povijest seksualnosti. 3. Briga o sebi* (Zagreb: Domino, 2013.), prev. Zlatko Würzberg, 39. (nap. prev.)

<sup>20</sup> Uočavamo da čak ni same ljudske genitalije ne predstavljaju nužno seksualne označitelje u svim kulturalnim ili reprezentativnim kontekstima: na primjer, Caroline Walker Bynum, „The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg,” *Renaissance Quarterly* 39 (1986.), 399-439, vrlo podrobno objašnjava kako imamo „razloga vjerovati da srednjovjekovni ljudi nisu vidjeli Kristov penis primarno kao seksualni organ, već kao predmet obrezivanja pa time i kao ranjenu, krvareću put s kojom ga se povezuje na slikama i u tekstovima“ (str. 407).



Dolazim sada i do svoje druge teme – individualizirajuće funkcije seksualnosti, njezine uloge u stvaranju pojedinih seksualnih identiteta. Poveznica između modernog tumačenja seksualnosti kao autonomne domene i moderne konstrukcije individualnih seksualnih identiteta dobro je analizirana, ponovno kod Roberta Padguga:

„najčešće dvadesetostoljetne pretpostavke o seksualnosti podrazumijevaju da je ona zasebna kategorija egzistencije (poput ‘ekonomije’, ili ‘države’ te drugih navodno neovisnih sfera stvarnosti), te gotovo istovjetna sferi privatnoga života. Takav pogled iziskuje pozicioniranje seksualnosti unutar individue kao njezine fiksirane srži, te vodi do klasične podjele između pojedinca i društva, kao i do niza psiholoških determinizama, a vrlo često i do biološkog determinizma u punoj snazi. S druge strane, on podrazumijeva uzimanje suvremenih seksualnih kategorija kao da su univerzalne, statične i stalne, podobne za analizu svih ljudskih bića u svim društvima.“<sup>21</sup>

Istraživanje drevnih mediteranskih društava jasno razotkriva manjkavosti takvog esencijalističkog konceptualiziranja seksualnosti. Kao što smo vidjeli u slučaju klasične Atene, erotske želje i izbori seksualnih objekata u antici nisu bili određeni tipologijom anatomskih spolova (muškarac nasuprot ženi) već prije socijalnom artikulacijom moći (nadređeni nasuprot podređenom), dok trenutno popularna distinkcija između homoseksualnosti i heteroseksualnosti (kao i ona između „homoseksualnih“ i „heteroseksualnih“ individualnih tipova) klasičnim Atenjanima nije imala smisla: koliko su oni znali, nisu postojale dvije vrste „seksualnosti“, dva različito strukturirana psihoseksualna stanja ili modusa afektivne orijentacije, nego jedinstven oblik seksualnog iskustva koje su dijelili svi slobodni odrasli muškarci – ostavljajući prostor za varijacije individualnih ukusa, kao što bi se to činilo i u pogledu prehrane.<sup>22</sup>

Stoga, u *Trećem ditirambu* klasičnog pjesnika Bakhilida, atenski junak Tezej putuje na Kretu sa sedam mladića i djevojaka namijenjenih Minotauru. Braneći jednu djevojku od nasrtaja pohotnog kretskog zapovjednika, oštro ga upozorava neka ne napastuje *bilo koga* od atenske mladeži (*tin' êitheôn*:

<sup>21</sup> Padgug, “Sexual Matters”, 8.

<sup>22</sup> Paul Veyne, „La famille et l’amour sous le Haut-Empire romain,“ *Annales (E. S. C.)* 33 (1978.), 35-63, smatra da je Senekina *Fedra* najraniji tekst koji povezuje homoseksualne sklonosti s određenom vrstom subjektiviteta. No, pitanje je složenije od toga te njegova podrobna analiza zahtijeva proučavanje antičkog lika kineda (*kinaidos*), danas izumrlog seksualnog oblika života. Za više detalja, vidi: Maud W. Gleason, „The Semiotics of Gender: Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century C.E.,“ u: *Before Sexuality*, 389-415; John J. Winkler, „Laying Down the Law: The Oversight of Men’s Sexual Behavior in Classical Athens,“ *Constraints of Desire*, 45-70, 224-226.

43) – odnosno, bilo koju djevojku *ili momka*. Isto tako, antički *littérateur* Atenej, pišući šest ili sedam stotina godina kasnije, ostaje zapanjen činjenicom da grčki tiranin Polikrat sa Sama (6. st. pr. Kr.), skupa s ostalom luksuznom robom koju je za osobnu uporabu tijekom svoje vladavine dao dopremiti na Sam, nije tražio da mu se pošalju dječaci *ili žene*, „unatoč svojoj strasti prema odnosima s muškarcima“ (12.540c-e).<sup>23</sup> Danas nam se čini besmislenom ideja da bi zbog samog čina heteroseksualne agresije napadač mogao biti sumnjiv po pitanju homoseksualnih sklonosti, kao i zrcalno suprotna zamisao da će osoba s izraženim homoseksualnim sklonostima čeznuti za heteroseksualnim kontaktima, budući da, kao i inače, povezujemo izbor seksualnog objekta s određenom vrstom „seksualnosti“, fiksiranom seksualnom prirodom. Ipak, bio bi to zaista golem zadatak ako bismo htjeli nabrojati sve antičke spise u kojima se, sa savršenom ravnodušnošću u erotskom kontekstu, pojavljuje alternativa „mladić ili žena“, kao da je jedno s drugim funkcionalno zamjenjivo.<sup>24</sup>

Osobito zapanjujuće svjedočanstvo o zamislivom opsegu muške indiferentnosti prema spolu seksualnih objekata nalazi se u bračnom ugovoru iz helenističkog Egipta iz 92. godine pr. Kr.<sup>25</sup> Tim se dosta uobičajenim dokumentom određuje da „Filisku [budućem suprugu] neće biti zakonom dopušteno da uz Apoloniju kući dovede drugu ženu, niti da ima konkubinu ili *dječaka ljubavnika...*“<sup>26</sup> Mogućnost da bi nečiji suprug u jednom trenutku za trajanja svojeg braka mogao doći na zamisao o uspostavljanju novog kućanstva sa svojim momkom očigledno je spadala među ostale potencijalne obiteljske nevolje, kakve bi razborita zaručnica trebala predvidjeti te se na vrijeme osigurati od njih. Donekle slično očekivanje izrekao je u potpuno drukčijem kontekstu Dion Hrizostom, grčki govornik i moralizator s kraja 1. stoljeća). U govoru u kojemu upozorava na izopačeni moral gradskoga života,

<sup>23</sup> Vidi: Padgug, „Sexual Matters“, 3, koji pogrešno pripisuje Atenejev komentar Aleksidu sa Sama (Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker* 539, 2).

<sup>24</sup> Vidi: K. J. Dover, *Greek Homosexuality* (London, 1978.), 63-67, za opširan, no zasigurno djelomičan, popis; također, Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford, 1983.), 94. Za rimske primjere vidi: T. Wade Richardson, „Homosexuality in the *Satyricon*,“ *Classica et Mediaevalia* 35 (1984.), 105-127, naročito str. 111.

<sup>25</sup> Želio bih istaknuti kako *ne* tvrdim da su svi grčki muškarci osjećali takvu indiferentnost: naprotiv, obilje antičkih dokaza potvrđuje izraženost osobnih izbora u pogledu seksualnog objekta jednog spola u odnosu na onaj drugog spola (vidi bilješku 44). No, mnogi antički izvori svjedoče o stanovitoj suštinskoj nevoljkosti Grka da pretpostave, u bilo kojem slučaju, spol muškarčeve voljene osobe samo na temelju njegova prošlog seksualnog ponašanja ili prethodnog obrasca izbora seksualnih objekata.

<sup>26</sup> P. Tebtunis I 104, preveli A. S. Hunt i C. C. Edgar, u: *Women's Life in Greece and Rome*, ur. Mary Lefkowitz i Maureen B. Fant (Baltimore, 1982.), 59-60; postoji još jedan prijevod, uz korisnu raspravu o izvoru i njegovoj tipičnosti, od Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt from Alexander to Cleopatra* (New York, 1984.), 87-89.

Dion tvrdi da je čak i najuglednije žene danas toliko lako zavesti da će ih se muškarci uskoro zasititi i okrenuti se dječacima – baš kao što ovisnici neizbježno prelaze s vina na teške opijate (7.150-152). Prema Dionu, pederastija nije tek drugi najbolji izbor; ona nije „uzrokovana“ – kao što očito vjeruju mnogi moderni povjesničari antičkog Sredozemlja – navodnim zatvaranjem žena, tj. praksom (vjerojatnije samo idealom) njihova držanja pod ključem u skrivenim odajama očeve ili suprugove kuće, čime se sprečavalo da postanu seksualne mete odraslih muškaraca. U Dionovoj fantaziji, ako ništa drugo, pederastija ne proizlazi iz nedostatka već iz prekomjernih zalih seksualno dostupnih žena; po njemu, što je lakše imati snošaj sa ženom, to ovaj postaje manje poželjan pa je izglednije da će muškarci seksualnu zadovoljstvo potražiti s dječacima. Kulturalnu formaciju koja tvori podlogu toga očiglednog odbijanja grčkih muškaraca da vide kategoričku razliku među seksualnim objektima na temelju anatomskog seksa znanstvenici ponekad opisuju kao penetracijsku biseksualnost<sup>27</sup> ili – što je još intrigantnije – kao heteroseksualnost indiferentnu spram vlastitog objekta.<sup>28</sup> Smatram, ipak, da bi bilo preporučljivo da o toj formaciji uopće ne govorimo kao o seksualnosti, nego da je opišemo kao općenitiji etos penetracije i dominacije,<sup>29</sup> socioseksualni diskurs strukturiran prisutnošću ili odsutnošću svojeg središnjeg termina:

<sup>27</sup> „Une bisexualité de sabrage“: Veyne, 50-55; vidi kritiku čiji je autor Ramsay MacMullen, „Roman Attitudes to Greek Love“, *Historia* 32 (1983.), 484-502, naročito str. 491-497. Ostali znanstvenici koji opisuju antičke bihevioralne fenomene poput „biseksualnosti“ su Luc Brisson, „Bisexualité et médiation en Grèce ancienne“, *Nouvelle revue de psychanalyse* 7 (1973.), 27-48; Alain Schnapp, „Une autre image de l’homosexualité en Grèce ancienne“, *Le Debat* 10 (1981.), 107-117, naročito str. 116-117; Lawrence Stone, „Sex in the West“, *The New Republic* (8. srpnja, 1985.), 25-37, naročito str. 30-32 (uz određene dvojbe). *Contra*, Padgug, „Sexual Matters“, 13: „govoriti o Grcima kao ‘biseksualnima’, što je uobičajeno, također nije opravdano budući da time samo dodajemo novu, posrednu kategoriju, dok upravo kategorije kao takve nisu imale nikakvo značenje u antici“.

<sup>28</sup> T. M. Robinson, [osvrt na Doverovu knjigu *Greek Homosexuality*], *Phoenix* 35 (1981.), 160-163, naročito str. 162; „razlog zbog kojega je heteroseksualna većina vjerojatno bila tolerantna prema ‘aktivnoj’ homoseksualnoj praksi manjine, pa čak od određene mjere i onaj unutar vlastite skupine (!), ... bio je očekivano seksistički: heteroseksualnoj većini, za koju je (u muškarčevu univerzumu) ‘dobra’ žena *kata physin* [tj. po prirodi] pasivna, pokorna i submisivna, ‘uloga’ ‘aktivnog’ homoseksualca bit će prihvatljiva upravo zato jer njegovi postupci, bez većih teškoća, mogu biti izjednačeni s ‘ulogom’ muškog *heteroseksualca*, tj. s dominacijom i podčinjavanjem; ono što im je zajedničko veće je od onoga što ih razdvaja“. Međutim, čini mi se da to postavlja isto ono pitanje koje je razlikovanje heteroseksualnosti i homoseksualnosti navodno trebalo riješiti.

<sup>29</sup> Izvršnu analizu suvremene sredozemne inačice ovog etosa pruža nam David Gilmore, „Introduction: The Shame of Dishonor,“ u: *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, ur. Gilmore, Special Publication of the American Anthropological Association, 22 (Washington, D.C., 1987.), 2-21, naročito str. 8-16.

falusa.<sup>30</sup> Možda bi u ovom trenutku vrijedilo zastati kako bismo razmotrili jedan osobiti tekst koji jasno pokazuje koliko su drevne kulture bile korjenito sposobne odbacivati pojam seksualnog identiteta.

Dokument o kojemu je riječ nalazi se u devetom poglavlju četvrte knjige djela *O kroničnim bolestima* (*De morbis chronicis*), iz sredine 5. stoljeća naše ere. U pitanju je latinski prijevod i adaptacija, koje je načinio afrički pisac Celiije Aurelijan, danas većim dijelom izgubljenog djela o kroničnim bolestima čiji je autor grčki liječnik Soran, koji je radio i podučavao u Rimu početkom 2. stoljeća naše ere. Celijev se rad danas rijetko čita, a moderni ga povjesničari seksualnosti gotovo sasvim zanemaruju,<sup>31</sup> kasnog je postanka, tekst mu je iskvaren te ne samo da ne predstavlja samosvjestan književni proizvod, nego pripada prezrenom žanru rimskog tehničkog spisateljstva. Međutim, unatoč svim tim nedostacima, njegovo se pomno ispitivanje isplati. Iz navedenog sam ga razloga jednim dijelom i odabrao, kako bih pokazao što sve možemo naučiti o antičkom svijetu iz djela koje se nalazi izvan usvojenog kanona klasičnih autora.

Tema ovog ulomka su *molles* (*malthakoi* na grčkom) – odnosno „mekani“ ili nemuževni muškarci, oni koji su u otklonu spram tradicionalnih kulturnih normi muškosti utoliko što žele ih drugi muškarci podvrgnu „ženskoj“ (tj. re-

<sup>30</sup> Pod „falusom“ mislim na kulturalno konstruiranog označitelja društvene moći: što se tiče terminologije, vidi bilješku 11. Grčki seksualni diskurs nazivam faličkim jer (1) seksualni su kontakti polarizirani oko faličkih postupaka – tj. određeni su time tko ima falus te onime što se s falusom čini; (2) seksualna zadovoljstva koja ne uključuju falička zadovoljstva ne ubrajaju se u kategorizirane seksualne kontakte; (3) kako bi kontakt bio klasificiran kao seksualan, jedan – i ne više od jednoga – od dvoje partnera mora imati falus (u pederastijskim se kontekstima prema dječacima u suštini odnosi kao prema ne-falusnima [vidi: Marcijal, *Epigrami* 11.22; usporedi: *Palatinska antologija* 12.3, 7, 197, 207, 216, 222, 242] te ih se nastoji izjednačiti sa ženama; u slučaju seksa među ženama, za jednu se partnericu – „tribadu“ – pretpostavlja da posjeduje ekvivalent falusu [prerazvijeni klitoris] te da njime penetrira u drugu: drevne izvore o zamišljanju tribada – nije mi poznato niti jedno potpuno istraživanje toga fascinantnog i dugovječnog fikcionalnog tipa koji je preživio do ranih desetljeća 20. stoljeća – prikupili su Friedrich Karl Forberg, *Manual of Classical Erotology*, prev. Julian Smithson [Manchester, 1884.; pretisak New York, 1966.], II, 108-167; Paul Brandt [pseudonim „Hans Licht“], *Sexual Life in Ancient Greece*, prevoditelj J. H. Freese, ur. Lawrence H. Dawson [London, 1932.], 316-328; Gaston Vorberg, *Glossarium eroticum* [Hannau, 1965.], 654-655; te Werner A. Krenkel, „Masturbation in der Antike“, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock* 28 [1979.], 159-178, naročito str. 171. Za nedavne rasprave, vidi: Judith P. Hallett, „Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature“, *Yale Journal of Criticism* 3/1 (1989.), u pripremi (= str. 209-227; nap. ur.).

<sup>31</sup> Izuzetke predstavljaju autori poput Verna L. Bullougha, *Homosexuality: A History* (New York, 1979.), 3.-5, i Johna Boswella, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago, 1980), bilješke 53 i 75.

ceptivnoj) ulozi u spolnom odnosu.<sup>32</sup> Celije započinje svoje djelo implicitnom obranom vlastita nepobitnog maskuliniteta tvrdeći kako je teško povjerovati da takvi ljudi zaista postoje;<sup>33</sup> nastavlja opažanjem da uzrok njihove nesreće nije prirodan (odnosno organski), već je u pitanju njihova prekomjerna žudnja koja ih - u očajničkom pokušaju vlastita zadovoljenja unaprijed osuđenom na propast - lišava osjećaja srama te prisilno preobražava dijelove njihovih tijela svrsi koju im nije namijenila priroda. Takvi muškarci svojevóljno prihvaćaju haljine, hod i ostale odlike svojstvene ženama, potvrđujući time da ne pate ni od kakvih tjelesnih bolesti nego od mentalnog (ili moralnog) poremećaja. Nakon još nekoliko argumenata kojima potvrđuje svoju tezu, Celije pravi zanimljivu usporedbu: „Baš kao što su i žene zvane *tribade* (na grčkom), jer se upuštaju u seks obiju vrsta, spremnije imati snošaj sa ženama nego s muškarcima, proganjajući ih s gotovo muževnom ljubomorom... tako su i ovi [tj. *molles*] na jednak način pogođeni mentalnom bolešću“ (132-133). Mentalna bolest koja je tu posrijedi, koja u jednakoj mjeri pogađa i muškarce i žene te se čini da je se tumači kao perverziju seksualne želje, po svemu izgleda kao ništa drugo doli homoseksualnost kakvom je mi danas razumijemo.

No, nekoliko promišljanja, međusobno povezanih, staje na put takvu tumačenju. Prije svega, ono što Celije doživljava kao patološki fenomen nije želja muškaraca ili žena za seksualnim odnosom s osobom istog spola; upravo suprotno: ondje gdje raspravlja o satirijazi (stanju abnormalno jake seksualne želje popraćene svrbeži ili napetošću u predjelu genitalija), on kao savjet oboljelima ističe sljedeće (*De morbis acutis*, 3.18.180-181).<sup>34</sup>

“Ne primajte posjetitelje, a naročito ne djevojke i dječake. Njihova će privlačnost kod pacijenta iznova pobuditi osjećaj požude. Zaista, *čak će i zdrave osobe*, ugledavši ih, u mnogim slučajevima potražiti seksualno zadovoljenje, potaknute napetošću u onim dijelovima [tj. u svojim genitalijama].”<sup>35</sup>

Prema tome, nema ničega medicinski problematičnog u želji muškarca da postigne seksualno zadovoljstvo putem kontakta s drugim muškarcima - barem sve dok se poštuju valjani falocentrični protokoli; ono što zapravo

<sup>32</sup> Za ranije korištenje pojma *mollis* [lat. ‘mek, blag, nježan, slab, mekoputan’, nap. ur.] u gotovo jednaku tehničkom smislu, vidi Juvenal, *Satire* 9.38.

<sup>33</sup> Vidi: P. H. Schrijvers, *Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike* (*Caelius Aurelianus DE MORBIS CHRONICIS IV 9*) (Amsterdam, 1985.), 11.

<sup>34</sup> U cijelosti sam preuzeo Schrijversovu argumentaciju, 7.-8.; ista je teza u vezi s odlomkom iz *De morbis acutis* bila i prije iznesena - što je Schrijversu očito promaknulo - u Boswelovom djelu *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 53, bilješka 33; 75, bilješka 67.

<sup>35</sup> Prijevod (s mojim isticanjem i dopunom) E. E. Drabkina, ur. i prev., *Caelius Aurelianus: ON ACUTE DISEASES and ON CHRONIC DISEASES* (Chicago, 1950.), 413.

brine Celija,<sup>36</sup> kao i ostale drevne moraliste,<sup>37</sup> jest želja muškarca da bude penetriran od strane muškaraca, jer ona predstavlja dobrovoljno napuštanje kulturalno konstruiranog maskulinog u korist isto tako kulturalno konstruiranog ženskog identiteta. Ovdje se zapravo problematizira preokretanje seksualnih uloga ili rodna devijacija, a to je ujedno i djelomični temelj Celijeve usporedbe nemuževnih muškaraca i muževnih žena, koje preuzimaju navodnu mušku ulogu u svojim odnosima s drugim ženama te aktivno „proganjaju žene s gotovo *muževnom* ljubomorom“.

Štoviše, temeljna poveznica između navedenih muških i ženskih rodni devijacija ne krije se u homoseksualnosti jednih i drugih, već prije u biseksualnosti (kako je mi poimamo) jednih i drugih, iako one barem u tom pogledu ne odudaraju od antičke seksualne norme. Tribade „su [*relativno*] voljnije imati seksualni odnos sa ženama *nego s muškarcima*“ te „prakticiraju obje vrste seksa“ – drugim riječima, upuštaju se u seks i s muškarcima i sa ženama.<sup>38</sup> Što se tiče *molles*, Celijeve prethodne opaske o njihovoj izvanredno intenzivnoj seksualnoj žudnji daju naslutiti da se oni okreću receptivnom seksu jer, iako pokušavaju, nisu kadri postići zadovoljstvo putem konvencionalnijih maskulinih vrsta seksualne aktivnosti, uključujući i insertivni seks sa ženama.<sup>39</sup> Daleko od toga da bi posjedovali želje koje su drukčije ustrojene od onih kod normalnih osoba, ovi seksualni devijanti žude za seksualnim zadovoljstvom poput većina ljudi. No, oni imaju tako jaku i izraženu želju da su primorani iznaći neke neobične i ozloglašene (premda u konačnici i neuspješne) načine da je zadovolje. Ta dijagnoza postaje izričita u zaključku poglavlja gdje Celije objašnjava zašto je bolest odgovorna za pretvaranje muškaraca u *molles* jedina kronična bolest koja biva to jača što je tijelo starije.

“U godinama kada je tijelo još snažno te kada može obavljati normalne ljubavne funkcije, seksualna želja [ovih osoba] poprima dvojni aspekt, u kojemu se duša može uzбудiti igrajući ponekad pasivnu, a ponekad aktivnu ulogu. Ali u slučaju staraca koji su izgubili muževne moći, njihova se cjelokupna seksualna žudnja okreće u suprotnom smjeru te posljedično više teži pasivnoj ulozi svojstvenoj ženama. Štoviše, mnogi tvrde da je ovo razlog zbog

<sup>36</sup> Kao što to implicira naslov poglavlja *De mollibus sive subactis*.

<sup>37</sup> Vidi posebno pseudo-aristotelovsko djelo *Problemata* 4.26, koje je dobro analizirao Dover, *Greek Homosexuality*, 168-170, kao i Winkler, „Laying Down the Law,“ 67-69; općenito, Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 53; Foucault, *The Use of Pleasure*, 204-214.

<sup>38</sup> Latinsku su frazu *quod utranque Venerem exerceant* na ovaj način tumačili Drabkin, bilješka 901, i Schrijvers, 32-33, koji potvrđuje takvo čitanje citirajući Ovidijeve *Metamorfoze* 3.323, gdje je Tirezija, koji je u isti mah i muškarac i žena, opisan kao osoba učena iz područja *Venus utraque*. Usporediti s Petronijem, *Satyricon* 43.8: *omnis minervae homo*.

<sup>39</sup> Ovdje se, također, ponovno vodim pronicljivim Schrijversovim opaskama, *Eine medizinische Erklärung*, 15.



kojega su i dječaci žrtve takve nesreće. Naime, poput starijih muškaraca, oni ne posjeduju muževne moći; odnosno, oni još nisu stekli ono što je već napustilo ostarjele [137].<sup>40</sup>

„Mekani“ ili nemuževni muškarci nipošto nisu nepromjenjiva i konačno utvrđena seksualna vrsta sa specifično seksualnim identitetom. To su očigledno ili muškarci koji su jednom u prošlosti iskusili uobičajenu maskulinu seksualnu žudnju ili pak oni koji će je iskusiti u budućnosti. Prema Celiju, to mogu biti i svi oni s urođenom sklonošću rodnim devijacijama, ali oni nisu homoseksualci: biti ženskasti muškarac ili muškobanjasta žena, naposljetku, nije isto što i biti homoseksualac. Nadalje, svi ostali meni poznati antički tekstovi koji u jednoj kategoriji združuju muškarce koji održavaju seksualne odnose s drugim muškarcima te žene koje uživaju u seksu s drugim ženama, čine to – u skladu s dvjema taksonomijskim strategijama koje je upotrijebio Celije Aurelijan – ili zato što takvi muškarci i žene *preokreću* svoje prave seksualne uloge te usvajaju seksualne stilove, držanje i oblike snošaja koji su tradicionalno vezani uz suprotni spol, ili zato što se oni *naizmjenice priklanjaju* osobnim karakteristikama i seksualnima praksama što su primjerene muškarcima ili ženama.<sup>41</sup>

Celijevo svjedočanstvo znači važnu povijesnu prekretnicu. Prije no što je znanstveno kreirana „seksualnost“ kao pozitivna, zasebna i konstitutivna odlika individualnih ljudskih bića – autonomni sustav unutar fiziološke i psihološke ekonomije ljudskoga organizma – određene vrste seksualnih *činova*, kao i stanoviti seksualni ukusi i sklonosti, mogli su se pojedinačno vrednovati i kategorizirati, ali nije postojao pojmovni aparat koji bi omogućio da se identificira nečija nepromjenjiva i konačno određena seksualna orijentacija, još manje da se ovu ocjenjuje i klasificira.<sup>42</sup> Opažanje da se ljudska bića na brojne

<sup>40</sup> Citiram Drabkinov prijevod, 905, koji se temelji na njegovoj prihvatljivoj, no svejedno spekulativnoj rekonstrukciji (što je prihvatio i Schrijvers, 50) beznadno iskvarenog teksta. Za ideju koja se tu izražava usporediti Marcela Prousta, *A la recherche du temps perdu*, ur. Pierre Clarac i André Ferré (Paris, 1954.), III, 204, 212; *Remembrance of Things Past*, prev. C. K. Scott Moncrieff i Terence Kilmartin (New York, 1981.), II, 203, 209; diskusiju Eve Kosofsky Sedgwick, „Epistemology of the Closet (II)“, *Raritan* 8 (ljetno, 1988.), 102.-130.

<sup>41</sup> Anon., *De physiognomonica* 85 (vol. ii, 114.5-14 Förster); Vetije Valens, 2.16 (76.3-8 Kroll); Klement Aleksandrijski, *Paedagogus* 3.21.3; Firmicije Materno, *Mathesis* 6.30.15-16 i 7.25.3-23 (naročito 7.25.5).

<sup>42</sup> Vidi Foucault, *The History of Sexuality*, 43 (hrv. izd. Foucault, *Povijest seksualnosti*, 40): „Sodomija — ona iz starih građanskih ili kanonskih prava — bila je jedan tip zabranjenih činova; njihov počinitelj bio je samo pravni subjekt. Homoseksualac XIX. stoljeća postao je osoba: s prošlošću, poviješću i djetinjstvom, karakterom, načinom života; također i morfologijom, s nametljivom anatomijom te možda tajnovitom fiziologijom. Ništa od toga što je on u cjelini ne izmiče njegovoj seksualnosti. Ona je prisutna posvuda u njemu: u podlozi je svih njegovih ponašanja jer je podmuklo i neograničeno aktivno načelo; bestidno mu je napisana na licu i po tijelu jer je tajna koja se uvijek izdaje. Istovjetna je s njim, manje kao

načine međusobno razlikuju, i to često izrazito, u pogledu seksualnih ukusa (uključujući i izbore seksualnih objekata), nije sporna i uistinu je drevna:<sup>43</sup> Platonov Aristofan smišlja mit kako bi objasnio zašto se nekim muškarcima sviđaju žene, drugima dječaci, kao i zašto se pojedinim ženama sviđaju muškarci, a nekima žene. (*Symposium* 189c-193d). Međutim, nije neposredno očito da obrasci izbora seksualnih objekata sami po sebi više otkrivaju o temperamentu pojedinih ljudskih bića, odnosno da znače važnije odrednice osobnog *identiteta* nego, primjerice, obrasci izbora prehrambenih artikala.<sup>44</sup> Pa ipak, nikada nam ne bi palo na pamet da nečije prehrambene navike dovodimo u vezu s nekom urođenom, karakterološkom dispozicijom,<sup>45</sup> da u nje-

---

grešna navika nego kao posebna priroda“. Vidi: Randolph Trumach, „London’s Sodomites: Homosexual Behavior and Western Culture in the 18th Century,“ *Journal of Social History* 11 (1977.), 1-33, naročito str. 9; Richard Sennett, *The Fall of the Public Man* (New York, 1977.), 6-8; Padgug, „Sexual Matters“, 13-14; Jean-Claude Féray, „Une histoire critique du mot homosexualité, [IV],“ *Arcadie* 28, br. 328 (1981.), 246-258, naročito str. 246-247.; Schnapp (bilješka 27), 116 (odnosi se na oslikavanja vaza na Atici); „Ne slikaju se toliko postupci koji karakteriziraju osobe, koliko ponašanja koja razlikuju pojedine grupe“; Pierre J. Payer, *Sex and Penitentials: The Development of Sexual Code 550-1150* (Toronto, 1984.), 40-44, naročito str. 40-41: „U pokorničkim priručnicima ne postoji riječ u općoj upotrebi koja bi označavala homoseksualnost kao kategoriju... Nadalje, čini se da razlikovanje homoseksualnih činova i ljudi koji bi mogli biti nazvani homoseksualcima nije djelotvorno u tim priručnicima“ (također i 14-15, 140-153); Bynum, „The Body of Christ,“ 406.

<sup>43</sup> Za iskaze snage individualnih sklonosti (čak i do točke isključivosti) grčkih muškaraca u pogledu izbora seksualnih partnera jednoga spola, vidi Teognid 1367-1368; Euripid, *Kiklop* 583-584; Ksenofont, *Anabaza* 7.4.7-8; Eshin, 1.41, 195; Antigona Karistije, *Život Zenonov* koji je citirao Atenej 13.563e; Seleukov fragment koji je citirao Atenej, 15.697de (= *Collectanea Alexandria*, ur. J. U. Powell [Oxford, 1925.], 176); anonimni dramski komad koji je citirao Plutarh, *Moralia* 766f-767a (= *Tragicorum Graecorum Fragmenta* ur. August Nauck, 2. izdanje [Leipzig, 1926.], 906, #355; također i kod Theodora Kocka, *Comicorum Atticorum Fragmenta* [Leipzig, 1880. -1888.], III, 467, #360); Atenej, 12.540e, 13.601e.; Ahilej Tatije 2.35.2-3; Pseudo-Lukijan, *Ljubavi* 9.-10; Firmik Materno, *Znanje* 7.15.1-2; i mnogobrojni epigrami različitih autora koji se nalaze u zbirci *Palatinska antologija*: 5.19, 65, 116, 208, 277, 278; 11.216; 12.7, 17, 41, 87, 145, 192, 198 i na drugim mjestima (P. G. Maywell-Stuart, „Strato and the Musa Puerlis,“ *Hermes* 100 [1972.], 215-240). Za općeniti pregled vidi: Dover, *Greek Homosexuality*, 62-63; John Boswell, „Revolutions, Universals and Sexual Categories,“ u: *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics* (bilješka 7), 89-113, naročito str. 98-101; Winkler, „Laying Down the Law“; te za popis odlomaka vidi: Claude Courouve, *Tableau synoptique de références à l’amour masculine: Auteurs grecs et latins* (Pariz, 1986.).

<sup>44</sup> Hilary Putnam, u: *Reason, Truth and History* (Cambridge, Eng., 1981.), 150-155, u analizi različitih kriterija prema kojima sudimo o ukusima kao „subjektivnima“ smatra da seksualne sklonosti s pravom doživljavamo kao dubinski konstitutivne za ljudsku osobnost za razliku od prehrambenih preferencija. No, kako i sam Putnam ističe, taj argument ostaje ograničen uvelike kulturno specifičnim pretpostavkama o seksu, hrani i osobnosti.

<sup>45</sup> Foucault, *The Use of Pleasure*, 51-52, primjećuje da bi bilo zanimljivo utvrditi kada je točno u zapadnoj kulturi seks postao moralno problematičniji od jedenja; on, čini se, smatra da je seks prevagnuo na početku 18. stoljeća, nakon dugog razdoblja relativne uravnoteženosti tijekom srednjeg vijeka. Također, vidi u: *The Use of Pleasure*, 10; *The Care of the Self*, 143; „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress,“ u: Hubert L. Dreyfus i Paul Ra-

govoj ili njezinoj snažnoj i čak beziznimnoj sklonosti prema bijelom pilećem mesu vidimo simptom duboke psihofizičke orijentacije, potaknuti time da takve osobe identificiramo u kontekstima sasvim odvojenima od onoga konzumacije hrane kao, recimo, „pektorifage“ ili „stetovore“; isto tako zacijelo se ne bismo upuštali u detaljnije ispitivanje, smišljajući tananija razlikovanja ovisno o tome iskazuje li se sklonost osobe pilećim prsima tendencijom da ih jede brzo ili sporo, rijetko ili često, sama ili u društvu, u normalnom okolinostima ili samo kada je pod velikim stresom, osjeća li ili ne grižnju savjesti kada ih jede („egodistonička pektorifagija“), je li se kod nje ta želja javila u najranijem djetinjstvu ili je posljedica neke gastronomske traume pretrpljene u adolescenciji. Čak i da nam takva pitanja padnu na pamet, sumnjam da bismo se okrenuli akademskim disciplinama poput anatomije, neurologije, kliničke psihologije, genetike ili sociobiologije u želji da nađemo njihovo jasno kauzalno rješenje. To je tako jer (1) smatramo da je sklonost određenoj hrani stvar ukusa; (2) trenutno nemamo na raspolaganju teoriju o ukusima; (3) u odsustvu teorije uglavnom ne podvrgavamo svoje ponašanje pomnom znanstvenom ili etiološkom ispitivanju.

Na isti način, antičkim ljudima nikada nije sinulo da seksualne ukuse pojedince pripisuju nekoj pozitivnoj, strukturnoj ili sastavnoj seksualnoj značajki njegove ili njezine osobnosti. Baš kao što smo skloni pretpostaviti da ljudska bića nisu individualizirana na razini prehrambenih sklonosti te da, unatoč izraženim i jasno prepoznatim razlikama u pogledu dijetalnih navika, svi dijelimo isti temeljni sklop prehrambenih apetita, pa otud i istu „dijetičnost“ ili „edilnost“, tako i većina premodernih i nezapadnih kultura, unatoč svijesti o postojanju čitava niza mogućih varijacija ljudskog seksualnog ponašanja, odbija individualizirati ljude na razini seksualnih preferencija te pretpostavlja umjesto toga da svi dijelimo temeljni sklop seksualnih apetita, istu „seksualnost“. Drugim riječima, za većinu svjetskog stanovništva „seksualnost“ nije ništa više „životna činjenica“ od „dijetičnosti“. Daleko od toga da bude nužnom ili intrinzičnom sastavnicom ljudskoga života, „seksualnost“ se zaista čini kao jedinstveno moderan proizvod Zapada, štoviše buržoazije – jedna je od onih kulturalnih fikcija koje u svakom društvu pojedincima pružaju mogućnost sagledavanje sebe samih kao smislenih aktera vlastitih svjetova, i koje su shodno tome objektivizirane.

---

binow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2. izdanje (Chicago, 1983.), 229.-252, naročito str. 229. Dokazi koje su nedavno prikupili Stephen Nissenbaum u knjizi *Sex, Diet and Debility in Jacksonian America: Sylvester Graham and Health Reform*, *Contributions in Medical History*, 4 (Westport, Conn., 1980), kao i Caroline Walker Bynum u *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley, 1987.), sugeriraju da moralna evolucija nije nužno bila toliko kontinuirano linearna pojava kako to Foucault, čini se, smatra.

Ako postoji lekcija koju možemo izvući iz ovog prikaza antičkih seksualnih stavova i ponašanja, to je da *seksualnost* moramo maknuti iz fokusa kulturalnog tumačenja seksualnog iskustva – i to ne samo antičkih varijacija seksualnog iskustva. Ne bismo smjeli zaključivati da su seksualnost svi oduvijek doživljavali kao temeljni i nesvodiv element, ili središnju značajku, ljudskoga života samo zato što su moderni građanski Zapadnjaci toliko opsjednuti seksualnonošću i toliko uvjereni da ona drži ključ hermeneutike sebstva (a time i socijalne psihologije kao predmeta historijskih istraživanja). Dapače, postoje dijelovi naših vlastitih društava u koje ideologija „seksualnosti“ nije uspjela prodrijeti. Socioseksualni sustav koji ima dodirne točke s onim u antičkoj Grčkoj, utoliko što u njemu postoji stroga hijerarhija seksualnih uloga utemeljena na sklopu društveno artikuliranih odnosa moći, dokumentiran je u današnjoj Americi, u zloglasnim zatvorskim pismima koja je Jack Abbot pisao Normanu Maileru iz savezne kaznionice; budući da je taj tekst danas prilično nedostupan (nije iznova objavljen u Abbotovoj knjizi) te zapanjujuće prikladan našoj temi, odlučio sam ga ovdje opširno citirati.

“Prošlo je zaista mnogo godina prije no što sam počeo zaista shvaćati da sve žene u mojem životu – prostitutke, kao i one meke, lijepe djevojke koje su se hihotale i zadirkivale me, mojih nekoliko supruga kao i moje prijateljice – nisu bile žene već muškarci; trebale su mi godine da usvojim misao da je to neprirodno. I dalje većim dijelom ovo znam tek na intelektualnoj razini – no manjim dijelom koji mogu sagledati, ta je spoznaja poput čekića koji udara u moju sljepoočnicu, a sram koji osjećam predubok je. Ne zbog same te stvari, seksualne ljubavi koju sam iskusio s ovim ženama (neke su bile toliko duboke da bole kada ih se prisjetim), nego zbog srama – i ljutnje – da me svijet mogao tako intimno izdati; toliko me duboko dotaknuti i ganuti – a onda me ismijati i optužiti da mi je duša bolesna, i to baš kada me ta bolest spasila od mentalne propasti i crnog očaja pretvarajući noć koja nas okružuje u ovom zatvoru u dan. Ne želim reći da nisam bio svjestan fizičkih razlika – samo bi budala mogla tvrditi takvo što. Prihvaćao sam, bez razmišljanja i najmanje sumnje, da je ovo prirodan seks što je proizašao iz društva muškaraca, s odlikama koje prirodno nadopunjuju muževne osobine. Isto tako, mislio sam da se radi o prirodnom fenomenu koji je prisutan i u svijetu žena. Te su odlike bile ženstvene pa stoga nije izgledalo da jako iskrivljujemo stvari kada smo ih mi (mi muškarci) među sobom zvali „ženama“. ... Mnoge od mojih „žena“ posjedovale su tek izgled zgodnih, iznimno urednih i pristojnih mladića. Analizirajući svoje osjećaje danas, razumio sam da osobine koje sam nazvao ženstvenima nisu zapravo ni na koji način bile ženstvene kao u slučaju stvarnoga ženskoga spola. Te se odlike sada čine tek kao sklonost potrebi za drugim muškarcem i za ovisnošću o njemu; potrebi da se izbjegnu rivalstva i nadmetanja s drugim muškarcima u poslovima kojima se muškarci među sobom bave. Sada mi se to čini kao nešto gotovo dječjačko, i zapravo nimalo ženstveno.

Tako je to oduvijek bilo, čak i u Državnoj industrijskoj školi za dječake - popravnom domu za maloljetne delinkvente - gdje sam proveo pet godina, od svoje dvanaeste do sedamnaeste godine. Oni su bili vlasništvo i znak muškosti i nikome se to nije činilo kao čudno ili neprirodno. Tako sam odrastao - bio je to prirodni dio moga života u zatvoru.

Za mene je bilo prilično teško pojmiti definiciju kliničkog pojma „homoseksualnost“ - a kada sam je napokon shvatio, uništila me, kao što sam rekao.”<sup>46</sup>

Abbotovo društvo nadilazi klasično atensko društvo u pogledu mjere do koje su odnosi moći rodno uvjetovani. Za razliku od grčkog sustava koji održava razliku između muškaraca i žena, ali je premošćuje kada artikuli- ra kategorije poželjnog i nepoželjnog u korist razlikovanja dominantnih i submisivnih osoba, sustav koji je opisao Abbot u cijelosti asimilira kategorije socioseksualnog identiteta s kategorijama rodnog identiteta - s ciljem kako bi, u to nema dvojbe, sačuvao poveznicu unutar Abbotovog svijeta između „muževnosti“ i ljubavi prema „ženama“. Za Abbota, rod nije uvjetovan anatomskim seksom nego društvenim statusom i osobnim stilom. „Muškarci“ su definirani kao oni koji se „nadmeću s drugim muškarcima u poslovima kojima se muškarci među sobom bave“, dok su „žene“ određene posjedovanjem „odlika koje prirodno nadopunjuju muževne osobine“ - prije svega „sklonošću potrebi za drugim muškarcem i za ovisnošću o njemu“, radi ostvarivanja različitih koristi koje dobivaju pobjednici „muškog“ nadmetanja. Na taj način „prirodan seks proizlazi iz društva muškaraca“ te se, na osnovi isključivanja iz domene „muškog“ prvenstva i autonomije, kvalificira kao legitimni objekt „muške“ žudnje.

Glavne značajke Abbotovog društva neobično podsjećaju na osobine onog klasičnog atenskog s kojim smo se već upoznali. Najvidljivija je podjela na nadređene i podređene društvene skupne kao i *proizvodnja žudnje* prema članovima podređene skupine kod članova nadređene skupine. Žudnja se u ovom sustavu javlja, baš kao i u klasičnoj Ateni, tek onda kada premošćuje političku podjelu, samo kada prekoračuje granicu koja omeđuje područje unutarnjeg nadmetanja elite i koja tako razlučuje subjekte od objekata seksualne želje. Seks između „muškaraca“ - a samim time i „homoseksualnost“

<sup>46</sup> Jack H. Abbott, „On ‘Women’“, *New York Review of Books* 28/10 (11. srpnja 1981.), 17. Možda je potrebno naglasiti da je ta lirska ispovijest donekle u suprotnosti sa surovijim prikazom sadržanim u uređenim izvancima iz Abbotovih pisama koji su godinu dana ranije bili objavljeni u *New York Review of Books* 27/11 (26. srpnja 1980.), 34.-37. (Mogu se usporediti Abbotove izjave s određenim opaskama koje je iznio Bernard Boursicot u sličnom apologetskom kontekstu, citirane kod Richarda Bernsteina, „France Jails Two in a Bizarre Case of Espionage“, *New York Times* (11. svibnja 1986.): „Bio sam slomljen saznajući da je on (20-godišnji Boursicotov ljubavnik) zapravo muškarac, no moje uvjerenje da je on za mene u to vrijeme zaista bio žena i prva ljubav moga života ostaje netaknuto.“)

– ostaje nezamisliv u Abbotovom društvu (usprkos tome što je seks između anatomskih muškaraca prihvaćen i intrinzičan dio sustava), baš kao što je i seks između građana, odnosno između članova povlaštene društvene kaste, praktično nezamisliv u klasičnom atenskom društvu. Isto tako, seks između „muškarca“ i „žena“ u Abbotovom svijetu nije privatno iskustvo u kojem se socijalni identiteti gube ili potapaju; naprotiv, u Abbotovom društvu, baš kao i u klasičnoj Ateni, seksualni čin - umjesto da oba seksualna partnera uplete u zajedničku „seksualnost“ – pomaže artikulaciji, definiranju i aktualiziranju razlika u njihovim statusima.

Otkrivati i pisati povijest seksualnosti mnogima se dugo činilo kao prilično radikalnan pothvat, u mjeri u kojoj njegov učinak (ako ne uvijek i intencija iza njega) znači dovesti u pitanje samu prirodnost onoga što trenutno doživljavamo kao ključno za naše individualne naravi. No, čini se da su tijekom provedbe toga naoko radikalnog projekta mnogi povjesničari seksualnosti preokrenuli – možda nesvjesno – njegovu radikalnu namjeru: očuvanjem „seksualnosti“ kao postojeane kategorije povijesne analize ne samo da ovu nisu denaturalizirali, nego su je, naprotiv, iznova idealizirali.<sup>47</sup> Dapače, mjera do koje se povijesti „seksualnosti“ uspješno usredotočuju na *seksualnost* ujedno je i mjera u kojoj su one osuđene na neuspjeh kao *povijesti* (sam nas je Foucault barem toliko naučio), osim ako u svoj pothvat ne uključe kao neizostavan i zadatak demonstracije povijesnosti, uvjetâ nastanka, načinâ izgradnje te ideološke kontingencije samih analitičkih kategorija koje daju temelj njihovoj vlastitoj praksi.<sup>48</sup> Umjesto specifična koncentriranja naše pažnje na povijest seksualnosti, trebamo definirati i usavršiti novu i radikalnu historijsku sociologiju i psihologiju, intelektualne discipline koje su skrojene da analiziraju kulturalnu poetiku žudnje, pod čime mislim na procese u sklopu kojih se seksualne želje konstruiraju, masovno proizvode i distribuiraju među različitim članovima živućih ljudskih skupina.<sup>49</sup> Moramo se izvježbati kako bismo prepoznali konvencije osjećaja kao i konvencije ponašanja te kako bismo protumačili zamršenu teksturu osobnog života kao artefakta,

<sup>47</sup> Vidi Davidson, „Sex and the Emergence of Sexuality,“ 16.

<sup>48</sup> Želio bih zahvaliti Kostasu Demelisu na pomoći s ovom formulacijom. Usporedi: Padgug, „Sexual Matters“, 5: „Stvarna historija nestaje u svakom pristupu koji kategorije seksualnosti uzima kao predodređene i univerzalne“.

<sup>49</sup> Stephen Greenblatt, „Fiction and Friction“, u: *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, ur. Thomas C. Heller, Morton Sosn i David E. Wellbery u suradnji s Arnoldom I. Davidsonom, Ann Swidler i Ianom Wattom (Stanford, 1986.), 30-52, 329-332, posebno str. 34, iznosi sličan pogled; ustvrdivši da „seksualni diskurs kulture igra ključnu ulogu u oblikovanju individualnosti“, on dodaje: „To čini tako što pomaže pri ugradnji internaliziranog skupa dispozicija i orijentacija u svaku osobu, koji upravlja individualnim improvizacijama.“ Također, vidi Padgug, „Sexual Matters“; općenito, Julian Henriques, Wendy Holloway, Cathy Urwin, Venn Couze i Valerie Walkerdine, *Changing the Subject; Psychology, Social Regulation and Subjectivity* (London, 1984.).



kao određenog ishoda složene i arbitrarne konstelacije kulturalnih procesa. Ukratko, moramo biti spremni priznati da je ono što se čini kao naše u najvećem stupnju unutarnje, autentično i privatno iskustvo zapravo, prema sjajnu izričaju Adrienne Rich, „dijeljeno, nenužno / i političko“.<sup>50</sup>

Prije nešto manje od pedeset godina, W. H. Auden je u uvodnim stihovima jedne svoje pjesme postavio pitanje: „Kada ćemo naučiti nešto što bi trebalo biti jasno kao dan, da ne možemo odabrati što ćemo slobodno voljeti?“<sup>51</sup> Radi se o karakteristično oštromnoj formulaciji: ljubav, ako će zaista biti prava, mora biti slobodan čin. No isto tako, ona je upisana unutar šireg kruga ograničenja, unutar uvjeta koji omogućavaju prakticiranje takve „slobode“. Zadatak da se razluči slobodu od ograničenja u ljubavi, da se nauči razaznati promjenjive i nesigurne granice između sebstva i svijeta, predstavlja vrtoglav i zaista beskrajn pothvat. Ako ovdje nisam uspio značajnije unaprijediti taj projekt, nadam se da sam barem potaknuo druge da ga ne napuste.

**Izvornik:** David M. Halperin, “Is there a history of sexuality?”, *History and theory* 28/3 (1989), 257-274.

**Preveli:** Ana Rajković Pejić i Luka Pejić

**Prijevod redigirali:** Josip Parat i Stanko Andrić

<sup>50</sup> „Translations“ (1972.), stihovi 32-33, u: Adrienne Rich, *Diving into the Wreck: Poems 1971.-1972.* (New York, 1973.), 40-41 (citat na str. 41.).

<sup>51</sup> „Canzone“ (1942.), stihovi 1-2, u: W. H. Auden, *Collected Poems*, ur. Edward Mendelson (New York, 1976.), 256.-257. (citat sa str. 256.).