



DOI: <https://doi.org/10.4312/keria.24.1.65-89>

Maja Pan

Ifis, ali zdaj uživaš bolj?

*A question is always a question of desire;
it springs out of a desire
which is also a desire for a question ...*
(Shoshana Felman)¹

Kaj po dvatisoč letih reči o »čudoviti spremembi«, ki jo je na Kreti doživela Ifis, Teletuzina hči?² Ovidij jo podaja v deveti knjigi *Metamorfoz*,³ v edini pripovedi, v kateri (si) ženska želi drugo žensko, in ene od zgolj dveh, v katerih se ženska spremeni v moškega.⁴ Zdi se primerno, da se začudimo

- 1 Felman v članku »Rereading Femininity«, 21, pojasnjuje neskladnost tega, da se morajo ženske od objekta vprašanja, to je od objekta želje, vsebovanega v znamenitem Freudovem vprašanju o uganki ženske (v ozadju katerega je seveda vprašanje o želji), da se morajo torej od položaja, pri katerem so vprašanje samo, navsezadnje »preobraziti« v subjekt izjavljanja. Ko ženska želja spregovori, kadar ženska spregovori o svoji želji, je to prav gotovo najbolj sporni čas za družbenospolno nadvlado moških.
- 2 Nemara bi bilo običajneje reči Ligdova hči, torej hči očeta, ki jo je hotel zaradi njenega spola pokončati že ob rojstvu.
- 3 Verzi 666–797, tu in v nadaljevanju v prevodu Jože Lovrenčiča, ki sta ga redigirala David Movrin in Anja Božič, *Keria* 20.2 (2018): 198–202. Za pretresljive življenjske okoliščine prevajalca pri nastanku prevoda Movrin, »Urejanje Ovidijevih *Metamorfoz*« in »Zakopane *Metamorfoze*«. Ovidijeva pripoved o Ifis je najdaljše besedilo latinske literature, posvečeno ženskemu homoeroticizmu (gl. npr. Pintabone, »Ovid's Iphis and Ianthe«), zato se mu, pričakovano, v zadnjem času posveča vse več avtoric in avtorjev.
- 4 Primer spremembe ženske v moškega v *Metamorfozah* je še Kajnida (Caenis), ki se pretvori v Kajneja (Caeneus), pri kateri pa je metamorfoza motivirana s ciljem, da bi se kot moški obvarovala pred ponovnim posilstvom (gl. Slapšak, *Antična miturgija*, 359, kjer avtorica ob pretresanju pomenov te zgodbe tudi cinično pripomni, da lahko pomislimo na posilstvo kot na »neprijetno, a srečno naključje«, da se doseže moškost, v njenem primeru, pomenljivo, tudi neranljivost). V *Metamorfozah* sta Ifisini spolno deviantni strasti blizu vsaj še dve junakinji. To sta incestuozni Biblida (9.454–565), ki si je želela brata Kavna (Caunus) in so jo najade, neslišano, spremenile v gozdni studenec, ter Mira (10.298–355), ki si je želela svojega očeta. Zgodba o Biblidi v pesnitvi nastopi tik pred zgodbo o Ifis, zato so razumljive uvodne besede: »Glas o tem čudu [Biblidini preobrazbi, op. M. P.] bi najbrž sto mest na Kreti napolnil, / vendar je ravno takrat še bliže na istem otoku / prav na tako čudovit način spremenila se Ifis.« (9.666–68) Omeniti je treba tudi Sončevo hči, ki se je spremenila v kravo, po tem, ko se je zaljubila v bika,

nad to Ovidijevo zgodbo, obenem pa na pomoč priključimo sodobne feministične teorije, ki poglobljeno obravnavajo kategorijo spola in feministično teoretizirajo seksualnost, predvsem na stičišču feminističnih študij in klasične filologije.⁵ Izziv namreč je, da na zgodbo o Ifis in Ianti pogledamo s stališča, ki bi avtoriteto in ideologijo tega besedila pokazalo za deloma protislovno, predvsem pa kontingentno. Torej za takšno, ki bi lahko bila tudi drugačna, a ni. Če se vprašamo, zakaj ni, je odgovor relativno preprost, če poznamo pogoje in možnosti, v katerih je nastala; težja naloga je bržkone razmišljati, zakaj je tako bilo tedaj in še danes, čemu potreba dekleta spremeniti spol, ne tedaj, ko se zaljubi v drugo dekle, pač pa takoj, ko nastopi napoved poroke? Pokazala bi rada tudi, zakaj potemtakem Ifisina/ Ifisova zgodba, čeprav gre za zgodbo netipične tragiške junakinje, ne more imeti srečnega konca.⁶

saj o tem toži ravno Ifis, da se krave, preobražene iz žensk ali izvorno živalske, ne gonijo za kravami (9.735–40). Zato Robinson, »The Metamorphosis of Sex(uality)«, 171–201, trdi, da je »Ifisina želja nenaravnejša od Pazifajine (*Metamorfoze* 8.136) po biku, še več, nemogoče jo je telesno zadovoljiti«, pri čemer je ves del zapisan tako, da Ifis bolj kot zares, vzamemo za šalo, saj razumemo, da gre za navidezen (psevdo) problem, ki bo kmalu doživel srečen konec (Robinson, prav tam, 175; Anderson, *Ovid's Metamorphoses*, 469). O satirizaciji pri obravnavi lezbičnega gl. v tem besedilu poglavje »Grozljivo smešne tribade«. – Motiv spremembe dekleta v moškega je doživel poleg ljudsko-slovstvenih tudi nekaj literarnih inačic, pri katerih pa se nemožnosti uresničitve lezbične želje premeščajo od naravnost prepovedane (Bellamyjeva inačica iz 17. stoletja) do neobstoječe (Hopkinsova inačica), gl. Robinson, »The Metamorphosis of Sex(uality)«. Gl. še Robins, »Three Tales«; avtor poleg Ovidijeve zgodbe o Ifis in Iante predstavi še težave z odnosom med dvema ženskama v starofrancoskem delu *Yde et Olive* in v delu Antonia Puccija *Reina d'Oriente*. Robins trdi, da je le v zadnji zgodbi možno teoretizirati vidnost in veljavnost ženske homosocialnosti.

- 5 Prve študije s področja feministične teorije in klasične filologije, ki uporabljajo spol kot analitično kategorijo za analiziranje hierarhije, diskriminacije, diskurzivnih praks in družbenih konstruktov: Sullivan, *Women in Antiquity*; Hallett, »The Role of Women in Roman Elegy«; »Female Homoeroticism«; Pomeroy, *Goddesses*; Rabinowitz in Richlin, *Feminist Theory* 1993; Halperin, Winkler in Zeitlin, *Before Sexuality*; Hallett in Skinner, *Roman Sexualities*; Rabinowitz in Auanger, *Among Women*; Nussbaum in Sihvola, *The Sleep of Reason*. V Evropi: Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*; Boehringer, *Female Homosexuality*. Pregledno o zgodovini odpiranja feminističnih perspektiv v klasični filologiji in polemikah ter uporabnih konceptih gl. Skinner, »Feminist Theory«. Feministična teorija je v sedemdesetih letih kmalu začela problematizirati tudi pojavnost oziroma odsotnost pojavnosti ženske homoseksualnosti v antiki. Za prelomnico velja leto 1989, ko je Judith Hallett objavila članek, ki je pojem »female homosexuality« vseboval v naslovu: »Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature«. Pomemben pregled tematizacije ponavljajoče se odsotnosti ženske homoseksualnosti v akademskem prostoru (tudi v nekaterih že omenjenih delih ali pa v drugih vidnih delih, ki se sicer ukvarjajo z antičnim obdobjem in homoseksualnostjo, vendar skoraj izključno le moško, recimo Dover, Foucault, Halperin, Cantarella) gl. Boehringer, »Homosexuality, female«. V devetdesetih letih se raziskovanje te teme vzpostavlja kot posebno področje, s svojo logiko in periodizacijo. Najnovejša dela: Blondell in Ormand, 2015; Masterson, Rabinowitz in Robson, 2015; Hubbard, 2014.
- 6 Wheeler, »Changing Names«, 199, in Ormand, »Impossible Lesbians«, trdita, da gre pri Ifis za srečen izplen, saj druge Ovidijeve junakinje in junaki postanejo rastline ali živali itd. Tukaj problematiziram idejo srečnega konca.

LEZBIJKA, TRIBADA ALI KAJ TRETJEGA?

Ko proučujemo pretekle spolno/seksualno-politične ideološke sisteme, ki so podlaga temu Ovidijevemu delu, smo soočeni tako s kontinuitetami kot diskontinuitetami, konstruktivizmi in esencializmi,⁷ s podobnostmi in razlikami, vendar je pri iskanju »konstant« in razlik med današnjim ter oddaljenim časom treba vsekakor vztrajati. Predvsem vprašanja normiranja naših spolov, spolnosti in razumevanja med-spolnih razmerij oziroma hierarhij ter dinamik moči⁸ so hermenevtično dosegljiva današnjemu proučevanju in nam prav s tem bržkone največ povedo ravno o nas samih, ki živimo in ljubimo zdaj. Navsezadnje: je bila želja, ki je prešinjala Ifis, kaj drugačna od te, ki spreletava kakšno mlado dekle, ki živi in želi v izjemno zatiralskem okolju (za ženske, za transspolne ženske) danes? A prav pri stremljenju po univerzalnem, na področju katerega smo, ko je govora o želji, pravici, dobrem, ljubezni, strasti, je treba ohraniti posebno pozornost, kajti prav pri le-teh smo najbolj podvrženi ideologizaciji in vložku oblastne normativizacije. Kako lahko torej sploh razmišljamo o Ifis?

Nedvomno je, da je Ovidijevo delo literarno in kot tako sodi na področje fikcije. Motiv je prevzel iz drugih virov,⁹ ga izvorno predelal, a kljub temu ne

-
- 7 Gl. Whitmarsh, *Starogrška literatura*, 237–39, in Richlin, »Not Before Homosexuality«. Oba izražata pomembnost zaznavanja tako kontinuitet kot diskontinuitet, podobnosti in razlik med sedanostjo in preteklostjo. Boehringer, *Oxford Classical Dictionary* (geslo »homosexuality, female«), trdi: »V antičnem grškem in rimskem obdobju seksualnost ni imela takšne identitetne vloge, kot ji jo pripisujemo danes. Kategorije kot so: heteroseksualnost, homoseksualnost ali ženska homoseksualnost, v teh družbah 'pred seksualnostjo' niso obstajale kot identitetne kategorije. Vendarle imamo dostop do več kot štirideset dokumentov, ki se preko pojmov *hetairistria* in *tribas* na krajši ali daljši način povezujejo s tem pomenskim poljem.« Glede koncepta spola in homoseksualnosti se je v začetku devetdesetih let razvila pomembna metodološka debata med Davidom Halperinom in Bernadette Brooten; gl. Nussbaum in Sihvola, *The Sleep of Reason*, 229–268, in Halperin (v Boehringer, *Female Homosexuality*, xxxii–xl). Raziskovanju homoseksualnosti v rimskem času in literaturi se je od srede šestdesetih let posvečala tudi klasična filologinja Saara Lilja. V delu *Homosexuality in Republican and Augustian Rome* jo je predvsem zanimalo, ali so opisi homoseksualnih odnosov v rimski literaturi le prevzeti od grških ali odražajo obstoječo stvarnost ali pa so morebiti oboje. V poznih osemdesetih letih se Cantarella v delu *Bisexuality in the Ancient World* od Winklerja in Halperina bistveno razlikuje po tem, da uporablja pojma »biseksualnost« in »homoseksualnost« za opisovanje antičnih odnosov in vedenj.
- 8 O paradigmi dominance (prevladovanja, premoči) in submisije (podrejanja) pri spolnih vlogah, na katero se deloma naslanjam tudi v tem besedilu, gl. Dover, *Grška homoseksualnost*, in Veyne, »Homosexuality in Ancient Rome«.
- 9 Ovidij je prevzel grško zgodbo o Levkipu, ohranjeno v zbirki zgodb s preobrazbami Antonina Liberalisa (Μεταμορφώσεων Συναγωγῆς; izdaja Celoria, *The Metamorphoses of Antoninus Liberalis*), in sicer v sedemnajsti knjigi. V njegovi inačici Galateja preobleče svojo novorojenko in jo imenuje Levkip, saj naj si njen oče gmotno ne bi mogel privoščiti hčere. Ko ji zaradi lepote grozi razkritje, njena mati prosi Leto, naj njeni hčeri spremeni spol. Boginja ji usliši prošnjo. Pogosto je prevzemanje motiva metamorfoz, vključno s spolnimi, ki se pri mnogih rimskih avtorjih pripisujejo Nikandrovim *Heteroeumena* in Bojosovemu delu *Ornithogonia*; glej Renner, »A Papyrus Dictionary of Metamorphoses«, 278; Wheeler, »Changing Names«. Nikander v svoji inačici nima Ifisove želje po poroki, s čimer se zaradi implicitne homoseksualne note močno približa komedijskemu žanru (več o spolni igri in žanrih Pan, *The Enchantment*

gre za prosto, poljubno fabuliranje. Ker imamo opravka z delom, ki vključuje »čudovite«, kot prevaja Lovrenčič, to je čudežne in tudi, ni narobe reči, čarobne spremembe, je nujno pregledati, ne toliko tega, kateri elementi so razumljeni kot resnični, stvarni in naravni, kateri pa božanski, tudi izmišljeni, pač pa bolj to, zakaj so izmišljije, ki so načeloma povsem poljubne, prav takšne, kot so. Kajti prav te literarne zastavitve – literatura pa je političen pojem,¹⁰ nam lahko največ razkrijejo o motivacijah, ki narekujejo rabo čudežnega. Čudežno kot vmesnik med naravo in bogovi je miturgični veznik – miturgični v pomenu, kakor ga opredeljuje Svetlana Slapšak,¹¹ to je kot kulturno moč delovanja mita na človeka, ki na tak način odraža strategije oblasti, ideološke strukture, konstrukte, vero, ki so v njem bolj ali manj skrito vgrajene. S tem se ne spuščamo le na področje, ki se ga loteva tudi strukturalna antropologija s svojimi binarizmi, plusi in minusi v mitemih, in iskanjem prehodov med naravo in kulturo, ampak tudi na področje, ki sta ga kasnejša dekonstrukcija, pa tudi poststrukturalizem poskusila v temelju kritizirati.

Spol in spolnost sta pri tem glavni področji kultiviranja človekove »narave« in obratno, ideološkega iskanja, projiciranja narave v človekovo spolno in seksualno ravnanje, to je naturalizacije, stereotipizacije in normativizacije, skratka oblastne investicije prav v tem, v čemer si slehernik misli, da je kar najbolj svoj, in kjer bi želel biti svoboden. Pri tem me posebej zanima starogrška konstrukcija ideologije spola in spolnosti, znotraj katere je poetično razmišljal tudi Ovidij, ki na račun intrige v smislu *amor impossibilis* (ki je seveda njegova strast, iskanje zdravila ali rešitve zanjo pa rdeča nit *Metamorfoz*) v zgodbi o Ifis in Ianti možne ljubezni med dvema ženskama ni nemudoma izničil, vendar pa ji tudi ni dovolil biti in obstati.

Kakšna je torej zgodba o Ifis in Ianti in zakaj je prav takšna, kot je? Na Ovidijevo zgodbo sem naletela med proučevanjem čarobne spremembe spola pravljичne junakinje v ljudskem slovstvu.¹² Dediščina ljudskih pravljič, ki govorijo o tem, da se je dekle spremenilo v možkega, je sižejsko povsem podobna Ovidijevi. Najpogosteje se iz razloga, da bo novorojeni otrok pogubljen, če bo ženskega spola (pri Ovidiju je to grožnja očeta), dekle preobleče in se »možato« – povsem drugače kot Ifis, spopade z nalogami, ki jih, pričakovano, premaga. Zadeva se zaplete šele takrat, ko dobi drugo žensko. V pravljici tipa ATU 514 – Sprememba spola, pri Ovidiju pa s posredovanjem boginje Izide, se navadno po logiki sreče v nesreči junakinji čarobno spremeni spol. Glavno motivno jedro za spremembo spola, ki ji je predhodilo zakritje spola

of Reality, 173, op. 118). O komičnih kontekstih, kjer je mogoče najti že tako redke aluzije na žensko homoseksualnost v republikanskem in Avgustovem času, predvsem zasmehovanja glede prevzemanja aktivne spolne vloge, ki je rezervirana za možkega, gl. Lilja, *Homosexuality in Republican and Augustan Rome*, 28 in 32; prim. tudi Dover, *Greek Homosexuality*, 171.

10 Whitmarsh, *Starogrška literatura*, 15–18.

11 Slapšak, *Antična miturgija*.

12 Pan, »Introduction to the Analysis of Gender«.

(s pomočjo obleke, imena itd.), je poroka. Dekle, ki izvrši vsa pravljlična dela kanonskega junaka, na koncu ne le postane, temveč naravnost mora postati moški.¹³ Pomembno je poudariti, da je sprememba spola junakinje v celotnem naboru tega motiva izrecno pogojena s tem, da se v pripovedi napoveduje poroka dveh žensk, torej to, čemur bi danes rekli lezbična poroka. S tem predstavlja poroka, svatba, paradigmatično, strukturirajoče načelo spremembe spola junakinje; to pomeni, da je ta, ki se poroči z žensko, lahko le moški: pri tem je pomenljiva nenaključna dvopomenskost besede *vir*, saj Ifis postane mož v obeh pomenih.¹⁴ Lezbična poroka je za Ovidija gotovo anahronističen pojem, prav tako je to pojem lezbijke, morda tudi lezbične želje, o kateri bom, raje kot o identiteti, tukaj razpravljala. Kljub tem oviram je vendarle možno pozitivno zatrditi vsaj to, da je za helenistično, pa še katero drugo ideologijo, erotično razmerje dveh žensk na ravni zakona pomenilo oksimoron, nemogočnost, na ravni narave pa monstroznost (pri Lovrenčiču slovenjeno tudi kot »gnusoba«):

Iste starosti bili sta in iste rasti in obe so
 prvih in temeljnih naukov učitelji isti učili.
 Tu sta vzljubili se s srcem nedolžnim in isto čutili
 rano obe sta, a vendarle upanje vsaka drugačno.
 Čas poroke domenjene, čas zakona lanta
 z njo je čakala, ki zanjo menila je pač, da je moški. (719–20)

Pri opredelitvi konstrukcije spolnega ustroja in razumevanja njegove dinamike v grški antiki je treba poudariti, da je »narava« žensk pri tem zamišljena kot neizpodbitno in nujno pasivna, kontrastna in komplementarna moški, s čimer ustvarja neki svojski naravni spolni red, s katerim ne le, da v odnosu med Ifis in Ianto ne nasprotuje dinamičnemu, hierarhičnemu idealu aktivnega in pasivnega partnerja, recimo po starostni razliki ali kakšni drugi heterogenosti, temveč spolno razliko na ta način homogenizira oziroma zapečati. Ifis, od rojstva vzgajana in obravnavana kot fant, ki jo pri trinajstih obljubi v poroko z Ianto, njeno vrstnico, s katero sta bili zaljubljeni, je nedvomno postavljena pred velike in težke preizkušnje. Resnična preizkušnja je, kako s tako pasivno naravo rešiti zadeve, ki zahtevajo igranje aktivne vloge. Da je Ifis dekle, sta vedeli le boginja Izida, ki je Ifisini materi svetovala, naj dekle razglasi za fanta, in mati sama. Kdaj je Ifis pri sebi ugotovila, da je dekle, ne izvemo – in to prav gotovo ni naključje. Ovidijev načrt je, da kljub spolni diferenciaciji že od rojstva Ifisa in Ianto vendarle dojemamo za enaki v njunem »bistvu«; nekateri avtorji izpostavljajo enakost, izraženo z enako starostjo, enako izobrazbo;

13 Pan, *The Enchantment of Reality*, 2018.

14 Gl. Raval, »Cross-Dressing«, 161, in Wheeler, »Changing Names«. Več o antični poročni terminologiji gl. Boswell, *Same-Sex Unions*, 11–12.

skratka: Ifis kot deček je na pragu pubertete, iz poetičnega ali družbenega razloga, »še« izenačen z deklco.¹⁵ Trditev bi lahko zaostri; Ovidiju je bolj kot enakost cilj, da vzdržuje začetno pozicijo kot izrecno istost med bodočima mladoporočenkama (sta domala kot dvojčici), naslika torej popolno ravnovesje sil, brezvetrje, odsotnost vsake dinamike, pat. V tej zastavitvi bržkone Ifis ni subjekt in Ianta ni, saj ne more biti, objekt njegove želje. Drugačni upanji, ki sta jih gojili, kakor pravi Ovidij, se nanašata na to, da je Ianta varljivo upala, da se bo poročila z moškim, Ifis pa je vedela, da se je kot ženska zaljubila v drugo žensko, kar pa njeno upanje dela za brezupno. Dve ženski se sicer lahko erotično vnameta; Ovidij pravi, da sta bili njuni srci nedolžni, ta možnost, kot kaže, obstaja; vendar se med njima nič ne more zgoditi. S seksualnega stališča med dvema ženskama ni srečanja in izpolnitve. Takšna strast lahko v svoji nemožnosti izpolnitve le še raste in postaja zmeraj bolj obsojena na nesrečno blaznost.

Ifis je njo ljubila brez upa, da kdaj bi se vzeli,
to je le večalo plamen. Dekle za dekle je gorelo.
Solz se ni mogla vzdržati, jokala je: »Kakšen bo konec?
Kakšna nikomur še znana doslej nenavadna ljubezen
zdaj mi prevzema srce? Če res so hoteli bogovi
prej prizanesti mi, naj prizanesejo; in če mi niso,
naj mi namenijo vsaj kakšno zdravo, naravno pogubo!

Krava ne goni za kravo se ne za kobilo kobila,
ovce le oven vznemirja, košuta pa gre za jelenom.
Ptice enako se pariyo, res, da samica samico
v gonu iskala bi – takšne je ni med živalmi nobene.
Hočem, da ne bi bilo bi me. Ko Sončeva hči zaljubila
v bika nekoč se je, s tem nad Kreto prišla je gnusoba,
vendar je moškega ženska iskala. Resnično, priznavam,
moja ljubezen je blaznejša. Njo je k združitvi vodilo
upanje in je z zvijačo in v kravji podobi naposled
bika dobila; res bil je prevaran, a bil je ljubimec.

Tudi če vsega sveta modrost bi se tukajle zbrala,
tudi če Dedal bi sam na perutih voščjenih priletel,
kaj bi napravil? Nemara bi znal spremeniti z večino
v fanta dekle? Morda pa bi tebe spremenil, Ianta? ...«

(725–44)¹⁶

15 Tovrstna zastavitev vsekakor govori v prid možnim interpretativnim ozadjem te zgodbe v ostankih ritualov prehoda, konkretno prehoda dečka v moškost, kar pa tukaj ni smer, ki bi jo hotela ali ki bi jo bilo nujno zasledovati.

16 Opozarjam na dvojno rabo pogojnika: *Hočem, da ne bi bilo bi me ...*

Ta del tako vsebinsko kot gmotno predstavlja osrednje elegično polje pesnitve. Z njim Ovidij v Ifis postavi razumevanje ideologije spola in seksualnosti, ki sem jo začrtala zgoraj. Istost, dvojnost med Ifis in Ianto je tolikšna, da je vseeno, katero spremenimo v moškega, le da to storimo. Kaj je Ifis čutila, ko se je, vedoč, da je preoblečeno dekle, zaljubila v Ianto? Je anticipirala svojo bodočo moškost, jo (nedolžno) priklicevala? Zgodba dekleti brez naprezanja potisne drugo k drugi, z nujo, izraženo z narativnimi okoliščinami, ju brez veliko vmesnega prostora postavi, lahko bi celo rekli prisili drugo k drugi. Tega primeža ne obremenjuje tudi nobena krivda, nobena od njiju ni kriva, tudi oče, čeprav je ukazal pogubo otroka, ni kriv, niti mati, ki novorojenke ni ubila. Zato ni niti mizoginije in lezbofobije, in če je kdaj bila, je »premagana« tako, da žensko nagradi najbolje, kakor ve in zmore: tako, da postane moški. Kajni-da, ki je po posilstvu postala Kajnej, je tu bržkone v potrdilo tega. Hegemona moškost, izražena s posilstvom, v Ifisinem primeru pa hegemona heteroseksualnost, izražena s prisilo spremembe spola, zato ne prideta pod vprašaj, o njej se kot o edini možni organizatoriki človekove erotične sle in želje ne podvomi.

Še več. Pri Ifis ne gre le za dopovedovanje, da dve ženski ne moreta imeti spolnega razmerja: gre za temeljno (a za antiko običajno) nerazumevanje človekove želje kot take. Bi Ovidij (v svojem času) dekletoma lahko namenil drugačno, manj normirano usodo; recimo takšno, kot bi jo v skladu z razumevanjem bržkone pogubnega, ampak neustrašnega erosa tudi lahko pričakovali? A Ovidij erotične želje¹⁷ ni odprl temu razumevanju, pač pa je ubral pristop, pri katerem odnos med dekletoma sicer pripozna, ga ima za predstavljivega, vendar ga raje kot erotično »misljivega« pokaže za že v osnovi enako nevzdržnega in zavrnjivega, primerljivega zgodbam, v katerih si nesrečna junakinja ali junak želita incestuozno, čezvrstno ali kakšno drugačno »nemogočo« izpolnitev, iz katere ne more biti srečnega izhoda. Ifisina tožba pomeni politični pamflet grške in tudi rimske spolne ter seksualne ideologije. S tem se tema sama, lezbištvo oziroma lezbična želja, temeljno deformulira, kot trdi Walker, saj lezbištvo kot tema ni razumljeno po svojih lastnih pojmih, ampak je, natančno rečeno, deformulirano (in ne reformulirano) glede na »spolno-falocentrični sistem Avgustovega Rima«. ¹⁸ Walker izpostavlja začetni problem imenovanja junakinje kot lezbijke: »Historične in semantične ovire pri tem,

17 Whitmarsh predlaga, da bi bilo bolje eros prevajati kot poželenje in slo, in ne kot ljubezen. Whitmarsh, *Starogrška literatura*, 233. To gre v prid mojemu argumentu, da je plodnejše govoriti o erotični želji (kajti eros je osredotočen ravno na željo, ki želi užitek, vendar ne tako, da bi ga neposredno zanimala genitalije ali »konzumacija«, prav tako pa ne v smislu *philia*; gl. Rabinowitz in Auanger, *Among Women*) kot spolni identiteti. Razlikovanje med »spolnim/seksualnim« in »erotičnim«, kot ga predlaga Lilja, *Homosexuality*, 7, za naš namen ni bistveno. Pri tematizaciji želje, njeni formulaciji in interpretaciji v luči kontinuitete in diskontinuitete je pomenljiv koncept »pred homoseksualnostjo«, gl. Halperin, Winkler in Zeitlin, *Before Sexuality*; s Halperinom polemizira Richlin, »Not Before Homosexuality« in *The Garden of Priapus*, xxii–xx, ki opredeljuje svoja stališča kot v temelju esencialistična in materialistična.

18 Walker, »Before the Name«, 220.

da bi Ifis imenovali lezbijka, le še pridobijo na teži, ko kompleksnosti želje nekritično homogeniziramo v pojem lezbištva, kakorkoli politično koristen tak pojem že utegne biti.«¹⁹ Vpeta v problem narave in kulture tema lezbištva slej ko prej izgine oziroma se izbriše (s čimer postane tudi eksemplarična, prevzame svarilno ali kvečjemu zasmehovalno funkcijo), kar je ravno deformulacija, ki jo omenja Walker.²⁰ Deformuliranje se nanaša na dejstvo, da s tem, ko ga opišemo zgolj znotraj okvira grške, helenistične ali rimske spolne ideologije, lezbištvo šele izluščimo, ga pa ne obravnavamo kot temo po sebi. Zato Walker skupaj z Whitmarshem²¹ soglaša, da izziv imenovanja Ifisine/Ifisove želje ostaja kritiška naloga tako za predmoderne kot postmoderne kontekste, znotraj katerih lahko lezbično željo formuliramo tako, da se otresemo tradicionalnega razumevanja patriarhata kot monolitnega oziroma takšnega, zoper katerega ni možen odpor.²² Brooten v svojem delu trdi, da je pojem *tribas* težko opredeliti, saj se raba v antičnih virih od avtorja do avtorja razlikuje; nekaterim pomeni le »aktivno«, »moško« partnerko, drugim obe oziroma več udeleženi žensk v spolnih dejanjih, dodatna težava pa nastane, ko se v to vplete še družbeni položaj, po katerem so tribade povezovali s prostitutkami ali zaslužjenimi ženskami.²³ Sam problem imenovanja in kritiške konceptualizacije se po eni strani meša s predstavami, po drugi pa z idealizacijami, vsekakor pa ideja maskulinizacije doseže svoj skrajni domet v predstavah, da imajo tribade tako povečan klitoris, da z njimi penetrirajo druge ženske.²⁴

V tem smislu se je seveda smiselno soočiti tudi s stališčem oziroma možnostjo, da Ifis za poroko nič ne manjka, da je torej bolj kot metamorfoza nje same potrebna metamorfoza družbe ali pa pesniških predstav, ki tovrsten sistem utelešajo. O tem, da je Ovidij izkazal »znatno empatijo«, naravnost neprekosljivo v širši rimski literaturi, ko je odnos dveh deklet odpravil v trenutku

19 Prav tam.

20 Gl. še Boehringer, *Female Homosexuality*, 240, ki trdi, da je zgodba o Ifis etiolška pripoved o nemožnosti ljubezni med dvema ženskama.

21 Whitmarsh, *Starogrška literatura*, 239–44.

22 V tej smeri razumem tudi način, kako je Butler uporabila Foucaultovo kritiko oziroma novo pojmovanje oblasti, pri čemer pa ni spregledala, da telo ni le krotko, pač pa je zmeraj že spolno in kot tako podvrženo učinkom družbenega nadzora in regulacije. Naveže se tudi na Foucaultovo pojmovanje seksualnosti kot osvobojene preddiskurzivnih, naravnih in politično nevtralnih, izvenoblastnih položajev. Foucaultova historizacija kategorij spolnih (in drugih) identitet odpira možnosti odpora, ki jih Butler ne le izpostavi, ampak tudi vpreže v svojo kvirovsko feministično kritiko. Gl. Butler, *Težave s spolom*; Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*. V tem kontekstu je za klasicistični študij zanimivo delo Luise Hitchcock, *Theory for Classics*, ki kritično teorijo in filozofijo na razumljiv način približuje študentkam in študentom klasične filologije, recimo filozofijo spola Judith Butler (*Theory for Classics*, 97–101) ali Foucaultovo teorijo kulture in oblasti (prav tam, 124–32).

23 Brooten, *Love Between Women*, 359–60.

24 Pintabone, »Ovid's Iphis and Ianthe«, 257. Mirabeau je v tej maniri še v osemnajstem stoletju pisal: »Sapfo je imela tako velik klitoris, da ji je Horacij nadel vzdevek *mascula*«, *Erotika Biblion*, 79.

pred poroko, kot trdi Ormand,²⁵ nisem niti najmanj prepričana. So pa tovrstne interpretacije v smeri empatične ali celo emancipatorne obravnave vse bolj popularne. Tako razumem interpretacije, ki obravnavajo čarobne spremembe spola v pravljicah že omenjenega tipa, *Shift of Sex/Sprememba sprememba spola* (in tudi pri Ovidiju), torej ne kot uresničitev transspolne želje, pač pa kot gradivo, ki omogoča transspolne predstave.²⁶ Trdim, da motiv spremembe spola ženske v moškega ni motiviran s transspolno željo, pač pa bodisi z nemožnostjo bodisi s heteroseksualizacijo lezbične želje. Ni nam treba niti ugibati oziroma ugotavljati, ali je Ifis želela ali ni želela postati moški, še preden se je zaljubila v Ianto, enako nam ni treba o tem ugibati glede pravljčnih junakinj, ki sploh nimajo individualnosti, saj so prazne nosilke dejanj, tipi brez lastnih želja. Zadostuje že, da na možnost transspolne želje pogledamo s stališča logike moči in zavedanja historičnega obstoja mizoginije, represije žensk in patologizacije ter zatiranja vseh neheteroseksualnih in nebinarnih življenj, sistemiziranega v heteroseksualno binarno matrico.²⁷

Ta zatiralska struktura, ki z istim gibom briše in riše, je tista, ki pravzaprav ustvarja moške, ustvarja ženske, ustvarja njihove prokrustovske spolne vloge, in tudi svet, ki ga utegnemo imeti za utopičnega, prosto domišljjskega, v neskončnost »preobrazljivega«, ni drugega kot visoko kodirano uokvirjanje, zavito v nekakšen lažni obet upanja in hinavsko empatijo. To pa je oblastna igra, v kateri ne lezbijka ne transspolna oseba nimata kaj iskati, saj je narava človekove erotične želje v njej popolnoma instrumentalizirana in podjarmljena. Zato gre bržkone pri hoteni ali nehoteni nameri, ki jo izkazuje tudi Ovidij, prej za represijo kakor empatijo. To je treba razumeti kot enega od možnih vplivov, ki so jih na ženske imele povsem na moške osredinjene ter moške privilegirajoče antične spolne norme.²⁸ Po tovrstni normi lahko odnos med dvema ženskama »izničuje pomen delitve na pasivno in aktivno spolno vlogo«,²⁹ s čimer je potencialno prevrten za patriarhalni red.

Katapult in sestop v sedanost: nedavni napad države na zbirko umetnih pravljic z Madžarske, *Pravljčni svet za vse*,³⁰ in dlje časa trajajoča moralistič-

25 Ormand, »The Impossible Lesbians«, 80.

26 Grenhill in Anderson-Grégoire, »If Thou be Woman«.

27 Butler, *Težave s spolom*.

28 Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*, viii, 78–86, 171–172. Tudi Hubbard, *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, poglavji 1 in 9. Cantarella raziskuje *thiasoi*, antične ženske (predporočne) »vzgojne« skupnosti, ki kažejo iniciacijski značaj teh ustanov, pa tudi spolnih odnosov med ženskami samimi kot bistveno drugačen od moških, saj ne predvidevajo podrejanja, starostne razlike, kakor to predvideva model pederastije (za moško iniciacijo). Tovrstna enakost zato simbolično in družbeno nima vrednosti in kot taka ne služi vzgojnemu namenu, vsaj ne takšnemu, kot bi ga v njej »od zunaj« morda videli moški. Kljub temu »nazaslišanemu«, »lažnemu parjenju« (211) Cantarella vztraja pri ideji, da je imela ženska homoseksualnost iniciacijsko vlogo (kot priprava na zakonsko zvezo z moškim).

29 Brooten, *Love Between Women*, 2.

30 Pan, »Ker pravljčni svet ni za vse«, 50–51.

na represija zoper ženske, lezbijke, geje, transspolne osebe, Rome, begunce in prebežnike, kažeta, da je boj za »domišljjski« svet dejansko neusmiljen boj za normo, to je okvir tega, kaj vedeti, kako misliti. Predvsem pa tega, kaj smemo (zatirani) upati, s čimer se neposredno navezuje na to, kako razumemo same okvire zdajšnjosti in tukajšnjosti. Pri tem ne gre toliko za odnos med fikcijo in realnostjo, pri katerem bi fikcija razkrivala to, česar stvarnost ne sme razkriti, in tako govorila resnico, ampak gre za licemerno uporabo visoko kodirane umetniške forme za ukalupljanje in afirmacijo stvarnosti kot omejene. S tem postane domišljjski svet usodno priklenjen na stvarnost, njegova funkcija se omeji na instruktivno, poetična podoba pa na takšen način nikakor ne more delovati svobodno, sicer tvega s svojo kanonizacijo. Skozi največji del ljudskega slovstva, mitologije, verjetno pa tudi drugega, recimo starejšega grškega, helenističnega in rimskega slovstva, čarobno in čudežno zato nista nujno sami po sebi mesti uresničitve slehernih, poljubnih želja, ampak prej normativizacije tistih, ki lahko služijo oblastnemu (nadzorovalnemu, disciplinskemu in regulacijskemu) namenu, kakor ga je tematiziral Foucault.³¹ Oblastna razmerja vnaprej predpisujejo, kaj bo veljalo za resnično, kaj ne, s čimer regulirajo stvarnost oziroma polje vednosti, kar označujemo s pojmom resnice oziroma politiko resnice.³² V tem pogledu je Ovidijeva Ifis manifestacija določene dejanske in konkretne ideologije spola in ideološke organizacije seksualnosti, pri kateri je poleg politike resnice o seksualnosti in spolu (kot meje še za/misljivega, ampak nemožnega) najbolj pomembno, da osnovni gradnik družbe ni neospoljeni, naravni človek, oziroma da je ravno spol posameznice ali posameznika, spol kot kategorija, ki s tem postane politična kategorija, prav tisti, ki družbo tudi osnuje kot heteroseksualno.³³ Moja premisa je, da je kontrola

31 Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*. Njegova teza je, da oblast proizvaja vednost, ki ima oblastne učinke, ki to oblast ohranjajo.

32 Za ilustracijo tega poudarka želim omeniti sicer zanimive interpretacije, ki vidijo Ifisovo zgodbo podobno Pigmalionovi (Volk, *Ovid*, 94). Tako Ifis kot Pigmalion sta umetnika; eden prepričljive spolne vloge, drugi kiparskega upodabljanja. Njune stvaritve so tako blizu naravnim, da z njimi zavedeta gledalstvo, a tudi sebe, kajti oba svoji lastni »prevari« na neki način verjameta, sta o njej prepričana. Pa vendar prav oba »umetnika prevare« izkušata vrzel med »umetelnostjo približka naravi« in stvarnostjo. Dokler *deus ex machina* te vrzeli ne prešije in ju ne odreši, nagradi – posredno in tudi neposredno s tem, da njuna kreacija zaživi (v stvarnosti). Gl. še O'Reilly, *Undercurrents in Ovid's Metamorphoses*, 152–175. Opaziti moramo, da se tovrstno, pa tudi Ovidijevo najdevanje podobnosti zaplete v platonizem, ki tako v spolu kot umetniškem delu prepozna bolj ali manj uspelo mimetično stvaritev, ki ima svoj izvornik v naravi, po drugi strani pa takšen kontinuum kulturnega udejanjanja, od kiparstva do človekovega spola, tvega objektivizacijo žensk, tako figurativno kot dobesedno. Razen tega, filozofsko gledano, ta pogled ustvarja diskurz resničnosti, ki še danes mestoma sloni na metafizičnem prepričanju, da obstajata bistvo spola in resnica seksualnega.

33 Wittig, »The Category of Sex«. Wittig gre zato lahko tako daleč, da zatrdi, da v odnosu do moških oziroma odsotnosti tega odnosa lezbijke kot označeni subjekt niso ženske (Wittig, *One is Not Born A Woman*). Na splošno je njeno razumevanje spola že takšno, ki spol umika z ravnino ontološkega, kar sta dodatno izpeljali dekonstrukcija in poststrukturalistična filozofija: »Kaj je torej to skozi spol razcepljeno bitje, ki vstopa v jezik? Je nemogoče, neobstoječe bitje, ontološka šala.« (Wittig, »The Mark of Gender«, 6) Spol in spolnost sta relacijska, kontekstualizirana zgodovinsko, kar pomeni, da je samo njuno pojmovanje možno formulirati le v okvirih vedenj

žensk (skozi seksualnost in spolne vloge) stalno orodje vzpostavljanja regulativnih oblastnih in spolnih razmerij³⁴ in je kot taka neposredno povezana s tem, da domišljijski vzvodi (kakor sta čarobno in preobrazba) v družbenem in simbolnem redu ne delujejo kot subverzivni ali transgresivni.

Ovira, ki pesti Ifis, je kljub njenemu prepričanju, da je nenaravna,³⁵ vendarle povsem kulturna; med dekletoma ne stoji želja, temveč naturalizirana kulturna norma, ki Ifisov spol in željo naturalizira ter kontekstualizira kot deviantna.³⁶ Zato lahko sklepamo, da je tako formulirana narava tista, ki bodisi sama zahteva oziroma narekuje asimetrijo v spolnem odnosu, tako rekoč spolno razliko, bodisi lahko to v njenem imenu zahtevamo. V tem je vsebovana določena kontingenca, kajti v primeru, da med dekletoma ne stoji nobena ovira, da ju torej sama želja nezadržno priteguje drugo k drugi, moramo to željo razglasiti za nenaravno, kar Ovidij skozi Ifis tudi nenehno počne: jo pokaže in hkrati zanika. Pogled, ki nam ga ponuja psihoanaliza, subjektivitete in seksualnosti ne razume več kot naravni prilagoditvi, temveč sta deviacija, zastranitev, prelom z naravo, ki identiteto spodkopava, zvezo ali skupnost pa razvezuje ali omejuje.³⁷ Poleg kontingence lahko v Ifisinem položaju razberemo tudi protislovje, in sicer v tem, da je, čeprav ujeta v strast do druge ženske, Ifis ostala izrazito pasivna.³⁸ Poglejmo podrobneje:

Ifis je njo ljubila brez upa, da kdaj bi se vzeli,
to je le večalo plamen. Dekle za deklo je gorelo.
Solz se ni mogla vzdržati, jokala je: »Kakšen bo konec?
Kakšna nikomur še znana doslej nenavadna ljubezen
zdej mi prevzema srce? Če res so hoteli bogovi

in identitet, ki izhajajo iz družbenih norm. Še več, izven le-teh spola in spolnosti sploh ni. Za nadaljnjo teoretizacijo heteroseksualne matrice družbe gl. Butler, *Težave s spolom*.

- 34 O oblastni pozornosti države na žensko seksualnost v Avgustovem času pričajo tudi *leges Iuliae de adulteriis et de maritandis ordinibus*, ki obravnavajo in strogo kaznujejo izvenzakonske odnose. Gl. Keith, »Tandem Venit Amor«, 295; Canterella, *Bisexuality in the Ancient World*, 212, za antično grško spolno etiko, vezano za kontrolo in instrumentalizacijo ženskega užitka.
- 35 Po Foucaultu, *Zgodovina seksualnosti*, 3:18–19, so odnosi med ženskami »protinaravni«, saj vključujejo penetracijo s pomočjo umetnih orodij. Kot tako je to dejanje v nasprotju s tem, kar obe ženski sta, z njuno naravo. Podobno trdi tudi Cantarella, kajti v rimskem imaginariju je ženska homoseksualnost utegnila pomeniti zgolj namero, da ženska nadomesti moškega ter na takšen nenaravni način doseže užitek, ki ga lahko da le moški. Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*, 170. Gl. še Brooten, *Love between Women*, 265.
- 36 Kamen, »Naturalized Desires«, 25.
- 37 Zakin, *Psychoanalytic Feminism*, 2011. Psihoanaliza je bila ključna tudi pri Foucaultovem oblikovanju tovrstnih stališč, v katerih pa je moški še vedno osrednja, še vedno domala neproblematizirana univerzalna figura proučevanja, kar v pretežni meri prevzema tudi Winkler, *The Constraints of Desire*.
- 38 Pintabone, »Ovid's Iphis and Ianthe«, 275–278; Ormand, »Impossible Lesbians in Ovid's *Metamorphoses*«, 96. Brooten, *Love between Women*, 265, trdi, da so bili Rimljani prepričani, da »ženska, ki ima spolne odnose z drugo žensko, prekoračuje pasivno, podrejeno vlogo, ki je ženskam namenjena po naravi. Pogosto so takšne ženske opisane kot aktivne, s čimer postajajo kot moški, možate.«

prej prizanesti mi, naj prizanesejo; in če mi niso,
naj mi namenijo vsaj kakšno zdravo, naravno pogubo!

Krava ne goni za kravo se ne za kobilo kobila,
ovce le oven vznemirja, košuta pa gre za jelenom.
Ptice enako se pariyo, res, da samica samico
v gonu iskala bi – takšne je ni med živalmi nobene.
Hočem, da ne bi bilo bi me. Ko Sončeva hči zaljubila
v bika nekoč se je, s tem nad Kreto prišla je gnusoba,
vendar je moškega ženska iskala. Resnično, priznavam,
moja ljubezen je blaznejša. Njo je k združitvi vodilo
upanje in je z zvijačo in v kravji podobi naposled
bika dobila; res bil je prevaran, a bil je ljubimec.
Tudi če vsega sveta modrost bi se tukajle zbrala,
tudi če Dedal bi sam na perutih voščenih priletel,
kaj bi napravil? Nemara bi znal spremeniti z večino
v fanta deklet? Morda pa bi tebe spremenil, Ianta?

(724–45)

Vidimo, da Ifis svojo ljubezen imenuje *prodigiosa*, jo torej označuje kot nezaslišano, monstrozno in nenavadno, čudno, neznano in novo (*nouaeque*, 9.726);³⁹ omenjanje težave, hrepenenja kot veneričnega (*cura ... Veneris*, 9.727–728), ne toliko kot srčnega, kakor svobodneje prevaja Lovrenčič, dodatno pojasnjuje, da Ifis tarejo seksualni vidiki njene ljubezni. Besede, ki opisujejo Ifisino strast, so *amat* (9.724), *flammas* (»plameni«, 9.725), *ardet* (»gori«, 9.725), *ignes* (»ogelj«, 9.746). Tudi njeni lastni primeri opisujejo spolno privlačnost: *amor urit* (9.731) in *urit* (9.734), »biti v posesti poželenja« (*conrepta cupidine*, 9.734), nora ljubezen (9.746). Vse to so izrazi, ki jih tudi običajno povezujemo z elegičnimi ljubezenskimi mukami. Ifis se sploh ne boji tega, da bo Ianta razočarana, da jo bo zavrgla, ko bo ugotovila, kako je z njo. Ne, ta pritisk prihaja od drugod, ni v očeh njene ljubljene, za katero se zdi, da bi je ne mogla zavreči, četudi bi se izkazalo, da je ženska. Svojo težavo Ifis izrazito opredeljuje v pojmih narave – ti so se njeni ljubezni postavili povprek, s čimer lahko svojo ljubezen označi za nenaravno in nenormalno, izpolnitev pa za nemogočo:

39 Hallett, »Female Homoeroticism«, 187, trdi, da gre pri *prodigiosa* za precej redko rabljeno besedo, ki je oxfordski latinski slovar pred deveto knjigo *Metamorfoz* ne navaja; z njeno uporabo se je Marcial (i.90) pri opisu tribade Basse verjetno zgledoval pri Ovidijevi Ifis (navajam le drugi del epigrama): *at tu, pro facinus, Bassa, fututor eras. / inter se geminos audes committere cunnos / mentiturque uirum prodigiosa Venus. / commenta es dignum Thebano aenigmate monstrum, / hic ubi uir non est, ut sit adulterium*. G. Spraggs na svoji spletni strani prevaja: »but you, it's criminal! – Bassa, you fucked women. / You find the nerve to bring two cunts together / and fake a man's part in abnormal sex / You've made a riddle worthy of the Sphinx / here, where no man is found, adultery's rife.« Gl. tudi Westerhold, *Tragic Desire*, 201. Kakorkoli že, ta Ifisina muka gotovo ni nova in ravno povečano število rimskih virov (gl. Brooten, *Love between Women*) kaže, da tu Ovidij že izvaja ideološki manever, ki ga bo do konca pesnitve izpeljal v zabavo občinstva (gl. Anderson, *Ovid's Metamorphoses* 6–10, 469).

Vendar ne boš je dobila, četudi bi vse se zgodilo,
 srečna ne boš, pa čeprav te podprejo ljudje in bogovi.
 Želje so moje doslej se še vse mi, še vse izpolnile,
 dobri bogovi mi vse, kar bilo je mogoče, so dali;
 v želji podpira me oče in ona in tast moj prihodnji,
 vendar pa noče narava, močnejša od njih; in edino
 ona mi škodi. Poglej, zaželeni trenutek prihaja,
 blizu je dan poroke in kmalu bo moja Ianta,
 vendar ne bom je imela, v valovih ostaneva žejni. (753–61)

Ifisino sklicevanje na Dedala lahko namiguje na iskanje »voščenih kril«, torej takšne rešitve, ki bi omogočila človeku nasprotovati naravnim zakonom. Še več, Dedal z neznano umetnostjo na novo izumlja in prenavlja naravo (prim. 8.189: *naturam ... nouat*), kakor nekakšen čarodej, iluzionist,⁴⁰ česar pa Ifis, kot kaže, ne zmore. Prej kot naravne bi tem željam in privlačnostim morali, res da anahrono, vendarle reči heteroseksualne, in prav te sile, pred katerimi je Ifis nemočna, so tiste, ki tako njo kot Ianto pasivizirajo in ki jo še »delajo« za žensko. Taiste sile seveda moške, ki si želijo drugih moških, feminizirajo, pasivizirajo. Če Ovidij igra veliko igro z naravo in zoper njo, so njegovi moški protagonisti v odnosu do narave še precej pogumnejši; izzivajo jo odkrito in smelo. A Ifis prav gotovo ni takšna.

GROZLJIVO SMEŠNE TRIBADE

Glede na opis izhodiščne zastavitve bi mehanizem, ki žensko, ki si želi drugo žensko in jo prav zaradi njene seksualne želje razume kot maskulino, lahko imenovali maskulinizacija,⁴¹ pomeni pa tako dihotomijo pasivne in aktivne spolne vloge kot središčno vlogo penetrativnega spolnega odnosa.⁴² S takšnim izhodiščem bi žensko, ki si erotično želi drugih žensk, morali imeti za vsiljivko, saj si želi zasesti mesto, ki ga lahko zavzema le moški. Na ta način se dominacija moških nad ženskami vgrajuje v vse ravni bivanja, tako človeškega in božanskega kot živalskega.⁴³ Skrajna falocentrična osredotočenost

40 Lindheim, »Pomona's pomarium«, 185–86.

41 Hallet, »Female Homoeroticism«, 209–227.

42 Za »penetrativni model« znotraj rimskega pojmovanja spolnosti gl. Parker, »The Teratogenic Grid«, 47–65, in Williams, *Roman Homosexuality*. Za grško obdobje gl. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, in Winkler, *The Constraints of Desire*. Za kritiko tega modela v kontekstu Ifis gl. Robinson, *Closeted Writing*, 163–97, ki gre predvsem v smeri manj monolitnega, uniformnega gledanja na dominantne spolne ideologije, predvsem v luči možnosti obstoja odpora ali njihovega nasprotovanja. Nekateri avtorice in avtorji razpoznavajo spolne in seksualne alternative prevladujočim modelom v antiki prav v primerih Sappine poezije, gl. Richlin, »Not Before Homosexuality«; Hallett in Skinner, *Roman Sexualities*; Rabinowitz in Auanger, *Among Women*; Hubbard, *A Companion to Greek and Roman Sexualities*.

43 Pintabone, »Ovid's Iphis and Ianthe«, 261.

hierarhične rimske dinamike na pasivno in aktivno, na penetrativno, sicer ne nujno reproduktivno spolnost, ki obenem sovпада s spoloma oziroma njuno binarno genezo, vzpostavlja osnovni gradnik teh razmerij. Spolnost, ki je v končni fazi zreducirana na falos, je razumljena kot izrazito androcentrična in dihotomična. Pri tem se erotičnost med ženskami, tribadija, maskulinizira. Prav tovrsten hierarhični red odzvanja v številnih zgodbah *Metamorfoz* in v pripadajoči literarni tradiciji.⁴⁴

Beseda *tribades*, s katero so opisovali »aktivno« udeleženko spolnih dejavnosti med ženskami, pozorni pa so bili tako in tako le nanjo, je bila prevzeta iz grščine (samostalnik τριβάς) in je zunaj izvirnega okolja lahko imela tudi posmehljiv prizvok. Hallet trdi, da so ti avtorji takšno žensko pomožali ne le v seksualnem smislu, torej kot tisto, ki zapeljuje in penetrira, pač pa tudi tako, da so jo opisovali v povezavi z »moškimi« dejavnostmi, kot je rokoborba, mesne požrtije in bruhanje, s čimer so njen opis spolne želje obogatili tudi z njenimi fizičnimi ali osebnimi značilnostmi.⁴⁵ Zavedanje o seksualnih odnosih med ženskami se je kljub skromnim rimskim omembam ženske homoerotike ali tribadije v primerjavi s klasičnim grškim in helenističnim obdobjem, v katerem je bila največkrat omenjana Sapfo, sicer dramatično povečalo.⁴⁶ To zavedanje je pri avtorjih, kot so Plavt, Ovidij, Juvenal, Marcial, Seneka mlajši, Seneka starejši in Plinij starejši, poleg maskulinizacije zmeraj že pomenilo tudi defamiliarizacijo in denaturalizacijo tega pojma oziroma pojava;⁴⁷ drugače rečeno: ti avtorji so v veliki meri zanikali obstoj erotike in spolne želje med ženskami v svojem času in so lezbično željo potiskali v oddaljeno preteklost oziroma jo bolj povezovali z Grki kot s seboj. Enako so obravnavali moško homoerotiko, poženščenje moških, do katere so se prav tako zmeraj opredeljevali enoznačno sovražno.⁴⁸ Pintabone tako povzema spoznanja Hallet in trdi, da ti literarni viri erotično željo med ženskami ne le maskulinizirajo, ampak tudi helenizirajo in anahronizirajo.⁴⁹

Predvsem pa so tribade razumljene kot vsiljivke, ki moške lahko samo ne bogljeno posnemajo. *Tribas* je bila ženska, ki je hotela zavzeti položaj moškega. Nikoli ni ničesar pomenila sama po sebi; tako kot ženska sama je bila tudi tribada opredeljena zmeraj glede na moškega, to je kot ta, »ki ga nima«. Tako tribada pomeni mimetično oponašanje izvirnika, moške

44 Hallet, »Female Homoeroticism«, 190.

45 Prav tam, 215–16; Szesnat, »Philo and Female Homoeroticism«, 141.

46 Brooten, *Love Between Women*; Szesnat, »Philo and Female Homoeroticism«, 140–41.

47 Sedgwick v svojem znamenitem delu *The Epistemology of the Closet* v petem aksiomu omenja tendenco defamiliarizacije in denaturalizacije preteklosti pri proučevanju današnje homoseksualnosti, ki ima za učinek refamiliarizacijo in renaturalizacijo teh entitet, 44–48. Tukaj to isto tendenco prisodim že ideologiji rimskega obdobja samega. S tem se ta mehanizem učinkovito podvojuje in dodatno osvetljuje, kako samokritično mora biti proučevanje preteklih spolnih režimov.

48 Brooten, *Love between Women*, 359.

49 Pintabone, »Ovid's Iphis and Ianthe«, 256.

vloge, nosilca falosa, o katerega uzurpaciji grozljivo in grozeče pričajo odkloni v spolnih vlogah in izrazih, še bolj pa nemara spolne »proteze«, ki so jih takšne »možače« utegnile uporabljati. Ideja oponašanja je tu še posebej pomembna, saj učinkuje na dva načina: prvič, ohrani spolni binarizem – za izstop iz enega spolnega mesta prestopimo v drugo, ne v neko tretje, nedefinirano, potencialno ogrožajoče.⁵⁰ Drugič, ravno z oponašanjem moškega se pove, da ženska, ki si želi druge ženske ali žensk, ni moški in da to tudi nikoli ne bo. Ostala bo oponašalka izvirnika. Kljub popolni smešnosti tribade kot nekakšne »karikature moškosti«⁵¹ in prikazovanju tribadije kot parodije »normativnega«, hetero-penetrativnega spolnega odnosa, je vendarle še bolj pomenljivo to, da so te vsebine dovolj redke.⁵² Zato Ovidijev namen pri uporabi tega motiva ni izražanje vseprisotnosti in aktualnosti lezbične želje, ampak prej svarilo pred njo. Prepoved, ne ne-možnost, je tista, ki označuje te junakinje.⁵³ Vendarle pa se zdi, da gre pri (historičnih) šalah na račun tribad bržkone za nervozen smeh, ki poskuša zakriti bojazen, da bi ženska lahko gospodarila nad užitkom druge ženske, in še huje, da bi posledično zagospodarila tudi nad svojim lastnim. Opraviti ima s strahom moških, da so ženske tiste, ki v spolnosti uživajo bolj (nemara tudi v posilstvu?).⁵⁴ Kaj bi moglo bolj ogroziti tako vzpostavljeno oblast kakor ženski, ki sta druga drugi dovolj? Zato lahko sklenemo, da ima rimsko pojmovanje erotike med ženskami več opraviti z moškimi kot pa z ženskami samimi.⁵⁵

V tej luči je toliko bolj razumljivo, da Ifis s tem, ko ostaja pasivna, ko se na možnost erotičnega odnosa z drugo žensko odzove s preklinjanjem

50 Ideja o ogrožajoči transgresiji spolne vloge je vsebovana tudi v (sicer redkima) pojmom *γυναιδρως* in njegovim nesinonimnim parom, kot je to bil pri Grkih, *ἀνδρῶνυν*, ki pri Filonu Aleksandrijskem v času 1. stoletja n. št. tako ne pomenita mešanja spolov, ampak izrazito uzurpacijo spolnega mesta oz. vloge. Szesnat, »Philo and Female Homoeroticism«, 146–47.

51 Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*, 93.

52 Gl. še razpravo o rimski spolni satiri in pojavu *tribadke*, Boehringer, *Female Homosexuality in Ancient Greece and Rome*, 243–258; Richlin, *The Garden of Priapus*; Lilja, *Homosexuality in Republican and Augustan Rome*; Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*, 91; Kamen, »Naturalized Desires«.

53 Robinson, »The Metamorphosis of Sex(uality)«, 178.

54 Gl. Ovidijevo *Ars Amatoria* 1.673 in verz *Vim licet appelles: grata est uis ista puellis*. V prevodu Barbare Šega Čeh: »Praviš, da s tem bi jo silil? Nasilja si ženske želijo!« O temi posilstva žensk pri Ovidiju v *Ars Amatoria* gl. Volk, *Ovid*, 83–84, 92. Pri omembi posilstva, sploh v kontekstu intervencije v lezbični odnos, seveda ne moremo spregledati tudi zgodovinskega obstoja korektivnega posilstva, ki ima za namen vzpostavitev simbolične spremembe spola lezbijke »nazaj« v žensko.

55 Neredko pa je takšno tudi naše sodobno pojmovanje časovno oddaljene ali bližnje lezbične želje, torej takšno, ki reproducira falocentričnost. Cela vrsta študij se antične lezbične želje dotika bolj simbolično (za ustvarjanje vtisa, da so vključile vse) ali pa, če že, seksualnost žensk obravnava na nefeministični način, na kar so opozorili številni avtorji in avtorice, gl. Skinner, *Feminist Theory*; Winkler, *The Constraints of Desire*, 5; Richlin, *Arguments with Silence*; Boehringer, *Female Homosexuality in Ancient Greece and Rome*, 3.

svoje želje, ostaja predvsem moralno vzvišena. Postavljena v položaj, ki je značilen za rimsko ljubezensko elegijo, jadikuje na idealen način: ko presodi trda dejstva, se pokaže kot samoobvladana, kot takšna, ki bo znala in zmogla sicer neobvladljivi eros brzdati, svoje telo pa nadzirati (in ga obdržati v ravnovesju, *sophrosýne*).⁵⁶ V tem pogledu znotraj rimskih vrednot prav gotovo ne predstavlja nikakršne subverzije spolnih vlog, prej poigravanje z njihovimi mejami. Prav tako ne predstavlja subverzije sicer empatično prikazana mati, ki po sanjah, v katerih ji spregovori boginja, otroka obvaruje pred lastnim možem in tako ravna proti patriarhalnemu redu. Za nazaj se izkaže, da je tudi to ravnanje v službi nekega »višjega«, moralno upravičenega cilja. Ovidij se poigrava z vrednotami nekako na način, »kaj bi bilo, če bi ...« Če bi torej moralno povsem »nedolžna«, neoporečna junakinja »zašla« na mesto, ki ji je sicer namenjeno, a zanj »še« ni povsem primerna. Z vsemi upi je bralstvo povsem na strani takšne junakinje; mar ne bi bilo tudi, če bi si dekle preprosto zaželelo drugega dekleta?

V tako zastavljeni tragični situaciji je sicer samo zelo pogojno mogoče govoriti o individualni želji, ki vodi junake, saj so njeni akterji in akterke (podobno kot v »čarobni« ljudski pravljici) podvrženi tako tipizaciji kot tudi splošnodružbenemu represivnemu idealu in ustreznim »univerzalnim« stremljenjem in upanjem. Kljub temu pa erotična, recimo prosto prodirajoča želja ne izgine; kam se skrije, kam se naplavi njen prežitek, njen manko, tisto, česar normativi niso uspeli zajeti in oblastno zatreti? Kaj se zgodi z ljubeznijo, ki ne poseduje?

Zanimivo je, kako Ovidijeva Ifis nikoli ne pomisli, da bi, stran od prepovedi, onstran nenaravne, torej kulturne zapreke, drugo žensko zmogla in znala ljubiti in zadovoljiti prav s svojim, želečim telesom, da skratka ni deško telo tisto, ki bi ji kot dekletu zagotavljalo užitek, marveč je to vzajemnost njune želje. Na ravni želje in hrepenenja narava nikoli ni ovira, saj sta bili, vsaj gledano s stališča Ifis, zaljubljeni. Pri Ovidiju ni narava tista, ki nasprotuje želji, ali potemtakem erotična želja nasprotuje naravi? Ali želja lahko premaga naravo? Nenaravna ni njena želja, ampak njeno telo, zaključí Ifis. Želja je Ifis prehitela, želja, ki je hitrejša in švistne skozi naravo, skozi meso, nad zakon. Ko se je že zaljubila, je Ifis šele naknadno, skorajda banalno ugotovila, da je tudi ona sama »le« dekle, tako kot Ianta. Želja je torej obstajala pred svojo prepovedjo. Želja, s katero se je zaljubila, je torej »naravna«, predkulturna, težko obvladljiva in njena prepoved, ki logično nastopi naknadno, je kulturna. Pride torej ljubezen od narave ali od bogov?

56 Whitmarsh, *Starogrška literatura*, 233.

ŽELJA, KI GORI, GOVORI

Vtis je, da sta se dekleti zaljubili spontano, karseda »naravno«, »vzljubili sta se s srcem nedolžnim« (*amor tetigit*, 9.720), kar bi lahko napeljevalo na to, da se ju je dotaknil Amor/Kupido, a ni nujno, Ovidij namreč tega ne eksplicira. Gotovo je le to, da je boginja Izida pripomogla k vzpostavitvi naravnega zakona narave, to je h kulturni, substancialni heteroseksualni restituciji, saj so bogovi edini, ki lahko povzročijo sicer ne ravno verjetne naravne spremembe, kot je pretvorba v drevo, žival ipd., ali povzročijo druge, sicer naravne pojave, recimo poplave. Ifis torej nima prav, ko misli, da so ji težave nakopali bogovi in da ji ne morejo pomagati, kajti ravno boginja je spremenila naravni »red« in njeno naravo iz ženske v moško. Prav tako se najbrž moti, ko meni, da njena ljubezen do Iante ni, »kar prav je« (*quod fas est*, 9.748), ko pravi: »želi, kar prav je, in ljubi, kar moreš ljubiti kot ženska«, saj navsezadnje boginja ni spremenila njene ljubezni, pač pa njen spol. Sklepamo lahko, da bi se bolj kot spolno nagnjenje samo zdelo sporno prekoračenje spolne vloge, česar pa Ifis ne stori in s tem odrazi te in tudi kasnejše predstave o tem, zakaj je homoerotičnost pravzaprav tako nesprejemljiva.⁵⁷ Moje stališče je, da se ta zgolj nakazana možnost razmerja dveh žensk vrača kot simptom, v vprašanju užitka. Ta možnost je nakazana, kot bi rekel Barthes, je prst, ki kaže na označevalca, ki je odsoten in ki mu v hermenevtičnem sistemu nekaj manjka, da bi bil imenovan. Ta necelost, nemoč resnice, da bi bila izražena, ima vrednost prsta, ki kaže, a ne pove. Kaže na ime, na resnico kot ime, zato pomeni obenem skušnjavo imenovati, kakor tudi nezmožnost imenovati.⁵⁸

Na podoben način bi lahko dojeli tudi težavo pri imenovanju Ifisine želje. V uvodu sem že opozorila, da je pri hermenevtičnih problemih kategorizacije določenih elementov pripovedi najprej treba odstopiti od ideje o identiteti, da se torej ob Ifisini identiteti ne ujamemo v problem anahronizma in dejanske nemožnosti ustreznega pojmovanja, na katerega sicer opozarjajo številne avtorice in avtorji.⁵⁹ Obravnavo lahko premaknemo naprej in Ifisino željo opredelimo kot lezbično željo, torej ne govorimo o junakinji kot lezbijki (to abstrahiramo), ampak o tem, da je v posesti želje, ki je lezbična, pridevnik lezbična pa ustrežneje premostimo s pridevnikom tribadska, čeprav tudi s tem ne bomo izšli iz vseh težav. A pridobimo lahko precej prostora za razglabljanje o spolnih ideologijah, ki sem jih že izčrpno predstavila. V razpravah med konstruktivizmom in esencializmom se, kolikor to zveni nesmiselno, nagibam k »mešanemu« pristopu, ki presega

57 Brooten, *Love between Women*, 359; Szesnat, »Philo and Female Homoeroticism«, 141.

58 Barthes, *S/Z*, 62.

59 Rabinowitz, *Among Women*.

binarizem kontinuitete in diskontinuitete.⁶⁰ Na ravni erotične želje gre za – željo. S tem ne mislimo, da sta seksualna ali spolna identiteta nepovezani z vsakršno institucionalizacijo (recimo z grško pederastijo), modeli razumevanja (aktivno in pasivno), zamolčano podstatjo (falocentrizem), prav nasprotno, seksualno poželjenje čutimo v skladu s kategorijami, ki so nam v danem času na voljo,⁶¹ kar pomeni njihovo raznoliko predstavnost in spreminjajoče se samorazumevanje. Danes lahko razumemo spol pri človeku kot obliko ponavljajočega se performativnega dejanja, ne pa kot izraz bistva ali pa nabora bioloških spolnih znakov v telesu.⁶² Ženske so se na primer v različnih krajih in časih lahko na različne načine zapeljevale, poljubljale, ljubile, vendar jih je pri tem vodila ista sla, kot žene nekatere ženske danes. Strinjam se z Whitmarshem, da so prikazi seksualnega vedènja drugačni od današnjih (pri tem mislimo na neglobalne prikaze) in da so si med seboj, tudi tisti istočasni, strukturno različni⁶³ ter da je prav zato potreben kritičen premislek in ločitev substancialnega od nesubstancialnega. Substancialnost ne pomeni nečesa bistvenega, niti nespremenljivega, prav tako ne pomeni odsotnosti razmerja, prav nasprotno, tako je recimo, konkretno, substancialnost posilstva prav zloraba moči. Sorodno je substancialnost lezbičnega tudi razmerje, in sicer želeče razmerje dveh »žensk« (kogarkoli ta kategorija v nekem času zajema), v razmerju z definicijami in možnostmi določenih raznolikih družbenih mehanizmov. Kako bi se sicer ženska iz antike in ženska iz sedanjosti lahko privlačili, oziroma kako bi se njuni želji lahko srečali in »sporazumeli« na ravni želje, če ne predpostavimo substancialnosti erotične želje? K takšnemu sklepanju me ne navaja toliko domišljija o potovanju v zgodovinskem času, temveč bolj razmislek o neverjetni podobnosti starodavnih načinov demonizacije, mistifikacije, stigmatizacije in tabuizacije s sodobnimi, skratka stalnost in podobnost zatiranja kvirovske seksualnosti, ki se še vedno posebej nevrotično in nasilno izvaja nad žensko (tudi homoseksualno) erotično željo. Četudi pogojev delovanja in same raznoterosti udejanjanja erotične želje zaradi različnih družbenih kontekstov torej ne moremo zvesti pod istoznačne kategorije, pa lahko ugotovimo konstantnost povsem istoznačne reakcije zoper njo, če je ta (bila) del prevladujoče spolne ideologije ali pa ni.⁶⁴

Vprašanje užitka seveda poznamo iz Tejrezijeve zgodbe, prav tako odgovor nanj. Če že nimajo oblasti in prevlade, pa naj imajo potem ženske vsaj večji

60 Robinson, »The Metamorphosis of Sex(uality)«, 171.

61 Whitmarsh, *Starogrška literatura*, 237–39.

62 Gl. Butler, *Težave s spolom*. Za pregledno interpretacijo njene teorije gl. Hitchcock, *Theory for Classics*, 97–101.

63 Whitmarsh, *Starogrška literatura*, 239.

64 Takšno razumevanje omogoča tudi, da brez težave ločimo lepoto Ovidijevih verzov (tudi prevodov) od njihove možne pogubne sporočilnosti.

spolni užitek in s tem nekakšno zadoščenje, bi lahko ob tem motivu pomislili. A to, da bi imele večji užitek, je kljub dobrodušni »rešitvi« nemogoče in se s svojo logiko povsem umešča v spolni red, ki se zaradi takšnih idej ne bo prav nič zamajal, pač pa le še bolj utrdil.⁶⁵ Vprašanje užitka je namreč zastavljeno sredi neprikritega, institucionaliziranega podjarmljenja žensk, njihove pasivizacije in domestifikacije, ki slej ko prej ženske vedno znova in zmeraj že kažejo kot uganko, njihovo spolnost pa kot nedoumljivo in neobvladano – kot razlog, da ženske po naravi potrebujejo nadzor. Po drugi strani pa so izpostavljene vsakršnim nevarnostim, na primer taki, da jih poskuša podjarmiti kdo, ki jim je pravzaprav enak. Prej kot lezbično željo ta motiv vsebuje nadzor nad ženskami, izražen skozi bojazen moških glede njihove domneve o manipulabilnosti žensk, ki so po svoji »naravi« podvržene ne le pravim, temveč predvsem lažnim, nepravim moškim (vsiljivcem, prevarantom, sleparjem, oponašalcem pravih moških). Tovrstna samonanašalna nočna mora sleherne patriarhalne družbe se simptomatično odraža v strahu, nevrozi moških, da bi ženske v užitek zapeljale druge ženske, ki so zaradi te svoje aktivne, zapeljevalne drže, hkrati pa objektne vloge, zasmehovane.⁶⁶

Zdaj se obema zazdi, da boginja oltar je zganila.
 Res ga je. Zraven so stresla se vrata in že kot polmesec
 dva sta rogova zasvetila, že se oglasil je sistrum.
 Ne še prav mirna, a vendar ob znamenju dobrem vesela,
 mati iz templja odšla je. In Ifis je z večjim korakom
 stopala z njo kot sicer, belina ji zginila z lic je,
 moč ji je zrastle, obraz je dobil ji ostrejše poteze,
 nepočesani lasje so nenadoma krajši postali.
 Bolj je bila živahna, kot to bi dekletu prisodil.
 Da, še pravkar si ženska bila – in si moški. Darove
 v tempelj nesite in brez skrbi veselite se! Nesli
 v tempelj so dar s posvetilom – napis je bil kratka vrstica:
 »Kar-dekle-obljubilo-je-Ifis-je-moški-izpolnil.«

(782–99)

65 Temu razmisleku pritrjujejo tudi rituali preobrata (kot ena od možnih zgodovinskih korenin motiva spremembe ženske v moškega), kakor jih je tematiziral Gluckman, ki možen protest, vsebovan v spremembah spolnih ali oblastnih vlog, instrumentalizirajo za nasprotni namen, se pravi za ohranitev določenega družbenega reda in ustaljenih hierarhij. Gl. Gluckman, »Licence in Ritual«, 109–136. O festivalu *hybristika* na Argosu, gl. Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*, 212.

66 Tradicionalno distanciranje od tribadije oziroma lezbištva, izraženo z rekli (»Ključavnica ne odklepa druge ključavnice. Potreben je ključ, da jo odklenemo.«), cilja tudi na svojo legitimacijo, saj je seksualnost brez falosa največja grožnja falocentričnemu ustroju. Gl. še Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*, 92–93 in 217, ki rimsko pojmovanje ženskih homoseksualnih odnosov povzema kot karikirano reprodukcijo heteroseksualnih, ženske pa, ki »ljubijo kot moški« (po Lukijanovih *Dvovogorih med kurtizanami*) so opisane kot »srhljivo možate«. Gl. še Dover, »Two Women of Samos«, 226, o lezbični devalvaciji penisa.

Čudež, ki ga sočutna Izida uprizori, je dejansko *automaton*, ki nas mora prepričati, da je *tyche*, sila narave, Ifisina metamorfoza pa nagrada,⁶⁷ saj je kljub nepravilni želji pravilno mislila, da je obvladala svoje strasti in tako zasluženost postala to, kar je že zmeraj bila – odčarani moški.⁶⁸ Se je Ifis spominjal svojih deklških dni, ko Iante še ni mogel »imeti«? Je Ifis takšen moški, ki ve, kako je biti ženska? Tisto, kar ostaja netematizirano, je, da ko Ifis postane moški, in ko kot moški izpolni, kar je kot ženska obljubil, ne vemo, ali se bo Ifis zavedal, da je bil ženska, ki so jo imeli za moškega, ali pa bo s preobrazbo svoje prejšnje stanje pozabil?

S poročno nočjo dveh žensk bi stopili na nepredvidljiva tla. Predstavljamo si lahko, da bi se povsem tipični, tudi sicer pogosto nemi objekt, Ianta, odprl nepredvidljivim možnostim, pri katerih bi se njena vloga izkazala za bistveno aktivnejšo, kot jo ima sicer. Na primer, če bi se Ianti zazdelo, da ni nič narobe s tem, da je njen mož ženska; lahko bi se tudi izkazalo, da bi bilo Ianti z žensko še lepše. Ali pa dopustimo možnost, da je bila ta, ki se je izkazovala za fanta, napačno prepričana, da ljubljeno dekle tudi res misli, da je fant. Saj bi lahko bilo tudi res, da je Ianta dobro vedela, da je Ifis dekle in se je samo pretvarjala, da verjame, da se bo poročila s fantom. Morda pa si je tudi ona skrito želela dekleta. S tem bi Ianta spregovorila z jezikom želje, to je s svojim lastnim jezikom, ki ga Ifis dejansko ne govori, kajti Ifisov jezik je jezik oblasti. To trditev utemeljujem na premisi, da je spol, to je njegova konstitucija (kar preobrazba dejansko je), investicija oblasti in ne želje. Spol ni toliko biološko ali družbeno dejstvo, z drugimi besedami »naravno« ali »kulturno« dejstvo, kot je izvršeno dejstvo oblasti, ki je ne izpolnjuje želja, pač pa ukaz. Kot tak ne sloni toliko na predpostavki, da je ženski homoeroticizem predružben, ampak nasprotno, da je družbeno ravno toliko in tedaj, ko postane prepoved konstitutivna za prav to družbenost. Pod prsti bogov se vendar lažje kakor kulturne norme upogibajo naravne norme.

Čeprav vzgojena kot fant, je Ifis pravzaprav zelo pridna, pasivna, konvencionalna deklica. Poroka med moškimi in žensko, ki jo praznujemo na koncu zgodbe, potrjuje kozmični red, po katerem Ovidij stremi. Na ta način se rimske spolne in seksualne norme prav nič ne prevprašujejo, kakor namiguje pesnitev, pač pa se približajo tveganju razdora, premešanju, a se kaj hitro spet

67 Različne proučevalke podajajo različne poudarke na pojmovanje spremembe Ifisinega spola kot »nagrade«; namreč, da je Ifis nagrajena, ker je kot dekle ostala skladna s svojo pasivno spolno vlogo (Pintabone, »Ovid's Iphis and Ianthe«), ali nasprotno, da je metamorfoza nastopila ravno zato, ker je bila Ifis prepričljiv fant (Raval, »Cross-Dressing«); gl. še Kamen, »Naturalized Desires and the Metamorphosis of Iphis«, 33. Sama zagovarjam stališče, ki pojasnjuje navidezno protislovnost teh razlag in jih sestavlja v novo celoto s tem, da se osredotoča na pojasnjevanje ideološke motivacije za čarobno spremembo samo. V tej luči je nagrada le navidezno pozitivna, v resnici je izrazito normativna gesta, zavita v videz »sreče v nesreči«, gl. Pan, *The Enchantment of Reality*.

68 Tovrstna logika spremembe ženske v moškega kot zaslužene »nagrade« (na način »sreče v nesreči«) je prisotna tudi v pravljicnem izročilu, kjer je ženska, ki se odlikuje na isti način kot kanonični junak, čarobno spremenjena, dejansko pa povišana – v moškega. Zaradi hierarhičnega dvo-spolnega razmerja obratna čarovnija seveda ni možna, zato motivi nezačasne čarobne spremembe moškega v žensko ne obstajajo kot pravljicna nagrada.

ponovno ponastavijo in se dodatno utrdijo. A kakšnega moža smo z Ifisom dobili? Nemara takšnega, za katerega je Ovidij preudarno predvideval, da ga bi tudi sam Avgust želel in potreboval? Nenazadnje se še vprašajmo, mar zdaj Ifis uživa bolj? To morda sicer ne, bi rekel Tejrezij. Verjetno res ne, saj želja ne sme popuščati glede svoje želje, če naj doseže užitek. Kar pa še lahko zatrdimo glede tega, je, da Ifis zdaj prav gotovo uživa več.

Maja Pan
Maribor
maja.pan@gmail.com

BIBLIOGRAFIJA

- Anderson, William. S., ur., uvod in komentar. *Ovid's Metamorphoses 6-10*. Norman: The University of Oklahoma Press, 1972.
- Auanger, Lisa. »Glimpses through a Window: An Approach to Roman Female Homoeroticism through Art: Historical and Literary Evidence«. V: *Among Women: From the Homosocial to the Homo-erotic in the Ancient World*, ur. Nancy S. Rabinowitz in Lisa Auanger, 211–55. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Barthes, Roland. *S/Z*. New York: Hill and Wang, 1974. (Francoska izdaja *S/Z*, Pariz: Editions du Seuil, 1970.)
- Blondell, Ruby in Ormand, Kirk, ur. *Ancient Sex: New Essays*. Columbus: Ohio State University Press, 2015.
- Boehrer, Sandra. Geslo »homosexuality, female«. *Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Boehrer, Sandra. *Female Homosexuality in Ancient Greece and Rome*. London: Routledge, 2021.
- Boswell, John. *Same-Sex Unions In Pre-modern Europe*. New York: Villard Books, 1994.
- Brooten, Bernadette J. *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996.
- Butler, Judith. *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. Prevedla Suzana Tratnik. Ljubljana: Škuc, 2001.
- Cantarella, Eva. *Bisexuality in the Ancient World*. London: Yale University Press, 1994.
- Celoria, Francis, prev. in komentar. *The Metamorphoses of Antoninus Liberalis*. Routledge: London in New York, 1992.
- Dover, Kenneth J. *Greek Homosexuality*. Harvard University Press, 1989 (po tem citiram). Slov. izdaja: *Grška homoseksualnost*. Prevedla Nataša Homar. Ljubljana: Kratina, 1995.
- Dover, Kenneth J. »Two Women of Samos«. V: *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, ur. Martha C. Nussbaum in Juha Sihvola, 222–28. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Felman, Shoshana. »Rereading Femininity«. *Feminist Readings: French Texts/American Contexts*. *Yale French Studies* 62 (1981): 19–44.

- Foucault, Michel. *Zgodovina seksualnosti I. Volja do znanja*. Prevedel Brane Mozetič. Ljubljana: Škuc, 2000.
- _____. *Zgodovina seksualnosti III. Skrb zase*. Prevedel Brane Mozetič. Ljubljana: Škuc, 1993.
- _____. *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora*. Prevedel Drago Braco Rotar. Ljubljana: Krtina, 2021.
- Gluckman, Max. »Licence in Ritual«. V: *Custom and Conflict in Africa*, 109–136. Oxford: Blackwell, 1965.
- Greenhill, Pauline in Anderson-Grégoire, Emilie. »'If Thou be Woman – Be Now Man!': The Shift of Sex as Transsexual Imagination«. V: *Unsettling Assumptions: Tradition, Gender, Drag*, ur. Pauline Greenhill in Diane Tye, 56–73. Logan: Utah State University Press, 2014.
- Hallett, Judith P. »Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature«. *Yale Journal of Criticism* 3 (1989): 209–227.
- _____. »The Role of Women in Roman Elegy: Counter-Cultural Feminism«. *Arethusa* 6 (1973): 103–124.
- Hallett, Judith P. in Marilyn B. Skinner, ur. *Roman Sexualities*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Halperin, David M. *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*. London: Routledge, 1990.
- Halperin, David M., John J. Winkler in Froma I. Zeitlin, ur. *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
- Hitchcock, Louise A. *Theory for Classics: A Student's Guide*. New York: Routledge, 2008.
- Hubbard, Thomas K., ur. *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Malden, MA, in Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- Keith, Alison. »Tandem venit amor: A Roman Woman Speaks of Love«. V: *Roman Sexualities*, ur. Judith P. Hallett in Marilyn B. Skinner, 296–310. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Lilja, Saara. *Homosexuality in Republican and Augustian Rome*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1983.
- Lindheim, Sara H. »Pomona's pomarium: The "Mapping Impulse" in *Metamorphoses* 14 (and 9)«. *TAPhA* 140 (2010): 163–194.
- Lovrenčič, Joža, prev. *Publij Ovidij Nazon, Metamorfoze* 9.666–797. Redakcija prevoda David Movrin. *Keria* 20.2 (2018): 198–202.
- Masterson, Mark, Rabinowitz, Nancy S. in James Robson, ur. *Sex in Antiquity: New Essays on Gender and Sexuality in the Ancient World*. London: Routledge, 2015.
- Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti, 1783. *Erotika Biblion. Abstrusum excudit. (par Mirabeau)*. Split: Logos, 1986.
- Movrin, David. »Urejanje Ovidijevih *Metamorfoz* v prevodu dr. Joža Lovrenčiča: novo gradivo«. *Keria* 20.1 (2018): 147–56.
- _____. »Zakopane *Metamorfoze* dr. Joža Lovrenčiča.« *Keria* 19.2 (2017): 65–79.
- Nussbaum, Martha C. in Sihvola, Juha, ur. *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- O'Reilly, Mary B. *Undercurrents in Ovid's Metamorphoses: Hercules, Pygmalion, and Myrrha*. Doktorsko delo. Univerza v Glasgowu, 2003. <https://theses.gla.ac.uk/2464/1/2003oreillyphd.pdf>

- Ormand, Kirk. »The Impossible Lesbians in Ovid's *Metamorphoses*.« V: *Gendered Dynamics in Latin Love Poetry*, ur. Ronnie Ancona in Ellen Greene, 79–110. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.
- Pan, Maja. »Introduction to the Analysis of Gender in the ATU 514 Fairy Tale Type on Examples from the Balkans.« *Studia Mythologica Slavica* 16 (2013): 165–186. <http://sms.zrc-sazu.si/pdf/16/11-sms16-pan.pdf>
- Pan, Maja. *The Enchantment of Reality: The Philosophy of Gender and Queer Feminist Pedagogical Practices*. Doktorsko delo. Oddelek za filozofijo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 2018.
- Pan, Maja. »Ker pravljčni svet ni za vse.« *Mladina* 7 (19. 02. 2021): 50–51.
- Parker, Holt P. »The Teratogenic Grid.« V: *Roman Sexualities*, ur. Judith P. Hallett in Marilyn B. Skinner, 47–65. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Pintabone, Diane. »Ovid's Iphis and Ianthe: When Girls Won't Be Girls.« V: *Among Women: From the Homosocial to the Homo-erotic in the Ancient World*, ur. Nancy Sorokin Rabinowitz in Lisa Auanger, 256–285. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Pomeroy, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books, 1975.
- Rabinowitz, Nancy Sorokin in Richlin, Amy, ur. *Feminist Theory and the Classics*. New York: Routledge, 1993.
- Rabinowitz, Nancy Sorokin in Auanger, Lisa, ur. *Among Women: From the Homosocial to the Homo-erotic in the Ancient World*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Raval, Shilpa. »Cross-Dressing and "Gender Trouble" in the Ovidian Corpus.« *Helios* 29 (2002): 149–72.
- Renner, Timothy. »A Papyrus Dictionary of Metamorphoses.« *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1978): 277–93.
- Richlin, Amy. *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*. Oxford University Press, 1992.
- _____. »Not Before Homosexuality: The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men.« *Journal of the History of Sexuality* 3 (1993): 523–573.
- Robins, William. »Three Tales of Female Same-Sex Marriage: Ovid's "Iphis and Ianthe," the Old French Yde et Olive, and Antonio Pucci's Reina d'Oriente.« *Exemplaria*, 21.1 (2009): 43–62.
- Robinson, David M. »The Metamorphosis of Sex(uality): Ovid's "Iphis and Ianthe" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries.« V: *Presenting Gender: Changing Sex in Early-Modern Culture*, ur. Cris Mounsey, 171–201. Lewisburg: Bucknell University Press, 2001.
- Robinson, David M. *Closeted Writing and Lesbian and Gay Literature Classical, Early Modern, Eighteenth-Century*. New York: Routledge, 2006.
- Sedgwick, Eve. »The Epistemology of the Closet.« *Cadernos Pagu* 64 (2003).
- Skinner, Marilyn B. »Feminist Theory.« V: *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, ur. Thomas K. Hubbard, 1–11. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- Slapšak, Svetlana. *Antična miturgija*. Ljubljana: Beletrina, 2017.
- Sullivan, John P., ur. *Women in Antiquity*, posebna izdaja. *Arethusa* 6.1 (1973).
- Szesnat, Holger. »Philo And Female Homoeroticism: Philo's Use of Ἰυνανδροσ and Recent Work on "Tribades".« *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 30.2 (1999): 140–47.
- Šega Čeh, Barbara, prev. *Ovidij Publij Nazo*. Umetnost ljubezni. Ljubljana: Modrijan, 2002.

- Veyne, P. »Homosexuality in Ancient Rome.« V: *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, ur. P. Ariès in A. Béjin, 26–35. Oxford: Blackwell, 1985.
- Volk, Katharina. *Ovid*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.
- Westerhold, Jessica. *Tragic Desire: Phaedra and Her Heirs in Ovid*. Doktorsko delo. Univerza Torontu, 2011.
- Wheeler, M. Stephen. »Changing Names: The Miracle of Iphis in Ovid Metamorphoses 9.« *Phoenix* 51.2 (1997): 190–202.
- Whitmarsh, Tim. *Starogrška literatura*. Ljubljana: Modrijan, 2013.
- Winkler, John J. *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York in London: Routledge, 1990.
- Wittig, Monique. »The category of sex.« *Feminist Issues* 2 (1982): 63–68.
- _____. »The Mark of Gender.« *Feminist Issues* 5.2 (1985): 3–12.
- _____. »One is Not Born a Woman.« *Feminist Issues* 1.2 (1981): 46–54.
- Zakin, Emily. »Psychoanalytic Feminism.« *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ur. Edward N. Zalta, 2011. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/feminism-psychoanalysis/> (obiskano 1. 3. 2021).

POVZETEK

Prispevek se osredotoča na Ifisino/Ifisovo zgodbo o spremembi ženske v moškega iz Ovidijevih *Metamorfoz*. Pretresa jo skozi vprašanje, kako pristopiti k problemu imenovanja časovno in kulturno oddaljenega spola in seksualnosti, do tega, na kakšne načine je možno opredeliti ideologijo, vezano za motiv spremembe ženske v moškega v Ovidijevi zastavitvi. Izhodišče razprave je, da spol, seksualnost in pripadajoča historična imena v prvi vrsti razume kot oblastna razmerja. Slednja svoja ideološka oporišča najde v »literaturi«, ki zato to nemogoče, čarobno in domišljjsko, bistveno omejuje. Skozi širšo analizo rimske in helenistične falocentričnosti, maskulinizacije in anahronizacije *tribas* ter problema zastavitve lezbištva kot monstroznega, tujerodnega (grškega), skratka oksimorona, razpravo naposled odpre dekonstrukcijskemu zaključku, v katerem postane jasneje vsaj to, na čem je tezejizjansko vprašanje o človekovem užitku dejansko osnovano.

Ključne besede: Ovidij, *Metamorfoze*, Ifis in Ianta, sprememba spola, lezbištvo, feministična teorija, želja

SUMMARY

Iphis, Do You Enjoy It More Now?

This contribution focuses on the story of Iphis and Ianthe from Ovid's *Metamorphoses*, which features gender change. This story is explored from various aspects, ranging from the problem of naming a culturally and temporally distant gender, sexuality and desire, to the options of how to determine the ideology embedded in Ovid's setting. The core analysis takes and explains sexuality and gender as power relations, which are reinforced in 'literature' as well, thus significantly limiting the impossible, the marvellous and the imaginary. A broader analysis of the Roman and Hellenistic phallogocentrism, the masculinisation and anachronisation of the term *tribas*, and the problem of conceiving the lesbian as monstrous, foreign (i.e. Greek), an oxymoron, leads to the final discussion. The latter opens up to a deconstructive conclusion that adds an explication to the grounds of Tiresias' riddle of sexual pleasure.

Keywords: Ovid, *Metamorphoses*, Iphis and Ianthe, sex change, lesbianity, feminist theory, desire