

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

Филозофски факултет

Институт за социологија

Насока: Социологија на културата



КУЛТУРАТА И СЕКСУАЛНОСТА

магистерски труд

Изработил:

Стефан Васев

Менторка:

проф. д-р Антоанела Петковска

Скопје, 2021

СОДРЖИНА

ПРЕДГОВОР	3
У В О Д	5
Глава I: Кон дефинирање на културата, човекот и сексуалноста . .	14
1. Поим на култура: воведни согледби	14
2. Поим за човек (кој е homo sapiens)	26
2.1. Дефинирање на индивидуалноста (себството)и идентитетот.	35
3. Дефинирање на сексуалноста	42
3.1. Дефинирање на категориите пол/род	46
3.2. Што претставува сексуалната ориентација	52
3.3. Сексуални права и слободи	55
Глава II: Културно моделирање на сексуалноста	62
1. Кратка историја на сексуалноста	64
2. Промените кон ставовите за сексуалноста во современите општества . .	82
2.1. Културни концепции за машкоста и женскоста: диверзификација на маскулинистичката и феминистичката култура.	94
3. Појавата на феминизмот: одговор на вековниот сексизам во науката за жените	100

Глава III: Конструкција/деконструкција на сексуалните идентитети, ориентација и разлики	104
1. Дали природниот сексуален нагон го определува нашиот културно зададен сексуален идентитет?	106
2. Креирање на општествениот карактер на сексуалноста – кон теориите за родовата замисла за себе?	122
ЗАКЛУЧОК	131
БИБЛИОГРАФИЈА	135

Предговор

Изборот на темата за магистерска теза „Културата и сексуалноста“ е производ на мојот предизвик насочен кон тоа низ еден теориски истражувачки пристап да го докажам влијанието на културниот контекст врз човековата сексуалност. Читањето на Мишел Фуко, Сигмунд Фројд, Џудит Батлер, Симон Де Бовоар, Лис Иригаре и други ја поттикнаа мојата љубопитност да го насочам мојот научно-истражувачки интерес кон човековата сексуалност, односно низ ова истражување ќе се обидам да ги образложам научните докази за тоа во колкава мера социокултурниот контекст ја определува нашата сексуалност (низ идентитетот, себе претставите, ориентацијата, статусите, општествените околности, практиките итн.).

Мотивот за темите поврзани со човековата сексуалност потекнуваат уште од прва година на моите студии на Институтот за родови студии на Филозофски факултет. На предавањата на мојот Институтот (родови студии) темата за човековата сексуалност беше чест предмет на дискусија низ предметните програми и содржини кои во мене побудија интерес за постудиозно истражување на човековата сексуалност изразена во еден социокултурен контекст.

Темите и прашањата поврзани со родовата проблематика (сексуалноста) се особено поврзани (произлегуваат од) со социолошката наука, теорија и истражувања, пред сè поради самиот факт што родот како поимлива категорија претставува социјална конструкција на полот. Оттука природно произлезе дека мојот интерес кон сексуалноста, родот и културата ме насочува кон социолошката дисциплина со посебен интерес на родовите аспекти. Родот зазема централно место на истражување во многу социолошки теории.

Подоцна, големо влијание за мојот интерес кон културата е заслуга на мојата професорка по антропологија проф. д-р Сузана Симоновска, која ми ја даде таа можност да бидам и нејзин демонстратор и преку вежби да учествувам во нејзините предмети по антропологија; антропологија на жената; и родовите аспекти во етиката; каде што низ дискусиите со студентите на вежби ги креирав заедно со нив и сопствените ставови и

размислувања за биофизичката еволуција на човекот, различните приоди во проучувањето на културата, човековата идентификација во просторот и времето, митот и легендите, религиозните погледи на светотот и други теми што се опфаќаат во антрополошката дисциплина на предметната програма кај проф. д-р Сузана Симоновска.

Секако им должам огромна благодарност на професорката д-р Слободанка Марковска (мојата менторка на дипломската работа), проф. Д-р Денко Скаловски и проф.д-р Боби Бадаревски кои ми помогнаа низ дискусиите со нив да ги обликувам моите ставови и толкувања во врска со мојот труд. Нивниот придонес кон ставовите во овој труд се значителни, а нивните сугестии и насоки ми помогнаа кон финализирање на овој труд.

На мојата менторка, проф. д-р Антоанела Петковска ѝ должам искрена благодарност поради нејзината неуморна поддршка и големата интелектуална насока која ми ја даваше во разработување на социолошките теории низ теоретската поставеност на трудот (пред сè поради фактот што не сум дипломиран социолог). Финалниот облик на овој труд ниту налик немаше да изгледа на овој начин доколку немавме долги дискусии, консултации и разговори за обликување на магистерската теза.

На крајот, мора да споменам дека низ ова возбудливо истражување научив многу работи и се сретнав со многу теории. При формулацијата на овој наслов бев поттикнат од неколку книги и автори, но при консултациите и разговорите со професорката Петковска дојдов до поголеми сознанија за многу аспекти и теории во оваа концептуална поставеност во трудот. Затоа овој труд првенствено беше во насока да помогне во обликувањето на сопствените научни интереси и интелектуални стремежи, но ако помогне и во формирањето на вашите ставови (кои го читате овој труд), тогаш мојата желба е исполнета.

Јуни 2021

С. В.

У В О Д

Во трудот „*Културата и сексуалноста*“ акцентот е ставен врз човековата сексуалност, културата и општеството, односно како културно-општествениот контекст влијае врз оформување на човековата сексуалност. Низ достапните теоретски концепции беше направен обид да се изгради еден теоретски пристап којшто ќе се базира врз ставот дека нашата сексуалност е доминантно обликувана од културниот контекст на кој му припаѓаме како индивидуи. Со самото наше раѓање нам ни се „припишуваат“ различни идентитети, кои се независни од нашите желби, а кои подоцна низ процесот на социјализација ги дообликуваме или се обидуваме целосно да ги отфрлиме.

Темите за кои ќе се расправа во истражувањето вклучуваат:

- Дефинирање на културата, човекот и неговата сексуалност;

- Културното моделирање на човековата сексуалност (историски и современи согледувања);
- начините на кои општествената теорија и хуманистиката се приближиле кон проучувањето на сексуалните однесувања – „културното влијание“ врз човековата сексуалност;
- Сексуален идентитет: влијание на културата врз полово/родовото однесување.

Во последните неколку години може да се забележи прогресивен развој во областа на истражувањето на сексуалноста – како концептуално така и методолошки. Тој напредок во оваа област се должи на тоа што науката и истражувањата поинтензивно се занимаваат со темите поврзани за сексуалноста, сексуалниот морал, сексуалните и репродуктивни технологии, но и медицинските аспекти на сексуалноста, кои во изминатите векови биле единствен извор за сознанија поврзани со човековата сексуалност.

Проучувањето на сексуалноста не зазема некое позначајно место во социологијата сè до последните децении на дваесеттиот век. Ниеден од водечките социолози не ѝ придава значење на оваа тема како прашање од посебен интерес. Долго време социологијата позајмува релевантни податоци од другите науки кои се занимаваат со ова прашање (Маршал, 2004: 463). Од ова можеме да заклучиме дека човековата сексуалност во голема мера била маргинализирана како поле на интерес во општествено-хуманистичките науки.

Консеквентното истражување од страна на општествените научници се чини дека придонесе за една целосна кореспонденција во научните ставови за сексуалноста, претворајќи ја сферата на сексуалноста во една од најактивните области за истражување денес во општествените и културните студии, но и во други области (Parker and Aggleton, 1999). Теорискиот ентузијазам на ваквите настојувања најде силен поттик во движењата на 20-тиот век, односно контракултурата, феминизмот, хипи-движењето и други движења кои ги поттикнаа длабоките промени во сферата на сексуалноста, но и широк корпус на општествени промени (Марковска, 2000).

Оттука моите обиди во овој труд се темелат на идејата дека културата има огромно влијание врз моделирањето на човековата сексуалност. Всушност, целта е да се оспорат неоснованите тврдења кои биле доминантни низ човековата историја дека сексуалната желба кај човекот се третира како еден вид дадена или генетски предодредена (или дека здраво предодредена желба е само хетеросексуалната желба), а општествените и културните фактори кои го обликуваат сексуалното однесување во различни околности во голема мера се игнорирале (Parker and Aggleton, 1999).

Интересот за едно вакво истражување произлегува од фактот што истражувањата на сексуалноста се од поново време особено во општествените науки, а најголемиот дел од доктрините за сексуалното поведение се базирале на сознанијата кои произлегуваат од сферата на биологијата, медицинските истражувачи и научниците на природата, а многу малку од социолозите. Несомнено е дека постојат јасни биолошки основи врз кои се базира половоста, како на пример разликоста во анатомијата на мажот и жената, или фактот што мажот не е предодреден да раѓа, тој е предодреден да оплодува итн. Човечкото сексуално однесување има значење, луѓето ја користат и ја изразуваат својата сексуалност на повеќе начини. За луѓето сексуалната активност е многу повеќе од биологијата. Во согласност со тоа, културата ќе ја сметаме за основна детерминанта во процесот на оформувањето на човековата сексуалност.

Во овој контекст се наметнува потребата за поегзактно истражување на улогата на културата во обликувањето на човековата сексуалност и родовата самоидентификација, затоа од суштинска важност е правилно да се дефинира поимот на културата кој ќе биде значаен за теориските настојувања за докажување на хипотетичката поставеност во овој труд. Културата во најопшта смисла претставува начинот на кој луѓето стапуваат во контакт со другите луѓе и со светот околу себе. Таа (културата) претставува акумулиран резултат од искуствата, вредностите, верувањата, ставовите, значењата, знаењата, социјалната организација, процедурите, улогите, односите во средината, концептот на универзумот итн. Карактеристиките кои најчесто ги определуваат припадниците

на иста култура се заедничкото потекло на јазикот, традицијата, етницитетот, расата, но и карактеристиките кои се однесуваат на заедничките димензии на историјата, географијата, полот и родот, социо-економскиот статус, телесноста, сексуалната ориентација итн. Оттука некои поединци се сметаат за припадници на иста култура бидејќи имаат иста сексуална ориентација или имаат исти економски статус и други примери преку кои се создава сликата за себеси (Žegarac, 2016).

За сеопфатното дефинирање на културата како поим, ќе се обидеме да ги наведеме неколкуте аспекти кои ја опишуваат културата (Žegarac, 2016):

- Личните идентификации (раса, етницитет, пол, возраст, класа, државјанство, религија, сексуална ориентација и друго);
- Начинот на размислување (идеи, мисли, предрасуди и др.);
- Начинот на однесување (облиците на однесување, обичаи, верувања, традиција, ритуали и др.);
- Начинот на живот (семејните улоги, социјален и економски статус, образование, вработување и др.);
- Начинот на интеракција (во семејството, во средината, во локалната заедница, во општествените организации и институции и др.) (Žegarac, 2016).

Навистина е важно да се споменат и петте клучни факти кои се од особена важност за понатамошното теоретско истражување со цел сфаќање на културата и нејзиното влијание врз индивидуите (Žegarac, 2016):

- Секој има култура – Таа е во суштина идентитетот, однесувањата и претставите за тоа каков треба да биде светот. Сите индивидуи во суштина живеат во рамките на различните културни сфери: етнички, религиозни, јазични, класни, сексуални и други. Можно е секако и стекнување нова култура, преку миграцијата, стекнат нов економски статус итн.;
- Внатре во културата постојат диверзитети – Погрешно е да се претпостави дека сите припадници на една култура се исти. Внатре во

културата постојат групи со сосема различни културни норми, уверувања и практики;

- Културата не е статична – Таа се менува и се развива кога е во контакт со нови околности, предизвици, можности. Контактите со различни култури го поттикнуваат меѓусебниот развој и промена;
- Културата не е детерминирана – Различни поединци на различен начин ги уважуваат културните норми и очекувања. Погрешно е да се претпостави дека поединецот ќе се однесува на одреден начин само врз основа на специфичниот аспект на културниот идентитет и искуство;
- Културните разлики се усложнуваат поради разлики во статусот и моќта на разни култури – Кога некоја културна група поседува поголема моќ или висок статус, тогаш нормите на таа култура навлегуваат во сите општествени институции како „правилни“. Културите кои имаат помала моќ и понизок статус тогаш се гледаат како „други“, како неадекватни или девијантни (Žegarac, 2016).

Евидентно е дека постојат културни диверзитети (културен плурализам) кои ги означуваат постоењата на разни културни заедници и групи во рамките на едно исто општество, односно општествени ситуации во кои коегзистираат културните разлики. Во една општествена средина постојат културни разлики како на пример различни јазици, обичаи, традиции, родови улоги, морални норми, сексуално однесување итн. (Žegarac, 2016).

Понатаму, хетеронормативноста во повеќето култури е сфатена како „единствено правилна“, што е сосема погрешна перцепција. Пред сè поради фактот што таа е производ на културната доминантност која стекнала поголема моќ и повисок статус, а нејзините норми доминантно ги определувале општествените институции и го наметнувале мисловниот процес кон тоа дека таквото однесување е „единствено исправно“, додека сè друго е „инфериорно“ или „девијантно“. Хетеронормативноста (хетеросексизмот) ги означува перцепциите

дека хетеросексуалните односи и однесувања се единствено „нормални“, „здрави“ и „морални“ (или природни).

Традиционалната хетеронормативна сексуална етика, за која историчарите тврдат дека настанала во деветнаесеттиот век, денес е ставена на „тест“ и се покажува како исклучително лабава (Булох, 2006). Независно дали новите промени во современите општества ќе донесат крупни промени во сексуалноста, сепак повеќето замисли кои опстојувале низ вековите и денес претставуваат тешкотии во дефинирањето на сексуалниот идентитет/ориентација и родова социјализација.

Концептот на сексуалноста ниту во еден случај не може да биде определен врз основа на очигледните факти, па дури и практики. Денес нечиј сексуален идентитет (сексуална ориентација) не може да се определи според изнесен став или очигледен факт (полова припадност). Во денешното современо живеење каде што во системот на сексуални ориентации и идентитети се креираат можности на различни себе креации (како во етничка, национална, класна и друга припадност), следствено на тоа тие може да бидат менливи и моментални состојби кои поединецот во одредена ситуација ги доживува и практикува. Денешните општества живеат во плурализам, така што појавата на новите замисли за сексуалниот идентитет дава можност за поголем избор според сопствената претстава. Сексуалноста во најопшта смисла не треба да биде само поврзана со самиот сексуален чин, таа е многу повеќе од тоа (Stojanović, 2011).

Во таа смисла, предмет на истражување во овој труд е и сексуалниот идентитет и сексуалните практики (хетеро/би/хомосексуалност) кај човекот, со цел да се преиспита културното влијанието во креирањето на сексуалниот идентитетот, односно колку и во која мера културниот контекст е значаен во формирањето на сексуалниот идентитет кај поединците во едно општество. Интересно е тоа што хетеросексуалноста автоматски ја прифаќаме и за неа не бараме објаснување, додека пак имаме изобилство на теории за „причините“ за појава на хомосексуалноста (Фуко: 2003, 100).

Разликите помеѓу полот и родот се идеја според која се застапува концептот на анатомските (или биолошки) и културните разлики на поединците. Полот ги опишува биолошките – анатомски (гениталии) разлики кај човекот, додека родот ги означува општествените (животен стил) разлики, кои се во непосредна врска („непосредно определени“) со полот, а тие се учат или усвојуваат во рамките на една култура. Родовата социјализација ја определува рамката за тоа што значи да се биде „маж“ или „жена“ во одредено општество или култура (Ѓуровска, 2008). Феминистичкиот концепт на родот ја критикува концепцијата каде што полот се става во непосредна врска со родот. За феминистичката теорија родот не треба да биде во корелација со полот и се застапува тезата дека „родот“ како категорија е општествената конструкција на родот, па оттука родот ќе биде повлијателен во креирањето на замислата за мажественоста и женственоста, а не биолошката анатомија на поединецот (односно полот) (Батлер, 2002). Родовите разлики кои биле конструирани врз основа на традиционалните (конзервативни) претстави ја опишуваат состојбата на културната доминација која се темелела врз основа на асиметријата на моќта (Фуко, 2003). Во контекст на асиметријата на моќта како теорија која го обликува „целокупниот општествен процес“ со конкретни распределби на моќта и влијание, Антонио Грамши го опишува преку терминот „хегемонија“. „Хегемонија“ според Грамши е опишан како поим кој во исто време вклучува и надминува два моќни претходни поими: поимот – култура, во кој луѓето го дефинираат и го обликуваат својот целокупен живот, и поимот – идеологија, во кој системот на значења и вредности е израз или проекција на определен класен (марксистичка смисла) интерес. Во секое општество постојат специфични нееднаквости во однос на средствата, па оттаму Грамши го вовел нужното признавање на доминацијата и потчинетоста (цит. според Марковска, Симоновска, 1999).

Општествените системи кои во голема мера се конструирани во рамките на патријархалниот систем на вредности каде што се застапува мислењето дека мажите (маскулинизмот) се далеку посупериорни во општеството, за разлика од жените. Во суштина се застапува/л ставот дека машкиот пол е општествено позначаен, повреден, посилен, поспособен, за разлика од „другиот пол“ жената (Де

Бовоар, 1989). Поради овие ставови низ човековата историја (особено во антиката и средновековието), се забележуваат системи и општества каде што се темелат врз колективна мизогинија, сексизам и стигматизација.

Во таа смисла, низ теоретско истражување ќе се преиспитуваат објективните ставови и теории, со цел да се дојде до концептуалната поставеност, дека во различен културен контекст се формираат различни правила и очекувања во сферата на сексуалноста, но и дека формирањето на сексуалниот и родовиот идентитет директно зависи од релацијата култура – човек – општество.

Како и секој феномен кај човекот така и сексуалната активност не е производ исклучиво од биологијата која само така произлегла пред човекот! Човекот сексуалните практики, ставови, однесувања, вредности (морални и неморални) ги конструирал низ долг процес на социјализација, односно од најраните облици на примитивно живеење, до денешното современо живеење. Доколку го истражуваме животот во примитивната култура и сексуалните практики, ќе се најде на доказите дека нашиот вид (човек) немал сосема природни сексуални практики, напротив, во голема мера се определени според нормите и принципите кои доминирале во таа култура (Unwin, 1934).

Оттука ова теоретско истражување е со единствена цел да ги „извади“ темите поврзани со сексуалноста од невидливоста пред сè во сферата на социологијата, антропологијата, филозофијата, каде што често е избегнувана со изговор дека е многу подобро елаборирана во медицинските и биолошки науки (што е сосема погрешно, дури и спротивно). Голем број хуманистички и општествени научници темите поврзани со сексуалноста во науката ги избегнуваат сметајќи ги не доволно сериозни или теми кои опфаќаат непристојни работи, па оттука сексуалноста ја сметаат како квазинаучна тема на проучување и истражување. Во овој труд социолошкото аргументирање ќе биде насочено кон оспорување на натурализирањето и биологизирањето на сексуалноста (половоста) правејќи ја како „очигледна“ и „неспорна“ реалност во конструирањето на сексуалниот идентитет и карактер. На крајот мојот обид е да го демантирам Верн

Булох кога вели дека: „секој научник кој се занимава или има намера да се занимава со човечка сексуалност мора да биде подготвен на потсмев на колегите, недостиг на финансиска поддршка за нивно истражување, недостаток на институционална поддршка, како и фактот дека тој истражува нешто за што луѓето не сакаат да зборуваат ниту слушаат бидејќи знаат за него сè.“

Глава I

КОН ДЕФИНИРАЊЕ НА КУЛТУРАТА, ЧОВЕКОТ И СЕКСУАЛНОСТА

1. ПОИМ НА КУЛТУРА: различни приоди

Културата е поим што содржи мноштво значења, толку често користени на различни начини, што е многу тешко да се обедини преку едноставна дефиниција за да се опише сè што припаѓа во доменот на културата. Рејмонд Вилијамс поимот на културата го сметал за еден од двата или трите најсложени зборови (Williams, 1976: 87). Почнувал од фактот дека првично се однесувал на одгледување, негување на насади (*култура* – лат. *Colere, cultus* – да се обработува полето, да се обработува земјата), додека во XIX век повеќе се однесува на уметноста, односно литературата, сликарството, балетот, театарот и слично. Иако се длабоко различни, обете дефиниции имаат слична конотација, т. е. слично значење. Одгледувањето е поврзано со подобрување, припитомување, создавање цивилизирани одлики што често ги наоѓаме во уметноста. Ние не читаме само од задоволство, туку го правиме затоа што тоа нè „подобрува“. Меѓутоа, кога зборуваме за културата, нејзиното влијание е многу сеопфатно, таа претставува многу повеќе од свесен процес со кој човекот сака да се култивира, или да ја промени природната средина и со тоа да ја покаже својата супериорност (Williams, 1976: 87-92).

Културата е широко распространета во општеството и има тенденција да се пренесува од генерација на генерација, таа не е само индивидуален начин на подобрување, таа е колективна и честопати толку вкоренета во нас, што понекогаш не сме ни свесни за тоа (Williams, 1976). Теориската и практичната сложеност на овој поим (култура) доаѓа дотаму што речиси сè може да се подведе под него и сè може да влезе под поимот култура (Џепаровски, 2016).

Во најширока смисла, културата е дефинирана како начин на живот, но тоа не значи дека на културата треба да се гледа само како збир на правила, обичаи или вештини кои се пренесуваат од генерација на генерација во едно општество. Културата, исто така, се однесува на начинот на размислување, перцепција, обликување одредени перцепции, како и на целата ризница на значења што се широко распространети во културата на едно општество. Постои цела низа социјално вкоренети културни кодови што ги земаме „здроаво за готово“, односно не ги доведуваме во прашање, иако можеби нема никаква рационална причина зошто тие треба да се однесуваат на „овој начин“ и зошто би размислувале на „таков начин“. Ова може да се види особено во примерот на одредени обичаи, кои често преживуваат поради долгорочна, вековна практика, дури и кога ќе ги изгубат целите и значењата во модерното време. Да земеме пример за сексуалноста – нашата (западна) култура ја негува сликата за „нечистотата“ на сексот како израз на нешто длабоко интимно, срамно, скриено, дури и за самиот чин за водење на сексот е јасен ставот за тоа дека треба тој да биде длабоко интимен помеѓу индивидуите. Сигурно е дека сексот е нормална желба и појава кај човекот која предизвикува чувство на убавина, но причината зошто паровите му даваат значење на длабока интимност на сексот не лежи во човечката природа. Ваквиот начин на секс кај луѓето не е универзален начин на „водење љубов“, сексот историски не бил честа практика на размена на нежности помеѓу двајца возрасни индивидуи (моногамија), ниту пак е присутен во сите култури денес како чин на две возрасни индивидуи. Исто така некои сметаат (а присутно е и во некои култури, денес) дека сексот помеѓу луѓето треба да биде чин на нешто сосема јавно и очигледно без никакви сокривања и интимности (Stojanović, 2011).

Ова ни покажува дека во културата постојат правила и сфаќања што не ги доведуваме во прашање, не бараме некоја рационална причина за тоа, но

едноставно претпоставуваме дека е така. Ваквите културни кодови се толку длабоко вкоренети во нашата замисла за нормалност, што не само што не принудуваат да се однесуваме на одреден начин туку исто така предизвикуваат одвратност, срам и непријатност ако видиме дека некој друг отстапува од она што го сметаме за нормално.

Оттука, она што во нашето општество се смета за добро, вообичаено и секојдневно, во други општества може да се смета за невообичаено, несекојдневно и лошо. Некои наши обичаи и однесувања може да имаат сосема поинакво значење за припадниците на други култури и обратно, а тоа е така бидејќи постојат разлики во културите.

Дефиницијата и смислата на терминот „култура“ се многу често оспорувани од голем број централни концепции во општествените науки. Навраќајќи се на Рејмонд Вилијамс (често сметан за „таткото“ на културните студии), тој предложил три значења за овој термин: *„опит процес на интелектуален, духовен и естетски развој (културата како ‘цивилизација’); дела и постапки на интелектуалната и уметничка активност (висока култура); и, еден посебен начин на живеење на некој народ, период или група“* (Вилијамс, 1996: 9). Најра Јувал Дејвис во нејзиното дело *Родот и нацијата* забележува дека *„конфузијата честопати произлегува од спојувањето на наведените три различни значења на концептот ‘култура’, коишто биле филозофски диференцирани, но антрополошки споени“* (Дејвис, 2001: 69).

Во понатамошното дефинирање на поимот на културата, Клифорд Гирц (припадник на симболичката антропологија) нагласувал дека не би можеле да говориме за човекова природа надвор од неговата „културна“ содржина или надвор од системот на вредности и норми што ги регулираат, насочуваат и осмислуваат неговите акции. Според Гирц, без културата, човекот би бил бесполезно чудовиште, од аспект на дејствен субјект, но и како „примател“ на содржини (цит. според Петковска, 2009: 55). Тој вели: *„Јас сум во потрага по експликацијата, толкувајќи ги општествените изрази што се енигматски на нивната површина“* (Гирц, 2007: 15). Во тој контекст, прифатлив е ставот на Гирц дека „поимот култура има целосно влијание врз човекот, и оттука да се стане човек значи да се стане поединец под водство на културните обрасци, историски создадени системи на значење со кои на нашите животи им даваме форма, ред,

поента и насока“ (Гирц, 2007: 15). Понатаму, Гирц преку Клакхон ни претставува 11 редоследни толкувања на самиот поим на културата, кои ќе ги образложиме во функција на подобро разбирање на самиот поим на културата, а ќе помогне низ понатамошното теоретизирање (цит. според Гирц, 2007: 14):

Културата претставува: 1. „Целокупниот начин на живот на луѓето“, 2. „општествената оставина која што индивидуата ја добива од својата група“, 3. „начин на размислување, чувствување и верување“, 4. „апстрахирање на однесувањето“, 5. „теорија што ја развива антропологот за начинот на однесувањето на луѓето во група“, 6. „складиште на акумулирано учење“, 7. „комплет на стандардизирани ориентации на повторувани проблеми“, 8. „научено однесување“, 9. „механизам за нормативно однесување“, 10. „комплет техники за прилагодување кон надворешната средина и кон други луѓе“, 11. „талог на историјата“ (цит. според Гирц, 2007: 14).

Гирц културата ја дефинира како историски пренесен образец на значења олицетворени во симбол (Гирц, 2007). Тој, во суштина, самиот поим на култура кој го застапува е семиотички и пристапува кон начинот на концептуализирање на поимот како и Макс Вебер каде што се смета „дека човекот е животни заробено во мрежата на значајноста што само си ја сплело, со што се смета дека културата е токму таа мрежа“ (цит. според Гирц, 2007: 14, 15).

Германскиот филозоф и културолог Ернст Касирер поимањето на човековата култура го дефинира преку симболичките облици, имено, преку религијата, митот, јазикот, уметноста и слично. За Касирер, човекот е „*animal symbolicum*“, за него попрецизно – културата е првиот чекор како продукт произлезен од човековото делување (Cassirer, 1978).

Културниот антрополог Едвард Сапир, пак, во своето дело *Ставови од културната антропологија* терминот култура го сфаќа во контекст на неговата употреба како термин кој етнологот и историчарот го употребуваат за да обележат одредени знаења за општествено наследени елементи во животот на еден човек, материјални или духовни (Sapir, 1974, 66). На речиси иста или слична линија со Сапир е Џон Томпсон, кој вели дека решавачкиот пресврт во поимањето на културата настапил кон крајот на XIX век, со вклучувањето на поимот на културата

како етнографски опис на проучувања, а тоа подразбира дека проучувањето на културата помалку се интересира за облагородување на умот и духот, туку повеќе се свртува кон откривање на обичаите, постапките и верувањата на општествата и нејзините поединци (цит. според Марковска; Симоновска, 1999: 112). Имено, Коковиќ под терминот култура вели дека тој може да се подразбира и како „збир од традиционални верувања и ставови кои ја карактеризираат и ја чинат посебноста на еден народ, или на едно општество, или пак може да се опише и како начин на живот, размислување и однесување кај поединците кои се пренесуваат од генерација на генерација“ (Коковиќ, 1997: 13).

Во овој правец ќе го споменам поимањето на културните кодови кај Морен (француски филозоф и социолог), кој во своето дело *Изгубена парадигма: човекова природа* вели: „културата е сама по себе слична на двојниот капитал: од една страна го означува когнитивниот и техничкиот капитал – знаење и вештини – кои во принцип може да се пренесат на општеството како целина, и, второ, специфичен капитал, кој ги формира карактеристиките на неговиот оригинален идентитет и единствена заедница, ги храни референциите на нејзините предци, нејзините покојници, нејзините традиции. Нивната целина е генеративен систем на сапиентолошкото општество: преку правила, норми, забрани, квазипрограми, стратегии го следи егзистенцијалното постоење на општеството со цел да се обезбеди одржување на социјалната сложеност и се засилува за наследување на генерации кои се репродуцираат во секој поединец. Откако се раѓа, секој поединец почнува да се здобива со културно наследство, кое го обезбедува со своето образование, неговата ориентација, неговиот развој како општествено битие“ (Morin, 2005: 203, 204).

Социологот и теоретичар на културата Драган Коковиќ забележува дека: „да се сфати одредена култура, всушност претпоставува да се запознаат начините на животот на еден народ, група или поединци. Само во таков случај културата ни се покажува во право светло, поради тоа и самото патување и запознавањето на нови култури се гледа токму низ призмата на својата култура и другата култура почнуваме да ја посматраме како нешто ново, како нешто друго – како нешто различно“ (Коковиќ, 1997: 20).

Антоанела Петковска во нејзината книга *Есеи од социологија на културата* вели (Петковска, 2009):

„Определбите на концептот на културата отсекогаш предизвикувале расправа околу сложеноста и сеопфатноста на неговото значење и распонот на нејзините манифестни облици. За културата се размислува како процес и како продукт на создавање еден артифициелен свет во кој човекот ги вградува одговорите на сопствените потреби, аспирации и творечки потенцијали. Сите вредности што произлегуваат од овој сложен механизам на комуникација и креација во основа се реализираат низ начинот на живот на човекот и него понатаму го пресоздаваат и го збогатуваат со нови содржини“ (Петковска, 2009: 137).

Скаловски го образложува терминот на културата во неговиот културолошки речник *Во прво лице еднина*, на начин дека „самиот поим на културата во најширока смисла значи целесообразна нега, преработка, обработка, оспособување и усовршување на една ствар. Во потесна смисла, културата значи процес на човековата интервенција врз природно дадени предмети и објекти, и нивно прилагодување кон човечки потреби“ (Скаловски, 2010: 207).

Социологот Ентони Гиденс пак културата ја сметал како севкупност на материјалните и духовните вредности создадени од човекот во неговата општествено-историска практика со цел совладување (некаде надминување, справување) со природните сили, како и развојот на производството и справување со општествените задачи. Со тоа би значело дека културата се состои од две меѓусебно поврзани области: материјална култура (средства за производство и останати материјални творби) и духовна култура (севкупноста на резултатот на науката, уметноста, филозофијата, моралот, обичаите итн.) (Giddens, 2003: 25).

Евидентно е дека општиот концепт за културата во самата негова основа е насочен кон тоа дека таа (културата) е всушност целокупност на нашите верувања, ставови, обичаи, идеи, идентитети, вредности, но и материјалните артефакти, објекти, инструменти и други особености кои поединците ги стекнуваат како членови на групата или општеството во кое дејствуваат и делуваат меѓусебно, а културата е таа која ги окарактеризира како заеднички чинители меѓусебно слични или различни. Но, културата не е само традиционален концепт на

прифаќање или творба на претходните генерации која се пренесува на следните генерации, културата се обликува и менува од генерација во генерација. Културата не е статичен продукт на една генерација, таа е променлива и обликувана со текот на многу генерации.

Во контекст на самата зададеност на културата, основачот на психоаналитичката теорија Сигмунд Фројд во своето дело *Неугодното во културата* вели дека нашата т.н. култура во голема мера е виновна за нашата беда, во тој правец Фројд вели дека би биле многу посреќни кога би можеле да се откажеме од неа и да им се вратиме на примитивните односи. Имено, Фројд вели дека за него таа е зачудувачка. Зошто? Како и да се одреди поимот култура, факт е дека сето она со кое се обидуваме да се одбраниме од заканите кои произлегуваат од изворите на страдањето, всушност ѝ припаѓа на културата (Фројд, 2008: 38). Тој (Фројд) колку и да звучи парадоксално сметал дека културата не само што не го прави човека среќен туку и многу повеќе придонесува за неговата несреќа. Имено, за Фројд она што е клучниот проблем е токму компонентата која ја загрозува среќата преку установувањето правила, обичаи, забрани и закони, односно она што ги организира односите меѓу луѓето. Сепак и Фројд своето поимање на културата го темели кон оние појдовни становишта како и кај претходно изложените теоретичари, или како што тој вели „зборот култура означува збир на постигања и устројства во кои нашиот живот се издвоил од животот на нашите животински предци и кои имаат две задачи: да го заштитат човекот од природата, и да ги регулираат односите меѓу луѓето“ (Фројд, 2008: 42).

Во суштина, Фројд ни дава една огромна концептуална рамка на самиот поим за културата, за него сè е култура. Сите законитости, општествени односи, морални начела, сексуални односи, меѓучовечки односи, материјалниот свет, мисловниот процес и размислувањата на луѓето, храната, телото, духовниот развој..., е всушност димензија на нашата културна творба од нашите предци, но и нас самите. Но, за него таквите културни творби создаваат одредени забрани и правила во кои човекот се вплетува и се држи до одредени правила и забрани кои влијаат врз среќата и слободата на човекот.

Во самата смисла на несреќата што ја задава развојот на културата и човековата цивилизација, во некои од источните религии, особено во Конфучијанизмот и Таоизмот, може да се забележи исклучително воздигање на природноста. Тие направиле остра дистинкција помеѓу она што е природно и она што е од човекот, како на природно – вештачко. Според нив, она што е од природата е извор на човековата среќа, а она што е од човекот е корен на целото човеково страдање. Всушност, станува збор за тоа дека човекот треба да ги знае законите на природата и да ги управува своите дејности во согласност со нив (Јоу –Лан, 2003).

Интересно е дека и во дефинирањето на поимот на културата понекогаш доаѓа до термилошка изедначеност со самиот поим на цивилизацијата и знаат заемно да се преплетат, што пак дополнително го отежнува дефинирањето на поимот на културата. Едгар Морен кој во својата едноставна дистинкција помеѓу овие два поима вели *„цивилизацијата сè повеќе се спротивставува со варварството, додека културата со природата“*. Имено, уште на почетокот на XIX век, терминот „култура“ се користел и како синоним на терминот „цивилизација“, или во некои случаи како негов контраст (цит. според Марковска; Симоновска; 1999: 111).

Германскиот социолог Норберт Елијас во своето прочуено дело *Процеси на цивилизацијата* поимот „цивилизација“ го окарактеризирал како поим кој се однесува на збир од зададености, во сферата на техничкоотехнолошкиот развој, самиот вид на манирните разлики, развојот на научните сознанија, верските идеи и обичај, начинот на кој мажите и жените живеат заедно итн., понатаму тој вели дека речиси и не може да се направи разлика помеѓу „цивилизација“ и „нецивилизација“, затоа и е тешко во неколку зборови да се сумира самиот поим на цивилизацијата. Во тој контекст разликата која ја прави Елијас во контекст на културата и цивилизацијата е во тоа што цивилизацијата е процес, кој постојано движи и е нешто што постојано оди напред, а за Елијас самиот поим на културата има ограничен карактер (Elijas, 2001).

Според Херберт Маркузе, културата може да се дефинира *„како процес на хуманизација, окарактеризиран со колективен напор за да се сочува човечкиот*

живот, да се запре борбата за егзистенција или истата да се одржува во контролирани граници, да се зајакне продуктивната организација на општеството, да се развиваат духовните способности на луѓето и да се намали и сублимира агресијата, насилството и мизерија“ (Markuze, 1977: 223). Во однос на споменатиот поим „цивизација“, за Маркузе овој поим ќе биде од суштинска важност, заедно со поимот „култура“. Тој нагласува дека треба да се има предвид дека овие терминологички концептуални поими не се две одделни, апсолутно различни сфери, кои немаат допирни точки, напротив, тие се во постојана интеракција. За Маркузе, од една страна е „културата“ со својата прокламирачка претензија за повисока димензија на човековата автономија и реализација, додека, од друга страна, „цивизацијата“ како еден вид неопходна империја, општествено неопходната работа и однесување, во кои човекот не е во суштина тој самиот и во неговиот сопствен елемент, туку е подреден на хетерономијата, на надворешните услови и потреби. „Духовната култура“ како поим Маркузе ја дефинира како нешто со „повисоки вредности, природни и духовни умеења, уметност и религија“ (Markuze, 1977).

Едвард Тејлор културата и цивизацијата ги разбирал во широка етнографска смисла и ги сметал за „комплексна целина што вклучува знаење, верувања, морал, обичаи, уметност, закон, религија и сите други способности и навики што човекот ги стекнал како член на општеството“ (цит. според Moore, 2002: 21-22). Во своите дела Тејлор посочил дека некои манифестации како, на пример, детските игри, народните поговорки, обичаите и сите претходно наведени аспекти се разгледуваат под самиот поимот (термин) култура.

Алфред Кробер, пак, од друга страна сметал дека треба да се направи разлика помеѓу „културата“ и „општеството“. Во врска со ова, тој сметал дека терминот „култура“ се однесува на обичаи, верувања, вредности, сè она што припаѓа на моделите во рамките на културата, додека поимот „општество“ се користи за означување на животот во заедницата на група луѓе во одредено место и во одредено време (цит. според Moore, 2002). Она што подразбираме под „општество“ според францускиот социолог Ален Турен е „национален ентитет (или дел од национален ентитет) или, уште попрецизно, социо-економски ентитет, т. е.

ентитет кој во голема мера е дефиниран врз основа на неговото економско функционирање. Иако тоа многу ретко е претставено експлицитно, ние постојано се среќаваме со идејата дека постои основно единство кое ги вклучува сите појави: политички, економски, социјални, културни итн. (цит. според Трајковски, 2006: 277).

Херберт Спенсер сметал дека општествената целина е различна од просторниот збир на деловите што ја составувале, таа ја остварувала својата посебност преку трајноста на односите меѓу нејзините составни делови (Ташева, 1999). Спенсер потенцирал дека „ние го гледаме општеството како ентитет затоа што, иако составено од посебни единици, извесна кохерентност на агрегатот се подразбира преку општата постојаност на аранжманите меѓу нив широм областа што ја заземаат, и тоа е онаа особина што нè води до идејата за општеството“ (цит. според Ташева, 1999: 73).

Кога во принцип се дискутира за „културата“, несомнено се наидува на дихотомната поставеност со поимот на „природа“, а природата речиси и „не постои“, односно е подвлечена под културата. Парадоксот е дека културата (како што е дефинирано претходно) во еден од нејзините етимолошки извадоци произлегува од природата, имено „земјоделството“ како одржување на природниот раст, имајќи ги предвид подеднакво сегмент за обработка, како и сегментот за раст, прогрес, напредок.

Во самиот проблем на дефинирањето на културата како концепт се забележува и тенденцијата кон компликуваното дефинирање и на самиот поим на природата. Така, Џепаровски го илустрира ставот и дека „можеби и самата култура не би постоела доколку не е на комплексен начин вплеткана со природата“ (Џепаровски, 2016: 11).

Концептот на природа и култура, или култура наспроти природа и сложеноста при самото теоретско дефинирање на оваа концептуална поставеност со целосната научна и теориска тежина што овој концепт ја носи, може да се забележи дека особено е тешко точно да се дефинира и концептуализира. Природата и дефинирањето на природноста, или прашањата за тоа што е

природно? што е стекнато, а што зададено? што е природно, а што не е природно?. Овие прашања се особено значајни во антрополошката дисциплина, каде што природата и културата како што вели авторката Жарана Папиќ, во нејзиното дело *Половост и култура*, „дека концептот на природа/култура се поставува како еден вид на меѓусебна опозиција, односно дека навистина е сложено да се забележи каде застанува природата, а започнува културата?“ (Рапиќ, 1997: 174).

Проблемот во дефинирањето на поимот на природата (ако претходно на одреден начин успеавме да го дефинираме поимот култура), кој сам по себе носи одредени поединечни тешкотии во толкувањето и дефинирањето, би претставувало исто така голема сложеност и повеќедимензионалност на самиот термин, како и кај поимот на културата. Во тој правец, се забележува тенденцијата дека и самата култура не би постоела кога не би била цврсто вплеткана во рамките на природата или според одредени размислувања дека и самата култура есенцијално изникнува од самата природа, каде и од еволуционистичка и креационистичка перспектива природата е постара, а со тоа би значело дека ѝ и претходи на културата (Golubović, 1997). Антропологот Загорка Голубовиќ се осврнува на моментот дека голем број автори особено од социолошка и од филозофско-антрополошка провиниенција често го користат терминот „човекова природа“, при што самиот поим „човекова природа“ не се зема како во контекст на натуралистичка смисла (како физичка или биолошка зададеност), туку повеќе ја означува суштината на начинот на живот кој се формира (стекнува) во процесот на социокултурната еволуција, односно како конструкт за изразување на таа суштина (Golubović, 1997: 30). Та оттука „човековата природа“ би претставувала концепт кој се однесува на историско акумулираното наследство во развојот на своевидните човекови можности, способности и сили врз основа на кои се произведуваат нови потенцијали (Golubović, 1997).

Според социологот Кули, „човековата природа не е нешто што постои надвор од општествената целина, човековата природа е основана фаза на општеството, релативно прост и општ услов на општествениот ум. Човековата природа се гради преку процесот на социјализацијата“ (цит. според Ташева, 1999: 369).

Следејќи ја мислата на Жарана Папиќ, ќе се осврнеме кон еден пример за судирот помеѓу природата и културата, или поимно-категоричката опозиција на природа/култура. Општата концепција на опозицијата на природа/култура во западниот модел на размислување во голема мера се заснова, изведува и докажува во однос на моделот на полови/родови разлики како опозиција помеѓу половите (Рариќ, 1997: 7). Иако во самата антрополошка дисциплина овој поим за природа/култура е исклучително теориски обемен и може да се обмислува од повеќе перспективи како на пример кај Едгар Морен каде што коренот на „несогласувањето“ на природа/култура воспримил целосен облик на парадигма, односно поимен модел кој управува со сите нејзини дискурси. Па сепак аналитичкиот дуалитет, вели Морен, *„човек -животно/култура-природа се судира со очигледност“* (Morin, 2005: 23).

Концептот на природа/култура, пак, во источната мисла, е исто така сложен и повеќедимензионален. На пример, самиот процес на културата (во источната мисла) се споменува некаде како „лоша“, а некаде како „добра“. Но, во секој случај за сите источни религии „природата“ пак ќе биде нешто што се бележи како „највисоко“ и „најчисто“. Шин S, бил најмногу познат по својата теорија дека човековата природа е изворно „лоша“, што пак е непосредна спротивност на Менциевата теорија, според која, пак, човековата природа е изворно „добра“. Шин S на пример имал многу ниско мислење за човекот, сепак неговата главна теза била тоа дека сè што е „добро“ и „вредно“ е производ на човековиот труд. Та оттука, вредноста би доаѓала од културата, а културата е постигнување на самиот човекот. Шин S вели: *„небото ги има годишните времиња, земјата има извори на богатства, а човекот ја има културата“* (Јоу-Лан, 2003: 266).

Консеквентно човековата природа, според овие списи, треба да биде култивирана, поради тоа што, како што вели Шин S, *„од фактот што некултивираната природа не може да биде добра“* (Јоу-Лан, 2003: 267). Според него, природата е суров материјал на оригиналот, она што се стекнува се усовршувањето и прочистувањето кои ги врши културата, но без природата не би имало на што да

се додаде стекнатото, а пак без стекнатото, природата не би можела да стане убава сама по себе (Јоу-Лан, 2003).

Всушност, кога размислуваме за самиот процес на опозицијата на природа-култура или идејата за оваа опозиција, есенцијално не станува збор за опозиција помеѓу некоја „вистинска“ природа и на неа сосема спротивставената култура, напротив, станува збор за опозиција на две културни конвенции, односно конвенција за природноста на природата и конвенција за природата на културата. Според овој став, кој е илустрација на мислата на Жарана Папиќ, овие две конвенции се скриваат во самата суштина на западната метафизика, на крајот и се воспоставува уште една конвенција, трета, или конвенција за опозицијата на тие две конвенции (Рапиќ, 1997: 8)¹.

2. ПОИМ ЗА ЧОВЕК (кој е тој *homo sapiens*?)

На прашањето „што е човек?“, навистина ретко би можело да се дојде до едноставен и брз одговор. Прашањата кои водат кон тоа да се запрашаме кои сме ние? Каде одиме? Од каде сме? Зошто постоиме? се прашања кои ќе не наведат кон самата генеза на човекот. Историјата на проучувањето на човекот е долга и изобилува со богатство на идеи и гледишта за негово објаснување. Низ толковното разнообразие на теориите за постанокот на човекот од есенцијална важност е да се спомене дека постојат две доминантни теории кои се присутни во самото прашање

¹ **Појаснување:** Жарана Папиќ во нејзиното дело „Полност и култура“ ја конструира тезата каде што вели дека „Културата не е природа, но природата е во целост културен концепт“. Оттука таа ја гради концептуалната поставеност на тоа дека половоста е во суштина целосно културна категорија – односно дека во полот нема ништо природно. „Ако сакаме да зборуваме за некое универзално својство на човечката природа/култура, тогаш би можеле да истакнеме дека тоа е токму културната „преработка“ на оние елементи и димензии кои претставуваат „природен материјал“ на човечноста во своевиден „културен материјал“. Тоа што тој и таквиот „културен материјал“ најчесто добива својство на „слика“, „знак“ или пак „доказ“ на некоја природа по себе воопшто не ни зборува за неговата „природност“, туку, напротив, ни зборува само за карактерот на културната операција, односно за намерата на културата токму тој „културен материјал“ да прими дистинктивно својство на природа – надвор од природата“ (Рапиќ, 1997: 157-168).

за човекот (хомо сапиенс), на едната страна би било теолошкото гледиште или теорија на креационизам, а на другата страна би било научното гледиште или теорија на еволуционизам.

Сепак, мора да се напомне дека во научните теории креационистичката замисла за човековото постоење е под сомнеж пред сè поради фактот што не нуди доволно докази како научна теорија, каде што, за разлика од еволуционистичките погледи кои се базираат врз основа на научно-истражувачки докази, креационизам е еден вид идеологизирано верување.

Теолошкото (креационизмот) гледиште се заснова на библиските преданија или врз основа на *Светото писмо – Првата книга Мојсеева (за битието)*, каде што на „интересен“ начин е илустрирано на каков начин е создаден човекот и сè околу него. Имено, според Светото писмо можеме да забележиме дека Господ Бог е творец на човекот и на целосниот Универзум. Тој (бог: Јахве) е создавач на човекот и на сè околу него, односно се застапува тезата дека човекот е готов производ создаден по „божји лик“. Човекот е создаден од земјата со вдахнет животен дух. (Свето писмо, 1 Мојсеева, Битие: 9-80).² (Исламот исто се повикува на еден „Создавач“ на човекот и универзумот – „Господ Бог“ или Аллах во списите на Коранот.³)

Според ова гледиште (теорија), се застапува ставот дека човекот се добива како некој вид „дар“, односно на нешто надвор од него, со што тука не е објаснета релацијата човек – природа. Теолошкото гледиште би било на некој начин идеалистичко гледиште или некој вид Утопија. Според тоа би се застапувала

² „Бог го создаде човекот (машко и женско) според својот лик, сличен на него, и ги благословил – плодете се и множете се, пополнете ја земјата и потчинете ја, и владејте над морските риби, над небесните суштества што летаат, над животните што движат по земјата, им ги дал и растенијата и сите дрвја да ги служат за храна; Господ Бог видел дека не е добро човекот да биде сам, и му направил помошничка, како негово дополнување. Па Господ Бог му дал длабок сон на човекот и додека спие земал од неговото ребро и направил жена (Ева) и му ја довел на човекот (Адам). И Господ Бог ги пуштил да живеат во Рајската градина заедно, но само од едно дрво (дрвото на спознанието) не смеете да јадете (цит. според Свето писмо, Прва книга Мојсеева, за Битието: 9-80).

³ „Во името на Аллах, Милостивиот Сомилосен): 1. О, луѓе, плашете се од Господарот ваш кој ве создаде од еден човек. Од него создаде жена. И од нив расеа и мажи и жени многу. Плашете се од Аллах, со Чие име се повикувате, и меѓу роднините. Аллах, навистина, бдее врз вас! (Сура 4. Ен- Ниса, Џуз: 102).

идејата за тоа дека човекот би претставувал еден вид роднина на самите богови, или на самиот Господ Бог. Во таа смисла, ова гледиште ја застапува идејата дека (со самото каснување на дрвото на спознанието) човекот ги осознал сите работи околу себе на начин што биле веќе некаде тие создадени и креирани, а тој ги дознал преку процесот на каснување од дрвото на спознанието каде што со каснувањето (од дрвото на спознанието) веќе сè сознал. Навистина да претпоставиме дека е така, тогаш чија би била заслугата на човековото достигнување и еволуирање во сферата на општественото и меѓусебно живеење?, чија е заслугата за креирањето повеќе богови и религии низ светот?, чија е заслугата за повеќе јазици кои постојат низ светот, кои се родиле, изумреле, а некои сè уште живеат и се создаваат нови и нови?

Ставот на Клод Леви-Строс целосно би ја прикажал суштината на значењето на културата (и за поборниците на теолошкото гледиште) каде што тврдел дека запознавањето на половите е основата на која првпат се сретнале природата и културата или културата е родена од средбата со половите. Таа е појдовна точка и потекло на целата култура, или сексот била првата состојка на природната дарба на *homo sapiens* = *homo sexualis*. Имено, според Леви-Строс најистакнат прв чин на културата е забраната за инцестот, контролирање на сексуалните нагони кон својот близок род, нешто што кај животинскиот свет не постои, а бил застапен и кај нашите предци (според теолошкото гледиште за настанокот на човекот) (цит. според Рариќ, 1997).

За научниците изложеното (теолошко) гледиште за настанокот на човекот го нарекуваат како појава на псевдоука, т.н. „креационизам“. Исто така, сметале дека науката треба да се одбрани од налетот на небулозите на оваа псевдонаука. Всушност, дека станува збор за модерна верзија на креационизмот која воопшто не е научна алтернатива на теорија (факти) на еволуцијата, туку само религиозно (теолошко) верување обвиткано со „наука“. Секој човек има право да ја изрази својата зачуденост за тоа од каде настанал и како настанал, луѓето го прават тоа уште од праисторијата. Чудото за потекло и постоење одамна на повеќето им е објаснето како дело на некој натприроден „Создавач“ („Бог“) кој го создал светот за да можеме да го уживаме и да го славиме. Но, научниците мислат дека не е готово

и тие сè уште бараат одговори. Научниот пристап се ослободи од религијата и тргна по својот пат на откривање. Но, стариот мит станал завидлив на успехите на науката, што значи дека тој сега е прогласен и за наука, односно нова „научна“ теорија која се нарекува креационизам. Мудри зборови зад кои се крие само старото обожаване на идолите и ништо повеќе. За голем број научници опасноста лежи во фактот што поборниците на креационистичкото движење очигледно сметаат дека зборот „наука“ е попривлечен од зборот „религија“ и упорно ги презентираат своите неосновани убедувања (на кои тие имаат право) како научни идеи и сакаат да ги вклучат во алтернативна теорија на еволуционизмот (Gušić, 2017).

Ричард Давкинс го застапува мислењето дека основните принципи на науката е научниот метод со кој треба да се истражува некое тврдење. За да се нарече научен, методот на испитување мора да се заснова на емпириски и мерливи докази подложни на специфични принципи на расудување. Со тоа би значело дека научните хипотези мора да бидат проверливи, а токму критичарите на креационистичката хипотеза (каде што припаѓа и тој) велат дека таа идеја за настанокот на човекот (теолошка) не можела да се тестира, т. е. постоењето на Бог не може да се докаже. Иако науката не може да тестира прашања во врска со религијата, научните студии ги побиваат многуте елементи на креационизмот, вклучително и историјата на Земјата, геолошка историја и односите на живите организми. Давкинс во неговото дело *Илузијата за Бог* тврдел дека натприродниот творец речиси сигурно не постои и го дефинирал верувањето во Бог како упорно лажно верување што се одржувало и покрај презентирањето на силни контрадокази (Dawkins, 2007).

Од друга страна, феминистичките критики кон теолошкиот поглед на настанокот на човекот се темелат врз самиот факт за потеклото на жената (Ева) од мажот (од реброто на Адам). Слободанка Марковска, осврнувајќи се на ставот на Мери Дели, вели: *„идентификувањето на симболот на Господ – таткото е клучниот камен на соннување на теолошката мизогинија, докажувајќи дека таквото идентификување го дефинира авторитетот во универзумот, и, според тоа, и на земјата како правилен и природно машки“* (цит. според Марковска, 2000: 36).

Понатаму се застапува ставот дека „Ако Господ во неговиот рај е татко кој владее со неговите луѓе, тоа тогаш е во природата на нештата и во согласност со Божјиот план... дека општеството ќе биде управувано од мажи“ (цит. според Марковска, 2000: 36).

При крајот на XIX век природната наука, или поточно биолошката теорија (наука) на еволуцијата се конституира како една „нова димензија“ во објаснувањето на феноменот на човекот. Таа нова парадигма која ја открива Чарлс Дарвин во делото *Потеклото на видовите* претставувала една од најголемите научни револуции во историјата на човештвото. Ова научно гледиште не е само остра спротивност на теолошкото гледиште за настанокот на човекот, туку е научно поткрепена теорија која пробува да го побие теолошкото гледање на светот и постоењето на „Создавачот“ (Господ Бог) на сè што е во универзумот. Еволуционистичката (научна) теорија се потпира врз резултатите на палеонтологијата на пронајдените фосилни остатоци на нашите предци. Тука станува збор за научни истражувања кои покажуваат дека човекот настанал низ еден долг процес кој се нарекува хоминизација (станување човек). Дарвин по неговите направени истражувања заклучил дека сите видови на планетата се развиваат (еволуираат) по пат на природна селекција. Имено, животните и билките кои најдобро се вклопуваат на своето опкружување имаат многу поголеми шанси да преживеат и да се размножуваат, кои постепено со текот на времето се менуваат. Според оваа теорија на Дарвин, хомо сапиенс не е ништо друго, туку само еден вид животно кое со текот на долг процес на еволуција го достигнало денешниот вид – хомо сапиенс (Darwin, 1859).

Неговата (Дарвионовата) теорија на еволуција го застапувала мислењето дека човекот бил производ на долг процес на хоминизација, почнувајќи од постоењето на прачовекот кој бил појавен пред 3,5 милиони години во Етиопија (или Источна Африка), па сè до денешниот човек, односно хомо сапиенс.

Најзначајниот претставник на еволуционизмот во социологијата Херберт Спенсер истовремено со Дарвин (но независно од него) во своето дело *Основни начела* развил сопствена научна теорија на еволуцијата. Оваа теорија се заснова на

три „основни вистини“, односно закони: закон на инерција на сила (според кој не постоела конечна, „последна“ причина за настаните во светот), закон за неуништуивост на материјата и закон за континуитетот на движењето. Со заедничко меѓузависно мешање на овие три закони, според Спенсер, се случила еволуцијата на светот која се карактеризира со прогресот на силата, кохерентноста, разновидноста и одреденоста (цит. според Suprek, 1965). За Спенсер, *„еволуцијата е интеграција на материјата со истовремено дисипирање на движењето за време на кое материјата преминува од релативно неопределена и неповрзана (некохерентна) хомогеност до определена и поврзана (кохерентна) хомогеност“* (цит. според Suprek, 1965: 32).

Еволуцијата во рамките на социологијата, следејќи ја мислата на Спенсер, е сфатена како процес сличен како и во природните науки. Еволуцијата претставува клучен поим за разбирање на светот во целина и човековото место во него. Спенсер се осврнувал на тоа дека *„сите феномени на природата, ѕвездите и планетарниот систем, земјата и сите земни феномени, биолошките организми и развојот на видовите, сите менливи психолошки и општествени процеси го следат примерокот на промената“* (цит. според Ташева, 1999 :68). Понатаму, во процесот на конкретното определување на еволуцијата, Спенсер дал објаснувања на цела низа на состојби и процеси дефинирани преку, нестабилноста и хомогеноста, мултипликацијата на ефектите, сегрегацијата, еквилибрацијата и дисолуцијата⁴ (цит. според Ташева, 1999: 69,70).

⁴ „А) Нестабилноста и хомогеноста. Условот на хомогеноста за Спенсер е услов на нестабилен еквилибриум. Кога постои агрегат во кој влегуваат голем број слични единици и кога тој го зголемува својот број на поширока област, тогаш постојат два фактора кои притискаат кон негово менување. Прво, растечките единици не се во состојба аранжманот да го сочуваат неизменет, потребно е тие да ги изменат своите заемни односи. Второ, различните делови на агрегатот се изложени на различни услови на средината и затоа тие различно се модифицираат. Со растот хомогеноста мора да премине во нехомогеност. Б) Мултипликација на ефектите. Откако ќе започне диференцијацијата и со тоа ќе започне движењето, тогаш секоја промена се јавува како основа за нови промени, односно промената постојано добива на забрзување. Спенсер ќе забележи дека разнородието се храни самото себе и со тоа придонесува за растот и комплексноста. В) Сегрегација. Откако еднаш ќе се случи диференцијацијата внатре во единиците на агрегатот, се развива тенденција кон специјализација на деловите. Притоа, на кое било влијание единиците кои се слични ќе одговорат на сличен начин, додека единиците кои се различни ќе одговорат различно. Г) Еквилибрација. Четвртиот елемент на објаснувањето ги разгледува границите на хетерогеноста. диференцијацијата и комплексноста при трансформацијата на феномените. Дали видовите во биолошката и

Спенсер сметал дека и во општествената средина важат истите закони како и во природната средина, односно законот за еволуцијата, одржување на енергијата и борбата за опстанок. Така, Спенсер на овој начин го дефинирал законот на универзалната еволуција: *„Еволуцијата е интеграција на материјата низ истовремена потрошувачка на движењето, за време во кое материјата преминува од една релативно неодредена, инхерентна хомогеност во релативно кохерентна хетерогеност и во кое задржаното движење преминува низ паралелна трансформација“* (цит. според Ташева, 1999: 68).

Општествената еволуција Спенсер ја доведувал во аналогича со биолошката, истакнувајќи дека прилагодувањето на средината на нивото со биологијата и се остварува на сличен начин како и прилагодувањето со општествените единици. Еволутивната мисла и еволутивниот раст, преку кој се обезбедува опстанокот, претставува процес на адаптација, а тој, пак, го претпоставува растот на умот, кумулативниот раст на знаењето преку кој намерно се менуваат условите на егзистенцијата и се обезбедува контрола на средината преку совладувањето на природните сили. Така, еволуцијата не се сфаќа едноставно како прилагодување на средината (како во случајот на биолошките видови), туку како развој на општествените институции преку свесните човечки активности, при што се земаат предвид условите на средината (цит. според Ташева, 1999).

Во еволуционистичкото гледиште францускиот психијатар и антрополог Андре Бургинјон во неговото дело *Природна историја на човекот: непредвидлив човек*

чекорите во општествената еволуција се неограничени? Спенсер ќе заклучи дека не се. Промените на сите феномени се ограничени од условите на нивната средина. Нивната природа е ограничувана од нивната средина како во однос на промените во нив кои не можат да одат надвор од условите што ги обезбедува средината така и во однос на одговорите што ги даваат на силите на средината. Тие се ограничени на тоа да воспостават некаков движечки еквилибриум. Д) Дисолуција, Последниот аспект на објаснувањето е процесот на дисолуцијата, со кого, според Спенсер, мора да се соочи секој феномен. Еволуцијата е процес во кој елементите се наоѓаат заедно во извесна форма на раст и организација. Дисолуцијата е спротивен на овој процес, односно таа е процес на дезинтеграција во живите битија, кој се огледа во опаѓањето на движењето на целината и растот на движењето на деловите, условено од вишокот движења примени однадвор. Според наоѓањето на Спенсер, еволуцијата и дисолуцијата не се две сосема изделени стапки. Во еквилибриум-дeseквилибриум приспособувањето меѓу внатрешните сили и силите на средината во кои е ангажиран секој феномен, овие сили придонесуваат истовремено за интеграцијата и дезинтеграцијата “ (цит. според Ташева, 1999 :69, 70).

ја илустрирал теоријата за претпоставениот „Big bang“ настан или големата експлозија, каде што според овој настан започнало постоењето на вселената. Според овие набљудувања кои ги илустрира Бургинјон, било дојдено до теориските разгледувања и сфаќања дека пред самото појавување на живите суштества на земјата постоел настанот на големата експлозија или „Big bang“. Понатаму, Бургинјон во неговото дело го илустрира еволутивниот пат на денешниот хомо сапиенс (Burginjon, 1996).⁵

Алфред Кроебер смета дека „хомо сапиенс претставува квалитативен скок во биолошката еволуција на видовите“, додека Едгар Морен смета дека „човековиот мозок би бил дебилен без развојот на културниот апарат“ (цит. според Golubovć, 1997: 18). Тие сметале дека самото откривање на орудието, неговото користење или облеката која ја носеле се процеси на култура, својствена единствено за видот хомо кој се развивал по пат на еволуција. Всушност, културната еволуција на човекот не се создала од ништо и од никаде, идејата за дисконтинуитетот помеѓу биолошката

⁵ Пред речиси 7,5 милиони години планетата се заледила и голем дел на Европа и Азија биле покриени, додека во Африка мајмуните сведочеле за исчезнувањето на своите шуми, некои од нив успеале да се прилагодат на новиот начин на живеење и опстанале, според некои автори и тие исчезнале, по нив пред отприлика 4 милиони години доаѓаат *Australopithecus* кои биле подобро прилагодени на условите на живеење на тој вид како и неговиот предок оделе исправено што е различно од класичните мајмуни, преживувале јадејќи тврди билки, но со текот на времето и овој вид исчезнува поради тоа што биле лесен плен за животните – грабливци. По ова се забележува постоењето на *Homo Habilis*, за овој вид постојат голем број фосилни остатоци во Африка каде што се проценува дека постоел отприлика помеѓу 2,2 или 1,6 мегагодина. Овој вид е прв од родот *Homo* или претставник на човековиот вид, овој вид го измислил орудието и почнал да патува низ светот, процесот на еволуција го менува во *Homo Erectus* исправен човек за кој исто така постојат голем број фосилни остатоци кои се преоценува дека постоел од 2,0 или 0,03 мегагодина во Африка и Евроазија. Овој вид од семејството хомо се смета за откривач на огнот и токму овој вид ја напушта Африка и патува во Европа и Азија, според некои автори развивал духовни активности карактеристични за подоцнежниот хомо сапиенс, бил зачуден од начинот на губење на животот (смртта) имале одредена тага, палеле огнови и се бореле со орудие со останатиот животински свет, но сè уште јаделе корени, имале целосно нерегулирани сексуални односи и биле водени под принципот на водачи – најсилен или највозрасен. Постојат верувања дека токму овој вид ја открил покривката на телото (облека) за заштита од инсекти (муви, комарци итн.), овој вид почнува да развива и чувства на тага и смеа.

Пред 0,2 мегагодина се претпоставува дека се забележува токму појавите на хомо сапиенс или денешниот човек. Процесот на еволуција од хомо еректус во хомо сапиенс се одвивал низ стотици генерации, неговото тело станувало сè поеластично, челото сè порамно, а неговиот мозок сè поголем и посложен. Хомо сапиенс почнува да развива чувство за естетика и произведува различен вид орудие кое го користи за лов, открива дека може да приготвува месо од животинскиот свет и тоа да биде начин за прехранување, но и да биде вкусно (Burginjon, 1996: 223,237).

и културната еволуција означува дека без квалитативната промена на матрицата и динамиката на еволуцијата не може да се објасни преминот од биолошка кон културна еволуција (Golubovć, 1997). Значајно е да се спомене дека и денес постојат автори кои прават линија на спојување посматрајќи го однесувањето на луѓето и животните ги ставаат во исти карактеристичен спој, на пример антропологот и зоолог Дезмонд Морис како припадник на социо-биологијата првата реченица од неговата книга *И човекот е животно вели: Луѓето се животни. Понекогаш сме чудовишта, понекогаш прекрасни суштества, но секогаш животни. За себеси сакаме да мислиме како паднати ангели, а всушност сме исправени мајмуни. Сè што правиме ни е вродено и има своја генетска основа, а сите наши активности се многу слични на оние на другите животински видови* (Morris, 1969).

Но, што се однесува на теоријата на еволуција, исто така е особено значајно тоа дека токму оваа теорија во општа филозофска смисла не била воопшто некое целосно ново достигнување. Теоријата на еволуција може да се забележи во Аристотеловата психологија и во неговите општи погледи на органскиот живот. Значењето и основната разлика помеѓу Аристотеловата и модерната верзија на еволуцијата се состоела во тоа што Аристотел ѝ дал формална интерпретација, додека модернистите се занимавале со нејзината материјална интерпретација. Имено, Аристотел се уверил дека поради сфаќањето на општата шема на природата и потеклото на животот, мораме да ги објасниме помалите облици во светлото на повисоките облици (цит. според Cassirer, 1978: 34).

Тука би се навратиле на мислата на Гирц каде што велел дека поимот култура има влијание врз поимот на човекот. За него (Гирц) општ факт е дека културата, односно акумулираната вкупност на културните обрасци не е само украс на човековото постоење, туку е главна основа на нејзината специфичност и нејзин основен предуслов (Гирц, 2007). Гирц истакнал дека културата – „кога се смета како низа на симболички направи за контролирање на однесувањето, како екстрасоматски извор на информации, културата ја обезбедува врската помеѓу она за што луѓето се природно способни да станат и она што всушност стануваат. Да се стане човек значи да се стане поединец под водство на културните обрасци, историски создадени системи на значење, со кои на нашите животи им даваме форма,

ред, поента и насока. А инволвираните културни обрасци не се само општи туку се посебни – не само 'брак' туку и посебна низа поими за тоа какви се мажите и жените; не само 'религија' туку и верување во тркалото на кармата. Човекот не треба да се дефинира само според неговите вродени способности, ниту пак само според неговите моментални поведенија, всушност треба да се дефинира според врската што постои помеѓу нив, според начинот како првото станува второ и како неговите генерички потенцијали се фокусираат во неговите поединечни перформанси“ (Гирц, 2007: 57).

Конзистентно на она што беше изложено, може да се забележи дека токму културата нè обликува како поединечни видови и секако без сомнение сè уште нè обликува, таа нè обликува како посебни поединци (Гирц, 2007), та оттука би значело дека ние со здобиените културни обрасци стануваме поединци или личности.

2.1. Дефинирање на индивидуалноста (себството) и идентитетот

Поимот „јас“ претставува свест за самиот себе, за сопственото егзистирање и есенцијално постоење, односно тоа е начин на кој индивидуата самата себеси се доживува како поединец или личност. Индивидуалност на еден поединец може субјективно да се доживува на повеќе начини низ еден долг процес на општествена социјализација (Turner, 2009).

Претставникот на симболичкиот интеракционизам во социологијата Гофман развил концепција на себството – „себеси“. Гофман бил скептичен во однос на ставот дека постои „централна“ или „трансситуациска“ концепција за себеси која е дел од индивидуалната личност. Всушност, неговата идеја била дека луѓето имаат потцртана „личност“ или „идентитет“ која ја пројавувале во која било ситуација, тие настојувале да се претстават себеси на соодветен начин. Оттука, секоја индивидуа при нејзините средби со други индивидуи вклучува настојување за самопретставување пред другите, што на одреден начин претставува процес во кој

индивидуата гради слика за себеси во согласност со реакциите од другите (цит. според Ташева, 1999).

Претставникот на интеракционистичката социологија Чарлс Хортон Кули за поимот себе концептуализира три основни елементи на разграничување (цит. според Ташева, 1999: 364): *„првиот од нив е замислувањето на нашиот изглед во очите на другите луѓе; вториот, замислувањето на нивниот суд за овој изглед и, третиот, некој вид чувство за себе, на гордост или на засраменост“* (цит. според Tarner, 2009: 151).

За Мид (како и Кули претставник на интеракционистичката социологија), себството подразбира прилагодување и индивидуалност каде што се разликувале два аспекти на себството преку процесот „јас“ и „мене“. Иако овие аспекти делувале како структурни делови на себството, Мид ги гледал како процеси кои биле делови од еден опсежен просец или т.н. процес на создавање на себството (Ricer, 2012). За Мид, „јас“ е непосредна реакција на опкружувањето, односно на она што другите го прават. За него (Мид), себството било значајно од четири аспекти: *„(1) тој претставувал главен извор на новитети во општествениот свет, (2) во 'јас' се содржани нашите најважни вредности, (3) 'јас' претставува реализација на себството (4) разбирањето на долгорочниот еволутивен процес од примитивните општества каде што луѓето биле под доминацијата на 'мене' кон современите општества каде што 'јас' игра значајно поголема улога“* (цит. според Ricer, 2012: 115).

Во однос на индивидуалноста, Џорџ Мид ја објаснувал на начин дека *„индивидуата се доживува самата себеси не директно туку единствено индиректно, низ посебни погледи на другите членови на иста социјална група или низ еден воопштен поглед на социјалната група како целина“* (цит. според Ricer, 2012: 112). Во таа насока, тој (Мид) заклучил дека *„индивидуата влегува во своето сопствено искуство како објект, а не како субјект“* (цит. според Ташева, 1999: 381).

Мид сметал дека *„не може да постои индивидуа надвор од општеството, како што не може да постои надвор од него свест за себе и комуникација“* (цит. според Tarner, 2009: 150).

Во самото објаснување на индивидуата или индивидуалноста, Зигмунд Бауман запрашан за статусот на „Индивидуата“ во неговата општествена мисла, изјавил дека: *„Индивидуата е проблематичен и предизвикувачки концепт, но не повеќе, и не ни помалку од многу други термини од кои е составена социолошката нарација, но, за волја на вистината, и нарациите на нашето животно искуство“* (цит. според Трајковски, 2006: 285).

Особена влијателна карактеристика на човекот е неговата индивидуалност. Тоа би значело дека самиот поим на „индивидуалност“ би се карактеризирал со сè она што се суштински својства на секој човек, а кои го чинат посебен, односно своевидна посебност или субјективност со која тој се разликува од сите други поединци. Личноста пак како човечко битие се формира во одредена општествено-културна средина и таа ги дели одредените лични карактеристики со останатите членови во даденото општество (Golubović, 1997).

Содржината на личноста како поим ги претставува всушност особеностите на самата индивидуа кои ја карактеризираат неговото „Јас“ или „себство“, а тоа се пред сè неговиот идентитет, неговата автономност и неговата самосвест. Бидејќи личноста не е нешто што нема своевидна автономност и различност од сите останати други личности (поединци), тој како член на одредена општествена и културна заедница има сопствен идентитет. На прашањето што е идентитет, односно во персонална смисла „кој сум јас?“, не би можело да се одговори без одговор на прашањето „каде јас припаѓам“. Затоа и прашањето за персоналниот идентитет е тесноповрзано со прашањето за припадност на одредена група, односно со прашањето за колективен идентитет или за односот спрема „другите“, кои ме прават мене посебен (Golubović, 1997).

Според Макс Шелер во однос на личноста, тој сметал дека таа (личноста) се манифестира во тоталитетот на психичкото доживување, а не во раздвоеноста на поединечните психички манифестации, духовноста е израз на тоа единство која ги спојува рационалното и емоционалното, затоа што човекот не може да го доживее светот и да се определи себеси без емоционалните доживувања. Токму со ова единство се развива самосвеста како специфичен човеков однос спрема околината,

кој се манифестира во „отвореноста“ на личноста спрема светот и во постојаното надминување на себе и светот (Scheler, 1987).

Мора да се согласиме со фактот дека културата и општествените фактори не влијаат само на исполнувањето на емоциите и емоционалното однесување, туку и на јазикот, учењето и меморијата (паметењето), мислењето и севкупното однесување. Културата би била во најопшта смисла таа која ја конструира или обликува личноста. Од културните содржини (идеите, обичаите, нормите, вредностите, институциите итн.) зависи процесот на обликување на индивидуата (Kovačević, 2013).

Оттука, за да го дефинираме сопственото „јас“, нам ни е неминовно потребно општеството, односно средина во која егзистираме (живееме). Социолошкиот аспект на поединецот, концептуално се објаснува низ една сложена корелација на личноста кон општеството, односно идејата дека секој поединец има повеќе улоги што претпоставуваат различно однесување. Ваквите индивидуални однесувања може да се манифестираат и појават како трајни, повремени, привремени, наметнати итн. (Turner, 2009: 212).

Според тоа, однесувањето на луѓето што заземаат одредена положба е делумно диференцирано од очекувањата на другите членови на општеството. Поради тоа кај социолозите во однос на градењето слика за себе (јас-себство) консеквентно ќе најдеме на еден друг поим – улога, кој претставува клучен концепт за објаснувањето на односите на личноста кон општествената средина во која живеат (Turner, 2009: 153). Улогата е поврзана со начините на однесување кај поединците кои се очекува да ги играат во рамки на одредена група или ситуација. Следствено на тоа, општествениот статус ќе ги означува аспектите на почитување и респектирање кон поединците што им се дава во однос на нивната улога што ја вршат во одредена општествена средина. Општествениот статус е определен од улогата што ја вршат поединците во општествената заедница. Статусниот збир би се однесувал на структурата на која ѝ припаѓаме и на културните системи со кои сме поврзани (Turner, 2009: 154).

Социологот Пјер Бурдје, најпознат по својата концепција за поимот на хабитус, всушност овој поим го воведува со цел да ја објасни социјализацијата на личноста. Бурдје концептот на „хабитус“ го дефинирал како ментална или когнитивна структура преку која се вклучуваат луѓето во општествениот свет. Луѓето поседуваат низа интернализирани шеми преку кои го конципираат, разбираат, проценуваат и оценуваат општествениот свет. Преку овие шеми, луѓето истовремено ги создаваат, конципираат и проценуваат своите практики. Следејќи ја оваа теорија, хабитусот би произлегувал од интернализацијата на општествените структури. Хабитусот, всушност, зависи од природата на нечија положба во општеството, што би значело дека немаат сите ист хабитус. Сепак, оние кои ја заземаат истата позиција во општеството обично имаат ист или сличен хабитус. Во таа смисла, и хабитусот може биде колективен феномен. Тој (хабитусот) му овозможува на актерот да го разбере општествениот свет. Секако постои и мноштво на хабитуси, што би значело дека општествените структури не им се наметнуваат на сите актери на ист начин. За Бурдје, хабитусот е создаден низ текот на колективната човекова историја. Хабитусот кој се манифестира кај секоја индивидуа е создаден во текот на животниот век на поединецот и ја претставува функцијата на одредена точка во општествената историја во која се јавува. Бурдје сметал дека *„хабитусот го создава општеството, но и општеството го создава хабитусот, од една страна, хабитус е структурална структура, односно структура што го структурира општеството, а, од друга страна, тоа е структуралната структура, поточно, структурата која го структурира општеството“* (цит. според Ricer, 2012: 282).

Следејќи ја мислата на Бурдје за хабитусот, *„тој не е светот во кој живееме, ниту, пак, сме во можност да изразиме јазично како тој функционира, едноставно, не можеме да го испитаме интроспективно, ниту сме во состојба да го контролираме доброволно. Всушност, иако не сме свесни за хабитусот и неговите ефекти, тој се манифестира во нашите практични активности, како што се начините на исхрана, зборување или тресење на носот“* (цит. според Ricer, 2012: 284,285).

Во контекст, пак, на идентитетот, тој (идентитет) често концептуално знае да се поистовети и со индивидуалноста, што е погрешно. Индивидуалноста се однесува

на внатрешните карактеристики, квалитети и димензии на личноста, додека пак идентитетот во себе ги содржи елементите за сопствен избор, односно можности да се идентификуваме како поединци или како членови на одредена група (Golubovič, 1997).

Бергер и Лукман сметаат дека идентитетот го рефлектира знаењето за посебното и заедничко чувство во одредено општество (Berger and Luckmann, 1967). На тој начин, идентитетот настанува во интеракција меѓу организмот, индивидуалната свест и социјалната структура.

Идентитетот исто така може да се дефинира и како организација на менталните структури како когнитивни и афективни карактеристики кои ја претставуваат перцепцијата на индивидуата за самиот себеси – како поединечно битие. Кога индивидуата ќе го оствари својот персонален идентитет, тогаш таа е во можност да постигне и персонална автономија. Автономијата означува дека поединецот го дефинирал своето место во општествената и културната средина на начин кој најмногу им одговара на неговите диспозиции и потреби (Golubović, 1997).

Нашиот идентитет е во суштина нашиот поим за себеси – каква личност мислиме дека сме, односно како самите се гледаме во зависност од околностите. Особено често се случува, на пример, некоја личност да делува како две сосема различни личности дома и надвор, во својата приватност да доживува еден идентитет, а јавно тој да не го открива итн. Идентитетот делумно е работа на личен, приватен избор, а делумно одраз на тоа како другите нè гледаат и категоризираат – кое често е проблем за малцинските групи. Во денешните општества, поединците често размислуваат за нивниот идентитет и како предрасудите и стереотипите можат да влијаат на сопствената слика на една личност. Преку идентитетот се создаваат карактерот и уникатноста на една личност (Георгиевски, 2012).

Во психолошкото толкување на поимот на идентитетот, Маслов ќе го дефинира како пораст на природните способности: *„да се сфати реалноста, да се препознае јас,*

другите и природата, чувство на спонтаност и одвојување, како и автономија и оригинално мислење и богатство на емоционалност, креативност, мобилност на вредносниот систем и визија на себе во иднината“ (Maslow, 1966, 36).

Личниот идентитет е оцената што ја дава поединецот самиот за себе (како изгледа, каква личност е, какви желби и амбиции има). Социјалниот идентитет ги покажува местото и улогата на поединецот во заедницата (што работи, каков углед има, со какво богатство располага и слично). Додека културниот идентитет поединецот го стекнува како припадник на некоја култура (Георгиевски, 2012). Според Петковска, цитирајќи го Стојковиќ, во *Есеи од социологија на културата*, „културниот идентитет би можеле да го согледаме како начин на категоризација во правец на „ние“ и „тие“ базиран врз културните разлики. Всушност, културниот идентитет е самосвеста на припадниците на една група која историски настанува и се развива во зависност од критериумите кои таа група ги воспоставува во односите со другите општествени групи“ (цит. според Петковска, 2009: 29). За Ирвинг Гофман, „културниот идентитет овозможува во контактот помеѓу општествените групи тие да се: самоодредуваат; да ги дефинираат другите групи; и да воспостават односи кон нив;“ (цит. според Петковска, 2009: 30).

„Културниот идентитет означува интимно и силно чувство на припадност на некоја културна група, односно чувство на слична идентификација и општествена кохезија со таа група. Тие се изразуваат низ свеста, знаењето и чувството на индивидуата дека припаѓа на одредена полова/родова, генерациска, јазична, расна, етничка, верска, сексуална или друга групација што значајно го обележува социјалниот идентитет на таа индивидуа како општествено битие“ (Žegarac, 2016).

3. ДЕФИНИРАЊЕ НА СЕКСУАЛНОСТА

Ана Фаусто-Стрерлинг во нејзиното дело *Сексање на телото* (анг. *Sexing the Body*), каде што го истражувала процесот на градењето политики за сексуалноста, односно истражувања за социјалната конструкција за полот, навела дефиниција во која сексуалноста ја дефинирала како соматски факт создаден од културен ефект (Fausto-Streling, 2000). „Сексуалноста е соматски факт создаден како културен ефект, преку кој може да се разбере како еден поединец ја гради претставата за личната половост/родовост и ја практикува низ општествени, културни и економски односи, преку кои се обидува (личната сексуалност како дел од половоста/родовоста) да ја поддржи“ (Fausto-Streling, 2000: 21).

Сексуалноста како дел од човековиот живот е присутна низ сите фази во животот на еден поединец. Биолошкиот аспект на сексуалноста може да опфати сексуален контакт во сите негови облици, како и медицинска грижа за физички и психолошки аспекти на сексуалното однесување. Социолошкиот аспект ги опфаќа социокултурните, политичките, економските и правните аспекти, а филозофски тоа може да биде збир на морални, етички, теолошки, духовни или верски аспекти. Дефинирањето на сексуалноста како сегмент од приватниот живот на еден човек е многу комплексно прашање со оглед на тоа дека многу ретко официјално кој зборува отворено за сексуалноста и сексуалните практики, односно личната сексуалност. Поединецот ја доживува сопствената сексуалност преку фантазии, мисли, еротичност, задоволство, желби, ставови, вредности, поведенија, практики, улоги, врски, итн. Затоа во една културно-општествена средина е многу тешко да се дефинира полово/родовиот идентитет на еден човек. Со дефинирањето на сексуалниот идентитет на еден човек според неговите сексуални практикувања можеме да добиеме само лажна сигурност за неговиот сексуален идентитет, желба и нагон. На континуумот на човековата сексуалност, хетеросексуалноста е само една од варијациите, покрај хомосексуалноста, бисексуалноста, а според некои и асексуалноста (Simon LeVay, 1996).

Оттука произлегува ставот дека личноста во својот живот преку сексуалните возбуди, практики, чувства и нагони ја определува или открива сопствената

(личната) сексуалност. Сексуалниот идентитет на личноста се реализира низ сопствените индивидуални претстави во еден магичен круг на културно и општествено воспоставени норми и врз основа на нив ја практикува креира „реалната“ замисла за сопствената сексуалност (Ристевска-Црвенковска, 2013). *„Секојдневните однесувања се тие што имаат силно влијание врз непрекинатото градење на сексуалниот идентитет, а пак тоа однесување има силно влијание во градењето на еден ланец или круг наречен полов/родов идентитет, што пак во зависност од општествената средина и културната нормативност се гради непрекинато низ секојдневните општествени ситуации во кои се наоѓа одредена личност“* (Ристеска-Црвенковски, 2013: 9). Оттука сексуалноста претставува соматски факт креиран како културен ефект.

Во тој правец, кога станува збор за самиот сексуалниот чин, во согласност со создадената општествена и културна претстава, евидентно е дека речиси секоја културна претстава во современите општества ја определува улогата на активен и пасивен елемент во сексуалноста. Според тоа, активниот елемент во сексот претставува мажот (мажествената мачо улога). Мажите се тие што треба да „знаат“ како да го изведат сексуалниот чин. Според оваа културна нормираност, родовата улога на мачо мажот ќе биде силно поврзана со достигнувањата во однос на сексуалните освојувања и постигнувања во однос на женскиот пол. Покажување сексуална моќ, мајсторство и пренесување силен интерес во областа на сексот е една од димензиите на мажественост. Една од значајните компоненти на машката самодоверба во хиерархијата на мажественоста претставува бројот на постигнати освојувања на сексуално поле и сексуалните моќи. Освен тоа, моќта на мажите не е поврзана единствено со индивидуални мажи, таа е институционализирана во општествените структури и идеологии кои ја поддржуваат родовата структурираност во корист на мажите. Спротивно на мажествениот активен сексуален карактер, пасивниот елемент ќе го игра жената, кај која сексуалноста ќе биде определена според постојниот и доминантен фалоцентричен модел на сексуалноста која репродуцира нееднаквост со одржување на моделот женственост како секундарна во сексуалноста (Давчев, 2016).

Во поимањето на сексуалноста, Мишел Фуко ја дефинирал или разбирал (сексуалноста) како искуство, односно корелација во рамките на една култура меѓу знаењето, нормативноста и видовите на субјективноста. Оттука тој сексуалноста ја препознавал преку желбата и субјектот кој посакува, односно како мажот се препознал себеси како таков, откривајќи ја вистината за своето битие низ желбата (Фуко, 2003).

Фуко сметал дека истражувањата за сексот и сексуалноста до првата половина на дваесеттиот век биле речиси невидливи или споредни. Мишел Фуко во делото *Историја на сексуалноста: волја за знаење* зборувал за сексот и прикажувања за сексуалноста, каде што го прикажувал ставот дека општеството ја конструира сексуалноста. Делата на Фуко за сексуалноста се појавуваат во време кога за сексуалноста се зборува од аспект на психоаналитичката теорија или според Фуко „психоаналитичка вулгарност“. За Фуко, зачетоците на репресијата спрема сексот најверојатно започнувале во седумнаесеттиот век. Сексот во добата на зачетоците на капитализмот станал предмет на строга контрола бидејќи бил целосно неспоив со трудот, односно работничката сила не смеела да се троши во непотребните уживања. Оттука, Фуко сметал дека од седумнаесеттиот век сексуалноста е заробена, за сексот не смее да се говори, а единственото место за легитимно изразување на сексуалноста се бракот и брачната соба (Фуко, 2003).

Понатаму, во делот на „производството“ на невистини за сексуалноста, Фуко забележува дека во текот на деветнаесеттиот век сексуалноста се истражувала низ две доминантни научни сфери, односно во биологијата (биолошката репродукција) и медицината. Во медицинската наука доминантно се застапени биолошките теории за сексуалноста, а сите медицински истражувања за сексуалноста главно ја застапувала тезата за унифицираноста на хетеросексуализмот, каде што кругот се затворал за разбирање на сексуалните варијации и облици. Оттука проучувањето на историјата на сексуалноста за Фуко е значајна пред сè поради фактот што таа ни ја открива „вистинската“ вистината за секот. Анализата на сексуалната историја нè води кон производството на две различни конструкции на сексуалноста, едната својствена за цивилизациите како на пример кинеската, индиската, јапонската, арапско-муслиманската и римската, каде што Фуко ги именува како „ars erotica“, а

другата е својствена за западните цивилизации кои значително се разликуваат од првите, а Фуко ги нарекува „scientia sexualis“ (Фуко, 2003).

Мишел Фуко наведува дека искуствата кои за нас се дефинирани под едно име „сексуалност“ го сочинуваат всушност она што во грчко-римската култура се нарекувало „уметност на постоењето“ во смисла на „техники на себството“, кои подоцна биле асимилирани во спроведување на свештеничката моќ за време на раното христијанство, а потоа во едукативни, медицински и психолошки типови искуства. Сексуалните разлики потекнуваат од системот за контрола на сексуалноста кои се темелат врз длабоката дисметрија помеѓу половите (Фуко, 2004).

Уште еден значаен автор од современата мисла, кој, покрај неговиот огромен придонес во филозофијата, социологијата, психологијата итн., голем придонес има и во развојот на сексуалноста и сексуалната теорија е Сигмунд Фројд. Често критикуван од неговите колеги научници и наследници (во психоаналитичката теорија) за преголемото нагласување на сексуалноста во неговата психоаналитичка теорија. Но, евидентно е дека неговите теории се влијателни речиси секогаш кога се зборува за сексуалноста (исто како и теориите на Мишел Фуко). За Фројд, сексуалноста е клуч за проблемот на психоневрозата, како и за сите неврози и тешкотии во „нормалното“ функционирање на личноста. За него (Фројд), фактот за сексуалните потреби кај човекот, како и кај животните, во нагонска смисла (биолошка) го изразуваме под претпоставка дека постои „полов (сексуален) нагон“, всушност како што постои и нагон за јадење, односно глад, така на сличен начин е и половиот нагон за задоволување основна потреба за преживување. Оттука за Фројд половиот нагон најубаво му одговарал на поетската сказна за поделбата на човекот на две половини, мислејќи на мажи и жени, кои настојуваат повторно да се соединат во љубовта (Frojd, 1969).

Според ова, може да се забележи дека во самото дефинирање на сексуалноста, Фројд изразува мислење дека човекот не се раѓа со креиран сексуален идентитет или точно насочена субјективна (внатрешна) сексуална желба кон спротивниот објект (хетеросексуален нагон), туку, напротив, тој (сексуалниот нагон) се создава

низ процесот на едипов и/или електрин комплекс во периодот на детството и пубертет (види Поглавје III).

Ентони Гиденс смета дека според биолошката анатомија на човекот претставени како маж и жена (пенис и вагина) се воспоставува биолошкиот факт за продолжување на човековиот род. Но, Гиденс понатаму вели дека освен овој стекнат (вроден) биолошки факт не постојат други непобедливи факти кои биолозите би можеле да ги изложат во сферата на сексуалноста (Giddens, 2003: 135). Следејќи ја мислата на Гиденс, наидуваме на фактот дека освен биолошки предодредениот пол кај човекот (поседување пенис или вагина) сите други аспекти на сексуалноста кај личноста произлегуваат од општествената стварност и културната нормативност во која таа личност се наоѓа (Giddens, 2003).

Според тоа, човековата сексуалност е многу повеќе од биолошки факт. Може да се заклучи дека сексуалноста е премногу сложена и комплексна за да може единствено биолошки да се определи. Евидентно е дури и дека сексуалноста во голема мера е определена од самата општествена стварност и во една културна средина. Според тоа сексуалноста е повеќе културно-општествена категорија, а многу помалку биолошка фактичност.

3.1. Дефинирање на категориите пол/род

Биолошки гледано, мажите имаат пенис и тестиси и се опремени да произведуваат и исфрлаат семе, додека жените имаат матка и јајчници и можат да произведуваат јајце клетки, да примаат семе и да раѓаат деца. Поврзани со разликите во сексуалните органи се и секундарните полови особини, како што се брадите, градите, мускулната градба и распределувањето на масното ткиво (Булох, 2006: 101). Но, понатаму во книгата на авторите Булох Верн и Бони *Сексуални ставови, митови и реалност* го поставуваат прашањето „дали таквите очигледни биолошки разлики нужно ги спречуваат жените да станат возачи на камиони или пак можеби мажите да се занимаваат со везење?“ (Булох, 2006: 52). Сосема е јасно дека одговорот е негативен и огромниот број задолженија што општеството ги

дефинира како машки или женски може во многу мала мера или воопшто не може да се оправдаат со биологијата. Извесен доказ за ова како што приложуваат авторите во книгата „Сексуални ставови, митови и реалност“ е и дека различните култури и народи не се согласуваат со тоа кои задолженија се машки, а кои женски (Булох, 2006). Имено од оваа дефиниција можеме да заклучиме дека ако за една култура одредено однесување за мажите или за жените е прифатливо од општеството, за друга тоа можеби не би било типично машко или мажествено однесување или обратно. Затоа мора да се направи дистинкција помеѓу полот (како биолошка зададеност) и родот (како социјална конструкција на полот).

Терминот „род“ денес се користи мошне невнимателно, и како синоним и како антоним на полот. Првпат се појавил во Речникот на сексуалноста во 1955 година, кога сексологот Џон Мони го преземал од филозофијата и лингвистиката за да му послужи како сеопфатен поим што ќе ги опише машкоста и женскоста на лицата родени со сексуално неодредени гениталии. Меѓутоа, Мони продолжил да го проширува неговото значење – тој смета дека полот го претставува статусот на поединецот како маж, жена или припадник на меѓупол, додека пак родот го претставува неговиот или нејзиниот идентитет како мажествен или женствен според одредени телесни критериуми во однесувањето (Булох, 2006).

Од методолошки аспект во изучувањето на родот како категорија, Слободанка Марковска поимот „род“ го опишува како клучна аналитичка категорија која била воведена од феминистичкиот дискурс, оттука ставот кој го илустрира Марковска е дека (Марковска, 2000: 32):

„поим (родот) бил воведен за да се направи јасна дистинкција меѓу поимот пол (sex) кој упатува на темелните биолошките разлики и род (gender) кој се сфаќа како социјална конструкција на половите улоги со која се означуваат посебните карактеристики во однесувањето, односно психолошките и културните карактеристики кои се типични за одделните полови (Марковска, 2000: 32).

Феминистката и теоретичарка на родот Ненси Бонвилан категоријата род ја дефинира на овој начин во своето дело *Жените и мажите: културна конструкција на родот*, каде што вели:

„Родот е примарно аспект на личниот и социјалниот идентитет на поединецот (единката). Оваа идентификација започнува во најраната социјализација, преку начините на кој го одгледуваме бебето, се однесуваме кон него и му зборуваме.

Наученото од детството ги учи индивидуите на правилното однесување кое се очекува од другите и ја обликува личноста на единката да се сообрази со културните норми. Преку прифаќањето на улогите и евалуацијата на вредностите, девојчињата и момчињата ги усвојуваат своите родови идентитети. Тие учат вештини и ставови кои им овозможуваат активно да функционираат во заедницата. Женски и машки се раѓаат, но жените и мажите се производ на енкултурација“ (Bonvillain, 2001: 1).

Најопшто, социолозите го користат терминот пол за да ги истакнат анатомските и физиолошките разлики со кои се дефинираат машкото и женското тело, додека терминот род се однесува на психолошките, општествените и културните разлики помеѓу мажите и жените. Родот се поврзува со општествено конструирани поими за машкоста и женскоста, што пак не е нешто што е нужно поврзано со биолошкиот пол. Со самото тоа разликите помеѓу половите и родовите се фундаментални по својот карактер затоа што повеќето разлики помеѓу мажите и жените не се со биолошко потекло (Giddens, 2003: 117).

Евидентно е дека родовите улоги во голема мера се општествено нормативни очекувања за тоа како треба да се однесуваат мажите и жените во една општествена средина. Оттука за Давчев: *„мажественоста и женственоста се општествено конструирани категории кои се засновани врз „природните“ разлики меѓу половите. Секако, мажественоста е институционализирана во општествените структури, како што се семејството, образованието, медиумите и религијата, каде момчињата се социјализираат да станат мажи“ (цит. според Костовски, 2016: 56).*

Според Гиденс, самото започнување со истражувањата за потеклото на разликите помеѓу мажите и жените е израз на различните ставови со кои се толкуваат формирањата на родовите идентитети и општествени улоги врз основа на тие идентитети. За Гиденс, дебатата всушност се води помеѓу оние социолози кои придаваат поголемо значење на општествените влијанија при анализирањето на родовите разлики и помеѓу оние кои тоа не го прават. Понатаму Гиденс се запрашува во која и во колкава мера разликите помеѓу мажите и жените се

резултата на полот, а не родот (односно во колкава мера се резултат на биолошката разлика) (Giddens, 2003: 117)? Според тврдењата на генетиката пак се придаваат одредени аспекти на физиологијата на човекот од хормони и хромозоми до големината на мозокот и генетиката дека всушност може да бидат причина за вродените разлики во однесувањето помеѓу мажите и жените. Според тој став, овие разлики биле забележени во повеќе различни култури како универзални и дека независно од културните влијанија природните фактори ја означуваат во голема мера родовата (не)еднаквост помеѓу половите. Во овој случај би се застапувала мислењето дека секоја индивидуа родена во одредена просторно-временска рамка е сама по себе дефинирана и полово определена личност (маж-жена/машко-женско/мажествено-женствено), со што културата тука не би имала речиси никакво или занемарливо влијание?

Спротивно на ова мислење за биолошката основа на половите/родовите разлики, критичарите истакнуваат дека не се базираат врз научни (антрополошко-социјални и историски) докази и се целосно погрешни. Критичарите на единственото биолошко влијание врз полово/родовите разлики се осврнуваат кон ставот дека различните општествени интеракции во обликувањето на човековото однесување кај секоја индивидуа развива различна замисла за сопствениот личен идентитет. Консеквентно на тоа, родовата социјализација игра значајна улога во разбирањето на родовите разлики во една култура или општество. Со оваа разлика се прави јасна дистинкција помеѓу биолошкиот пол и општествено/културниот род (дете се раѓа со пол, но се развива со род). Низ контактите со разните агенсии на социјализацијата – примарни и секундарни – децата полека ги воспримаат општествените норми и очекувања кои се сметаат карактеристични за неговиот пол. Имено, родовите разлики не се биолошки предодредени, туку се продукт на културниот контекст (Giddens, 2003).

Оттука, при самото дефинирање на поимот на „род/пол“ неизбежно е да ја споменеме позната реченица на теоретичарка на феминизмот Симон де Бовоар, каде вели *„Жената не се раѓа жена: таа станува тоа“*. Понатаму во своето дело *Вториот пол*, таа вели дека *„ниедно биолошки, психолошко и економско обележје не го дефинира ликот што човековата женка го добива во самото општество;*

свкупната цивилизација го создава тој преоден производ меѓу мажјак и кастрат (кое упатува на жена која е кастрирана, односно пенисот нејзин е навнатре, мислење застапено во психоаналитичката теорија) што го квалификуваат како женски род“ (Бовоар, Де Симон; 1989, 11;).

Следејќи ја мислата на Бовоар, таа прави разлика помеѓу природниот пол и културниот род, кој се очекува единката да го прифати. Или пак како што Џудит Батлер ја толкува Бовоар во својата книга *Проблеми со родот* дека жена „се станува, но секогаш, под една културна присила на таквото настанување“ (Батлер, 2002: 44;).

Многу автори ја користат јасната дистинкција помеѓу полот и родот како почетна точка на анализа. Но, според одредени автори, како прв теоретичар кој вовел јасна дистинкција помеѓу овие две категории е американскиот психоаналитичар д-р Роберт Столер во 1968 година во неговото дело *Пол и род: За создавањето на мажественоста и женственоста* (анг. *Sex and gender: On the development of masculinity and femininity*). Тој изнел здраворазумско становиште според кое големиот дел од популацијата јасно може да се окарактеризира како мажи и жени, на темелите на телесните обележја. Па така биолошки жените можат да раѓаат, додека мажите можат да оплодуваат и ред други биолошки карактеристики кои ги имаат мажите и жените со самото раѓање. Во контекст на дефинирање на родот, Столер е на ставот дека; „Родот е поим кој има психолошка и културна конотација. Ако примарни термини за пол се 'маж' и 'жена', термините кои ќе го опишуваат родот се 'машки' и 'женски', и тие термини може да бидат сосема независни од биолошкиот пол“ (Stoller, 1994: 66).

Во самите родови идентификации личноста може да се претстави себеси во многубројни различни родови улоги, со што во некои општества би се класифицирале како абнормални или девијантни. Така, мажот може да се гледа себеси како кој било тип од многубројните типови мажи, како агресивен маж, како нежен маж, како женствен маж, па дури и да се замислува себеси како жена. Од друга страна, пак, жената може да се замислува себеси како нежна и покорна, како решителна „машка“ жена, па дури и како маж. Родовиот идентитет влијае врз родовата улога, односно врз отвореното јавно однесување што таа личност го

прикажува во општеството. Кај повеќето луѓе, сексот, родот, родовиот идентитет и родовата улога се синоними, т. е. се согласуваат со општествените очекувања, но кај некој/некоја тие се во спротивност и таквото несогласување се смета за објаснување на причините за појавите на хомосексуализмот, транвестизмот и транссексуалноста (Булох, 2006: 103, 104;).

Феминистичките теоретичарки забележуваат дека низ овие класични дефиниции за родот и полот делумно е заслужна и самата традиционална социолошка перспектива која го наметнува родот зависно од полот, без одредена критичка димензија за размислувања низ перспективи на родот кој треба да биде независен од полот. Низ социолошките перспективи, родовата социјализација е прифаќање на полово/родовата димензија, односно родот е само општествена фиксација или општествено зацврстување на биолошкиот пол низ културно прифатливи модели зависно од полот на кои им се дава родова конотација (Париш, 1989).

Во тој правец неизбежно е да се спомене и големата феминистичка теоретичарка која е припадничка на квеер теоријата и дисидентка на традиционалните политики на идентитетот, Џудит Батлер, која заедно со Мишел Фуко, како зачетници на квеер (или квир) теоријата даваат огромен придонес кон дефинирањето на поимот на пол/род, идентитет и сексуалност. Батлер во нејзиното дело *Проблеми со родот* вели дека станува невозможно нашиот „род“ да се оддели од политичките и културните вкрстувања, во коишто тој е постојано создаван и содржан. Имено, според Батлер, поделбата на пол/род му оди во прилог на аргументот, дека, без оглед на биолошката нескротливост на полот, како што вели таа, родот е културно конструиран. Оттука, родот не е ниту каузална причина на полот, ниту толку божемно фиксиран, како што е полот (Батлер, 2002: 41;).

Од овој став на Батлер може да заклучи дека биологијата не е судбина, тука наша судбина станува културата во која сме се нашле, која упатува кон познатата реченица на филозофот Жан Жак-Русо во неговото дело *Du Contrat Social* (*Општествен договор/The Social Contract*), каде што вели дека: „човеком се раѓа

слободен, но насекаде е во окови“ (Русо, 2013: 9). Така и во смислата на полот/родот, ние се раѓаме со биолошки зададен пол, но сите каузални карактеристики на нашиот пол се културни творби и општествено-културни очекувања според нашиот пол/род.

Подоцна Батлер во нејзиниот труд вели дека ако доколку и самиот пол е родова категорија, не би имало смисла родот да се дефинира како културно толкување на полот. Родот не би требало да се сфати како културно впишување на значењето врз еден претходно зададен пол, вака во една правна концепција ја опишува Батлер смислата на полово/родовиот систем. Исто така, родот мора да го означува самиот апарат на создавањето, со чија помош се засноваат самите полови. Како резултат на тоа, родот, во однос на културата, не е тоа што и полот во однос на природата; родот е исто така дискурзивно-културално средство, со помошта на кое „половата природа“ или „природниот пол“ е создаден и заснован како преддискурзивен, како претходечки на културата, како политички неутрална површина, врз која дејствува културата (Батлер, 2002: 42,43).

Треба да се спомене и тоа дека родовиот идентитет е исклучително подложен на културната конотација во која човекот твори, во тој правец, културолошките сфаќања за тоа кои форми на однесување им одговараат на припадниците на двата пола многу се разликуваат. Студијата на антропологот Маргаред Мид *Пол и темперамент во три примитивни општества* говори за половите улоги во Нова Гвинеја, што покажува дека тие разлики може да бидат огромни. Од својата студија, Маргаред Мид заклучила дека културата може да ги дефинира родовите улоги на безброј начини (Мид, 2009) (подетално види поглавје III).

3.2. Што претставува сексуалната ориентација?

Сексуалната ориентација на една индивидуа се изразува на голем број начини кои лично ги доживува или општествено ги изразува. Сложеноста кон проблемот на дефинирањето на сексуалната ориентација потекнува од таму бидејќи е длабоко врзана со личните емотивни чувства на една индивидуа која

може да ги открие/скрие пред другите. Оттука сексуалното однесување кај луѓето често може да се поистовети и со неговата сексуална ориентација, што би било сосема погрешно. Понатаму, сексуалната привлечност и сексуалните фантазии се длабоко интимно индивидуално чувство на еден поединец и не се очигледен факт (отфрлајќи ја перцепцијата на наметната хетеросексуална ориентација дека на поединецот природно-нагонски му се предодредени фантазиите и чувствата кон спротивен пол). На крајот, сексуалната ориентација ќе биде директно определена од личната идентификација која ќе ја изгради одредена индивидуа низ еден сложен процес на општествена социјализација, при што врз основа на таа лична идентификација поединецот ги формира своите емоционални врски со другите.

Оттука за да се дефинира сексуалната ориентација, мора да се земе предвид фактот што често таа може да претставува лажна сигурност за одредена личност (објективно и субјективно), поради самиот факт што една личност себеси може да се доживува како „стрејт“, а да има сексуални односи со мажи, или пак да се чувствува себеси за лезбијка, а да практикува секс со мажи. Затоа, дефинирањето на сексуалната ориентација на теоретско/концептуално ниво е исклучително сложен процес и секогаш треба да се земат предвид различните димензии на оваа појава, пред сè социокултурните димензии (Врангелова, 2006).

Концептот на сексуална ориентација е принцип на класификација врз основа на полот/родот. Самите аспекти на сексуалната ориентација опфаќаат емотивна, сетилна или еротска привлечност кон друга личност, сексуална активност на личноста. Главните научни дискусии кои постојано се водат од научната провиниенција се дали сексуалната ориентација е „биолошки предодредена“ или пак е „социјално конструирана“?

Во рамките на една култура и општествена средина, сексуалноста на една индивидуа може да се дефинира врз основа на неговите сексуални практики или еротски односи со друг/-и од ист или спротивен пол. Следствено на тоа може да се опише што би претставувала сексуална ориентација, во рамките на еден социокултурен контекст (Црвенковска-Ристевска, 2013).

Според општествената и културната реалност во која живееме се опишуваат сексуалните ориентации како „нормални“ и „ненормални“. Сè освен хетеросексуалноста е „ненормално“ за повеќето поединци во денешните општества во кои живееме (подетално види поглавје III).

Евидентно е дека сексуалната ориентација во голема мера, според Симоновска, *„се гради и низ семејството, религијата, образованието, медиумите, интеракцијата со врсниците, сопствениот еротицизам, првите сексуални искуства – сите тие заедно ја детерминираат сексуалната перцепција и чувствата, мотивациите, ставовите и способноста за комуникација. Во тој процес се гради и сопствениот идентитет, кој е во блиска релација со полот и родот, и сексуалната ориентација. Токму сфаќањата и вредносните норми за сексуалноста (за полот, родот и сексуалната ориентација), за тоа што се смета за „соодветно“ сексуално однесување – „кога и со кого“ во голема мера се градат под влијание на општо прифатените норми, кои не се идентични за сите култури и кои може да водат кон погрешни и негативни ставови за љубовта и сексуалноста. Имајќи предвид дека сексуалноста не може да се разбере без повикување на полот и родот, различноста е фундаментална карактеристика на сексуалноста и нормите кои го регулираат сексуалното однесување се разликуваат низ и во самите култури (одредени однесувања се гледаат како прифатливи и посакувани, додека други се сметаат за неприфатливи)“* (Симоновска, 2016: 39).

Во поновите научни студии сексуалната ориентација се определува низ четири ориентации или определби: хетеросексуалност; хомосексуалност; бисексуалност; и асексуалност; кои ќе се обидеме накратко, соодветно да ги дефинираме (подетално види поглавје III).

- *Хетеросексуалност* – личност која ја привлекуваат или има сексуални односи со личности од спротивниот пол.
- *Хомосексуалност* – личност која ја привлекуваат или има сексуални односи со личности од истиот пол.
- *Бисексуалност* – личност која има потенцијал да почувствува сексуална привлечност, возбуда и емотивни чувства кон ист и/или спротивен пол. Создава сексуална врска со луѓе од двата пола. Бисексуалната личност не

мора да биде подеднакво привлечена од страна на двата пола, а степенот на привлечност може да варира со текот на времето.

- *Асексуалност* – личност којашто чувствува недостаток на сексуално привлекување и желба за сексуален контакт.

3.3. Сексуални права и слободи

Сексуалните права и слободи претставуваат дел од корпусот на човековите слободи и права. Тие во никој случај не може да се третираат издвоено или изолирано. Токму спротивно, а особено поради фактот што човековите слободи и права се меѓусебно поврзани и меѓузависни. Сексуалноста претставува суштински и основен аспект на човековото општествено живеење. Следствено на тоа со цел поединците во едно општество да постигнат поголем стандард на уживање на сопствените права и слободи, пред сè мора да бидат насочени кон тоа да имаат поголема свест за сексуалното здравје и репродуктивен живот. Оттука поединците мора да се чувствуваат сигурни и во изразувањето на сопствениот сексуален идентитет во заедницата во која живеат.

Денес, дискриминацијата, стигмата, стравот и насилството претставуваат вистински закани за многу луѓе. Овие закани и дејства што тие ги прават најчесто се причина за човековата обесхрабрувачка состојба па сè до опасни по нивниот живот и здравје. Општествата кои посветуваат внимание и интерес кон сексуалните права и слободи треба да бидат насочени кон принципиелна борба за уживање на основните сексуални права и слободи.

Граѓанскиот аспект на човековите права ги опфаќаат и сексуалните права и оттука произлегува фактот за афирмацијата на почитување на различната сексуална ориентација, но и правата на сите маргинализирани лица во сферата на сексуалноста. Принципите на еднаквост, почитување на различноста, правата на еднаквост пред законот, почитување на интимноста, личната автономност, приватност, интегритет, достоинство се темелните принципи на човековите права

и сексуалните слободи кои треба да ги ужива секој поединец во светот, во денешните граѓански општества (Sexual Rights: An IPPF declaration, 2009).

Сексуалното здравје претставува комбинација на соматски, емотивни, интелектуални и општествено-социјални аспекти на сексуалното егзистирање на начини кои позитивно ја збогатуваат и зајакнуваат личноста, комуникацијата и љубовта, така што сексуалното здравје овозможува позитивен пристап кон човечката сексуалност. Целта на грижата за сексуалното здравје треба да биде стимулирање на животот и односите меѓу луѓето. Оттука сексуалното здравје не претставува само советодавни услуги или лекување на репродуктивни органи и (СПИ) сексуално преносливи болести, напротив, сексуалното здравје се однесува на емоционалните аспекти на нашето сексуално егзистирање, притоа не само на био-техничкиот аспект на репродукцијата. Според дефиниција предложена од СЗО, сексуалните права треба да овозможуваат на поединците разновидност и културна варијација. Во таа смисла, тоа е идеја што создава простор за користење на сексуалноста на позитивен начин (WHO, 1974).

Сексуалните права ги вклучуваат правата на поединците да можат слободно да одлучуваат за сопствената сексуалност, без никаква принуда, притоа водејќи грижа за зачувување на неговиот/нејзиниот „физички, ментален и морален интегритет“. Иако „сексуалните права“ не се експлицитно споменати во меѓународните документи, тие се имплицитно поврзани со голем број разновидни документи за основните човекови права, вклучително и разните директиви и закони против насилството и присилата на сексуален однос (Кадриу, 2016).

Спротивно на сексуалните права и слободи е тоа што е присутен забележителниот факт дека во повеќето општества денес „хетеросексуалните норми“ се често општествено прифатливи улоги кои заедницата ги поттикнува врз основа на моќ, политика и идеологија. На кој начин таквата „хетеросексуалните норми“ ги ограничуваат правата на поединците во денешните граѓански општества? Се застапува мислењето дека токму „хетеросексуалните норми“ создаваат одредена слика за жената во улоги на: мајка, домаќинка, вредна сопруга итн. Оваа слика поставува ограничувања за сите жени. Додека кај мажите се

создава слика на: татко, заштитник, силен, мачо итн. Консеквентно на ова, секое отстапување од оваа општествено воспоставена „хетеросексуална норма“ претставува непожелно општествено однесување кое се стигматизира различно во зависност од општествената средина (некаде помалку, некаде повеќе) (Давчев, 2016).

Оттука декларациите и конвенциите треба да бидат насочени кон поголема разновидност и почитување на различностите. Во правец на тоа токму на пример, Генералното собрание на Обединетите нации на 10 декември 1948 година, ја усвои и прогласи *Универзалната декларација за човекови права (Универзална декларација за правата на човекот)*. Овој историски акт на Собранието ги повика сите земји членки за објавување на текстот на Декларацијата со цел „да предизвика таа да се дистрибуира, прикажува и прочита главно во училиштата и другите образовни институции, без разлика на политичкиот статус на државите или териториите“ (ООН, Резолуција 217 А (III), 1948).

Овој документ (Декларација) ги обврзува сите земји членки на ООН да ги почитуваат членовите на оваа Декларација и истите да бидат усогласени со домашното законодавство и со домашните заложби за човекови права и слободи во сопствените држави. Во однос на сексуалните права и слободи, неколку членови од оваа Декларација ги обврзуваат членките да овозможат слободи на лицата со „различна“ сексуална ориентација.

Во Преамбулата на оваа Декларација *ОН ги задолжува сите земји членки оваа декларација да биде како еден општ стандард за достигнување за сите народи и нации, и за таа цел секој поединец и секој орган во општеството треба секогаш, имајќи ја оваа декларација постојано во умот, да се стреми преку подучување и образование, да го промовираат почитувањето на овие права и слободи и со прогресивни мерки, на национално и меѓународно ниво, да обезбеди нивно општо и ефикасно признавање и почитување меѓу народите на земјите членки како и меѓу народите на териториите под нивна јурисдикција* (ООН, Резолуција 217 А (III), 1948: 1).

Членот 2 од Декларацијата гласи: *Секој има право на сите права и слободи наведени во оваа Декларација, без разлика од каков било вид, како што се: раса, боја, пол, јазик, религија, политичко или друго мислење, национално или социјално потекло, имот, раѓање или друг статус.* Членот 16 од Декларацијата го уредува правото на слободен избор на брачен другар кој гласи: *Мажите и жените кои се полнолетни, без никакви ограничувања врз основа на расата, националноста или религијата, имаат право да склучат брак и да основаат семејство. Тие имаат право на еднакви права пред бракот, за време на бракот и по неговото раскинување. Бракот ќе се склучи само со слободна и целосна согласност на идните брачни другари. Семејството е природна и основна ќелија на општеството и има право на заштита од страна на општеството и државата (ООН, Резолуција 217 А (III), 1948: 1).*

Од ваквите декларации можеме да видиме дека најцврсто се утврдени основните човекови права во кои припаѓаат и сексуалните права на човекот. Ова вклучува слободен избор на партнер, без оглед на материјалниот статус, раса, религија, можна попреченост или сексуална ориентација.

Сепак и покрај големиот број заложби на граѓанското општество во контекст на унапредување на сексуалните права и слободи, денешните општества забележуваат голем број на директна дискриминација врз основа на сексуална или родова припадност. Чести се и насилните однесувања кон лицата со различна сексуална припадност (нехетеросексуална). Дискриминаторскиот и игнорантски однос кон сексуалните права и слободи се забележува во разни култури и општества денес. Честите прекршувања на сексуалните права и слободи често се резултат и на идеологијата и принципот на „патријархалната“ општествена хиерархија во денешните општества каде што непочитување на различноста е особено изразена (Симоновска, 2016).

Големиот број инциденти на Парадите на гордоста, насекаде низ светот каде што тие се организираат, се во голема мера показател за тоа во колкава мера општеството ги прифаќа ЛГБТИ+ правата во сопственото опкружување. Понатаму, во уставните одредби на голем број земји (како највисок правен акт во државното законодавство) стои дека бракот претставува заедница помеѓу еден маж и една

жена. Вака формулираната реченица во законодавниот систем на државите сама по себе е дискриминаторска.

ЛГБТИ+ лицата во повеќето општества се соочуваат со стигма и социјално исклучување, пред сè поради фактот што тие не се вклопуваат во хетеро-патријархалната културна матрица која владее низ институционалноста на општествените системи во светот. Поради социјалната стигма со која се соочуваат лицата со нехетеросексуална определба, истражувањата на НВО секторот во повеќето земји во светот констатира дека овие лица често не ја изразуваат јасно сопствената лична сексуална ориентација, поради фактот дека може да бидат подложни на насилство, потсмев, социјално отфрлање, дискриминаторски однос па дури и убиство (Антонић, 2014).

Сепак значаен чекор во однос на теолошката концепција на сексуалните права и слободи голем чин на храброст искажал Папата Франциско, кој изјавил дека: *„Хомосексуалците се божји деца, геј луѓето треба да може да го легализираат своето партнерство“*, со ова тој директно ги поддржал истополовите бракови. Папа кој бил прв понтиф којшто ги поддржал истополовите бракови и испрати најдиректни пораки во врска со правата на хомосексуалците. Тие имаат право на семејство и се божји деца се зборови кои даваат толеранција и прифаќање на луѓето со нехетеросексуална ориентација и се отворени за нивна верба кон бога и прифаќање на нивната сексуална определба од страна на теолошките организации (Directed by, Wenders; *Pope Francis: A Man of His Word, 2018:documentary film*).

Во овој документарен филм, папата го потенцирал и она што го застапувал и поддржувал. За папата Франциско, граѓанското партнерство за хомосексуалните парови требало да претставува алтернатива на истополовите бракови. Папата во документарниот филм зборуваше за хомосексуалците инспириран од случајот за Андреј Рубери, хомосексуалец кој со својот партнер посвоил три деца. Рубери раскажува како отишол на утринската миса, која Франциско ја служел во неговиот дом во Ватикан, и му предал писмо во кое ја објаснувал сопствената ситуација и положба. Рубери на папата му изјавил дека тој и неговиот партнер сакаат да ги

воспитуваат децата како католици, но не бил сигурен како ќе бидат примени во локалната заедница. Од филмот не е јасно за која земја зборува Рубери (Directed by, Wenders; *Pope Francis: A Man of His Word*, 2018: documentary film).

Сепак, изјавата на папата најде на одобрување од страна на ЛГБТИ+ организациите во светот, но и со барања на луѓето со конзервативно убедување за негово појаснување, повикувајќи се на официјалното или изворно учење на Ватикан за ова прашање.

Во денешното современо граѓанско општество речиси во Целиот свет се наметнува потребата од сеопфатното сексуално образование со единствена улога да придонесе во стимулирањето позитивни ставови кон ненасилството, рамноправноста и оспособувањето на младите индивидуи за сексуалните и репродуктивните права и слободи. Сепак евидентно е дека, поради комплексноста на содржините и оптовареноста со табуа, неговото спроведување претставува сериозен предизвик. Со оваа едукација треба да се предвиди како поединците да го зголемат сопственото знаење за сексуалното и репродуктивното здравје, превенција и третман на сексуално преносливите заболувања, но пред сè она што е најважно да стекнат знаења за создавањето и нивното унапредување за условите на безбедно сексуално однесување, во кое може да се ужива, без никаква присила, дискриминација и насилство.

Симоновска во тој правец констатира дека *„самата сексуалност треба да се разбере во еден поширок контекст, кој ги надминува границите на приватноста и интимата на една личност, таа треба да биде сфатена како посебен и инхерентен дел на човековото битие, својствена за секоја фаза од човековиот живот, со различни форми на експресија, таа претставува значајна детерминанта на човековиот живот, новоедно, и самата е детерминира од мноштво други детерминанти (физички, биолошки, психолошки, социјални и културни)“* (Симоновска, 2016: 39).

Оттука, според Симоновска темите кои се посветени на граѓанските аспекти на сексуалноста, првенствено би се однесувале на сексуалните и репродуктивни права и начините на нивното реализирање. И самото сексуално образование треба

да се базира и е во функција на остварување на сексуалните и репродуктивни права, кои се сфаќаат како интегрален дел од основните и универзални човекови права. Сексуалните права се важен предуслов за постигнувањето и унапредувањето на сексуалното и репродуктивното здравје, но и разбирањето на човековата сексуалност (Симоновска, 2016).

На сличен начин како и Симоновска, и Владимир Давчев забележува дека индивидуалноста на мажите и жените е задушена од принципот наметнат од средината дека постои единствената двојност, односно мажите да бидат „мажествени“, а девојките „женствени“. Давчев потенцира дека „ваквите стереотипи за сексот и сексуалноста се пречката во светот во кој ќе постои родовата рамноправност. Токму од оваа причина со сексуално образование треба да се вклучи овој значаен аспект. Сексуалното образование треба да влијае врз промена на ставовите за релациите на мажите и жените, улогите во сексот и сексуалноста, промена на ставовите за и преваленција на родово базирано насилство, сексуално малтретирање, хомофобично насилство и штетни практики“ (Давчев, 2016: 55).

Глава II

КУЛТУРНО МОДЕЛИРАЊЕ НА СЕКСУАЛНОСТА

Сите аспекти на човековата сексуалност се наоѓаат во културата и во нормите на однесување кои ги наметнува таа. Како културни содржини најчесто се истакнуваат; вредностите, обичаите, ритуалите и симболите. Културата е оној сегмент на општеството, кои им дава експликација на значењата што луѓето кои живеат заедно им ги даваат на нештата (Ѓуровска, 2008). Евидентно е дека речиси секоја општествена заедница јасно ја диференцира човековата сексуалноста и улогите кои мажите и жените ги играат во општествата, сепак низ многу култури и временски периоди среќаваме различни сексуални практикувања, изразувања, модели, правила и норми. Поединците не секогаш ги исполнуваат конвенционалните сексуални однесувања кои се доминантно изразени во некои општества и култури. Сексуалните однесувања и модели речиси се разликуваат од култура до култура, или пак од историски и современ аспект. Општеството во голема мера ја обликува, ограничува или дисциплинира човековата сексуалност.

Сферата на сексуални практики во светот е огромна. Според традиционалното мислење се одредува ставот дека човековата сексуалност е длабоко поврзана со биологијата (нагонската природа на човекот), со што токму таа била одговорна за улогите кои ги имаат половите во различните култури. Сепак, голем број социолошки теории и истражувања покажуваат дека социјализацијата е таа која ги развива единките како мажи и жени, односно дека однесувањата на мажите и жените во различни заедници се повеќе резултат на родовата социјализација, а не на биолошкиот пол. Човекот е општествено битие кое настанува како резултат на општественото делување на луѓето или во крајна линија на културата во која

живее. Човекот не е само производ на „биолошкото наследство“, туку и на „културното наследство“ и многубројните општествени факти кои влијаат во развојот на емоционалниот, психичкиот и социјалниот живот на поединецот (Stojanović, 2011).

Многу етнолошки/антрополошки истражувања наведуваат на тоа дека културата игра значајна улога во обликувањето на личната сексуалност. Културата го одредува начинот на размислување (мисловниот процес) кај поединецот, а со тоа го обликуваат и сексуалното однесување во една општествена заедница. Според тоа, евидентно е дека за машкиот или женскиот пол варираат општествените очекувања од една во друга култура или од еден временски период во друг. Поединците кои го населуваат светот во зависност од границите на сопствената култура се изложени на помал или поголем притисок во однос на сексуалните норми и правила кои постојат (опстојуваат) во нивната култура. Несомнено е дека сексуалноста кај човекот *Ipso facto* се поврзува со самото негово постоење (*homo sapiens* = сексуално битие) и е еден од најважните атрибути за продолжување на човековиот род, но со самиот развој на културните нормирања се развиваат и различните ограничувања и општествени прифаќања во поглед на сексуалноста кои зависат/зависеле од епохата и културниот контекст во кој се случувале и меѓусебно коегзистираат (Stojanović, 2011).

Ниедно познато општество не е без правила поврзани со сексот, научниците што се занимавале со овие истражувања понекогаш верувале дека пронашле целосно слободна сексуална заедница, општество без никакви ограничувања во сферата на сексуалноста, меѓутоа ова секогаш било илузија. Всушност сето тоа е производ на нивната култура и како во истата ги акцептираат поголемите или помали ограничувања на сексуалните забрани што им биле познати на истражувачите од сопствените култури, но истовремено не можеле да ги идентификуваат сите локални забрани кои им биле потполно непознати. Сите човечки заедници имаат јасни правила во доменот на сексуалноста, но не знаеме кога тие се појавиле (Ендше, 2014: 6).

Оттука во понатамошното разгледување фокусот е ставен врз генезата на културните сексуални модели кои пак ги иницирале и „строгите“ верски сексуални правила. Поради ова добро е да откриеме дел од историјата на сексуалните модели и забрани што се протегале низ долгата човекова историја преку достапните информации, за да можеме да ги разбереме корените (потеклото) на денешните сексуални модели и забрани кои се присутни во голем број култури во светот.

1. КРАТКА ИСТОРИЈА НА СЕКСУАЛНОСТА: Периодизација на потеклото на сексуалните забрани и правила во источните и западните култури

Документите, сознанијата за сексуалноста во предисторијата се од понов датум, но и тие документи се такви што врз основа на нив не може со сигурност нешто да се тврди за сексуалниот живот на луѓето во праисторијата. Постојат гробници на пример уште од средниот палеолит, но сведоштвата за сексуалната активност на првобитните луѓе не се постари од горниот палеолит. Уметноста (пред сè ликовната) не била појавена во времето на неандерталецот, таа се појавила токму кај *homo sapiens*, иако и сликите што тој ги оставил зад себе се многу ретки. Значи можеме да установиме дека сексуалната активност, како и смртта рано почнала да ги интересира луѓето. Оттука можеме да забележиме само дека сексуалната активност, наспроти трудот, се сметала за штетна и можела да пречи во работата на луѓето и поради тоа работната заедница не смеела да им се препушта на сексуалните активности за време на работата, со ова сексуалната активност веќе почнала да трпи нормативни и практични ограничувања (Батај, 2018: 50, 51).

Поединците во праисторијата во нивните сексуални активности исто така користеле и разни елементи на еротика, а кои се демистифицираат со археолошките истражувања на карпестата уметност каде преку цртежи јасно се прикажувале форми на фалуси во ерекција и луѓе во сексуален акт, но и тогаш во зависност од времето и местото имало одредени забрани (Батај, 2018).

Западната култура, барем откако на сцената стапило христијанството, се смета за култура што има неповолен однос кон сексот и сексуалните активности, на нив

се гледало со непријателство. Сепак, потеклото на непријателскиот став кон сексот на Западот доаѓал во голема мера од грчката дуалистичка мисла. Овој дуализам се темелел на основа на две меѓусебно спротивставени сили дефинирани како духовно – материјално, возвишено – приземно, душа – тело, итн. Овој дуализам тврдел дека душата е подложна на казна со тоа што е затворена во човечкото тело, имено целта е човекот да постигне спасение, односно да ѝ се овозможи на душата да избега од владеењето на плотта. Оттука, сексуалните активности се лоши бидејќи претставуваат победа на телесноста над духовноста (Булох, 2006).

Оваа дивергенција како во западната мисла така и кај Кинезите се зацврстила преку термините „јин“ и „јанг“ за да се опишат космичките сили што владееле. Јанг бил небото, додека јин е земјата. Оттука пак јанг бил машкото (односно небото), а јин женското (односно земјата). Овие две сили се соединувале со сексуалниот однос, кој се сметал за принцип на универзалниот живот. Всушност, сексуалното соединување според овој принцип би било преку прикажаноста на проникнувањето на небото и земјата, односно нешто што би значело апсолутна неопходност за да се постигне хармонија, како и среќен и здрав сексуален живот. Иако и Кина, како и Западот минувала низ периоди на поголеми или помали забрани во доменот на сексуалноста, сепак, за разлика од западните општества, Кинезите секогаш уживале во сексот и никогаш не ги измачувала вината која навидум го мачела Западот (Булох, 2006).

Литературата во Индија која била посветена за сексот била под влијание на хиндуизмот (во самата Хинду митологија) со што имала и духовно и божествено значење (или потекло), односно таа произлегувала од збирката на целосното знаење на Праџапати (врховен бог кој го создал небото и земјата). Во хиндуизмот, сексот, освен што бил средство за создавање нов живот, бил сметан и за извор на задоволство, моќ и магија. Прирачниците ретко обрнувале внимание на создавањето нов живот, повеќе се насочувале кон самото задоволство. Жените биле сметани за блудни суштества кои претставува заслужен плен на мажите грабливци. Во сексуалните прирачници водењето љубов честопати се споменува како благороден облик на борба, во кој мажот напаѓа, а жената се опира низ заемна игра и натпреварување (Булох, 2006).

Во будистичката и хиндуистичката култура постои литературата посветена на сексот и техниките за водење на секс. На пример, „тантра сексот“ како сексуалниот водич како „Камасутра“. Тантра сексот е всушност комбинација од јога и медитација во чинот на спојување на телата, а нејзината цел е да им овозможи на партнерите да се чувствуваат максимално сакани и обожавани⁶. Сексуалниот прирачник на Маланага Ватсјајана насловен „Кама Сутра“ бил јасен сексуален прирачник во стара Индија (кој се смета за прв прирачник кој јасно упатувал на техники за сексуално задоволство). „Камасутра“ е книга за љубовта и животните задоволства, замажите и жените, за нивниот меѓусебен однос и за постигнувањето хармонија. Ова древно индиско дело се опишува како давање насоки за ослободување на телото од пороците за да се стекне блаженството на спознанието на љубовта (Ватсјајана, 2013).

Сите овие пишани и напишани списи докажуваат дека во минатото интересот за сексот и задоволството кое произлегува од него било на завидно ниво.

Во однос на грчката митологија позната е приказната за Хиполит (син на Тезеј) и Афродита (божица на љубовта и сексуалноста), каде што Афродита го казнува Хиполит бидејќи немал интерес за љубов и сексуалност:

⁶ На пример, во однос на литературата посветена на сексот е и тантра јогата чие значење укажува на постоењето на двата космички принципи, машкиот и женскиот, кои континуирано го генерираат и апсорбираат целото создание преку нивната постојана интеракција. Тантра јогата нуди алтернативен и практичен индивидуален пат до ослободувањето, каде што се опфаќа голем број техники, а нејзиниот основен фокус е да го користи телото како храм за обожавање на сеопфатното единство на животот како нешто свето. Сексуалното искуство, гледано како обединување на Вечниот машки аспект – Шива (статичен, деструктивен, мажествен) со Вечниот женски аспект – Шакти (динамичен, креативен, женствен), е главен аспект на тантричкото учење, кои се претежно еротски. Во тантра јогата, од практиканите се бара да ја разбираат континуираната игра меѓу овие принципи. Разбирањето на тантричкиот пристап кон сексуалноста бара отворен ум и духовен пристап кон животот. Оние кои имаат пуритански менталитет и го сметаат сексот за грев не ја разбираат суштината на тантричките лекции. За да ги научиме тантричките лекции, треба да ги разбереме аналогиите помеѓу човечкото суштество и Универзумот. Така, сексуалноста имитира постојан и екстензивен космички процес, кој ја манифестира целата Вселена од Божествениот Трансцендентен Апсолут. Во оваа нова перспектива, гревот исчезнува, не постои и се заменува со среќа и бескрајна љубов. Сексот станува длабоко духовен чин, всушност, добива форма на медитативна дисциплина. Затоа, во тантрата не постои порнографија, само симболика и рафинирана убавина. Сликата на маж и жена што водат љубов не се смета за нечиста. Напротив, тоа е слика на вистински космички ритуал. Човекот што ја обожавал жената има сосема различен став од обичниот човек кој има секс.

„Хиполит бил младич што немал многу интерес за сексуалноста, него тоа не го интересирало и поради тоа ја чувал својата невиност и за ниту една жена не сакал да се ожени, единствено сакал да оди по шумите да вежба телесни активности и да лови дивеч иако не го сакал месото од убиениот дивеч, поради тоа и ја воздигнувал божицата Артемида. Афродита, божица на љубовта и сексуалноста, поради тоа го мразела Хиполит, млад човек кој повеќе ги сакал шумите од сексот. Со овие негови активности покажувал дека божицата на љубовта е целосно ирелевантна и единствена божица што ја нарекувал со погрдни зборови. Афродита не дозволила Хиполит да помине неказниво со игнорирањето на нејзиниот домен, сексуалниот живот и љубовта. Хиполит завршил како масакриран труп, исфрлен од кочијата кога коњите му се преплашиле од змејовите што претходно ги пратиле боговите, за да се предизвика токму таков ефект (Ендше, 2014: 5).

Оваа интересна приказна од грчката митологија ни дава јасен пример дека боговите не забранувале сексуални активности, туку напротив ги охрабрувале и воздржувањето од сексуални активности едноставно било неприфатливо.

Во однос на истополовите активности, се забележуваат одреден број докази дека во античка Грција практикувањето на овие односи било речиси нормално под одредени правила и норми кои постоеле. Овие активности биле целосно општествено прифатени за тој период сè до хеленската доминација. Имено, за силната поврзаност помеѓу Патрокле и Ахил се зборува уште во Илијада, а првиот графит со хомосексуална содржина датира од 8 век пр. н. е. За ова сведочат и доказите кои постојат како книжевни дела, ликовната уметност и вајарството, како и грчките митови (Врангелова, 2006: 46). Во секој случај, подрачјето на машката љубов во античка Грција можело да биде многу „послободно“ отколку што е во нашите современи западни општества, сепак останува фактот дека многу рано се забележуваат мошне силни негативни реакции и форми на дисквалификација што долго ќе опстојуваат (Фуко, 2004: 26). Ставот кон хомосексуалноста варира низ историјата и културите, во некои заедници таа е белег на срам и унижување, додека други заедници ја признаваат и ја прифаќаат (Марковска; Симоновска, 1999).

Мишел Фуко во *Историја на сексуалноста* ни илустрира јасни примери на истополовите задоволства во Стара Грција. Фуко во неговото дело вели дека „во грчката мисла, употребата на задоволствата во однос со момчињата претставувала вознемирувачка тема, всушност во грчката култура, љубовта помеѓу мажите била предмет на една цела мисловна раздвиженост,“ (Фуко, 2004: стр: 52). Но, иако делумно или можеби целосно била дозволена истополовата активност во овој период и оваа култура, сепак подлежела на одредени правила кои важеле и имала точно определени шеми под какви услови смеела да се практикува (иако и таа имала свои прекршувања). На пример, односите меѓу млади момчиња била сосема нормална појава и се сметало за сосема природно, но како сосем најпрактикувана истополова практика во оваа култура и овој временски период бил односот помеѓу возрасен маж и младо момче. Таа требало да биде проследена со конвенции, правила на однесување, начини на постапување итн. Со тоа возрасните мажи ги подготвувале момчињата за понатамошниот живот и сексуално созревање, под овие правила значело дека во одреден период некаде околу 25-тата година требало мажите да ги напуштат своите сакани (момчињата) за нивна изградба во мажествени мажи. Поради овој факт стоиците биле критикувани поради тоа што многу долго ги задржувале своите момчиња, дури до 28-мата година, но тие наведувале аргументи дека тие забрани не биле универзално правило, туку тема на постојана расправа. Во Стара Грција се пишувало и за убавиот изглед и желбата за наслада што го предизвикувала младешкиот изглед на младо момче, кои станал предмет на еден вид мошне значајно културно вреднување (Фуко, 2004). Опсежна е расправата кај Фуко за тоа под какви услови била прифатена и практикувана истополовата сексуалност во Стара Грција, но малку знаеме за женската истополова сексуалност, иако и за неа постојат докази дека постоела и била прифатлива помеѓу мажените жени. Во една од сатирите на Јувенал биле прикажани две жени кои оделе во некој храм заради љубовна средба, овие средби пред сè биле замена за хетеросексуалната желба, која била изразена преку хомосексуална наслада помеѓу жените (Диби; Перо, 2011). Жените имале подреден општествен статус во античките општества, биле сведувани на исто ниво со робовите. Жените во антиката биле предодредени да се омажат и да станат мајки, а Марсел Дири открива дека девојчињата во антиката

често се мажеле и пред пубертетот и веднаш започнувале со сексуалниот живот. Според Дири, се наоѓале докази за мајки на десет или единаесет години, а претпубертетскиот брак бил особено широко распространет во Римската Империја (цит. според Диби; Перо, 2011).

Фуко во неговото волуминозно дело го користи терминот „*aphrodisiac*“ кој старите Грци го користеле за да ги опишат токму сексуалните активности, односно сексуалните и љубовни задоволства, или пак кај Римјаните истиот термин се преведувал како „*venera*“. Сексуалната активност општо земено била сфатена како природна, односно длабоко вкоренета природна дарба и на тој начин истата не смее да се смета како лоша, велел Руфус од Ефест (цит. според Фуко, 2004: 62). Платон пак велел: „Ако природата направила мажите и жените меѓусебно да се привлекуваат, тоа е да се овозможи раѓање на потомството и да се обезбеди опстанок на видот, па оттука чинот на расплодувањето природно се врзува со силно задоволство.“ Всушност со овој став на Платон се опфаќаат трите природни големи нагони, а тие се јадењето, пиењето и размножувањето (цит. според Фуко, 2004: стр: 69). Во истата насока се и учителот и ученикот на Платон, т. е. Сократ и Аристотел. За Сократ гладот, жедта, љубовната желба и несониците се единствените причини за задоволство човек да јаде, пие и да води љубов. Во иста насока и Аристотел велел: „Сите во определена мера наоѓаат задоволство во трпезата, виното и љубовните наслади“ (цит. според Фуко, 2004: 43).

Во Стара Грција доминирал и двојниот морал во однос на брачната заедница и правилата во бракот за мажите и жените. Следствено на тоа, од една страна жените како сопруги биле врзани преку својот правен и општествен статус, нивната целокупна сексуална активност требало да биде сместена во рамките на брачната врска. На омажената жена семејниот и граѓанскиот статус ѝ наметнувал правила за поведение што се сведуваат на строго практикување на сексуалните односи во рамките на брачната заедница. За сопругот не важеле истите правила, тој треба да исполни определен број обврски, но во ниеден случај како негова обврска не било да има сексуални односи само со легалната сопруга. Фуко во неговото дело ни појаснува дека во брачната врска не се барал принципот на двоен сексуален монопол кои ги претворал двајцата сопружници во единствени

партнери, односно важел моделот дека жената му припаѓа на мажот, а тој си припаѓал на самиот себе (Фуко, 2004).

Во однос на незападните општества и цивилизации, ќе ја цитирам Врангелова од нејзината книга *Мистеријата на сексуалната ориентација*, каде што вели дека сексуалните активности и одредени правила постоеле уште во времето на првите светски цивилизации во Месопотамија и Мала Азија, односно неколку илјадници години пред нашата ера. Во политеизмот (многубоштво) на овие стари народи, долго пред јудо-христијанската омраза кон сексот да го освои светот, сексуалноста била неодвоив и суштински дел на човечкото постоење. Во овие култури сексуалноста не била само средство за прокреација, туку имала незаменлива духовна улога и била дел од многубројните религиски ритуали. Така, во самите храмови на одредени богови редовно се одвивале различни сексуални активности како мастурбација, орална стимулација, анален секс и оргии. Најчесто овие активности биле дел од еден цел склоп на обреди чија цел била поттикнување на плодноста на земјата и луѓето, при што биле персонифицирани и обожавани природните репродуктивни сили. Во некои земји овие сексуални активности вклучувале и секс помеѓу двајца или повеќе мажи (Врангелова, 2006: 54).

Стариот Египет била една од многуте антички култури во кои човековата сексуалност играла значајна улога. Биле распространети многу различни облици на изразување на сексуалноста, меѓу кои и истополовата сексуалност. Иако од тоа време нема многу пишани докази за обичните луѓе, има податоци дека ваквото однесување се среќавало меѓу владејачките класи. Пронајдени биле неколку графити со ваква содржина, а истополовите врски и чинови се среќаваат и во животите на боговите во староегипските митови (Врангелова, 2006: 54). Но, еврејските племиња далеку почнале да заземаат крајно негативен став кон сексуалноста во целост, па и кон содомијата. Од тој период датираат и разни текстови во кои сексот, машките гениталии, спермата, голотијата биле строго осудувани како нешто нечисто и несвето. Јудаизмот пак кој подоцна се формирал во еден јасен организиран религиозен систем била првата религија со сексофобични (како и хомофобични) ставови. Овие ставови подоцна ги преземаат

и другите две најголеми монотеистички религии, односно христијанството и исламот (Врангелова, 2006: 54, 55).

Во однос на исламистичката традиција, како и христијанството така и исламот речиси има исти погледи кон еврејското Свето писмо, па оттука речиси се идентични ставовите во доменот на сексуалноста. Во Коранот не се споменува на пример никаква специфична казна за истополовата сексуалност, иако приказната за Лот и гревовите на Содом и Гомора се јасно поистовестени со мажите што чувствуваат привлечност за мажи, наместо за жени, сепак исламот е малку потолерантен барем во списите за разлика од христијанството. Во самата практика, истополовото сексуално општење не било претерано казниво, се наидувало на забелешки дека таа преовладува помеѓу муслиманските народи. Општо земено, исламот го прифаќал сексот како позитивно добро (Булох, 2006). За самата истополова сексуалност кај муслиманските народи во самата исламска литература од средниот век има изобилство на еротизам исклучиво помеѓу мажи, особено во долгиот период на мрачниот среден век во доминацијата на христијанското владеење, кога арапските и муслиманските општества биле единствените кои ја одржувале науката и уметноста во живот. Сепак во подоцнежните години и исламот зазема крајно негативен став кон истополовите активности и одредените ограничувања и правила во сферата на сексуалноста (Врангелова, 2006).

Врангелова во својот труд заклучува дека не е само хомосексуалноста таа која била нападната во монотеистичките религии, напротив, нападната била сексуалноста како основна и природна потреба на секое живо суштество. Имено, во најголем број стари култури на сексуалноста не се гледало само како на начин за репродукција, нејзе всушност ѝ биле додадени возвишени религиозни функции и истовремено претставувала извор на задоволство, уживање и среќа. Затоа, според Врангелова, во тие општества биле прифаќани најразлични форми на изразување на оваа потреба, без притоа да подлежат на морална осуда, социјално отфрлање или казна. Јудо-христијанскиот поглед на свет бил еден од ретките организирани идеологии во која антисексуалните ставови зазеле толку клучно

место и веројатно првата која различните сексуални активности ги прогласила за грев и ги поврзало со чувство на вина и срам (Врангелова, 2006: 58).

Во однос на сексуалните активности од минатиот век, пак, доминира една сексуална теорија која е исклучително смела, а која потекнува од марксистичките автори или поточно низ опсежното дело на Фридрих Енгелс *Потеклото на семејството, приватната сопственост и државата*. Имено, во оваа теорија на жената ѝ се дава исклучително важна општествена улога, односно жената играла главна улога во поставувањето на темелите на нашата цивилизација, оваа теорија во научните и теолошките расправи отвори голем број на дискусии и противречности. Теоријата за постоењето на матријархатот и денес е под голем сомнеж за истражувачите и научните теоретичари, но според марксистите од почетокот луѓето живееле во неограничено полово дружење (полигамија) и бидејќи никој не знаел кој е таткото на децата, регулирањето на роднинските односи бил по матрилинеарен систем на сродство бидејќи по природа мајката е таа што раѓа и се знае која е мајка. Ова ја наметнала жената мајка да ужива голем углед дури и дека власта и политичката моќ токму жените мајки ја имале во своја корист. Оваа теорија оди дотаму дека во овој период владеел т.н. систем на гинекократија (владеење на жените). Клучната пресвртница на овој систем настапил со воведувањето на новите регулирани сексуални односи, односно моногамното семејство, кога се знае кој е таткото на детето и со тоа полека мажите започнале да ја преземаат во своја корист власта и настапил патријархатот. Понатаму, колку што мажот станувал поактивен и посилен партнер, толку жената сексуално потпаѓала под негова власт (цит. според Моурс, 2010: 18).

Според марксистичките теории „преминот“ од матријархатот во патријархатот се случил во периодот кога се воведувало одгледувањето на стоката, обработувањето на металите и земјоделството. Жените кои имале голема општествена улога (биле мајки и по нив се определувал родот и наследството) со појавата на бракот (моногамен брак) станале предмет на купување и размена. Следејќи ја оваа теорија се застапува тезата дека жената стана приватна сопственост прво на таткото во семејството, а потоа на сопругот. За приврзаниците на марксистичкиот феминизам, укинувањето на матријархатот претставувало

светско-историски пораз на женскиот пол. Мажите ја потчиниле жената и ја грабнале во сопствениот дом како приватна сопственост, лишена од сопствената индивидуалност и достоинство (Đorđević, 1975). Според оваа теорија, појавата на моногамниот брак (кој е заснован врз грешни и патријархални основи) е виновна за потчинувањето на жените од мажите. Моногамијата никогаш не била плод на индивидуалната сексуална љубов, речиси и немала никаква поврзаност со љубовта, туку моногамијата единствено била воспоставена заради економски причини. Според Енгелс, „моногамниот брак е најдобриот пример за воспоставените односи помеѓу мажот и жената не врз природни одлики, туку врз економски причини и услови“ (цит. според Đorđević, 1975: 134).

Претпоставката за постоењето на матријархални системи е нејасно дефинирана како општествен систем кои постоел во минатото. Денес знаеме за општества каде што потеклото се пресметува по женска линија (матрилинеарен општества), односно оние општества во кои подобноста за брак, наследување имот, роднински врски се определувале по женска линија. Сепак мажите биле оние кои ги заземале најценетите позиции и ја вршеле основната контрола врз богатствата во општествата. За Фридл ова останува вистина и покрај фактот дека во матрилинеарните системи жените навистина имаат извесни предности (Friedl, 1975).

Оттука, теорија за постоењето на матријархатот и општествена доминација на жените речиси најде на целосна критика и несигурност во своето докажување, сепак одигра значајна улога во промените на ставовите кај голем број научници. Како било во предисторијата, речиси и не знае никој, бидејќи нема речиси никакви докази ниту за постоење на матријархат, ниту пак за постоење на каков било друг систем на регулирани или нерегулирани сексуални односи.

Во претходното поглавје го илустриравме накратко митот за постанокот според теолошкото гледиште за генезата на човекот, но во тој правец како дел од природата на сексуалната активност како и самата репродуктивност, односно продолжувањето на нашиот род како хомо сапиенс ќе најдеме на фактот (доколку го прифаќаме ставот на теолошкото гледиште за постанокот на човекот) дека ние

како човечки битија сме производ на инцест. Следејќи го ставот на митот за Адам и Ева, односно сексуални односи помеѓу нив и нивните поколенија ќе бидат сексуални односи помеѓу браќа и сестри (произлегувајќи од фактот што Адам и Ева имале пород, а тој нивни пород бил во роднински врски меѓусебно), кои заради продолжување на човековиот род всушност „најверојатно“ практикувале сексуални односи.

За антропологот Клод Леви-Строс токму овој факт претставува првиот судир на природата и културата. За него, сексот претставувал прва состојка на природната дарба на *homo sapiens*, а најистакнат прв чин на културата е токму забраната на инцестот (поделбата на жените во категории на прифатливи и неприфатливи за сексуална кохабитација). Значи за Леви-Строс, забраната за инцестот е круцијална институција на транзиција затоа што во себе ги содржи карактеристиките на двата света, особено светот на природата (универзалност) и светот на културата (правило), така што се конструираат правилата, но правила кои, за разлика од другите општествени правила, во иста мера поседуваат толкава моќ како и самите универзални (природни) правила, односно дека забраната за инцестот е универзална појава и како таква е дел од природата, но исто така е културен факт, поради тоа што означува правило. Следејќи ја мислата на Леви-Строс, тој разликувал две културни конвенции, односно оние што се трајни и универзални, кои преоѓале како „природни“ закони, и културните норми кои биле привремени и подложни на сомнеж, варијација, морални или неморални расудувања итн. Леви-Строс за неговите тврдења добил голем број критики и забелешки во антрополошката теорија, особено феминистичката (цит. според Рариќ, 1997).

За Жорж Батај, сексуалната забрана (забрана за инцестот) ги надминувала културните облици и разлики, па дури и во различни временски периоди, иако според него (Батај) постоеле многу кралства во минатото каде што оваа забрана била прекршувана. Сепак Батај во неговото дело *Еротизам*, забраната за инцестот ја опишува како нешто што би можело да се определи како универзално за целосното човештво (барем во голем дел) за разлика од некои други сексуални забрани. Забраната за инцестот е општа и без строго дефинирана причина, едноставно строго пропишана забрана во неспорна смисла која речиси целото човештво ја почитува и се згрозува од прекршување на истата. Забраната за

инцестот е карактеристика исклучиво најчесто само за човековиот вид, консеквентно на тоа човекот ја прифаќа културата како регулација на сопствениот сексуален порив и дава одредени забрани и правила по кои тој се врши (Батај, 2018).

Во однос на инцестот „таткото“ на психоанализата Сигмунд Фројд го толкувал низ процесот на Едиповиот комплекс. Тој сметал дека инцестот е најснажното табу во човековата природа изразено преку забраните за желбата и нагонот на детето спрема мајката. За Фројд (кој влијаел и врз теориите на Леви-Строс), инцестот е природен закон на универзална забрана, а како доказ на неговото тврдење ги споменувал односите на одредени народи и заедници како племињата од островот Фиџи, племињата Бата од островот Суматри или племето Акамба од Африка и слично. Анализирајќи ги овие племиња, Фројд заклучил дека и најпримитивните општествени заедници (племиња) поставиле строги правила во спречувањето на инцестуозните нагони (Frojd, 1969).

Дали навистина тврдењата на Фројд, Клод Леви-Строс и други поборници на оваа теза се точни и вистинити? Следејќи ја нивната мисла (Фројд, Леви-Строс), може да се открие целосно спротивниот став во однос на неговото тврдење за културно универзалната норма на забраната за инцестот, при што како доказ на тврдењето во прилог е фактот дека речиси низ целосната човекова историја (според теолошкото гледиште: од првиот грев на Адам и Ева и инцестот на нивниот пород) до денешен ден се прекршуваат табуата врзани за инцестот. Имаме малку податоци за животот на обичните луѓе низ историјата на човештвото, сепак од оние малку достапни податоци кои ги има науката се прикажува став дека сексуалните односи во рамките на семејството (помеѓу браќа и сестри) биле сосема нормална појава во Стар Египет (во некои династии тоа било воспоставено и како институција, престолонаследникот морал да се ожени со својата сестра за да биде признаен како крал со целосни права). Исто така, интересен пример се и кралските семејства во средниот век каде што токму во периодот кога владеело строгото теолошко убедување низ владејачките класи се забележувале честите прекршувања на забраната за инцестот, најчесто поради задржување на сопственото кралство во рамките на семејството. Сфаќањата за

инцестот како кај примитивните така и кај античките народи се многу разновидни. Евреите, на пример, пред Мојсеј дозволувале бракови помеѓу браќа и сестри по татко, но не и по мајка: Аврам смеел да се ожени за својата сестра Сара, сепак подоцна овие погледи стануваат се построги (Моурс, 2010: 25).

Оттука може да се забележи дека забраната за инцестот е производ на некоја воспоставена норма и правило што човештвото во голема мера го прифатило, но постојат голем број на прекршувања (па дури и законски не може да се забрани инцестот надвор од институциите, денес) што се забележани низ долгата човекова историја. Дури и во денешните култури секојдневно се забележуваат прекршувања на забраните за инцестот (сфаќајќи го инцестот како сексуално општење без брачни намери), но често тие не се јавно достапни или се длабоко скриени во интимноста на индивидуата која практикува сексуални односи со блиски лица од крвно сродство.

Понатаму, на планот на сексуалните забрани се забележува дека и самата голотија (голо човеково тело) на човекот станала предмет на строга и сеопфатна забрана (по примерот на Леви-Строс како културна норма која има универзална природа) особено во западните цивилизации. Коренот на оваа забрана можеме повторно да го поврземе со самиот мит (за постанокот) за Адам и Ева. Илустрираната приказна за каснувањето од дрвото кое им било забрането (дрвото на спознанието) во рајската градина, но тие не ја послушале наредбата на Господ Бог и Ева го убедила Адам да касне од плодот на забранетото дрво и тие всушност осознаваат дека се голи и започнале да се срамот еден од друг, односно имале срам од сопствените гениталии (и наоѓаат нешто за да ги покријат сопствените гениталии). Но, доколку погледнеме со очите на Клод Леви-Строс, и овој аспект можеме да го дефинираме како судир на природата и културата во однос на сексуалноста, ако е природно да сме голи (впрочем како и животинскиот свет), тогаш е културно да го покриеме нашето голо тело. Потоа во однос на самиот сексуален акт и денес и во минатото можеме да забележиме дека и мажите и жените бараат осамено место за извршување на самиот полов акт, нешто што не е карактеристика за животинскиот свет, и повторно, доколку сме забележени во нашиот полов акт, имаме чин на срам, на грев, на нешто грешно. Но, од каде

потекнуваат овие правила, забрани, нормирања итн. Производ ли се на јудо-христијанската традиција или можеби на самата човекова природа?

Секоја забрана е само еден „облик“ на забрана, а самото толкување секогаш треба да се бара надвор од општата рамка, односно надвор од неодредената и општа забрана поврзана со сексуалноста. Според Роже Кајоа, *„Проблемите за кои е пролеано многу мастило, како што е забраната за инцестот, може правилно да се разрешат само ако се набљудуваа како посебни случаи во системот на целината на религиозните забрани во едно одредено општество, односно преку сеопфатно разгледување на сите религиозни забрани од сите времиња и сите поднебја“* (цит. според Батај, 2018: 52).

Во однос на „дозволената“ сексуалност со доаѓањето на сцената на моногамниот брак (сексуално поврзување на мажот и жената како сопружници), токму тој (бракот) ќе биде единствената рамка на сексуалноста во својата длабока интимност во себе, односно телесната љубов ќе ја спознаеш единствено само во бракот. Но, и во рамките на бракот според проповедите на Црквата и религијата воопшто, не станува збор за сосема дозволена сексуална активност во најопшта смисла, и таа била проследена со многубројни забрани и правила во рамките на бракот. Половиот живот на сопружниците бил преполн со правила и препораки. Во суштина секој вид сексуален однос што немал репродуктивна улога, односно продолжување на родот, бил сосема неприроден. Целта на бракот била раѓањето деца, а доколку бракот не ја исполнувал таа цел, можел и да се прекине. Исто така со сигурност можеме да кажеме дека ергенскиот живот речиси и да бил сметан за противприроден, за мажот било сметано дека е задолжително да стапи во брак со жена и да го продолжи својот род (Моурс, 2010). Грацијан сметал дека секој чин што е против природата бил секогаш незаконски и повеќе срамен и валкан од блудот и прељубата. Тој развил четири категории на сексуални гревови: блуд, прељуба, инцест и противприродните активности (оние што ги дефинирал како активности што користат дел од телото што не биле наменети за тоа). Грацијан отишол и подалеку да ја опише и дозволената поза односно кога жената лежи на грб (секоја друга поза претставува грев). Постоеле дури и строги правила за машкото семе. Оттука со сигурност можеме да увидиме дека јудејско-

христијанската религиозна традиција не гледала благонаклонето кон мастурбацијата, на пример за оние кои без потреба го расфрлале своето семе (без да има за цел забременување жена) се нарекувале „содомити“ како злосторници против природата, некои го употребувале и терминот „онанити“ повикувајќи се на библискиот Онан, кој го расфрлал своето семе по земјата (Булох, 2006). Како илустрација во однос на машкото семе ќе наведеме еден пасус од Третата книга Мојсеева каде што вели: *„Ако некому му се случи излив на семето во сон, тогаш тој треба да го измие со вода целото свое тело и ќе биде нечист до вечерта, секоја облека или кожа која ќе се измие со семе треба да се измие со вода и ќе биде нечиста до вечерта“* (цит. според Булох, 2006: 79).

Евидентно е дека самите верувања за неприродните сексуални активности започнале како производ на филозофски расправи и сфаќања за подоцна да станат и теолошко прифатливи, а истите потоа да прераснат во гревови (Булох, 2006).

Што се однесува на женската сексуалност, тука науката пишувана генерално од мажи, целосно се заснова на погрешни перцепции за женската сексуалност и за женската субјективност, воопшто. Ставовите за женската сексуалност не произлегувале од есенцијалните животни сознанија на самите жени. Се сметало (став особено под влијание на теолошките приврзаници) дека жената поради тоа што била создадена по мажот била инфериорна и на разни начини и преку медицината се давале анатомски докази дека таквото гледиште е вистинито. Во однос на сексуалните практики, јасен бил ставот дека секоја намера чија цел била да предизвика „оргазам“ кај жената требало да биде забранета бидејќи доведувала до лудило. Жената често била поврзувана и со вештерството и магијата кои ги практикувала и за време на сексуалните акти (Диби; Перо, 2013). Под присилата на црковните и световните власти во историските (средновековните) општества долги години опстојувале два вида сексуално однесување кај жените, едниот „прифатлив“ и другиот за „осуда“. Првиот бил брачниот вид и тој се практикувал за целите на прокреацијата (репродуктивна улога на бракот), додека вториот бил раководен од љубовната страст и телесното задоволство, која била „осудувана“. Секоја сензуална страст надвор од семејството се соочувала со сериозна осуда од страна на целокупното општество (Диби; Перо, 2015).

Сепак, етнологско-антрополошки податоци покажуваат дека предбрачниот сексуален однос не само што им бил дозволен на девојките во одредени култури туку таквата практика била составен дел на додворувањето. Од сексуалните активности пред бракот и со самата интимност во сексот се создавале поблиски запознавања, симпатија и меѓусебно разбирање што потоа придонесувало за можност на трајна или временна брачна заедница помеѓу жената и мажот. Други податоци нè наведуваат кон примери дека пак жената како невеста била подложна на „испит“ за докажување на нејзината невиност, а доколку не го минеле овој тест, била убивана на првата брачна ноќ. Во други заедници пак немажената мајка била осудувана и го имала „печатот“ на жена со голем срам и неморалност. Други култури, пак, ги прифаќале немажените мајки и не подлежеле под општествена осуда (White, 1949).

Кога ќе се земе предвид овој мошне голем број културни правила и норми за женската сексуалност (или воопшто сексуалноста) во историските периоди, ќе се забележи дека имало еквивалентни примери за општествено конструираниот карактер на женската сексуалноста (сексуалноста, воопшто). Сепак, во современите расправи таа (сексуалноста) претставувала мошне бурна арена во која и приватно и јавно се одвивале класни, расни и родови конфликти (Диби; Перо, 2018).

Во однос на ренесансниот период и ставовите кон сексуалноста, и практикувањата на сексуалноста забележуваат одредени промени за разлика од ригидноста на средновековието. Сепак иако постоеле нормативните општествени препораки на теолозите, лекарите и државниците, младите влегувале во сексуални активности и пред бракот. Тие експериментирале со еротските задоволства и пред да се венчаат, а бракот бил практикуван многу подоцна од страна на младите (некаде помеѓу 25-тата и 28-та година). Историчарите од овој период забележуваат опаѓање на светскиот наталитет, а тоа го објаснувале преку истражувања дека мажите и жените од овој период воспоставиле нови правила и норми на сексуално однесување, од зголемената (масовна) мастурбација до широката употреба на користење примитивни начини на контрацепција. Порастот на мастурбацијата и на прекинувањето на половиот однос пред ејакулацијата за историчарите

резултирало со пад на бројот на новородени деца или раѓањето вонбрачни деца. Сепак единствениот облик на мастурбација што го дозволувала теологијата и медицината од овој период бил женското себедопирање како подготовка за полов чин (оваа хипотеза ја докажувале преку теориите за ладноста на женското тело, а себедопирањето пред полов чин би значело загревање на женското тело со цел подобро зачнување и прифаќање на машкото семе во телото на жената). За овој период, историчарите на семејството и сексуалноста документирале материјални докази за сексуалните практики за тоа дека мажите и жените од пониските општествени редови можеле да се впуштаат до извесни степени на сексуално експериментирање (од сексуални пози и практики до чести менувања на сексуалните партнери/ки) без да бидат изложени на општествено морална контрола или критика, дури и кон забележувања за општествено прифаќање на новите морални вредности (Диби; Перо, 2015).

Во викторијанската епоха активно започнале поттикнувачки говори за половоста и сексуалноста, пред сè на медицинската и психо-патолошката наука. Медицината и психологијата како причина за душевните болести ја барала во онанијата. Преку одредени дела како на пример „*Psychopathia Sexualis*“ од Рихард фон Крафт-Ебинг било евидентно севкупното присвојување на сексуалноста како сопствено подрачје на интерес илустрирајќи ја низ сексуалните перверзии и кривичното правосудство. Интересот за сексуалноста бил во насока на сексуалните прекршувања, деструкции и противприродните злосторства. Општествената контрола врз сексуалноста и сексуалниот морал била особено ригидна во викторијанскиот период, а Фуко забележал дека општествената контрола кон сексуалноста одела во насока кон прочистување од нечистотијата од сексот. Паровите, родителите, децата, адолесцентите кои биле подложни кон опасности од нечистотијата на сексот, а општеството преземало мерки кои требало да ги заштитат, разделат и предупредат укажувајќи им на опасностите поткрепени со наводни докази за дијагнози, лекарски извештаи и ментални појави како последица од опасноста на сексуалноста (Фуко, 2003). Фуко ни илустрира дека во овој период под строга контрола бил сексуалниот живот на луѓето во секојдневниот живот, па така сексуалниот живот на село со некакви ситни

сексуални наслади помеѓу двајца селани (момче и девојка) можеле да станат предмет на колективно неприфаќање, па дури и судска постапка или медицинско клиничко испитување (Фуко, 2003).

Половиот живот на сопружниците од овој период бил преполн со правила и препораки, а во брачните врски имало изобилство на укажувања за строги ограничувања. Општествениот надзор на сексуалноста бил насочен кон строга забрана кон содомијата или чинови кои претставувале противприродно делување.

Неспорен факт е дека и современите култури и општества подлежат на репресија, односно забрани во сферата на сексуалноста. Современата репресија на сексот е изложена во многу современи култури, а таа е делумно производ на долгата човекова историја и развојот на ставовите кои доминирале зависно од историските периоди во една култура. Забележливо е дека и денес постојат култури во кои разните аспекти и изрази на човековиот дух се сметаат сè уште како определени со вродените психо-биолошки фактори, иако науката ги согледува како фактори што во голема мера ги определува средината, културата.

2. ПРОМЕНИТЕ КОН СТАВОВИТЕ ЗА СЕКСУАЛНОСТА ВО СОВРЕМЕНИТЕ ОПШТЕСТВА

Според Херберт Маркузе, „способностите (интелектуални и материјални) на современото општество се најпоимливо поголеми од кога и да е – што значи дека степенот на доминација на општеството врз поединецот е непоимливо поголем од кога и да е“ (цит. според Џепаровски, 2007: 63). Зигмунд Бауман пак сметал дека современото мултикултурно хетерогено општество нуди различни вредносни системи со кои им се овозможувало на поединците да бираат помеѓу различните можности. Современото живеење им овозможува на индивидуите да се определат за ориентацијата која најмногу им одговара (цит. според Kodrnja, 1975: 52).

Многу општествени појави низ историјата влијаеле врз општествените и културните промени кои дотогаш биле цврсто втемелени во обличите на општествениот живот, а меѓу нив посебно место во современите општества има токму контракултурата како општествено движење во втората половина на дваесеттиот век. Младите од 17 до 30-годишна возраст ѝ припаѓаат на контракултурата што значително се разликуваат од претходните генерации поради прокламирањето на сосема новите начини на живеење. Младите од 60-тите и 70-тите години на XX век биле насочени кон поголема потрошувачка, задоволство и уживања, односно кон хедонистички стил на живеење. Контракултурата како движење била хетерогена по својот социјален состав, поради тоа што ги вклучила и хипи-движењето, студентските и работничката младина, наркоманската поткултура, уметниците, филозофи и други (Kovačević, 2013).

Под поимот контракултура се означува култура (или поткултура) која имплицитно или експлицитно се спротивставувала на доминантната култура во одредени општества. Контракултурата во суштина ги изразуvala желбите и аспирациите на одредени општествени групи за потребата од културните промени. Хипи-движењето како дел од контракултурата од 60-тите и 70-тите години ги заговарало вредностите на пацифизмот, сексуалната слобода, употребата на

илегалните наркотици итн. во целост спротивставувајќи се на доминантната култура и конзерватизмот (Žegarac, 2016).

Контракултурата како движење е коренито одделена од главните општествени процеси (текови). По своја природа таа претставува реакција на доминантно владејачката култура, односно отпор и протест кон социјалната контрола и интеграцијата на личноста во постојниот поредок, односно како младинска акција за промените на начинот на живеење. Во втората половина на дваесеттиот век како поствоен период, протестите коишто се јавиле како нови општествени движења ја создале контракултурата, која исто така заземала одреден критички однос кон постојната доминантна култура⁷. Под терминот доминантна култура, односно владејачка култура подразбираме начин на животот на возрасните или претходните генерации. Оттука отфрлањето на доминантната култура претставувало реакција на крутите погледи кон потеклото на нерамноправноста на жените и мажите со замена за постигнување сексуална слобода и рамноправност помеѓу половите, индивидуалните стилови на живеење, афирмација на потребите за забава, односно прокламација за целосно нови форми на однесувања и култура кај младите. Контракултурата како движење својата појава ја има во периодот на постиндустријализмот, а со тоа владејачката култура би била последица на индустриското или технобироократско општество (Kovačević, 2013).

Бунтот на младите во тој период бил со истакнати барања за поголема слобода и права во општеството со целосно отфрлање на дотогашните општествени структури и доминантната култура која владеела, поради тоа контракултурата предизвикала и морална паника во тогашните „столбови“ на доминантната култура. Како особено голема вредност што се прокламирала од страна на младите од тој период била љубовта, еротизмот, сексуалната слобода и

⁷ Контракултурата наизглед и делумно може да се сфати и како **поткултура** поради фактот што постојат својствени на себе облекувања, стилови, фризура, уметност, музика, начин на живот, жаргони итн. Сепак контракултурата се разликува од поткултурата по својата идеолошка и политичка форма на спротивставување на владејачката култура изразена низ политички активности и протести, манифестации и демонстрации, филозофијата и книжевноста. Исто така и контракултурата имала обиди да изгради алтернативни општествени институции (Kovačević, 2013).

хедонизмот. Сексуалната револуција која се појавила во рамките на контракултурата го застапувала ставот на отфрлањето на бракот и семејството како институција со образложението дека се заробувала сексуалната слобода на поединците. Бракот и семејството како институција ја уништувале сексуалната слобода и доведувале до тешкотии на индивидуалното функционирање поради недоволното исфрлање на енергијата. Ова претставувало целосна дивергенција на дотогашниот конзервативен сексуален (модел) морал.

Влијанието на Сексуалната револуција кон новите погледи на сексуалноста: Сексуалната револуција која е дел од контракултурата своите корени ги има во поствоениот период. Како и контракултурата така и сексуалната револуција во глобални рамки придонела за револуционерни промени во сферата на сексуалноста. Имајќи го предвид периодот на големи општествени промени, сексуалната револуција е производ на пошироки општествени процеси кои се појавиле во овој период. Во секој случај, сексуалната револуција претставува широко општествено ослободување од сексуални табуа кои доминантно опстојувале низ историските цивилизации (како што видовме од претходните поглавја) (Kodrnja, 1975).

Следствено на тоа, Херберт Маркузе тврдел дека „западната цивилизација целосно била темелена на репресијата кон енергијата на еросот која се префрлала на трудот, поради неопходноста за задоволувањето на егзистенцијалните потреби“ (Markuze, 1985: 66). Оттука, сексуалната револуција со укинување на сексуалните забрани и табуа најчесто се сфаќала и како општествен процес кој придонел и кон ослободувањето на сексуалната енергија, која ја споменува и Маркузе (Markuze, 1985). Сексуалната револуција прокламирала целосно ослободување од вековните сексуални забрани, а тоа означувало првенствено ослободување од чувствата на вина поради прекршувањата на сексуалните табуа. Сепак се забележува тенденцијата на делумно задржување на патријархалните вредности во концепцијата за ослободување на енергијата (во некој случај поврзана со сексуалниот нагон сфатен пошироко како енергија). Апсолутизацијата на сексуалноста довела, повеќе или помалку, до отпорот кон строгите регулирања на

сексуалниот живот на младите пред бракот (вклучително и во бракот). Сепак евидентно е дека девојчињата (за момчињата овој аспект на менување партнери е сосема спротивен од девојчињата⁸) со поголемо размислување, одлучуваат за почесто менување сексуални партнери (поради стравот од општественото етикетирање и стигмата), што пак е резултат на остатокот од историски вкоренетиот патријархален морал во денешните општества. Љубовта и понатаму останува да се прокламира како основа за склопување брачна заедница помеѓу младите (Kodrnja, 1975).

Новата „слобода“ од сексуалните ограничувања и демистификацијата на сексот под влијание на сексуалната револуција го поставувале прашањето: дали била доволно успешна или дали станувало збор за „вистинска“ револуција? – пред сè поради фактот што таа повторно се поврзувала со патријархалниот систем на вредности, само во „нова форма“. Оттука сексуалната револуција, доколку навистина се нарекувала како „револуција“, требало да биде причина за еден нов начин на живеење. Во оваа смисла, сексуалната револуција требало да создаде суштински промени во односите помеѓу половите, темелени врз ослободувањето од „небулозите“ на сексуалните предрасуди, но и јасната прокламираност на сексуалниот реципроцитет и социјалната еднаквост на мажите и жените (Kodrnja, 1975). Иако сексуалната револуција била присутна повеќе како задача, а помалку како реалност, во реалноста постојат одредени тенденции кои го фаворизираат развојот на оваа идеја.

Новите погледи кон сексуалноста ги одбележале и новите аспекти на проучувања на сексуалноста, кои придонеле за конечно во 1974 година од страна на Американското психијатриско здружение хомосексуалноста да биде отстранета од категоријата на патолошки состојби (Булох, 2006). Хуманистичките и општествени науки започнале хомосексуалноста да не ја гледаат како табу, а се бележат и значително зголемени истражувања за разновидноста во сексуалноста и

⁸ **Појаснување:** За момчињата важен (важи) сосема спротивен аспект за менувањето на партнерки, односно момчето ќе се смета за подобар и мажествен доколку освојува повеќе девојки во својот сексуален живот, додека кај девојките тоа ќе биде основа за етикета и општествена стигма.

сексуалните ориентации и политики. Под овие околности сексот веќе не се сметал како грев или злосторство, туку напротив како нешто што го поврзува човекот со другите поединци во самата општествена интеракција.

Импозантниот научник во сферата на сексологијата Алфред Кинси и неговите истражувања може да се сметаат како револуционерен потег во тој период. Кинси ќе го одбележи новиот период и новите претпоставки во сферата на сексуалноста, неговите истражувања се можеби први во однос на сексуалните однесувања на поединците. Тој и неговите соработници биле осудувани од страна на религиозните организации, а неговите трудови биле прогласени за неморални, односно како чин кој може да го расипе општеството во целина. Резултатите од истражувањата на Кинси, кои ги спровел врз 18 000 испитаници, покажале дека 70 % од испитаниците (мажи) посетувале проститутки за задоволување на својот сексуален нагон, а 84 % пак имале сексуални односи пред да влезат во брак. За жал, од неговите истражувања можеме да забележиме дека сè уште доминирал двојниот морален стандард кај луѓето, фактот дека 40 % од мажите сакале својата сопруга да биде девица за да можат да стапат во брак со неа. Во неговото истражување преовладува и фактот дека (според Кинси и неговото истражување 90% од луѓето мастурбирале) мастурбацијата е исклучително присутна меѓу луѓето како сексуална практика и задоволување на сопствениот сексуален нагон, а пак и покрај религиозните и медицински забрани (врз база на погрешни замисли) доминирал и оралниот секс меѓу луѓето како сексуална практика (цит. според Giddens, 2003/ цит. според Батај, 2018: 159-173).

Независно дали периодот на овие истражувања на Кинси придонел за прифаќање или неприфаќање на истите, неспорен е фактот дека неговиот сериозен опус на истражувања придонел за целосна алтернатија во сферата на сексуалноста и појавата на сексуалната револуција. Токму сексуалната револуција ќе биде таа која ќе ги донесе коренитите промени во глобалните култури во светот. Денес, речиси не постои култура, општество, кое не ги доживеало промените на сексуалната револуција. Исто така голема улога во новите промени во сферата на сексуалноста имале и други општествени движења во овој период, како што се

оние кои се поврзуваат со феминизмот и контракултурата, односно „хипи“-движењето, кои во својата суштина развиле сосема нови стилови на живот и секако ги разбиле постојните сексуални норми. Овие движења прокламирале јасни ставови на „сексуална слобода“ и ја издигнале сексуалноста како чин за задоволство, а не како чин на репродукција (Giddens, 2003).

Оттука 20-тиот век покрај неговата турбулентност на воен план (обележана со две светски војни) ќе биде век на длабоки културно-општествени промени кој ќе ги смени целосно начините на светоглед на еден револуционерен начин. Водечките манифестации на 20-тиот во рамките на сексуалната револуција ќе придонесат кон разбивањето на општествените табуа, социјалната мобилност, контрацепцијата и декриминализацијата на абортусот, кои ќе овозможат сексот конечно да биде „ослободен“ од стереотипите за строго определените родови и полови дистинкции, од несаканата бременост, од општествениот суд и срамотење, од сексуално преносливите болести и од дволичноста на таканаречените морални столбови на едно општество⁹. Ваквата радикална промена ќе биде сè поголема со годините која ќе доживее целосна нова реалност во сферата на сексуалноста која ќе допре до секој поединец на светската планета. Глобализацијата ќе придонесе за брзо ширење на новите ставови и новите културни норми во сферата на сексуалноста, како и заслугата на брзиот техничко-технолошки развој. Меѓутоа земајќи ги предвид културниот релативизам и фактот дека одредени култури иако ја прифаќаат доминантната западна култура сепак постојат варијации или останати елементи на изворната сопствена култура во одредено општество. Но и покрај силната доминација на глобализацијата и акултурација сеуште постојат голем број општества каде што ставовите кон сексуалноста се далеку различни од доминантно западната култура. Постојат општества каде што традиционалните погледи кон сексуалноста сè уште се длабоко присутни меѓу луѓето. Културното

⁹ **Појаснување:** Во однос на СПИ болестите во современиот свет се прават одредени идеолошки и политички манипулации со сексуалните ориентации на луѓето. Се развиваат разни манипулации и шпекулации за медицински докази дека ХИВ/СИДА е производ на хомосексуални, попрецизно геј односи (сексуален контакт на маж со маж) за што се создаваат разни стереотипи за сексуалноста на луѓето со ХИВ или СИДА дека се хомосексуални лица. Медицината базирана на вистински докази во светот докажува дека СПИ болестите не се производ на сексуална ориентација, односно се докажува дека се производ на незаштитен секс помеѓу две лице од кој било пол (коалиција МАРГИНИ - <http://coalition.org.mk/>).

слепило со кое се соочени одредени општества во нив постојат традиционалните односи на моќ, маскулинистичка доминација, сексизам, мизогинија и хетеросексизам.

Ентони Гиденс во своето дело *Забеган свет* вели дека меѓу сите промени кои се случувале во светот, ниту една не била поважна од онаа што се случувала во нашите лични животи, односно онаа во доменот на сексуалноста или на планот односите во бракот и семејството. Гиденс велел дека сме во тек на глобални промени (мислејќи на промените на доцните години на 20-тиот век) каде што се менува начинот на кој ние размислуваме за себеси и за односите со другите луѓе. Има малку земји во светот во кои не се води интензивна дискусија за половата еднаквост, за регулација на сексуалноста и за самата иднина на семејството. Сексуалноста е за прв пат нешто што треба да се открива, да се обликува, да се менува. Сексуалноста која во минатото била единствено врзана за бракот и легитимноста, денес има релативно слаба врска со нив. Гиденс ја споменува како пример Кина која го отежнувала процесот на развод на брак, но по периодот на културната револуција биле донесени полиберални закони за бракот (Giddens, 2003).

Културната револуција во Кина во нејзината длабока суштина ги променила и ставовите поврзани и со хомосексуалните практики, односно започнал процесот на поголема толеранција и прифаќања на луѓето со нехетеросексуална определба (Врангелова, 2006: 55). Денес во Кина има и тематски секс парк, иако неговата изградба сепак во 2009 година била прекината поради експлицитни и вулгарни содржини, а властите процениле дека истите ќе бидат со лошо влијание врз младите или луѓето, воопшто. Сепак, како идеја на кинеските народи е вредно да се спомене дека веќе темите поврзани со сексот и сексуалните практики не се табу за луѓето. Овој парк имал за цел да прикаже некои нови погледи кон сексуалните практики на луѓето, како денес така и во минатото низ фотографии, скулптури и други содржини. Имал за цел да биде парк на вљубени луѓе кои во својата суштина е период кога се впуштаат во меѓусебно сексуално задоволство. На сличен начин е и секс паркот во Јужна Кореја отворен во 2004 година (The Guardian: China's first sex theme park closes before it opens, 2009). Идентично како идејата за кинескиот

секс парк, и овде целта е прикажување содржини од сексуални односи и други забавни илустрации фокусирани врз сексуалниот живот на луѓето, па дури и прикажување филмски записи со секс сцени. Исто така прикажувани се и разни скулптури на фалуси или имитации на фалуси, всушност самата цел на секс паркот е место каде што се вкрстува уметноста со љубовта, сексот и еротизмот. Во однос на прикажувањето скулптури на фалуси (пениси), Јужна Кореја има и посебен тематски парк, познат како пенис парк каде што се прикажуваат разни тематски скулптури со фалусоидно-антропоморфна форма (The Guardian: China's first sex theme park closes before it opens, 2009). Ова е влијателен сегмент на денешните либерални погледи на источната култура врз сексуалноста и сексуалните активности, впрочем како и во минатото така и денес, источната култура е многу повеќе насочена кон самиот сегмент на уживање во сексуалните активности отколку самите забрани и повикување на единствената цел на сексуалната активност, репродукцијата.

Во однос на денешните погледи кон хомосексуалноста, тие сè уште се под силно влијание на медицинските и природните науки, како и на верските организации. Повеќето денешни културни системи се под влијание на хетеронормативноста каде што се изразува јасна поддршка или промоција кон хетеросексуалноста како доминантно социо-политичка сила која ги воспоставува нормите на родовите улоги и „јасните“ критериуми на однесување на секој поединец како припадник на одредено општество. Доминантната хетеронормативна култура ја поставува родовата социјализација единствено пожелна како хетеросексуална, а различностите кои може да доведат до криза на идентитетот во полето на сексуалноста ја нормираат низ изедначувањето на полот со родот и сексуалната ориентација. Оттука дистинкцијата која се поставува машко/женско се пренесува и на однесувањето на индивидуата преку јасната родова социјализација, каде што се визуализираат „факти“ за сексуалната ориентација. На пример, доколку некое момче се однесува феминизирано (женствено – под културна присила на нормативноста), независно од неговите сексуални практики, тој е означен како педер/геј – хомосексуалец (Batler, 1999).

Денешните општества може да се опишат и како хетеросексистички, пред сè поради фактот што системот на вредности, ставови, предрасуди и однесувања е во корист на хетеросексуалните поединци. Хетеронормативноста (хетеросексизмот) ја темели идејата дека хетеросексуалните односи и однесувања се единствено нормални, здрави, морални и природни, а со тоа хетеросексуалците се супериорни за разлика од другите (нехетеросексуални индивидуи). Се застапува мислењето дека сè освен хетеросексуалноста е девијантна или абнормална појава. Денешните општества иако во помали размери може да се протолкуваат и како хомофобски, пред сè поради колективниот или индивидуалниот страв, презир или омраза спрема хомосексуалците. Хомофобијата најчесто заснована врз стереотипите и предрасудите е во основа ирационална омраза кон различноста (различно од хетеросексуалноста), а понекогаш се доведува и во блиска врска со политичките или религиски убедувања на индивидуите. Поради тоа во голема мера лицата со различна од хетеросексуалната ориентација се соочуваат со општествено етикетирање, маргинализација или социјално исклучување. На овој начин денешните општества во погледите кон сексуалната различност (нехетеросексуални ориентации) можеби на сличен начин (во одредена мера) би се поистоветиле со оние историски периоди и општества на културната мизогинија и сексизам (најповеќе во средновековието) (Žegarac, 2016).

Улогата на масовната култура во креирањето на новите погледи врз сексуалноста: Терминот „масовна култура“ се однесува на масовните медиуми за комуникација. Ставот кој ни го пренесува Сенка Атанасова во нејзината книга „Современа популарна култура“ наведува дека претставниците на Бирмингенската школа го отфрлале називот „масовна култура“ затоа што сметале дека содржи тон на одбивност кон „масата“ и „нивната“ култура (Атанасова, 2012: 131). Оттука се проценувало дека терминот масовна култура не бил сосема прецизен и на некој начин бил монолитен и хомоген и ги неутрализирал културните противречности, додека терминот „популарна култура“ давал простор за одново дефинирање и преиспитување на културните противречности (Атанасова, 2012). Според Атанасова, „*популарната култура како култура која им е омилена на поширокиот број луѓе го означува квантитативниот*

индекс на толкување на културата. Тука влегуваат истражувањата во доменот на креативните индустрии, на филмската индустрија, на публицистичката индустрија, продажбата на книги, цедеа, дискови, стрипови, одржување и анализа на различни фестивали. Во овој домен се проучуваат и пазарните вредности на уметничките и популарните дела, нивното влијание врз публиката, нивната застапеност на телевизиските програми“ (Атанасова, 2012: 134).

Оттука може да се забележи дека масовната култура го означувала периодот на целосното преобликување на човековите потреби. Појавата на масовните медиуми означила извесна демократизација на културата со цел да се заменат социјалните и културните разлики помеѓу поединечни општествени групи и слоеви. Тие направиле да се зголеми степенот на интернационализација и космополитизација на културните вредности. Сепак кај одредени современи научници, масовната култура претставувала и како „катастрофа“ за културните вредности, односно во интелектуалните кругови биле поделени мислењата за „апокалиптичниот“ или „интегрираниот“ процес на масовната култура во општествата (Диби; Перо, 2018).

Евидентно е дека масовната култура го овозможила процесот на обединување на различните култури, т. е. хомогенизација. Револуцијата која се случила во сферата на масовните комуникации во услови на капиталистичката цивилизација значела истовремено креирање еден нов начин на живот (Коковић, 1997: 339). Можеме да заклучиме дека масовната култура е првата универзална (глобална) култура во историјата на човештвото која секако благодарение на технолошкиот напредок, комуникациската технологија и средствата за масовна дифузија ги пробивала културните граници и прераснувала во интернационален културен феномен со светски размери (Морен, 1979). Исто така, според Морен масовната култура одиграла клучна улога во промените кои се создале во поглед на половите улоги. Според Морен, „феминизацијата на општествата кои постигнале соодветен степен на материјален напредок се карактеризирала со определена замена на вредностите. Додека жените добиле пристап до кариери претходно резервирани само за мажите, влегле во јавниот живот и почнале да

преземаат поголема иницијатива во приватната сфера, мажите станале посентиментални, понежни и послаби“ (цит. според Диби; Перо, 2018).

Оттука со самиот развој на масовната култура или масовната комуникација, сексуалната револуција во својата основа забележа брзо ширење и донела коренити промени речиси во секое општество и секоја култура, целосно наметнувајќи нови начини на живот и потреби во сферата на сексуалноста. Сексуалната револуција во втората половина на дваесеттиот век секако ги зафати и медиумите. Несомнено е дека средствата за масовна комуникација во голема мера непрекинато им наметнувале на поединците определени сексуални симболи, односно се наметнувала потребата на човекот за сексуалноста како суштествена вредност. Според тоа, современиот просечен човек започнува да се насочува многу повеќе кон сопствената сексуалност преку размислувањата, практиките, ставовите итн. за разлика од претходно. Новонастанатите промени во сферата на сексуалноста се јавуваат како последица на масовната култура, односно се произведуваат сексуални симболи, сексуалноста започнува масовно да се консумира (Kodrnja, 1975). Порнографските списанија преполни со фотографии на голотија, весниците со секс содржини, но и порнографските видеозаписи стануваа сè повеќе дел од животот на секој поединец во сите општества каде што масовната култура беше длабоко распространета. Сексуалните реформатори се осврнаа кон ново прикажување на сексуалноста и сексуалната едукација на луѓето во светот преку филмови. Филмската индустрија во светот доминираше со филмски сцени примамливи за широката маса во кои имаа содржина на активно сексуално општење низ глума на актерите. Сликите со секс се сеприсутни – во филмовите, рекламите, списанијата или поп-културата (Диби; Перо, 2018). Сексуалните симболи со кои многу често се сретнуваме во рекламите имаат единствено комерцијална улога, со цел масовно да се консумира одреден производ. Сликите полни со сексуални содржини ја зголемувале потрошувачката. Сексуалноста станува стимул на потрошувачката, односно сексуалноста добива и рекламна функција, а еротиката започнала да станува составен дел од рекламите (Филиповиќ, 2008).

Истовремено со развојот на средствата за масовна комуникација, перцепциите кон сексуалните активности забележувале коренити промени. Визуелизацијата на сексуалниот чин во современото живеење ја овозможила професионалната порнографија. Порнографската индустрија како производ создаден со цел висока заработувачка¹⁰ денес станува сеприсутна појава. Во современото општество таа (порнографијата) претставува масовен консумент на видеосодержина (особено кај младата популација) кој има за цел стимулирање на сексуалниот нагон кај човекот. Секако порнографијата не е новитет кај човештвото. Визуелизацијата на сексуалниот чин пресликана преку експлицитни сцени на секс била составен дел и во дамнешните општества. Археолошките пронајдоци дошле до созданија преку артефактите за слики, карпеста уметност и други облици на цртежи каде што се тематизирал сексуалниот чин, кој според историчарите исто така има цел за стимулирање на сексуалниот нагон. Повеќето научници започнаа да ја анализираат потребата за порнографски материјал за сексуално стимулирање кај човекот, а истражувањата покажале дека, покрај уништувањето на личната интимност кај човекот, порнографијата има и длабоки психолошки (зависност) и социјални (погрешни претстави за сексуалната активност) последици по консументот (поединецот кој ја консумира содржината) (Филиповиќ, 2008).

Сеприсутноста на визуелните претстави во нашиот секојдневен живот придонесе за целосна маркација и во културните концепции за машкоста и женскоста, односно за перцепциите на „мажественоста“ и „женственоста“. Аспектите на визуелните претстави во современото живеење ги моделираат идеалите за „совршен маж“/„совршена жена“, преку комерцијалната сфера се поттикнува потрошувачката за облека, стил, средства за нега и убавина итн. Ваквите визуелни претстави за новите „мажи“ и „жени“ во целост ги менуваат

¹⁰ Првиот порнофилм продуциран на платно во кино во САД, заработил повеќе од 1200 долари за само четири дена. Првиот продуциран филм со порнографски содржини (активен секс на филм) со наслов „Длабоко грло“ бил прикажан пред голем аудиториум.

традиционалните замисли за „мажественоста“ и „женственоста“ (цит. според Đorđević, 2012)¹¹.

Евидентно е дека од културолошка гледна точка рекламните визуелизации (воопшто визуелните претстави) станале централни претстави за конструкцијата на цели концепти, идеи, животни стилови во градењето на сликата за себството или самиот себе (Атанасова, 2012). Оттука, прифатлив е ставот на Атанасова каде што вели дека: *„Современиот визуелен дискурс неопходно ги прикажува општествените вредности и идеологии за тоа што значи убав живот, што е основна парадигма во рекламите, со цел да ги поканат гледачите/потрошувачите да влезат во диегетичкиот свет на рекламата“* (Атанасова, 2012: 266).

3. Културни концепции за машкоста и женскоста: дивергенција на маскулинистичката и феминистичката култура

Културните концепции за мажите (мажественоста) и жените (женственоста) постоеле низ целокупната човекова историја. Тие биле обликувани преку различните културни содржини кои постоеле во општествата во кои живееле. Влијанието на културата во одредувањето на општествените улогите на мажите и жените е огромно и тоа може да се согледа низ моделирањето на мажественоста и женственоста како културни концепти кои се припишуваат според биолошкиот пол на индивидуата. Најчесто антрополозите се занимавале со системско проучување и анализа на самата смисла на родовото однесување и општествено очекување кои им се наметнувале на половите во различните култури. Преку процесот на формирањето на улогите можат да се согледаат одредени културни содржини, односно модели, норми, вредности, симболи и

¹¹ Идеалот за „мажественоста“ и „женственоста“ во традиционалните и современи претстави е длабоко променет. Ако за „вистински маж“ во дамнешните општества се сметаше оној кој има кратка коса, снажен телесен облик, природно влакнест итн. денес тие претстави и „идеали“ се револуционерно променети, мажот денес се грижи за својата коса со разни лакови и гелови, се грижи за својот телесен изглед, води грижа за целосната појава, ја обликува брадата, се депилира и слично. Следствено на тоа промени се забележуваат и кај жената, но не во оној револуционерно променет облик како кај мажот (цит. според Đorđević, 2012).

слично кои ги усвојуваат поединците во една општествена средина во која живеат (Ѓуровска, 2008).

Токму во тој правец Ернестина Фридл во нејзиното дело *Жените и мажите: антрополошки погледи* (анг. *Women and Men: An Anthropologist's View*) се осврнала на антрополошки докази кои ги наведуваат биолошко ориентираните претставници за половите улоги, каде што забележала дека во сите општества се прави разграничување помеѓу задачите што обично ги извршуваат мажите и задачите што обично ги извршуваат жените. Таа (Фридл) истакнала дека мажите се секогаш војни и тие го носат најголемиот дел од одговорноста за физичката заштита на групата и од внатрешни и надворешни опасности. Понатаму, во речиси сите општества мажите ја имаат контролата над важните добра и богатства на општеството, сите дејности кои се сметаат за најважни и највисоко наградувани во некое општество ги извршуваат токму мажите (Friedl, 1975).

Фридл во однос на антрополошките докази кои се осврнуваат на општествените и културните ориентации наведува дека различните улоги кои се доделуваат на мажите и жените во разни општества се под влијание на средината. Оттука факт е дека во некои општества мажите носат дрва и вода за готвење, а во други тоа го прават жените. Понатаму, во некои општества жените носат тули и други градежни материјали, во други тоа го прават исклучиво мажите. Сепак во многу општества опстојува теоријата на супериорноста на мажот и машката доминација која според овие претставници е културно зададена, односно под влијание на средината.

Во однос на машката доминација, Фридл поставува едно друго прашање: „не дали и зошто жените им се потчинети на мажите во материјалниот свет, туку зошто е присутно верувањето дека жените се инфериорни во однос на мажите, која е толку распространета карактеристика во човековата култура?“ (Friedl, 1975: 32).

Според Фридл, еден провокативен приод кон ова прашање се темели врз претпоставката дека сите народи, свесно или несвесно, повеќе ги ценат предметите, дејностите и настаните што се под контрола на човекот (културата)

отколку појавите кои не се контролирани или регулирани со човеково делување (природа) (Friedl, 1975).

Но, за разлика од Фридл, Лесли Вајт во неговата книга *Наука за културата: студија за човекот и цивилизацијата* (анг. *The Science of Culture: A study of man and civilization*) се осврнува на тоа дали бакнувањето на саканата личност е дел од човековата природа? Тој сметал доколку тоа било така, бакнувањето би претставувало универзална практика во сите култури и низ целосната човекова цивилизација. Тој забележува дека има народи кои воопшто не се бакнуваат, додека некои ги тријат носовите, други пак го плукаат љубениот во лице (оваа практика се сметала за еден вид благослов, плуканката се сметала како еден вид магична материја). Вајт исто така забележува дека во одредени култури возрасни мажи како израз на блиско пријателство страсно се бакнувале со усни. Вајт илустрира глетка на која бил сведок во отсечените долини на Кавкаските гори, „Еднаш бев сведок на размена на поздрави меѓу мажи во една од отсечените долини на Кавкаските гори. Се бакнуваа со голем жар, туркајќи ги настрана прамените густа брада за да дојдат до усните“ (White, 1949: 27).

Лесли Вајт сметал дека во некои други општества ова се сметало за целосно немажествено, дури и се осудува како чин на педерастичност. Оттука Вајт заклучува дека самата практика на бакнување не е нималку определена со вродени желби на човековиот организам.

Ортнер наведува интересен став дека во сите општества е присутна склоноста кон телата и дејностите на жената да бидат протолкувани како поблиски до природата отколку до културата (цит. според Марковска; Симоновска, 1999).

Антропологот Дејвид Гилмор расправа за начинот на кој се дефинира машкоста во низа општества, всушност во неговата анализа тој изградил културен концепт за машкоста кој е речиси универзален концепт за многу општества. Секако, Гилмор не смета дека машкоста е збир на карактеристики кои во целост се биолошки детерминирани (цит. според Haralambos; Holborn, 2002).

Гилмор, користејќи богати емпириски истражувања спроведени во различни општества, доаѓа до заклучокот дека машкоста не била одредена единствено само од биологијата. За него одговорот што претставува машкоста се наоѓа во културата, односно тоа претставувало дозволен начин да се биде возрасен маж во рамките на одредено општество (цит. според Ѓуровска, 2008). Со оглед на фактот дека во различни култури машкоста се дефинира на идентичен начин, Гилмор развива три различни маскулинистички својства кои се среќаваат во повеќето општества (цит. според Haralambos; Holborn, 2002):

- Маж оплодувач – доминантна слика за маж од кого се очекува да ја оплоди жената. Според овој принцип би значело дека токму мажот е тој кој ја презема иницијативата во сексуалните односи, тука се подразбира и борба со други мажи за освојување на женката која треба да ја оплоди. Овој вид машкост подразбира и агресија, моќ, а неговиот успех се мери според способноста за репродукција.
- Маж снабдувач – во овој тип доминира сликата за маж кој го снабдува семејството со неопходните продукти, односно слика за маж домаќин кој се грижи за потребите на семејството.
- Маж заштитник – станува збор за маж кој ја игра улогата на заштитник на женката од другите мажјаци. Во некои култури мажот е бранителот и заштитникот на своето семејство, всушност самата одбрана на семејството е борбата за сопствената машка „чест“ (цит. според Haralambos; Holborn, 2002).

Понатаму, Пјер Бурдје машкоста ја дефинирал како збир на услови кои го дефинираат одредено суштество. На сличен начин како Гилмор, Бурдје ја опишува состојбата во која општествата ги одредуваат машките должности, особини и однесувања кои мажите требало да ги присвојат. За Бурдје машката чест и моќ често се врзува со фалусот (машкиот полов орган) кој во неговата основа го симболизира оплодувањето (Burdje, 2001).

Сепак, со развојот на модерните општества и перманентните промени кои во нив се случуваат, се менувала и традиционалната концепција за машкоста (Ѓуровска, 2008), иако и денес сè уште се присутни претходно изложените концепции за машкоста и покрај културните промени кои значително го променија начинот на живот на поединецот и секако начинот на кој се гледаат разликите помеѓу половите.

Концепциите за женскоста според некои автори најчесто се врзуваат со нејзината „природност“ или „природа“. За жената важи концептот на мајчинство и грижа за семејството. Во некои филозофии се дава и огромна општествена важност и значење за самата тежина и морална височина да се биде мајка. Мајчинската практика е чин кој подразбира вистинска умешност во одгледувањето на децата, место каде што вистинската „мајка“ дава големи напори во воспитувањето и одгледувањето на децата. Бремена семејна жена има углед на нешто величествено, нешто што го продолжува човештвото и оттука на мајчинската личност ѝ се придаваат високи морални вредности. Културновоспоставената традиционална (конзервативна) рамка за жените е онаа каде што таа е сфатена како продолжувач на човечкиот род. Жената е таа која е должна всушност да се грижи за семејството во кое припаѓала и му слугувала (Симоновска; Скаловски, 2012).

Во тој правец е и тврдењето на Талкот Парсонс, кој вели дека улогата на жената биолошки припаѓа на два принципи, првиот е социјализацијата на децата, а вториот е насочен кон стабилизација на возрасните членови на семејството. Парсонс ги користи биолошките факти за да ја оправда неговата теорија, тој вели: *Според мое мислење, фундаменталното објаснување за поделбата во улогите на биолошките полови лежи во фактот дека раѓањето и раната грижа за бебето воспоставува силен, однапред зададен, поврзувачки спој во самиот однос на мајката и детето.* Парсонс ја окарактеризирал улогата на жената во семејството како „експресивна“, што би значело дека дава топлина, сигурност и емоционална поддршка, нешто што било многу важно за добра социјализација на децата (цит. според Haralambos; Holborn, 2002: 132).

Според ова размислување, со некои универзални, биолошки, општествени и психолошки услови жената е сместена во ситуации што може да бидат протолкувани како помалку културни отколку дејностите на мажите (Friedl, 1975). Оваа мисла произлегувала од ставот дека жените се дефинирале во рамките на наративот на хегемонистичката верзија на мажественоста каде што владееле традиционалните патријархални вредности (Давчев, 2016), а жената била протолкувана како блиска до природноста (природниот процес на раѓањето и други процеси кои се дефинирале како кај жената како блиски со природата).

Евидентно е дека многу теории кои ја објаснуваат неможноста на жените да дејствуваат и да создаваат во „објективна култура“ создавале слика дека „нашата објективна култура е всушност целосно машка култура“ (некаде опишана како „фалусоидна или маскулинистичка култура“). Жените од дваесеттиот век ја критикуваат доминантно машката култура како култура која мажите традиционално ја обликувале. Според феминистичката теорија, нашата култура, односно нашата општествена стварност е опишана без вистинито да го интерпретираат женското субјективно искуство или субјективна реалност. Жената била претставена сфатена како објект на машката желба и оттука била нешто што може да се освои и напушти (види подетално во поглавје III). Со тоа жените биле само дел од објаснувањата на машките ирационални интерпретации и на тој начин биле целосно погрешно воспримани низ долгата човекова историја (Диби; Перо, 2019).

Во современите општества сликата за жените полека се менувала, голем број автори/ки (особено феминистики) ги критикуваат овие културни концепции, кои во длабока суштина се промениле заедно со општествените промени кои се случувале кон крајот на дваесеттиот век. Општествената и хуманистичка мисла започнала да ги анулираат машките замисли за жените, каде што било сметано дека жената не треба да биде рационално суштество, туку емоционално (рационалноста е одлика за мажите, додека емоционалноста за жените). Нивната општествена улога се сметала дека произлегувала од самата нивна (женска) природа (Ѓуровска, 2008). Промените во односите помеѓу половите целосно ги отфрлаат овие комплетни заблуди на традиционалните концепции и оттука жената во најголем број општества денес не е третирана само како објект на сексуална желба на

субјектот (мажот). Овие промени ја олеснувале положбата и за мажот во општеството и неговата слика која била присутна во однос на сексуалноста, каде што се барало од нив да бидат во постојана борба и натпревар за освојување на женката, водени по примерот за концепциите изложени кај Гилмор. Всушност новите промени значат подеднакво ослободување и за мажите и за жените, овие промени значеле заедничко сексуално уживање и стремеж кон тоа да не постојат различни правила и норми во однос на машката или женската сексуалност и сексуален модел, прифаќајќи ја женската сексуалност како еднакво важна со машката (Ѓуровска, 2008).

4. ПОЈАВАТА НА ФЕМИНИЗМОТ: Одговор на вековниот сексизам и културните промени

Појавата на феминизмот како општествено и политичко движење е резултат на големите општествени бранувања во втората половина на дваесеттиот век. Феминистичкото движење има долга и променлива историја, преку периоди на масовно и видливо движење, до периоди кога главно минувал незабележително иако кај многу жени нивната заложба за промените во општествата целосно ги обликувала нивните животи. Заложбата на феминистичкото движење имало единствена цел да се прикаже реалната положба на жените во општеството, односно нивното општествено угнетување. Положбата на жените во самите општества е целосно поврзана со културните претпоставки во врска со половите (Џордан; Ведон; 2000). Феминизмот може да се дефинира и како „теорија за политичката, економската и општествената еднаквост на половите“ (Диби; Перо, 2018: 558). Феминизмот во современиот свет во различни средини добил различни значења и иницирал поголеми или помали општествени промени. Појавата на феминизмот е одговор на вековните „претпоставки“ дека жените се инстинктивно склони кон домот и мајчинството (Диби; Перо, 2018).

Следствено на тоа, кон крајот на осумнаесеттиот век Мери Вулстонкрафт ја започнала феминистичката традиција за спорењето со биолошките толкувања и целосно погрешни перцепции за женската сексуалност или женската природа. Феминистките/феминистите кои започнаа да ја откриваат женската историја целосно ја отфрлаа погрешната перцепција за нив – жените. Тие го изложуваа ставот дека мажите и жените имаат заедничка човечка природа, всушност тие тврдеа дека домаќинството и мајчинството се научени улоги и дека женската и машката се ефекти на културата, а не на природата. Притоа самите значења што ѝ се припишуваат на природноста на жената се создадени во рамките и од културата (Џордан; Ведон; 2000). Како што впрочем и Жарана Папиќ во нејзиното дело *Половоста и културата* го поставува темелот на нејзиното опсежно антрополошкото истражување, каде што вели дека токму феминистичката теорија е таа која на најдиректен начин во самиот систем на општествената мисла доследно го поставува прашањето за тоа дали односот помеѓу половите е закон на природата или е тоа јазикот на културата (Рапиќ, 1997: 6).

Симон Де Бовоар ни илустрира интересен пример, уште во самиот увод на нејзиното дело *Вториот пол*, каде што елаборира размислување дека: „Денешните жени се на патот да го соборат митот за женственоста. Тие почнуваат конкретно да ја потврдуваат својата независност, но тешко им паѓа од рака сосема да ја покажат својата природа на човековото битие. Бидејќи ги одгледале жени, под закрила на женскиот свет, нивната природна судбина е бракот кој практично и натаму го потчинува мажот. Машкото влијание ни од далеку не е потиснато, тоа се уште почива врз цврсти економски и општествени основи. Значи, неопходно е грижливо да ја проучиме традиционалната судбина на жените. Како жената свикнува на својата положба, како ја поднесува, во каков свет е затворена, какви бегства ѝ се дозволени и така натаму“ (Бовоар, 1989: 7).

Всушност, Де Бовоар има за цел да ја истражи мачната историја на жените со единствена намера да ја опише мачната судбина – културно зададена – каде што жените се длабоко општествено сегрегирани. Само преку ваквата анализа, вели Де Бовоар, можеме да сфатиме какви проблеми се поставуваат пред жените кои денес се трудат да исковаат нова иднина (Бовоар, 1989).

Феминизмот како општествено движење и научна теорија се темели врз објаснувањата за подредената положба на жените во општеството, односно за родовата нееднаквост. Во теориите за родовата нееднаквост се изнесуваат ставовите кои се меѓусебно противречни, иако во голема мера сите феминистички пристапи зборуваат за нееднаквата положбана жените во општеството, сепак нивните објаснувања се разликуваат во интерпретациите за причините кои довеле до нееднаквата положба, како и во предлозите за надминување на истата. Спротивставените правци во феминистичките интерпретации кои ја објаснувале родовата нееднаквост во општеството настанале како резултат на различните идеолошки и политички интерпретации (Giddens, 2003).

Феминизмот како движење го сочинуваат голем број различни движења фокусирани на борбата против подредената положба на жените во општеството. Но, феминизмот не е само движење, тој прераснува во целосно теориски пристап во кој на интелектуален начин се третира проблемот на жената во општеството со основна цел осветлување на жените и докажување на целосно погрешните теории и докази за нејзината вековна подредена и понижувачка улога во општеството и науката, воопшто (Ѓуровска, 2008). Оттука феминизмот како теорија се врзува со многу општествени науки во кои се менува целосно погрешната замисла за жените и женската историја, главно во филозофијата, социологијата, политиката, медицината, економијата и многу други области. Оттука евидентно е дека феминизмот со себе донел експлозија од теоретски промени во научниот свет. Феминизмот допрел речиси до секоја дисциплина со цел критичко промислување на традиционалните замисли за жените кои опстојувале во научната сфера (Диби; Перо, 2018).

Феминистичките заложби и теории се разликуваат една од друга, што го прави самиот феминизам плурално движење и научна теорија. Некои настојуваат да ги изложат, предизвикаат или да ги трансформираат патријархалните, расистички и хетеросексистички аспекти на постојните општествени практики, други, пак, се осврнати да развијат алтернативни теории како основа за општествениот живот. Според Џордан и Ведон, *„феминистичката културна политика може да се подели на пет опсежни перспективи (теории) каде што главните*

претпоставки се ставаат во улога на теоретизирање, проблематизирање и дејствување врз основа на начинот на кој жените ја гледаат хегемонистичката култура и врз целите на феминистичката културна политика, тие перспективи или теории се: либералната, марксистичката, постмодерната, црнечката и феминизмот од третиот свет“ (Џордан; Ведон; 2000: 46).

Феминизмот како движење зазема и целосно расни и класни борби, така на пример црното феминистичко движење израсна делумно како одговор кон невидливоста на црните жени и на расизмот во белото феминистичко движење. Многу црни жени започнаа самостојна битка за двојно ослободување, и поради тоа што се од црната раса, и поради тоа што се жени. Нивните заложби се ослободување од расистичко/сексистичките угнетувања кои ги трпат, дури некои анализи покажуваат дека овие жени трпат и тројна дискриминација во денешните општества, односно поради самиот факт што се жени, припаѓаат на црната раса и се класно пониски во општеството (Колозова, 2003).

Феминизмот денес во голема мера придонел многу научни теории да бидат целосно променети, некои дури и да доживеат своја декаденција. Така на пример денес социолозите сè повеќе зборуваат за тоа дека токму родовата нееднаквост е последица на разликите во статусот, моќта и доминацијата помеѓу мажите и жените. Во социолошката дисциплина целосно е развиена феминистичката теорија која на различни начини го објаснува процесот на родовата нееднаквост помеѓу половите во сите сфери на општественото живеење. Феминистичката теорија е сосема нов облик на изучување за жените кој имплицитно или формално ги презентира широките идеи за основните карактеристики на општествениот живот и човековото искуство сфатени од страна на женското стојалиште (Ritzer, 1997: 298).

Глава III

КОНСТРУКЦИЈА/ДЕКОНСТРУКЦИЈА НА СЕКСУАЛНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ, ОРИЕНТАЦИЈА И РАЗЛИКИ

Под влијание на постструктуралистичка (постмодерна) интерпретативна тенденција, во сферата на сексуалноста се креирала научната идеја за големата улога на деконструкцијата на половите разлики. Современите дискусии за половите разлики даваат нови одговори на старите прашања, односно афирмирајќи го ставот дека „полот“ како категорија е конструиран врз политичката идентификација, истовремено доведувајќи ја во прашање природноста на самата таа категорија (пол). Квир-теоријата која прерасна во рамките на постструктуралистичката школа, се темелела на идејата за самото конструирање и деконструирање на сексуалноста. Јадрото на современата концепција на половите разлики содржи една тенденција која постојано ја формира идејата за политичкото значење на потребата од идентитет (сексуален идентитет) (Брайдоти, 2002).

Оттука концептот на „природните“ разлики кои се конструирале е во правец да се афирмираат половите разлики како есенцијални, а не како политички конструкти, но принципите и релевантноста на одрекувањето на половите разлики се појавиле како легитимна основа за општествената разлика која треба да се деконструира, односно како одговор на моќта на организациската категорија која се темели на „божемно природна“ фактичност е всушност „фикција“ која е општествено вкоренета и соодветно на тоа им се дава определено место во општеството според „природните“ разлики (Батлер, 2002).

Во тој правец, современите дискусии се водат кон тоа дали полот содржи некаков физички супстрат на кој му се придаваат родовите идентитети, или, пак, родот би бил непроменливо вкоренет во полот? Дали анатомски определеното човеково тело (според полот) е биолошки определено или произлегува од родовите процеси (родовата социјализација)? Овие прашања јасно го раздвоиле терминолошкиот категоријален апарат на полот и родот. Во вака поделениот политички простор со кои се афирмирале сексуалните разлики се создала основа за деконструкција на сексуалноста, афирмирајќи го ставот дека полот како критериум е политичка конструкција (Диби, Перо, 2018).

Деконструкцијата во сферата на сексуалноста не треба да се сфаќа во смисла на поништување или уништување, туку во смисла на истражување на седиментираниите структури кои го обликуваат дискурзивното коло, односно оние сексуални разлики и дискурси во рамките на кои размислуваме и низ визурата на кои ја создаваме нашата стварност. Тоа е нешто што поминува низ јазикот, низ западната култура и севкупноста на она што ја дефинира нашата припадност кон самата историја на сексуалноста. Така, деконструкцијата, или деконструктивното искуство, се става некаде помеѓу затвореноста и крајот, во просторот на реафирмирање на сексуалноста, токму преку отворањето на преиспитување на самата човекова сексуалност. Од таа гледна точка, деконструкцијата не е друга реалност во однос на сексуалноста, ниту се подразбира како некое уништување или укинување на сексуалноста, всушност деконструкцијата се претставува како метод, или се трансформира во метод, со збир на правила, процедури што може да се научат, и истите се преиспитуваат (Milić, 1998).

1. ДАЛИ ПРИРОДНИОТ СЕКСУАЛЕН НАГОН ГО ОПРЕДЕЛУВА НАШИОТ КУЛТУРНО ЗАДАДЕН СЕКСУАЛЕН ИДЕНТИТЕТ ?

Во дискусијата за теориите за вродениот/настанатиот сексуален идентитет главна улога во мисловната креација играат есенцијализмот и социјалниот конструктивизам. Според биолошката (генетиката) поставеност речиси нема дилема што е природно, а што неприродно (или вродено/стекнато). Но, реалност е дека гените не се тие кои го обликуваат општествено-културниот свет надвор од биолошката детерминанта. Конечното обликување на сексуалноста е токму животната средина во која се раѓаме како поединци, односно културната средина, и прашањата кои во себе содржат природно и противприродно се целосно неосновани бидејќи во сексуалноста освен нагонот, друго ништо не е природно (биолошки сфатено), сè е културно.

Џудит Батлер во нејзиното дело *„Проблеми со родот“* осврнувајќи се на ставот на Витинг наведува дека *„полот е реална последица на еден насилан процес што е прикриен со самата последица“* (цит. според Батлер, 2002: 180). Според нејзината концепција се застапува ставот дека полот и системот на задолжителната хетеросексуалност погрешно се доживуваат како „факт“. Оттука полот за Батлер е *„чин на доминација и нужност на еден институционален перформатив што ја создава и озаконува социјалната реалност, барајќи дискурзивно-перцептивна конструкција на телата во согласност со принципите на сексуалните разлики“* (Батлер, 2002: 182).

Следејќи ја мислата на Џудит Батлер, таа упатувала на ставот дека речиси е невозможно нашиот „род“ да се оддели од политичките и културните вкрстувања, во којшто тој постојано е создаван и содржан (Батлер, 2002: 38). За разлика од „родот“ како социјална и културна категорија, „полот“ би бил поим кој ќе ни овозможи да размислуваме за меѓусебната зависност на сексуалниот идентитет и неговите варијабли. Оттука полот не е резултат на биологијата, ниту е фиксен, неменлив и природен. Напротив, полот не би постоел пред да бил претходно детерминиран во рамките на дискурсот, односно човековото тело не поседувало пол надвор од дискурсите во кои тие биле означени како „полови“ (Фуко, 2003).

Но, дали полот може да биде толкуван како универзален означител кај поединците и тој да претставува природен факт еднаков кај сите луѓе? Односно, дали замислите за природниот пол се тие кои ја конструираат задолжителното природна хетеросексуална ориентација? Дел од ставовите кои ги застапуваат приврзаниците на единствената „нормална“ сексуална определба (хетеросексуална кој биолошкиот пол ја определува од самото раѓање) се темелат на фактите за биолошката прокреација (продолжување на човековиот род), кои есенцијално произлегуваат од биолошките функции на половите органи (Батлер, 2002).

Прашањето што несомнено се поставува е дали биолошката функција на половите органи есенцијално го креира и сексуалниот нагон на човекот? Сексот не е нешто што произлегува од чинот на репродукцијата (врската секако дека постои), напротив (сосема спротивно), самиот чин на репродукција е производ на сексот (а не обратно). Сексуалниот нагон кај човекот е сличен како што е и нагонот за прехранување кај човекот. Нагонот за прехранување не произлегува од фактот дека постои храна, туку од самото осознавање дека храната може да послужи за задоволување на нагонот – нагон со кој ние опстануваме како битија, како луѓе. Од самата појава на човекот, нагонот за прехранување (преживување) се обликувал низ различни начини на подготвување на храната, та оттука, со еволуцијата на човекот, еволуира и начинот на подготвување и служење на храната која ја консумира, а со тоа го задоволува и нагонот. Денес разни културни подготвуваат и консумираат разни прехранбени продукти, на пример консумацијата на храна референтно се разликува во источната и западната култура зависно од вкусот на поединците во одредена култура во која живеат (поединецот го оформува својот вкус зависно од културата во која живее). Во однос на сексуалноста, пак, сексуалниот нагон кој исто така е присутен есенцијално кај човекот, на сличен начин бил обликуван и креиран со текот на еволуцијата, но хетеросексуалната нормативност останува конструкт која врз разни форми на доминација се детерминира како единствено „природен“ и „универзален“ факт, еднаков за секое човеково битие. Ваквите општествено хегемонистички интерпретации ги дефинираат поединците врз основа на идејата за некакви полови разлики, кои се сметаат за „природни“, односно човековата цивилизација се темели врз основа на

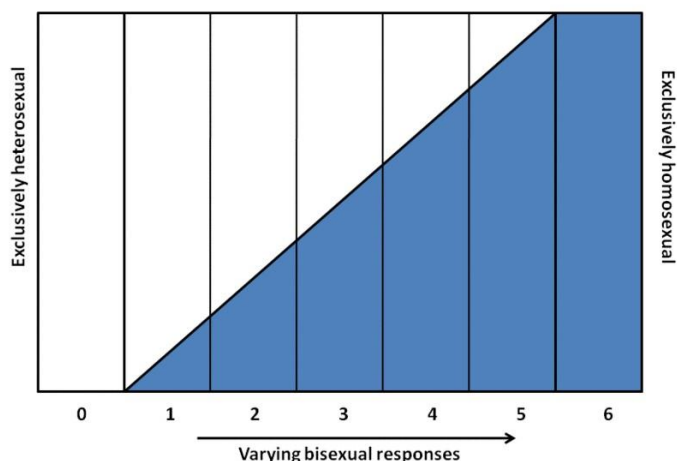
замислите за апсолутните, натурализирани и хиерархизирани дихотомни разлики помеѓу мажите и жените (поседување пенис или вагина) (Рариќ, 1997).

Според генетика, постојат три главни критериуми за означување на полот кај една индивидуа. Тоа се: хромозомски, гонаден и субјективен. Хромозомскиот пол ја претставува хромозомската гарнитура на лицето: XY за мажи и XX за жени. Исклучок од ова правило е синдромот на тестикуларна феминизација, кој се карактеризира со машки кариотип, а соматската и психичката состојба одговараат на жена. Гонадниот пол го сочинува присуството на карактеристични полови органи за мажите, односно жените, а со тоа и секундарните полови карактеристики. Субјективниот пол на едно лице го претставува неговото лично чувство за половоста (Трајковски, 2005&Лакоски, 1998). Оттука, биолошкиот пол на детето е определен со структурата и бројот на хромозоми (X и Y), со работата на хормоналните жлезди и со сексуалните телесни карактеристики (примарни и секундарни) (Ќостарова, Унковска, 2016: 31)¹². Елаборирањето на генетиката во дефинирањето на половите разлики кај човекот не треба да биде во корелација со нагласувањето на нагонската природа кај човекот бидејќи човекот како културно битие самиот ја обликува сопствената сексуалност врз основа на културно воспоставените норми во една просторно-историска средина во која живее/л. Та оттука без разлика дали ќе се навратиме на самите примитивни приказни за природни нагони и за самиот примитивен човек кој бил воден од нагоните, мора да забележиме дека самите дискусии за противприродноста се неосновани и во својата суштина немаат никаква научна подлога, иако во научните кругови се

¹² Сексуалните хормони, според генетичарите, покрај влијанието врз развојот на машко и женско тело, играат важна улога и во развивањето на сексуалното однесување кај мажите и жените. Кај мажите највлијателен хормон за сексуалното функционирање е тестостеронот. Односно количината на тестостеронот е влијателна во нивото на либидото кое е присутно кај мажјакот. Во однос на сексуалниот нагон кај женката, податоци од истражувања, на генетичарите наведуваат дека сексуалниот нагон е исто така под контрола на хормонот андроген, односно доволната количина на овој хормон кај женката влијае за сексуалната мотивација. Но, кај женката исто така оформувањето на сексуалната желба и нивото на сексуалната желба се менува во текот на менструалниот циклус. Генетиката тврди дека за време на менструалниот циклус кај женката кој трае најчесто до 28 дена се менува и хормоналниот естроген и прогестерон кои влијае за нивото на сексуалната желба кај женката, односно помал интерес за секс за време на менструален циклус (Šimić, 2009).

наметнува ставот дека расправата за природата и културата има антиномна содржина (Parić, 1997).

Интересна и впечатлива теорија за сексуалниот идентитет илустрира сексологот Алфред Кинси, тој ја отфрла теоријата за тврди идентитети во сексуалноста, односно за теоријата на „или-или“ предлага скала од 0 до 6 како можни манифестации на сексуалноста (види Слика)¹³ (цит. според Giddens, 2003).



0	Исклучиви хетеросексуалци
1	Предоминантни хетеросексуалци/инцидентно хомосексуални
2	Предоминантни хетеросексуалци, но повеќе од инцидентно хомосексуални
3	Поеднакво хетеро – и хомосексуални
4	Предоминантно хомосексуалци, но повеќе од инцидентно хетеросексуални
5	Предоминантно хомосексуалци/инцидентно хетеросексуални
6	Исклучиво хомосексуалци

Ваквиот предложен модел од Кинси (слика) е негов обид на некој начин да го реши проблемот на грубата дихотомија на сексуалната ориентација на хетеро –

¹³ Алфред Кинси, научник кој бил особено познат и актуелен поради неговите опсежни истражувања со богати податоци за сексуалниот живот на Американците во 50-тите години на дваесеттиот век. Кинси и неговиот тим започнале со анонимни истражувања со поставување стотици прашања во врска со сексуален живот на околу 5000 мажи и жени. Ваквите негови истражувања биле пионерски, а со тоа и темите за сексуалноста излегле од табу-зоната. Кинсиевите податоци покажале дека речиси половина од населението биле бисексуалци (односно имале сексуална возбуда и кон исти и кон спротивниот пол) до одредена мера, но и дека сите мастурбираат и воедно ги возбуждувале садомазохистичките дејства речиси 22 % од популацијата. Извештајот на Кинси се смета за камен-темелник на сексуалното образование, но исто така бил подложен на остри критики: за изборот на анкетираните луѓе, но и за некритичкиот став на Кинси кон педофилијата. Сепак, неговите книги биле меѓу најпродаваните книги во светот и многумина веруваат дека тие ја започнале сексуалната револуција во 60-тите години на минатиот век (цит. според Giddens, 2003&цит. според Škokić, 2011).

хомосексуалност. Кинси успеал со оваа скала на сексуалната ориентација да ги дефинира внатрешните психички и физички дразби кај човекот (цит. според Giddens, 2003).

Кога зборуваме за хетеросексуалниот идентитет или кога го „презираме“ хомосексуалниот идентитет, треба да знаеме дека зборуваме само за термилошки перцепции на нештата. Овие термини кои денес ги земаме здраво за готово се всушност сосема нова креација, иако тие се претставени како термини кои претставуваат вечен факт на природата, всушност тие претставуваат конструкција на општествено-културни односи, сексуална етика и во крајна линија политички конструкт. Хетеросексуалната нормативност е принуден регулативен идеал, односно идеална конструкција која низ времето присилно се материјализира. Таквата норма, сепак, не претставува едноставен факт, ниту непроменлива состојба, туку претставува процес во кој регулацијата на нормите кој полот го определуваат како природен факт, односно дека хетеросексуалната норма е „природно“ определена (Браидоти, 2002).

Според предложената концепција на Алфред Кинси за сексуалниот идентитет, не е предвидена асексуалноста како сексуална ориентација, иако сексолозите наведуваат „факти“ дека човекот природно поседува сексуален нагон кој води кон оформувањето на сексуалната желба кај него (човекот). Сепак, поединците кои себеси се идентификуваат како асексуалци ги оспоруваат достапните формулации кои ги наведуваат „фактите“ за природноста на сексуалната желба, односно дека човекот природно поседува сексуален нагон. Вообичаено, голем дел од истражувањата за недостаток на сексуална желба или сексуално изразување и однесување се испитува или како телесна дисфункција што бара здравствена интервенција (т. е. преку хормонска терапија) или како психолошка дијагноза што треба да се третира преку терапевтски средства, како нарушување, односно сексуалната аверзија. Постојат многу малку релевантни податоци за асексуалноста, пред сè поради слабото истражувачки фокус кон асексуалноста во научната литература (Rothblum; Brehony, 1993).

Иако на свет доаѓаме со пенис или вагина како биолошко „оружје“, сепак овие физички особини не се тие кои реално ја остваруваат нашата длабока сексуална субјективност, а подоцна и нашата желба (објектот) кон остварувањето на нашиот сексуален нагон. Нашиот сексуален идентитет не е видлив, дури и кога сами го кажуваме (затоа што речиси не секогаш ги објавуваме нашите вистински сексуални фантазии), додека, за разлика од сексуалниот, родовиот идентитет е оној кој нè опишува во една општествена средина како „мажествени“ или „женствени“. Општествениот интерес е насочен кон тоа што правиме јавно, а не што мечтаеме тајно.

Оттука уште од детството се забележуваат одредени норми на однесување типични за машките (момчиња) или женските (девојчиња) деца. Од момчињата се бара да ги прифатат концептите според нивниот пол кои важат во нивната култура кои истите ги декларира (етикетира) како „машки“, во иста насока е и за девојчињата. Така на пример треба да се идентификуваат себеси со Пепелашка, да се обидуваат да облекуваат фустани на своите мајки или да се обидуваат да се шминкаат како своите мајки, а притоа исто така треба да ги прифаќаат „женските“ идеали врзани за сопственото себеидентификување, од друга страна истото ова важи со момчињата преку идентификување со татко му и „машките“ идеали врзани со сопственото себеидентификување. Како илустрација, често можеме да чуеме како родителите на малите деца им велат дека момчињата не смеат да плачат, ти си голем да се плашиш и така натаму (доколку е момче) или не треба да бидеш агресивна, не смееш да се тепаш со момчињата, срамота е и така натаму (доколку е девојче).

Може да се конституира дека општествено-културните модели кои се присутни во нашите животи се тие кои ја обликуваат нашата родова замисла за себеси и истите ние во текот на социјализацијата ги прифаќаме и ги учиме, а сме контролирани од целосното општество доколку ги прекршиме конвенционалните шеми на однесување.

Мишел Фуко сексуалноста ја сметал за поле каде што се умножуваат дискурзивните практики, па според тоа и нормативните ефекти од вистината се

најсилни во нашата култура. Во неговото дело *Историја на сексуалноста* тој ја дефинира западната култура како „половоцентрична“ претоварајќи ја сексуалноста во поле на самоосознавање и на спознавање на вистината за себе (Фуко, 2003). Понатаму Фуко тврди дека идентификацијата на тип или категорија луѓе врз основа на нивниот сексуален идентитет е релативно нов културен феномен којшто се совпаѓа со медиализирањето на хомосексуалноста во текот на XX век. За него, сексуалноста не претставува само акт на телесна комуникација, „aphrodisia“, туку таа потребно е да се искаже и самата да се преточи во дискурс кој ќе проговори (Фуко: 2003, 100).

Но, во длабока суштина на родовите идентификации се всушност сексуалноста и сексуалниот карактер или во крајна линија сексуалниот идентитет. Кога момчињата ги учиме за тоа да бидат силни, да сакаат да доминираат и други особини, ние во длабоката суштина замислуваме дека тоа го прави момчето подоцна во изграден маж кој својот пенис го прави субјект и предмет на желба на женката, она девојче кое во детството учи да биде нежно, да биде пасивна, да биде внимателна и никогаш да не е агресивна затоа што може да биде окарактеризирана како „машкоданеста“, таа подоцна ќе биде жена која во раното детство ја поминала фазата дека е момче на кое ѝ недостасува пенис и бидејќи никогаш не го добила тој пенис на себеси, всушност таа во периодот на сексуална активност почнува да трага по она што го нема, имено пенис. Ова е објаснувањето и парадоксот на психоаналитичката теорија за која како нејзин втемелувач е Сигмунд Фројд. Оваа теорија во феминистичките анализи, но и во поширокиот корпус на научни провиниенции забележува големи критики, но и делумни прифаќања (Frojd; 1969).

Фројдовата илустрација за сексуалниот идентитет нè наведува да се навратиме уште во раното детство на човекот. Имено за Сигмунд Фројд доенчето уште во својот ран развој има свој сексуален објект, тој во своето дело *Сексуална теорија* вели дека за време на целиот латентен период детето започнува да сака и други личности, кои му помагаат во неговата беспомошност и во задоволувањето на неговите потреби, односно искористувајќи го примерот доенче – дадилка како анализа и продолжувајќи го тој однос. Општењето на детето со лицата кои го

негуваат за него е непресушен извор на сексуална возбуда и на задоволување преку ерогените зони, особено што таа по правило (мајката) го снабдува детето со чувства кои потекнуваат од нејзиниот сексуален живот, го милува, го гушка, го бакнува, нишка, земајќи го како полноважен сексуален објект, заклучува Фројд. Понатаму тој вели дека мајката бездруго би се исплашила кога некој би ѝ објаснил дека таа со своите нежности го буди и задоволува раниот сексуален нагон на своето доенче и го подготвува неговиот подоцнежен сексуален интензитет. Таа смета дека тоа го прави од чиста асексуална љубов, како што вели Фројд, мајката иако грижливо избегнува да предизвика поголеми возбудувања на гениталните органи на детето, сепак според него половиот нагон не се буди само со возбудување на гениталната зона, туку она што го нарекуваме нежност, всушност, еден ден ќе го изнајде своето дејство и ќе го изрази преку гениталните зони (Frojd; 1969, 98/99). Според Фројд, преголемите нежности на родителите кон детето би можеле да наштетат за неговиот нормален развој, или на одреден начин би го направиле „неспособен“ за подоцнежниот живот, односно ќе доживееел тешкотии кон неговото сексуално развивање, тој вели дека со нивната преголема нежност тој станува зависен од љубовта и нежноста на родителите и тоа е причина за подоцнежните неврози кои се јавувале кај личноста (Frojd, 1969).

Интерпретирајќи го Фројд, Морус заклучува дека за Фројд секој човек уште при самото раѓање со себе го носи сексуалниот нагон кој Фројд го нарекува „либидо“, потреба од задоволување, како што е потребата од задоволување на гладот, поврзано со некои чувство на задоволство. Зачетоците на сексуалните побуди можеме да забележиме кај Фројд дека постојат и во самото новороденче. Тие некое време се развиваат, но во еден момент бидуваат потиснати, сè додека околу третата или четвртата година од животот сексуалниот живот на детето јасно не се забележи. Потоа доаѓа „периодот на цутење“ на инфантилната сексуалност која се привлекува до петтата година од животот, потоа повторно настапува еден период на латентност кој трае сè до пубертетот. Но, ниту во периодите на релативно сексуално мирување не се воопшто неважни за сексуалниот развој и за подоцнежниот психички развој. Во нив најчесто настануваат склоностите за тешки душевни конфликти и дефекти (невроза) (Моурс; 2010, 214).

Во однос на родовите аспекти на човековиот живот, Фројд и неговите следбеници сметаат дека присвојувањето на родовите идентитети и однесувања од сексуален вид се резултат на Едиповиот комплекс кај момчето и Електрин комплекс кај девојчето¹⁴, кој се појавува на возраст од 3 до 6 години. За време на овој период, децата ги откриваат половите разлики помеѓу нив. Според ова мислење, ваквото откривање ги поттикнува децата да се сметаат себеси за ривали на нивниот родител од ист пол поради приврзаноста со родителот од спротивен пол. Врз основа на оваа идентификација, машките деца ги стекнуваат машките замисли за самите нив, а девојчињата, женските замисли (цит. според Јашари, 2007).

Фројд всушност го воведува Едиповиот комплекс со цел да го објасни процесот на отфрлањето на момчето од приврзаноста со мајката и понатамошниот процес на прифаќањето на амбивалентниот став спрема таткото. Тука Фројд ја постулира примарната бисексуалност како комплициран фактор во процесот на создавање на карактерот (родот) и сексуалноста. Тој забележува дека амбивалентноста на синот спрема таткото би требало сосема да му се припише на бисексуалниот карактер. Со ова Фројд сака да укаже на тоа дека момчето мора да избира, не само помеѓу два предмети на избор, туку и помеѓу две сексуални склоности, машката и женската (Frojd; 1969).

Оттука Фројд гради теорија дека човекот како сексуално битие се раѓа со бисексуална склоност, а во подоцнежните фази во детството преку Едипов и Електрин комплекс го креира својот вистински сексуален идентитет. Прашањето на Едиповиот комплекс за Фројд претставува стожер во структурирањето на половите разлики (Frojd; 1969).

Во однос на тоа зошто повеќето момчиња го избираат токму хетеросексуалниот карактер или идентитет, Фројд вели дека тоа е последица од „феминизација“ што во хетеросексуалните култури е поврзана со машката хомосексуалност. Ова за

¹⁴ Електрин комплекс е термин воведен од Карл Густав Јунг кој Фројд не го користел како термин или појава спротивна од Едиповиот комплекс. Подетално оваа теорија ја разработил Јунг.

Фројд станува втемелувачки момент на тоа што тој го нарекува консолидација со родот или културно одобрената хетеросексуалност (Батлер, 2002).

Феминистичките критики кон овие теориски концепции на Фројд започнуваат кон сама критика на неговите теории за потенцијалната бисексуалност. Цудит Батлер во нејзиното дело *Проблеми со родот* вели (Батлер, 2002):

„осмислувањето на бисексуалноста во рамките на машките и женските склоности кои како свои интенционални корелати ги имаат хетеросексуалните цели, укажува на тоа дека според Фројд бисексуалноста е совпаѓање на две хетеросексуални желби во една единствена психа. Всушност, машката склоност не е никогаш насочена кон таткото, како предмет на сексуална љубов, ниту пак женската склоност е насочена кон мајката. Со отфрлањето на мајката како објект на сексуална љубов, девојчето по потреба ја отфрла својата мажественост и парадоксално како последица на тоа „ја фиксира“ својата женственост. Оттаму во Фројдовата теза за примарната бисексуалност не постои хомосексуалноста, туку само привлекувањето на спротивностите“ (Батлер, 2002: 114).

На сличен став со Батлер е критичкиот осврт на Фројдовите концепции во анализите на Лис Иригаре, каде што во нејзиното дело *Спекулум на другата жена* опсежно ги анализира предложените теориски разработувања за женската сексуалност во мислата на Фројд. Иригаре се осврнува и на фактот дека психоаналитичките теоретичари често се жалат дека жените се неподатливи за анализа, но Иригаре заклучува дека тоа би било целосна вистина доколку останеме на нивното на Фројдовиот дискурс при обликувањето на претставата на која многу теоретичари и робуваат (Иригаре, 2002).

Иригаре за женскиот психосексуален развој ги користи психоаналитичките интерпретации во самиот процесот на осознавањето на жената за сопствената сексуалност. Таа тргнува со претпоставката (претпоставка според Фројд) дека девојченцето во раниот стадиум смета дека е мало момче со помал пенис. Девојчето во овие периоди се служи со иста цел (како и момченцето) со нејзиниот мал „пенис“ (всушност клиторис кој е еквивалент на пенисот). Таа е мал маж кој мора да изоди мачна и комплицирана еволуција за да стане една нормална жена,

анатомски таа е мал маж со недостаток (пенис). Иригаре, анализирајќи го Фројд, смета дека децата од обата пола во периодот на првите стадиуми на либидото проаѓаат во заедничка фаза, односно тоа е предедиповската фаза од детството. Оттука, во фалусниот стадиум, момчето се одава на мастурбација, а истото важи и за девојчето, кое се служи со иста цел, со нејзиниот еквивалент на пенисот – клиторисот. И двајцата помалку или повеќе прават иста работа, сепак ваквата состојба не е непроменлива, колку повеќе доаѓа до формирање на женскоста, клиторисот мора целосно или делумно да и ја отстапи својата чувствителност, а со тоа и својата важност на вагината. За Иригаре, токму тука ќе биде едната од многуте тешкотии што жената мора да ги надмине за време на својата еволуција. Девојченцето во суштина ѝ забележува на мајка си што не ѝ дала пенис и гледајќи ги органите на спротивниот пол (момче со пенис) веднаш ја забележува разликата. Според Иригаре, од овој момент девојченцето станува опседната со тоа да има иста играчка (пенисот) како и момчињата, односно ова ќе претставува моментот кога жените стануваат зависни за поседување пенис. Завист која во нејзината еволуција и во формирањето на нејзиниот карактер ќе остави неизбришливи траги (Иригаре, 2002: 26).

Понатаму, Иригаре запрашувајќи се за Фројдовите теории ги поставува прашањата: *„Дали девојчето, жената навистина ја има зависта за пенисот во онаа смисла во која Фројд му ја припишува на ваквиот израз – а тоа е желбата да се има иста играчка? Но, и каков е односот на ваквата завист спрема желбата и зошто толку терминот завист е употребуван од страна на Фројд?“* (Иригаре, 2002: стр 36) Иригаре меѓу другото му забележува на Фројд за опседнатоста со пенисот во улогата на креирањето на половите разлики, како и по примерот на женската сексуалност како полова релација е сведен на немањето на пенисот и креирање на нејзината сексуалност зависно од немањето на... На крајот бидејќи таа (жената) има завист поради тоа што го има тој (мажот) тоа нешто, вели Иригаре, мора да е од голема вредност. Таа вредност е завидувањето, односно посакувањето. Значи, малото девојче, откако ќе ги согледа гениталните органи на другиот пол, и покрај сите задоволства што веќе ѝ ги овозможило нејзиниот полов орган (во зрела

сексуалност), нема никаква друга желба освен да се види себеси еден ден со пенис, и таа не се помирува едноставно со нејзиниот недостаток (Иригаре, 2002).

Според Фројд, процесот (комплексот) на кастрација во „настанувањето на жената и мажот“ е значителен во предпубертетскиот период на создавање (креирање сексуален идентитет кај жената и мажот) (цит. според Иригаре, 2002). Всушност преку осознавањето на момчето за спротивниот пол дека има недостаток (пенис) почнува да се плаши дека може да биде кастрирано. Иригаре, осврнувајќи се врз теориите на Фројд, каде велел дека малото девојче во периодот пред пубертетот т.е. во периодот на комплексот од кастрација, вагината кај девојченцето сè уште не била откриена. Од друга страна, женските карактеристики кои добиваат културолошка, социолошка и економска валоризација (креирање на родовиот идентитет кај жената) се во корелација со мајчинството, односно со мајчинското однесување (Иригаре, 2002: 21). Но, во анализата на Симон де Бовоар во нејзиното дело *Вториот пол* се осврнува на тоа дека гледањето на машкиот полов орган од страна на девојченцето во предпубертетскиот период може да има трауматски ефекти, но само под услов ако на тоа му претходат редица на искуства способни да го создадат тој впечаток (Бовоар, 1989). Според Симон де Бовоар, тие искуства се преточени преку (Бовоар, 1989: 22):

„Ако девојченцето се чувствува немоќно да ги задоволи своите желби за мастурбација, ако нејзините родители ѝ ја забрануваат онанијата, ако има впечаток дека е помалку сакано, помалку почитувано од своите браќа, тогаш своето незадоволство ќе го насочи кон машкиот полов орган. Кога девојченцето ќе ја уочи анатомската разлика со момчињата, тоа е потврда на една потреба што таа некогаш ја почувствувала“ (Бовоар, 1989: 22).

Оттука за Симон де Бовоар станува сигурно дека отсуството на пенисот кај девојчињата ќе игра важна улога во нивната судбина. Големата предност пак што момчињата ја имаат е во тоа што тие се обдарени со орган, односно кој може да се види и фати. Поради тоа момчињата имаат *alter ego* во кое се препознаваат себеси и тие само може смело да ја прифатат својата субјективност, а самиот објект во кој се отуѓува станува симбол на автономија, трансцендентност и моќ (тој ја мери

својата должина на својот пенис, со другите момчиња го мери дометот на мочниот млаз, подоцна ерекцијата и ејакулацијата ќе бидат извори на задоволство и на предизвик) (Бовоар, 1989).

Така жената од најраното свое детство ја прифаќа својата пасивна улога, според Симон де Бовоар, пасивноста која битно ќе ја карактеризира „женственоста“ на жената е црта која се развива во неа уште од најраните години. Но, Симон де Бовоар ќе најде на определбата дека сепак е погрешно таа пасивност да ѝ се придаде на биолошката даденост, всушност тоа е судбината што ѝ е наметната од нејзините воспитувачи и од општеството (Бовоар, 1989).

Симон де Бовоар смета дека воведувањето на жената во сексуалниот живот, како и упатувањето на машкото, започнува во раното детство. Сепак положбата на жената во половиот живот за разлика од мажот е сосема поинаква, како од биолошки, општествени така и од психолошки аспекти. За Бовоар преминот на момчето од својата детска сексуалност кон зрела бил релативно едноставен, всушност тоа подразбирало дека се доаѓало до објективизација на еротското задоволство кое наместо да биде остварено во своето иманентно присуство е насочено кон трансцендентно суштество, а ерекцијата е израз на оваа потреба. Женската сексуалност е сосема поинаква од машката, моментот кога жената прв пат го сретнува мажот, нејзиното еротско однесување е многу сложено. Бовоар заклучува дека анатомската судбина на мажот и жената е крајно спротивна, но тоа подоцна се забележува и како разлика во нивната морална и општествена положба. Патријархалната цивилизација ја осудила жената на невиност, пасивност, емоционалност, природност, додека на мажот повеќе или помалку отворено му се признава слободата да ги задоволува своите сексуални страсти, додека жената е ограничена во сексуалната слобода. Оваа теорија Симон де Бовоар ја поткрепува со процесот на губењето на невиноста кај жената, додека мажот во физичка смисла нема телесно губење на невиноста (Бовоар, 1989).

Сепак, евидентно е дека Фројдовите концепции за женската сексуалност и нејзиниот сексуален карактер се исклучително сомнителни и забележуваат опаѓање дури и кај неговите наследници од психоаналитичката теорија.

Феминистичката теорија особено се осврна врз критичкото промислување на психоаналитичката работа на Сигмунд Фројд.

Фројд жената ја сметал како сексуален дефект, односно како човек без пенис и поради тој недостаток во сексуалноста истата се интерпретира во културата, односно општествената инфериорност на жената наспрема мажот.

Феминистичките критичарки на психоаналитичкиот приод на Фројд ги сметале за целосно погрешни интерпретациите и објаснувањата за жената каде што била психолошки сфатена како еден вид кастриран маж и дека тој процес кај неа предизвикувал трауматични фази. За нив тоа е последица на духот на времето, обележано од перспективата на мажите или поточно од Фројд, кој настојувал да ги прикаже жените исклучиво преку призмата на зависноста кон пенисот.

Карен Хорнај, значајна теоретичарка во феминистичката психологија, сметала дека треба да се биде токму на спротивставената поставеност, односно дека мажите им завидуваат на жените за нивната способност за бременост, раѓање и мајчинство, што таа го нарекувала како завист на мажите кон матката на жената (Horney, 1946).

Гледано низ социолошкиот или антрополошкиот дискурс, можеме да забележиме дека Фројдовските концепции претставени преку биолошкиот модел во интерпретациите за човекот според кој човечкото однесување одредено од агресивните и либидиналните нагони, се само една страна од поголемиот број теории. На другата спротивност е акцентот на влијанието на културата и социјалните фактори.

Во однос на Едиповиот комплекс, значајно е да се споменат етнографските записи (истражувања) на Бронислав Малиновски во неговото дело *Пол и репресија во примитивно општество* (анг. *Sex and Repression in Savage Society*), каде што забележува дека Едиповиот комплекс не е универзална појава (Malinovski, 2017). Малиновски психоаналитичката интерпретација ја сметал за исклучиво хаотична и ниско аргументирана со целосно комплицирана терминологија. Тој го проучувал животот на домородните племиња во Нова Гвинеја, каде што забележал кај некои од нив (во Нова Гвинеја) дека интимниот

живот на родителите не бил скриен од очите на децата. Ова низ перспективи на Фројд е поим за „примарна сцена“, односно детето на многу рана фаза ако е сведок на интимни односи на неговите родители во каква било форма, дури и во форма на невин бакнеж, тоа би довело до тежок психолошки шок, што резултира во Едиповиот комплекс како сексуално ривалство со таткото, кој всушност го чувствува како соперник во ривалството за освојување на мајката (објектот на неговата љубов) (Malinovski, 2017).

Малиновски забележува дека кај староседелците на Нова Гвинеја „примарната сцена“ била честа појава и поради тоа не доведувало до слични духовни пресврти кај децата, а хармоничниот однос, кој го забележува Малиновски, помеѓу мајката и таткото ја исклучува можноста за ривалство помеѓу таткото и детето. Сепак, Малиновски заклучува дека во некоја форма Едиповиот комплекс може да се појави и манифестира и во ова општество, но далеку различен од онаа форма на Фројд (Malinovski, 2017).

Од ова можеме да заклучиме дека Малиновски нè упатува кон тоа дека Едиповиот комплекс не е од сексуална природа, туку од социјално-културен карактер и оттука можеме да забележиме дека целосната теориска концепција на Фројд нема психолошко-природна основа, туку културно креирана концепција забележана во современите европски цивилизации. На пример, Малиновски смета дека сексот како концепт повеќе е социолошки и културен феномен отколку само телесно општење помеѓу двајца поединци (Malinovski, 2017).

За процесот на Едипов комплекс се застапувало мислењето дека чувствата на момчето на непријателство кон таткото, а изрази на љубов кон мајката всушност биле израз на неговата (на момчето) биолошка природа. Сепак, како што се покажува и во етнологските истражувања кај Малиновски и други, ова биле појави кои се разликуваат во зависност од видот на семејната организација (цит. според Марковска; Симоновска, 1999).

Од друга страна, Хајдер пак во своите истражувања ни открива дека Даните пет години по раѓање на дете во семејството родителите немале никаков сексуален односи или каква било сексуална активност (бакнежи, милувања итн.), оваа

практика била наречена *postprartum* (секс табу) која била присутна во многу култури каде што времетраењето на оваа практика било различно, а во некои општества (како Северна Америка) оваа практика се применувала поради медицински причини, односно заздравување на жената по породувањето (цит. според Шулц; Левенда, 2009).

Херберт Маркузе во неговото дело *Ерос и цивилизација* наведува дека, според психоаналитичката теорија, Фројд се осврнувал на претпоставката дека основата на потсвеста во човековата психа се наоѓа во нагонската природа. Неа ја сочинувале два основни инстинкти: сексуалноста – либидото (желбата за остварување задоволство) кој се нарекувал Ерос и претставувал општ животен нагон, додека на спротивната страна е нагонот на смртта или *Thanatos*. Ваквата опозиција (*Eros – Thanatos*) на животот и смртта или уживање и недостаток ја создавала движечката сила на културата. Културниот прогрес не би бил возможен без постојано одрекување од среќата, односно првобитните слободи на човековите задоволства исчезнале со појавата на западната цивилизација. Човекот по природа е склон кон агресија, поради што културата мора да биде таа која треба да ги задуши/контролира овие агресивни инстинкти (да ги ослабне и контролира) (Markuze, 1985).

Конфликтот помеѓу сексуалноста и цивилизацијата се открил преку развојот на доминација. Маркузе интерпретирајќи го Фројд вели дека цивилизацијата во суштина е креација на Еросот (Ерос – создава цивилизација) каде што културата зазема голем дел од својата енергија со помош на надворешно наметната сила. Па така (под влијание на Фројд) во цивилизацијата главна цел била сублимација која вклучувала десексуализација. Со тоа еротската компонента се ослабувала и веќе немала сила да ги смирува деструктивните елементи во себе и тие се ослободувале преку разни облици на агресивност и уништување. Оттука нагонот на смртта претендирал да го завладее нагонот на животот, а целокупната цивилизација тежнела кон самоуништување. Сепак Маркузе верувал дека не можело преку десексуализацијата да се опише секоја деструктивност. За него (Маркузе) енергијата што се манифестира во цивилизацијата како труд, всушност, била кон употребата на тие агресивни стимуланси, а трудот, пак, бил во служба на

Еросот. Тој сфаќал дека во нерепресивна цивилизација, табуто за создавање на телесноста ќе се намалело, а телото ќе станело инструмент за задоволство. Сите еротогени зони би биле повторно активирани, а гениталната доминација би исчезнала. Ова би довело до трансформација на либидото, што пак би се разликувало во сферата на сексуалноста во рамките на едно репресивно општество (Markuze, 1985).

2. КРЕИРАЊЕ НА ОПШТЕСТВЕНИОТ КАРАКТЕР НА СЕКСУАЛНОСТА

– Кон теориите за родовата замисла за себе

Еден маж и жена во рамките на една култура во сферата на сексуалноста се здобиваат со општествениот пол низ нивната одредена соодветна или несоодветна улога во таа култура. Сите конструкции во однос на сексуалноста се производ на организирање на половиот статус со кој се стекнува човекот, односно општеството му определува дадено значење, кое во основа не е биолошко, туку мисловно определено. Луѓето ги конструираат замислите и ја определуваат реалноста зависно од нивните секојдневни соочувања со светот, околу нив. Оттука, ниту полот претставува одредена биолошка фактичност, ниту родот е каузално-определена последица на полот. Современите истражувања често упатуваат кон ставот дека сексуалноста како феномен и родот како социјална категорија (во крајна линија и еротизмот) се производ на социјалната или општествената реалност на човекот, односно се социјално конструирани феномени чии замисли и практикувања се менуваат во различни историски периоди и култури. Сепак можеме да забележиме дека и половите определби се создадени во рамките на општествениот контекст. Според Фуко, *„Половоста овозможува да се употреби како единство, како причинско начело, сеприсутно значење што функционира на начин како обединет означувач и како универзално означување“* (Фуко, 2003: 197). Во основа создавањето на идејата за половите разлики е креација на општествено

детерминирани тела, односно телесните карактеристики стануваат замислени како „непроменливи биолошки тела – мажи и жени“. Ваквиот изграден полов диморфизам принципиелно докажува дека во половоста на човекот нема ништо претходно определено, ниту биолошка непроменлива фактичност (Браидоти, 2002).

Истражувањата поврзани со полот и карактеристиките кои произлегуваат од него биле поле на интерес во социологијата, антропологијата, етнологијата и др. Маргарет Мид (припадничка на културната антропологија) во нејзиното дело *Пол и темперамент во три примитивни општества* ги анализираше општествените поделби, односно разликите во темпераментот и разликите во индивидуалните „вродени“ карактери според полот во племињата на Арапеш, Чамбули и Мундугумор на Папуа Нова Гвинеја. Според нејзините анализи и истражувања половите разлики кои се манифестираа и биле присутни во едно општество во суштина се клучни за индивидуалното обликување на сите мажи и жени со определено однесување. Според Мид, секој поединец на свој начин припаѓал на одреден пол и поседувал темперамент кој го споделува со другите припадници на истиот пол, но и на спротивниот пол. За неа, општествата конструираат колективна стандардизација на темпераментот според пол, односно сите индивидуални особини на поединците кои ги нарекуваме како „мажествени“ или „женствени“ се поврзани исклучиво со полот. Па оттука за да се дефинира половата индивидуалност на едно дете, тоа ќе биде едуцирано во заедницата во која живее зависно од неговиот пол. Таа забележала дека секоја заедница во себе има изграден општествен регулативен систем на контролирање на половата дефинираност, односно дека во една култура едни карактеристики му се припишуваат на едниот, а други карактеристики му се припишуваат на другиот општествен пол, додека пак во друг културен систем состојбата би била поинаква. Следејќи ја мислата на Мид, можеме да забележиме дека сите достапни општествени полови (родови) карактеристики се релативни и се менуваат во зависност од културниот контекст (Мид, 2009).

Сепак, независно од тоа дали и полот, како и родот, е културна креација, сепак општествените разлики помеѓу мажите и жените не треба да бидат сместени во

половите тела – кои заедницата ги толкува како природни разлики. Овие разлики (помеѓу мажите и жените) се исклучиво производ на општеството, со што во крајна линија стануваат и родови разлики. Оттука овие разлики немаа биолошка основа, односно добиваат пол низ процесот на учење и конструирање на општествениот карактер според полот. Во тој правец Батлер се осврнува кон тоа дека *„односот меѓу културата и природата на кои почиваат некои модели на 'конструкција' на родот, подразбира една култура или активност на општественото кои делуваат на природата. Самата, природа пак тука се сфаќа како пасивна поддршка која што се протега надвор од општественото, но истовремено е негов важен додаток“* (цит. според Колозова: 53).

Во ваквата замислена „природност“ на сексуалноста својот најприроден статус го добива од она што е и најочигледно, односно половите разлики (мажи – жени) Тоа е толку очигледен факт на разлики, што се смета за неспорен „факт“ и истиот не треба ни да се „докажува“, односно нејзината „природност“ е очигледна. Таа се чувствува. Тоа би значело дека сексуалните разлики според половите би функционирале според законите на „природата“. Таа е недвосмислен факт на природата. Оттаму, и разликата меѓу половите може да биде само „природна“, и никако поинаку (Рариќ, 1997). Следејќи ја мислата на Жарана Папиќ во нејзиното дело „Половоста и културата“, таа смета дека *„имајќи го предвид значењето кое 'природата' на сексуалноста и половите разлика го имаат како 'природен' темел на еден културен модел на разлика, логично е, убедена сум, да се заклучи дека и тој, толку 'недопирлив' темел, е исто така производ на истиот тој модел кој го 'произведува' и го 'докажува'. Самиот 'доказ' е, во овој случај, всушност е нужна последица на еден културен модел на докажување, а не некоја независна, одвоена или недопрена сфера на стварноста од која би 'произлегол' самиот доказ и врз основа на него и тој модел се докажува. Значи, како што природата не е 'природен' туку културен концепт, исто како што ни односот помеѓу природата и културата никако не може да биде 'природен', туку културен однос *par excellence*“* (Рариќ, 1997: 157-182).

Бергер и Лукман во нивното дело „Социјалната конструкција на стварноста“ го воспоставуваат темелот на теоретското разбирање за општеството и луѓето на кои се потпираат социјалните конструктивисти. Имено,

конструктивистичкиот пристап се темели на взаемното влијание на поединците и општеството како процес каде што „поединците ја создаваат стварноста за општеството“ што истовремено „произведува поединци“ и во кои се создаваат специфични типови на врски и односи. Социјалните структури се така „збир на типификации“ што ги прави на прв поглед објективни и несомнени, а вистинската задача на социологијата, според Бергер и Лакман, е да ги дешифрира клучните актери и феномени кои придонесуваат за секојдневно градење на реалноста. Следствено, сексуалноста не може да се толкува како универзален феномен без разлика дали се тоа историски времиња или културни простори, т. е. „сексуалноста е создадена од културата“, а пак културата е таа што го одредува однесувањето и самите односи како сексуални, како процесот на учење и разбирање на поединците во нивното општество што е, всушност, сексуалноста (Berger; Luckmann, 1967).

Социјалните конструктивисти се осврнуваат кон тоа дека сексуалноста има многу повеќе социјално отколку биолошко значење за поединците, а според нивната дефиниција за сексуалноста е невозможно да се зборува за само две форми на сексуална ориентација: хомосексуална и хетеросексуална или за само два пола: машки и женски. Конструкцијата на сексуалното однесување, идентитетот и ориентацијата ќе бидат во голема мера под влијание, сметаат тие, од социјалната поделба на машките и женските улоги, регулирањето на односите и бракот, како и поделбата на трудот помеѓу половите. Комплексноста на една заедница ќе се одрази и на различноста на животниот стил на нејзините членови. Покрај тоа, културните антрополози и социолози во своите истражувања ја побија тезата за непроменлива сексуална ориентација преку наоѓање култури во кои институционално се поддржува флексибилноста во оваа смисла (Berger; Luckmann, 1967).

Сексуалните разлики се прикажуваат како да имаат нужни општествени ефекти со што родовите поделби обично функционираат со поимот на „природна“ врска меѓу општествените ефекти и сексуалните разлики (Parič, 1997).

Навистина има современите општества кои декларативно живеат во „слободата“ на сексуалноста – сексуално изразување и родовите

самоидентификации, но сепак во повеќето општествените заедници активно доминираат традиционалните механизми на строгите стандардизирани родови замисли за „мажественост“ и „женственост“, кои потекнуваат според индивидуалната полова припадност. Во таа насока кога се зборува за реалноста на родовите и сексуални идентификации таа несомнено се конструира (креира) врз општествено-културните ограничувања на слободата. Стефан Сеидман во неговото дело *Социјалната конструкција на сексуалноста* (анг. *The Social Construction of Sexuality*) образложил дека „традиционалното одгледување на децата во голема мера зависи од современите стравови присутни кај родителите кон хомофобијата, односно крутата социјализација на детето кон јасни изрази на мажественост и женственост се продукт на стравот од развој на хомосексуална склоност на детето. Општеството креира јасни полови улоги, а доколку од истите постојат отстапувања, се сметаат за хомосексуална склоност“ (Sidman, 2003:23).

Сеидман напомнува дека, иако е веќе присутна општествената либерализација на погледите кон хомосексуалноста, сепак во нашата култура сè уште постои јасен страв од хомосексуалноста како склоност и ги става поединците (особено мажите) под јасен притисок на однесување типично за нивниот пол (Sidman, 2003).

Дезмонд Морис во делото *Човековиот пол: природна историја на мажот и жената* (анг. *The Human Sexes: A Natural History of Man and Woman*) забележува дека во повеќето култури децата уште од најрана возраст подлежат на примарната сексуална социјализација. Бебето уште кога не е ниту свесно за сопствениот пол (дали има пенис или вагина) добива веќе родови идентитети, девојчето го облекуваат во розово, момчето во сино. На девојчето подоцна му купуваат барбики, а на момчето автомобили, пиштоли, мечови итн. Момчето го потсетуваат дека има пенис, нешто што девојченцето нема (теориите на Едипов и Електрин комплекс и комплекс на кастрација), и го наведуваат на крута социјализација поврзана со борби, снажност и бескрупулозност, девојчето за нежно, повлечено и инфериорно однесување (Morris, 1998).

Често, половата припадност претставува рутински дел од нашето човекување кое е „производ на природата“, а половата припадност која е подложна на многубројни родови креации ја забележуваме само кога од истата се отстапува или

застранува од секојдневното конвенционално однесување засновано врз културно воспоставени норми на родот. Свесно или несвесно, како индивидуи од нашето раѓање ги прифаќаме конструираните родови креации поврзани со нашиот пол. Поединецот го започнува својот живот со нејасен родов идентитет, но со присутен полов идентитет, кој не е фиксен. Поединецот, зависно од средината во која е роден, низ процесот на социјализација ги прима социјалните пораки присутни во „зададената просторна кутија“. Многу општества имаат воспоставено социјални разлики врзани за машките и женските припадници кои историски произлегуваат од самите биолошки разлики помеѓу половите. Полот е очигледен факт, не само за нас, туку и за реакциите на останатите поединци во едно општество, без разлика на длабокото сопствено чувство за сексуална припадност. Поединецот во голема мера го формира своето социјално однесување така што ги прифаќа културно воспоставените норми присутни во неговата средина врзани за неговиот природно зададен пол (Мои, 2001).

Несомнено е дека токму родовите теории се тие кои придонеле за разбирањето на варијабилноста на формата, втемелувајќи се на социјалните конструкции на „мажественоста“ и „женственоста“ и на теориите каде што токму културата ќе се смета за онаа која им ги наметнува на поединците – родови и сексуални идентитети само врз однос на нивната полова припадност. Самото потекло на нашата свест е општествено-културна креација, таа е резултат на дејствувањето на на индивидуалните културни сили врз индивидуалните организми. Свеста не е ништо друго, туку нашето искуство и нашата свесност за дејствувањето на некои општествени културни сили врз нас (White, 1949).

Оттука произлегува и самата родова замисла и личната сексуалност кои се прашања на општествено-културната генеза чии корени се наоѓаат токму во општествените системи, а не во поединечните биолошки организми.

Родот како термилошки продукт денес претставува аргумент за „антиполови разлики“ или за процес на „надминување на полот“, како вид постполова субјективност. Надминувањето на сексуалниот дуализам и на поларизацијата на половите, за сметка на нова, сексуално неиздиференцирана субјективност, е

кризата на терминот „пол“ како полезна категорија во теориска смисла која доживува оспорувања, пред сè поради зголемената свест за културноспецифичните форми на варијации на половите. Поради тоа родот како поимлива категорија ќе ги опфати и сексуалноста и половите разлики. Родот ќе биде поим кој ќе се однесува и на институционалната практика и со тоа ќе добива сè поголемо значење во академскиот свет. Оттука, родот не е само поим кој е експлицитно политичка креација од феминистичките движења (Браидоти, 2002). Дефинирањето на родот ќе претставува обележје на просечните точки на јазолот со општеството, на семиотиката со материјалноста (Мои, 2001).

Според тоа, родот како културно конструирана стварност на нашиот пол не е ниту каузална причина на биолошкиот пол, ниту ќе биде навидум „фиксиран“ како полот. За Џудит Батлер, единственоста на субјектот е веќе потенцијално оспорена од поделбата што го дозволува родот како умножено толкување на полот (Батлер, 2002). Затоа, ако родот го сочинуваат културните значења што ги поприма половото тело, тогаш не може да се каже дека родот произлегува од полот на кој било начин. Самата поделба пол/род укажува на радикалниот дисконтинуитет помеѓу половите тела и културно создадените родови. За Батлер, ако се претпостави за момент, стабилноста на бинарниот пол, од тоа не произлегува дека конструкцијата на „мажите“ ќе настане исклучиво на телата на машките или тоа дека „жените“ ќе ги толкуваат само женските тела. Ако самиот термин пол е родова категорија, тогаш не би имало смисла родот да се дефинира како културно толкување на полот, родот може да се сфати како еден вид ознака што ја присвојуваат веќе половио различните тела. Според тоа телото е ситуација каде што не постои засолниште во телото, што не е секогаш веќе протолкувано од страна на културните значења, и оттука полот не би можел да се определи како преддискурзивна анатомска фактичност. Според оваа теорија, Батлер наидува на фактот дека би можело лесно да се докаже дека полот по дефиниција ќе стане род, а не обратно. Според Батлер, дали родот и полот е фиксиран или слободен е во суштина функција на дискурсот (Батлер, 2002).

Оттука слободата на замислите надвор од биполарните бинарности на полот и родот ќе зависат од развојот на себството и осознавање на сопствената копнеж и

страсна желба која ќе пркоси на општествените сили кои ќе се обидат да ја уништат. Самата појава на поврзувачката супстанција или родова себност е создадено со уредување на атрибутите по самата должина на културно заснованите линии на кохерентност. Оттука идентитетот како културен продукт ќе го подложи телото на идентитетски претстави или опишувања врзани со голем број социјални, политички или лични прокреации (Sekulič, 2010). Од самата личност зависи како ќе ја обликува или преобликува сопствената личност со цел да се вклопи во рамките на кутијата на идентитети присутна во нашата култура (на пример: да биде доволно стрејт или геј).

Оттука личните доживувања, желби и замисли не треба да бидат цел на нормирање или ознака на постојните културно воспоставени стварности, туку креација на личните, политичките и културните дисонации (различности). Со овој чин на самоизразување во целост се осознава сопствената личност, односно сопствената себекреација во контекст на нашите замисли, желби и доживувања. Со самата еволуција на индивидуалните алтернативни наративи и форми се води кон целта да се креираат нови суштини и вистини во сферата на сексуалноста (Брайдоти, 2002). Ваквата самоопределувачка сексуална слобода би произлегувала од принципот на сузбивање на биолошките аргументи како неотповиклива вредност. Стекнувањето право на слободно родово определување нè води кон прашањето – дали би имало негативни последици? Дали замислите за „природниот пол“ кој е „неоспорлив“ и истиот создава нешто што можеме да го наречеме како хетеронормативна природа се одредени од биолошки својства, односно структура на хромозоми, хормонална структура што ги одредува количината на тестостерон во организмот, својствата на репродуктивните органи, како „природни“ машки или женски органи?(Sekulič, 2010).

Во принцип, огромните слабости во ваквите аргументи, како прво, започнуваат од фактот дека општествената реалност не е по „природата на нештата“ нешто сосема „природно“, односно „реалноста“ за природата ја добиваме преку мисловната креација. Неспорен факт е дека човештвото го сочинуваат само мажи и жени, што на крајот може да се потврди со анализирање на хромозомската структура. Та оттука, сите останати фази во креирање на половата реалност и

личната родова идентификација (жените = женствени/ мажите = мажествени) се фази на транзицијата помеѓу овие два пола кои произлегуваат преку социјален конструкт, и тие во ниту еден аспект не одговараат на претходно споменатата „природна“ состојба. Дури и во принципите на зоологија можеме да видиме многу сексуални варијации или разни репродуктивни состојби кои апсурдно е да се земат како модели за социјални конструкции својствени за хомо сапиенсот. Социјалната категоризација на половите разлики е сместена во културниот контекст кој ја креира „половата реалност“, а не во биолошкиот полов диморфизам. Оттука сите категоризации како жени или како мажи не се производ на биологијата, туку продукт на културата (Sekulič, 2010).

„Во цела една низа на случаи, човековата сексуалност е сведена исклучиво на нашите нагонски потреби, впрочем можеби како и целосниот живот на еден поединец, денес. Секој човек којшто го испысил сексот смета дека за него знае сè, а всушност дали е тоа така? Во сексот се соединуваат највозвишеното и најниското – но што е возвишено, а што е ниското во него?“

– Стефан Васев

ЗАКЛУЧОК

Научната дискусија за сексуалноста како општествена и културна појава може да придонесе кон евидентните и видливи концепции кон тоа дека луѓето се обликувани според културниот контекст. Уште поважно, општественото дисциплинирање на сексуалноста втемелувајќи ја кон замислата во рамките на „природна даденост“ е всушност креација на мисловниот развој на човештвото и културната еволуција.

Социјалните конструктивисти се осврнуваат кон фактот дека сексуалноста на луѓето е многу повеќе социјален феномен отколку биолошки факт, со што според нивната дефиниција сексуалната ориентација во ниту еден случај не би требало да биде сведена на една (или две) сексуални ориентациски политики: хомо/хетеро, или пак уште помалку врз основа на само два рода – мажи/жени. Конструирањето на сексуалното однесување, идентитет и политики е резултат на влијанието на општествените поделби

на машките и женските улоги (поделбата на трудот, потеклото на сексуалното поврзување, полигамијата и моногамијата, сродството итн.). Низ развојот на човековата општествена реалност се забележуваат разни култури во кои институционално се забранувала или поддржувала сексуалната флексибилност помеѓу луѓето, а одредени култури доживувале и развојни промени во ставовите и вредностите кон сексуалноста и сексот, воопшто.

Варијабилноста на сексуалноста која може да се забележи во одредени истражувања (археолошки, антрополошки, историски, социолошки итн.) е забележана во речиси сите култури и општества. Тие покажуваат како за секоја категоризација е потребно да се согледа контекстот во кој тие се појавуваат. Сексуалноста често била подложна на забрани и табуизација.

Уште поважно е тоа што според самата природа на нештата, во сексуалноста не би можело да постојат граници (пред сè бидејќи таа е длабоко интимна) кои ќе се опишат како универзални, трајни, константни или непроменливи во човекот. Па оттука оцртувањето јасни граници во човековата сексуалност (историски и културолошки) може да доведе до лажно или погрешно претставување на човековата искуствена реалност. Затоа сексуалноста со сигурност можеме да кажеме дека мора да се третира како феномен или сегмент на општественото и културното живеење, односно сегмент што е во релација со сите други сегменти во контекстот што ѝ даваат значење.

Друг значаен аспект во сексуалноста – рамковните сексуални идентитети. Целокупната игра на сексуалните идентификации се сведува на интерпретацијата на хетеросексуални, хомосексуални или бисексуални врски и практикувања. Значаен аспект на овие сексуални идентитети се и социјални улоги кои произлегуваат од сексуалните практики – родовите претстави. Поединците кои не практикуваат хомосексуален секс, а преземаат социјални улоги од спротивниот пол, а може и да практикуваат хетеросексуален секс, а

да преземаат социјални улоги од спротивниот пол, како и оние кои практикуваат хомосексуален секс, а преземаат социјални улоги од сопствениот пол. Бидејќи ако продолжам, ќе набројам еден долг процес на појави и феномени кои во суштина имаат длабок културолошки подвид, а општествената заедница ќе се обиде да го стави во рамките на сексуалните идентификации и со тоа да го определи како геј или лезбијка (хомосексуалец) или како стрејт (хетеросексуалец).

Навистина треба да се запрашаме дали членовите на општествените групи избрале своја родова улога или им е доделена од заедницата? Дали тие биле „родени како хетеросексуалци“, половиот статус (сексуалниот идентитет) го добиваат за време на нивниот живот? Кој навистина луѓето ги означува како хетеро/хомо; мажи/жени; мажествени/женствени; и како тие се нарекуваат себеси итн. Оттука, за да се разбере комплексноста на човековиот сексуален идентитет и однесување, можеби дури и не е потребно да се види интимна сексуална практика за општеството човекот да го определи според полот, а потоа и според неговото однесување – родот. Комплексноста со која се соочуваме во сферата на идентитетските политики во сексуалноста е доволна само да замислиме еден човек од нашето време: „оженет маж со типично мажествен изглед и однесување, со брачен статус и деца, вљубен во младо момче“. Со самата ваква замисла веќе сме заплеткани во тешкотиите при определување на неговиот идентитет, однесување и спаѓање во родовата група.

Оттука за да се разгледува сексуалноста од исклучителна важност е да се имаат предвид начините на разбирање на сексуалните разлики (полови/родови) во одреден контекст, во правец на тоа како ќе се дефинира или определи одредено сексуално однесување или практикување во рамките на една општествена интеракција. Мажественоста и женственоста чии концепти се креираат низ интеракциите во општествената средина се откриваат во релациите на мноштвото изградени полови, сексуални и родови идентитети во една култура.

Ова покажува дека кога говориме за сексуалноста, мислиме на одредена природна појава, но еклатантно станува збор за општествена појава и културен феномен кој навидум изгледа „очигледен“ факт и лесно идентитетски определлива појава. Секое внимание насочено кон сексуалноста нуди широк спектар на можности за разни „идентитетски“ определувања и политики со сите слабости и предности на идентитетските политики во сексуалноста/половоста/родовоста.

Истражувајќи ја комплексноста на секоја од темите и областите кои беа опфатени во проблемот на истражувањето, претставува основен мотив да се обезбеди контекстуално сензитивен и аналитички преглед кон достапните теории и истражувања за сексуалноста во различни култури и во разни историски периоди. Во тој контекст образложените ставови во моето истражување во рамките на понудените теории нудат широк спектар во увидот на мноштвото на идентификациони модели, практики и културните конструкции по оската на сексуалноста и полот. Културните варијации кои биле и се присутни во општествените интеракции на поединците ги откриваат повеќеслојните процеси во креирањето на сексуалните нормирања и обликувања. Човековата сексуалност е инкорпорирана во социјалните интеракции, статусите, улогите, однесувањата, практики и мрежи, на кој начин таа го обликува и одредува општествениот живот на поединците во определен контекст. Сексуалноста во голема мера е подложна на различните општествени правила за интеракција, постојните односи на моќ, норми, улоги и општествени слоеви каде што на крајот се определува во кругот на идентитетот – полова и родова припадност.

БИБЛИОГРАФИЈА

(Кирилично писмо)

- Атанасова, С. (2012), Современа популарна култура, Скопје, Центрифуга
- Антонић, С. (2014), Моћ и сексуалност: социологија геј покрета, Источно Сарајево, СДРС.
- Астеруд, К. (2009), Феминистички теории за политиката, Скопје, Евро-Балкан Пресс.
- Ацески, И. (2013), Социологија, Скопје, Филозофски факултет.
- Батај, Ж. (2018), Еротизам, Скопје, Артконект.
- Батлер, Џ. (2002), Проблеми со родот, Скопје, Евро-Балкан Пресс.
- Бауман, З. (2013), Флуидна љубов: за трошноста на човековите врски, Скопје, Слово.
- Бовоар, Де Симон. (1989), Вториот пол: втора книга, Скопје, Наша книга.
- Браидоти, Р. (2002), Номадски субјекти, Скопје, Македонска Книга.
- Булох, Верн и Бони. (2006), Сексуални ставови: митови и реалност, Скопје, Магор.
- Ватсјајана, М. (2013), Кама Сутра, Скопје, Ѓурѓа.
- Вилијамс, Р. (1996) Културата, Скопје, Култура.

Врангелова, С. (2006), Мистеријата на сексуалната ориентација – Современи концепти и македонски перспективи, Скопје, ЕГАЛ.

Гирц, К. (2007), Толкување на културите, Скопје, Магор.

Георгиевски, П. (2012), Социологијата како критика на општествената, образовната и културната промена, Скопје, Матица Македонска.

Давчев, В. (2016) „Мажественоста и сексуалноста: предизвицизасексуалнотообразованиенамомчињата“, Прилозиодконсултациитезаобразованиезасексуално и репродуктивноздравје, стр. 55-60; Скопје, Асоцијацијазаздравственаедукација и истражување ХЕРА.

Деби, Ж., Перо, М. (ур.ед.), (2011), Историја на жените: том I – Од антички божици до христијански светици, Скопје, Филозофски факултет.

Деби, Ж., Перо, М. (ур.ед.), (2013), Историја на жените: том II – Молкот на средниот век, Скопје, Филозофски факултет.

Деби, Ж., Перо, М. (ур.ед.), (2015), Историја на жените: том III – Парадоксите на ренесансата и просветителството, Скопје, Филозофски факултет.

Деби, Ж., Перо, М. (ур.ед.), (2018), Историја на жените: том IV – Појавување на феминизмот од Француската револуција до Првата светска војна, Скопје, Филозофски факултет.

Деби, Ж., Перо, М. (ур.ед.), (2018), Историја на жените: том V – Кон културниот идентитет на дваесеттиот век, Скопје, Филозофски факултет.

Дејвис, Н.Ј. (2001), Родот и нацијата, Скопје, Сигмапрес.

Ѓуровска, М. (2008), Социологија на женскиот труд, Скопје, Филозофски факултет.

Ендше, Д. Е. (2014), Сексот и религијата, Скопје, Бета Прес.

Ивановска, М. (2007), Водич во феминистичката и родовата терминологија, Скопје, Акција Здруженска.

Иригаре, Л. (2002), Спекулум на другата жена, Скопје, Евро Балкан Пресс.

Јакимовска, И. (2009), Телото: етнолошко –антрополошка студија, Скопје, Слово.

Јашари, Х. (ур) (2007), Хрестоматија: Социологијата и родот – мажите и жените во современото општество, Скопје, Евро-Балкан Пресс.

Јоу Лан, Ф. (2003), Кратка историја на кинеската филозофија, Скопје, Култура.

Кадриу, Б. (2016) „Промоција на човековите права преку образование: зошто е потребно да учиме за сексуалните и репродуктивните права?“ Прилози од консултациите за образование за сексуално и репродуктивно здравје, стр.49-54; Скопје, Асоцијација за здравствена едукација и истражување ХЕРА.

Коковић, Д. (1997) Пукотине култура, Београд, Просвета.

Колозова, К. (ур) (2003), Хрестоматија на класични текстови од областа на родовата теорија, Скопје, Евро-Балкан Пресс.

Марковска, С. (2000), Жените и религијата во феминистичкиот дискурс, Скопје, Културен живот.

Марковска, С. (2001), Жената во Библијата: антрополошки импликации (докторска дисертација), Скопје, Филозофски Факултет.

Марковска, С.; Симоновска, С. (ур). (1999), Антропологија: зборник –текстови, Скопје, Догер.

Мид, М. (2009), Пол и темперамент: у три примитивна друштва, Београд, Укронија.

Мои, Т. (2001), Сексуална/текстуална политика, Скопје, Сигмапрес.

Морус, Р.Л. (2010), Историја на сексуалноста, Скопје, Ѓурѓа.

Петковска, А. (2009), Есеи од социологијата на културата, Скопје, Аз-Буки.

Петреска Настоска, Ј. (2020), Зад црвените чадори, Скопје, Арс Ламина.

Ристеска Црвенковски, И. (2013), Антропологија на машката истополова сексуалност во секојдневието – однесување и идентитет, Скопје, Институт за етнологија и антропологија ПМФ –УКИМ.

Русо, Ж.Ж. (2013), Општествен договор, Скопје, Ѓурѓа.

Свето Писмо – Библија

Светиот Куран (превод на македонски јазик)

Симоновска, С., Скаловски, Д. (2012), Етиката и родот, Скопје, Филозофски факултет.

Симоновска, С. (2016), „Што друго, освен за здравје, треба да се дискутира на часовите по сексуално образование?“, Прилози од консултации теза за образование за сексуално и репродуктивно здравје, стр.38-43; Скопје, Асоцијација за здравствена едукација и истражување ХЕРА.

Скаловски, Д. (2010), Во прво лице еднина (мал културолошки речник – том 1), Скопје, Аз-Буки.

Скаловски, Д. (2012), Во прво лице еднина (мал културолошки речник – том 2), Скопје, Аз-Буки.

Трајковски, В. (2005), Хумана генетика, Скопје, Филозофски факултет.

Трајковски, И. (2006), Глобализирањето, индивидуалноста и општеството, Скопје, Филозофски факултет.

Ташева, М. (1999), Социолошки теории, Скопје, Универзитет "Св. Кирил и Методиј" - Скопје.

Унковска Ќосатарова, Л. (2016), Колку се еднакви и безбедни младите во Македонија во нивниот сексуален развој и сексуални искуства?, Скопје, Коалиција сексуални и здравствени права на маргинализираните заедници.

Фројд, С. (2008), Неугодното во културата, Скопје, Магор.

Фром, Е. (1989), За непослушноста и други есеи, Скопје, Комунист.

Фром, Е. (2013), Уметноста на љубовта, Скопје, Три.

Фуко, М. (2003), Историја на сексуалноста: Волја за знаење, Скопје, Три.

Фуко, М. (2004), Историја на сексуалноста: Употреба на задоволства, Скопје, Три.

Чупеска, А. (2013), Културните идентитети во политиката: аспекти на мултикултурализмот, Скопје, Фондација Конрад Аденауер.

Џепаровски, И. (2007), Аспекти на другоста – зборник по културологија, Скопје, Менора/Евро-Балкан Пресс.

Џепаровски, И. (2016), Култура и книжевност, Скопје, Магор.

Џордан, Г.; Ведон, К. (1999/2000) Културна политика (класа, род, раса и постмодерен свет), Скопје, Темплум.

Шулц, А. Е., Левенда, Х. Р. (2009), *Културна антропологија*, Просветно дело, Скопје.

(Латинично писмо)

Adler, A. (1984), *Poznavanje čoveka*, Novi Sad, Srpska matica.

Alibašić, A. (2004), *Uvod u studije islamske kulture i civilizacije*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.

- Babel, K.; Šehić, E. (2009), „Žensko genitalno sakaćenje - etički pogled“, Čemu : časopis studenata filozofije, str. 233-240; Zagreb; Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Batler, Dž. (1999), „Diskurzivna ograničenja pola“, REČ - časopis za književnost i kulturu, idruštvenapitanja, str. 145-161; Beograd,
- Baudrillard, J. (2001), Simulacija i zbilja, Zagreb, Naklada.
- Benedict, R. (1976), Obrasci kulture, Beograd, Prosveta.
- Berger, P.; Luckmann, T. (1967), The Social Construction of Reality, London, Penguin Books.
- Bonvillain, N. (2001), Women and Men: Cultural Constructs of Gender, Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall.
- Burdje, P. (2001), Vladavina muskaraca, Podgorica, CID
- Burkinjon, A. (1996), Prirodna istorija čoveka, Beograd, Biblioteka XX vek.
- Cassirer, E. (1978), Ogled o čoveku: Uvod u filozofiju ljudske kulture, Naprijed, Zagreb.
- Darwin, C. (1859), The origin of species, London, John Murry/Albemarle Street.
- Dawkins, R. (2007), Iluzija o Bogu, Zagreb, Izvori.
- Đordano, K. (2001), Ogledi o interkulturnoj komunikaciji, Beograd, XX vek.
- Đorđević, J. pr. (1975), Ženskopitanje: antologija marksističkih tekstova, Beograd, Radnička štampa.
- Đorđević, J. pr. (2012), Studije kulture: Zbornik, drugo izdanje, Beograd, JP Službeni Glasnik.
- Douglas, M. (1966), Purity and Danger (an analysis of the concepts of pollution and taboo), London and New York, Routledge.

Elijas, N. (2001), Proces civilizacije, Novi Sad, Sremski Karlovci.

Fausto –Sterling, A. (2000), Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality, New York, Basic Books.

Filipović, B. (2008), Savremeno doba: uloga pornografske kulture u drobljenju intimnosti, Univerzitet u Niš.

Friedl, E. (1975), Women and Men: An Anthropologist's View, New York, Rinehart and Winston.

Frojd, S. (1968), O Seksualnoj teoriji / Totem i tabu, Novi Sad, Srpska matica.

Gellner, E. (1987), Culture, identity and politics, New York, Cambridge University Press.

Giddens, E. (2009), Sociology (6th edition),

Giddens, E. (2003), Sociologija, Beograd, Ekonomski fakultet.

Gidens, E. (1998), Posledice modernosti, Beograd, Filip Višnjić.

Golubović, Z. (1997), Antropologija u personalističkom ključu, Beograd, Gutenbergova Galaksija.

Gušić, I. (2017), Kreacionizam: starim i u novomeru, Zagreb, Izvori.

Haralambos, M.; Holborn, M. (2003), Sociologija: teme i perspektive, Zagreb, Golden marketing;

Harding, S. (ed.) (1987), Feminism and Methodology, Milton Keynes, Open University Press.

Herzfeld, M. (2005), Cultural intimacy: Social Poetics in the Nation-State, New York and London, Routledge.

Horney, K. (1946), Are You Considering Psychoanalysis?, New York, W.W. Norton And Company Inc.

Jerotić, V. (1974), Psihoanaliza i kultura, Beograd, BIGZ.

Jung, G.C. (1959), Čovjek i njegovi simboli, Zagreb, Mladost.

Kalanj, R. (2008), Modernizacija i identitet, Zagreb, Politička kultura.

Kale, E. (1990), Povijest civilizacija, Zagreb, IRO.

Kodrnja, A. (1975), „Seksualnarevolucija“ – Revija za sociologiju, Zagreb, Filozofskifakultet.

Lacan, J. (1986), Četiri temeljna pojma psihoanalize, Zagreb, Naprijed.

Linton, R. (1945), The Cultural Background of Personality, New York, D.

Malinovski, B. (2017), Seks i represija u primitivnom društvu, Novi Sad, Mediterran Publishing.

Malinowski, B. (1937), Sex and repression in savage society, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Marcuse, H. (1985), Eros i civilizacija: filozofsko istraživanje Freuda, Zagreb, Naprijed.

Markuze, H. (1977), Kultura i društvo, Beograd, BIGZ.

Maširević, L. (2011), Postmoderna teorija i film na primeru kinematografije, Beograd, Kventina Tarantina.

Maslow, A. (1966), The Psychology of Science: A Reconnaissance, Harper & Row, New York.

Moore, J. (2002), Uvod u antropologiju, teorije i teoretičar kulture, Zagreb, Naklada Jasenski i Turk.

Moren, E. (1979), Duh vremena I, Beograd, BIGZ.

Moren, E. (1979), Duh vremena II, Beograd, BIGZ.

- Morin, E. (2005), *Izgubljena paradigma/ ljudska priroda*, Zagreb, Scarabeus-naklada.
- Morris, D. (1969), *The Human Zoo*, Kodansha Globe, Penguin Random House Canada.
- Morris, D. (1998), *The Human Sexes: A Natural History of Man and Woman*, London, Thomas Dunne Books.
- Milič, N. (1998), *ABC Dekonstrukcija*, Beograd, Narodnaknjiga –Alfa.
- Papič, Ž. (1997), *Polnost i kultura*, Beograd, Biblioteka XX vek.
- Papič, Ž. (1989), *Sociologija i feminizam*, Beograd, Istraživačko -izdavački centar SSO.
- Parker, R., Aggleton, P. ed. (2003), *Culture, Society and Sexuality*, London and New York, Routledge.
- Reisman, J. (2010), *Sexual Sabotage: How One Mad Scientist Unleashed a Plague of Corruption and Contagion on America*, WNB books.
- Reisman, J., Eichel, E. (1990), *Kinsey, Sex and Fraud*, Louisiana, A LochinvarHuntington House Publication.
- Ricer, Dž., (2012), *Savremena sociološka teorija i njen klasični koren* (drugo izdanje), Beograd, Službeni glasnik.
- Ritzer, G. (1997), *Suvremena sociološka teorija*, Zagreb, Nakladni zavod Globus.
- Rohajm, G. (1976), *Nastanak i funkcija kulture*, Beograd, BIGZ.
- Rothblum, E.; Brehony, K. (1993), *Boston Marriages: Romantic but Asexual Relationships Among Contemporary Lesbians*, University of Massachusetts Press.
- Sapir, E. (1974), *Ogledi iz kulturne antropologije*, Beograd, BIGZ.
- Scheler, M. (1987), *Person and Self-value*, Boston, Manfred S. Frings.

Simon, LeVay (1996), *Queer Science – The Use and Abuse of Research into Homosexuality*, London, Cambridge, Massachusetts (prev. Боби Бадаревски).

Seidman, S. (2003), *The Social Construction of Sexuality*, University of Helsinki, Contemporary Societies.

Sekulić, N. (2010), „Odnos identiteta, polaiženskog pisma u fransuskom poststrukturalističkom feminizmu“ – Izvorninaučni članak, Beograd, Filozofski fakultet.

Škokić, T. (2011), *Ljubavni kod: Ljubav i seksualnost između tradicije i znanosti*, Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku;

Sokolov, E. V. (2001), *Kulturologija – ogledi iz teorija o kulturi*, Beograd, Prosveta.

Stoller, R. (1994), *Sex and gender: On the development of masculinity and femininity*, London, Routledge.

Stojanović, J. (2011), *Seksikultura: prilozi antropološkoj seksologiji*, Beograd, Čigoja.

Supek, R. (1965), *Herbert Spencer i biologizam u sociologiji*, Zagreb, Matica Hrvatska.

Šuvaković, M. (1995), *Postmoderna*, Beograd, Narodna knjiga.

Tarner, Dž. (2009), *Sociologija*, Beograd/Novi Sad, Centar za demokratiju Mediteran.

Thompson, J. (1990), *Ideology and Modern Culture*, Bridge Street Cambridge, Polity Press.

Vels, D. (2001), *Ikone evolucija (nauka ili mit?)*, Beograd, No limits book – CPS.

Vilić, K.S., Petrušić, N. (2010), *Žene, zakoni i društvena stvarnost*, Niš, SVEN.

Žegarac, N. (ur) (2016), *Pojmovnik kulturno – kompetentne prakse*, Novi Sad, Pokrajinski zavod za socijalnu zaštitu.

Wendt, A. (1994), Collective Identity Formation and the International State, The American Political Science Review.

White, L. (1949), The Science of Culture, New York, Grove Press.

Williams, R. (1976), Keywords: A Vocabulary of Culture and Society, Croom Helm.

Unwin, D. J. (1934), Sex and Culture, South Carolina, CreateSpace Independent Publishing.

(Користени лексикони и други помагала)

Маршал, Г. (2004), Оксфордски речник по Социологија, Скопје, МИ-АН.

Микуновиќ, Љ. (2005), Речник на странски зборови и изрази, Скопје, Просветно дело АД.