

## Antikk erotikk møter den nye 1700-tallsborgeren

1700-tallet var en oversettelseskultur og Holberg tok aktivt del i denne. Holbergs livsverk består for en stor del av dansk oversettelse, tilpasning og tilegnelse av ideer formulert enten på latin eller på andre europeiske språk. Oversettelser innebærer at tekster krysser kulturelle grenser og gjenoppstår i nye historiske epoker innenfor helt andre normer enn da de ble utformet første gang. Oversettelser medfører også at tekster når helt nye grupper av lesere. Vi har flere ganger tidligere vært inne på spørsmålet om hva som skjer når antikkens seksualitet og kjønn gjennom oversettelse åpenbares i en danskspråklig 1700-tallskontekst og gjøres tilgjengelig for et bredt, borgerlig publikum. I latinske og greske tekster finnes det åpenbart erotiske skildringer som ikke uten videre kunne innpasses i dansk borgerlig kultur på 1720-tallet. Latin fungerte som kulturelt filter. Da Burnaby på 1690-tallet oversatte Holbergs yndlingsverk *Satyricon* til engelsk, lot han de groveste skildringene bli stående på latin. Da Holbergs *Første levnetsbrev* ble oversatt fra latin til dansk, forsvant allusjonene til *Satyricon* og det meste av den antikke klangbunnen. Enkelte pikante scener, som det typiske pederastmotivet der læreren inspiserer elevenes rumpe (jf kapittel 4), fortsatte å skape oversettelsestrøbel og figurerer fremdeles som en forunderlighet i moderne versjoner, men dette er bare en rest av den lett frivole stemningen som ville ha gjennomsyret verket for den lærde 1700-tallsleseren som gjenkjente de antikke referansene.

Holberg er svært bevisst utfordringene og mulighetene i denne overgangen fra antikke språk og kultur til det danske, og han kommenterer mange

steder at det danske publikum ikke kan tåle antikkens tekster – og heller ikke de engelske, som i hans øyne utgjør den mest smaksutfordrende tradisjonen i samtidens Europa. Holberg gjør møtet mellom antikkens kultur og den danske besteborgeren til et komisk motiv. Han satiriserer over den trangsynte, fremvoksende danske borgerligheten, blant annet ved å iscenesette den forvirrede, nydannede dansken som uforvarende støter på utekkeligheter i den opphøyde antikken. Hele *Peder Paars* handler om hvordan det antikke helteposet nedfeller seg i dansk borgerlig bevissthet. Holberg bygger dette møtet inn som premiss i hele sitt fiksjonelle forfatterskap gjennom karakteren Hans Mikkelsen, Holbergs tidlige forfatterpseudonym i *Peder Paars*, skjemtediktene og komediene. Den kulturelt strebende og talentfull Mikkelsen personifiserer dette møtet, som av og til kunne bli katastrofalt. Et eksempel på dette finner man i skjemtediktet «Democritus og Heraclitus», en av tekstene der Mikkelsen er jeg-stemmen.

### **Om en viss passasje i skjemtediktet «Democritus og Heraclitus»**

Oversettelseskulturen innebar altså en fare for at det danske borgerskapet skulle konfronteres med kjønnsoverskridelser man overhodet ikke var forberedt på, overskridelser som fant sted innen en kultur man ellers ble opplært til å dyrke som forbilledlig og ren – altså antikken, elitens kultur. Hvordan kunne dannelsesprosjektet bygge på en antikk kultur som også inneholdt sjokkartede «perversiteter»? Her skal vi se hvordan Holberg gir en satirisk fremstilling av den «homoseksuelle panikk» som kunne gripe en intetanende danske når han uforvarende ble stilt overfor antikkens kjønnsoverskridelser.

I 1721–22 utga Holberg *Fire Skiemte-Digte*, en samling som skulle følge opp den ferske suksessen med *Peder Paars* (1719–20). Ole Thomsen (2024) gjør grundig greie for den klassiske satiretradisjonen som disse tekstene skriver seg inn i. Som *Peder Paars* er skjemtediktene utgitt under pseudonymet «Hans Mikkelsen». I det svært populære verket *Peder Paars* var forordet undertegnet med «Hans Michelsen. Brygger og Poet i Callundborg». Dette var altså en etablert figur i dansk litterær offentlighet. Mens Mikkelsen i fortalen til *Peder*

*Paars* åpenbart er et ironisk alter ego som er uakademisk naiv i sin omgang med antikk historie og mytologi, ligger han nok noe nærmere Holberg selv i fortalen til skjemtediktene. Ikke desto mindre må man lese også jeg-stemmen i skjemtediktene som en ironisk forskyvning til den danske borgerlige folkelighetens forestillingsverden. Når antikken trer frem, er det fremdeles gjennom brygger Mikkelsens blikk, og teksten er ikke bare en satire over antikken og menneskene generelt, men først og fremst over Mikkelsen som representant for et dansk blikk på antikkens verden.

Det første av skjemtediktene, «Democritus og Heraclitus», hadde kommet ut separat i 1721. I den utgaven var det et innledende sitat fra den romerske dikteren Juvenals satire X,<sup>164</sup> som også nevnte disse to filosofenes respektive perspektiver, det leende og det gråtende. Når satiren gjenutgis i 1722 under *Fire Skiemte-Digte*, angis det i forordet at den er skrevet med franskmannen Boileau som forbilde. Det er altså klare pretekster for Holbergs satire, men verken hos Juvenal eller Boileau finnes det klare forelegg for det partiet som her skal diskuteres – det er, så vidt jeg kan se, original Holberg.

Diktet «Democritus og Heraclitus» har en innledning og en avslutning, og er ellers disponert som to perspektiver. Først prøver jeget ut det misantropiske og pessimistiske livssynet til filosofen Heraklit, som fant alle mulige grunner til å gråte over tilværelsen. Deretter inntar han perspektivet til Demokrit, som tvert imot syntes tilværelsen var til å le av. Filosofene kommer ikke selv til orde i teksten; deres posisjoner inntas av tekstjeget, som nok er ustabilt, men nærmest å lese som den fiktive poeten og bryggeren fra Callundborg, Hans Mikkelsen.<sup>165</sup> Konklusjonen til jeget veksler mellom 1) at begge har rett – man må skiftevis eller samtidig både le og gråte av mennesket, og 2) at Demokrit tross alt har mest rett – verden er først og fremst latterlig. Uansett fremstår mennesket som et bisart vesen som vanskelig lar seg forstå eller forklares. Det er blitt påpekt at teksten henter sine ironiske lag fra den menippeiske

---

164 Juvenal lest i engelsk oversettelse på <https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/JuvenalSatires10.php>

165 Det er vanskelig å avgjøre i hvilken grad Holbergs egen stemme dukker opp i spillet mellom disse satiriske lagene. Thomsen diskuterer dette i forhold til satiren «Kritik over Peder Paars»: «Kan vi i hele 3. satires oprømte spil af stemmer få Ludvig Holbergs egen stemme at høre, hans helt egen stemme?» Noe helt klart svar på dette får man naturligvis ikke, poenget blir satirens uoversiktlige meningsspill, som heller ikke utelukkert at en forfatterstemme klinger her og der i de ulike lagene.

satire,<sup>166</sup> som pakker ytringene inn i flere lag av ironi og skaper en overordnet, altomfattende humor. I disse konkluderende partiene nærmer Mikkelsen seg sterkt Holbergs egen ambivalente stemme, slik den preger resten av forfatterskapet, og mange av motivene Holberg senere skriver komedier om, dukker opp allerede her.

Her skal ikke satiren tolkes i sin helhet, men vi skal stanse ved et tekststed der det misantropiske Heraklit-blikket på verden nærmer seg et klimaks:

Jeg seer et Menneske et andets Lem afskiære,  
 For eens Fornøyelse man lader 10 castrere,  
 Hvo skulde tro, at end paa et polered sted,  
 Stadfæsted var ved lov en sliig uteerlighed.  
 Naar jeg en Cæsar selv en mand for alle Qvinder,  
 Og nu en Qvinde jeg for alle Mænd ham finder,  
 Jeg tager Afskeed da med Mennesker, jeg flyer  
 Til øde stæder hen, til fugle, vilde dyr.  
 Om i den nye Rom, i hellig Peders sæde,  
 Sligt endnu gaar i svang, maa andre efterleede.  
 Den sidste verden man saa vit maa give ret,  
 At den slaar Folk ihiel, og synder meere net.  
 Men, siger man, et dyr kand icke raisonnerer,  
 Det ellers gjorde det og meget andet meere:  
 Hvis en fornuftig siæl til saadant aarsag er,  
 Gid da lidt mindre siæl, lidt dyd vi havde meer. Linje 175ff)

Linjen «Stadfæsted var ved lov en sliig uteerlighed» sikter etter all sannsynlighet til den relativt detaljerte romerske lovgivningen rundt kastrasjon. Evnukker var en del av hverdagen i Roma, særlig som slaver, og de omtales detaljert i latinske kilder. Evnukker kunne både være nyttige som tjenere og som begjærsobjekter. Romersk kultur skilte mellom «spadones», som var «naturlige evnukker», og andre kategorier, som var blitt kastret gjennom knusing eller kutting.

---

166 Jf. Sørensen 2015b og Thomsen 2024.

Roman law presents us with a precise catalog of eunuchs in the high empire... The inheritance law divided eunuchs into four categories: *spadones*, *thlibiae*, *thladae*, and *castrati*, of whom all but the *castrati* could pass on an inheritance – the legal essence of Roman patri-linearity. The last three terms seem to refer to processes of sexual mutilation. *Thlibiae* in Greek refers to the «pressed». *Thladae* refers to the «crushed». And *castrati* in Latin refers to those whose gonads (and possibly penis also) were surgically detached from the body (Stevenson 1995, s. 497).<sup>167</sup>

Mulighetene for å kastrere mennesker ble etter hvert noe begrenset i keiser-tidens Roma, men forskere mener at import av evnukker fortsatte. Evnukker kunne fylle flere formål. I Juvenals 10. satire, som Holberg altså viser til i dette skjemtediktets første utgave, er kastrasjon nevnt som en av farene ved å være en vakker tenåringsgutt, og de seksuelle konnotasjonene er åpenbare:

No tyrant in his barbaric  
Fortress has ever sought to have an ugly adolescent castrated!  
No bandy-legged scrofulous teenager, with a swollen belly  
Or a hunched back, was ever the target of Nero's foul desires!

---

167 Se også August Hug (d. 1950): «Eunuchen»: «Auch solche, die von Natur aus oder durch einen Unglücksfall impotent waren, wurden εὐνοῦχοι (Lukian. eun. 6. Strab. XIII 4) und *spadones* genannt (Dig. L 16, 128). Sie werden im römischen Recht von den *castrati* [...] und von den *thlibiae* [...] unterschieden, die den *castrati* rechtlich gleichgestellt werden [...]. Ifølge Hug brukes «spado» ofte nedsettende eller spottende av romerske skribenter («Die römischen Schriftsteller der Kaiserzeit brauchen ebenso häufig das verächtliche *spado* wie *eunuchus* auch spöttisch *semivir* [...], das sonst die Dichter auf die Galli und andere entmannte Priester anwendeten [...]. Det er en viss diskusjon hva som egentlig kjennetegner slike «naturlige evnukker»/*spadones*. Hvor knyttet er det til testiklene? Kan det være mer generelt om en ikke-maskulin mann? Ut fra Holbergs epigram II, 171 synes det i hvert fall som om han knytter dette begrepet til at testiklene ikke er «rett plassert». Også Matteus (19.12) i Det nye testamentet skiller mellom naturlige evnukker, kastrerte evnukker og de som selv har gjort seg til evnukker for himmelens skyld. Holberg spiller på dette bibelstedet i epigram I.142. Den teologisk-filologiske diskusjonen om hva disse kategoriene mer konkret refererer til, kan vi ikke gå inn i, men både «eunukk» og «spado» synes å være noe mer generelle og åpne termer enn «castrat», som er entydig.

I likhet med antikke forfattere bruker Holberg «spado» humoristisk i sine epigrammer (jf kapittel 5). Det er et åpent spørsmål hvorvidt denne betegnelsen er knyttet til konkret deformerte kjønnsorganer, eller også omfatter menn som er impotente eller på andre måter ikke oppfyller forventningene til den mest potente maskulinitet. Holberg kom senere til å bruke ordet «spadonem» i sitt etter hvert velkjente epigram, som forskningen har tolket som hans selvdiagnostisering (jf. kapittel 5). Den gjengse tolkningen er at dette epigrammet var myntet på ham selv da han ble kvestor ved Københavns universitet, hvilket innebærer at han omtaler seg selv som «spadonem», den første, naturlige kategorien i romernes regulerte kastratsystem. Men i skjemediktet handler det altså om den aktive kastrasjonen, og at denne var hjemlet og regulert i forhold til romerske arvelover – i hvert fall frem til praksisen ble mer begrenset ved lov i keisertiden.<sup>168</sup>

I kommentaren på *Holbergsskrifter.no* ser det ut til at man antar at teksten her refererer til kastrasjon av korgutter i det katolske Roma i Holbergs tid,<sup>169</sup> men dette tidsspranget til samtidens Roma introduseres først noen linjer senere hos Holberg. Kommentaren må derfor også påpeke at slik kastrasjon neppe var lovhjemlet i Holbergs Roma. Denne misforståelsen kan spores tilbake til *Ludvig Holbergs mindre poetiske Skrifter* fra 1866, der den fyldige kommentaren ved F.L. Liebenberg hevder at «Castration har neppe noget Sted været 'stadfæstet ved Lov, men taalt og efter en meget stor Maalestok øvet, har den, som bekjendt, været fra Middelalderen og indtil de nyeste Tider, fornemmelig i Italien, med det Formaal at danne Sopran-sangere» (Liebenberg 1866, s. 374). Allerede Liebenberg overså at det her er den antikke konteksten som gjelder, og at ulike evnukker var juridisk behandlet i romersk juss, både med hensyn til rammer for ulike typer kastrasjon og deres rettigheter i arverekker. Dette er altså en satirisk skildring av brygger Mikkelsens oppdagelse av romerrettens seksualiserte uhyrligheter.

---

168 (Hug 1950) «Domitian, Nerva und Hadrian sahen sich infolge der sittlichen Exzesse (s. u.) und bei der Habsucht der Sklavenhändler [...], die bei den enormen Preisen [...] viele E. auf den Markt brachten, gezwungen, die Kastration als schweres Verbrechen zu verbieten [...]»

169 Se Henrik Andersson: Innledning og kommentarer til «Heraclitus og Democritus» på *Holbergsskrifter.no* ([holbergsskrifter.no/holberg-public/view?docId=Skiente-Digte/DeHe/Democritus\\_Heraclitus\\_innl.page&doc.view=minimal&chunk.id=part1&toc.id=9](http://holbergsskrifter.no/holberg-public/view?docId=Skiente-Digte/DeHe/Democritus_Heraclitus_innl.page&doc.view=minimal&chunk.id=part1&toc.id=9))

Det kommer tydelig frem av Holbergs skjemtedikt at han har interessert seg for denne, nokså obskure, delen av antikk kultur, og at han hadde mer kunnskap om denne siden ved antikkens kultur enn senere, latinkyndig Holberg-resepsjon. I Holbergs tekst er bakgrunnen på dette punktet ikke det katolske samtids-Roma, men uten tvil at Holberg, i skikkelse av den bestyrte Mikkelsen med sin Heraklit-maske, stusser over at antikken kunne ha lover som regulerte kastrasjonspraksis. Holberg lar altså brygger Mikkelsen erfare at evnukker, både naturlige og kastrerte, var en integrert del av den kulturelle praksisen i et avansert samfunn som det romerske. Han lar Mikkelsen formulere sin vantro som en motsetning mellom det forventede sivilisasjonsnivået i antikkens Roma (polert sted) og en «slig uteerlighet» som kastrasjonen innebar. For Holbergs Mikkelsen demrer det at antikken slett ikke var så polert som en mer selektiv representasjon av de hvite marmorsøylers renhet kunne antyde. For den lærde leser av satiren, som kjente romersk seksualkultur, ligger humoren i at den borgerlige kulturstreberen Mikkelsen blir rystet i sin småborgerlige snerpethet.

Evnukkmotivet glir rett over i erotikk hos Mikkelsen. Enda mer sjokkert blir han når han kaster et blick på Cæsars erotikk: Cæsar var en mann for kvinner og en kvinne for alle menn, står det – et perspektiv som er så skremmende at satirens jeg-person, bryggeren og poeten Hans Mikkelsen, vil flykte fra alle mennesker og søke ensomhet eller samvær med dyrene.

Naar jeg en Cæsar selv en mand for alle Qvinder,  
 Og nu en Qvinde jeg for alle Mænd ham finder,  
 Jeg tager Afskeed da med Mennesker, jeg flyer  
 Til øde stæder hen, til fugle, vilde dyr. (linje 177–181)

Liebenberg kommenterte i 1866 overhodet ikke disse linjene, der Holberg lar Mikkelsen fokusere på de genitale områder ved å omhandle Cæsars utekkeligheter. Med en kanskje dristig anakronisme kan vi si at Holberg lar Mikkelsen gripes av «homoseksuell panikk» etter å ha kommet over en antikk kilde. Formuleringen om at Cæsar var en mann for alle kvinner og en kvinne for alle menn, var først og fremst kolportert av den romerske historikeren Sveton, som tilla en senatsmann ved navn Curio denne formuleringen. Cæsar, sier Sveton, levde promiskuøst og var kjent for dette i sin samtid. Blant annet var han som ung utsending fra Roma elskeren til kong Nikomedes av Bythina, noe han

senere ble bebreidet. (Sveton 120 e.Kr. [1974], s. 50)<sup>170</sup> Her ligger det, i forhold til en 1700-talls kjønnsmentalitet, en tredobbelt overskridelse. For det første er Cæsar en mann for alle kvinner; altså har han mange elskerinner, også blant gifte kvinner, og holder seg ikke til sin kone. For det andre har han seksuell kontakt også med menn. Dette var imidlertid slett ikke noe oppsiktsvekkende i antikk seksualkultur, men at han «er en kvinne for alle menn» impliserer i tillegg at han er den passive, mottakende part i slik homoerotikk, og det var etter romerske normer skambelagt; en maskulin mann skulle være den som penetrerte. Dette var kjent blant 1700-tallets lærde. Voltaire selv henviste noen år senere til dette tekststedet i et rimbrev til Frederik den store av Preussen, og anerkjente at Cæsar elsket «over og under Nikomedes». På denne måten ville Voltaire formidle at han forsto og anerkjente Frederiks kontroversielle seksualitet. (jf. Crompton 1998, s. 505) I forhold til 1700-tallets gryende heteronormative seksualitetsforståelse er det også vesentlig at dette sitatet fremstiller en form for seksualitet som ikke er enten hetero- eller homoseksuell: Cæsar lå med både kvinner og menn, og han var både aktiv og passiv.

La oss se bak Mikkelsens moralske panikk og forestille oss at Holbergs anliggende er å henvise leseren til Svetons Cæsar-portrett. Det er flere aspekter hos Sveton som vil ha interessert Holberg når det gjelder kjønnsroller og seksualitet. Sveton fremstiller Cæsar som forfengelig i sin påkledning, og nevner også en anekdote der Cæsar aksepterer å bli ertet for å være kvinne. På samme måte som Holberg selv, ble Cæsar utsatt for rykter og kritikk for sin ikke-maskuline fremtoning. Cæsar svarte blant annet med å vise til amasonenes eksempel. Kelly Olson diskuterer Svetons Cæsar-portrett i lys av romerske seksualnormer. Hun er en av mange som hevder at romersk kjønnsidentitet ikke var knyttet

---

170 Sveton. *Romerske keisere*. Oversatt av Henning Mørland, 1974. Formuleringen var vel kjent i tidligmoderne seksuallitteratur. Robinson (s. 94) nevner hvordan Nicolas Choriers *Satyra sotadica* (1660) formulerte dette i en oversikt over berømte menn som begjærte andre menn: «This passion subjected, to King Nicomedes, Julius Caesar, every man's woman as he was every woman's man.» (Robinson 230, Robinsons oversettelse fra latin). Robinson tolker Svetons formulering som en for datiden dypt sjokkerende innsikt: «a man who allows himself to be penetrated by other men, who not only derives pleasure from the act but engages in it promiscuously, may still prove himself as heterosexually, phallically potent as other men. He may even be a Julius Caesar!» (s. 94f). For Robinson er dette et viktig eksempel på at heller ikke det romerske seksualsystemet var entydig inndelt i passive, feminine og aktive, maskuline menn, slik mange seksualhistorikere vil ha det til. Cæsar var både en fop og en rake.

til seksuell orientering mellom mann og/eller kvinne, men at «Roman sexual ideology seems to have divided the world up into ‘penetrators’ and the ‘penetrated’» (Olson 2014, s. 184). Et annet hovedpoeng hos Olson er at det fantes «fop»-aktige skikkelser i Roma som pyntet seg med fargerike, lange og frynsete togaer. Som ung var Cæsar en slik – i tillegg var han kjent for løs belteføring, noe som også ble ansett som feminint jåleri i datidens estetikk. Olson peker på at en slik femininisert stil godt kunne kombineres med utstrakt seksuell interesse også for kvinner. Verken i Roma eller i den engelske restaurasjonskomedien på Holbergs tid var den forfengelige og feminine mannens seksualitet nødvendigvis forbeholdt ett kjønn – men den var assosiert med generelt flytende og overskridende erotikk. For øvrig handler jo Svetons Cæsar-portrett først og fremst om hvilken framgangsrik statsmann og krigser han var; på andre områder representerer han altså en rekke tradisjonelt maskuline dyder. Han er dermed en skikkelse som undergraver den stereotypen av «sodomitten» som skulle feste seg rundt midten av 1700-tallet. Cæsars seksualitet og kjønnsidentitet er et motiv Holberg ikke henter fra Boileau eller Juvenal, selv om Juvenals satire inneholder en rekke seksuelle elementer som også ville kunnet sjokkere Mikkelsen.

I vår lesning er hovedpoenget med denne passasjen i «Democritus og Heraclitus» verken evnukkmotivet eller Cæsars seksualitet, men Holbergs fremstilling av Mikkelsens panikkartede møte med dette. Det er fremvisningen av 1700-tallsborgerens sjokkerte reaksjon. Vi skal straks komme inn på hva det betyr at Mikkelsen i sin moralske panikk vil søke tilflukt hos dyrene. Men før han utdypet dette, skyter Mikkelsen inn en samtidsrefleksjon:

Om i den nye Rom, i hellig Peders sæde,  
Sligt endnu gaar i svang, maa andre efterleede. (l. 181f)

Hva skjer egentlig i samtidens Roma? – spør Mikkelsen seg i forbifarten. Det må andre finne ut, legger han til i sin homoseksuelle panikk – han vil ikke reise til Roma for å lete etter dette. Her befinner vi oss i samtidens seksualiserte polemikk mellom protestanter og katolikker. Italia ble ofte fremstilt som et sted med utstrakt bi- og homoerotisk praksis. Koplingen mellom katolisisme og mannlig homoerotikk eller «sodomi» var et standardelement i tidens polemikk. Mikkelsen er ikke selv i posisjon til å uttale seg om noe slikt; Holberg lar sin lett naive bryggerpoet anlegge et spørrende utenfrablakk på denne polemikken. Holberg hadde for øvrig selv ganske nylig besøkt Genova

og Roma under falskt navn (1716), og hadde kanskje egne synspunkter på denne praksisen, selv om han ikke nevner noe spesifikt i sitt levnetsbrev om at han kunne «efterleede» dette på sin reise (jf. kapittel 4).

De neste linjene i skjemtediktet reiser flere spørsmål. Det dreier seg fremdeles om en refleksjon som må tillegges Mikkelsen og hans sjokkerte oppdagelse av antikkens overskridelser. Mikkelsens første refleksjon er at «den sidste Verden», altså Mikkelsens egen samtid, synder på en «mere nett» måte ved ganske enkelt å slå folk i hjel.

Den sidste verden man saa vit maa give ret,  
At den slaar Folk ihjel, og synder meere net. (l. 183–184)

Denne kommentaren, om at et enkelt drap er en «nettere» synd enn det Cæsar holdt på med, uttrykker Mikkelsens heraklitiske misantropi. Sodomomianklagen var forbundet med dødsstraff i Holbergs samtid, og linjene kan muligens leses som at Holberg lar Mikkelsen forsvare at slik dødsstraff er bedre enn denne sjokkerende synden. Altså en satirisk fremstilling av en besteborgers oppfatning om at dødsstraff er «nettere» enn «sodomi». Dette er en kritikk av slik dødsstraff, som ble anvendt i deler av Europa fra 1720-tallet og som var gjeldende lov også i Danmark-Norge, selv om det neppe ble praktisert her.

I fortsettelsen vender Mikkelsen tilbake til forholdet mellom menneske og dyr, et grunn tema i satiren, slik det også var hos Boileau:

Men, siger man, et dyr kand icke raisonnerer,  
Det ellers gjorde det og meget andet meere:  
Hvis en fornuftig siæl til saadant aarsag er,  
Gid da lidt mindre siæl, lidt dyd vi havde meer. (l. 185–188)

«Saadant» viser her fortsatt til Cæsars seksuelle praksis. I Holbergs skjemtedikt blir jeg-personen Hans Mikkelsen, gjennom dette sjokkerende eksempelet, ledet inn i en refleksjon over forholdet mellom dyr og menneske. Premisset synes å være at «sodomi» ikke forekommer i dyreverdenen. Overraskende nok er det altså her ikke slik at homoerotikken representerer det dyriske. I den engelske polemikken er tendensen at både en «beaux», en petimeter eller en «molly» fremstilles som et dyr, eller mer spesifikt en ape. Men for Mikkelsen blir forholdet

det motsatte: Det er i den polerte, kultiverte antikken slike ting fant sted – i selve rasjonalitetens kultur, der romerretten ble utviklet og stoicismen formulert. Mikkelsens refleksjon snur derfor den vanlige polemikken mot sodomi på hodet, idet han forestiller seg at hvis dyr kunne tenke eller være rasjonelle, ville de syndet på denne og mange andre måter. Mikkelsens konklusjon er at det er den fornuftige sjel, kultivering, som gjør mennesket til «sodomitt».

Mikkelsen gjør seg den refleksjon at denne praksisen etter hans mening ikke forekommer i naturen: «Jeg tager Afskeed da med Mennesker, jeg flyer / Til øde stæder hen, til fugle, vilde dyr.» For hva innebærer det å være «mot naturen» – contra naturam – og hva vil det tvert imot si å være med naturen, eller ren natur? I satiren innser Mikkelsen at det som er mot naturen, må henge sammen med den menneskelige fornuft eller sjel – noe vi da burde hatt litt mindre av: «Hvis en fornuftig siæl til saadant aarsag er, / Gid da lidt mindre siæl, lidt dyd vi havde meer». Mindre sjel og mer dyd? Dette er ikke Holbergs posisjon, dette er satire. Men det er en refleksjon som foregriper Scheibes refleksjon 40 år senere om forholdet mellom det dyriske og det menneskelige i Holbergs egen sjel. Gjennom Mikkelsens uskolerte intuisjoner får man demonstrert at homoerotikk er menneskelig, sjelelig, kultivert. Om homoerotikk skulle oppfattes som unaturlig, er det likevel noe spesifikt menneskelig, noe som springer ut av den fornuftige sjel. Mikkelsens tankegang impliserer at jo mer sjel, desto mer vil du tendere mot disse antikke overskridelsene. Han representerer slik det mistenksomme blikk på den dannede eliten. Blikket på Holberg selv. Slik kollapser Mikkelsens kulturelt ambisiøse dannelsesprosjekt i en sjokkartet avsløring av homoerotikken blant de dannede der skillet mellom kultur og natur settes på spissen.

Den generelle problematiseringen av menneskelig ondskap og forholdet mellom menneske og dyr hentet Holberg fra Boileaus satire. I Mikkelsens forord angis Boileau som grunnlag for satiren «Democritus og HerForskningsbasert høyere utdanning acitus»: «den Første handler om det Menneskelige Kiøns Ondskab og urimeligheder udi Almindelighed, dediceret til en Magister, for derudi at imitere Boileaux, som skrev den stoore Satire De tous les animaux, qvi sélevent dans l'air til en opdigtig Doctor af Sorbonne». (Holberg 1721, fortale)<sup>171</sup> Flere elementer går også igjen fra Boileaus åttende satire om men-

---

171 «Om alle dyr som flyr». Her lest i engelsk oversettelse «A Translation of the Eight Satire of Boileau on Man» (1801). Teksten nevner ikke Cæsar eller seksualitet. Den diskuterer riktignok antikke figurer som Alexander, men uten at hans homoerotiske erfaringer er nevnt.

nesket, som det å både le og gråte over mennesket, at mennesket er som et dumt dyr, og et langt resonnement basert på at dyr av samme art ikke dreper hverandre – i motsetning til mennesker. Hos Boileau er det et standardargument at menneskets fornuft gjør det verre enn dyrene, og det er dette typiske 1700-tallsargumentet som dukker opp i en erotisk kontekst hos Holbergs Mikkelsen. Hos Boileau omtales imidlertid ikke kastrasjon, homoerotikk og Cæsars seksualitet. Det er altså i Mikkelsens forvirrede blikk at Holberg kobler disse to elementene: menneskets sjel og fornuft på den ene siden, og på den andre dets overskridende seksualitet. Antikkens eksesser møter 1700-tallets moralisme i den forvirrede hjernen til en kulturelt strebende brygger fra Callundborg. Mikkelsens inderlige ønske («Gid!») om at mennesket heller skulle vært redusert til noe sjelløst, må forstås som overdrevet, en humoristisk fremstilling av moralsk panikk. Kjennskap til denne siden av antikkens høykultur fyller Mikkelsen med det queerteorien kaller «homosexual panic»:

Gid! (Ach jeg icke veed, om det er syndig tale,  
 Om man u-gudeligt sligt ønske kand afmale)  
 Gid heller mennesket saa dum som Esel var,  
 Som stubben af et træ, der siæl og liv ey har:  
 Som marmør-støtte, som metal, som kampe-steene,  
 Som haarde Diamant, som Iis, som døde Beene:  
 Gid hver Politicus, gid hver Philosophus  
 Blev til Machine, til en Keyser Claudius,  
 Der intet af sig selv var mægtig til at gjøre,  
 Men til det onde sig af kloge lod forføre:  
 Der, som Machine sig af andre drive lood,  
 Imod sin ville at opofre Romer blood. (l. 189–200)

Parentesen der jeget spør seg om han nå kanskje glir ut i syndig tale, understreker forvirringen og panikken som preger Mikkelsen. I de følgende linjene slår jeget fast at sjelen likevel kjemper en vedvarende, om enn håpløs, kamp mot slike synder:

Nej siælen stedse med deslige synder fejder,  
 Omsonst gjør modstand, og vor ondskab os bebrejder:  
 Den siger, menneske, du gaar ey rette vey,  
 Er os en naggend orm, men saadant hielper ey. (l. 201–204)

Er man med «deslige synder» fremdeles i seksualitetens domene, eller er det her snakk om alle slags synder, slik som hos Boileau? Teksten er ikke tydelig på dette punktet. Dersom man leser det slik at det fremdeles er Cæsars synd det siktes til, må det forstås som en innrømmelse av at det her finnes en vedvarende fristelse det ikke nytter å motstå. Holberg har da gitt en nærmest genial psykologisk skildring av Mikkelsens ambivalente dragning mot det homoerotiske, som også er det høykulturelle og åndelige, mens han samtidig gripes av panikk og retter aggresjon mot sitt begjærsobjekt som truer hans selvforståelse. Leses det mer generelt, er det bare en sjangertypisk innrømmelse av vår generelle syndighet i botsreligiøs stil. Leseren må ha en viss tekstlig hukommelse for å holde fast ved at det var Cæsar som utløste denne panikken, men det er en ubrutt sammenheng. Det som uansett blir stående som særegent, er at Holbergs brygger og poet Mikkelsen, idet han har utsatt seg for både Boileau og Sveton, ender i en refleksjon over sammenhengen mellom sjelen og erotikken: jo mer sjel, jo mer skeiv.

Det er neppe en overdrivelse å si at kjønnsdiskusjonen er det gjennomgående temaet i Holbergs fem skjemtedikt trykt samlet i 1722: «Democritus og Heraclitus», «Apologie over Sangeren Tigellio», «Critique over Peder Paars», «Poeten raader sin gamle Ven Jens Larsen fra at gifte sig» og «Zille Hans Dotters Gynaicologia eller Forsvars Skrift for Qvindekjønnet». I «Herclitus og Democritus» er kjonning riktignok ikke en hovedsak, men et fremmedlegeme som trekkes inn i det boileauske grunnmønsteret og skaper betydelig uro. Kjonningen i de andre satirene er mer velkjent, og særlig forsvarene for Tigellius og kvinnekjønnet er grundig kommentert.<sup>172</sup> Problemet til sangeren Tigellius var vegelsinn eller vankelmødighet, «inconstantia», hvilket allerede i antikken ble regnet som en feminin egenskap, beslektet med hysteri (jf. Jensen 1984, s. 74). Vægelsinnet er ikke bare et vesentlig element i kjønnsmytologien som Holberg konstruerte i slutten av første bok i *Metamorphosis*, det er også et gjennomgående trekk i Holbergs selvframstilling.<sup>173</sup> Selv om Holberg velger

---

172 Holbergs bestemmelse av, og identifikasjon med, Tigellius' ustadighet er klarest kommentert av Andersen (1934, s. 38f), senere kommentert med forbehold av Jansen 1938 I, s. 178ff og senest av Thomsen 2024, s. 648ff.

173 Jf. for eksempel epistel 257, der begrepet «vægelsind» riktignok ikke forekommer, men Holberg skildrer seg selv som kroppslige og mentale motsetninger og som en gåte også for seg selv.

seg slagordet «Bestandighed» som baron, er han flere steder opptatt av sitt eget skiftende humør og perspektiver. Også i «Democritus og Heraclitus» er den grunnleggende holdningen Tigellius-aktig, eller vakkende mellom gråt og latter. Dette peker frem mot Holbergs komedie *Den Vægelsindede*, en av to med kvinnelig hovedperson, men en hovedperson som bærer en egenskap Holberg også i høy grad tilskriver seg selv. Som Jensen påpeker, omdefinerer Holberg i apologien for Tigellius vegelsinnet fra å være et kvinnelig karaktertrekk til å bli noe allmennmenneskelig. Men det som må legges til, er at det ikke i like stor grad preger alle mennesker; det er en spesiell type maskulinitet Holberg her innlemmer i vegelsinnets domene, et særtrekk knyttet til spesifikke individer, og kanskje nettopp ofte kunstnere og musikere som Tigellius selv. Som vi har sett ovenfor (kapittel 1), utstyrer han vegelsinnet med en transkjønnet mytologi i *Metamorphosis*. Noe liknende gjelder det fantastisk radikale og visjonære diktet om Zille-Hansdotter: Det er enkelte individer, enkelte biologiske kvinner, som passer bedre inn i maskulinitetens koder, slik også enkelte menn (som Zilles bror) har større talent for kulturens feminine oppgaver. Det som kan sies å gå tapt i Jensens innskriving av Holberg i moderne feminisme, er Holbergs utgangspunkt i porøsitet mellom kjønnskategoriene og kritikk av maskulinitetsidealene mer enn av kvinnesak som sådan.

### **Ekskurs: Anne E. Jensen og Holbergs «feminisme»**

Det er i dag etablert at Anne E. Jensen hadde rett i sin hovedtese om at satiren *Zille Hans Dotters Forsvars Skrift for Quinde-Kiønnet* ikke var et tilfeldig, muntert innfall hos Holberg, men snarere uttrykk for «en gjennomtænkt anskuelse, som kan følges gjennom resten af forfatterskabet» (Jensen 1984, s. 84). Holberg kommer dermed frem til at «Mænd og Quinder ere af een Slags Materie», slik Jensen (s. 85) siterer Holberg.

Jensen påpeker også, noe som nå er velkjent, at Holberg utvider sin omtale av familien i senere utgaver av *Naturretten*, avviker fra Pufendorf og viser til Zille-diktet. Dette anfører Jensen med rette som bevis for at Zille-diktets tendens kan tas til inntekt for Holbergs syn på likerett og forholdet mellom kjønnene. Jensen harselerer over de Holberg-forskerne som har forsøkt å opprettholde et «romantisk kvinnesyn». Hun innrømmer at allerede Georg Brandes så Holbergs radikalitet i dette spørsmålet, men uten at det fikk konsekvenser for lesningen av forfatterskapet. Det som eventuelt måtte mangle

i Jensens perspektiv, er at dette ikke bare handler om likerett mellom kjønnene, men har konsekvenser for individets, og Holbergs egen, identitetsforståelse i forhold til kjønnskategorier. Like mye som – eller mer enn – en kamp for kvinnenes rettigheter, er Holbergs handlekraftige kvinneskikkelser en påpeking av at kulturelt kjønn overhodet ikke er bestemt av biologisk kjønn. Dette er et ledd i hans «contra naturam»-diskusjon. Sex (biologisk kjønn) og gender (kulturelt kjønn) er ikke det samme, sier vi i dag. Et spøkefullt forslag fra Zille understreker dette flytende forholdet:

Jeg svarede: Min Tanke er  
 Med Navne ej at haste,  
 Og, før man Tegn til Hierne seer,  
 For Sviin ey Perler kaste,  
 Men bie indtil Siætte Aar,  
 See hvad et Barn vil arte,  
 En Dreng at kalde Ingebor,  
 Lucie eller Marthe,  
 Hvis Han en Rokke-hierne har,  
 En Piige kalde Peder,  
 Hvis Tegn hos hende man blev var  
 Til Viisdom, Dyd og Sæder. (l. 53–64)

Barn bør tildeles gutte- eller jentenavn først ved omkring seks års alder. Ideen er jo en av Holbergs paradoksale innfall, ikke et politisk program. Likevel er det et opprør mot vanen og et innblikk i et alternativt kulturelt rom. Visse egenskaper har sin kjønnskode i språket, men det har ingenting med kroppen å gjøre. Hva en slik praksis, der kulturelle kjønnsforskjeller opprettholdes, men der kjønnsidentitet blir tildelt etter psykologiske egenskaper og ikke etter kjønnsorganer, ville bety for ekteskap og seksualitet, er et nærliggende spørsmål som dog ikke blir eksplisitt drøftet av Zille i Holbergs tekst. Grunnprinsippet i Zilles argumentasjon er imidlertid klart: Alle tilsynelatende naturlige forskjeller mellom kjønn, folkegrupper, raser og stender skyldes oppdragelse og vane. Underforstått: Der ingenting er natur, er heller ingenting «mot naturen».

Jensen fremstiller med grundighet den ene siden av Holbergs angrep på de etablerte doxa om kjønn og kjønnsroller; hans forsvar for den selvhevdende, intellektuelle, man kunne si «maskuline», kvinne. Det Jensen ikke,

eller i svært liten grad, trekker inn i diskusjonen, og som gjør hennes analyse halvveis, er overskridelsen fra motsatt side, den ikke-maskuline mann. Det er også her forfatterskapet går fra likerettsperspektivet til et mer eksistensielt blikk på kjønn og identitet, et skeivt blikk. Det er jo ikke en nødvendig motsetning her, tvert imot er det en sammenheng. I *Jean de France* møtes disse to typene: den intellektuelle og handlekraftige, maskuline feministen Marthe og den vegelsinnete og feminine Jean. De overskrider hver på sin måte, hver fra sin side, kulturelle kjønnsstereotyper – men de samarbeider ikke. Tvert imot er det Marthe som til syvende og sist lurer Jean, selv om også hun til slutt i denne tragikomedien blir skjøvet til side av Jeronimus og nasjonalpatriarkatets brutale tilbakekomst.

Om man skal kalle Holberg «feminist», må man understreke at han ikke er det man kaller en «forskjellsfeminist». Det vil si at han ikke, slik mange tidlige feminister på 1800-tallet, ville arbeide for kvinners kår ved å fremheve verdien av noe spesifikt kvinnelig eller likestille de feminine dyder med de maskuline.<sup>174</sup> Tvert imot finnes det flere eksempler på at Holberg kunne omtale og behandle kulturstereotype kvinner med forakt. Det er all grunn til å ta hans beryktede formulering om kvinners «pølsesnakk» fra epistel 99 med et visst alvor:

En anden årsag hvi jeg heller søger fruentimmerselskab, er denne: Når jeg kommer i mænds selskab, præsenteres mig enten et glas vin eller en pipe tobak, som aldeles ikke er min ragout. I fruentimmerselskab derimod får jeg te, kaffe og jævn pølsesnak, hvilket akkommoderer mig bedst i mine ledige timer (Holberg 1748, s. 92)

---

174 En kritikk på dette grunnlaget finner man i et innlegg «Holberg og kvinderne» i 1933 i *Dagens Nyheder* av Kristen Spanggaard, som siterer Holberg fra *Moralske Tanker* (I, 171): «Ellers kand man ikke af mine Skrifter sige, at jeg haver været nogen Tilbeder af Quindekjønnet». Holberg var Forstandsmenneske, ikke Følelsesmenneske, mener Spanggaard (14) og bemerker at «Det synes, som om Kvinden kun interesserer Holberg, naar hun har Mandfolkeinteresser og gaar ind paa Mændernes Gebet; man ser det i Heltindehistorierne» (14). Dette er en i hovedsak riktig korrigerende av ideen om Holberg som «feminist», bortsett fra at Holberg nettopp avviser dikotomien forstand/følelse, hvilket er del av grunnlaget for hans kritikk av kjønnsrollene. Han er interessert i individer som utfordrer kjønnsrollene.

Denne epistelen trekkes ofte frem i eldre resepsjon som et argument for at Holbergs tilsynelatende feminisme er ironisk. Det epistel 99 handler om, er hvordan Holberg selv navigerer mellom de to kjønnsrollemønstrene han er prisgitt i sin urbane tilværelse på 1700-tallet. Verken i det maskuline eller det feminine rommet kan han være helt seg selv. Derfor er hans sentrale figurer ofte de som mistrives i, og ønsker å overskride, disse rommene. Forfatterskapet handler dermed om å dekonstruere begge disse kulturelle rommene, enten gjennom teaterscenens maskespill eller ved å åpne det kulturelle perspektivet mot den antikke verden.

Likerettsposisjonen må veies opp mot sporene av misogyni i Holbergs skrifter. Et karakteristisk eksempel er H.C. Andersens anekdote, basert på muntlig tradisjon, om Holbergs besøk på slottet Antvorskov. Andersen skildrer hvordan Holberg diskuterte politikk med slottsforvalteren, mens forvalterens unge kone, som satt ved rokken i samme rom, forsøkte å blande seg inn i menenes alvorlige samtale. Da utbrøt Holberg: «Jeg troer, Rokkehovedet taler!» (Andersen 1854, s. 192). Denne replikken var drøy både for 1700- og 1800-tallet, og den unge konen glemte det aldri – hun fortalte det videre til sin sønn. Andersen selv er mindre opprørt, og tar det med som et vitnesbyrd om «den vittige, men ugalante Digter». Det ser ut til at han synes det var morsomt sagt av Holberg. Ida Falbe-Hansen viste til denne anekdoten allerede i 1893, og lar det munne ut i en noe forblommet formulering om at ugifte menns ulike kvinnesyn er noe hun vil gå utenom: «At alle ugifte Mænd hader Kvinderne, og at alle ugifte Kvinder hader Mændene, det er for en vis Art af Kvinder og Mænd noget saa ubestrideligt, at jeg aldeles ikke vil give mig af med at bestride det. Jeg gaar simpelthen udenom det» (Falbe-Hansen 1893, s. 39). Også i den feministiske tradisjonen er det kanskje sider ved Holbergs kjønnsposisjon man ikke ønsker å gå inn i. Holberg er ikke først og fremst feminist, men han undergraver systematisk de tradisjonelle, kulturelle kjønnskategoriene og viser at de ikke er naturgitte.

## Epistlene som inngang til *Sammenlignende Heltehistorier* (1739)

Møtet Holberg iscenesetter i «Democritus og Heraclitus», der bryggerpoeten Mikkelsens sjokkerte blikk på Cæsars og romernes seksuelle overskridelser kommer til uttrykk, kan leses som en kommentar til Holbergs egen situasjon som forfatter når han skulle tilpasse den antikke kulturarven til danske scener. Samtidig reflekterer det også den spenningen han selv sto i, med en kjønnsidentitet som kan ha passet bedre til den antikke kultur enn til den kulturen som var under utvikling i hans danske samtid. Også på andre måter kommenterte han litterært slike møter mellom det danske publikum og hans forsøk på å formidle antikken. Et særlig interessant eksempel er hvordan han i epistlene skriver frem en resepsjon av et særlig kapittel i *Sammenlignende Heltehistorier*.

Holbergs *Sammenlignende Heltehistorier efter Plutarchi Maade* (1739) er strukturert slik at to og to historiske personer omtales hver for seg, for så å sammenliknes i en moralsk betenkning til slutt. Verket avsluttes med en sammenlikning av to av antikkens grekere: Sokrates og Epaminondas. Sammenlikningen av disse to fremstår uskyldig og tilforlåtelig, og sier ingenting om greske former for erotikk eller ulovlig erotisk begjær mellom menn. Den omfattende moralske diskusjonen i «forberedelsen» til sammenlikningen handler imidlertid om muligheten – eller snarere umuligheten – av å holde sine affekter i sjakk.<sup>175</sup>

I to av sine epistler vender Holberg tilbake til dette avslutningskapitlet i *Heltehistorier*, og foregir at han har mottatt leserresponser på nettopp denne teksten. I epistel 54 er det en viss «M.R.» som har kritisert Holberg for å ha rost Sokrates, som var en kjent pederast. I epistel 128 viser han til at mange har undret seg over at han sammenliknet nettopp disse to, for hva har Sokrates og Epaminondas egentlig felles? Disse epistlene har dermed den funksjon at de retter ny oppmerksomhet mot sluttkapitlet i *Heltehistorier*. Hvorfor ønsker

---

175 En nærlesing av denne forberedelsen, som riktignok ikke vektlegger det homoerotiske begjæret, finnes i Thomsen 2024, s. 595ff. Thomsen oppfatter dette som en nøkkeltekst i Holbergs diskusjon av forholdet mellom følelse og fornuft og fokuset på pasjonenes viktighet, men også det heroiske i å kjempe med sine egne tilbøyeligheter. Holbergs grunnleggende poeng er imidlertid at han selv ikke lykkes i å bekjempe sine pasjoner.

Holberg å rette fokus mot akkurat denne teksten? Det Holberg ikke sier direkte, er at disse to grekerne begge representerer sentrale antikke referansepunkter for kjærlighet mellom menn, den «sokratiske kjærlighet». Kan man lese dette slik at Holberg med disse to epistlene tydeliggjør et vesentlig poeng ved *Heltehistorier*, nemlig at verket munner ut i en sammenstilling av to av de mest kjente greske representantene for intime vennskap mellom menn? At det som binder Sokrates og Epaminondas sammen, er nettopp dette skjulte fellestrekket som ikke nevnes, og som derfor kan gå det alminnelige, borgerlige danske publikum hus forbi, men som alle kjennere av antikkens kultur umiddelbart ville gjenkjenne? To menn med stormende affekter til andre menn, affekter som kanskje – eller kanskje ikke – var holdt i tømme. Sannsynligvis er disse rapporterte leserresponsene fiktive; det finnes ingen M.R. Men om Holberg faktisk mottok mange spørrende og skeptiske tilbakemeldinger på sitt påfallende sluttkapittel, er det nærliggende å se disse responsene som uttrykk nettopp for den mistanken som kunne ramme en figur som Holberg. Uansett har Holberg følt at her er det et element i *Heltehistorier* som trenger å tydeliggjøres.

Diskusjonen av sokratiske kjærlighet og pederasti i epistel 54 er en kjer-netekst i vår sammenheng. En viss «M.R.» har beklaget seg over at Holberg har tegnet et så positivt Sokrates-portrett uten å vektlegge at Sokrates

...ikke alleene haver været adskillige smaa Skrøbeligheder underkastet, men endogsaa hengiven til den saa kaldte Pederastie, med hvilken Last adskillige Græker i hans Tiid vare befængede, og bestoed udi en skammelig og u-naturlig Elskov til unge Mands-Personer. (Holberg 1748, s. 296)

Slik går Holberg inn i diskusjonen om den såkalte «sokratiske kjærlighet», en diskusjon om filosofi, vennskap og seksualitet som vokste fra middelalderen, gjennom 1700-tallet og inn på 1800-tallet. Giovanni dall'Orto 2013 [1989] har sporet begrepet om den «socratic love» eller «amor socraticus» fra italienske tekster på 1400-tallet og fremover. Han påviser hvordan forestillingen om den sokratiske kjærlighet betegner et særlig tett vennskap, men står i en vedvarende forhandling med bekymringen for den forbudte «sodomi» – et begrep som også i seg selv ofte har uavklart betydning. Lenge åpnet begrepet et rom mellom det vanlige vennskapet og den forbudte syndigheten, og dall'Orto

hevder at flere av de som skriver om dette selv var «homosexuals».<sup>176</sup> Hva som kunne ligge av fysiske handlinger i dette feltet, fra kyss og kjærtegn til lårsex («intercruel» eller «interfemoral» sex), kunne variere og er ofte ikke avklart.<sup>177</sup> Flere av artiklene i Gerard og Hekma (eds) 1991 påpeker at lårsex var en praksis som ble benyttet i Italia og Spania for å unngå sodomidommer.

In the mid-sixteenth century, when ironies, suspicions, and doubts about the real nature of Socratic love were multiplying, many homosexual writers embraced it because they saw it as a valid and prestigious means by which to express their feelings ... (Dall'Orto 2013 [1989], s. 50)

Dall'Orto påpeker at når man kom til 1700-tallet, ble begrepet «sokratisk kjærlighet» stadig tettere knyttet til sex mellom menn, slik han påpeker at det defineres av Voltaire i 1764. Han påviser blant annet den fortolkningsvarianten som Holberg ser ut til å fremme, nemlig at Sokrates nok kunne føle et seksuelt begjær, men at hans storhet, og storheten i den sokratiske kjærlighet, lå i å heve seg over dette.

Holberg går inn i en lang og sammensatt diskurs når han tar opp Sokrates' mulige pederasti. På den ene siden står opplysningens identifikasjon mellom sokratiske kjærlighet og sodomi, på den andre en eldre, filosofisk tradisjon der den sokratiske kjærlighet nok er knyttet til eros mellom menn, men også har i seg den idealismen man forbinder med platonisk kjærlighet, selvbeherskelse og sublimering. I sitatet over omtaler Holberg pederasti riktignok som «skammelig og u-naturlig Elskov», men dette må sies å være for sin tid temmelig moderate betegnelser, som dessuten kan leses som de legges i munnen på kritikeren M.R., en person vi nok kan gå ut fra at er fiktiv, i likhet med den herre Holberg ellers har dialog med i sine epistler.

---

176 Det er et grunnleggende poeng for dall'Orto å påvise at det fantes identiteter knyttet til det man fra slutten av 1800-tallet har kalt homoseksualitet. I likhet med Robinson (2017) og Norton (2023), som refereres til andre steder, representerer dall'Orto en kritikk av den foucaultianske tradisjonen, som tenderer mot å se «homofili» og «homoseksualitet» som kulturelle og vitenskapelige konstruksjoner fra 1900-tallet. I stedet argumenterer de for «essensialisme» eller «kontinuisme» (jf innledningen). Den diskusjonen tar ikke denne studien stilling til, i Holbergs verk kan man finne støtte for begge vinklinger.

177 Se tidligere kapittel om Wartbergs betenkning. (ref)

Bakgrunnen for diskusjonen er kjærlighetsdiskusjonen i Platons dialoger, særlig kanskje *Faidros* og *Symposion*, der Sokrates og den vakre unge Alkibiades diskuterer sin kjærlighet for hverandre og forholdet mellom den indre åndelighet og legemets ytre fremtoning. Med henvisning til Faidon lar Holberg Sokrates slippe til med en god del «løsaktige tale»:

Man finder, at Socrates kalder sig selv en Slave af Elskov, at hans Kierlighed falder til unge Mands-Personer, og at han i Grund haver udstuderet det Videnskab, som han haver lært af den bekiendte Milesiske Skiøge Aspasia. Han siger, at han kand ikke uden Bevægelse og Hierteklappen beskue den unge og skiønne Alcibiades, og at hans Øyne ere fæstede til Autolycus. Han holder for, at, isteden for at belønne tappere Mænd med Æres Støtter og Kroner, man heller skulde give dem Frihed til at elske unge kiønne Dreng. (Holberg 1748, s. 296)

Holberg tar imidlertid opp om Sokrates skal forstås bokstavelig, og dessuten om det kanskje er Platon, ikke Sokrates, som har slikt begjær. Wilhelm Von Rosen har en lesning av denne epistelen, som han med rette kaller «extraordinary» (von Rosen 2013 [1989], s. 182). Med rette vektlegger Von Rosen at Holberg her synes meget moderat i sin kritikk av den sokratiske kjærlighet, og at «Det afgørende var, at spørsmålet overhovedet blev stillet og diskuteret – at pæderastien nu gjorde sin entré i dansk litteratur» (von Rosen 1993). På tross av de uunngåelige fordømmende karakteristikker i Holbergs tekst, ser von Rosen essayet som et forsvar for gresk kjærlighet forstått som opphøyet følelse, – om enn ikke for den sodomittiske handling.

Von Rosen har sannsynligvis rett i at Holbergs epistel må leses, til tross for sin nødtørftige formulering om det skammelige og unaturlige, som en sekularisering og alminneliggjøring av noe som for mange var tabubelagt og stred mot de mosaiske lover. Som von Rosen skriver: «the essay was probably pushing the limit of what was then acceptable» (von Rosen 2013 [1989], s. 182). For det første hevder Holberg at Platon «selv haver været hengiven til saadan u-naturlig Elskov», hvilket jo slår beina under poenget med å hevde at Sokrates ikke drev med slikt i praksis, særlig når han også vektlegger hvor vanlig dette var blant grekerne. Når Holberg anfører at det kanskje ikke var Sokrates, men Platon selv, som drev med slik «ublue Kierlighed», må det sies å være et tvetydig forsvar som

riktig nok frikjenner Sokrates og Holberg som Sokrates-biograf, men som langt fra fjerner bevissheten om seksualitet mellom menn i det gamle Hellas. Snarere må man si at dette poenget bankes inn. Holberg fremholder også at Sokrates' kritikere ikke holdt denne lasten mot ham. Dette siste fremføres riktig nok av Holberg som et argument for at Sokrates ikke drev med pederasti, men en like nærliggende lesning er at dette ikke ble ansett som en last.

Avslutningen av refleksjonen har et tydelig ironisk tilsnitt hos Holberg:

Endeligen synes det utroeligt, at en saa delicat ung Herre, som Alcibiades vilde lade sig debauchere af en Mand af en saa hæsliq udvortes Skabning som Socrates. Naar man legger alt dette sammen, kand man sige, at Historien er en pur Digt, og Beskyldningen maa reent bortfalde. Jeg forbliver &c. (Holberg 1748, s. 298)

Som von Rosen (1993, s. 129) påpeker, er det nettopp Alkibiades' poeng at Sokrates' lite tiltrekkende ytre oppveies av hans indre, åndelige skjønnhet. Når Holberg på denne måten lever seg inn i hva den unge Alkibiades kunne tenke seg, åpner han for at dersom Sokrates hadde vært litt kjekkere, ville saken vært grei for Alkibiades. Holberg avslutter altså teksten med en freidig, ironisk og fändenivolsk retorikk, der han anlegger et erotisk vurderende blick på Sokrates' kropp fra perspektivet til den delikate, unge mann – en figur vi har sett etablert i epistlenes innskrevne homososiale rom. Holberg ender refleksjonen om den sokratiske kjærligheten med å innta den yngre mannens, efebens, perspektiv og vrake Sokrates som seksualobjekt av rent ytre, estetiske grunner. Denne avslutningen blir også en kommentar til utgangspunktet: pederastien som eldre menns bruk av yngre menn. På dette punktet i teksten er Sokrates egentlig forsvart gjennom en omdefinering av pederastien til et forhold mellom to likestilte menn som vurderer hverandre estetisk. Men først og fremst er tekstens moralske bekymring gjort til gjenstand for latterliggjøring og snudd på hodet idet skribenten inntar Alkibiades' blick og ender i det rent estetiske. Det dristige er at Holberg i det hele tatt skriver om disse tingene offentlig, på dansk, som en form for underholdning. Von Rosens poeng i hans artikkel om de manglende sodomidommer mot menn i Danmark, er at linjen var å legge lokk på slike hendelser, å fortie hele fenomenet, slik at det slik ikke skulle gripe om seg. Holberg utfordrer denne fortielsen og leker humoristisk med den, både i epistelen og i flere av komediene.

Det er ikke egentlig poenget å vri denne korte og fyndige epistelen til et forsvar for pederasti. Avslutningen peker i retning av at det er den yngre mannen, Alkibiades, som har den avgjørende stemmen i hva som eventuelt skal skje; det er hans begjær og vilje som står i sentrum ved tekstens slutt. Som helhet er det imidlertid noe annet som er hovedsaken i epistelens argumentasjon: en tydelig avvising av, og ironisering over, den moralistiske innvendingen som skal ha kommet fra den ukjente M.R. Rammen for epistelen handler om en iscenesettelse av hvordan datidens danske publikum forholdt seg til denne siden av antikk kultur. M.R. kjenner til Sokrates' overskridende erotikk, han er blant det utdannede publikummet som kunne dekode Holbergs kjønnskoder. Men hans innvending har en funksjon: den iscenesetter Holbergs kjønnsdialog med dansk offentlighet og tydeliggjør et vesentlig poeng ved Sokrates-delen av *Heltehistorier*. Holberg har her konstruert seg en anledning til å fortelle sine lesere om en annen seksualmoral i en gammel og avansert kultur, en fruktbar seksuell spenning mellom menn som han avdramatiserer og normaliserer.

Holberg foregriper her en rekke filosofiske kommentarer om sokratiske kjærlighet og hva Sokrates faktisk drev med. Det er ikke så ensidig som at 1700-tallet identifiserte sokratiske kjærlighet med sodomi og lot det bli med det. Også en idealistisk og sensuell tradisjon ble videreført gjennom 1700-tallet, og erkjennelsen av denne typen uregjerlig, tabuisert følelsesliv ble en del av kritikken mot tidens fornuftsdyrking. Gert Hekma tar utgangspunkt i filosofer han knytter til motopplysningen, som tilhører generasjonen etter Holberg. Hekma trekker særlig frem J.G. Hamann, en eldre venn av både Herder og Kant. Hamann (1730–1788) er kjent som pietist og inspirator for Kierkegaard og senere romantikere, og ifølge Hekma er det han som kommenterer den sokratiske kjærligheten med størst forståelse i *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759). Hamann skrev fem år etter Holbergs død, men man kan likevel merke seg en viss parallellitet mellom *Sokratische Merwürdigkeiten* og Holbergs epistel om Sokrates.

Det som kommer frem hos Hamann, er en tidstypisk kobling mellom inderlig vennskap og det sokratiske. Hamann hadde blitt religiøst vekket under et opphold i London. Hans tekst er dedikert «An die Zween». Disse to er en venn ved navn Behrens og ingen ringere enn filosofen Kant, som begge ønsket å bringe den svermeriske Hamann tilbake til opplysningens fornuftstenkning. Men Hamann utviklet seg i motsatt retning. Poenget her er uansett hvordan han skriver vennskapet til disse to mennene inn i den sokratiske tematikken. I tilegnelsen håper han at: «Der hvor en vanlig leser ikke ville se annet enn

mugg, kan kanskje vennskapsfølelsen avsløre for dere, mine herrer, en mikroskopisk, liten skog» (Hamann 1759, s. 13).<sup>178</sup> Det som kan se ut som gammel råttenskap, er egentlig en vidunderlig skog å tre inn i. Diskusjonen handler om grensene for forståelighet og fornuft. Hamanns anliggende overfor de to representantene for datidens rasjonalisme er kroppens og følelsenes betydning for forståelsen. Det er vennskapsfølelsen som kan skape en forståelse i en bok som kan fremstå som muggen. I teksten om Sokrates går han lenger inn på denne «Affect der Freundschaft». Det er her han kommer inn på skildringer av det sokratiske vennskapet, som Hekma karakteriserer slik:

Hamann's defence of a sensual friendship is extremely noteworthy. Contrary to the tendency of later philosophers, Hamann clearly opposed an ascetic interpretation of the Platonic eros. Love and friendship must be sensual, and therefore homoerotic. However, Hamann was not clear about how far that sensuality could go (Hekma 2013 [1989], s. 437).

Det er bare noen ganske få setninger Hekma viser til der Hamann åpner opp sin forståelse av det sokratiske vennskapet. Utgangspunktet er Sokrates' bakgrunn i skulptur, som har formet Sokrates' smak for vakre unge menn. Dette var noe typisk for datiden og noe man bør erkjenne, men overse og ikke dømme.

Gjennom den kunsten Sokrates ble utdannet i [billedhugger], var hans øye blitt så vant og øvet til skjønnheten og dens forhold at hans smak for velbyggete ungdommer ikke burde overraske oss. Hvis man kjenner de hedenske tider han levde i, så er det en tåpelig anstrengelse å skulle fordømme ham for en last som vår kristenhet burde overse hos Sokrates (Hamann 1759, s. 32 (min overs.))<sup>179</sup>

---

178 «Wo ein gemeiner Leser nichts als Schimmel sehen möchte, wird der Affect der Freundschaft Ihnen, Meine Herren, in diesen Blättern vielleicht ein mikroskopisch Wäldchen entdecken»

179 «Bey der Kunst, in welcher Sokrates erzogen worden, war sein Auge an der Schönheit und ihren Verhältnissen so gewohnt und geübt, dass sein Geschmack an wohlgebildeten Jünglingen uns nicht befremden darf. Wenn man die Zeiten des Heydenthums kennt, in denen er lebte; so ist es ein thörichte Mühe ihn von einem Laster weiss zu brennen, das unsere Christenheit an Sokrates übersehen sollte ...»

I Hamanns fortolkning innrømmet Sokrates oppriktig kjærligheten til unge menn, men anså det også som en last, og kanskje gjorde han seg heller ikke skyldig i denne.

Sokrates synes å ha vært en oppriktig mann, hvis handlinger ble bestemt av hans hjertes grunn og ikke av det inntrykk, andre hadde av dem. ... At han hatet de laster han ble beskyldt for, vet vi fra hans iver mot disse, og i hans historie er det tegn på hans uskyld, som nesten frikjenner ham (s. 33)<sup>180</sup>

For Hekma er det imidlertid den generelle refleksjonen til Hamann som er av størst prinsipiell interesse. Et levende vennskap innebærer sanselighet, og en rent metafysisk kjærlighet er en større synd mot nervesaften enn en dyrisk kjærlighet synder mot kjøtt og blod.

Man kan ikke føle et levende vennskap uten sanselighet, og en metafysisk kjærlighet synder kanskje grovere mot nervene enn en dyrisk kjærlighet synder mot kjøtt og blod. Sokrates har altså uten tvil måttet lide og kjempe mot seg selv for sin lyst etter en harmoni mellom den ytre og den indre skjønnhet (s.33f)<sup>181</sup>

Sokrates har altså, skriver Hamann til sine venner, måttet lide og kjempe med seg selv i møte med denne forbudte kjærligheten. Omkostningen ved å holde den rent abstrakt, ville gå ut over nervene. Hamanns skildring av det intellektuelle vennskap som sokratiske vennskap inneholder den nødvendige prinsipielle kritikk, men også et forsvar og en forståelse i flere ledd: Kjærligheten til unge menn springer ut av en velutviklet estetisk sans, den var vanlig i antikken, og

---

180 «Sokrates scheint ein aufrichtiger Mann gewesen zu seyn, dessen Handlungen von dem Grund seines Herzens und nicht von dem Eindruck, den andere davon haben, bestimmt worden. ... Dass er das ihm beschuldigten Laster gehasst, wissen wir aus seinem Eyfer gegen dasselbe, und in seiner Geschichte sind Merkmale seiner Unschuld, die ihn bey nahe lossprechen».

181 «Man kan keine lebhafte Freundschaft ohne Sinnlichkeit fühlen, und eine metaphysische Liebe sündigt vielleicht gröber am Nervensaft, als eine thierische an Fleisch und Blut. Sokrates hat also ohne Zweifel für seine Lust an einer Harmonie der äusserlichen und innerlichen Schönheit, in sich selbst leiden und streiten müssen». (s. 33–34)

ekte vennskap inneholder faktisk både sanselighet og kjærlighet. Sokrates er oppriktig når han vedkjenner seg dette, og tabuet fører til en indre strid som kan ha skadet nervene hans. Akkurat hvilke erotiske handlinger som kunne ligge i denne sanselige kjærligheten, er selvsagt unevnt hos Hamann. Det er en del av diskursen at det helt konkrete nivået forblir uavklart og gir et visst handlingsrom.

During the early modern period, sodomy was not well defined, nor was the concept of male eros derived from classical history. The first was a term of contempt, the other one of reverence. Between those two conceptualizations there existed a grey zone which seems to have been used by sodomites, an undefined free area that could cover (to give only some sexual examples) mutual masturbation and intercrural intercourse. (Hekma, s. 436)

Hvilke former for berøring og friksjon ligger innenfor og utenfor grensene for det sanselige vennskapet? Hva skulle til for at Holberg, Hamann eller Voltaire kunne si, eller unnlate å si, at Sokrates holdt seg i skinnet? At de selv gjorde det? De antikke referansene åpner en ubestemmelig gråsoner for fysisk sanselighet i mannlige vennskap.

Den sokratiske kjærligheten åpner et refleksjonsrom rundt det mannlige vennskapet i tidligmoderne tekster. Holberg er relativt forsiktig og diskuterer ikke grader av sanselighet i mannlige vennskap i sin epistel om pederasti. Hans strategi er mer ironisk å ende teksten i Alkibiades' seksuelt vurderende blick på Sokrates. Hans behandling av Sokrates peker imidlertid frem mot en diskusjon om vennskap, intimitet og åndelighet som lever videre i europeisk estetikk og filosofi, og som – via Hamann – peker frem mot romantikken.

Holbergs epistel berører ikke den indre striden som preget Sokrates i kampen mot de naturlige tilbøyelighetene. I kapittelet om Sokrates og Alkibiades i *Heltehistorier* er han også forsiktig, men man kan merke seg beskrivelsene av filosofens kamp mot indre, overskridende pasjoner:

En Philosophi Character er ikke at være uden Passioner, men at holde dem i Tømme, eller at dirigere dem saaledes, at noget got deraf kand flyde, saasom vi see Socratem at have gjort, hvilken var plaget af violente Passioner, men ideligen gik med Fornuftens Bidsel

i Haanden, saa at hans Ild og de naturlige Inclinationer, som ved Eegenraadighed kunde have haft bedrøvelige Virkninger, blev ved saadan Direction hos ham et Tønder til store og glimrende Dyder. (Holberg 1739, s. 453)

Han åpner også for at selv filosofer i det skjulte kan gi etter for sine uttillatelige pasjoner:

... hvis man havde Leilighed at examinere alle Philosophorum hemmelige Idrætter, man skulde finde adskillige Passioner øvede, som de offentligten ved Konst skiule. Men det er alt hvad man kand forlange af en Philosopho: thi ingen kand formedelst medfødde Passioner hindre indvortes Bevægelser, der reise sig af mødende Objectis, men han kand ved Fornuften hindre at de ikke faae Overhaand og bestorme Sindet (s. 455)

Hva eller hvem er disse «mødende objectis» som vekker innvortes bevegelser? Her foregriper Holberg Hamann i skildringen av de indre kampene den sokratiske kjærligheten kan medføre. I hvert fall handler denne fortalen om forholdet mellom følelse og fornuft, og hvordan ren stoisme er umulig og uønskelig. De kroppslige pasjonene som omtales kan handle om hva som helst, men den sokratiske konteksten gjør det, for den innvidde, nærliggende å assosiere disse pasjonene med kjønn og tabubelagt seksualitet. Når Holberg lenger nede i teksten (s. 485) spesifiserer sine egne uregjerlige pasjoner, er det vreden han fremhever som en last han aldri har kunnet kontrollere, mens han antyder en selvkontroll i påpekningen av at hevngjerrighet er noe enda verre. Når Holberg går over fra den innledende fortalen til teksten som spesifikt handler om Sokrates, finner man heller ingen kommentar om «ublue elskov», selv om det er snakk om både forelskelse og kjødets lyst:

Endskiøndt han var af en forliebt Complexion, som tilforn er viiset, saa levede han dog i en bestandig Kydskhed, og med største Kaaldsindighed ansaae de skønneste Ansigter. Han havde med saadan Flid arbeidet paa at tvinge sine Affecter, at, endskiøndt han af Naturen var hengiven til Vreede og Kiøds Lyst, syntes dog Sagtmodighed og Kaaldsindighed at være medfødde Qvaliteter hos ham. (s. 541f)

Det er bare de som fra før kjenner historien om Sokrates, som vil vite at denne påståtte selvkontrollen overfor skjønne ansikter handler om å regulere et begjær etter unge menn. Man kan si at dette er en nokså abstrakt påpekning av umoralsk begjær hos Sokrates, men samtidig en ganske bastant overgang til en form for stoisk selvkontroll som Holberg andre steder i forfatterskapet påpeker at det har vært umulig for ham å opprettholde – han var blant annet kjent for sine raseriutbrudd. Som man kan ane i Holbergs alderdomskomedie *Philosophus udi egen Indbildning*, er det kort vei mellom på den ene siden raseri og slossing, og på den andre siden intimt og fysisk vennskap (jf kapittel 3). Det første kan se ut som en metafor på det andre. Vennskapet mellom menn som moralsk utfordrende motiv nevnes aldri helt direkte i *Heltehistorier*, selv om Holberg ofte viser til Alkibiades. Kanskje er det denne påfallende forbigåelsen av et sentralt problem i forhold til Sokrates som fikk Holberg til å iscenesette diskusjonen om pederastien i en senere epistel. Når man setter epistelen i sammenheng med Sokrates-kapitlet i *Heltehistorier*, blir det klart for leseren at det handler om forholdet mellom (umulig) stoisk kontroll og et begjær etter andre menn.

I forlengelsen av epistel 54 vender Holberg tilbake til diskusjonen om Sokrates' mulige last i epistel 58. Dette gjør han for å slå fast at Holbergs venn er fornøyd med bedømmelsen av Sokrates. Epistelen går deretter over i en diskusjon av Sokrates' ironi, og i denne sammenhengen argumenterer Holberg for at Sokrates kunne ha gode grunner til å forstille seg, når man tar tidene i betraktning:

Det er mig kært at min herre har fundet behag i min anmærkning jeg har gjort over den last som nogle har tillagt Socrati. Min herre skriver at han finder alene at udsætte hos samme store philosophum hans ironi eller forstilte væsen, hvilket synes at være noget komisk og en sådan ærbar og vis mand uanstændigt. Men når man nøje læser Socratis historie og eftertænker i hvilke tider han levede, og hvilke slags mennesker han havde at omgås med, ser man at dette hans forstilte væsen har været en fornødenhed, ja at det er et af de største sirater i hans levned. (Holberg 1748, s. 313)

Å skjule seg bak et ironisk, forstilt vesen var ikke bare en nødvendighet; det var, sier Holberg, ett av de fremste sirater ved Sokrates' liv. Han fortsetter

med en presisering av dette, men er det ikke også sitt eget forfatterskaps ironi og forstillelse som her rettfærdiggjøres? Tidens normer kan gjøre ironi og forstillelse nødvendig.

## Sokrates og Epaminondas

Holberg konstruerer ikke bare en resepsjon for sin omtale av Sokrates; han gjør noe lignende for å rette søkelyset mot et annet poeng – hva med Epaminondas? I epistel 128 tar Holberg utgangspunkt i at mange har reagert på noe usedvanlig i hans *Heltehistorier*:

Adskillige forundrede sig over, at jeg udi min Helte-Historie parrede Epaminondam med Socrate: Men jeg kand sige, at jeg udi den heele Historie fandt ingen værdigere at sette ved Siden af samme store Philosopho. Thi, som han i sin Tiid var den største Felt-Herre, var han tilligemed den dydigste Mand. (Holberg 1748, s. 126)

Ja, mange har spurt seg hvorfor han parret akkurat disse to. For ordens skyld skal det bemerkes at «parre» også den gang hadde dyrenes seksualitet som betydningsmulighet (Kalkar), noe komedieforfatteren Holberg utvilsomt har hatt språkfølelse nok til å spille på.<sup>182</sup> Jo, fordi det finnes ingen dydigere! Hva slags ironi er dette? Denne pussige parringen skjer i det avsluttende kapitlet i *Heltehistorier*, og en slik sammenlikning har adskillige folk funnet påfallende, forstår man på Holbergs kommentar.

Holberg gir et slags svar på dette spørsmålet i epistel 128, men det er ikke at han har funnet det formålstjenlig å avslutte sin gjennomgang av store helter med å fremheve to berømte sodomitter. Holberg snakker mer abstrakt,

---

<sup>182</sup> *Holbergordbok* har flere eksempler på at Holberg bruker «parre» i forhold til koplinger mellom figurer i *Heltehistorier*, men ingen antydning om det seksualiserte i dette ordvalget.

om deres felles dyder, filosofi og tapperhet.<sup>183</sup> I vår kontekst er det imidlertid relevant å spørre om ikke likheten mellom disse to heller ligger i det som verken nevnes i innledningen, enkelthistoriene eller sammenlikningen, nemlig at de begge var velkjente elskere av andre menn, og at de, med usikkert eller varierende hell, kontrollerte sitt glødende begjær med stoisk selvkontroll. Ved å peke på det påfallende i akkurat denne sammenstillingen – hvorfor setter jeg akkurat disse to sammen? – antyder han det egentlige fellestrekket, som må forbli utsagt.

Få har i dag hørt om Epaminondas. Han var fra Theben, den greske bystaten notorisk kjent for å ha integrert homoerotikk i sin militære organisering. Dette ligger under den innledende påpekningen av at Epaminondas ble opplært i musikk og hans nære forhold til sin eldre lærer, Lysis – et motiv Holberg har hentet fra Cornelius Nepos. Epaminondas var en general med elskere som våpenbrødre; han forble også ugift, noe han ble ertet for, og da viste han, som Holberg selv, til sine verker som erstatning for etterkommere. I Epaminondas' tilfelle handlet det da om berømte seiere i krig mot spartanerne. Hans mest kjente våpenbror var thebaneren Pelopidas, som Plutark, den greske historikeren Holberg etterligner, har med i sine sammenliknende historier. Epaminondas og Pelopidas var sammen i Thebens «sacra cohors», den hellige kohort, som var sammensatt av menn i par som sloss side om side og delte alt i livet og døden med hverandre. At dette var en profesjonell hær bygget på kjærlighet mellom to og to menn, står ikke direkte hos Holberg, men det fremgår i kapitlet om Pelopidas hos Plutark:<sup>184</sup>

Man sier at det hellige korps er blitt opprettet av Gorgidas og bestod av tre hundre utvalgte menn som efter statens bestemmelse trente og levde på Kadmeia hvor de hadde sitt kvarter. ... Noen sier at

---

183 For en kommentar til denne sammenstillingen og for øvrig en utfyllende diskusjon av Holbergs kilder til disse kapitlene i *Heltehistorier*, se Kristoffer Schmidt: «Indledning til Heltehistorier» på holbergsskrifter.no.

184 Kristoffer Schmidt hevder i sin kommentar på Holbergsskrifter at Bull neppe har rett i at Holberg har benyttet Plutarks Pelopidas-kapittel i sin egen fremstilling av Epimonidas, selv om mye av stoffet er det samme, og Epimonidas er en helt sentral skikkelse også i Plutarks tekst. Men hele Holbergs bok er jo skrevet som parvise sammenlikninger «Efter Plutarchi Maade», så Plutark er en udiskutabel hovedreferanse for Holbergs verk og vi går ut fra at Holberg har lest Plutark.

dette korpset bare bestod av «elskere og elskede» ... «For det riktige var jo å stille elskereren ved siden av den elskede. De som er forenet ved stamme eller slektskap, tenker ikke stort på hverandre i farens stund, mens et korps som holdes sammen av erotisk vennskap er uoppløselig og kan ikke sprenges, idet både elskere og elskede skammer seg over å forlate hverandre i farens stund» ... Det er rimelig nok at korpset ble kalt hellig, da jo, som Platon sier, elskereren er en venn som er grepet av guddommelig begeistring (Plutarchos. Ca. 110 e.Kr. [1967], s. 203. «Pelopidas» avsnitt 18).

I forbindelse med Holbergs biografi og selvfremstilling er det også relevant å bemerke at dette kapitlet hos Plutark er ett av de stedene som forbinder musikalsk interesse og fløytespill med femininisering av menn i Theben. Samfunnsordningen i Theben bygget systematisk opp omkring slike «elskøvsforhold» mellom menn:

Nei, det var lovgiverne, som ønsket å dempe og bløtgjøre thebanernes ville og hårde natur helt fra barnsben av og derfor gav fløyten en dominerende stilling både i arbeid og lek; de brakte den altså til ære og verdighet og samtidig fremmet de de ømme erotiske følelser som et viktig moment på idrettsplassene for også ved dem å påvirke unge menns karakter. (s. 203. «Pelopidas» avsnitt 19)

Denne homososiale organiseringen av samfunnet, som kulminerte i den seierrike kohorten av de hellige 300, var grunnen til at den ikoniske queerstaten Theben, under ledelse av Epaminondas og Pelopidas, kunne påføre de fryktede spartanerne et endelig nederlag. I queer-litteraturen er dette trukket frem som verdens første profesjonelle hær, basert på homoerotiske bånd.<sup>185</sup>

Von Rosen (1993) påpeker at Voltaire i *Dictionnaire philosophique* fra 1764, i artikkelen om Vennskap, skulle komme til å benekte at Thebens hær var sodomitter. Om ikke annet viser Voltaires argument at denne koblingen var velkjent på 1700-tallet. Holberg verken bekrefter eller avkrefter dette; i hans behandling av Epaminondas og Theben lar han det være en implisitt allusjon,

---

185 Jf. Crompton 2006, s. 69ff og Burg 2002, s. 17–19.

en del av hans kode, åpenbart til stede for den som kjente til fenomenet fra før. Det er forskjell på hvordan Voltaire og Holberg forholder seg til sodomi og homoerotikk. Von Rosen sidestiller Holberg og Voltaire i at de erkjenner følelser mellom menn, men fordømmer handlingen. Det er riktig at Holberg enkelte steder fordømmer sodomi i prinsippet, men først og fremst omhandler han dette på en fordekt måte, ikke åpent polemisk. I hans kodete og implisitte omgang med dette er han både involvert, interessert og forståelsesfull. Han argumenterer egentlig, kodet og implisitt, for at dette ikke er «contra naturam»; tvert imot er det vanlig og nærliggende. Her er også hans antistoiske grunnargument sentralt: at det ikke er mulig alltid å kontrollere sine følelser; de vil flomme over og ytre seg i konkret atferd. Det er denne overskridelsen som er sentralmotivet når han omhandler sitt eget liv – i den grad det nærmer seg en innrømmelse, så langt noe slikt kunne være mulig.

For Holberg i Danmark var det ikke mulig å diskutere dette så eksplisitt som Voltaire gjorde i fransk kontekst ti år etter Holbergs død. Holbergs fremstilling av Epaminondas er, som i tilfellet Sokrates, tilsynelatende ukjønnnet. Samtidig ligger kjønningen rett under tekstens overflate, med antydninger om nære vennskap og tette veiledere som vil minne den skolerte leseren om den usagte, underliggende tematikken. Holberg vektlegger også den musikalske utdanningen til Epaminondas. Likevel er det til Plutark man må gå for en eksplisitt fremstilling av at oppøvingen av en slik musikalsk interesse, og særlig fløytespill, hadde en spesiell funksjon i å fremme kjærlighet mellom menn. Man bringes til å tenke på Holbergs utlegging av hvordan han selv utviklet seg som fremtredende fløytespiller i Oxfords Musical Club. Musikken, og særlig fløytespillet, var for dem som kjente sine antikke referanser, en vei inn i en form for intim homososial sfære. Plutarks utlegging av de thebanske fløytespillerne klinger under Holbergs selvframstilling som fløyteleer og etter hvert fløytevirtuos i Oxfords musikk-klubb. Fløyten inngår i de seksualiserte tvetydighetene han sjonglerer med gjennom forfatterskapet, som vi har sett i hans epigram III, 57 om evnukken Mævius og hans «puslingefløyte» (jf. kapittel 5). Dette finnes også i epistel 207, der Holberg ironiserer over spissfindige fortolkninger og satirisk lanserer en tolkning av Vergil som også skulle bruke fløyten som metafor for Ovids defekte penis. Han hadde altså selv en slik seksualisert fortolkning av Vergil i epigrammet, men dog ikke rettet mot en konkret person. Fløytespillet i Holbergs selvframstilling er knyttet til det homososiale og falliske, med thebanske overtoner.

Holberg knytter også i sin Epaminondas-tekst Thebens homoerotiske hellige kohort til Cæsars skildring av gallerstammen Sotiates, som også hadde en slik elitegruppe av menn i par som kjempet sammen og for hverandre, under navnet «soldurii» (Holberg: «soldurier»). Han antyder samtidig en norrøn variant, med navnet «gilde-Brødre»: «Sacra Cohors. Disse vare det samme, som de gamle Gilde-Brødre udi Norden, hvilke havde forbundet sig at staae hinanden bi til det Yderste». (Holberg 1739, s. 553) Holberg ekspliserer naturligvis ikke at dette er en strategi basert på at menn elsker og dør for hverandre. For å vite det, må man ha kjennskap til Plutark. Da ser man at Holberg utvider dette homoerotiske motivet til noe mer transhistorisk, noe som ikke bare kjennetegnet Theben, men som kan ha eksistert i alle kulturer, fra Roma til Norden. I et naturrettslig perspektiv er en slik påpekning viktig. Tanken om at dynamikken i den hellige kohort også kunne finnes hos romerne, ja, selv hos vikingene, er dristig for den innvidde.

«Vennskap» er en vesentlig kategori innenfor det homososiale spekteret, og fra antikke forfattere (Seneca, Cicero) til Montaigne var dette et tema Holberg utvilsomt kjente godt til (jf. kapittel 5). Thebanerne er et motiv som utfordrer vennskapets tradisjonelle avgrensning mot det intime. Epaminondas er et eksempel på hvordan Holberg tematiserer vennskap som han vet går fra det intime og inn i det erotiske. Forholdet mellom Epaminondas og hans venn Pelopidas omtaler han som at det «var ... stedse en fuldkommen Foreening imellem dem, og et uforfalsket Venskab saa længe som de levede» (Holberg 1739, s. 548), og senere at Epaminondas befrir «sin fortoelige Ven» (s. 560). Nå er det imidlertid uklart om forholdet mellom Epaminondas og Pelopidas hadde en erotisk side. Det mer entydige forholdet til den yngre elskereren Micythus omtaler Holberg som «en ung Person, ved Navn Micythus, som Epaminondas høyligen elskede» (s. 565). Her bruker han imidlertid ikke ordet «venn». Det er ofte en hårfin balanse i måten Holberg skildrer mannlige vennskap, ikke minst de som – slik som i dette tilfellet – impliserer mulig seksualitet. Både Micythus og «cohors sacra» må sies å være ganske klare henspillinger på intime og erotiske bånd mellom menn, samtidig tillater Holberg seg følgende oppsummering:

Naar man læser Epaminondæ Historie, finder man aldeeles intet at dadle udi hans Levnet: visse Socratis Gierninger derimod have været Critique underkastede, saa at man derfor kand ligne den

første ved et skjønt Ansigt uden ringeste Vanheld, og den sidste ved et end skjønnere og deiligere, men med nogle smaa Pletter. (Holberg 1739, s. 572)

Holberg selv finner intet å dadle hos Epaminondas eller den thebanske kulturen som sådan, tvert imot. Dette dreier seg om kjernekulturen for den greske homoerotikken.

Både i *Heltehistorier* og *Heltindehistorier* finner man en rekke personer som i dag vil kunne sies å ha skeive trekk; figurer som inviterer til queerlesninger. Dette gjelder særlig kvinner som dronningene Christina og Zenobia, men Holberg er forsiktig med å trekke dette aspektet frem hos den enkelte. I Sokrates' tilfelle bruker han, som vi har sett, en senere epistel, slik at disse tekstene til sammen viser for det første Sokrates' kamp med sine indre affekter, og for det andre, i epistelen, at disse affektene var begjær knyttet til unge menn. Tekstene må leses i sammenheng for å få frem den homoerotiske psykologien som Holberg tidligere hadde skildret ved hjelp av Ovids *Metamorfoser*. I en ny epistel tydeliggjør han det påfallende i at han har satt Sokrates sammen med nettopp Epaminondas. Hvorfor har han gjort det? Folk har tatt det opp – hva ligger under? Leser man biografiene og sammenlikningen, finnes det noen overfladiske paralleller, men et påfallende perspektiv, som alle innvidde ville være klar over, er demonstrativt fraværende. Epistlene ber oss lete etter hva dette kan være. Svaret er opplagt. Dette er to fremragende menn som ikke bare elsket andre menn; deres dyder hang tett sammen med hvordan de forholdt seg til dette begjæret. Det var vinden som drev dem frem.

Man kan kanskje innvende at her blir mistankens hermeneutikk overdrevet. Er det da slik at også de tekstene der Holberg tydelig unnlater å snakke om mannlig eros, selv om stoffet kunne gi anledning til det, også skal tolkes som uttrykk for hans interesse i sammenhengen mellom vennskap, kjærlighet og erotikk? Svaret på dette vil være at ja, når et slikt fravær tar form av en demonstrativ, påtrengende utelatelse. I dette tilfellet gir Holberg oss flere pekepinner om denne utelatelsen. Den første pekepinnen ligger i sammenlikningen mellom nettopp disse to mennene, en sammenkopling som ikke umiddelbart gir mening. Den neste er kommentarene i epistlene, der Sokrates' pederasti og det påfallende i denne sammenlikningen tas opp. Den tredje er at det finnes elementer i skildringene som tangerer denne tematikken hårfint, som når det er snakk om Epaminondas' oppdragelse og forhold til læremes-

teren, og når Holberg dveler ved den hellige kohort og selv går ut over sine kilder<sup>186</sup> og utvider dette motivet med et germansk og et norrønt eksempel. Dette er tekstlige strategier, en form for koding, som Holberg benytter seg av – en kommunikasjon der de innvidde med stor letthet kan se hva som ligger under, mens den alminnelige borgerlige leserskare, som gjennom hans danskspråklige form nok kan forstå alt han skriver om, kanskje likevel ikke har den klassiske dannelsen som er nødvendig for å se den tabuoverskridende tematikken som ligger hos en Petronius, en Ovid, en Sveton, en Plutark, en Plautus, en Platon – klassiske steder for den antikke skeivheten som Holberg med et underfundig smil påkaller i sine tekster.

I *Moralske Tanker* kommer Holberg også kort inn på Epaminondas, i essayet til epigram II, 84, som innleder bind II av verket. Essayet er blant de mer kulturellevistiske hos Holberg og handler nettopp om at det er forskjell på hva som regnes som usømmelig til ulike tider og i ulike kulturer:

Sømmelighed kaldes gemeenligen det, som overeensstemmer med antagne Moder og Sædvaner, og Usømmelighed det, som strider derimod. ... Blant adskillige Videnskaber, som de Lacedæmonier [spartanere] foragtede, var Music, som dog andre Græker holdte for et herligt Videnskab. Man seer at den fortreffelige Epaminondas lagde Vind paa Music, og Themistocles, der ikke vilde eller ikke kunde leege paa et Instrument, som ham i Giestebud blev offereret, holdes for grov og upoleret. (Holberg 1744a. II, s. 84)

Ja, er ikke grekerne selve hovedbeviset på at grensene for sømmelighet er kulturellevistiske og ikke naturgitte? Thebanerne hadde sitt eget, forbilledlige syn på maskulinitet og oppdragelse. Epaminondas og musikken nevnes, men selvsagt ikke seksualiteten. Likevel er det påfallende hvordan Holberg fortsetter å kulturalisere forestillingene om hva som er naturlig og ikke når det gjelder sømmelighet: «Men alt hvad som er nyt og usædvanligt, holdes for at stride mod den naturlige Sømmelighed, da dog mange Ting, som synes at være naturlige, grunde sig alleene paa Moder og Sædvaner». (ib.) Igjen står

---

186 Jf. kommentar hos Schmidt i Holbergsskrifter.no. Henvisningen til soldurier og Gildebrødre står for Holbergs egen regning i en tekst som ellers er preget av Rollin, Cornelius Nepos og andre identifiserbare kilder.

vi overfor spørsmålet om hva som er «mot naturen», og om ikke «det usømmelige» egentlig bare er uttrykk for moter og vanetenkning – denne hovedtematikken hos Holberg. Spørsmålet bunner i hans form for naturrett, der det er et empirisk spørsmål hva som faller inn under det naturlige når det gjelder menneskelig atferd og samfunnsorganisering. Man må rett og slett undersøke menneskelig praksis kulturelt og historisk. Denne tenkemåten lå, som vi så, til grunn for refleksjonene til Iphis i Ovid-parafrazen, og den har også sin rot i antikken. Her dukker den opp igjen, og med navnet Epaminondas legger Holberg seg nok en gang så nær som mulig på påpekningen av den utbredte, og i Thebens tilfelle praktisk vellykkede, mannlige homoerotikk i antikken.