

JOANNA JAKA TARNAWSKA

Uniwersytet Warszawski
<https://orcid.org/0009-0003-7669-2795>

Zstępowanie w płęć. O transpłciowości z perspektywy psychologii archetypowej

Descent into Gender. On Transgenderism from the Perspective of Archetypal Psychology

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

Abstract

A classic work, representing traditional Polish sexological discourse around transgender, *Przekleństwo Androgyne* [The Androgyne's Curse] written by Kazimierz Imieliński, Stanisław Dulko, is characterized by a specific breakdown of the expert narrative at a point where psychological depth is considered the fundamental source of gendered identity. Taking this as a starting point, this essay attempts to present the mythopoetic foundations of experiences of gender non-normativity, particularly transfemininity, employing a method of reflection characteristic of James Hillman's archetypal psychology. Referring to the elegiac poem written by one of Jacques Lacan's transgender patients and cited in contemporary psychoanalytic literature, in which she conflates the concepts of fall and choice, a metaphor of descent into gender is proposed. In this context, the Mesopotamian myth of Inanna/Ishtar's descent into the underworld and the connections between her cult and gender non-normativity are discussed. The text concludes with a reflection on the specificity of the relationship between transness and death, highlighted through the mythical context.

Keywords: transgender; gender; mythological studies; archetypal psychology

Abstrakt

Klasyczną już pozycję reprezentującą tradycyjny polski dyskurs seksuologiczny wokół transpłciowości, czyli książkę *Przekleństwo Androgyne*, charakteryzuje swoiste załamanie się narracji eksperckiej w miejscu ujmującym głębię psychiczną jako zasadnicze źródło upłciowienia. Biorąc ten fakt za punkt wyjścia, niniejsza praca stanowi próbę przedstawienia mitopoetyckiego podłoża doświadczeń nienormatywności płciowej, w tym szczególnie transkobiecości, metodą refleksji właściwą dla psychologii archetypowej Jamesa Hillmana. W odniesieniu do przytaczanego we współczesnej psychoanalitycznej literaturze tematu poematu elegijnego transpłciowej pacjentki Jacques'a Lacana, dokonującej kontaminacji pojęć upadku i wyboru, zaproponowana zostaje metafora zstępowania w płęć. W jej kontekście omówiony zostaje mezopotamski mit zstąpienia Inanny/Ishtar do świata podziemnego oraz związku jej kultu z nienormatywnością płciową. Tekst zamyka refleksja nad uwypukloną poprzez kontekst mityczny specyfiką relacji między transpłciowością i śmiercią.

Słowa kluczowe: transpłciowość; płęć; studia nad mitologiami; psychologia archetypowa

O autorce

Joanna Tarnawska – transkobieca absolwentka psychologii (UW), swoją refleksję umiejscawia w polu paradygmatów psychologii głębi, szczególnie w nurtach psychologii analitycznej Carla Gustava Junga oraz psychologii archetypowej Jamesa Hillmana. Na co dzień zajmuje się przestrzeniami przecinania się tego, co psychiczne, i tego, co społeczne, pracując środowiskowo z grupami wykluczonymi.

Zstępowanie w płęć. O transpłciowości z perspektywy psychologii archetypowej

A owa „taka”, owo „jak” samego przedmiotu, który mamy na myśli, nie da się wyrazić za pomocą racjonalizujących pojęć, jest „niewysłowione”, jest dane nie wprost, lecz dzięki samoświadomości i wskazaniu szczególnego tonu i treści reakcji uczuciowej, która wywołuje w jaźni swoje doznanie i która sama w sobie musi być przeżyta¹.

Rozpocniemy od przyjrzenia się pewnemu wypadnięciu z roli. W 1988 roku ukazała się jedna z najbardziej wpływowych polskich prac na temat transpłciowości ujmowanej z hegemonicznej perspektywy specjalistów zdrowia psychicznego – *Przekleństwo Androgyne* Kazimierza Imielińskiego i Stanisława Dulki². Jak słusznie zauważyła Maria Dębińska³, tekst ten jest wyrazem etosu dwudziestowiecznego intelektualisty, który ustanawia samego siebie jako podmiot szlachetnego współczucia. Z jednej strony pochyla się nad cierpieniem odmieńców, wprowadzając w ruch narzędzia dostarczone mu przez zdobycze nauki, aby skorygować błąd niedoskonałej natury. Z drugiej – zwraca się ku okrutnym masom społecznym, których przesładowczy stosunek do odmieńczości jest zasadniczą przyczyną cierpienia osób skazanych przez kaprys chaotycznej natury na piętno inności. Oświecony intelektualista zwraca się ku nim, aby edukować, a właściwie, zgodnie ze źródłowym sensem *educare*, aby ich w y p r o w a d z a ć z ciemności uprzedzenia ku stopniowemu wyłonieniu się rzeczywistości bardziej ludzkich stosunków społecznych.

W centrum opowieści znajduje się figura lekarza, krzewiciela świadomości, racjonalnego strażnika biomedycznych narzędzi przekształcania tego, co płciowe. Odgrywa on główną rolę w tworzonej przez siebie społeczności osób przechodzących tranzycję, jednej z grup wsparcia prowadzonych przy poradni Imielińskiego i Dulki. Z punktu swojego solarnego umiejscowienia udziela światła realności pragnieniom osób transpłciowych, nadaje im byt tak w wymiarze cielesnym, jak i społecznym. Jego promienie sięgają także dalej, szkoli na swoje podobieństwo rzesze uczniów, którzy przez kolejne dwie dekady stanowią będą o istocie tranzycji w Polsce, a także, o czym już była mowa, zagłębiać się w mrocznym ciele wrogiego społeczeństwa, niosąc nadzieję na jego oświecenie.

Jesteśmy zatem na gruncie mitu apollońskiego, w archetypowej domenie boga harmonii, światła, procesualnego doskonalenia i męskiej dominacji. Kieruje nas on

ku temu, co wzniosłe i subtelne, ku wielkim narracjom tradycji platońskiej – wyzwalaniu się z (niewłaściwych) ciał. Otacza nas korowód transpłciowych muz, którym kapłan w białym kitlu wyrokuje zbawczą diagnozę lub odmawia teje, jeśli ich ekspresja jest zbyt dionizyjska – niejednoznaczna i ekscesywna, a ich praktyka seksualna zbyt ekstatyczna i perwersyjna. To właśnie z tego miejsca Imieliński i Dulko niespodziewanie osuwają się w poetykę, której daleko do naukowej racjonalności:

Stoimy na stanowisku, że psychika jest tym składnikiem całokształtu zjawiska zwanego człowiekiem, który decyduje o indywidualności jednostki. [...] A psychika człowieka to nieskończona i nieprzenikniona otchłań. Jej zasięg obejmuje wielkość wszechświata. Każdy z nas nosi w sobie centrum wszechświata. Równocześnie – dzięki psychice – pozostaje jedynym, niepowtarzalnym jestestwem. Mówiąc bardziej obrazowo: psychika ludzka to coś w rodzaju góry lodowej. Jej widoczny wierzchołek ujawnia się pod postacią prezentowanego otoczeniu stylu życia, repertuaru zachowań, ujawnia się w tęczy ekspresji emocjonalnej. Zasadnicza zaś część naszych procesów psychicznych pozostaje ukryta przed światem i ludźmi. Czasem chcemy zgruchotać naszą górę lodową, ale jest na to zbyt potężna. Nie da się uciec przed sobą, chyba że w obłęd... Osobisty wszechświat człowieka zawiera wszystko: i doskonałość, i zło, i piękno, i brzydotę, i miłość, i nienawiść, i rozkosz, i cierpienie. I wreszcie – zarówno odrzucenie płci, jak i jej „podwojenie”. Nasze centrum wszechświata zna wszystko, co gatunek ludzki rozwinął w trakcie swej ewolucji. Tam każda myśl, każda idea, każda rewolucja bierze swój początek i tam dobiega kresu, tam rodzą się państwa i umierają narody. Wszystko, co człowiek stworzył i zniszczył podczas swej historii, wszystko zawdzięcza swojej psychice – ośrodkowi wielkości i małości. Jest to miejsce, gdzie świat realny zderza się z nierealnym, gdzie rozum zderza się z namietnościami, pokora z pychą, święto z codziennością. Tam męczyzna spotyka się z kobietą, tam bywa i męczyzną i kobietą równocześnie⁴.

Apolliniński kapłan zadziwia sam siebie; w pęknięciu, zdawałoby się, zrozumiałej już dla niego rzeczywistości, ujawnia mu się nieoczekiwane jej mitopoetyckie podłoże. Jest to cały, jakże odmienny świat tego, co niejasne,

nieświadome, potencjalne i metaforyczne. Ten, który wie, mierzy się nagle z czymś, co przekracza fundamentalną zasadę niesprzeczności, co nie tylko nie pozostaje bierną materią jego działań korektywnych, lecz natychmiast odmienia jego własną podmiotowość. W samym środku eksperckiej rozprawy czyni z niego nie dość, że psychologa, ale też – liryka. „Mamy nadzieję”, przeprasza szybko, „że czytelnik wybaczy autorom tę, zapewne zbyt poetycką refleksję. Ale złożoność i bogactwo ludzkiego życia psychicznego nawet lekarza zdolne są na chwilę zamienić w poetę”⁵.

Możliwe źródła owego wypadnięcia z roli zostały wskazane we wcześniejszym fragmencie tekstu, gdzie w odniesieniu do historii symboliki seksualnej autorzy wprost powołują się na postać i dzieło Carla Gustava Junga⁶, twórcy psychologii analitycznej. Coś w przeżywaniu studiowanego fenomenu transplciowości popycha polskich badaczy, mimo ich ściśle lekarskiej proveniencji, ku perspektywie psychologii głębi, a dokładnie – ku jej jungowskiej odmianie. Dzieje się tak mimo tego, że w ówczesnym świecie polskiej nauki była ona jeszcze niemal nieobecna⁷.

Tego rodzaju wzmianka może mieć charakter przypadkowy, być uwarunkowana przede wszystkim erudycją autorów – i bez wątpienia z perspektywy tego, co zewnętrzne, jest to w znacznym stopniu prawdą. Jednakże może także mieć charakter trafnej psychologicznie intuicji, w ramach której to, co nazwiemy duszą⁸ transplciowości – jej wewnętrzną dynamiką – samo niejako wskazuje na ramy teoretyczne, które oddają sprawiedliwość jej imaginatywnym wymiarom. Zgodnie z postjungowską tradycją psychologii archetypowej zaufamy zatem bardziej temu, co wylania się w narracyjnych pęknięciach, co ulotne, fragmentaryczne i polimorficzne, niż temu, co hegemoniczne, oczywiste i domknięte. W miejscu, w które reprezentanci perspektywy medycznej osuwają się jedynie przejściowo, by zaraz potem wstydliwie się z niego wycofać, nam przyjdzie pozostać w celu głębszego, psychologicznego ujęcia tego, co transplciowe.

Szukać odpowiedzi w wyrwach naszej dziennej podmiotowości – to nieuchronnie zwrócić się ku dyskursom odmienności, ku temu, co niechciane, niezrozumiane, co zrywa przyjęty ciąg myślenia, domagając się swego miejsca. W porządku psychologicznym odsyła nas to najpierw i przede wszystkim do symptomu – tych małych obcości naszego codziennego życia, drobnych, niechcianych gości w rytmach naszego funkcjonowania. Naszych smutków, obsesji, rozpacz, nieproszonych automatyzmów, niesłyszalnych głosów i niedostrzegalnych obrazów, nieuznawanych namiętności – jednym słowem, naszej psychopatologii, poprzez którą, jak zauważa James Hillman⁹, dusza wytrwale przypomina nam, że nie jesteśmy paniami we własnym domu.

Oznacza to, że nie możemy zbyt szybko porzucić imaginowania sobie osoby transplciowej jako pacjentki. Nie po to, aby osobę transplciową sprowadzić do bycia pacjentką czy też udzielić psychologicznej walidacji dotychczasowej

praktyce medycznej z jej rzeczywistością proceduralną – te bowiem przynależą do innego porządku – lecz aby zbyt szybko nie zapoznać sposobów, w jakie dusza transplciowości przejawia się w tym, co kliniczne, przede wszystkim w relacji analitycznej. Pozostaje ona bowiem jedną z nielicznych przestrzeni naszej kultury, w których życie duszy – głębinowa dynamika obrazów, marzeń, fantazji, afektów i znaczeń – może zostać dostrzeżona, usłyszana i uznana bez konieczności natychmiastowego podporządkowania celom leżącym poza nią samą¹⁰. Trzeba zatem, abyśmy sięgnęły ku temu specyficznemu rodzajowi fikcji literackiej, jaką jest psychoanalityczne studium przypadku¹¹, fikcji, poprzez którą wyrażana jest faktualność duszy tak, jak przejawia się ona w analitycznym dialogu.

W swojej pierwszej pracy poświęconej lacanowskiemu odczytaniom transplciowości, *Please Select Your Gender*¹², Patricia Gherovici przytacza historię Gérard Primeau, dwudziestosześcioletniej pacjentki Lacana, z którą pracował między 1975 a 1976 rokiem. Na specyfikę doświadczenia Primeau składa się szeroka gama doświadczeń, które na gruncie psychiatrii medycznej należałoby rozważać w kategoriach symptomu i jego genealogii. Nieobecny ojciec, milcząca matka, ponadprzeciętne zdolności intelektualne, następnie krach naturalnych procesów adaptacji w skutek niedostania się na jeden z najlepszych uniwersytetów w kraju. Sekret owej porażki ułożony w równoległym, ogromnym zawodzie miłosnym, wreszcie wykształcenie objawów, które można by osadzić w spektrum zaburzeń psychotycznych. Każdy, kto jest choć trochę zaznajomiony z literaturą psychoanalitycznego studium przypadku, zna nieubłagane tory tego gatunku – przyczyna rodzi skutek, historia życia odczytywana wstecz staje się źródłem domkniętego znaczenia dla tego, co dzieje się dziś. W świetle takiego odczytania historia traci swój literacki charakter, pozostaje domagać się konkretnej odpowiedzi i konkretnych interwencji terapeutycznych.

Jednak Gherovici przytacza także fragment napisanego przez pacjentkę poematu elegijnego. Coś z życia duszy przejawia się w naszym cierpieniu, coś, czego odczytanie mogłoby nie być możliwe, gdyby nasze psychopatologie nie rozszczelniały wciąż na nowo domkniętej perspektywy codziennego Ja. Pojawia się element kreatywności, coś leżącego w połowie drogi między podmiotem a tym, co nieświadome. To, co symptomatyczne, staje się próbą zrównoważenia jednostronności świadomej postawy, staje się innym, alternatywnym źródłem znaczeń. Wobec i obok historii przypadku staje historia duszy¹³, wyrażana bardziej poprzez to, co literackie i poetyckie, niż to, co uzgodnione i klasyfikowalne.

Punktem węzłowym poematu Primeau staje się neologizm *choixre*, rodzaj formacji kompromisowej, ukutej poprzez kontaminację francuskiego czasownika „upadać” (*choir*) oraz rzeczownika „wybór” (*choix*). Symboliczna perspektywa pacjentki stawia nas wobec istotnej podwójności, jaka leży w doświadczeniu transplciowości. Jest ona czymś, co nam się przydarza, co nas spotyka – czy

tego chcemy, czy nie – i co staje się pewną ogarniającą nas rzeczywistością (u p a d e k). Jednocześnie jest czymś, na co trzeba odpowiedzieć, co r o b i m y poprzez nasze decyzje w wymiarach tożsamościowym, społecznym, medycznym czy prawnym, a co wymaga nieraz długotrwałego, konsekwentnego wysiłku Ego w mierzeniu się z systemowymi przeciwnościami (w y b ó r).

Oba te elementy, jeśli tak je rozumiemy, muszą pozostawać ze sobą we współlistnieniu. Upadek bez wyboru grozi cierpieniem niezrealizowanej tranzycji i nieprzeżytego życia – transpłciowość pozostaje wówczas widmem ze świata potencjalności, zawieszona w bolesnym odcieciu od urzeczywistnienia, ucieleśnienia i przeżycia, nadających jej substancjalność, której potrzebuje. Z kolei wybór bez upadku wiedzie nas na manowce błędnych decyzji, źle rozpoznanych ścieżek, w świat żalu i resentymentu, a czasem także – zemsty na tych, których ścieżka okazała się nie być moją¹⁴.

Choixre stanowi rodzaj osobistego rozwiązania Gérard Primeau, indywidualne przejawienie się wiedzy duszy o jej własnych procesach. W perspektywie psychologii głębi to, co jednostkowe i idiosynkratyczne, nieodmiennie stanowi punkt wyjścia i odniesienia. Aby jednak wnieść je na poziom psychologii ponadindywidualnej, trzeba odnaleźć pojęcie lub ideę, która obejmowałaby tak u p a d e k, jak i w y b ó r, a jednocześnie pozwalałaby poszerzyć nasze rozumienie o szerszy kontekst kulturowy, dostarczając żywnych przestrzeni do amplifikacji¹⁵. Innymi słowy, podążając dalej za metodą Jamesa Hillmana¹⁶, trzeba odnaleźć archetypowe tło, w kontekście którego lepiej ujmijemy nasze rozumienie transpłciowości. Taką ideą może stać się z s t ą p i e n i e. Zatem tym, co postaram się dalej naświetlić, będzie z s t ą p i e n i e w p ł e ć.

Istnieje wiele kulturowych obrazów, do których można by sięgnąć, aby lepiej nakreślić znaczenie zstąpienia. Mamy Homera ze zstąpieniem Odyseusza i Wergiliusza ze zstąpieniem Eneasza. Mamy zstąpienie Orfeusza wraz z jego tragicznym finałem, a także innych greckich herosów – Tezeusza, Heraklesa czy Pelopsa. Mamy żydowską mistykę Merkawy i rozliczne stopnie w dół poprzez pałace bożych tajemnic. Wreszcie mamy nowotestamentowe zstępowanie Jezusa w ciało wraz z jego tajemniczym zstąpieniem do piekieł w czasie poprzedzającym zmartwychwstanie oraz całą wpływającą z niego apokryficzną bibliotekę historii o rozlicznych zstąpieniach świętych i apostołów.

Każda z tych opowieści bez wątpienia ukazałaby nam zstąpienie w unikalnym dla siebie świetle, wzbogacając nasze rozumienie o nowe wątki i wymiary. Jednakże kolejnym principium ujmowania zjawisk duszy, jakie za Jungiem formułuje James Hillman, jest idea „pozostawiania przy obrazie” (*sticking to the image*)¹⁷. W naszych amplifikacjach nie możemy zapuścić się zbyt daleko od pierwotnego punktu, nie możemy porzucić go na rzecz podążania za łańcuchem skojarzeń. Musi nas zatem interesować pewien szczególny rodzaj zstąpienia, który związany byłby właśnie z transpłciowością. To zaś nieuchronnie zwraca

nas ku bardzo szczególnemu obrazowi – ku historii zstąpienia Inanny/Ishtar, tej bogini starożytnego Wschodu, której relacja z nienormatywnością płciową jest źródłem tak wielu naukowych kontrowersji¹⁸.

Już u samych źródeł greckiej historiografii, w *Dziejach* Herodota, znajdujemy opowieść o grupie Scytów, których po złupieniu świątyni Aszarte w Aszkelonie bogini ukarała zesłaniem „choroby zniewieścienia”¹⁹. Ich potomkowie mieli stać się odrębną grupą społeczną, zwaną enareami, obdarzoną przez boginię darem wieszczania. W języku psychologii analitycznej szczególna predyspozycja wieszczbiarska może odnosić się do wyjątkowo płodnej relacji z dynamiką nieświadomości zbiorowej, wraz z charakteryzującymi ją fenomenami głęboko znaczących marzeń sennych i synchroniczności²⁰. Wpisuje się to w długą tradycję wiązania bio-psycho-społecznej odmienności z posiadaniem „cieńszych” granic między świadomym i nieświadomym poziomem aktywności psychicznej niż w przypadku reszty populacji²¹. Odczytanie języków starożytnej Mezopotamii i rozpoczęcie badań orientalistycznych nad kwitnącymi w niej kulturami starożytnego Wschodu dostarczyło bogatego, ale i wieloznacznego materiału wskazującego na wspomnianą wcześniej szczególną rolę osób nienormatywnych płciowo w kulcie Inanny/Ishtar, stanowiącej jeszcze wcześniejszą historycznie warstwę przejawiania się figury „Wenus Wschodu”.

Wśród sług bogini wymieniane są przede wszystkim assinnu, kurgarrû i kulu’u, którym w piśmie klinowym odpowiada znak wskazujący na „mężczyźno-kobietę” (ale także „psa”)²², czy synonimiczne wobec nich sinnišanu, co oznacza „tych, którzy podobni są kobietom”²³. Ich służba miała mieć charakter usankcjonowany i rytualny: ubrane w tradycyjny kobiecy strój, przystrojone makijażem, czciły Inannę/Ishtar poprzez ekstatyczny taniec, dzierżąc zarówno ostrą broń, jak i tradycyjne symbole kobiecości, takie jak wrzeciono²⁴. Odgrywały też kluczową rolę w poświęconym bogini festiwalu noworocznym²⁵. Słynny fragment z okresu nowoasyryjskiego ukazuje rozmowę między assinnu a świętą pracownicą seksualną, w której ta pierwsza skarży się, że jej zarobki w tym fachu są o połowę mniejsze²⁶, co wskazuje na ich udział także w tym wymiarze kultu.

Upragniona zmiana roli płciowej dokonuje się mocą samej bogini. W trzecim tysiącleciu przed naszą erą kapłanka Enheduanna zapisała: „Zmienić mężczyznę w kobietę, a kobietę w mężczyznę – Twoją jest rzeczą, Inanno!”²⁷. Z kolei w innym tekście czytamy:

ona (Ishtar) [zmienia] prawą stronę w stronę lewą,
ona [zmienia] lewą stronę w stronę prawą,
ona [zmienia] mężczyznę w kobietę
ona [zmienia] kobietę w mężczyznę,
ona wielbi mężczyznę jako kobietę,
ona wielbi kobietę jako mężczyznę²⁸.

Charakteryzująca języki starożytnego Wschodu wieloznaczność słów oraz fakt, że stworzenie zrozumiałych zdań

w oparciu o zachowane zabytki wymaga sporej dozy interpretacji, stały się w drugiej dekadzie XXI wieku podstawą narastającej krytyki orgiastycznej wizji kultu Inanny/Isztar²⁹. Ma ona dwa kierunki, częstokroć przeplatające się w tych samych tekstach: wykazanie, że instytucjonalna, sakralna praca seksualna nie istniała, oraz że aluzje do płynności i nienormatywności płciowej mają charakter wyłącznie symboliczny czy metaforyczny. Ta zmiana w postrzeganiu materiału czysto, zdawałoby się, historyczno-filologicznego w zadziwiający sposób koresponduje ze zmieniającymi się dyskursami współczesności, przede wszystkim ze zwrotem zauważalnej części ruchu kobiecego przeciwko emancypacji osób transpłciowych i pracowników seksualnych³⁰. Przedmiot naszej refleksji zawraca nas zatem nieuchronnie ku pytaniu o podmiot, który mu się przygląda. Znajdujemy się więc ponownie w sferze tego, co psychologiczne.

Patrząc z perspektywy psychologii archetypowej, porzucamy fantazję literalności, zgodnie z którą któreś z jednostronnych odczytań tego wieloznacznego materiału stanowi twardą materię ostatecznej prawdy, poza którą niemożliwy jest już dalszy ruch ku odsłanianiu nowych znaczeń. Gdy nasze myślenie o starożytnym kulcie Inanny/Isztar zostaje zdemaskowane jako przejaw mitologizowania bardziej niż odkrywania, zyskujemy szansę na ujęcie mitopoetyckich korzeni transpłciowości, na uchwycenie obrazu zstępowania w pleć. Porzucając spory o literalność odczytania, rozpoznajemy starożytną domenę Inanny/Isztar jako przestrzeń projekcji duszy – a zatem jako klucz do jej samoprzejawienia się. W odniesieniu do analogicznego, imaginatywnego rozumienia renesansu, James Hillman pisał:

Dla nas renesans jako taki jest jednym z takich wspaniałych i ogromnych teatrów mogących pomieścić w sobie imaginalną duszę. Podchodząc do niego, zarówno jako do okresu historycznego, tam i wtedy, jak i do rodzaju opowieści psyche, tu i teraz, pojmujemy go i wykorzystujemy mniej więcej w ten sam sposób, w jaki ludzie renesansu pojmowali i wykorzystywali historię starożytną. Prowadząc swoje studia oni także żyli pewną metaforą: mitem starożytności klasycznej, mitem antyku. Oni także byli w jakimś wtedy... i teraz, tam... i tu. Ów mit starożytności klasycznej, w którym umieszczony został imaginalny świat archetypów, pozwalał na budowanie „teraźniejszego” życia na archetypowych modelach umiejscawianych w „przeszłości”. [...] To nie historia jako taka, lecz fantazja historii dostarczała prawdziwych modeli dla osób, obrazów i stylów³¹.

Poprzez fantazję o naszej przeszłości, fantazję źródłowej bogini, która ponad wszystko kocha to, co transpłciowe, która chroni nas, zsyła nam tranzycję, wreszcie uwzniośla nas społecznie w sposób niewyobrażalny na gruncie patriarchalnych monoteizmów – odzyskujemy własną imaginatywną genealogię, odzyskujemy poczu-

cie świętej transowości. Nie tylko „tam i wtedy”, ale też i przede wszystkim „tu i teraz”. Nie musi przy tym chodzić o rodzaj literalnej, neopogańskiej religijności, lecz raczej o doświadczenie głębokiego znaczenia, jakie wiąże się z odzyskaniem osadzenia własnego jednostkowego życia w perspektywie mitu, a zatem tego, co „nigdy się nie wydarzyło, lecz zawsze jest”³². To także ruch ku odzyskaniu własnej przeszłości, ku wydostaniu się z alienującej opowieści o tym, że jesteśmy tu „od wczoraj” jako produkt technologicznej modernizacji, przy jednoczesnym utrzymaniu świadomości, że przeszłość – każda przeszłość – jest rodzajem fantazji żyjącej w duszy. „Ostatecznie dla człowieka decydujące jest tylko takie pytanie: czy odnosi się do tego, co nieskończone, czy nie?”³³.

Wedle mitu Inanna/Isztar kocha swe transpłciowe czcicielki, ponieważ to właśnie assinnu³⁴ zstąpiły po jej poranione ciało w głąb podziemnego królestwa Ereszkigal, w którym została zatrzaśnięta³⁵. Bogini miała zstąpić w ciemność otchłani, aby wziąć udział w uroczystościach pogrzebowych małżonka Ereszkigal, Gugalanny³⁶. Pani podziemia zażyczyła sobie jednak, by Inannę/Isztar spotkał ten sam śmiercionośny los, co każdego, kto odwiedza jej krainę. Krok za krokiem bogini została ogołocona i odarta ze swych regaliów, w najniższym punkcie mitu stając się jedynie „kawalkiem mięsa” zawieszonym na haku w mrocznym królestwie. Bogowie niebios, w tym boski małżonek bogini Dumuzi, odmówili interwencji w nieubłagane prawa podziemi. W końcu, z polecenia najwyższego boga Enlila, w ciemności zstępują właśnie assinnu. Według różnych wersji zyskały sobie przychyłność Ereszkigal albo oplakując wraz z nią jej własne cierpienie³⁷ albo budząc w niej erotyczne pragnienie o takiej sile, iż nie mogła odmówić ich prośbie³⁸. Odrodzona Inanna/Isztar opuszcza głębinę w towarzystwie demonów, które porywają jej zubożonego partnera, aby teraz i on wziął udział w jej losie³⁹.

Z perspektywy transkobiecości zstąpienie w głębinę ku naszej ciemnej siostrze, Ereszkigal, staje się tranzycyjnym zstąpieniem we własną pleć. Jednocześnie zawsze jesteśmy kobietami, niczym Inanna/Isztar, „królowa nieba i ziemi”⁴⁰, której, zdawałoby się, już nic więcej nie powinno być potrzebne, zarazem jednak musimy się nimi uczynić poprzez odbycie drastycznej podróży w głąb. Wizja stopniowego pozbawiania regaliów, ogołacania Inanny/Isztar przynosi nam obraz tranzycji nie tyle jako zmiany czy modyfikacji, ale raczej stopniowego obdzierania ze wszystkiego, co przysłańiało naszą istotę – pozbycie się dawnych ubrań, wymazanie imienia, żmudne wypalenie zarostu, usunięcie niepożądanych części ciała. „Nie ustawaj w pracy nad własnym posągami!”⁴¹, pisał wielki znawca ścieżek duszy Plotyn, mając na myśli, jak w przypadku rzeźby rytej w kamieniu, wydobywanie doskonałego kształtu bardziej poprzez ujmowanie, niż dodawanie elementów. Ta droga znajduje swój radykalny wyraz w obrazie bogini jako sprowadzonej do mięsa zawiesłego na haku. Jak przewrotnie pisała w swoich „Fantazjach

o byciu podawaną z rąk do rąk” Jay Szpilka – „pragnienie bycia bezwolnym przedmiotem pożądania i bycia kobietą mogą być jednym i tym samym”⁴². To poprzez tego rodzaju okrutne konstatacje dosięga nas zimne spojrzenie Ereszkigal.

Jeśli zstępowanie w królestwo podziemnej bogini jest zarazem zstępowaniem w pleć, to nieuchronnie musimy zmierzyć się z intymną relacją, jaka łączy transplciowość ze śmiercią. W świecie tego, co zewnętrzne i kwantyfikowalne, oddają to znane nam aż za dobrze statystyki – w wymiarze globalnym połowa (50 procent) osób transplciowych doświadczała myśli samobójczych w przeciągu życia, a prawie jedna trzecia (29 procent) miała próbę samobójczą⁴³. Także Gherovici w kolejnej ze swoich książek przeciwstawia ujmowanie transplciowości jako pewnego stylu życia (*lifestyle*) jej doświadczeniom klinicznym, zgodnie z którymi jest ona raczej „sprawą życia i śmierci”⁴⁴. Podążając za lacanowskim rozumieniem *sinthome*, symptomatycznego, kreatywnego wytworu psyche, reinterpretuje fenomen przekraczania płci, rozumiejąc go już nie jako zaszyfrowaną wiadomość, która domaga się eksperskiego odczytania, lecz jako twórczy ruch umożliwiający dalsze życie⁴⁵. Assinnu są wyjątkowe w tym, że zstępując w ciemność królestwa śmierci, przeżywają. Przynoszą przy tym nowy, niewyobrażalny wcześniej rodzaj relacji z podziemną Ereszkigal, oparty na współodczuwaniu z samą śmiercią, oraz szansę nowego życia dla obumarłej Inanny/Ishtar. Spośród licznych istot zamieszkujących świat sumeryjskiego mitu jedynie one naprawdę i skutecznie zstępują w pleć.

Transplciowość assinnu – a w efekcie, także nasza, „tu i teraz” – staje się zatem rodzajem pomostu zawieszonego nad przepaścią śmierci. Pozostając przy zapożyczeniach z metaforyki lacanowskiej, możemy powiedzieć o rodzaju splotu boromejskiego⁴⁶, węzła, który spina nieprzystawające do siebie porządki, zawieszone w polimorficznej pustce. Assinnu zostały stworzone właśnie jako sposób na zmierzenie się z zewem krainy umarłych, któremu nie podołało wcześniej żadne z bóstw dziennego świata. Ich upłciwienie, rodzaj kreatywnego pędu ku przetrwaniu, zrodzone jest z odpowiedzi na to, co poniżej – a poniżej jest przecież już tylko koniec. Tym samym okazuje się, że pleć – każda pleć – jest kolejnym rodzajem twórczej fikcji koniecznej dla (dalszego) życia. W tym sensie i jako taka winna zatem być otaczana czułością, dbałością i pielęgnowana jako przedmiot naszej imaginatywnej troski.

Na końcu tej drogi dostrzegamy, że „nieprzenikniona otchłań”⁴⁷, w którą na chwilę, z racji swej pracy, wpadli Dulko i Imieliński, była miejscem prześwitu królestwa samej śmierci, ponad którym rozciąga się pomost płci. Byli zatem o krok od dotknięcia mitopoetyckiego podłoża transowości, archetypowego tła, ponad którym zawiązany jest splot życiowej tkanki. Gdyby nie byli tak jednostronnie okopani w swym apollińskim micie uzdrowiciela – gdyby starczyło im odwagi – być może dostrzegliby pierwsze promienie chłodnego blasku ciemnej korony

Ereszkigal. Choć jednocześnie, być może, wtedy także i oni, uzbrojeni w ostre narzędzia, musieliby stać się assinnu. Dla wszystkich pozostałych, tych, którym nie przyszło pójść osobiście tą drogą, „ponieważ ta kategoria jest *sui generis* doskonała, nie da się zdefiniować w sensie ścisłym, lecz tylko daje się badać”⁴⁸.

Przypisy

- 1 Rudolf Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. Bogdan Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 15.
- 2 Kazimierz Imieliński, Stanisław Dulko, *Przekleństwo Androgyne. Transseksualizm: mity i rzeczywistość*, Wydawnictwo ARC-EN-CIEL, Kraków 2001.
- 3 Maria Dębińska, *Transplciowość w Polsce. Wytwarzanie kategorii*, Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2020, s. 139.
- 4 K. Imieliński, S. Dulko, *Przekleństwo...*, dz. cyt., s. 98–99.
- 5 Tamże, s. 99.
- 6 Tamże, s. 21.
- 7 Pierwszy kurs psychoterapii jungowskiej w Polsce odbył się w 1998 roku, zorganizowało go Międzynarodowe Towarzystwo Psychologii Analitycznej. Jego uczestnicy założyli w 2001 roku Polskie Towarzystwo Psychologii Analitycznej, pierwszą organizację zrzeszającą osoby zainteresowane perspektywą C.G. Junga, a w 2005 roku Krzysztof Rutkowski jako pierwszy polski psychiatra uzyskał pełnoprawne uprawnienia certyfikowanego psychoanalityka jungowskiego.
- 8 Charakterystyczną cechą psychologii analitycznej oraz postjungowskiej psychologii archetypowej jest utrzymanie w użyciu pojęcia duszy, rozumianej jednak bardziej jako perspektywa niż substancja. Jest ona związana z autonomicznymi względem podmiotowości wymiarami życia wewnętrznego, przede wszystkim z domeną wyobraźni, znaczenia i aktywności symbolicznej. Jest funkcją przemiany intersubiektywnych wydarzeń w głęboko subiektywne przeżycia. Posługujący się tym pojęciem psychologowie analityczni traktują ją jako pomost do tradycji literackich i filozoficznych, takich jak sztuka pielęgnacji duszy w kulturze renesansu czy sztuka „stwarzania duszy” w epoce romantyzmu.
- 9 James Hillman, *Re-wizja psychologii*, przeł. Jerzy Korpanty, Laurum, Warszawa 2016.
- 10 W oczywistej sprzeczności z tak sformułowanym principium relacji analitycznej stoi obowiązująca w niektórych krajach konieczność pozostawiania przez określony czas w terapii w celu uzyskania listu polecającego, umożliwiającego wdrożenie interwencji związanych z transycją. Zdaniem autorki niniejszego tekstu tego rodzaju rozwiązanie nie tylko stanowi formę zbędnego *gatekeepingu* w procesie transycji, ale także uderza w zasadę autoteliczności procesu analitycznego, podporządkowując go uwarunkowanej zewnętrznie dynamice władzy.
- 11 James Hillman, *Uzdrowiające fikcje. Poetyka psychoterapii*, przeł. Jerzy Korpanty, Laurum, Warszawa 2016.
- 12 Patricia Gherovici, *Please Select Your Gender. From the Invention of Hysteria to the Democratizing of Transgenderism*, Routledge, New York 2010.
- 13 Istotę rozróżnienia na historię przypadku i historię duszy, każdą rządzącą się swoimi prawami i dysponującą odmiennymi środkami wyrazu, zawdzięczam perspektywie Jamesa Hillmana. Zob. James Hillman, *Samobójstwo a dusza*,

- przeł. Jerzy Korpanty, Laurum, Warszawa 2020.
- ¹⁴ Odnoszę się do zjawiska osób dokonujących de- lub retranszycji, które następnie korzystają ze swojej opowieści jako argumentu na rzecz ograniczenia lub uniemożliwienia osobom transpłciowym dostępu do upragnionych zabiegów tranzycyjnych.
- ¹⁵ Amplifikacja jest w psychologii jungowskiej metodą poszerzania znaczenia danej treści psychicznej poprzez zestawienie jej z analogicznymi lub paralelnymi treściami kulturowymi, na przykład literackimi, artystycznymi, mitologicznymi, religijnymi czy historycznymi. Pierwotnie była stosowana przede wszystkim w analizie elementów marzeń sennych.
- ¹⁶ J. Hillman, *Re-wizja...*, dz. cyt.
- ¹⁷ Tenże, *Uniform Edition of the Writings of James Hillman. Volume 1: Archetypal Psychology*, Spring Publications, Thompson 2021, s. 21.
- ¹⁸ Ilona Zsolnay, *The Misconstrued Role of the Assinnu in Ancient Near East Prophecy*, [w:] *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Middle East*, red. Jonathan Stökl, Corrine L. Carvalho, Society of Biblical Literature, 2013, s. 81–99.
- ¹⁹ Dominika Lewandowska, *Androgyn czy hermafrodyta? Studium nad hermafrodytyzmem w źródłach antycznych*. Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2019, s. 3–4.
- ²⁰ Marie-Louise von Franz, *On Divination and Synchronicity: The Psychology of Meaningful Chance*, Inner City Books, Toronto 1984.
- ²¹ Carl Gustav Jung, *O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych*, przeł. Elżbieta Teresa Sadowska, Sen, Warszawa 1991.
- ²² Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis 1998, s. 28.
- ²³ Gwendolyn Leick, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, Routledge, New York 1994, s. 160.
- ²⁴ M. Nissinen, *Homoeroticism...*, dz. cyt., s. 30.
- ²⁵ Tamże.
- ²⁶ G. Leick, *Sex...*, dz. cyt., s. 160.
- ²⁷ Julia Assante, *Bad Girls and Kinky Boys? The Modern Prostituting of Ishtar, Her Clergy and Her Cults*, [w:] *Tempelprostitution im Alterum. Fakten und fiktionen*, red. Tanja S. Scheer, Martin Linder, Verlag Antike, Berlin, 2009, s. 46.
- ²⁸ J. Assante, *Bad...*, dz. cyt. s. 46.
- ²⁹ Tamże; I. Zsolnay, *The Misconstrued...*, dz. cyt.
- ³⁰ Aleksandra Kluczyk, *Niech żyją ku*wy. O pracy seksualnej w Polsce*, Grupa Wydawnicza Foksal, Warszawa 2024, s. 128.
- ³¹ J. Hillman, *Re-wizja...*, dz. cyt., s. 375–376.
- ³² Parafraza sentencji przypisywanej żyjącemu w IV wieku filozofowi neoplatońskiemu Salustiosowi.
- ³³ Carl Gustav Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, przeł. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1993, s. 381 (tłumaczenie zmienione).
- ³⁴ W wersji akadyjskiej są to assinnu, zaś w wersji sumeryjskiej odpowiadające im galaturra i kulgarra.
- ³⁵ G. Leick, *Sex...*, dz. cyt., s. 159.
- ³⁶ Sylvia Brinton Perera, *Zstąpienie do Bogini. Ścieżka kobiecej inicjacji*, przeł. Monika Srebro, Instytut Studiów Kulturowych Raven, Czeladź 2021, s. 14.
- ³⁷ Tamże, s. 15.
- ³⁸ M. Nissinen, *Homoeroticism...*, dz. cyt., s. 29.
- ³⁹ S.B. Perera, *Zstąpienie...*, dz. cyt., s. 15.
- ⁴⁰ Tamże, s. 13.
- ⁴¹ Plotyn, *Enneady*, t. I, przeł. Aleksander Krokiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 114.
- ⁴² Jay Szpilka, *Fantazje o byciu podawaną z rąk do rąk. Transkobiece marzenia o uprzedmiotowieniu jako mechanizm produkcji płci*, „Praktyka Teoretyczna” 2023, t. 47, nr 1, s. 19.
- ⁴³ Parisa Kohnepoushi, Maziar Nikouei, Mojtaba Cheraghi, Parsa Hasanabadi, Hamza Rahmani, Maryam Moradi, Ghobad Moradi, Farhad Moradpour and Yousef Moradi, *Prevalence of suicidal thoughts and attempts in the transgender population of the world: a systematic review and meta-analysis*, „Annals of General Psychiatry” 2023, t. 28, nr 22, s. 1.
- ⁴⁴ Patricia Gherovici, *Transgender Psychoanalysis: A Lacanian Perspective on Sexual Difference*, Routledge, New York 2017, s. 5.
- ⁴⁵ Tamże, s. 9.
- ⁴⁶ P. Gherovici, *Please...*, dz. cyt. s. 152.
- ⁴⁷ K. Imieliński, S. Dulko, *Przekleństwo...*, dz. cyt. s. 98.
- ⁴⁸ R. Otto, *Świętość...*, dz. cyt. s. 11.