

 <http://orcid.org/0000-0001-6864-2446>

**Maciej Duda**

Akademia im. Jakuba  
z Paradyża  
w Gorzowie Wielkopolskim

## Męskość i mit. Lektury terapeutyczne

### Abstract

#### **Masculinity and Myth: Therapeutic Readings**

The article presents an overview of selected psychoanalytical concepts which concern the problem of masculinity with reference to mythical model. The author presents and comments on the positions of Gunnar Karlsson, Donald Moss, Jean Shinoda Bolen, David Tacey and Polish psychotherapists – Karol Furmanik and Wojciech Eichelberger. An overview of the aforementioned theories indicates that there is a need for a revindication of the myths which form cultural models of masculinity. The change should uncover the normativeness and oppressiveness of these models.

**Słowa kluczowe:** męskość, psychoterapia, mit, rewindykacja

**Keywords:** masculinity, psychotherapy, myth, revindication

### Kilka uwag wprowadzających

Mityczne wzorce herosów i bogów jako pożądane prototypy kondycji mężczyzn w kulturze europejskiej funkcjonować mają ahistorycznie. Ta sama uwaga przez wieki dotyczyła także kondycji mitycznych bohaterów. Zastosowany czas przeszły pozwala uwypuklić działania kobiet współtworzących drugą falę feminizmu, w ramach której zapoczątkowano akademickie badania nad kobietami,

m.in. nurt tzw. feminizmu duchowego<sup>1</sup>. Jego przedstawicielki opisywały i rewindykowały archetypy władzy i siły oraz rekonstruowały baśnie i mity. W niniejszym kontekście duże znaczenie miała także feministyczna krytyka literacka lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku, w szczególności jej model rewizjonistyczny oraz psychoanalityczny<sup>2</sup>. Ten ostatni odnosił się nie tylko do koncepcji Sigmunda Freuda i Jacques'a Lacana, ale także do myśli Carla Gustava Junga, Erika Eriksona i Ronalda Davida Lainga.

Ukonstytuowane później studia nad męskosciami nie obrały dróg wykorzystywanych we wskazanych feministycznych modelach krytyki kultury, choć ich zadania w znacznej części wydają się pokrewne *women studies*. Powyższa uwaga nie ma charakteru oceniającego. Studia nad mężczyznami i męskosciami, podobnie jak poprzedzające je studia nad kobietami i kobiecością a dalej studia nad płcią i rodzajem, oparte są na myśli poststrukturalnej. Nie oznacza to jednak, że ich modele i narzędzia powinny być tożsame. Pola, którymi zajmują się badacze i badaczki wskazanych specjalizacji, są inne. To wpływa na dobór narzędzi. W chwili, gdy studia kobiece równolegle skupione były na odzyskiwaniu przestrzeni dla kobiet oraz na przewartościowaniu znaczeń nadawanych modelowo pojmowanej kobiecości w aspekcie historycznym i współczesnym, socjologizujące studia nad męskosciami przede wszystkim skupiały się na badaniu kondycji i roli współczesnego mężczyzny. Historyczny wymiar męskości badany w ramach studiów nad płcią pozostawał w cieniu myśli feministycznej, która do końca drugiej fali feminizmu jego opis zamykała w jednoznacznej i uniwersalizującej pułapce patriarchy i męskiego przywileju<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, przeł. B. Umińska, J. Miklos, Warszawa 1993.

<sup>2</sup> E. Showalter, *Krytyka feministyczna na rozdrożu*, przeł. I. Kalinowska-Blackwood, „Teksty Drugie” 1993, nr 4–6.

<sup>3</sup> Doskonale uwidacznia to struktura wydanej w 2014 roku *Encyklopedii gender*, w szczególności treść haseł *Kompleks kastracji i kompleks Elektry*, *Psychoanaliza*, *Przypadek Dory*, *Psychologia*. Każde z nich krąży wokół zagadnień płci w psychoanalizie i płci w psychologii. Ich ilustracją są historyczne i metodologiczne problemy z opisem analizy i psychologii kobiet. Problematyka obejmuje opis przedmiotowy (kobiety badane) i podmiotowy (kobiety badające, tworzące). Dopiero przy charakteryzowaniu wykorzystania w naukach psychologicznych kategorii gender (hasło *Psychologia*) sproblematyzowana została kategoria męskości (m.in. omówienie badań Sandry Lipsitz Bem i Eugenii Mandala). W pozostałych hasłach poza zarzutem androcentryczności myśli psychoanalitycznej sama męskość nie została sproblematyzowana. W przyjętym przez redaktorki wyborze w kontekście płci i psychoanalizy mieści się opis przypadku Dory. Przypadki pozostałych tzw. pierwszych analiz opisanych przez Freuda (Człowiek-Szczur, Człowiek-Wilk, mały Hans i prezydent Scherber) w ramach wskazanej encyklopedii nie doczekały się krytycznej dyskusji genderowej. Por. *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. M. Rudaś-Grodzka et al., Warszawa 2014, hasła: L. Magnone, *Kompleks kastracji i kompleks Elektry*, s. 244–248; L. Magnone *Przypadek Dory*, s. 448–450; L. Magnone *Psychoanaliza*, s. 450–455; A. Kwiatkowska, *Psychologia*, s. 455–460.

Męskość i kobiecość ujęte w greckiej i rzymskiej mitologii stały się także podstawą hipotezy opisującej i jednocześnie kształtującej intra- i interpersonalne relacje kobiet i mężczyzn. Ową hipotezą jest psychoanaliza kodyfikowana przez Freuda. Jego teoria rozwojowa od samego początku budziła wiele zastrzeżeń. Szybko spotkała się z zarzutami uniwersalizacji i męskocentryczności. Freudowski opis rozwoju seksualności kobiet doczekał się kilku krytycznych ujęć. Od psychoanalizy kulturalistycznej i myśli Karen Horney<sup>4</sup> po postlacanowskie prace Luce Irigaray, Julii Kristevej i Héléne Cixous<sup>5</sup>. W dużym uproszczeniu dyskusja z paradygmatem zazdrości o penisa, kompleksem kastracji oraz przejściem dziewczynek przez fazę edypalną zakładała dowartościowanie preedypalnego stadium rozwoju psychoseksualnego człowieka. Tak dzieje się w myśli autorek wskazanych powyżej oraz na gruncie badań amerykańskich<sup>6</sup>. W wypadku tych ostatnich wspomnieć należy teorie Nancy Chodorow i Dorothy Dinnerstein. Chodorow, podobnie jak wymienione analityczki, skupiła się na dowartościowaniu preedypalnej relacji infanta z matką. Dinnerstein, analizując przyczyny podziałów kulturowych między modelami męskości i kobiecości, wykorzystwała figury Minotaura i syreny<sup>7</sup>. Jej myśl uderzała w arbitralnie ujmowane różnice płci, przez co stała się inspiracją dla projektów zacierających porządek ról płciowych.

Równoległe powiązanie koncepcji Freuda z konkretnym kontekstem historycznym oraz dowartościowanie fazy preedypalnej przyniosło możliwość wyjścia poza Freudowski obraz kobiety. W ten sposób kobiecość mogła zostać opisana z niemęskiej perspektywy. Jednocześnie jednak nikt tak głośno jak wskazane badaczki nie upominał się o mężczyznę, który także wplątany został w zuniwersalizowany freudowski system. Ofiarą psychoanalizy była kobieta. Mężczyzna, chcąc nie chcąc, okazywał się jej beneficjentem.

Zaznaczyć należy, że działania psychoanalitycznych krytyczek od Karen Horney, poprzez Melanie Klein, po Luce Irigaray, Nancy Chodorow i Dorothy Dinnerstein, choć krytyczne wobec myśli Freuda, nie są w opozycji do samej psychoanalizy i kluczowej dla opisu męskości i kobiecości fazy Edypa. Dowartościowanie wcześniejszych etapów rozwojowych wciąż odnosi się do linii rozwojowej zaproponowanej przez Freuda. Poza tę zależność chcieli wyjść Gil-

<sup>4</sup> K. Horney, *Psychologia kobiety*, przeł. J. Majewski, Poznań 2015.

<sup>5</sup> J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*, Gdańsk 2001; P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków 2006.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> D. Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*, New York 1977.

les Deleuze i Félix Guattari<sup>8</sup>. W *Anty-Edypie* wszystkich<sup>9</sup>, niezależnie od płci, traktowali jako ofiary powszechnej „mieszkańskiej represji, która od początku opierała się na utrzymaniu Europejczyków w jarzmie taty i mamy”<sup>10</sup>.

Zadaniem, które stawiam sobie poniżej, jest próba odpowiedzi na pytanie: jak współczesne praktyki psychoterapeutyczne, szczególnie te korzystające z myśli psychoanalitycznej, (re)konstruują męskość pacjentów korzystających z pomocy specjalistów? Zaproponowany przegląd teorii pozwala na wskazanie tych miejsc, które umożliwiają weryfikację czy rewindykację mitów kształtujących kulturowe wzorce męskości. Tym samym obnaża ich normatywność i opresyjność, którą ujawnić lub wspierać mogą współczesne praktyki psychoterapeutyczne.

## Przed lub poza mitem, czyli męskość i współczesna psychoanaliza

Niewątpliwie psychoanalityczna i feministyczna krytyka założeń autora *Marzeń sennych* wpłynęła również na kształt współczesnej myśli Gunnara Karlssona<sup>11</sup>. Szwedzki psychoanalityk, chcąc opisać charakter i psychogenezę męskości fallicznej w perspektywie podmiotowej, powtórzył krytyczny gest cofnięcia i rozpatrywał kwestię identyfikacji dziecka z preedypalną matką. Takie podejście różnicuje jego myśl wobec założeń Freuda, który w rozwoju chłopca matkę opisywał jako obiekt libidinalny. Dla Karlssona męskość jako projekt rozpoczyna się od ciała bezbronnego, nie ciała fallicznego. Jej rozwój nie ma być tylko „efekt[em] walki”<sup>12</sup> toczony w fazie edypalnej, lecz wynikiem tego, co zachodzi już wcześniej, także w fazie prenatalnej, gdy ciąża sprzyja świadomym i nieświadomym wyobrażeniom przyszłej matki, która myśli o kulturowej i biologicznej płci dziecka. Jak pisze Karlsson:

Mój punkt widzenia zakłada [...], że rozwój projektu męskości jest wynikiem narcystrycznie upokorzonego Ja. Projekt męskości jest obroną przed takimi [...] egzysten-

<sup>8</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. I, przeł. T. Kaszubski, Warszawa 2017.

<sup>9</sup> Myśli Deleuze’a i Guattariego w kontekście różnicy płciowej analizuje Katarzyna Szopa. Por. *eadem*, *Psychoanaliza jako martwy punkt odwiecznej iluzji symetrii, czyli Irigaray spotyka Deleuze’a i Guattariego*, <http://www.praktykateoretyczna.pl/katarzyna-szopa-psychoanaliza-jako-martwy-punkt-odwiecznej-iluzji-symetrii-czyli-irigaray-spotyka-deleuzea-guattariego/> [dostęp: 24.03.2018].

<sup>10</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *op.cit.*, s. 57.

<sup>11</sup> G. Karlsson, *Męskość jako projekt: kilka uwag psychoanalitycznych*, przeł. F. Marzurkiewicz, „Teksty Drugie” 2015, nr 2.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 395.

cyjnymi uwarunkowaniami jak bezsilność, przejściowość, zależność. Próba uniknięcia tych uwikłań przynosi wyparcie kobiecości/właściwości matczynych<sup>13</sup>.

Karlsson nie koncentruje się na relacji chłopca i onnipotentnej matki, na odkryciu różnicy seksualnej, która przerywa stan niezróżnicowania i identyfikacji, rozpoczynając rozwój męskości. Zamiast akcentować różnicę atrybutów i właściwości matki i chłopca, badacz skupia się na „relacji chłopca do matczynej zdolności pomieszczającej”<sup>14</sup>, którą ten musi odrzucić w fazie edypalnej, broniąc się przed zranieniem przez narcystyczne nadwartościowanie penisa jako znaku seksualnej różnicy. Rezultatem tak pojętego konstruowania męskości jest projekt, który „dotyczy zaparcia się naszych egzystencjalnych uwarunkowań, takich jak wrażliwość na ciosy i zależności od innych”<sup>15</sup>. Sama męskość falliczna jest więc niedoścignionym ideałem czy „nieziszczalnym marzeniem o uniknięciu ran, zaprzeczeniu przemijania i zrzucaniu zależności”<sup>16</sup>. Ważną kwestią pozostaje również fakt, że „wyrzucony z kobiecego ciała”<sup>17</sup> chłopiec nie tylko znajduje się pod zniewalającą opieką matki/kobiety, ale od samego początku w jego najbliższym środowisku znajduje się także trzeci znaczący, męski element.

Na podstawie tak pojętych, wielostopniowych procesów kształtowania się męskości fallicznej, od życia prenatalnego, poprzez fazy preedypalną i edypalną, Karlsson założył, że wskazana męskość nie jest wynikiem „naturalnego rozwoju tożsamości chłopca”<sup>18</sup>. Ten odrzuca podstawowe cechy ludzkiej egzystencji – kruchość, przemijalność, zależność – i staje po stronie ideałów samorealizacji i kontroli czy wyparcia własnych emocji. To sprawia, że mężczyzna, który będzie chciał się wyrwać z tego naturalizowanego przez Freuda projektu, „doświadczy problemów emocjonalnych, które będzie musiał przepracować”<sup>19</sup>. Wydaje się więc, że męskość hegemoniczną obmyśloną przez Karlssona postrzegać można jako ostatni element triady trauma–wyparcie–symptom.

W innym kierunku biegnie myśl amerykańskiego psychoanalityka Donalda Mossa, który męskość postanowił opisać jako maskaradę, czym nawiązał do klasycznego artykułu Joan Riviere z 1929 roku *Kobiecość jako*

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 394.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 396.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 397.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 399.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 405.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 406.

*maskarada*<sup>20</sup> oraz do Butlerowskiej performatywności<sup>21</sup>. W książce *Thirteen Ways of Looking at a Man: Psychoanalysis and Masculinity*<sup>22</sup> nie skupia się na wczesnych fazach rozwojowych mężczyzny, lecz na jego dojrzałych interakcjach. Badacz nie udziela także jednoznacznej odpowiedzi na pytania, czym jest męskość i jaki kształt mieć powinna, w wątpliwość podaje jednak dotychczasowe rozpoznania i tezy ojca psychoanalizy.

Moss założył, że dotychczasowe psychoanalityczne ujęcie męskości zakładało odruch odrzucenia. Według Mossa to odrzucenie odrzucenia sankcjonującego męskość poprzedników/poprzednich pokoleń mężczyzn uprawomocnić ma procesową taktykę organizującą wszystkie ujęcia męskości. „Pojawiające się męskości wyśmiewają ograniczenia swoich poprzedników. W ten sposób naśladują powstające teorie: przewyższając, często zadowolone z siebie, staroświeckie ograniczenia ich poprzedników”<sup>23</sup>. Ten sam schemat – odrzucenia odrzuceń – zdaniem Mossa modyfikować powinien samą teorię i taktykę psychoanalityczną, która jego zdaniem nie jest wolna od ideologicznych ograniczeń. Obrazować ma to zmiana podejścia psychoanalityków do kwestii kobiecości czy homoseksualizmu.

W pierwszoosobowej narracji, która w dużej mierze jest czymś na kształt autoanalizy psychoanalityka z trzydziestoletnim stażem, to homofobia, nie homoseksualizm staje się symptomem, wynikiem odrzucenia tego, co grozić mogło męskości. W zarysowanej taktyce odrzucania odrzuceń każda męskość powinna być więc przekroczona. W ujęciu Mossa męskość na trwałe umieszczona została w destabilizującym, kłopotliwym położeniu, które niweczy próby budowania jej definicji oraz dążenie do jej wypełnienia. Dodatkowo sama teoria psychoanalityczna wpada w pułapki ideologii. Zmiany teorii i praktyki analitycznej przynieść może jedynie autorefleksyjność, która objąć ma praktykę indywidualną, fantazję osobistą oraz obieg publiczny – teoretyczny.

Te dwa podejścia ukazują zmiany wewnątrz teorii psychoanalitycznej. Pierwsze polega na spojrzeniu głębiej i wstecz, we wnętrze struktury zaproponowanej przez Freuda oraz w historię dorastania pacjenta. Drugie, przez badanie kontekstów funkcjonowania dojrzałych pacjentów, obejmuje spojrzenie na zewnątrz. Podstawą obu staje się przekonanie o procesualnej budowie

<sup>20</sup> J. Riviere, *Womanliness as a Masquerade*, „International Journal of Psychoanalysis” 1929, no. 10.

<sup>21</sup> J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008. W tym miejscu za Pawłem Dyblem warto zaznaczyć, że psychoanaliza nie naturalizuje płci (a co za tym idzie – męskości i kobiecości), ponieważ płęć jest w niej swobodną konstrukcją, a sama psychoanaliza nie ma statusu naukowości w ścisłym sensie. Por. P. Dybel, *Czy fantazmat płci jest tylko „konstrukcją”?* *Spór Butler z psychoanalizą Freuda/Lacana* [w:] *idem, Zagadka...*, s. 455–459.

<sup>22</sup> D. Moss, *Thirteen Ways of Looking at a Man: Psychoanalysis and Masculinity*, London–New York 2012. Jeśli nie zaznaczam inaczej, tłumaczenie własne.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 3.

wzorców męskości, co w kontekście pracy terapeutycznej niesie możliwość zmiany schematów odczuwania i postępowania, które pacjenci postrzegają jako wynikowe czy podległe własnej płci.

## Mit, jungiści i mitopoetyka

Niewątpliwie mit Edypa, a właściwie konieczność przejścia przez trzecią fazę rozwojową uwięziła męskość i mężczyzn. Freud ograniczył ten proces do zuniwersalizowanego, ahistorycznego schematu. W tym kontekście na długo przed Karlssonem i Mossem istotne pytanie zadał Heinz Politzer, który pytał *Czy Edyp miał kompleks Edypa?*<sup>24</sup>, i Jean-Pierre Vernant<sup>25</sup>, który zastanawiał się nad wersją mitu, która stała się podstawą teorii Freuda oraz nad zbyt dużą pewnością siebie i pychą, czyli tymi cechami charakteru Edypa przedstawionego przez Sofoklesa w *Królu Edypie*, które doprowadziły do znanego finału.

Karlsson zaproponował, by tezy Freuda wziąć w nawias kultury patriarchalnej oraz poprzedzić opisem rozwiązań, które nastąpić muszą przed rozwiązaniem kompleksu Edypa. W ten sposób oddalił się od samego mitu. W kontekście niniejszych rozważań należy do niego powrócić i zarysować głębszą zależność między mitem, psychoanalizą i męskością, a dalej sprawdzić, jak tę relację rozwiązywali i rozwiązują przedstawiciele i przedstawicielki innych szkół analitycznych.

Badaczka historii religii Karen Armstrong<sup>26</sup> opisała mit jako przeciwnarzację, która powstała po to, by nadać sens śmierci. W klasycznym ujęciu jest to opowieść nadająca sens temu, co niezrozumiałe, niepojęte lub nieświadome. Jako taki mit staje się drogowskazem, wykładnią, która nie rości sobie pretensji do obiektywnej prawdy. Może być reinterpretowany. Tak stało się w przypadku działań Freuda i Junga, którzy klasyczną mitologię objaśniającą reguły świata wykorzystywali, by odsłonić nieznane sfery ludzkiego umysłu. Jednocześnie obaj chcieli, by ich reinterpretacje czytane były jako obiektywne. Według Freuda mit miałby być zakorzeniony w zuniwersalizowanej kulturze i biologii, a w przypadku Junga wyrażać nieświadome, ponadczasowe i ponadkulturowe treści.

Funkcję mitu w psychologii zarysował Andrzej Pankalla<sup>27</sup>, który korzystał z prac Leszka Kołakowskiego, Ottona Ranka, Sama Keena, Carla Gustava

<sup>24</sup> H. Politzer, *Czy Edyp miał kompleks Edypa?*, przeł. M. Szalsza [w:] *Psychoanaliza i literatura*, wybór, red. i oprac. P. Dybel, M. Głowiński, Gdańsk 2001.

<sup>25</sup> J.-P. Vernant, *Edyp bez kompleksu*, przeł. W. Krzemień [w:] *Psychoanaliza i literatura...*

<sup>26</sup> K. Armstrong, *Krótką historią mitu*, przeł. I. Kania, Kraków 2005.

<sup>27</sup> A. Pankalla, *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Warszawa 2000.

Junga i Jerome’a S. Brunera. Dzięki temu zebrane przez badacza informacje obejmują: po pierwsze – krytyczne wartościowanie mitu jako infantylnej sfery psyche (za Rankiem), po drugie – wymiar podmiotowy mitu personalnego, gdzie znaczenie zyskuje historia indywidualna (jak u Keena), po trzecie – wymiar pedagogiczny mitu, w ramach którego pełni on funkcję „nauczyciela” w procesie identyfikacji jednostki z otoczeniem (Bruner).

Wróćmy jednak do myśli Junga. Ilona Błocian pokazuje, że już w momencie powstania nurtu psychoanalitycznego mitowi przypisywano specyficzną rolę<sup>28</sup>. Według Freuda to przez mit ujawnia się zasadnicza, edypalna struktura psychiki. Jego główna funkcja polegać ma na odnoszeniu do czegoś innego niż on sam, wskazywaniu na istnienie nieświadomej matrycy, która go funduje. Nieświadomość i mit związane zostały także w koncepcji Junga<sup>29</sup>, przy czym w pismach szwajcarskiego psychiatry akcentowany jest związek mitu z historyczno-społecznym kontekstem indywidualnego życia.

Mity dają również możliwość uchwycenia wewnętrznych procesów jednostki, umożliwiają samorozumienie, a ostatecznie stanowią też „fakty o znaczeniu diagnostycznym”, ponieważ wskazują na aktywność struktur archetypowych w psychice jednostki. Otaczają więc i przenikają życie jednostkowe zarówno od zewnątrz jak i wewnątrz. [...] W takim ujęciu [...] nie można go [mitu – red.] anulować myślą krytyczną. Jeśli tkanina mitu zostanie w jakimś pokoleniu zniszczona, to następne – twierdzi Jung – podejmie wysiłek tworzenia go na nowo [...]. Mit nie jest więc, mimo archaiczności swojego pochodzenia, czymś, co człowiek mógłby przekroczyć i porzucić, ponieważ stanowi manifestację nieświadomości<sup>30</sup>.

W tym ujęciu mit, będący fabułą – zapisem nieświadomych znaczeń archaicznych – jest podstawą struktury. Nie oznacza to jednak, że mit pojęty jako tkanina nie może ukazać nowych splotów, zwłaszcza gdy uznamy go za wspomnianą wcześniej rzeczywistość przeżywaną w historyczno-społecznym kontekście. Tu dostrzegam możliwości rewindykacyjne. Mogą one polegać na zgodnym z myślą Junga akcentowaniu różnych mitów bohater-skich. Przez strukturalny ciąg wydarzeń (separacja – inicjacja – powrót) mogą one inaczej, a według Junga: lepiej, wyrażać kondycję człowieka i trudności w jego rozwoju. Sam Jung postulował odwrócenie uwagi od kompleksu Edypa i skupienie się na micie o Jonaszu uwięzionym w brzuchu wielory-

---

<sup>28</sup> I. Błocian, *Psychoanalityczne wykładnie mitu. Freud, Jung, Fromm*, Warszawa 2010.

<sup>29</sup> Jung pojmował nieświadomość inaczej niż Freud. Por. I. Błocian, *Problem mitu w ujęciu Carla Gustawa Junga* [w:] *Przewodnik po myśli Carla Gustawa Junga*, red. H. Machoń, Warszawa 2017.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 94.



ba<sup>31</sup>. Ukazanie zbieżności czynnych mitycznych struktur oraz nieświadomych procesów psychicznych jednostki ma mieć funkcje terapeutyczne, które spełniają się przez stworzenie możliwości uwidocznienia i uświadomienia tego, co nieświadome.

Tak pojęty związek mitu i nieświadomości w analizie jungowskiej nie odsłania nam jeszcze aspektu męskości ani w kontekście uniwersalnym, ani jednostkowym. Aspekty te, jak również sam proces konstruowania męskości, opisała jungowska psychoterapeutka Jean Shinoda Bolen w popularnonaukowej publikacji *Bogowie w każdym mężczyźnie*<sup>32</sup>. Przedstawione przez nią charakterologiczne sylwetki greckich bogów należy traktować jako personalizacje archetypów. Prezentowana wiedza o bogach pogłębiać ma samoakceptację uczestników terapii, otwierać drogę do rozmów na temat intymności oraz dawać siłę do dokonywania samodzielnych wyborów. Tak zakreślony przez Bolen cel wydawać się może zbieżny z założeniami męskich ruchów mitopoeetyckich<sup>33</sup>, które dążą do odnalezienia i odbudowy tzw. prawdziwej męskości, zagrożonej przez działania industrialne i emancypacyjne. Wspomniana zbieżność jest jednak pozorna.

Bolen prezentuje archetypy ojców (Zeus, Posejdon, Hades) oraz synów (Apollo, Hermes, Ares, Hefajstos, Dionizos). Ich kształt wyznacza opis cech charakteru. Założeniem badaczki nie jest jednak dopasowanie do kulturowego wzoru mężczyzny korzystającego z terapii, lecz jego powtórne samoukształtowanie przez świadome odrzucenie raniących wzorów i odnalezienie własnego uhistorycznionego mitu. W tym celu w trakcie analizy należy odsłonić i uświadomić sobie rozdźwięk między „archetypami, które nosisz w sobie, a rolami, jakie pełnisz”<sup>34</sup>. Dla Bolen głównym problemem staje się pułapka „pomiędzy światami wewnętrznych archetypów a zewnętrznymi stereotypów”<sup>35</sup>. Archetyp, po jungowsku, jest tu ukrytym, wewnętrznie zdeterminowanym wzorem istnienia, zachowania, postrzegania i reagowania. Jest opisem podstawowej struktury części lub całości psychiki.

---

<sup>31</sup> C.G. Jung, *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1998. W kontekście badań mitów bohaterskich wskazać należy pracę Ottona Ranka *The Myth of the Birth of the Hero: A Psychological Exploration of Myth*, transl. G.C. Richter, E.J. Lieberman, Baltimore–London 2004, w której autor koncentrował się na motywie narodzin, oraz książkę Krzysztofa Kowalskiego i Zygmunta Krzaka *Tezeusz w labiryncie*, Warszawa 2003.

<sup>32</sup> J. Shinoda Bolen, *Bogowie w każdym mężczyźnie*, przeł. H. Ciszewska, B. Moderska, Warszawa 2006.

<sup>33</sup> K. Wojnicka, *Od maskulinizmu do profeminizmu. Męskie ruchy społeczne – zarys problematyki*, „uniGENDER” 2010, nr 1 (5), [www.unigender.org/?page=biezacy&issue=04&article=04](http://www.unigender.org/?page=biezacy&issue=04&article=04) [dostęp: 24.03.2018].

<sup>34</sup> J. Shinoda Bolen, *op.cit.*, s. 17.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 17–18.

Tę podstawową strukturę konkretny mężczyzna uzupełnia własnymi, niepowtarzalnymi treściami ukształtowanymi przez rodzinę, pochodzenie, narodowość, religię, doświadczenie życiowe, historyczny czas, w którym żyje, fizyczny wygląd, inteligencję. Mimo tej indywidualizacji nadal dostrzegamy archetyp, podobieństwo do określonego boga<sup>36</sup>.

Dostrzegane podobieństwo do uniwersalizowanego wzorca archetypowego nie oznacza, że tzw. archetypy aktywne, które funkcjonują w konkretnym człowieku, powtarzają ów wzorzec w relacji jeden do jeden. Wymienione czynniki indywidualizujące wpływają na jego odkształcenie albo wymieszanie właściwości różnych greckich ojców i synów. Jednak to nie permutacja ograniczona typologią staje się tutaj najważniejsza. Dla mnie istotniejszy wydaje się fakt, że zestaw dostępnych archetypów został wpisany w porządek patriarchalnej struktury społecznej, którą kształtuje postawa wrogości ojców do synów i bezsilność matek. Odkrywając własną historię, poruszamy się więc między nieświadomym archetypem oraz konformizmem i stereotypami. Również w wypadku opisu konformizmu, który na mężczyzn nakłada kultura patriarchalna, Bolen posłużyła się obrazem zaczerpniętym z greckiej mitologii. Odwołała się do opowieści o łożu Prokrusta, na którym umieszczał on podróżnych udających się do Aten. Jeśli byli zbyt mali, naciągał ich członki do odpowiednich rozmiarów, w przeciwnym razie przycinał je. W ten sam sposób postępować mają współcześni mężczyźni, którzy odcinają się od wszystkiego, co nie pasuje do patriarchalnego wzorca męskości. Według Bolen „wyleczenie i odzyskanie pełnej osobowości wymaga przeprowadzenia procesu powtórnego scalenia odciętych części”<sup>37</sup>. To zaś wiąże się z odkryciem brakującego boga. Jego spersonifikowanym archetypem ma być nienarodzony syn Zeusa i jego pierwszej żony Metis – bogini kobiecej mądrości. Syn Metis i Zeusa, jak mówiła przepowiednia, miał zastąpić ojca i „rządzić miłością ogarniającą wszystko i wszystkich”<sup>38</sup>. Prerażony tym Zeus pośląnął brzemienną żonę, przez co wymazał istnienie bogini i syna.

Zapowiedziany nieziszczoną przepowiednią bóg ma łączyć to, co kobiece i to, co męskie. W ten sposób wciąż poruszamy się w aspekcie prostych, uzupełniających się przeciwieństw szeregowanych według płci. Ich uniwersalizacja odbywa się jednak na poziomie kulturowym, nie biologicznym.

Rewindykacja zaproponowana przez Bolen nie dotyczy tu zmiany obrazu wszystkich bogów, lecz odmiany, ponownego opowiedzenia tego, co wchłonięte (wyparte?) zostało na samym początku. Reinterpretacja objąć ma również wizerunek głównego ojca, Zeusa i jego kulturowo zmarginalizowaną ewolucję

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 294.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 302.

od ojca zabójcy do ojca, który dla swego syna Dionizosa na własnym udzie stwarza coś w rodzaju chroniącej go macicy. W zamian uwidoczniła została kontynuacja ojcobójczych poczynań Kronosa i Uranosa.

Zamierzona przez Bolen reinterpretacja – wyleczenie i scalenie osobowości – łączyłaby więc dwie kwestie. Po pierwsze uwzględnienie mądrości i roli matki, po drugie akcentowanie przemiany archetypu ojca. Tak szerokie, niekonkretne ujęcie pozwala na snucie analogii między wyobrażeniami Bolen oraz tym, co w języku postfreudowskiej psychoanalizy opisywał Karlsson.

Narracja Bolen odsłania jeszcze jeden aspekt istotny dla niniejszych rozważań. Rozpatrując relacje między ojcem a synem oraz Freudem a Jungiem i Adlerem, autorka sięga do rozważań Alice Miller na temat mitu o Edypie<sup>39</sup>. Miller uniewinniła Edypa – to na jego ojcu i matce miała spoczywać odpowiedzialność za czyny syna. Lajos został ukarany za to, że w młodości porwał i uwiódł Chryzypa, syna Pelopsa. Uwiedzenie doprowadzić miało do samobójstwa Chryzypa i kłątwy, którą Pelops rzucił na sprawcę nieszczęścia swojego dziecka. To zapoczątkowało przepowiednię o zabiciu Lajosa przez jego przyszłego syna. Dalsza część mitu, którą wykorzystał Freud, jest doskonale znana, przy czym w interpretacji Miller to Lajos ponosi winę za sprowokowanie Edypa oraz za to, że syn go nie rozpoznał. Ten sam błąd Miller zarzuciła Jokaście, czyniąc ją odpowiedzialną za kazirodzy związek. W ten sposób dziecko zostało uniewinnione, a niszczycielska aktywność przypisana ojcu. Historyczna paralela między działaniami Freuda i Junga nie jest dla Bolen przypadkowa. Zależności między ojcami obu paradygmatów psychologicznych są jasne, choć w żaden sposób nie rozbijają kłęcza, jakim jest kompleks Edypa i budowana za jego pomocą forma męskości. Sama Bolen szybko porzuca wątek Edypa. Nie zastanawia się nad tym, jak uniewinnienie wpłynąć może na syna i jego kiełkującą męskość. Dlatego motywacji badaczki sięgającej po mit o Edypie nie możemy interpretować jako działania, którego wynikiem ma być rewindykacja obrazu męskości wywodzącej się z trzeciej fazy rozwoju zaproponowanego przez Freuda, lecz jako obronę czy uniewinnienie działań własnego ojca, Junga wobec Freuda.

Szerzej na temat możliwości wykorzystania myśli Junga w kontekście zrozumienia problemów współczesnych mężczyzn pisał David Tacey. Autor książki *Remaking Men: Jung, Spirituality and Social Change* krytykował konserwatywne wykorzystanie figury Jungowskiego archetypu przez Roberta Bly'a. Dowodził, że teoria Junga powinna być używana do zachęcania, nie do ucieczki przed zmianami. Z powodu „iluzorycznej stabilności i rzekomej beczasowości archetypów”<sup>40</sup> została ona tymczasem wykorzystana

<sup>39</sup> A. Miller, *Thou Shalt Not Be Aware: Society's Betrayal of the Child*, New York 1986.

<sup>40</sup> D. Tacey, *Remaking Men: Jungian Thought and the Post-Patriarchal Psyche*, <http://www.cgjungpage.org/learn/articles/analytical-psychology/812-remaking-men-jungian-thought-and-the-post-patriarchal-psyche> [dostęp: 24.03.2018].

przez konserwatywnych przeciwników zmiany, takich jak wskazany autor *Żelaznego Jana*, który pragnął zaspokoić „regresywną tęsknotę za infantylnym i nieświadomym patriarchalnym rajem, przepelnionym dziecinną idealizacją ojca”<sup>41</sup>. Tacey założył, że w czasie „zmiany i transformacji” synowie nie mogą po prostu powtarzać tradycyjnego wzorca męskości. Nie mogą mu się także w pełni przeciwstawić, do czego, zdaniem Tacey, zachęca męczyzn polityczna krytyka uprawiana w ramach akademickich *men studies*.

Tradycja *Żelaznego Jana* jest praktycznie wszechfallusem, podczas gdy przeciwny dyskurs antymaskulinistyczny to nie-fallus. Dlaczego nie możemy mieć fallusa bez przerażających idealizacji czy zdominowanych poczuciem winy demonizacji? Musimy zrozumieć działanie patriarchy i przeprowadzić jego demontaż, a jednocześnie rozwinąć nowe znaczenia i metafory męskości, która nigdy nie może być konstruowana jako „wroga” wobec męczyzn i kobiet. [...] musimy znaleźć „trzecią drogę”, czyli „środkową ścieżkę” pomiędzy skrajnościami patriarchalnej nostalgii (*Żelazny Jan*) a matriarchalną identyfikacją (*Edyp*)<sup>42</sup>.

Tacey zwrócił uwagę na rozróżnienie między patriachatem jako strukturą wspierającą tożsamość oraz patriachatem politycznym. Pierwszy przechodzi regres, drugi jest wciąż aktualny. Pierwszy wiąże się z kształtem wewnętrznej rzeczywistości psychicznej, drugi z rzeczywistością społeczną. Z tego powodu zadanie synów nie może polegać na powtarzaniu starych wzorców w poszukiwaniu rozwiązania problemów pojawiających się w pierwszym obszarze. Muszą być bardziej kreatywni i połączyć męską siłę i męski ból.

Żyjemy w złożonym czasie, w którym musimy pogodzić się z paradoksem męskiej siły i męskiego bólu. W moim życiu akademickim codziennie mówię językiem męskiej potęgi. W moim drugim życiu jako mówcy i uczestnika kultury terapii widzę męski ból wszędzie i czuję go bardzo dużo. Obie strony współczesnych męskich doświadczeń są prawdziwe i obie muszą być brane pod uwagę. Nie mamy tu do czynienia ze sprzecznością, ale z paradoksem, a tylko wtedy, gdy nie rozumiemy się paradoksu, ztraca się związek bólu z mocą. Powiedziałbym, że zdolność do podtrzymania tego paradoksu i napięcia między mocą a bólem jest tym, co stanowi pełne zdrowie psychiczne w świecie postpatriarchalnym<sup>43</sup>.

Reasumując, zauważyć można, że Tacey postuluje połączenie rozumianych przeciwstawnie kultury terapii i kultury akademickiej. Te stają się po prostu

---

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> *Ibidem.*

<sup>43</sup> *Ibidem.*

metaforycznie ujętymi emocjami i intelektem. Z tego powodu akcentuje wspomnianą wcześniej źle pojętą ahistoryczność i stałość archetypów. Z tej też przyczyny ruch mitopoetycki odczytuje jako regresywny i antypsychologiczny.

Powyższe analizy potwierdzają istotne założenie – zmienność mitu i archetypu, zależność jego/ich interpretacji od historycznych kontekstów i przetwarzającej je kultury. Jednocześnie ukazują także możliwość poszerzenia wachlarza mitycznych i archetypicznych odniesień postrzeganych jako wzorce, z których korzystać mogą mężczyźni pacjenci. To nie tyle pozwala na rewindykację zastanych wzorów, ile na permutację i możliwość wyboru.

### Mit, baśń i rytuał, czyli męskość w ujęciu psychologii humanistycznej oraz w wybranych praktykach integratywnych

Odmienne od Taceya książkę Blya opisał Karol Furmanik. Akcentując zbieżności klasycznych męskich rytuałów inicjacji oraz rytuałów zaproponowanych przez Blya, dowodził on aktualności rozpoznania autora *Żelaznego Jana*. Dostrzegł zbieżność między strukturą rytuałów męskiej inicjacji oraz niektórymi doświadczeniami psychoterapeutycznymi, które służyć mają budowaniu i rozwojowi męskiej dojrzałości. Wskazywane przez niego podobieństwa obejmują praktykę łączącą terapię Gestalt oraz psychologię analityczną Junga<sup>44</sup>. Myśl Furmanika nie prowadzi jednak do prostego reaktywowania starych obrzędów, lecz do pogłębiania męskiej świadomości przy wykorzystaniu innych mężczyzn (męska przyjaźń) lub postaci mentora. Istotny wydaje się także fakt, że Furmanik nie wykorzystuje myśli Brunona Bettelheima, który męskiej inicjacji poświęcił studium *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*<sup>45</sup>. Przyczyną takiego poniechania mogą być różnice między psychoanalizą

<sup>44</sup> K. Furmanik, *Rytuał inicjacji męskiej a psychoterapia*, <http://www.jungoland.org/pl/zbior-tekstow/rytual-inicjacji-meskiej-psychoterapia.html> [dostęp: 24.03.2018] oraz *idem*, *Męskość i inicjacja męska w ujęciu psychoterapeutów Gestalt*, „Gestalt” 2008, nr 1–2.

<sup>45</sup> B. Bettelheim, *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*, przeł. i wstępem opatrzyła D. Danek, Warszawa 1989. Przypomnieć należy, że u podstaw pracy Bettelheima leży przekonanie, że „głębsze treści i funkcje rytuałów inicjacyjnych dadzą się wyjaśnić przez dane psychoanalityczne, które wskazują, iż obie płcie przejawiają zazdrość o organy i funkcje seksualne płci odmiennej” (*ibidem*, s. 73). W ten sposób psycholog staje w opozycji do „obiegowej psychoanalitycznej interpretacji” (*ibidem*, s. 72), w której podstawą rytuałów inicjacyjnych staje się lęk kastracyjny i konflikt edypalny. W swojej pracy Bettelheim stawia hipotezę, że w kontekście inicjacji ważniejsze są rozwojowe stadia przededypalne, czyli ścisła więź dziecka (niezależnie od płci) z matką, która u chłopców rodzi ma uczucia ambiwalentne i pozytywne. Celem Bettelheima jest ilustracja przekonania, wedle którego pewne rytuały inicjacyjne zdają się wywodzić z młodzieńczych prób opanowywania zazdrości, jaką budzi płęć

humanistyczną a połączeniem myśli Junga i teorii czy praktyki Gestalt. Rozbieżności nie zostały jednak stematyzowane w przywoływanym tekście Furmanika.

Wspomniana Karen Armstrong pisała o nierozdzielności mitologii i rytuału. Pozytywną rolę tego ostatniego akcentuje Furmanik czytający Blya. Pamiętać należy jednak, że rytualność postulowana w *Żelaznym Janie* wywodzi się z porządku baśniowego, nie mitycznego. W tym miejscu sięgnąć należy po rozróżnienie mitu i baśni zaproponowane przez Bettelheima.

Autor książki *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni* dowodzi, że baśnie w prosty i zwarty sposób prezentują problem egzystencjalny, co pozwala dziecku uchwycić go w najistotniejszej formie. Baśniowy bohater nie jest wieloznaczny ani zindywidualizowany, lecz przedstawia określony typ. „Na niejednoznaczność ludzką jest jeszcze za wcześnie dla dziecka, którego osobowość nie jest jeszcze względnie skonsolidowana”<sup>46</sup> – pisze Bettelheim. Terapeutyczna funkcja baśni polega na ukazaniu wewnętrznego konfliktu pacjenta i odkryciu przez niego własnego rozwiązania. Ich treść nie dostarcza praktycznych pouczeń o świecie zewnętrznym, lecz dotyczy wewnętrznych problemów, które wydają się dziecku niezrozumiałe.

Między mitem a baśnią widać istotne podobieństwa, jednak ich bohaterowie są inni. Postać mityczna przedstawiana jest jako ta, którą pacjent powinien naśladować, staje się nieosiągalnym wyzwaniem, przez co wydzwięk mitu jest pesymistyczny. Forma baśniowa nie stawia wymagań, lecz dodaje otuchy, „budzi nadzieje na przyszłość i zapewnia, że wszystko dobrze się skończy”<sup>47</sup>. Zakończenie mitów jest zazwyczaj tragiczne, baśniowe szczęśliwe. Najważniejsza różnica leży w funkcjonalności obu form:

Mity są bardzo użyteczne, jednak nie w kształtowaniu całości naszej osobowości, lecz tylko w kształtowaniu naszego *superego* (naszego *nad-ja w nas*). Dziecko wie, że nie leży w jego możliwościach dorównanie zaletom bohatera mitycznego czy naśladowanie jego czynów; od dziecka można oczekiwać jedynie, by starało się dorównać bohaterowi w bardzo skromnej mierze; w ten sposób nie przygniata go niewspółmierność zachodząca między owym ideałem a własną znikomością. [...]

Mity przedstawiają osobowość idealną, działającą zgodnie z wymogami *superego* (*nad-ja w niej*), podczas gdy baśnie ukazują integrowanie się *ego* (*ja w nas*), co dopuszcza zaspokojenie w odpowiedni sposób i w odpowiedniej mierze dążności przejawianych przez *id* (przez *to w nas*). Ta różnica stanowi o przeciwieństwie między pesymizmem, jakim tchnie mit, a optymizmem, tak istotnym w baśni<sup>48</sup>.

---

odmienna, bądź z młodzieńczych starań, aby dostosować się do roli społecznej, która przypisana jest właściwej płci” (*ibidem*, s. 76). W ten sposób Bettelheim podważa freudowskie koncepcje dotyczące kastracji, obrzezania i rytuałów inicjacyjnych.

<sup>46</sup> B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, przeł., wprowadzeniem, objaśnieniami i posłowiem opatrzyła D. Danek, Warszawa 2010, s. 31.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 76–77.

Być może w tym rozróżnieniu tkwi problem z recepcją książki Bly'a i zbieżną z nią praktyką męskich ruchów zwanych mitopoetyckimi. Bly w newage'owy sposób miesza teorie, praktyki, symbole, formy baśniowe, legendarne, mityczne oraz religijne. To pierwszy stopień nieuporządkowania jego wywodu. Ponadto opowiadana i interpretowana przez niego baśń nie przynosi ukojenia, lecz staje się wyzwaniem dla mężczyzny w regresie. Wyzwanie obejmuje przejście przez ścieżkę inicjacji złożoną z ośmiu stadiów i symbiotyczną konsolidację siedmiu wewnętrznych istot. Bly postuluje dostęp do ukrytej i głębokiej struktury, którą „tworzy splot czy sprzężenie znanych od dawna sił, siedmiu postaci czy istot albo świetlistych mocy. Mężczyzna znajduje w swoim wnętrzu jedną czy dwie z tych postaci gratis; resztę musi sam uformować”<sup>49</sup>. Ukazana procesualność i konstruowalność jest tu niestety pozorna, ponieważ uformowanie rozumieć należy jako wypełnienie pozostałych z siedmiu niezmiennych, zapomnianych lub wypartych istot. To właśnie ta myśl spotkała się z przedstawionymi wyżej zarzutami Davida Tacey'a. Rezultatem jest powrót, nie rewindykacja.

Do książki Roberta Bly'a odnoszą się także polscy psychoterapeuci. W tym gronie najbardziej rozpoznawalny pozostaje Wojciech Eichelberger, który w praktyce wykorzystuje podejście integralne. Samodzielnie łącząc paradygmaty różnych szkół terapeutycznych, prócz psychiki bierze pod uwagę ciało, energię i duchowość. Z tego też względu w jego książkach obok treści psychologicznych znajdują się odwołania do antropologii czy duchowości. Tak scharakteryzować można publikację *Zdradzony przez ojca*<sup>50</sup> oraz rozmowę *Mężczyzna też człowiek*<sup>51</sup>. W żadnej z nich Eichelberger nie przywołuje psychologicznych teorii ani nazwisk ich twórców. Zamiast tego opiera się na praktyce, własnej obserwacji i wynikach cudzych badań. Odpowiedź na problemy współczesnych mężczyzn znajduje w kulturowych praktykach, we wzorach postępowania, które zamyka w odpowiednich typologiach. Przedstawiane przez niego typologie noszą cechy wspólne z teoriami osobowości. Gdyby jednak szukać ich wyjaśnienia, to wydaje się, że pochodzenia opisywanych przez Eichelbergera typów i ścieżek męskich zachowań szukać należy w połączeniu teorii rozwojowej Freuda, teorii relacji z obiektem oraz wpływu kultury i środowiska. Istotny pozostaje tu również fakt, że typy opisywane przez Eichelbergera nie mają być normatywne. Każda z opisywanych przez niego sytuacji zaowocować może innymi niż przedstawione próbami radzenia sobie przez mężczyzn w dorosłym życiu.

Gdyby praktykę Eichelbergera czytać w kontekście stadiów psychoseksualnych opisanych przez Freuda, to należałoby uznać, że podobnie jak Gunnar Karlsson cofa się on do fazy oralnej i analnej (nie nazywając ich) i zaznacza

<sup>49</sup> R. Bly, *Żelazny Jan. Rzecz o mężczyznach*, przeł. J. Tittenbrun, Poznań 2004, s. 269.

<sup>50</sup> W. Eichelberger, *Zdradzony przez ojca*, Warszawa 2014.

<sup>51</sup> W. Eichelberger, R. Arendt-Dziurdzikowska, *Mężczyzna też człowiek*, Warszawa 2003.

wagę obecności ojca w życiu dziecka. Eichelberger twierdzi, że mały chłopiec, patrząc z perspektywy kołyski, powinien widzieć nie tylko twarze kobiet, ale także twarz ojca, opiekuna, mężczyzny, który od początku jest obok i opiekuje się synem na długo przed fazą symbiotycznego rozluźnienia związku dziecka z matką. Choć autor *Zdradzonego przez ojca* zajmuje się tylko rozwojem i problemami syna, to powyższą uwagę można uogólnić i odnieść do obu płci. Jeśli jednak przyjrzymy się szczegółom, widać będzie spore różnice w kształtowaniu się męskości fallicznej – niepełnej u Karlssona i niedojrzałej, niepełnej u Eichelbergera. W myśli Karlssona pozostającego przy Freudzie mamy hipotezę odpowiedzi chłopca na narcystyczne zranienie, z kolei u Eichelberga wspomniana męskość będzie wynikiem relacji, jaka powstaje między matką opuszczoną przez partnera i synem opuszczonym przez ojca. Jak wcześniej zaznaczyłem, Eichelberger porzuca ściśle ramy teoretyczne. Wiedzę psychologiczną wykorzystuje do rysowania różnych mechanizmów pojawiających się w praktyce relacji z obiektem. Relacje te opisuje behawioralnie, nie strukturalnie. Ta zmiana wpływa na popularność jego myśli, zakłada szerszy, niewymagający specjalistycznej wiedzy odbiór.

Przyjrzyjmy się bliżej myśli Eichelbergera. Faza kołyski to pierwszy moment, kiedy ojciec opuszcza syna, co ma się przekładać na ograniczenie możliwości eksploracyjnych dziecka. Dzięki temu przyszła męska tożsamość nie zostanie osiągnięta, lecz nadana. W opisie dalszych faz rozwoju mężczyzny Eichelberger akcentuje wagę inicjacji i rytuałów, które nazywa „pieczęcią męskości”<sup>52</sup>. Wyraźnie zaznacza jednak swoje zdystansowanie od jednoznacznie obrazowanych założeń amerykańskich ruchów promęskościowych:

Od paru lat w Stanach Zjednoczonych mężczyźni organizują milionowe marsze i spotkania, na których publicznie przyznają się do tego, że zawiedli kobiety, synów i całe swoje rodziny. Obiecują robić wszystko, żeby sprawy wróciły do normy. Niestety, ruch ten grzeszy konserwatyzmem. Kobieta – zdaniem organizatorów tego ruchu – ma siedzieć w domu i zajmować się dziećmi, mężczyzna zaś zarabiać. Jest to próba ucieczki w przeszłość. Nie uwzględnia tego, co już stało się z kobietami. Budowanie rodziny na fundamencie uzależnienia kobiety to karkołomne przedsięwzięcie w czasach, gdy kobiety masowo uzyskują emocjonalną i ekonomiczną autonomię. Wygląda na to, że po uroczystym przyznaniu się do winy lepiej szukać nowych, trudnych rozwiązań i podejmować nieznane dotąd wyzwania, które uwzględniłyby udzieloną już nam przez historię lekcję pokory, kwestionującą nasz męski mandat na rządzenie światem<sup>53</sup>.

Eichelberger podważa aktualność patriarchy i podległych mu ról płci kulturowych. W podobny sposób wypowiada się na temat rangi i znacze-

---

<sup>52</sup> W. Eichelberger, *op.cit.*, s. 51.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 50.



nia męskiej inicjacji. Niewątpliwie jest ona dla niego istotna, postuluje jej przywrócenie, jednak tylko pod warunkiem zmiany jej form i treści, po dostosowaniu inicjacji do kształtu współczesnego społeczeństwa oraz przy założeniu, że męska inicjacja nie jest jednorazowym wydarzeniem, lecz procesem trwających całe życie. Procesem, który da się podzielić na kilka faz. Pierwszy etap to wspomniana obecność ojca przy kołysce. Wówczas ojciec nie może opuszczać syna fizycznie i emocjonalnie. Kolejny znaczący moment to czas, gdy „chłopiec wychodzi spod skrzydeł matki i przechodzi pod opiekę ojca”<sup>54</sup>. Trzecia faza procesu inicjacyjnego ma się opierać na zaufaniu i szacunku dla prób indywidualizacji nastoletniego syna. Według Eichelbergera dojrzała, pełna męskość ma być rezultatem wieloletniego kontaktu z tym, co kulturowo uznawane jest za kobiece i męskie. Tylko tak zarysowana procesualność i dojrzałe wsparcie ojca i matki pozwalają na bezwarunkową akceptację i miłość przejawiające się w nieraniących możliwościach wsparcia i zależności. Proces inicjacji, zdaniem Eichelbergera, przybliży mężczyznę nie do jednego z mitycznych wzorców, lecz do przykładu mądrego mężczyzny, czyli do figury Greka Zorby, którego jednocześnie cechowała waleczność, odwaga, pracowitość i afirmacja życia uwidocznione w umiejętności tańca.

## Próba podsumowania

Niniejszy tekst jest próbą uzupełnienia luki istniejącej w polskich studiach nad płcią kulturową. Relacje męskości i psychoanalizy, czy szerzej męskości i praktyk terapeutycznych, nie są w nich problematyzowane jako ambiwalentne – z jednej strony dowartościowujące męskość przez dewaluację kobiecości, z drugiej zaś jednoznacznie ograniczające obraz męskości przez zakazy i nakazy wynikające z patriarchalnej kultury. Artykuł ten staje się więc spojrzeniem z ukosa na polskie studia genderowe, w których centrum znajduje się problematyka kobiet i kobiecości.

W węższym ujęciu prezentowane lektury ujawniają pewną wewnętrzną, nieinterdyscyplinarną zależność. Im bardziej omawiani autorzy oddalają się od teorii psychoanalitycznej, tym więcej robi się miejsca dla ich własnych hipotez, tym częściej w ich tekstach pojawiają się różnorodne odniesienia kulturowe i społeczne. Zestaw mitów rozumianych jako wzorce, z których korzystać mogą mężczyźni pacjenci, ulega poszerzeniu. Współczesne rozumienie freudyzmu w teorii psychoanalitycznej wiąże się z jego uszczegóło-

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 108. Eichelberger mówi tu o wieku około sześciu lat, a wzór przejścia odnajduje w słowiańskim rytuale postrzyżyn. Widać tu również zbieżność z pozytywnie domkniętą trzecią fazą rozwojową, fazą Edypa. Podobnie dalej w założeniach Eichelbergera można zauważyć kolejny etap teorii rozwojowej – etap wczesnej adolescencji.

wieniem, z zadawaniem krytycznych pytań, odkrywaniem tego, co zostało zmarginalizowane, i przyglądaniem się z różnych perspektyw okresom i fazom rozwoju psychoseksualnego, które Freud odczytywał jednoznacznie.

Tak skonstruowany przegląd praktyk radzenia sobie z psychoanalityczną teorią dotyczącą kształtu męskości nie jest jednak pomyślany jako próba odrzucenia samej psychoanalizy na rzecz ujęcia, na przykład, antropologicznego<sup>55</sup>. Bardziej interesuje mnie po pierwsze to, jak z opisem męskości i rozwiązywaniem emocjonalnych problemów mężczyzn radzą sobie współcześni psychoanalitycy i terapeuci pracujący w paradygmatach zamkniętych lub integrujących różne teorie i praktyki, jaki kształt męskości jest dla nich projektem pozytywnym, do jakich wzorów się odwołują, a po drugie to, z jakimi przeszkodami muszą mierzyć się współcześni mężczyźni korzystający z terapii oraz jak prezentują się drogi do osiągnięcia sukcesu terapeutycznego.

Przeгляд kolejnych teorii ujawnia warunek, który zdaje się być kluczowy dla współczesnego praktykowania terapii męskości. Mam tu na myśli uwzględnienie tworzenia męskości. Tylko takie ujęcie daje możliwość zmiany, i to bez względu na to, czy mówimy o pozytywnym bądź negatywnym rozwiązaniu wewnętrznych konfliktów towarzyszących kolejnym fazom rozwojowym, czy o wyparciu i towarzyszącym mu symptomie, czy o indywidualnym wypełnianiu nieświadomego kulturowego archetypu, czy też o wyniku zinternalizowanych relacji z obiektem, o kulturowym naśladownictwie lub o połączonym wpływie kilku powyższych teorii. Co ważne, powyższy przegląd teorii będących podstawą różnych szkół terapeutycznych ujawnia również istotny brak. Żadna ze wskazanych praktyk nie odnosi się do politycznych i ekonomicznych realiów, które kształtują samopoczucie mężczyzn. A przecież czynniki te mogą się stać źródłem ich problemów emocjonalnych oraz szlabanem, zagrażającym im drogę do sali, w której odbywają się warsztaty wsparcia lub warsztaty rozwojowe dla mężczyzn albo do prywatnego lub państwowego gabinetu terapeuty. Wydaje się, że ujęcie socjologiczne i polityczne jest ważnym kontekstem książki Jean Shinody Bolen, pojawia się ono także w tle myśli Roberta Bly'a i Wojciecha Eichelbergera, w żadnej z tych propozycji nie zostaje jednak pogłębione. W wypadku terapii ekonomia i polityka muszą pozostać niewyraźnym tłem. Znajdując się w gabinecie terapeuty, nie mamy indywidualnego wpływu na wskazane czynniki.

---

<sup>55</sup> F. La Cecla, *Szorstkim być. Antropologia mężczyzny*, przeł. H. Serkowska, Warszawa 2014. Franco La Cecla pisze przeciw psychoanalizie i indywidualizacji problematyki męskiej tożsamości. Korzystając z badań Margaret Mead, odrzuca uniwersalizację i jednocześnie akcentuje społeczną konstruowalność męskości. Miejsce mitu będącego centralnym znakiem dociekań psychoanalitycznych zajmuje „magma nieokreśloności: mężczyzna niesie w sobie ranę tożsamości nieostrej, płynnej, która musi znaleźć swoje kontury i ramy i która przede wszystkim sama siebie poszukuje” (s. 122). Włoski antropolog odrzuca mit Edypa, przez który „nie potrafimy wypracować żadnego poważnego dyskursu o męskim dzieciństwie” (s. 119).

Jednocześnie w kontekście prac i badań prowadzonych w szeroko pojętych *gender studies* czy studiach nad mężczyznami i męskością warto zaznaczyć, że opisywany mechanizm radzenia sobie z własnymi problemami emocjonalnymi dostępny jest przede wszystkim dla tych, którzy posiadają odpowiedni kapitał kulturowy i ekonomiczny. Możemy go określić jako praktykę elitarną.

## Bibliografia

- Armstrong K., *Krótką historią mitu*, przeł. I. Kania, Kraków 2005.
- Bator J., *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*, Gdańsk 2001.
- Bettelheim B., *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, przeł., wprowadzeniem, objaśnieniami i posłowiem opatrzyła D. Danek, Warszawa 2010.
- Bettelheim B., *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*, przeł. i wstępem opatrzyła D. Danek, Warszawa 1989.
- Bly R., *Żelazny Jan. Rzecz o mężczyznach*, przeł. J. Tittenbrun, Poznań 2004.
- Błocian I., *Problem mitu w ujęciu Carla Gustawa Junga* [w:] *Przewodnik po myśli Carla Gustawa Junga*, red. H. Machoń, Warszawa 2017.
- Błocian I., *Psychoanalityczne wykładnie mitu. Freud, Jung, Fromm*, Warszawa 2010.
- Butler J., *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.
- Deleuze G., Guattari F., *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. I, przeł. T. Kaszubski, Warszawa 2017.
- Dinnerstein D., *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangments and Human Malaise*, New York 1977.
- Dybel P., *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków 2006.
- Eichelberger W., *Zdradzony przez ojca*, Warszawa 2014.
- Eichelberger W., Arendt-Dziurdzikowska R., *Mężczyzna też człowiek*, Warszawa 2003.
- Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. M. Rudaś-Grodzka et al., Warszawa 2014.
- Furmanik K., *Męskość i inicjacja męska w ujęciu psychoterapeutów Gestalt*, „Gestalt” 2008, nr 1–2.
- Furmanik K., *Rytuał inicjacji męskiej a psychoterapia*, <http://www.jungpoland.org/pl/zbior-tekstow/rytual-inicjacji-meskiej-psychoterapia.html> [dostęp: 24.03.2018].
- Horney K., *Psychologia kobiety*, przeł. J. Majewski, Poznań 2015.
- Humm M., *Słownik teorii feminizmu*, przeł. B. Umińska, J. Miklos, Warszawa 1993.
- Jung C.G., *Symbolo przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1998.
- Karlsson G., *Męskość jako projekt: kilka uwag psychoanalitycznych*, przeł. F. Mazurkiewicz, „Teksty Drugie” 2015, nr 2.
- Kowalski K., Krzak Z., *Tezeusz w labiryncie*, Warszawa 2003.

- La Cecla F., *Szorstkim być. Antropologia mężczyzny*, przeł. H. Serkowska, Warszawa 2014.
- Miller A., *Thou Shalt Not Be Aware: Society's Betrayal of the Child*, New York 1986.
- Moss D., *Thirteen Ways of Looking at a Man: Psychoanalysis and Masculinity*, London–New York 2012.
- Pankalla A., *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Warszawa 2000.
- Politzer H., *Czy Edyp miał kompleks Edypa?*, przeł. M. Szalsza [w:] *Psychoanaliza i literatura*, wybór, red. i oprac. P. Dybel, M. Głowiński, Gdańsk 2001.
- Rank O., *The Myth of the Birth of the Hero: A Psychological Exploration of Myth*, transl. G.C. Richter, E.J. Lieberman, Baltimore–London 2004.
- Riviere J., *Womanliness as a Masquerade*, „International Journal of Psychoanalysis” 1929, nr 10.
- Shinoda Bolen J., *Bogowie w każdym mężczyźnie*, przeł. H. Ciszewska, B. Moderska, Warszawa 2006.
- Showalter E., *Krytyka feministyczna na rozdrożu*, przeł. I. Kalinowska-Blackwood, „Teksty Drugie” 1993, nr 4–6.
- Szopa K., *Psychoanaliza jako martwy punkt odwiecznej iluzji symetrii, czyli Irigaray spotyka Deleuze'a i Guattariego*, <http://www.praktykateoretyczna.pl/katarzyna-szopa-psychoanaliza-jako-martwy-punkt-odwiecznej-iluzji-symetrii-czyli-irigaray-spotyka-deleuzea-guattariego/> [dostęp: 24.03.2018].
- Świerkosz M., *W pułapce reinterpretacji. Psychoanaliza i feminizm – związek wyczerpania czy nowych możliwości?* [w:] *Wokół Freuda i Lacana. Interpretacje psychoanalityczne*, red. L. Magnone, A. Mach, Warszawa 2009.
- Tacey D., *Remaking Men: Jungian Thought and the Post-Patriarchal Psyche*, <http://www.cgjungpage.org/learn/articles/analytical-psychology/812-remaking-men-jungian-thought-and-the-post-patriarchal-psyche> [dostęp: 24.03.2018].
- Vernant J.-P., *Edyp bez kompleksu* [w:] *Psychoanaliza i literatura*, wybór, red. i oprac. P. Dybel, M. Głowiński, Gdańsk 2001.
- Wojnicka K., *Od maskulinizmu do profeminizmu. Męskie ruchy społeczne – zarys problematyki*, „uniGENDER” 2010, nr 1 (5), [www.unigender.org/?page=biezacy&issue=04&article=04](http://www.unigender.org/?page=biezacy&issue=04&article=04) [dostęp: 24.03.2018].