

Warren Colman*

ANIMA I ANIMUS W ROZWOJU OKRESU EDYPALNEGO

ASPECTS OF ANIMA AND ANIMUS IN OEDIPAL DEVELOPMENT

anima and animus Oedipus complex

Artykuł odnosi się do jungowskiego opisu archetypów „animus” i „anima” kształtowanych w początkowej fazie przez miłość do rodzica odmiennej płci. Autor konkluduje, że dopiero uwolnienie tych konstruktów z więzi edypalnej umożliwi pozytywny ich wpływ na dalsze fazy rozwojowe jednostki. W oparciu o opisy trzech analizowanych przypadków zestawia różne konsekwencje stopnia oddzielenia się formacji „animus”, „anima” od obrazu postaci rodzicielskiej dla ich dalszego rozwoju.

Summary: This paper aims to insert the contrasexual archetype into the dynamic narrative of the Oedipus complex. Jung used the terms anima and animus to classify observed phenomena but did not explore the developmental origins of these phenomena in terms of personal history and experience. Some typical manifestations of anima and animus are described and shown to be rooted in the vicissitudes of Oedipal development. The contrasexual archetype is initially mediated by the oedipally loved parent and subsequent manifestations bear the imprint not only of the parent themselves but of the entire complex of object relationships in which Oedipal love is embedded. Successful resolution of the Oedipus complex depends on freeing the anima/animus from its Oedipal bonds so that its function as a bridge to the unconscious can be realised. This function is connected with the emergence of a symbolic capacity through which anima and animus can be recognised and valued as imaginal rather than external realities. The clinical material explores the damaging impact of a split parental couple on this process and the positive role of idealisation as a stimulus to psychic development.

* Warren Colman jest angielskim analitykiem jungowskim i terapeutą małżeńskim. Prowadzi prywatną praktykę psychoterapeutyczną w St Albans (nieдалеко Londynu). Jest członkiem Society of Analytical Psychology, terapeutą-trenerem British Association of Psychotherapists, pełnoprawnym członkiem Society of Couple Psychoanalytic Psychotherapists oraz redaktorem Journal of Analytical Psychology. Jego praca z parami doprowadziła do zainteresowania relacjami seksualnymi; opublikował wiele artykułów na temat interakcji w parach, płci i seksualności, ze szczególnym odniesieniem do animy i animusa. Ostatnio jego publikacje dotyczą jaźni. Jego aktualne zainteresowania ogniskują się wokół roli wyobraźni w życiu psychicznym i znaczenia osobistego zaangażowania się terapeuty w proces analityczny. Uczy i wykłada w Wielkiej Brytanii i za granicą. Przez ostatnie 4 lata był wizytującym trenerem i superwizorem rozwijających się grup analityków jungowskich w Polsce i St. Petersburgu.

Wprowadzenie

Zawsze byłem pod dużym wrażeniem wybitnych prac Junga dotyczących animy i animusa. Podobnie jednak jak wielu współczesnych jungistów [np. 1], przez wiele lat nie potrafiłem korzystać z jego koncepcji w swojej pracy klinicznej. W tym artykule podejmuję próbę rehabilitacji i wprowadzenia z powrotem animy i animusa na grunt kliniczny, poprzez syntezę kompleksu Edypa z teorią związku z obiektem.

Definicje i weryfikacje

Najzwięźlejszą definicję elementów, jakie składają się na animę i animusa, Jung zamieścił w przypisach do *Aiona*. Tymi elementami są: „kobiecość dotycząca mężczyzny i męskość przynależąca kobiecie; doświadczanie kobiety przez mężczyznę i mężczyzny przez kobietę; oraz, na końcu, męski i kobiecy obraz archetypowy. Pierwszy z tych elementów może być zintegrowany z osobowością poprzez proces świadomego uzmysłowienia; jest to niemożliwe w przypadku ostatniego elementu [2, s. 41 i nast.].

Wszystkie trzy elementy odnoszą się do ogólnych kategorii, które postjungowi krytycy prawdopodobnie chcieliby zdekonstruować. Istotne tutaj wydaje się to, że słowo *doświadczanie* zastosowano wyłącznie do drugiego elementu. Takie doświadczanie, o jakie tu idzie, nie może dotyczyć „mężczyzny” czy „kobiety” jako kategorii abstrakcyjnych. Takie doświadczanie, nawet jako archetypowe wyobrażenie, musi być nieskończenie różnorodne. Z tego powodu zakładam, że Jung miał na myśli szczególne doświadczenia wyjątkowego *mężczyzny* przez wyjątkową *kobietę* (i vice versa). Jedynie poprzez przejawianie się różnorodności tych doświadczeń można dojrzeć jakąś generalną archetypową rzeczywistość.

Większość dyskusji w świecie jungistów toczy się wokół pierwszego i trzeciego elementu jungowskiej definicji — biseksualności wiecznego archetypowego obrazu. Jej istnienie jest stale dyskutowane wśród wielu badaczy zakłopotanych esencjalizmem Junga [3, s. 156—159; 4, s. 156—159, 5]. Pomimo powszechnego uznania, że treść odmiennopłciowego archetypu jest przygodna, a także pomimo uwzględnienia potrzeby badania jej w indywidualnej historii pacjenta [6], istnieje niewiele odniesień do drugiego elementu jungowskiej definicji — doświadczania kobiety przez mężczyznę i doświadczania przez kobietę mężczyzny, a w szczególności kluczowego, kształtującego tę treść, doświadczania związku z rodzicami. Bez tego elementu anima i animus pozostają statycznymi konceptami, służącymi jedynie porządkowaniu całego zakresu psychicznych fenomenów, pozbawione dynamicznego schematu wyjaśniającego ich naturę i ich szczególne zadania w życiu jednostki.

Kompleks Edypa z samej swej istoty jest właściwym miejscem poszukiwań tych schematów. Jung często pisze o współlistnieniu matki i animy w psychice chłopca oraz potrzebie wprowadzenia syna w świat ojca, po to, by mógł porzucić matczyną kontrolę jego wewnętrznego życia [2 par. 21-25; 7, par. 314-315; 8, par. 61; 9, par. 141]. Spoglądając na całość pracy Junga, wydaje się jednak, jak gdyby anima i animus oraz kompleks Edypa istniały w całkowicie odrębnych dyskursach, jakby nie można było mówić o nich łącznie. Moim celem jest włączenie konceptu animy i animusa do dynamicznego opisu kompleksu Edypa. Taki zabieg ma swoje dobre i złe strony. Pozwala na obserwację tego, czy i — jeśli tak — w jaki sposób anima i animus kształtują się poprzez rzeczywiste

doświadczenie z obiektami rodzicielskimi. Pozwala na obserwację, w jaki sposób anima i animus kształtują się — lub nie — poprzez rzeczywiste doświadczenie z obiektami rodzicielskimi; wymagając oddzielenia obrazu rodzica od obrazu przeciwnej płci zarazem poszerza model freudowski o dodatkowy wymiar.

Koncept odmiennopłciowego archetypu jest znacznie bardziej problematyczny. Istnieje wiele prób zrewidowania perspektywy Junga, a zwłaszcza jego tendencji do inkrostowania pewnych hipotetycznych aspektów animy i animusa czymś, co można nazwać „związanymi z kulturą stereotypami płci”. Istnieją dwie główne linie tych rewizji. Jedna wiąże się z założeniem, że anima i animus występują u obu płci [np. 10, 11]. Druga zakłada, że archetypy zasadniczo odnoszą się do różnic i inności [*otherness*]; Samuels twierdzi, że jungowska teoria „ogranicza nas przez kładzenie nacisku na odmiennopłciowość” [3, s. 97]. Żadna z tych rewizji nie jest dla mnie satysfakcjonująca. Pierwsza dlatego, że gubi ten specyficznie odmiennopłciowy element, który oddaje różne znaczenie w psychice postaci tej samej i przeciwnej płci. Druga, z kolei, degraduje seksualne aspekty archetypu do wtórnych fenomenów, do zaledwie metafor opisujących pojemniejsze archetypowe wyobrażenie różnicy. Podzielam opinię Samuela, że istnieje ryzyko urzeczowienia zasady „żeńskości” czy „męskości”, nie mam jednak wątpliwości, że anima — czymkolwiek jest — jest *żeńska*, a animus — *męski*. Zajmowanie się „męskością” czy „żeńskością” może zamaskować ten walor animy i animusa, który dotyczy stosunku nie tylko do przeciwnego rodzaju [*gender*]¹, ale też do przeciwnej płci.

Powiązanie odmiennopłciowości z kompleksem Edypa pozwala na pewne zdecydowanie w tej kwestii. W rozwoju dziecka przez pewien moment uzgadnianie różnicy i odmienności istotnie stanowi główny rys okresu edypalnego. Odbywa się to w kontekście ściśle związanym z seksualnymi relacjami i kształtowaniem się tożsamości seksualnej. Kiedy dziecko zaczyna budować relację z osobami tej samej oraz przeciwnej płci, powodzenie w rozwiązaniu kompleksu wymaga od niego pozytywnej identyfikacji z osobą tej samej płci, zatem ona czy on uznają, że mając nawet jakieś *wyobrażenie* o płci przeciwnej muszą się kierować doświadczeniem własnej płci [12]. To daje jakiś obraz przeogromnego, a być może nieskończonego zbioru różnorodności rodzajowych identyfikacji [związanych z rolą społeczną — przyp. tłum.], jakie jednostka może skonstruować. Trzeba tu podkreślić, że silna identyfikacja z własną płcią nie determinuje wyboru obiektu heteroseksualnego. W rzeczy samej, wiele homoseksualnych kobiet i mężczyzn może utwierdzać swoją rodzajową tożsamość poprzez identyfikację z partnerem seksualnym tej samej płci, podczas gdy heteroseksualność często służy zamaskowaniu silnej niepewności związanej z rodzajową tożsamością. Te kwestie są poruszone w odrębnych artykułach [13].

Edypalne aspekty animy/animusa

Czego można się dowiedzieć o funkcjonowaniu animy i animusa w życiu jednostki patrząc na nie z perspektywy rozwoju edypalnego? Sądzę, że nie tylko cechy osobowościowe

¹ W tłumaczeniu przyjęto powszechnie już stosowany „rodzaj” na określenie tzw. płci kulturowej (ang. *gender*), czyli tego, co dotyczy cech, atrybutów bądź postaw nabytych i przypisywanych przez kulturę kobiecie lub mężczyźnie w odróżnieniu od określenia „płeć” (ang. *sex*), dotyczącego uwarunkowanych biologicznie cech wrodzonych, determinowanych chromosomami płciowymi

rodzica są pierwszymi nośnikami archetypowych obrazów, kształtującymi ich zawartość. Bardziej od nich znacząca jest natura *relacji* dziecka z rodzicem i to, w jaki sposób on czy ona zakończą kryzys edypalny. Szczególna i wyjątkowa dla każdego dziecka natura kompleksu Edypa pozwala wypracować jej czy jemu swoją postawę wobec własnego i odmiennego rodzaju. Proces ten zachodzi poprzez złożoną serię identyfikacji i przeciwidentyfikacji, introjekcji i projekcji. Dlatego też sytuacja edypalna zasadniczo wpływa zarówno na czyjeś wewnętrzne odmiennopłciowe aspekty, jak i na doświadczanie drugiej płci w życiu społecznym.

Przebieg pewnych wydarzeń w rozwoju w okresie edypalnym odbija się na charakterze animy i animusa, nadaje koloryt postawom podmiotu wobec nich. Zakres postaw pozytywnych obejmuje: idealizację, miłość, adorację, silne pragnienia miłości erotycznej; negatywne to: umniejszanie, lęk/strach, zawiść, pogarda. Wszystkie te postawy są wyrażane oraz doświadczane przez podmiot jako cechy animy/animusa. Jest to, w istocie, oznaka projekcyjnej identyfikacji, co sugeruje, że tam, gdzie anima i animus są najaktywniejsze, tam najprawdopodobniej dominować będą narcystyczne relacje z obiektem. W takiej relacji Jung widzi, że: „podmiot nie potrafi rozróżnić duszy² od obiektu” [14, par. 810].

Pomimo iż Jung odróżnia opętanie archetypem od jego projektowania, to w praktyce oba te stany są nierozróżniane, powiązane ze sobą projekcyjną identyfikacją. Innymi słowy, uczucia płynące z doświadczania związku z postaciami rodzicielskimi są wprojektowywane w rodziców (wraz z nimi także odmiennopłciowe archetypy, które one ucieleśniają), nadają one też kształt i granice zbiorom cech charakterystycznych dla płci przeciwnej (np. „kobieca” słabość/wrażliwość, „męska” agresja/siła). W dalszej kolejności te elementy właściwe płci przeciwnej mogą podlegać różnym przekształceniom związanym z działaniem mechanizmów obronnych. Mogą one ulec odwróceniu czy zaprzeczeniu — np. u mężczyzny, który nie zgłasza żadnych potrzeb, wyprojektowana zależność wywołuje uczucie, że żona przeciąża go; kobieta, która odczuwa, że mężczyźni są okrutni, traktuje ich wszystkich, bez wyjątku, z pogardą, na jaką według niej zasługują.

Odmiennopłciowy archetyp w sytuacji edypalnej

Jaki jest udział animy/animusa w sytuacji edypalnej? Kluczowe jest to, że mimo iż rodzic płci przeciwnej ucieleśnia odmiennopłciowy archetyp, to jednak jest czymś różnym od niego. Co więcej, zdolność do takiego rozróżniania jest niezwykle ważna dla indywidualności. Na etapie rozwoju edypalnego obrazy rodzica i wyobrażenia płci przeciwnej są zmieszane i na swój sposób *tworzą* ten kompleks. Wynika to z tego, że silne pragnienie połączenia się z rodzicem darzonym edypalną miłością wywołane jest fascynującą mocą odmiennopłciowego archetypu płci przeciwnej, z którym ten obraz jest utożsamiany. Później, gdy anima i animus są już oddzielone od rodzicielskich imago, ta archetypowa moc staje się paliwem dla pragnienia seksualnego złączenia, które wypycha dziecko poza atrakcyjny krąg rodziców w kierunku dojrzałych związków.

² Jung opisuje „duszę” jako postawę wewnętrzną, czyli to, w jaki sposób człowiek odnosi się do własnych procesów psychicznych, jak zwraca się do swojej nieświadomości. Najczęściej jest przedstawiana jako osoba innej płci. U mężczyzny jest to anima [przytłum.].

Najwyraźniej więc kompleksu Edypa nie można rozwiązać w dzieciństwie i trwa on do okresu adolescencji. Często zwiastunem dorastania jest pojawienie się silnych, przejściowych uczuć uwielbienia lub miłości do sławnych postaci życia publicznego: piosenkarzy, aktorów. Jest to przejaw licznych projekcji animy i animusa, ciągle noszących ślady wcześniejszego konfliktu Edypa.

Mój pacjent, mężczyzna około trzydziestki, relacjonował swój sen z trzynastego roku życia. Spotkał w tym śnie sławną piosenkarkę, już nie nastoletnią. Pocałował ją. W opis pocałunku włożył całe zauroczenie, fascynację i tajemniczość, jaką udało mu się żywo odtworzyć po dwudziestu latach od czasu tego snu. Spacerował z nią w śnie po bardzo zabudzonej dzielnicy miasta, w której wiedział, że się wychowywała. Prosił, aby mu opowiedziała o tym.

Ten sen odnosi się do matki pacjenta, która wychowana była w podobnej dzielnicy, oraz do jego fantazji o ocaleniu jej. Fantazja ocalenia jest powszechnym i typowym dla rozwoju edypalnego tematem zwłaszcza wtedy, gdy w małżeństwie rodziców istnieją jakieś trudności, tak jak w przypadku tego pacjenta. Dziecko marzy, że uwolni kochanego rodzica od niedogodnych warunków i/lub od okrucieństwa, jakie spotyka go ze strony rodzicielskiego rywala. Taki scenariusz daje dziecku okazję do wyprojektowania jego własnych destrukcyjnych impulsów na tę postać rodzicielską oraz projekcji w ukochanego rodzica swojego poczucia deprivacji i pragnienia bycia ocalonym. Jeśli rodzic-rywal jest postacią tej samej płci, może dojść do poważnych trudności w wytworzeniu pozytywnej identyfikacji rodzajowej. Gdy rywal jest płci przeciwnej, mogą zaistnieć równie poważne trudności w dokonywaniu heteroseksualnego wyboru obiektu.

U tego pacjenta wyraźna postać animy w śnie zawiera zarówno elementy matki, jak i nieświadomianego przez chłopca poczucia deprivacji czy braku. Pomimo że wybrana dziewczyna reprezentująca to poczucie jest *podobna* do matki, *nie jest* nią samą, lecz seksualnie określoną dziewczyną, której wyobrażenie odsunęło chłopca od matki w kierunku poszukiwania własnej dziewczyny do całowania. Sen pokazuje nieświadome odrzucenie obrazu animy, który jest czymś w rodzaju formacji kompromisowej: na tyle podobny do matki, żeby pobudzić libido, i wystarczająco odmienny, aby elektryzować chłopięce pragnienie bycia bohaterem, z dala od matki, na drodze do płciowej dojrzałości.

Nieustanne różnicowanie się odmiennopłciowego archetypu i kochanego edypalną miłością rodzica jest jak nić Ariadny, która może wyprowadzić z edypalnego labiryntu. Anima i animus stanowią często ważną kompensację w przypadku niepowodzenia edypalnych dążeń i umożliwiają odstępnie od nich. Ujmowanie kompleksu Edypa z perspektywy odmiennopłciowości podkreśla to, że poszukiwanie, które rozpoczyna się w edypalnym tygłku uczuć, trwa przez całe życie i ma na celu integrowanie odmiennopłciowych elementów z własną osobowością. Taki proces jest funkcją kreatywną, tworzącą pomost do nieświadomości [7, par. 339].

Gordon zaznacza, że anima, w przeciwieństwie do matki, ma charakter „przekształcający”: „Ona jest »tą ukochaną«, która fascynuje, nawołuje, pociąga, inspiruje i dodaje mężczyźnie odwagi do działania, do poszukiwania przygód, do zmiany, do tworzenia. Po prawdzie, ona też nęci go i odwodzi od rodzicielskiego domu, zwabia prosto w niebezpieczny świat. Dlatego anima jest czymś odległym od matki, której miłość kołysze, przynosi komfort i pociesza, ale, gdy nie zostanie podważona, może zgnieść i skonsumować swoje

potomstwo. Stąd [...] pochodzi imperatyw, aby te dwie archetypowe postaci widzieć jako rozdzielne i różne” [15].

Umiejętność dokonania tego rozróżnienia w swoim doświadczeniu (w przeciwieństwie do teorii) jest równoznaczna ze zdolnością do myślenia symbolicznego, a niepowodzenie w tym oddzieleniu oznacza symboliczne zrównanie [16]. W drugim przypadku ci, którzy byli nosicielami odmiennopłciowego archetypu, zostaną *zrównani* z rodzicielskim obiektem — brak jest różnicowania pomiędzy znaczoną a znaczącą, nosicielem a tym, co jest przenoszone. Integracja archetypu powoduje na pierwszym etapie konieczność jego projekcji (gdyż nieświadoma treść zawsze wprawdzie ujawnia się w projekcji). Taka projekcja nie rozproszy się jednak, dopóki nie powstanie zdolność symbolizowania („jak gdyby”). Ta symboliczna przestrzeń czy odległość zwykle wykształca się w sytuacji edypalnej [17, 18]. Bez jej rozwoju istnieje ryzyko, że w każdym związku seksualnym ukochany obiekt zamieni się w pierwotny obiekt rodzicielski, a to z kolei wywoła lęk przed kazirodztwem. Powrócę do tego przy opisie materiału klinicznego oraz w następującej po nim dyskusji.

Mając do czynienia z przeniesieniem i projekcją, noszącymi wyraźny ślad postaci rodzicielskich, konieczne jest odróżnianie tych, które zasadniczo reprezentują relację rodzicielską, od tych, które odnoszą się do specyficznej edypalnej/odmiennopłciowej relacji. Jest to właściwie zadanie tych, którym chcemy pomóc w uwolnieniu *nous* animy/animusa od ich cielesnego powiązania z rodzicielską *physis*. O tym aspekcie Jung pisze: „Anima jest ukryta przed synem w przemożnej władzy matki, która czasami pozostaje z nim w silnym, trwającym przez całe życie, uczuciowym przywiązaniu, co poważnie upośledza jego dorosłe losy” [8, par. 61]

W innym miejscu upatruje on psychologię animy (razem z jej „bezgraniczną fascynacją, przecenianiem i zaślepieniem bądź mizoginią”) w „przeniesieniu kompleksu matki”. Kontynuuje: „Kompleks ten jest jednak wywołany, przede wszystkim, przez proces asymilowania matki (fenomen ten sam w sobie jest zupełnie naturalny i powszechnie występujący) do już istniejących żeńskich aspektów archetypowych »męsko-kobiecych« par przeciwieństw, po drugie *przez anormalne opóźnienie oddzielania się od pierwotnego obrazu matki* [9, par. 141 (kursywa W.C)]

W tym ustępie Jung wydaje się twierdzić, że fiksacja w fazie edypalnej na matce i pozostawanie w objęciach fascynującej siły animy są jednym i tym samym.

Mitologiczna perspektywa pokazuje, że rozwojowe zadanie chłopca jest jasne: musi on zabić matkę-smoka, aby uwolnić uwięzioną animę. Jeśli rozróżnienie między animą a matką nie może być osiągnięte, to anima przejmie te cechy, które mu zagrażają i będzie go wabić w kierunku nieodpartej destrukcji — takie zadanie spełniają np. syreny w *Odysei*.

Przyglądając się takim baśniom, jak *Piękna i Bestia*, *Księżniczka i Żaba*, *Białośnieżka i Różyczka*, zadanie dziewczynki jest podobne. Polega ono na przemianie przerażającej, a wręcz odstręczającej bestii w animusa-księcia. Podobnie jak chłopiec wyprojektowuje swoją emocjonalną zależność na animę, tak dziewczynka wyprojektowuje swoją agresję i siłę na animusa. Ujmując to w ten sposób, unikam stwierdzenia, czy są to cechy wrodzone dla animy/animusa. Pozostawiam więc otwartą kwestię różnic kulturowych, gdy idzie o te atrybuty. Najlepszą drogą wydaje mi się pozostawienie archetypów, tak długo jak to możliwe, jako pustych form gotowych do wypełnienia, wtedy bowiem, gdy określone jakości zostaną z nimi związane, archetypy będą mieć tendencję do degenerowania w kierunku stereotypu.

Zadanie dziewczynki jest być może mniej dramatyczne. Jednocześnie jest ono prawdopodobnie bardziej bolesne emocjonalnie i, jeśli nie tak heroiczne, to wymagające równie wielkiej odwagi jak męskie bohaterstwo. Dziewczynka musi opuścić bezpieczną przestrzeń domu swojego ojca i boleśnie cierpieć z powodu porzucenia go na rzecz niepewnej przyszłości z niesfornym, a być może także zezwierzęciałym adoratorem. W początkowej dyskusji wokół tego artykułu Kate Newton podkreślała, że zarówno w *Pięknej i Bestii*, jak i w *Księżniczce i Żabie*, to ojciec jest tym, który tworzy związek pomiędzy młodą dziewczyną i jej zwierzęcym adoratorem. W obu tych baśniach ojciec odgrywa też rolę inicjatora, porównywalną, choć nieco odmienną, z inicjującą rolą podjętą wobec chłopca. Jego naleganie i obstawanie przy złożonej obietnicy, odzwierciedla zasadę Prawa, które pozbawia ukochaną córeczkę dzieciństwa i odsuwa od niego samego.

Żywo oddaje ten dylemat historia *Pięknej i Bestii*. Wiadomo, że tylko wtedy Bestia stanie się Księciem, gdy Piękna będzie zdolna do opuszczenia swojego ojca. Animus-Bestia tylko wtedy może pozbyć się swojej bestialskości, gdy Piękna go zaakceptuje, to znaczy, że jej własna agresja, siła i seksualność, które zostały odszczepione i zaprzeczone, musiałyby pojawić się ponownie w swej przerażającej i destruktywnej formie. Poza tym, Piękna wyłącznie wtedy uzna swoją miłość do Bestii, gdy stanie się on podobny do jej ojca — jako chory i potrzebujący pomocy. W tym przypadku, podobnie jak w śnie o pocałunku, obraz animusa nosi w sobie znamiona rodzicielskiego obrazu i również obejmuje motyw ocalenia. Jednakże ani piosenkarka nie jest matką pacjenta, ani Bestia nie jest ojcem Pięknej, nawet jeśli reprezentuje jakiś odszczepiony aspekt relacji Pięknej z ojcem. Gdy ojciec ukazuje się jako seksualny partner, jest rzeczywiście Bestią, ale to animus-kochanek jest potencjalnym seksualnym partnerem, którego można tylko wtedy zaakceptować, gdy zostanie odróżniony od rodzicielskiego imago.

Sen pewnej pacjentki odsłania właściwie to, jak bardzo bolesny jest proces zmiany wyidealizowanych obrazów i jak trudna jest akceptacja ambiwalencji. Dobrze też ilustruje różnice pomiędzy ojcem i animusem: *Jakiś żołnierz wbiega do jej miasta. Ona zakochuje się w nim namiętnie i pragnie z nim być. On jest tu tylko chwilowo, na kilka dni, a gdy odejdzie, nie wiadomo, czy kiedykolwiek wróci. Następnie opiekuje się nią jakiś starszy mężczyzna, masuje jej stopy. Jest bardzo miły dla niej. Podejrzewa go, że chciałby z nią zostać, ale jego ręce, chociaż tak delikatne, są grube i brzydkie, jak ręce rzeźnika. Czuje się winna, że nie chce z nim zostać.*

W okresie, w którym miał miejsce ten sen, pacjentka została porzucona przez swojego kochanka. Wydawało się zupełnie jasne, że on był tym żołnierzem-animusem, podczas gdy ja reprezentowałem jej troskliwego ojca-analityka. Pacjentka idealizowała mnie od wielu lat i jednocześnie nie potrafiła przyjąć nic dobrego ode mnie, gdyż — w jej poczuciu — nie zasługiwała na to.

Natychmiast przyszło mi na myśl, że powinna chcieć odrzucić troskliwego starszego mężczyznę na rzecz młodego żołnierza, lecz jej poczucie winy związane z potencjalnymi destrukcyjnymi dla ojca skutkami powstrzymywało ją przed tym. Jej nieświadome poczucie winy zostało odegrane w scenie z animusem-żołnierzem, pełniącym rolę nośnika odrzuconych aspektów, których pacjentka świadomie nie mogła uznać. Dopóki nie przyjmie własnej agresji i destrukcyjności, będzie tkwić w pasie ziemi niczyjej pomiędzy byciem zadbaną jak dziecko a byciem kochaną jak kobieta. Wobec obu tych postaci musi się zmagać z udręką edypalnej zdrady i odrzucenia.

Na głębszym poziomie ów sen ukazuje niemożność wypełnienia edypalnego planu: pragnienia — ponad wszystko — związku, w którym rodzic i archetyp płci przeciwnej są zjednoczone w jedną figurę. To jest esencja pragnienia stosunku kazirodczego, które jest równoważone przez równie silne tabu obejmujące kazirodcze stosunki. Być może obrzydliwość kazirodztwa tłumaczy brzydotę rąk ojca/analityka.

Lęk przed kazirodztwem jest nie tylko zewnętrznie nałożonym zakazem, jak widział to Freud. Makabra nadużycia seksualnego pokazuje, że faktyczny seksualny związek jest dokładnie czymś odwrotnym od tego, czego dziecko chce. Głównie dlatego, że niszczy on zdolność do tworzenia bardzo istotnego rozróżnienia fantazji i rzeczywistości, inaczej mówiąc — niszczy możliwość wchodzenia w symboliczne relacje, które mogą być podtrzymywane w ramach rzeczywistych związków. Dlatego właśnie kazirodztwo jest zarówno chciane, jak i niechciane. Dziecko nie tylko wyrzeka się edypalnie kochanego rodzica, lecz także musi go *odrzuć*, aby móc się dalej rozwijać. Winnicott ujmuje to następująco: „dziecko [w nieświadomej fantazji] zaczyna dorastać nad martwym ciałem dorosłego” [19, s. 170]. Tak więc tabu kazirodcze konstytuowane jest w efekcie przez wpisane w rozwój dziecka odrzucenie rodziców.

Przedstawię teraz dość szczegółowy materiał kliniczny dwojga pacjentów, u których dramatyczne wydarzenia edypalnego rozwoju doprowadziły w rezultacie do niemożności różnicowania odmiennopłciowego archetypu.

PETER

Peter jest skrajnie zahamowany w sprawach seksualnych i przez dwadzieścia lat małżeństwa, jak tylko mógł, unikał współżycia z żoną. Kiedy dochodziło do stosunku seksualnego, czuł się jak widz: „to nie ja to robiłem”. Trzy lata temu opuścił mieszkanie, które dzielił z małżonką. Ugrzązł w pułapce ambiwalencji i niemożności podjęcia decyzji: był przerażony perspektywą ostatecznego zakończenia związku, a jednocześnie niezdolny do zaangażowania się weń. Przeszkodą okazała się jego totalna niemożność rozważenia, czy chce ponownie podjąć seksualną relację z żoną. Zawsze, gdy żona czyni wobec niego jakieś awanse seksualne, on staje się szorstki, rośnie w nim napięcie i czuje, że musi jak najszybciej odejść. Obawia się, że jeśli tego nie robi, może użyć wobec niej siły fizycznej. Oprócz tego, lęka się, że żona manipuluje nim i próbuje stopniowo wciągać go z powrotem w związek: „To jest tak, jak gdybym był owcą, a ona psem pasterskim, który subtelnie, centymetr za centymetrem zagania mnie do zagrody”. Czuje, że gdyby zgodził się na wznowienie seksualnej relacji, to byłby jego koniec.

To, co mu najbardziej przeszkadza, to uzmysłowienie sobie, że te trudności nie dotyczą tylko jego małżeństwa. Od kiedy mieszka z żoną osobno, miał dwa romanse, oba przebiegały według takiego samego wzorca. Na początku zawsze potrafił, w bezosobowy sposób, czerpać radość z seksualnej relacji, lecz, gdy tylko kobieta zaczynała wyrażać jakiegokolwiek emocjonalne zaangażowanie bądź troskę, skazywał związek na zagładę i zaczynał go niszczyć. Rzecz jasna natychmiast seks stawał się niemożliwy. Gdy jednak druga jego dziewczyna odeszła od niego z innym mężczyzną, Peter stracił panowanie nad sobą i próbował ją udusić.

Pacjent był wychowywany przez matkę i ciotkę aż do szóstego roku życia. Wówczas powrócił z wojny ojciec, a ciotka została wypędzona z domu. Od tego momentu ojciec

kontrolował wszystkie obszary życia rodziny, tworząc atmosferę opresji i tak silnego strachu, że Peter przy każdej okazji uciekał na ulicę. Pamięta, że matka w domu nic nie znaczyła, skoncentrowana wyłącznie na tym, aby nie drażnić ojca. On jednak usilnie próbował zdobyć aprobatę ojca, a zawsze czuł się poniżany i wyśmiewany przez niego. Nie mając na tyle pewności, by budować własną, prawdziwą osobowość, próbował naśladować ojca, zawieszając wszelkie emocje, nie godząc się na dyskusowanie czy negocjowanie czegokolwiek. Korzystał z ojca jako modelu do identyfikacji z personą, która stała się namiastką bezpiecznie ugruntowanej męskiej tożsamości. Persona chroniła go przed całym jego emocjonalnym życiem, czyli przed tym, czego nośnikiem i źródłem była jego żona — zmienna, zależna kobieta, której namiętność podziwiał, choć zawsze próbował powstrzymać.

Komentarz

Rozwój Petera w okresie edypalnym w rzeczywistości nie następował. Gwałtownie przeszedł spod totalnego wpływu matki /ciotki pod całkowitą kontrolę ojca, bez żadnego przejściowego związku pomiędzy nimi. W jego wewnętrznym świecie jeden rodzic bez reszty przesłania drugiego. To jest dokładnie to, czego boi się w relacjach z kobietami. Bez pośredniczącej osoby trzeciej, nie jest w stanie oddzielić animy od swojej matki: anima przywdziewa maskę pierwotnej pożerającej matki, która grozi całkowitym pochłonięciem go. Do tej pory obraz ten był wyrazem projekcji jego własnej zależności. Taką sytuację pewnie miał na myśli Jung, gdy pisał: „Wszystko to, co normalnie powinno być postawą zewnętrzną [personą], a wyraźnie tego brakuje, bez wątplenia znajdzie się w postawie wewnętrznej [anima]” [14, par. 806]

Jung odnosi się tutaj do roli, jaką odgrywają rytuały inicjacyjne wprowadzane przez ojca. Mają one, według niego, kluczową rolę w umożliwieniu chłopcu separacji od matki [7, par. 314-316]. Temat ten został podjęty przez Roberta Bly [20]. Negatywna relacja Petera z ojcem zamknęła normalny tor, jakim przebiega kompleks Edypa — identyfikację z ojcem — i uczyniła syna ofiarą pierwotnej, niczym nie zapośredniczonej matki. Peter próbował zaprzeczyć jej władzy nad sobą poprzez naśladowanie powierzchownie twardych męskich cech ojca, lecz głęboko przeraził się rzeczywistej męskiej potencji w sobie. Nie był zdolny do oddzielenia jej od przemocy, której obawiał się ze strony ojca. W rzeczywistości jest on podobny do matki w tym, że zawsze gra rolę tego, który łagodzi i unika konfliktów. Ta ukryta żeńska identyfikacja ujawnia się w wyborze silnych kobiet, które bardziej przypominają jego ojca niż nieasertywną matkę. W momencie, w którym te silne, niezależne kobiety przejawiają część swojej troskliwej, zależnej strony, on w przerażeniu od nich ucieka.

Obraz zagrody owiec pokazuje, że to przerażenie dotyczy raczej bycia pod kontrolą i uwięzienia w potrzasku niż strachu przed karą od ojca za przekroczenie tabu kazirodczego. W takiej wersji kompleksu Edypa groźba kastracji nadchodzi nie ze strony ojca, lecz ze strony matki. Na swój sposób Peter już czuje się wykastrowany przez ojca. To jednak wkroczenie matki przeraża go i ono będzie prawdziwym jego „końcem”. Cytując Junga ponownie: „W przypadku opanowania przez animę, pacjent pragnie przekształcić się w kobietę poprzez samokastrację, bądź też obawia się, że coś takiego zostanie mu przemocą zrobione” [8, par. 82].

Jestem przekonany, że Peter obawia się tego, iż jeśli dojdzie do zbliżenia z żoną, on całkowicie utraci swoją chwiejną i niepewną tożsamość, stanie się nieodróżnialny od niej. Jest to coś, co wskazuje na zasadniczą rolę poczucia bezpieczeństwa związanego z rodzajem [*gender security*] w tworzeniu się oddzielnej osobowej tożsamości. (Termin bezpieczeństwo rodzaju — *gender security* — został ukuty i przeciwstawiony, krytykowanym przez A. Samuela, wywołującym lęki, zewnętrznym standardom oczywistości i pewności związanej z rodzajem [pewność rodzaju — *gender certainty*] [21].)

Podczas pracy z Peterem często nasuwa mi się wyspa Kirke z *Odysei*. Peter jest jak towarzysze Odysusza, którzy w swoim zadufaniu i pewności siebie uwierzyli słowom Kirke i skusili się na wyborne jedzenie i domowe warunki, za co zostali przemienieni w świnie. Odysuszowi udało się, z pomocą Hermesa, uniknąć tych czarów, które przydarzyły się jego towarzyszom. Hermes obdarzył go odtrutką i pouczył, aby wyciągnął swój miecz i zamierzył się na Kirke, jak gdyby chciał ją pozbawić życia. Kirke wtedy zaprosiła Odysusza do łoża. Hermes przestrzegał go, że musi przyjąć jej względy, ażeby uwolnić swoich ludzi, lecz ostrzegł także, że Kirke może pozbawić go całej jego odwagi i męskości, dopóki Odysusz nie zmusi jej do złożenia przysięgi, iż nie oszuka go ponownie.

Peter jest zanadto przerażony swoimi morderczymi impulsami, aby ryzykować spotkanie z kobietą. Efektem tego przerażenia jest jego strach, że nie oprze się jej i projekcjom własnych seksualnych i zależnościowych potrzeb, które ona niejako podtrzymuje. Niezdolny do odróżnienia matki od animy, nie może zaryzykować zabicia matki, boi się bowiem, że utraci przez to animę. Jednocześnie nie potrafi dokonać rozdziału pomiędzy tworzeniem związku z animą a ugrzęźnięciem wewnątrz niej na zawsze. Dlatego potrafi stworzyć tylko taki związek z kobietą, w którym nie ma żadnej relacji uczuciowej i przywiązania.

MARGARET

Drugim przykładem jest przypadek pacjentki, dobrze pasujący do jungowskiego obrazu animusa, który zawładnął kobietą. Chciałbym przeanalizować ten obraz inaczej niż Jung to robi i pokazać jego zakorzenienie w doświadczeniu edypalnej zdrady i utraty. Widać tu, że kobieta zlekceważona przez swojego ojca potrafi odplacić pięknym za nadobne. Wyobrażenie męskości jest u niej wypełnione wszelaką potwarzą i oszczerstwem; tak jak wyraziła to ona sama: „mężczyźni są albo destrukcyjni albo bezużyteczni”. Wygląda na to, że jej ojciec był taki i taki.

Margaret razem z mężem jest od czterech lat w małżeńskiej terapii, prowadzonej przeze mnie i moją koleżankę. Ostatnio, od kilku miesięcy, widzimy się dodatkowo raz w tygodniu z każdym z osobna. Spotkania wspólne są także w trybie cotygodniowym. Nigdy dotąd nie zdarzyło mi się pracować z kimś równie, jak Margaret, zaabsorbowanym swoim dzieciństwem. Jak Karol Marks w jednej z maksym dotyczących historii stwierdza: „tradycja wszystkich nieżyjących pokoleń ciąży jak koszmar nocny w umysłach wszystkich żyjących” [22, par. 96].

Matka Margaret, zanim córka przyszła na świat, wiele przecierpiała, łącznie z urodzeniem nieżywego syna. Margaret pamięta ją jako ciągle przygnębioną, bezustannie kontrolującą i, wraz z dorastaniem córki, niezdolną do zaakceptowania jej niezależnego życia. Jej ojciec był miły i łagodny, ale nie był dobrym partnerem dla jej matki. We wczesnym dzieciństwie Margaret spędzała z nim trochę czasu w altanie ogrodowej bądź na spacerach po okolicy. Podczas indywidualnych sesji ze mną, wspomnienia te pojawiły się ponownie

w złotej otoczce.

W czwartym roku życia Margaret była świadkiem ostrej sprzeczki rodziców, w której nagle ujrzała swojego kochanego ojca jako gwałtownego napastnika. Wzięła wówczas stronę mamy, która wyprowadziła się z mieszkania męża zabrawszy córkę ze sobą. Po krótkim czasie wróciły, lecz Margaret czuła, że jej relacja z ojcem już nie jest taka sama jak przedtem. Utrata oparcia z jego strony spowodowała, że czuła się całkowicie pozbawiona ochrony przed przygnębieniem i kontrolą ze strony matki.

Udało się jej, z pewnymi trudnościami, uciec z domu na studia. Tam poznała fascynującego, choć cokolwiek nieodpowiedzialnego mężczyznę, z którym stworzyła burzliwy, zrywany i odnawiany, związek. Pomimo że kochała tego mężczyznę, wiedziała, iż nie zostanie zaakceptowany przez matkę. Wyszła za mąż za innego, wobec którego nie odczuwała tak silnej seksualnej fascynacji, z kim jednak czuła się „jak z przyjacielem”. Przez parę lat Frank troszczył się o nią, w końcu Margaret zaczęła to odbierać jako powtórkę kontroli matki. Znowu dobijała się o niezależność, z powodzeniem budując, wymagającą specjalistycznych umiejętności, karierę, i dominując w domu.

Różne inne czynniki w owym czasie złożyły się na eskalację małżeńskiego konfliktu. W efekcie małżonkowie ugrzęźli w układzie wzajemnej, niekończącej się destrukcji, z której najwyraźniej nie potrafili wydobyć się sami. Margaret wypełnia sesje małżeńskie szorstkimi intelektualnymi objaśnieniami swoich i męża zachowań i, zazwyczaj, trudno się przebić przez tę ogniową zaporę słów. Frank reaguje na nie milczeniem lub wściekłością. W obu przypadkach jest równie bezsilny wobec żony. Wygląda to tak, jak gdyby na tych sesjach odgrywali wspólnie podzielany wewnętrzny obraz pary, w którym silna, fallicznie destrukcyjna kobieta kastruje słabego, nieskutecznego mężczyznę, tak jak w wyobrażeniu Margaret o związku jej rodziców.

Jednak w uczuciach Margaret wygląda to całkiem inaczej. Czuje się terroryzowana i paraliżowana przez gwałtowne wybuchy gniewu Franka oraz całkowicie niezdolna do ochrony siebie. Porównuje to z tym, jak czuła się ze swoją matką, a zwłaszcza ze wspomnieniem gwałtownej sprzeczki rodziców, która ich rozdzieliła.

Komentarz

Margaret tkwi w błędnym kole nieustannego odgrywania swojego wewnętrznego obrazu destrukcyjnego współzycia rodziców, symbolizowanego przez ich sprzeczkę. Ta kłótnia oddaje odwieczny dylemat jej dzieciństwa polegający na tym, że jakakolwiek relacja z jednym z rodziców odbywa się kosztem relacji z drugim. Nie ma możliwości zbudowania związku z obojgiem. Margaret nadal czuje, że to ona ich rozdzieliła. Jej edypalne pragnienia są przez to ściśle związane z dramatycznym dla niej rozdzieleniem rodziców i jej poczuciem niszczącej wszechmocy. Rodzice Margaret spełnili fantazję pragnienia ich separacji i dlatego utrzymanie tej fantazji okazało się zagrażające.

Od tego momentu obraz ojca, a także animusa, którego wyobrażenie on zrodził, jest kojarzony z uczuciami wściekłości, urazy i zdrady: tymi, które odczuwała wobec ojca. Była jak gdyby podwójnie przez niego zdradzona: po raz pierwszy, gdy przemienił się on z obrońcy w gwałtownego napastnika; drugi raz, gdy manifestował, że pomimo niedobrej relacji pomiędzy rodzicami, ona (Margaret) jest z niej wykluczona. To było bardzo brutalne przebudzenie i pozbawienie jej fantazji bycia, w sekrecie przed matką, małą kochanką

ojca. Trudno się dziwić, że stanęła wtedy po stronie matki i zwróciła się przeciwko ojcu, zdradzając go tak samo, jak on to zrobił.

Ona w małżeństwie przyjmowała rolę „wypełnionego animusem” agresora (powtarzając wzorzec związku słabego, impotentnego mężczyzny z kontrolującą destrukcyjną kobietą). Taka „falliczna obrona” nosi jednak znamię identyfikacji z agresorem. Margaret doświadcza siebie jako „opanowaną przez animusa” ofiarę kontrolującego i destrukcyjnego mężczyzny. Jest zniewolona kontrolą prymitywnego i gwałtownego animusa oraz projekcyjną z nim identyfikacją, która sprawia, że animus w przebraniu jej męża grozi jej przygnieceniem.

Przez to swój sposób opisu mężczyzn („destrukcyjni lub beзуżyteczni”) może odnieść również do siebie samej. Prawdopodobnie, najgłębszym zranieniem wyniesionym z jej „tragedii edypalnej” [23, par. 144] jest niezdolność do odróżniania siebie od innych. Natychmiast identyfikuje się ze swoim destrukcyjnym obrazem animusa, pozostaje na jego łasce oraz atakuje jego projekcje w postaci swojego męża.

Wydaje się to także dotyczyć jej matki, która musiała czuć zawiść wobec szans, jakie mają mężczyźni, a których sama była pozbawiona. To objaśnia, dlaczego zachowanie Franka tak często przypomina jej kontrolujące zachowania matki: animus, którym jest zniewolona, pochodzi również od jej matki. Pełen zawiści i destruktywny wizerunek ojca, jaki nosiła matka Margaret, wzmocnił poczucie bycia zdradzoną. To z kolei odcięło Margaret od niego. Jej wczesnodziecięcy obraz kochającego i twórczego ojca leży pogrzebany pod gruzem niszczących uczuć, jakie się zrodziły po tym okresie. Oprócz tego, negatywny stosunek matki do swojej kobiecości oraz wzajemna wrogość Margaret i matki nie pozostawiają wiele nadziei na pozytywną identyfikację ze swoim rodzajem i rolą kobiecą.

Możliwość pracy indywidualnej dała Margaret szansę przeanalizowania tego wszystkiego. Odkryła utratę pozytywnego obrazu animusa, która wiązała się z jej wczesnoedypalną relacją z ojcem. Naprzemienne, wspólne i indywidualne, sesje umożliwiły Margaret stworzenie dystansu i odrębności wobec pary rodzicielskiej, czego nie było we wczesnych jej relacjach. Zaczęła przyglądać się i badać swoje fantazje w specyficznej relacji ze mną. Czowała się w tym bezpiecznie wiedząc o tym, że ja również utrzymuję bezpieczną relację z moją koterapeutką i że jestem zdolny do pośredniczenia pomiędzy jej obrazami Franka i mojej osoby. Pierwszy raz była w stanie doświadczyć szczególnej, czy nawet wyłącznej, relacji z jedną osobą, która nie niszczy innych jej relacji.

Wyłonienie się „prawdziwego” animusa

Po kilku miesiącach trwania sesji indywidualnych pacjentka zrelacjonowała swój sen: *Znajduje się w pokoju z francuskimi oknami, które się nie zamykają. Próbuje owinąć wokół klamek kawałek wełny czy sznurka, lecz obawia się, że to nie wystarczy. Na dole jest taki sam pokój, w którym okna zostały w ten sposób zabezpieczone, ktoś jednak przeciął sznurek. Rozmawia z osobą, która wie, kto to zrobił, lecz nie zdradzi tego. Margaret wie, że to mężczyzna w zielonym sportowym samochodzie.*

W drugiej części jej snu jakiś mężczyzna buduje konstrukcję podobną do domu, pod powierzchnią niezwykle zielonego pola. Są bezpieczni, pomimo że znajdują się na otwartej przestrzeni. Zbiera się tłum ludzi i podziwia rzemiosło mężczyzny. Pytają go, jak to zrobił. On pokazuje im długi srebrny przyrząd, nie nóż, być może klepkę becзки, i ciska nim w tłum, nieomal uderzając Margaret. Ona krzyczy, że to jest bardzo *niebezpieczne*.

Jej skojarzenia dotyczące snu wiążą się zarówno z jej poprzednim kochankiem (był właścicielem sportowego samochodu), jak i z chwilami, które spędziła sam na sam z ojcem zanim doszło do separacji rodziców (zielone pole było takim szczególnym miejscem, gdzie zwykli razem chodzić). Seksualne wyobrażenia pierwszej części snu i falliczne znaczenie srebrnej klepki były jasne także i dla Margaret.

Sen wskazuje na lęk przed intruzywną, niebezpieczną penetracją — powszechność małżeńskich interakcji — oraz pokazuje jej strach, że zostanie to powtórzone w relacji ze mną. W drugiej części snu widać zasadniczą ambiwalencję: srebrna klepka beczki jest narzędziem zarówno kreatywnej, jak i destruktywnej potencji. Mężczyzna na polu przypomina trochę Ojca Ziemię [*Earth Father*]³, z odniesieniami do pierwotnego wyobrażenia Leśnego Człowieka [*Green Man*]. Potrafi on penetrować ciało matki. Współżyje z nią w taki sposób, że w miejsce gwałtu, buduje bezpieczną do zamieszkania konstrukcję — jest to znak silnej rodzicielskiej pary tworzącej taki dom, w którym dziecko może czuć się bezpiecznie. Ojciec Ziemia jest przedstawiany trzymając fallicznego animusa.

Parę tygodni później Margaret powiązała ten sen z tarotem, który pozwoliła sobie postawić. Pierwszą kartą był As Mieczy. Powiedziała mi wówczas, że karta ta może reprezentować siłę największego dobra bądź największego zła. Dopiero w tym momencie była zdolna do przyznania fallicznej klepce zarówno twórczej, jak i niszczącej mocy, a także, że ta moc pochodzi również od niej samej. W związku z tym, że coraz bliższa stawała się możliwość przyjęcia przez nią własnej destrukcyjności, projekcje te mogły być stopniowo wycofywane z obrazu animusa. Ten proces uwalniał jej obfite zasoby „męskości” z szorstkiej i surowej, „wypełnionej animusem” formy, w jakiej znajdowały one ujście, i umożliwiał ujrzanie wyraźniejszego i bardziej wyodrębnionego wizerunku relacji z mężem. Dopiero wówczas zaczęła się jej żaloba po utracie kochanka, z którego zrezygnowała na rzecz Franka; typowej postaci animusa „niezrozumianej klasy”, wątpliwego bohatera, mężczyzny z możliwościami” [24]. W tym opisie Jung nie przedstawiał po prostu mężczyzny, lecz potencjalnego mężczyznę: podobnie jak w srebrnej klepce tkwi potencja destrukcji i potencja tworzenia. Właśnie poprzez to odkrycie poprzez dotarcie do utraty wcześniej idealizowanego ojca, Margaret może przeżyć żalobę po nim, a tylko poprzez taką żalobę może uzmysłowić sobie możliwości, jakie ma animus.

Dyskusja

Biorąc pod uwagę kwestie pierwotnie poruszane przez Robina Brittona [18], James Fisher przekonuje, iż ambiwalencja leży w samym centrum dramatu edypalnego [23]. Britton twierdzi, że kochany miłością edypalną rodzic jest jednocześnie osobą zniechęconą, nie tylko dlatego, że staje się rywalem dziecka w odwróconej wersji kompleksu. Nienawiść wiąże się przede wszystkim z frustracją, która stanowi nieodłączny element miłości edypalnej; przepaść między pokoleniami nie pozwala też takiej miłości się zrealizować. Z drugiej strony, jak wcześniej wspominałem, edypalne zaspokojenie można porównać z katastrofą (tak samo jak totalną frustracją). Niweluje ono przestrzeń, w której można osiągnąć taką

³ Powszechnie występujące wśród niektórych plemion Ameryki wyobrażenie boskiej postaci; można je odnaleźć w innych kulturach pod postacią Rogatego Boga. Ojciec Ziemia tańcząc, zatacza kręgi wokół Matki Ziemi, ochraniając ją, aby mogła bezpiecznie rodzić [przyp. tłum.].

ambiwalencję. Poprzez doznanie i przyjęcie ambiwalencji odmiennopłciowy archetyp staje się odróżnialny od obrazu rodzica i dostępny procesom integracji.

U obojga pacjentów (Petera i Margaret) proces ten został w pewnym momencie zablokowany przez nadmiernie destrukcyjne doświadczenia edypalne. Obrazy płci przeciwnej przyjęły u nich wyłącznie negatywną postać i skojarzone zostały z mieszaniną strachu i tęsknoty, które wzmacniały potrzebę projekcji, a ta nie pozwalała na integrowanie tych obrazów. Pojawienie się dwuznacznego, potencjalnie kreatywnego obrazu animusa we śnie Margaret wskazuje na bardzo pozytywny rozwój. Natomiast dla Petera było niemożliwe choćby przyznać się do posiadania swej przerażającej destrukcyjności.

Podobny u tych pacjentów był także obraz pary rodzicielskiej, jako całkowicie rozdzielonej. Ich rodzice wydawali się im zamknięci w jakiejś formule śmiertelnego konfliktu, w którym życie jednego toczy się kosztem drugiego — powszechna fantazja w małżeńskich interakcjach [25]. Mając taki obraz dziecko nie doświadczy możliwości zbliżania się i oddalania się od jednego i drugiego rodzica, która stworzyłaby odpowiedni do zinternalizowania model twórczego współżycia pary. Łatwo dostrzec związek pomiędzy takim obrazem pary a funkcją animy/animusa jako pomostu do nieświadomego, a także jako modelu twórczego wewnętrznego współżycia. To właśnie prawdopodobnie miał Jung na myśli, gdy zaczynał w połowie lat trzydziestych włączać do dyskusji o animie i animusie motyw syzygii. W 1936 napisał: „Ktoś nie mający pojęcia o powszechności motywu syzygii w psychologii ludów pierwotnych, w mitologii, nie wiedzący o jego znaczeniu dla badań porównawczych różnych religii, oraz dla historii literatury, nie powinien zabierać głosu w sprawie koncepcji animy” [9, par. 115].

Trochę dalej, w tym samym artykule, Jung daje do zrozumienia, że syzygia jest symboliczną reprezentacją jednego z najbardziej podstawowych twierdzeń dotyczących rozwoju psychicznego: *conjunctio oppositorum* [tamże, par. 142].

Jung twierdzi, że to nie rodzice są źródłem motywu syzygii. Wręcz przeciwnie, ich niezwykła moc wynika z wyprojektowania syzygii na nich. Zgadza się, że może tak być. Jednak zachowanie rodziców musi jakoś wpływać na kształt syzygii poprzez procesy mediacji i zapewnienie (lub pozbawienie) możliwości pomieszczenia prymitywnych archetypowych wyobrażeń. Pomimo że fantazje niszczącego stosunku seksualnego mają silne archetypowe podłoże, nie oznacza to, że słyszane przez dziecko odgłosy współżycia rodziców wynikają z samej tylko jego fantazji czy, że można je zdegradować do samych tworów projekcji. Doświadczenie w pracy z małżeństwami mówi mi, że taki związek rodzicielski, jaki opisują Peter czy Margaret, jest bardzo prawdopodobny. Myślę tak, gdyż wiem, że podobne temu związki nie są w stanie zaferować dziecku pomieszczenia i przechowania jego edypalnych fantazji. Dziecko potrzebuje wejść w związek zarówno z każdym z rodziców, jak i z parą rodzicielską. Potrzebuje gwarancji bezpieczeństwa, że żadna z tych relacji nie jest ani zagrażająca, ani wykluczająca dla drugiej. Wówczas możliwe jest poruszanie się po tym, co Britton nazywa „przestrzenią triangulacji” [*triangular space*] [18].

Koncepcja przestrzeni triangulacji nasuwa silne skojarzenia z trzecią przestrzenią Winnicotta i jungowską funkcją transcendentną. Wszystkie te koncepcje są ściśle powiązane ze zdolnością do symbolizacji. Również Lacan daje pierwszeństwo, w momencie rozwiązywania sytuacji edypalnej, pojawieniu się wymiaru symbolicznego przed wymia-

rem wyobraźniowym. Britton, w swojej pokleinowskiej syntezie pozycji depresyjnej z rozwiązaniem kompleksu Edypa, podkreśla możliwość przyjęcia przez dziecko trzeciego stanowiska: obserwatora pary. Widzi on to stanowisko jako bazę dla umiejętności refleksowania własnych doświadczeń [18].

W odniesieniu do doświadczenia archetypowego, umiejętność symbolizowania umożliwia poznanie archetypów jako świata wyobraźniowego, który nie może realizować się poprzez świat materialny. Archetypy mogą jawić się w swoich projektowanych postaciach jako fascynujące, potężniejsze od żyjących realnie postaci, tylko w pozycji paranoidalno-schizoidalnej. Ich granice z figurami je ucieleśniającymi pozostają wówczas — co najmniej — niewyraźne. Gdy zaczyna się proces integracji, projekcje maleją, a wintegrowane substraty archetypowe wzbogacają całość życia psychicznego. Archetypy pozostają fascynujące, choć już pozbawione swych kompulsywnych i uspokajających właściwości, zmienia się natomiast ich *umiejscowienie*, gdyż właściwym dla nich — jako funkcji symbolizujących — królestwem jest przestrzeń doświadczenia kulturowego, o której pięknie pisał Winnicott w *Playing and reality* („Grze i rzeczywistości”) [19]. Być może anima i animus są archetypowymi reprezentacjami samej w sobie symbolicznej funkcji.

Pojawia się tu konieczność uwolnienia archetypu z poważnych ograniczeń, jakie nakładają nań zmienne koleje kompleksu Edypa. Dwójka pacjentów, opisana powyżej, nie potrafiła samodzielnie się wyzwolić. Dla każdego z nich współmałżonek *był* archetypem; nie byli zdolni do odróżnienia zarówno wyobrażenia o nim, jak i siebie od jego inkarnacji w tym drugim. Zabawne jest to, że gdy bujne projekcje animy i animusa są trudne do pohamowania, archetyp odmiennopłciowy staje się bardziej znakiem narcyzmu niż znakiem różnicy i inności. Podmiot jest wtedy szczelnie opakowany wewnętrznymi relacjami z archetypowymi obrazami, które udają prawdziwe drugie osoby.

Zadaniem pary rodzicielskiej w mediowaniu umiejętności symbolizowania jest dostarczenie edypalnego równoważnika procesu pomiędzy dwojgiem osób, o czym Winnicott pisał w *The use of an object* („Wykorzystywaniu obiektu”) [26]. Pokazuje on, w jaki sposób przetrwanie obiektu w destrukcyjnych fantazjach niemowlęcia pozwala mu odczuć rzeczywistość jako coś więcej niż tylko „wiązkę projekcji”. To, co pozostaje po destrukcyjnej burzy, jest czymś, w co można wierzyć, istnieje na pewno. Posiadanie fantazji jest możliwe tylko wówczas, gdy istnieje pewność, że nie przekształcą się one w rzeczywistość. W edypalnych fantazjach o zniszczeniu relacji pomiędzy rodzicami, dziecko pragnie zastąpić rodzica rywala. Kluczową sprawą jest wówczas to, aby do tego nie doszło. Prawdziwy rozpad związku rodziców pozostawił u Petera i Margaret uczucie przerażenia własną mocą destrukcyjną. Nie byli w stanie rozdzielić fantazji o przeciwnej płci od rzeczywistości rodzicielskiej, co wywoływało lęki prześladowcze. Odmiennopłciowy obraz był dla nich zagrażający, niebezpieczny i destrukcyjny.

Alternatywą dla tak skrajnego scenariusza jest wzmocnienie idealizacji. Anima bądź animus są doznawane wtedy jako odpowiedź na czyjeś marzenia, jako wszędzie się pojawiająca tajemnicza figura, jako obiekt silnej tęsknoty i pożądania. Idealizacja jest obroną przed destrukcyjnymi lękami i pozwala traktować animę lub animusa jako „schron przed burzą” *Shelter from the storm* [27].

Chociaż znalezienie takiego nadludzkiego wybawiciela w rzeczywistej osobie jest

nierealne, to jednak taka forma idealizacji, w porównaniu z tworzeniem skrajnie negatywnych odmiennopłciowych obrazów, jest znacznie bardziej rozwojowa. Pozostawia ona nadzieję, a nadzieja, poprzez rozwianie złudzeń, może w końcu prowadzić do stworzenia związku.

W dużym skrócie przedstawię teraz jeszcze jeden materiał kliniczny. Chcę zilustrować ten pomyślniejszy scenariusz. Prezentowany pacjent momentami czuje się wyraźnie „szalony”, czym różni się od dwojga poprzednich pacjentów. Pomimo tego trwały i pozytywny obraz jego animy świadczy o jego lepszej kondycji psychicznej, wynikającej z mniej destrukcyjnej sytuacji edypalnej. Brak stabilności może skutkować trwałą sztywnością.

DANIEL

Daniel cierpi z powodu nagle dopadających go stanów poczucia wewnętrznej samotności. Towarzyszy mu nieodparte wrażenie, że coś nieprzewidywalnego zagraża jego życiu, że coś otacza go ze wszystkich stron, tak jak „kusze i strzały urągającego losu wycelowane w Hamleta”. Ma poczucie, że matka nigdy nie umiała radzić sobie z jego emocjami a gdy skończył dziesięć lat, to on roztoczył nad nią opiekę, a nie ona nad nim. Dużo bliższą relację miał ze swoim ojcem, z którym dzielił wiele wspólnych zainteresowań; matka zawsze pozostawała poza ich związkiem.

Podczas trzech lat analizy u mnie, Daniel zakochiwał się z sześć razy. W każdej z tych sześciu kobiet miał znaleźć ukojenie, wsparcie i podtrzymanie, o które tak zabiegał. Za każdym razem w końcu odkrywał, że to on jest wybawicielem, zamiast być wybawianym; tak jak z matką. W każdym z tych związków Daniel przez krótką chwilę dawał się całkowicie pochłonąć uczuciu wyjątkowego, silnego kontaktu z partnerką i podniecało go „przekraczanie granic”, „wejście do środka”, po czym doznawał rozczarowania, zaczynał odczuwać klaustrofobiczne uwięzienie i odkrywał, że fascynuje go inna nieznaną kobietą.

Daniel miewa fantazje o idealnej kobiecie, postaci z legend o królu Arturze — niezwykle kobiecej, bladej istocie z jezior i ostoi leśnych, być może takiej jak Pani z Shalott. W stanach nagłej i silnej tęsknoty za tą istotą niemal wytwarzał jej postać: wyłaniała się z mijanego drzewa. Tego rodzaju fantazje o animie można zupełnie pozbawić agresji i różnicy, aby pozostać w zgodzie z pragnieniem idealnego zlania się. Interpretowałem zazwyczaj tę tęsknotę jako poszukiwanie kobiecej wersji siebie samego.

Na początku analizy pacjent widział siebie jako dobrą, miłą osobę i nie przyjmował do swojego obrazu gwałtowności, brutalności, nadużycia, z czym powszechnie kojarzy się mężczyzn. Wydawało się jakby sam chciał *być* swoją idealną kobietą, po to, aby związać się z animą w projekcyjnej identyfikacji i pozwolić się bezgranicznie jej opanować. Jednak w trakcie analizy odkrywał obfite źródła swojej wściekłości i nienawiści, skierowanej zwłaszcza przeciwko matce. Początkowo było to dla niego wstrząsem, stopniowo jednak odkrywanie swej prawdziwej agresywności stawało się dla niego źródłem przyjemności. Nieustannie podejrzewał mnie i obawiał się, że chcę go dopasować do jakiegoś teoretycznego szablonu. Dwukrotnie rozegrał [*acted out*] swoją destrukcyjną wściekłość ciskając krzesłami w moim gabinecie. Moją jedyną rolą było wytrzymanie i skontenerowanie tej furii, akceptując jej wartość i znaczenie, a jednocześnie ustalenie granic takich odreagowań. Daniel wiele czasu w analizie poświęcił na badanie mojej integralności.

Gdy udało mu się wintegrować swoją agresję, jego związek ze mną i jego związek z animą zaczęły także się zmieniać. Zmiany te ilustruje poniższy sen.

Jego analityk proponuje mu nocleg w swoim małym, ograniczającym ruchy mieszkaniu, położonym na rogatkach Londynu. Analityk zabawia grupę osób, wśród których znajduje się dziewczyna, o bladej cerze i jaskrawo rudych włosach. Ona proponuje, że pokaże mu resztę domu i prowadzi go przez drzwi do ogromnego pałacowego apartamentu. Będąc przekonanym, iż znajduje się w małym domku, zadziwia go odkrycie tego pałacu czy zamku.

Przechodzą przez galerie z kilkoma paleniskami. W każdym z nich płonie ogień. Za nimi znajdują się lustra, które mają odbijać płomienie i rozświetlać paleniska jeszcze bardziej. Idą do ogrodu, gdzie zabawa nadal trwa. Jeden z mężczyzn, prawdopodobnie on sam, upada i umiera. Wydaje się, jakby nikogo to nie obchodziło.

Kolejna część tego snu kończy się jego spędzeniem nocy z księżną Dianą.

Nie wchodząc w szczegóły, rozumiem, że sen odnosi się do mocno poszerzonego już w toku analizy zakresu doświadczania siebie samego. Ogień i rude włosy dziewczyny oddają jego furję, którą ja zreflektowałem i jednocześnie nie zostałem pochłonięty przez ogień. Umierający mężczyzna oddaje jego dawną kobietą, nieagresywną osobę, której utrata nikogo nie obchodzi. Jung pisze o takich chwilach: „Tylko wówczas, gdy wszystkie podpory i kostury zostaną połamane, i nie ma najmniejszej nadziei na odsiecz, możliwe jest doznanie archetypu, który dotąd był ukryty za pełnym powagą i znaczenia nonsensem, odgrywanym przez animę. To jest *archetyp sensu*, tak jak anima jest *archetypem życia samego* [8, par. 66].

Sen zapowiada ostateczny koniec analizy Daniela: potrzebę opuszczenia domu ojca i pójścia samotnie swoją drogą. W jego śnie wyraźna postać animy otwiera drogę do obszarów, o których istnieniu nie miał pojęcia. Postać ta wydaje się należeć bardziej do ojca niż do niego samego, dlatego też jedną z najważniejszych umiejętności jest odrzucenie jej awansów. Tylko wtedy będzie mógł zdobyć księżniczkę dla siebie. Prawdopodobnie, idąc za tym, postać księżniczki nie wiąże się z królem ani z królową, lecz ze spadkobiercą tronu. Ta sytuacja jest analogiczna do przedstawionej przez Beebe analizy biblijnej przypowieści o Józefie — faworyzowany syn zostaje rzucony w ciemność, w tej historii musi on oprzeć się kojącemu urokowi żony Putyfara, po to, by móc odkryć swoją siłę w nowej relacji z duchowym ojcem — Faraonem. Beebe pisze: „Żeby przekształcić zadanie animy ojca we własne wewnętrzne doświadczenie, syn musi odrzucić tę drogę wędrówki, którą podsuwa mu ojcowska anima i której najwyraźniej pragnie. Józef realizuje potencję własnej animy, nie wdając się w romans z żoną Putyfara” [28].

Beebe nie komentuje jednak oczywistych edypalnych aspektów tej sytuacji, bowiem odrzucenie ojcowskiej animy jest początkiem uznania przez Daniela (tak jak przez Józefa) wartości granic edypalnych. W związku z tym Daniel nie czuje już, że musi pasować do moich oczekiwań wobec niego oraz akceptuje to, że swoją obecną miłość — kobietę zamężną — musi kochać na odległość. Czuje się wewnętrznie bardziej bezpieczny i jednocześnie mniej narażony na kaprysy losu.

Wnioski

Jedną z różnic pomiędzy Danielem, z jednej, a Margaret i Peterem, z drugiej strony jest silna, pozytywna idealizacja animy u tego pierwszego. Rozwój psychiczny i proces integrowania wymagają oczywiście przekształcenia idealizacji, jestem jednak przekonany, że ma ona swój istotny rozwojowy walor. Anima i animus prowadzą nas w pijanym

tańcu, lecz taniec ten prowadzi do życia. „Przebiegle operując złudzeniami dusza kusi i wabi do życia nieruchomą materię, która nie chce żyć. Ona każe nam wierzyć w rzeczy niewiarygodne: że można żyć. Zastawia liczne pułapki i zasadzki, po to, by człowiek w nie wpadł i sięgnął ziemi, dał się usidlić na niej i pozostał uwięziony, aby życie zostało przeżyte [9, par. 56].

Idealizacja wprowadza nas w kompleks Edypa i idealizacja wyprowadza nas z niego. Wielu psychoterapeutów par małżeńskich twierdzi, że bez idealizacji nikt nigdy nie wszedłby w związek małżeński.

Żywe, wyraźne obrazy animy u Daniela i jego uwikłanie się w nie wskazują na obie drogi. Pomimo że, tak jak u Petera, zawsze istnieje ryzyko przeistoczenia się animy w matkę i pozostania pod jej regresywnym wpływem, to jednak ona zawsze pojawiać się będzie wszędzie tam, gdzie trzeba poprowadzić go dalej. Różnica pomiędzy nimi polega na tym, że Peter *boi się* animy, Daniel zaś pragnie jej. Pragnienie takie może być oznaką nie rozwiązanego kompleksu Edypa, lecz bywa także oznaką, co sugerował Jung, pragnienia życia. W śnie o ukrytym pałacu (por. „w domu mojego ojca jest mieszkań wiele”) ojcowska anima zdecydowanie wyprowadza syna z rodzicielskiego domu w kierunku własnego indywidualnego życia. W tym momencie musi jej odmówić, tak jak wspomniana tu pacjentka musiała odrzucić mnie jako troskliwego ojca-analityka.

Sen Daniela podkreśla wagę nie tylko rzeczywistej relacji rodziców, ale także ich własnej wewnętrznej integracji. W przypadku Petera i Margaret rodzic tej samej płci silnie wzmocnił ich osobisty negatywny archetyp odmiennopłciowy: ojciec Petera był zupełnie niezdolny do nawiązania relacji ze swoją animą; animus matki Margaret był bardziej nawet wrogi i bardziej kontrolujący od animusa córki. W przypadku Daniela, dobra relacja z ojcem pomimo wielu związanych z nią trudności okazała się jego dobrym zapleczem. Wydaje się, że chociaż związek rodziców Daniela uległ rozpadowi, jego ojciec zachował taki stopień integracji, że potrafił utrzymać związek ze swoim żeńskim aspektem. Daniel mógł więc wykorzystać animę ojca (oraz swojego analityka) do odzwierciedlenia tych aspektów, których jego matka nie była w stanie unieść. Pod pewnym jednak względem postaci jego animy zdradzały ten sam schemat co matka i odbijały całą jego relację z nią.

Uznanie przez dziecko granic edypalnych wyzwala poczucie, że związek, który rzeczywistość je wzbogaca, musi pozostać na poziomie fantazji. Ta myśl pochodzi, co najmniej, z czasów Dantego. Usiłowania Daniela, aby przemienić fantazje w rzeczywistość, zawsze kończyły się jego poczuciem usidlenia przez rzeczywistość. Kiedy jednak wyobrażone przekształca się w symboliczne — rzeczywistość wyobrażona nie musi mieć swego odbicia w zewnętrznej rzeczywistości. Wystarczy *wyobrażenie* dziewczyny wyłaniającej się zza drzewa — ona nie musi rzeczywiście się pojawić.

Chciałbym zakończyć ten artykuł w tym samym miejscu, z którego zacząłem, mianowicie na opisie animy u Junga w *Aionie*. Ten paragraf wywołał, prawie dwadzieścia lat temu, moje zaciekawienie Jungiem, a pewne postawy uczuciowe, którym daje on wyraz, wyłaniają się w całej treści niniejszego artykułu. Jung pisze o animie z męskiej pozycji, pisze z pasją, której nie potrafi w sobie wzbudzić wobec animusa. Nie wystarczy jednak samo odwrócenie warunków i określeń, aby ogarnąć rzeczywistość animusa. Wierzę, że obraz, który towarzyszy seksualności, twórczości, Ojcu i przejściu do symbolicznego musi mieć równie duży wpływ na życie kobiety, co opisuje panegiryk na cześć animy: „,...

każda matka, każda ukochana nosi w sobie i urzeczywistnia owo niebezpieczne odzwierciedlenie, które w samej swej głębi odpowiada naturze mężczyzny. Należy ono doń, to ono stanowi ową wierność, której być może nie zawsze może dochować ze względu na potrzeby życiowe; to właśnie ono stanowi nieodzownie potrzebną kompensację ryzyka, wysiłków i ofiar pociągających za sobą rozczarowanie; jest ono osłodą wszelkiej goryczy życia, zarazem zaś to ono jest wielką uwodzicielką, prąŜniczką złudzeń wabiących go ku życiu, i to nie tylko ku jego aspektom racjonalnym i korzystnym, lecz również ku wszystkim jego okropnym paradoksom i dwuznacznościom, gdzie dobro równoważy zło, sukces porażkę, nadzieja zwątpienie. Jako jego największe zagrożenie odzwierciedlenie to wymaga od mężczyzny tego, co w nim największe – i otrzymuje to, jeśli naprawdę z mężczyzną ma do czynienia”. [29].

*Tłumaczenie: Katarzyna Gdowska.
Redakcja tekstu: Krzysztof Rutkowski*

Piśmiennictwo

1. Schwartz-Salant N. Anima and animus in Jung's alchemical mirror. W: Schwarts-Salant N, Stein M, red. Gender and soul in psychotherapy. Illinois: Chiron Publications; 1992.
2. Jung CG. Aion. Collected Works, tom 9ii, London: Routledge and Kegan Paul; 1951.
3. Samuels A. The plural psyche: personality, morality and the father. London and New York: Routledge; 1989.
4. Young-Eisendrath P. Gender, animus and related topics. W: Schwarts-Salant N, Stein M, red. Gender and soul in psychotherapy. Illinois: Chiron Publications; 1992.
5. Young-Eisendrath P. Gender and individuation. Talk given to Applied Section, Society of Analytical Psychology, March 31st, 1993.
6. Stevens CT. What is the animus and why do we care? W: Schwarts-Salant N, Stein M, red. Gender and soul in psychotherapy. Illinois: Chiron Publications; 1992.
7. Jung CG. The relations between the ego and the unconscious. W: Collected works, t. 7, London: Routledge and Kegan Paul; 1928, par. 202-406.
8. Jung CG. Archetypes of the collective unconscious. W: Collected works, t. 9, London: Routledge and Kegan Paul; (1934/54).
9. Jung CG. Concerning the archetypes with special reference to the anima concept. W: Collected works, Routledge and Kegan Paul, t. 9i, par. 111-155; .
10. Whitmont EC. The symbolic quest, wyd. 2, Princeton University Press; 1991.
11. Kast V. The nature of loving: patterns of human relationship. Chiron Publications; 1986.
12. Zinkin L. Anima and animus: an interpersonal view. W: Schwarts-Salant N, Stein M, red. Gender and soul in psychotherapy. Illinois: Chiron Publications; 1992.
13. Colman W. Cross-gender identifications in heterosexual couples. Brit. J. Psychother. 1995.
14. Jung CG. Psychological types. W: Collected works, t. 16, London: Routledge and Kegan Paul; 1921.
15. Gordon R. Comment on the „»The father's« anima as a clinical and as a symbolic problem”. J. Anal. Psychol., 1984; 29: 289-290.
16. Segal H. Notes on symbol formation. Int. J. Psychoanal., 1957, 38: 391-97.
17. Britton R. The Oedipus situation and the depressive position. W: Anderson R, red. Clinical Lectures on Klein and Bion. London: Tavistock/Routledge, 1992.
18. Britton R. The missing link: parental sexuality in the Oedipus complex. In R. Britton, M. Feldman and E. O'Shaughnessy, red. The Oedipus Complex Today: Clinical Implications. London: Karnac Books; 1989.
19. Winnicott DW. Playing and Reality, London: Tavistock Publications; 1971.

20. Bly R. *Iron John*, Dorset/Massachusetts: Element Books; 1990.
21. Samuels A. A relation called father. Part 2: The father and his children, *British Journal of Psychotherapy*, 1988, Vol 5(1) pp 67-76.
22. Marx K. *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte (1852)*. W: Marx and Engels: Selected Works, London: Lawrence and Wishart; 1968.
23. Fisher J. Ambivalence and Oedipal conflict. W: *Psychotherapy with couples*, Ruszczynski S. ed., London: Karnac Books; 1993.
24. Jung CG. Marriage as a psychological relationship. W: *Collected Works*, Vol 17 para 324-345, London: Routledge and Kegan Paul; 1925.
25. Clulow CF, Dearnley B. & Balfour F. Shared phantasy and therapeutic structure in a brief marital psychotherapy. *Brit. J. of Psychother.*, 1986, 3(2) pp 124-132.
26. Winnicott DW. The use of an object and relating through identifications. W: *Playing and Reality*, London: Tavistock Publications; 1969. [Republished London: Penguin, 1974]
27. Dylan B. *Shelter from the storm. On Blood on the Tracks*, CBS Records; 1975.
28. Beebe J. The father's anima as a clinical and as a symbolic problem. *J. Anal. Psychol.* 1984, 29, 277-287.
29. C.G. Jung: *Aion. Przyczyunki do symboliki jaźni*, Tłum. R. Reszke, Warszawa: Wrota, 1997.

Adres: warren@wcolman.freemove.co.uk