

WANDA ZAGÓRSKA*

DOŚWIADCZENIE *TREMENDUM* I *FASCINANS* W UJĘCIU PSYCHOLOGII POZNAWCZEJ

Exhorresco in quantum dissimilis, inardesco in quantum similis.
św. Augustyn

Doświadczenie religijne, od czasu słynnych wykładów Williama Jamesa z początków XX w., zawartych w dziele *The varieties of religious experience. A study in human nature*¹ nie doczekało się jeszcze klarownej definicji. Z wielorakich prób jej sformułowania wynika, że doświadczenie to coraz częściej jest rozumiane w kategoriach procesów postrzegania obecności Boga, tego, co święte, a nie w kategoriach przeżyć emocjonalnych (zob. np. van Der Lans, 1985). Wczesniejsze analizy tego doświadczenia prowadziły często do przeakcentowania roli uczuć w kontakcie człowieka z *sacrum*. Tymczasem obraz Boga kształtujący się w umyśle człowieka – zwykle od najwcześniejszych lat jego życia – nie jest jedynie odzwierciedleniem emocji przeżywanych w relacji do Niego.

Jedną z głównych gałęzi współczesnej psychologii, jaką jest psychologia poznawcza, stworzyła szansę pogłębienia i uporządkowania dotychczasowej wiedzy z zakresu przeżyć religijnych człowieka. Jedną z wielu możliwości zastosowania odkryć psychologii poznawczej do analizy doświadczenia religijnego prezentuję w niniejszym tekście. Punktem wyjścia czynię koncepcję niemieckiego teologa i religioznawcy, Rudolfa Otto (1869–1937). Koncepcja ta jest dość szeroko znana, głównie z wyróżnienia przez jej autora w przeżyciu religijnym dwu podstawowych jakości uczuciowych: *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*

* Prof. dr hab. Wanda Zagórska – psycholog, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Wykłady wydane w 1902 r. w Nowym Jorku przez Mentor Books; wydanie polskie zob. James, 1958.

(zob. Otto, 1917/1968). Przyjmując podstawowe założenia tej koncepcji można wyjść poza zbyt wąskie ujęcia, kładące nacisk na emocjonalne aspekty obrazu Boga i obraz ten próbować przedstawić w odniesieniu do struktur poznawczych człowieka.

Niżej ukazano właśnie takie poznawcze podejście do wyróżnionych przez Otta elementów doświadczenia religijnego. Kolejno zostały omówione: schemat poznawczy jako zjawisko podstawowe dla nurtu poznawczego w psychologii oraz reprezentacja poznawcza Boga. Następnie, po zaprezentowaniu głównych tez koncepcji Otta, odniesiono je do wiedzy na temat reprezentacji Boga, by w końcowej części tekstu ukazać regulacyjny wpływ elementów *tremendum* i *fascians* na zachowania człowieka o charakterze religijnym.

1. Schemat w psychologii poznawczej

Charakterystyczne dla orientacji poznawczej we współczesnej psychologii jest postrzeganie człowieka jako istoty rozumnej – kontemplatora, badacza, śledzącego uważnie otaczający świat, stawiającego hipotezy i formułującego wnioski. Człowiek ujmowany jest tu również w kategoriach systemu przetwarzającego informacje, czyli sterowanego przez nie poznawczo (zob. np. Bobrow, Collins, 1975; Lewicka, Trzebiński, 1985; Wojciszke, 1986; Maruszewski, 1996).

Istnieją dwa źródła przetwarzanych przez człowieka informacji: środowisko i wiedza zakodowana w pamięci trwałej (doświadczenie). Odpowiednio do tego rozróżnienia psychologowie poznawczy mówią o zewnętrznym i wewnętrznym sterowaniu zachowaniami człowieka. W praktyce koncentrują się głównie na tym ostatnim. Sterowanie to odbywa się dzięki informacjom wewnętrznym mającym postać zorganizowaną. Tworzą one pewne konfiguracje, całości nazywane **strukturami poznawczymi**. Wiedza o świecie i o nas samych zdobyta w wyniku indywidualnego doświadczenia odzwierciedla się w pamięci trwałej, semantycznej, w postaci owych struktur, zwanych też **schematami**², reprezentacjami, konstruktami czy obrazami. Pojęcia te należą do podstawowych w psychologii poznawczej.

Zgodnie z przyjętymi definicjami (zob. np. Wojciszke, 1986, 2009) **schemat jest posiadaną przez podmiot wiedzą na temat określonego wycinka rzeczywistości, semantyczną jego reprezentacją**. Nie zawiera ona wszystkich wiadomości dotyczących danego fragmentu rzeczywistości, lecz wiedzę uogólnioną, wyabstrahowaną z konkretnych doświadczeń. Fakt ten różni w sposób istotny schemat poznawczy od struktur poznawczych, reprezentujących określo-

² Pojęcie schematu, wprowadzone do psychologii przez Fryderyka Bartletta w 1932 r., w pracy *Remembering*, jest mało precyzyjne, zbliżone do używanych wcześniej terminów, takich jak postawa, stereotyp, spostrzeżenie interpersonalne. Ma ono jednak niewątpliwą wartość, zarówno teoretyczną, jak i empiryczną, i jest obecnie w psychologii szeroko stosowane.

ne w czasie i przestrzeni, doświadczane przez człowieka zdarzenia. Zdarzenia te są kodowane w tzw. **pamięci epizodycznej**. Zapamiętane epizody są konkretnymi przypadkami określonych schematów poznawczych, ich „wcieleniami”.

W schemacie są też kodowane emocje człowieka, przeżywane w związku (w kontakcie) z poszczególnymi egzemplarzami schematu (np. z konkretną osobą, wydarzeniem itp.), jak też inicjowane przez niego reakcje, zachowania w sytuacjach takiego kontaktu. Wiedza zawarta w każdym z tak rozumianych schematów poznawczych jest zatem trojakiemu rodzaju:

- **przedmiotowa**³, czyli zawierająca informacje o właściwościach danego obiektu;
- **afektywna**, mówiąca o wzbudzanych przez niego emocjach oraz
- **praktyczna**, zawierająca informacje o działaniach podejmowanych w kontakcie z nim.

Zazwyczaj informacje przedmiotowe, afektywne i funkcjonalne nie są przez człowieka wyraźnie różnicowane. Bowiem zgodnie z teorią schematów poznawczych wszystkie one są w podobny sposób zakodowane i wykorzystywane przez jednostkę w relacji z danym obiektem rzeczywistości. Rolę pierwszorzędą odgrywa jednak wiedza przedmiotowa. Dwie pozostałe nie zawsze muszą występować (Wojcieszke, 1986, s. 68).

Będąc zakodowaną kumulacją wiedzy, schemat spełnia określone funkcje, do jakich należą:

- funkcja **reprezentacyjna**, polegająca na odzwierciedlaniu pewnego treściowego zakresu zjawisk;
- funkcja **procedury orientacyjnej**, czyli program poznawania określonego fragmentu rzeczywistości;
- funkcja **procedury postępowania**, tj. współgenerowania programów działań jednostki, skierowanych na ten fragment rzeczywistości, do którego schemat się odnosi.

Zatem dzięki swojemu istnieniu schemat poznawczy umożliwia przede wszystkim rozpoznawanie i rozumienie przez człowieka rzeczywistości, jak też dalsze nabywanie przez niego wiedzy. Jest on rodzajem „kotwicy”, do której odnoszona jest informacja o określonym fragmencie rzeczywistości. Bez tej kotwicy nowe treści byłyby niezrozumiałe. Człowiek posługuje się uogólnioną w schemacie wiedzą jako identyfikatorem obiektów, kodem odbieranej informacji, wzorcem umożliwiającym ocenę zjawisk. W tym sensie można powiedzieć, że schemat pełni funkcję pośredniczącą i mediacyjną w procesie przetwarzania informacji. Psychologowie zwykli wyróżniać kilka rodzajów schematów, z których najważniejszymi są:

³ Psychologowie poznawczy posługują się w tym wypadku określeniem „wiedza obiektywna”. Sądzę jednak, że zbyt silnie sugeruje ono ewaluacyjny sposób podejścia do tego zjawiska (sytuowanie go w wymiarze subiektywno–obiektywny). Stosowany tu przeze mnie termin „wiedza przedmiotowa” wydaje się bardziej trafny.

– **schematy przedmiotowe**: uogólnione informacje o rzeczach i ludziach, np. schemat dziecka;

– **skrypty**: odnoszące się do zdarzeń i zachowań, np. schemat „wizyta u lekarza”;

– **schematy cech** (atrybutywne), np. schemat sprawiedliwości, inteligencji.

O schemacie poznawczym można też mówić w odniesieniu do reprezentacji Boga w umyśle człowieka, choć trudno jest go zaklasyfikować do którejś z wyróżnianych kategorii schematów. Można by ewentualnie próbować przyporządkować schemat poznawczy Boga do schematu osób lub cech, ale wydaje się to bardzo kontrowersyjne. Co prawda schemat ten, podobnie jak i inne, tworzy się stopniowo w umyśle człowieka, w toku jego rozwoju (analogicznie jak kształtuje się np. pojęcie własnego „ja”), jednak zawarta w nim wiedza jest jedyną w swoim rodzaju.

Wątek istnienia, budowy i funkcjonowania tej, tak szczególnej reprezentacji umysłowej⁴ rzadko bywa podejmowany na gruncie psychologii. W teorii psychologicznej mówi się zazwyczaj o kształtowaniu się pojęcia, obrazu czy idei Boga, bez głębszego wnikania we właściwości tej struktury. Przyjmuje się, mówiąc najogólniej, że wyobrażenia i pojęcia odnoszące się do Boga zmieniają się we wczesnych latach życia w porządku rozwojowym i zależą od stadiów rozwoju umysłowego wykrytych przez Piageta (zob. np. Wadsworth, 1998, Walesa, 2006). Dzieci mają zmysłowy i konkretny obraz Boga zawierający elementy baśniowe. Wraz z wiekiem obraz ten różnicuje się, staje się bardziej schematyczny i metaforyczny, by wreszcie zostać sformułowany w języku abstrakcyjnym (por. np. Kozielecki 1991). Pragnąc określić z większą precyzją właściwości owej struktury-obrazu, przedstawię obecnie jeden z możliwych sposobów jej rozumienia, uformowany na gruncie poznawczej psychologii religii.

2. Reprezentacja poznawcza Boga

W sytuacji, gdy kategorie stosowane powszechnie przez psychologię poznawczą odnoszone są do wiedzy człowieka o Bogu, pojawia się problem ich dostosowania do treści mówiących o rzeczywistości jedynej w swoim rodzaju, zasadniczo niedostępnej ludzkiemu postrzeganiu, z którą kontakt dokonuje się wyłącznie przez duchowo-psychiczne doświadczanie jej przez człowieka (zwane najczęściej doświadczeniem religijnym).

⁴ W wypadku uogólnionej wiedzy na temat Boga już samo określenie „schemat poznawczy Boga” ze względu na konotację terminu „schemat” wydaje się mało trafne, a nawet mylące. W potocznym rozumieniu schemat oznacza bowiem przede wszystkim uproszczenie. W związku z powyższym, w dalszej części pracy będę się posługiwać określeniem *reprezentacja poznawcza* (umysłowa) Boga na oznaczenie wewnętrznego (umysłowego) obrazu Boga czy inaczej – wewnętrznego odzwierciedlenia wiedzy człowieka o Nim.

Podstawowym źródłem informacji, na bazie których tworzy się reprezentacja poznawcza Boga, są więc – prócz przekazu społecznego – właśnie przeżycia religijne człowieka, będące swoistymi epizodami, wcieleniami tej reprezentacji. Psychologia religii niewiele dotychczas wyjaśniła w zakresie istoty i właściwości reprezentacji poznawczej Boga. Typowe dla tej gałęzi nauki jest bowiem posługiwanie się pojęciem obrazu Boga⁵ i zainteresowanie głównie tym, w jaki sposób Bóg rodziców staje się stopniowo Bogiem dziecka. Psychologia religii pyta więc raczej o związki zachodzące między obrazami rodziców a obrazem Boga i o psychologiczne procesy pośredniczące w tworzeniu się tychże związków. Przykładowo, obraz Boga bywa tu rozumiany jako „poznawcze i emocjonalne schematy człowieka, decydujące o konkretnej koncepcji bóstwa, o postawach wobec tegoż bóstwa i zachowaniach religijno-moralnych” (Kuczkowski, 1991, s. 45).

Powyższa definicja świadczy wymownie o niezobowiązującym sposobie posługiwania się pojęciem schematu. „Poznawcze i emocjonalne schematy człowieka” wcale nie muszą tu oznaczać reprezentacji umysłowych w znaczeniu, jakie przypisuje im psychologia poznawcza. Termin „schematy emocjonalne” jest niejasny i wymagalby osobnego wyjaśnienia. Wszystko to przemawia za istnieniem dużych trudności na gruncie psychologii religii w kwestii określenia istoty i właściwości obrazu Boga, nazywanego w tej pracy reprezentacją poznawczą.

Niewątpliwie błędem byłoby sądzić, iż reprezentacja ta jest po prostu jednym z wielu posiadanych przez jednostkę schematów poznawczych. Mimo jej bezsprzecznej przynależności do jedynej, jaki człowiek posiada, systemu poznawczego (a zatem tego samego, w którym odzwierciedlone są dające się realnie wyodrębnić osoby, przedmioty, atrybuty im przynależne, a także wiedza zorganizowana wokół określonych haseł i symboli w szerokim ich rozumieniu) reprezentacja poznawcza Boga nie przestaje być odbiciem rzeczywistości wyjątkowej, wymykającej się niejako ludzkiemu poznaniu i, używając terminologii Rudolfa Otto, „czymś całkiem innym, czymś całkiem nowym, nie dającym się pojąć” (1968, s. 53n.).

Tym, co daje się człowiekowi pojąć – i to też jedynie w pewnych granicach – jest sposób, w jaki rzeczywistość ta (Bóg) jawi się ludzkiej psychice. Zajmując się reprezentacją poznawczą Boga obracamy się więc wyłącznie w kręgu odzwierciedleń w strukturach poznawczych człowieka tego, co niepojęte (Niepojętego). Przyjmując kategorie stosowane przez psychologię poznawczą oraz jej twierdzenia dotyczące schematów poznawczych, **reprezentacją poznaczą Boga można nazwać posiadaną przez podmiot wiedzę odnoszącą się do Boga, mającą charakter uogólniony, wyabstrahowany z konkretnych doświadczeń.** Wiedzę przedmiotową w tej reprezentacji stanowią informacje mówiące o tym, jaki Bóg jest, i w jaki sposób działa. Na wiedzę afektywną składają się tu typowe emocje, nastroje, jakie On w człowieku wywołuje. Z kolei informacje o tym, do jakiego typu zachowań pobudza jednostkę, stanowią wiedzę praktyczną.

⁵ W literaturze psychologicznej mówi się też ostatnio o indywidualnej *koncepcji Boga* jako zajmującej centralne miejsce wśród pojęć i przekonań religijnych (zob. np. Koziński 1991).

Tak rozumiana reprezentacja poznawcza Boga spełnia przede wszystkim funkcję regulacyjną w stosunkach, w jakich człowiek z Nim pozostaje. Innymi słowy, obraz Boga obecny w pamięci człowieka wpływa na jego postępowanie, w szczególności zaś na wszelkie zachowania mające charakter religijny. Od strony formalnej reprezentacja ta jest strukturą niezwykle złożoną, której podłoże stanowi dynamika doświadczeń człowieka. Struktura ta istnieje w „podmiocie kontemplującym”, tj. w umyśle kogoś, kto przetworzył i uogólnił wiele różnych, istotnych dlań informacji, zdobytych zarówno osobiście, jak i posłyszanych. Ów złożony obraz (reprezentacja) Boga pozwala człowiekowi przyjąć, odebrać i zrozumieć oraz zaakceptować złożoność otaczającego świata, zmienność zdarzeń i ich zróżnicowanie, skomplikowaną, nie do końca poznaną i wyjaśnioną rzeczywistość ludzkiego życia i losu.

Dlatego szczególnie ważna dla zrozumienia ludzkiego postępowania (w tym zachowań wynikających z określonej religijności) jest znajomość treściowej zawartości tej reprezentacji. Wiadomą jest rzeczą, iż Bóg może jawić się w przeżyciu człowieka na wielorakie sposoby: jako nieskończony, nieograniczony, wszechmocny, wszechobecny, jako dobry czy surowy, bliski czy bardzo daleki... Powszechnie uznaje się, że główną rolę odgrywa w tym uczucie, które razem z elementem poznawczym stanowi istotę przeżycia religijnego (por. Bielecki, 1986). Allport mówi nawet, że przeżycie to (czy w szerszym znaczeniu tzw. religia subiektywna) jest stopem nierozdzielnych elementów poznawczych i uczuciowych, „nierozdzielną mieszaniną emocji i rozumowania, uczucia i znaczenia” (1988, s. 105). Nie mamy tu do czynienia ani z czymś racjonalnym, ani nieracjonalnym, a raczej z kombinacją myślenia logicznego i emocji. Leksykon psychologiczny – zauważa Allport – nie zawiera odpowiedniego terminu na określenie tej poznawczo-uczuciowej fuzji.

Jaki jest ładunek treściowy owych elementów poznawczych i uczuciowych? Rozpatrując to zagadnienie, odwołam się do koncepcji Rudolfa Otto, jako badacza i myśliciela, który dokonał „jednej z najgłębszych analiz doświadczenia religijnego, jaka kiedykolwiek została przeprowadzona (Fizzotti, 1992, s. 92). Przedstawię pokrótce główne tezy tej koncepcji, by następnie odnieść je do wiedzy psychologicznej z zakresu reprezentacji poznawczej Boga.

3. Koncepcja *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans* Rudolfa Otto

a) Reprezentacja poznawcza Boga

Wybitny niemiecki religioznawca, teolog i historyk religii, Rudolf Otto, przedstawił syntezę swoich poglądów odnoszących się do doświadczenia religijnego w dziele *Das Heilige*. Książka ta bardzo szybko zyskała rangę klasycznego dzieła światowej literatury religioznawczej. Od roku 1917, kiedy to ukazała się

po raz pierwszy, zrobiła zadziwiającą karierę: mnożyły się jej wydania i tłumaczenia na języki obce⁶. Koncepcja Otto silnie oddziaływała na wielu współczesnych myślicieli, jak chociażby Schelera, Hessena, de Unamuno, Guardiniego, van der Leeuwa, Eliadego, Bultmanna, Tillicha i Robinsona. Do dziś odgrywa ważną rolę nie tylko w religioznawstwie czy filozofii religii (zob. np. Galarowicz, 1994), ale i w psychologii religii (patrz: np. Kłoczowski 1973; Chlewiński 1982, Głaz, 2006). Idee zawarte w *Das Heilige* wciąż wychodzą poza wąski krąg specjalistów (patrz np. Rudin, 1992; Zagórska, 1997).

Pojęciami wyjściowymi dla analiz przeprowadzonych przez Otta są: **Numinosum**, **świętość aprioryczna** oraz **irracjonalizm religijny**.

Numinosum nie ma u Otta jednoznacznej definicji. Jest według niego kategorią w ścisłym sensie religijną, aprioryczną, niezależną od faktów, historii czy innych dziedzin kultury. Zgodnie z podejściem fenomenologicznym, uważa ją za „rzecz w sobie”, o istnieniu której może przekonywać jedynie jej odczucie. W tym wypadku jest nim *sensus numinis* – odczucie boskości obecne w każdej religii. *Numinosum* jest bliskie, choć nie tożsame, pojęciom: Boga, *sacrum*, Absolutu. Stanowi siłę oddziaływującą na człowieka, pociągającą go i fascynującą, a zarazem napawającą lękiem i tworzącą dystans. Doświadczenie religijne jest w tym ujęciu doświadczeniem obecności *Numinosum*, „poznawaniem” Go na drodze percepcji (ściślej: odczuć), a nie poprzez refleksję i rozumowanie.

Sacrum rozumiane jest przez Otta jako oryginalne i specyficzne uczucie (doświadczenie) poszukujące komunikacji z *Numinosum*. Jako odczucie wydaje się bliskie *sensus numinis*. Z wypowiedzi Otta wynika, że świętość jako kategoria aprioryczna nie może być nigdy w pełni ogarnięta, co upodabnia ją raczej do *Numinosum*.

Irracjonalizm religijny oznacza dla Otta niezależność religii od rozumu. Orzeczniki racjonalne odnoszące się do Boga nie wyczerpują Jego istoty. Religia „nie sprowadza się do swoich racjonalnych wypowiedzi” (Otto 1968, s. 33). Wokół zakresu pojęciowej jasności znajduje się „tajemniczo-ciemna” sfera, która „wymyka się wprawdzie nie naszemu uczuciu, lecz naszemu pojęciowemu myśleniu, i którą o tyle nazywamy czymś «irracjonalnym»” (tamże, s. 93n). Właśnie owo „coś innego” i ambiwalentnego w świętości stanowi jej element irracjonalny, wyznaczający zasadniczy moment doświadczenia religijnego.

Na tym, nie do końca sprecyzowanym gruncie terminologicznym, Otto przedstawia swoją teorię ambiwalencji względem *Numinosum*. Ukazuje dwie przeciwstawne tendencje występujące względem tego, co święte: chęć ucieczki, wycofania się przed tym, co napelnia lękiem i drżeniem, oraz jednoczesny, szczególnie silny pociąg ku temu, co zarazem fascynuje i oczarowuje, daje poczucie niezwyklej szczęśliwości.

Owa polaryzacja obrazu przeżycia religijnego jest u Otta wyjątkowo odkrywcza. Bez przesady można powiedzieć o genialnym uchwyceniu przez niego

⁶ W Polsce *Świętość* została wydana po raz pierwszy w 1968 r. przez Książkę i Wiedzę. Doczekała się następnie wznowienia w wydawnictwie Thesaurus Press (1993).

zarówno istoty obu wyróżnionych biegunów tego przeżycia, jak i ich wzajemnej relacji. Te właśnie najbardziej odkrywcze elementy koncepcji Otta przedstawiają się następująco.

(1) Człowiek dostrzega Boga jako „całkiem innego” i doznaje wobec Niego uczuć niedających się porównać z żadnymi innymi, jakie przeżywa względem ludzi, przedmiotów i zjawisk. Do głównych komponentów wchodzących w skład uczuć względem *Numinosum* (czyli względem Dobra w najwyższym stopniu Jego dojrzałości i doskonałości) należą *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*.

(2) **Mysterium tremendum** jest doświadczeniem przez człowieka *Numinosum* jako tajemnicy pełnej grozy, wywołującej w nim tremor, „strach Boży”, „religijną bojaźń”. Intensywność tego numinotycznego lęku może być różna – od ledwie zauważalnego uczucia, aż po głęboko wewnętrzne drżenie i osłupienie. Owo „mistyczne zaleźnienie” wywołuje w człowieku uczucie zależności stworzenia, będące doświadczeniem własnej nicości, pograżenia wobec przeżytych w lęku grozy i wielkości. *Mysterium tremendum*, zawierając w sobie uczucie podobne do naturalnego strachu, jest jednak różne od obawiania się czegoś i nie może być wzbudzone przez nic stworzonego. Jest **elementem odpychającym** w przeżyciu Boga.

(3) **Mysterium fascinans** jest doświadczeniem *Numinosum* jako niezwykle fascynującego, oczarowującego, przyciągającego. Wywołuje ono w człowieku stan uszczęśliwienia o różnej intensywności, którego nie da się wyrazić w pojęciach, a jedynie można przeżyć. Jest to „osobliwe, silne przeżycie dobra, które zna tylko religia, i które jest całkowicie irracjonalne” (Otto, 1968, s. 70), „coś, co zaspokaja duszę, co budzi uczucie tęsknoty” (tamże, s. 69). Z jednej strony *mysterium fascinans* przejawia się w wielkich, „czystych” przeżyciach religijnych, z drugiej – w niemalże niedostrzegalnych zachowaniach płynących z pobożności. We wszelkich religiach, w których można natrafić na jego ślad zawsze jest „po prostu czymś fascynującym” – zbawieniem. Jest to **element pociągający** w przeżyciu Boga.

(4) Oba elementy pozostają ze sobą we wzajemnej relacji, nazywanej przez Otta **kontrastem-harmonią**. Nadprzyrodzone stanowi według niego ów kontrast-harmonię obejmujące to, co przejmuje nieskończoną grozą, i to, co jest nieskończeniem cudowne. *Tremendum* i *fascinans*, pozwalając odróżnić się jako dwa odmienne uczucia, pozostają nierozdzielne, współlistniejąc ze sobą w doświadczeniu numinotycznym. „Aby należycie ocenić przyciągającą do siebie stronę *Numinosum* – pisze Otto – musielibyśmy z góry przyjąć, że *mysterium tremendum* jest jednocześnie po prostu *fascinans* i w tym podwójnym elemencie – nieskończeniem pełnym grozy, a zarazem nieskończeniem cudownym – *mysterium* ma swoją właściwą, pozytywną, podwójną treść, która objawia się uczuciu” (tamże, s. 77).

Kontrast-harmonię można w pewien sposób bardziej poznać przez odpowiednik z dziedziny estetyki, jakim jest przeżycie *tego, co wzniosłe*, które zarazem upokarza i wynosi. Przy *wzniosłym* bowiem również oddziałuje na psychikę szczególnie podwójny element odpychającego, a zarazem niezwykle pociągają-

cego wrażenia. Podwójny charakter *Numinosum* jest dla Otta wyjątkowym wydarzeniem w całej historii religii, poczynając od szczybla „demonicznego lęku”. Natomiast wszelkie doświadczenia numinotyczne, odbijając w sobie ten właśnie charakter *Numinosum*, niosą ze sobą ambiwalentne odczucia względem Niego.

Odniesienie powyższych tez koncepcji Otta do teorii schematów poznawczych, a ściślej do reprezentacji poznawczej Boga, oznacza przede wszystkim ujęcie *tremendum* i *fascinans* w kategorii trzech typów wiedzy, rozróżnianych w ramach tej reprezentacji. Sposób przedstawiania elementów doświadczenia religijnego przez Otta nie sprzyja zastosowaniu podejścia poznawczego do tych zjawisk. Zdecydowanie przeakcentowuje on rolę emocji w tym doświadczeniu, podobnie jak czyni to w odniesieniu do religii w ogólności, która według niego „nie jest dziedziną wiedzy, twierdzeń, lecz sferą, w której człowiek spotyka się z tajemniczą Rzeczywistością, poznawaną w przeżyciu emocjonalnym” (Kłoczowski, 1991, s. 7). Właściwie Otto redukuje przeżycia religijne do sfery emocjonalnej, co jest zresztą konsekwencją jego postawy programowego irracjonalizmu religijnego⁷. Zdawać by się mogło, że *tremendum* i *fascinans* w jego koncepcji są składowymi wyłącznie wiedzy afektywnej, co nie może być prawdą. Jak słusznie zauważa Kowalczyk (1975), nie należy przeceniać roli elementu emocjonalnego w przeżyciu religijnym. Jedynie dynamika tego przeżycia sprawia, że zwykle jest ono traktowane jako emocjonalne. Jednakże w jego złożoności zasadniczą rolę odgrywają dwa nawarstwienia: moment intelektualno-poznawczy (również w sensie intuicyjnym) oraz tzw. funkcja jaźniowa (osobowa) związana z przeżywanym przedmiotem. Ta ostatnia wykazuje oprócz postawy uczuciowej bogaty kompleks przeżyciowy (w tym element wolitywny). Nie można zatem sprowadzić *tremendum* i *fascinans* jedynie do uczuć przeżywanych przez człowieka. Nie tylko wiedza afektywna, ale również przedmiotowa i praktyczna w reprezentacji poznawczej Boga nasycają się tymi ambiwalentnymi komponentami.

Zatem wiedza przedmiotowa w reprezentacji Boga, ukształtowana w wyniku doświadczenia Go jako *mysterium tremendum*, zawierałaby informacje mówiące o Nim jako o nieskończenie wielkim, potężnym, wszechmocnym, sprawiedliwym, o Istocie pełnej majestatu, godnej najwyższej czci. Wiedzę afektywną stanowiłyby tu informacje o uczuciach szczególnego szacunku, skrzępowania, onieśmienia, zależności, zakłopotania, poczucia własnej niższości, niegodności, małości, niemocy, bezradności. Wiedza praktyczna w tym wypadku mówiłaby o powstającej w człowieku tendencji do zachowania dystansu, wycofania się, bycia posłusznym i wiernym, zbierania zasług, doskonalenia się.

⁷ Koncepcja Otta krytykowana jest głównie za przejawianie roli uczuć w doświadczeniu religijnym (zob. np. Gruehn, 1966). W późniejszych pracach, np. w *Das Gefühl des Oberweltlichen* (München 1932), Otto złagodził w pewnym stopniu swój antyracjonalizm, uznając możliwość pozaemocjonalnego poznania *Sacrum*. Na s. 327 tego dzieła pisze: „Odczuwamy uczuciem nie stan subiektywny, ale akt rozumu, sposób poznania różny od sposobu poznania przez uczucie, to sposób poznania refleksyjnego [...] pod formą pojęcia i definicji”.

Zarazem Bóg doświadczany jako *mysterium fascinans* odzwierciedla się w płaszczyźnie wiedzy przedmiotowej (w ramach tej samej reprezentacji poznawczej) jako Istota w najwyższym stopniu kochająca, pełna miłosierdzia, udzielająca pomocy, łagodna, wyrozumiała, dająca poczucie bezpieczeństwa, uszczęśliwiająca. Wiedza afektywna mówiłaby tu o uczuciach radości, szczęścia, wewnętrznego pokoju, wzruszenia i zachwytu, religijnej tęsknoty, ukojenia i pociechy. Wiedza praktyczna zawierałaby informacje o tendencji do zbliżenia się, wejścia w kontakt, poszukiwania, poznawania czy wręcz przyswojenia sobie Boga.

W rzeczywistości w strukturach poznawczych człowieka nie istnieje ścisły podział na treści odnoszące się do skutków oddziaływania Boga jako *Tremendum* i jako *Fascinans*. W reprezentacji poznawczej odzwierciedlone jest doświadczanie Go przede wszystkim w kontekście owego kontrastu-harmonii, o jakim mówi Otto. Odzwierciedlenie to ma swój głęboki wpływ na zachowania człowieka, zwłaszcza te o charakterze religijnym. Reprezentacja poznawcza Boga pełni bowiem względem nich funkcję procedury postępowania. To, jaka będzie ta procedura w konkretnym przypadku, zależy od zawartości treściowej reprezentacji. Stąd oczywisty wydaje się fakt istnienia ogromnych różnic interindywidualnych w zakresie zachowań o charakterze religijnym. Właśnie tego typu zachowania pozwalają bardziej poznać treść reprezentacji poznawczej Boga posiadanej przez konkretną osobę. Jako struktura poznawcza reprezentacja ta nie jest bowiem dostępna bezpośrednio badaniu i poznawaniu inaczej, jak tylko przez jej przejawy i skutki działania.

4. Regulacyjny wpływ *tremendum* i *fascinans* na zachowania o charakterze religijnym

W każdym zachowaniu człowieka odnoszącym się w jakikolwiek sposób do Boga ujawnia się istniejące w reprezentacji poznawczej odzwierciedlenie elementów *tremendum* i *fascinans*. Nie istnieją przy tym zachowania, które byłyby przejawem wyłącznie jednego z nich. Wynika to w sposób logiczny z faktu współwystępowania tych elementów w reprezentacji poznawczej, z ich nierozdzielności. Jeśli występują rozdzielnie, ma to miejsce poza obszarem zachowań religijnych i odpowiada albo zjawisku tabu (*tremendum* bez *fascinans*), albo magii (*fascinans* bez *tremendum*).

Nasilenie obu elementów może być i najczęściej jest różne. Stąd też zachowania człowieka mające charakter religijny są zwykle zdominowane albo przez obraz Boga – Tajemnicy pełnej grozy, albo Boga – Tajemnicy fascynującej. Może też być i tak, że większość zachowań religijnych konkretnej osoby nacechowana jest głównie *tremendum* lub głównie *fascinans*. Fakt ten jest zazwyczaj przez nią samą nieuświadomiany. Od tego zatem, jaka jest reprezentacja poznawcza Boga – na ile nasycona jest *tremendum*, a na ile *fascinans* – zależy specyfika zachowań człowieka mających związek z jego wiarą religijną: to, czy mówią one o Bogu-

-Wszchemocy, wobec którego należy przede wszystkim zachować dystans, nie spoufalać się z Nim, czy o Bogu-Miłości, do którego można przyłgnąć, „przy-swoić” Go sobie, znajdować w Nim źródło wszelkich pozytywnych emocji, bądź też mówią o jednym i drugim zarazem.

Tę zależność między proporcją *tremendum* i *fascinans* w reprezentacji poznawczej Boga a postępowaniem człowieka można odnaleźć nawet tam, gdzie mamy do czynienia z religijnością w jej zaledwie szczątkowej postaci, gdzie z trudem można się doszukać jakichkolwiek przejawów zachowania religijnego, a doświadczenie religijne jest o znikomej intensywności. Co więcej, właśnie wtedy można uzyskać najbardziej przekonujące dowody na to, że Bóg istotnie jawi się człowiekowi jako godne czci *Sacrum*, tworzące jednocześnie dystans i pociągające zarazem.

Niezależnie od stopnia czyjejś religijności zawsze można w niej odnaleźć przejawy i *tremendum*, i *fascinans*, poczynając od podstawowego zachowania odnoszącego się do Boga, jakim jest modlitwa. *Tremendum* uwidacznia się już w tym, że człowiek traktuje zwracanie się do Boga jako „coś całkiem innego”, ma świadomość niemożności partnerstwa, zbratania się z Nim, ogarnięcia Go. Zarazem odczuwa konieczność okazywania Mu szczególnego szacunku, „całkiem innego” od tego, jakie należy się nawet najbardziej zasługującemu nań człowiekowi. W sytuacji modlitwy dochodzi więc do selekcji zachowań pod kątem takich, jakie są dopuszczalne w kontakcie z Bogiem. Selekcja ta ma miejsce niezależnie od tego, na ile człowiek jest świadom rzeczywistej Jego wszchemocy i majestatu. Oczywiście, im silniejsza jest świadomość tych właściwości Boga, tym większe nasilenie *tremendum* w modlitwie.

Wspomniana selekcja zachowań jest właśnie przejawem regulacyjnej funkcji reprezentacji poznawczej Boga i to zarówno zakodowanej w niej wiedzy przedmiotowej, jak i afektywnej czy praktycznej. Człowiek stara się, by nie doszło do sprzeczności między jego osobistą reprezentacją Boga a postępowaniem, chroniąc w ten sposób siebie przed poczuciem winy. Nie istnieje przy tym jedno, wspólne wszystkim przekonanie o tym, jakie zachowanie jest już przejawem braku szacunku wobec Boga, a jakie jeszcze nie; co już Go znieważa, a co jeszcze nie – choć niewątpliwie pewna granica dopuszczalnych zachowań jest tu z grubsza zarysowana. Dlatego drobne, z pozoru mało istotne reakcje, jak np. sposób przyklęknięcia przed Najświętszym Sakramentem czy uczynienia znaku krzyża – często bagatelizowane – niosą w sobie bogaty ładunek informacji o tym, jak daleko przesunięta jest u konkretnej osoby granica dla zachowań, które jeszcze „uchodzą” w relacji z Bogiem (zob. np. Dajczer, 2009).

Ow wewnętrzny dystans wobec *sacrum* lub brak należytego dystansu, znajdujący swój wyraz nie tylko w tak istotnych postawach, jak np. obawa przed zbyt częstym przyjmowaniem Komunii Świętej bądź przeciwnie – przystępowanie do niej miesiącami bez korzystania z Sakramentu Pokuty, ale także w licznych „drobnych” zachowaniach, będących zewnętrznym przejawem ludzkiego wnętrza, a w nim reprezentacji poznawczej Boga. Do takich zachowań można za-

liczyć przyjmowanie bądź nie odpowiedniej pozycji ciała w trakcie modlitwy, dobór miejsca i czasu na nią, ubioru itp.

Im więcej niedbałości i rutyny wkrada się do tych zachowań, tym słabsze jest *tremendum*. Jednak zawsze, nawet gdy ma ono już tylko postać karłowatą, wciąż jeszcze można je odnaleźć. Zachowywanie ciszy w kościele, nawet gdy jest się tam w charakterze turysty, czy reakcja sprzeciwu wobec wizerunku zakonnicy umieszczonego na reklamie przystankowej – są już przejawem *tremendum*.

Kontakt człowieka z Bogiem nie byłby możliwy bez równoczesnego z *tremendum* oddziaływania *fascinans*. Znajdujemy je we wszelkich tzw. „pociągnięciach” ku Bogu czy religijnej tęsknocie za Jego miłością i miłosierdziem u osób zaangażowanych religijnie. Jednakże nie tylko tam, gdzie następuje rzeczywista fascynacja Bogiem, mamy do czynienia z przejawem oddziaływania numinotycznego elementu pociągającego. Podobnie jak *tremendum fascinans* daje o sobie znać również w zachowaniach dalekich od ekstatycznego przeżywania rzeczywistości Boga. Element ten odnajdujemy już w odświętności niedzielnego wybierania się do kościoła, w zamilowaniu do zewnętrznej oprawy nabożeństw: widoku szat liturgicznych, głosu dzwonek przy ołtarzu, gry organów, zapachu kadzidla, barwności procesji. To, co dzieje się w kościele, jest różne od życia codziennego, uroczyste, pociągające swoistym klimatem.

Człowiek dąży do przeżycia czegoś niezwykłego również przez modlitwę. Dlatego młodzież szuka wciąż nowych jej form, atrakcyjnych, działających na emocje. To właśnie *fascinans* „wprowadza” do liturgii kościelnej gitary i muzykę elektroniczną. To ono powoduje, że tradycje świąteczne podtrzymywane są nawet w domach ludzi deklarujących się jako niewierzący, a frekwencja na Pasterce i Rezurekcji jest zapewniona. W końcu to właśnie tęsknota za stanem bycia rozgrzeszonym, który uspokaja i uszczęśliwia, pomaga przelamać obawy przed spowiadaniem się i skłonność do odwiekania momentu pojednania z Bogiem.

Zarówno *tremendum*, jak i *fascinans* w reprezentacji poznawczej Boga mogą mieć słabe nasilenie i przypuszczalnie zjawisko to występuje obecnie najczęściej. Wzajemna równowaga obu tych elementów jest stanem pożądanym, w praktyce jednak wydaje się należeć do rzadkości. Najczęściej stykamy się z przejawami dominującego wpływu jednego z nich, przy ogólnie niskim poziomie obu. Bowiem – jak zauważyła Eliade (1957/1996) – większość ludzi nie uczestniczy współcześnie w autentycznym doświadczeniu religijnym, a fenomen człowieka areligijnego przejawia się w społeczeństwie europejskim w pełnej krasie⁸.

Konsekwencje braku równowagi między *tremendum* i *fascinans* są wielorakie. W sytuacjach skrajnych, gdy dochodzi do zbyt silnej dominacji jednego z tych

⁸ Zaraz jednak dodaje, że „człowiek świecki, niezależnie od tego, czy chce tego, czy nie, i tak zdradza ślady zachowania religijnego, tyle że są one pozbawione swego religijnego znaczenia [...], człowiek c a l k o w i c i e areligijny, nawet w najsilniej zdesakralizowanych społeczeństwach współczesnych, to zjawisko rzadkie. Większość ludzi «niereligijnych» i tak ciągle jeszcze zachowuje się religijnie, nawet jeśli nie zdają oni sobie z tego sprawy” (tamże, s. 169).

elementów (np. wyolbrzymionego *tremendum*), mamy do czynienia ze skrzywieniami w sferze postaw i zachowań religijnych, z nieprawidłowo funkcjonującym sumieniem (np. z uformowanym na podłożu lęku moralnego sumieniem chorobliwie skrupulatnym), a nawet z wypaczonymi formami religijności. Jest to zagadnienie dużej wagi, mające swoje istotne implikacje przede wszystkim w dziedzinie życia wewnętrznego człowieka, którego rozwój pozostaje w ścisłej zależności z posiadany wizerunkiem Boga.

Zakończenie

W powyższym tekście ukazano biegunowość posiadanej przez człowieka reprezentacji poznawczej Boga oraz niektóre konsekwencje takiego jej charakteru. Biegunowość ta – niejako odkryta i zaprezentowana przez Rudolfa Otto – może być widziana nie tylko w kategoriach jakości uczuciowych (jak widzi ją autor koncepcji), ale również w kategoriach poznawczych, odnoszących się do wiedzy o Bogu. Tego rodzaju podejście pozwala spojrzeć na doświadczenie *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans* przez pryzmat struktur poznawczych człowieka, a konkretniej – odnieść je do wiedzy przedmiotowej, afektywnej i praktycznej, które składają się na reprezentację poznawczą (schemat poznawczy) Boga. Ponieważ zawartość semantyczna tych struktur spełnia m.in. funkcję regulacyjną względem zachowania człowieka, możliwa staje się analiza regulacyjnego wpływu *tremendum* i *fascinans* na zachowania człowieka odnoszące się do Boga.

Z pewnością wartą głębszych analiz jest zależność między stopniem zaawansowania człowieka w jego rozwoju duchowym a intensywnością i wzajemną relacją obu elementów doświadczenia numinotycznego w posiadanej przez niego reprezentacji poznawczej Boga. Ich odzwierciedlenie niewątpliwie zmienia się wraz z kolejnymi etapami życia wewnętrznego, przybierając postać absolutnie wyjątkową w wypadku osób, które przeszły za życia oczyszczenia duchowe i osiągnęły stan zjednoczenia przeobrażającego z Bogiem. Psychologia niewiele jest jednak w stanie powiedzieć na ten temat, ponieważ sposób doświadczania Boga przez takie osoby nie jest przez nią poddawany analizom, a psychologia oczyszczeń duchowych zajmuje w tej gałęzi nauki miejsce bardziej odległe niż marginalne.

Bibliografia

- ALLPORT G.W., 1988. *Osobowość i religia*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.
BIELECKI J., 1986. *Wybrane zagadnienia z psychologii*, Warszawa, Wydawnictwo ATK.
BOBROW D.G., COLLINS A., 1975. *In representation and understanding: Studies in cognitive Science*, New York, Academic Press.

- CHLEWIŃSKI Z., 1982. *Wprowadzenie do psychologii religii*, w: *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 11–59.
- DAJCZER T., 2009. *Sakrament obecności. Rozważania o Eucharystii* 4, Opole–Warszawa, Wydawnictwo FIDEI.
- ELIADE M., 1996. *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa, Wydawnictwo KR, (wyd. oryg. 1957).
- FIZZOTTI E., 1992. *Verso una Psicologia della Religione, 1: Problemi e protagonisti*, Torino–Leumann, Editrice Elle Di Ci.
- GALAROWICZ J., 1991. *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków, Wyd. Zakonu Pijarów.
- GRUEHN W., 1966. *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.
- JAMES W., 1958. *Doświadczenie religijne*, Warszawa, Książka i Wiedza.
- KŁOCZOWSKI J.A., 1973. *Doświadczenie religijne*, „Znak” 10 (232), 1221–1233.
- KŁOCZOWSKI J.A., 1991. *Sacrum – fascynacje i wątpliwości*, „Znak”, 12 (439), 5–11.
- KOWALCZYK S., 1975. *Niektóre typy uzasadnień realności przedmiotu religii Boga*, „Ate-neum Kapłańskie” 3, 401, s. 295–311.
- KOZIELECKI J., 1991. *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa, PWN.
- KRÓL J., GŁAZ S., 2006. *Doświadczenie religijne*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków, WAM, s. 203–224.
- KUCZKOWSKI S., 1991. *Psychologia religii*, Kraków, Wydział Filozoficzny TJ.
- LEWICKA M., TRZEBIŃSKI J., 1985. *Psychologia spostrzegania społecznego*, Warszawa, Książka i Wiedza.
- MARUSZEWSKI T., 1996. *Psychologia poznawcza*, Warszawa, Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- OTTO R., 1968. *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa, Książka i Wiedza (wyd. oryg. 1917).
- RUDIN J., 1992. *Psychoterapia i religia*, Warszawa, „Solarium”.
- VAN DER LANS J., 1985. *Doświadczenie religijne. Uzasadnienie podejścia interdyscyplinarnego*, w: *Psychologia religii*, red. H. Grzymala-Moszczyńska, Kraków, Wydawnictwo UJ, cz. II, s. 29–40.
- WADSWORTH B.J., 1998. *Teoria Piageta. Poznawczy i emocjonalny rozwój dziecka*, Warszawa, WSiP.
- WALESA Cz., 2006. *Rozwój religijności człowieka*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków, WAM, s. 111–146.
- WOJCISZKE B., 1986. *Teoria schematów społecznych. Struktura i funkcjonowanie jednostkowej wiedzy o otoczeniu społecznym*, Wrocław, Ossolineum.
- WOJCISZKE B., 2009. *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Warszawa, Scholar.
- ZAGÓRSKA W., 1997. *Mysterium tremendum i mysterium fascinans – zarys teorii Rudolfa Otto*, „Nowiny Psychologiczne” 4, s. 27–40.

Experience of *tremendum* and *fascinans* from the cognitive psychology perspective

Summary

The article attempts to capture basic components of the religious experience within the categories of contemporary cognitive psychology. Based on the outstanding theologian and scholar of comparative religion Rudolf Otto's (1869–1937) concept of *mysterium tremendum* and *mysterium fascinans* it has been assumed that those experiences being in a contrast-harmony relation to each other can be considered as components of religious experience.

Applying categories from contemporary cognitive psychology the author tried to demonstrate that religious experience does not have to be dominated by experiences of an emotional nature, because it remains in a close relationship with the process of the perception of God's existence and actions and with all that belongs to the sphere of *Sacrum*. Nonetheless the cognitive representation of God, understood as a mirror image of transcendental reality, has to be considered only as an extraordinary complex structure having a profound impact on human behaviours. It is assumed that this structure reflects mainly the experience of God in the context of the relation of contrast-harmony, of which Otto wrote.

After presenting the concept of cognitive schemata in psychology with its functions and a three way sort of knowledge that it represents, the article reflects on the concept of cognitive representation of God. Connections are made with the main thesis of Otto's concept, especially with his idea of polarization of the representation of religious experience. The last part of the article concentrates on the regulating role of the experience of *tremendum* and *fascinans* in relation to human behaviour of religious nature.

Translated by Wanda Zagórska