

Robert Borkowski

Krakowska Akademia im. A. Frycza-Modrzewskiego, Polska

Teologia polityczna dżihadyzmu w perspektywie antropologii polityki

Streszczenie

Fundamentalіści, stosując przemoc terrorystyczną wierzą, że realizują teologię końca czasu i są narzędziem sądu bożego wymierzonego przeciwko grzesznemu światu. Zgodnie z teorią przemocy eschatologicznej René Girarda religijność fundamentalistyczna przechodzi trzy fazy stereotypizacji: kryzys – sprawca – ofiara. W teologii politycznej Al-Kaidy trudno doszukiwać się racjonalnego (w weberowskim sensie) programu politycznego. Poza silną ekspresją nienawiści do cywilizacji Zachodu połączoną z nieuznawaniem ONZ i systemu prawa międzynarodowego znajdziemy jedynie postulaty wyprowadzenia wojsk amerykańskich z Półwyspu Arabskiego, zniszczenia Izraela oraz mglistą ideę utworzenia neokalfatu w następstwie rewolucji islamskiej w krajach muzułmańskich. Postulaty te mają jednak charakter ogólnikowy, pozostając raczej w sferze religijno-politycznej utopii aniżeli realistycznej strategii politycznej.

Słowa kluczowe: antropologia polityki, fundamentalizm islamski, dżihadyzm, teologia rewolucji

Politologia i antropologia

Przedmiotem niniejszych rozważań jest propozycja antropologicznego podejścia do badania zjawisk z zakresu przemocy politycznej, fundamentalizmu i terroryzmu religijnego.

Słuszna jest uwaga Bronisława Baczki (Baczko 1994, s. 35), że podziały między różnymi naukami społecznymi są mniej ostre niż się na ogół wydaje, a wzajemne oddziaływanie metod i problematyki badawczej między nimi wciąż się nasila. Tym samym rozpatrzyć należy możliwości przyjęcia perspektywy antropologicznej w badaniach politologicznych. W przeciwieństwie do politologii, którą wyróżnia przedmiot badań (nauka o polityce), lecz nie metoda (dyscyplina bez metody), antropologię wyróżnia perspektywa poznawcza, lecz nie przedmiot naukowych dociekań, ten bowiem w opinii antropologów nie jest w żaden sposób ograniczony tematycznie (dyscyplina bez granic). Zbliżony pogląd przedstawia Barbara Szacka (Szacka 2003, s. 29), która pisze, że antropolodzy uczynili przedmiotem badań własne, nowoczesne społeczeństwa, co zaciera granice między antropologią a innymi naukami społecznymi. Podobną trudność napotyka jej zdaniem próba wyznaczenia kryterium demarkacji socjologii od politologii.

Polityka rozgrywa się w trzech wymiarach wertrykalnych: polityki lokalnej, polityki wewnętrznej i polityki międzynarodowej, oraz w trzech horyzontalnych: instytucji politycznych, działań uczestników oraz idei politycznych. Sfera instytucji (scena polityczna) to obszar, którego badanie wchodzi w zakres klasycznie rozumianej politologii (ustrojoznawstwo) i nauk prawnych (prawo konstytucyjne, historia ustrojów państwowych). Obszar działania aktorów polityki (partie i ruchy polityczne, grupy społeczne, politycy, jak również państwa i organizacje międzynarodowe) jest przedmiotem badań socjologii polityki i psychologii społecznej oraz historii ruchów społecznych i nauki o polityce międzynarodowej (stosunkach międzynarodowych). Wreszcie na sferę idei politycznych (scenariusze polityczne) składają się ideologie i myśl polityczna, mechanizmy kreowania wyobraźni zbiorowej, mity i stereotypy motywujące zachowania aktorów sceny politycznej. Ten obszar badawczy wchodzi w zakres zainteresowań historii doktryn oraz myśli politycznej i społecznej, filozofii polityki i filozofii społecznej oraz antropologii kulturowej.

Antropologia kulturowa i społeczna

Przedmiotem poznania antropologicznego są rozmaite kultury oraz społeczeństwa wraz z ich uniwersalami symbolicznymi, a więc mitami, rytuałami i symbolami konstytutywnymi dla danej kultury. Antropologowie badają etosy kulturowe, systemy wartości oraz instytucje, poszukując uniwersalnych cech w badanej różnorodności. Polityka również jest obszarem determinowanym przez rozumianą w duchu Ricoeura „infrastrukturę pozaracjonalną”, a więc podlega refleksji antropologicznej. Antropologia jest bowiem – jak podkreśla Bohdan Szklarski (Szklarski 2008, s. 7) – poszukiwaniem odpowiedzi na pytania o cechy definicyjne kultur, co ma szczególne znaczenie wobec zmian zachodzących w polityce i politologii naszej epoki. Według warszawskiego badacza *homo politicus* zyskał swoje *alter ego* jako *homo symbolicus*. Można jedynie postawić pytanie, czy to stwierdzenie należy odnosić wyłącznie do społeczeństwa ponowoczesnego, czy też uznać wypada, że immanentną cechą gatunku ludzkiego, fenomenem decydującym o antropogenezie w sensie kulturowym, okazała się zdolność do bycia *animal symbolicum*.

Współczesna antropologia ma charakter szczególnej intuicji poznawczej, będąc przede wszystkim sposobem obserwacji i konceptualizowania badanej rzeczywistości kulturowej i społecznej. W takim rozumieniu dyskurs antropologiczny nie jest domeną wyłącznie antropologów, nie sposób bowiem oddzielić nauki zwanej antropologią kulturową od innych dziedzin humanistyki, w których podejmowana jest refleksja nad fenomenem kultury. W antropologii ukształtowało się nowoczesne rozumienie pojęcia kultury, bez którego, mimo jego wieloznaczności, nie może się już obejść żadna nauka społeczna. Jednocześnie przedmiotem badań antropologii, wbrew uproszczonemu pogładowi, są nie tylko społeczeństwa tradycyjne, ale także współczesne.

Coraz silniejszą tendencją do „antropologizacji” myśli humanistycznej podkreślają między innymi Wojciech J. Burszta i Krzysztof Piątkowski (1991, s. 68),

wskazując następujące jej przejawy: wciąż powiększający się zakres odwołań do prac antropologicznych, kształtowanie się nowej perspektywy poznawczej w wielu dziedzinach refleksji humanistycznej, rezygnację z autonomii poszczególnych dyscyplin i w konsekwencji coraz częstsze tworzenie prac o charakterze multidyscyplinarnym.

W debatach metodologicznych pojawia się pytanie, czy podejście antropologiczne oznacza antropologię kulturową, czy antropologię społeczną. W Wielkiej Brytanii jest w użyciu termin „antropologia społeczna”, natomiast w Stanach Zjednoczonych – „antropologia kulturowa”. Wielu badaczy traktuje oba pojęcia synonimicznie, uznaje się, że rozróżnienie to jest nieistotne, choć widoczna jest odmienność orientacji badawczych antropologów brytyjskich i amerykańskich. Dla pierwszych problemy struktury społecznej i organizacji politycznej pozostają centralnym tematem badań, w przypadku drugich uwaga skupia się na badaniu wytworów kultury.

Edmund Leach (1982, s. 13) wywodzi antropologię społeczną od Emila Durkheima i Maxa Webera, antropologię kulturową zaś od Edwarda B. Tylora. Z kolei Ewa Nowicka (2001, s. 43) traktuje antropologię społeczną jako jeden z działów antropologii kulturowej, gdyż, jak uzasadnia, jej przedmiotem podstawowym są te zjawiska kulturowe, które wiążą się ze strukturą i organizacją społeczną. Z racji zacierania się różnic między antropologią społeczną a antropologią kulturową stosuje się też pojęcie antropologia społeczno-kulturowa, akcentując integralność badań humanistycznych.

Antropologia polityki

Rozważając sensowność przyjęcia perspektywy antropologicznej w politologii Tadeusz Biernat (1990) podkreśla znaczenie tego rodzaju intuicji inspirującej poszukiwania badawcze. Chodzi o szczególny typ wrażliwości w antropologicznym postrzeganiu świata. Wysiłek zbadania politycznej aktywności człowieka w XX wieku uświadamia, jak ograniczone są możliwości interpretacji zjawisk politycznych w kategoriach socjo-ekonomicznych. Tradycyjny paradygmat nauki o polityce nie jest bowiem uniwersalny i w pewnych przypadkach uniemożliwia dotarcie do istoty zjawisk politycznych, takich jak ludobójstwo w totalitarnych reżimach (Stefaniuk 1990), fundamentalizm religijny, pojawianie się ruchów terrorystycznych i przymoc polityczna.

Zalety antropologicznego podejścia podkreśla Barbara Olszewska-Dyoniziak (1999, s. 14) w swej analizie europejskich totalitaryzmów, stawiając sobie za cel ukazanie nie tylko politycznego, społecznego czy gospodarczego (takich analiz było przecież bardzo wiele), lecz także kulturowego kontekstu totalitaryzmu. Szczególnie istotne jest analizowanie totalitarnej ideologii, która jest przecież fenomenem kulturowym. Dopiero bowiem analiza zjawisk kulturowych, takich jak wzory, wartości, instytucje, zwyczaje i symbole, pozwala na rozpatrzenie szerszego kontekstu zachowań aktorów polityki i rezultatów ich działań.

Refleksja antropologiczna oznacza zdaniem Tadeusza Biernata poszukiwanie nowych sposobów uprawiania politologii poprzez inspirowanie się dorobkiem poznawczym i teoretycznym współczesnej antropologii. Dyscyplina ta stwarza szansę przewartościowania dotychczasowych sposobów ujmowania rzeczywistości społecznej, bowiem podejście antropologiczne staje się atrakcyjne również w odniesieniu do społeczeństwa ponowoczesnego i nie odnosi się wyłącznie do społeczeństw tradycyjnych. Możliwości eksplanacyjne dotychczasowych podejść były zbyt ograniczone w odniesieniu do zespołu zjawisk określanych wspólną kategorią „fenomenu politycznego”, a właśnie te zjawiska – podkreśla krakowski badacz – wywierają znaczący wpływ na bieg wydarzeń politycznych w ramach szerszych całości.

Andrzej Chodubski (1999) wskazuje na wyodrębnienie się w XX w. w antropologii takich subdyscyplin jak: antropologia filozoficzna, kulturowa, psychologiczna, a ostatnio także antropologia polityki (antropologia polityczna). Wyrazem tendencji rozwojowej tej ostatniej dyscypliny było utworzenie periodyku „Journal of Political Anthropology” w Cambridge czy czasopisma „Antropologia polityki” w Polsce, jak również wiele prac teoretycznych z tego zakresu, opublikowanych w krajach anglosaskich. Andrzej Chodubski stosuje termin antropologia polityczna, definiując ją jako subdyscyplinę naukową zajmującą się poznawaniem miejsca i roli człowieka w otaczającej go rzeczywistości politycznej. Bada ona sens działalności politycznej, wartości, normy, idee, symbole, stereotypy, obrzędy religijne, funkcje rytuałów, jak również scenę polityczną i jej aktorów. Ważnym aspektem perspektywy antropologicznej jest ukazywanie zjawisk w ich wzajemnych i całościowych powiązaniach, a więc w ujęciach systemowych, co zdaniem czołowego polskiego politologa-metodologa (Chodubski 2004) winno być istotą poznania politologicznego.

Eksplanacyjną atrakcyjność podejścia antropologicznego w badaniach zjawisk społecznych wskazuje Katarzyna Kaniowska, podkreślając znaczenie poszukiwania i odkrywania ich kulturowego podłoża (Kaniowska 1995, s. 24). Coraz częściej podejmowane są bowiem próby poszukiwania uzasadnień współczesnych faktów w ukrytym wymiarze kultury, poszukiwania uniwersaliów i źródeł (np. rytuał kozła ofiarnego przy analizach zachowań społecznych, wskazywanie na eskapizm kulturowy przy badaniu nacjonalizmów itp.).

Reprezentatywnym przykładem takiego podejścia odwołującego się również do teorii symbolicznego interakcjonizmu jest książka Joanny Śmigielskiej poświęcona funkcjonowaniu władzy lokalnej (Śmigielska 2004). Innym znakomitym przykładem zastosowania antropologicznego podejścia badawczego jest analiza irracjonalnych zachowań zbiorowych i fenomenu mitów politycznych dokonana przez Stanisława Filipowicza (1988) a także Tadeusza Biernata (1989).

Nurt antropologiczny w politologii polskiej ostatnich lat reprezentują również takie prace, jak książka Marcina Kuli (2004) o ideologii i praktyce systemów komunistycznych oraz Andrzeja Chwalby (1983, 1992) na temat quasi-sakralnych archetypów i symboli w rewolucyjnej propagandzie socjalizmu.

Przykładem zastosowania perspektywy antropologicznej w analizie zjawisk politycznych odległych w czasie jest praca Zbigniewa Dalewskiego (Dalewski 2005), badającego sztukę uprawiania polityki w polskim średniowieczu. W tym przypadku badacz podjął analizę umiejętności posługiwania się rytuałem w praktyce politycznej oraz interpretacji i utrwalania właściwej o nim pamięci. Analogiczne obszary współczesnej polityki opisują w perspektywie antropologicznej autorzy prac poświęconych mitom, rytuałom i symbolom (Borkowski 1999).

Antropologia religii i politologia religii

Pojawiająca się od kilku lat propozycja uprawiania politologii religii (Banek 2003) również ma wyraźnie antropologiczny charakter. Nie jest to w nauce światowej żadne *novum*, bowiem na quasi-religijny charakter totalitarnych ideologii hitleryzmu, włoskiego faszyzmu i komunizmu zwracał uwagę już Bronisław Malinowski w swej pracy poświęconej antropologii wojny (Malinowski 2001). Perspektywę taką odnajdujemy też u Erica Voegelina (Voegelin 1994), który, dążąc do wyjaśnienia przyczyn i sensu zjawisk politycznych, odnosił się do sfery *sacrum*, uważając, że człowiek egzystuje w społeczeństwie politycznym w kilku równoległych wymiarach: biologicznym, intelektualnym oraz religijnym. Voegelin, autor monumentalnej historii dziejów filozofii europejskiej i znawca myśli politycznej XX wieku, uważał, że nie można rozpatrywać polityki wyłącznie jako sfery *profanum*, a więc w oderwaniu od religijnej symboliki i przeżyć wynikających z obcowania z transcendensem. Badał upolitycznienie religijnych doświadczeń, a więc powstawanie religii politycznych i fenomen neognozy, w którym ma miejsce wzajemne przenikanie się duchowo-religijnego wymiaru egzystencji z wymiarem codzienności i polityki w życiu człowieka. Voegelin posługiwał się pojęciem „przemoc eschatologiczna”, rozumiejąc przez nie takie stosowanie przemocy w polityce, które może być postrzegane jako działanie transcendencji, a w rzeczywistości realizuje się w formie aktów bestialstwa i zbrodniczego okrucieństwa. Wydarzenia budzące grozę mogą być efektem połączenia agresji z mistycyzmem. Przemoc eschatologiczna rodzi się z przekonania o konieczności przyspieszenia biegu historii nawet za cenę autodestrukcji. Formą gnozy religijnej jest każda totalitarna ideologia ze względu na sposób myślenia, manichejskie postrzeganie rzeczywistości społeczno-politycznej, a także historiozofię obfitującą w wątki millenarystyczne oraz rewolucyjną eschatologię. Polityczna gnoza jest rdzeniem totalitarnych ideologii, jej istotą jest bowiem silne przekonanie o możliwości poznania ostatecznego sensu historii. Ostatecznym zwieńczeniem działań politycznych gnostyków może być jedynie system totalitarny. Współczesną formą religijno-politycznej gnozy jest fundamentalizm islamski ze swoją polityczną emanacją w postaci totalitarnego państwa afgańskich talibów.

Mircea Eliade twierdził wręcz, że „wybitnie areligijne ujęcie całego życia w stanie czystym dochodzi do głosu sporadycznie, nawet w najbardziej zsekularyzowanych społeczeństwach, gdyż – jak twierdził – doskonale świecka egzystencja nie

istnieje. Niezależnie od tego, do jakiego stopnia człowiek zdesakralizował świat, i tak nigdy się mu nie uda całkowicie odrzucić zachowania religijnego” (Eliade 1996).

Przyjęcie perspektywy antropologicznej prowadzi w konsekwencji według Andrzeja Szyjewskiego (Szyjewski 2002) do uznania religii za nadrzędną strukturę determinującą zachowania kulturowe. Problematyka relacji między religią a polityką powinna stanowić jeden z istotnych wątków badań politologicznych, w tym m.in. relacji między językiem religii i językiem polityki, oraz zastępowaniem absolutu doświadczenia religijnego absolutem roszczenia politycznego. Jest to pytanie o mesjanistyczną naturę współczesnej polityki.

Ruchy religijne stanowią skuteczną formę mobilizacji społecznej i politycznej, szczególnie w okresach gwałtownych przemian cywilizacyjnych. Rosnący krąg zwolenników współczesnych ruchów fundamentalistycznych jest wyrazem wzrostu społecznego zapotrzebowania na ideologię dającą poczucie pewności i stabilności w czasach szybkich zmian kulturowych, społecznych i ekonomicznych ery globalizacji. Stąd też określenia wieku XXI jako stulecia religii, które charakteryzują zjawiska sakralizacji polityki lub polityzacji religii.

Fundamentalizm i terroryzm religijny, spór o konstytucję europejską, eksplozja namiętności w dyspucie na temat kształtu preambuły Konstytucji RP, konflikt wokół obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej (np. o muzουλmańskie chusty), protesty nowojorczyków przeciwko planom wzniesienia meczetu w pobliżu „Ground Zero”, wydarzenia mające miejsce po katastrofie smoleńskiej, w tym konflikt o krzyż przed pałacem prezydenckim, tak jak wcześniej konflikt o krzyż na oświęcimskim zwirowisku – wszystko to stanowi przykład problemów będących wezwaniem do refleksji nad istotą i efektami obecności religii w życiu publicznym nowoczesnego państwa laickiego oraz zbiorowych zachowań motywowanych religijnie.

Antropologia przemocy

W analizach fenomenu konfliktów i walki, sakralizacji wojny, destrukcyjności i masowych zbrodni w dziejach ludzkości coraz więcej badaczy stosuje perspektywę antropologiczną. Czynią tak między innymi w swych pracach Barbara Ehrenreich, Brian Ferguson, Leo Braudy, Ian Buruma, ks. Andrzej Zwoliński czy Herfried Münkler. Eseje Ivana Čolovicia (2001), który podejmuje analizę symbolicznej natury polityki w etnomicie serbskiego nacjonalizmu, stanowią udaną próbę refleksji nad genezą i dynamiką przemocy w konfliktach bałkańskich – podobnie jak studium przemocy politycznej autorstwa Piotra Mazurkiewicza (2006), monografia historii terroryzmu Jarosława Tomaszewicza (2009), a także książka autora niniejszych rozważań, analizująca fenomen terroryzmu religijnego z perspektywy antropologii polityki (Borkowski 2007).

Na polityczne dzieje ludzkości w znacznej mierze składa się pasmo wojen, konfliktów zbrojnych a także terrorku, krwawych rzezi, czystek etnicznych i ludobójstw. Jest to historia okrucieństwa, walki, przemocy i stosowania siły. Hannah Arendt

napisała, że skoro „Kain zabił Abła, Romulus uśmiercił Remusa, skoro więc gwałt był początkiem, to żaden początek nie może się wydarzyć bez użycia przemocy” (Arendt 1991, s. 18). Wrogość i agresja, destrukcyjność i żądza zabijania, a z drugiej strony strach, trwoga i przerażenie wywołane przemocą, towarzyszą człowiekowi zarówno podczas wojen, w reżimach terroru, jak również w aktach terroryzmu. Współczesna wszechobecność zbrodniczego okrucieństwa terrorystów w mass-mediach, filmie oraz grach komputerowych, stanowi istotę popkulturowego pejzażu epoki ponowoczesnej.

Już Freudowska koncepcja popędu śmierci zakłada, że agresja jest popędem elementarnym, który musi znajdować możliwość wyładowania. Antropologiczne poglądy autora „Totemu i tabu” wyrastają zdaniem Mirosława Chałubińskiego (2000) z przekonań Thomasa Hobbesa. Stabilność społeczności może zapewnić tylko mechanizm „kozła ofiarnego”, dzięki któremu co jakiś czas można dawać upust agresji. Dlatego też historia ludzkości jest tak pełna aktów bestialstwa i okrucieństwa.

Ideologia i zbrodnia, mit *eschatonu* i codzienność gwałtu, dziejowa konieczność i destrukcja w imię wyższych racji – to stałe pozycje w repertuarze każdego ruchu rewolucyjnego i terrorystycznego. Przemoc przedstawiana jest jako niezbędny i bezalternatywny sposób oczyszczenia świata ze zła i jego przekształcenia zgodnie z projektem *societas perfecta*. Jej użycie ma być słuszne, gdyż doprowadzi rewolucyjną społeczność do prawdziwego wyzwolenia.

Mircea Eliade, badając mitologiczną strukturę komunizmu i jego zawartość eschatologiczną, podkreślał wykorzystanie wielkiego mitu eschatologicznego, a mianowicie soteriologiczną rolę „Sprawiedliwego” („Mesjasza”, „Wybrańca”, „Pośłańca”, „Proletariatu”), którego cierpienia mają się przyczynić do zmiany ontycznego statusu świata. Marks czerpał z judeo-chrześcijańskiej idei mesjanistycznej rozciągając wizję klasowego Armageddonu i ostatecznego starcia Dobra ze Złem oraz nadzieję na absolutny koniec historii. Podobny schemat odnajdziemy w zmitologizowanych scenariuszach każdej ideologii rewolucyjnej, poczynając od anarchistycznej utopii, poprzez hitleriadę, a skończywszy na religijnej utopii neokalifatu, w imię której walczą bojownicy globalnego dżihadu.

Każda rewolucja ma charakter transgresji zła, jej istotą jest bowiem przekraczanie granic tego co dopuszczalne, usprawiedliwianie przemocy, gwałtu i okrucieństwa, kłamstwa, pogardy, nienawiści i zbrodni. Rewolucyjny *eschaton* ma się dokonać poprzez przyzwolenie na czyny objęte w świecie zwyczajnym zakazem. Tak powstają logika i etyka czynu rewolucyjnego, oparte na absolutyzacji przemocy i dehumanizacji przeciwnika. Antropologiczna funkcja przemocy rewolucyjnej związana jest ze składaniem ofiar i ich profanacją. „Ofiara symbolizuje porządek odchodzący w niebyt, a jej krwią karmi się czas, który nadchodzi” – pisał Octavio Paz (1990) analizując funkcję jednoczenia rewolucjonistów w „braterstwie” przelanej krwi.

W lewackich, a dziś także w islamskich koncepcjach walki rewolucyjnej, terrorystyczne zamachy mają stać się detonatorem rewolucyjnego zrywu uciskanych mas. Terroryzm tego rodzaju ma charakter subrewolucyjny, zgodny z koncepcjami

ogniska rewolucyjnego (*foco revolucionario*) wyznawanymi i głoszonymi przez Ernesta „Che” Guevarę, Régisa Debray, Carlosa Marighellę i Franza Fanona. Jednak użycie przemocy, która we wstępnych zamierzeniach miała być uszlachetniona bezkompromisowym dążeniem do sprawiedliwości i dobra, zawsze przekształca się w machinę zniszczenia, zbrodni i zła. Staje się dla terrorystów jedynym sposobem egzystencji w świecie, w którym czują się wyalienowani. Absolutyzując przemoc anarchiści uznali ją za jedyną skuteczną drogę wiodącą do bezkompromisowo pojętej wolności, choćby miało to oznaczać całkowitą alienację ze świata, jak chciał tego Michaił Bakunin. Lewaccy „partyzanci miejscy” uznali wojnę rewolucyjną za „najwyższą formę walki klasowej”, a religijni terroryści uznają przemoc eschatologiczną za najwyższą formę poświęcenia dla „prawdziwej wiary”.

Antropologiczne podejście do analizy przemocy, walki, wojny i ludobójstwa proponuje Wolfgang Sofsky, głosząc, że przemoc jest nieodłącznym elementem kultury. „Habitus przemocy jest kreowany przez kulturę” – głosi niemiecki filozof – bowiem kultura daje człowiekowi do dyspozycji środki i narzędzia destrukcji zwiększając w ten sposób potencjał przemocy, a kultura symboliczna daje nam do dyspozycji motywy działania i nadaje znaczenia poprzez wartości. Wiara, religia czy ideologia nadaje sens życiu człowieka. „Spaja zbiorowość społeczną poprzez wspólne przekonania, kryteria i wzorce. Wielkie idee kosztują niezliczoną ilość ofiar. Usprawiedliwiają przemoc i dopominają się o nią. Marzenie o absolutie rodzi przemoc absolutną. Przemoc jest przeznaczeniem ludzkiego gatunku. Zmieniają się tylko jej formy, miejsce i czas, ramy instytucjonalne i uzasadnienia. Przemoc uzyskuje kontynuację kulturową” (Sofsky 1999, s. 223).

Osią antropologicznej teorii przemocy René Girarda (1993) jest relacja agresji i *sacrum*. Koncepcja ta wyrasta z myśli Emila Durkheima, z inspiracji dziełami Mircei Eliadego, Carla Gustava Junga i Paula Ricoeura. Punktem wyjścia francuskiego antropologa jest teza, że *sacrum* i religia są pochodną funkcji i zjawisk społecznych, oraz że rywalizacja mimetyczna, prowokująca stosowanie przemocy, ma charakter powszechny i uniwersalny. Agresja i destrukcja mają nie tylko tło biologiczne, psychologiczne i społeczne, ale stanowią także metafizyczny archetyp. Przemoc zdaniem Girarda stanowi niezbędny i nieunikniony komponent wszelkiego porządku społecznego, natomiast religijny ryt jest fundamentem każdej kultury. Mimetyzm, przemoc i rytuał stanowią ciąg wynikających z siebie fenomenów.

Przemoc może być kontrolowana, gdy jest podporządkowana *sacrum*, w przeciwnym razie zanika granica między sprawiedliwością a zemstą, między utrzymaniem ładu a czystą represją. Mit wypełnia funkcję narracyjną, objaśniając sens historii świata oraz relacji *sacrum-profanum* i działając ze szczególną siłą na społeczną wyobraźnię. Symbole spełniają funkcję symbolizacji, natomiast rytuał jest aktem performatywnym, którego podstawową funkcję stanowi minimalizowanie przemocy poprzez rozładowanie konfliktów pojawiających się w każdej wspólnotie. Będąc systemem ceremonii i zrutynizowanych praktyk, rytuał pozwala ustalać granice słuszności i oczywistości. Przemoc pojawia się w każdym rytuale, ten zaś pełni funkcję

integracyjną oraz inicjacyjną w życiu zbiorowości zapewniając ład symboliczny i nadając znaczenie działaniom podejmowanym dla osiągnięcia ideału bądź sensu.

Rytuály i mity wprowadzają wzorce wartości moralnych, porządku społecznego oraz wiary magicznej. Przedstawiają zjawiska w sposób rapsodyczny, nadaj sens, poczucie bezalternatywności i harmonii egzystencji pozbawionej sensu.

O ile mity stanowi narracyjne, a jednocześnie prospektywne wzorce znaczenia ludzkiej egzystencji, o tyle rytuály są wzorcem retrospektywnym. Przez sięgnięcie do sprawdzonych praktyk magii społecznej pozwalają ustala granice słuszności i oczywistości. Są częścią świata instytucjonalnego, gwarantuj trwałość rzeczywistości symbolicznej, a równocześnie częścią kultury symbolicznej uwiarygadniaj instytucjonalny porządek.

Rozbudzona agresja pociąga za sobą utrzymujące się przez pewien czas psychofizyczne dyspozycje do walki i przemocy. Znacznie ltwiej jest rozbudzi ad gwałtu i zabijania, aniżeli ją uciszy. Sprovokowane pragnienie przemocy wiedzie do poszukiwania ofiary, ktor agresor zawsze może odnaleźć lub wykreowa. W przypadku braku rzeczywistego przeciwnika, agresja może zosta skierowana na rytualną ofiar zastępczą. Uczucia wrogiej większości skupiają się najcziej na mniejszościach etnicznych oraz religijnych, które obarcza si odpowiedzialnością za kryzys wspólnoty.

Powyższy mechanizm „kozła ofiarnego” zdaniem René Girarda stanowi jeden z podstawowych wzorów kulturotwórczych. Ofiara eliminuje bowiem rywalizacj i konflikt wewnątrz wspólnoty. Przemoc stosowana jest jako forma rytulu, którego celem jest zacieśnianie więzi społecznych pomiędzy bojownikami. Rytualna agresja pozwala na odrzucenie skrupuw i poczucia winy związanych z uczestnictwem w walkach, rzeziach, aktach zabójstwa, torturach i łamaniu praw człowieka.

W teorii Girarda kształtowanie zbiorowej wyobraźni poprzez powstanie trzech stereotypów odgrywa kluczową rolę w mimetycznym procesie wzbudzania przemocy. Najpierw pojawia się stereotyp sytuacji kryzysowej, w którym przyczyny kryzysu ogarniającego wsplnot przedstawiane są w konwencji moralnego oskarzenia. Rzeczywiste przyczyny są bowiem nierozpoznawalne lub nie można im skutecznie przeciwdzia (np. za nierówności i nd w krajach arabskich odpowiada mają nie skorumpowane elity rdzce w sposób dyktatorski, lecz „Zachód”, „Ameryka”, „ydzi i krzyżowcy” etc.). Staje się to podstaw tworzenia stereotypu sprawcy-ofiary obarczanej win za klsk, co usprawiedliwia wszelkie formy okrucieństwa w przemocy stosowanej przez społeczność.

Religijny wymiar kryzysu społecznego cechuje imperatyw zakazu i imperatyw rytulu powtórzenia. Po pierwsze, pojawia się tabuistyczny zakaz kontaktu z antagonistami i jakiegokolwiek naśladownictwa wzorów zachowan uznanych za związane ze sprawc kryzysu, określanym jako wróg (na przyklad odrzucenie kultury „Wielkiego Szatana”, „zepsutego i grzesznego Zachdu” przez prawdziwie wierzących muzułmanów, zakaz korzystania z rozrywek uznanych przez talibów za grzeszne itp.).

Po drugie, pojawia się nakaz rytuału w formie magicznej rekonstrukcji, a więc powtarzania wydarzeń, które przypominają pierwsze doświadczenia wspólnoty. Element taki, w postaci rewolucyjnego postulatu powtórzenia czteroetapowej politycznej drogi proroka Mahometa (założenie sekty religijnej, *hidżra*, stworzenie struktur zbrojnych, *dżihad*), jest istotą teorii rewolucji Sajida Kutba realizowanej obecnie przez Al-Kaidę.

Trzeci z analizowanych przez Girarda stereotypów dotyczy kryteriów wyboru ofiary, a oparty jest na jej odmienności: może to być mniejszość religijna lub etniczna, albo też grupa uprzywilejowana. Dyrektywa wyboru celu ataku oznacza wezwanie do dokonywania ataków, zamachów lub też pogromów („dżihad Amerika!"). Powyższe stereotypy stają się podstawą użycia kolektywnej przemocy.

W wielu analizach politologicznych, wyjaśniających fenomen terroryzmu islamskiego, badacze odwołują się do kulturoznawczych, religioznawczych i antropologicznych inspiracji czy podejść badawczych. Inspirując się Girardowską koncepcją przemocy Mark Juergensmeyer (2003) w swojej pracy poświęconej terroryzmowi religijnemu dochodzi do wniosku, że jednym z najpoważniejszych problemów krajów muzułmańskich jest niezdolność do powstrzymywania wybuchów zbiorowej przemocy. Tego rodzaju „ułomność kulturowa” wynikać ma z braku po girardowsku rozumianej struktury religijnych rytuałów, które zapewniałyby możliwość ograniczania agresji w społeczeństwach muzułmańskich. Inną przyczyną eksplozji przemocy w krajach islamu jest imperatyw męskiej dominacji i kierowania przemocy na słabszych członków społeczeństwa, a więc przede wszystkim na kobiety oraz dzieci. Wzorce agresywnego patriarchywalizmu reprodukowane są kulturowo, a wobec petryfikacji doktryny i rytuałów religijnych od wczesnego średniowiecza (tzw. zamknięcie bram *idżtihadu*, czyli ukształtowanie systemów interpretacji prawa religijnego w postaci szkół koranicznych) niemożliwa jest zmiana systemów społecznych krajów muzułmańskich. Możliwa jest jedynie interpretacja ukształtowanego prawa koranicznego, zakazana zaś wszelka innowacja.

Antropologiczna analiza teologii politycznej dżihadizmu

Girardowskie odczytanie teologii politycznej Al-Kaidy, a więc przyjęcie perspektywy antropologicznej, pozwala na wyjaśnianie sensu działań organizacji islamskich terrorystów. Zastosowanie schematu *mimesis* przemocy w analizie pozwala wyodrębnić i wyjaśniać fazy działania, strategię i treści głoszonego programu globalnego dżihadu, czyli wojny wypowiedzianej Stanom Zjednoczonym przez Światowy Front Islamu na rzecz Dżihadu przeciwko Żydom i Krzyżowcom (tak bowiem brzmi nazwa organizacji założonej przez Osamę bin Ladena celem prowadzenia wojny przeciwko USA). Postulaty głoszone w fatwach Ladena oraz książce Ajmana al Zawahiriego trudno nazwać ideologią polityczną w weberowskim sensie racjonalności politycznej. Adekwatnym terminem będzie raczej teologia polityczna albo też teologia rewolucji islamskiej, albowiem strategiczne cele walki formułowane przez liderów sunnickiego terroryzmu mają charakter utopijny i transtemporalny

i definiowane są nie tyle politycznie, co religijnie. Wśród celów politycznych (strategicznych) Al-Kaidy można na podstawie enuncjacji Osamy bin Ladena wyróżnić następujące postulaty: konflikt z państwami, w których nie obowiązuje prawo szariat, atakowanie „wrogów Boga”, postulat usunięcia wojsk USA z Arabii Saudyjskiej, likwidacja państwa Izrael oraz utworzenie neokalifatu rozciągającego się od Al Andalus po Ujguristan.

Terroryści religijni toczą walkę o cele ostateczne, a więc o zbawienie, a nie o zmianę formy państwa. Tak motywowaną aktywność zbrojną nazywa się „wojną kosmiczną”, jest to bowiem starcie o manichejskim charakterze, w którym arbitrem jest sam Bóg. Dla terrorystów religijnych cele polityczne są drugorzędne wobec eschatologicznych, w mniejszym stopniu rozważają więc implikacje polityczne swych poczynań aniżeli „klasyczni” terroryści polityczni z nurtów lewackich czy separatystycznych. Tak zwaną „trzecią stronę” w miejsce grupy społecznej (klasy, warstwy, uciskanej mniejszości), w imieniu której występują terroryści, usurpując sobie prawo do jej reprezentowania w walce przeciwko establishmentowi politycznemu, stanowi dla terrorystów religijnych Bóg (bóstwo).

Ideowe inspiracje globalnego dżihadu są różnorodne i pochodzą z różnych epok. Po pierwsze, wskazać należy ideę dżihadu jako szóstego filaru wiary sformułowaną przez XIV-wiecznego teologa ibn Tajmiję, który wzywał arabskich muzułmanów do walki zbrojnej przeciwko władcom mongolskiego pochodzenia w imię obrony prawdziwego islamu i zaprowadzenia szariat, którego władcy mongolscy nie respektowali. Bezpośrednio do średniowiecznej myśli odwołuje się sam Osama bin Laden w swych fatwach (Laden 2005).

Po drugie, terroryści z krajów Półwyspu Arabskiego reprezentują reformistyczny fundamentalizm islamu wahabickiego, który uosabia ideę arabskiego kalifatu (pomimo apeli bin Ladena kierowanych do całej *ummy*). Już w nauczania Abd al Wahhaba pojawił się postulat powrotu do arabskich korzeni islamu i odrzucenia kilkusetletniej tradycji religijnej jako „nieczystej” i niezgodnej z ideami państwa Mahometa i pierwszych kalifów.

Po trzecie, ideowe inspiracje współczesnych ruchów terrorystycznych związane są z ruchem panislamskim, który narodził się w Egipcie na fali niezadowolenia z brytyjskiej dominacji kolonialnej. Należy wskazać tu koncepcje krzewienia panislamskich idei przez al Afganiego, ruch salafiji stworzony przez jego ucznia Muhammada Abduha oraz wizję neokalifatu Raszida Ridy.

Po czwarte, podłożem koncepcji nowoczesnego islamizmu była ideologia egipskich Braci Muzułmanów. Z ideologią tą Osama bin Laden zetknął się bezpośrednio podczas studiów w Dżeddzie, znajdując w wykładającym tam palestyńskim ideologu i terroryście Abdullahu Azzamie nauczyciela i przewodnika duchowego, a później też mentora w czasie wojny radziecko-afgańskiej w latach 1980–1989.

W teorii rewolucji islamskiej stworzonej przez głównego ideologa ruchu egipskich Braci Muzułmanów Sajida Kutba (zwanego „Leninem islamizmu”) istotą procesu rewolucyjnego ma być rekonstrukcja „drogi Mahometa”, czyli powtórzenie

działań politycznych i zbrojnych Proroka. W dwudziestotrzymtomowym dziele „W świetle Koranu” (Fi Zhalil al-Koran) a także w pracy „Drogowskazy” (Maalim fi at-Tarik)¹ Kutb, analizując biografię Proroka, wyodrębnił w niej cztery fazy polityczne. Są to kolejno: założenie grupy religijnej (*dżemaa*), odizolowanie grupy od grzesznego otoczenia (*hidżra*), stworzenie i rozwijanie sprawnych struktur organizacyjnych i bojowych (*emirat*), rozpoczęcie i prowadzenie wojny świętej (*dżihad*). Kutb nawiązywał do idei dżihadu ibn Tajmijji, tworząc bezkompromisową koncepcję wojny o charakterze religijnym. Jego wizja świata ma charakter manichejski z ostrym podziałem na świat *dżahiliji* (barbarzyństwa), do którego zaliczył zarówno demoliberalny Zachód, jak i komunistyczny Wschód, oraz *hakimiji* (państwa Bożego), czyli postulowany ład polityczno-religijny oparty o prawo szariatu i orzecznictwo sądów zgodne z prawem religijnym.

„Rządy Boga na Ziemi” (*hukm Allah*) nie miałyby więc przybrać formy teokratycznej, lecz formę neokalfatu bazującego na szariacie. Według Kutba władza należy wyłącznie do Boga, a pogląd ten stał się przyczyną krytyki ze strony duchownych z kręgu Al-Azhar i oskarżeń o grzech antropomorfizacji Boga popełniony przez ideologa rewolucji.

Światowe imperium islamu miałyby powstać drogą eksportu rewolucji pod sztandarami panislamizmu. Owocem powszechnej i globalnej rewolucji („wieczny dżihad”) przeciwko władzy świeckiej we wszystkich jej formach miałyby być uwolnienie ludzkości od ustrojów stworzonych przez człowieka na rzecz *hakimiji*. Kutb głosił, że porządek boski w państwie Mahometa i pierwszych kalifów został „zawieszony”, a celem walki islamistów jest *de facto* przywrócenie wczesnośredniowiecznych arabskich wzorców (Kutb 2003).

Konkluzje

Wszelkie statystyki liczby ofiar wojen (w raportach SIPRI) oraz rewolucji i czystek w XX w. pozwalają stwierdzić, że w konfliktach wewnętrznych ginie dwukrotnie więcej ludzi aniżeli w konfliktach międzypaństwowych. Wystarczy porównać liczbę ofiar ataku na Pentagon i World Trade Center (kilka tysięcy) z liczbą ofiar przegranej przez islamistów rewolucji islamskiej w Algierii (przeszło 100 tysięcy ludzi w latach 1991–2006) lub wojny domowej w Syrii (również około 100 tys. ofiar w latach 2011–2013). Potwierdza to słuszność wyjaśnień antropologicznych, zgodnie z którymi, jak pisał Bronisław Malinowski: „agresja pojawia się nie w kontaktach między plemiennymi obcymi, lecz wewnątrz plemienia i wewnątrz składających się na nie grup współdziałających ze sobą ludzi” (Malinowski 2001, s. 414).

Pomimo to w wielu koncepcjach socjologicznych nadal dominuje oparty o stereotypy błędny pogląd, że ksenofobia, agresja i wrogość skierowane ku obcym oraz utrwalanie symbolicznych granic między grupami etnicznymi i narodowymi wiedzie do form przemocy pochłaniającej najwięcej ofiar. Twierdzi tak m.in. Zygmunt

¹ W tłumaczeniu polskim także w wersjach „Słupy milowe na drodze”, „Kamienie milowe”, „Kierunkowskazy drogi”.

Bauman, pisząc o „kultywowaniu wrogości wobec tego co zewnętrzne” i nie różniąc się w tej materii zbyt od Samuela Huntingtona (Bauman 1996, s. 53).

Osie afiliacji wrogich obozów przebiegają jednak inaczej. Przeciwnie niż czyni to w koncepcji zderzenia kultur Samuel Huntington, André Glucksmann, wzorem Bronisława Malinowskiego, wskazuje, że zasadnicze podziały polityczne i religijne wcale nie lokują się pomiędzy jednorodnymi kulturowo i religijnie obszarami, ale wewnątrz społeczeństw, narodów, państw oraz religijnych wspólnot. W swych esejach o globalnej nienawiści francuski antropolog (Glucksmann 2003, s. 30) głosi pogląd o nasileniu się konfliktu między dążeniami do pokoju i demokracji a tendencjami nihilistycznymi, których emanacją jest w początku naszego stulecia religijno-polityczny fundamentalizm. W epoce terroryzmu ponowoczesnego tradycyjne osie podziałów geograficznych, rasowych i społecznych są już zdaniem Glucksmanna nieprzydatne do analizy nowej rzeczywistości.

Zastosowanie podejścia badawczego dyscypliny „bez granic” w dyscyplinie „bez metody” jest szczególnie przydatne w badaniach przemocy politycznej i eschatologicznej w „świecie po 11 września 2001 roku”. Próbę dotarcia do istoty terrorystycznej przemocy i walki w imię religijnej utopii może stanowić kreatywna perspektywa antropologiczna, pozwalająca formułować nowe pytania badawcze i zarazem dająca szersze spojrzenie na kwestie polityki oraz jej relacji ze światem kultury i religii. W opinii jednego z wiodących w polskiej politologii metodologów, rozwój nowoczesnej politologii polega na odchodzeniu od tradycyjnych, ograniczonych do jednej dyscypliny analiz na rzecz ujęć integracyjnych, interdyscyplinarnych. Włączenie osiągnięć innych dziedzin jest bowiem według Andrzeja Chodubskiego (2004, s. 11) twórczym sposobem uprawiania współczesnej nauki.

Bibliografia

- Arendt H. (1991). *O rewolucji*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Baczko B. (1994). *Wyobrażenia społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Banek K. (2003). *Politologia religii – nowa dziedzina religioznawstwa. Zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju*. Przegląd Religioznawczy, nr 3.
- Bauman Z. (1996). *Socjologia*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Biernat T. (1990). *Fenomen władzy charyzmatycznej – ludzka potrzeba transcendencji (refleksja antropologiczna)*. Antropologia Polityki, zeszyt 2.
- Biernat T. (1989). *Mit polityczny*. Warszawa: PWN.
- Borkowski R. (1999). *Symbolika krwi w mitach politycznych*. W: J. Bańka (red.), *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Borkowski R. (2007). *Terroryzm ponowoczesny – studium z antropologii polityki*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Buchowski M., Burszta W.J. (1992). *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Warszawa: PWN.
- Budzik S. (1996). *Teologia a obraz człowieka na przykładzie antropologii René Girarda*. W: M. Heller, S. Budzik, J. Wszolek (red.), *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS.

- Burszta W.J., Piątkowski K. (1991). *Antropologia współczesna, antropologia współczesności czy antropologia negatywna*. W: E. Tarkowska (red.), *Socjologia a antropologia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Cackowski Z. (1997). *Ból, lęk, cierpienie*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Chodubski A. (1999). *Antropologia polityczna*. W: *Encyklopedia politologii. Tom 1. Teoria polityki*. Kraków: Wydawnictwo Zakamycze.
- Chodubski A. (2004). *Wstęp do badań politologicznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Cook D. (2009). *Męczeństwo w islamie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Chałubiński M. (2000). *Niepokoje i afirmacje Ericha Fromma*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Chwalba A. (1983). *Krzyż i czerwony sztandar. Treści religijne w socjalistycznych drukach ulotnych (do roku 1905)*. Znak, nr 4.
- Chwalba A. (2007). *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870–1918)*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Čolović I. (2001). *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Dalewski Z. (2005). *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Ehrenreich B. (1997). *Rytuały krwi*. Warszawa: Wydawnictwo Jacek Santorski.
- Eliade M. (1996). *Sacrum i profanum*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Eller J.D. (2007). *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*. New York: Routledge.
- Fiedler R. (2001). *Państwo religijne – fundamentalizm islamski a totalitaryzm*. W: R. Fiedler, S. Wojciechowski (red.), *Totalitaryzm – przeszłość czy realne zagrożenie?* Poznań: Wydawnictwo Zysk i Ska.
- Filipowicz S. (1988) *Mit i spektakl władzy*. Warszawa: PWN.
- Girard R. (1987). *Kozioł ofiarny*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Girard R. (1992). *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA.
- Girard R. (1993). *Sacrum i przemoc*. Poznań: Wydawnictwo Brama.
- Glucksmann A. (2003). *Dostojewski na Manhattanie*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Glucksmann A. (2008). *Rozprawa o nienawiści*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik.
- Gołębski F. (2004). *Eschatologiczny wymiar ekstremizmu politycznego*. W: E. Olszewski (red.), *Doktryny i ruchy współczesnego ekstremizmu politycznego*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Herzfeld M. (2005). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Juergensmeyer M. (2003). *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Kaniowska K. (1995). *Antropologiczne propozycje badania zmian społecznych*. W: E. Tarkowska (red.), *Antropologia wobec zmiany*. Warszawa: IFiS PAN.
- Krzemiński I. (1976). *Antropologia a socjologia (w poszukiwaniu modelu integracji nauk społecznych)*. *Studia Socjologiczne*, nr 1.
- Kula M. (2004). *Religiopodobny komunizm*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Kurtz D. (2001). *Political Anthropology: Paradigms and Power*. Oxford: Westview Press.
- Kutb S. (2003). *Corruptions of the Modern World*. W: M.E. Gettleman., S. Schaar, *The Middle East and Islamic World Reader*, New York: Grove Press.
- Laden O. (2005). *Resist the New Rome*. W: *Messages to the World. The Statements of Osama bin Laden*. London–New York: Verso.
- Leach E. (1982). *Social anthropology*. Glasgow: Fontana Paperbacks.

- Lewellen T. (1992). *Political Anthropology: An Introduction*. New York: Greenwood Publishing Group.
- Malinowski B. (1990). *Mit, magia, religia*. Warszawa: PWN.
- Malinowski B. (2001). *Wolność i cywilizacja oraz studia z pogranicza antropologii społecznej, ideologii i polityki*. Warszawa: PWN.
- Mazurkiewicz P. (2006). *Przemoc w polityce*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Michel P. (2000). *Polityka i religia. Wielka przemiana*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Münkler H. (2004). *Wojny naszych czasów*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Niewiadomski J. (2004). *Dramat przemocy. Perspektywa religioznawcza i teologiczna*. W: J. Chrobaczyński, W. Wrzesiński (red.), *Dramat przemocy w historycznej perspektywie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Nowicka E. (2001). *Świat człowieka – świat kultury*. Warszawa: PWN.
- Nugent D., Vincent J. (2004). *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishers Inc.
- Olszewska-Dyonizak B. (1989). *Antropologia kulturowa i socjologia: tradycja i perspektywy*. Studia Socjologiczne, nr 3.
- Olszewska-Dyonizak B. (1999). *Antropologia totalitaryzmu europejskiego XX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Atla 2.
- Olszewska-Dyonizak B. (2003). *Człowiek a wspólnota. Antropologiczne aspekty w doktrynach politycznych*. Wrocław: Wydawnictwo Atla 2.
- Paz O. (1990). *Pochmurno*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Sofsky W. (2009). *Traktat o przemocy*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Sowiński S. (2004). *Zjawisko sekularyzacji i fundamentalizmów religijnych jako wyzwanie dla nauk politycznych*. Studia Nauk Politycznych, nr 1.
- Stefaniuk P. (1990). *Kolektywizacja jako transgresja polityczna. Próba interpretacji antropologicznej*. Antropologia Polityki, z. 1.
- Szacka B. (2003). *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: PWN.
- Szklarski B. (2008). *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Szyjewski A. (2002). *Religia w perspektywie antropologicznej – przegląd stanowisk*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze, z. 35.
- Śmigielka J. (2004). *Teatr władzy lokalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Tomasiewicz J. (2009). *Zło w imię dobra – zjawisko przemocy w polityce*. Warszawa–Bielsko-Biała: PWN.
- Vincent J. (2002). *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory and Critique*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishers Inc.
- Voegelin E. (1994). *Lud Boży*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Woroniecka G. (2002). „Kozioł ofiarny” René Girarda w perspektywie poststrukturalnej. *Kultura współczesna*, nr 1–2, s. 37–50.
- Woroniecka G. (2002). *Syndrom kozła ofiarnego. Przemoc a struktury społeczne według R. Girarda*. W: M. Machinek (red.), *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*. Olsztyn: Hosianum.
- Zdanowski J. (2009). *Współczesna muzułmańska myśl polityczna (nurt Braci Muzułmanów)*. Warszawa: Wydawnictwo Askon.
- Zwoliński A. (2003). *Wojna. Wybrane zagadnienia*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Jihadist political theology from the perspective of the anthropology of politics

Abstract

Fundamentalists reaching for terrorist violence believe that they are pursuing theology of the end of time and are a tool for God's judgment directed against the sinful world. According to the theory of Rene Girard's eschatological violence fundamentalist religious stereotyping passes three phases: the crisis – the perpetrator – victim. In the political theology of Al-Qaeda it is hard to find a rational (in the Weberian sense) political agenda. In addition to a strong expression of hatred for Western civilization combined with the non-recognition of the UN system and international law, we find only demands of the withdrawal of U.S. forces from the Arabian Peninsula and the destruction of Israel and the vague idea of the revival of the caliphate following the Islamic revolution in Muslim countries. These demands are vaguely remaining in the sphere of religious-political utopia rather than a realistic political strategy.

Key words: political anthropology, islamic fundamentalism, jihad, theology of revolution