

Dariusz Grzonka

AGRESJA I PRZEMOC W PRZESTRZENI SACRUM

Religijna legitymizacja przemocy nie jest bynajmniej czymś, co określić można mianem aberracji myślenia religijnego. Związek udziału w sferze sakralnej z samym aktem przemocy możliwy jest do uchwycenia w kilku wzajemnie przenikających się planach. Można wskazać na akt przemocy jako manifestację przynależności do określonej denominacji religijnej – przede wszystkim w sytuacji prowadzenia wojny uznawanej za świętą, bądź równie silnie waloryzowanego konfliktu międzywyznaniowego; na przemoc jako formę sprawowania kultu, kiedy uzyskuje ona uzasadnienie rytualne oraz przemoc jako drogę do wyższego stanu iluminacji, którego etapy opisywane będą alegorycznym językiem przemocy jako walka z samym sobą.

Rudolf Otto w pracy poświęconej doświadczeniu *sacrum* wskazuje na dwie główne formy manifestacji świętości, określając je mianem *mysterium tremendum et mysterium fascinans*, czyli doświadczenia strachu i fascynacji będących konsekwencją zetknięcia się z inną, świętą rzeczywistością, która daje się rozpoznać jedynie poprzez skrajne emocje i która równie skrajne emocje budzi. Sfera numinozum (*sacrum*) doświadczana jest w sposób irracjonalny i nie podlega redukcji do czystego opisu czy też religijnego dogmatu, to sfera przeżywania i czucia przede wszystkim w dwóch skrajnych postaciach porażającego lęku i równie silnej fascynacji inną rzeczywistością¹.

To, co w planie indywidualnym będzie osobistym doświadczeniem religijnym opartym na silnym emocjonalnym zaangażowaniu osoby wierzącej, stanie się – w przypadku całej wspólnoty wiernych – arbitralnym i dogmatycznym wykładem zasad możliwych już do opisanie i realizowania w społeczności. Zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i w aspekcie wspólnotowym religii odnaleźć można owe przetworzone i skrajne emocje łatwiej opisywane i przeżywane w perspektywie działań, które zawierają w sobie równie silny emocjonalny potencjał. Fascynacja

¹ R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, wstęp J. Keller, Wrocław 1993.

przemocą i strach przed agresją zaistnieją – być może, jedynie na zasadzie mechanicznego przetworzenia – również w programach i praktykach religijnych.

Fascynacja i groza, czyli podporządkowanie wynikające z akceptacji oraz podporządkowanie wynikające z lęku, stanowią nie tylko przedmiot rozważań natury teologiczno-dogmatycznej odnoszących się do udziału w misterium świętości, lecz także pośrednio obrazują strategie zachowań wiernych poszukujących nie tylko drogi do świętości czy też prawdy o *sacrum*, lecz także bardziej trywialnej legitymizacji życiowych wyborów poprzez odniesienie ich do sfery, która z założenia stanowić ma uniwersalną i ze swej natury absolutną sankcję dla rozstrzygnięcia wszelkich moralnych dylematów. Dotykamy zadziwiającego paradoksu, kiedy to warunkiem poczucia indywidualnego, ale i społecznego bezpieczeństwa może stać się instytucjonalna i religijna przemoc, lecz tylko w tej mierze, w jakiej jej zastosowanie ugruntowane będzie w określonym przeżywaniu świętości. Religie nie generują przemocy, ale raczej znajdują dla niej uzasadnienie, które w strywalizowanej formie przybierać może maskę fanatyzmu, a ten zawsze będzie aberracją wiary, nie zaś jej istotą. Należy podkreślić, iż religijna legitymizacja przemocy nie będzie tożsama z jej akceptacją, ale raczej będzie znamionować metaforyczny zwrot ku pełnej akceptacji ludzkiej natury obciążonej instynktownym dziedzictwem pierwotnych impulsów.

W *Traktacie o przemocy* Wolfgang Sofsky, parafrazując oświeceniową metaforę o umowie społecznej, wskazuje, iż można ją opisać również jako umowę co do zakresu stosowania przemocy. Warto przywołać kilka zdań obrazujących nie tylko wizję Sofskiego, ale przede wszystkim poruszających kwestię społecznej legitymizacji przemocy, którą w świetle naszych rozważań odnieść można również do jej religijnej waloryzacji. Jak konstatuje autor *Traktatu*,

przywilejem wyobraźni jest przydawanie oryginałowi [tj. oświeceniowej umowie społecznej – przyp. D. G.] wariantów i nadawanie historii innego biegu. Toteż nasza wizja zawiera całkiem inne przesłanie aniżeli znane nam od dawna źródło. Nie opowiada o samym tylko powstaniu społeczeństwa i o podwalinach państwa, lecz orbitalnym ruchu cywilizacji, o powrocie do początków. Nie przedstawia końca przemocy, lecz zmianę jej postaci. Po okresie stanu naturalnego przychodzą czasy panowania, tortur i prześladowań; porządek kończy się buntem, świętem masakry. Przemoc staje się wszechobecna. Wyznacza historię gatunku, towarzyszy jej od początku do końca².

Orbitalność, o której wspomina Sofsky i którą postrzega jako wieczną cyrkulację idei przemocy – tutaj jako uniwersalnego mechanizmu rozwiązywania społecznych i indywidualnych problemów – przyrównać można do sfery, którą religioznawca Mircea Eliade nazywa czasem świętym, czasem sakralnym, owym *illo tempore*, z którego poczęła się historia i do którego w obrzędzie powraca.

Aby móc żyć w świecie – przekonuje Eliade – trzeba go ustanowić [...]. Odkrycie lub wyprojektowanie punktu stałego, „centrum”, jest podobne do stworzenia świata – i jak podkreśla autor *Sacrum i profanum* – rytualnemu aktowi poszukiwania orientacji i tworzenia przestrzeni świętej przysługuje znaczenie stwarzania świata. [...] Niezależnie od

² W. Sofsky, *Traktat o przemocy*, przeł. M. Adamski, Wrocław 1999, s. 9-10.

tego, do jakiego stopnia człowiek zdesakralizował świat, niezależnie od tego, jak silna była jego decyzja zmierzająca do prowadzenia życia świeckiego, i tak nigdy się mu nie uda całkowicie odrzucić zachowania religijnego³.

Topografia przemocy sakralnej to nie tylko orientacja w podstawowym wymiarze *sacrum* – *profanum*, lecz także ukierunkowanie samego aktu względem jednostki. Strach i podyktowana wymogiem danej religii agresja o charakterze religijnym mogą być skierowane na zewnątrz, przeciwko osobom negującym istotę wiary (ateistom), konkurencyjnym wyznaniom (innowiercom) oraz odstępcom od obowiązującej wykładni wiary (dysydentom i heretykom). W wymiarze wewnętrznym i alegorycznym interioryzacja przemocy ukierunkowana będzie na walkę z tym, co stanowi przeszkodę na drodze do świętości, obojętnie czy określimy to mianem grzechu, zła czy zwyczajnej ludzkiej niedoskonałości. Pierwszy zwrot określić można jako skierowany ku światu – w najbardziej ogólnym tego słowa znaczeniu – i stanowiący zarówno życiową strategię, jak i formę aktywności kultycznej. Drugi zwrot interpretować można jako alegoryczną ekspozycję przemocy pozbawionej jednakże prymarnego aktu działania i ukierunkowanej na zmianę obrazu samego siebie. Podwójna orientacja doświadczenia religijnego będzie możliwa do uchwycenia również w systemach i praktykach religijnych, w których aktywacja ciała i działania grupowe nie będą odgrywały bardziej znaczącej roli.

Z podobną topografią świętości mamy do czynienia w przypadku praktyk mistycznych religii Dalekiego Wschodu. Podejmując w latach 20. XX w. dyskusję z teoriami Rudolfa Otta, małżeństwo Schjelderupów zwracało szczególną uwagę na psychologiczny kontekst doświadczenia mistycznego i jego swoiste ukierunkowanie względem obiektu. Schjelderupowie, bazując na klasycznej typologii form zachowań mistycznych, rozróżniają za autorem *Świętości* dwie podstawowe odmiany mistycyzmu. W mistycyzmie unii obiekt doznań mistycznych umiejscowiony jest poza jednostką, natomiast w mistycyzmie ja obiektem uwielbienia i adoracji staje się sama jednostka. Jak wnoszą Schjelderupowie, oba podziały interpretować można jako formy regresji i przejaw tzw. religii matczynych. W przypadku mistycyzmu unii – kiedy osoba pożąda zjednoczenia z obiektem zewnętrznym – będziemy mieć do czynienia z regresją związaną z osobą matki, w mistycyzmie ja z podobnym mechanizmem narcystycznego zwrotu, tyle że ku samemu sobie. Doświadczenia mistyczne obu wymienionych typów przynależą do wzmiankowanych już religii matczynych, skierowanych ku ja. W przypadku religii skoncentrowanych na osobie ojca forma doświadczenia religijnego przybiera bardziej aktywny wymiar, a w samym obrazie Boga dominuje poczucie lęku egzemplifikowane w postaci rygorystycznego systemu norm i zakazów oraz sankcjonujących je dogmatów⁴.

Religie ojca – mające również swoje formy mistycyzujące – odwołują się do zasad wielkich systemów monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, w których respektowanie norm i rygoryzmu moralnego jest nie tylko obowiązkiem,

³ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 16-17.

⁴ H. Schjelderup, K. Schjelderup, *Über drei Haupttypen der Religiösen Erlebnisformen und ihre Psychologische Grundlage*, Berlin-Leipzig 1932, s. 91, cyt. za: D. M. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, przeł. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha, Warszawa 1999, s. 306.

lecz także praktyką dnia codziennego. Porządek przemocy w systemach monoteistycznych powiązany zostanie z planem zbawienia, którego osiągnięcie – bądź o wiele częściej jedynie przedsmak – będzie udziałem ofiar przemocy (męczennicy) lub samych sprawców (bojownicy za wiarę). Szczególnym przypadkiem przemocy ukierunkowanej na samego siebie będzie rozbudowana praktyka ascetyczna, którą w tym kontekście postrzegać można jako formę autoagresji służącej oczyszczeniu ciała i ducha, a przez to upodobnieniu do uznawanego i uświęconego osobowego wzoru świętości⁵.

Najbardziej rozpoznawalną formą przemocy podyktowanej wymogami religijnymi jest idea wojny świętej, którą odnaleźć można w tak odmiennych geograficznie i historycznie kulturach, jak prekolumbijska Ameryka, średniowieczny ruch krucjatowy czy współczesny świat fundamentalizmu islamskiego z jego doktryną wojny przeciwko niewiernym. Akceptacja wojny w jej funkcji kultycznej może być powiązana z bardziej podstawowymi wyobrażeniami odnoszącymi się do koncepcji ofiary i rytualnego jej składania⁶. Oczywiście nie jest właściwe definiowanie wojny tylko i wyłącznie jako działania obrzędowego, którego jedynych źródeł można dopatrywać się w rozbudowanych rytach ofiarniczych. Składanie jeńców w ofierze czy też prowadzenie walki jedynie dla zdobycia przyszłych ofiar – czego licznych przykładów dostarcza nam mitologia aztecka – stanowią przykłady skrajne, których nie można przyjąć za uniwersalne modele objaśniające relację pomiędzy aktem przemocy a sferą *sacrum*. Przyglądając się ewolucji koncepcji wojny, Roger Caillois porównuje ją do święta, wskazując jednocześnie, iż w społeczeństwach tradycyjnych święto zawsze stało ponad wojną, w przeciwieństwie do czasów nowożytnych, kiedy to wojna stawała się świętem. Koncepcja wojny jako sakramentu okazać się miała nader trwała w historii cywilizacji europejskiej. Píše Caillois:

Ten stan ducha [tj. stan wojny – D. G.] ma charakter prawdziwie religijny. Wojna, podobnie jak święto, jawi się jako czas sakralny, okres epifanii boskości. Wprowadza człowieka w świat, gdzie obecność śmierci przyprawia go o drżenie i różnym jego uczynom nadaje wartość najwyższą. Człowiekowi wydaje się – kontynuuje swoje rozważania Caillois – że przez wojnę – jak w dawnych inicjacjach przez stąpienie do piekieł – zyskuje siłę ducha niewspółmierną do tego, co mogą mu dać zwykłe, przyziemne trudy. Czuje się on niezwykcieżony i jakby naznaczony piętnem, które po śmierci Abła ochraniało Kaina⁷.

Przyjmując, iż jednym z aspektów sakralizacji przemocy jest doktryna wojny świętej – zatem wojny uświęconej – należy przyjrzeć się artykulacji przemocy, do której uciekają się ideologie polityczne, poszukując formalnego potwierdzenia swojego znaczenia czy też jedynie adaptując język religii dla potrzeb własnej retoryki. Wojna stanowi społecznie akceptowaną formę składania „ofiary z ludzi”, szczególnie kiedy jej przyczyny uzasadniane są poprzez odwołanie do sfery wartości naczelnych

⁵ O systemacie pokuty i ascezy w kulturze Zachodu pisze obszernie J. Delimeau, por. idem, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1994.

⁶ O sakralizacji idei wojny pisze między innymi P. Crépon, por. idem, *Religie a wojna*, przeł. E. Burska, Gdańsk 1994. Uwagi o symbolizmie krwi i ofiary zob.: J.-P. Roux, *Krew: mity, symbole, rzeczywistość*, przeł. M. Parek, Kraków 1994.

⁷ R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995, s. 198.

w danej kulturze i podlegających absolutyzacji, i których przestrzeganie oraz obrona stają się obowiązkiem spoczywającym na zbiorowości. Niewinność ofiar wojny podkreśla charakter rytualny samego aktu śmierci, która zyskuje tym sposobem charakter mediacyjny, pośrednicząc pomiędzy sferą *sacrum* i *profanum* i przyjmując niemalże klasyczny charakter ofiarniczy⁸.

Podobny proces uświęcenia ofiar wojny i gloryfikacji tych, którzy ją prowadzą, można odnaleźć w społeczeństwach nowożytnych, w których idea narodu, poświęcenia, rewolucji czy walki niepodległościowej zyskała religijny wymiar i była traktowana niemalże jako religijna powinność. Podobnie jak w przypadku rytów ofiarniczych, tak i w nowożytnej wojnie niewinne ofiary posiadają wartość ekspiacyjną, są ofiarą zastępczą złożoną przez zbiorowość i w imieniu zbiorowości. XIX-wieczne ideologie mesjanistyczne podkreślały związek pomiędzy śmiercią a odrodzeniem, pomiędzy ofiarą – dla której wzorem będzie męka Chrystusa – a możliwością odkupienia jednostkowego i zbiorowego. Francuscy radykałowie doby rewolucji w przelewaniu krwi widzieli początek odrodzenia narodowego, stąd teoria *reversibilite*, której istotę sprowadzić można do twierdzenia, że niewinnie przelana krew ma największą siłę ekspiacyjną i konieczna jest do odkupienia grzechów narodu, społeczeństwa czy, odwołując się do humanitarnych hasel rewolucji, całej ludzkości⁹.

To, co łączy archaiczną koncepcję wojny dla zdobycia i – co szczególnie istotne – złożenia ofiar, z nowożytnym systemem gloryfikacji poległych i kultem zdobywców, to ściśle określenie stron konfliktu poprzez odniesienie ich do sfery aksjologicznej. Dobro i zło zostają ściśle określone i nazwane, a sama działalność wojskowa uzyskuje legitymizację poprzez odniesienie jej do sfery indywidualnego i zbiorowego obowiązku, ma zatem charakter ceremonialny, w którym pełnione role i funkcje są nie tylko ściśle określone, lecz także uzyskują akceptację zachowania, które w stanie pokoju określane jest jako moralnie naganne. Następuje również adaptacja języka religijnego dla potrzeb opisu wydarzeń wojennych. Wystarczy przywołać jedynie najbardziej rozpowszechnione określenia, takie jak: chrzest bojowy, składanie ofiary życia na ołtarzu ojczyzny, poświęcenie się dla narodu, ofiara krwi czy narodowa hekatomba, by zrozumieć, iż proces sakralizacji przemocy nie ogranicza się tylko i wyłącznie do systemów religijnych. Zdaniem francuskiego socjologa Jeana Maisonneuve „przenikanie sfery *sacrum* w obręb polityki znamionuje proces adaptacji świętości dla praktyki życia codziennego, czego zwieńczeniem będzie zaistnienie religii cywilnej kultywującej braterstwo [...]. Koegzystującej i współzawodniczącej z religiami oficjalnymi, od których zapożyczyła wiele elementów: inicjację, ceremonię, emblematy, język sakralny oraz rytuały”¹⁰.

Przestrzeń sakralna to również przestrzeń wartości podniesionych do rangi absolutu i w tej mierze będących przedmiotem kultu (wolność, braterstwo, poświęcenie, naród, rewolucja). Jean Pierre Sironneau, określając historyczne uwarunkowania możliwości zaistnienia rytuałów politycznych, stwierdza, iż pojawiają się one

⁸ B. Ehrenreich, *Rytuały krwi. Namietność do wojny. Geneza i historia*, przeł. P. Kołyszko, Warszawa 1997, s. 160-163.

⁹ A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 23.

¹⁰ Cyt. za: J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, przeł. M. Mroczek, Gdańsk 1995 s. 55.

w sytuacjach kryzysowych, w społeczeństwach o zachwianej równowadze ekonomicznej. Pojawienie się koncepcji mesjanistycznych, idei zbawienia, odrodzenia narodowego czy silnie eksponowanego patriotyzmu dostarcza niejako przedmiotu kultu. Wreszcie cały proces dopełnia pojawienie się postaci charyzmatycznych przywódców uznawanych za wyrazicieli świadomości zbiorowej¹¹.

Topografia sakralnej przemocy nie może obyć się bez ściśle określonych warunków, w których może ona zaistnieć i w których granicach przestaje być naruszeniem obowiązującej normy. Dla Rogera Caillois w społeczeństwie otwartym potrzeba rygoryzmu i doskonałości najlepiej realizuje się w takich instytucjach, jak armia i Kościół. Właściwy im model wspólnotowy, uniformizacja, regulaminy, system zakazów i hierarchie stanowiły podstawowy model dla organizacji stawiających sobie cele polityczne. To instytucje wojskowe i religijne stanowią uniwersalny wzorzec dla praktyk i zachowań, których realizacja możliwa jest jedynie poprzez wdrożenie zasad rygoryzmu i poświęcenia. Właściwa legitymizacja religijna zbudowana na fundamencie prawd i dogmatów wiary praktykowana będzie w organizacjach, które za autorem *Żywiołu i ładu* określić można mianem sekt religijnych, zakonów politycznych, tajnych stowarzyszeń czy, odwołując się do katalogu współczesnych lęków, organizacji terrorystycznych¹².

Eksterioryzacja przemocy jako formy obowiązku religijnego spoczywającego na całej wspólnocie wiernych zyskała najbardziej rozbudowaną formę w świecie islamu. W tym kontekście zwykło się odwoływać do idei wojny świętej, do koncepcji dżihadu jako praktyki przemocy, która uzyskuje sankcję religijnej powinności. Zgodnie z prezentowanym modelem zewnętrznej i wewnętrznej akceptacji przemocy jako powinności religijnej również i w przypadku dżihadu mamy do czynienia z dosłownym i alegorycznym odczytaniem zasad prowadzenia wojny. Termin dżihad, określający zbrojną wyprawę przeciwko niewiernym, zdaniem wielu znawców islamu bywa błędnie tłumaczony i traktowany jako synonim wojny świętej. Tymczasem u swoich początków oznaczał on jedynie ogólną zachętę do podążania drogą Boga i szerzenia islamu¹³. Samo słowo *dżihad* bądź czasownik *dżahada* oznacza w swoim podstawowym znaczeniu „robić wysiłek” i, jak czytamy w Koranie (II, 218), „tych, co trudzili się dla nas, tych my kierujemy na drogi nasze”, a dalej następuje podkreślenie, że wysiłek będzie odpowiednio wynagrodzony: „ci, którzy uwierzyli i którzy wędrowali razem, i którzy walczyli na drodze Boga, spodziewają się miłosierdzia Boga”. W kolejnych wersetych ścieżkę Boga odniesiono nie tylko do bojowników islamu, ale przede wszystkim męczenników za wiarę: „To są również ci – jak czytamy – którzy znoszą śmiało nieszczęście i prześladowanie”. Charakter obowiązku nie jest ściśle sprecyzowany, chociaż pojawiają się w nim elementy wskazujące, iż dżihad winien być skierowany przeciwko niewiernym, co istotne, wskazano na metody prowadzenia wojny i warunki jej ustania.

¹¹ *Ibidem*.

¹² R. Caillois, *Żywioł i ład*, wybór A. Osęka, przeł. A. Tatarkiewicz, przedmową opatrzył M. Porębski, Warszawa 1973, s. 210-246.

¹³ A. Hourani, *Historia Arabów*, przeł. J. Danecki, Gdańsk 1995, s. 76.

Zwalczacie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami. [...] I zabijajcie ich, gdziekolwiek ich spotkacie, i wypędzajcie ich, skąd oni was wypędzili! Prześladowanie jest gorsze niż zabicie. I nie zwalczajcie ich przy Świętym Meczezie, dopóki oni was tam nie będą zwalzczać. Gdziekolwiek oni będą walczyć przeciwko wam, zabijajcie ich! Taka jest odplata niewiernym! I zwalczajcie ich, aż ustanie prześladowanie i religia będzie należeć do Boga. A jeśli się oni powstrzymają, to wyrzeknijcie się wrogości, oprócz wrogości przeciwko niesprawiedliwym (II, 189-194)¹⁴.

W tekstach koranicznych słowo *dżihad* zwykle pojawia się w wyrażeniu *Jihad fi sabil Allah*, co można przełożyć jako „wysiłek na drodze Boga”¹⁵. *Dżihad* jest pracą, której celem jest głoszenie boskiej chwały, zaprowadzenie porządku sakralnego w sferze profanum poprzez poddanie jej władzy jedynie prawowiernej religii islamu. Przemoc i wojna nie są celem samym w sobie, lecz środkiem umożliwiającym realizację planu naprawy świata, podążania drogą Allacha. *Dżihad* to bycie na drodze do Boga i, jak precyzuje to jeden z apokryficznych hadisów przypisywanych prorokowi: „człowiek walczy dla łupu; człowiek walczy dla chwały; człowiek walczy, aby pokazać wyższość swojego męstwa; kim jest ten, który walczy na drodze Boga? Ten, który walczy, aby wychwalano słowa Boga, jest na drodze Boga”¹⁶. Uczestnicy i przede wszystkim polegli podczas prowadzenia *dżihadu* zyskują pewność zbawienia i uznawani są za męczenników za wiarę. Dobitnie wyraża to kilka wersetów, w których czytamy, iż śmierć za wiarę jest początkiem nowego życia „I nie mówcie na tych, którzy umarli na drodze Boga: «umarli!» Przeciwnie oni są żyjący!” (II, 154).

Obowiązek *dżihadu* spoczywa na wspólnocie tylko wtedy, gdy ta zostanie zaatakowana przez niewiernych, w sytuacji *dżihadu* prowadzonego poza kręgiem państw islamu uznaje się, iż ci, którzy biorą w nim udział, spełniają jednocześnie wymóg zbiorowości jako jej symboliczni reprezentanci. Pozostali wierni, którzy nie biorą bezpośredniego udziału w walce, zobligowani są do jej finansowego wspierania, w tym przypadku obowiązek spoczywający na całej wspólnocie muzułmańskiej powiązany zostaje z jednym z obowiązków indywidualnych zawierających się w pięciu filarach wiary, czyli z jałmużną. Odwołajmy się do jeszcze jednego tekstu koranicznego: „O wy, którzy wierzycie! Czyż mogę wam wskazać na handel, który by was wybawił od kary bolesnej? Będziecie wierzyć w Boga i Jego Posłańca! Będziecie walczyć na drodze Boga waszym majątkiem i waszymi duszami! To będzie dla was lepsze” (LXI, 10-11)¹⁷.

Pośrednie wspieranie *dżihadu* w drodze darowizn i modlitwy znamionuje zaczątek alegorycznej wykładni doktryny wojny świętej, nie ograniczającej się do czystych aktów przemocy, ale możliwej do realizacji innymi niż siłowe sposobami. Mówi się o *dżihadzie* słowa, *dżihadzie* pióra i obyczaju, które zawierają się w tym, co doktryna islamu nazywa *dżihadem* dusz bądź *dżihadem* większym (*Dżihad al-Kabir*). Alegoryczna wykładnia *dżihadu* jest przedmiotem spekulacji sufich – mu-

¹⁴ Wszystkie cytaty z *Koranu* podają za: *Koran*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986. Lokalizacje fragmentów koranicznych odnoszących się do idei *dżihadu* za: M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, przeł. H. Olędzka, Warszawa 1988, s. 405-412.

¹⁵ P. Crépon, *op. cit.*, s. 117.

¹⁶ M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, s. 405.

¹⁷ *Ibidem*, s. 406.

zułmańskich mistyków – zarówno z sunnickiej, jak i szyickiej gałęzi islamu. W opinii sufich dżihad, podobnie zresztą jak inne teksty koraniczne, należy interpretować uwzględniając nie tylko powierzchowne i dosłowne znaczenie, ale przede wszystkim odkrywać głębię samej wiary. Ezoteryczna wykładnia tekstu umożliwić ma duchową metamorfozę człowieka, jego prawdziwą samorealizację, która w świetle nauk sufich przybiera postać doktryny o zanikaniu jednostki w boskości, na uznaniu, iż „ma ona z Boga tylko Boga”. Zespolenie z Bogiem, autentyczny kontakt ze sferą *sacrum* wymaga czystości samej duszy, wolności od grzechu i niedoskonałości ludzkiej natury, którą to doskonałość osiągnąć można poprzez praktykę dżihadu większego, dżihadu duszy. Jest to walka z niewiernym będącym częścią nas samych, walka z ludzką słabością i przede wszystkim z namiętnościami uniemożliwiającymi pełne zjednoczenie z Bogiem. W jednym z hadisów przypisywanych prorokowi znajdujemy opis bitwy, po której zakończeniu Mahomet miał oznajmić, iż spełniony został obowiązek małego dżihadu, lecz wciąż na realizację oczekuje dżihad większy, czyli walka przeciwko duszy. Dżal ad-Din ar-Rumi, założyciel zakonu tańczących derwiszy, w komentarzu do powyższego hadisu odniósł się do słów proroka, pisząc: „czyli że toczyliśmy wojnę z formami i że przeciwstawiliśmy się przeciwnikom posiadającym formę; teraz [nasi przeciwnicy] są to armie myśli, którym musimy stawić czoło, aby dobre myśli mogły zwyciężyć złe myśli i wygnać je z królestwa ciała. To właśnie jest największa walka i największy bój”¹⁸.

Alegoryczna wykładnia dżihadu jako walki z samym sobą, której etapy opisuje język wojny i przemocy, umożliwia pogłębione zrozumienie zasad, które odczytane dosłownie nie są niczym innym, jak przyzwoleniem na terror w imię religii. Koraniczne uzasadnienia dżihadu ciała (dżihadu mniejszego) – zwykle utożsamianego z ideą wojny świętej – wskazują, iż walka winna być prowadzona w sposób bezwzględny, gdyż dotyczy przeciwników Boga. W kolejnych fragmentach Koranu tekst przybiera wręcz apokaliptyczny ton, a drakońskie zalecenia dotyczące sposobów prowadzenia wojny mogą budzić prawdziwe przerażenie. „Kiedy więc spotkanie tych, którzy nie wierzą, to uderzcie ich mieczem po szyi, a kiedy całkiem ich rozbijecie, to mocno zaciśnijcie na nich pęta” (XLVII). Podczas pielgrzymki w roku 632 Mahomet zwraca się do swoich zwolenników z następującym apelem: „Kiedy miesiące święte się skończą, zabijajcie zwolenników wielobóstwa wszędzie, gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich; otaczajcie; zastawiajcie na nich wszelkie sidła”¹⁹.

Idea dżihadu ściśle powiązana została z eschatologią, szczególnie w ludowej wersji islamu zbudowanej wokół apokryficznych tradycji, które przedmiotem uwielbienia czyniły poległych męczenników zwanych szahidami²⁰. Tradycja ludowa umieszcza poległych szahidów w najbliższym sąsiedztwie raju, który mogą nawiedzać, przybierając postać zielonych ptaków zasiadających na oparciu tronu Boga. W naukach Mahometa podkreśla się, iż dżihad dotyczy nie tylko mężczyzn, lecz także kobiet, które mogą odgrywać aktywną rolę podczas jego prowadzenia. Ich zadaniem jest pielęgnowanie rannych, zagrzewanie do walki, a nawet wywoływanie głośnym śpiewem paniki w szeregach przeciwnika, spośród mniej chlubnych czyn-

¹⁸ P. Crépon, *op. cit.*, s. 124.

¹⁹ M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, s. 406-407.

²⁰ *Ibidem*, s. 407.

ności – dobijanie rannych. Udział kobiet w wojnie nie jest usankcjonowany dogmatycznie, w jednym z hadisów dobitnie podkreślono, iż to „pielgrzymka jest wojna świętą dla kobiet”²¹.

By zrozumieć istotę dżihadu, należy przyrzeć się temu, jaką funkcję pełniła ideologia wojny świętej u samych początków islamu i działalności Mahometa. Podbój plemion beduińskich i uzyskanie kontroli nad Półwyspem Arabskim nie mogły odbyć się drogą pokojową. Przemoc była częścią życia koczowników, strategią przetrwania, którą Mahomet wprowadził w obręb przykazań religijnych. Podczas walk z Kurajczytami doszło do masakry żydowskiego plemienia Banu Kurajza, według przekazów w egzekucji miało zginąć ok. 600-700 mężczyzn, których okrutną kaźń traktowano jako ostrzeżenie dla przeciwników politycznych i jednocześnie swoisty akt prewencji. Przemoc nie potrzebowała w tym przypadku religijnej sankcji, ale była konsekwencją okrutnych obyczajów plemiennych²².

W przeciwieństwie do pięciu filarów wiary, których praktykowanie było indywidualnym obowiązkiem wierzących, prowadzenie dżihadu spoczywało na całej społeczności muzułmańskiej. Było obowiązkiem powszechnym, dowodem przynależności do wspólnoty i potwierdzeniem czystości wiary. Poza sytuacją ataku na kraje muzułmańskie, czyli obrony prawomyślnej wiary, praktykowanie dżihadu pozostawione zostało gestii indywidualnego obowiązku, jakkolwiek paradoksalnie spoczywające na całej wspólnocie, w istocie miało charakter ochotniczy.

Współcześnie doktryna dżihadu bywa postrzegana poprzez pryzmat terroru islamskich fundamentalistów, nie należy jednak zapominać, iż odwołanie do koncepcji dżihadu nosi również znamiona zawłaszczenia języka religijnego na potrzeby dyskursu politycznego. Desakralizacja pojęcia wojny świętej, czego przykładem jest idea dżihadu w jego „terrorystycznym” wydaniu, zauważalna jest również w opinii publicznej krajów muzułmańskich. Mark Sedgwick, analizując postawy wyznawców islamu wobec wojny, wskazuje, iż jakkolwiek bez trudu odnajdziemy wielu zagorzałych zwolenników stosowania terroru uzasadniających to pobudkami religijnymi, to równocześnie w krajach islamskich wzrasta świadomość, iż koncepcja dżihadu uległa daleko idącemu uproszczeniu, stając się elementem gry politycznej²³.

Dla odmiany przyjrzymy się koncepcji przemocy również wyrosłej w świecie islamu, posiadającej religijną legitymizację i praktykowanej w formie działalności terrorystycznej. Przykładem będzie średniowieczna sekta asasynów, którą późniejsza legenda uczyni nie tylko prekursorami działalności terrorystycznej, lecz także uzna za duchowych patronów współczesnych terrorystów-samobójców. Jak to już bywa z legendami, tak i w przypadku asasynów ich poświadczona źródłowo działalność daleko odbiega od potocznych i, niestety, bardzo utrwalonych wyobrażeń, które funkcjonują również wśród skądinąd kompetentnych autorów haseł encyklopedycznych. W *Nowej encyklopedii powszechnej PWN* (1997) jako antenatów współczesnych terrorystów podano właśnie asasynów i, jak utrzymują autorzy ha-

²¹ *Ibidem*, s. 409.

²² M. Rodinson, *Mahomet*, przeł. E. Michalska-Novák, Warszawa 1991, s. 206-208.

²³ M. Sedgwick, *Islam and Muslims: A Guide to Diverse Experience in a Modern World*, Boston 2006, s. 217-219.

sła poświęconego temuż zagadnieniu, terroryzm narodził się wraz z „powstaniem w Persji stowarzyszenia asasynów i działalnością Hassa Ben Sabbaha (zwanego Starcem z Gór). Członkowie jego sekty odurzeni haszyszem musieli na rozkaz zabijać rycerzy krzyżowych”²⁴. Gwoli ścisłości możemy dodać, iż to nie krzyżowcy byli głównym celem działalności asasynów, ale władcy islamscy. Średniowieczne relacje kronikarskie pisane były z punktu widzenia przeciwników sekty i trudno wymagać, by zachowywały obiektywizm, tym bardziej że napisane zostały przez zwycięzców, którzy, jak głosi znane powiedzenie, piszą, czyli tworzą historię. Czarna legenda asasynów narodziła się w okresie krucjat, a sam termin przeszczepiony na grunt europejski stał się z czasem synonimem bezlitosnego i fanatycznego mordercy.

Rozpowszechniony w językach europejskich termin *assasin* zdaniem starszej literatury przedmiotu stanowi zniekształconą formę arabskiego terminu *al-hasziszijjin* odnoszącego się do palaczy haszyszu, którym, jak utrzymywali średniowieczni kronikarze i podróżnicy, odurzali się członkowie sekty²⁵. Steven Runciman, jeden z najbardziej znaczących autorów zajmujących się dziejami ruchu krucjatowego, utrzymuje, iż etymologię słowa asasyni można wywieść od arabskiego *haszaszyni*, również oznaczającego palaczy haszyszu²⁶. W. B. Barlet wskazuje, iż arabski termin *hasziszijjun*, w liczbie pojedynczej *hasziszijuna*, chociaż odnoszący się do amatorów haszyszu, używany był w krajach arabskich jako pogardliwa inwektywa, rzucona pod adresem osób zasługujących na moralne potępienie bądź należących do najniższych grup społecznych. Był w potocznym użyciu na długo przed zaistnieniem samej sekty, której wydaje się, iż przypisano jedynie negatywne jego konotacje. Określenie danej grupy mianem *hasziszijuna* było równoznaczne z jej stygmatyzacją i niekoniecznie musiało pozostawać w związku z praktyką odurzania się narkotykiem²⁷. W nowszej literaturze przedmiotu uwzględniającej przede wszystkim źródła wschodnie wskazuje się, iż prawdopodobnym źródłosłowem było nie wzmiankowane już *al-hasziszijjin* czy *hasziszim*, lecz arabskie słowo *assa* oznaczające „strażnika twierdzy”²⁸.

Powiązanie asasynów z narkotykowym odurzeniem stanowiło po części efekt świadomej stygmatyzacji ruchu, który miał być postrzegany jako forma moralnej aberracji wynikającej z nadużywania narkotyku i tym samym kompromitować jego właściwy program polityczno-społeczny i religijny. Krzyżowcy, którym obce były niuanse wewnętrznych rozgrywek w świecie islamu, a tym bardziej zawiloci języka arabskiego, przyjęli najprostszą etymologię słowa. Pośród autorów perskich asasynów znano pod nazwą *malahidzi* – od arabskiego słowa *al-mulhid* oznaczającego odstępcę i heretyka. W pozostałych źródłach wschodnich asasyni znani byli pod innymi określeniami, nazywano ich *batynitami* (arab. *al-batinija*) i *izmailitami*,

²⁴ J. Kaczmarek, *Terroryzm i konflikty zbrojne a fundamentalizm islamski*, Wrocław 2001, s. 32.

²⁵ J. Hauziński, *Muzułmańska sekta asasynów w europejskim piśmiennictwie wieków średnich*, Poznań 1978, s. 13 i n.

²⁶ S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 2: *Królestwo Jerozolimskie i frankijski Wschód 1100-1187*, przeł. J. Schwakopf, Warszawa 1987, s. 114.

²⁷ W. B. Barlett, *Asasyni. Dzieje tajemnej sekty muzulmańskiej*, przeł. G. Gasparska, Warszawa 2004, s. 11.

²⁸ J. Hauziński, *op. cit.*, s. 114.

wreszcie nizarytami, które to terminy w o wiele większym stopniu niż *al-hasziszija* odnosiły się do ich programu religijnego i społecznego²⁹.

Określenie asasynów mianem batynitów wskazuje na filozoficzno-religijne korzenie sekty i ma źródło w arabskim wyrazie *al-batin* oznaczającym to, co wewnętrzne i ezoteryczne. Nazwa batynici oznacza zwolenników alegorycznej interpretacji Koranu, a zarazem tych, którzy posługują się wiedzą ezoteryczną i tajemną zwaną batinijja. Ugrupowanie, które później nazwane zostało asasynami, powstało pod koniec wieku XI, jego założycielem był Pers, Hasan Ibn as-Sabbah, który przeszedł na doktrynę ismailicką wspieraną przez Fatymidów³⁰.

Hassan uważany był przez swoich zwolenników za hudżdżę (dowód istnienia) obecności Ukrytego Imama. Warto przybliżyć funkcje, którą pełnił imam w społeczności izmailitów. Według ich tradycji świat ulega przeobrażeniom w kolejnych kosmicznych cyklach, zanim osiągnie należną mu doskonałość. Każdy z odrębnych cykli zapowiedziany miał być przez proroka zwanego natik. Od stworzenia świata pojawić się miało sześciu natików-proroków: Adam, Noe, Abraham, Mojżesz, Jezus i Muhammad oraz siedmiu imamów, których obowiązkiem było podtrzymywanie wiary po odejściu każdego z proroków. Podczas wieńczącego istnienie świata siódmego cyklu na świat przybędzie mahdi, zapowiadając wieczne panowanie sprawiedliwości. Rola imama w tak zarysowanym systemie była szczególna. Dla izmailitów (gałęzi szyizmu) oczekiwanym prorokiem nowej ery miał być Nizar – od jego imienia ukuto nazwę nizaryci, którą pierwotnie posługiwali się sami asasyni. Zabójstwo Nizara (1094 r. w Egipcie) zbiegło się w czasie z pierwszą krucjatą interpretowaną jako zapowiedź klęsk poprzedzających nadejście nowego i ostatniego cyklu. Fatymidzi, dotychczasowi mocodawcy asasynów, podobnie zresztą jak władcy sunnicy, stali się przedmiotem skrytobójczych ataków ze strony sekty. Działalność asasynów nie była podyktowana doktryną dżihadu, ale raczej pragnieniem zemsty na Fatymidach uznanych za rzeczników niemalże wcielonego zła i protektorów religijnych odstępców. Sam Hassan Ibn as-Sabbah, sprawując niemal absolutną władzę nad wyznawcami, bazował przede wszystkim na swoim autorytecie religijnym (jako hudżdża), kontrola umysłów za pomocą narkotyków i technik deprywacyjnych wydaje się – jak wnosi chociażby Jerzy Hauziński – jedynie dalekim i zniekształconym refleksem szczególnych praktyk religijnych. Ich opis przedstawił Marco Polo, którego dzieło stało się częścią kolektywnej pamięci średniowiecznych annalistów i kronikarzy. Wenecki podróżnik opisuje tajemniczy ogród założony na polecenie przywódcy sekty – Starca z Gór – w którym jak czytamy w *Opisaniu świata*:

Było tam wszelakie dobro, roślin i kwiatów obfitość tam była rozkoszna [...] i kazał zbudować z różnych stron tych pałaców wiele pięknych fontann i przeprowadzić tam kazał kanały; jedyne płynęło wino, innymi mleko, tymi miód, owymi woda. I przebywały tam najurodzawsze damy i dziewice świata, umiejące grać na wszystkich instrumentach i śpiewać [...] piękniej niż inne kobiety. Rozkosz to była prawdziwa, a zwłaszcza biegle były w wabieniu i pieszczotach ponad wszelkie wyobrażenia. Ich obowiązkiem było dostar-

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ S. Runciman, *op. cit.*, s. 114.

czać młodzieńcom tam przebywającym wszelkich rozkoszy i przyjemności. [...] a Starzec z Gór wmawiał w swych ludzi, że ogród ten jest rajem³¹.

To tylko wyimek z bajkowego opisu cudownego ogrodu asasynów, który wbrew naszym potocznym odczuciom wydaje się – jak wnoszą współcześni badacze – bardziej realny niż złowroźna działalność otumanionych haszyszem i opium zamachowców. Jeżeli poddani byli działaniu środków odurzających, to jedynie podczas wprowadzenia do samego ogrodu, zamachów dokonywali już o trzeźwym umyśle.

Próbując podsumować krótkie rozważania o przenikaniu się idei świętości i przemocy – przede wszystkim w obrębie świata islamu – należy pamiętać, iż sfery te po wielokroć wzajemnie się warunkowały i zastępowały. Wskazane zostały dwie koncepcje sakralizacji przemocy; w jej wymiarze indywidualnym – na przykładzie asasynów oraz kolektywnym – w postaci idei dżihadu. Był to wybór zamierzony, gdyż oba terminy bywają łączone ze współczesnym fundamentalizmem arabskim, a sięgnięcie do historycznych źródeł miało na celu ukazanie korzeni pewnego stylu myślenia o religii i jej udziale w legitymizacji przemocy. Topografia sakralnej przemocy realizuje się na dwóch płaszczyznach, tej ukierunkowanej na świat i odwrotnie – skierowanej na samego siebie. Nie należy zapominać, że każda religijna legitymizacja przemocy jest próbą zawłaszczenia *sacrum* poprzez odniesienie go do sfery językowej, tylko w języku religijnym bowiem odtwarza się i zarazem sprawia, że zanika wartość przypisana świętości. Im więcej odniesień do religii w uzasadnieniu przemocy, tym mniej w niej autentycznego doświadczenia, które przywołany na początku artykułu Rudolf Otto określił jako strach i fascynację.

³¹ M. Polo, *Opisanie świata*, z oryg. starofr. z uwzględnieniem red. starofr. i łac. przeł. A. L. Czerny, wstępem i przypisami opatrzył M. Lewicki, Warszawa 1975, s. 109-110.