



УДК 130.2

АНТИНОМИИ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА ПРОСТРАНСТВЕ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА И СОВРЕМЕННОСТИ

А.В. РИМСКИЙ*Белгородский
государственный
национальный
исследовательский
университет**e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru*

В статье исследуются проблемы социокультурной динамики религиозного экстремизма в пространстве традиционализма и современности. Отмечается сущностно избыточный характер феномена экстремизма, который тесно связан с практиками сакрализации и вытеснения.

Ключевые слова: экстремизм, религия, сакральное, избыточность.

Если признать, что в современной гуманитарной мысли есть лакуны, то проблема религиозного экстремизма, безусловно, относится к ним. Эту проблему можно назвать «неудобной» не только теоретически, но и «политически». Второе связано с тем, что связь религии и насилия, с которыми четко соотносится современный религиозный экстремизм и терроризм, маргинальна в современной научной мысли, равно как и в политическом, и конфессиональном дискурсе, не по объему публикаций и публичного внимания, а по своему размещению на аксиологической шкале общественного мнения. «Возвышенный объект веры», содержание религий, религиозные принципы и ценности противятся сравнению с экстремизмом или террором. Практика вносит свои коррективы, и потому в научной аналитике и масс-медиа становятся возможными различные варианты соединения религии не только с насилием, но и конфликтами на этнической почве, как, например, в концепте «этнорелигиозный экстремизм».

Некая «самоцензура» философской и социально-гуманитарной мысли препятствует поиску истоков экстремизма в самой религиозности и максимум на что отваживается, так это на поиск такого содержания в «плохих» религиях – «нетрадиционных», «маргинальных», «тоталитарных», – словом в любых *иных*, непривычных и незнакомых. Другая возможность, которую стоит рассматривать как соблазн, состоит в обращении к стереотипам дихотомии «Восток – Запад», с уже привычным номинированием в качестве «экстремистского», прежде всего, ислама. Наконец, более новым будет другая версия противостояния и анализ борьбы «фундаменталистского Востока» (теперь и православного) против «секулярного Запада».

Градации критичности и объективности подобного анализа отталкиваются от специфики объекта, который во многом стал *terra incognita* для европоцентристского сознания. И речь не только о религии, ставшей *внешним объектом* для рационализированного мышления западного ученого, но также и о самом экстремизме. Что если его сравнение с экстремальностью неверно, а религиозный экстремизм стоит рассматривать именно в его неочевидной «неудобности» для политико-юридического дискурса и самой религии, отвергающей такое содержание? Возможно, что именно сейчас, в эпоху «постсекулярности» (С. Жижек), мы имеем возможность приблизиться к философско-метафизическому и философско-религиоведческому пониманию религиозного экстремизма.

Такой ракурс рассмотрения опирается на ряд положений.

1. В настоящее время понятие экстремизма преимущественно локализовано в правовом и политическом дискурсе. Характер номинирования социокультурных (в том числе и религиозных) феноменов в этих дискурсах в качестве экстремистских позволяет выделить такие характерные черты его аксиоматизации как *исключение*, *неопределенность*, *избыточность*, что позволяет установить параллели между *экстремизмом*, *насилием* и *чрезвычайным положением*.



2. Логика исключаящего включения, объединяющая явления экстремизма, чрезвычайного положения и гонений, дает основание для создания концептуальной модели, в которой религиозный экстремизм есть:

а) исключаемое избыточное, «голая жизнь» (Дж. Агамбен), *десакрализованная фигура*, выходящая за пределы права;

б) экстремизм «для себя», в котором сакрализация интенсивна, а сам религиозный экстремизм есть *исключаемое и исключаящее* одновременно.

То есть наши поиски оснований экстремизма выстраиваются в ряд форм, которые приобретает избыточность человека. Саму ее можно определять витально-биологически, то есть исходно как агрессию, наиболее очевидное в данном случае родственное явление¹. Так, например, определяет экстремизм В.И. Красиков: «экстремизм есть концептуализация агрессии сознанием некоторых групп»². Как некое влечение – желание в духе учения психоанализа³, как более «возвышенное» чувство господства у Ницше⁴ или жажду признания, которую мы находим в идеях А. Кожева⁵.

Но, несмотря на разность трактовок избыточности, формы экстремизма или явлений ему предшествовавших центрированы сакрализованным ритуалом магического действия, жертвоприношением с фигурой «козла отпущения», являющегося сосредоточением избыточности. Не охваченным анализом в схемах Жирара и Мосса, к которым мы обращаемся, остается сам феномен магии, заслоненный понятиями сакрального и религией. Вместе с тем, магический ритуал также представляет интерес с позиции нашего исследования.

Магия по своей природе избыточна, избыточна по отношению к культуре, и потому вытеснена ею на периферию, избыточна по отношению к самой телесности человека, преодолевающая пороги его привычной и нормированной активности.

Однако главное в магическом действии его коллективный характер, консолидирующий индивидуальные избыточности в единое и на одной цели. Как пишет В.А. Шкуратов, цель не является главным, смысл в участии: «От индивида, едва научившегося говорить, требовалось не духовное, а мускульное участие в духовной практике коллектива. Духовность производилась всеми и для всех. Доисторическое действо фокусирует идеомоторные проекции всех участников на предмет и объект действия, оно собирает индивидуальные состояния в коллективное и опредмечивает его. Коллективная эмоция, натолкнувшись на предмет, обрушивается коллективной судорогой: визуальной, двигательной и т.д. Это – момент истины для всех, проявление смысла, свечение другого мира сквозь предметное действие... Магическое действие – это подпорченное реальное действие, потерявшее целесообразность, но получившее взамен смысл. Ради коллективной организации цели пришлось пожертвовать самой целью»⁶. Но возможно, сама коллективность и есть цель, только скрытая. Именно о необходимости такой сокрытости и говорит Жирар, исследуя жертвоприношение.

Исторически переход от религий экстатических, культуры удерживающей насилие и избыточность вообще всецело путем нестабильного института жертвоприношения заканчивается (но в большой мере еще длится) с переходом к монотеизму. Жертвенные кризисы становятся более редкими, а механизмы сублимации избыточности более совершенными. В.А. Шкуратов отождествляет этот переход с появлением крестьянской цивилизации в неолите: «В неолите появляется дошедший до наших дней общественно-экономический, культурный, бытовой, психологический уклад, который называется крестьянской (земледельческой) цивилизацией. Ее признаки: аграрная экономика, ручной труд, минимальное потребление и простой быт, зависимость от природно-климатических ритмов, естественно-демографическая саморегуляция... Идеология крестьянской цивили-

¹ См.: Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994.

² Красиков В.И. Экстремизм: сущность и генезис // Экстремизм как социальный феномен. Материалы международной научно-практической конференции. Курган, 2005. – С.96.

³ Истоки такой трактовки мы найдем в концепции Желания З. Фрейда, Ж. Лакана, Ж. Делеза, Ф. Гваттари.

⁴ См. например: Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994.

⁵ Кожев А. В. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. и послесл. И. Фомина. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998.; Кожев А.В. Понятие власти / Пер. с фр. А.М. Руткевича. М.: Практика, 2007.

⁶ Там же. – С.195.



зации – миф, анимистические верования... основная социальная ячейка – большая семья»⁷. Ритмичность бытия человека программировала циклы кризиса, устранение избыточности становилось плановым, период стабильного состояния сменялся разрывом обыденности, когда проявлялась избыточность в различной форме, в том числе и в форме праздника.

Именно это состояние исследовал Бахтин, обращаясь к феномену карнавала⁸. Праздник – карнавал есть пространство смещения различий, потому и возможна травестия, переодевание, амбивалентность царя – шута, опрокидывание культурных норм. Но также Бахтин упоминает и символическое насилие, побои, сжигание и разрывание чучела, но чуть далее Бахтин пишет о брани как эквиваленте смерти: «Брань – это смерть, это бывшая молодость, ставшая старостью, это живое тело, ставшее теперь трупом. Брань – это «зеркало комедии», поставленное перед лицом уходящей жизни, перед лицом того, что должно умереть исторической смертью»⁹.

Обращение к мифам целого ряда исследователей (Мосса, Жирара, Кайуа и других) с целью иллюстрации форм пред-экстремизма, форм избыточности, как мы их называем, фиксируют уже более позднее положение. В.А. Шкуратов отмечает: «мировоззрение поздней первобытности представлено мифом»¹⁰ – что есть уже некая упорядоченность жертвоприношения и самих кризисов. То, что было до этого, сложно представляемая ситуация спонтанного и непредсказуемого проявления избыточности вне определенных форм и механизмов локализации. До культура, в мифах представленная как хаос. Упорядоченность мифа была согласована с самим существованием человека, вписанным в природные ритмы и уже избавленного сообщества от пароксизмов избыточности. Возможно, именно это и обеспечило стабильность этого периода человеческой истории, получившей названия «спящей истории» у Э. Леруа-Ладури, «долгой длительности» у Ф. Броделя и «крестьянской цивилизации» у В.А. Шкуратова, отмечающего ее «удивительно однородный» характер.

Единый процесс перехода к более совершенным структурам сублимации избыточности, переход от магии к мифу следует также дополнить более общим, формированием культуры в целом, совершенствовании психических механизмов обуздания агрессии, в основе имеющем процесс интенсификации контактов первобытных людей, а они в своем большинстве носили насильственный характер: «задача примитивной общности, прежде всего, – воспроизводство наличных форм жизнедеятельности и сознания. Это достигается поддержанием status quo человеческих потребностей и отношений. Изменения наступают только при вызове со стороны природного окружения или других общностей. Сам по себе кровнородственный коллектив, находящийся в изоляции в устойчивых природных условиях, в масштабе исторического времени практически не изменяется... Первобытная психология в своей основе – это защитная, стабилизирующая организация сознания, можно сказать, знаково оформленный инстинкт самосохранения (сохранение кровнородственного коллектива в его борьбе с природой и соседями)»¹¹. Долговременная стабильность могла быть достигнута при возникновении эффективных механизмов вытеснения избыточности во вне сообщества (как пример запрет кровнородственных связей), формирование устойчивых форм (в дальнейшем приобретших правовой статус) насилия – таких как война или набег. Но за этим кроется совершенствование психических механизмов, когда первобытное сознание переводит агрессию в насилие, творя магию, миф, ритуал и позднее религию. У В.А. Шкуратова описан этот психологический механизм: «первобытное сознание создает свои символы не в спокойной обстановке, но в постоянной фрустрации. Знаки (угрожающие или благоприятные, не нейтральные) как бы выталкиваются из мотивированного нутра первобытной жизни в виде причудливо связанных цепей ассоциаций. Когнитивный и эмоциональный компоненты здесь нерасторжимы. Первобытные мифы быстро под-

⁷ Шкуратов В.А. Историческая психология. М., 1997. – С.200.

⁸ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Baht/03.php

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. – С.201.

¹¹ Шкуратов В.А. Историческая психология. М., 1997. – С.207.



нимаются на горячей опаре первобытных эмоций...»¹². Противоречие между целями выживания индивида и сообщества и стремлением к реализации избыточности рождает миф.

Вопрос в том, что стабильность такой системы покоится на довольно ограниченном количестве контактов и, по сути, в чрезвычайно малой способности поглощения избыточности механизмом жертвоприношения. Даже внешний взгляд на перечень необходимых условий и процедуру жертвоприношения выдает это. Строгий отбор жертв, локализация, подготовка жертвователя и жертвы и далее завершение ритуала, все указывает на близость объекта воплощения избыточности. Но если представить все более возрастающее количество контактов, когда количество столкновений, конфликтов возрастает, и в них участвуют все более «чужие» люди, механизм дает сбой.

Далее миф трансформируется из слова-действия в собственно слово с появлением полноценного нарратива. Вопрос в том, перенимает ли письменность, слово функции мифа по сублимации избыточности? Переход от экстатической сублимации избыточности к «рационалистической» вот важный момент в исследовании форм предшествовавших современному экстремизму. В Средние века збыточность кодируется в страдание и потом в чувство вины, когда оно переносится на внутренний план. Маг или священнослужитель, которые, по словам Вебера, приобретают функцию установления вины, тесно подходят к сфере права, поскольку установление виновности и само ее понимание принадлежат праву. Найти вину, усмотреть ее в другом одна из функций священнослужителя, равно как и устранение вины, пусть и частичное, временное.

Происходит своеобразная интериоризация жертвы, носителем виновности становится не внешний, а сам человек. Институт жертвоприношения претерпевает столь же значительные изменения. Радикальная трансцендентность объекта избыточности заменяет реальную жертву символической. Отныне как сами экстремисты или предшествующие им формы, так и их оппоненты в риторике экстремистов неизменно изъяты из объективного мира и предельно символизированы. Религиозно мотивированный экстремист ведет борьбу не с конкретным, реально существующим явлением или индивидом, группой, а с предельно идеализированными объектами, такими как мировое зло, грех и т.д.

И в этом моменте символизации также проявляется неявная связь избыточности и слова, речи, письма. Своеобразное кодирование избыточности в мифе и ритуале осуществлялось в речи – действии. Участие в коллективном исключении сопровождалось речью и запоминалось.

В Новое время практики сублимации избыточности претерпевают изменение. Здесь энергия человека, его активность ранее направленная на достижение трансцендентных целей, меняет свою локализацию. Противоречивость средневековой модели, расщеплявшей человека между миром земным и небесным, находит разрешение в протестантской модели сакрализации повседневности и труда в частности: «... страсть к наживе – это тоже страсть, и ее сходство с религиозным аскетизмом в том, что она антинатуральна. Она преемственна с духом раннего христианства, ослабевшем в католицизме. В обоих случаях на земные радости и блага наложен запрет – на те, которые каждый день проходят через руки предпринимателя. Только он не уходит из мира, а подвергает себя непрерывному посту среди групп богатств. «Summum bonum» (высшее блаженство) этой этики прежде всего в наживе, во все большей наживе при полном отказе от наслаждения, даруемого деньгами, от всех эвдемонистических или гедонистических моментов: эта нажива в такой степени мыслится как самоцель, что становится чем-то трансцендентным и даже просто иррациональным по отношению к «счастью» или «пользе» отдельного человека»¹³. Такое положение не трансформировало избыточность в возвышенный мистицизм, а скорее в практическую деятельность, добавляя в нее новые смыслы, дополнительные инвестиции избыточности. Отсюда более строгая этика и регламентация жизни, что есть усиление ЗАКОНА как такового. Аскетизм средневековья сменяется земной аскезой.

И это также в тот момент времени номинируется как избыточное, если угодно как экстремизм. Достаточно вспомнить историю анабаптистов и иных протестантских сект

¹² Шкуратов В.А. Историческая психология. М., 1997. – С.207-208.

¹³ Шкуратов С.299.



того времени, которые с позиции современности более чем экстремистские если не террористические по духу и практике.

Не последнее место в способах сублимации играет книга, по сравнению со средневековым ее роль усиливается: «... протестантство – явление письменной культуры в еще большей степени, чем католицизм. Путь от аскетизма четок к аскетизму счетов проходит через книгу... Реформированное христианство, сорвав со стен храмов иконы и украшения, дает каждому Библию и заставляет читать»¹⁴. Книга и даже шире – письмо, как некий добавочный механизм вклинивается в вертикаль сублимационного механизма как посредник в вертикали человек – Бог. Она компенсирует отвергнутые ритуалы – обряды.

Новые практики более индивидуализированные и существенно новое, что появляется в них, это перенос акцента с мистического опыта (рациональное как вспомогательное) на рациональный (рождение эмпиризма и рационализма). Закон приобретает значение естественности, закон божественный тождественен закону природному¹⁵

Современность в значительной мере утратила свои традиционные религиозные основания, что является уже общеизвестным фактом. Процессы секуляризации уже с эпохи Возрождения трансформируют религиозность, а церковь как институт обособляется от других институтов, как то государство и образование. Весте с тем, этот процесс следует рассматривать именно как трансформацию религиозности, но не как ее угасание. Именно эта точка зрения близка С. Жижеку, который дает такое определение современности: «одно из возможных определений современности таково: это социальный порядок, в который религия более не интегрирована полностью и в котором она уже не идентифицируется с определенным культурным существованием, но, напротив, обрела автономию и, соответственно, может продолжать существовать как одна и та же религия в разных культурах. Это выделение позволяет религии глобализировать себя...»¹⁶.

Глобализация у Жижека есть не только преодоление границ, преимущественно культурных, политических и иных. Это тоже важный феномен, поскольку потенциалы религиозного экстремизма также глобализованы сегодня. Но глобализация в смысле максимальной универсализации религии, освободившейся от специфики своих последователей, от особенностей той территории, которая религию исповедует. Это есть своеобразное освобождение религии и кристаллизация ее идей, максимальный градус ее трансцендирования.

Следовательно, как мы уже отмечали ранее, все большая оторванность сфер профанного и сакрального друг от друга, повышение трансцендентности, вне-мирности религии есть усиление ее экстремистского потенциала. Объекты веры все более противопоставлены миру земному и все более не соответствуют его законам и принципам. С. Жижек пишет о двух возможностях для религии в этой ситуации, играть терапевтическую или критическую роль. Терапевтическая роль сводится к оптимизации поведения человека, что есть дальнейшее развитие рационализации религиозного поведения, которое в известной мере дополняет прагматически ориентированное поведение, механизм чего довольно подробно рассмотрел М. Вебер в работе «Протестантская этика и дух капитализма»¹⁷.

Критическая роль заключается в «выражении мнения несогласных». Религия становится пространством, объединяющим несогласных, по сути, становясь ересью. И такая роль есть нечто совершенно специфичное для религии как таковой, для ее традиционной и исконной функции скрепления общества, поддержания ее системных оснований, выражающихся в правовых институтах, культурных нормах и т.д. Обращаясь к Гегелю, Жижек показывает закономерность такого поворота: «... три состояния религии, о которых Гегель писал в «Вере и знании...»... формируют такую же триаду:

– «Народная религия» – в Древней Греции религия была, по сути, связана с отдельным народом, его существованием и традициями. Она не требовала отдельного рефлексивного акта веры: она просто принималась.

¹⁴ Шкуратов С.301.

¹⁵ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011. – С.74.

¹⁶ Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. – С.6.

¹⁷ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Избранные произведения. М., 1990.



– «Позитивная религия» – навязанные догмы, ритуалы, правила должны приниматься, поскольку они предписаны земной и / или божественной властью (иудаизм, католицизм).

– «Религия Разума» – то, что остается от религии после того, как позитивная религия подвергается рациональной критике Просвещения. Существуют две ее формы: Разум и Сердце – это либо кантовская моралистическая, послушная долгу религия, либо религия чистого внутреннего чувства... Обе отменяют позитивную религию (ритуалы, догмы) как поверхностный, исторически наносной балласт»¹⁸.

Применительно к нашей проблеме эта эволюция религии есть переход 1) от аффективно – спонтанной разрядки избыточности в беспорядочных проявлениях пред экстремистских форм к более упорядоченным коллективным формам разрядки в празднике и жертвоприношении; 2) от коллективных форм мифа – действия к индивидуальным формам сублимации избыточности в рационализации практик и поведения и трансцендировании объектов локализации избыточности; 3) к радикальному трансцендированию, входящему в противоречие с рационализированными формами профанной практики, выражающемуся в современном религиозном экстремизме.

Вопрос в верности последнего утверждения для современности. Относится ли это только к современным формам религиозного экстремизма, локальным, вытесненным на периферию «цивилизованного» мира или это общая тенденция, общий принцип развития, как то обосновывает Гегель. Для С. Жижека ответ в том, что гегелевская логика отрицания действует и не утратила своей актуальности. Современная религиозность есть пост-секулярность довольно близко подошедшая к «подлинной» религиозности, хотя и скрываема: «... сегодня мы верим еще сильнее, чем когда-либо: самый скептический подход, подход деконструктивистский, опирается на фигуру Другого, который «истинно верит»; постмодернистская потребность в постоянном использовании средств иронического дистанцирования (кавычки и т.д.) выдает глубинный страх, что без этих средств вера будет откровенной и непосредственной...»¹⁹.

Раскрываемый здесь механизм взаимодействия казалось бы атеистического мира и религиозного на деле оказывается религиозным с обеих сторон. По мысли Жижека этот факт скрывается в силу искренности веры «атеиста», читай человека западной культуры и цивилизации. Противостояние Восток Запад здесь имманентно присутствует, или подразумевается нами, равно как и деление на толерантный Запад, и экстремистский Восток. И это суть видение лишь частичное, трактовка проблемы взятая «Для себя», которая фиксирует смысл:

– религиозный экстремизм против секулярного и толерантного общества (Восток – Запад);

– но скрытая изнанка ситуации состоит в еще одном значении, поскольку «в себе» существует смысл:

– пост-секулярный мир против псевдо религиозного экстремизма.

Первая позиция подозрительна в своей очевидности: противостояние богатого Севера и бедного Юга, секулярного Запада и религиозного Востока, толерантного пост – христианства и радикального ислама.

Второй вариант не столь явен, поскольку взятый «в себе» экстремизм включает также экстремизм самого «культурного» и «цивилизованного» Запада в форме миротворческих операций и демократизации остального мира, поддержкой «своих» экстремистов и террористов (достаточно вспомнить историю Аль-Каеды, которая начиналась как американский проект противостояния СССР в Афганистане). Но он не есть противостояние секулярного и религиозного, а скорее особое состояние религиозного: «... разве так называемое монотеистическое исключаящее насилие не является втайне политеистическим? Разве фанатичная ненависть к последователям иного бога не является свидетельством того факта, что монотеист втайне полагает, что он сражается не просто с ложной верой, но что его борьба есть борьба между различными богами, борьба его бога против «ложных богов», которые СУЩЕСТВУЮТ как боги? Такой монотеизм действительно исключаяю-

¹⁸ Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. – С.8-9.

¹⁹ Там же. – С.13.



щий: ему приходится исключать других богов. По этой причине истинные монотеисты толерантны: для них другие не являются объектами ненависти, а просто людьми...»²⁰.

Тем самым противостояние на фоне которого мы фиксируем экстремизм, тот контекст в котором он становится явным сам глубоко религиозен и даже можно говорить о религиозной природе любого экстремизма, в некотором роде. Собственно религиозный экстремизм сегодня есть столкновение «политеизмов», конкуренция «богов», «правильных» идентичностей, «истинных» вер и т.д. Он проистекает из попытки преодолеть рамки институциональной религиозности, «позитивной религии» по Гегелю, имеющей внешний характер, поддерживаемой государством (сообществом). Именно в этом разрыве появляется экстремизм как недо-определенное правом явление избыточности. Если ранее, при согласованности религии и государства экстремизма как такового нет, а его место занимает ересь, то в настоящее время право безуспешно пытается включить экстремизм в свое поле.

Список литературы

1. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Baht/03.php
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Избранные произведения. М., 1990.
3. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009.
4. Кожев А. В. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. и послесл. И. Фомина. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998.
5. Кожев А.В. Понятие власти / Пер. с фр. А.М. Руткевича. М.: Праксис, 2007.
6. Красиков В.И. Экстремизм: сущность и генезис // Экстремизм как социальный феномен. Материалы международной научно-практической конференции. Курган, 2005. – С. 96-102.
7. Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994.
8. Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994.
9. Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011.
10. Шкуратов В.А. Историческая психология. М., 1997.

ANTINOMIES OF RELIGIOUS EXTREMISM IN THE FIELD OF TRADITIONALISM AND MODERNITY

A.V. RIMSKIY

*Belgorod National
Research University*

e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru

The article discusses the issues of sociocultural dynamics of religious extremism in the field of traditionalism and modernity. The author underlines the ontologically excessive character of extremism which is tied with practices of sacralization and suppression.

Key words: extremism, religion, sacred, excessiveness.

²⁰ Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. – С.45.