

УДК 130.122; 167.7

**КУЛЬТ КАРГО В КОНТЕКСТЕ КРИТИКИ Э. ЭВАНСОМ-ПРИТЧАРДОМ  
КЛАССИЧЕСКИХ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ПОДХОДОВ**

*О. Ф. Гаврилов, Е. О. Гаврилов*

**CARGO CULT IN THE CONTEXT OF E. EVANS-PRITCHARD'S CRITICISM  
OF CLASSICAL THEOLOGICAL APPROACHES**

*O. F. Gavrilov, E. O. Gavrilov*

В статье на примере культа карго и в контексте критики Э. Эвансом-Притчардом классических интерпретаций религии сформулировано положение, согласно которому аутентичную форму своего выражения религия находит не в социальных функциях или психологических явлениях, а в системе символических форм и прежде всего в языке.

Using the example of cargo cult and the context of E. Evans-Pritchard's criticism of classical interpretations of religion, the authors claim religion to find its authentic form of expression not in the social functions nor the psychological phenomena, but rather in the system of symbolical forms and primarily in the language.

**Ключевые слова:** культ карго, Э. Эванс-Притчард, редукционизм, критика, язык.

**Keywords:** cargo cult, E. Evans-Pritchard, reductionism, criticism, language.

После посещения натуралистами и антропологами меланезийских островов обществу стал известен так называемый культ карго, или культ самолетопоклонников, или религия Даров небесных. Он зародился в конце XIX в., расцвел во время и после Второй мировой войны. К настоящему времени этот культ сохраняется в весьма незначительных масштабах, однако кое-где получил дальнейшее развитие (культ Джона Фрума в Ресублике Вануату). Как известно, туземцы Меланезии столкнулись с экспансией западной цивилизации, наблюдая как самолеты, прилетающие с неба, привозят продукты питания, вещи и технику. После войны воздушные базы закрыли и вещи, произведенные цивилизацией, практически перестали появляться на островах. Жители объяснили себе само происхождение ценных грузов тем, что предки создают эти Дары для них, но белые люди перехватывают богатства и меланезийцам остается самая малость. Все это можно изменить, если рьяно выполнять требования культа: строить взлетно-посадочные полосы, макеты самолетов, проводить строевые смотры («муштру») и пр.

Содержание культа карго настолько примечательно, что его название стало нарицательным. В широком смысле это устойчивое выражение стало обозначать способность человека к самообману. Особое звучание оно приобрело в сфере изучения религиозных феноменов, где нередко оказывается поводом ожесточенных дискуссий, столкновения непримиримых точек зрения. Экзотичность культа подводит к тому, чтобы объяснять его содержание невежеством туземцев, отсутствием у них необходимых знаний, позволяющих правильно понять явления окружающей действительности. Другими словами, эту необычную практику проще всего трактовать как вариант иллюзорного отражения реальности, заблуждения неискушенного ума. Но задумаемся: разве другие религии в восприятии стороннего наблюдателя не выглядят столь же экстравагантно как этот культ? Может быть любая религия в определенном смысле и есть не что иное как культ карго? Есть масса людей, которые не

колеблясь дадут положительный ответ на этот вопрос. Например, известный критик религии Р. Доккинз считает, что формирование культа карго дает необходимый материал для создания современной модели «зарождения религии почти на пустом месте», которая может быть распространена и на другие вероучения, на религию как таковую [2, с. 217 – 218].

Эта уверенность есть следствие убежденности в правильной оценке сущности религии. Но на проверку оказывается, что любая трактовка данного феномена оказывается наполненной внутренними парадоксами и неясностями. Сегодня, когда исследователь сталкивается с множеством новых религиозных форм, когда объем фактических данных о религиозных практиках мира увеличивается в геометрической прогрессии, говорить о религии как о чем-то определенном труднее, чем когда-либо. Поэтому нашей задачей является поиск таких мировоззренческих оснований, которые бы позволили, не нарушая принципов научности, интерпретировать религию как самодостаточное и самоценное явление, а не только как аберрацию, чьи исходные предпосылки лежат вне сферы религиозных смыслов. В качестве необходимого инструмента решения этой задачи мы используем критику распространенных подходов к пониманию сущности религии, осуществленную Э. Эвансом-Притчардом. Наглядной иллюстрацией, способной продемонстрировать ограниченность тех или иных интерпретаций религии, нам будет служить культ карго. По существу данная статья – скорее приглашение к обсуждению проблемы совместимости научного подхода к изучению религии, как правило, редуцирующего ее к одному из качеств, с осознанием всей полноты форм и значений, которые открываются субъекту религиозной жизни. Вряд ли возможно предложить окончательное решение этой проблемы. Тем не менее мы попытаемся предложить такой вариант осмысления религии, который, возможно, позволит в какой-то степени преодолеть ограниченность некоторых исследовательских позиций.

Перед нами дилемма: признать ли, что культ карго не религия, а всего лишь жалкая на нее пародия, или что это, в сущности, явление аналогичное вполне уважаемым верованиям: христианству, иудаизму, исламу и пр. Однако очевидно, что речь, собственно, идет не о конкретном культе, а о возможности выявления такого критерия, который сумел бы сыграть роль инструмента, очищающего предметное поле исследования религии от всего лишнего, но при этом сохраняющего все феномены, имеющие религиозный характер. Обнаружение такого универсального средства – трудная задача, конкретное решение которой влечет за собой корректировку ракурса изучения религии. Отказ признать культ карго религией закономерно приводит к необходимости исключения из объема этого понятия все новых и новых явлений, так что в перспективе видится ситуация, когда это понятие окажется пустым. Применение строгих и однозначных критериев к различным явлениям культуры неминуемо обернется тем, что очень многие из них, в чем-то похожие на религию, но в чем-то не дотягивающие до этих критериев, будут отсеяны. Наверняка найдутся такие люди, которые, руководствуясь этим критерием, не устоят перед соблазном разделить все религии на истинные и ложные. Это превратится в процедуру искусственной подгонки различных религий под некую идеальную модель, воспроизводящую черты одной или нескольких избранных религий, а в рамках конфессионально ориентированного подхода с необходимостью выльется в апологетику собственной веры.

Признание культа карго в качестве религии в свою очередь также влечет важные выводы, чреватые определенными методологическими следствиями. Во-первых, границы такого явления как религия значительно расширятся и начнут охватывать любые более или менее схожие с ней предметы, также способные вызывать благоговение, катарсические переживания, порождающие ритуализированные практики и представляющие своим пользователям некий стандарт поведения. Во-вторых, рано или поздно придется ответить на вопрос о мере сходства и различия объекта веры, с одной стороны – в культе карго, и с другой – в иных, в том числе развитых религиях. В конце концов со стороны незаинтересованного наблюдателя особенности культовой практики, обряды поклонения этим объектам совпадают в главном: почести объекту веры воздаются во многом в расчете на ниспослание материальных или духовных благ. Как бы неприятен не был этот вывод для представителей различных конфессий, речь идет лишь о количественных различиях и о совпадении по существу.

Итак, что же такое религия? Непредвзятому взгляду, свободному от европоцентристской зашоренности, открывается такое разнообразие феноменов, традиционно проходящих по ведомству религии, что выявление между ними общего качества оказывается проблематичным. Субъекты различных культурных традиций в понятия, близкие по значению с религией, вкладывают самый разный смысл: *mana* – духовная сила, энергия (народ маори, Новая Зеландия), *dharma* – космический принцип бытия (Индия), *din* – правосудие и праведность (ближневосточный регион),

*zōngjiào* – почтительность к предкам, родовым храмам и монастырям (даосизм, китайский буддизм), *dāt* – культ, обычай, закон (еврейская культура) [3, с. 1069]. Этот ряд можно было бы продолжать, но и без того ясно, что смысловое наполнение понятий, которые мы порой привычно заменяем европейским аналогом «религия», весьма различно.

Существует развитая исследовательская традиция, связанная с попытками выявления сущностных характеристик религиозного в разнообразных культурных феноменах. Но наше внимание привлекла ее оценка в трудах британского ученого Э. Эванса-Притчарда «История антропологической мысли» и «Теории примитивной религии». В них автор последовательно подвергает анализу наиболее известные классические теории религии, начиная с эпохи Просвещения и вплоть до середины XX века. Особенность этих работ состоит в том, что если другие специалисты, как правило, ограничиваются частными замечаниями относительно тех или иных познавательных принципов, то в поле зрения Э. Эванса-Притчарда попадают сами мировоззренческие и методологические основания, выбираемые различными исследователями с целью формирования общей теории религии. На наш взгляд, показательным и то, что производя ревизию различных подходов, автор оказывается весьма сдержан в выражении собственной позитивной позиции. Конечно, можно предположить, что он просто не успел подойти к ее формированию, но нам в этом видится особый методологический прием. Используя аллюзию к теологии, путь рассуждений Э. Эванса-Притчарда можно охарактеризовать как апофатический. Он говорит скорее о том, чем религия не является, тем самым побуждая к выработке методологических принципов, опираясь на которые, исследователи будущих поколений смогли бы избежать предубежденности. Э. Эванс-Притчард замечает: «Если я смогу убедить вас в том, что многое до сих пор еще не ясно и неопределенно, я буду считать, что мои усилия не пропали втуне» [4, с. 11].

Все попавшие в поле его зрения теории он делит на психологические и социологические. Для первых характерно стремление связать религию с когнитивными или эмоционально-волевыми качествами человека. Осуществляя анализ названного подхода, Э. Эванс-Притчард прежде всего критикует метод, называя его ложным интроспекционизмом, в результате применения которого формулируются большинство психологических теорий. В данном случае речь идет о попытках специалиста ментально идентифицировать себя с носителем определенной культурно-религиозной традиции. Суть этих попыток, по мнению автора, может быть выражена в шуточной форме – «если бы я был лошадь» [4, с. 30]. Исследователь религии сначала пытается вообразить себя, например, туземцем, а затем представить, как он воспринимал бы себя и мир, как вел бы себя в рамках свойственных туземцу социоприродной среды, мыслительных способностей и пр.

Если экстраполировать этот методологический прием на меланезийцев той поры, когда культ карго был в расцвете, то станет очевидно, что их религиозные верования суть не более чем разновидность незнания (ученый знает, что такое самолет, а меланези-

ец – нет), следствие неумения отличить фантазию от реальности. Именно в результате этой экстраполяции религия всегда была «абсурдом, и продолжает оставаться таковым для большинства антропологов как прошлого, так и нынешних дней» [4, с. 22]. Э. Эванс-Притчард жестко и далеко небезосновательно критикует эту ложную интроспекцию как методологию познания религии. На наш взгляд, при всей убедительности этой критики полностью интроспекции избежать никогда не удастся. Выходя на уровень теоретических обобщений, специалист должен интерпретировать религию в значениях эквивалентных эмпирически познаваемой реальности, пользоваться конвенциональным языком признанных дисциплинарных познавательных программ. Это является необходимым условием того, что он остается в границах научного, то есть соответствующего предметной области исследования, подхода.

По ходу критики автор «забраковывает» психологические теории, интерпретирующие религию как «болезнь языка» или покров метафор (М. Мюллер), как ошибочный опыт толкования природных и психологических явлений (Г. Спенсер, Э. Тайлор, Дж. Фрезер и др.), как образное оформление, объективацию страха или отчаяния (Э. Кроули, В. Вундт, Б. Малиновский), изумления (Р. Лоуи), радости, экзальтации или успеха (П. Радин, В. Джеймс), невроза или психоза (Г. Ван дер Лиув, З. Фрейд) [4, с. 27 – 53]. Отказывает он претензиям на универсальность и тем трактовкам религии, в которых на передний план выдвигаются ее психологические функции: способность создавать смысл, умерять печаль, противостоять страху. Такой угол зрения представляет культ карго лишь в качестве средства адаптации к вторжению нового в привычный мир туземцев. Этот взгляд не лишен оснований, о чем свидетельствует объединение культа предков, который существовал у меланезийских народов ранее, с однажды появившимся объяснением явлений небесных Даров. Однако, анализируя психологические теории, Э. Эванс-Притчард каждый раз повторяет, что верующие могут не переживать страха, радости, благоговения, аффекта в отношении объекта веры, что объект веры не является производным этих эмоций. Точно также они не используют верования в качестве примитивной теории объяснения мира, не пытаются вникнуть в суть происходящего, не оценивают свои верования на предмет истинности.

Представители другого – социологического подхода – пытаются отойти от вопроса об истинности или ложности религиозных представлений, от акцентирования эмоциональной составляющей религии. Хотя, справедливости ради, стоит заметить, что полностью освободиться от психологизации религии авторам социальной интерпретации религии не удастся. Им точно также приходится искать исходную точку зарождения религиозных представлений и с неизбежностью обращаться к чувствам страха, восторга, благоговения и т. п. Как показывает критика Э. Эванс-Притчарда, социологи недалеко ушли от психологов, совершая те же самые ошибки: для них характерна та же порочная интроспекция, но только в ее социологическом толковании. Так, у Э. Дюркгейма религия интерпретируется в психологическом аспекте как мас-

совая истерия и одновременно в социологическом – как средство солидаризации. Здесь на передний план выходят социальные функции религиозных верований. Исследователи-социологи, ставя акцент на положении религии в обществе, на ее социальной роли, трактуют ее как «коллективную душу» или сознание (Ф. Кронфорд), «коллективную совесть» (Дж. Харрисон), способ преодоления сегментированности общества (А. Р. Рэдклифф-Браун) [4, с. 77 – 79]. Все социологические теории, по мнению Э. Эванс-Притчарда, «имеют один и тот же привкус – религия полезна в том, что она делает для укрепления социальной сплоченности и преемственности» [4, с. 55].

Здесь при внешнем отличии от психологических теорий, по сути, происходит схожее толкование содержания религии через нечто ей изначально не присущее, принадлежащее в первую очередь не ей самой, а другим социальным институтам. Религия рассматривается социологами в качестве придатка общества, как один из многих способов организации общественных отношений. В конечном счете религия оказывается важна не сама по себе, а лишь благодаря тем функциям, которые она выполняет, но которые могут быть возложены и на другие сегменты общества. В рамках социологического подхода культ карго может быть квалифицирован в качестве средства сплочения туземцев, закрепления социально значимых норм, общественной иерархии и т. п. А это значит, что настоящим объектом поклонения в культе карго с точки зрения социологического подхода является само общество туземцев и те правила, по которым оно функционирует.

Таким образом, перед нами две разновидности редуционизма. В рамках первого варианта религия трактуется как производная от психических процессов и состояний человека, а в рамках второй – как функция социальных структур. Редуцию как принцип научной практики, вероятно, не стоит оценивать в категорично отрицательной модальности. Сведение сложного целого к его элементарным составляющим было и остается довольно распространенным способом познания, практикуемым многими, если не всеми науками. Другое дело, что не надо абсолютизировать только одну версию редукиции и следует всегда помнить, что она – всего лишь вариант из целого ряда познавательных средств, вариант, у которого есть как свои преимущества, так и недостатки.

Если же говорить о названных выше подходах, то они, несмотря на свою в определенном отношении продуктивность, имеют общие изъяны. Данные интерпретации религии, во-первых, лишают ее самостоятельного статуса и, во-вторых, рассматривают как род заблуждения, аберрации. Именно поэтому, по словам Э. Эванс-Притчарда, Э. Дюркгейм в конечном счете «надеялся и ожидал, так же как Сен-Симон и Конт, что по мере того как духовные религии придут в упадок, их место займут секуляризованные религии гуманистического типа» [4, с. 68]. Этот приговор религии есть следствие мировоззренческой позиции, занятой авторами классических теорий религии. Концентрированное выражение их методология находит в ценностях позитивизма, признающего науку в качестве единственно верного подхода к пониманию мира и человека.

Сциентистски выдержанная интерпретация религии в границах психологических или социологических теорий, конечно, демонстрирует эвристический потенциал соответствующих наук, но при этом обычно игнорирует самостоятельный статус предмета исследования. Занимая свое почетное место в многочисленных моделях социального прогресса, характерных для эпохи модерна, религия одновременно рассматривается в качестве приходящего явления, ступени развития, преодоление которой нередко считается естественным результатом процессов модернизации и рационализации (О. Конт). Но, как показало время, ни научные разоблачения, ни открытые гонения со стороны властей не привели к элиминации религии из общественной жизни. Сциентистски ориентированный подход к изучению явлений действительности продолжает соседствовать с религиозной верой.

Наглядный пример такого соседства нам представляют некоторые черты мировоззрения самого Э. Эванса-Притчарда. Есть основания полагать, что он был человеком религиозным, но труды, вышедшие из-под его пера, демонстрируют приверженность методологическим ценностям позитивизма. Как верующий он осознает богатство религиозных смыслов, невозможность втиснуть их в прокрустово ложе отвлеченных схем научного знания. Он ясно понимает недопустимость сведения религии к другим явлениям, например, социального или психологического характера. Этим во многом объясняется его тотальная критика всех классических конструкций религии, этим можно объяснить отсутствие собственной модели данного явления. Э. Эванс-Притчард убежден в том, что какой-либо признак, выделенный специалистами, не может быть распространен на религию в целом хотя бы потому, что его толкования учеными и носителями веры подчас не совпадают. Так, например, интерпретация исследователями понятия маны, как некой безличной силы (Р. Маретт, Э. Дюркгейм, М. Мосс и др.), по мнению автора, не передает того содержания, которое вкладывают в него сами аборигены [4, с. 40].

Не желая терять разнообразие религиозных смыслов и в то же время придерживаясь подхода свойственного позитивизму, Э. Эванс-Притчард, по мнению А. А. Казакова, впадает во внутреннее противоречие, лишается четкости собственных взглядов [4, с. 127]. Хотя в этом противоречии можно усмотреть и положительный аспект. Видя ограниченность современных ему научных подходов, он стремится эту ограниченность преодолеть, заложить основы для такого исследования религии, которое лежало бы в стороне от крайностей как позитивизма, так и клерикализма. По мнению А. А. Никишенкова, вся научная деятельность Э. Эванса-Притчарда «была постоянным стремлением разрешить драматическую напряженность между уникальностью наблюдаемой в поле жизни и ощущением присутствия в ней всеобщей социальной логики..., но эти две установки так и не нашли полного гармоничного единства» [5, с. 326].

Упреки в адрес многих религиоведов, поставивших перед собой цель – выявить универсальную, неизменную сущность религии, не лишены смысла. Как тут не вспомнить гётевское: «Суша теория, мой друг,

но древо жизни вечно зеленеет...». Однако и полный отказ от попыток определить основания религии, позволяющих рассматривать ее в качестве относительно автономного самодостаточного феномена, – непродуктивен. Следует признать плодотворность поисков аутентичных оснований религии, важно понять только следующее: предлагая ту или иную модель религии, исследователь должен отдавать себе отчет в ее условности. Той минимальной предпосылкой, при наличии которой оказывается возможным говорить о религии как о самостоятельном явлении человеческой культуры, на наш взгляд, является сам факт выделения различными народами особой области значений, несводимых к значениям других сфер общественной жизни, хотя в то же время связанной с ними. В истории человечества пожалуй не найти такой общности, в рамках которой религия в той или иной форме не проявляла бы себя. Наиболее древние обычаи, о которых известно археологам, – первые практики захоронения умерших – косвенно демонстрируют наличие религиозного подтекста. Даже в тех культурах, где религия не содержит представлений об особом трансцендентном мире, верующими выделяется некая особая грань реальности, ведущая, в конечном счете, к удвоению ее значений.

Для обнаружения аутентичных оснований религии мы предлагаем признать, что мир, в котором живет человек, это не столько реальность природных процессов, сколько мир, освоенный человеком с помощью различных символических форм, среди которых язык занимает особое место. Язык не просто опосредует связь человека и мира, язык – это сама реальность существования человека. По нашему мнению, именно в языке религия находит свою автономию, самодостаточную форму своего выражения.

Анализ критики Э. Эванса-Притчарда настраивает на вывод о том, что, по-видимому, религия во всех своих проявлениях лишена абсолютно оригинального содержания. Религиозная жизнь вовлекает в круговорот своих процессов компоненты догматического, культового и организационного характера, которые могут наблюдаться и у других социальных и психологических феноменов. Строгая дисциплина и иерархия в равной степени присущи как монашеской обители, так и воинской части. Культ отдельного человека или целого социального института, с одной стороны, и культ божества, с другой, часто демонстрируют очень схожие формы. Догматическое содержание различных верований повторяет образно-понятийный ряд философских текстов и произведений искусства. И только в языке различные явления человеческого бытия приобретают статус религиозных феноменов. Самолет становится объектом культа, посланием предков только в языке меланезийцев.

Язык, понимаемый в качестве маркера религиозного, выполняет тройную функцию. Во-первых, он образует область значений, наполняемых специфическим религиозным смыслом. Во-вторых, он играет роль средства связи, объединяющего субъективный духовный мир человека с объективными социальными структурами, в рамках которых воспроизводятся религиозные практики и осуществляются религиозные коммуникации. И наконец, язык представляет со-

бой некий устойчивый, связный текст, задающий способности и нормы интерпретации явлений, легитимизирующий социальную иерархию и регламентирующий повседневную жизнь относительно принятой веры. В результате формируется единый смысловой континуум, в рамках которого религия обретает свою самость.

Семантические поля, образуемые религиями разных народов, могут существенно различаться. Как отмечает Э. Эванс-Притчард, ученый может найти эквиваленты в своем языке тем понятиям, которые используются в религиозных практиках исследуемого народа, однако это очень непростое дело. Он пишет: «Мы можем переводить слова из их языка как «бог», «дух», «душа», или «призрак», но даже тогда нам придется выяснять не только, что слово, переводимое нами так, означает для туземцев, но и то, что оно значит для переводчика и его читателей. Мы должны определить два круга значений и в лучшем случае они будут только частично перекрывать друг друга» [4, с. 20]. Любопытное сравнение двух семантических полей, одно из которых несет религиозный смысл, а другое – нет, предлагают П. Бергер и Т. Лукман. Они замечают, что идентичная картина психической патологии будет интерпретироваться совершенно по-разному в деревнях Гаити, где имеет широкое распространение культ Вуду, и в среде «среднего класса еврейских интеллектуалов Нью-Йорка», получающих консультацию психоаналитика [1, с. 285]. В первом случае наиболее адекватной будет трактовка болезни как следствия одержимости демонами, а во втором, как результат вытесненных в бессознательное психотравмирующих паттернов. П. Бергер и Т. Лукман пишут: «Ни боги Вуду, ни либидонозная энергия не могут существовать за пределами мира, определяемого соответствующим социальным контекстом. Но в таком контексте они существуют благодаря социальному определению и интернализируются как реальности по ходу социализации. Сельские жители Гаити одержимы, интеллектуалы Нью-Йорка невротичны. Одержимость и невроз являются составляющими элементами как объективной, так и субъективной реальности в таких контекстах» [1, с. 285]. Точно также и культ карго в рамках соответствующих культурных условий становится не ошибкой, не заблуждением «примитивного дикаря», а отвечающим его жизненному укладу верованием. Этот культ есть часть его системы жизненных ориентаций, обладающих значимостью и смыслом в

рамках характерного для туземного общества культурно-языкового контекста.

А если происходит смена этого культурно-языкового контекста? Предположим, что туземец уехал с острова и познакомился с той цивилизацией, где самолет – это только транспортное средство. Да, возможно, что он перестанет верить в то, что самолеты – это послания предков или перестанет верить вообще. Но точно также он может найти новую форму для реализации своих религиозных представлений и переживаний: отказаться от прежних верований совсем или постараться соединить их в рамках синкретического двоеверия, не очень заботясь о том, как элементы его нового мировоззрения согласуются друг с другом. В любом случае именно язык является той средой, в которой происходит формирование религиозного континуума, осуществляется своего рода разметка области функционирования религиозных смыслов, разграничение религиозного и нерелигиозного или, напротив, их соединение, взаимопроникновение. И хотя данная интерпретация может рассматриваться тоже как разновидность редукционизма, она по сравнению с психологическим и социологическим подходами обладает заметным преимуществом. Последнее заключается в том, что в этой трактовке религия наполняется собственным содержанием, а не сводится к психическим процессам и состояниям, к социальным структурам и функциям. Религия, понимаемая таким образом, обретает ценность в качестве самостоятельной сферы, чья область значений задается ее же собственной спецификой, а не только внешними по отношению к ней факторами.

Так, вопрос, заданный в начале статьи – может ли любая религия в определенном смысле рассматриваться как культ карго? – в результате породил новые вопросы. Что именно заставляет человека выделять особую область религиозных смыслов? В каких случаях и почему человек в процессе онтогенеза и филогенеза оказывается способным подвергать ревизии свои представления об этой области и трансформировать их? Что дает ему возможность в этом случае продуцировать новый понятийно-образный материал? Эти вопросы еще ждут своего решения. Ответы на них позволят создать необходимые условия для понимания причин исторической жизнестойкости религии, метаморфоз ее эволюции, которые ведут к увеличению религиозного разнообразия.

## Литература

1. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
2. Докинз, Р. Бог как иллюзия / Р. Докинз. – М.: Издательство КоЛибри, 2008. – 560 с.
3. Забияко, А. П. Религия / А. П. Забияко // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008.
4. Эванс-Притчард, Э. Теории примитивной религии / Э. Эванс-Притчард. – М.: ОГИ, 2004. – 142 с.
5. Эванс-Притчард, Э. История антропологической мысли / Э. Эванс-Притчард. – М.: Восточная литература, 2003. – 358 с.

**Информация об авторах:**

**Гаврилов Олег Федорович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии КемГУ, 8-905-947-66-70, [gof57@yandex.ru](mailto:gof57@yandex.ru).

**Oleg F. Gavrilov** – Candidate of Philosophy, Assistant Professor at the Department of Philosophy, Kemerovo State University.

**Гаврилов Евгений Олегович** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры государственно-правовых дисциплин Кузбасского института Федеральной службы исполнения наказаний Российской Федерации (г. Новокузнецк), 89089594682, [Gavrilich@yandex.ru](mailto:Gavrilich@yandex.ru).

**Evgeniy O. Gavrilov** – Candidate of Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Civil and Legal Disciplines, Kuzbass Institute of the Federal Penitentiary System of Russia, Novokuznetsk.

*Статья поступила в редколлегию 06.11.2013 г.*