

КАРГО КУЛЬТ ЯК ПОНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ АБО РАЦІОНАЛІЗМ ІРРАЦІОНАЛЬНОГО VS ІРРАЦІОНАЛІЗМ РАЦІОНАЛЬНОГО

Знаходження відповідного імені – важливе пізнавальне завдання, особливо загострене в ситуації пізнання антропологічних феноменів. У 1974 році Р. Фейнман у промові у Каліфорнійському технологічному інституті, характеризуючи становище сучасної науки, використав етнографічне поняття «карго культ»: «я називаю ці речі наукою карго культу, тому що вони дотримуються всіх очевидних приписів і форм наукового дослідження, але їм бракує чогось істотного, бо літаки не сідають» [3, р. 11]. Метафора Фейнмана була спрямована проти тих форм наукового дослідження, які по суті були імітацією дослідження – наслідуючи структури і процедурні дії, у своїх засадах вони не містили необхідних умов для цього і тому не мали очікуваного результату. Великою мірою це стосувалося психології, особливо тієї її галузі, що тяжіла до експериментально-практичної сфери, претендуючи на однозначну виправданість результату, який далеко не завжди був реальним.

Хоча подібні імітаційні форми можна спостерігати у будь-якій науковій галузі, особливо виразного характеру вони набувають у сфері гуманітарних досліджень тоді, коли гуманітаристика приймає за зразок пізнавальні методи природничих наук, які внаслідок широкого використання у них математики часом називають точними науками, але вслід за М. Гайдеггером треба зазначити, що сфера нефізичного пізнання містить свою точність, відрізняючись від природничої точності – і перша відмінність стосується неможливості експериментального підтвердження і відтворення. «Нефізичне» – дещо незвичний термін, яким я намагаюсь об'єднати відмінні від «фюзісу» сфери існуючого – можна б було використати звичний термін «метафізика», але на ньому багато додаткових нашарувань, у даному контексті необхідно вказати на відмінне від природнього існування суще – це у першу чергу повсякденність, але і історія, і релігія, і мистецтво, які містять у своїх засадах те, що не піддається ані прямому спостереженню, ані звичному вимірюванню, ані рецептурному відтворенню і стосується це такого чинника людського буття як свобода. Не піддаючись спокусі міркувань на тему свободи – в історії людської думки наявні гранично розбіжні варіанти від безмежного волюнтаризму до повного заперечення можливості свободи, яка обертається антропологічною ілюзією, зверну увагу на дещо зверхню гординю природничих наук, що було і в промові Фейнмана, і після неї іменування «карго культ» стало іронічно-образливим епітетом теоретичних і практичних сфер пізнання, що стосуються поведінки людини, при тому, що

для людського буття вимір власне людського має визначальний характер.

З того часу словосполучення «карго культ» отримало нове життя і стало вживатися далеко за сферою свого первинного значення, висвітлюючи деякі характеристики публічного життя західного світу – при тому, що первинно воно стосувалося деяких курйозних і дивакуватих на перший погляд рис соціального життя мешканців Меланезії. Отже, словосполучення «карго культ» увійшло у вимір інтелектуального життя і стало поняттям, зміст якого можна з'ясувати, повернувшись до його первинного неметафоричного використання.

Карго культ як етнографічне поняття і як метафора

Під час Другої світової війни на островах Меланезії були розташовані американські військові бази, завдяки чому корінні мешканці островів отримали доступ до незвичних для них засобів існування – їжа, одяг, побутові речі «падали з неба», їх доставляли літаки, після закінчення війни, коли бази перестали функціонувати, меланезійці почали відтворювати поведінку американських військових, носити підробну зброю, будувати літаки з дерева і соломи, очікуючи повернення вантажів (карго). Виглядало це як явна дурниця, та ще й з небезпечними наслідками – дорослі люди поводитись як маленькі діти, що грають у доросле життя, відмовляючись від традиційних форм здобуття засобів існування – переставали рибалити, вирощувати рослинну їжу, розраховуючи на «більш ефективні» способи: вони займалися маршівкою та іншою військовою муштрою, малювали на грудях USA, вибудовували з дерева і соломи командні пункти і літаки. Подібні «інноваційні» для тубільців способи діяльності вводилися різноманітними засобами, включаючи нагляд місцевої влади і присилування общини. Л. Ліндстрем [11] зазначає, що вперше це явище було названо «карго культом» у номері колоніального журналу *Pacific Islands Monthly* за листопад 1945 року: Норріс Мервін Берд, «старий житель територій», написав, щоб висловити занепокоєння, що воєнні потрясіння, більш ліберальний післявоєнний колоніальний режим і погано засвоєне християнське вчення викликають збентеження місцевих жителів і розпалюють культ карго. Берд ввів цей термін як альтернативу попередньому культовому ярлику «Божевілля Вайлала», який позначав нові ритуальні дії, що виникли у часи колоніалізму у різних регіонах, починаючи з XIX століття.

Існує достатньо ґрунтовний масив етнографічних досліджень, у яких розглядається феномен карго культу у самих різноманітних контекстах. Значна кількість книг і статей має характер емпіричного спостереження і стосується опису як власне ситуації у Меланезії, так і аналогічних феноменів у інших регіонах. Зрозуміло, що такі описи включали у себе і спроби розуміння і пояснення цього феномену, розглядаючи його у першу

чергу як явище релігійного магічного мислення, притаманного людині на ранніх первісних стадіях розвитку. Очевидним було включення культу у сферу людських бажань і очікувань і на початку об'єкт бажання (карго) розумівся буквально, і тоді «рушійною силою культу карго є почуття безнадійної заздрості до європейця з його надзвичайно вищими матеріальними стандартами» [11]. Щодо виявлення причин подібних форм поведінки найпростішим логічним кроком було визнання того, що культу карго вкорінені в основні елементи самої меланезійської культури, яка у своїх засадах містить психологію карго, згідно з якою меланезійцям притаманна повсюдна тривога, параноя чи шизофренія, отже культ карго є давнім меланезійським явищем, що передує приходу європейських колонізаторів. Але такий спрощений варіант пояснення не узгоджується з бажаннями соціального характеру, які стосувалися месіанських очікувань, що оформилися під дією культурного контакту з європейцями. Хоча деякі аспекти меланезійської культури сприяли культу карго, проте більш суттєвими і ґрунтовними стали пояснення, які вказували на екзистенціальні та політичні наслідки колоніального панування. Показово, що культ карго і аналогічні йому ритуали вписувалися у соціальні заворушення, викликані нестерпним станом тубільців, страждаючих від європейського колоніалізму і расизму, і супроводжувалися вони діями проти місцевих структур влади. У такому випадку бажаним «вантажем» було звільнення духу й тіла: прибічники хотіли бути новими людьми, тому що місіонери досить часто ставились до них як до тварин або дітей. Важливим елементом культу є очікування морального відродження: створення нової людини, створення нових єдностей, створення нового суспільства. Стандартним визначенням карго культурів стало те, що запропонував Пітер Ворслі, який склав ранній огляд карго-культурів у книзі «*The trumpet shall sound*»: «Культу карго – це дивні релігійні рухи в південній частині Тихого океану, що з'явилися протягом останніх кількох десятиліть. У цих рухах пророк сповіщає про неминучість кінця світу через катаклізм, який знищить усе. Тоді предки повернуться, або з'явиться Бог, або якась інша визвольна сила, яка принесе всі блага, яких бажають люди, і започаткує панування вічного блаженства» [15, р.11].

Як можна побачити, ідейно-змістова складова містить знайомі нам погляди, навіть якщо і вважати подібні перекази ілюзорними надіями, час яких пройшов. У цьому контексті показовим є зауваження одного з прихильників соціального руху з елементами карго культу, яке навів у своєму повідомленні П. Рафаель. Він відвідав досить химерне свято Джона Фрума – напівлегендарного месії-пророка, шанування якого несе надію на соціальні зміни, і у розмові з місцевим головою руху він зауважив, що молитви вірних Джону Фруму поки що були марними, чому ж ви вірите йому? І у відповідь він отримав таке пояснення: «Ви, християни, 2000 років чекали на Ісусове повернення на землю і не втратили надії» [14]. Така

аналогія може шокувати християн, але тут є важливий аспект, можливо не відразу видимий. І справа не у тому, щоб раптом визнати християнство аналогічним у своїх формах карго культу і почати викорінювати подібні неефективні і абсурдно-іраціональні установки. Подібна логіка працює за певного розуміння християнської свідомості: по-перше, коли на перший план виходить ідеологія отримання благ і переваг, що характерне для споживацької орієнтації поведінки людей, і, по-друге, коли ці блага отримуються у загально-масовому порядку як результат соціальних заворушень, у яких особистісні зусилля і індивідуальна воля складова нівелюються. Обидва моменти досить розповсюджені не тільки у неофітів при поверхневому сприйнятті християнської віри, але міцно засіли у багатьох цивілізованих і освічених головах і душах. Такий варіант приймання християнства відповідає налаштованості на споживацтво, що в цілому характерне для сучасного світу, домінантним для якого є бажання безмежної зручності споживання. Це тісно пов'язано з видовищним показовим дискурсом, який замовчує все, що йому не підходить, відокремлюючи минуле, оточення і наслідки – тобто усувається логічний зв'язок, чим блокується потреба мислення [2].

Є ще один дуже важливий аспект карго культів: за «глупотою» буквальних дій відкривається така характерна риса людського буття як вимірювання наочного стану деяким бажаним ідеальним зразком, і внаслідок цього винаходження способів досягнення такого стану супроводжується діями, смисл яких не вписується у зрозумілі здоровому глузду форми – такі дії постають іраціональними, тобто несумірними з наочним прагматичним порядком, хоча слід зазначити, що будь-які правила морально-етичного характеру спрямовані саме проти прямолінійної прагматики: і красти, і вбивати, і обдурювати з такої позиції дуже корисно і результативно – але у перспективі нескінченності такі «раціональні» дії виявляють свою нерозумність. Це і засвідчено у морально-етичному вченні Канта, категоричний імператив якого я перепису у дусі «філософії непомітного зла» Миколи Гоголя: найнебезпечнішим є не стільки зло явне і значне, зло якого настільки виразне, що відштовхує людину, але зло незначне і маленьке, вписане у життєву повсякденність – саме це непомітне зло є тим, що розкладає людське нутро, душу людини і робить її «мертвою душею»; отже, повсякденні маленькі дії створюють максимум людського буття, яка складається з повсякденних ситуацій. Яким би раціонально обґрунтованим не було очікування ефекту від дій, але цей результат не з'являється тут і тепер; не випадково одною з найважливіших настанов християнства є вимога терпіння, яке я б назвала психологічним аналогом часу, і очікування результату передбачає індивідуальне вольове зусилля. Нетерпіння обертається і нетерпимістю, породжуючи злобу і ненависть, і знов-таки: вимога ненависті до іншого як чужого бачиться раціональною – оберігаючи своє, але ця ненависть як укус вампіра у казкових переказах

робить людину здобиччю злих сил, тобто ненависть як максима поведінки завжди спрямовується проти добра. Проте внаслідок вписаності «непомітного зла» у повсякденність упізнання його завжди проблематичне і суперечливе.

За логікою екзистенціально-соціальних пояснень зі зміною становища людини карго культ вироджується і навіть проста освіта «виліковує» від безумства: усвідомлення значущості власної праці та природи сучасного виробництва усуває карго культу. Що в цілому і спостерігається, правда аналітики попереджають, що відновлення карго культів можливе, якщо бажання і очікування соціальних змін буде зірвано. Етнографи засвідчують, що чисті і найвні форми карго культів не мають тривалого і міцного існування, проте висвітлюють неприємні риси соціального життя цивілізованих країн. Карго культ з поняття етнографічного стало поняттям соціально-політичного дискурсу, отримавши нове життя.

Л. Ліндстрем [8, р. 169] наводить свідчення вторгнення терміну та поняття «карго-культ» на дискурсивні арени, що виходять далеко за межі академічної антропології та тихоокеанських досліджень, і, зокрема, присутність у популярних медіа-повідомлень і текстах Інтернету (журналістика, музичні тексти, мистецтво, романи тощо). Він зазначає, що при цьому не усі визнають виправданість цього поняття – від нього відмовляються, не тільки тому, що він містить образливий відтінок, часом стверджується, що він навіть вводить в оману, будучи аналітичною вигадкою, хибною категорією спостерігача [13; 6, р. 44]. У будь-якому разі цей термін отримав постетнографічне існування і застосовується для розуміння процесів у суспільствах з складною соціально-політичною структурою. Приклади такого використання численні: Brexit – це карго-культ [7], Дональд Трамп – карго-пророк [7], член парламенту Ботсвани сумує: «Ми створюємо менталітет культу карго серед наших людей» [4], але особливої уваги гідні спроби виявити антропологічний смисл, що і обумовило широке розповсюдження імені. Л. Ліндстрем вписує карго культ у структуру людських бажань: «цей термін, як метафора, функціонує як ледь прихована модель самого західного бажання, хай навіть і витісненого в Меланезію: Cargo cult – це просто історія про наш особливо сучасний спосіб бажання, що завжди остаточно нерозділене, невгамовне і нескінченне» [8]. Звідси найпопулярніші випадки використання терміну спрямовані на нераціональні економічні чи політичні зусилля – і це виправдано, враховуючи, що зазвичай «карго» позначає багатства чи процвітання, а «культ» – як припущення релігійно-політично організованих практик, спрямованих на досягнення такого багатства. Визнаючи, що використання даного етнографічного поняття частіше всього зафарбоване негативно, Ліндстрем ставить завдання демістифікувати його: «метадискурс бажання робить культ карго для нас водночас правдоподібним і емоційно переконливим... Нерозділене бажання

вантажу/кохання є нескінченним» [10, р. 210]. Він називає карго-культу притчами про сучасне бажання [9, р. 32]. Слід звернути увагу, що мова йде про споживацьки зафарбоване бажання – Ліндстрем цей момент не підкреслює, але обов'язково уточнює, що так працює сучасне *споживацьке* бажання – бажання, спрямоване як до речей, так і до інших, яке ніколи не задовольняється. Від цієї тези він виходить на саморозвиток, говорячи про «гарні карго культу»: розуміння карго культу у контексті неможливості остаточно-кінцевого задоволення бажання заспокоює і нагадує про людей, які шалено закохані в те, чого вони не можуть мати, про ринок, де можна ніколи не припинити робити покупки, будь-яке задоволення бажання виявляється не тим, отже отримання самого результату не є телосом бажання, яке у своїй нескінченності називається «нашим людським обов'язком». При тому, що рух за межі наявного стану наповнює людське життя смислом і позбавлене бажання життя бачиться нестерпно пустим і нудним, подібна логіка раціоналізації карго-дискурсу дуже нагадує дурну нескінченність і у свою чергу спустошує людське життя, орієнтуючи людину на вічну гонитву за «синім птахом» без того фіналу, який є у Метерлінка.

Мені здається найбільш значущим і продуктивним для розуміння особливості карго-ситуації наступне зауваження Ліндстрема: «сутність карго-культу, у цьому найбільш спрощеному окресленні терміну, полягає в трагічному відношенні між раціональними цілями та ірраціональними засобами – між справжнім бажанням і неефективною практикою» [10, р. 185-186]. Отже, феномен карго культур виводить на проблему мислення і такого його виміру, що стосується можливостей виходу на саму реальність – отже справа не у збереженні нескінченності бажання незалежно від отриманого задоволення, але у тому, що ж постає самою реальністю і яким є шлях до неї. Це питання має різноманітні варіанти свого розгортання, у контексті розгляду феномену карго культу у центр висувається феномен уяви: в обох випадках наявна деяка несумірність з наочним порядком (ірраціональність і карго культу, і уяви) і виникає питання засобів, які б надавали можливість долаючи наочний порядок, наближуватись до самої реальності.

Уява як шлях до реальності

Від Канта, який має славу мислителя тверезого та критичного, заповідана філософії проблематика уяви. Обережна, але напружено спрямована до проясненої достовірності думка Канта опонує Юму з його механістичним психологізмом, у якого свобода як якість такої пізнавальної дії, як уява, полягає у здатності змінювати і переміщати свої ідеї. У Юма уява зіставляється з вигадками, фантазією, фікцією, химерами, що так переконливо для здорового практичного розуму: жива уява часто вироджується в божевілля чи безумство; на розум як уява, так і безумство

впливають однаково. Коли уява набуває такої жвавості, яка призводить до розладу всі її сили та здібності, то не залишиться ніякої можливості відрізнити істину від брехні і кожна нескладна фікція чи ідея приймається на рівних із нею правах і діє з однаковою силою на афекти. І як наслідок – ніщо так не є небезпечним для розуму, як політ уяви.

Таке розуміння прямо протистоїть усвідомленню уяви, що стало шкільно-академічною традицією, як необхідної функції душі, що забезпечує синтезування в роботі пізнавальної активності людини: «Синтез узагалі <...> є виключно діяння уяви, сліпої, хоча й необхідної функції душі; без якої ми не мали б ніякого жодного знання і яку ми, одначе, лише зрідка собі усвідомлюємо» [1, с. 91]. У другому виданні «Критики чистого розуму» Кант почистив свою концепцію, посилення на уяву у багатьох місцях було усунуто. І все одно – відтоді визнання пізнавальної ролі уяви практично не заперчується.

Тим не менш, тема залишається проблематичною та підозріла недовіра зберігається. Отже, уява забезпечує смислову змістовність предметності чи спотворює обумовлюючу основу (даність) реальності задля уявного? Визнання творчої природи пізнання на ґрунті розсудковості усуває тематику істини та реальності: напівнесвідомий утилітаризм сповідує точку зору, відповідно до якої якщо щось ефективно працює і дає результат, то наївно і нерозумно ставити питання про істинність, тобто якщо пізнання не є відображенням, репрезентацією, але обслуговує активність людини, то цілком переконливими бачаться принципи радикального конструктивізму, відповідно якого радикальність радикального конструктивізму полягає насамперед у тому, що він пориває із загальноприйнятою традицією та пропонує теорію пізнання, в якій поняття знання більше не співвідноситься з об'єктивною, онтологічною дійсністю, а визначається єдиним чином як встановлений порядок та організація світу досвіду [15]. Глазерсфельд посилається на Ксенофана, який говорить, що людині недоступна істина про Бога і світ; більше того – навіть тоді, коли людина натрапляє на абсолютну істину, сама дізнатися вона про це не може, отже, людині суджена видимість [5], і вважає, що сумнів у відповідності до знання дійсності характерний вже грекам. Він знімає постановку проблеми, стверджуючи, що знання конструюється живим організмом таким чином, щоб упорядкувати наскільки це можливо емпіричний потік у відтворювані події і в більш менш надійні зв'язки між ними, і це визначено попередніми щаблями даної конструкції – отже мова про реальність виникає тоді, коли конструкція не працює [5]. Таким чином проблема шляху до реальності та усунення фікцій та химер розуму, збудженого уявою, переведена в інший ракурс і тим самим усунена.

Ще більш переконливо для утилітаризму здорового глузду звучать принципи біологізованого розуміння пізнання, що спирається на таку очевидність натуралістичного бачення людини, яка характерна для нашого

часу: знати – отже вміти поводитися адекватним чином у ситуаціях, оскільки пізнання не стосується об'єктів, бо пізнання – це ефективна дія [12, р. 244-245]. Реальність є нічим іншим, як узгодженим суспільним конструюванням, що замінює і об'єктивність, і реальність. Поняття автопойезиса, що у своїй етимології спирається на втішні для людини характеристики – «само-побудова» – підкупує можливістю бути ідеологічним обґрунтуванням владного свавілля – й індивідуального, і, що набагато витонченіше, соціального: автопоезна система ніби то «витягує себе за волосся», створюючи власні компоненти, що звучить обнадійливо та відповідає індивідуалізму секулярної цивілізації. На цій підставі виникають всілякі варіанти акцентування уяви, найбільш виразно представлені в політиці та мистецтві, які зрештою спираються на свавілля реформатора чи революціонера, який не бажає бачити реальність.

Якщо звернутися до історико-філософського огляду, то можна помітити, що завдання припинити свавілля уяви-фантазії відповідає такому розумінню людини, коли її емпіричне та індивідуально-приватне існування бачиться ущербним і неповним – і тоді уява розглядається у якості перешкоди на шляху пізнання Бога, оскільки вважається найбільш індивідуальною серед душевних здібностей людини уява – відчуваючи чи мислячи, всі люди живуть в одному спільному світі; але у владі уяви – уві сні, у болючому маренні, у божевільлі – кожна людина знаходиться у своєму власному світі. Мабуть, у цьому можна бачити підставу недовіри уяві – показово, що у трьох найвідоміших антиутопіях ХХ століття усунуто саме те, що пов'язане з індивідуалізовано-особистісним існуванням: у Замятіна прямо йдеться про «видалення органу фантазії», у Гакслі виключена можливість індивідуалізованої приватності і «Кожен належить всім», у Оруелла – любов є мислезлочином. Підвищення значущості уяви та акценту на індивідуалізації відбуваються одночасно, хоча виникає питання зв'язку між ними.

Твердження випадкової паралельності непереконливе. Зв'язок уяви та акценту на індивідуалізації знаходить деяку достовірність при опорі на структурну специфіку думки, зазначену Спінозою – тотожність «порядку ідей» та «порядку речей» як виявлення первинної субстанційної підстави, що постає предметом запитання. Уява («порядок образів») і індивідуалізація («порядок діяння») виявляють характерний епохи спосіб людського буття.

Реабілітація одиничної *цейсті* перед загальною *щойністю* призводить до переоцінки фантазії. Показово, що становлення новоєвропейського мислення відбувається у опозиції релігійній думці, але у оцінці уяви вони збігаються. Уяву відписано мистецтву і бачиться вона здатністю людської душі створювати образи. Мистецтво пов'язане з створенням особливих художніх образів, які не тільки не відповідають реальності, а й, за своєю суттю, не зобов'язані цього робити. Кожен художник створює свій власний

фантазійний світ, який він конструює у вигляді образів. Новоевропейська докантивська філософія як пізнання у світлі загальності та необхідності працює з простору науки, нехтуючи мистецтвом як досвідною основою філософії. Некласична філософія повертає мистецтву його філософську значимість, і це відповідає переоцінці ролі уяви. Отже у меланезійському феномені карго культу виразні елементи уявного світу, коли реальність отримує характеристики не стільки наявного, скільки бажаного світу, і не випадково «виправдання» карго культу у Л. Ліндстрема дотичне до виміру бажань і мрій. Але бачення світу тут і тепер у світлі мрій і бажань не відмінняє його реальність, а відточує бачення, робить сприймання нюансованим, але й вразливим, таким, що постійно знаходиться на хиткій межі, ризикуючи бути засліпленим своєю суб'єктивністю, коли замість того, щоб бачити інше і іншого як відмінне від самого себе людина оточує себе колом своїх двійників. «Поганий карго культ» (вислів Ліндстрема) затуляє реальність світу, що особливо характерне для установки індивідуалістичного споживацтва, яку можна висловити фразеологічними зворотами «після мене – хоч потоп», «на мій вік буде, а там хоч трава не росте», у яких акцентований момент самості, що так характерне для нашого європейського світу – за Ліндстремом «меланезійське божевілля» підкорило раціональний Захід.

У ХХ столітті хворобливий тріумф уяви можна побачити в подіях 1968 року з їхнім гаслом «Будьте реалістами, вимагайте неможливого», але й окрім цієї демонстративності всілякі проекти соціального реформування тяжіють до ігнорування реальності та є побудовою благодушного ідіота. За всієї своєї привабливої зухвалості гасло «Будьте реалістами – вимагайте неможливого» не має прямолінійного тлумачення. Те саме бентежно руйнівне свавілля простежується в мистецтві ХХ століття. Досить часто бажання радикальних змін переростає у ігнорування реальності і підпадає під рубрику карго культів, оскільки ідейно-змістова складова (бажання змін і рівняння на ідеальний стан) і практико-діяльна (знаходження засобів досягнення) між собою не узгоджені. Тоді і виникає карго дискурс – переведення діяння у вимір слова, образу, спектаклю, що характеризує сучасний соціальний простір.

Література

1. Кант І. *Критика чистого розуму*. К.: Юніверс, 2000. 504 с.
2. Debord Guy. *Comments on the Society of the Spectacle*. Translated by Malcolm Imrie. London-New York: VERSO, 1990. 95 p.
3. Feynman R. *Cargo Cult Science: Some Remarks on Science, Pseudoscience, and Learning How to Not Fool Yourself*. *Engineering and Science*. 1974. № 37(7). Pp. 10-13.

4. Gabarone O. State of the National – A Response. URL: <http://www.mmegi.bw/index.php?sid=1&aid=57&dir=2009/November/Friday20>.
5. Glasersfeld E. An Introduction to Radical Constructivism. URL: <https://www.vonglasersfeld.com/070.1>
6. Hermann E. Dissolving the self-other dichotomy in Western ‘cargo cult’ constructions. *Cargo, cult & culture critique* (ed.) H. Jebens. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2004. Pp. 36-58.
7. Kuper S. 2017. Beware the Tory cult that’s steering Brexit. *Financial Times*. 2017. 2 Nov. URL: <https://www.ft.com/content/c276ed98-be8e-11e7-9836-b25f8adaa111#comments-anchor>
8. Lindstrom L. Even more strange stories of desire: cargo cult in popular media. *Kago, kastom, and kalja: the study of indigenous movements in Melanesia today* (eds) M. Tabani & M. Abong. Marseille: Pacific-Credo Publications, 2013. URL: <https://books.openedition.org/pacific/170>
9. Lindstrom L. Cargo Cult at the Third Millennium. *Cargo, Cult and Culture Critique*. Holger Jebens (ed.). Honolulu: University of Hawaii Press, 2004. Pp. 15-36. URL: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9780824840440-003/html>
10. Lindstrom L. *Cargo cult: strange stories of desire from Melanesia and beyond*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1993. 288 p.
11. Lindstrom L. Cargo cults. *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. 2018. URL: <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/cargo-cults>
12. Maturana H.R., & Varela F.J. *The tree of knowledge: the biological roots of human understanding*. Boston-New York: Shambhala, 1998. 269 p.
13. McDowell N. A note on cargo cult and the cultural construction of change. *Pacific Studies*. 1988. № 11. Pp. 121-134.
14. Raffaele Paul. In John They Trust. February, 2006. URL: <https://www.smithsonianmag.com/history/in-john-they-trust-109294882/>
15. Worsley P. *The trumpet shall sound: a study of ‘cargo’ cults in Melanesia*. London: Macgibbon & Kee, 1957. 290 p.