

АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЯК МІСТ МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ: КУЛЬТУРНА АНТРОПОЛОГІЧНА ВІДМІННІСТЬ МІЖ МІЖКУЛЬТУРНОЮ КОМУНІКАЦІЄЮ ТА СВІТОГЛЯДАМИ

Пітер Р. БУРШМА, доктор богослов'я, завідувач кафедри релігієзнавства та місіології Протестантського теологічного університету (Лювен, Бельгія)

ORCID: 0000-0002-2663-3055
E-mail: pieter.boersema@etf.edu

“Богословские размышления” № 21, 2018: 126-136

DOI: 10.29357/2521-179X.2018.21.8

Анотація: З початку культурної антропології у XIX столітті описом незахідних культур займалися переважно на Заході, і релігія була важливим феноменом. В структурному функціоналізмі середини XX століття (Маліновський, Редкліф-Браун), релігія сприймалася як складова частина суспільства і її можна було описувати агностично. Після тлумачення людини як суб'єкта (Барт, Еріксон), наголос переходить до транзакціоналізму, в якому людина як індивід сама ставала відповідальною за власне нормативне тлумачення. Це відбувалося паралельно з частковим зникненням релігії з публічної арени Заходу. Символічна антропологія 60-х (Гірц, Тернер) внесла зв'язок між індивідуальною варіацією та громадою. Це можна підсумувати таким чином, що культура і релігія є перекладом громадських символів, цінності орієнтацій та етосів, що зміцнюють колективність. Теорії практики у 1970-х і до кінця XX століття (Салінс, Бурдьє) предста-

Annotation: At the beginning of cultural anthropology in the 19th century it was mainly a Western affair to describe non-Western cultures, and religion was an important phenomenon. In the Structural Functionalism of the mid-20th century (Malinowski, Radcliffe Brown), religion was part of society and could be described in an agnostic way. After the interpretation of man as an actor (Barth, Eriksen), the emphasis came on transactionalism in which man as individual was made responsible for normative interpretation. This ran parallel with the partial disappearance of religion from the Western public domain. The symbolic anthropology in the sixties (Geertz, Turner) brought a connection between the individual variation and the community. This can be summarized in the image that culture and religion is a translation of public symbols, values of orientations and ethos that strengthen collectivities'. The praxis theories in the 1970s to the end of the 20th century (Sahlins, Bourdieu) introduced the element to name 'events' as an actor,

вили такі елементи, як “події” називаючи їх суб’єктами, тим самим даючи зрозуміти, що культура та релігія не є універсальними поняттями, але дуже комплексними зв’язками, що змінюються в залежності від обставин.

В цій дискусії ми хочемо розглянути розвиток тенденцій, що описані вище, та побачити, які елементи є корисними сьогодні для того, аби бути здатними розуміти релігію і суспільство в соціологічних громадах та політичних націях. Порівняльна антропологія виникла на зорі ХХІ століття (Гінгріч та Фокс, Вандервір) в пошуках нових шляхів справедливого оцінювання культурних відмінностей, а також з постколоніальної точки зору. З мого власного досвіду розробки моделі порівняння культур (Буршма, 2004, 2011), ми бачимо можливість такої моделі, в якій релігія також має місце. Вона слугуватиме для підтримки досліджень розвитку процесів в іммігрантських громадах у західній Європі.

Культурна дійсність прагне побудувати міст між універсалізмом та релятивізмом таким чином, щоб з’явилася інша можливість для використання універсальних тверджень в контексті, який би залишав місце і для суб’єктивних відмінностей, які часто є основоположними цінностями спільної ідентичності. Цей зв’язок є можливим через феноменологічний опис культурної поведінки мовою етики (об’єктивно), яка прив’язана до притаманних культурних цінностей, які можуть бути (суб’єктивно) витлумачені емічною мовою.

Приймаючи культурну поведінку, поєднану з культурними нормами (конвергентними, наближеними), відмінності можна також характеризувати на рівні цінностей (дивергентних, відмінних), що часто вказує на пріоритетні відмінності. Це може бути корисним при спостереженні релігійної поведінки (віросповідання, постанов, культів, спільнот), яку можна перевести в універсальні культурні сфери (згуртованість, ієрархія, різноманітність, передача). Ненормативні цінності, яких люди трима-

thereby making clear that culture and religion are not universal concepts but very complex connections that vary per case.

In this discussion we want to review the developments described above and see which elements are useful today in order to be able to understand religion and society in sociological communities and political nations. Anthropology of comparison emerged in the early 21st century (Gingrich & Fox, VanderVeer) to look for new ways to do justice to cultural differences, also from a post-colonial perspective. From my own experience in developing a cultural-comparison model (Boersema, 2004, 2011) we see the possibility for a model where religion is also given a place. This serves to support research on development processes in migrant communities in Western Europe.

Cultural validity attempts to build a bridge between universalism and relativism so there is another possibility to use universal statements in a context that also gives room to the subjective differences that are often the core values of a common identity. This connection is possible by describing cultural behaviour phenomenologically in an etic language (objective) that is linked to recognizable cultural values that can be (subjectively) interpreted in emic language.

By accepting the cultural behaviour associated with cultural norms (convergent), the differences can also be characterized by value (divergent) level, which often shows that it is about priority differences. This can be used when observing religious behaviour (creed, code, cult, community) that can be translated into universal cultural domains (cohesion, hierarchy, diversity, transfer). Observable non-normative values that change on a continuum can be distinguished with values that are connected to a worldview. This explains the difference between intercultural changes and paradigmatic worldview changes which gives a better view on cultural and religious diversity. This method of comparing cultures including the contextualised religions is explained in a case study on christian migrants in Rotterdam.

ються і які змінюються на континуумі, можна відмежувати від цінностей, пов'язаних зі світоглядом. Це пояснює відмінність між міжкультурними змінами і парадигматичними світоглядними змінами, які дають краще розуміння культурної та релігійної різноманітності. Цей метод порівняння культур, включаючи контекстуалізовані релігії, пояснюється на прикладі християнських іммігрантів у Роттердамі. Тут ми бачимо, як наукова методологія культурного порівняння на рівні поєднання “культура – релігія” є можливою і надає основу для майбутнього порівняльного дослідження за допомогою використання тих самих універсальних цінностей.

Ключові слова: антропологія релігії, культурна комунікація, культурні відмінності, релігійна різноманітність.

Here we see how a scientific methodology of cultural comparison at the level of the connection ‘culture – religion’ is possible and gives a foundation for further comparative research by using the same universal values.

Key words: anthropology of religion, cultural communication, cultural differences, religious diversity.

Вступ

Евангельський теологічний факультет у Лювені є залучений до богословської підготовки українських студентів від кінця минулого століття. І, хоч існує очевидна географічна та соціокультурна відстань між Києвом та Лювеном, тим не менш, існує симпатія між інститутами, де працюють наші випускники, а також і розвиток в країні. Під час моєї останньої поїздки до України восени 2016 року я зауважив, як євангельські церкви включилися в національну та соціальну боротьбу за політичну незалежність. Жертви Майдану мають сильне символічне значення для українського крокування до незалежності, тоді як їхні очі спрямовані на західну частину Європи. У цих нових досягненнях євангельські богословські навчальні заклади справді бажають поєднати те, що було здійснено у співпраці з Національним педагогічним університетом в Києві, а ми намагаємося поєднати у цій статті Київ і Лювен за підтримки антропології релігії. Це є частина культурної антропології, яка наголошує на важливості поєднання між культурою і релігією (Боуї, 2000; Ламбек, 2002). Тим самим ми обмежуємо себе до декількох аспектів у сфері культурного порівняння, де релігія займає чітке місце. Після короткого підсумку певних важливих розробок у культурній антропології, які визначають сучасну наукову практику, ми хочемо згадати деякі дискусії, які роблять емпіричне дослідження в релігієзнавстві та богослов'ї складнішими. В якості розробки методологічного вдосконалення, ми починаємо з “культурної дійсності”, яка надає універсалістській моделі місце для суб'єктивної різноманітності. Ця коротка теоретична дискусія далі пояснюється і застосовується в емпіричному дослідженні іммігрантських церков в місті Роттердам (Нідерланди). Завершимо ми декількома висновками, що стосуються відмінностей між Східною та Західною Європою.

Розвиток теми “порівняння” і “релігія” в культурній антропології

Порівняння культур має давню історію, однак як науковий напрям в культурній антропології воно отримало свій розвиток лише в 19-му столітті, в чому важливу роль відіграли колоніальні інтереси західних держав. Аж до середини 20-го століття релігія була важливою частиною в цьому, незважаючи на те, що більшість західних дослідників використовували агностичний погляд на релігію, який повинен був гарантувати так званий “об’єктивний” феноменологічний підхід. Дивлячись на емпіричні витoki культурної антропології, нам необхідно згадати Маліновського (1884-1942), який заснував традицію “інтенсивної антропологічної польової роботи”. Також вартий уваги Редкліф-Браун (1881-1955), якого можна розглядати як вченого, який побудував теорію “структурного функціоналізму”. Як підсумок, цю теорію можна охарактеризувати наступним чином: 1) культура розглядається як щось, що можна класифікувати; 2) культура організовує суспільство і спроможна узгодити протиріччя; 3) суспільство є соціокультурною системою, в якій різні елементи мають універсальні, взаємні відносини. Цей функціональний спосіб культурного порівняння ґрунтується на універсальній методології, яка була піддана критиці з часом через те, що в ній не враховувався взаємовплив між культурами та статичною функцією структур.

З боку “транзакціоналізму” також виникла критика, тому що не було враховано впливу людей як суб’єктів культури (див. Еріксона (1902-1994) та Барта (1928-2016)). Цей внесок дозволив зрозуміти, що культури – це складні структури суспільства, які нелегко порівнювати. Пізніше це було підкріплено так званою “теорією практики”, представниками якої є такі вчені, як Салінс (1930) та Бурдье (1930-2002), які хотіли встановити зв’язок між структурою, суб’єктом і подією, яка розглядалася як зовнішній фактор. Крім того, культура та релігія більше не були корисними універсальними поняттями, але складними зв’язками з відмінностями у сенсі у кожному випадку, тому культурне порівняння вже не було об’єктом дослідження культурної антропології.

“Символічна антропологія”, інший важливий рух в 1970-х і 1980-х, все ще вживав термін “культура”, однак сильно пов’язуючи його з релігією. Це стосується тлумачення (значення) публічних символів, які мають відношення до цінностей, орієнтацій та етосу. Гірц (1926-2006) розглядав релігію з культурної перспективи як *“систему символів, яка діє для встановлення потужних, всебічних і довготривалих настроїв та мотивів у людей, формулюючи концепції про загальний порядок існування та надаючи цим концепціям такої аури дійсності, що настрої та мотиви здаються людям унікально реалістичними”* (1973, 90). Базуючись на такій символічній антропології, Віктор Тернер (1920-1983) стверджував про важливість моментів переходу (так званий лімінарний, перехідний етап) у формуванні поняття “*communitas*” (стан рівності, теплих контактів, братерства), які відхиляються від правил у культурі, але й підтверджують їх. Це є короткий огляд розвитку культурної антропології, яка вже дистанціювалася від вивчення культур і зосередилася на дослідженні менших складових суспільства. Однак, з боку “культурології” спостерігається зацікавлення культурою порівняння, як у Хофстеде (1991), коли він порівнює

різні бізнес культури з метою встановити проблеми міжкультурного спілкування і покращити виробничі системи.

На початку цього століття спостерігаються нові форми культурного порівняння, які випливають з антропології, в яких люди бажають брати уроки з минулого, а також шанувати відносини між релігією та культурою, наприклад, праці Гінріча та Фокса (2002), Ортнер (2006) і Вандервір (2016). З огляду на це, ми хочемо продовжувати говорити з обережністю про методологію культурних відмінностей, оскільки є необхідність визнавати відмінності та бути в змозі проаналізувати їх. Використаємо наступне робоче визначення “культури”: *“Культура є змінним цілим набутих моделей поведінки, інституцій, символів, припущень, цінностей та норм групи, що об’єднує групу на рівні значення та робить цю конкретну групу відмінною від інших груп, за допомогою чого відмінності можна описати мовою відповідного контексту, де відбувається порівняння”* (Буршма, 2017).

Різні інтерпретації дослідницьких даних в релігієзнавстві та богослов’ї

Сучасною основою для антропологічних досліджень є емпіричні дослідження, згідно з якими Західна Європа розуміє релігію як соціологічну спільноту, яка живе в соціальному контексті, що знаходиться під впливом політичних націй. Тут ми використовуємо термін “політичні” в сенсі демократичної системи, якою управляють політичні партії. Між країнами є відмінності, наприклад, в Бельгії релігійний контекст базується на філософії секуляризації. Тобто, релігія вже не відіграє значної ролі в суспільному просторі, але історичний фон Римо-Католицької Церкви все ще є досить важливим. У Нідерландах, вплив релігії також обмежений, хоч тут релігійний фон визначається, між іншим, протестантизмом. Це говорить про відмінність в інтерпретації богослов’я та релігієзнавства, коли богослов’я також поділяється дослідниками на такий напрямок, де віра є важливим аспектом дослідження (релігійно консервативний фон), та де богослов’я є насамперед філософсько-богословським методом науки, включаючи емпіричні дослідження на рівні практичного богослов’я. У такому випадку, богослов’я стає, більшою чи меншою мірою, просто релігієзнавством.

У цій статті я починаю з конкретної відмінності між богослов’ям та релігієзнавством, коли мова йде про відмінності між інтерпретаціями, отриманими в результаті емпіричних даних. Антропологія релігії базується на емпіричних спостереженнях у тому сенсі, що це має бути видимим, вимірюваним та повторюваним. Богослов’я також має справу з метафізичним тлумаченням, яке не можливо відслідковувати, так як воно також використовує джерела, доступні не для кожного, наприклад досвід віри віруючого чи релігійної спільноти. Однак, це не означає, що для віруючих не можуть бути корисними чисто емпіричне спостереження та “об’єктивне” тлумачення. Антропологічне дослідження дасть опис феноменологічного спостереження, досліджуючи конкретний релігійний предмет, і в процесі інтерпретацій спробує використовувати в якості довідкової інформації дані з гуманітарних наук. Цей метод має власні обмеження, але є важливим, оскільки

дійсно відображає реальність того, як дослідники це бачать. Якщо церква бажає зайняти своє місце у суспільстві, вона повинна буде дати відповідь на результати дослідження, і не тільки з богословської точки зору, яка не використовується всіма дослідниками. У практиці релігійного життя, можливо, саме цей опис із “зовні” зможе допомогти краще зрозуміти те, що є “всередині”, включаючи нормативну частину. Релігійна віруюча людина також є особою, яка живе в тому ж суспільстві і використовує ту ж саму мову та освіту.

Нова антропологія порівняння

Сьогодні у секуляризованому контексті Західної Європи ми бачимо, що релігія стає предметом публічної дискусії. Причиною цього, здебільшого, є страх перед мусульманським екстремізмом. Це стосується великої кількості біженців та мігрантів поза межами Європи, серед яких багато мусульман, і чий рух вони намагаються зупинити. Один з аргументів полягає в тому, що вони бояться, що їхня “культура” опиниться під тиском ісламу, і тому вони описують свою культуру як “християнську культуру”, що історично ґрунтується на християнських засадах. Питання полягає не в тому, чи правильний цей аргумент в “секуляризованому суспільстві”, але він відкриває можливість повернути релігію на карту наукових досліджень. Що й відбулося ще на початку XXI століття, особливо в невеликих дослідницьких центрах. Такою є логіка описаної вище проблеми, що більші культурні порівняння є неможливими через свою складність. Крім того, ідея полягає в тому, що ви не можете говорити про культури, оскільки і сама особистість є частиною різних культурних переплетінь. Тут ви бачите ефект культурного індивідуалізму в Західній Європі, який вживається відносно себе, але не застосовується до іноземців, які описуються під впливом культурних стереотипів, до того ж зазвичай не коректних. У цьому контексті плутанини та конфронтації через уявний страх, нечисленні дослідження, обов’язково, можуть пролити світло на культурну реальність. Але такий тип дослідження не можна екстраполювати як пораду для уряду та суспільства, частиною яких є також церкви та мечеті, хоча уряд й завжди вимагає практичного застосування наукових досліджень.

Для того, щоб бути в змозі означити предмет релігії в суспільстві, важливо розробляти методологію дослідження таким чином, щоб вона могла говорити про більш широкі культурні групи з урахуванням вищезгаданої критики. Я бачу тут важливу можливість для застосування “антропології порівняння”. Ці розробки все ще перебувають на початковій стадії на даний момент, в основному шукаючи нових шляхів і враховуючи постколоніальну критику вчених, таких як Саїд (1993), а також західні лінгвістичні настрої, що впливають на визначення універсальних культурних понять. Це включає в себе вплив глобального використання англійської мови як засобу для наукових публікацій (Вандервір, 2016). Існує необхідність вміння інтерпретувати відмінності між культурами, а також брати до уваги той факт, що культури функціонують як підґрунтя для релігійної контекстуалізації. Підсумовуючи, можна сказати, що ми повинні вміння порівнювати культури на основі емпіричного ненормативного методу, який відповідає об’єктивному спостереженню,

об'єктивному та суб'єктивному тлумаченню так, щоб люди певної культури також змогли б впізнати себе в інтерпретації культурно проаналізованої поведінки.

Культурна дійсність як методологічне вдосконалення: Система культурно-релігійних цінностей (СКРЦ)

Однією з причин, чому культурні порівняння більше не проводяться в антропології, є проблема розуміння універсальних понять, таких як ті, що використовуються в структурному функціоналізмі. Ми бачили, що транзакціоналізм обговорював більше чинників, залучених у визначення культури, такі як вплив особистості суб'єкта як лідера та зовнішні події, які можуть бути різними в залежності від контексту, наприклад, голод чи війна. Крім того, із досвіду антропологів з опису культур, вважається, що культуру можуть зрозуміти лише люди тієї ж самої культури, це є так званий "культурний релятивізм". Останній варіант отримав більше підтримки, оскільки культури не можна описувати лише на основі їх структури та функцій. Існує потреба та обов'язок вміти інтерпретувати культурні відмінності науковим шляхом, оскільки це вже відбувається в практиці публічних дебатів. А без альтернативи культурні відмінності будуть тільки зміцнюватися, включаючи напруженість між релігією та культурою.

Це підштовхує до рішення використовувати таку модель, яка б підкорялася універсальним характеристикам, необхідним для порівняння культур науковим способом, і, одночасно, яка б дозволяла суб'єктивне тлумачення універсальних культурних цінностей, так звану культурну дійсність. Вона може збігатися з системою культурних цінностей, яку має кожна культура, і яка потім перетворюється на модель Системи культурно-релігійних цінностей (СКРЦ). Ця модель розвивається автором з 2004 р. і по сьогоднішній день за допомогою колег-науковців та студентів на ЄТФ. Це призвело до використання моделі СКРЦ у трьох кандидатських дисертаціях та кількох застосуваннях в емпіричних дослідженнях.

Ця модель починається з культурного застосування (модель СКЦ). Модель передбачає, що те, що ми бачимо спочатку в культурі, – це поведінка, але для того, щоб побачити, чи є вона культурно детермінована, поведінка має бути пов'язана із культурними цінностями. Потім культурні цінності вибираються за своїм значенням у так званий "СОК" (Спеціальні Оцінювальні Культурні) цінності. Ці СОК цінності представляють універсальні цінності, які є загальними та корисними для моделі, яка хоче бути емпірично ненормативною. Обраними СОК галузями є згуртованість, ієрархія, різноманітність та передача. Ці СОК цінності зустрічаються у кожній культурі і можуть бути поміщені в континуумі, який лише вказує, наскільки ці цінності є сильними чи слабкими. Наприклад, цінність освіти (СОК галузь "Передача") може зосереджуватись на минулому або на майбутньому з усіма варіаціями між ними, які також можуть поступово змінюватися в часі та просторі. Ми бачимо, що вони є емпіричними та ненормативними.

Існує також розділ у моделі СКЦ, який не може бути поміщений у галузь СОК, але залишається характеристикою культури. Для цього ми використовуємо концепцію "Світогляд". Вона ділиться на три типи загальних цінностей, а саме: пізна-

вально-орієнтовані цінності, афективно-орієнтовані цінності та ідеї. Їх неможливо помістити в континуумі, оскільки вони вписуються в категорії онтології та епістемології. Ці типи цінностей, які належать до світогляду, не “використовуються окремо”. Якщо вони належним чином не функціонують упродовж певного часу або в певному місці тому, що вони більше не можуть дати відповіді на поставлені в соціумі питання, тоді не відбувається поступового узгодження, проте відбувається зміна парадигми або те, що (суб) культура починає дотримуватися “старих” цінностей і норм. Для того, щоб задовольнити вимогу бути здатним інтерпретувати як універсально, так і суб’єктивно, ми використовуємо поєднання “етичний” (etic) та “емічний” (emic). Перший термін походить від слова “фонетичний” і означає близькість феноменологічного спостереження та тлумачення. Другий термін походить від “фонемічний” і означає внутрішнє, суб’єктивне пояснення людей в культурі (Пайк, 1992 і Харріс, 1999). Ми також бачимо, що можемо використовувати етичну мову для опису СОК цінностей і емічну мову для (суб’єктивних) аспектів, пов’язаних зі світоглядом. Таким чином, ми не даємо основних наукових пояснень моделі СКЦ, але згадуємо лише принципи тієї моделі, що може встановити зв’язок між адаптованим універсалізмом, який має відношення лише до порівнянних ненормативних цінностей, і між тими, що можуть дати пояснювальне тлумачення із врахуванням культурного релятивізму.

У цій класифікації СОК цінності можна також застосувати і до міжкультурної комунікації, де, внаслідок міжкультурних зв’язків та діалогу, культурні цінності можуть поступово змінюватися, наприклад, бути більш відкритими до індивідуальної відповідальності в колективно-орієнтованій культурі, і навпаки. Можна також говорити про відмінності в культурних змінах (цінностях СОК) та парадигматичних змінах (світоглядні відмінності). При цьому суб’єктивні інтерпретації світогляду, які є пов’язані з нормативними твердженнями, такими як “добро” та “зло”, можуть дати більше інформації про сенс певної поведінки.

1. Контекстуалізація релігії в культурі

У наведеній вище частині обговорювалася модель СКЦ лише для того, щоб забезпечити простір для дослідників, які не хочуть залучати релігію в модель культурного дослідження. Але тепер ми згадуємо деякі аспекти моделі СКЦ, яка використовує релігію, оскільки це стосується контекстуального осмислення релігійних символів, цінностей, напрямків та етосу в культурі. Можна відокремити емпірично вимірювану та пояснювану поведінку в релігійних вимірах, таких як віросповідання, постанови, культу та спільноти, та суб’єктивне тлумачення отриманої з колективного досвіду віри, таке як досвід, естетичні та нарративні виміри (Смарт і Буршма). Ці емпірично вимірювані релігійні реалії можна перевести в спеціально оцінювальні культурні цінності, що дає матрицю з 16 можливостей. Одночасно, загальні оцінювальні цінності, пов’язані зі світоглядом, також можуть дати структуру суб’єктивних та нормативних цінностей для тлумачення, що вказує на межі культури.

		Галузі культури	Релігійні виміри	
Об'єктивний Емпіричний Етичний	Спеціальне оцінювання культурних (СОК) цінностей	Згуртованість: колективістська Ієрархія: влада Різноманітність: стать Передача: освіта	Релігія, яку сповідують <ul style="list-style-type: none"> { Віра (віросповідання) { Етос (постанови) Обряди (культ) Установи (спільнота)	Дуалістична відмінність
Суб'єктивний Значущий Емічний	Загальне оцінювання Світогляд	Когнітивний: раціональний Афективний: емоційний Ідеї: концептуальний	Віра, отримана з з колективного досвіду <ul style="list-style-type: none"> { Досвід { Естетика/Краса/ { Матерія Оповідання / Міфологія	Герменевтичні традиції

Таблиця 1. Релігійні виміри, переведені в галузі культури (Буршма, 2017)

2. Практика емпіричного дослідження релігії у секулярному контексті

Така дослідницька модель, як модель СКРЦ, повинна бути перевірена на практиці. Нещодавно така перевірка була різноманітно здійснена з впровадженням регулярних вдосконалень, оскільки дослідження є постійним процесом. У контексті цієї конференції я обрав короткий огляд культурного порівняння християнських іммігрантських церков і контексту Роттердаму (Буршма, 2016). Саме високий рівень безробіття серед іммігрантів у порівнянні із статистичними даними став причиною даного дослідження. З огляду на складність запиту, вперше була обрана загальна інвентаризація відмінностей між незахідними християнськими іммігрантами та містом. На основі моделі СКРЦ перші інтерв'ю були проведені серед 15 обраних безробітних, застосовуючи напіввідкриті запитання, які класифікувалися згідно соціального, культурного, релігійного та індивідуального типу категорій (Патмен, Бурдье). За підсумками інтерв'ю була заповнена анкета 51-а керівниками (середньої та вищої ланки) чотирьох іммігрантських церков і однієї голландської церкви. На основі результатів цього дослідження, подальші дослідження розпочалися у 2017 році. Тут ми бачимо користь використання цінностей СОК для оцінки, оскільки інтерпретовані дані пілотного проекту можна використати в нових проектах, де вони також можуть функціонувати разом як система перевірки достовірності отриманих результатів проектів.

У контексті цієї статті ми хочемо обмежитися до кількості релевантних результатів першого пілотного огляду. Підрозділ СКРЦ цінностей СОК та світогляду допоміг виокремити культурні відмінності. Поступова зміна (СОК)

цінностей була корисною, наприклад, для того, щоб побачити, що така цінність, як “гостинність”, поміщується переважно на континуумі згуртованості, що, таким чином, забезпечує менший простір для індивідуальних дій на рівні освіти, де її місце на континуумі ієрархії, швидше за все, показує причинно-наслідковий зв'язок. Позиція на континуумі різноманітності стосовно сильної чи слабкої уваги до формальної освіти (галузь “передача”) показала, що деякі безробітні чоловіки також мали труднощі з жінкою, яка забезпечує дохід. Частково це також пов'язано із світоглядом, де відмінності в різноманітності є часто закріплені. Розуміння правил західної бюрократії часто є проблематичним для них, і вони не бачать того, що вони не розуміють правил, а, скоріш, що голландці є досить негнучкими. Вражає, що вони очікують більш глибокого розуміння від голландських християн, які фактично показують сильні подібності своєї поведінки з “культурними нормами голландців в цілому”.

Існує також відмінність у світогляді західному, який базується на мисленні епохи Просвітництва: “Я думаю, і тому я існую”, та незахідному світогляді: “Я вірю, і саме тому я існую”. Фактор “спільнот колективної віри” постає в іншому світлі. Важливість отримання особистого доходу – одна з голландських культурних цінностей, піддає тиску багато іммігрантських цінностей, а також може стати настільки індивідуалістською, що виникають проблеми на рівні ідентичності. Як бачимо тут, функція світогляду не повинна бути згладженою, а інтеграція в суспільство досягається лише тоді, коли існує можливість для власної ідентичності як (суб)культури.

Висновки

Як висновок, можна стверджувати, що наукова методологія культурного порівняння на рівні поєднання “культура – релігія” є необхідною, і її інтерпретація повинна базуватися на основі універсальних цінностей, які можуть вказувати на відмінності емпірично задокументованим способом без нормативної інтерпретації.

Відмінність між міжкультурною комунікацією та світоглядами допомагає усвідомлювати та справлятися з послідовними культурними змінами, однак світоглядами не можливо керувати, але світогляд може змінюватися як зсув парадигми.

Тлумачення відмінностей у світоглядах може бути складним, але є основою для суспільства, де різноманітність є важливою. Політичні нації, які віддають перевагу культурній інтеграції та культурній (універсальній) ідеології, як про них заявив прем'єр-міністр Голландії Марк Рютте, який поєднав свою ліберальну партію переважно з економічною парадигмою, можуть недооцінювати здібності суспільства.

Релігійні спільноти можна розглядати (частково) як культурні особливості, які можуть створювати зв'язки в суспільстві на основі їхньої ідентичності, а також розширювати можливості національної культури через своє різноманіття.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Barth, Fredrik (Ed.). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove IL: Waveland Press, 1969.
- Boersema, Pieter, *Summary and Methodology of the CRVS model* (vs. 2017). Academia.edu (CRVS).
- Boersema, Pieter, *Unused Talents. A research of the socio-cultural values among Christian migrants in Rotterdam in the context of church, labour and economy*. Rotterdam: SKIN, 2016.
- Bourdieu, Pierre. *The logic of Practise*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Bowie, Fiona. *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- Erikson, Erik H. *Childhood and society*. New York: Norton, 1950.
- Geertz, Clifford. *The interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973.
- Gingrich, Andre and Richard Fox (Eds.). *Anthropology, by Comparison*. London: Routledge, 2002.
- Harris, Marvin. *Theories of Culture in Postmodern Times*. New York: Altamira Press, 1999.
- Hofstede, Geert. *Culture and Organizations, Software of the mind*. McGraw Hill, 1991.
- Lambek, Michael (Ed.). *A reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Malinowski, Bronislaw. *Argonauts of the western Pacific*. London: Routledge, 1922.
- Ortner, Sherry. *Anthropology and Social Theory. Culture, power, and the acting subject*. Durham: Duke University Press, 2006.
- Pike, Kenneth. *Talk, Thought and Thing. The emic road towards conscious knowledge*. Summer Institute of Linguistics, 1992.
- Putnam, Robert (Ed.) *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*. Oxford: University Press, 2002.
- Radcliffe-Brown, A.R. *Method in Social Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- Sahlins, Marshall. *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press, 1995
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.
- Smart, Ninian. *The World's Religions*. Cambridge: University Press, 1989.
- Turner, Victor. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine De Gruyter, 1969.
- Van der Veer, Peter. *The Value of Comparison*. London: Duke University Press, 2016.