

ПРОБЛЕМА КАТЕГОРІЙ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Ще з часів античної філософії йде традиція характеризувати категорії як найбільш загальні поняття. Вона цілком вкладається в уявлення класичної логіки про поняття, судження та умовиводи як форми мислення, зводить категорії до різновиду понять і не враховує того, що формами мислення є не лише поняття, а й категорії, що, зрештою, категорії і поняття — різні форми пізнання. Не враховує зазначене розуміння й того, що категоріальне знання може існувати й функціонувати як у понятійних, так і в непотійних формах, як у вигляді філософських категорій, так і в формі "семантичних категорій та мовних універсалій, абстрактно-всезагальних алгебраїчних категорій і загальнонаукових понять, категорій культури й теоретико-множинних моделей категорій граматики" (1,13). На користь неоднозначності і нетрадиційного розуміння терміна "категорія" говорить і те, що категоріальні і протокатегоріальні форми властиві не лише теоретичному, а й буденному знанню, здатному давати відомості про істотне як абстрактно загальне й суміжне з неістотним, поверхневим і випадковим.

Сказане вище застерігає щодо індуктивно-дедуктивного підходу до оцінки міри загальності категорій і понять релігійної свідомості та релігієзнавства і можливої втрати за такого підходу уваги до специфіки категорій як "роду мислі" (Гегель). Як відомо, обсяг понять становить деяка кількісна спільність — клас предметів і явищ, узагальнюваний за якоюсь однією ознакою. В такому разі загальне (а не спільне!) постає як абстрактна тотожність, що має суб'єктивний характер, бо існує лише в думці, а насправді належить різним об'єктам. Таким є, наприклад, поняття релігійного культу, обсяг якого охоплює зовсім різні дії суб'єкта як віруючого — молитви, пости, обряди, ритуальні піснеспіви тощо, спільним для яких є віра в можливість установаження через них зв'язку із сакральним. За своїм обсягом поняття можуть характеризуватися дуже високим ступенем загальності і саме в цьому плані з ними має спільність понятійна форма категорій, які, проте, за обсягом можуть мати загальність меншу від багатьох понять.

Але ні процес пізнання, ні логіко-гносеологічне дослідження форм мислення не можуть задовольнятися феноменом емпіричної загальності. Необхідне розкриття тих зв'язків, котрі відображені в загальному як цілісному, бо саме вони й становлять зміст понять і категорій, який слід розуміти як глибину проникнення в сутність процесів природи і суспільства. Лише за такої умови розкривається справжній *зміст* понять і категорій: він постає не як спільне для багатьох речей і явищ, а як відношення цілісного. При цьому специфіка категорій приховується не в їхньому обсязі, а в змісті: категорії відображають не предмет як ціле, а цілісність як всезагальну визначеність, тобто характеристики, властиві будь-якому об'єкту цілісності. Ці характеристики, зрозуміло, є не абстрактними тотожностями, а "єдністю в багатоманітності" взаємозв'язків і відношень одиничного та особливого. Всезагальне й становить той зміст категорій, з якого розвиваються і в який, зрештою, приходять одиничні та особливі явища даної системи. У мислених спрощеннях і схематизаціях, відволіканнях та узагальненнях у категоріальних формах відтворюються і фіксуються універсальні визначеності. Що ж до понять як форм мислення, то всезагальне властиве їм як момент, бо змістом понять є істотності певного кола явищ, з яких не випадає неповторне і самобутнє.

¹ Крымский С.Б. Логико-гносеологический анализ универсальных категорий // Логико-гносеологические исследования категории мышления. - К.: Наукова думка, 1980.

Для проблеми категорій релігієзнавства відправним є адекватне розуміння феномена "релігійне відношення". Основними складниками його є такі. Це, по-перше, "власна релігійність" невідомої соціальної діяльності людей, яка становить найглибшу буттійну основу "релігійного духу". По-друге, це сакральні зв'язки між віруючими, їхнє ставлення до релігійно вільнодумних та невіруючих. По-третє, "релігійне відношення" включає також і культове ставлення до надприродного, предмета віри, яке можливе лише за наявності в свідомості людини відповідних поглядів та уявлень. А це, по-четверте, означає, що "релігійне відношення" включає й гносеологічне відношення релігійної свідомості до об'єкта відображення й предмета віри. Ясно, що це останнє, тобто гносеологічне релігійне відношення, є специфічним родом суб'єктивної діяльності, що виникає на певній буттійній основі.

Виходячи із зазначеного, можна вказати на деякі найважливіші особливості категорій академічного релігієзнавства. Серед них: цільність як усезагальна визначеність її складників; єдність буттійної, гносеологічної та психологічної характеристик релігійного відношення; включеність суспільного й особистісного в єдиний план релігійної діяльності; всезагальна визначеність практично-духовного способу релігійного освоєння дійсності. Нарешті, в змісті засадних релігієзнавчих категорій можуть бути виокремлені такі характеристики, кожна з яких відіграє свої функції в єдиній матриці категоріального аналізу релігійного феномена. До числа таких належить, зокрема, категорія суб'єкт-об'єктного релігійного відношення, яка свого часу була "закрита" представниками феноменологічної традиції у філософії та релігієзнавстві. Критикуючи матеріалістичний емпіризм, згідно з яким суб'єкт внутрішньо не має відношення до об'єкта, Е.Гуссерль вважав, що релігійність, не зв'язана з пізнавальною діяльністю, має бути укоріненою в глибинній природі трансцендентального "я" або в абсолюті суб'єктивності (2,483). На думку Р.Отто, "святе", "надприродне" (за його виразом — "нуменічне") визначити взагалі неможливо, воно безпосередньо спостерігається як щось "цілком інше" (3,178). Але ж релігійна свідомість, зокрема її категоріальні форми, ні в гносеологічному, ні в соціо-культурному, психологічному і т.п. відношеннях не може бути зрозуміла, якщо розглядати її ізольовано від пізнавальної і всієї діяльності людини, здійснюваної в ході її історичної практики.

У плані розглядуваного привертають увагу передусім категорії суб'єкта й об'єкта як взаємодіючі протилежності процесу релігійного відображення. В літературі досить ґрунтовно висвітлено питання про те, що суб'єктом релігійного відображення є не окремий індивід, а людина повсякденної невідомої матеріально-предметної, суспільної й духовної діяльності. Рефлексія такої людини, такого суспільства й становить, загалом кажучи, основний зміст категорії релігійного відображення й не лише відображення, а й фантазійно-почуттєвого виповнення їхньої екзистенції. Щодо об'єкта релігійного відображення, то ним є ті фрагменти дійсності, які, перебуваючи в колі повсякденної діяльності людини, невідомі їй практично і в свідомості; це — стихійні сили природи й суспільства, а також життєво важливі, але ще не усвідомлені психофізіологічні феномени, як-от сновидіння, мовлення, хвороби тощо. "Значення" цих сил та явищ і становить зміст категорії об'єкта релігійного відображення.

Але сказане щодо категорій суб'єкта й об'єкта релігійного відображення, хоча й фіксує їх певний онтологічний та гносеологічний сенс, є спрощенням дійсного процесу, сутність якого полягає у взаємодії суб'єкта з об'єктом. Бо відображає, мислено і почуттєво "бере" об'єкт не свідомість, а людина, яка певним чином відноситься до нього, суб'єктивізує його своїми інтересами, потребами й цілями. А це означає, що в релігійній свідомості відображаються не самі собою, поза людиною суцільні сили, а певні стани людського існування, що категорії суб'єкта і об'єкта релігійного відображення є взаємодіючими полюсами більш загальної і водночас більш змістовної кате-

² Husserl E. Gesammelte Werke. (Husserliana). - Bd.3. Idee zu einer reinen Phänomene-logischen Philosophie. - Buch I. - Haag: Nijhoff, 1950.

³ Molina Rf. Hume and the Phenomenology of Beliefs // Phenomenology in America. Ed. by J.M.Edie. - Chicago, 1965.

горії суб'єкт-об'єктного релігійного відношення. Це, в свою чергу, свідчить і про те, що суб'єкт-об'єктне релігійне відношення завжди є уособлювальним, що знаходить особливо глибокий вияв у релігієзнавчій категорії предмета релігійної віри.

Візьмемо до уваги, що предметом релігійної віри (саме предметом, а не об'єктом відображення) є, висловлюючись мовою академічного релігієзнавства, надприродне, яке щодо розвинутих релігій буде близьким "сакральному", а мовою релігії — "святому". Про ці категорії ще йтиметься нижче. А тут зазначимо, що суб'єктивно-ідеальний зміст категорій надприродного, сакрального, святого полягає безпосередньо не в тих "значеннях", котрі відкриваються людині в категоріальних визначеностях її буття, об'єкта релігійного відображення, тобто не в станах невірності її існування, а в запереченні цих станів та націленості на виповнення суцього належним. Інша річ — яким видається це належне, що виповнюється й чим виповнюється. Сутність релігійного виповнення включає в себе не просто "дані" наявного одиничного, а є відношенням цілісного як всезагальної визначеності належного.

Інакше кажучи, в релігійній свідомості змістом предмета віри, категорії святого є багатство можливого, бажаного, належного, завжди вищого за ницість та обмеженість суцього. Що ж до академічного релігієзнавства, то в ньому категорії надприродного, сакрального, святого, якщо їх не зводити до відображення "юдолі земного плачу", а розглядати у властивих їм людських вимірах, допомагають збагнути, чому релігійна віра не просто втішає, але й є вектором того, що могло б бути й має бути.

З проблемою надприродного та віри в нього тісно пов'язане й питання про їхнє онтологічне значення, зокрема, про "онтологію" категорії "святого". В академічному релігієзнавстві категорія "святого" (у значенні надприродного) тлумачиться як такий зміст релігійних уявлень, якому можна дати лише гносеологічну оцінку, або ж як щось виключно ірраціональне, яке не шукає обґрунтувань у "цьому світі". Але ж символічність, опосередкованість і віддаленість відображуваних станів людини ще не свідчить про онтологічну безпідставність цього змісту або, в "кращому випадку", про "святе" як перевернуту форму "ідейної та психологічної опори для людей, поглинутих психологічною стихією" (4,48). Релігія, її категорії, поняття й уявлення, у тому числі й категорія "святості", — це не лише відображення невірної діяльності людини, її ущербного буття, а й виповнення цієї ущербності за зразками вже створеного і в ідеалі вираженого Вищого, тобто дійсно Людяного. А це, в свою чергу, означає, що релігійний спосіб освоєння людиною світу зовсім не зводиться до ірраціональних та фантастичних феноменів, а відображає й виповнює реальні життєві стани людини, спонукає її до самовдосконалення.

Звичайно, "онтологія" категорій релігійної свідомості й академічного релігієзнавства, крім спільності найзагальніших рис, має й риси істотно відмінні. В релігії знаходять своє відображення й емоційно-фантазійне виповнення найрізноманітніші стани повсякденної залежності людини від неосвоєних, пануючих над нею природних, суспільних і особистісних психофізіологічних сил. Такими станами можуть бути: соціальна несвобода, голод, хвороби, стихійні лиха та численні інші негативні фактори. У релігійній свідомості ці конкретні негативні стани та емоційно-фантазійні спроби позбавлення їх існують не лише у формі уявлень, одиничних понять, а й у вигляді таких узагальнених категоріальних форм, у яких відображається й виповнюється цілісний ланцюг всезагальної визначеності невірної діяльності людини. Ця категоріальна виражена всезагальність відіграє роль динамічного стереотипу, коли "звучання" однієї ланки викликає "голос" інших і ланцюга в цілому. І саме завдяки категоріальним формам релігійно буттійного у свідомості віруючого крізь хаос розпачу, юдолі плачу пробивається віра й надія на краще, добре, на вихід із критичного стану. Отже, виходить,

⁴ Золотухина-Аболіна А.І., Степанов В.С. Феномен "святости" в религиозном и атеистическом сознании // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Р.-на-Дону. - 1984. - № 1.

релігійні віра й надія, сконденсовані в категоріях релігійного виповнення та ідеалу, не маючи, здавалося б, своєї субстанціальності, далеко не зводяться до витвору хтивої фантазії, а беруть витоки з цілком реальних суспільних станів людини і, що особливо важливо, націлюють та спонукають на досягнення Вищого у цих станах за незборимої віри в його належну благодатність.

Що ж стосується онтологічного значення власне релігієзнавчих категорій, то тут, на нашу думку, слід звернути увагу на такі моменти. У зв'язку з тим, що богословське й академічне релігієзнавство репрезентують різні світоглядні підходи до релігійного феномена, зміст їхнього категоріального апарату, та й сам "набір" категорій і понять буде істотно різнитися. Причому ця різниця далеко не зводиться до світоглядної антиномічності, часом вона майже зовсім нівелюється, а часом пов'язується з такими категоріальними визначеностями, які не мають між собою нічого спільного. Усе це потребує спеціального дослідження. В даному разі йтиметься лише про онтологічне значення категорій академічного релігієзнавства.

Візьмемо до уваги також, що логічні відношення між поняттями "релігійна свідомість" і "богослов'я" не зводяться до підпорядкованості обсягу другого поняття першому. Це, скоріше, схрещувані поняття, які мають почасти різний зміст, але обсяги яких деякими своїми частинами збігаються. Для нас, звичайно, важливим є не формально-логічне співвідношення зазначених понять, а здатність категоріальних форм богословського релігієзнавства бути виразниками не лише релігійних, а й наукових онтологічних значень, як-от у богословській феноменології релігії, в біблієзнавстві тощо. Щодо цього богословське релігієзнавство своїми певними онтологічними значеннями може зближуватися з академічним релігієзнавством, яке, будучи галуззю наукового знання, елімінує будь-які суб'єктивні моменти із змісту своїх значень.

Нарешті, питання про предметне поле категоріальних форм релігієзнавства. Навряд чи можна погодитися з іноді висловлюваною думкою про те, що "релігієзнавство... вивчає лише релігію". Адже в такому разі виходить, що "онтологія" категорій релігієзнавства обмежена предметним полем релігійного феномена. Але ж релігія — не щось замкнуте в собі. Вона справляла й справляє великий вплив на історію, на ритм суспільного буття, на культуру, духовне життя людей. Водночас до її продукування й відтворення причетні й такі сфери дійсності, які не є об'єктом її відображення та емоційно-фантазійного виповнення. Так, релігія виникла не просто завдяки низькому економічному розвитку первісного суспільства — її буттійну основу склав такий рівень продуктивних сил і суспільних відносин, який зумовлював невелику діяльність людини в її повсякденному житті, але вже був достатнім для абстрактно-понятійного мислення і фантазії, без чого немислимі були б переноси людських смислів на інші "значення" й уособлення їх. Йдеться, отже, про таку категоріальну визначеність ранньої релігійності, як міра невилної і вільної діяльності, хоча остання зовсім не була елементом відображувального релігійного відношення, не потребувала фантазійного виповнення, тобто виходила за межі "лише релігії". Щось подібне має місце і в наступні історичні епохи, коли самі по собі успіхи входження людини у світ продуктивних сил зовсім не ведуть до відтворення віри в надприродне, суперечать такому відтворенню, але за певних умов породжують нові форми "власної релігійності" суспільства й нові потреби виповнення ущербних станів людського існування, нові економічні, світоглядні й морально-психологічні регулятиви поведінки людини як "міри всіх речей". Уже з цього можна бачити, що поняття "предметного поля категоріальних форм релігієзнавства" значно ширше за "категоріальні визначеності релігійної свідомості", бо включає в себе не лише суб'єкт-об'єктне релігійне відношення, а й умови існування релігійності, її функціонування в суспільстві, роль у житті особи. Тому категорії релігієзнавства не зводяться до "лише релігії", а охоплюють усю цілісність системи "людина — релігія" й постають у філософському, соціо-

логічному, соціально-психологічному, морально-етичному, культурологічному і т.п. "вимірах".

Релігієзнавство має ще одну підставу самим "набором" своїх категорій бути неадекватним категоріальній матриці релігійної свідомості. Адже його предметом є й вільнодумство як критичне ставлення до релігії, яке на місце віри в надприродне ставить пошук істини. Вільнодумство здавна властиве буденній свідомості, спирається на міркування здорового глузду, а з часом, з епохи Відродження, набуває й філософської форми скептицизму, пантеїзму та деїзму. В надрах критичного ставлення до релігії зародився й атеїзм — стихійний і філософськи усвідомлений, який, починаючи з Л.Фейербаха, набрав статусу окремої галузі знання.

Не торкаючись у даному разі багатой і часом трагічної історії вільнодумства, відзначимо таку важливу особливість цього способу освоєння світу і його відношення до релігії. Остання, як уже відзначено, відображає стани невеликого буття людини, вона виходить з віри в надприродне й покладається на емоційно-фантазійне виконання ущербних умов повсякденного існування індивіда. Вільнодумство спирається на певний мінімум знань, воно оперує логікою розуму перед необхідністю пояснення дійсності, місця людини у світі, самого феномена релігії; вільнодумство починає з "істини факту" й еволюціонує у зв'язку із суспільним прогресом та розвитком наукового знання. Співвідношення релігії і вільнодумства не зводиться до світоглядного протистояння їх, часто-густо обтяженого корпоративними інтересами різних суспільних верств; а от у позасвітоглядному відношенні релігія є анауковим (а не антинауковим), тобто іншим, ніж наука, способом входження людини у світ. Але реально, у повсякденному "вжитку", релігія і вільнодумство перейняті світоглядними підходами та регулятивами, що знаходять свій вираз і в категоріях релігійної свідомості та вільнодумства.

Маючи на увазі не філософські вчення і не суспільні рухи, так чи інакше пов'язані з ідеєю вільнодумства, а форму думки, що цілісно відображає всезагальну визначеність критичного ставлення до релігії, можна вказати на категорії релігієзнавства — безрелігійність, індиферентизм і скептицизм, антиклерикалізм, секуляризація, атеїзм, а також, звичайно, вільнодумство в цілому. Не буде, мабуть, зайвим відзначити, що ні згадані категорії, ні здоровий глузд народного вільнодумства щодо релігії не мають нічого спільного з так званим "войовничим атеїзмом", "атеїстом у станка" і т.п. невіглаством.

Взаємовідношення між релігією і вільнодумством, хоча нерідко й набирають форм світоглядної виключності, далеко не зводяться до пустого заперечення один одного. Долаючи всілякі упередження, часом штучно створювані перешкоди, єдиний план розумової і практичної діяльності людини спричиняє й до продуктивних взаємин цих різних способів її входження у світ. Такі взаємини проявляються і як спонування до самовдосконалення зазначених феноменів, і у вигляді взаємозбагачення, своєрідного "переливання" культурно-історичних форм донесення до людини вищих цінностей, вироблених релігійним і світським різновидами духовної культури. Зазначене, в свою чергу, знаходить свій вияв також в еволюції змісту категорій релігійної свідомості та вільнодумства і у творенні своєрідних категорій-метафор як виразників спільності певних елементів релігійного і нерелігійного. Прикладом може бути, зокрема, категорія "священного", в якій "зустрічаються" вільнодумне (й атеїстичне) "надприродне", як відображення реально суцього, природного, і релігійне "святе". Її зміст не зводиться до первісного, релігійного значення, не пов'язується з уявленням про божественну благодать, а має світський сенс ("священний обов'язок", "священний союз" тощо), який, однак, стоїть над буденністю, ницістю, релігійним механізмом виконання підноситься до ідеалізованого вищого і має споріднене з релігійною вірою емоційне звучання. "Священне" - метафора, за допомогою якої виражено потребу людини у вищих цінностях, усвідомлюваних як у релігійній,

так і в світській формах. Отже, вільнодумне та релігійне й категоріальне виражають і протилежне, й різне, і єдине.

Уже з викладеного можна попередньо дійти висновку про те, що категорії релігієзнавства являють собою не щось розрізнене, а певну систему, зумовлену закономірністю зв'язків їхньої категоріальної визначеності. Відтворення такої системи мало б евристичне значення для релігієзнавства як галузі знання і навчальної дисципліни. Але, мабуть, практично ставити це завдання поки що завчасно, бо не тільки найважливіші категорії, а й сам феномен релігії та вільнодумства досліджено ще недостатньо. І все ж деякі міркування щодо такої системи, здається, можна висловити.

Передусім, оскільки релігієзнавство вивчає релігію і ті позарелігійні визначеності, що зумовлюють її виникнення й відтворення, його категоріальна система має включати в себе два великі розділи категорій, які можна було б дещо умовно означити як *pro domo sua* та *de conditionibus existenciae*, тобто "самі за себе" та "про умови існування". Ці розділи можуть бути репрезентовані такими найважливішими категоріями, як релігійна віра, святе, благодать божа, предмет віри тощо, а також буттійна основа релігії, суб'єкт-об'єктне релігійне відношення, релігійне виповнення тощо. Предметом релігієзнавства, як уже зазначено, є проблеми вільнодумства, репрезентовані категоріями *безрелігійність*, *скептицизм* щодо релігії, *секуляризація* тощо. Не слід гадати, що категорії названих розділів, виділених певною мірою умовно, являють собою застигли окремішності, які не "зустрічаються" одна з одною, з іншими формами думки.

Так, не збагнути ні змісту категорій "святе", "релігійна віра", "релігійне відображення", "релігійне виповнення", які, до речі, репрезентують різні з названих вище розділів, ні їхньої онтологічної визначеності, якщо розглядати їх позасистемно. Адже релігійна віра як соціально-культурне явище є не лише сприйняттям уявлення про святе як доконаного факту, а й виповненням того буттійного стану, який є об'єктом релігійного відображення, і тієї нестачі соціальної інформації, котра, тобто нестача, спричиняє до втрати особою своєї повноцінності. Попри її ірраціональні риси релігійна віра виконує гедоністичну, компенсаційну і навіть гносеологічну функції саме завдяки зазначеним їй можливостям. Водночас неврозумлена віра виключає сумніви у сфері "сакрального досвіду" і може відігравати функції обмеження морально-психологічних потенцій людини. Так чи інакше феномен релігійної віри в плані його категоріальної визначеності є не лише відображенням суцього, а й його емоційно-фантазійним виповненням як осягненням бажаного.

Між категоріями релігієзнавства існують зв'язки і відношення, які можна було б узагальнити в групи сурядності, підрядності, антиномізму та ін. До першої з них можуть бути віднесені зв'язки: "релігійне відображення" — "релігійне виповнення", "об'єкт релігійного відображення" — "предмет віри" і т.п.; підрядні відношення можуть ілюструвати зв'язки: "надприродне" — його "історичні типи" (чуттєво-надчуттєвий, демоністичний, теїстичний) або "релігійне відношення" — "власна релігійність суспільства", "конфесійні відносини", "релігійний досвід", "суб'єкт-об'єктне релігійне відношення"; антиномічну групу репрезентують відношення категорій "релігія" — "вільнодумство", "сакралізація" — "секуляризація" тощо. Окрему групу відношень становлять категорії "релігійно-релігієзнавчого" різночитання, як-от "святе" — "надприродне", та категорії особливо широкого змісту — сакрального (напр., "благодать божа") і релігієзнавчого (напр., "релігійне уособлення"). Звичайно, все це — лише схематизовані фрагменти тієї картини взаємозалежностей, яка характеризує категоріальну систему релігієзнавства.

Проблема категоріальної системи релігієзнавства має й ще один важливий аспект — питання про категоріальний апарат його структурних утворень. Ці останні, відображаючи сутність і специфіку об'єкта знання про релігію, мають і відповідний категоріально-понятійний апарат. Йдеться про філо-

софські та історіософські категорії релігієзнавства, про категоріально-понятійний апарат психології, соціології та феноменології релігії, про категоріальне відтворення релігії як феномена культури тощо. Зміст основних категорій цих груп буде розглянуто нижче. Це має сприяти істотному прирощенню знання про закономірне тієї цілісної визначеності, яку становить релігія як суспільне функціонуючий феномен.

У релігієзнавстві категорії відіграють важливу логіко-гносеологічну та світоглядну функції. Виражаючи освоєність дослідником тих бутійних відношень, які зумовлюють релігійність і вільнодумство, вони являють собою концептуальні вузли даної системи знання. Тим самим репрезентують великі масиви понять і уявлень, містять у собі можливості відбору, систематизації, рубрикації і синтезування даних, що "йдуть" від об'єкта. При цьому логіко-гносеологічна функція категорій релігієзнавства полягає не в тому, що вони, готові й довершені, дають істину, а в постійно відтворюваному спрямуванні процесу пізнання на вірні напрямки розкриття внутрішніх зв'язків досліджуваного "матеріалу". Ясно, що цю функцію категорії можуть виконувати лише за умови адекватизації власного змісту, яке полягає не у збігові категорій із формою та змістом самого об'єкта, а в концептуальному збагаченні в його русі до конкретного в мисленні.

Світоглядна функція релігієзнавства, його категорій і понять у нашому розумінні, полягає зовсім не в тому, щоб "ощасливлувати" віруючого критикою "релігійного досвіду" й давати йому "істину життя". Маючи своїм об'єктом релігійний феномен і визначеності "власної релігійності" суспільства, даючи знання про них, релігієзнавство тим самим постає як компонент потреби людини зорієнтуватися у світі, а отже, й у відношенні "я — релігія — світ". Зорієнтуватися передусім у системі узагальнених уявлень щодо природних і соціальних процесів та свого ставлення до них, тобто у світоглядному "зрізі" названого відношення, а відтак — і в практично важливих його моментах. І саме категоріям релігієзнавства належить методологічно провідна роль в актуалізації згаданої потреби, в збагаченні можливості її задоволення, оскільки саме вони можуть дати найбільш переконливий вираз взаємин релігійного і нерелігійного способів входження людини у світ.