

УДК 101:993:316:291

# БУДУЩЕЕ РЕЛИГИИ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ: ВЕКТОРЫ И МОДЕЛИ ТРАНСФОРМАЦИИ

**Уланов Мерген Санджиевич**

доктор философских наук, доцент,

Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова,

Элиста, Российская Федерация

E-mail: ulanov1974@mail.ru

## Аннотация

Статья посвящена анализу трансформаций религии в условиях постсекулярного общества — новой культурной и социальной реальности, возникшей после очевидного кризиса классической теории секуляризации, предсказывавшей неизбежное исчезновение религии в ходе модернизации. На основе работ П. Бергера, Ю. Хабермаса, Б. Тёрнера, М. Эпштейна и других авторов показано, что религия не маргинализируется, а переосмысливает себя: она не возвращается к досовременной сакральной целостности, но и не растворяется в светской культуре. Вместо этого формируются новые, более гибкие формы религиозности. В данной статье как раз и выделены ключевые векторы этих изменений: десекуляризация как возвращение религии в общественное пространство; индивидуализация и плюрализация веры; цифровизация религиозной практики; появление «низкоинтенсивной религии» и «бедной веры» — религиозности без строгих догм, институциональной принадлежности или ритуальной обязательности. Особое внимание уделено буддизму как религиозной традиции, обладающей высокой адаптивностью к постсекулярным условиям (его нетеистическая антропология, ориентация на личный опыт, этика ненасилия и сострадания, а также открытость к диалогу с наукой), что делает эту мировую религию особенно востребованной в современном мире. Более подробно рассматривается и российский контекст, где буддизм, будучи одной из традиционных религий, принимает активное участие в межрелигиозном диалоге и социальных инициативах общества. Выводы статьи указывают на то, что будущее основных мировых религий лежит не в реставрации ее старых институциональных форм и не в их полной утрате, а в поиске подлинной духовности, способной сохранять глубину, мудрость и смысл этих древних религиозных верований в современных условиях свободы, плюрализма и цифровой повседневности.

## Ключевые слова

Секуляризация, постсекулярное общество, десекуляризация, будущее религии, цифровая религиозность, «бедная вера», буддизм, буддизм в России, социально вовлечённый буддизма.

UDC 101:993:316:291

# THE FUTURE OF RELIGION IN POST-SECULAR SOCIETY: VECTORS AND MODELS OF TRANSFORMATION

**Mergen S. Ulanov**

Doctor of Philosophy, Associate Professor,

Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov, Elista, Russian Federation

E-mail: [ulanov1974@mail.ru](mailto:ulanov1974@mail.ru)

## Annotation

This article analyzes the transformations of religion in a post-secular society — a new cultural and social reality that emerged after the obvious crisis of the classical theory of secularization, which predicted the inevitable disappearance of religion during modernization. Drawing on the works of P. Berger, J. Habermas, B. Turner, M. Epstein, and other authors, this article demonstrates that religion is not being marginalized, but rather reimagined: it is neither returning to its pre-modern sacred integrity nor dissolving into secular culture. Instead, new, more flexible forms of religiosity are emerging. The article highlights the key vectors of these changes: desecularization as the return of religion to the public sphere; individualization and pluralization of faith; the digitalization of religious practice; and the emergence of “low-intensity religion” and “poor faith”— religiosity without strict dogma, institutional affiliation, or ritual obligation. Particular attention is given to Buddhism as a religious tradition highly adaptable to postsecular conditions: its non-theistic anthropology, focus on personal experience, ethics of nonviolence and compassion, and openness to dialogue with science make it particularly relevant in the contemporary world. The Russian context is also examined, where Buddhism, as a traditional religion, actively participates in interreligious dialogue and social initiatives. The article’s conclusions indicate that the future of religion lies neither in the restoration of its old institutional forms nor in their complete loss, but in the search for an authentic spirituality capable of preserving the depth of meaning in the context of freedom, pluralism, and digital everyday life.

## Key words

Secularization, postsecular society, desecularization, future of religion, digital religiosity, “poor faith”, Buddhism, Buddhism in Russia, socially engaged Buddhism.



## ВВЕДЕНИЕ

Вторая половина XX в. была ознаменована доминированием просветительского прогноза о неизбежной маргинализации религии в ходе модернизации и секуляризации. Однако уже к началу XXI в. академическое сообщество констатировало неактуальность классической теории секуляризации (Berger, 1999). Вместо постепенного «исчезновения Бога» мир столкнулся с глобальным религиозным ренессансом, охватившим как постсоветское пространство, так и Запад, исламский мир, Восточную и Юго-Восточную Азию, который Ж. Кепель назвал «реваншем Бога» (Kepel, 1994). Этот парадокс, связанный с устойчивым присутствием и даже усилением религиозности при продолжающемся технологическом и научном прогрессе, потребовал новых концептуальных подходов и концепций. Именно в этом контексте возникает термин «постсекулярность», предложенный Ю. Хабермасом для описания новой социокультурной реальности, где религия больше не может быть отнесена к частной сфере как нечто устаревшее (Хабермас, 2008).

Цель настоящей статьи — проанализировать будущее религии в постсекулярном обществе, выявить его основные тенденции, а также определить роль и значение буддизма как религиозной традиции, органично вписывающейся в логику постсекулярного общества.

## МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ

В основе настоящего исследования лежит междисциплинарный подход, сочетающий философский анализ, социологическую рефлексию и культурологическую интерпретацию. Статья опирается на ключевые концептуальные рамки, разработанные ведущими теоретиками религии и общества конца XX–начала XXI вв. Прежде всего, используется концепция десекуляризации П. Бергера (2012), позволившая пересмотреть доминировавшую ранее теорию неизбежного угасания религии и зафиксировать её устойчивое присутствие в современном мире. Для понимания нового статуса религии в общественной сфере применяется теория постсекулярного общества Ю. Хабермаса (2008), в рамках которой религия рассматривается не как пережиток прошлого, а как полноценный участник рационального дискурса, обладающий этическими и смысловыми ресурсами, востребованными в условиях кризиса либерального индивидуализма.

Для анализа трансформаций религиозного опыта в условиях поздней модерности привлекается концепция «низкоинтенсивной религии» Б. Тёрнера (2012), позволяющая описать сдвиг от институциональной строгости к гибким, персонализированным формам духовности. Для интерпретации феномена минималистичного религиозного сознания использованы идеи М. Эпштейна о «бедной вере», или «бедной религии» (2013). Также задействованы идеи Дж. Капуто (2014), вводящего понятие «религии без религии» как режима трансцендентного переживания, освобождённого от жестких клерикальных и институциональных рамок.

## ОБСУЖДЕНИЕ

### От секулярного к постсекулярному: кризис теории и рождение новой парадигмы

С эпохи Просвещения в западной интеллектуальной традиции утвердилось представление о неизбежной эрозии религиозных институтов и убеждений под воздействием модернизационных трансформаций. В рамках этой парадигмы предполагалось, что научно-технический прогресс и доминирование инструментального разума приведут к систематическому вытеснению религии как формы иррационального сознания, опирающейся на мифологические и метафизические конструкции. Данная позиция нашла отражение не только в философской критике Ф. Ницше, объявившего «смерть Бога» как историко-культурный факт (2011), но и в учении К. Маркса, для которого религия выступала в качестве «опиума народа» — идеологического механизма легитимации социального неравенства (Маркс, Энгельс, 1955), а также З. Фрейда, интерпретировавшего религию как коллективную иллюзию, коренящуюся в психоаналитических потребностях индивида (2009). Аналогичные установки присутствовали и в классической социологической теории. Так, Э. Дюркгейм понимал религию преимущественно как символическое выражение социальной солидарности и институционального порядка, что позволяло ему рассматривать её секуляризацию как естественный итог дифференциации общества и роста индивидуализма (2018).

В целом, парадигма секуляризации, доминировавшая в религиоведении до 1990-х гг., предполагала линейное ослабление религии под давлением рационализации и индустриализации общества. Религия должна была уйти в приватную сферу, превратившись в личное дело индивида. Однако эмпирическая реальность оказалась иной. П. Бергер, один из главных идеологов теории секуляризации, в конце 1990-х гг. публично отказался от своих прежних взглядов, заявив, что мир никогда не прекращал быть религиозным (Berger, 1999). Данное признание знаменует переход от секулярной к постсекулярной эпохе. Как отмечает С. Хантингтон, «десекуляризация мира являлась одним из доминирующих социальных явлений конца XX в.» (1994: 35). Этот процесс особенно ярко проявился в России, где после распада СССР произошёл взрывной рост числа религиозных организаций: с 4846 в 1992 г. до 30896 в 2019 г. (Багаева, 2019: 44). Подобная динамика наблюдается и в других регионах — от роста мегацерквей США до исламского возрождения на Ближнем Востоке.

В то же время важно подчеркнуть: постсекулярность — это не возврат к досовременному, сакральному целостному миру премодерна («десекуляризация» в буквальном смысле), а качественно новая конфигурация взаимоотношений светского и религиозного. Как пишет К. К. Штёкль, это — не «десекуляризация» и не «послесекуляризация», а «условие сосуществования секулярного и религиозного, их принадлежности к одному и тому же времени» (2012: 53). Ю. Хабермас видит в постсекулярности этический вызов: светское общество обязано вести открытый диалог с религиозными традициями, признавая их как носителей моральных смыслов, утраченных в прагматике либерального индивидуализма (2008: 1–2).

Таким образом, современные наука и общество все больше сознают, что постсекулярное — это не победа религии над секулярным, а диалектический синтез, в котором светские ценности (свобода, плюрализм, права человека) сохраняются, но перестают быть единственным измерением общественной рациональности.

## РЕЗУЛЬТАТЫ

### Векторы и модели трансформации религии в постсекулярном мире

Прогнозы и рассуждения о будущем религии в постсекулярном мире чрезвычайно разнообразны. Систематизируя их, можно выделить четыре основных направления, отчасти соответствующих классификации Е.В. Кузьминой и Р.Р. Фазлеевой (2017).

#### 1. Постсекулярность как критика секуляризационной теории.

Сторонники этого подхода (Р. Старк, Р. Финке, П. Бергер) считают, что религия возвращается в общественное пространство в качестве ключевого фактора идентичности и социальной сплочённости. Особенно это актуально в условиях глобализации, которая привела к потере национальной самобытности, в то время как религия становится гарантом сохранения этнической и культурной идентичности. Действительно, вопреки ожиданиям многих мыслителей и ученых, религия не исчезла в эпоху науки и технологий. Наоборот: в условиях современного мира, полного неопределенности и социального атомизма, запрос на духовное начало в обществе становится даже острее. Иными словами, религия остаётся не пережитком прошлого, а рабочим инструментом для решения многих современных проблем. Согласно данным Р. Старка и Р. Финке, в современной Европе сохраняется высокий уровень индивидуальной религиозности при исторически низкой вовлеченности — последняя была невысокой и до модернизации. В США, напротив, как индивидуальные, так и институциональные показатели религиозности остаются стабильно высокими, а в долгосрочной перспективе демонстрируют тенденцию к росту (Finke, Stark, 2005).

#### 2. Постсекулярность как синтез светского и религиозного.

Это направление, представленное Ю. Хабермасом (2006; 2008) и М. Кингом (2005), настаивает на том, что постсекулярность — не регресс, а «постмодернистское Просвещение». В данном направлении принципиальное значение придаётся дифференциации между пресекулярным (премодерном) и постсекулярным: первое ассоциируется с устаревшими формами авторитарной сакральности, отвергаемыми современностью за несовместимость с принципами свободы, прав человека и демократии; второе — с рефлексивным, критически осмысленным возвращением к религиозным постулатам в условиях устоявшейся секулярной модерности. Соответственно, вторая концептуальная линия определяет постсекулярность как диалектический синтез религиозного и светского: не в виде простого сосуществования, но как конструктивную интеграцию этических, онтологических и коммуникативных ресурсов обеих парадигм. Здесь религия не противопоставляется светскому знанию, а вступает с ним в диалог. В этом ключе, к примеру, буддизм демонстрирует наибольший потенциал: его нетеистическая антропология, богатый опыт изучения и трансформации сознания (например, в рамках исследований нейрофизиологии и медитативных состояний), этика ненасилия, терпимость органично вписываются в дискурсы современных когнитивных наук.

### 3. Постсекулярность как кризис традиционной религии: феномены «бедной религии» и «низкоинтенсивной религии».

Наиболее скептическая перспектива, развитая Б. Тёрнером, фокусируется на деградации качества религиозного опыта. Б. Тёрнер констатирует триумф разнородной, коммерциализированной, гибридной религии над подлинной церковной традицией (Тёрнер, 2012). В условиях урбанизированного потребительского общества мегацеркви инкорпорируют маркетинговые практики, характерные для позднекапиталистической экономики, в качестве инструментов религиозной коммуникации и презентации. Эта стратегическая адаптация отражает не столько секуляризацию в классическом смысле (т.е. снижение институциональной религиозности), сколько трансформацию религиозного дискурса под влиянием доминирующей потребительской культуры. Как следствие, наблюдается процесс деконструкции традиционной дихотомии «мирское — сакральное»: сакральное не уходит на второй план, а интегрируется в повседневные практики потребительской культуры. Таким образом, социальная секуляризация проявляется не в количественном сокращении религиозной вовлечённости, а в исчезновении пропасти между мирским и сакральным аспектами общественной жизни. В результате «современные религии подвергаются риску, так как утрачивается напряжение между миром и религией» (Тёрнер, 2012: 45).

М. Эпштейн вводит понятия «бедной веры» и «бедной религии» — религии без конкретной конфессиональной идентичности. «Бедная религия» представляет собой форму религиозного сознания, характеризующуюся убеждённостью в существовании божественного, но не связанную с догматикой, ритуалами или институциональными структурами какого-либо конкретного вероисповедания. Такая вера принципиально абстрагирована от исторических, этнокультурных и церковно-организационных традиций и выражает, скорее, универсальное, недифференцированное переживание сакрального. Термин «бедная» в данном контексте не несёт негативного смысла, а указывает на минимализм, свойственный ряду культурных и философских практик конца XX века, направленных на приведение сложных систем к их онтологически и экзистенциально значимым основаниям. «Бедная религия» выступает в качестве одного из ключевых компонентов постатеизма — мировоззренческой парадигмы, возникающей на фоне критического осмысления традиционного атеизма. Последний, отвергая в равной мере все конфессиональные системы, косвенно выявляет их глубинную общность: неинституциональное, целостное и недеконструированное чувство присутствия Бога, возникающее вне рамок исторически сложившихся религиозных форм (Эпштейн, 2013: 410).

Рассматривая данный феномен, Ч. Тейлор в работе «Новый духовный ландшафт» отмечает, что поскольку данная форма религиозности формируется вне рамок устоявшихся конфессиональных институтов и доктринальных систем, то ей присущ особый тип универсализма — а именно «спонтанный, недогматический экуменизм», для которого характерно естественное, не требующее рефлексивного обоснования, принятие плюрализма духовных практик и форм богослужебной жизни. В этом контексте сосуществование множественных религиозных выражений воспринимается не как предмет полемики или компромисса, а как данность, не нуждающаяся в дополнительной легитимации. Таким образом, это некая «духовность без религиозности», которая дистанцируется от строгих правил и догм религиозных конфессий (Тейлор, 2020: 39-40).

Фактически, «бедная религия» — это вера «лайт», где цитата Будды соседствует с афоризмами Ошо в лентах соцсетей, а утренняя медитация становится частью повседневной рутины, наравне с йогой и фитнесом. Примечательно, что даже в случаях, когда индивиды, изначально ориентированные на подобную минимальную религиозность, впоследствии вступают в членство конкретной конфессиональной общине, в их мировоззренческой структуре сохраняется устойчивый компонент исходной установки: критическое дистанцирование от догматической строгости, акцент на внутреннем, персональном измерении веры и склонность к интерпретации институциональных норм сквозь призму личного духовного опыта. Это свидетельствует о том, что «бедная религия» функционирует не только как предварительная стадия конфессионализации, но и как автономный модус религиозного сознания, способный сохранять свою когнитивную и аксиологическую устойчивость даже в условиях инкорпорации в традиционные религиозные структуры.

В целом, в современном либеральном обществе религия всё чаще воспринимается как «личный инструмент» — ресурс для построения идентичности, поиска смысла, поддержания душевного равновесия. При этом важно, чтобы она не конфликтовала с научной картиной мира, светскими ценностями и повседневным образом жизни. В таких условиях вера форматируется по законам рынка: как товар, который можно выбирать, комбинировать, оценивать по отзывам и даже «подписываться» на него (например, через платные онлайн-курсы по осознанности или виртуальные ретриты). Так возникает религиозный консюмеризм, когда духовность превращается в часть потребительской культуры: не в систему долга перед Богом или духовным сообществом, а в набор «духовных продуктов», адаптированных под вкусы, запросы и график конкретного человека.

Данный процесс, согласно концептуализации Б. Тёрнера, может быть охарактеризован как становление «низкоинтенсивной религии», или «религии слабой интенсивности» — формы религиозности, отличительными чертами которой являются слабая степень догматической обязательности, минимальный уровень институциональной вовлеченности, преобладание аффективно-экспрессивных действий над нормативно-ритуальными компонентами и ориентация на краткосрочное удовлетворение субъективных духовных запросов. «В современном мире, с развитием, например, Интернета, роль этих традиционных посредников снижается, и невыразимая иерархия сущего демократизируется посредством популярных проявлений религии. Ныне священное — выражимо» (Тёрнер, 2012: 25).

#### 4. Постсекулярность как новая форма религиозности.

В современной гуманитарной мысли, наряду с устоявшимися теоретическими парадигмами, всё более отчётливо обозначается альтернативная концептуальная траектория осмыслиения будущего религии. Эта перспектива получила обозначение «религии без религии». Этот термин был введён Дж. Капуто в рамках постсекулярного дискурса. В основе данной концепции лежит радикальная деконструкция традиционной религиозности: речь идёт не об отрицании религиозного измерения опыта, но о его переосмыслинии вне институциональных, доктринальных и клерикальных рамок. Данный феномен, пишет Дж. Капуто, «выскальзывает за границы традиционной веры. Религия без религии — чувство религиозной трансцендентности принимает все новые и новые формы. Традиционные вероучения вмещают нечто,

что они не могут вместить, поэтому сегодня мы видим, как религиозные явления вырываются из рамок религии как таковой. А религиозные структуры воспроизводятся за пределами классических оппозиций (религия и наука, тело и душа, горний и дольний мир)» (2014: 140).

В постсекулярном дискурсе подобный подход трактуется как переход от религии в форме институционализированной традиции к религиозности как открытому, практико-ориентированному отношению к трансцендентному, независимо от конфессио-нальной принадлежности. Вследствие этого дискуссия о фундаментальных этических, экзистенциальных и космологических принципах постепенно трансформируется: она освобождается от привязанности к конкретным мифологемам и догматам, приобретая характер трансрелигиозного, имманентного диалога. В такой конфигурации онтологический вопрос о существовании или не существовании Бога утрачивает свою эпистемологическую и практическую центральность, что ведёт к нивелированию классических концептуальных оппозиций (теизм/атеизм/агностицизм) и формированию более гибких, прагматико-онтологических моделей религиозного сознания.

Таким образом, если институциональная религия — как совокупность организованных структур, ритуально-сакральных кодексов и мифологически фиксированных нарративов — постепенно уступает место новым формам духовности, её глубинный смысл — забота о ближнем, праведный образ жизни, ориентация на высшие силы, признание сакрального — продолжает действовать, инкорпорируясь в нормативные, правовые и этические основания секулярного общества. «Религия как институт, церемония, миф, «тело» изживает себя, но ее дух, реализованный имманентно в повседневной жизни, нормах и структурах секулярного общества, будет продолжать существовать» (Wernick, 2010: 640).

### **Буддизм в постсекулярном мире: особенности и перспективы**

Буддизм обладает уникальной способностью к интердисциплинарному диалогу. Его философская традиция (мадхьямика, йогачара) трактует реальность как субъективно конструируемую, что резонирует с конструктивистскими подходами в гуманитарных науках и квантовой физикой. Буддийские практики осознанности сегодня достаточно успешно интегрированы в психотерапию, образование и даже корпоративную культуру. Этот процесс отчасти отвечает вышеупомянутой концепции Дж. Капуто о «религии без религии». Буддизм может стать такой «религией без религии», поскольку он толерантен, близок науке и предлагает не столько веру в сверхъестественное, сколько методы работы с умом, проверяемые в личном опыте. Именно поэтому данное учение особенно востребовано в условиях «бедной веры» — люди могут принимать медитацию, этику ненасилия и учение о страдании, не становясь формальными буддистами.

В то же время существует риск редукции: буддизм может быть полностью ассимилирован Нью-эйдж религией или секулярной wellness-культурой, превратившись в «технологию самопомощи без трансцендентного измерения». Подлинный же буддийский путь включает не только душевную гармонию и медитацию, но и умеренный аскетизм, а также радикальный отказ от эгоцентризма, что несовместимо с логикой потребительского индивидуализма.

Важную роль в жизни религиозных сообществ сегодня играют информационные технологии и киберпространство. С развитием интернета и цифровых

технологий изменилась сама структура религиозного общения. Раньше — в традиционных религиях — доступ к священному осуществлялся через посредников в лице духовенства. Сегодня всё чаще роль этих религиозных проводников берут на себя онлайн-платформы: YouTube-каналы, подкасты, мобильные приложения для медитации, телеграм-каналы с проповедями, различные сайты «духовных коучей». Это делает религию более открытой и доступной, но одновременно — более популистской: акцент смещается с глубокого изучения доктрины и строгой дисциплины на простоту и «удобство для пользователя». Авторитет традиции и институтов ослабевает, уступая место личному выбору и субъективному опыту. В этом отношении можно с полным основанием сказать, что сегодня буддизм всё чаще выходит за стены храмов и медитационных залов, принимая активное участие в решении острых социальных вопросов. Эта тенденция получила название «социально вовлечённого буддизма» — современного движения в буддийской религии, в котором древняя духовная традиция встречается с вызовами современного мира: неравенством, экологическим кризисом, социальной несправедливостью и утратой моральных ориентиров. Социально вовлечённый буддизм, с одной стороны, является органичной частью растущего западного буддийского движения, адаптируясь к секулярным и плюралистичным реалиям Европы и Северной Америки. С другой — он не отрекается от своих корней: традиционная буддийская философия, практики сострадания и ненасилия остаются его нравственной и духовной основой (Уланов, Бадмаев, 2023: 138). Одним из ярких символов этого направления стал вьетнамский монах Тхить Нят Хань — религиозный проповедник, мыслитель и миротворец, чьи учения о «сосознанности в действии» вдохновили миллионы. Близкие взгляды исповедует и Далай-лама XIV, подчёркивая, что истинная практика буддизма невозможна без активной заботы о благополучии всех живых существ.

Примечательно, что социально вовлечённый буддизм находит широкий отклик и в России. Например, Буддийская традиционная Сангха России (БТСР) под руководством Хамбо-ламы Д. Аюшеева уже на протяжении многих лет реализует проект «Социальная отара» — систему помощи фермерам из числа прихожан. В Калмыкии храм «Золотая обитель Будды Шакьямуни» проводит акции «Доброе сердце», направленные на поддержку уязвимых групп населения. В Туве, к примеру, буддийские ламы участвуют в просветительских программах по здоровому образу жизни — от пропаганды здорового образа жизни до формирования нравственно здоровой личности (Уланов, Бадмаев, 2023: 146).

Российский постсекулярный опыт уникален. Как справедливо замечает К.А. Багаева, здесь наблюдается «одновременное сосуществование секулярного и религиозного» как в социальном бытии, так и в духовном (2019: 48). Это — не просто феномен плюрализма, а структурная амбивалентность: светская конституция и активное участие религиозных иерархов в общественно-политической жизни; светская школа и преподавание основ религиозных культур; рыночная экономика и «церковная экономика» (2019: 47).

В этом контексте буддизм, безусловно, занимает особую нишу. В отличие от православия, буддийская традиция в России исторически была менее вовлечена в государственные структуры. Сегодня буддийские лидеры активно участвуют в межрелигиозном диалоге и общественной жизни, но с меньшей степенью политизации.

В современной России буддизм имеет уникальный статус: он официально признан одной из четырёх традиционных религий и включён в иерархию легитимности на уровне иудаизма и ислама. После 1991 г. наблюдалось масштабное возрождение буддийских общин в Бурятии, Калмыкии и Туве: восстановлены храмы, возобновлены монашеские линии, созданы буддийские университеты и издательства. Это — классический пример десекуляризации на макро- и мезоуровнях, согласно К. Доббеллеру (Dobbelaere, 1981).

Буддизм также обладает значительным потенциалом в качестве основы для развития межконфессионального диалога и укрепления религиозного согласия в условиях плюралистического общества. Фундаментальные доктринальные принципы буддийской традиции — сострадание, ненасилие, учение о взаимозависимом возникновении и концепция «срединного пути» — формируют этико-онтологическую платформу, способствующую конструктивному взаимодействию с иными религиозными системами на диалогичной основе. В современный период буддийская традиция активно включается в институциональные и неинституциональные формы межрелигиозного сотрудничества: участие в международных конференциях и миротворческих инициативах, реализация гуманитарных и экологических проектов. Совокупность этих практик подтверждает актуальность буддийского подхода в деле межрелигиозного диалога как одной из форм религиозной жизни в постсекулярном контексте (Давлатова, 2025: 100).

В целом, буддизм способен стать мостом между Востоком и Западом в российском культурном пространстве. Его философия толерантности и ненасилия, приватный характер религиозности, развитая психологическая культура и «срединный подход» могут предложить альтернативу как радикальному секуляризму, так и религиозному фундаментализму.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе анализа постсекулярных трансформаций становится ясно, что классическая теория секуляризации — о неизбежном исчезновении религии под давлением науки и модернизации — не подтвердилась: вместо полного вытеснения религии из широкой общественной жизни мы наблюдаем религиозный ренессанс во многих регионах мира, в том числе в постсоветской России, где после 1991 г. число религиозных организаций выросло многократно. Однако это не возврат к досовременной религиозности (премодерну), а переход к новому типу общества, в котором религиозное и светское сосуществуют на равных, не вытесняя, а как бы дополняя друг друга. Религия сегодня всё чаще принимает форму личного выбора: она индивидуализируется, цифровизируется, коммерциализируется и смешивается с элементами других традиций, порождая феномены вроде «бедной веры» (убеждённости в высшем смысле без привязки к догмам, ритуалам или институтам), или «низкоинтенсивной религии». В этом контексте буддизм оказывается одной из наиболее адаптивных и перспективных религиозных традиций: его нетеистическая антропология, ориентация на личный опыт, этика ненасилия и сострадания, а также открытость к диалогу с наукой, позволяют данному религиозному учению органично вписываться в современный глобальный и плюралистичный мир. В этой связи

особенно значим опыт социально вовлечённого буддизма, когда духовная практика сочетается с социальным активизмом, что делает его не просто частью культурной традиции, но и активной, позитивной силой в современной общественной жизни. В России буддизм, будучи признанной традиционной религией, занимает особенную позицию, сохраняя культурную укоренённость в ряде национальных регионов и одновременно вступая в конструктивный межрелигиозный и межкультурный диалог.

В целом, как нам представляется, будущее религии определяется не реставрацией старых институтов и не её полной ассимиляцией светской культурой, а поиском новых, подлинных форм духовности — тех, что опираются не на принуждение или моду, а на внутреннюю осознанность, этическую ответственность и готовность к диалогу в условиях разнообразия.

## БЛАГОДАРНОСТИ

Статья подготовлена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (№075-03-2025-420/6 «Комплексное философское исследование феномена будущего в традиционной буддийской картине мира»)

## Литература

- Багаева, К.А. (2019). Десекуляризация и тренд постсекулярного. *Вестник Бурятского государственного университета. Философия*. 2. 43–48.
- Бергер, П. (2012). Фальсифицированная секуляризация. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2. 8–20.
- Давлатова, С.Т. (2025). Буддизм и межконфессиональный диалог: путь к гармонии и взаимопониманию в многогранном мире. *Nomadic civilization: historical research*. 5(3). 93–102.
- Дюргейм, Э. (2018). Элементарные формы религиозной жизни. *Тотемическая система в Австралии*. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.
- Капуто, Дж. (2011). Как секулярный мир стал постсекулярным // *Логос*. 3(82). 186–205.
- Капуто, Дж. (2014). Религия «Звездных войн». *Логос*. №5(101). 131–140.
- Кузьмина, Е.В., Фазлеева, Р.Р. (2017) Постсекулярность: тенденции анализа феномена в современных религиоведческих исследованиях. *Манускрипт*. 8(82). 106–112.
- Маркс, К., Энгельс, Ф. (1955). *Сочинения*. 1. Москва: Политиздат.
- Ницше, Ф. (2011) *Весёлая наука*. Москва: Издательство «Азбука-классика».
- Тейлор, Ч. (2020). Новый духовный ландшафт. *Религиозное сознание в постсекулярном обществе*. Москва: Издательство ББИ. 6–41.
- Тёрнер, Б. (2012). Религия в постсекулярном обществе. *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 30(2). 21–510.
- Уланов, М.С., Бадмаев, В.Н. (2023). Феномен социально вовлеченного буддизма в современном мире. *Новые исследования Тувы*. 3. 138–150.
- Фрейд, З. (2009). *Будущее одной иллюзии*. Москва: АСТ.
- Хабермас, Ю. (2008). Постсекулярное общество — что это? Часть первая. *Российская философская газета*. 4. 1–2.

- Хантингтон, С. (1994). Столкновение цивилизаций? *Полис*. 1. 33–48.
- Штекль, К. (2012). К определению «постсекулярного». *Человек.RU*. 8. 51–67.
- Эпштейн, М.Н. (2013). *Религия после атеизма. Новые возможности теологии*. Москва: Изд. дом АСТ-Пресс.
- Berger, P. (1999). *The Desecularization of the World: A Global Overview*. Washington, D.C.: Ethic and Public Policy Center.
- Dobbelaere, K. (1981). Secularization: a multi-dimensional concept. *Current sociology*. 29. 1–213.
- Finke, R., Stark, R. (2005). *The Churhing of America. 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick -New Jersey: Rutgers University Press.
- Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European journal of philosophy*. 14(1). 1–25.
- Kepel, G. (1994). *The revenge of God: The resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the modern world*. Cambridge, Polity.
- King, M. (2005). Art and the Postsecular. *Journal of Visual Art Practice*. 4(1). 3–17.
- Wernick, A. (2010) The future of religion. *Sociology of religion* / Ed. by B.S. Turner. Chichester: Lackwell. 630–648.

## References

- Bagayeva, K. A. (2019). Desekuliarizatsiya i trend postsekulyarnogo [Desecularization and the Postsecular Trend]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya*, 2, 43–48.
- Berger, P. (1999). *The Desecularization of the World: A Global Overview*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, P. (2012). Falsifitsirovannaya sekulyarizatsiya [Falsified Secularization]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2, 8–20.
- Caputo, J. (2011). Kak sekulyarnyy mir stal postsekulyarnym [How the Secular World Became Postsecular]. *Logos*, 3(82), 186–205.
- Caputo, J. (2014). Religiya “Zvyozdnykh voyn” [The Religion of “Star Wars”]. *Logos*, 5(101), 131–140.
- Davlatova, S. T. (2025). Buddizm i mezhkonfessional'nyy dialog: put' k garmonii i vzaimoponimaniyu v mnogoprannom mire [Buddhism and Interfaith Dialogue: A Path to Harmony and Mutual Understanding in a Multifaceted World]. *Nomadic Civilization: Historical Research*, 5(3), 93–102.
- Dobbelaere, K. (1981). Secularization: A Multi-dimensional Concept. *Current Sociology*, 29(2), 1–213.
- Durkheim, É. (2018). *Elementarnyye formy religioznoy zhizni. Totemicheskaya sistema v Australii* [The Elementary Forms of Religious Life. The Totemic System in Australia]. Москва: Izdatel'skiy dom "Delo" RANKhiGS.
- Epstein, M. N. (2013). *Religiya posle ateizma. Novyye vozmozhnosti teologii* [Religion After Atheism: New Possibilities for Theology]. Москва: Izdatel'skiy dom AST-PRESS.
- Finke, R., & Stark, R. (2005). *The Churhing of America, 1776–2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick & New Jersey: Rutgers University Press.
- Freud, S. (2009). *Budushcheye odnoy illyuzii* [The Future of an Illusion]. Москва: AST.
- Habermas, J. (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1–25.
- Habermas, J. (2008). Postsekulyarnoye obshchestvo — chto eto? Chast' pervaya [What Is a Postsecular Society? Part One]. *Rossiyskaya filosofskaya gazeta*, 4, 1–2.
- Huntington, S. (1994). Stolknoveniye tsivilizatsiy? [The Clash of Civilizations?]. *Polis*, 1, 33–48.
- Kepel, G. (1994). *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Cambridge: Polity Press.

- King, M. (2005). Art and the Postsecular. *Journal of Visual Art Practice*, 4(1), 3–17.
- Kuz'mina, E. V., & Fazleeva, R. R. (2017). Postsekulyarnost': tendentsii analiza fenomena v sovremennykh religiovedcheskikh issledovaniyakh [Postsecularity: Trends in the Analysis of the Phenomenon in Contemporary Religious Studies]. *Manuskript*, 8(82), 106–112.
- Marx, K., & Engels, F. (1955). *Sochineniya* [Collected Works] (Vol. 1). Moskva: Politizdat.
- Nietzsche, F. (2011). *Vesylaya nauka* [The Gay Science]. Moskva: Izdatel'stvo "Azbuka-klassika".
- Stekel, C. (2012). K opredeleniyu "postsekulyarnogo" [Toward a Definition of the "Postsecular"]. *Chelovek.RU*, 8, 51–67.
- Taylor, Ch. (2020). *Novyy dukhovnyy landshaft. Religioznoye soznaniye v postsekulyarnom obshchestve* [The New Spiritual Landscape: Religious Consciousness in a Postsecular Society]. Moskva: Izdatel'stvo BBI, 6–41.
- Turner, B. (2012). Religiya v postsekulyarnom obshchestve [Religion in a Postsecular Society]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 30(2), 21–510.
- Ulanov, M. S., & Badmaev, V. N. (2023). Fenomen sotsial'no vovlechennogo buddizma v sovremennom mire [The Phenomenon of Socially Engaged Buddhism in the Modern World]. *Novyye issledovaniya Tuvy*, 3, 138–150.
- Wernick, A. (2010). The Future of Religion. B.S. Turner (Ed.), *Sociology of Religion* Chichester: Wiley-Blackwell. 630–648.