

Научная статья

УДК 93

DOI: 10.18384/2949-5164-2026-1-8-26

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ВЕРСИИ БУДУЩЕГО И СУВЕРЕННОЕ ЦЕЛЕПОЛАГАНИЕ РОССИИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НАУЧНОЙ ФУТУРОЛОГИИ

Багдасарян В. Э.

Государственный университет просвещения

г. Москва, Российская Федерация

e-mail: vardanb@mail.ru

Поступила в редакцию 12.01.2026

После доработки 26.01.2026

Принята к публикации 06.02.2026

Аннотация

Цель. Формирование методологического подхода к российской научной футурологии на основании цивилизационной теории, непротиворечивом соединении представлений о прошлом и будущем в концептуальной рамке взгляда на Россию как особую цивилизацию.

Процедура и методы. Проведён сравнительный дискурсивный анализ представлений о будущем в рамках различных методологических парадигм осмысления исторического процесса. Реконструированы футурологические представления в контексте вариативности цивилизационных парадигм.

Результаты. Обосновано положение об историко-цивилизационной вариативности понимания категории «будущее» и различие её содержательного наполнения в разных традициях. Определено место российской цивилизационной модели будущего в мировом спектре футурологических представлений.

Теоретическая и/или практическая значимость. Предложен общий методологический контур для перспектив формирования целостной системы российской научной футурологии. Результаты работы могут быть использованы при разработке суверенного национального целеполагания, а также в гуманитарных и общественных исследованиях, ориентированных на цивилизационный подход.

Ключевые слова: цивилизационный подход, история, футурология, будущее, суверенитет, российская цивилизация, традиционные ценности, универсализм, методология истории, эсхатология, нравственный выбор

Для цитирования:

Багдасарян В. Э. Цивилизационные версии будущего и суверенное целеполагание России: исторические основания научной футурологии // Вестник Государственного университета просвещения. Серия: История и политические науки. 2026. № 1. С. 8–26.

DOI: 10.18384/2949-5164-2026-1-8-26

Original research article

CIVILIZATIONAL VISIONS OF THE FUTURE AND RUSSIA'S SOVEREIGN GOAL-SETTING: HISTORICAL FOUNDATIONS OF SCIENTIFIC FUTUROLOGY

V. Bagdasaryan

*Federal State University of Education
Moscow, Russian Federation
e-mail: vardanb@mail.ru*

Received 12.01.2026

Revised 26.01.2026

Accepted 06.02.2026

Abstract

Aim. To develop a methodological framework for Russian scholarly futurology grounded in civilizational theory, ensuring a coherent integration of interpretations of the past and the future within a conceptual perspective that views Russia as a distinct civilization.

Methodology. The study employs a comparative discursive analysis of representations of the future across different methodological paradigms of historical interpretation. It also reconstructs futurological concepts in the context of the variability of civilizational paradigms.

Results. The article substantiates the thesis that understandings of the category “future” are historically and civilizationally variable, and that its substantive content differs across traditions. It identifies the place of the Russian civilizational model of the future within the global spectrum of futurological conceptions.

Research implications. The paper proposes a general methodological contour for the prospective formation of an integral system of Russian scholarly futurology. The findings can be used in developing sovereign national goal-setting, as well as in humanities and social research based on the civilizational approach.

Keywords: civilizational approach, history, futurology, future, sovereignty, Russian civilization, traditional values, universalism, historical methodology, eschatology, moral choice

For citation:

Bagdasaryan, V. E. (2026). Civilizational visions of the future and Russia's sovereign goal-setting: historical foundations of scientific futurology. In: *Bulletin of Federal State University of Education. Series: History and Political Sciences*, 1, 8–26.

DOI: 10.18384/2949-5164-2026-1-8-26

Введение

Важнейший вопрос для всех сфер государственного и общественного бытия – восстановление суверенных потенциалов России. Именно за суверенитет разворачивается главная борьба современности. Указанная проблематика в полной мере относится к научной сфере, поскольку на рубеже 1980-х–1990-х гг. страна в значительной степени утратила концептуальный суверенитет, что выразилось в за-

имствовании внешних объяснительных матриц, нормативных языков и моделей целеполагания [1].

Обычно борьбу за суверенный статус связывают, прежде всего, с защитой исторической памяти и с противодействием искажениям прошлого. В данном направлении действительно осуществлена существенная работа. Однако суверенитет имеет не только ретроспективное, но и перспективное измерение. Вопрос

о национальной субъектности решается не исключительно в поле интерпретации пройденного пути, но также в пространстве формирования образа будущего.

Десуверенизация прошлого сопряжена с подрывом идентичности. Десуверенизация будущего связана с установлением ложных целей. Поэтому восстановление суверенных оснований требует единого подхода к обеим временным проекциям: защита исторической правды должна быть сопряжена с выработкой собственной футурологической рамки, соразмерной ценностным константам, цивилизационной логике и стратегическим интересам России.

Ложные цели формируются не спонтанно, а в рамках связанной цепочки внешнего целеполагания. Исходным пунктом выступает аксиома о «универсальности» западного пути развития, возводимая в статус безальтернативной нормы. На этой основе западная наука производит описательные и прогностические модели мирового общественного развития, которые подаются как нейтральные и общезначимые. Однако внутри таких моделей уже содержится ценностная преднастройка: нормативная правильность заранее отождествлена с западным историческим маршрутом.

Следующий этап – западная футурология, где прогноз превращается в инструмент легитимизации западных целей. Тем самым описание будущего перестаёт быть исключительно исследовательской процедурой и становится механизмом нормативного давления: желаемое для одного цивилизационного центра начинает предъявляться как обязательное для всех. В результате формируется «рецептура» для России: набор предписаний, внешне оформленных как рациональные рекомендации, но фактически ориентированных на встраивание в чужую повестку [2].

Ключевая опасность состоит в том, что подобная рецептура закладывает стратегические ловушки. Принятие за-

имствованных ориентиров деформирует национальное целеполагание, ослабляет субъектность, подменяет долгосрочные интересы страны чужими приоритетами. На уровне государственной практики это ведёт к нарастанию управленческих ошибок, утрате инициативы, повышению уязвимости в сфере геополитики. В предельном выражении такая траектория открывает путь к системной катастрофе.

Именно поэтому вопрос о будущем не может решаться через импорт готовых футурологических конструкций. Необходимо собственная рамка стратегического прогнозирования, опирающаяся на российские ценностные константы, исторический опыт, цивилизационную логику развития и суверенные национальные интересы. Только при таком подходе прогноз выполняет созидательную функцию и перестаёт быть каналом внедрения ложных целей. Возникает, соответственно, запрос на суверенную российскую футурологию.

Суверенное основание гуманитарных и общественных наук сегодня задаётся взглядом на Россию как особый тип государства-цивилизации. Из такой оптики вытекает выбор цивилизационного подхода в качестве базовой методологической рамки. Указанная методология закреплена как фундамент курса «Основы российской государственности» [3]. Нормативную опору такого взгляда на историю составляет Указ Президента Российской Федерации № 314 «Об утверждении Основ государственной политики Российской Федерации в области исторического просвещения»¹.

Однако при этом связь данной рамки с проблематикой будущего пока не получила достаточной разработки. Сложившаяся практика обращена почти исключительно к интерпретации прошлого.

¹ Указ Президента Российской Федерации от 08.05.2024 г. № 314 "Об утверждении Основ государственной политики Российской Федерации в области исторического просвещения // СПС Консультант Плюс.

Перспективный же горизонт, как правило, описывается через универсалистские конструкции. По содержанию такое конструирование воспроизводит западную логику. Вследствие этого возникает методологический разрыв между суверенным нарративом представления исторического пути и заимствованными моделями видения будущего. Футурология оказывается в отрыве от истории, а, соответственно, в таком же отрыве оказываются и сопряжённые с государственным целеполаганием управленческие практики.

Цель настоящего исследования состоит в устранении указанного разрыва и в концептуальном соединении цивилизационного подхода с футурологией, в выявлении видения будущего в соотношении с вариативностью мировых цивилизаций. Методология работы строится на сопоставительном анализе дискурсов о будущем в различных методологических парадигмах с последующим выявлением оснований для суверенной модели целеполагания, соразмерной российской цивилизационной логике развития.

На настоящее время сформировался выраженный запрос на исследования по истории футурологии, что уже нашло отражение в профильных публикациях [4; 5]. Самостоятельную линию составляет анализ эсхатологической мысли как особого направления видения будущего [6; 7; 8]. Значимый массив работ связан с репрезентацией грядущего в научной фантастике, где художественные конструкции часто опережают академическую рефлексию [9]. Вместе с тем проведённый обзор показывает отсутствие разработанной рамки, связывающей проблематику будущего с цивилизационным подходом и с представлением о множественности пониманий грядущего. Именно на восполнение данного дефицита направлено настоящее исследование.

История и футурология: концептуальная взаимосвязанность

Видение будущего в значительной степени задаётся на основаниях осмысления прошлого. Образ грядущего не возникает как автономная конструкция, поскольку он формируется внутри уже принятой исторической рамки, определяющей происхождение настоящего и логику задаваемых историей изменений. Чтобы заглянуть в будущее, необходимо обратиться к прошлому, т. к. именно ретроспективная оптика задаёт то или иное видение направленности исторического движения.

Связь между интерпретацией предшествующих эпох и проектированием перспектив носит структурный характер. Исторический нарратив формирует иерархию причин, выделяет значимые переломы, фиксирует фигуры успеха и неудачи, после чего именно эти элементы превращаются в основания для стратегического выбора. Если в качестве ключевого содержания прошлого принимается линия разрывов, то и будущее мыслится через радикальную смену моделей. Если же в центре оказывается преемственность, то приоритет получает траектория традиции. Соответственно, спор о будущем в действительности начинается со спора о прошлом, поскольку конкурируют не только программы действий, но и системы исторической легитимации этих программ.

Такая взаимозависимость требует аналитического прояснения. Недостаточно констатировать, что прошлое влияет на настоящее и будущее. Необходимо показать внутренний механизм этой зависимости: каким образом историческая интерпретация преобразуется в горизонт будущего, затем в политико-управленческие решения и далее в институциональные практики. При подобном подходе обеспечивается непротиворечивая линия исследования, где прошлое рассматривается как ресурс смыслообразования, настоящее – как пространство отбора альтернатив, а будущее – как ре-

зультат выбранной модели исторической развёртки. Рассмотрим далее указанную логическую взаимообусловленность применительно к различным методологическим подходам к истории.

Религиозно-провиденциалистский подход

Религиозно-провиденциалистский подход исходит из того, что исторический процесс представляет собой реализацию Божественного замысла. В этой оптике история имеет не только хронологическую, но прежде всего сотериологическую структуру, поскольку её внутренний смысл определяется отношением человека и сообщества к установленному трансцендентному порядку. Для авраамических религий исходная антропологическая ситуация задаётся событием грехопадения, вследствие которого в историческое время входит повреждённость человеческой природы (православный взгляд), а вместе с ней – возможность отступления от истины, описываемая в категориях апостасии.

Дальнейшая развёртка трактуется как противостояние сил добра и зла, где политические, социальные и культурные конфликты рассматриваются как проявления более глубокого духовного измерения. В пределах данной модели движение эпох не сводится к прогрессу институтов или технологическому усложнению, так как ключевым критерием выступает степень верности религиозно-нравственному закону. Отсюда следует, что кризисы интерпретируются не как случайные сбои, а как симптомы нарастающего отступления, имеющего одновременно нравственный и онтологический характер.

В эсхатологической перспективе предполагается исторический финал, которому предшествует временное попущение злу. Эта стадия связывается с мотивами беззакония и предельной духовной дезориентации, в ряде конфессиональных традиций – с образом пришествия антихриста. При этом конкретные сценарные опи-

сания, хронология признаков и акценты интерпретации различаются между конфессиями, однако инвариантным остаётся представление о предельной развязке как о преодолении и низвержении сил зла.

Футурология в рамках религиозно-провиденциалистского подхода оформляется, таким образом, как религиозная эсхатология. Образ будущего здесь выводится не из автономного проектирования, а из догматически и экзегетически заданной картины конца истории. Соответственно, связь прошлого, настоящего и будущего приобретает телеологическую завершённость: истоки укоренены в грехопадении, историческая динамика раскрывается через борьбу добра и зла, а финал мыслится как окончательное поражение зла и завершение исторического времени [10].

Версия либерального прогресса

Версия либерального прогресса исходит из представления о направленности исторического процесса к расширению индивидуальной свободы и автономии личности. В этой логике прошлое, настоящее и будущее связываются единой линией эмансипации: снимаются сословные, корпоративные, религиозно-нормативные и политико-административные ограничения, после чего общество движется к максимально возможной саморегуляции субъекта. Историческое развитие при таком подходе интерпретируется как последовательное устранение «обременителей» человека и как институциональное оформление режима прав, свобод и процедурных гарантий.

Понятийно важной для этого нарратива стала вигская интерпретация истории, получившая классическое оформление в работе Г. Баттерфилда «The Whig Interpretation of History» [11]. Соответственно, будущее мыслится как продолжение уже заданного вектора, где каждое следующее звено должно усиливать автономии индивида и сокращать пространство принуждения.

Отсюда вытекает и критика государства как «Левиафана». В либеральной перспективе его историческая функция должна последовательно сужаться: от патерналистского и дисциплинарного формата к минимизированной правовой рамке, обслуживающей контракт, безопасность и конкуренцию. Левиафан должен в конечном итоге умереть.

В конце холодной войны либеральная версия получила наиболее известную футурологическую формулу в тезисе Фрэнсиса Фукуямы «конец истории» [12]. Речь шла о завершении идеологической конкуренции в пользу либеральной демократии как финальной модели политической легитимности. В этом горизонте будущее описывалось как универсализация либерально-демократических норм, сопряжённая с глобализацией рынков, коммуникаций и институтов. Либеральная футурология сегодня фактически совпадает с проектом глобализма, а его сторонники рассматриваются как адепты «глубинного государства».

Прошлое читается как история освобождения, настоящее – как этап институциональной донастройки свободы, грядущее – как более полная реализация универсалистского либерального порядка. Одновременно именно эта универсалистская претензия и становится предметом критики со стороны цивилизационных, постколониальных и суверенистских подходов, которые оспаривают тождество будущего с перспективой либерализма.

В предельной версии либеральная логика «снятия обременителей» трансформировалась в установку на демонтаж практически всех надындивидуальных форм принадлежности, включая культурные, национальные и ценностно-нормативные общности. В актуальной повестке это нередко связывается с практиками воукизма как радикализованного индивидуализма. При таком сдвиге освобождение от внешних ограничений переходит в отрицание антропологических оснований человеческой целостности,

что фактически ведёт к расчеловечиванию человека.

Формационный подход

Формационный подход выстраивает образ будущего через логику исторической закономерности, восходящую к гегелевской диалектической модели отрицания отрицания. В данной перспективе развитие общества определяется противоречием между производительными силами и производственными отношениями: по мере роста первых вторые из формы организации труда превращаются в ограничитель дальнейшего движения. Именно это структурное несоответствие задаёт механизм смены общественно-экономических формаций и формирует представление о направленности исторического процесса.

Капитализм в рамках этой модели рассматривается как система, порождающая внутренние антагонизмы. Расширение товарного производства, концентрация капитала, поляризация социальных позиций и углубление отчуждения интерпретируются как процессы, подготавливающие собственное отрицание капиталистического строя. В этом контексте формируется тезис о «могильщике» капитализма – пролетариате, который, занимая структурное место в системе эксплуатации, становится субъектом её революционного преодоления.

Отсюда выводится идея неизбежного перехода к коммунизму как к стадии, снимающей эксплуатацию человека человеком. Коммунистическая перспектива трактуется не как возврат к архаике, а как исторически опосредованное восстановление неэксплуататорного типа общежития на качественно ином уровне развития производительных сил. В этой логике возникает формула движения от первобытного коммунизма к коммунизму будущего: первый выступает исходным доклассовым состоянием, второй – итогом прохождения классового исторического цикла и его диалектического снятия.

Таким образом, для формационного подхода характерен собственный «конец истории» в марксистском значении: финал понимается как завершение эпохи антагонистических классовых формаций. Вместе с тем внутри самой марксистской парадигмы сохраняется принципиальный спор о степени предопределённости этого финала: является ли коммунизм жёстко необходимым результатом объективных законов или же речь должна идти о вероятностной исторической возможности, реализация которой зависит от политической практики, уровня субъективной организации и конкретной конфигурации мирового развития [13].

Теория стадийных технологических переходов

Теория стадийных технологических переходов исходит из приоритета фактора технологий в объяснении исторической динамики. В этой оптике именно смена технологических укладов задаёт конфигурацию социальных отношений, структуру занятости, типы власти, формы коммуникации и модели повседневности. Соответственно, прошлое и будущее связываются через последовательность стадий, где каждый новый этап определяется не столько идеологическими сдвигами, сколько изменением материально-технической базы общественно-го воспроизводства.

На раннем этапе данная логика была оформлена в концепции постиндустриального общества, в которой акцент переносился с промышленного производства на сектор услуг, знания и информационные технологии. Предполагалось, что технологическое усложнение автоматически обеспечит более рациональный, менее конфликтный и более управляемый социальный порядок. Однако практическая развёртка постиндустриальной футурологии во многих случаях породила иллюзии деиндустриализации как допустимой стратегии, что выразилось в недооценке роли реального сектора экономики, про-

изводственного суверенитета и инфраструктурной устойчивости [14].

Современная фаза этой теоретической линии связана с ожиданиями технологической сингулярности, широкого внедрения систем искусственного интеллекта и трансгуманистических проектов модификации человека. В результате горизонт будущего смещается от модернизации институтов к гипотезе их функционального вытеснения: традиционные формы государства, права, представительства, образования и труда рассматриваются как исторически преходящие конструкции, которые могут быть замещены алгоритмическими режимами координации и новыми антропотехническими практиками. При таком подходе сама категория «социального» частично редуцируется к технологически управляемым процессам.

Тем самым версия стадийных технологических переходов предлагает специфическую связь интерпретации прошлого и образа будущего: история читается как последовательная смена технико-экономических платформ, а будущее проектируется как продолжение этой линии в направлении постинституционального порядка. Одновременно именно здесь возникает ключевое методологическое напряжение. Сторонники технологических переходов не замечают напряжения в отношении с природой человека и легко принимают перспективу технологического разрыва [15].

Теория модернизации

Теория модернизации может рассматриваться как историко-социологическая модификация либеральной версии прогресса, переведённая в язык стадий и институциональных преобразований. В её основе находится противопоставление традиционного и современного общества. Первая модель описывается как вариативная по культурным формам, укоренённая в религиозной нормативности, локальных связях и ограниченной открытости к структурным изменениям.

Вторая мыслится как универсальная: рационализированная, секуляризованная, функционально дифференцированная, ориентированная на мобильность, массовое образование, рыночную экономику и процедурно-правовую легитимность власти.

В этой логике прошлое интерпретируется как пространство множественных «традиционностей», тогда как будущее получает единую нормативную проекцию – модернизировать как общий горизонт исторического движения. Именно поэтому модернизационная теория обычно сочетает описательный и предписывающий регистры: она не только объясняет переходы, но и ранжирует общества по степени приближения к заданной модели современности. Соответственно, элементы традиции трактуются преимущественно как исторически преодолеваемые формы, подлежащие либо вытеснению, либо функциональной переработке в рамках современного порядка [16].

Даже более сложные версии, включая корректировки Ш. Эйзенштадта с его концепцией «множественных модерностей», не отменяют базовой футурологической установки. Они смягчают линейность и признают культурно-цивилизационные различия путей, однако сохраняют общий вектор: будущее по-прежнему связывается с современным типом общества, а не с равноправием альтернативных немодерных проектов исторического развития. Иными словами, вариативность траекторий признаётся, но универсалистский горизонт модерна остаётся принципиально неизменным [17].

В теории модернизации образ будущего по существу тождествен либеральной версии футурологии прогресса. Речь идёт об универсалистском, едином мире, выстроенном по общей нормативной матрице современности. В таком горизонте традиционность не признаётся равноправным основанием дальнейшего развития и мыслится как исторически преодолеваемая форма социального устройства.

Цивилизационный подход

Цивилизационный подход, если именно он принимается в качестве методологического основания, принципиально отличается от универсалистских моделей исторического процесса. В его логике история не сводится к движению человечества к единой нормативной форме будущего, поскольку каждая цивилизация рассматривается как самостоятельный субъект развития со своим ценностным ядром, собственным типом государственности и специфическим механизмом исторической саморегуляции. Поэтому в центре анализа находится не степень приближения к универсальному стандарту, а способность цивилизационной системы к воспроизводству собственной идентичности в условиях нарастающих внешних и внутренних вызовов.

Историческая динамика в данной оптике раскрывается через связку «вызов–ответ». Цивилизация сталкивается с военными, культурными, технологическими, демографическими и мировоззренческими давлениями, после чего либо вырабатывает адекватный ответ, либо утрачивает устойчивость [18]. Отсюда следует, что надлом не является автоматическим концом: он может стать фазой мобилизации, переосмысления оснований и восстановления целостности. Однако при отсутствии ответной стратегии кризис переходит в деградацию, а затем в распад.

Особое значение имеет феномен цивилизационного отступления, когда элиты и институты теряют связь с базовыми ценностными константами собственной традиции. В таком состоянии усиливаются процессы внутреннего отчуждения, и одновременно формируются силы цивилизационного отторжения – механизмы обратной реакции, направленные на возвращение к исходным основаниям и на реконфигурацию исторического курса. Если эта реакция оказывается институционально оформленной и мировоззрен-

чески обеспеченной, система проходит через надлом и восстанавливается. Если же восстановительный потенциал исчерпан, цивилизация утрачивает субъектность и сходит с исторической траектории. Цивилизационный подход задаёт в этом смысле иной образ будущего: не универсальный финал для всех, а развилку между воспроизводством, восстановлением и гибелью конкретных цивилизационных общностей.

Цивилизационный подход напрямую связан с категорией «традиционных ценностей». Философско-мировоззренческое обоснование концепта «традиционных ценностей» раскрывается через три взаимосвязанные, но методологически самостоятельные линии: примордиализм, эссенциализм, традиционализм. Все эти методологические линии были дискредитированы ещё в Новое время как ретроградство. Первое методологическое основание – примордиализм – выводит нормативный порядок из «первооснов», т. е. из глубинных начал коллективного существования, не сводимых к текущей конъюнктуре. Цивилизация производна от неких первооснов, которые исторически воспроизводятся и наследуются. Утрата первооснов означает цивилизационную смерть. Второе методологическое основание – эссенциализм – акцентирует «сущностное ядро», обеспечивающее самоидентичность культурно-исторического субъекта при смене политических форм, хозяйственных укладов, коммуникативных режимов [19; 20]. У каждой цивилизационной системы есть сущность. По Г. Лейбницу она раскрывается как «монада», или «энтелехия» [21]. Допустимо использовать метафору «душа системы». Можно изменить формы, но нельзя подвергнуть изменению сущность. Ликвидация сущности означает и ликвидацию всей системы. Третья методологическое основание – традиционализм – описывает трансляцию традиции как механизм межпоколенческой передачи смыслов, образцов

поведения, представлений о должном и допустимом [22].

В указанной рамке «традиционные ценности» предстают не как случайный набор моральных предписаний, а как целостная система воспроизводства цивилизационной идентичности. Опора на первоосновы придаёт аксиологическому строю онтологическую глубину. Обращение к сущностному ядру фиксирует пределы преобразований, за которыми адаптация превращается в самоотрицание. Непрерывная передача наследия формирует историческую преемственность, благодаря которой общество сохраняет внутреннюю связность в условиях внешнего давления и внутренних разрывов.

Отсюда следует принципиальный вывод для понимания исторической динамики: устойчивое развитие обеспечивается не устранением традиционного начала, а его деятельным воспроизведением в меняющейся среде. Именно такое сочетание глубинных оснований, инвариантного ценностного центра, действующих каналов преемства позволяет отвечать на вызовы времени без утраты культурно-цивилизационной субъектности.

Категория «современность» как методологический индикатор

Особо индикативно к различению цивилизационного и оппонирующих подходов является использование категории современное (модернити). В модернистском подходе указанная категория выполняет функцию нормативного фильтра: «современное» отождествляется с модернизацией, тогда как всё иное переводится в разряд «несовременного» и маркируется как «архаика». Подобная дихотомия задаёт линейную шкалу исторической оценки, где ценность явления измеряется степенью его соответствия актуальной модернизационной фазе. В результате исчезает пространство для констант, поскольку любая устойчивость начинает трактоваться как признак отставания. Логическим продолжением

такой оптики становится упразднение «вечного» как значимого основания общественной жизни.

Традиционалистский подход формирует принципиально иную перспективу. «Современность» здесь понимается не как универсальный эталон исторической нормы, а как иллюзия повреждённого мира, абсолютизирующего собственную текущую форму. В этой рамке акцент делается на «вечность» и «воспроизводимость». Разграничение идёт не по принципу современное – несовременное, а подлинное и неподлинное. Подлинное соотносится с константным и сохраняющим идентичность началом. Неподлинное связывается с повреждённым состоянием, в котором временное объявляет себя окончательным и претендует на статус всеобщего.

Из сопоставления двух позиций вытекает методологически значимый вывод. Проблема заключается не в самом факте исторических изменений, а в критерии их оценки. Если за меру принимается исключительно актуальная фаза модернизации, то культурно-цивилизационная преемственность неизбежно девальвируется. Если же анализ опирается на категорию константного, тогда динамика получает внутренний предел и смысловую направленность. Преобразование допускается, однако не ценой разрушения оснований, обеспечивающих самотождественность исторического субъекта. Именно поэтому в контексте цивилизационного подхода корректнее говорить о различении форм исторического бытия по линии подлинности и повреждённости. И отсюда – важнейшая констатация – о повреждённости современных цивилизаций, нахождении их в стадии кризиса, порождённого глобализмом. Рецепт же из этой констатации при опоре на цивилизационный подход – самовосстановление, возвращение к себе.

Цивилизационная вариативность понятия «будущее»

Переход к анализу футурологических моделей требует предварительного пояснения самого понятия «будущее». Без содержательной дефиниции данного термина невозможно определить ни целевые ориентиры развития, ни вектор исторического движения.

Будущее исторически выражалось посредством разных метафор. Среди них: продлённое настоящее, отрицание настоящего, царствие Небесное, Армагеддон, скачок в Царство свободы, Общество максимального удовлетворения, падение в Бездну. Так что же такое будущее? Ответ, как показывает исследование, будет цивилизационно вариативным. Каждая цивилизация имеет свою традицию понимания природы грядущего.

Западные цивилизационные основания научной футурологии

Современная футурология основывается фактически на западном цивилизационном восприятии. Запад предъявляет сразу три футурологические модели – будущее как предопределённость (закон или тренд), будущее как неопределённость (хаос), будущее как проект. Версии осмысления будущего как предопределённости и неопределённости восходят к заявленным уже в период античности линиям Демокрита и Эпикура. Оба философа являлись, как известно, атомистами. Демокрит исходил из принципа действия в природе «железной необходимости». Если что-то кажется случайным, это согласно Демокриту, не более чем непонимание того, чем оно было предопределено. Эпикур же предполагал, что допустимо свободное отклонение от «железного потока» одного отдельно взятого атома. Но если допустимо, что один из атомов может отклониться, то это значит, что к отклонению способен любой. А это означает, что законы не существуют, а действует принцип полной свободы. Будущее же оказывается совокупностью случайностей [23].

Концепт будущего как предопределённости занимает в западной интеллектуальной истории системообразующее место. На ранних этапах источник необходимости связывался с Божественным установлением. В западно-христианской традиции, прежде всего у св. Августина, ход времени осмыслялся в горизонте теологического замысла. Для кальвинизма эта линия получила жёсткую конфессиональную артикуляцию, связанную с философией избранничества (богоизбранные vs богоотверженные). Параллельно сохранялась античная линия фатума, где неизбежность выводилась не из личного Бога, а из безличного порядка судьбы. В обеих версиях ключевой тезис совпадал: грядущее не является открытым полем произвольного конструирования, поскольку его контуры заданы вне личностной воли [24].

В последующей секулярной трансформации место теологического основания занял закон. Необходимость была переописана в категориальном аппарате рациональной философии и науки. Наиболее последовательное выражение такой установки проявилось в гегелевской модели, где историческое движение раскрывается как закономерное развёртывание разумного целого. Дальнейшая дифференциация породила множество частных форм детерминантности: географический детерминизм, экономический детерминизм, технологический детерминизм. Несмотря на различие объясняющих факторов, инвариант сохранялся: будущее выводится из объективной причинной структуры, а степень свободы интерпретируется как производная от уже действующих закономерностей.

Именно этот фундамент обусловил характер современной западной футурологии, включая модели сценарного прогнозирования. Даже при признании вариативности траекторий сценарная методология, как правило, опирается на предпосылку структурных ограничений, трендов, устойчивых драйверов, то

есть на модифицированную форму предзаданности.

Альтернативная линия формирует-ся как отрицание предопределения: мир трактуется как пространство хаотической турбулентности, где контингентность и нелинейность размывают статус жёсткого закона, а неопределённость становится базовой характеристикой исторического процесса. Данная установка также укоренена в западном культурном поле, образуя с детерминистской версией внутреннюю антиномию: между верой в необходимость и акцентом на радикальную случайность.

Третья западная версия предполагает конструирование будущего как проекта. Такое понимание возникло на основе специфического взгляда на человека как на конструктор. В его основании лежит локковская идея *tabula rasa*, согласно которой человек изначально лишён содержательного антропологического ядра и может быть сформирован внешними воздействиями [25]. Данная антропологическая установка сложилась в рамках англосаксонской интеллектуальной линии и оказалась наиболее контекстно соразмерной американской культуре. Метод проектов в дьюистской модели обучения напрямую готовит человека к такому пониманию будущего. Образование ориентируется на формирование навыков конструирования [26].

Видение будущего как проекта оппонировало видению будущему, раскрываемому в логике закона. Англосаксонский конструктивистский подход противостоял подходу немецкой гегелевской школы, основывавшемуся на вере в высшие законы. Вера в законы в современном дискурсе девальвировалась. Будущее вообще перестало мыслиться как грядущее.

Сконструировать, равно как и деконструировать в понимании проектного подхода к будущему можно что угодно, главное, чтобы для этого были соответствующие ресурсы. Политика оказывается столкновением разных проектов. Кон-

спирологи при этом могут изобретать проекты и там, где их реально нет. Но их миропонимание требует наличие фигуры проектировщика, так же, как ранее мир не мыслился без Бога.

Индия: будущее как возвращение

В индийской цивилизационной традиции будущее понимается не как линейное движение вперёд, а как возвращение к изначальному порядку. Время мыслится циклично, а потому будущее соотносится с восстановлением нарушенной космической и нравственной гармонии. Новизна в данной логике иллюзорна.

Ключевым понятием является идея вечного возвращения. История разворачивается как череда циклов, каждый из которых имеет начало, развёртывание и завершение. Кальпа фиксирует масштаб этого космического кругооборота и задаёт предельную рамку понимания времени.

Время двумерно, а не трёхмерно как в авраамических религиях. Движение вперёд в будущее здесь парадоксальным образом означает движение назад – в прошлое. Будущее не конструируется и не изобретается, оно раскрывается через возвращение к тому, что уже было задано в космическом порядке. Такая установка исключает представление о прогрессе как о накоплении принципиально нового.

При этом принципиальное значение имеют переходы внутри цикла. Фазы распада и обновления рассматриваются как необходимые моменты перехода к началу нового круга. Будущее в этой логике связано не с прорывом за пределы существующего, а с обновлением через повторение и восстановление изначального порядка [27].

Китай: будущее как прорастание

Китайская традиция понимания будущего, так же, как и индийская, связана с идеей возвращения и цикличности. Будущее не мыслится как радикальный разрыв с прошлым или как линейное

движение вперёд. Показательно, что в китайском языке, также как и в японском, отсутствует будущее время в европейском смысле этого слова, что отражает иную онтологию времени.

Историческое обновление в логике циклов выражается политически через смену династий. Новая династия понимается не как начало принципиально нового мира, а как восстановление и обновление кругооборота. Разрыв допустим лишь как форма возвращения к правильному порядку.

Наряду с этим в китайской традиции формируется особая идея будущего как прорастания. Будущее уподобляется прорастанию семени, которое уже содержит в себе форму будущего растения. Оно не конструируется извне и не навязывается волевым скачком. Будущее «прорастает» из настоящего при соблюдении определённых условий. Ключевым требованием становится недопустимость искусственного нарушения баланса. Центральное значение приобретает удержание равновесия и направленное сопровождение исторического движения [28].

Исламская традиция: будущее как свершение предписанного

Исламская версия осмысления грядущего строится как модель предписанного будущего. Историческое движение в данной перспективе понимается в горизонте Божественного установления, где ключевое значение имеет не автономное человеческое проектирование, а соотношение с ниспосланным откровением. Темпоральная направленность задаётся через религиозно-нормативный порядок, поэтому вопрос о судьбе сообществ и отдельных людей рассматривается, прежде всего, в связи с их верностью предписанному пути.

В этой логике центральное место занимают пророки как носители и передатчики откровения. Их миссия связана не только с нравственным наставлением настоящего, но и с раскрытием смысла

будущего в рамках единой истории руководства человечеством.

Особое значение в исламской версии принадлежит пророку Мухаммеду как «печати пророков». Этот статус означает завершённость пророческой линии и окончательность переданного через него откровения для общины верующих. Соответственно, осмысление грядущего соотносится прежде всего с кораническим текстом и пророческой сунной, поскольку именно в них зафиксированы нормативные и эсхатологические ориентиры, определяющие понимание исторической перспективы.

Соответственно, грядущее интерпретируется как подтверждение пророческих свидетельств: события времени соотносятся с тем, что уже было сообщено через пророческую традицию и закреплено в религиозной памяти уммы.

Отсюда вытекает эпистемологическое следствие: постижение будущего требует обращения к пророкам, к корпусу откровения и к авторитетной традиции толкования. В указанной рамке прогноз не сводится к вычислению трендов, а включает герменевтическую работу с пророческим словом, нормами шариатского порядка, эсхатологическими представлениями. Таким образом, исламская модель задаёт особый тип футурологического мышления, где ключ к пониманию грядущего помещён в пространство откровения, а историческая перспектива осмысливается через категорию предписанности [29; 30].

Африканская племенная традиция: будущее как небытие

В африканской племенной традиции восприятия времени будущее мыслится как небытие. Согласно концепции Джона Мбити, в традиционных онтологиях Африки, будущее в западном понимании – как бесконечная линейная перспектива – практически отсутствует. Временная структура организуется через *Sasa* и *Zamani*. Первая модальность охватывает динамичное настоящее и ближайшее бу-

дущее, вторая обозначает глубокое прошлое, включающее опыт предков и уже состоявшиеся события общины [31].

В этой логике будущее выступает как «несобытие». Пока событие не произошло и не вошло в жизненный порядок, оно не обладает полноценным бытийным статусом. Поэтому время, не наполненное действиями, фактически не существует. Именно по этой причине длительное абстрактное планирование, рассчитанное на отдалённые горизонты, не получает онтологического приоритета. Реальность времени раскрывается через происходящее: смену сезонов, ритуальные акты, хозяйственные циклы, социально значимые практики.

Ключевой образ такой темпоральности – движение спиной вперёд. Взгляд направлен не в «ещё-не-наступившее», а к уже пережитому и закреплённому в памяти предков. Человек продвигается в ходе жизни, опираясь на *Zamani* как на источник смысла и нормы. Грядущее при этом мыслится как пустота, которая обретает бытие лишь в момент перехода в настоящее и затем включается в пространство прошлого. Поэтому будущее здесь не конструируется извне, а возникает по мере событийного осуществления.

Русская цивилизационная модель: будущее как развилка выбора

Русская традиция задаёт особую модель осмысления грядущего: будущее как развилка. Её основания восходят к православной философской антропологии, где центральное место принадлежит свободе воли [32; 33]. В этой логике ход истории не замкнут в единственной причинной колее, поскольку перед человеком, страной, миром всегда открыт выбор. Отсюда принципиальный тезис: грядущее не только исторично, но и этично. Его содержание определяется не нейтральной механикой процессов, а соотношением с добром и злом.

Именно поэтому в русском интеллектуальном поле западные детерми-

нистские конструкции многократно подвергались теоретическому и нравственному перетолкованию. Даже там, где заимствовался категориальный аппарат европейской философии, центр тяжести переносился в сферу должного. Переинтерпретация гегелевской линии в революционной традиции строилась вокруг этического вопроса о принятии или неприятии наличной действительности. Историческая необходимость в таком прочтении переставала быть самодостаточной: решающим становился моральный статус существующего порядка.

Аналогичный сдвиг произошёл и в отношении марксизма. Классическая схема предполагала переход к социализму после зрелого капитализма, при максимально выраженной поляризации «буржуазия – пролетариат». В российской версии данный канон был радикально переосмыслен. Во-первых, социалистический проект был заявлен в стране, где капитализм не достиг классической полноты. Во-вторых, глобальная историческая картина была этически структурирована как противостояние двух начал: антикапитализм и капитализм, где последнему приписывался статус зла, первому – статус добра.

Будущее на всей развёртке истории России заявлялось как альтернатива западной предопределённости. Она предъявлялась миру не как фатальная заданность, а как нравственно ответственный экзистенциальный выбор. Будущее в такой оптике не «случается» и не «навязывается» законом; оно выбирается, а значит, требует этической ответственности субъекта истории.

Русская футурология имеет не только прогностическое, но и воспитательное измерение. Взгляд на грядущее как на развилку означает, что ни один исторический исход не гарантирован автоматически, следовательно, желаемый вариант требует усилия, выбора, ответственности, мобилизации воли. Такая оптика переводит разговор о перспективе из сферы

пассивного ожидания в пространство деятельного формирования, где центральным становится воспитание человека, способного различать добро и зло, принимать нравственно обоснованные решения, действовать в интересах страны и цивилизационной преемственности. Взгляд на будущее как на развилку прямо означает: за будущее надо бороться.

Две мировые версии развития

Цели развития могут различаться принципиально. По большому счёту все концепции осмысления будущего могут быть разделены между материальными и идеальными ориентирами. Более важен в противопоставлении материализма и идеализма не вопрос о первичности происхождения, а вопрос о направлении развития. Первая версия будущего состоит в восхождении человека и общества к высшему идеальному. Как правило, в Традиции высшее идеальное обозначается понятием Бог. Возможны, впрочем, и иные в различных варьируемые по цивилизациям и идеологиям обозначения. Для достижения высшего идеального человек должен превозмочь себя. Преодоление себя требует воли. Человек преодолевает инерционность материи, и через это преодоление восходит к духовному. Таким же путём восхождения может идти и общество в целом. Для организации коллективного восхождения к идеальному требуется режим идеократии. Каждая цивилизация исходно выработала именно такое понимание развития. От сообщества людей к Богу через нравственное совершенствование каждого. Материальное приращение этой модели не было присуще. Для восхождения к идеальному экономический рост не имел значения. И более того, при превышении критических порогов роста он мог оказаться помехой восхождения. Переход методологически к цивилизационному подходу подразумевает и переосмысление развития как цивилизационно вариативного, но общего в цели пути восхождения к Богу.

Смена целевых ориентиров исторически произошло в Западной цивилизации. Поменяв цели, Запад обрёл высокую динамику. Но эта динамика была достигнута в логике иных целевых ориентиров.

Второй вариант развития состоял в установке достижения максимальной комфортности жизни человека. Для обеспечения комфорта изобретается техника, осуществляется технологическая модернизация, обустроивается быт. С человека последовательно снимаются разного рода социальные обременители. Логика восхождения замещается логикой освобождения. Развитие в этой версии оказывается сопряжено с материальным ростом и зачастую отождествляется с ним. Для характеристики этой модели движения в направлении будущего используется понятие прогресс. Конечная цель прогресса – общество максимальной комфортности – максимизированный материализм. Преодоления себя в этой версии развития не предполагается. Как раз наоборот оно ориентировано на то, чтобы человек не испытывал дискомфорт и в конечном итоге не напрягался.

Во второй модели развития собственно человек не развивается. Развитию подлежит окружающая человека среда, а не он сам. И более того в условиях возрастающего комфорта при атрофировании воли человек неизбежно деградирует. Второй тип развития оказывается, таким образом, путём антропологической деградации.

Казалось бы, первая модель обладает очевидными преимуществами в духовном развитии человека. Но вторая, генерируя создание передовой техники, даёт преимущества соответствующим сообществам при прямом столкновении с сообществами первого типа. Духовный человек при столкновении с человеком бездуховным, но вооружённым, объективно проигрывает. Отсюда задача соединения первой и второй моделей развития. От первой следует взять сам целевой ори-

ентир движения к высшему идеальному, от второй – технический инструментарий как средство безопасности. При этом важно чтобы средства не подменяли и не отменяли цель, не противоречили идее духовного восхождения. Угрозы такой подмены, безусловно, существуют. Восприятие техники ни как инструмента, а в качестве ценностей и целей приводит к тому, что духовные ориентиры замещаются материальными.

Особый тип развития на восходящей фазе реализации представлял советский проект, соединяющий идеальные и материальные ориентиры. Главным в нём была идея восхождения к совершенному человеку – гармонически развитой личности. Советский проект, безусловно, не являлся проектом религиозным. Но он перенял из религии идею преображённого человека, переработав её в новых формулировках. Определённое влияние на его генерирование оказал богостроительский дискурс, продвигаемый советским руководством культуры и образования. Все материальные стороны развития были подчинены высшей антропологической идее. Техническое развитие оказывалось подчинено гуманитарным целям, а также защите заявляемых идеалов от врагов. И такая иерархия обеспечила беспрецедентный прорыв СССР на первой фазе его существования.

А далее происходит подмена. Вместо развития в версии восхождения установился ориентир развития в направлении максимизации комфорта. Изменяется, соответственно, и инструментальное назначение техники. Спор лириков и физиков косвенно отражал этот переход. Смена видения будущего в СССР пришлась ориентировочно на 1950-е – 1960-е гг. И можно этот рубеж считать началом упадка советской модели. Главное в ней был особый тип советского человека, отказ от формирования которого означало проигрыш в борьбе с иными сообществами материального развития [34; 35].

Заключение

Проведённое исследование подтвердило актуальность сформулированного запроса на формирование суверенного российского целеполагания. России необходима суверенная теория будущего и суверенная футурология как самостоятельное направление научного, образовательного, мировоззренческого, государственно-управленческого развития. Без такой рамки невозможно обеспечить стратегическую субъектность, поскольку заимствованные модели целеполагания неизбежно встраивают страну в чужую иерархию смыслов, интересов, приоритетов. При отсутствии собственной футурологической платформы даже корректно сформулированные тактические решения начинают работать на внешние нормативные горизонты. Именно поэтому вопрос о грядущем должен рассматриваться как ядро суверенитета, а не как вторичная экспертная тема.

Формирование самостоятельной перспективы требует освобождения от матрицы западных подходов. Речь идёт не об изоляции от мировой науки, не об отказе от сравнительного анализа, не о методологическом самоограничении. Речь идёт о снятии безальтернативного статуса западных схем, которые длительное время подавались как универсальные, нейтральные, общезначимые. В действительности такие схемы несут конкретную цивилизационную аксиологию, специфическую антропологию, определённое понимание нормы, прогресса, человека, общества, государства. Пока эти предпосылки принимаются некритически, сохраняется режим внешнего целеполагания. Следовательно, первоочередной задачей становится деконструкция заимствованной нормативности и выработка собственных оснований прогнозирования.

Дальнейшее развитие цивилизационного подхода логически требует переноса его потенциала в футурологическую область. Если цивилизационная оптика уже признана продуктивной для анали-

за истории, идентичности, культурных констант, политической субъектности, значит, она должна быть доведена до горизонта грядущего. Иначе возникает внутренний разрыв: суверенное осмысление прошлого сочетается с несамостоятельным видением перспективы. Такая расщеплённость делает невозможной целостную стратегию. Необходима, соответственно, суверенная российская футурология, выстроенная на основаниях России как государства-цивилизации, а не на адаптации внешних универсалистских шаблонов.

Ключевой вывод сопоставительного анализа состоит в том, что каждая цивилизация вырабатывает собственную версию будущего. Универсального для всех образа грядущего не существует. Не существует и единого понимания самого феномена будущего. Западное видение будущего как тренда, представляемое как футурологический универсалий, не соотносится с континуумом иных цивилизаций.

Российская модель занимает особое место в цивилизационных версиях мировой футурологии. Её базовый концепт – будущее как развилка. Такая формула означает открытость исторического исхода.

Формула «будущее как развилка» задаёт для русской традиции принцип открытого исторического исхода. Стратегическое решение получает нравственный критерий оценки, вследствие чего логика фатальной предзаданности утрачивает объяснительную силу. Русская версия связывает горизонт грядущего с различием добра и зла, переводя футурологический анализ из процедурно-нейтрального режима в пространство этической ответственности. Она показывает, что судьба России и в целом человечества не имеет предопределённости, а зависит от готовности вести борьбу за заявленные идеалы.

По предельной направленности основные концепты грядущего группируются вокруг двух векторов. Первый ориентирован на максимизацию удобства,

снятие ограничений, рост потребления, технологическое обеспечение благополучия. Второй ориентирован на духовное восхождение человека, самопреодоление, воспитание воли, внутреннюю работу личности, служение высшему идеалу. Различие между этими линиями касается самого типа развития. Выбор в пользу модели восхождения означает системное изменение всех институций государственного и общественного строительства.

Для России необходима не просто «ещё одна» прогностическая школа, а целостная суверенная футурология: с собственной методологией, собственной антропологией, собственной аксиологией, собственной моделью целеполагания. Её назначение состоит в формировании такого образа будущего, который страна не заимствует извне, а вырабатывает из своих оснований, реализует в институтах и отстаивает в исторической борьбе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сургуладзе В. Ш. Виктимизация идентичности: проблема деидентификации и десуверенизации социогуманитарной сферы // Власть. 2023. Т. 31. № 6. С. 116–126.
2. Дугин А. Г. Вестернология: в направлении суверенной русской науки // Вестник Государственного университета просвещения. Серия: История и политические науки. 2024. № 6. С. 7–24.
3. Харичев А. Д., Полосин А. В., Селезнева А. В. Основы российской государственности: учебное пособие. М.: Дело, 2024. 450 с.
4. Переслегин С. Б., Переслегина Е. Б. Дикие карты будущего. Форс-мажор для человечества. М.: Алисторус, 2024. 480 с.
5. Рочняк Е. В. Современные футурологические концепции: содержание и особенности // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2025. Вып. 2. С. 179–188.
6. Багдасарян В. Э., Реснянский С. И. Русская эсхатология: история общественной мысли России в фокусе апокалиптики. М.: БОС, 2022. 324 с.
7. Борисов Е. А. Эсхатологическая проблематика в трудах современных российских исследователей // Богословско-исторический сборник. 2023. № 4. С. 91–100.
8. Таубес Я. Западная эсхатология. СПб.: Владимир Даль, 2023. 432 с.
9. Черняховская Ю. С. «Большая тройка» советской художественной футурологии. Политико-философское осмысление проблем культурного суверенитета, культурно-цивилизационной интеграции и формирования идеалов будущего в произведениях И. Ефремова, А. Казанцева, А. и Б. Стругацких: компаративный анализ. М.: Институт Наследия, 2022. 380 с.
10. Fergusson D. The Providence of God: A Polyphonic Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 386 p.
11. Butterfield H. The Whig Interpretation of History. N.Y., Norton Company, 1965. 135 p.
12. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2007. 588 с.
13. Малейченко В. Н., Малейченко Е. А. Исторический процесс в зеркале формационного подхода // Научно-методический электронный журнал «Концепт». 2013. Т. 4. С. 296–300.
14. Постиндустриализм. Опыт критического анализа / В. И. Якунин, С. С. Сулакшин, В. Э. Багдасарян, С. Г. Кара-Мурза, М. А. Деева, Ю. А. Сафонова М.: Научный эксперт. 2012. 288 с.
15. Малахова Е. В. Технологический прогресс как культурный феномен в зеркале конкурирующих мировоззренческих детерминант // Общество: философия, история, культура. 2023. № 5. С. 70–77.
16. Абрамов А. В. Становление теории модернизации и альтернативные концепции общественного развития // Вестник Московского государственного областного университета. 2012. № 3. С. 35–51.
17. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М.: Аспект Пресс, 1999. 416 с.
18. Рамазанлы Г. Д. Концепция "Вызова-и-Ответа" А. Тойнби в истории России // KANT. 2024. №1. С. 183–187.
19. Масловский М. В. Спор о цивилизационном подходе: эссенциализм, конструктивизм и современная историческая социология // Социологические исследования. 2025. № 5. С. 80–89.
20. Персидская О. А. Примордиализм и конструктивизм в этносоциологии как рефлексивно симметричные познавательные позиции // Социологические исследования. 2025. № 5. С. 150–160.

21. Лейбниц Г. В. Монадология. М.: Рипол Классик, 2025. 200 с.
22. Багдасарян В. Э., Сильвестр, арх. (Лукашенко). Традиционные ценности: стратегия цивилизационного возрождения. Ярославль: ЯГПУ, 2022. 256 с.
23. Кочеров С. Н. Учение Эпикура о свободе человека как предвестие проблемы свободы воли // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2025. Т. 19. № 2. С. 1036–1049.
24. Антонян А. Р. Учение о предопределении в истории западнохристианской мысли. Ростов-на-Дону; Таганрог, 2022. 168 с.
25. Pham K. T. John Dewey's Educational Philosophy and Experience for Current Vietnamese Education // Contemporary Pragmatism. 2024. № 21. P. 399–415.
26. Phillips D. C. The Many Faces of Constructivism // Educational Researcher. 1995. Vol. 24 № 7. P. 5–12.
27. Eliade M. The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History. Princeton, New York: Princeton University Press, 2026. 232 p.
28. Jullien F. The propensity of things: toward a history of efficacy in China. New York: Zone Books; Cambridge, Mass.: Distributed by MIT Press, 1995. 317 p.
29. Cook D. Studies in Muslim Apocalyptic. Berlin: Gerlach Press, 2021. 482 p.
30. Filiu J.-P. Apocalypse in Islam. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2012. 288 p.
31. Mbiti J. S. African Religions and Philosophy. London: Heinemann, 1969. 290 p.
32. Чистякова О. В. Свобода воли и Божественное предопределение в восточной и западной патристике в контексте ортодоксальных (сотеариологических) и философских различий // Logos et Praxis. 2018. Т. 17. С. 6–15.
33. Шапиров А. Д. Свобода воли человека в христианстве и исламе // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2023. Вып. 2. С. 66–79.
34. Багдасарян В. Э., Реснянский С. И. Советский Союз как цивилизация: от расцвета до заката СПб.: Изд-во РХГА, 2022. 328 с.
35. Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. В 2 т. М.: Концептуал, 2025. 1152 с.

REFERENCES

1. Surguladze, V. Sh. (2023). Victimization of Identity: The Problem of De-Identification and De-Sovereignization of the Socio-Humanitarian Sphere. In: *Vlast*, 31-6, 116–126 (in Russ.).
2. Dugin, A. G. (2024). Western Studies: Towards a Sovereign Russian Science. In: *Bulletin of the State University of Education. Series: History and Political Sciences*, 6, 7–24 (in Russ.).
3. Kharichev, A. D., Polosin, A. V. & Selezneva, A. V. (2024). *Fundamentals of Russian Statehood: A Study Guide*. Moscow: Delo Publ. (in Russ.).
4. Pereslegin, S. B. & Pereslegina, E. B. (2024). *Wild Cards of the Future. Force Majeure for Humanity*. Moscow: Alistorus Publ. (in Russ.).
5. Rochnyak, E. V. (2025). Modern Futurological Concepts: Content and Features. In: *Bulletin of Tula State University. Humanities*, 2, 179–188 (in Russ.).
6. Bagdasaryan, V. E. & Resnyansky, S. I. (2022). *Russian Eschatology: The History of Russian Social Thought in Focus on Apocalypse*. Moscow: BOS Publ. (in Russ.).
7. Borisov, E. A. (2023). Eschatological problems in the works of modern Russian researchers. In: *Theological-historical collection*, 4, 91–100 (in Russ.).
8. Taubes, J. (2023). *Western eschatology*. St. Petersburg: Vladimir Dal Publ. (in Russ.).
9. Chernyakhovskaya, Yu. S. (2022). "Big Three" of Soviet artistic futurology. *Political and philosophical understanding of the problems of cultural sovereignty, cultural and civilizational integration and the formation of ideals of the future in the works of I. Efremov, A. Kazantsev, A. and B. Strugatsky: comparative analysis*. M.: Heritage Institute Publ. (in Russ.).
10. Fergusson, D. (2018). *The Providence of God: A Polyphonic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Butterfield, H. (1965). *The Whig Interpretation of History*. N.Y., Norton Company.
12. Fukuyama, F. (2007). *End of History and Last Man*. Moscow: AST Publ. (in Russ.).
13. Maleichenko, V. N. & Maleichenko, E. A. (2013). The historical process in the mirror of the formation approach. In: *Scientific and methodological electronic journal "Concept"*, 4, 296–300 (in Russ.).
14. Yakunin, V. I., Sulakshin, S. S., Baghdasaryan, V. E., Kara-Murza, S. G., Deeva, M. A. & Safonova,

- Yu. A. (2012). *Post-industrialism. Experience of critical analysis*. Moscow: Scientific expert Publ. (in Russ.).
15. Malakhova, E. V. (2023). Technological progress as a cultural phenomenon in the mirror of competing worldview determinants. In: *Society: philosophy, history, culture*, 5, 70–77 (in Russ.).
16. Abramov, A. V. (2012). Formation of the theory of modernization and alternative concepts of social development. In: *Bulletin of the Moscow State Regional University*, 3, 35–51 (in Russ.).
17. Eisenstadt, Sh. (1999). *Revolution and transformation of societies. Comparative study of civilizations*. Moscow: Aspect Press Publ. (in Russ.).
18. Ramazanly, G. D. (2024). The concept of "Challenge-and-Answer" by A. Toynbee in the history of Russia. In: *KANT*, 1, 183–187 (in Russ.).
19. Maslovsky, M. V. (2025). Dispute about the civilizational approach: essentialism, constructivism and modern historical sociology. In: *Sociological research*, 5, 80–89 (in Russ.).
20. Persian, O. A. (2025). Primordialism and constructivism in ethnosociology as reflexively symmetrical cognitive positions. In: *Sociological research*, 5, 150–160 (in Russ.).
21. Leibniz, G. V. (2025). *Monadology*. Moscow: Ripol Classic Publ. (in Russ.).
22. Baghdasaryan, V. E. & Sylvester, arch. (Lukashenko) (2022). *Traditional values: a strategy for civilizational regeneration*. Yaroslavl: YAGPU Publ. (in Russ.).
23. Kocherov, S. N. (2025). Epicurus's doctrine of human freedom as a harbinger of the problem of free will. In: *Schole. Philosophical antiquity and classical tradition*, 19-2, 1036–1049 (in Russ.).
24. Antonyan, A. R. (2022). *The doctrine of predestination in the history of Western Christian thought*. Rostov-on-Don; Taganrog (in Russ.).
25. Pham, K. T. (2024). John Dewey's Educational Philosophy and Experience for Current Vietnamese Education. In: *Contemporary Pragmatism*, 21, 399–415.
26. Phillips, D. C. (1995). The Many Faces of Constructivism. In: *Educational Researcher*, 24-7, 5–12.
27. Eliade, M. (2026). *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. Princeton, New York: Princeton University Press.
28. Jullien, F. (1995). *The propensity of things: toward a history of efficacy in China*. New York: Zone Books; Cambridge, Mass.: Distributed by MIT Press.
29. Cook, D. (2021). *Studies in Muslim Apocalyptic*. Berlin: Gerlach Press.
30. Filiu, J.-P. (2012). *Apocalypse in Islam*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
31. Mbiti, J. S. (1969). *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.
32. Chistyakova, O. V. (2018). Freedom of will and Divine predestination in Eastern and Western patristics in the context of orthodox (soteriological) and philosophical differences. In: *Logos et Praxis*, 17, 6–15 (in Russ.).
33. Shapirov, A. D. (2023). Freedom of the will of man in Christianity and Islam. In: *Bulletin of the Orenburg Theological Seminary*, 2, 66–79 (in Russ.).
34. Baghdasaryan, V. E. & Resnyansky, S. I. (2022). *Soviet Union as a civilization: from heyday to sunset*. St. Petersburg: Russian Agricultural Academy Publ. (in Russ.).
35. Kara-Murza, S. G. (2025). *Soviet civilization. In 2 vol.* Moscow: Conceptual Publ. (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Багдасарян Вардан Эрнестович (г. Москва) – доктор исторических наук, профессор, декан факультета истории, политологии и права Государственного университета просвещения;
e-mail: vardanb@mail.ru; ORCID: 0000-0003-4895-5108

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vardan E. Bagdasaryan (Moscow) – Dr. Sci. (History), Prof., Dean of the Faculty of History, Political Science and Law, Federal State University of Education;
e-mail: vardanb@mail.ru; ORCID: 0000-0003-4895-5108