

Д.В. Пузанов

«АБРААМИЧЕСКАЯ МЕТАЦИВИЛИЗАЦИЯ» VIII–XIII вв.

Концептуализируется термин «авраамическая метацивилизация» как обозначение системы средневековых обществ, государственная идеология которых опирается на одну из авраамических религий. Рассматривается проблема соотношения терминов «мир-система» и «цивилизация». Определены основные характеристики авраамической метацивилизации как явления исключительно средневековой глобализации, обозначены ее хронологические рамки. Проанализированы эвристические возможности термина.

Ключевые слова: Средние века; авраамические религии; мир-система; цивилизация; идеология.

В современном мире по мере нарастания глобализационных процессов становится все более очевидным, что ни одно локальное общество не может рассматриваться как автономная система, лишенная всяких связей с окружающим миром. Однако взаимодействие различных государств, культур и этносов могло вести к созданию крупных систем задолго до возникновения капитализма. Различные направления мир-системного анализа предлагали разные обозначения для этих образований: миры-системы (общее название), миры-империи и миры-экономики И. Валлерстайна [1. С. 24], сети большегрузных товаров, сети престижных товаров, политические/военные сети, информационные сети К. Чейза-Дана и Т. Холла [2. Р. 52], региональные и даннические системы С. Амина [3. Р. 15] и т.д.

Отечественными учеными были предложены также такие определения, как миры-культуры [4. С. 189] и мир-культуры [5. С. 21]. Первый термин, правда, был «изобретен» Г.А. Завалько в рамках критики подхода С. Амина. Особое внимание С. Амина к мировым религиям Г.А. Завалько назвал отходом «от миров-экономики в сторону миров-культур (выделяемых, как и в цивилизационном подходе, в основном по религиозному признаку)» [4. С. 189]. Термин же «мир-культура» был предложен Л.Е. Грининым и А.В. Коротаяевым для обозначения крупных «доаграрных» «надсоциумных группировок», основанных «на единстве происхождения и культуры» (вроде культурного единства аборигенного населения Австралии), которые противопоставляются настоящему миру-системе [5. С. 21].

Слово «мир-культура» также было однажды употреблено Ф. Броделем как синоним цивилизации, мира-цивилизации [6. С. 61]. Попытка выработать обозначение крупных систем, включающих в себя разные государства и цивилизации, была предпринята и в рамках других подходов к изучению глобализационных процессов. Например, ойкумена В. Макнила, интерактивная зона Р. Данна [7. С. 23], историческая арена и центральная Ю.И. Семенова [8. С. 447] и т.д. Однако все эти названия оказались рабочими исключительно в рамках концепций их авторов и не могут поспорить своей популярностью с понятийным аппаратом исследователей миров-систем, аппаратом которых вынуждены в той или иной степени перенимать оппоненты подхода [7. С. 23, 32].

Миру-системе иногда противопоставляется цивилизация. Так, описывая докапиталистическую Европу,

И. Валлерстайн отмечает, что регион был «“цивилизацией”, но не мир-системой» [9. С. 19]. То есть, по мысли исследователя, феодальная Европа представляла из себя «ряд небольших систем (или разделений труда), в определенной степени связанных общей религиозной структурой и в ограниченных пределах – общим языком» [10. С. xiii]. В других работах И. Валлерстайн пишет, что великие цивилизации до Нового времени совпадали с мирами-империями [1. С. 24], «они охватывали огромные территории, и поэтому им пришлось выработать общий язык, общую религию и во многом общие обычаи» [11. С. 60–61]. Феодальная Европа же, как система «самое большее может быть описана как останки дезинтеграции недолго жившего мира-империи Каролингов» [10. С. xiii].

Несмотря на то, что И. Валлерстайн достаточно часто употребляет термин «цивилизация», его использование в трудах исследователя бессистемно. Помимо упомянутого выше значения И. Валлерстайн использует словосочетание «капиталистическая цивилизация» для обозначения современного мира-экономики [12]. Средневековую Европу, в зависимости от аспекта, которому уделено наибольшее внимание, исследователь называет то «христианской» [9. С. 42], то «феодальной» [10. С. xv] цивилизацией.

И. Валлерстайн действительно отрицает наличие какого-либо единого признака, по которым можно выделять цивилизации [13. Р. 3]. Исследователь рассматривает термин как своеобразный вариант групповой идентичности. Локальные цивилизации, по И. Валлерстайну, это не обособленные пути развития социальных организмов (как у Ж. Гобино, Г. Рюккерта, а затем и у Н.Я. Данилевского с А. Тойнби), это изменчивые, непостоянные творения современных групп [13. Р. 4]. За отличительные черты каждой цивилизации, по мнению И. Валлерстайна, современные исследователи принимают преемственности, которые в целях идеологической легитимации создавал каждый новый мир-империя [13. Р. 6]. С возникновением и экспансией капитализма, цивилизации – как способ легитимации реструбутивных миров-империй – перестают существовать. Теперь единая капиталистическая цивилизация «доминирует над мышлением и действиями правителей и управляемых, угнетателей и угнетенных» [13. Р. 7]. Но локальные цивилизации сохраняются в наши дни в качестве воплощения «культурного сопротивления в капиталистическом мире-экономике» [13. Р. 9]. Цивилизация еще не уни-

чтожила цивилизации [13. Р. 10]. В то же время И. Валлерстайн не считает, что «мы действительно переживаем или должны переживать столкновение цивилизаций, в котором Западный мир, Исламский мир и Восточноазиатский мир оказываются выстроенные в боевой порядок друг против друга» [14. Р. 517].

А.В. Коротаев, Н.Н. Крадин и В.А. Лынша существенно дополнили схему И. Валлерстайна, предложив рассматривать «политически децентрализованные цивилизации» как вариант мира-системы. Примером таких обществ исследователи считают систему древнегреческих полисов и средневековую Европу [15. С. 38–39].

К представителям мир-системного подхода иногда относят Д. Уилкинсона [16. С. 32], который выделял цивилизации по наличию признаков деловых отношений и связей между городами, а не культурного сходства. При этом в качестве формы социальной связи, неизбежно образующей единую цивилизацию, Д. Уилкинсон рассматривал и постоянные военные конфликты [17. С. 399]. Конкретные результаты исследования Д. Уилкинсона и даже понятийный аппарат (ср. «центральная цивилизация» Д. Уилкинсона¹ [17. С. 402–422; 18. Р. 61–62] и «центральная мир-система» [2. Р. 154], деление цивилизаций Д. Уилкинсона на центр и периферию [17. С. 417], представление о полупериферийном характере феодализма [18. Р. 64] и т.д.) действительно сближают теорию цивилизаций Д. Уилкинсона с мир-системной теорией.

Цивилизации, согласно Д. Уилкинсону, являются формой мира-системы [18. Р. 61, 67]. Но, как следует из работ самого Д. Уилкинсона, исследователь радикально переосмысливает концепцию А. Тойнби [17. С. 403; 18. Р. 63] с использованием сетевых теорий изучения геополитики [18. Р. 60]. Недаром ученик А. Тойнби В. Макнил относит Д. Уилкинсона к тому же течению, что и он сам, противопоставляя при этом неомарксистскому мир-системному подходу [7. С. 23]. Оба исследователя уделяли особое внимание столкновению разных культур. Развивая идею ойкуменической цивилизации А. Тойнби, они пришли к отрицанию самодостаточности конфликтующих культур [7. С. 20, 24–26]. Итогом чего и стало внешнее сближение с мир-системным подходом и даже прямые заимствования. Однако это сближение не коснулось парадигмальных основ.

«Цивилизация» в том виде, в каком воспринимает ее Д. Уилкинсон, практически дублирует понятие «мир-система» и едва ли может получить широкое применение. Традиционно под локальными цивилизациями понимаются системы, объединенные по культурному признаку, преимущественно благодаря общим философским, теологическим, идеологическим концепциям. В отличие от крупных (по ареалу распространения) культур, образовавшихся благодаря генетической преемственности, мировые религии и некоторые философские системы можно считать логичным следствием интеграции разных по социально-экономическому укладу и этнической составляющей сообществ. Именно так они и рассматриваются представителями мир-системного подхода. При этом религия также представляется как своеобразная техноло-

гия власти. Религиям может отводиться роль одного из элементов, определяющих существование подсистем в рамках единого мира-системы [19. Р. 78]. Иногда становление мировых религий рассматривается как важный этап в эволюции мира-системы [5. С. 31; 20. С. 38]. В то же время, как отмечают К. Чейз-Дан и Т. Холл, религии являются не только объединяющим фактором. Порой они «возводят барьеры между империями, путем определения конкурирующих идеологий и идентичностей» [2. Р. 175].

При этом религии редко ставятся в основу выделения миров-систем. Большее значение в этом отводится, как правило, экономике, политическим связям и распространению технологий. В любом случае даже когда выделяются только миры, обладающие явными признаками единства, мир-система является абстракцией [9. С. 428]. И в зависимости от того, какой аспект положен в основу ее выделения, будут отличаться ее сущность и размеры. Человеческие коллективы всегда взаимодействовали друг с другом, однако не всегда это взаимодействие создавало крупную целостную систему, в которой общие процессы определяли ход развития в большей мере, чем внутренняя динамика входящих в данное образование социумов. Сосуществование в этой системе разных культур становится принципиальным условием ее функционирования. Помимо прочего этой системе свойственно определенное разделение труда, иерархичность (деление на центр [ядро], периферию и полупериферию).

Возникает вопрос, что именно является главным объединяющим фактором в подобного рода системах? Какую сторону человеческой жизни можно назвать фактором глобализации? Большинство последователей мир-системного анализа делают акцент на экономике. Однако создание глобальной мировой экономики – плод позднего времени [21. Р. 16–17]. В древности обмен шел преимущественно престижными товарами. Этот обмен, конечно, способствовал определенной унификации далеких друг от друга социумов, однако не создавал единого транснационального экономического пространства и не был способен полностью поставить под свой контроль политические и социальные институты (как это происходит в капиталистической экономике). Обмен технологиями, кажется, первоначально должен был иметь больший эффект. Тем не менее технологии могут быть изобретены в разных уголках мира самостоятельно. Мировая универсальная научная сеть – тоже плод общества модерна.

Политическая интеграция в рамках больших иерархичных империй глобализует мир более очевидно. В то же время уже в древности возникают социальные институты (например, церковь), которые способны без создания единой политической структуры поддерживать взаимозависимость и целостность. Важным средством глобализации можно назвать способы и правила получения технологий, а также организации социальной, политической и правовой жизни².

Какой бы стороне общественной жизни не принадлежала ведущая роль в процессах интеграции, проблемы возникновения и существования универсально ориентированных культур имеют самостоя-

тельное значение. Приведенный выше обзор показал, как современные представления о межгосударственных коммуникациях прошлого корректируют представления о понятии «цивилизация». Имея очевидные соответствия в некоторых мирах-системах (особенно в мирах-империях), это понятие сохраняет известный потенциал для выделения группы государственных образований, в которой контакты в сфере идеологий более явны и заметны, чем политические и экономические. Необходимость создания общей культуры, единой картины мира возникает не только в рамках единого государства. Особенно хорошо этот тезис демонстрируется в отношении к западной части средневековой Евразии.

По мнению С. Амина, завоевания Александра Македонского формируют на территории Европы, Северной Африки и Передней Азии культурный регион, единство которого базировалось на общей метафизике [3. Р. 20–21; 22. Р. 113–120]. С этого момента на обозначенной территории возникает единая культура, существованию которой уже не препятствует ликвидация политического единства, а плотность обменов на материальном и духовном уровне становится постоянной [22. Р. 113–114]. Разработку метафизической реальности С. Амин связывает с необходимостью оправдать существующий социальный порядок в мире, где эксплуатация становится «прозрачной» [22. Р. 117–118]. Распространение христианства, а позже – ислама С. Амин считает следствием дальнейшего развития этой системы. Несмотря на то, что обе религии внесли существенный вклад в развитие региона, «все элементы метафизического триумфа», по мнению исследователя, «существуют с эллинистического периода» [22. Р. 119]. Такие выводы С. Амин обосновывает на базе анализа философской традиции изучаемого региона.

Анализируя сходства и различия трех авраамических религий, исследователь отмечает, что в Средние века все они занимали в целом схожие позиции в отношении к использованию античного философского наследия [22. Р. 108, 122, 126, 136]. Восприятие времени, ветхозаветной истории и эсхатологии, различное в трех мировых религиях, по справедливому замечанию С. Амина, порождало разное отношение к регламентации быта и оформлению политической власти. Иудаизм и ислам детально регулируют «все аспекты индивидуального права» и воспринимают только «теократическую концепцию власти». При этом обе религии, во многом вследствие сакрализации власти, «не имеют сложного публичного права» [22. Р. 38–40]. Благодаря «отмене закона» (вместо его «исправления», как в исламе) христианство радикально отличается от двух других авраамических религий. В отношении к власти христианство сначала избегало теократии, затем «дрейфовало к теократии», а затем снова отошло от нее [22. Р. 40–44].

Анализ С. Амина сходств и различий авраамических религий можно продолжать до бесконечности. Но следует особо отметить, что сходства эти обусловлены не только генетическими связями. Три религии действуют как бы в единой сфере духовных координат, в единой картине мира, отвечая по-разному на

одни и те же вопросы, пользуясь в целом схожим языком. То, что все три религии провозглашают себя единственно истинными, делает противоречия в разрешении религиозно-философских и догматических вопросов еще более непримиримыми. Претензия «на исключительную истинность вероисповеданий» доводит «до предельного напряжения сил», о чем писал еще К. Ясперс [23. С. 87]. Но, что еще более важно, это же обстоятельство противопоставляет новую государственную культуру традиционной, языческо-общинной более концептуально, чем это происходило, скажем, в Китае или Индии. Кажется, именно непримиримость каждой из авраамических религий к теологическому плюрализму вкупе с их взаимным противостоянием создало особый религиозный колорит возникших на их основе средневековых цивилизаций. Позиция Л.Е. Гринина, согласно которой Переднеазиатский регион был самым развитым в Евразии, возможно, привела к утверждению о значительной роли мировых религий и идеологических коммуникаций во всем Афроевразийском мире-системе [20. С. 40]. Однако следует особо отметить, что «нерелигиозное» конфуцианство и индуизм, предполагающий создание множества религиозных культов в рамках одной религиозной системы, скорее демонстрируют разные с Европейско-Переднеазиатским регионом пути развития [22. Р. 32].

Непонятно, насколько уникальна и сама ситуация, при которой почти все пространство мира-системы осваивают концептуальные философии. Ведь на Американском континенте развитие сильно отставало. Зато идеологические противоречия возводили барьеры между исламом и конфуцианством [2. Р. 175]. Противоречия же между исламом, христианством и иудаизмом хотя и подогревали непримиримую вражду, не мешали таким важным транзакциям, как, например, рост популярности трудов Ибн Рушда среди приверженцев иудаизма и латинского христианства [24. С. 665]. Роль арабов и византийцев в транспортировке знаний «античной классики» в Западную Европу вообще широко признана в современной науке [2. Р. 171; 22. 135–136, 138; 24. С. 714; 25. С. 539]. Но даже если бы подобных контактов не было, наличие единого метаязыка, в котором каждая из трех религий представляла себя и своих оппонентов в определенном локусе, все равно бы создавало некое подобие единства. Сочетание ветхозаветных категорий с положениями эллинистической науки способствовало таким явлениям, как унификация технологий в регионе, распространение права, основанного на религиозных текстах, создание схожих концепций исторического развития, где помимо общих категорий древней истории и грядущего конца света, например, народы вписывали друг друга в генеалогические схемы родства, восходящего к сыновьям Ноя. И вообще, осмысливали мир преимущественно при помощи библейских и эллинистических конструкторов.

Предшествующий триумфу авраамических религий период, безусловно, не мог похвастаться такими же потенциалами к культурно-интеграционным процессам. С. Амин, может, и прав в том, что философская основа идеологии средневекового общества была

заложена в эллинистическую эпоху. Но исследователя в первую очередь интересовали вопросы формирования классовой идеологии. Если же говорить о возникновении универсальной и всеобъемлющей картины мира, которая без привязки к определенному этносу и видам профессиональной деятельности была способна сформировать крупное культурное пространство, сверхцивилизацию, включающую в себя другие цивилизации, то средневековый иудео-христианско-исламский мир сделал очевидные прорывы в этом направлении.

Недавно мною был предложен термин «авраамическая метацивилизация» для обозначения культурного ареала Европы, Северной Африки и Передней Азии с VIII по XIII в. [26. С. 65]. Ее существование и развитие были обусловлены двумя универсальными «межкультурами». Первая была основана, в первую очередь, на наследии предшествующей Средним векам эпохе эллинизма (эллинистическая наука и право). Вторая интегративная культура была более значимой. Именно она играла роль главного рычага средневековой глобализации. Это была совокупность религий, основанных на вере в единого Бога и откровении, данном ветхозаветным иудеям.

Именно эта тотальность – господство двух концептов осмысления мира – и позволяет мне говорить о существовании авраамической метацивилизации. Конечно, локальные традиции никуда не делись. Порой они играли даже решающую роль (как, например, в становлении идеологии власти в Хазарском каганате [27]). Но речь идет именно о глобальной культуре, которая исчезает вместе с появлением более совершенных средств глобализации. В такой ситуации единство авраамической метацивилизации рассыпается. Мировые религии сами становятся скорее фактом локальных, национальных культур. А эллинистическая наука постепенно уступает место современной, поэтому под словосочетанием «авраамическая метацивилизация» я имею ввиду исключительно явление, характерное для Средних веков.

Название термина тоже было выбрано не случайно. «Мета» (μετά) переводится с греческого как «между, среди», а также «после, за» [28. С. 799–800]. Иногда его используют как приставку, обозначающую больший уровень абстракции (например, «метаязык», «метатеория» [29. Т. 2. С. 540–541, 550–551]). Термин «метацивилизация» указывает на интегративную систему, совокупность общих свойств разных по своему происхождению, уровню развития и культуре исторических сообществ. Семиотически ее можно представить как междущивилизационный язык, на котором выражается коммуникативное пространство крупного региона. Социумы до вхождения в это пространство и после выхода из него могут иметь разную судьбу. Наконец, само это пространство определенно является причиной возникновения новых локальных обществ или кардинальной мутации старых.

Термин «цивилизация» воспринимается комплексно. Это и синоним культуры, и стадия развития. Под ней подразумевается культура доиндустриальных государств, имеющих общую идеологию (или одного государства-империи)³. При таком определении «ци-

вилизация» рассматривается одновременно и в качестве «стадии перехода... к... формам жизни, определяемым технологическим освоением природы и совершенствованием способа регуляции социальных отношений», и «некой устойчивой социокультурной общности людей и стран, сохраняющей свое своеобразие и целостность» [29. Т. 4. С. 334]. Отличие такого взгляда от формационного состоит в том, что цивилизация рассматривается как локальное явление. От классического цивилизационного подхода такое восприятие отличает отрицание самодостаточности отдельных цивилизаций и их устойчивости перед лицом перемен. Кажется, напротив, с самой ранней истории государственная культура тяготела к динамичному развитию, расширению и объединению с другими государственными образованиями в единую систему. Это с разным успехом происходило и в Афроевразийском поясе цивилизаций, и в Америке [31. С. 95–97].

Таким образом, метацивилизация – это совокупность разных государственных образований и цивилизаций, которая отличается известной целостностью и самодостаточностью. В отличие от других миров-систем или мира-системы вообще (если противопоставлять два понятия), метацивилизация выделяется, в основном, на базе обмена в области духовной культуры и идеологии. Вероятно, в истории было несколько образований, которые можно назвать «метацивилизациями». Авраамическая метацивилизация так названа потому, что ко времени ее формирования эллинистическая культура, хотя и продолжала играть важную роль в интеграционных процессах, была уже полностью подчинена ценностям авраамических религий. Знания эллинистической науки проникают на периферию системы уже в переработанном мировыми религиями виде, как дополнение к базовой, авраамической системе ценностей. Таким образом, авраамическая метацивилизация двойственна, в ней присутствуют два пласта культуры: авраамизм – совокупность представлений общих для всех авраамических религий; эллинизм – культура, выраженная в первую очередь в трудах греческих философов (преимущественно Платона, Аристотеля и их последователей). При этом системообразующим является именно авраамизм. И именно он на данном этапе упрощает расширение системы за счет включения в нее варварских в прошлом сообществ.

В таком отношении авраамическая метацивилизация не могла возникнуть ранее VII–VIII вв. До этого времени христианство, несмотря на его универсализм, оставалось, по сути, идеологией Римской империи. Эллинизм был обширнее и глобальнее. Даже после падения Западной Римской империи латинская церковь продолжала поддерживать тесные связи с наследницей Рима – Византией, а варварские королевства стремились к римскому образу жизни [32. С. 167, 169, 349]. Арабские завоевания действуют в двух направлениях. На востоке они способствуют подчинению философии авраамической культуре и распространяют эллинизм на общества слабо эллинизированные или не эллинизированные вовсе [22. Р. 125–126]. На западе – «отрезают» Европу от Средиземного моря, способствуют более последовательно-

му разрыву западной и восточной христианской церкви и теологизации политической власти [32. С. 327, 349]. Культурный ареал авраамизма резко расширяется и в восточном, и в южном, и в северо-западном направлении. Помимо этого, формируется трехчастная структура: три авраамические религии укрепляют самоидентификацию за счет отрицания друг друга. Средневековый мир приобретает знакомые черты, определяющиеся возросшим влиянием монотеизма на все сферы общественной жизни.

Вопрос о времени крушения авраамической метацивилизации я предпочитаю оставить открытым. Кардинальным образом равновесие в регионе будет нарушено в XIII в. Это особое время с точки зрения глобальной истории. Дж. Абу-Луход считает, что на вторую половину XIII – первое десятилетие XIV в. приходится пик развития средневекового мира-системы (в представлении исследовательницы, эта система объединяла огромные пространства Евразии – от Китая до Европы). Устанавливается «равновесие между Востоком и Западом». Оно «могло быть опрокинуто в любом направлении» [19. Р. 76]. Как бы то ни было, монгольские завоевания действительно меняют коммуникативную карту, перекраивая устоявшиеся торговые пути и втягивая во взаимодействие новые регионы. В это время впервые в обход стран ислама Западная Европа получает возможность контактировать с Китаем, откуда приходят важные технологии, которые способна усвоить уже достаточно развитая Европа [3. Р. 38]. Из факторов, ясно обозначивших закат единства авраамической метацивилизации, следует отметить растворение ее эллинистической составляющей. Происходит закат так называемого золотого века ислама, в XII–XIII вв. начинается упадок исламской философской мысли [24. С. 658]. Почти параллельно (XIII–XIV вв.) в Западной Европе появляются мыслители, которым приписывают в заслугу определенный разрыв со средневековой схоластикой (Р. Бэкон, У. Оккам). Татаро-монгольское нашествие, в свою очередь, способствует консервации культуры на завоеванных территориях авраамизма.

Несмотря на описанные выше обстоятельства, авраамическая метацивилизация, кажется, могла пережить это время. Исламская наука, несмотря на кризис, сохраняется и позже. Оригинальные мыслители исламского Средневековья появляются и в XIV в. [24. С. 659]. Да и в Европе разрыв с предыдущей эпохой оказывается несущественным. Р. Бэкон испытал существенное влияние исламской мысли [25. С. 588], а У. Оккам стремился восстановить «чистого Аристотеля», освобожденного от средневековых интерпретаций [25. С. 596]. Оба мыслителя не вышли за пределы схоластики. Проникновение же эллинистических знаний на Запад из Византии и арабских стран имело особое значение именно в XIII–XIV вв. [25. С. 539]. Известно также влияние византийской культуры на Ренессанс. В целом глобальное расхождение судеб разных культур авраамической метацивилизации, видимо, было связано с развитием капитализма. Поэтому, возможно, крушение авраамической метацивилизации по времени совпадает с крушением системы, названной С. Амином «Средиземноморской», т.е.

приходится на конец XV в. [3. Р. 20–21]. Во всяком случае, с колонизации Америки ни о каком культурном единстве Европы и Передней Азии говорить не приходится. Начинается капиталистическая глобализация, которая не терпит альтернатив.

В вопросах отличий капиталистической глобализации от предыдущих форм я в основном согласен с С. Амином. По мнению исследователя, качественное отличие капитализма от всех предыдущих систем состоит в том, что *закону стоимости*⁴ подчинена не только экономика, но и вся социальная жизнь, политика и идеология. Теперь «богатство контролирует власть, а раньше... власть... контролировала богатство» [3. Р. 130]. Основа капитализма, по мнению С. Амина, – «трехмерный интегрированный рынок (рынок товаров, капитала и труда)», если речь идет о национальной экономике, и двухмерный интегрированный рынок (рынок товаров и капитала), если речь идет об экономике мировой [3. Р. 134]. Именно такая особенность рынка делает поляризацию (деление на центр и периферию, богатые и бедные страны) такой жесткой, последовательной и неизбежной. До капитализма, по мнению С. Амина, центр не блокировал развитие периферии [21. Р. 17], центр от периферии в древности отличала степень централизации власти (в ядре она выше) «и ее выражение через государственную религию» (т.е. завершенность процесса формирования государственной идеологии) [3. Р. 31].

В отношении к Средиземноморской системе С. Амин предлагает следующее деление на центр-периферию: Христианская Европа (за исключением Византии и Италии) и некоторые исламские государства – периферия, Византия и империи Ислама – центр [3. Р. 21, 35]. Это же деление, мне кажется, корректно перенести на авраамическую метацивилизацию. Ведь оно очевидно отражает идеологические и даже сугубо культурные процессы. Попытка князя Владимира Святославича ввести византийское законодательство на Руси была обоснована идеологически (инициатива исходила от высшего духовенства), но она провалилась, потому что экономика периферийного государства не выдержала реформы [34. С. 91–92], явно предполагавшей высокую концентрацию прибавочного продукта и сильную централизованную власть. Зато появившееся в последствии на Руси обилие переводов не востребовавшего в юридической практике церковного права [35. С. 228–234] будет смущать исследователей, рассчитывающих использовать средневековые тексты для реконструкции права точно так же, как судья использует современные юридические кодексы для вынесения приговора [36. С. 100–101]. Но дело тут не только в особенностях средневекового восприятия правовой традиции, на которое указывал В.В. Долгов [37. С. 91–98]. Доходящее порой до анекдотичности несоответствие правовой теории и практики в данном случае было обусловлено именно периферийным характером развития.

Разница явно прослеживается и в восприятии менее практических элементов культуры. Протонаучные знания, в большинстве случаев, должны были быть менее развитыми на периферии. «Децентрализованные политические образования в принципе не были

заинтересованы в развитии и поддержке» некоторых форм «протонаучных знаний» [26. С. 102]. Зато не было никаких препятствий для популярности менее элитарных пластов «глобальной культуры» вроде апокрифов и неязыческой магии [38]. Даже отношение к такой культуре было разным. Сравнение Руси и Византии в данном случае дает уникальный материал, так как здесь единая религия распространяется и на центр, и на периферию. И описание этого процесса в старых терминах противостояния христианства и язычества уже давно устарело [39. С. 147]. Зато в плане апокрифического материала, например, Русь имела контакты не только с Византией. Некоторые еврейские апокрифы были переведены на славянский, вероятно, непосредственно с семитского языка [40. Р. 15]. В этом плане термин «авраамическая метацивилизация» существенно расширяет концептуальные горизонты. Возможно, это один из важных мостов между политикой и культурой. А такие мосты отыскиваются всегда с трудом.

В плане социально-экономической составляющей авраамическая метацивилизация может рассматриваться как синоним Средиземноморской системы (по С. Амину) на поздних этапах ее развития⁵. Однако больший эффект от употребления термина возможен в области изучения культуры. Здесь, конечно, не обойтись без использования собственно культурологических, семиотических и антропологических парадигм. Исследователи культуры относились скептически к мир-системному подходу из-за того, что он, будто бы, не учитывал культурную специфику разных народов и регионов. Но в современном мире становится все более очевидно, что культура имеет как локальный, так и глобальный масштабы. Призыв проследить глобальный пласт средневековой культуры христиано-исламского мира содержится уже в самом предложенном термине «авраамическая метацивилизация».

Наличие нового концепта позволило бы с большей точностью оценивать уровень социально-экономического и культурного развития разных обществ, учитывать положение конкретного локального общества в системе. В тех случаях, когда источников недостаточно для изучения отдельного аспекта того или иного государства и цивилизации, исследователи и ранее прибегали к фактам из соседних культур. Новый термин позволит делать это на более концептуальном уровне. Перспективно использование термина и в изучении дипломатических связей, которые в Средние века оказались в довольно тесных рамках норм, которые диктовали авраамические религии.

Перспективным кажется изучение характера взаимодействия авраамической метацивилизации с племенными образованиями. Особый интерес в данном случае представляет Восточная Европа, в которой племенные объединения играли большую роль и после вхождения региона в метацивилизацию. Являясь ценным поставщиком пушнины [41. С. 223; 42. С. 177], и располагаясь, согласно Дж. Абу-Луход, в одном из мест, имевших «ценное сырье, недоступное другим регионам» (в данном случае исследовательница подразумевает рабов-военнопленных, которых действительно было в избытке) [43. С. 452], социумы

региона вступали и в другие формы взаимодействия с соседними государствами. Изучение этих процессов как целого явления крупного региона также может принести определенные результаты. К тому же, следуя по этому пути, можно отойти от взгляда на раннюю историю Восточной Европы как историю исключительно российской государственности. Предпринятая Б.Ю. Кагарлицким попытка написать глобальную историю региона свелась в итоге к национальной истории в международном аспекте [44]⁶. Мне ближе позиция Ю.Е. Березкина, согласно которой «происходившее на пространстве от Карпат до Каспия в VII–XVI вв. должно быть описано отстраненно с равным вниманием к Хазарии, Киеву, Новгороду, Москве, Великому Княжеству Литовскому и Орде» [31. С. 94].

Использование термина может оказаться полезным и в этнографическом изучении Средневековья. В свое время Р. Редфилд и М. Сингер высказали мысль, согласно которой изучение по отдельности элементов высокой культуры и «жизни простых людей из деревень» не могут представить полную, целостную картину цивилизации. По мнению исследователей, чтобы связать плоды элитарной культуры с потребностями современного ему времени, необходимо учитывать особенности культуры народной. В то же время игнорирование социологами письменных источников не позволяет проследить сознательное культивирование в народных массах новых ценностей. Только комплексное изучение народной и элитарной культуры может представить «завершенную» картину цивилизации [46. Р. vii]. Интерес к цивилизациям у знаменитого этнографа Р. Редфилда был вызван исследованием влияния городской культуры на деревенскую [47. С. 93]. К тому времени область научных интересов социального антрополога все больше смещается к изучению литературы и философии [47. С. 93]. По мнению Р. Редфилда, цивилизация отличается институализацией «морального порядка», наличием «дихотомии “большая традиция – малая традиция”» [48. С. 91]. В ранних цивилизациях большая традиция (высокая культура) произрастает из малой (фолк-культура) и впоследствии они влияют друг на друга [48. С. 92]. Редфилд сделал многое для определения «крестьянской культуры», как продукта исключительно цивилизованного, отличного от племенного общества. Продукта экономических связей деревни и города [49. Р. 31, 33, 39].

Отмечая, что разные цивилизации по-разному отходят от характеристик народной культуры [49. Р. 22–23], Р. Редфилд, в то же время акцентировал особое внимание на коммуникативных, динамичных, творческих характеристиках цивилизованного общества. «Технологический порядок», по мысли исследователя, влияет на моральный, и наоборот. Племя, город-государство, нация, по мнению Р. Редфилда, одновременно технологические и моральные единицы. Когда в конкретном социуме «технологический порядок» выходит «за рамки политико-нравственной единицы», когда прежнее мировоззрение не способно удержать людей от «наслаждения плодами обмена» или обеспечить безопасность, – «моральный порядок»

«расширяется» в пользу более крупных социальных единиц и ведет к политическим изобретениям [49. Р. 74–75]. Свою идею исследователь иллюстрирует примером из современности. Вышедший за рамки национальных государств технологический порядок привел к тому, что некоторые люди стали говорить о необходимости мирового, глобального общества. Это способствовало созданию мировой политической организации – ООН [49. Р. 75]. Таким образом, Р. Редфилд, наверное, первый этнограф, поднявший вопрос о механизмах глобализации. И это за десятилетия до изобретения самой концепции «глобализации» [50. С. 31]! Современные знания могут обогатить схему Р. Редфилда на историческом материале.

Теперь мы знаем, что и институализация морали и формирование большой традиции, начиная с глубокой древности, стали происходить на более глобальном уровне, чем уровень цивилизации или гражданской нации. А взаимодействие локальной и глобальной культуры намного сложнее, чем считалось ранее. Общие для авраамических религий категории, служившие в прошлом средством глобализации, признаком высокой городской культуры, во время капиталистической глобализации рассыпались, ушли в прошлое в качестве исторических концепций либо в видоизмененном виде превратились в объект локальных культурных традиций. Религиозность стала ассоциироваться с деревней. Это обстоятельство заставляет обратить внимание на проблемы взаимодействия авраамической метацивилизации с «крестьянской культурой»; как уже говорилось, не племенной, но и не городской (по Р. Редфилду). Источников для исследования Средневековья в таком ракурсе немного, но все они содержат уникальные свидетельства социальных трансформаций прошлого.

Таким образом, употребление термина «авраамическая метацивилизация» представляется перспективным. Среди его преимуществ следует выделить конкретность и четкую территориально-хронологическую локализацию (это не идеологический, априори прогрессивный «Запад» К. Ясперса, восходящий к древнейшим цивилизациям Египта и Месопотамии [23. С. 90]). При этом в названии удалось избежать употребления географических обозначений (этим «грешат» иные представители мир-системного подхода, доводя названия до тяжеловесных конструкций вроде «Афроевразийская мир-система»). Корректно обозначить в названии все регионы, входившие в описанную систему, чтобы точно очертить ее границы, невозможно. Не совсем полно отражает сущность средневековой западной части Старого Света и понятие «Средиземноморская система» С. Амина. Ядро авраамической метацивилизации действительно концентрировалось в Средиземноморье, однако сама метацивилизация охватывала много большие регионы, которые, в отдельные периоды, играли роль не меньшую, чем государства Средиземного моря. Наконец, эпоха господства трех авраамических религий характеризуется качественными изменениями в глобальной

истории региона. Ее нельзя назвать плавным продолжением эллинистической эпохи, ведь ко времени становления и упадка Рима эллинистическая составляющая неримского востока неуклонно растворялась в местных культурах.

Взросший интерес к мирам-системам и надцивилизационным образованиям заставляет нас давать им названия. В то же время образование единого идеологического пространства говорит о существовании стабильных межгосударственных связей. Речь в таком случае может идти не только о создании неуправляемой динамичной сети, но и о довольно стабильной системе. Термин «авраамическая метацивилизация» не привязан неотделимой нитью к какому-либо исследовательскому подходу. При необходимости его можно использовать в различных по своему характеру исследованиях, выделяя то материальные факторы формирования и структурирования метацивилизации, то ее влияние на локальные культуры и технологии, то ее интегративные свойства.

Таким образом, термин «авраамическая метацивилизация» может использоваться как характеристика культурного ареала Европы, Северной Африки и Передней Азии с VIII по XIII в. (или XV в.). Ареала, которому в современной науке еще не было предложено альтернативного удачного названия. Своеобразие этого культурного пространства поддерживалось сочетанием двух универсальных культур: религий, основанных на откровении, данном ветхозаветным иудеям, и эллинистической философии и праве. Так как этот этап межцивилизационного обмена в регионе характеризуется возникновением единой картины мира, соответственно, авраамическая метацивилизация имеет достаточно осязаемые черты системного единства. Авраамическая цивилизация имела тенденции к поляризации, входящие в ее состав территории можно разделить на центр (экономического и культурного гегемона) и периферию (зависимую от инноваций и культурных достижений центра).

Применение дихотомии центр/периферия, отход от линейно-эволюционной схемы должны помочь пересмотреть оценку социально-экономического и культурного развития некоторых средневековых государств. Применение понятия «авраамическая метацивилизация» должно способствовать концептуальному осмыслению средневековой системы дипломатии и межцивилизационного взаимодействия. Актуальной является проблема взаимодействия авраамической цивилизации с варварским миром, определения роли племенных коллективов (которые могли охватывать крупные межкультурные пространства) в жизни авраамических государств. Использование термина в отношении к концептуализации истории Восточной Европы поможет корректно описать изменения в регионе, связанные с глобальными процессами. При использовании антропологических парадигм термин может помочь достичь новых результатов и в культурологическом и этнографическом изучении Средневековья.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ То есть современная, охватывающая в конечном счете весь мир.

- ² По мнению К. Чейза-Дана и Т. Холла, все регулярные обмены (социальные и материальные), включая информационные сети, должны быть рассмотрены в качестве критерия для выделения миров-систем [2. Р. 154].
- ³ Идея, согласно которой цивилизации выделяются единой идеологией, а также взгляд на цивилизации как на явление, развивающееся на стадии между первобытным и индустриальным обществом, заимствована у Л.Е. Гринина [30. С. 39, 54–55].
- ⁴ Когда обмен основан на меновой стоимости [21. Р. 51]. По мнению С. Амина, «строго говоря, экономические законы можно обнаружить только» при капитализме [33. Р. 11].
- ⁵ Не включая собственно эллинистический период и раннехристианский (восточный христианский). Периодизацию С. Амина см.: [22. Р. 115].
- ⁶ Историю России с точки зрения мир-системного подхода в специальном монографическом исследовании рассматривал и С. Амин. Однако исследователем был проигнорирован домонгольский период [45. С. 23].

ЛИТЕРАТУРА

1. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / пер. с англ. П.М. Кудюкина; под ред. Б.Ю. Кагарлицкого. СПб. : Университетская книга, 2001. 416 с.
2. Chase-Dunn C., Hall T.D. Rise and Demise. Comparing World-Systems. Boulder; Cumnor Hill : Westview Press, 1997. xii, 322 p.
3. Amin S. Global History. A View from the South. Cape Town; Dakar; Nairobi; Oxford : Pambazuka Press, 2011. 195 p.
4. Завалько Г.А. Всемирная история глазами сторонников мир-системного подхода // *Философия и общество*. 1998. № 5. С. 178–200.
5. Гринин Л.Е., Коротаев А.В. Социальная макроэволюция: Генезис и трансформации Мир-Системы. М. : Либроком, 2009. 568 с.
6. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, X–XVIII вв. Т. 3: Время мира. М. : Прогресс, 1992. 680 с.
7. Макнил В. Меняющийся образ всемирной истории // *Время мира. Альманах*. Вып. 2: Структуры истории / под ред. Н.С. Розова. Новосибирск : Сибирский хронограф, 2001. С. 16–38.
8. Семенов Ю.И. Философия истории (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). М. : Современные тетради, 2003. 776 с.
9. Валлерстайн И. Мир-система модерна. Т. 1: Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке / предисл. Г.М. Дерлугьяна; пер. с англ., литер. ред., коммент. Н. Проценко, А. Черняева. М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. 552 с.
10. Валлерстайн И. Мир-система модерна. Т. 2: Меркантилизм и консолидация европейского мира-экономики, 1600–1750 гг. / пер. с англ., литер. ред., комм. Н. Проценко. М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. 528 с.
11. Валлерстайн И. Мир-системный анализ: введение / пер. с англ. Н. Тюкиной. М. : Территория будущего, 2006. 248 с.
12. Валлерстайн И. Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация / пер. с англ. К.А. Фурсова; предисл., послесл., науч. ред. А.И. Фурсова. М. : Товарищество научных изданий КМК, 2008. 176 с.
13. Wallerstein I. Civilizations and Modes of Production: Conflicts and Convergences // *Theory and Society*. 1978. Vol. 5, № 1. Jan. P. 1–10.
14. Wallerstein I. Cultures in Conflict? Who are We? Who are the Others? // *Journal of the Interdisciplinary Crossroads*. 2004. Vol. 1, № 3. P. 505–521.
15. Коротаев А.В., Крадин Н.Н., Лыньша В.А. Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // *Альтернативные пути к цивилизации* / под ред. Н.Н. Крадина, А.В. Коротаева, Д.М. Бондаренко, В.А. Лыньши. М. : Логос, 2000. С. 24–83.
16. Чумаков А.Н. Системный подход и его значение для глобальных исследований // *Пространство и Время*. 2014. № 4 (18). С. 30–34.
17. Уилкинсон Д. Центральная цивилизация // *Время мира. Альманах*. Вып. 2. Структуры истории / под ред. Н.С. Розова. Новосибирск : Сибирский хронограф, 2001. С. 397–423.
18. Wilkinson D. Civilizations Are World Systems! // *Comparative Civilizations Review*. 1994. Vol. 30, № 30. P. 59–71.
19. Abu-Lughod J.L. The World System in the Thirteenth Century: Dead-End or Precursor? // *Islamic & European Expansion: the forging of a global order* / ed. by M. Adas Philadelphia: Temple university press, 1993. P. 75–102.
20. Гринин Л.Е. Истоки глобализации: мир-системный анализ // *Куда движется век глобализации?* / под ред. А.Н. Чумакова, Л.Е. Гринина Волгоград : Учитель, 2014. С. 33–47.
21. Amin S. Class and Nation. Historically and in the Current Crisis / transl. by S. Kaplow. L. : Heinemann Ibadan Nairobi, 1980. XI, 292 p.
22. Amin S. Eurocentrism. Modernity, Religion, and Democracy. A Critique of Eurocentrism and Culturalism / transl. by R. Moore, J. Membrez. N.Y. : Monthly Review Press, 2009. 290 p.
23. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Политиздат, 1991. 527 с.
24. Мак-Нил У. Восхождение Запада: История человеческого сообщества / пер. А. Галушка, Е.Т. Маричев, Г.Э. Мирам, В.К. Петров; науч. ред. А. Галушка. Киев : Ника-Центр, Москва : Старклайт, 2004. 1064 с.
25. Рассел Б. История западной философии / пер. с англ. М. : АСТ, 2016. 1024 с.
26. Пузанов Д.В. Природные явления в сакральной картине мира народов Восточной Европы. Древняя Русь и ее соседи: IX–XIII вв. СПб. : Издательство Олега Абышко, 2018. 480 с.
27. Степанов Ц. Развитие концепции сакрального царя у хазар и болгар эпохи раннего Средневековья // *Хазары. Евреи и славяне* / ред. кол. В. Петрухин, В. Москович, А. Федорчук, А. Кулик, Д. Шапира. Москва : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2005. Т. 16. С. 317–325.
28. Греческо-русский словарь, составленный А.Д. Вейсаном. 5-е изд. СПб., 1899. VIII, 1370 с.
29. Новая философская энциклопедия / под ред. М.С. Ковалева, Е.И. Лакирева, Л.В. Литвинова, М.М. Новоселова, А.П. Полякова, Ю.Н. Попова, А.К. Рябова, В.М. Смолкина. Т. 1–4. М. : Мысль, 2010.
30. Гринин Л.Е. Формации и цивилизации // *Философия и общество*. 1998. № 2. С. 5–89.
31. Березкин Ю.Е. О структуре истории: временные и пространственные составляющие // *История и Математика: Концептуальное пространство и направления поиска* / отв. ред. П.В. Турчин, Л.Е. Гринин, С.Ю. Малков, А.В. Коротаев. М. : ЛКИ, 2008. С. 88–98.
32. Пирен А. Империя Карла Великого и Арабский халифат. Конец античного мира / пер. с англ. С.К. Меркулова. М. : ЗАО Центрполиграф, 2011. 351 с.
33. Amin S. The Law of Worldwide Value / transl. by V. Pearce and S. Mage. N.Y. : Monthly Review Press, 2010. 145 p.
34. Милов Л.В. По следам ушедших эпох: статьи и заметки. М. : Наука, 2006. 730 с.
35. Живов В.М. Разыскания в области истории и преемственности русской культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. 760 с.
36. Бенеманский М. Закон градский. Значение его в русском праве. М., 1917. VIII, 476, III с.
37. Долгов В.В. Функции юридических текстов в Древней Руси (на примере «Мерила праведного») // *Вопросы истории*. 2013. № 10. С. 91–98.
38. Николаева Т.В., Чернецов А.В. Древнерусские амулеты-змеевики. М. : Наука, 1991. 124 с.
39. Толстой Н.И. Язычество древних славян // *Очерки истории культуры славян* / ред. колл. В. К. Волков, В. Я. Петрухин, А.И. Рогов, С.М. Толстая, Б.Н. Флоря. М. : Индрик, 1996. С. 145–160.
40. Orlov A. Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha. Leiden; Boston : Brill, 2009. XVI, 440 p.
41. Измайлов И.Л. Становление средневековой Булгарии: от племени к государству // *Stud. Slav. Balc. Petrop. SSBP Петербургские славянские и балканские исследования*. 2012. № 2 (12). С. 217–242.
42. Толочко А.П. Очерки начальной Руси. Киев; Санкт-Петербург : Лаурис, 2015. 336 с.

43. Абу-Луход Д. Переструктурируя миросистему, предшествующую новому времени / пер. Ю. Б. Вертгейм // *Время мира. Альманах. Вып. 2. Структуры истории* / Под ред. Н.С. Розова. Новосибирск : Сибирский хронограф, 2001. С. 449–461.
44. Кагарлицкий Б. Периферийная империя: циклы русской истории. М. : Алгоритм; Эксмо, 2009. 576 с.
45. Амин С. Россия: долгий путь от капитализма к социализму. СПб. : ИНИР; М. : Культурная революция, 2017. 148 с.
46. Redfield R., Singer M. Foreword // Grunebaum von G.E. *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. London : Routledge & Kegan Paul Ltd, 1961. P. vii–xi.
47. Николаев В.Г. Роберт Редфилд и его концепция «народного общества» в контексте чикагской социально-научной традиции // *Личность. Культура. Общество*. 2008. Вып. 5–6. С. 88–98.
48. Армиллас П. Вклад Р. Редфилда в определение понятия «цивилизация» // *Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия* / авт. вступ. ст., сост., ред. Б.С. Ерасов. М. : Аспект Пресс, 1999. С. 91–92.
49. Redfield R. *The Primitive World and Its Transformations*. Ithaca : Cornell University Press, 1957. 186 p.
50. Иноземцев В.Л. Современная глобализация и ее восприятие в мире // *Век глобализации*. 2008. № 1. С. 31–44.

Статья представлена научной редакцией «История» 30 декабря 2019 г.

The “Abrahamic Metacivilization” of the 8th –13th Centuries

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2021, 464, 143–152.

DOI: 10.17223/15617793/464/17

Daniil V. Puzanov, Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Izhevsk, Russian Federation). E-mail: puzanov_dv@udman.ru

Keywords: Middle Ages; Abrahamic religions; world-system; civilization; ideology.

The article substantiates the expediency of considering the system of Christian and Islamic medieval civilizations as a single Abrahamic metacivilization. Heuristic possibilities of the term are revealed on the basis of research works on sociology, philosophy, world and domestic history. The features of the perception of civilizations and religions are analyzed from the point of view of the world-system perspective and global history. The definition of local civilization is being clarified. The definition of metacivilization is given. It is noted that, since the 8th century, on the territory of Asia Minor, North Africa and Europe, a system was forming whose unity was based on a combination of two universal cultures: the Hellenistic (science and law) one and the system of teachings of the Abrahamic religions. The expediency of designating this system as “Abrahamic metacivilization” is substantiated. It could not have arisen before the 7th–8th centuries. Along with the Arab conquests, the importance of religions in communications in the designated territories was growing, and the zone of influence of the Abrahamic religions was seriously expanding. The author proposes to leave open the question of the upper chronological framework of the phenomenon. The Abrahamic metacivilization disappears either in the 13th century (when its Hellenistic component begins to erode) or in the 15th century (with the formation of the capitalist world-system). Like world-systems, the Abrahamic civilization had a hierarchical structure, which depended on the degree of political power centralization and the completeness of the state ideology formation. The metacivilization center was represented by Byzantium and the empires of Islam. It seems promising to use the term to study some aspects of the legal, cultural, social and economic history of medieval states with an official Abrahamic religion, including the study of interfaith transactions. It seems promising to study from such positions the early history of Eastern Europe, whose many regions still preserved the tribal structure. The possibility of using the term “Abrahamic metacivilization” in historical ethnography (for example, based on some provisions of R. Redfield’s theory, in which the mechanisms of globalization and global processes were for the first time considered from the standpoint of social anthropology) is also substantiated. An advantage of the term is its specific territorial-chronological reference. It is noted that the term “Abrahamic metacivilization” can be used in studies with different methodological bases.

REFERENCES

1. Wallerstein, I. (2001) *Analiz mirovykh sistem i situatsiya v sovremennom mire* [Analysis of world systems and the situation in the modern world]. Translated from English by P.M. Kudyukin. Saint Petersburg: Universitetskaya kniga.
2. Chase-Dunn, C. & Hall, T.D. (1997) *Rise and Demise. Comparing World-Systems*. Boulder; Cumnor Hill: Westview Press.
3. Amin, S. (2011) *Global History. A View from the South*. Cape Town; Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press.
4. Zaval’ko, G.A. (1998) Vsemirnaya istoriya glazami storonnikov mir-sistemnogo podkhoda [World history through the eyes of supporters of the world-system approach]. *Filosofiya i obshchestvo*. 5. pp. 178–200.
5. Grinin, L.E. & Korotaev, A.V. (2009) *Sotsial’naya makroevolyutsiya: Genesis i transformatsii Mir-Sistemy* [Social Macroevolution: Genesis and Transformation of the World-System]. Moscow: Librokom.
6. Brodel’, F. (1992) Material’naya tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm, X–XVIII vv. [Civilization, economics and capitalism, 10th–18th centuries]. Translated from French. Vol. 3. Moscow: Progress.
7. McNeill, W. (2001) *Menyayushchiysya obraz vsemirnuy istorii* [The changing shape of world history]. Translated from English In: Rozov, N.S. (ed.) *Vremya mira. Al’manakh* [World Time. Almanac]. Vol. 2. Novosibirsk: Sibirskiy khronograf. pp. 16–38.
8. Semenov, Yu.I. (2003) *Filosofiya istorii (Obshchaya teoriya, osnovnye problemy, idei i kontseptsii ot drevnosti do nashikh dnei)* [Philosophy of history (General theory, main problems, ideas and concepts from antiquity to the present day)]. Moscow: Sovremennye tetrady.
9. Wallerstein, I. (2015a) *Mir-sistema moderna* [The modern world-system]. Vol. 1. Translated from English by N. Protsenko, A. Chernyaev. Moscow: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke.
10. Wallerstein, I. (2015b) *Mir-sistema moderna* [The modern world-system]. Vol. 2. Translated from English by N. Protsenko. Moscow: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke.
11. Wallerstein, I. (2006) *Mirosistemnyy analiz: vvedenie* [World-systems analysis: An introduction]. Translated from English by N. Tyukina. Moscow: Territoriya budushchego.
12. Wallerstein, I. (2008) *Istoricheskiy kapitalizm. Kapitalisticheskaya tsivilizatsiya* [Historical capitalism with capitalist civilization]. Translated from English by K.A. Fursova. Moscow: Tovarishestvo nauchnykh izdaniy KMK.
13. Wallerstein, I. (1978) Civilizations and Modes of Production: Conflicts and Convergences. *Theory and Society*. 5 (1). Jan. pp. 1–10.
14. Wallerstein, I. (2004) Cultures in Conflict? Who are We? Who are the Others? *Journal of the Interdisciplinary Crossroads*. 1 (3). pp. 505–521.
15. Korotaev, A.V., Kradin, N.N. & Lynsha, V.A. (2000) Al’ternativnyy sotsial’noy evolyutsii (vvodnye zamechaniya) [Alternatives to social evolution (introductory remarks)]. In: Kradin, N.N. et al. (eds) *Al’ternativnye puti k tsivilizatsii* [Alternative paths to civilization]. Moscow: Logos. pp. 24–83.
16. Chumakov, A.N. (2014) System approach and its value for global researches. *Prostranstvo i Vremya – Space and Time*. 4 (18). pp. 30–34. (In Russian).

17. Wilkinson, D. (2001) Tsentral'naya tsivilizatsiya [Central civilization]. Translated from English. In: Rozov, N.S. (ed.) *Vremya mira. Al'manakh* [World Time. Almanac]. Vol. 2. Novosibirsk: Sibirskiy khronograf. pp. 397–423.
18. Wilkinson, D. (1994) Civilizations Are World Systems! *Comparative Civilizations Review*. 30 (30). pp. 59–71.
19. Abu-Lughod, J.L. (1993) The World System in the Thirteenth Century: Dead-End or Precursor? In: Adas, M. (ed.) *Islamic & European Expansion: the forging of a global order*. Philadelphia: Temple University Press. pp. 75–102.
20. Grinin, L.E. (2014) Istoki globalizatsii: mir-sistemnyy analiz [The origins of globalization: world-systems analysis]. In: Chumakov, A.N. & Grinin, L.E. (eds) *Kuda dvizhetsya vek globalizatsii?* [Where is the age of globalization heading?]. Volgograd: Uchitel'. pp. 33–47.
21. Amin, S. (1980) *Class and Nation. Historically and in the Current Crisis*. Transl. by S. Kaplow. London: Heinemann Ibadan Nairobi.
22. Amin, S. (2009) *Eurocentrism. Modernity, Religion, and Democracy. A Critique of Eurocentrism and Culturalism*. Transl. by R. Moore, J. Membréz. N.Y.: Monthly Review Press.
23. Jaspers, K. (1991) *Smysl i naznachenie istorii* [The origin and goal of history]. Translated from German. Moscow: Politizdat.
24. McNeill, W. (2004) *Voskhozhdenie Zapada: Istoriya chelovecheskogo soobshchestva* [The Rise of the West: A History of the Human Community]. Translated from English by A. Galushka, E.T. Marichev, G.E. Miram, V.K. Petrov. Kyiv: Nika-Tsentr; Moscow: Starklayt.
25. Russel, B. (2016) *Istoriya zapadnoy filosofii* [A History of Western Philosophy]. Translated from English. Moscow: AST.
26. Puzanov, D.V. (2018) *Prirodnye yavleniya v sakral'noy kartine mira narodov Vostochnoy Evropy. Drevnyaya Rus' i ee sosedi: IX–XIII vv.* [Natural phenomena in the sacred picture of the world of the peoples of Eastern Europe. Ancient Rus and its neighbors: 9th–13th centuries]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko.
27. Stepanov, Ts. (2005) Razvitie kontseptsii sakral'nogo tsarya u khazar i bolgar epokhi rannego Srednevekov'ya [Development of the concept of a sacred king among the Khazars and Bulgarians of the early Middle Ages]. In: Petrukhin, V. et al. (eds) *Khazary. Evrei i slavyane* [Khazars. Jews and Slavs]. Vol. 16. Moscow: Mosty kul'tury; Jerusalem: Gesharim. pp. 317–325.
28. Veysan, A.D. (1899) *Grechesko-russkiy slovar', sostavlenyiy A.D. Veysanom* [A Greek-Russian dictionary, compiled by A.D. Veysan]. 5th ed. Saint Petersburg: A.D. Veysan.
29. Kovalev, M.S. et al. (eds) (2010) *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [A new philosophical encyclopedia]. Vols 1–4. Moscow: Mysl'.
30. Grinin, L.E. (1998) Formatsii i tsivilizatsii [Formations and civilizations]. *Filosofiya i obshchestvo*. 2. pp. 5–89.
31. Berezkin, Yu.E. (2008) O strukture istorii: vremennye i prostranstvennye sostavlyayushchie [On the structure of history: temporal and spatial components]. In: Turchin, P.V. et al. (eds) *Istoriya i Matematika: Kontseptual'noe prostranstvo i napravleniya poiska* [History and Mathematics: Conceptual space and directions of search]. Moscow: LKI. pp. 88–98.
32. Piren, A. (2011) *Imperiya Karla Velikogo i Arabskiy khalifat. Konets antichnogo mira* [Empire of Charlemagne and the Arab Caliphate. The end of the ancient world]. Translated from English by S.K. Merkulov. Moscow: ZAO Tsentrpoligraf.
33. Amin, S. (2010) *The Law of Worldwide Value*. Transl. by B. Pearce and S. Mage. N.Y.: Monthly Review Press.
34. Milov, L.V. (2006) *Po sledam ushedshikh epokh: stat'i i zametki* [In the footsteps of bygone eras: articles and notes]. Moscow: Nauka.
35. Zhivov, V.M. (2002) *Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoy kul'tury* [Research in the field of history and prehistory of Russian culture]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
36. Benemanskiy, M. (1917) *Zakon gradskiy. Znachenie ego v russkom prave* [Procheros. Its meaning in Russian law]. Moscow: Pechatnya A. Snegirevoy.
37. Dolgov, V.V. (2013) Funktsii yuridicheskikh tekstov v Drevney Rusi (na primere “Merila pravednogo”) [Functions of legal texts in Ancient Rus (by the example of the “Measure of the Righteous”).] *Voprosy istorii*. 10. pp. 91–98.
38. Nikolaeva, T.V. & Chernetsov, A.V. (1991) *Drevnerusskie amulety-zmeeviki* [Old Russian serpentine amulets]. Moscow: Nauka.
39. Tolstoy, N.I. (1996) Yazychestvo drevnikh slavyan [Paganism of the ancient Slavs]. In: Volkov, V.K. et al. (eds) *Ocherki istorii kul'tury slavyan* [Essays on the history of culture of the Slavs]. Moscow: Indrik. pp. 145–160.
40. Orlov, A. (2009) *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Leiden; Boston: Brill.
41. Izmaylov, I.L. (2012) Stanovlenie srednevekovoy Bulgarii: ot plemeni k gosudarstvu [Formation of medieval Bulgaria: from tribe to state]. *Stud. Slav. Balc. Petrop. SSBP Peterburgskie slavyanskije i balkanskije issledovaniya*. 2 (12). pp. 217–242.
42. Tolochko, A.P. (2015) *Ocherki nachal'noy Rusi* [Sketches of early Russia]. Kyiv; Saint Petersburg: Laurus.
43. Abu-Lughod, J. (2001) Perestrukturiruyaya mirosistemu, predshestvuyushchuyu novomu vremeni [Restructuring the modern world system]. Translated from English by Yu.B. Vertgeym. In: Rozov, N.S. (ed.) *Vremya mira. Al'manakh* [World Time. Almanac]. Vol. 2. Novosibirsk: Sibirskiy khronograf. pp. 449–461.
44. Kagarlitskiy, B. (2009) *Periferiyaya imperiya: tsikly russkoy istorii* [Peripheral Empire: Cycles of Russian History]. Moscow: Algoritm; Eksmo.
45. Amin, S. (2017) *Rossiya: dolgij put' ot kapitalizma k sotsializmu* [Russia and the long transition from capitalism to socialism]. Translated from English. Saint Petersburg: INIR; Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya.
46. Redfield, R. & Singer, M. (1961) Foreword. In: Grunbaum, von, G.E. *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. pp. vii–xi.
47. Nikolaev, V.G. (2008) Robert Redfield i ego kontseptsiya “narodnogo obshchestva” v kontekste chikagskoy sotsial'no-nauchnoy traditsii [Robert Redfield and his concept of “people’s society” in the context of the Chicago socio-scientific tradition]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*. 5–6. pp. 88–98.
48. Armillas, P. (1999) Vklad R. Redfielda v opredelenie ponyatiya “tsivilizatsiya” [Contribution of R. Redfield to the definition of “civilization”]. In: Erasov, B.S. (ed.) *Sravnitel'noe izuchenie tsivilizatsiy: khrestomatiya* [Comparative study of civilizations: a reader]. Moscow: Aspekt Press. pp. 91–92.
49. Redfield, R. (1957) *The Primitive World and Its Transformations*. Ithaca: Cornell University Press.
50. Inozemtsev, V.L. (2008) Sovremennaya globalizatsiya i ee vospriyatie v mire [Modern globalization and its perception in the world]. *Vek globalizatsii*. 1. pp. 31–44.

Received: 30 December 2019