

МАЙБУТНЄ ІСЛАМУ В КОНЦЕПЦІЇ . . А.ДЖ.ТОЙНБІ

В передмові до збірника вибраних праць А.Тойнбі Британський вчений В.Томлін, зокрема, писав: "Необхідно нагадати читачеві, який починає знайомитись з Тойнбі, що його "Дослідження історії" було задумано, головним чином, заради розуміння сучасності".¹ "І для прогнозування майбутнього", - обов'язково продовжили б ми. А підстави для цього нам дають, зокрема, роздуми Тойнбі над проблемою перспектив ісламської цивілізації в світі.

Перед тим, як розглянути погляди історика щодо даного питання і спробувати їх проаналізувати, висловимо ряд попередніх зауважень. По-перше, міркування Тойнбі стосовно майбутнього ісламської цивілізації залишались, за незначними винятками, поза увагою його численних критиків. По-друге, щоб об'ємніше збагнути сутність поглядів вченого на дану проблему, слід розглянути її хоча б в трьох аспектах: 1) спорідненість християнства та ісламу, їх роль в процесі зближення західної і мусульманської цивілізацій; 2) місце ісламських цінностей в майбутньому об'єднаному всесвітньому суспільстві; 3) можливості відродження мусульманської цивілізації. По-третє, треба враховувати, що Тойнбі розглядав оцидентно-ісламські відносини як парадигматичні. Не це, до речі, звернув увагу біограф Британського вченого, відомий американський історик У.Г.Дамаск.² В зв'язку з цим виникає можливість екстраполяції деяких результатів дослідження даної проблеми на інші цивілізації.

Серед вчених, які в тієї чи іншій мірі, торкалися питання спорідненості західної та ісламської цивілізації в постановці Тойнбі, висловлювались різко відмінні судження. Зокрема, ліванський дослідник А.Іанназ вважає, що на зламі 40-50-х років Тойнбі круто змінив свої погляди з проісламських на антиісламські внаслідок негативного враження, яке, мовляв, справила на нього визвольна боротьба мусульманських народів.³ Підстави для такого висновку ліванський вчений знаходив, зокрема, у тому, що якщо у 1948 році (в книзі "Цивілізація перед випробуванням") Тойнбі називав іслам напівсестрою християнства, то в 1952 році (в статті "Іслам і Захід") вже охарактеризував мусульманство як "християнську ересь" протиставляючи ніби, цим самим, обидві культури.⁴

Між іншим, цілком доречно було б, на наш погляд, відразу ж зауважити, що першим назвав іслам "християнською ерессю" не Тойнбі, а сирієць Іоанн Дамаскин, який помер в 750 р.⁵

Представником протилежного підходу до проблеми можна вважати українського дослідника М.В.Цапенка, який, зокрема, наголошував на тому, що для Тойної завжди було характерне прагнення шукати основу загальнолюдської єдності (на відміну від Данилевського і Шпенглера), яке, мовляв, особливо проявилось в останні роки життя.⁶

Отже, яка точка зору правильна? В яку сторону мінялось погляди Тойної щодо спорідненості християнства та ісламу, перспектив їх зближення в майбутньому? В чому історик вбачав основу духовної єдності західної та мусульманської цивілізації? Щоб відповісти на ці питання, потрібно, очевидно, зробити хоча б короткий огляд роздумів вченого над даною проблемою.

Вже в 1922 р. Тойної починає наголошувати на тому, що іслам "не є повністю чужим і протилежним" західній цивілізації, оскільки, мовляв, християнство та іслам мають спільну духовну основу.⁷ Звичайно, тут мислитель не зробив великого відкриття. Але, звертаючи увагу на єдність глибинної духовної основи обох цивілізацій, вчений немов підводить ґрунт під висновок, згідно з яким іслам, який децю сповільнив вестернізацію мусульманських країн, зокрема Туреччини, не став, все-таки, наперекорсь перешкодою на шляху "прогресу", тобто, іслам міг узгоджуватися з "прогресом", в західному розумінні цього слова.⁸

В 30-х рр. Тойної особливі надії покладав на можливе поєднання в світі релігійної секти багаїї, пошуку якої він пов'язував з впливом Заходу на мусульманський Іран. Вказуючи на поступове перемищення активності багаїтів з мусульманського Сходу на Захід (зокрема, в США), вчений проводив паралель між поширенням цієї релігії в ХІ ст. і християнства в І ст. Визначальною рисою багаїзму, яка виділяла його з поміж інших мусульманських сект і, водночас, зближувала з християнством, і яка повинна забезпечити новій релігії успіх в усьому світі, історик вважав дух толерантності, поєднаний, що дуже важливо, з глибокими релігійними переконаннями.⁹

Очевидно, Тойної розглядав в той час багаїзм як прообраз майбутньої світової релігії, яка повинна була завершити справу духовного об'єднання Сходу і Заходу, започатковану християнством. Робити остаточний висновок про помилковість або правильність міркувань історика було б, на наш погляд, передчасно, оскільки він відзначав, що багаїзм, як і християнство, зуміє поширити свій вплив протягом не десятків, а сотень років.

Пізніше, особливо з кінця 50-х років, Тойної переносить ваго-

мою з проблема гіпотетичного взаєвісного поширення багаїзму, як єдинства мусульманства і християнства, на більш реальний процес зближення християнства та ісламу при збереженні їхньої ідентичності. Глибинну основу цього руху до взаєморозуміння між обома релігіями мислитель вбачав у їх спільних іудаїстсько-єгипетських коренях.¹⁰ Крім того, в книзі "Від Сходу до Заходу. Подорож навколо світу" вчений вказує на особливу подібність між християнством та шиїтським ісламом, яку він вбачав у культурі святого героя-мученика. У християн, мовляв, ним був і залишається Ісус Христос, а в шиїтів - імам Гусейн.¹¹

В другій половині 60-х - на початку 70-х років Тойної зміщує акценти в сторону міркувань про приналежність християнства та ісламу до релігій саме іудаїстської (авраамітичної) родини. Зокрема, він відзначає той факт, що християнство та іслам, як іудаїстсько-монотеїстичні віровчення, не поширюють пошани і любові, якими вони наділяють людину, на інші живі створіння.¹² Цим самим, на наш погляд, історик протиставив християнство та іслам не лише релігіям Індії та Східної Азії, а й політеїстичним культурам Вллади (хоча раніше він вважав, що християнство ближче до ааллінізму, ніж до іудаїстського монотеїзму).

Привертас увагу також те, що в книзі "Переживаючи майбутнє", опублікованій в 1971 році, Тойної також відносять іудаїзм, християнство та іслам до так званої "західної традиції", при цьому дві останні релігії він називає "відхиленнями, відгалуженнями іудаїзму".¹³ Говорячи про приналежність християнства та ісламу до єдиної "західної традиції", Тойної, на нашу думку, поставив себе в один ряд з такими відомими західними дослідниками-сходознавцями як Дж.Гадсон (розглядав іслам як частину західної цивілізації), Г.Гітс (вважав, що зближення Західної Європи і мусульманського світу - це "процес реінтеграції єдиної західної цивілізації") і Г.Станг (норвезький соціолог-марксист, який був переконаний, що Захід та іслам - "два напівсфери єдиного інтелектуального світу").¹⁴ Зрозуміло, що всі вищезазвані вчені протиставляли релігії і цивілізації, які виникли в Передній Азії, культурно-релігійному світу Індії і Далекого Сходу. Подібне протиставлення ми знаходимо і в К.Ясперса.¹⁵ Однак, термінологічно більш адекватно, на наш погляд, можна вважати підхід відомого московського філософа Г.С.Померанца, який виділяє три філософські традиції - індійську, китайську і так звану "середземноморську".¹⁶ Трохи в іншому плані обстоював думку про приналежність християн і мусуль-

мам (принаймні, близькосхідного регіону) до єдиної цивілізації W.Бейлі, який вважав себе послідовником Тойнбі.¹⁷

Отже, протягом 20-х - 70-х років Тойнбі незмінно дотримувалася думки про духовну спорідненість мусульманства і Заходу. При цьому в своїх поглядах він еволюціонував в бік визнання того факту, що західна та ісламська цивілізації належать до культурно-релігійної традиції, в основі якої лежить глибинний вплив іудаїзму. Доречно було б, на наш погляд, вказати тут і на те, що міркування британського мислителя про спільні іудаїстські (авраамітичні) духовні корені християнства та ісламу, як стимулятор їх зближення в майбутньому, були, зокрема, частиною тої духовної атмосфери, яка супроводжувала II ватиканський собор (1962-1965 рр.). Саме з цього собору, як відомо, почався "коперніківський переворот" у ставленні Вселенської Церкви до ісламу, ширше прозвучали позитивні оцінки мусульманської релігії, а також було намічено основні сфери діалогу католиків і мусульман.¹⁸ Крім того, важливо було б підкреслити, що Арнольд Тойнбі, який в 20-х роках відстоював у своїх наукових і публіцистичних статтях та книгах ідею необхідності пошуків взаєморозуміння між західною і мусульманською цивілізаціями, був одним з провісників рішучого повороту у ставленні найбільшої і найвпливовішої церкви Заходу до ісламського світу.

Наявність спільних духовних коренів у західній та мусульманській цивілізації повинна була б, отже, згідно з Тойнбі, оприяти їх інтеграції, яку, очевидно, слід розглядати як один з найважливіших напрямів процесу об'єднання всіх цивілізацій в єдине вселюдське суспільство. На це, з достатньою чіткістю, звертається увага в книзі "Цивілізація перед випробуваннями".¹⁹ При цьому вчений висловлює дуже суттєве гіпотетичне міркування, яке зводиться до того, що, можливо, хоча об'єднання всього населеного світу і відбувається внаслідок західної експансії, але в майбутньому інтегрованому світі домінування Заходу, можливо, не збереться, а сам західний компонент об'єднаної світової культури поступово займе найкращіше місце.²⁰ Що стосується незахідних цивілізацій, в т.ч. ісламської, то в об'єднаному світі вони, за Тойнбі, мали б відтворити свій вплив.²¹ Подібної думки дотримувалася, між іншим, і Г.С.Померанц, який вважав, що неможливо очікувати від мусульман та представників інших неза-

хідних цивілізацій прихильного ставлення до т.зв. "світової культури" до тих пір, поки її надбанням не стануть основні цінності культур Сходу.²²

Ані ж елементи мусульманської спадщини мали б, за Тойнбі, бути включені до майбутнього вселюдського суспільства, формування якого завершувала експансія Заходу? Одним з найбільших цінностей ісламу мислитель вважав відсутність расизму. "Викорінення расової свідомості серед мусульман - це одна з видатних досягнень ісламу, і в сучасному світі існує, отже, невідкладна потреба в пошкренні цієї ісламської чесноти...".²³ Проте, оскільки Тойнбі найчастіше виділяв лише дві позитивні риси ісламу (крім відсутності расових почуттів, він ще називав обмеження на споживання вина), то це спричинило саркастично-негативну реакцію його критиків, зокрема, ізраїльського науковця Г.Бейля та ліванського вченого M.Хурі. У першого з них склалося враження, що Тойнбі відводив ісламу роль допоміжної служби Заходу при вирішенні расового питання і в боротьбі проти алкоголізму.²⁴ А M.Хурі вважав, що зводячи позитив ісламу лише до двох виділяваних особливостей, Тойнбі, мовляв, "ображав ісламський Схід і виступав на боці Заходу".²⁵

Категоричність висловлювань Г.Бейля була зумовлена, на наш погляд тим, що він перебільшував значення окремих суджень британського мислителя, які не відігравали основної ролі в його підході до проблеми майбутнього ісламу. Що стосується M.Хурі, то тут правомірно було б поставити одне принципове питання. Чи вважав він, що Тойнбі був неаб'єктивний при висвітленні даної проблеми? В цілому, на наш погляд, ні, оскільки ліванський вчений був здатний відділити найбільш суттєве від другорядного в міркуваннях британського мислителя. "Фактом є те, що Тойнбі вважав дуже строгий у своїх судженнях стосовно західної та ісламської цивілізацій, однак, ця жорсткість - загальна риса його дослідницького підходу, нею він не виділяв одну сторону над іншою, і тому вона (ця жорсткість, суворість принципів - G.B.) - далека від духу нетерпимості та упередженості".²⁶ Отже, M.Хурі, не погоджуючись з Тойнбі при висвітленні конкретного питання, вважав, все-таки, що міркування британського мислителя, в цілому, заслуговують на довіру.

В сфері політичній вагомих набуток майбутньої освітньої цивілізації, за Тойнбі, мала б стати мілітарна система, яка вл-

няли це в доісламський період (коли на Близькому Сході існувала так звана "сірійська цивілізація"), але найповніше розвинулась в Османській імперії, ставши однією з найважливіших особливостей політичного устрою цієї наймогутнішої, для свого часу, ісламської держави. Сутність системи міллетів зводилась, як відомо, до того, що у великій державі з поліетнічним населенням кожна етнічно-релігійна община, в межах своєї компетенції, мала певну автономію, яка обмежувалась не територіально, а функціонально (прообраз екстериторіальної культурно-національної автономії).

Оскільки Тойнбі, особливо в останні роки життя, вважав, що єдиним шляхом порятунку від загрози ядерної війни було б політичне об'єднання всього світу,²⁷ то цілком зрозумілим виглядають його спроби відшукати модель політичної структури майбутнього всесвітнього суспільства. В середині 50-х рр. Тойнбі, зокрема, писав: "В світі, примусово об'єднаному західною технологією, інституційне майбутнє буде, можливо, менше зв'язано з західною інституційною національною державою, ніж з сірійською інституційною міллету...".²⁸ (Принципи "класичної організації міллетної системи Османської імперії" могли б, на його думку, лягти в основу майбутньої політичної системи людства поряд з ідеями американської демократії.²⁹ В цьому ми бачимо, між іншим, спробу мислителя намалювати контури певного синтезу політичних систем Заходу і Сходу).

Подібні ж погляди, хоч і в більш категоричній формі, вчений висловлював і в середині 60-х років. "В міллетній системі османської світової держави, в час її розквіту, ми маємо те, що може виявитись провісником структура майбутньої всевітньої держави...".³⁰

Як оцінювали ідеї Тойнбі про перспективи системи міллетів інші західні вчені? В цілому, на наш погляд, без особливого захоплення. Якщо американський вчений Г.Мейсон це намагався хоча б пояснити (і виправдати) прихильність Тойнбі до системи міллетів тим, що султан призначав керувати різними общинами саме церковних сановників,³¹ то британський професор-політолог Б.Баркер лише висловлював в цього приводу своє шире здивування.³² Де-що своєрідно оцінював погляди Тойнбі стосовно майбутнього використання системи міллетів Дж.Парко, який, з одного боку, вказував на те, що при даній організації суспільства існувала певна нерівність між общинами, але, з іншого боку, на його думку, деякі

принципи системи міллетів можна, мовляв, пристосувати до сучасності і майбутнього (це прагнули зробити, за Парком, австрійські єврейські революціонери).³³

На наш погляд, міркування Тойнбі щодо використання досвіду міллетної системи Османської імперії в майбутньому інтегрованому світі можна було б прийняти лише при тій умові, якщо розглянути їх як обґрунтування необхідності екстериторіальної культурно-національної автономії для етнічних груп, що проживають за межами свого компактного проживання.

Після розгляду поглядів англійського історика на можливість відтворення окремих елементів мусульманської цивілізації в майбутньому всесвітньому суспільстві, цілком логічним, на наш погляд, була б справа з'ясувати його ставлення до перспектив відтворення ісламської цивілізації в цілому. При цьому висловлення вченого стосовно даної проблеми неодмінно слід розділити на два рівні: 1) констатація певних конкретно-історичних фактів; 2) теоретичні міркування (припущення), вироблені на основі аналізу емпіричного матеріалу, спроба провести деякі аналогії, а також інтуїтивним шляхом.

На рівні емпіричних суджень Тойнбі, наприклад, відзначав на початку 30-х років, що на Середньому Сході можна "зачати деякі старомодні ісламські фундаменталісти, які все це повільно вмирають".³⁴ Наприкінці 40-х років вчений подібним чином констатує, що "панісламізм - безплідний".³⁵

Очевидно, ці вказівки на історичну безплідність фундаменталізму і дали підставу американському біографу Тойнбі У.Макнейду зробити висновок, згідно з яким вищевказані судження британського мислителя виглядають, мовляв, застарілими у 80-х роках.³⁶ Можливо також, що деяке знаважливе ставлення Тойнбі до панісламістів спонукало представників історіографії арабо-мусульманського світу висловитись досить категорично з даного приводу. Зокрема, ліванський дослідник А.Ганнаа, в зв'язку з цим, був переконаний, що теорія Тойнбі, яка обстоє збереження західного впливу серед мусульманських народів, нічим нібито не відрізняється від імперіалістичних колонізаторських теорій.³⁷ Інший ліванський вчений, А.Хурі, вважав, що подібні міркування британського мислителя є відображенням його більш загальних уявлень про два можливі шляхи розвитку ісламської цивілізації - "кращий", як підпорядкування західній цивілізації, і "гірший",

що полягав ніби у виступі проти західного панування в різних сферах.³⁸

Однак питання про ставлення Тойнбі до фундаменталізму є значно складнішим, ніж здається на перший погляд. По-перше, вчений вживав поняття "ісламський фундаменталізм" у загальноозначеному вже протягом десятиліть, завдяки журналістам, публіцистам та іншим поверховим "дослідникам", значенні, яке, на наш погляд, здатне лише залутати сутність справи. Тобто, вчений розумів під "фундаменталізмом" фактично традиціоналізм (включаючи його екстремістські прояви), суть якого зводиться до обґрунтування необхідності відродження традицій пізнього ісламу, що існували до початку ХІІ ст.³⁹ Крім того, Тойнбі, на наш погляд, часто ототожнював ісламський фундаменталізм з панісламізмом.

Насправді ж сутність фундаменталізму, на нашу думку, зводиться навіть не стільки до відродження норм і традицій раннього ісламу, або до віри в те, що зміст священних книг слід оприймати буквально,⁴⁰ скільки до визнання тієї істини, що якраз через звертання до свого глибинного змісту ісламська цивілізація, і в цілому вона одна, зуміє самореалізуватися на шляху швидкого технологічного прогресу, не втрапивши, водночас, духовності. Сама таке розуміє фундаменталізм видатний єгипетський вчений, викладач ряду університетів Західної Європи, доктор філософії Анвар Абдель-Малек, який, до речі, вважається одним з послідовників Тойнбі.⁴¹

По-друге, на рівні теоретичному А.Тойнбі не раз висловлював припущення щодо можливості культурної емансипації ісламської цивілізації, як однієї з тих цивілізацій, що були тимчасово затоплені західною хвилею.⁴² Більше того, на поч. 60-х рр. він висунув тезу, згідно з якою повернення до релігії є, мовляв, засобом запобігання загрозі остаточного занепаду західної, та й, зрештою і інших цивілізацій, а також початком шляху до їхнього відродження. При цьому, вчений був переконаний, що звертання до сутності релігії не лише допоможе відродити ту чи іншу цивілізацію (в т.ч. ісламську), а й задовольнить існуючу "у всі часи і при всяких суспільних ситуаціях" потребу людини в духовному самопізнанні.⁴³

Оскільки ж "звертання до сутності релігії" (тобто пошуки глибинних основ духовності) є чи не найсуттєвішим елементом фундаменталізму, то ці міркування Тойнбі засвідчують те, що він інтуїтивно вловив визріваючу тенденцію повороту від бездумної

вестернізації незахідних суспільств (в т.ч. ісламського) до культурно-цивілізаційного самовизначення, утвердження їхньої самобутності.

"Реставрація культурних традицій, прагнення не стільки "догнати" Захід, скільки утвердити свої цінності", "переважання принципу культури, цивілізації" в свідомості народів і керівників мусульманських країн, згідно з В.Б.Кляшторінов, стало реальністю 70-х років,⁴⁴ а Тойнбі, на наш погляд, збагнув можливість появи цих тенденцій уже, принаймні, з кінця 30-х років.⁴⁵

Прагненням творчо використати ідею спадщину британського вченого можна, очевидно, пояснити той факт, що вже згадуваний нами єгипетський вчений А.Абдель-Малек висунув тезу, за якою пробудження ісламської цивілізації слід розглядати як частину нової важливої всесвітньої трансформації. Вона (ця трансформація), згідно з Абдель-Малеком, повинна вперше від ХУ ст. (коли почалося домінування Заходу серед інших цивілізацій світу) різко змінити баланс міждержавних відносин на нашій планеті, а також привести до радикальних перетворень в сферах економічній, соціальній, релігійній.⁴⁶ Подібно до Тойнбі, Абдель-Малек також вважав, що негативна (екстремістська) тенденція (фундаменталізм), на протилежному позитивній, може лише гальмуватися завдяки ворожому етапенню навколишнього світу, і, зокрема, Заходу, до мусульманського відродження.⁴⁷

Проте, найважливішим принципом фундаменталізму є, все-таки, принцип трансцендентності (безпосередньо зв'язаний з пошуками сутності релігії), який, на думку Абдель-Малека, має забезпечити цивілізації всеохоплювачу духовну структуру, а також іншій, несуденний чимір буття, вихід до розуміння співвідношення людини і оточуючого світу, людини та історії.⁴⁸ Можливо, на наш погляд, саме через фундаменталізм всі цивілізації, а не лише ісламська, зуміють забезпечити "єдність трансцендентності" в планетарному масштабі, яку К.Ясперс вважав основною передумовою досягнення єдності людства.⁴⁹ А це повністю узгоджується з інтуїцією А.Тойнбі, який провіщав створення єдиного вселюдського суспільства саме через духовну самореалізацію кожної цивілізації, прискорити яку (і тільки) повинен був процес політико-економічної вестернізації.

Висновки

1. Основою процесу духовного зближення західної та мусульманської цивілізації, як одного з напрямів формування планетарного суспільства, А. Тойнбі вбачав у наявності опільних адаптаційських коренів обох культур. Прагнення відшукати глибшому духовному підоснову єдності людства зближує Тойнбі з не менш відомим мислителем К. Ясперсом, а також узгоджується з всесвітнім об'єднавчим рухом в сфері релігії, одним з виявів якого був II Ватиканський собор (1962-1963 рр.).

2. Великою заслугою Тойнбі можна вважати саму постановку питання про необхідність включення до єдиної вселюдської цивілізації майбутнього країн цінностей ісламської та інших незахідних цивілізацій. Саме таким шляхом, на наш погляд, можна буде наповнити реальним змістом таке досить химерне поняття як "загальнолюдські цінності".

3. При виношенні ставлення Тойнбі до майбутнього мусульманської цивілізації як такої, необхідно розрізняти судження факту від глибоких роздумів над перспективами даної цивілізації в світі, який об'єднується завдяки енергії Заходу. В цьому зв'язку слід, на нашу думку, вважати, що британський вчений це в 30-х роках передав можливість ісламського буму, який розпочався наприкінці 70-х років.

4. Співзвучність і взаємодоповнюваність думок таких мислителів як Тойнбі, Ясперс, Абдель-Малек є відображенням об'єктивної тенденції, що веде до об'єднання людства через політико-економічну вестернізацію незахідних цивілізацій і духовно-культурну самореалізацію кожного суспільства.

5. Міркування Тойнбі стосовно перспектив ісламської цивілізації спонукають нас замислитися над необхідністю вироблення концепції духовного діалогу між Україною та мусульманським світом. В основі цього діалогу, на наш погляд, повинні бути пошуки духовної спорідненості християнсько-української і мусульманської культур, оскільки їхні витoki виходяться, як відомо, в невимірній духовній скарбниці кляізму. Якщо зв'язки економічні, які починають налагоджуватися між Україною і мусульманським світом, будуть підкріплені інтенсивним духовним діалогом, то цим самим ми не лише збережемо себе від несподіваних конфліктів невідомого майбутнього (близького і далекого), а й додамо стабільності всесвітньому процесу об'єднання різних цивілізацій в єдине суспільство.

Л і т е р а т у р а

1. Toynbin E.W.P. Preface//Toynbee A.J. A selection from his works.-Oxford, 1978.-P.IX.
2. McNeill W.H. Arnold J.Toynbee. A life.-New York, 1989.-P.134.
3. Ганнаа Х. Аль-ґахікату-ль-ґадарія (Істина цивілізації): на арабс.-Бейрут, 1958.-С.24.
4. Там же.
5. Див. Куравський А.В. Християнство в волам. Соціокультурне проблеми діалога.-М., 1990.-С.27.
6. Павленко В.В. Критический анализ теории зарождения цивилизации Тойнби//Теория и методы археологических исследований.-Киев, 1982.-С.33.
7. Toynbee A.J. The Western question in Greece and Turkey. A study in the context of civilisations.-London, 1922.-P.329.
8. Ibid.-P.331.
9. Toynbee A.J. A Study of History.-L., 1939.-Vol.5.-P.175.
10. Toynbee A.J. East to West. A journey round the World.-L., 1958.-P.161; Toynbee A.J. A Study of History.-L., 1961.-Vol.12.-P.453-454.
11. Toynbee A.J. East to West.-P.161-162.
12. Toynbee A.J. Traditional attitudes towards death//Man's concern with death.-L., 1968.-P.62; Toynbee A.J. Surviving the future.-L., 1971.-P.5.
13. Toynbee A.J. Surviving the future.-P.5.
14. Куравський А.В. Вк.пр.-С.II2.
15. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер.с нем.-М., 1991.-С.95.
16. Погтраш Г.С. Теория субкумен и проблема своеобразия восточных культур//Ученые запяски Тартуского ун-та.-Тарту, 1976.- Вып.392.-С.52.
17. Bagby Ph. Culture and history. Prolegomena to the comparative study of civilisations.-L., 1958.-P.168.
18. Куравський А.В. Вк.пр.-С.57-61.
19. Toynbee A.J. Civilization on trial.-N.Y., 1948.
20. Ibid.-P.158.
21. Ibid.
22. Померанц Г.С. Вк.пр.-С.65.
23. Toynbee A.J. Civilization on trial.-P.205.

24. Weil E. Arnold Toynbee's conception of the future of Islam// Toynbee and history. Critical essays and reviews/Ed. by M.P. Ashley Montagu.-Boston, 1956.-P.284.
25. Хурі М. Ар-гаріху-ль-гадарі інда Туїної (Цивілізаційна історія в концепції Тойнбі): На араб.-Бейрут, 1960.-С.127-128.
26. Там же.-С.128.
27. Shah A. The prophet's nightmare//Quest.-1975.-Vol.81.-P.84.
28. Toynbee A.J. A Study of History.-L., 1955.-Vol.8.-P.313.
29. Ibid.
30. Toynbee A.J. Change and habit. The challenge of our time.-L., 1966.-P.85.
31. Mason H.L. Toynbee's approach to world politics.-New Orleans, 1958.-P.89.
32. Barker E.Dr. Toynbee's Study of History: a review//Toynbee and history.-Boston, 1956.-P.99.
33. Toynbee A.J. Study of History.-Vol.8.-P.699.
34. Toynbee A.J. A Journey to China or Things which are seen.-L., 1931.-P.117.
35. Toynbee A.J. Civilization on trial.-P.212.
36. McNeill W.H. Op.cit.-P.135.
37. Ганнаєв Б. Вк.пр.-С.31-32.
38. Хурі М. Вк.пр.-С.127.
39. Дзял., зокр.: Павлова Т.П. "Исламский фактор" в политике американо-империализма//Народы Азии и Африки.-1984.-К 6.-С.4.
40. New Webster's dictionary of English language.-New Delhi, 1939.-P.615.
41. Брасов Б.С. Творческая эволюция А.Абдель-Малека//Народы Азии и Африки.-1990.-К 2.-С.28.
42. Toynbee A.J. Study of History.-L., 1939.-Vol.4.-P.83; Toynbee A.J. A Study of History.-L., 1954.-Vol.7.-P.78-79.
43. Toynbee A.J. A Study of History.-L., 1961.-Vol.12.-P.554.
44. Клеиторина В.В. "Восток-Запад" в контексте современной иранской культуры (К проблеме культурного национализма)//Нар. Азии и Африки.-1983.-К 3.-С.48.
45. Toynbee A.J. A Study of History.-L., 1939.-Vol.4.-P.83.
46. Abdel-Malek A. Foundations and fundamentalism //Нар. Азии и Африки.-1990.-К 2.-С.19.
47. Toynbee A.J. A Study of History.-Vol.8.-P.694-695; Abdel-Malek A. Op.cit.-P.24.
48. Брасов Б.С. Вк.пр.-С.28.
49. Ноперо К. Вк.пр.-С.271.

НЕВІДОМІ СТОРІНКИ ЖИТТЯ ТА ДІЯЛЬНОСТІ А.З.МАНФРЕДА

Не тільки фахівцям, що займаються дослідженням історій нової і новітнього часу, а й широкому колу читачів, що цікавляться життям Франції, країни видатних революційних та демократичних традицій, напевно відоме ім'я Альберта Захаровича Манфреда (1900-1976) - доктора історичних наук, професора Інституту всесвітньої історії АН СРСР, почесного доктора університету Клермон-ферран, що у Франції. Незважаючи на те, що всі роки його плідної роботи припали на радянський період (мінець 20-х - середина 70-х років) і на ті методологічні та ідеологічні умови, в які була встановлена історична наука, особа Альберта Захаровича не може не привертати до себе уваги в силу цілого ряду причин. По-перше, історика серед інших колег по ремеслу помітно виділяв особливий літературно-науковий стиль його досліджень. Згадаймо його славнозвісного "Наполеона Бонапарта" або "Три портрети епохи Великої французької революції". Це твори, в яких глибока науковість та історична достовірність, підкріплена чудовим знанням французьких та російських архівів, органічно поєднана з літературно-художнім талантом дослідника, майстерністю вивітлення складних історичних явищ через образи конкретних історичних постатей, спробами дослідження соціальної психології. По-друге, роботи далеко не всіх радянських істориків удостоювалися права бути перекладеними іншими мовами народів світу, а тим більше мовами країни, про історію яких вони писали. І по-третє, заслуги далеко не всіх відзначалися присудженням останнім почесним звань зарубіжних університетів та членством у провідних академіях. Аналіз наведених фактів і підтовкнув до більш детального вивчення життя та діяльності Альберта Захаровича Манфреда, спроби проникнення в секрети наукової майстерності історика. Автор цих рядків уважно ознайомився з літературою, присвяченою Манфреду. Своїми споглядами в ті роки про нього ділялися В.А.Далін,¹ С.В.Оболенська,² які довгі роки працювали разом з ним, В.Марков,³ Фернан Броделль⁴ та багато інших. На жаль, всі ці публікації виходили в другій половині 70-х - на початку 80-х років, відповідно багато фактів діяльності і сторінок біографії не могли стати надбанням глядачів.

Дана стаття є результатом знайомства лише з незначною частиною документів фонду А.З.Манфреда, що зберігаються у відділі рукописів Російської державної бібліотеки в Москві, безпосередньо: