



# РОССИЯ И ТУРЦИЯ: ДИАЛОГ ФИЛОСОФОВ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ  
РАЗВИТИЯ НАУЧНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

# РОССИЯ И ТУРЦИЯ: ДИАЛОГ ФИЛОСОФОВ



МОСКВА  
«ГНОЗИС»  
2019

ББК 87.6

Р-76

Ответственный редактор

А. В. Черняев

Рецензенты:

доктор философских наук В. Н. Белов,

доктор философских наук П. С. Гуревич

**Россия и Турция: Диалог философов** / Отв. ред. А.В. Черняев. –  
М.: Гнозис, 2019. – 288 с.

ISBN 9978-5-94244-065-7

В книге публикуются избранные доклады, сделанные на III и IV Международных встречах философов, проведенных по инициативе Международного института развития научного сотрудничества и Института философии РАН. III Встреча прошла 25–26 мая 2015 года в Стамбуле и была посвящена теме «Философия и литература: философия в литературе, литература в философии». В выступлениях участников был затронут широкий круг проблем: от восприятия европейского искусства исламскими мастерами до проблем его философской интерпретации и значения религиозного откровения для развития философии на Востоке и Западе. IV Международная встреча «Философия и культура в контексте глобальных вызовов современности» состоялась 23 мая 2016 года в Алма-Ате. В докладах участников дискутировались такие темы, как состояние и перспективы межкультурного диалога, проблемы развития науки, культуры и образования в XXI веке, философия и пути решения глобальных проблем современности, актуализация национального философского и культурного наследия. Книга может быть рекомендована как специалистам, так и широкому кругу читателей.

© Коллектив авторов, текст, 2019

© ИТДГК «Гнозис», оформление, 2019

© Институт философии РАН, идея обложки, 2019

ISBN 9978-5-94244-065-7

*В. В. Сидорин*

ТЕМА МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА  
В ТВОРЧЕСТВЕ В. С. СОЛОВЬЕВА

*Сидорин Владимир Витальевич* — кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; электронная почта: vlavitsidorin@gmail.com.

В статье анализируется своеобразная диалектика всечеловеческого универсализма и национальной идентичности, которую В. С. Соловьев развивал в таких работах разных периодов своего творчества, как «Три силы», «Философские начала цельного знания», «Национальный вопрос. Выпуск I», «Оправдание добра». В разработке мыслителем данной проблематики прослеживается определенная эволюция: от создания отвлеченных схем в сторону более конкретного решения проблем межкультурного взаимодействия. Межкультурную и межнациональную проблематику В. С. Соловьев разрешает через творческий компромисс, позволяющий избежать двух крайностей: безразличной к особенностям унификации человечества и преобладания принципа национальной исключительности. Основанием и залогом соловьевского примирения всечеловеческого универсализма и национальной идентичности оказывается существование общечеловеческой религиозной истины, которую мыслитель отождествляет с христианством. Автор реконструирует отношение мыслителя к восточным цивилизациям, а также его попытки вписать индийскую, исламскую и китайскую культуры в собственную философию истории. В центре внимания здесь оказывается европоцентризм В. С. Соловьева, имеющий своим основанием радикальную христианоцентричность его мировоззрения, что делает мыслителя почти нечувствительным к уникальности и своеобразию Востока, в связи с чем он фактически отказывает восточным цивилизациям в будущем. Выдвигается тезис, что, даже не принимая последовательно и радикально христианоцентричных оснований соловьевского единства человечества, в котором нет места ни реальной поликонфессиональности, ни домини-

рующей на протяжении последних столетий светской культуре, возможно тем не менее вслед за философом XIX века утверждать это единство на основе гуманистических идей, получивших развитие не только на Западе, но и, в той или иной степени, и в восточных культурах. Делается вывод, что постсекулярный гуманизм, для которого феномены религиозности и светской культуры, факт поликонфессиональности и значение свободы личности (как религиозно, так и светски понятой) одинаковы ценны и важны, мог бы стать основанием межкультурного диалога в XXI веке.

**Ключевые слова:** В. С. Соловьев, всеединство, всечеловеческий универсализм, национальная идентичность, христианский универсализм, европоцентризм, постсекулярный гуманизм.

Тему межкультурного диалога можно проследить в своеобразной диалектике всечеловеческого универсализма и национальной идентичности, которую В. С. Соловьев развивал в самые разные периоды своего творчества. Эта тема раскрывается и в публичной речи еще молодого философа «Три силы», прочитанной 1877 году на заседании Общества любителей российской словесности; и в одном из самых значительных произведений раннего периода — «Философских началах цельного знания»; и в публицистических статьях по национальному вопросу, опубликованных в зрелые годы (1883–1888 годы) и вошедших затем в сборник «Национальный вопрос. Выпуск I»; и, наконец, в одном из последних произведений Соловьева — книге «Оправдание добра», второе, доработанное издание которой вышло в предпоследний — 1899-й — год жизни мыслителя.

В «Трех силах» философ заявляет, что в основе исторического процесса лежит развитие трех начал, стихий: безразличного единства, подавляющего все многообразие частных форм; абсолютной свободы, раскалывающее единство на не имеющие внутренней связи и утверждающиеся в своей исключительности элементы. Третья историческая сила, по его мнению, есть начало, способное примирить указанные выше крайности, освободить частные формы и элементы от их исключительности, придать разрозненной множественности единство, свободное, однако, от безразличия к их своеобразию и особенностям. С молодым задором Соловьев рассматривает различные культуры, находя в них, разумеется, полное подтверждение заявленной отвлеченной

схеме исторического процесса. Исламский мир оказывается пространством всеподавляющего единства, в котором якобы совершенно не развились отдельные формы культуры. Запад в этой картине оказывается царством культурной анархии, полностью потерявшим внутреннюю связь и целостность. И, наконец, славянский мир во главе с Россией якобы и есть та историческая сила, потенциально способная преодолеть и безразличное единство Востока, и губительный атомизм Запада. Нетрудно заметить, что в этот ранний период своего творчества мыслитель находится под влиянием славянофильских идей об особой миссии славянского мира, способного с помощью начал, заложенных в русской религиозности, истории и культуре, создать синтетическую форму культуры. При публикации этой речи Соловьев упоминает, что более подробное развитие эта тема получила в другом сочинении — «Философские начала цельного знания», первые главы которого начали появляться в журнале Министерства народного просвещения в том же 1877 году.

И действительно, «Философские начала цельного знания» начинаются с «Общеисторического введения», в котором Соловьев подробно рассматривает «закон исторического развития», в общем, абстрактном виде сформулированный, с его точки зрения, немецким философом Г. В. Ф. Гегелем. Согласно этому закону, исторический процесс, как и любой другой процесс развития, оказывается «рядом имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели»<sup>1</sup>. С точки зрения мыслителя, первый вопрос, на который должно дать ответ философское мышление, — это вопрос о цели существования. Понятие «цели», в свою очередь, предполагает движение к ней: категория «развития», таким образом, оказывается имплицитным содержанием понятия «цели». Оно, в свою очередь, предполагает развивающегося, то есть субъект. Однако этот субъект не может быть чем-то простым: простое не развивается; не может он быть и сложным, но механическим соединением элементов, — субъектом развития, таким образом, может быть только существо, состоящее из внутренне между собой связанных эле-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 187.

ментов. Такое существо философ обозначает понятием «организма». Но развитие организма есть процесс абсолютно имманентный, а это значит, что первоначальное состояние развития включает в себя все, что проявляется затем на его заключительном этапе. Иными словами, то, во что превращается растение, полностью содержится уже в семени, и процесс развития в таком случае есть не более чем развертывание этого имплицитного содержания. А в таком случае, — замечает Соловьев, — можно говорить о трех фазах любого развития: это стадия первоначального смещения, когда определения, характеристики развивающегося субъекта находятся в индифферентном, скрытом состоянии; стадия проявления этих элементов, стадия их дифференциации и обособления; и, наконец, заключительная стадия приведения этих элементов в новое внутреннее и свободное единство. В «Философских началах цельного знания» Соловьев занят созданием масштабной картины развития основных форм общечеловеческого организма и не останавливается специально на проблематике соотношения всечеловеческого универсализма и национальной идентичности. Однако ключ к решению этой проблемы имплицитно подразумевается: развитие национальной идентичности соответствует стадии дифференциации элементов всеединства, а на стадии достижения этими обособленными элементами внутреннего и свободного единства национальной — как и иные формы человеческого существования — «связаны между собой внутренне и свободно по особенности своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности»<sup>1</sup>.

В «Философских началах цельного знания», таким образом, мы действительно находим более ясную и отчетливую теоретическую проработку философско-исторической проблематики. Впрочем, становятся более ясными и отчетливыми и источники соловьевской трехчастной схемы исторического процесса: и упомянутая схема, и метод имманентного развертывания определенных, используемый мыслителем в данной работе, несут на себе очевидные отпечатки гегелевских философских спекуляций.

Однако в статьях по национальному вопросу, написанных уже в зрелые годы, практически не остается попыток вместить кон-

<sup>1</sup> Там же. С. 188.

кретно-историческую действительность во всей ее сложности и многообразии в прокрустово ложе отвлеченных схем. Особое внимание диалектике всечеловеческого универсализма и национальной идентичности Соловьев уделяет в статье 1884 года «О народности и народных делах России». В ее основе лежит, с одной стороны, разграничение понятий национальности и национализма, которые, по его мнению, соотносятся друг с другом, как «самосознание» и «эгоизм»: второе оказывается доведением первого до какого-то абсурдного предела, безосновательным приданием ему абсолютной исключительности и тем самым его отрицанием. С другой стороны, единственным принципом, способным остановить и преодолеть это впадение народности в крайность (в национальный эгоизм и людоедскую политику исключительно национального интереса), становится признание существования общечеловеческой религиозной истины и готовность отдельных национальностей служить ей, каждая по-своему, становясь таким образом неотъемлемой частью всечеловеческого организма: «Такой взгляд, будучи *прежде всего* религиозным, является вместе с тем национальным без эгоизма и универсальным без космополитизма»<sup>1</sup>.

Соловьев формулирует и конкретный культурно-политический механизм, должный, с его точки зрения, запустить процесс примирения универсализма и национальной идентичности. Важно, однако, предварительно отметить, что в данной серии статей философ радикально европоцентричен: спор между Востоком и Западом оказывается здесь борьбой внутри христианского, то есть европейского мира. Этим принципом, по сути, оказывается межкультурный диалог представителей христианских конфессий, где обе стороны, признающие друг друга равноправными и равноценными партнерами, имея точку соприкосновения — общую религиозную истину, — смогли бы преодолеть и согласовать имеющиеся противоречия. Эта задача «свободной и открытой борьбы» — диалога, в котором истина должна проявить себя и обнаружить свою силу, не раз ставится на страницах сборника<sup>2</sup>. А отрицание возможности межкуль-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. Т. V. С. 26.

<sup>2</sup> См. например, статью того же сборника Что требуется от русской партии? // Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. V. С. 75–81.

турного взаимодействия становится одной из важнейших линий критики, которую Соловьев обрушивает на Н. Я. Данилевского в своей статье того же сборника «Россия и Европа».

В «Оправдании добра» же Соловьев как бы пытается преодолеть недостатки предыдущих работ (проистекающие, впрочем, из-за их жанровых особенностей) — схематичность «Трех сил», некоторую отвлеченность «Философских начал цельного знания» и недостаточную теоретичность «Национального вопроса». Адекватные межнациональные, межкультурные отношения оказываются результатом творческого преодоления отрицающих друг друга крайностей — националистической и космополитической точек зрения. Чаемое философом «всечеловечество» не есть отвлеченное понятие, «освобожденное» от национальных и культурных различий, но — «согласная полнота всех положительных особенностей»<sup>1</sup>. Дальнейшую разработку здесь получает и идея о христианских основаниях должного соотношения всечеловеческого универсализма и национальной идентичности. Опровергая распространенное заблуждение о космополитизме христианства, философ указывает, что на самом деле христианство, устраняя глубокие культурные и социально-экономические различия между людьми, не требует тем не менее «безнародности». Именно в христианском универсализме национальность (как и другие различия) «перестает быть границей, а становится основанием положительного соединения с восполняющим его собирательным всечеловечеством или церковью (в ее истинном существе)»<sup>2</sup>.

Даже беглый анализ рассмотренных выше работ позволяет заметить любопытную закономерность — в разные периоды творчества Соловьева проблематика межкультурных взаимоотношений и, соответственно, межкультурного диалога наполняется им совершенно различным содержанием. Если в «Трех силах» (явно) и в «Оправдании добра» (пусть и имплицитно) под этой проблематикой понимается взаимодействие между Востоком и Западом в культурно-географическом, общепринятом значении этих категорий (хотя мыслитель и здесь, конечно, остается последовательным европоцентристом), то в «Нацио-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. VIII. С. 317.

<sup>2</sup> Там же. С. 316.

нальном вопросе», созданном в 80-е годы, диалог Востока и Запад для него есть диалог двух частей христианского мира: европоцентризм мыслителя доходит до предела — до полного игнорирования восточного мира. Причина этого, вероятно, лежит в области увлечений Соловьева в эти годы теократической и экуменической проблематикой. Увлеченный вопросом объединения христианских конфессий, мыслитель как будто совсем забывает о нехристианских культурах — большей части человечества. Возможно, осознание этого и стало одной из причин, приведших Соловьева к сравнительно более глубокому изучению Востока, результатом которого стали такие работы 90-х годов, как «Китай и Европа» (1890), «Япония. Историческая характеристика» (1890)<sup>1</sup>. Чуть позже будет написана книга «Магомет, его жизнь и религиозное учение» (1896), в процессе работы над которой философ изучил довольно большое количество литературы по исламу. В этих работах европоцентризм Соловьева до определенной степени смягчается (особенно в статье «Китай и Европа»), оставшись тем не менее в целом неизлечимым. Основания этого европоцентризма очевидны — это радикальная христианоцентричность мировоззрения Соловьева, сделавшая его (наряду со стремлением к широким обобщениям), на наш взгляд, почти нечувствительным к своеобразию и уникальности восточного мира, в связи с чем философ, по сути, отказывал восточным цивилизациям в будущем. Индия и исламский мир для него есть важные этапы становления религиозной истины, но этапы, основное значение которых далеко в прошлом. Индия, как родина буддизма, сыграла выдающуюся роль в процессе развития религиозного сознания, излагаемого молодым мыслителем опять же в гегелевском духе, как постепенное откровение субстанциально-субъектной природы Божества. Именно буддизм и индийская

<sup>1</sup> Важнейшей причиной, побудившей В. С. Соловьева заняться специальным рассмотрением восточных культур (в частности, Китая и Японии), стала полемика с теорией Н. Я. Данилевского и его последователей, в которой китайская культура выделялась в качестве отдельного, уже проявившегося в истории культурно-исторического типа. Защищая в этой полемике универсалистский подход в трактовке содержания и смысла исторического процесса, В. С. Соловьев столкнулся с необходимостью объяснения очевидной специфики китайской культуры, что и привело его к изучению данного вопроса. См. *Сербиненко В. В.* Спор о Китае: Вл. Соловьев и Н. Данилевский // Тетради по консерватизму. 2015. № 5. С. 39–48.

философия позволили человеческому сознанию отказаться от наивного натурализма с его обожествлением мира природных явлений, став тем самым важнейшим этапом божественного откровения<sup>1</sup>. Ислам сыграл важную роль во внешнем объединении разнородного мира, связав, как заявляет Соловьев в работе «Магомет, его жизнь и религиозное учение», крепким религиозным единством значительную часть человечества. Однако ислам, в интерпретации философа, требует от верующего лишь покорности высшему началу, что является лишь предпосылкой духовной жизни, но не может заменить ее. Основная ограниченность этой религии, с точки зрения Соловьева, — это «отсутствие идеала человеческого *совершенства* или совершенного соединения человека с Богом, — идеала истинной богочеловечности»<sup>2</sup>. Правда, там же Соловьев делает важную, но не до конца понятную оговорку: «Тем не менее религия Мухаммада еще имеет будущность; она еще будет если не развиваться, то распространяться. Постоянные успехи ислама среди народов, мало восприимчивых к христианству, — в Индии, Китае, Северной Африке, — показывают, что духовное молоко Корана еще нужно для человечества»<sup>3</sup>. Из этой формулировки можно заключить, что и возможное развитие ислама философ до конца не отрицал.

Наиболее противоречивую оценку Соловьев дал Китаю. В работах мыслителя чувствуется, что из всех восточных культур именно китайская интересовала и волновала его более всего. В статье 1888 года «Россия и Европа» Китай для него это культура, которая «не одарила и наверно не одарит мир никакою высокою идеей и никаким великим подвигом; она не внесла и не внесет никакого вековечного вклада в общее достояние человеческого духа»<sup>4</sup>. Но уже через два года в статье «Китай и Европа» Соловьев, видимо отчаявшись искать спасения человечества в российской действительности, заявляет ни много ни мало, что будущее человечества — синтез основного начала китайской культуры (идеи традиционного порядка) и основного

<sup>1</sup> См. Чтения о Богочеловечестве (Чтение III) // Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 30–49.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. VII. С. 281.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. V. С. 103.

начала европейской культуры (идеи прогресса)<sup>1</sup>. Еще позднее мыслитель начинает писать об опасности, исходящей в том числе и от Китая, — о «грядущей монгольской грозе»<sup>2</sup>.

В творчестве каждого мыслителя есть аспекты, обусловленные историко-культурным, социально-политическим контекстом, и моменты, благодаря которым его творчество и пополняет сокровищницу мировой, всечеловеческой культуры. И если недооценка Соловьевым исторических сил, роли, сложности и своеобразия Востока есть лишь пережиток XIX века, объяснимый культурным контекстом того столетия<sup>3</sup>, то его попытка развернуть диалектику всечеловеческого универсализма и национальной идентичности, попытка показать, что общечеловеческие ценности не дают на национальную идентичность и не ограничивают ее, а, наоборот, обогащают, относится к XXI веку не в меньшей степени, чем к позапрошлому. И даже если мы не принимаем — а принять их мы не можем — религиозных, последовательно и радикально христианоцентричных, оснований соловьевского единства человечества, в котором нет места ни реальной поликонфессиональности мира, ни доминирующей в последние столетия светской культуре, то из этого еще не следует автоматического отвержения и его идеи о единстве человечества. Основанием такого единства может быть и идея гуманизма, ценности отдельной личности, ее прав и свобод. Такая идея есть и у Соловьева, который в статье «Славянофильство и его вырождение» писал об общечеловеческом принципе прав личности,

<sup>1</sup> Стоит отметить, что даже признавая специфику и силу китайской культуры, В. С. Соловьев тем не менее остается верным христианскому универсализму, ибо в этом возможном китайско-европейском культурном синтезе Китаю отводится подчиненная роль, в процессе осуществления этого синтеза он обречен как бы «потерять» себя: «Они верны себе. Если же мы, европейский христианский мир, будем также верны себе, т. е. верны вселенскому христианству, то Китай не будет нам страшен, мы же завоюем и дальний Восток, не силой оружия, а той силой духовного притяжения, которая присуща исповеданию *полной истины* и которая действует на души человеческие, к какому бы племени они ни принадлежали» (Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. VI. С. 150).

<sup>2</sup> Речь идет об апокалиптических предчувствиях «Трех разговоров» (Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. X. С. 90).

<sup>3</sup> О господстве европоцентризма на рубеже XIX—XX веков (на примере философии) см. Степанянц М. Т. От европоцентризма к межкультурной философии // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 152–162.



его безусловном нравственном значении. Для него, правда, это христианский принцип по существу<sup>1</sup>. Но мы знаем, что, например, исламская и китайская культуры также имеют в себе гуманистические элементы, пусть и недостаточно концептуально проработанные и развитые в сравнении с богатой традицией европейского гуманизма<sup>2</sup>. Это, возможно, открывает путь — хотя, должно быть, путь трудный и проблематичный — к единству человечества и на иной, чем у Соловьева, основе — на основе постсекулярного гуманизма, для которого феномены религиозности и светской культуры, факт поликонфессиональности и значение свободы личности (как религиозно, так и светски понятой) одинаково ценны и важны<sup>3</sup>. Постсекулярный гуманизм можно было бы определить как историческую ситуацию, в которой с равноценной силой проявляется два равнозначных факта — наличие общечеловеческой природы если не идентичных, то схожих культурных универсалий и факт различного их проявления. Такой диалог на основе различных гуманистических традиций не может быть беспроблемным. Но эта «борьба гуманизмов», возможно — путь к воплощению заветной идеи Соловьева о творческом компромиссе между общечеловеческой и национальной идентичностями, не допускающем, с одной стороны, безразличной к особенностям унификации и, с другой стороны, преобладания принципа национальной исключительности — «национального эгоизма», что может стать основанием межкультурного диалога и в XXI веке.

<sup>1</sup> «Этому злу (всеобщему бесправию. — В. С.) они должны были противопоставлять и противопоставляли принцип человеческих прав, безусловного нравственного значения самостоятельной личности — принцип христианский и общечеловеческий по существу, а по историческому развитию преимущественно западно-европейский и ни с какими особенными «русскими началами» не связанный». (Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. V. С. 183).

<sup>2</sup> О гуманистических элементах исламской культуры см., например, Степаняну М. Т. Гуманистическая компонента исламского мистицизма // Философия и ценности мусульманской культуры. Сборник материалов по итогам конференции «Сагадеевские чтения» (2011). 2012. С. 73–81.

<sup>3</sup> Постсекулярность предполагает констатацию новой эмпирической реальности, в которой религия вновь начинает играть активную роль, «формируя пока еще не вполне изученные «гибриды», то есть сочетания религиозного и светского» (Узланер Д. А. Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). С. 179).

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Сербиненко В. В. Спор о Китае: Вл. Соловьев и Н. Данилевский // Тетради по консерватизму. 2015. № 5. С. 39–48.
- Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 1–4. М.: Наука, 2000–2011.
- Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914.
- Степаняну М. Т. Гуманистическая компонента исламского мистицизма // Философия и ценности мусульманской культуры. Сборник материалов по итогам конференции «Сагадеевские чтения» (2011). 2012. С. 73–81.
- Степаняну М. Т. От европоцентризма к межкультурной философии // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 152–162.
- Узланер Д. А. Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1(52). С. 175–192.

## The Theme of Intercultural Dialogue in V. Solov'ev's Works

Vladimir Sidorin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vlavitsidorin@gmail.com.

In this article the author analyses the specific dialectics of panhuman universalism and national identity, which V. Solov'ev developed in such works of different periods of his life as «The Three Forces», «The Philosophical Principles of Integral Knowledge», «The National Question. Issue I», «The Justification of the Good». The certain evolution can be traced in Solov'ev's elaboration of this problem: from some abstract schemes to more definite solving of problems of the international interaction. These problems are solved by V. Solov'ev with the help of a creative compromise which allows avoiding of both the indifferent unification of the humanity and the predominance of the idea of national exclusiveness. The existence of the panhuman religious truth, which is identified by the philosopher as the Christianity, is, to his opinion, the basis of the reconciliation between the universalism and the nationality. The author reconstructs Solov'ev's attitude to eastern civilizations and his attempts of putting Indian, Chinese, Islamic cultures to his own philosophy of history. Solov'ev's eurocentrism based on radical Christiancentrism of his worldview is here in the spotlight. This eurocentrism makes Solov'ev almost insensitive to the uniqueness and

the originality of the East, due to which the philosopher states in fact that the eastern civilizations do not have the future as the peculiar cultural forms. The author put forward the thesis that even if we do not accept the foundations of Solov'ev's unity of the humanity, because there is not place neither the real poly-confessionality of the world nor the secularity, which having been prevailing for the last centuries, we can however claim this unity on the basis of humanistic ideas, developed in varying degree not only in the West but also in the eastern civilizations. The conclusion is made that the postsecular humanism, for which the poly-confessionality of the world and the significance of human freedom (both in religious interpretation and secular one) are equally valuable and important, could be a foundation of the intercultural dialogue in the 21<sup>st</sup> century.

**Keywords:** V. S. Solov'ev's philosophy, all-unity, panhuman universalism, national identity, Christian universalism, eurocentrism, postsecular humanism.

<i>Мевлют Уянык</i> Анализ социально-политических конфликтов в исламском мире: Философия, теология и формы исламского традиционализма (салафизм).....	202
<i>Н. М. Смирнова</i> Цивилизационная размерность современных социально-культурных трансформаций.....	227
<i>М. А. Маслин</i> Философские идеи евразийства и современность.....	243
<i>В. В. Сидорин</i> Тема межкультурного диалога в творчестве В. С. Соловьева.....	257
<i>Д. Д. Ешпанова</i> Социальные трансформации казахстанского общества в постсоветский период: проблемы социального развития этносов.....	269