

А. В. Смирнов<sup>1</sup>ЛОГИКО-СМЫСЛОВОЙ ПОДХОД К КУЛЬТУРЕ:  
НОВОЕ ПРОЧТЕНИЕ УНИВЕРСАЛИЗМА

В философии культуры и культурологии, как правило, не различают двух ситуаций: обращение исследователя к культуре, которой он принадлежит; обращение к культуре, к которой он не принадлежит. Те, кто занимается второго рода исследованиями, знают, насколько эти две ситуации различны и сколь опасно переносить выводы, полученные в исследованиях первого типа, на ситуации второго типа. Цель моего доклада — предложить систематизацию методологических подходов в отечественном и западном исламоведении, нацеленных на решение проблемы культурного зазора, разделяющего исследователя и объект его исследования.

Исламоведческие исследования распадаются на две большие группы. К первой относятся конкретные исследования — то, что именуется *case studies*. Ко второй — попытки *осмыслить* предмет исследования в более широком контексте. Нас будут интересовать исследования такого рода, а именно — методология осмысления предмета исследования в контексте.

Сегодня в исламоведении (да и востоковедении в целом) доминируют два подхода, которые не просто связаны, но являются прямыми продолжениями соответствующих позиций в философии истории и в понимании путей развития человеческого общества, человеческой культуры. Я имею в виду универсалистский подход, универсалистское прочтение, с одной стороны, и то, что называется цивилизационным подходом, — с другой.

Универсалистский подход имеет солидную родословную: в европейской мысли он ведет отсчет своей истории по меньшей мере с периода классической греческой философии и отчетливо связан с платоновско-аристотелевским пониманием универсальности человеческой природы, коренящейся в универсальности разума. Что касается цивилизационного подхода, то, как правило, его ясное возникновение датируют второй половиной XIX века. Тогда была опубликована книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», где впервые были отчетливо сформулированы принципы этого подхода, который затем был развит Шпенглером, Тойнби и др. Я кратко остановлюсь на основных характеристиках этих двух подходов, которые проявляются и в том, как арабисты и исламоведы подходят к предмету своего исследования.

<sup>1</sup> Заместитель директора Института философии РАН, заведующий отделением востоковедения Государственного академического университета гуманитарных наук, член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор. Автор более 100 научных публикаций, в т. ч. 8 монографий: «Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры», «Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство», «La Filosofia Mistica e la ricerca della Verità» («Мистическая философия и поиск истины», на итал. яз.), «О подходе к сравнительному изучению культур» и др. Ответственный редактор книжной серии Института философии РАН «Философская мысль исламского мира». Заместитель главного редактора «Философского журнала».

Универсалистский подход исходит из *существенного единства человечества* и рассматривает культуру и цивилизацию как формы единой линии развития, относя их различия на счет *специфики*. Специфика никогда не может соперничать с общим, которое обладает в отношении нее приоритетом; специфика, иначе говоря, вторична в отношении универсального, общечеловеческого. Эта позиция имеет очень серьезное, существенное философское обоснование, она фундирована опытом развития западной цивилизации, у нее есть масса практических применений и приложений. Но для меня сейчас важно не это; для меня важно рассмотреть те следствия, которые возникают, когда арабист или исламовед занимает такую позицию в отношении предмета своего исследования.

Таких следствий два. Первое заключается в том, что инокультурный исследователь, в данном случае западный или российский ученый, исследующий арабскую культуру, имеет приоритетный доступ к некой универсальной науке. Ведь универсалистский подход, само собой разумеется, предполагает универсальную науку — например, лингвистику, если мы изучаем арабский язык, или поэтику, если исследуем исламскую поэзию, или историческую науку, если заняты изучением исламской истории, и т. д. А универсальная наука — именно та, которая возникла и получила развитие на Западе. Исследователь, представляющий западную культуру, имеет приоритетный доступ именно к этой универсальной науке, которая и прилагается к своему предмету, постулируемому как универсальный.

Из этого следует, что, сколько бы мы ни критиковали европоцентризм или сколько бы мы его ни замалчивали из соображений политкорректности или еще какой угодно идеологии, именно в традиционном понятии универсализма кроется неустранимое гносеологическое основание того, что европоцентризм, изгнанный в дверь, все равно вернется в окно.

А второе следствие универсалистской позиции заключается в следующем. Инокультурный исследователь — в данном случае представитель западной или российской науки, арабист или исламовед, — имеет в своем распоряжении единственный язык — язык европейской науки. Очень часто об этом говорят так, как если бы это было решением проблемы, а не самой проблемой. Но ведь из этого неизбежно следует, что исследуемые феномены культуры, в данном случае арабо-мусульманской, должны подгоняться под категориальную сетку языка европейской науки.

За примерами далеко ходить не надо. Возьмем один весьма характерный. С конца XIX века и до настоящего времени в арабистических и исламоведческих исследованиях можно встретить известную триаду: теология, философия, мистицизм, — которая используется для классификации феноменов исламской культуры. Понятно, что эта триада взята из опыта западной

культуры. Она поэтому производит впечатление самоочевидности и самооправданности. Но достаточно задать несколько самых простых вопросов, чтобы эта иллюзия самооправданности развеялась, как дым. Что такое «философия» в арабо-мусульманской культуре? Только фальсафа? А теоретические построения ранних (доашаритских) мутазилитов? Это уже «теология»? А как быть с мистической составляющей самого яркого (по оценке самой арабо-мусульманской культуры) представителя фальсафы — Ибн Сины? Это просто ошибка и аберрация, и Ибн Сина — чистый философ-рационалист без уступок мистицизму, как не устает доказывать, например, Д. Гутас? А Ибн Араби — уж никак не «философ», его приходится квалифицировать как «теософа» (вероятно, еще до возникновения теософии)? Сбои этих попыток раскрыть ткань арабо-мусульманской культуры по лекалу западной, список которых можно продолжать почти бесконечно, легко преодолевают тот порог, за которым их количество перерастает в качество и они уже попросту обесмысливают свой предмет. Но по-прежнему чуть ли не всякий, кто пишет о мутазилитах, квалифицирует их как теологов, а об Ибн Араби как о теософе говорит по меньшей мере каждый второй исследователь суфизма... В этой настойчивой приверженности неудачным классификационным сеткам надо видеть нечто большее, чем простой традиционализм: это — неустранимое следствие традиционного универсалистского подхода, в самой этой неустранимости парадоксальным образом находящее собственное оправдание.

Что касается цивилизационного подхода, то он исходит из *содержательно* выраженных отличительных черт отдельных цивилизаций, которые делают каждую из них уникальной и *несводимой* ни к какой другой. Цивилизационный подход существует в разных вариантах, но первичный, изначальный акцент на *содержательно оформленной целостности* каждой цивилизации принципиален для него. С этой точки зрения «единое человечество» и «общечеловеческие X» (где вместо X могут стоять «ценности», «нормы», «закономерности» и т. д.) — пустая абстракция, которая не имеет никакого отношения к действительности.

В пределе эту уникальность противники цивилизационного подхода превращают в непроницаемость: будучи уникальными целостными образованиями, своего рода монадами, цивилизации оказываются друг для друга целиком инаковыми, непостижимыми и не имеющими смысла, поскольку «внутри» герметической целостности цивилизации невозможно попасть, оставаясь в пределах другой цивилизации (точно такой же герметической целостности).

Эти два подхода, универсалистский и цивилизационный, противостоят друг другу и в общей философии истории, и в арабистике и исламоведении.

В качестве примера универсалистского подхода упомяну книгу выдающейся А. Шimmel «Расшифровать знаки Бога», о которой У. Читтик сказал, что это ее главная книга. Как же она построена? Автор основывается на общей религиозноведческой схеме, предложенной Фридрихом Гейлером в его работе «Форма и сущность религии», и применяет ее как универсальную, следова-

тельно, как априори приложимую к исламу<sup>1</sup>. Собственно, А. Шimmel так и пишет: «Модель, использованная Фридрихом Гейлером, показалась мне наиболее убедительной в моей попытке дать единый срез различных феноменов ислама»<sup>2</sup>. Религиозный опыт здесь трактуется как постепенная миграция от периферии к центру, как система концентрических кругов, где начальный опыт захватывает внешние, далекие от центра круги и постепенно приближается к центру. В этом движении и состоит смысл расшифровки знаков Бога.

Всякий знает, что книги А. Шimmel — очень интересные книги. Но в общем и целом в них применен тот же подход: они построены таким образом, что идут от некой универсалистской схемы к иллюстрации. Получается, что априорная универсалистская схема имеет приоритет в отношении того материала, ради упорядочивания которого она привлечена, — во всяком случае логический приоритет. Если логика движения — от общей, универсальной схемы к материалу, то естественно, что материал исламской культуры привлекается постольку, поскольку он подходит для иллюстрации этой схемы, укладывается в нее. Не материал имеет приоритет в отношении схемы, а, напротив, общая логика схемы — приоритет в отношении материала; эта логика не извлекается из материала, а предпосылается ему как априорная, схваченная в опыте западной культуры и затем наделенная универсальной значимостью. Неизбежным следствием этого оказывается тот факт, что необыкновенно богатый материал, которым виртуозно владеет А. Шimmel, предстает в ее книгах как очень пестрое полотно, где фрагменты, взятые из совершенно разных областей культуры, привлекаются как примеры для иллюстрации этой схемы.

Традиционный универсалистский подход в арабистике количественно преобладает, он *комфортен* для западного исследователя, но *не может объяснить* факт, из которого исходил О. Шпенглер и о котором говорил Л. Масиньон, С. Х. Наср и многие другие: внутреннее сродство разных сегментов культуры. Это пытаются «схватить» цивилизационный подход, примеров которого гораздо меньше. (На Западе он последнее время пасует перед натиском антиориенталистской идеологии.)

Что касается цивилизационного подхода в отечественной арабистике, то здесь я бы в качестве примера привел книгу А. А. Игнатенко «Зеркало ислама» (М., 2004). Это очень интересная книга — и по тому материалу, который в ней рассмотрен, и по выводам. Выводы позволяют квалифицировать эту книгу как типичный образец цивилизационного подхода, поскольку в ней даются характеристики западной и арабо-мусульманской культур как неких содержательно-выстроенных целостностей. С точки зрения А. А. Игнатенко, европейская культура — это

<sup>1</sup> «Я считаю, что феноменологический подход хорошо приспособлен к тому, чтобы дать лучшее понимание ислама, особенно та его модель, которую разработал Friedrich Heiler в своем всеобъемлющем исследовании *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart, 1961). Предложенную им структуру я положила в основу своей книги» (*Simmel A. Deciphering the signs of God: a phenomenological approach to Islam*. Albany: State University of New York Press, 1994. P. XII).

<sup>2</sup> Ibid. P. XIV.

культура дискурсивно-имагинативного типа: она идет от дискурса, от речи, от теории — к воображению. Двигаясь от теоретического осмысления к воображению, то есть к созданию образов, эта культура оказывается перспективной: она как бы прокидывает себя вперед, она обращена в будущее, создает его образ, исходя из теории, а затем строит его, воплощает образ в действительность. А арабо-мусульманскую культуру он характеризует, наоборот, как имагинативно-дискурсивный тип: эта культура идет от воображения к его теоретическому осмыслению в дискурсе; она превращает действительность в образ, в литературный сюжет, и далее живет в этой сфере образности, а не в реальной действительности. Таким образом, арабо-мусульманская культура предстает как зеркальная противоположность западной. Интересно в свете этого вернуться к названию книги: ведь получается, что она дает отражение ислама в зеркале западной культуры, поскольку строит образ изучаемой культуры как зеркальное отражение собственной.

Таковы два подхода, которые характерны сегодня для большинства работ в области арабистики и исламоведения, когда исследователь пытается осмыслить свой предмет в более широком контексте.

Но есть и третий подход, который мы развиваем вместе с коллегами и называем логико-смысловым. Естественно, в этом небольшом докладе я не буду говорить о его сущности. Этот подход имеет свою, достаточно подробно разработанную методику исследования, и аппарат, и примеры применения. При желании со всем этим можно подробно ознакомиться; однако, если говорить кратко, то его суть состоит в следующем.

Логико-смысловой подход определяет культуру как способ смыслополагания. Культура рассматривается здесь как смыслофиксирующий феномен, как осмысленность. Иначе говоря, мы подходим к культуре, задавая вопросы: «Что это значит? Каков смысл этого? Как этот смысл сделан? По какой методике он изготовлен?» Это, если угодно, попытка увидеть *технологии осмысления*, вскрыть те механизмы, которые отвечают за создание осмысленности. Мы пытаемся ответить на вопрос: каковы механизмы, благодаря которым смысл вкладывается и изымается из текста? Под текстом понимается, конечно, не только вербальный текст, но любой смыслофиксирующий феномен культуры, включая искусство. Существуют такие механизмы или нет? Это первый вопрос. И если они существуют, то как их схватить, как их описать? Одинаковы они или различаются в разных культурах?

Если попытаться кратко изложить суть логико-смыслового подхода, то она заключается в следующем. Смысл берется как целостность, точнее, как *раскрывающаяся целостность*, и показываются механизмы этого раскрытия. Таких механизмов раскрытия целостности (где целостность сочленена со своим раскрытием и не существует отдельно от него, даже в мысли: мы не начинаем с целостности и не движемся затем к ее раскрытию, даже логически, но можем увидеть их только как стороны друг друга) два: противоположение-объединение и соотнесение целого-и-части. Одинако-

вые в этой формулировке, номинально, они различаются, когда мы отвечаем на вопрос, как именно они работают, как именно осуществляются. Оказывается, что в арабской мысли эти механизмы действуют иначе, чем в западной: *то же* выполнено *иначе*. Отсюда формула логико-смыслового подхода *то же иначе*, проблематизирующая как *тождество*, так и *инаковость*.

И традиционно-универсалистский, и цивилизационный подходы имеют неизбывные ограничения и недостатки, преодолеваемые логико-смысловым подходом.

Традиционно-универсалистский и цивилизационный подходы всегда могут проинтерпретировать отдельные факты, отдельные моменты в изучаемой культуре (возможность такой интерпретации теоретически очевидна). Но есть и лакмусовая бумажка: возможность сплошной интерпретации.

Традиционно-универсалистский подход (что хорошо видно на примере упомянутой А. Шimmel и других приверженцев этого подхода) всегда предлагает *выборочную* интерпретацию, либо не оправдывая ее, как если бы она была самоочевидна, либо давая эпистемологические обоснования (интервальная концепция истины; асимптотическое приближение к объекту; язык как конструкт, накладываемый на объект). Проблема с такого рода теориями в том, что мы должны уже владеть объектом для того, чтобы применить их ради познания объекта (как иначе мы определим интервал, узнаем, что приближаемся к объекту, т. д.): телега здесь навсегда поставлена впереди лошади. Так же и цивилизационный подход: у А. А. Игнатенко, например, остается непонятным, как найденную (и претендующую на фундаментальность) характеристику применить за пределами того материала, на котором построена книга (к примеру, как это объяснит особенности исламского права, вероучения и т. д.?).

В отличие от этого, логико-смысловой подход настаивает на возможности, более того, необходимости сплошной, а не выборочной, интерпретации культуры, поскольку всегда идет от *ее* материала и логики. Вот почему здесь так важен критерий *больших отрезков текстов культуры*, которые интерпретируются.

Итак, логико-смысловой подход — это *не* цивилизационный подход и *не* традиционно-универсалистский подход.

Те, кто практикует цивилизационный подход, всегда берут нечто *содержательно-определенное* для того, чтобы охарактеризовать культуру или цивилизацию, и делают такую характеристику отличительным свойством культуры. Когда Н. Я. Данилевский говорил о том, что создает особое лицо культуры древних греков, он указывал на изобразительное искусство, в котором они достигли высот, которых не достиг и уже не достигнет никто; для других культур их особое лицо зафиксировано как другое, но также содержательно-фиксированное, максимальное достижение человеческого духа. Для О. Шпенглера это — морфология культуры. Но в любом случае, о чем бы мы ни говорили, какой бы пример цивилизационного подхода ни взяли, это всегда будет содержательно зафиксированные характеристики культуры.

В отличие от этого, логико-смысловой подход говорит о *принципе* построения содержания, но никогда о самом содержании как об определяющем культуре. Его в принципе нельзя рассматривать как теорию эссенциалистского типа или как теорию, реифицирующую культурные различия. Конкретный тип смыслополагания, который и определяет, согласно логико-смысловому подходу, лицо культуры, — это не конкретная форма, не конкретное содержание, вообще не то, что могло бы пониматься как сущность, как вещь. Это способ создания, порождения содержания, но не само содержание. В контексте логико-смыслового подхода речь в принципе не может идти о какой-либо фиксированной, примордиальной (как любят сейчас говорить) сущности культуры, понятой как пред-заданная и навсегда-заданная, вечно существующая и потому *сковывающая* культуру и ее носителя.

Поскольку логико-смысловой подход говорит о принципе («механизме») создания содержания, но не о самом содержании, он неуязвим для критики, обычно направляемой в адрес цивилизационного подхода, суть которой хорошо схватывается вопросом: меняясь и сбрасывая свои формы, остается ли культура сама собой, или она обречена, цепляясь за свою самость, навсегда остаться в прошлом, фиксируя саму себя как некогда осуществленное высшее достижение духа (Данилевский) или как некую уникальную целостную форму (Шпенглер), и т. п.? Цивилизационный подход, привязанный к конкретному содержанию (а не к способу продуцирования содержания), обречен на то, чтобы смотреть всегда назад, в прошлое, и выталкивать культуру туда, поскольку именно там располагается схватываемая им сущность культуры. Можно сказать, что цивилизационный подход хорошо улавливает статику культуры, но не ее динамику.

В отличие от этого, логико-смысловой подход одинаково успешно справляется и с тем и с другим, с одной стороны, фиксируя ясный ответ на вопрос: «где тот предел, за которым культура перестает быть самой собой?» (это границы того конкретного варианта, или типа смыслополагания, который конституирует культуру), а с другой — никогда не ограничивая себя конкретным содержательно-зафиксированным временным срезом культуры (любой такой срез возводится к продуцирующим его механизмам смыслополагания, но не наоборот).

В чем отличие логико-смыслового подхода от традиционного универсалистского?

С точки зрения логико-смыслового подхода культуры различаются как различные типы смыслополагания, то есть как различные реализации одних и тех же механизмов, которые делают смысл. (Замечу, что механизмы смыслополагания, о которых было сказано выше, отражены в их конкретной реализации в арабской культуре в фундаментальной для арабского теоретического дискурса терминологии: это пара *'захир-батин'* «явное-скрытое», фиксирующая определенный тип противоположения, и пара *'асл-фар'* «основа-ветвь», фиксирующая определенное понимание соотношения части и целого.) Эти разные типы формирования смысла *присутствуют в сознании любого человека.*

Это принципиальное для логико-смыслового подхода положение, которое фиксирует его понимание универсальности. Универсальность заключена не только в номинальной общности механизмов смыслополагания (противоположение-и-объединение и целое-часть), — ведь любая конкретная реализация этих механизмов выводит нас в план вариативности, а не общности и совпадения. Универсальность заключена также и в том, что и конкретные реализации этих механизмов как таковые не просто различные, но несовместимые и несводимые друг к другу, также присутствуют в сознании любого человека.

Но если мы говорим о культуре как целостности, то на первый план выходит тот или иной тип, определенный тип смыслополагания, тогда как остальные вытесняются на периферию, хотя и не исчезают совсем. Но при этом все они как *чистые типы* могут быть обнаружены во внутреннем опыте любого человека.

Вот почему логико-смысловой подход вовсе не отрицает универсализм как таковой; он отрицает его ограниченность определенной формой (о чем скажу чуть позже). Речь здесь никак не идет о том, что культуры — это некие закрытые, непроницаемые друг для друга образования; речь идет о том, что это феномены, которые характеризуются тем, что дают преимущественное развитие тому или иному типу смыслополагания, любой из которых все мы можем обнаружить в своем внутреннем опыте.

Таким образом, разные типы смыслополагания обнаруживаются как архитектоника человеческого сознания, как то, что присутствует в голове любого человека. Культуры различаются тем, что те или иные типы смыслополагания выходят на первый план; но от этого другие не исчезают. Значит, мы несем в себе, в своем сознании «в зародыше» любую культуру; она *не чужда* нам. *Чуждость* и *инаковость* надо различать. *Чужбое*, если показана его *инаковость*, перестает быть *чуждым*, но становится *тем же* — *иначе*.

Значит, логико-смысловой подход не является антиуниверсалистским; это универсализм *другого типа*, нежели традиционный; это *расширение* универсализма за счет снятия ограниченности классического универсализма определенной его формой — универсализмом рациональности, рассматриваемой как главная конституирующая характеристика человека. Универсалистская позиция в рамках логико-смыслового подхода строится сложнее, чем традиционный универсализм, который берет один из типов смыслополагания и объявляет его «общечеловеческим». В рамках логико-смыслового подхода речь идет об универсализме не конкретно-понимаемого *разума*, а *смыслополагания* как человеческой способности.

Термин «инаковость» употребляется здесь как абстракция от одной из двух равно необходимых частей формулы *то же иначе*: смена логико-смыслового базиса позволяет делать целиком *иначе*, но *то же самое*, что делает другая культура на своем логико-смысловом базисе. Что касается арабо-мусульманской культуры, то это верно и для философии и вероучения (сошлюсь на свои работы, а также на исследования И. Р. Насырова, А. А. Лукашева, Ю. Е. Федоровой), и для музы-

ки (Г. Б. Шамилли), и для изобразительного искусства (М. Дж. Назарли), и для филологии (Д. В. Фролов) или поэтики (Н. Ю. Чалисова). Поэтому *инаковость* в пространстве логико-смыслового подхода — совсем не то же самое, что в пространстве дискурса, попадающего под антиориенталистскую критику.

Еще одно отличие логико-смыслового подхода от традиционно-универсалистского и цивилизационного заключается в том, что оба этих подхода являются генерализациями, хотя и выполнены с разных позиций; логико-смысловой подход *не является генерализацией* ни в каком смысле.

Провести логико-смысловое исследование — значит, поняв, какой механизм смыслополагания релевантен для данной культуры, продемонстрировать, как смыслофиксирующие конструкции в ней могут быть показаны в виде результатов действий таких механизмов.

Этим снимаются возражения против генерализаций, которые выдвинуты и в рамках конкретных исследований; конкретное исследование только выигрывает, если учитывает действие механизмов смыслополагания в данной культуре, поскольку это не накладывает никаких «генерализующих» обязательств.

Далее, логико-смысловой подход — это самостоятельная позиция, которая *не попадает* под критику традиционного универсализма в адрес цивилизационного подхода или критику с позиций антиориенталистской идеологии.

Возражение универсалистов против цивилизационного подхода неприменимо к логико-смысловому: прозрачность механизмов смыслогенерации не позволяет говорить ни о какой «герметичности» культуры. Напротив, то, что предстает герметичным при традиционном содержательно-ориентированном цивилизационном подходе (к примеру, у А. А. Игнатенко: как нам постичь зеркально-противоположную ориентацию арабской культуры?), оказывается открываемым в собственном внутреннем опыте в пространстве логико-смыслового подхода, а значит, *своим*, ясным и понятным как механизм.

Антиориенталистская критика также неприменима к логико-смысловому подходу, причем по двум причинам. Во-первых, как уже говорилось, в логико-смысловой перспективе речь не идет и в принципе не может идти ни о каком эссенциализме или реификации культурных различий. Во-вторых, тождество культур здесь не менее значима, чем их *инаковость* (неразъемность двух составляющих формулы *то же иначе*): логико-смысловой подход позволяет показать необходимую связь этих двух сторон, считавшихся ранее взаимоисключающими.

В своей традиционной интерпретации универсалистский подход, как это ни парадоксально, в конечном счете оказывается замаскированным цивилизационным: он берет нечто конкретное, характерное именно для западной культуры, и возводит это в ранг универсального, общечеловеческого. В свою очередь цивилизационный подход оказывается в конечном счете замаскированным универсалистским: он строит образ чужой культуры всегда *из материала* собственной и всегда как некое

*отображение* собственной (в самом простом случае — как зеркальное отображение). Следовательно, и содержательно, и логически цивилизационный подход не выходит за рамки собственной культуры исследователя, даже если по видимости говорит о несводимых различиях и непостижимости других культур.

Таким образом, и традиционно-универсалистский, и цивилизационный подходы не делают того, что обещают: они не показывают на самом деле ни подлинной универсальности, ни подлинной самости культуры.

Обеих этих целей достигает логико-смысловой подход.

С одной стороны, культура здесь показана как целостность, исключая герметичность, как самостоятельное, имеющее собственное «Я» образование. В этой метафоре есть смысл: целостность человека ведь также предстает как целостность его личности, то есть его «Я», сохраняющегося несмотря на пестроту феноменальных «Я» (распад «Я» равносителен душевной болезни). *Целостность* — это не герметическая закрытость, а *системность*. Человек целостен, и это верно и для человека как родового существа, и для любого индивидуума; но это не значит, что данный человек герметичен. Напротив, он всегда открыт и в отношении окружающего, и в отношении будущего (проективен). И тем не менее целостен: меняясь едва ли не целиком (если брать отдельные составляющие) с момента рождения до смерти, человек сохраняет свою целостность в том смысле, что остается *собой*, сохраняет свое «Я». Не какие-то конкретные свои черты, а именно «Я», — и даже если оно проявляется в каких-то конкретных, содержательно выраженных чертах, все же целостность человека зависит именно от «Я», но не от этих конкретных содержательных моментов. Так и культура: у нее также есть свое «Я», и она остается собой, пока не потеряет его. Не какое-то конкретное содержание — пусть «Я» культуры и проявляется или проявлялось в нем; и все же «Я» культуры — не это конкретное содержание, а тот вариант или тип смыслополагания, который создает и это, и любое другое содержательное наполнение данной культуры. Логико-смысловой подход и принцип *то же иначе* дают возможность ввести понятие «цивилизационное равенство», понимаемое как равенство несводимых «Я» культур, исключаящее подгонку под любой конкретный шаблон, объявляемый общечеловеческим.

С другой стороны, логико-смысловой подход дает возможность понять универсальность не как общечеловеческое (что на проверку оказывается конкретно-цивилизационным), а как *всечеловеческое*. Всечеловеческое не исключает никакого конкретного логико-смыслового типа культуры, а, напротив, включает его как одну из возможных реализаций смыслополагания. И в то же время ни один конкретный логико-смысловой тип культуры не имеет приоритета перед другим: все они, вырастая из одного и того же основания (механизма смыслополагания), являются равноправными, но различными и *несводимыми* его реализациями. Из этого вытекает безусловная ценность любого логико-смыслового типа культуры — а вовсе не только того, который возведен в ранг общечеловеческого.