

РЕЛЯТИВИСТСКИЙ КОНТЕКСТ «ОСНОВНОГО ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО ЗАКОНА»: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКО-ЯЗЫКОВЕДЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «ЕДИНСТВА ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ» И «БОРЬБЫ»

Relativistic context of the "basic dialectical law": historical-philosophical-linguistic aspects of the "unity of contradictions" and "struggle"

Лазарев А.И.

Учредитель историко-филологического Фонда поддержки преподавателей
«Филологические Записки» А.А. Хованского, г. Воронеж
e-mail: xovansky_fond@inbox.ru

Lazarev A.I.

Founder of the Historical and Philological Fund for the Support of Teachers Philological Notes
A.A. Khovansky, Voronezh
e-mail: xovansky_fond@inbox.ru

Аннотация

На фоне подробного описания контекстуальных значений, задействованных в заглавии понятий, в предлагаемой читательскому вниманию статье осуществляется попытка определить статус, правомочность и актуальность в современной философской мысли «основного диалектического закона единства и борьбы противоречий»; при этом релятивистский контекст темы объясняется попыткой построения антитезиса к заявленному диаматом тезису об абсолютном статусе не только самого закона, но и в частности развития и, стало быть, «борьбы». Сосредоточенный на рассмотрении состоятельности законов диамата философско-языковедческий взгляд, насколько известно автору, впервые раскрывает здесь специфику использования метафоры «борьба» в диалектике и подразумевает проверку границ допустимости её в качестве научного термина вообще и в законе в частности, а также касается рисков её адаптации в оперативной базе больших языковых моделей искусственного интеллекта (LLM). В анализе диахронической и синхронической многозначности понятия «диалектика» акцентируется внимание на её «высоко-классическое» содержание в противопоставлении «софистскому» на основании классических же критериев: абсолютизации покоя или движения, а также эвристическом или эристическом характере обосновывающих их диалогов, служащих достижению характерных для каждой целей – обретению истины или победе в споре. При этом в рассмотрении полисемии других заглавных терминов обращается внимание на их контекстуальные в этой статье значения. В описании историко-философского аспекта темы обозначается синхронический политико-социальный контекст метафорического синтезирования и внедрения в государственную философию «основного диалектического закона единства и борьбы противоположностей» (в период осуществления «поворота на философском фронте»), а также рефлексия этих процессов в русской зарубежной философской мысли.

Ключевые слова: диалог, диалектические законы, дуализм, высоко-классическая философия, эвристика, эристика, софистика, скептицизм, агностицизм, релятивизм, релятивность, контекстуализм, единство противоположностей и борьба, «Вестник Коммунистической академии», поворот на философском фронте, абсолютное, относительное, единое, единство, основа, основание, основной (космогонический) миф, концептуальные метафоры, ядерная философия, мифологема, философский миф, искусственный интеллект.

Abstract

The article offered to the reader's attention examines the contextual meanings of the concepts named in the title. Against this background, an attempt is made to determine the status, validity and relevance in modern philosophical thought of the "fundamental dialectical law of the unity and struggle of contradictions". At the same time, the topic's relativistic content is explained by an attempt to construct an antithesis to the thesis declared by dialectical materialism: the absolute status of not only the law itself, but also, in particular, development and, therefore, "struggle". The article focusses on an examination of both the philosophical and linguistic views of the laws of dialectical materialism, and for the first time, to the author's knowledge, travels the specifics of the use of the metaphor of "struggle" in dialectics, and implies a test of the limits of its admissibility as a scientific term in general and in law in particular, and the risks of its adaptation in the operational base of large language models of artificial intelligence (LLM). In the analysis of the diachronic and synchronic polysemy of the concept of "dialectics", the article's attention focuses on its "highly classical content" in opposition to "sophistry" based on classical criteria: the absolutization of rest or movement, as well as the heuristic or eristic nature of the dialogues that justify them, serving to achieve goals characteristic of each – finding the truth or winning a dispute. At the same time, in examining the polysemy of other terms named in the title, attention is drawn to their contextual meaning in this article. In the description of the topic's historical and philosophical aspect, the synchronic political and social context of metaphorical synthesis and introduction into "state philosophy" of the "basic dialectical law of unity and struggle of contradictions" (during the period of the "turn on the philosophical front") is designated, as well as reflection on these processes in Russian foreign philosophical thought.

Keywords: high classical philosophy, dialogue, dialectical laws, dualism, sophistry, skepticism, agnosticism, relativism, relativity, contextualism, unity of opposites and struggle, conceptual metaphors, "Bulletin of the Communist Academy", "turn on the philosophical front", heuristics, eristics, absolute, relative, one, unity, basis, foundation, basic cosmogonic myth, nuclear philosophy, philosophical myth, artificial intelligence.

*Платон мне друг, а истина относительна.
В. Голобородько*

*Высшее из искусств есть искусство противоречия.
С. Трубецкой*

Введение

С момента утверждения в отечественном философском дискурсе понятия «основной диалектический закон единства и борьбы противоположностей» прошло уже без малого столетие; тем временем изменившийся социально-политический и научный контекст (на фоне развития *контекстуализма* – лингвофилософского учения о том, что каждое политическое понятие со временем изменяет своё содержание в зависимости от разного рода контекстов) создал условия для критического взгляда на заявленную теоретиками диамата абсолютную истинность диалектических законов. Эти законы, служившие долгие годы в нашей стране основой мировоззрения, прочно утвердились (в статусе «всеобщих») в сознании большинства проходивших мимо истмата и диамата выпускников вузов, в результате чего едва ли не всякое противоречие в их сознании стало интерпретироваться как конфликт, а «борьба» (война, драка) стала пониматься как единственный способ развития, а также и как средство достижения не только целей, но и «истины», тогда как спор (полемика, брань) – как основная модель коммуникации при возникновении разного рода противоречий на почве противоположностей во взглядах.

Казалось бы, сразу после освобождения официальной научно-философской мысли от оков диамата изучение его *основных законов* должно было бы получить новый импульс, однако на деле эта тематика практически полностью выпала из сферы научного внимания и только в последнее десятилетие появился ряд статей, выражающих скептический взгляд на их содержание, историю появления и приписываемое классикам марксизма-ленинизма авторство.

Диалектический материализм, доказывавший в середине XX в. истинность своих положений самым ходом исторического процесса вообще и, в частности, реализованным на практике «победоносным строительством коммунизма», к концу столетия лишился такого критерия, казалось бы, проявившего уже одним только фактом прекращения этого строительства ложность и самого учения. Однако, несмотря на сложившуюся одиозную репутацию и «избитость», такая трактовка «основного закона развития» не только не потеряла, но даже обрела новую актуальность как в связи с развитием конфликтологии, для которой «закон единства и борьбы противоположностей» является одним из основополагающих мотивов, так и технологий искусственного интеллекта. Ведь, как показывают современные опросы нейросетевых чатов ИИ (как американского *GPT*, так и китайского *DeepSeek*), этот «закон» занимает прочное место в датасетах большие языковых моделей (LLM), что не может не вызывать некоторых беспокойств, если не сказать – *фобий* [24], поскольку, как выяснилось, в текущий момент нейросети рассматривают «закон единства и борьбы противоположностей» в качестве базовой модели разрешения противоречий, называя при этом диалектический материализм «классической диалектикой», и на этом базисе творят соответствующую виртуальную реальность, настаивая на насущной актуальности в ней *трёх диалектических законов*. Здесь надо признать, что в этом, собственно, и заключается великое достижение катехизаторов диамата, поскольку их творческое наследие дало-таки свои результаты (чему во многом поспособствовали труды представителей и Коммунистической академии, и впоследствии академического Института философии), заключающиеся в признании *диалектического материализма* ни много ни мало единственно научной философией, способной служить делу дальнейшего прогресса науки [34: 236].

Догматики этой философской теории придали своему учению статус абсолютного, единственно правильного и подлинно научного понимания жизни, указавшего науке истинный путь исследования явлений живой природы и их возникновения, правильность которого не смогут опровергнуть никакие обстоятельства будущего: «Поскольку мы правильно познали объективный закон природы, действующий в определённой области явлений, и доказали практикой достоверность нашего знания, в этих пределах наши знания являются объективной, абсолютной истиной» [34: 227]. Таким образом, диалектические законы стали рассматриваться как *объективно* истинные и, следовательно, составляющие в контексте диалектического материализма *абсолютную* истину. Именно поэтому и возникла мысль рассмотреть этот закон с точки зрения античных *высоко-классических* представлений о диалектике, а также в контексте новейших достижений когнитивной и компьютерной лингвистик, и вместе с ними релятивистки, ведущей своё происхождение из наследия известных представителей античной софистики.

Историко-философские аспекты

Приступая к рассмотрению вопроса об актуальном рейтинге в теории познания «*основного диалектического закона единства и борьбы противоположностей*» («ЗаЕБП»), содержание и абсолютный статус которого, надо признаться, давно вызвали подозрения (главным образом, в связи с использованием метафоры среди собственно научных терминов), необходимо предварительно определиться с содержанием заявленных в заглавии понятий и их контекстуальными значениями в рамках настоящей статьи.

Развитие контекстуализма как лингвофилософского направления в последние десятилетия привело к пониманию необходимости выявления в каждом отдельном коммуникационном акте актуальных в нём значений научных терминов и понятий – во избежание возможных и вполне предсказуемых *ошибок в рассуждениях* (ОР), поэтому

полисемия каждого из заявленных в заглавии терминов требует отдельного предварительного прояснения (более того – уточнение *актуальных значений* [99] многозначных понятий следует полагать за непереносимую этику и современных научных сочинений, и публичных дискуссий).

Поэтому одной из задач статьи необходимо обозначить выявление *контекстуальных* смысловых различий между: *классической, метафизической и материалистической диалектикой; частными и общими законами; основой и основанием; противоположностями и противоречиями; единством и борьбой; абсолютными и относительными истинами; релятивностью и релятивизмом*; обозначив таким образом зависимость их всяческих значений от разного рода контекстов.

Прежде всего видится необходимым определиться с общими и различными чертами в понимании *диалектики* на ключевых и значимых этапах развития философской мысли в различные эпохи и различных школах, а уже затем выяснить: что такое законы вообще и *диалектические* в частности; почему закон был назван *основным*; что конкретно это могло значить в те времена, когда языкознание как наука было буквально уничтожено, и что – сейчас, когда лингвистика обрела невиданные ранее технологии для изучения текстов и их смыслов [94].

Диалектика

Диалектика выступает одним из ключевых и, пожалуй, наиболее неоднозначных понятий, окруженных в истории философии роем диахронических и синхронических контекстуальных значений, дифференциация которых видится необходимой, с тем чтобы научиться разрешать противоречия между двумя наметившимися ещё в античности противоположными концепциями и отличать *диалектику* от ловко скрывающейся под её именем *софистики*.

В сознании наших современников, имеющих хотя бы самые общие представления об истории философии, диалектика вместе с её законами, в первую очередь, ассоциируется с наследием Г. Гегеля или К. Маркса, в связи с чем воспринимается с некоторой долей идеологической ограниченности, обусловленной противопоставлением *идеализма* и *материализма*. В советской и постсоветской российской философии понимание диалектики в материалистическом духе остается и по сей час доминирующим настолько, что противопоставление «диалектики» и «метафизики» как двух противоположных теоретических систем осмысления действительности и развития считается нормой, а на популярных студенческих сайтах *диалектика* буквально отождествляется с *материализмом* [49]. К тому же, как показывают опросы нейросетевых чатов, такие представления о диалектике в связи с её «основными законами» (в материалистической интерпретации) преобладают и в оперативной базе ИИ на современном уровне его развития, в частности – в чатботах *GPT* и *DeepSeek*. Самое скрупулезное исследование контекстуальных значений диалектики не входит в задачи этой статьи, однако здесь видится целесообразным обратить внимание прежде всего на её классическое понимание – как высшей формы мыслительной деятельности и основного метода научного познания – для закрепления этой интерпретации в текущем дискурсе в первую очередь именно в ассоциации с античной *высокой классикой* [115].

Отстройка [21] классического понимания диалектики необходима и представляется одной из задач настоящего исследования, поскольку это дает возможность выявить критерии, по которым в сравнении можно определить то или иное синхроническое и контекстуальное содержание понятия *диалектика* с целью выяснения подозрения: не обнаружатся ли скрывающиеся под маркой *диалектического материализма* признаки изощренной *софистики*.

Высокая классика в философии, противопоставляемая *софистике*, как известно, ассоциируется с творчеством Сократа, Платона и Аристотеля. Для Сократа содержание диалектики заключается, прежде всего, в искусстве *эвристического диалога*, понимаемого им за способ постижения истины путём постановки наводящих вопросов и методичных на них ответов, с помощью которых наставник, возбуждая любознательность и на этой почве эмоциональную привязанность к знанию, не прямо делится истиной, а лишь помогает ученику

самостоятельно «породить» её в своем собственном разуме. Этот метод, позволяющий извлекать скрытое в каждом человеке чувство к знанию с помощью наводящих вопросов и выступающий в качестве основной формы и способа достижения истины, Сократ уподобляет *повивальному искусству* и называет *майевтикой* [Теэтет, 155 D].

Но диалог в *высоко-классической диалектике* – это не только теоретический метод познания ключевых философских тем: чужой души и своей собственной, божества и добродетели и т.п., но и практика и путь их воплощения, следуя которому человек осуществляет лучшее, что благодатно заложено в его природе.

Таким образом, *сократический диалог* – это ещё и возможность, вступив во взаимное нравственное отношение, конструктивное по своему существу и порождающее премудрость, усовершенствовать интеллектуальные и нравственные качества его участников.

Именно в этом духе реализуются отношения *учитель-ученик*, ведь ничему иному, кроме добродетели, Сократ не учит и никаких других вопросов, кроме нравственных, не ставит. Суть же классической диалектики как искусства *истинного* философского диалога, которым должен обладать настоящий учитель, заключается в нравственной задаче: «Взяв подходящую душу, такой человек со знанием дела насаждает и сеет в ней речи, способные помочь и самим себе и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным, а его обладателя счастливым настолько, насколько может быть человек» [Федр, 277 A]. В одном из диалогов Сократ также поясняет, что «диалектиками» он называет именно тех, кто способен «обозревать разом единое и многое», разделять на части и сводить в одно целое [Федр, 266 B], утверждая, что истины можно достичь только при помощи общего понятия, а не путем релятивизированного представления. Будучи равноправными, участники *сократовского диалога* [98] заняты исключительно поиском истины, при достижении которой нет побежденных, а есть только победители, одинаково торжествующие за истину, достигнутую общими усилиями собеседников [32].

Таким образом, *диалог здесь не есть средство борьбы для одержания мнимой победы* над собеседником, как это имеет место в софистических препирательствах; диспутанты выступают в высшей степени тактичными по отношению друг к другу и равноправными партнёрами в совместном поиске истины: «Ведь, конечно, мы сейчас вовсе не соперничаем из-за того, чтобы одержало верх мое или твое положение, но нам обоим следует дружно стремиться к истине» [85].

Следуя примеру своего учителя, понимавшего диалектику как искусство беседы, направленной на обнаружение истины в противопоставлении внешнего знания внутреннему, Платон формирует гораздо более существенное и широкое понятие о диалектике, связанное с учением о *бытии* и *знании* о нём, а также об *отношениях* между ними. Исходной точкой диалектического метода является то *противоречие*, которое обнаруживается в мысли, как только она пытается связать их некоторым отношением. Называя диалектику совершеннейшим методом разумного постижения этих отношений, Платон определяет его единственным правильным путем, «возводящим предположения к самому началу – с тем, чтобы утвердить их» [Госуд., 533 B].

В классическом понимании, философия вообще видится возможной только как *истинная диалектика*, т.е. как учение об искусстве и культуре философствования. Здесь она есть учение о знании, вечно созидающемся, но никогда не достигающем своей цели – абсолютного тождества бытия и мышления, которое, будучи переведенным в сферу человеческого знания и – главное – практики, должно проявиться в согласии мыслящих между собою.

В таком случае, духовное напряжение в отношениях между противоположностями реализуется не в межличностном конфликте между философами, а в конечном счёте выливается во всеобщую гармонию, *койнонию* (общение, консент) идей и душ в «поднебесном месте» [81]. В целом, в диалогическом искусстве Платона диалектика, при помощи которой обнаруживаются и противопоставляются мнения с целью рождения общепринятой истины, занимает центральное

место, поскольку главная цель «платонической диалектики» – в анализе аргументов (тезиса и антитезиса) синтезировать новое представление, диалектически приближенное к истине, а собеседники со своими взаимоисключающими позициями выступают здесь необходимыми акторами развертывания мысли. Диалектика познания как учение об отношении бытия к знанию охватывает у Платона две сферы последнего: *интеллектуальную*, объединяющую *мышление* и *рассудок*, и *чувственную – веру и подобие*; в их соединении осмысливаются элементы чувственного опыта.

Под *мышлением* Платон понимает вид интеллектуального знания ради самого ума и его созерцаний, а под *рассудком* – способность познающего с помощью ума понимать чувственные вещи или образы. Опираясь ими, философ различает *знание* и *мнение*, посредством которых постигаются соответственно *идеи* и *чувственные вещи*. Поскольку *чувственные вещи* нельзя постичь в рассуждении, они постигаются посредством *мнений*, которые, не являясь ни знанием, ни незнанием, находятся где-то между ними обоими [11].

Иначе говоря, истины бытия познаются разумом, тогда как чувства формируют лишь мнения, неадекватно отражающие истину, но устанавливающие с ней эмоциональную связь. При этом знание нельзя определить как просто истинное мнение, вне зависимости от соотношения мнения истинного с мнением ложным, сопоставляя и сводя которые в своих исследованиях воедино, мастера диалектики «показывают, что эти мнения находятся между собой в противоречии в одно и то же время, о тех же самых вещах, в том же самом отношении и тем же самым образом» [Софист, 230 В].

Для платоновского понимания *диалектики* чрезвычайно характерно учение о *противоречиях* как о средстве пробуждения дремлющих сил разума. В таком отношении диалектика – это искусство побуждать к размышлению и исследованию посредством указания на противоречия, возникающие в процессе составления мнений о различных вещах. При этом противоречие для Платона – это не только то, что может быть усмотрено познанием в самих вещах, а то, что, появившись в мысли, побуждает её к познанию истинно-сущего, к *любопытности*, или к *чувству к знанию*. Здесь противоречие выступает как знак, указывающий не на обладание истиной, а напротив, на пребывание мысли в сфере мнения, неистинного, заблуждения, без которых, в свою очередь, истинное знание невысказуемо; таким образом, диалектика показывает, как мышление может приближаться к идеалу научного познания.

Понятая в этом смысле как наука, ведущая к познанию истинно-сущего, *диалектика* провозглашается у Платона первой и высшей из всех наук, завершающей всё дело знания, так что «никакая другая наука, по справедливости, не может стоять выше её: ею должны завершаться все науки» [Госуд., 534 Е].

Для истинного понимания *бытия* Платон считал необходимым разрешить противоречие между двумя наметившимися в греческой мысли противоположными концепциями: одной – утверждающей неизменность, тождественность, неподвижность истинного *единого*, или *бытия*, и другой – признающей его вечную текучесть, изменчивость и подвижность; иначе говоря – между *диалектикой* и *софистикой* [10]. Подобно *бытию*, заключающему в себе противоположные определения и познаваемому через своё *иное*, также и *диалектика* распознается через *софистику*, как через *иное*, ей подобное, но ею не являющееся.

Диалектика выступает у Платона не только как высшая *наука*, но и как *метод* познания мира, единство которого предполагает существование общих приёмов и способов познания, или общего метода, коим она и выступает. Иначе говоря, если диалектику как науку и как общую теорию развития используют для объяснения каких-то явлений, то для получения новых знаний она применяется как метод познавательной деятельности. Как метод научного познания, служащий выяснению общих истин и обусловленный разнополярным критическим взглядом на предмет исследований, диалектика уходит корнями в античный диалог, представляющий собой искусство речевого взаимодействия двух или нескольких лиц с чередованием реплик, а также подразумевающее различие аргументов в связи с установлением истины и вместе с тем относительность мнений к её общему содержанию.

Таким образом, если, с одной стороны, диалектика у Платона зиждется на отношении бытия и знания, то другим условием её существования является принцип беседы (диалога) или совместного с другими людьми исследования, поскольку знание – это не только индивидуальное мышление, а мышление сообща.

Принято считать, что все философские теории начал бытия строились исходно диалогично [33]. По свидетельству Диогена Лаэртского, первым сочинителем диалогов можно назвать Зенона Элейского; тогда как по мнению Аристотеля, в качестве философского жанра первым использовать диалоги стал Алексамен Стирийский. Именно Диоген обозначил структуру античных представлений о разновидностях диалога: «Платоновский диалог имеет два самых общих вида: *наставительный* и *исследовательный*», а также ряд подвидов (См. рис. 1) [36].

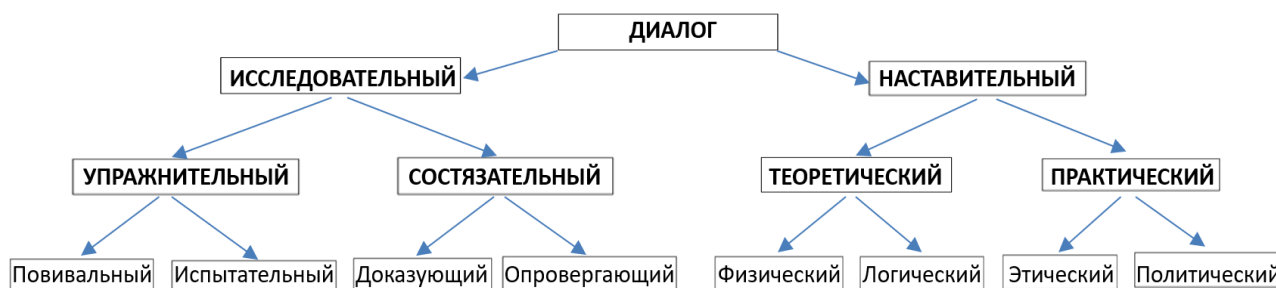


Рис. 1. Схема диалогических видов и подвидов

Поскольку диалектика составляет одну из фундаментальных частей философии вообще, расположенных на ступень выше относительно диалога, очень интересно проследить способ переформулирования проблем коммуникативного диалога и диалогизма в проблемы диалектики. В то время как диалог представляет собой речь, состоящую из вопросов и ответов, диалектика (вместе с риторикой) выступает как искусство подборки доводов, служащих для утверждения или опровержения аргументов в вопросах и ответах собеседников, или как некая исследовательская программа, раскрывающаяся посредством диалога как его «абстрактный продукт» [13].

Отличительный и необходимый признак диалога – *разнополярность* во взглядах, или *противоречие*: каждому понятию, выступающему в качестве *тезиса*, согласно диалектике, должно быть противопоставлено его отрицание, противоположность – как *антитезис*. Представляя собой структуру «правильного» разговора, имеющего сугубо познавательную нацеленность, диалектика становится основным путем дискурсивного восхождения от воспринимаемого к идеальному бытию [Госуд., 510-511], методом движения от частного к общему, от термина к понятию: «Путь, или движение, мысли через неистинное, или заблуждения, к истинному, или знанию, – это и есть диалектика» [Федр, 265 E].

Особенности хода платоновской мысли показывают, как специфические черты диалога как жанра накладывают печать на специфику философской мысли. Например, с точки зрения теории литературы, диалог можно соотнести со становлением такого литературного жанра, как драма, появившегося позже лирики и эпоса, и характеризующегося выделением солиста из обрядового хора (с разделением текста на запев и припев) [44]. Указывая на связь современной ему драмы, переставшей преследовать возвышенные идеалы и посвятившей себя удовольствию толпы, Платон уподобляет её софистике: угождая грубым инстинктам, она превратилась в софистическую риторику, вредную и льстивую [Горг., 502].

По мысли же *классика*, как истинное искусство, очищающее и возвышающее душу, отличается от ложного искусства, угождающего чувственности, так должна отличаться и *диалектика* от *софистики*. Хотя превращение диалогичности мышления из структуры рассуждения в диалектику понятий (то есть в совершенно особый способ обращения с понятиями) связано с диалогами Платона и именно он, в первую очередь, ассоциируется с искусством создания диалогической культуры (поскольку довел этот род до совершенства), *диалогика*, или *теория диалектики*, всё-таки больше связана с трудами Аристотеля, также

рассматривавшего диалектику не только как сущность философского исследования, но и, это важно подчеркнуть, как метод исследования общих принципов всех наук [32]. Структура рассуждения, считал Аристотель, опирается на допускаемое в диалектике (в отличие от логики) противоречие, из которого нельзя сделать единый вывод. Возвышаясь над обеими сторонами альтернативы, диалектик в состоянии не только утверждать, но и отрицать, что как раз и достигается при помощи общих точек зрения, общих понятий и логических конструкций, поскольку диалектика – это наука, касающаяся общих положений научного исследования, или же, что одно и то же, – *общих мест* [9]. На основании аргументов, признаваемых всеми участниками диалога, проponentы и оппоненты приходят к общему мнению, и именно благодаря этому диалог оказывается не только инструментом превращения личного знания в межличностное, но и фильтром на этом пути. В случае если согласия достичь не удастся, диалог прерывается на исследование, выходящее за рамки диалога как средства коммуникация, и обращается в *дианойю* – «происходящую внутри души беззвучную беседу ее с самой собой» [17].

При этом Аристотель, как и его классические предшественники, замечает, что диалогические приемы могут использоваться амбивалентно – как в положительном, так и в отрицательном отношениях: там, где оратор применяет их ради постижения истины, он приближается к *истинной диалектике*; наоборот, когда ритор направляет своё мастерство против истины, как это бывает в *софистике*, он отходит от *истинной диалектики*: «Если она (то есть диалектика. – Д.Д.) выполняет свое подлинное назначение, заключающееся в обнаружении истины, то ничто не может быть ей более чуждо, чем эристика и софистика» [32]. На этом основании Аристотель предлагал различать *эвристический диалог*, направленный на обретение общей истины в комбинаторике нозм [83], и *эристический*, ставящий своей целью победу в споре. *Эристикой* (др.-греч. *ερις* – «спорить») Аристотель называет такую отличную от *эвристики* манеру ведения диалога, в котором победителем может быть лишь одна сторона и не более, ибо *эристики* (*софисты*) не ставят себе общей задачи достижения истины, поскольку их общая задача заключается в мнимой победе над спорщиком: «Так же как при *борьбе* имеет место нечестность, так и эристика использует методы нечестной борьбы. Как в борьбе стремятся любым способом к победе, хватаясь за что попало, так и эристики рвутся к победе в спорах ради славы, ведущей к обогащению» [7] (очевидно, таким образом метафора «борьба» и оказалась в числе явных признаков софистики). Итак, хотя намерения диалектика и софиста различны, «оба имеют в своем распоряжении одни и те же техники доказательства» [6], характерно различающиеся лишь в одном виде из *упражнительных диалогов*, а именно – в *повивальном*, или в *майевтике*. Именно *повивальный диалог* (как метод, обучающий и способствующий рождению мысли) выражает сущностное содержание *диалектики истинной*, или *эвристической*, в отличие от *лживой софистики*, или *эристики* [111].

Этот критерий является особо значимыми для прояснения заявленной в заглавии настоящей статьи темы и требующим к себе пристального внимания, поскольку со временем, прошедшим с античности, в определении различий между *диалектикой* и *софистикой* образовался целый ряд неоднозначностей, обусловленных историко-философским развитием, в связи с чем представления об *эвристике*, без которой *истинная философия* вообще немыслима, на несколько столетий выпали из фокуса философского внимания, вплоть до трудов Г. Галилея, Ф. Бэкона, Г.В. Лейбница и других учёных XVI-XVII вв., т.е. до времени начала отчётливого разделения *метафизики* и *материализма*. Уже в XVIII в. Э. Кант понимает диалектику в «отрицательной» форме, называя её в отличие от логики «софистическим способом вести прения» [116]. Критикуя, в свою очередь, философию Канта, А. Шопенгауэр тем не менее также предлагает если и не отождествить *диалектику* и *софистику*, то хотя бы не делать между ними явного различия, но только на другом основании: Шопенгауэр полагал, что не следует отделять диалектику от софистики и эристики так, как это делает Аристотель, ибо невозможно прежде времени с полной уверенностью судить об объективной, материальной правде. Иронично рассуждая о разнице между диалектикой, или *эвристикой*, и софистикой,

или *эристикой* (последние разнятся между собою только целью: в эристических выводах эта цель определяется желанием быть правым независимо от содержания истины, а в софистических – стремлением добиться таким путем почета или денег), Шопенгауэр вполне естественным для софистики образом смешивает эти понятия в трактате «Эристика, или искусство побеждать в спорах», представляя софистику как «эристическую диалектику»: «Диалектика же, употребляя это выражение в современном значении, есть искусство вести прения и споры (от *διαλέγεσθαι*)» [116]. Таким образом, к XIX в. с помощью характерных для неё бесчисленных уловок, некие из которых Шопенгауэр называл откровенно «свинскими», софистика стала обращаться хоть и в *эристическую*, но «диалектику». Как видно, представление о «диалектике» как «искусстве всегда быть правым, независимо от объективной истины» радикально и диаметрально отличает интерпретацию А. Шопенгауэра и его последователей от взглядов Аристотеля [8], определявшего эвристический диалог как «движение познания от правдоподобного к истине» [100]. Впрочем, возможность такой динамики в отношениях между *означаемым* и *означающим* в философских понятиях, рано или поздно приводящей к тому, что они превращаются в свою противоположность, была предсказана ещё Гераклитом – одним из отцов-основоположников софистики – и нашла своё выражение в таком термине, как *энантиодромия* [80].

Между тем Шопенгауэр без всякой иронии замечал, что никакое время не может быть более неблагоприятным для философии, чем то, когда ею злоупотребляют, с одной стороны, как государственным средством, а с другой – как средством наживы, или приобретения материальных благ. Отдавая должное Канту за доставленный философии почёт – стать орудием реализации государственных целей сверху и снизу, Шопенгауэр специально подчеркивал, что таким орудием служит не собственно философия, а «её двойник, которого за нее выдают»: «Коль скоро философия стала ремеслом, она не могла не выродиться в софистику, ведь как известно исстари, заработок на философии был первым признаком софиста»: *чей хлеб ем, того песни и пою* [116]. Не истина, не ясность, не Платон, не Аристотель, а цели, коим они позволены служить, становятся их путеводной звездой, а затем и критериумом истинного, ценного и достойного внимания, так как вся суть *правды* в одних только *борьбе и победе*.

К концу XIX в., по свидетельству С.Н. Трубецкого, уже было общепринято разумеать под диалектикой ложную и кажущуюся истинной софистику. В исследовании «Метафизики в Древней Греции» князь-философ замечает, что софисты, не имея, как правило, эмоциональной привязанности к истине (потому что она не вызывает у них никакого позитивного чувства), и, в отличие от философов, не веря в неё и не ища ради неё самой, превращают философию в средство для достижения своих целей. И как всякий государственный строй имеет своих идеалистов, своих теоретиков и практиков; всякий имеет своих софистов [47], скрывающихся под маской диалектиков и готовых, не заботясь об истине и даже сомневаясь в самом её существовании, небескорыстно служить мнениям (даже абсолютно безосновательным) и убеждать в чем хотят [104].

Таким образом, ко времени появления в философской мысли такого направления, как *диалектический материализм*, софистика уже присвоила себе звание «диалектика», не утратив однако при этом своих главных отличительных признаков: выбор приоритета движения вместо незыблемости, или абсолютизация развития, а также эристический характер диалога, определяющий намерения и цели и выдающий уловки софистов, мнящих и величающих себя диалектиками и философами.

Законы и закономерности

В начале рассуждения по обозначенной в заглавии теме об «основном диалектическом законе» следует так же, как и с диалектикой – в общих чертах – определиться с тем, что такое *научно-философские законы* вообще и *основные законы природы* в частности; что представляется задачей крайне непростой в виду многозначности понятия *закон*, объединяющего как метафизические и нравственные, так и естественные и социальные, логические и математические законы (при том что все они также могут быть предметом

философских исследований). Здесь надо заметить, что эта многозначность понятия *закон* создала плодотворную среду как для *ошибок в рассуждениях* (ОР), так и для разного рода софистических приёмов, позволяющих на фоне наблюдаемой изменчивости природных явлений и развития мысли, утверждать о непостоянстве законов нравственных. Однако несомненно, что в ряду вопросов, на протяжении истории рассматриваемых и изучаемых философами науки в связи с понятием *закон*, всё-таки основным полагается следующий: «что такое закон?» [56]; уже помимо которого в релевантной литературе уделяется внимание другим проблемам: метафизической необходимости законов, их роли в физике в соотношении с их ролью в частных науках, их абсолютном или относительном статусах и т.п.

Несмотря на длящиеся с самых философских истоков дискуссии, стандартное определение *общего закона природы* в современной науке отсутствует, в то время как каждый конкретный закон может рассматриваться в качестве проекции *общего закона* в той или иной частной системе координат [54]. В целом же, под законами природы, общества и мышления принято понимать объективные, устойчивые, существенные, повторяющиеся при одинаковых условиях связи и направления в развитии явлений [41]. Иначе говоря, закон означает суждение, которое фиксирует отношения между объектами, но не любые, а наиболее существенные, устойчивые и универсальные (здесь нужно специально отметить, что под сущностным содержанием закона следует понимать именно фиксацию отношений и их определенных качеств).

В закономерном развитии целого действуют законы различной степени общности: *законы частные* (специальные), *общие* и *всеобщие* (наиболее общие). Совокупность всех законов, по которым развивается материя, отражается в понятии *закономерности*, охватывающем два вида, исходно противопоставляемых и восходящих к пифагорейской паре универсальных описательных противоположностей «движение – покой»: *динамические* (жесткой детерминации) и *статистические* (вероятностной детерминации), к которым в конце XX в. была добавлена идея *стохастической динамики* как закономерности синтетической природы [95].

Различие между всеобщими «неписанными» естественными законами блага и справедливости («закон в душе») и частными «писанными» человеческими законами («закон в книге») было отмечено ещё в античной философской мысли: возникший в доклассический период тезис об устойчивости, неизменности и верховном значении *вечных законов*, был оспорен софистами, утверждавшими, что все нравственные законы, как и сама справедливость, обязаны своим происхождением человеческому установлению, а физические – вычислению и формулировке, поэтому в них непременно присутствует элемент развития (изменчивости), условности и потому относительности. Пользуясь многозначностью понятия *закон*, в рассуждениях об их относительности софисты оставляли в стороне постоянство вычисленных в описании природы математических законов (которые в отличие от физических, остаются неизменными «во всех возможных мирах») и акцентировали внимание на развитии, полагая движение за абсолютное.

Истории цивилизации известно множество принципов, которые на фоне смены эпох считались *основными законами природы*: ньютоновские закон всемирного тяготения и три закона движения, законы идеального газа и т.д. Пожалуй, древнейшей из известных истории фиксацией отношений в описании природы можно назвать неизменную взаимозависимость длины окружности и её радиуса, или число π (Пи). Иначе говоря, число π можно представить одним из свидетельств незыблемости имеющего математическую форму природного закона – исчислимой постоянной величиной числового отношения, не изменившего своё значение на протяжении человеческой цивилизации, а только уточняющегося со временем в связи с увеличением числа известных цифр после запятой. Подобное можно сказать и о *законе Золотого сечения*, служащем, метафорически говоря, соединительной гранью между математическими законами разума и природными законами факта.

В отечественной традиции *основной закон природы* впервые сформулировал в середине XVIII в. основатель Московского государственного университета М.В. Ломоносов, в письме своему другу математику Л. Эйлеру: «Все перемены, в *натуре*

случающиеся, такого суть состояния, что сколько чего у одного тела отнимется, столько присовокупится к другому, так ежели где убудет несколько материи, то умножится в другом месте... Сей всеобщий естественный закон простирается и в самые правила движения, ибо тело, движущее своею силою другое, столько же оныя у себя теряет, сколько сообщает другому, которое от него движение получает» [71]. Это утверждение, известное в других интерпретациях как *закон сохранения энергии*, стало одним из самых значимых достижений в постижении *законов природы* в европейской научной мысли в эпоху становления материализма.

В качестве другого примера формулировки отечественными учёными **фундаментальных законов природы** можно привести открытый Д.И. Менделеевым в 1869 г. *периодический закон* (о свойствах химических элементов и образуемых ими простых веществ и соединений в зависимости от величин зарядов ядер их атомов), не имеющий в отличие от других *фундаментальных законов природы* выражения в виде математического уравнения, однако обладающий графическим выражением в виде периодической таблицы химических элементов. Третьим «основным законом развития природы», пустившим корни на почве официальной отечественной науки и принесшим плоды, стал именно «ЗаЕБП», представленный материалистической мыслью в качестве действительного *закона развития природы*, имеющего силу также и для теоретического естествознания: «Таким образом, история природы и человеческого общества – вот откуда абстрагируются законы диалектики. Они как раз не что иное, как наиболее общие законы обеих этих фаз развития, а также самого мышления» [117].

Согласно диалектико-материалистической мысли, несмотря на то что законы по своему существу выражают *тождественное в отношениях* и выступают как нечто *общее* и *единое*, определяющее собой множество событий, они могут не поспевать за наблюдающимся в мире явлений развитием, поэтому для усовершенствования законов, время от времени возникает необходимость их конкретизировать, чтоб в итоге они определяли возможно большее многообразие, заключенное в развитии и в нем проявляющееся. Собственно говоря, следуя этой логике и был поэтапно сформулирован «ЗаЕБП», ставший результатом «усовершенствования и конкретизации» одного из физических законов, зафиксированных ещё в начале XIX в. в «Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste» И. Эрша и И. Грюбера, где он нашел своё выражение в энциклопедической интерпретации газовых *законов Дальтона* – как *закон взаимопрониновения*: «Dieses Gesetz von der Durchdringung der Gase und Dämpfe ist ein ganz allgemeines, für alle expansible Körper giltiges, und wird mit dem Namen des Daltonschen Gesetzes bezeichnet» [119]. И лишь в незавершенной при жизни и изданной только в 1925 г. в русско-немецкой билингве «Диалектика природы» Ф. Энгельса один из общих естественных законов был представлен в «диалектически» усовершенствованном виде – как «закон единства и взаимопрониновения» [117].

Впоследствии догматический диамат, определивший себя как науку о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления, назвал «ЗаЕБП» важнейшим, наиболее общим и *основным* в развитии материального мира законом, в соответствии с которым развиваются материя и сознание, и даже более того – *ядром материалистической диалектики* – именно потому, что он раскрывает наиболее глубокое внутреннее содержание развития, сам импульс процесса развития. Согласно этой «ядерной философии», данные как естественных наук (в частности, *естественный отбор* в эволюционной теории Ч. Дарвина), так и социологии (в частности, *классовая борьба*) и логики (в частности, *диалектической*) «неопровержимо доказали» всеобщность «ЗаЕБП» как источника саморазвития материи. При этом отмечалось, что в противоречиях «тождества и различия», «устойчивости и изменчивости», «преемственности и обновления» *единство противоположностей* относительно, а их *борьба* абсолютна [46]! Абсолютизовав таким образом саму *борьбу* и признав (в противопоставление *метафизической диалектике*) относительными *покой* и *единство*, догматический диамат возвел «ЗаЕБП» в статус абсолютной истины: «Так, например, материальное единство мира, в целом, не относительно, а абсолютно. А вот, конкретное единство противоположностей в данном предмете, явлении всегда относительное, как относителен покой. Борьба противоположностей абсолютна, как абсолютно движение» [34].

Исторической и хронологической справедливости ради надо заметить, что ещё прежде появления «ЗаЕБП» в отечественном научно-философском дискурсе в качестве одного из основных факторов развития природы, или эволюции в её *симбиотической* интерпретации, был признан природно-социальный **Закон взаимопомощи**, сформулированный «дедушкой русской революции» – князем-философом П.А. Кропоткиным – на основании трудов российского зоолога К.Ф. Кесслера [35]. Однако, с середины 1920-х до конца XX в. эти труды в нашей стране не издавались, не говоря уже о популяризации множественными тиражами, поэтому по сей день этот *основной закон природы и общества* известен буквально единицам (здесь видится не лишним упомянуть и порядком подзабытый тектологический **закон равновесия**, которым А.А. Богданов пытался объяснить процессы развития природы и общества [16]; собственно, в борьбе с коим и возник «основной ЗаЕБП» [102]).

Как видно, на роль «основного закона развития природы и общества» в эволюционистском контексте на рубеже XIX-XX вв. стал претендовать сразу ряд законов – сначала **Закон взаимопомощи** и лишь потом «*единства и борьбы противоречий*». И чтоб разобраться, какой из тех законов в самом деле являлся «основным», нужно определиться с содержаниями таких же, как и закон, многозначных понятий *основа* и *единство*, *противоположности* и *борьба*.

Основа и основание

Чтоб понять, что имеется в виду под *основным* в диалектическом законе, представляется необходимым выяснить и некоторые нюансы в различиях между неоднозначными понятиями **основа** и **основание**. Ведь хотя во многих контекстах *основа* и *основание* не различаются и используются как синонимы, в иных они служат для разграничения *единого* и *единства*, *общего* и *частного*, *первичного* и *вторичного*, *бытия* и *становления* и т.п.

Современные исследователи предлагают рассматривать различия следующим образом: «основа – это неразвитое основание, а основание – развитая основа, определяющая свое окружение. Например, научная идея, взятая сама по себе и пока не развившаяся в теорию, это основа, но не основание будущей теории» [84]. Когда же идея развернется в систему понятий и следствий и обретет статус научной гипотезы, тогда она станет **основанием обоснованного** – различенным единством исходной предпосылки и выведенных из неё последствий, то есть то, что вначале было *основой*, со временем обособится в **основание** (внутреннее ядро) **обоснованного** (своего окружения). В этом контексте *основа* выступает в качестве *абсолютного*, а *основание* и *обоснованное* представляются *обусловленными* и *относительными*.

В качестве другого образца для различения **основы**, **основания** и **обоснования** можно взять *классическую диалектику* и *софистику*: поскольку они располагают общим инструментарием и сходством в техниках (например, логика и риторика, имеющие прикладную ценность в отношении нравственности, в равной мере могут служить достижению целей обеих), прояснение их детальных различий может состоять в выявлении *основ*, *оснований* и *обоснований* и «самоценной диалектики» (имеющей целью нравственное совершенствование), и «прикладной софистики» (равнодушной к неизменным моральным ценностям). Представляется, что *основой* и диалектики, и софистики следует полагать *априорный дуализм*, проявленный и в самой природе, и в её соответствующем отражении в «полушариях», тогда как *основанием* обеих становится *диалог*, восходящий к истокам речи и *абстрактного мышления*, давшего начало *религиозно-философскому дуализму* материи и духа.

Различия же между ними начинаются с *обоснованного* – с диалога определённого качества (в одном случае – *эвристического*, а в другом – *эристического*), обусловленного намерениями сторон (в одном случае – приближение к истине и обогащение знания; в другом – победа в споре и обогащения за счет знания не только деньгами, но и должностями, привилегиями и т.п.). Иначе говоря, различия между *диалектикой* и *софистикой*, имеющими общие *основу* (природный дуализм) и *основание* (диалог), начинаются лишь на уровне *обоснования* (целеполагание диалога).

Единое и единство

Как уже было сказано выше, понимание различий между *основой* и *основанием* помогает различать *единое* и *единство*, такие же многозначные и зависящие от контекста понятия: иногда синонимичные, иногда – антонимичные. Так, в классической платонической традиции соотносимое с *бытием* и выступающее синонимом «сверхсущего блага» *единое* может быть *едино* и *множественно* в одно и то же время, оказываясь *единым* и *множественным* в различных отношениях [10]. Тогда как в контексте *основы* и *основания*, «единое» можно рассматривать как *основу* «единства», а *основанием* последнего – «множество», вернее: в *основе* «единства» стоит «единое», а в *основании* – и «единое», и «множественное». Поскольку *единство* подразумевает наличие внутреннего разделения, в отличие от лишённого такого разделения *единого*, можно сказать, что *единое*, противостоя *множеству*, организует в нём *единство*. Здесь *единое* как статичное, вечное и нерасчленимое начало лишено внутренних различий, тогда как *единство*, имеющее черты и индивидуальности, и *множественности*, подразумевает связь или их динамику.

Иначе говоря, не имеющее частей *единое* может мыслиться в качестве *основы* и начала неделимости, как абсолютная целостность, в отношении которой *единство*, охватывающее множество или его часть и подразумевающее наличие и связь элементов, – относительно. Хотя *единое* и *единство* (и мн.?) связаны с концепцией целостности, *единое* акцентирует внимание на неделимости и уникальности, в то время как *единство* – на взаимодействии; другими словами, *единое* ассоциируется с абсолютным, а *единство* – с взаимодействием противоречий.

Подразумевая наличие противоположности и взаимодействия, *единство* между тем не определяет качества последнего, которое через *гармонию* может быть обращено к объединению в *единое*, а через *борьбу* к разделению в *множество*. Фокус же и уловка диамата на этом фоне заключаются в том, чтоб в основу *единства* было положено не *единое*, а *абсолютная борьба*: «Борьба необходима, борьба абсолютна, именно в борьбе, и реализуется идея единства» [2].

Здесь полезно заметить, что классическая философская грамматика, предшествующая в тривиуме риторике и логике, располагает «предустановленным-в-себе» (но понимаемым *единицами*) средством для различия *единого*, *единства* и *множества* – тремя грамматическими формами числа: *единственным* и *множественным*, а также *двойственным*, предназначенным для выражения *парности* как идеи *единства во множестве* и служащем, таким образом, философским обоснованием остроты выражения мысли и краткости взаимопонимания: «Двойственное число совмещает в себе природу множественного и единственного чисел, это одновременно и коллективно-единственное от числа «два», тогда как множественное число может сводить множество к единству лишь в определённых случаях» [28].

Противоположности и противоречия

Как и все термины, история которых измеряется тысячелетиями, термин *противоположности* неоднозначен и являет собой одну из фундаментальных категорий философии. Начиная с рассуждений о *бытии* античных мыслителей и до современных философов, *противоположности* остаются связкой ключей к анализу и описанию природы и мышления, человеческого личностного и общественного существования, его развития и познания и представляют собой взаимосвязанные и взаимообусловленные *единством* категории, которые одновременно исключают и предполагают друг друга для сосуществования. Однако несмотря на ключевую позицию в процессе познания нередко можно наблюдать случаи «спутывания» понятия *противоположности* с понятием *противоречия*, чему есть примеры в различных контекстах и на различных этапах развития философской мысли. Поэтому в контексте этой статьи видится необходимым прежде всего обозначить понимание *противоположностей* именно в общефилософском смысле – как фундаментальных парных категорий и сторон *единства*, отражающих в мышлении дуализм природы, а также то – что в диалектике, в частности, под *противоположностями* подразумеваются *стороны противоречия*, чьё *единство*, проявленное

в разного рода *взаимодействиях*, порождает развитие. Несмотря на то, что в философии вообще и диалектике в частности понятие *противоположности* играет ключевую роль, его трактовка и использование варьируется в зависимости от школы, в связи с чем, как было сказано выше, уже в античности сложились две противоположные традиции их интерпретации, которые в обобщенном формате различаются как *софистская* и *высоко-классическая*. Используя метод *антилогий* (др.-греч. *ἀντιλογία* – «противоречие»), основоположник софистики Протагор утверждал, что о любой вещи можно высказать два противоположных мнения и оба будут «истинными» для тех, кто их придерживается (понимая при этом под *противоположностями* не столько объективные категории, сколько результат человеческого восприятия и культуры).

Не стремясь к обнаружению истины в анализе *противоположностей*, софисты, как правило, использовали связанные с ними *противоречия* в риторике и политике с целью достижения победы в публичных дебатах, считая при этом относительными и нормы морали (справедливость, добродетель и т.п.). Такое понимание функции противоположностей легло в основу софистской школы во всем многообразии её последующих проявлений под маской философии и диалектики. Критикуя тезис Протагора «человек – мера», Платон замечал, что релятивизм разрушает саму возможность философии как поиска истины, ведь признавая противоположные мнения равноправными, а истину относительной, необходимо признать относительность и самого основного софистского тезиса.

Таким образом, в отличие от *софистской*, в *высоко-классической* школе обусловленные *противоположностями* *противоречия* служат не как инструмент для манипуляций, а как средство очищения разума от заблуждений. Для Платона противоположности *онтологичны*, поскольку отражают дуализм мира идей и мира вещей, *гносеологичны*, поскольку в классической школе служат инструментом диалектики для постижения истины, и *этичны*, поскольку задают шкалу ценностей (добро и зло). В отличие от Платона Аристотель рассматривал противоположности не как абстрактные идеи, а категоризировал их, выделив разные виды [5], которые в латинской терминологии можно интерпретировать как: *контрадикторные* (*contradictoria*), или *противоречащие*, – взаимоисключающие друг друга и не допускающие между ними среднего; *контрарные* (*contraria*), или *противоположные*, – соответствующие крайним точкам в пределах одного рода, между которыми однако есть промежуточные состояния; *релятивные* (*relativa*), или *относительные*, – актуальные только во взаимосвязи. Отмечая возможность как наличия, так и отсутствия у субъекта противоположности, Аристотель приводит в пример *неподвижный двигатель*, или *Перводвигатель*, – первопричину мира, не имеющую противоположности, в силу своего совершенства [6]. Для Аристотеля организующие мышление категории противоположностей *логичны*, поскольку задают правила рассуждений, *онтологичны*, потому что объясняют движение и изменение, и *этичны*, поскольку определяют добродетель как баланс.

Хотя разницу между противоположностями – *контрадикторными* (взаимоисключающими) и *контрарными* (не взаимоисключающими) – видел ещё Аристотель, в некоторых случаях они сливаются, что дает основание для их «спутывания». Знаменитый злодейский пример такого «спутывания» – провозглашенный большевиками в 1930-х гг. лозунг «Кто не с нами, тот против нас»: разделив тогда всех жителей страны на (А) – тех, кто с ними, и (не-А) – тех, кто не с ними (заодно включив всех, кто был не с ними, в число тех, кто был против них), большевики совершили таким образом не только логическую ошибку, но и политическое преступление [63].

Поскольку семантическое единство *противоположностей* и *противоречий*, обусловленное природным и когнитивным дуализмом, а также способность этих понятий в одних контекстах выступать синонимами, а в других иметь разные значения, нередко служат основанием для *ошибок в рассуждении* (ОР), в контексте этой статьи видится целесообразным ещё раз обозначить различия между ними. Итак, *противоположности* – это парные категории, которые существуют только в отношении друг друга (добро/зло, правое/левое), тогда как *противоречия* – это ситуации, когда два утверждения или состояния не могут быть истинными одновременно («А есть Б» и «А не есть Б» одновременно). Иначе говоря, *противоположности* (например, форма и материя) – это части структуры описания бытия,

тогда как *противоречия* в формальной логике – это ошибка мышления. Другими словами, в диалектике *противоположности* допустимы как взаимоисключающие понятия, обосновывающие взаимодействия, а *противоречия* представляют собой источник развития; тогда как в формальной логике последние недопустимы, поскольку могут нарушить *закон противоречия*. В понимании принципа *единства противоположностей*, с точки зрения диамата, лежит основной водораздел между формальной логикой и диалектической: «единство противоположностей выступает как противоречие, служащее деятельной формой связи противоположностей» [86].

Понимание этих нюансов помогает избежать нередко встречающейся и в профессиональных научных дискуссиях путаницы и между логическим *законом противоречия* и диалектическим «*законом борьбы противоположностей*», а также и между *диалектическим материализмом* (как философской системой) и *материалистической диалектикой* (как методом мышления и познания). Но, пожалуй, самое большое число недоразумений и ОР, возникающих в связи с *законом единства противоположностей*, обусловлено онтологическим отождествлением *противоречия* и *борьбы* [23] (а затем этих вместе взятых – с *конфликтом* в сознании и языке), приведшем к их практически повсеместной синонимизации вплоть едва ли не до полного безразличия сначала в научных текстах, а теперь и в киберлингвистике.

Борьба

Из всех понятий, задействованных в диалектических законах, прежде всего обращает на себя внимание метафора «борьба», потому что является единственной среди других научных терминов; и это даже несмотря на то что использование метафор не выглядит чем-то из ряда вон выходящим в философском рассуждении (достаточно вспомнить метафору Сократа о «повивальной бабке», помогающей родиться истине, или о «пещере» у Платона). Однако само только использование метафоры, суть которой заключается в *переносе* и выражении «сущности одного вида в терминах сущности другого вида», означает, что её модель и прототип изначально воспринимаются как весьма несходные, уже одним только этим обращая на себя внимание и вызывая любознательность.

Об опасностях, связанных с использованием метафор и их способностью придать предмету как яркий, так и тёмный оттенок и даже «чёрное сделать белым», предупреждал ещё Аристотель, отмечая при этом за признак таланта: способность быть искусным в метафорах, помогающих как, с одной стороны, укрепить позиции, так и с другой – уничтожить создателя [55]. За счёт ярких, неожиданных оборотов речи, выполняющих экспрессивно-эстетическую функцию, метафоры могут делать слог эмоциональным, что впрочем для науки имеет второстепенное значение [101], поскольку может сопровождаться потерей ясности, в связи с чем происходит так называемый процесс «стирания» метафоры, характеризующийся её превращением в штамп или научный термин настолько [26], что её фигуральный характер перестает ощущаться; вплоть до возникновения так называемой *метафоры-формулы*, отличающейся ещё большей стереотипностью и даже невозможностью преобразования в нефигуральную конструкцию, с её последующим проникновением не только в языковую норму, но и её индоктринацией и превращением в модель мышления и действия, создающую и устанавливающую, или моделирующую, новую для нас реальность [59]. Иначе говоря, постепенно стираясь и превращаясь в категорию философии (по мере того, как формируется теоретическое содержание, строго ассоциированное с ней), метафора становится практическим инструментом воплощения «возможностей в реальности». А поскольку метафорический синтез философского логоса и художественного слова весьма характерен для софистического риторического диалога, исследование этого процесса дает возможность, оперируя всего одной категорией, разрабатывать в философских изысканиях огромный теоретический пласт [1].

Метафора вообще и метафора «борьба» в частности может служить примером *общего места* в мифологическом и философском типах мышления и способах описания соответствующих картин мира. Разница заключается в том, что в мифологии метафора используется для передачи сакральных истин, не требующих рациональной проверки; для

создания архетипов, объединяющих людей вокруг общих ценностей и страхов; для фиксации картины мира как данности или для укрепления определенных идей, не поощряя при этом сомнений или их переосмысления.

Разумеется, хотя их использование и может служить примером сближения философского типа мышления с мифологическим, сами по себе метафоры не делают из науки мифологию, однако, философские рассуждения получают признаки мифологичных, когда осуществляется попытка устранить анализ, когда диалектический тезис догматизируется в нерушимый символ и подавляет критику. Иначе говоря, метафоры не обязательно мифологичны и могут быть частью рационального анализа, и, если метафоры открыты для критики – они вполне допустимы в науке, но, когда служат догматизации – они ближе к мифу (о чем замечал А.Ф. Лосев в «Диалектике мифа», видимо, по поводу диалектической логики: «Если вы хотите мыслить чисто диалектически, то вы должны прийти к мифологии вообще и к абсолютной мифологии в частности» [72]).

Итак, поскольку метафора может быть использована для описания и объяснения сложных явлений в процессе научного исследования» [76: 145], она может быть вполне оправданной и не чуждой в философской речи, но, как только доходит до обсуждения «серьёзного» дела «отыскания истины» и «строного философского языка», по мнению Гоббса и Лейбница, метафора подлежит изгнанию как «обман» и «нелепость» [25: 23, 32-43, 36], «темнота» и «туман» [65: 76, 79].

Как *мифологема* (мифологический мотив, сознательно перенесённый в мир литературы), очевидно, метафора «борьба» берет свои начала в *основном космогоническом мифе* [45], (содержащем два *обоснованных* мотива: *любовный /либидный/* и *борческий /мортидный/* [14]), а точнее – в одном из его мотивов, сформировавшем соответствующий *архетип* (победа\поражение: борьба света с тьмой, героя с драконом), получивший, стараниями отечественных академиков, статус *основного индоевропейского мифа* (а вернее сказать: не *основного*, а *обоснованного*) [42].

Таким образом, упрощающая восприятие сложных идей и являющаяся *общим местом* в мифологии и философии метафора «борьба» самым происхождением ассоциирует «основной диалектический закон» с деструктивным (по качеству взаимодействия противоположностей) мотивом «основного мифа» [57].

В общефилософском смысле метафора «борьба» может восприниматься как концепция, отражающая динамику развития противоречий или взаимодействий различных сил, идей или ценностей, попутно служа драматизации и универсализации типов этих взаимодействий. В гуманитарных и социальных науках эта метафора является одной из самых распространенных, как правило, используется для обозначения коллизий в психических процессах, морального выбора, самопреодоления и «воли к власти» и раскрывается во многих контекстах: в философии природы, в «социальном дарвинизме», в конфликтологии и т.д. Другой вопрос – всегда ли её использование философски оправдано?

Более глубокое понимание метафоры «борьба» и её статуса среди других известных в философии метафор, используемых для описания научной картины мира, открываются в *когнитивной лингвистике*, где они видятся как парадоксальные объединения концептов, складывающиеся посредством двухсторонней связи между языком и мышлением [55].

Новейшие когнитивистские исследования дают объёмные возможности для осмысления «метафоры в тексте» и «метафоры в голове». В современных научных текстах «борьба» относится к разряду *фундаментальных* (или *базовых*) [74] и *концептуальных метафор*, представляющих собой одну из основных ментальных операций, осуществляющихся в процессе познания, структурирования и объяснения окружающего нас мира, а также выступающих ключевым элементом *концептуального смешивания*, или *бленда* [120], называемого в когнитивной лингвистике и технологиях искусственного интеллекта *концептуальной интеграцией* или *приложением взглядов*, в ходе которых элементы и жизненные отношения из различных сценариев «смешиваются» в подсознательный процесс, выражаемый «повсеместным языком повседневных мыслей» [126].

В современной когнитивной лингвистике для работы с концептуальными метафорами применяется методика *идентификации метафор* (Metaphor Identification Procedure, MIP) и выявления их *метафорических индексов* (Metaphor Power Index, MPI), учитывающая сферы-источники метафорической экспансии, которые ранжируются по категориям (частотности, содержания, интенсивности [Intensity Index (MII)]) с разными коэффициентами [59].

Данный подход позволяет определить «вес» концептуальной метафоры «борьба» с наивысшим коэффициентом, сопоставимым с *софистическими метафорами* [19], а также метафорами *морбиальными*, служащими границей социальной реальности, одномоментно как скрывающей, так и раскрывающей «реальный языковой мир», который в значительной мере бессознательно строится на основе языковых норм той или иной группы [22; 96].

Постановка вопроса о *концептуальной метафоре* дала толчок исследованиям в сфере мыслительных процессов человека. Это помогло подтвердить вывод, что прежде всего метафора – это приём «соединения несоединимого» в мышлении о мире, переведенный в словесную форму. При этом, согласно *общей теории метафоры*, развиваемой Ф. Уилрайтом, она считается ключевым элементом Т-языка (Tensive Language) [105], или «языка, создающего напряжение» и активизирующего «метафоричность» (Metaphoricity Activation) [125], другими словами – включающего зоны мозга, ответственные за работу с метафорами, не всегда осознаваемыми таковыми языковой личностью.

Подобное понимание когнитивного потенциала метафоры дало Дж. Джейнсу основание выдвинуть теорию, согласно которой сознание вообще появилось вместе с возможностями языка создавать метафоры. По его словам, «абстрактные когнитивные структуры формируются при помощи конкретных метафорических переносов» [122: 50], поэтому можно утверждать, что метафора как феномен взаимодействия языка, мышления и культуры и есть основной способ построения языковой картины мира и структурирования окружающей нас действительности.

Поскольку метафоры нередко применяются для упрощения, манипуляции или подмены понятий в разных учениях и идеологиях, сам факт использования метафоры в философском рассуждении служит одним из, хоть и не безусловных, но признаков *софистических уловок*. Можно сказать, метафоры вообще и особенно «стёртые» *эпифорические метафоры*, уже только поэтому обладают софистическим признаком, что служат *абсолютизации движения*, поскольку выражают собой *семантическое движение* от (др.-греч. *μετά* «над» + *φορός* «несущий») – тот происходящий в воображении двойной акт распространения и соединения, который обозначает существо *эпифорического процесса*. Ключевым же критерием для определения метафоры как *софистической уловки*, по сложившейся ещё в античности традиции, выступает намерение, с которым она используется. И коль скоро у исследователей метафоры возникают вопросы о «неправильных», «неудачных», ошибочных метафорах, необходимо принимать во внимание соотношение «обычной» и «метафорической» истины и ложности, обратившись при этом с вопросом к формальной логике: можно ли сформулировать какие-то параметры ошибочности метафор [67]? Но поскольку формально-логический подход не исчерпывает все аспекты метафоры, «в которой воплощена сила, действующая вопреки принципам рассудка» [88], иные её аспекты восполняются «диалектической логикой», для которой метафора «борьба» стала служить обоснованием. Можно предположить, именно эта метафорическая способность разрешать противоречия служит одним из инструментов для превращения формальной логики (при внедрении метафоры) в неформальную [27; 123], или диалектическую.

Таким образом, новейшие достижения в области когнитивистики, позволившие обнаружить зависимость между общественными кризисами и использованием метафор [124], открыли немыслимые ещё столетие назад возможности для изучения предпосылок, задач и контекста появления метафоры «борьба» в формулировке «основного диалектического закона», удостоенного догматическим диаматом статуса «абсолютно истинного».

Истина

Как каждое из понятий, соединенных в заглавии этой статьи и имеющих свой набор диахронических и синхронических контекстуальных значений, так и само понятие *истина*, на выяснение которой направлены публикуемые здесь рассуждения, не является в науке и философии науки однозначным, поскольку в связи с качественным разнообразием различных видов научного знания не существует *единого* понимания *научной истины*, а также и общепринятых критериев истинности научного знания [61]. На этой почве возникают вопросы о возможности *научной* истины как её особом роде в принципе, о её субъекте – социальном или трансцендентальном, о её абсолютности и относительности и т.п.

К самым общим *критериям истины* как совокупности признаков, подтверждающих истину и позволяющих отличить её от заблуждения, можно отнести следующие: *логичность* – истинное знание должно соответствовать законам логики; *научность* – истинное знание не конфликтует с ранее открытыми научными законами; *фундаментальность* – истинное знание не вступает в противоречие с законами природы; *простоту* – истинное знание, как правило, выражают простыми формулами или афоризмами. Контекстуально надо отметить, что в диалектическом материализме наиболее достоверным критерием истины считалась *практика*: «если, руководствуясь какой-то мыслью, мы добиваемся успеха в деятельности, то эта мысль истинна» [82].

В зависимости от степени полноты истинное знание подразделяют на два вида – *абсолютную* истину и *относительную*. Под *абсолютной истиной* принято понимать знание, не подвергающееся сомнению и изменению, тогда как *относительную истину* можно определить как те знания, которые человек получает на пути к абсолютной истине; эти знания неполные и требуют уточнения. Кроме того, в зависимости от влияния субъекта истинное знание подразделяют также на два вида: *объективная истина* (независящая от человека реальность) и *субъективная истина* (приобщение к истине происходит посредством сознания); при этом субъективная истина может совпадать с объективной или не совпадать.

Несмотря на то, что выяснение истины представляется целью научного познания, его необходимым и неизбежным элементом, как правило, обретению истины предшествуют *заблуждения* (иногда имеют характер *относительных истин*), способные входить в состав научных теорий и в течение определенного времени играть в них ключевую роль. Поскольку в заблуждениях могут присутствовать частицы истины в качестве относительных истин, в зависимости от контекста *абсолютное* и *относительное* можно рассматривать как синонимы *истины* и *заблуждения*.

Таким образом заблуждение выступают в качестве диалектической противоположности знания, являющегося только одной из сторон научной истины, исключение из которой её противоположности делает само познание невозможным, поскольку наука диалектична и по своей природе, и по своему духу. В этой связи вместе с вопросом о возможности существования трансвременных и транскультурных, метапредметных и универсальных истин, возникает мысль и о наличии трансвременных и транскультурных, метапредметных и универсальных заблуждений.

Хотя в настоящее время в реальной науке и её философии среди учёных и философов не существует единого понимания *научной истины*, а также абсолютных критериев истинности научного знания, однако, с точки зрения высокой философской классики, *абсолютно* необходимым как метод представляется направленный на достижение *консента* диалог [58], посредством которого можно обрести не только максимальную полноту и определенность, но и эффективность при практическом применении научного знания [62]. Между тем нельзя отрицать и существования *истины* как гносеологического и философско-антропологического *феномена* или *топоса*, литературное содержание которого раскрывается как *сила*, объединяющая людей (при этом заблуждение рассматривается как утрата этой силы). Например, согласно диалектике А.Ф. Лосева, спецификой *феномена истины* является такое его разворачивание, в котором сохраняется «абсолютная диалектика», то есть взаимопроникновение всех моментов друг в друге [106]. По мнению же создателя «Синтетической теории идеального» Д.В. Пивоварова,

понятие *истина* имеет смысл только в отношении феноменов *идеального* и *идеала* и распадается на следующие аспекты: *репрезентативный*, *креатологический* и *экзистенциальный* [4].

Другие современные исследователи выделяют несколько концепций научной истины, обусловленных различиями в наследуемых школами традициях (*корреспондентская*; *консенсуалистская*; *конвенционалистская*; *прагматистская*; *эмпиристская*; *психологическая*; *интуиционистская*; *когерентная*; *инструменталистская*; *постмодернистская*), каждая из которых, пытаясь в своем обосновании претендовать на универсальность, сталкивается с принципиальными и практически неразрешимыми проблемами [110]. На этом фоне наиболее универсальной трактовкой научной истины по степени своего соответствия реальной истории науки и особенно её современному состоянию представляется синтез *корреспондентской* концепции истины как относительного тождества содержания знания об объекте познания содержанию самого объекта с *консенсуальным* пониманием критерия установления такого соответствия [61].

Для современной философии и методологии науки стало очевидно, что как постановка, так и решение различных научных проблем не могут быть полностью адекватно осмыслены вне культурно-исторического контекста, вне господствующего в данную эпоху стиля научного мышления и безотносительно к тем или иным конкретным целевым методологическим установкам, парадигмам или школам.

Например, согласно представлениям Эдинбургской школы социологии познания (подчеркнуто релятивистской), содержание научной истины целиком и полностью определяется взаимоотношениями между учёными. А поскольку определяющую роль в этих отношениях играют соображения престижа, социального статуса внутри науки, распределения финансов и пр., никакого отношения к собственно познавательным критериям не имеющие, принятие или непринятие той или иной из теорий, претендующих на истинную, решается в результате договоренностей, устраивающих разных участников [66].

Таким образом суждения и факты представляются не чем иным, как условными, но все же конвенциональными конструкциями, тогда как разговоры об *общей* истине, рациональности и т.п. служат лишь риторическими украшениями, камуфлирующими подлинную суть социально- и целеориентированного научного (или наукообразного) процесса.

Подражая Лейбницу, делившему все истины на два вида – *истины разума* (обязательные во всех возможных мирах; их отрицание приводит к логическому противоречию) и *истины факта* (случайны, их отрицание логически допустимо) можно осуществить собственную (вернее, собственно классическую) дихотомию в отношении к истине на основании различий между *высоко-классической* и *софистической* школами: одна предполагает её существование и возможность её обнаружения общими усилиями в противополжении тезиса и антитезиса, другая вообще обходится без истины и в ней не нуждается, но ставит целью представить для победы в споре и приобретения таким образом частной выгоды мнение настолько подобное истине, чтоб буквально невозможно было их различить (поэтому на протяжении всей истории философии высоко-классической истине вместе с заблуждениями сопутствуют и её различные софистические референты, помогающие всё же её познанию через *иное*).

Абсолютное и относительное

Как и другие значимые философские понятия, *абсолютное* и *относительное* имеют свой диахронический ряд синхронических значений, в котором в рамках этой статьи следует прежде всего выделить их высоко-классическое и современное понимание, сложившееся в результате накопленного опыта и обусловленное рядом заблуждений и манипуляций, имевших место в развитии мысли. В наиболее общем употреблении *абсолютное*, является совершенной, самодостаточной реальностью, которая в отличие от *относительного* не зависит ни от чего внешнего по отношению к себе.

В классической философии *абсолютное* истолковывалось как сторона самодостаточности и совершенства, которой противопоставлялось *относительное* как зависимое от другого или к другому принадлежащее. У Платона *абсолютное* представлено в образе *единого*, или *наивысшего блага*, высшей цели стремления, первопричины всех вещей и всякого знания, у Аристотеля *абсолютное* выражено понятием *Перводвигатель*, тогда как *относительное* выступает как нечто, зависящее от другого или относящееся к другому. Аристотель отвергает идеалистическую этику Платона с её идеей *абсолютного блага*, избегая при этом софистического релятивизма и стремясь объективно обосновать её в самой человеческой природе. Вопреки платоновской концепции *единого* и *абсолютного блага* Аристотель признаёт множественность благ, которые являются конечными целями различных наук и практических искусств [60].

Рассматривая *абсолютное* и *относительное* на фоне других диалектических категорий, например, составляющих десять пар пифагорейских противоположностей (упомянутых Аристотелем в своей «Метафизике»), можно обнаружить их явную корреляцию с такими *двоицами*, как *единое* и *множественное*, *покоящееся* и *движущееся* и др. При этом, однако, обращает на себя внимание то обстоятельство, что как обозначения философских категорий *абсолютное* (лат. *absolutus* – отделенное) и *относительное*, или *релятивное* (от лат. *relativus* – отнесенное в то или иное место) имеют латинскую этимологию, что в хронологическом отношении, очевидно, выносит момент инкорпорации этих терминов в европейский философский дискурс за рамки периода *высокой классики*.

Итак, первоначально понятия *абсолютное* и *относительное* толковались как противоположные по смыслу и сопряженные философские категории, составляющие *единство противоположностей* видимых преходящих явлений мира и его скрытой непреходящей основы: одно понятие можно сформировать, рассматривая предмет сам по себе; другое – только фиксируя его отношения к другим предметам.

Особенно неоднозначно термин *абсолютное* использовался в средневековой философии: как свободное от материальных условий и умственных ограничений, ничем не обусловленное и не связанное с чем-либо какими-то причинами; как проявление безусловного в условном, вечного во временном, совершенного в несовершенном, субстанции в акциденциях и т.д.; в религиозном смысле *абсолютное* представлялось тогда как «божественное», противостоящее относительному как «земному» и «мирскому». Э. Кант определял *абсолютное* как основание *воли*, как данное в моральном законе «высшее благо». Критикуя кантовскую философию, А. Шопенгауэр подверг сомнению его концепцию абсолютного, заметив, что абсолютное не может быть необходимым без причины. У Г. Гегеля получила развитие метафизическая идея об *Абсолютном духе*, согласно которой природа сотворена «Абсолютной идеей» и выступает как «инобытие» идеи; в качестве антитезиса которой, собственно говоря, и появилась идея абсолютизации материи.

При этом важно отметить, что понятие *абсолютного* как *метафизической* категории прямо противопоставляется понятию *абсолютного* в его *материалистической* интерпретации: если в метафизической системе категорий постулировался абсолютный характер неподвижного и неизменного, то в материалистической диалектике в этом статусе выступает движущаяся материя, которая в целом ничем не обусловлена и не ограничена, вечна и неисчерпаема, т.е. абсолютна; следовательно, абсолютно развитие и вместе с ним «борьба противоположностей» как источник всякого развития. Это различие тем более важно, что является одним из ключевых критериев для различения высоко-классической философии и софистики, изначально определившей своим обоснованием движение.

Рассуждения об *абсолютном* и *относительном* так или иначе приводят исследовательскую мысль к вопросу о существовании знания в формах *абсолютного* и *относительного*. Особенно значимо взаимосвязь «абсолютного и относительного» проявилась в диалектико-материалистической концепции, где стала важным элементом познания материалистической истины и раскрылась в учении об «абсолютной и относительной истине», предназначенном для характеристики специфических аспектов любого истинного знания. Согласно этому учению, «абсолютная истина» аналогична понятиям

«объективная истина» и «относительная истина», при этом все вместе касаются не различных видов знания, а относятся к разным аспектам одного и того же знания: в отличие от понятия *объективной истины*, которое характеризует истину с точки зрения её содержания, понятия *относительной* и *абсолютной истины* представляют её как диалектический процесс изменения и развития знания, отображающего объективный мир.

В системе категорий материалистической диалектики *абсолютная истина* – это не вечная истина, переходящая в неизменном виде от одной ступени знания к другой, а совокупность *объективных* и *относительных* истин. Иначе говоря, абсолютная истина выступает в диамате не как трансцендентная цель, а раскрывается в процессе развития научного знания и заключается в приросте и преемственности знания. С точки зрения диамата противоположность абсолютного и относительного не исключает, а предполагает их единство: с одной стороны, абсолютное включает в себя момент относительности, реализуется в относительном и через относительное; с другой – в относительном (релятивном) есть абсолютное как момент самостоятельности и как сторона перехода, движения к безусловному, непреложному [108].

При аналитическом взгляде на феномены *абсолютного* и *относительного*, а также – на их *соотношения*, предполагается целесообразным исходить из фундаментального основания, каковым может быть *диалектический метод*, а не рассматривать эмпирически выбранную сторону изолированно, поскольку *относительное* не имеет смысла без логической связи с *абсолютным* [37].

Согласно диалектическому подходу, анализируемый объект и его иное всегда тождественны, т.е. нераздельны, одно не может существовать без другого: абсолютное в каждый момент своего существования имманентно содержит относительное; относительное, в свою очередь, имманентно предполагает абсолютное. Поэтому любые разговоры об относительном или абсолютном вне их взаимосвязи лишены всякого смысла: если не сопоставлять *отношение* и *абсолют*, то само *относительное* начинает играть роль *абсолютного*, что ведет к логическим противоречиям.

В современной философии многозначность понятия *абсолютное* охватывает последовательность синхронических значений, включая совершенное и необусловленное, свободное от ограничений и необъемлемое мыслью, а также выступает как невыразимое и всецело противоположное человеческому познанию и миру отношений, которые таким образом оказываются лишенными моментов абсолютного и потому описываются в духе релятивизма, противопоставляемого абсолютизму [107].

Релятивизм и релятивность

Подобно связи *абсолютного* и *относительного*, в диалектическом единстве с *абсолютизмом* находится *релятивизм*, определяемый Д. Блуром «не чем иным, как отрицанием абсолютизма» [14]. Это значит, как правило, *релятивизм* следует рассматривать не сам по себе, а в ассоциации с его противоположностью – *абсолютизмом*, поэтому можно сказать, что не существует проблемы релятивизма самого по себе, а есть проблема *релятивизма* в связи с *абсолютизмом*, ведь «относительное» не имеет смысла без логической связи с «абсолютным», а «абсолютизация относительного» – нонсенс [37]. Таким образом, релятивистское направление мысли проявляется не столько как самостоятельное, а скорее как неотъемлемое свойство миропознания вообще и современного миро-описания особенно, для которого характерен плюрализм «миров», подходов, критериев, систем ценностей и парадигм.

На этом фоне заявленный в заглавии «релятивистский контекст» имеет в виду свойство познания, дающее законное основание для диалектического обсуждения абсолютистского статуса «ЗаЕБП», но не с целью абсолютизации таким образом *релятивизма*, а с тем чтобы обратить внимание на *релятивность* как на свойство самого знания, отражающее изменчивость объекта, обстоятельства (контекст) его существования и способы его интерпретации. Однако, чтобы отчетливее прояснить актуальное для этой статьи значение «релятивистского контекста», представляется необходимым небольшой экскурс в сферу современных релятивистских представлений в связи с теорией познания.

Философские обсуждения проблемы релятивизма в последние десятилетия участились настолько, что позволило К. Попперу сделать следующее замечание: «Главная болезнь философии нашего времени – это интеллектуальный и моральный релятивизм». Впрочем, это поветрие проявляется не только в философии, а имеет широкий социо-гуманитарный характер, поскольку касается массового сознания и общественных коммуникаций, в связи с чем в последнее время становится весьма распространенным среди многих деятелей культуры, журналистов, публицистов, политиков и им подобных.

Однако когда деятели культуры и искусства говорят об этом предмете, как правило, подразумевают не общую и четкую концепцию релятивизма (её весьма трудно создать, если под концепцией понимать теоретически корректно построенную систему знания), а лишь известную установку, которая, подчеркивая аспект относительности знания, его развития, исторической обусловленности и т.п., создает обобщенное представление о некоей «сплошной» и «аморфной», или «абсолютной», относительности всего и вся [37].

Всплеск релятивизма в философии и популярность релятивистских настроений в общественном сознании второй половины XX и начала XXI в., очевидно, обусловлен открытием *теории относительности* в физике, изменившей понимание пространства и времени как абсолютных категорий и определившей их относительными понятиями, зависящими от движения наблюдателя.

Однако, несмотря на то что релятивизм стал достоянием естествоведческой мысли только в новейшей истории, в философии релятивистская позиция была сформулирована ещё софистом Протагором, утверждавшим, что «человек есть мера всех вещей» и «как мы чувствуем, так и есть на самом деле», а значит – у каждого своя истина, поэтому бессмыслен спор о том, что имеет место на самом деле. Между тем, противоречивость этого утверждения, как известно, была обнаружена и опровергнута уже в античности, поскольку, в связи с этим тезисом о частных истинах, выходит, что есть по крайней мере одна истина, которая не у каждого своя, а общая для всех: это истина о том, что «у каждого своя истина». И если есть одна общая истина, то почему не может быть других? Но тогда получается ложным само утверждение о том, что у каждого своя истина [66].

Итак, предпосылками релятивизма в познании предстают такие свойства действительности, как изменчивость и объективная неопределенность понятий и свойств, развитие и изменение самого человека и общества в целом. Между тем современные исследователи релятивизма отмечают, что применение этого понятия требует достаточно филигранной работы и скрупулезного понимания всех тонкостей ситуации, когда релятивизм правомерен и необходим для методологии той или иной науки. Поэтому предлагают добавить в рассуждения об оттенках и нюансах релятивности знания немного более тонкого анализа феномена и вообще – обогатить понятийный аппарат [51].

В первые десятилетия нового тысячелетия релятивистская повестка оказалась в фокусе внимания отечественных философов, став темой ряда публикаций под эгидой Института философии РАН, посвященных релятивным релятивизму темам: объективности научного знания в целом; анализу фундаментальных проблем концептуализации релятивизма и видов релятивистских идей в разных сферах философского и научного знания (в эпистемологии и философских науках в целом); определению различий между релятивностью, реляционизмом и релятивизмом; обоснованию правомерности релятивности и несостоятельности релятивизма, а также общим признакам последнего со скептицизмом, агностицизмом, контекстуализмом и т.п. [92].

Доктрину, согласно которой среди множества точек зрения, взглядов, гипотез и теорий относительно одного и того же объекта не существует той единственно верной, которая может считаться адекватной реальному положению дел в мире, специалисты определяют как *эпистемологический релятивизм*, выделяя при этом его разные виды: *персоналистский*, *когнитивный* и *культурный*. *Персоналистский* и *когнитивный* релятивизм относятся к синхроническому аспекту бытия научного познания, тогда как его культурная версия – к диахроническому, т.е. к знанию, взятому в его историческом развитии, в его взаимодействии с социально-культурным контекстом; в связи с чем обозначаются три исторических типа эпистемологического релятивизма: *античный*, *нововременной* и

современный. Суть же культурной версии эпистемологического релятивизма заключается в утверждении, что характер и содержание научного знания не просто несут на себе отпечаток той культуры, в рамках которой они возникли и функционируют, а полностью определяются и детерминируются этой культурой, поэтому знания, сформировавшиеся и функционирующие в рамках различных культур, в плане их истинности не равноценны [75]. От этих трёх форм релятивизма были отличены две формы *реляционизма*, согласно которым, во-первых, «любое знание можно представить как знание об отношениях», и во-вторых, «при проверке теории на истинность необходимо учитывать ее обусловленность социальными факторами» [64].

В связи с отрицанием объективности науки и её способности добывать относительно истинное знание, различают разные виды эпистемологического релятивизма: *индивидуальный*, когда мерой всех вещей выступает человек как индивид; *групповой* – когда человек как вид; и *специфический* – согласно которому мерой всех вещей является не отдельный человек, и не все человечество, а группы людей, например, научные сообщества или школы. Если абсолютизируется относительность частных истин релятивизм называют *индивидуалистическим*, если общественных – *коллективным*. В контексте эпистемологического релятивизма выделяют и разные виды относительности: *гносеологическую* и *онтологическую*, *аксиологическую* и *праксеологическую*, детальное рассмотрение которых требует обращения к академическому первоисточнику и выходит далеко за рамки этой статьи [37].

Исследователи отмечают, что релятивизм обладает рядом общих родовых признаков, позволяющих ассоциировать и сопоставлять его с таким философским направлением (также ведущим свое происхождение от софистики), как *скептицизм*, выдвигающим сомнение (особенно сомнение в надёжности текущих представлений об истине) в качестве обоснованного принципа мышления. Как и релятивизм, скептицизм противостоит абсолютизму (догматизму), используя свой основной принцип: «подвергай всё сомнению». Однако под сомнением, в зависимости от целей, может иметься в виду не итог, а лишь начало исследования, поскольку в эвристическом диалоге диалектическая цель сомнения – не опровергнуть, а испытать тезис.

Отождествление релятивизма можно обнаружить и с таким антиабсолютистским направлением, как *агностицизм*. В отличие от скептицизма, призывающего на почве сомнений воздерживаться от суждений (поскольку демонстративно невозможно доказать ни истинность, ни ложность наших знаний), агностицизм настаивает на непознаваемости объективного мира. Отличие, однако, заключается в том, что для агностицизма все высказывания представляются ложными, тогда для релятивиста все они истинны [64].

Еще одним направлением мысли, находящемся в семантическом поле релятивизма, можно назвать *контекстуализм* – как парадигму, в рамках которой считается, что развитие определяется взаимодействием ментальных, исторических социальных, лингвистических и психологических факторов [89]. Контекстуализм ставит знание о смысле понятий и о значениях единиц языка в зависимость от ситуации употребления, культуры и истории и т.п., в связи с чем построение «истории одного понятия» представляется возможным лишь в связи с конкретными случаями его использования несколькими авторами в разных диахронических и синхронических контекстах [12]. В зависимости от разного рода контекстов понятия могут иметь многослойную, как *палимпсест*, темпоральную структуру значений и представлять собой смешение прошлого опыта, окружающей реальности и текущего момента [50].

Последователи контекстуализма в теории познания исходят из того, что «внеконтекстуальное» сопоставление знания и реальности невозможно, признавая тем самым детерминирующую роль методического изучения исторических контекстов при определении значений понятий. Соотнося, таким образом, значения понятий с определёнными ситуациями употребления, контекстуализм позволяет сохранить критерии обоснованности того или иного знания. В отличие от скептицизма и агностицизма, ведущих свое происхождение из софистики, контекстуализм следует полагать развитием рассуждений Аристотеля о *полисемии*, а также – средневековой схоластической *теории суппозиции* [68].

Этот краткий сопоставительный экскурс позволяет отчетливее распознать различия между **релятивизмом** как тенденцией абсолютизации релятивности знания и собственно **релятивностью** как свойством самого знания, отражающим изменчивость объекта, обстоятельства его существования и способы его интерпретации в том или ином контексте. Такой экскурс необходим в этой статье для прояснения заявленной в заглавии «релятивистской темы», которую надо видеть не в стремлении к «абсолютизации относительности всего и вся», не исключая никаких законов, а в попытке обосновать диалектический антитезис в обсуждении абсолютного статуса «ЗаЕБП», присвоенного ему в советские годы «евангелистами» [121] диамата, именующими себя «революционными философами», «борющимися» на «философском фронте», точнее – на самом его «повороте» [39].

Историко-языковедческие аспекты

Принимая во внимание политический и интеллектуальный потенциал, инвестированный догматиками диамата в обоснование незыблемости «основного диалектического закона», ставшего результатом развития мысли, для прояснения заявленной темы на современном этапе видится необходимым привлечение в исследовательский процесс новейших достижений как философской и исторической, так и языковедческой науки, в частности, компьютерной лингвистики, а также ИИ.

Как показал обзор сетевых запросов, в последнее десятилетие появился ряд публикаций критического характера, посвященных различным аспектам «ЗаЕБП», в частности – вопросу о времени его появления в философском дискурсе в связи с его отсутствием в «известной» по словарям форме в трудах Г.В.Ф. Гегеля, а также классиков диалектического материализма К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина, и вообще – его обоснования как «всеобщего закона». В последнее время эти и другие вопросы, направленные на выяснение происхождения и состоятельности диалектических законов, стали вызывать скептицизм у ряда как независимых мыслителей, так и у профильных специалистов. В частности, критическому взгляду посвящено недавнее исследование доктора философских наук В.И. Жилина «Законы диалектики: иллюзия истины», в котором автор ставит под сомнение их состоятельность и приводит аргументы, способные, на его взгляд, «разрушить идеологемы диалектического материализма» [38]. При этом, надо заметить, учёный и сам допускает диахроническую ошибку, некорректно экстраполируя «ЗаЕБП» в античную философию, к тому же, видимо, упуская из внимания, что своей «деструдной» по существу практикой «борьбы» с диаматом скорее подтверждает, чем опровергает истинность его догматов.

В 2020 г. в рассуждении о понимании «законов диалектики Г. Гегеля» на фоне «Множества миров» А.Н. Тетиор утверждает, что «в природе нет всеобщей формы бытия как единства и борьбы противоположностей, а есть гигантское бинарное множество промежуточных форм – от гармонии до борьбы, включая и нейтральное взаимодействие, и взаимопомощь. В результате эволюции возникла бинарная множественность взаимодействий в природе – от антибиоза до симбиоза». На основании этого тезиса, исследователь технических наук предлагает деконструировать все три «упрощенных закона диалектики», не учитывающих множественность мира, и предлагает ввести множественные законы: закон бинарной множественности предметов и явлений мира и их взаимодействий [103].

В другой публикации главного научного сотрудника Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук, доктора философских наук В.О. Лобовикова «Ядро диалектики – закон взаимопроникновения противоположностей и его моделирование в алгебраической системе формальной аксиологии» (2014) автор высказывает замечание, что согласно наследию классиков марксизма-ленинизма, а именно – фундаментальному в отношении заявленной темы труду Ф. Энгельса «Диалектика природы», этот закон имеет несколько иную форму, в чем нетрудно убедиться, обратившись напрямую к его сочинению. Согласно предположению автора, «ЗаЕБП» и вовсе «был сформулирован не раньше середины XX века» [70].

В 2021 году в одном из философских чатов *Дзена* с запросом к релевантному сообществу –указать первоисточник аутентичной формулировки «ЗаЕБП» в трудах классиков диамата (с указанием страницы) – обратился ассистент философской кафедры Новосибирского госуниверситета П.Е. Айдаров; ответ на который с тех пор так и не был предложен. Судя же по исследовательскому инструментарию, используемому участниками чата для поиска ответа на поставленный вопрос, в деле не были задействованы все имеющиеся и доступные на современном этапе их развития инструменты компьютерной лингвистики, а также технологии искусственного интеллекта.

Впервые осуществленные в настоящем труде по заявленной теме компьютерные исследования текстов в панхроническом конкордансе *Национального корпуса русского языка* (НКРЯ), а также – в поисковом сервисе *Google Books Ngram Viewer* на русском языке, показали, что в отечественной литературе синтагма «закон единства и борьбы противоположностей» появляется в источниках не раньше конца 20-х годов XX в.

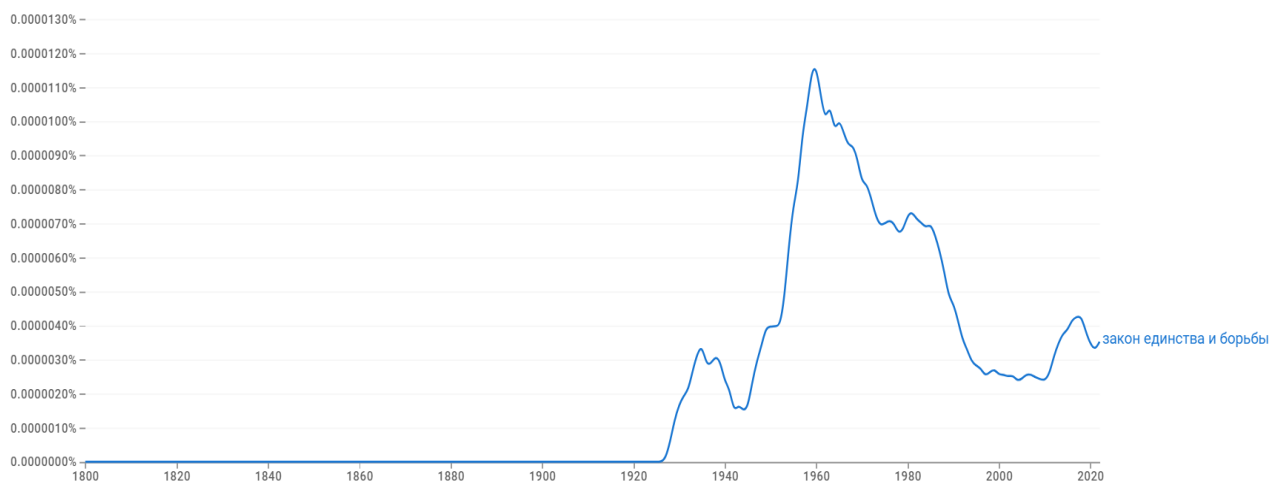


Рис. 2. «Закон единства и борьбы противоположностей» в русскоязычных текстах с 1800 по 2020 г.

Запрос о ключевой в нашем исследовании синтагме на немецком языке «*Einheit und der Kampf der Gegensätze*» показал ещё более поздний временной период: эта формулировка обнаруживается лишь во второй половине 40-х годов XX в. Здесь, однако, надо заметить, что исследование текстов К. Маркса и Ф. Энгельса на немецком серьёзно осложнено тем обстоятельством, что их оригиналы находятся на спецхране в ИМЭЛ, с тех пор как в 20-30-х советским правительством были выкуплены из Европы все подлинные тексты классиков, включая черновики, письма и т.п. [40].

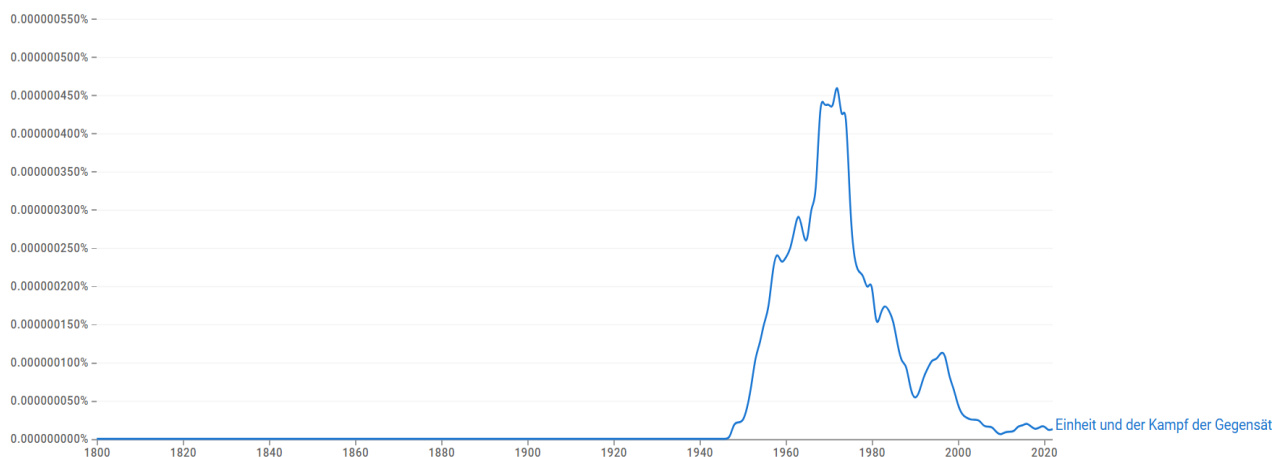


Рис. 3. «*Einheit und der Kampf der Gegensätze*» в немецкоязычных текстах с 1800 по 2020 г.

Запрос на поиск аутентичной формулировки закона «Unity and Struggle of opposites» в англофонной литературе дал ссылки на тексты уже 50-х годов XX в. Между тем, как показывает график, и это необходимо отметить, интерес к этой формуле в англоязычных текстах резко вырос к началу 20-х годов XXI в., что не может не вызывать тревоги.

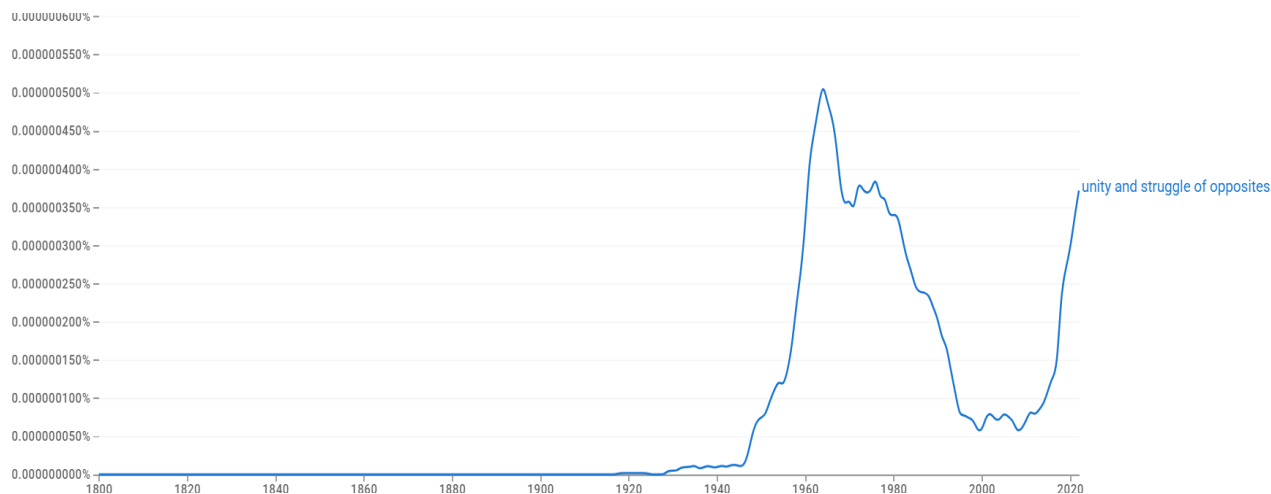


Рис. 4. «Unity and Struggle of opposites» в англоязычных текстах с 1800 по 2020 г.

Компьютерные исследования текстов позволяют практически с несомненной уверенностью утверждать, что формула «единство и борьба противоположностей» в связи с законами диалектики на русском языке впервые обнаруживается в материалах «Вестника Коммунистической академии», а самые ранние попытки её обоснования (с усилением акцента на *борьбу*) встречаются в трудах молодых сотрудников философской секции Комакадемии под руководством А.М. Деборина [72], а позднее и в рядах его критиков, некоторых и из числа бывших соратников [109]. Примечательно, что сам Деборин, получивший от Ленина завещание на развитие программы по философии, в своих трудах «Ленин – воинствующий материалист» (1924) [31] и «Ленин – революционный диалектик» (1925) [31], вышедших в свет сразу после смерти вождя мирового пролетариата, о трёх законах материалистической диалектики не упоминает, ставя акцент лишь на деятельности Ленина как реализовавшего теорию практика, доказавшего таким образом истинность теории.

Другие попытки подготовить философское сообщество к принятию революционной трактовки «основного диалектического закона» можно обнаружить в статье учёного секретаря Института философии Комакадемии И.П. Подволоцкого (впоследствии ректора Воронежского госуниверситета), посвященной исследованию «Ленинского конспекта «Науки логики» и проблем материалистической диалектики» (1929) [86]. Однако до новой формулировки у Подволоцкого дело так и не дошло, хотя ему и удалось апологизировать ленинскую идею соподчинения диалектических законов *единству противоположностей* и предопределить неизбежность «взрыва данной формы и переходу к новой форме единства противоположностей» [87]. Между тем в следующем номере «Вестника» в публикации «О работах Ленина по философии» В.В. Адоратский специально отмечал, что «характерная черта ленинского определения диалектики» проявляется в совпадении (у Энгельса в «Диалектике природы» и у Ленина в конце конспекта гегелевской «Науки логики») «понимания сущности диалектического метода» и его формулы – «единство противоположностей», представляющей собой «ядро диалектики» [3].

Другим источником, подтверждающим, что формулировка «ЗаЕБП» появилась не раньше 1930 года, можно назвать «Очерк по развитию диалектического метода в новейшей философии от Канта до Ленина «Диалектический материализм и логика» В.Ф. Асмуса [11] («несомненно наиболее серьезной из работ представителей современной официальной русской философии» [90]), где о диалектических законах в известной позднее форме речь не заходит вовсе. Несмотря на критику этого труда в зарубежной русской философии (вместе с признанием достоинств), в контексте этой статьи монографию В.Ф. Асмуса можно считать

более чем авторитетным источником, учитывая тот факт, что её автор был первым в СССР доктором наук, защитившим диссертацию по специальности «философия».

О времени появления формулировки «ЗаЕБП» в трудах деятелей официальной советской государственной философии можно судить и по ряду публикаций в современных этому процессу русскоязычных изданиях за авторством независимых зарубежных отечественных философов, отмечавших, что в тот период, следуя «водительству заранее признанных норм», под именем философии была монопольно-признана «странная смесь из обмана, самообмана, безграмотности и иногда даже из обрывков действительной науки, отданных уродливым её жрецам на служение невежеству и обману» [90]. Эту и подобную ей резкую критику можно найти в ряде критико-библиографических статей Д.И. Чижевского в парижском журнале «Современные записки», посвященных обзору творческой активности советских философов: в статьях «Философские искания в Советской России» (1928) и «Кризис советской философии» (1930); в рецензии на сборник «Теория равновесия и материалистическая диалектика» (1930), а также в статье Н.А. Бердяева «Генеральная линия советской философии и воинствующий атеизм» в журнале «Путь» (1932).

Лишь в апреле 1931 г. в зареферированной младшим научным сотрудником философской секции В.К. Брушлинским и опубликованной в «Вестнике Коммунистической академии» стенограмме прений к докладу П.Л. Кучерова «Ленин и теория познания Плеханова» [91], в одном из комментариев А.А. Ческиса (автор двух монографий по истории материализма: «Людвиг Фейербах – философ воинствующего материализма» [112] и «Томас Гоббс, родоначальник современного материализма» [114]), прозвучала формулировка принципа единства и борьбы противоположностей как основного закона развития природы и общества: «Ведь в том, что Ленин выдвигает этот закон единства и борьбы противоположностей в качестве основного закона, он идет гораздо дальше других. Это объясняется главным образом тем, что Ленин чувствовал революционный смысл этого закона и революционный характер материалистической диалектики. Этот революционный дух материалистической диалектики проходит красной нитью через все работы Ленина. Пишет ли он прямо о диалектике или же ни одним словом даже не упоминает о ней, она сквозит в каждой статье Ленина, во всех его 27 томах. Ленин действительно осуществлял на практике революционную материалистическую диалектику. Эта диалектика была им осуществлена на деле в руководстве пролетарской революции» [113]. Кстати заметить, в этом же комментарии Ческис заодно «подтасовал» и источники «основного диалектического закона», метафорически говоря, *отлив пулю*, что «действительные образцы революционной материалистической диалектики можно найти в работах Маркса, Энгельса и Ленина» (если и не буквально, то между строк), что впоследствии стало *общим местом* в «апологетике» диамата.

Хронологической достоверности ради необходимо упомянуть и о развернувшихся в стенах Комакадемии (18-20 октября 1930) прениях к докладам В.П. Милютин и А.М. Деборина «О разногласиях на философском фронте», где в одной из реплик учёного секретаря Института философии Комакадемии К.К. Милонова уже высказывалась подобная идея: «Если Ленин неоднократно подчеркивает, что диалектику можно было бы кратко определить как единство противоположностей, подчеркивает, что «универсальная» гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, – вот в чем суть (далее он разграничивает диалектику от философии и эклектики), если Ленин везде подчеркивает, что раздвоение единого, борьба противоположностей и их синтез есть суть, есть основной закон диалектики» [77]. Ключевое же содержание разногласий на философском фронте о принципах «модернизации» диалектического закона с целью засвидетельствования движения и развития в самом законе можно передать, используя буквальные выражения представителей противоположных сторон в прениях на предмет *меньшинствующего идеализма*: М.Б. Митин утверждал, что «действительно творческий марксизм» не сможет продвигаться вперед «без синтетической теории диалектики» [79]; на что А.А. Деборин отвечал в метафорической форме: «вот, в чем смысл басни сей» [29].

Раньше вышеуказанных ремарок из дискуссий в материалах «Вестника Коммунистической академии» явные намеки на «догматическую» формулировку «ЗаЕБП» не встречаются, а как *диалектический закон* во всех других релевантных публикациях упоминается исключительно в классическом виде «единство противоположностей», хотя уже и появлялись идеи, «когда и **как** нужно соединять противоположности» и ради достижения каких целей. Даже в первом учебнике по «Диалектическому материализму» (1934), созданном коллективом Института философии Комакадемии под руководством М.Б. Митина (с акцентом на общие законы диалектики) [35], в их перечне значится «классическая» версия Ф. Энгельса «единство и взаимопроникновение противоположностей», хоть и сопровождающаяся контекстуальным усилением акцента на метафору «борьба» (то же самое можно сказать и о сборнике публикаций М.Б. Митина «Боевые вопросы материалистической диалектики», 1936) [78]. И лишь в популярном очерке основных законов «Материалистической диалектики» (1937) М.М. Розенталя (с акцентом на практико-ориентированную методологию) появляется «синтетическая», а вернее – *синкретическая метафоризированная версия*.

Так новое философское руководство, при котором превращение философии в прислужницу политики стало наиболее зримым и очевидным, внедряло в науку господствующие тогда в политической борьбе методы: «Закон борьбы противоречий, внешне наиболее близкий принципу партийности, до того канонизировался, особенно в научном и художественном творчестве, что любое расхождение во мнениях настораживало, ибо считалось немислимым, чтобы творческий поиск мог преодолеть свои противоречия внутренними средствами» [118].

Здесь надо отметить, что применение в сопоставлении этих трудов технологий компьютерной лингвистики (Natural Language Processing, NLP), позволяющих выделять в больших массивах текстов (Large Language Model, LLM) скрытые паттерны (анализируя тем самым терминологические сдвиги и их связь с политическим контекстом), показало резкий рост частотности использования метафоры «борьба» в популярном изложении диалектики. Между тем, не может не вызвать ироничной улыбки тот факт, что, обращаясь ко всем, «кто читал Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина», философ Розенталь начинает свою «популяризацию» с определения диалектики именно по софистской формуле, называя первую философской наукой, одно из важнейших положений которой гласит: «нет в мире ничего неизменного, нет такого явления, которое не имело бы своей истории, своего развития» [93].

Выводы

Сфокусированный заглавием релятивистский взгляд на абсолютистский статус «основного диалектического закона» вскрыл в рассмотрении историко-философско-языковедческих контекстов ряд фактов, касающихся его содержания и состоятельности, не вполне проясненных в истории философии отдельно.

В языковедческом анализе диахронических и синхронических значений актуальных в этой статье философских понятий обнаружилось, что под *означающим* «классическая диалектика», отождествляемой в настоящее время с «материалистической», скрывается, по существу, едва ли не диаметрально высоко-классическому содержанию *означаемое* [97], о чем можно судить по ключевым критериям, традиционно помогающим отличать *истинную диалектику* от противоположаемой ей в качестве иного *софистики*.

Результатом выяснения критериев различий между *высоко-классической диалектикой* и *материалистическо-классической диалектикой* стало понимание ключевого назначения первой как метода познания – служить открытию общих истин в конструктивном взаимодействии противоположных мнений, обусловленных критическим взглядом на предмет исследований, тогда как второй – служить достижению поставленных партией целей в беспощадной борьбе с оппонентами [20].

Анализ многозначности терминов, ассоциирующихся с «ЗаЕБП», привел к выводу, что понятие *основной* в материально-диалектическом контексте следует рассматривать не в смысле *основания* и тем более *основы*, а только как *обоснование*, поскольку в *основе* диалектики как

философского искусства лежит *естественный дуализм*, получивший своё выражение в *дуальности мышления*, тогда как *основанием* служит *диалог* вообще, объединяющий ряд типов, общих и для софистики, и для высоко-классической диалектики.

Таким образом, понятие *основной* в ассоциации с «ЗаЕБП» следует воспринимать не в значении *основы* или *основания*, а лишь как *обоснование* материалистической диалектики и диалектической логики, вернее – как *его* попытку. Поэтому «ЗаЕБП» правильнее называть не *основным законом диалектики* вообще, а только *обоснованным законом эристической диалектики*, а вернее – *софистики* (судя по характеру диалога, лежащего в *обосновании*, а также по влиянию политико-социального контекста и целеполаганию; ведь очевидно, постепенное произвольно-насильное внедрение метафоры в круг сугубо диалектических терминов, синхронизированное с «поворотом на философском фронте», было направлено и на «философское» оправдание практики последовавших за этим «поворотом» политических репрессий).

Несомненно, для обоснования этих более чем смелых заявлений, необходимы не только историко-философские суждения и факты, но и данные историко-языковедческие, в частности – грамматики, предшествующей логике и риторике на пути к овладению философским знанием (согласно средневековому тривиуму) и располагающей на современном этапе своего развития достижениями *когнитивной* и технологиями *компьютерной лингвистики*, позволяющими распознать миссию метафоры в «модернизации» *закона диалектической логики*, теоретическая функция которой – можно сделать вывод – состояла в том, чтобы превратить марксистскую философию не только в непроверяемую, но и вообще закрытую для какого бы то ни было рационального обсуждения тему (что предполагалось достичь отрицанием всех основных законов обычной логики, в том числе *закона противоречия*); при этом её идеологическая функция заключалась в создании механизмов регулятивного воздействия на мышление, предписывающих не только то, как человек должен мыслить, но и что он должен мыслить [18].

Компьютерные исследования релевантных текстов позволили установить период появления в советском философском нарративе формулы «единство и борьба противоположностей» в контексте диалектических законов лишь на рубеже 20-х и 30-х годов XX в.; тогда как в их «официально установленном перечне» он был закреплён только в популярном очерке «Материалистической диалектики» М.М. Розенталя, а затем и в «Кратком философском словаре», опубликованном в «Государственном издательстве политической литературы» и растиражированном в 50-х годах в полтора миллиона экземпляров [52]. Благодаря переводу этого «научно-философского» словаря на английский и китайский, формула «единство и борьба противоположностей» оказалась теперь внедрённой в оперативную базу больших языковых моделей искусственного интеллекта (LLM) [48], что может искажать понимание процессов в машинном обучении, если применяется без учёта контекста. В частности нейросетевые чаты *GPT* и *DeepSeek* воспринимают «ЗаЕБП», судя по опросу, едва ли не как *основу* коммуникации вообще, а не как *обоснование* одной из её моделей. Ироническая парадоксальность этой ситуации заключается в том, что сейчас искусственный интеллект воспринимает за «истинное» суждение авторов, называвших в своё время кибернетику «лженаукой».

Исследование содержания «ЗаЕБП» в историко-языковедческом контексте способствовало осмыслению мотивов использования в формуле закона одной из наиболее распространенных *эпифорических* и *концептуальных метафор*, служащих в текстах как одним из признаков софистических уловок, так и вместе с тем инструментом «соединения несоединимого», способствующим, говоря метафорически, *синкретическому замесу* конфликтно-мортидного мотива *основного космогонического мифа* с классическим диалектическим *законом единства противоположностей*. Что в итоге привело к созданию, метафорически выражаясь, «ядерной философии» вместе с её необходимым приложением – «ядерной диалектической логикой», или, выражаясь понятиями отечественной классической мифологической школы, к созданию *мифа третьего уровня* – к появлению вслед за *басномыслием* и *баснословием* нового способа миро-описания – *баснософии* [43]. Таким

образом, удалось воочию увидеть, как постепенно софизмы вытесняли аргументы [118], а также разгадать главную тайну *диалектической логики*, заключающуюся в необоснованном утверждении всеобщности «основных диалектических законов» развития природы, общества и мышления, или их догматизации. Кроме того, компьютерно-лингвистические исследования помогли обнаружить в диалектико-материалистическом дискурсе диахронические ошибки (ОР), проявленные в незаконной экстраполяции в понятийную базу античной и последующей философской мысли не существовавшего до 30-х годов XX в. «диалектического закона» в форме «единство и борьба противоположностей».

Возвращаясь в заключении ещё раз к заявленному в заглавии *релятивистскому контексту* и вместе с тем к афоризму одного из самых значимых критиков диалектического материализма К. Поппера о том, что *релятивизм – это главная болезнь философии XX в.*, а также на основании изложенных в тексте суждений и фактов, в начале XXI-го можно сочинить новый афоризм: *софистика – это панхроническое поветрие в философии, поддерживающее (впрочем) её иммунитет.*

Исходя же из того, что высоко-классическая диалектика как метод научного познания и высшая форма мыслительной деятельности имеет в своем обосновании не *эристический спор*, реализующийся в «борьбе» мыслителей, а *эвристический диалог*, порождающий эмоциональную привязанность к истине и согласию (консенту) мудрецов меж собою [58], если уж и стоит называть какой-то закон *основным для истинной диалектики*, то исключительно *Закон взаимопомощи*, о «воцарении» которого в отечественной философской мысли мечтал «дедушка русской революции» – князь-философ П.А. Кропоткин [53].

Литература

1. Абраменко В.И. Метафоры сознания в философском дискурсе // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология, 2015. – Вып. 2(22). – С. 25-30.
2. Аверьянов А.Н. Системное познание мира: Методологические проблема. – М., Политиздат, 1985. – С. 130.
3. Адоратский В.В. О работах Ленина по философии // Вестник Коммунистической Академии, 1929. – №32. – С.198-210.
4. Алексеев П.В. Пивоваров, Даниил Валентинович // Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Академический проект, 2002. – С. 750-751. – 1152 с.; Беляев И.А. Базовые идеалы современной культуры в контексте идей Д.В. Пивоварова // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2018. – № 10. – С. 64-66.
5. Аристотель. Категории. // Соч. – М., 1976. – Гл. 10-11.
6. Аристотель. Метафизика // Соч. – М., 1976. – Кн. IV. – Гл. 4; Кн. XII. – Гл. 7.
7. Аристотель. О софистических опровержениях // Соч. – М., 1976. – Гл. 13.
8. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – 550 с.
9. Аристотель. Топика. – Кн. I. – Гл. 1.
10. Асмус В.Ф. Античная философия. Учеб. пособие. Изд. 2-е, доп. – М: «Высш. школа», 1976. – 543 с.
11. Асмус В.Ф. Диалектический материализм и логика. – М., Л.: Государственное издательство, 1929. – 253 с.
12. Атнашев Т., Велижев М. Кембриджская школа. «Context is king»: Джон Покок – историк политических языков // НЛЮ, 2015. – №134 – С. 21-44.
13. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 445 с.
14. Берн Э. Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных. – М., 2017. – 496 с.
15. Блур Д. Определение релятивизма // Эпистемология и философия науки 2011. – Т. XXX. – № 4. – С. 16.
16. Богданов А.А. Тектология: Всеобщая организационная наука. В 2-х книгах. — Москва: Экономика, 1989. – 304 + 351 с.

17. Бородай Т.Ю. Дианойя / Античная философия: Энциклопедический словарь. Сост. П.П. Гайденко, М.А. Солопова, С.В. Месяц, А.В. Серегин, А.А. Столяров, Ю.А. Шичалин — М.: Прогресс-Традиция., 2008. — С. 326.
18. Бродский А.И. Тайна диалектической логики // Русская и европейская философия: пути схождения. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/brodsky/ruseur_08.html (Дата посещения: 21.03.2025).
19. Будаев Э.В. Сопоставительная политическая метафорология. — Нижний Тагил: НГТСПА, 2011. — 330 с.
20. Весна А., Егоршин В., Константинов Ф., Митин М., Ральцевич В., Тащилин И., Тимоско В., Юдин П. Партийность философии / За большевизацию работы на философском фронте // За поворот на философском фронте: Сборник статей / Авт.: А. Весна, В. Егоршин, М. Камари [и др.]; Ин-т красной профессуры философии и естествознания. Вып.1. — М., Л.: Московский рабочий, 1931. — С. 47-53.
21. Викентьев И.Л. Приемы рекламы и Public Relations. Программы-консультанты. — СПб., 1995. — 228 с.
22. Галеева Т.И., Кахиахмедова С.Х., Богатырева С.Н. Морбиальная метфора как способ осмысления концепта «терроризм» в политическом дискурсе // Вестн. Удмурт. ун-та, 2016. — Т. 26. — Вып. 3. — С. 93-101.
23. Гегель Г. Феноменология духа. — СПб.: Типография Акционерного Общества «Брокгауз-Ефрон», 1913. — 413 с.
24. Герасимов М. Исследователи предсказали будущее искусственного интеллекта. В одном из сценариев ИИ уничтожает человечество в 2030 году: Мы и правда в опасности? // URL: <https://meduza.io/feature/2025/04/24/issledovateli-predskazali-buduschee-iskusstvennogo-intellekta-v-odnom-iz-stsenariiev-ii-unichtozhaet-chelovechestvo-v-2030-godu> (дата посещения: 24.04.2025).
25. Гоббс Т. Соч.: В 2-х т.— М.: Мысль, 1991. — Т. 2. — 731 с.
26. Гребенникова Д.Е. «Живые» и «Стертые» метафоры в языке публицистики // Вестник Московского государственного университета печати, 2012. — № 5. — С. 142-145.
27. Грифцова И.Н. Соотношение формальной и неформальной логики: Философско-методологический анализ. — М.: МПГУ, 1999. — 297 с.
28. Гумбольдт фон, В. О двойственном числе // Язык и философия культуры. — М., 1985. — С. 382-403.
29. Деборин А.А. Прения к докладу Милютина В.П. «О разногласиях на философском фронте» // Вестник Коммунистической академии, 1930. — № 40-41. — С. 31, 33.
30. Деборин А.М. Ленин — воинствующий материалист // Под знаменем марксизма, 1924.— Вып. 1.— С. 10-28; №2.— С. 5-23.
31. Деборин А.М. Ленин — революционный диалектик / О Ленине // Воинствующий материалист, 1925: Книгоиздательство «Материалист». — Вып. 2. — С. 1-37.
32. Джохадзе Д.В. Античный диалог и диалектика // Философия и общество, 2012. — № 2. — С. 23-45.
33. Диалектика. Новая философская энциклопедия. В 4-х томах / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. — М., Мысль, 2010. — Т. I, А-Д. — С. 645-648.
34. Диалектический материализм / Академия наук СССР, Институт философии. Под общ. ред. ак. Г. Ф. Александрова. — М.: Госполитиздат, 1954. — С. 117; 236.
35. Диалектический материализм // Коллектив Института философии Коммунистической академии под рук. М.Б. Митина. Учебник для комвузов и вузов. — М.: Партиздат ЦК ВКП (б). — 352 с.
36. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979. — С. 164.
37. Дубровский Д.И. Многоликий «релятивизм» (о необходимости его концептуального обоснования в общеполитическом плане) // Релятивизм, плюрализм, критицизм:

- эпистемологический анализ / РАН, ИФ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: Ин-т философии РАН, 2012. – С. 29-39.
38. Жилин В.И. Законы диалектики: иллюзия истины. – М.: РУСАЙНС, 2016. – 262 с.
 39. За поворот на философском фронте: Сборник статей / Авт.: А. Весна, В. Егоршин, М. Камари [и др.]; Ин-т красной профессуры философии и естествознания. Вып.1. – М., Л.: Московский рабочий, 1931. – 224 с.
 40. Забелина В. Чемодан без ручки // Историк, 2018. – № 41. URL: <https://www.историк.рф/journal/post/5515> (Дата посещения: 07.02.2025).
 41. Завадкина Э.Ф. Законы и закономерности природы / Теория философии. – М.: Филологическое об-во «СЛОВО», 2004. – 448 с.
 42. Иванов Вячеслав Всеволодович, Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. – М., 1974. – 342 с.
 43. Кареев Н.И. Мифологические этюды // Филологические записки, 1873. – В.3. – С. 38-42.
 44. Кареев Н.И. К теории литературной эволюции // Филологические записки, 1887. – В. 3-4. – С. 1-11.
 45. Кареев Н.И. Космогонический миф // Филологические записки, 1873. – В.2. – С. 1-10.
 46. Категории диалектики (теоретико-методологические проблемы): Цикл лекций / И.Я. Лойфман, В.В. Ким, Ю.П. Андреев и др.; под общ. ред. И.Я. Лойфмана. – Екатеринбург: Изд-во Урал. университета, 2003. – 255 с. – С. 16.
 47. Катков М.Н. Очерки древнейшего периода греческой философии. – М., 1853. – С. 52.
 48. Киосе М.И., Бриер С. Киберсемиотика: трансдисциплинарная парадигма для исследования естественно-научной, социальной, феноменологической и гуманитарной проблематики. Реферат // МЕТОД: Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин, 2018. – С. 375-383.
 49. Классические формы диалектики // URL: https://studopedia.ru/19_13965_klassicheskie-formi-dialektiki.html [дата посещения: 08.03.2025].
 50. Козеллек Р. К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий // История понятий, история дискурса, история метафор. Сб. статей под ред. Х.Э. Бёдекера / Пер. с нем. – М.: НЛО, 2010. – С.21-33.
 51. Конструктивные функции релятивности знания и релятивизм как концепция / Социальная эпистемология: идеи, методы, программы // Под редакцией И.Т. Касавина. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. – С. 152-159.
 52. Краткий философский словарь. Под редакцией М. Розенталя и П. Юдина. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1954. – 704 с.
 53. Кропоткин П.А. Взаимопомощь как фактор эволюции. – СПб.: Товарищество «Знание», 1907. – С. 362.
 54. Кузнецов П.Г. Универсальный язык для формального описания физических законов. – М., 1973.
 55. Курейко В.В. Метафора в риторике и стилистике // APRIORI. Серия: Гуманитарные науки, 2014. – № 2. – С. 8; 14.
 56. Кэрролл Д. Законы природы // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. URL: <http://philosophy.ru/> (Дата посещения: 21.03.2025).
 57. Лазарев А.И. Миф об основном мифе / Социология в трудах Н.И. Кареева: сборник к 170-летию Н.И. Кареева: по материалам конференции Герценовского университета. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2022. – С. 359-371.
 58. Лазарев А.И. Формула консента как потенциальный мотиватор на конструктивное взаимодействие // Журнал философских исследований, 2023. – Т. 9. – № 4. – С. 29-45.
 59. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / пер. с англ. А. Н. Баранова и А. В. Морозовой, под ред. и с предисл. А. Н. Баранова. 2-е изд. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 252 с.

60. Лебедев А.В. Аристотель Стагирит / Античная философия: Энциклопедический словарь. — М.: Прогресс-Тр., 2008. — С. 164-175.
61. Лебедев С.А. Научная истина и её критерии // Журнал философских исследований, 2024. — Том 10. — № 1. — С. 22-28.
62. Лебедев С.А. Философия науки: позитивно-диалектическая концепция. — М.: Проспект. 2021. — 448 с.
63. Левин Г.Д. Противоположности и противоречия // Эпистемология & философия науки, 2007. — Т. XI. — № 1. — С.31-48.
64. Левин Г.Д. Релятивизм и реляционизм (к истории проблемы) // Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ / РАН, ИФ; Отв. ред. В.А. Лекторский. — М.: ИФ РАН, 2012. — С. 40-61.
65. Лейбниц Г.В. Соч.: В 4-х т.— М.: Мысль, 1984. — Т. 3. — 734 с.
66. Лекторский В.А. Релятивизм, плюрализм и диалог / Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ // РАН, ИФ; Отв. ред. В.А. Лекторский. — М.: ИФ РАН, 2012. — С. 5-28.
67. Леоненко Л.Л. Метафора и аналогия // Известия Уральского государственного университета. Серия 3: Общественные науки, 2006. — № 42. — С. 23-34.
68. Лисанюк Е.Н. Суппозиции в средневековых трактатах о предписаниях // Логико-философские штудии. — СПб., 2009. — С 59-69.
69. Лобовиков В.О. Дискретная математическая модель материалистической диалектики познания. Представление философских знаний в искусственных интеллектуальных системах, «диалектическая логика» и алгебра формальной аксиологии // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3, Общественные науки, 2019. — Т. 14, № 1 (185). — С. 19-32.
70. Лобовиков В.О. Ядро диалектики — закон взаимопроникновения противоположностей и его моделирование в алгебраической системе формальной аксиологии // Социум и власть, 2014. — № 4. — С. 126-130.
71. Ломоносов М.В. Письмо Эйлеру Л., 5 июля 1748 г. / Пер. Я. М. Боровского // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений / АН СССР. — М.; Л., 1950-1983. — Т. 10: Служебные документы. Письма. 1734-1765 гг. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. — С. 439-457.
72. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». — М. Издательство «Мысль», 2001. — С. 231.
73. Луппол И.К. Диалектика диалектики, или казус, приключившийся с философией марксизма в СССР в лето от Октябрьской революции восьмое // Воинствующий материалист, 1925. — Вып. 4. — С. 39-47; Вып. 5. — С. 39-59.
74. Малышев В.Б. Фундаментальные метафоры в метаязыке новоевропейской культуры // Докторская диссертация. — СПб., 2013. — 379 с.
75. Мамчур Е.А. Объективность науки и релятивизм: (К дискуссиям в современной эпистемологии). — М., 2004. — 242 с.
76. Мацько Л.І., Мацько О.М. Риторика: Навч.поаб. — К.: Вища шк., 2003. — 311 с.
77. Милонов К.К. Прения к докладу Милютина В.П. «О разногласиях на философском фронте» // Вестник Коммунистической академии, 1930. — № 40-41. — С. 64.
78. Митин М.Б. Боевые вопросы материалистической диалектики. — М.: Партиздат ЦК ВКП (б), 1936. — 422 с.
79. Митин М.Б. Прения к докладу Милютина В.П. «О разногласиях на философском фронте» // Вестник Коммунистической академии, 1930. — № 40-41. — С. 48.
80. Молодцов Б.И. Энантиодромия как механизм вобрания отрицания в опыт онтогносеологии // Культура и цивилизация (Донецк), 2017. — №2 (6). — С. 90-96.
81. Назарчук А.В. Философское осмысление диалога через призму коммуникативного подхода // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия, 2010 / С. 51-71.

82. Никифоров А.Л. Истина // Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004 г.
83. Ноэзис / История Философии: Энциклопедия. Сост. А.А. Грицанов, Т.Г. Румянцева, М.А. Можейко. – Минск: Книжный Дом, 2002. – 1376 с.
84. Пивоваров Д.В. Абсолютное и относительное: категориальный анализ // Вестник Уральского института экономики, управления и права, 2009. – № 7. – С. 104-120.
85. Платон. Собр. соч.: в 4 т. – М., 1994. – Т. 3. Филеб. – С. 10.
86. Подволоцкий Л.П. Ленинский конспект «Науки логики» и проблемы материалистической диалектики // Вестник Коммунистической Академии, 1929. – № 31. – С. 30-79.
87. Подволоцкий Л.П. Речь. Дискуссия по историческому материализму // Вестник коммунистической академии 1929. – № 35-36. – С. 57.
88. Полозова И.В. Онтологические основы метафоры // Философские науки, 2003. – № 4. – С.61.
89. Порус В.Н. Контекстуализм в философии науки // Epistemology & Philosophy of Science, 2018. – №2. – С. 75-93.
90. Прокофьев П. (Чижевский Д.И.) «Диалектический материализм и логика» В.Ф. Асмуса / Критика и библиография // Современные записки. – Париж. – № XXIX. – 1926. – С. 509-516.
91. Плеханов Г.В. Чернышевский и диалектика / Н.Г. Чернышевский // Сочинения. Том V / Под ред. Д. Рязанова. – Изд. 2-е. – М., Л.: ГИЗ, 1925. – С. 225-232: «Сущность его состоит в том, что мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд: таким образом мыслитель был принужден обзирать предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе, как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений».
92. Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ / РАН, ИФ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2012. – 181 с.
93. Розенталь М.М. Материалистическая диалектика: популярный очерк основных законов материалистической диалектики. – М.: Партиздат ЦК ВКП (б), 1937. – 122 с.
94. Самарин Д.А. О роли киберлингвистики в современной научной парадигме // Вестник Череповецкого государственного университета, 2019. – №3 (90). – С. 110-117.
95. Сачков Ю.В. Статистические и динамические закономерности // Новая философская энциклопедия: в 4 тт. Под редакцией В.С. Стёпина. 2001. – М.: Мысль. – 721 с.
96. Сидельникова М.Л. Морбиальная метафора как средство развенчивания либеральной идеологии в современном политическом дискурсе российских СМИ // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 6 (60). – С. 152-155.
97. Соссюр де, Ф. Курс общей лингвистики. – М., 1998. – 235 с.
98. Ср. со словарем В.И. Даля: «Разговоры Сократа», «Красен разговор, а не спор».
99. Стернин И.А. Лексическое значение слова в речи. – Воронеж, 1985. – 170 с.
100. Субочева О.Н., Овчарук Е.Р. Коммуникативные практики в эристической диалектике А. Шопенгауэра // Социология, 2020. – №6. – С. 37-41.
101. Тарасов О.В. Метафора как средство познавательной деятельности // Вест. Башк. у-та, 2005. – №3. – С. 76-79.
102. Теория равновесия и материалистическая диалектика: Сборник статей / О-во воинствующих материалистов-диалектиков. – М.; Л.: Гос. изд-во, 1930. – 234 с.
103. Тетиор А.Н. Упрощенные законы диалектики Г. Гегеля / Множественный мир. – М.: Ак. Естествознания, 2020. – 845 с.
104. Трубецкой С.Н. Софисты / Метафизика в Древней Греции. – М., 1890. – С. 402-432.
105. Уилрайт Ф. Метафора и реальность // Теория метафоры. – М., 1990. – С. 82-119.

106. Федоров С.В. Диалектико-символическое осмысление феномена истины в культуре // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология, 2023. – № 2. – С. 15-25.
107. Филатова М.И. Радикализация проблемы эпистемологического релятивизма (аргумент «за») // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология, 2022. – Вып. 4. – С. 579-589.
108. Философский энциклопедический словарь. – М., Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.
109. Цит. по К.К. Милонов: «Легко заметить, что именно такое конкретное понимание борьбы противоположностей, борьбы, когда обе взаимопроникают друг в друга, и ставится вопрос «кто кого», дает основание Ленину определять диктатуру пролетариата, как продолжение классовой борьбы. <...> Об уравнищенности не может быть и речи: если оно и есть, то является весьма относительным и скоропреходящим моментом. Центр тяжести не в нем, а в постоянной борьбе противоположностей, и отсутствия «уравнишивания» (ср. выше о полном синтезе). <...> Рассматривая синтез в отличие от эклектического соединения противоположностей, мы апеллировали, главным образом, к Гегелю и Ленину. <...> Но само собой понятно, что, говоря о Ленине, мы тем самым говорили о Марксе и Ленине. <...> Чтобы в этом соединении не нагнупить, нужно постоянно помнить слова Ленина: «Можно сочетать противоположные понятия так, что получится какофония, а можно так, что получится симфония». Первое эклектическое сочетание будет неизбежно при формально-логическом подходе в действительности, второе при жизненно-диалектическом» [Милонов К.К. К вопросу об эклектизме в диалектике // Воинствующий материалист, 1925. – Вып. 5. – С. 60-96].
110. Цит. по Лебедев С.А.: «Когерентная: научная истина есть логическое соответствие некоторого высказывания другим высказываниям, принятым за истинные. Предельный случай соответствия — выведение одного высказывания из других, принятых за истинные (логическое доказательство истинности) (Г. Лейбниц, Б. Рассел, Л. Витгенштейн и др.). Конвенционалистская: научная истина есть конвенция, условное соглашение об адекватности (истинности) некоторого высказывания (прежде всего аксиом теории и определений) своему предмету (А. Пуанкаре, П. Дюгем, Р. Карнап и др.). Прагматистская: научная истина есть высказывание, теория, концепция, принятие которых приносит практическую пользу, успех, эффективное решение имеющихся проблем (Ч. Пирс, Дж. Дьюи, Р. Рорти и др.). Инструменталистская: научная истина есть знание, представляющее собой описание некоторой совокупности действий (операций), ведущих к достижению определенной (конкретной) цели или решению конкретной задачи (П. Бриджмен, Ф. Франк и др.). Консенсуалистская: научная истина есть результат когнитивных коммуникаций ученых, результатом которых является достижение когнитивного консенсуса между ними о признании определенных высказываний и теорий в качестве истинных (М. Малкей, Г. Лаудан, С. Уолгар, С.А. Лебедев и др.). Интуиционистская: научная истина есть такое знание, содержание которого интуитивно очевидно опытному исследователю и не нуждается в каком-либо дополнительном эмпирическом или логическом обосновании (Р. Декарт, Г. Галилей, И. Кант, А. Гейтинг, А. Бергсон и др.). Эмпиристская: научная истина — это либо констатация данных наблюдения, либо их обобщение в виде научных законов, следствия которых подтверждаются данными наблюдения и эксперимента (Ф. Бэкон, И. Ньютон, Э. Мах, Г. Рейхенбах и др.). Психологическая: научная истина есть такое знание, в адекватность которого ученые (ученый) «верят» (М. Планк, М. Фуко, Т. Кун и др.). Постмодернистская: научная истина есть такое знание, которое в данном контексте условно принимается субъектом за адекватное, определенное и безусловное (Ж. Деррида, Ж. Лакан, Р. Барт и др.) [Лебедев С.А. Научная истина и её критерии // Журнал философских исследований, 2024. – Том 10. – № 1. – С. 22-28.]
111. Цит. по. Джохадзе Д.Д.: «При этом надо иметь в виду, что и эвристические техники диалогической речи часто сознательно использовались против выявления истины,

- особенно в публичных выступлениях и на судебных заседаниях» [Джохадзе Д.В. Античный диалог и диалектика // *Философия и общество*, 2012. № 2. С. 23-45].
- 112.Ческис А.А. Людвиг Фейербах – философ воинствующего материализма. – М.: Красная новь, 1923. – 39 с.
- 113.Ческис А.А. Реферированная стенограмма доклада «Ленин и теория познания Плеханова» и прений // *Вестник Коммунистической академии*, 1931. – № 2-3 (44-45). – С. 68.
- 114.Ческис А.А. Томас Гоббс, родоначальник современного материализма (его жизнь и учение). – М.: Красная новь, 1924. – 138 с.
- 115.Шагиахметов М.Р. Диалектика сознания // *Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России*, 2006. – № 1 (29). – С. 57-64.
- 116.Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Афоризмы житейской мудрости. Эристика, или Искусство побеждать в спорах: [перевод с немецкого]. – М.: Издательство «Э», 2017. – С. 509-556.
- 117.Энгельс Ф. Диалектика природы. – М.: Политиздат, 1982. – 359 с.
- 118.Яхот И. Подавление философии в СССР (20-е – 30-е годы). – NY: Chalidze Publications, 1981. – 269 с.
- 119.Эрш Й.С., Грубер Й.Г. Общая энциклопедия наук и искусств. Лейпциг: Ф. К. Бродха с. 1843. С. 154.
- 120.Фоконье Г., Тернер М. Концептуальные интеграционные сети // *Когнитивная наука*. 1998. Том. 22. № 2. С. 133-187
- 121.Хуба Дж., Макконнелл Б. Создание клиентов-евангелистов: как лояльные клиенты становятся добровольными продавцами. Льюис Лейн Пресс, 2012. 242 стр.
- 122.Джейнс Дж. Происхождение сознания в процессе распада двухпалатного разума. Бостон: Houghton Mifflin Company, 1976. 469 с.123. Джонсон Р. Х., Ольбах Х. Дж., Габбай Дов М., Вудс Дж. Справочник по логике аргументации и вывода: поворот к практическому, Голландия: Elsevier, 2012, 508 стр.
- 123.Ландтшир К. де. Сбор политического смысла из числа метафор // *Метафора и дискурсы* / А. Мусольф, Дж. Цинк (ред.). 2009. С. 73-96.
- 124.Мюллер К. Метафоры мертвые и живые, спящие и пробуждающиеся: динамический взгляд. – Чикаго; Лондон: Univ. of Chicago Pr., 2008. С. 203.
- 125.Ричи, Л. Дэвид. Потерянные в «концептуальном пространстве»: Метафоры концептуальной интеграции. Метафора и символ. 2004. 19: 31-50.