

ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ

Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского
Философия. Политология. Культурология. Том 1 (67). 2015. № 1. С. 3–13.

УДК 316.3

ТРАДИЦИИ, ИННОВАЦИИ И СОЦИАЛЬНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ

Антипов Г.А.

Основное направление статьи – обоснование задачи разработки общей теории социальной эволюции. Существующие теоретические модели, хоть в какой-то степени могущие претендовать на подобный статус, явно не соответствуют критериям научности. Формационная теория Маркса некритически переносит на социальную историю модель эволюции Земли Чарльза Лайеля, а так называемый «цивилизационный подход» вообще чужд идее эволюции. Автор исходит из того, что теорию социальной эволюции следует разрабатывать с учётом основных аспектов дарвинизма. Но как в биологии дарвинизм был синтезирован с представлениями о механизмах биологической наследственности, так и в социальном анализе необходимо ориентироваться на исследования механизмов социальной наследственности. В статье данный тезис обосновывается в контексте анализа феномена традиции.

Ключевые слова: *традиция, ценности, деятельность, социальная память, эволюция*

Побудительным мотивом для последующих рассуждений стало предложение организаторов Одиннадцатых Таврических чтений «Анахарсис» обсудить тему, сформулированную следующим образом: «Динамика культурных традиций и риски инноваций». И первое, что пришло на память в данной связи – это чеканная фраза К.Маркса из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта» о том, что «традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых». Она позволяет сделать общий и принципиальный вывод относительно онтологического статуса традиции, как он представлялся создателю коммунистической доктрины. Традиция пребывает исключительно в плане ментальности, никоим образом не становясь фактором, обуславливающим характер процессов социального развития. Она есть обитатель мира прошлого, царства мёртвых. К будущему она не имеет никакого отношения.

Содержательно традиции – это идеалы, художественные формы, иллюзии и прочие, по Марксу, предметы «суеверного почитания старины». Его интерпретация, таким образом, радикально отличается от того, как традиция трактуется в современной антропологии: анонимная, стихийно сложившаяся система образцов,

норм, правил и т.п., которой руководствуется в своём поведении достаточно обширная и устойчивая группа людей. Согласно же Марксу, традиции суть формы ложного сознания, призванные, допустим, прикрыть романтическим флёром убого прозаическую и скучную реальность. Так, деятели французской революции находили в традициях Римской республики «идеалы, и художественные формы, иллюзии, необходимые им для того, чтобы скрыть от самих себя буржуазно-ограниченное содержание своей борьбы, чтобы удержать своё воодушевление на высоте великой исторической трагедии» [6, с. 13].

В данной связи отнюдь не натяжкой будет выглядеть отсыл к пушкинским строкам: «Тьмы низких истин мне дороже нас возвышающий обман». Однако по контексту пушкинского «Героя», откуда взяты эти строки, видно, что поэт воспринимает подобные «иллюзии» иначе, чем Маркс. «Низкие истины» здесь, так сказать, – это принципы реальности, не «художественные формы», а формы, в которые отливаются практические действия в сфере политики, хозяйствования и т.п. Здесь доминирует прагматика, это – бизнес и «ничего личного». Поэту же дороже истины, кроющиеся в таких понятиях как честь, совесть, вера, любовь, героизм, справедливость.

В первом приближении, кажется, что великий экономист и великий поэт согласно воспринимают традиции как проявления ложного сознания (обмана и самообмана). На самом же деле между их позициями имеется существенное различие. Действительно, по Марксу, все эти обманные иллюзорные формы должны быть отброшены во имя дела, дела революционного преобразования мира, ускорения поступательного движения нации. «Социальная революция XIX века, – писал он, – может черпать свою поэзию только из будущего, а не из прошлого. Она не может начать осуществлять свою собственную задачу прежде, чем она не покончит со всяким суеверным почитанием старины. Прежние революции нуждались в воспоминаниях о всемирно-исторических событиях прошлого, чтобы обмануть себя насчёт собственного содержания. Революция XIX века должна представить мёртвым хоронить своих мёртвых, чтобы уяснить себе собственное содержание. Там фразы были выше содержания, здесь содержание выше фразы» [6, с. 15].

Иначе у Пушкина. Его «Герой» вовсе не читается в смысле рекомендации решительно отбросить «возвышающий обман» во имя присвоения того, на что нацеливают «низкие истины». Что вообще скрывается за этим «обманом»? По контексту понятно, имеется в виду, что действие, которое воодушевлено любовью, справедливостью и самопожертвованием ради «друзья своя», не может быть обосновано прагматически. Подобные феномены существуют вне мира, изменения которого определяются прагматическими установками. Подчинив свои практические действия исключительно этим устремлениям, успеха на деле не достигнешь, обманешься, хотя и «возвышенно». Поэт, таким образом, ставит вопрос об иерархии ценностей их соотношении в человеческом бытии. Налицо та же модальность, что и в вопрошании Сальери: «А гений и злодейство – две вещи несовместные. Не правда ль?»

Итак, речь должна идти о коллизии ценностей. Хорошей демонстрацией возникающих здесь трудностей может служить обсуждение допустимости принципа «цель оправдывает средства» в контексте политической практики. Кстати сказать, наш великий поэт был не чужд обращению и к данной коллизии, допустим, в драме «Борис Годунов»

Едва ли не штампом общественного сознания является представление, что политика – весьма сомнительная в моральном отношении область человеческого бытия, дело достаточно грязное. У политика отсутствуют постоянные принципы («возвышающий обман»), постоянны лишь его интересы. Теоретическим коррелятом подобного обыденного представления выступает принцип «цель оправдывает средства».

Как известно, первым, кто последовательно и чётко вынес политику с её прагматизмом за скобки морали, был Макиавелли. Вот один из советов, который этот титан Возрождения даёт политическому деятелю в своём трактате: «Излишне говорить, сколь похвальна в государе верность данному слову, прямоту и неуклонная честность. Однако мы знаем по опыту, что в наше время великие дела удавались лишь тем, кто не старался сдерживать данное слово и умел, кого нужно обвести вокруг пальца, такие государи, в конечном счёте, преуспели куда больше, чем те, кто ставил на честность. Надо знать, что с врагом можно бороться двумя способами: во-первых, законами, во-вторых, силой. Первый способ присущ человеку, второй – зверю; но так как первое часто недостаточно, то приходится прибегать ко второму. Отсюда следует, что государь должен усвоить то, что заключено в природе и человека, и зверя... Разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам, и если отпали причины, побудившие его дать обещание. Такой совет был бы недостойным, если бы люди честно держали слово, но люди, будучи дурны, слова не держат, потому и ты должен поступать с ними так же. А благовидный предлог нарушить обещание всегда найдётся» [4, с. 351].

И всё же – вторая сторона парадокса – найдётся ли ещё какая-либо область жизни, столь же подверженная моральным оценкам? Или обратимся к судьбе самого Макиавелли, к судьбе его наследия? Даже имя его стало нарицательным, – синонимом недопустимого аморализма.

В целом же по поводу проблемы цели и средств в политике можно сказать следующее. Политика есть вид деятельности, сфера практического решения задач определённого типа. С этой прагматической точки зрения принцип: «цель оправдывает средства» абсолютно адекватен. Несоответствие одного другому всегда будет вести к неуспеху на практике. Ценностью, регулирующей человеческую практику в любом её виде, выступает не добро (благо), а польза («для пользы дела»). Но мораль – это не деятельность и не нормы деятельности, а нормы поведения; это – основания выбора целей, а не предписания к их реализации. В этом смысле практика находится «по ту сторону добра и зла», её ориентиры – объективные свойства подвергаемого обработке материала, закономерности изменения данных свойств. Совершенно справедливо на данное обстоятельство указывал Бертран Рассел: «Однако политика включает в себя также вопрос о

средствах. Бесполезно преследовать политическую цель при помощи методов, заведомо обречённых на неудачу; если цель признаётся хорошей, то мы должны избрать такие средства, которые обеспечивают её достижение. Вопрос о средствах можно рассматривать в чисто научном плане, безотносительно к тому, являются ли цели хорошими или дурными. «Успех» – означает достижение намеченной вами цели, какой бы она ни была. Если существует наука успеха, то её можно изучать на примере успехов порочных людей не хуже, чем на примере успехов людей добродетельных, – даже лучше, чем примеры добивающихся успехов грешников более многочисленны, чем примеры добивающихся успехов святых. Однако такая наука, будучи раз установлена, пойдёт на пользу святому точно так же, как и грешнику, ибо святой, если он вступает на поприще политики, точно так же должен жаждать достижения успеха» [8, с. 528-529].

Итак, отношение политики и морали противоречиво и даже, в определённых отношениях, антиномично. И это – объективная коллизия человеческого бытия. Здесь недостижима абсолютная гармония. Возможна лишь относительная, релятивная комплиментарность, достижимая при данных конкретных условиях. Это вопрос о границах, за которыми начинается либо крах политики, либо крах личности, и значит, общества в целом. Универсального средства для разрешения морально-политической дилеммы не существует, как не существует лекарства от всех болезней. Эта дилемма всегда разрешается (если разрешается) в зависимости от уровня моральности общества, его реальных моральных ценностей. Во всяком случае, «возвышающий обман» есть необходимая «компонента» социальной практики. И нужно отчётливо осознавать её «вертикальное» отношение к практике в любых её проявлениях.

«Политику, – писал Томас Манн, – называют «искусством возможного», и политика и в самом деле является сферой, близкой к искусству, поскольку она, подобно искусству, занимает творчески-посредническое положение между духом и жизнью, идеей и действительностью, желательным и необходимым, мыслью и действием, нравственностью и властью. Она включает в себя немало жестокого, необходимого, аморального, немало от expediency (целесообразности, выгоды) и низменно-материальных интересов, немало «слишком человеческого» и вульгарного, и едва ли существовал когда-либо политик, государственный деятель, который, поднявшись высоко, мог бы без всяких колебаний по-прежнему причислять себя к порядочным людям. И всё же: в сколь малой мере человек принадлежит одному только миру природы, столь же мало политика связана с одним только злом. Не становясь дьявольской, губительной силой, не превращаясь во врага человечества, не извратив свойственный ей творческий импульс до постыдной и преступной бесплодности, политика никогда не сможет полностью избавиться от идеального и духовного начала, никогда не сможет отбросить нравственный и человеческий элемент своего существа и свестись к безнравственности и подлости, ко лжи, и убийству, обману, насилию. В таком случае она была бы уже не искусством, не творчески посредствующей и созидающей иронией, а слепым и бесчеловечным бесчинством, самоубийственным в своём всеуничтожающем нигилизме, который ничего не способен создать и

одерживает лишь мимолётные зловещие победы. Поэтому народы, призванные к политике и рождённые для неё, неосознанно стремятся сохранить политическое единство мысли и действия, духа и власти: они занимаются политикой как искусством жизни и власти, немислимим без использования жизненно-полезного злого, сугубо низменного начала, но никогда не упускающим из виду более возвышенную сферу – идею, общечеловеческую порядочность, нравственность. Таково их «политическое» сознание, и на этом пути они примеряются с миром и с самими собой» [5, с. 317-318].

Логика предыдущих рассуждений не может не приводить к гносеологически принципиальному вопросу о статусе феномена ценностей и их месту в действующих механизмах социального бытия. Дело в том, что контексты практики, социального творчества и связанный с ними аспект научной рациональности, с одной стороны, радикально отличны от того мира, в котором пребывают ценности, нас «возвышающие обманы». Данное обстоятельство впервые обнаружил и зафиксировал Давид Юм. Он попытался, опираясь на эксплицированные веком раньше Френсисом Бэконом фундаментальные постулаты научной рациональности, представить, так сказать, исследовательскую программу науки о человеке. Это привело его, однако, к парадоксальному выводу, тем не менее, имевшему фундаментальное значение для всей традиции философской антропологии и вполне справедливо характеризовавшемуся Юмом как «новое открытие в философии». Открытие состояло в том, что нравственность (моральное добро и зло, долг и т.п., в коих он видел основное проявление человеческой природы) невозможно вывести и обосновать средствами и методами научного анализа, опираясь на опыт и его теоретическую интерпретацию. Следовательно, к моральным феноменам не применим общенаучный критерий истины: «невозможно, чтобы они были признаны истинными или ложными, а, следовательно, либо противоречили разуму, либо согласовывались с ним». С логической точки зрения это означает, в частности, что из суждений существования не следуют суждения долженствования. Д. Юм писал: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих, и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно – есть или не есть, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки должно или не должно. Подмена эта происходит незаметно, но, тем не менее, она в высшей степени важна. Раз это должно или не должно выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него. Но так как авторы обычно не прибегают к той предосторожности, то я позволю себе рекомендовать её читателям и уверен, что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы и показал бы нам, что различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познаётся разумом» [12, с. 618].

Человек, как выяснилось (и о чём говорит Юм), принадлежит к двум не сводимым друг к другу мирам: природному миру «отношений между объектами» и вне природному, на который законы природы не распространяются и который не подлежит объяснению на основе только идеалов научной рациональности. Это – мир ценностей, предельных оснований человеческого выбора. Он находится, как указывал Кант, за границами разума. Впервые к особому гносеологическому контексту обращение к миру ценностей отнесли неокантианцы баденской школы, противопоставив индивидуализирующий и генерализирующий методы познания. Первый характеризует, прежде всего, историографию. Доминирование здесь индивидуализирующего метода освоения действительности обусловлено, согласно Риккерт, особенностями её эмпирического материала. «В отношении метода, – писал он, – отдельные науки являются либо генерализирующими, либо индивидуализирующими. Их материал состоит либо из объектов природы, т.е. действительности, утратившей всякую связь с ценностями, либо из явлений культуры, т.е. действительности, отнесённой к ценностям» [9, с. 72]. Вопрос в том, насколько правомерно использование понятия «наука» в обоих случаях. Ответ, как полагал бы даже и Юм, должен быть отрицательным. Наука в собственном смысле имеет дело с объективной реальностью, «вещами самими по себе». То, о чём толкует Риккерт, должно быть определено как мемориальная практика, функция которой – формирование исторической памяти [1]. Основной формой существования исторической памяти является нарратив, а не научное описание, существующее в общей гносеологической перспективе выявление законов того или иного аспекта реальности. Так что пресловутое разделение наук у неокантианцев – методологическое недоразумение.

Вернёмся теперь к рассуждениям Маркса по поводу традиций. В отличие от Пушкина, для него доминантой выступают «низкие истины», а «возвышающие обманы» должны быть отброшены перед лицом задач революционного преобразования общества. Что это? Макиавеллизм в полной его красе? Однако, если обратиться к историческим судьбам движения, осенявшего себя брэндами марксовой проповеди, легко заметить, что традиции одних «мёртвых поколений» тут же замещаются традициями не менее мёртвых поколений.

Полагаю, обсуждение сущности данного феномена следует отнести к общему контексту социальной памяти. Правда, в современной антропологии, как можно было видеть, в трактовке традиции акцентируется аспект «программирования» её формами человеческой деятельности и поведения. Важнее, однако, здесь план передачи, трансляции социального опыта от поколения к поколению, которые сменяют друг друга во времени. Обращение же к категории памяти позволяет не терять аспекта стационарности, устойчивости данных процессов.

Согласно М.А.Розову, традиции – это социальные эстафеты, т.е. процессы воспроизводства образцов деятельности и поведения, следования данным образцам: «Человек всегда действует по имеющимся у него образцам, являясь актуальным или потенциальным участником огромного количества эстафет. И именно это определяет постоянное воспроизводство социального целого, воспроизводство языка и речи, форм социального поведения и практической деятельности» [10, с. 71-

72]. Поскольку социальные эстафеты «движутся» по сменяющемуся материалу, их можно уподоблять волнам. В этом смысле эстафеты являются «куматоидами» (от греческого kuma – волна). «Социальный куматойд, – писал М.А.Розов – это объект, представляющий собой реализацию некоторой социальной программы поведения на постоянно сменяющемся друг друга материале и в этом плане отдалённо напоминающий одиночную волну на поверхности водоёма, которая в своём движении заставляет колебаться всё новые и новые частицы воды» [10, с. 52].

Предлагаемая метафора не кажется плодотворной не только по своей натуралистической нагруженности, но, главным образом, потому, что не открывает каких-то новых подходов и путей к пониманию особенностей социальных процессов. В известном фильме «Солярис» фигурирует океан, которому свойственны, конечно, волновые процессы, но это всё-таки мыслящий океан. В ходе анализа автором постоянно делаются ссылки на примеры, взятые из конкретных социально гуманитарных исследований, например, на «Исторические корни волшебной сказки» В.Я.Проппа, и все эти сюжеты представляются как демонстрации адекватности теории социальных эстафет. Но мы не найдём ни одного примера нетривиальных выводов из самой теории социальных эстафет.

Существенно не столько то, что деятельность и поведение реализуются по образцам, а то, что существуют такие структуры, которые «заставляют» воспроизводить деятельность и поведение по совершенно определённым образцам. К числу подобных структур и относятся традиции. Хорошим примером может служить феномен парадигмы в том именно смысле, который данной категории придавал в своей концепции науки Т.Кун. Прежде всего, это общепризнанные, догматически воспринимаемые образцы решения некоторых задач. Скажем, в физике начинают с изучения одних и тех же образцов: задачи – наклонная плоскость, конический маятник, кеплеровские орбиты, инструменты – верньер, калориметр, мостик Уотсона. Овладевая этими классическими образцами, учёный глубже постигает основы своей науки, обучается применять их в конкретных ситуациях и овладевает специальной техникой изучения тех явлений, которые образуют предмет данной научной дисциплины и становятся основой деятельности учёных в периоды «нормальной науки». Кроме того в дисциплинарную матрицу входят ценности и образцы формулировок теоретических положений в науке.

При полностью позитивной оценке факта введения М.А.Розовым в контекст методологического анализа «социальных эстафет», тем не менее, общий фон возможных здесь интерпретаций следует изменить. И главное – перевод анализа в план категории «социальная память». Образцы поведения и деятельности, действительно, выступают в качестве базисных форм её существования и функционирования. В данном плане «образцы» вполне сопоставимы единицам-репликаторам культурной информации, подобным генам в теории мемов Ричарда Докинза. В общем смысле репликатор – это массив закодированной информации, способный создавать свои точные копии, иногда совершая при этом ошибки – «мутации». У Докинза – мемы суть единицы культурного наследования. И весь ход его анализа меметики, особенно те примеры, на которых он основан, убеждают в правоте предлагаемой параллели: «образцы» – «мемы» [3, с.245-259].

Сказанное позволяет сделать общий, хотя и парадоксальный, на первый взгляд, вывод относительно появления новаций, инноваций и т.п. в культуре. Их можно толковать как ошибки копирования образцов, своего рода мутации. С этой точки зрения нельзя не обратить внимания на множество примеров, демонстрирующих роль классических образцов в творчестве подлинных новаторов в тех или иных областях культуры. Это и по их собственным признаниям и по мнениям исследователей их творчества. Понятно, речи нет о целенаправленном сознательном искажении классических образцов. Скорее, это то, на что обращал внимание Мишель Полани.

Как он говорил, искусство (*techne*) не может передаваться с помощью «писанных правил», в безличной отчуждённой форме. Научение мастерству возможно только посредством личного примера, посредством включения в традицию. Ученик следует за учителем, потому что верит в то, что он делает, даже если он не может рационально проанализировать его действия. «Наблюдая учителя и стремясь превзойти его, ученик бессознательно осваивает нормы искусства, включая и те, которые неизвестны самому учителю. Этими скрытыми нормами может овладеть только тот, кто в порыве самоотречения отказывается от критики и всецело отдаётся имитации действий другого» [7, с. 87].

Нужно сказать, что использование в вышеприведённых рассуждениях понятий «ген», «репликатор», «мутации» с логической необходимостью ведёт к дарвиновской модели в её современном варианте. Применительно к биологической эволюции это выглядит так: число репликаторов с хорошими способностями к размножению растёт за счёт уменьшения числа репликаторов с худшими способностями к размножению. В этом, собственно, и заключается естественный отбор. Но в нашем анализе речь идёт вовсе не о естественном отборе. Принципиальная позиция, заявленная так или иначе выше, требует отказа от любых попыток редукционизма в интерпретации социальных явлений. Это означает, что требуется переход в план научной теории социальной эволюции. Но вот незадача, таковой на сегодняшний день не существует. Существуют лишь её наукоподобные эрзацы.

На первое место, конечно, следует поставить материалистическое понимание истории, хотя напрямую создатели это теорией эволюции не называли. Но фигурирующее в синодике Маркса сравнения его с Дарвином достаточно красноречиво. Впрочем, сам эволюционный подход Маркс заимствовал не у Дарвина. Действительно, уже беглый взгляд на становление материалистического понимания истории свидетельствует о том, что мысль здесь двигалась по путям, параллельным тем, по которым несколько раньше прошла геология. Свой подход Маркс буквально заимствовал из «Принципов геологии, являющихся попыткой объяснить прошлые изменения поверхности Земли путём соотнесения с причинами, ныне действующими» Чарльза Лайеля – этого «лорд-канцлера естествознания», как охарактеризовал его Дарвин. История человечества у Маркса стала представляться как «закономерный» процесс наслоения одних формаций над другими, подобно слоям в земной коре.

Сейчас данную позицию, характеризующую как «формационный подход» принято противопоставлять «цивилизационному подходу», не замечая логико-гносеологической абсурдности подобного противопоставления: ведь второе понятие взято отнюдь не из эволюционного контекста, к которому явно относится первое.

Однако, предложенной Марксом модели социальной эволюции не суждено было приобрести в социологическом дискурсе масштабов влияния, подобных тем, которые обрела в естествознании дарвиновская модель, а в геологии модель Лайеля. Более того, произошёл поворот к додарвиновскому типу интерпретации социальных изменений – катастрофизму. Согласно Кювье, создателю данной модели, смена видов происходила вследствие периодически происходивших крупных геологических катастроф, уничтожавших на больших территориях животных и растительность. Восстановление флоры и фауны происходило за счёт видов, пришедших из небольших местностей, не подвергшихся или слабо подвергшихся катастрофе. Катастрофизм в социокультурном дискурсе проявился в отрицании общей «закономерной» смены типов общественной организации. Наиболее известными и влиятельными представителями подобных представлений в Европе стали О.Шпенглер и А.Тойнби. Конечно, у них нет достаточно явных коннотаций катастроф, но они встречаются у других историков. Можно сослаться на трактовку сущности революции у Бердяева: «В нашем греховном злом мире оказывается невозможным непрерывное, поступательное развитие. В нём всегда происходят процессы разложения. Слишком часто бывает так, что в обществе не находится положительных, творческих сил. И тогда неизбежен суд над обществом, тогда на небесах постановляется неизбежность революции, тогда происходит разрыв времени, наступает прерывность, происходит вторжение сил, которые для истории представляются иррациональными и которые, если смотреть сверху, а не снизу, означают суд Смысла над бессмыслицей, действие Промысла во тьме» [2, с. 107].

Но не всё так просто. Ведь высказывается же мнение, что Чарльз Дарвин пришёл к своему великому открытию благодаря чтению Адама Смита. И в социокультурном дискурсе двадцатого века эволюционные модели дарвиновского типа так или иначе присутствуют. Наиболее характерным примером мне представляется концепция «расширенного порядка» (расширенного порядка человеческого сотрудничества) Фридриха Августа фон Хайека. Эволюция социумов понимается у него как культурная эволюция. В теории коннотируются основные аспекты дарвиновской модели. Говоря его словами, суть «расширенного порядка» заключается в следующем: «Этот расширенный порядок сложился не в результате воплощения сознательного замысла или намерения человека, а спонтанно: он возник из непреднамеренного следования определённым традиционным и, главным образом, моральным практикам. Ко многим из них люди испытывают неприязнь, осознавать их важность они обычно не в состоянии, доказать их ценность неспособны. Тем не менее, эти обычаи довольно быстро распространились благодаря действию эволюционного отбора, обеспечивающего, как оказалось, опережающий рост численности и богатства именно тех групп, что следовали им» [11, с. 15].

Тем не менее, для получения современного варианта научной теории социальной эволюции простого переноса дарвиновской модели в интерпретации социальной реальности ещё не достаточно. Необходим ещё один шаг в этом методологическом движении. В биологии таким шагом, приведшим к формированию синтетической теории эволюции, стала экстраполяция в эволюционизм моделей генетики. Нечто подобное должно произойти и с теорией социальной эволюции. Правда, аналога генетики – социальной генетики на сегодняшний день вовсе не существует. Её предстоит только создать. На обоснование решения данной задачи всё изложенное в статье только и может претендовать.

Список литературы

1. Антипов Г.А. История как память и история как наука // Эпистемология и философия науки. – 2014. – Т.42, №4. – С. 124-142.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
3. Докинз Р. Бог как иллюзия. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. – 512 с.
4. Макиавелли Н. Избр. соч. – М.: Худож. лит., 1982. – 473 с.
5. Манн Т. Соч. В 10-и т. Т. 10. – М.: Гослитиздат, 1961. – 542 с.
6. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта / К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения. Т.8. – 2-е изд – М.: Госполитиздат, 1957. – 701 с.
7. Полани М. Личностное знание. – М.: Наука, 1985. – 398 с.
8. Рассел Б. История западной философии. – М., 1959. – 935 с.
9. Риккерт Г. Философия истории. – СПб., 1908. – 311 с.
10. Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. – Смоленск, 2006. – 439 с.
11. Хайек Фридрих Август фон. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. – М.: Изд-во «Новости», 1992. – 304 с.
12. Юм Д. Соч. – В 2-х т. – Т.1. – М., 1996. – 847 с.

Antipov G. A. Traditions, Innovation and Social Evolution // Scientific Notes of Crimea Federal V.I. Vernadsky University. Philosophy. Political science. Culturology. – 2015. – Vol. 1 (67). – № 1. – P. 3-13.

The main idea of the article is to justify the objective to develop a general theory of social evolution. The existing theoretical models, which can to some extent be qualified for such status, definitely do not meet the criteria of scientific character. The Marx' theory of formations transmits uncritically the model of the evolution of the Earth, elaborated by Charles Lyell, onto the social history; and the so-called "civilizational approach" is alien to the idea of evolution in principle. The author believes that the theory of social evolution should be developed on the basis of the main aspects of Darwinism. However, in biology Darwinism was united with the theory of the biological mechanisms of heredity, and so similarly the social analysis has to focus on the study of the mechanisms of social heredity. The article justifies this thesis in the context of the analysis of the phenomenon of tradition.

Keywords: tradition, values, activity, social memory, evolution.

References

1. Antipov G.A. History as a Memory and the History of Science//Epistemology and Philosophy of Science. 2014. T. 42, no. 4. 124-142 p.
2. Berdyaev N.A. Origins and Meaning of Russian communism. Moscow: Nauka, 1990. -224 p.
3. R. Dawkins. The God Delusion. Spb.: Abc, Abc-Atticus, 2015. 512 p.

4. Machiavelli N. Fav. op. Moscow: Khudozhestvennaya lit., 1982. 473 p.
5. T. Mann T. In 10-and t. t. 10. M.: Gospolitizdat, 1961. 542 p.
6. Marx K. Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte / K. Marx, F. Engels. Compositions. T. 8.2 Ed. M.: Gospolitizdat, 1957. 701 p.
7. Polanyi M. Personal Knowledge. M.: Nauka, 1985. 398 p.
8. Russell B. The History of Western Philosophy. M., 1959. 935 p.
9. Rikkert G. Philosophy of History. SPb., 1908. 311 p.
10. Rozov M.A. Social Theory Relay Races and Problems of Epistemology. Smolensk, 2006. 439 p.
11. Friedrich August von Hayek. Fatal Conceit. The Errors of Socialism. M.: Izd-vo "News", 1992. 304 p.
12. Hume D. -In 2-piece t.T. 1. M., 1996. 847 p.