

Дюркем и дюркемианството: общество *sui generis* и заличаване на природата

Иван Кацарски, Институт по философия и социология при БАН,
pessoko@gmail.com

*Студията има за свой предмет еволюцията на възгледите на Дюркем за обществото, по-нататъшното развитие на идеите му от видни негови ученици (Мос и Халбвакс), както и рецепцията на дюркемианските идеи от социолози и антрополози извън тесния кръг на неговите ученици. Във фокуса на вниманието е проблемът за отношението между общество и природа. Анализирани са противоречията в концепцията на Дюркем за обществото и провала на опита му да съчетае биологизма („борбата за съществуване“) и морализма. Разрешението е намерено в откъсването на обществото от природата и представянето му като реалност *sui generis*. „Социалните факти“ се обявяват за творения на „колективното съзнание“; материалните неща, в тяхното социално битие, се превръщат в чисто пасивен елемент (субстрат). Човешките „маси“ също стават един вид „субстрат“. Учениците на Дюркем запазват тази концептуална рамка, докато други дюркемианци съществено я променят в различни посоки. В цялата дюркемианска традиция обаче (социология и антропология) обществото се интерпретира като напълно отделено от природата – в биологичен и телуричен аспект. Така дюркемианската, а заедно с нея и цялата мейнстрийм социология се оказва теоретично неподготвена за напълно зрелите екологични проблеми и за атаките на редуccionистката „биосоциология“ от последните няколко десетилетия. Така съвременното развитие ни връща към първоначалната дилема на Дюркем за отношението между природно и социално.*

Ключови думи: Дюркем, Мос, Халбвакс, Малиновски, Радклиф-Браун, Леви-Строс, социология, антропология, общество, природа, биологично

1. Увод

Какво е „общество“ в най-общия смисъл на тази дума? Отговорът може да изглежда интуитивно ясен, а теоретизирането върху темата – до голяма степен схоластично занимание. На пръв поглед нищо не може да се противопостави на

елементарното и сякаш разбиращо се от само себе си твърдение, че обществото се състои от човешки същества, намиращи се в различни видове отношения помежду си. Тези отношения пък са резултат от взаимодействия.

Но така дефинираното социално пространство от индивиди, взаимодействия и отношения между тях е пределна абстракция, която съществено затруднява разбирането на социалното. Това е идеализирано пространство, изчистено от всякакъв нечовешки елемент.

В действителност социалните науки, особено в емпиричната си част, никога не се затварят в такова абстрактно пространство. И това е напълно естествено: човешкият свят е изпълнен с множество други живи и неживи, материални и нематериални компоненти (животни, природни обекти и субстанции, артефакти, идеи, образи). Без тях човешкият свят и обществото са немислими. Човекът взаимодейства с всички тези органични и неорганични, материални и нематериални елементи. Всъщност взаимодействията между човешките същества, дори когато те приемат чисто физическа, непосредствено телесна форма, са по същество винаги, макар и в различна степен и с различна сложност, опосредствани от подобни субстанции, обекти с различен статус, образи и идеи.

Както вече посочих, социалните науки по същество не могат да се абстрахират и следователно отчитат присъствието на изброените елементи. Има ли проблем тогава? Да, има и той е свързан със статуса, който им се отрежда. Социалните науки, за разлика от природните, обикновено ги третираят принципно като пасивни, продукти и обекти на човешката активност, а не като неща, автономни и функциониращи сами по себе си. Животни и растения са били опитомени от хората, за да служат на човешките потребности. Хората, благодарение на своите физически и умствени способности, непрекъснато са преобразували природата, създали са нови субстанции и артефакти – оръдия, инструменти, оръжия, много приятни и много неприятни неща за тялото и „душата“. Обикновено хората влизат в отношения помежду си, за да придобият някакъв монопол върху различни вещи (материални и нематериални) и чрез тях, посредством тях, използвайки ги като инструменти, да реализират едни или други свои цели. Човекът като род се мисли като demiург на всевъзможни вещи, предназначени да служат на неговите цели, които вещи по-нататък неизбежно се превръщат в обекти на присвояване и монополизиране от различни индивиди и групи.

Разбира се, вещите могат да „престанат да служат“, могат да станат негодни. Но това е само следствие на чисто инструменталисткото им третиране – като обекти, които

са своеобразни продължения на човешкото тяло и мозък. Схванати като такива, те по дефиниция не могат да имат активна роля във функционирането на социума. Да има такива удължения, такива приставки се приема за фундаментална характеристика на човека. Но по този начин се изтъква човешката способност, потенциалът на човека като субект, преобразуващ външния свят. Мислени като подвластни на човека, вещите вече нямат шанс да получат собствена, автономна роля в социалната и историческата драма.

Добра възможност да се провери основателността на тези твърдения е един специфично фокусиран анализ на концепциите на тримата основоположници на социологията – Карл Маркс, Емил Дюркем и Макс Вебер. На друго място вече предложих такъв анализ на социалноисторическата концепция на Маркс (Katsarski 2020). Тук в същия аспект ще разгледам философско-социологическата концепция на Дюркем.

2. „Колективното съзнание“ – творец на „социалните факти“

Дюркем предлага проект на една “обективна, специфична и методична социология” (Durkheim 1967: 19). Този проект, твърди неговият автор, не предполага каквато и да било “метафизична концепция”, а изисква от социолога да възприеме “състоянието на духа, в което се намират физици, химици, физиолози, когато те се заемат с неизследван регион от своята научна област” (Ibid., 21-22). Това може да изглежда като подчертано внимание към обектите от човешкия свят, но в действителност имаме нещо съвсем друго.

Основна категория у Дюркем е “социален факт”. Той провъзгласява като свой “основен принцип” “обективната реалност на социалните факти” (Ibid., 31). “В действителност ние не казваме, че социалните факти са материални неща, а са неща на същото основание като материалните неща, макар и по различен начин” (Ibid., 20).

Но какво по-конкретно са тези „факти“? Те са “начини на действие, на мислене и на чувстване, които разкриват това впечатляващо качество, че съществуват извън индивидуалните съзнания”. (Ibid., 36). Такива са религиозните, моралните и юридическите норми, начините на боравене с предметите във всекидневието, правилата в една или друга професионална област и т. н. Това са все неща, които са изработени преди да се появи отделният индивид и съобразно които той организира своето поведение. (Ibid., 36-38). Социални факти конструират и основите на човечността: такива според Дюркем са понятията и категориите на мисленето (Durkheim 1912: 408-416)

Нормативната природа на социалните факти ги превръща в социални институции, които са основен предмет на социологията (Durkheim 1967: 30). Единствено чрез тях става възможно функционирането на обществото.

Лоното, в което възникват социалните факти, е обществото, а отделните негови членове ги възприемат като външна принуждаваща сила. Семейството, близкото обкръжение, училището и други институции имат предназначение да внедрят тези утвърдили се в обществото начини на мислене, чувстване и действие в съзнанието и поведението на отделните индивиди. Нарушаването на утвърдените норми и практики води до санкции или неблагоприятни последици от различен характер и с различна сила в зависимост от конкретната сфера (Ibid., 24, 29-30; Durkheim 1914: 3)

Все пак индивидите не са изцяло пасивни по отношение на социалните факти, твърди Дюркем. В известни повече или по-малко широки граници, по силата на своите личностни особености и положение, всеки член на обществото, на някаква общност или група придава индивидуален колорит на усвоените от него общи идеи, емоционалност и практики. (Durkheim 1967: 31; 1912: 399, 400, 410).

За Дюркем обективността на социалните факти се състои в тяхната наиндивидуалност. Последната става възможна само в процеса на „колективния живот“, който е не друго, а повече или по-малко активно взаимодействие на отделните съзнания (Durkheim 1967: 42). Така възниква например религиозният идеал: „ако колективният живот, когато той достига известна степен на интензивност, пробужда религиозното мислене, това е защото той е в състояние на кипене, което изменя условията на психичната активност. Жизнените енергии са свръхнапрегнати, страстите – по-интензивни, усещанията – по-силни (...)“ (Durkheim 1912: 398).

Това е основен мотив, който срещаме и в други съчинения на Дюркем. Например, в статия от 1909 г. той пише: „свързвайки се трайно, вследствие на отношенията помежду им, индивидуалните съзнания дават началото на нов живот, твърде различен от онзи, чиято сцена са те, когато остават изолирани едно от друго; това е социалният живот“ (Durkheim 1909: 8).

Според Дюркем, социологията е невъзможна без други две науки – историята и статистиката. Вече споменах, че социалните факти са всъщност институции, които регулират поведението на индивидите. За да разкрие природата на всяка институция, социологът трябва да познава нейното възникване и пътя на формирането ѝ. Историята е науката, която изследва институциите в различните общества и епохи. Тя създава емпиричната база, върху която социологията, посредством сравнителния метод, гради

своите теоретични обобщения върху социалните факти и зависимостите помежду им (Ibid., 14-16). Различна, но не по-малко важна е ролята на статистиката: посредством своите изчислителни методи тя показва количествените разпределения, които характеризират социалните факти в едно или друго общество – например делът на убийствата, браковете, разводите и т. н. (Ibid., 16).

3. „Социално тяло“ и „колективна душа“

Дюркем си представя социологията като сложна, но строго логически структурирана област на знанието. Тя се подразделя на множество по-частни дисциплини, съобразно специфичната природа на видовете социални факти (Durkheim 1909: 10, 13).

На първо място Дюркем различава два основни аспекта на обществото – външен и вътрешен, на които съответстват два големи дяла на социологията – „социална морфология“ и „социална физиология“. Във външен аспект обществото се разкрива като „маса от население с известна плътност, разположена по някакъв начин върху земята, разпръсната по селата или концентрирана в градовете, и т. н.: тази маса заема повече или по-малко обширна територия, разположена по един или друг начин спрямо морета и територии на съседни народи, набраздена повече или по-малко от речни течения, от комуникационни пътища от всякакъв вид (...) Тази територия, нейните размери, нейната конфигурация, съставът на населението, което се движи в нейните граници, естествено са важни фактори на социалния живот; това е неговият субстрат, и също както при индивида психичният живот варира според анатомичната композиция на мозъка, който го поддържа, по същия начин колективните феномени варират според състава на социалния субстрат“. Тази „външна, материална форма на обществото“ Дюркем нарича „социална морфология“. Тя според него „не трябва да се ограничава с дескриптивен анализ; тя трябва също да обяснява. Тя трябва да търси, какво предизвиква струпването на население в определени места, а не в други, защо то е предимно градско или предимно селско, кои са причините, които подтикват или спъват развитието на големите градове и т. н. Вижда се, че самата тази специална наука има пред себе си безкрайно много проблеми за разглеждане“ (Ibid., 11).

Но „наред със субстрата на колективния живот съществува самият този колективен живот (...) наред със „социалната морфология“ има място за една „социална физиология“, която изучава жизнените прояви на обществото“ (Ibid.). Това е широко подразделение, което включва в себе си множество дисциплини – социология

на религията, социология на морала, социология на правото, социология на икономиката, социология на изкуството, социология на езика и др. Всички те изучават различни категории социални факти (Ibid., 12).

След като постулира съществуването на два основни клона на социологическата наука, Дюркем логично предполага, че те се занимават с две различни категории факти. „Морфологичните факти“, за разлика от „физиологичните“, не са „начини на действие“, а „начини на колективно съществуване, т.е. социални факти от анатомичен или морфологичен порядък“. Тази категория „факти“ се отнасят до „субстрата на колективния живот“. (Durkheim 1967: 43).

„Морфологичните“ социални факти конституират „вътрешната среда“, в която се разгръщат всички значими социални процеси. Това е „собствено човешка среда“, която се определя чрез два основни аспекта – „числото на социалните единици“ или „обема на обществото“, и „степената на концентрация на масата или това, което ние наричаме динамична плътност“. Последният термин обаче трябва да се разбира не като чисто материална, а като „духовна плътност“ (Ibid., 130).

Различаването на физическа и духовна (морална) плътност на обществото е един от най-неразвитите, неясни и противоречиво тълкувани въпроси в съчиненията на Дюркем (Schnore 1958: 623; Barnes 1966: 169; Corning 1982: 572- 573). Очертават се две тенденции: изтъкване ролята на „материалния субстрат“ – числеността и гъстотата на населението или подчертаване на моралната страна – духовната свързаност и единение в обществото. И в двата случая концепцията страда от сериозни слабости.

Дори когато се признава ролята на физическото, телесното, не се признава съществена роля на природата и на материалните артефакти – остават единствено материалността на отделните индивиди и техните взаимодействия. В качеството им на физически тела тези индивиди формират маси, характеризиращи се с различна плътност. От колективното съзнание на масите пък се пораждаат „физиологичните“ социални факти.

Само на пръв поглед тази конструкция може да изглежда стройна и логична. Но проста маса от тела не формира общество. Необходимо е тези тела да са специфично човешки тела, т. е. да бъдат определени като такива – като организми със своите рефлексии, инстинкти, сетивност, мислене, норми на поведение. Очевидно Дюркем смята, че това е ясно от само себе си и не е нужно да се посочва. Но ако социалните факти на религията, моралът, правото, икономиката и т.н. се конституират от

колективното съзнание, каква е ролята на биологичния и психологичния аспект на човешките тела и техните маси?

В статията „Дуализмът на човешката природа и неговите социални предпоставки“ (1914) Дюркем дава ясен и категоричен отговор на този въпрос. Той радикално противопоставя тялото и неговите биологични тенденции, на вътрешното – индивидът като социално същество. Сетивните преживявания и егоистичните тенденции са част от нашия вътрешен живот, която противостои и то антагонистично на мисленето и моралното поведение. Последните две са чисто социален продукт, битие на обществото вътре в нас. Следователно, не съществува никаква положителна връзка и взаимодействие между нашата биопсихично определена телесност и колективното съзнание, защото те са непримирими антагонисти (Ibid., 4-7, 12-13; Cladis 1996: 470-471; Lemert 1985: 75). Такъв дуализъм се обосновава още в първото голямо съчинение на Дюркем – „За разделението на труда в обществото“ (Durkheim 1991: 175).

Следователно, в този аспект концепцията на Дюркем за обществото се оказва несъстоятелна, защото съдържа в себе си непреодолимо противоречие. Индивидуалните тенденции на „телата“ (сетивност, егоизъм) се оказват абсолютно отделени и враждебни спрямо колективното съзнание и обратно. Привидността, че човешките маси са съществени за генериране на колективно съзнание се дължи само на факта, че тези „маси“ се третират пределно абстрактно, а не в тяхната специфично човешка определеност. В действителност имаме радикален, непреодолим дуализъм между реалността на колективното съзнание и всичко извън него, включително човешката телесност.

Трудно е да предположим, че Дюркем не е осъзнавал под някаква форма съществуването на подобен проблем. Вероятно по тази причина се набелязва втора тенденция – към пълно омаловажаване на физическото и разбирането на плътността на човешките „маси“ като „морална плътност“ В „Правилата на социологическия метод“ (1894) той набелязва решение, което по същество свежда едната категория социални факти към другата. Според него само на пръв поглед „морфологичните факти“ не могат “да се сведат до начини на действие, или на чувстване, или на мислене”. Принципно те са от същото естество като всички социални факти: “Тези начини на съществуване се налагат на индивида също както начините на действие (...). В действителност, когато искаме да познаем начина, по който едно общество е разделено политически, по който тези подразделения са съчетани, степента на свързаност помежду им, това не се постига с помощта на материален преглед и чрез географски наблюдения; защото тези

разделения са морални, дори когато имат някаква основа във физическата природа”. (Ibid., 43) Тази организация може да се разбере само посредством правната уредба, която е задължителна. И друг пример: “Ако населението се тъпче в нашите градове, вместо да се разпръсне по селата, това става понеже съществува обществено мнение, колективен натиск, който налага на индивида тази концентрация.” (Ibid.; вж. също: Ibid., 44).

Има и друго, косвено свидетелство за проблематичността на двойствената концепция на Дюркем за социалните факти. Въпреки че се придържа към нея до края на живота си, идеята за социална морфология остава в общата си формулировка и не получава развитие в неговите трудове. Усилията му остават концентрирани върху „социалните факти“, които са продукт на колективното съзнание и нямат отношение към социалната телесност.

Неслучайно Дюркем държи да се разграничи от „историческия материализъм“, който акцентира върху „материалните форми на обществото и неговите непосредствени жизненни потребности“. Очевидно е наистина, пише Дюркем, че “социалният живот зависи от своя субстрат и носи неговия печат, по същия начин, както умственият живот на индивида зависи от главния мозък и дори от целия организъм” (Durkheim 1912: 399). Но общественият живот е “продукт от действия и противодействия между индивидуалните съзнания” (Durkheim 1967: 42).

Наистина обществената среда съдържа два елемента – хора и вещи. Последната категория обхваща, “освен материалните обекти, които са включени в обществото, продуктите на предшестващата социална дейност, действащото право, установените нрави, паметниците на литературата и изкуството и т.н.” В качеството си на външна за индивида реалност, те детерминират неговото поведение, но във всички случаи са неспособни да дадат импулс за „социалните трансформации, защото не съдържат в себе си никаква движеща сила“. Вещите упражняват “известна тежест върху социалната еволюция (...) но те не съдържат нищо от това, което е необходимо да я задвижи. Те са материята, към която се прилагат живите сили на обществото, но сами по себе си не излъчват никаква жива сила. Остава следователно собствено човешката среда като активен фактор“ (Ibid., 129-130). Но в тази среда единствено безусловно е взаимодействието на съзнания.

Тук целта ми не е да анализирам всички аспекти на социологията на Дюркем. Тя според мен е уязвима в поне два основни аспекта: първо, несъмнено твърде пасивната роля, отредена на отделните индивиди, и недооценката на творческия им потенциал (1);

второ, свеждането на движещия принцип на “социалната еволюция“ до взаимодействие на съзнания. Вещите в социалния свят се третираат само като субстрат или пълнеж. Материалните обекти просто са въввлечени в сферата на социалното. Телата на индивидите са само природен субстрат. Има “социални факти“ (образци на поведение, чувстване и мислене), които са продукти на “колективното съзнание“ или „колективната душа“ (Ibid., 41); те детерминират индивидуалното поведение, но не и колективния социален процес. Накрая, има предмети на изкуството и литературни произведения, които също спадат към социалния пълнеж. “Колективното съзнание” е автономна реалност, която се обособява от индивидуалните съзнания и придобива власт над тях. То е лоното, в което възникват „социалните факти“, и двигателят на социалното развитие. То е първичният творчески принцип, който е автономен спрямо природата и конституира социалната реалност.

4. Книга на парадокси и противоречия

Дотук само веднъж се позовах на първото голямо и основополагащо съчинение на Дюркем – „За разделението на труда в обществото“ (1893). А то заслужава специално разглеждане не просто само по себе си, но и от гледна точка на специфичния профил на настоящата студия. Този труд „съдържа семената на цялото негово следващо дело“ (Schnore 1958: 622). Но това съчинение е не по-малко интересно и с онова, което няма продължение, което отпада, липсва в следващите трудове на Дюркем.

„За разделението на труда...“ е съчинение, изпълнено с парадокси и противоречия. Да започнем с широкото използване на аналогии. От една страна, както видяхме, Дюркем всячески се стреми да представи обществото като реалност *sui generis*, като откъснато от природата, но от друга страна собствено социалните понятия се оказват недостатъчни и той нашироко използва физични, биологични и организмични аналогии. (виж например: Durkheim 1991: 100, 101, 167-168; Barnes 1966: 160). Той смята например, че Спенсър „не без основание“ използва израза „физиологичен договор“ (Durkheim 1991: 94). Без каквато и да е методологична обосновка Дюркем пренася понятията „здраве“ и „болест“, „нормално“ и „патологично“ от органичния свят към обществото (виж например: Ibid., 330-331, 343; Cladis 1996: 467-468). Този пренос продължава и в следващите трудове на Дюркем. Същото е характерно и за основните му понятия „социална морфология“ и „социална физиология“.

В „За разделението на труда...“ Дюркем се опитва да дефинира по-точно ролята на фактора „маси“ население. Докато в по-късните работи те фигурират като абстрактно „социално тяло“, тук те са представени – чрез своите характеристики „обем“ (численост) и „плътност“ (концентрираност) – като основен фактор за разделението на труда и развитието на обществото като цяло. „Разделението на труда варира в пряка зависимост от обема и плътността на обществата и ако то прогресира непрекъснато в хода на социалното развитие, това се дължи на факта, че обществата стават по правило по-гъстонаселени и по-обемни“ (Durkheim, 1991: 244). Първостепенна роля е отредена на „плътността“, която тук се разбира в нейния физически аспект, докато обемът е допълнителен, подсилващ фактор [2]. При ниска плътност отсъства разделение на труда; тогава е налице по-низш тип общество с т. нар. „сегментарна структура“. Към тях Дюркем отнася и обществата на Русия и Китай (Ibid., 241-244).

Това навлизане в по-голяма конкретност веднага се превръща в проблем. Дюркем вижда „висока плътност“ само в градовете на Древна Гърция, Рим и Западна Европа. Нищо не се казва за огромните, съществували в продължение на хилядолетия градове на Изтока (Katsarski, 2007: 84-92), нито за промишленото развитие на Индия и Китай, което изпреварва това в Западна Европа чак до първата третина на XIX век [3].

Но може би по-важни са теоретичните несполуки на обяснението на разделението на труда и развитието на обществото посредством „плътността“ и „обема“ на населението. Когато Дюркем навлиза в повече детайли изведнъж се оказва, че тези параметри на свой ред зависят от други фактори – типа икономика (номадска, уседнало земеделие, градска), миграцията, развитието на комуникационните пътища. В един момент се създава впечатлението, че по-скоро икономиката определя гъстотата на населението, отколкото обратно. Дюркем усеща опасността от провал на собствената си теза и намира изход в твърдението, че плътността на населението и останалите споменати по-горе фактори се обуславят взаимно. (Durkheim 1991: 239-241). Но и последната формулировка достатъчно говори за несъстоятелността на тезата за базисната детерминираща роля на „плътността“ на населението. Остава и впечатлението за множество премълчани въпроси.

Противоречие се корени в самата идея на Дюркем за населението като основен детерминиращ фактор. Чрез него тук съвсем определено се въвежда биологично обяснение, което противоречи на друга основна теза – за обществото като реалност *sui generis*. Нещо повече, Дюркем е възприел концепцията за детерминиращата роля на

населението от своите теоретични противници – Спенсър и Малтус (Corning 1982: 362, 372)

В по-късните съчинения масите население се интерпретират просто като конфигурирани тела, носители на автономното колективно съзнание. „За разделението на труда...“ интерпретира тези „маси“ в несъмнен биологичен аспект. Безпогрешен знак за това е прибягването към инструментариума на Дарвин. Дюркем цитира тезата на великия англичанин, че борбата за съществуване в органичния свят е толкова по-интензивна, колкото индивидите са по-сходни по своята биологическа природа, а следователно и по отношение на потребностите си. Напротив, колкото са по-различни, конкуренцията помежду им е по-малка и те могат да съжителстват безпроблемно. Дюркем пренася тази логика към разделението на труда в обществото. С нарастване на гъстотата на населението борбата за съществуване се изостря. Разделението на труда обаче прави хората различни по отношение на техните цели и дейност и логично води до категорично смекчаване на конкуренцията и развитие на корпоративността (Durkheim 1991: 248-254).

Тази основна теза на Дюркем обаче е несъстоятелна: преносът е некоректен. Биологичните видове имат различни потребности и поради това могат да споделят една и съща територия. Хората могат да се специализират в своята дейност, но потребностите им не престават да бъдат в основата си общи. Разделението на труда дори разширява потребностите и прави конкуренцията по-ожесточена и неспирна при каквото и да е равнище на наличните ресурси (например в съвременните богати общества). И животни, и хора се конкурират за средства за живот и други ресурси, а функциите са средство за придобиването им. Докато различни видове съжителстват, защото пребивават в различни екологични ниши, хората по принцип, както и останалите същества от един и същи вид, си оспорват елементи от една и съща ниша (храна, вода, пространство, сексуални партньори, позиции в обществото). Можем да кажем, че разделението на труда увеличава ресурсите, но успоредно с това се увеличават и потребностите на индивидите.

Други автори виждат слабостта на концепцията на Дюркем в по различен план. Според тях разделението на труда не е единственият възможен резултат от борбата за съществуване в общество с растяща плътност. Дюркем не обсъжда множеството възможни алтернативни отговори на нарасналата конкуренция (Barnes 1966: 167). Друг автор, Лео Шнор, който се опитва да защити Дюркем от „преобладаващите критики“, не спестява упрека по отношение на тълкуването на конкуренцията: въпреки „голямото

значение, което ѝ придава, неговото разглеждане е изненадващо кратко“, „той не представя по-специфично и систематично третиране на нейните последствия“. Самият Шнор посочва ред други възможни следствия от демографския натиск, освен разделението на труда: повишаване на смъртността, снижаване на раждаемостта, миграция, повишаване ефективността на технологиите, преразпределение на ресурсите и общо снижаване на равнището на благосъстояние (Schnore 1958: 626-627). Но това, че тези алтернативи или техни съчетания не се разглеждат едва ли е случайно: те биха обезсилили основната концепция.

Не по-обоснована е и тезата на Дюркем, че физическата среда не оказва съществено влияние върху обществото и индивидите: докато те непрекъснато се променят, тя остава относително постоянна (Durkheim 1991: 231-232). Но нима човешкото социално битие е независимо, както от регулярните, така и от нерегулярните процеси в природата (ландшафт, климат, катаклизми)?

В по-конкретен план, Дюркем отхвърля тезата на Спенсър, че многообразието на външните условия води до специализация на индивидите в различни насоки. Поетът, ученият, работникът, земеделецът, търговецът са по своята дейност толкова различни, сякаш са различни видове, твърди Дюркем. Никакви природни условия не могат да обяснят тези различия (Ibid., 246-247). Дори когато ролята на природната среда е сякаш очевидна (например по отношение на земеделците и животновъдите), реалната пружина на разделението на труда е друга: „обществата стават по-многочислени и поплътни“; то настъпва „не защото външните им условия са по-разнообразни, а защото борбата за живот в тях е по-разгорещена“ (Ibid., 247-248).

Природната среда наистина не е единствен, но все пак е съществен фактор за разделението на труда. Грешката на Дюркем е в това, че отхвърляйки неговото съществено значение, той постулира друг абсолютен фактор – борбата за съществуване, породена от голямата гъстота на населението. Вече показвах несъстоятелността на това обяснение. Нека тук отбележа само това любопитно обстоятелство, че Дюркем отхвърля детерминизма на околната среда, за да утвърди биологичен задвижващ механизъм за разделението на труда.

Тази биологистична интерпретация трудно се съчетава с други текстове от същото съчинение. Дюркем например отхвърля биологизаторските тълкувания на морала. Те според него „се абстрахират от съществения елемент на моралния живот, а именно от смекчаващото влияние, което обществото упражнява върху своите членове и което укротява и неутрализира бруталното действие на борбата за живот и на отбора.

Навсякъде, където има общества, съществува алтруизъм, защото съществува солидарност“ (Ibid., 174). По-нататък алтруизмът се определя като „фундаменталната основа“ на „нашия социален живот“ „Всяко общество е морално общество“ (Ibid., 207)

И така, от една страна имаме подчертано биологизиране, а от друга – подчертано морализаторство. Как съществуват алтруизмът и биологически обусловеният егоизъм остава неясно; във всеки случай Дюркем не разглежда този въпрос. Тази неяснота до голяма степен се поражда от факта, че двете начала са само полюси, между които има сложна система от опосредстващи отношения, която Дюркем пренебрегва. Неговият анализ страда от „големи дефицити (...): липсата на подробна концептуализация на динамиката на власт, неравенство и конфликт“. Към тази категориална недостатъчност се прибавя още един „голям и съществен проблем“ – „пренебрежението на Дюркем към икономическите или производствените въпроси“ (Turner 1990: 1089-1090).

Накрая, Дюркем развива една, меко казано, странна теория за наследяването в биологическия смисъл на думата. Ще отбележа само основните положения в нея. Дюркем смята, че по наследство се предават расовите, а не индивидуалните признаци. Расата е консервативен елемент, който спъва развитието на индивидуалностите (Durkheim 1991: 291-292). Дюркем търси подкрепа за това свое разбиране в теорията на Аугуст Вайсман (Ibid., 318, Note). Колкото по-древни са обществата, толкова този консервативен елемент е по-силен и по-всеобхватен. Под негов контрол са не само физическите характеристики, но и социалните функции и свързаните с тях способности, включително тези на управляващите, на войните, на жреците и т.н. Кастовата и съсловната регламентация не са нещо произволно, а социален закон, който изразява биологична надареност и предопределеност. Едва модерните общества в значителна степен се освобождават от това наследствено бреме: поради високата степен на разделение на труда професионалните способности не могат да се наследяват в тяхната завършена форма; наследяват се само абстрактни психични характеристики, които имат отношение към професионалните функции, но допускат множество комбинации и не предопределят еднозначно тези функции (Ibid., 243-258). Тази концепция, струва ми се, е неубедителна дори според критериите на XIX век.

„За разделението на труда...“ е първата книга на Дюркем; тя претърпява множество издания и по този показател изпреварва всички останали негови работи. Въпреки това „някои критици виждат малко ценни неща в тази книга“ и я определят като слаба, безнадежно остаряла още преди Първата световна война, укорима по отношение на логическата последователност и верифицируемост на твърденията, дори

заради признаци на дилетантство (Barnes 1966: 158, 161, 167, 169, 171-173; Kemper 1975: 190).

Може доста сигурно да се предположи, че слабостите на това съчинение не са останали незабелязани за неговия автор. Косвено свидетелство за това е фактът, че темата за разделението на труда и собствено биологичните аргументи вече не присъстват в по-късните работи. Темата за „социалното тяло“, предмет на „социалната морфология“ се запазва, но само в първоначалния си неразгърнат вид от 1894 г. Марсел Мос признава, че Дюркем „не е могъл за съжаление да изложи достатъчно подробно“ принципа на различаване между социална морфология и социална физиология (Mauss 2002: 23-24). Идеята за противоположността между биологично и социално се запазва, но биологичното вече не е предмет на анализ. Според Парсънс, Дюркем „рано изоставя“ биологизирането на социалната теория (Corning 1982: 372). Същевременно той се преориентира от макроструктурен към микроструктурен социален анализ (Schnore 1958: 1090; Barnes 1966: 170-171, Järvikoski 1996: 632-633). Категорично доминира възгледът, че обществото е реалност *sui generis* (Corning 1982: 364;), конституирана в голяма степен от споделени вярвания, норми и ценности (Wallwork 1984: 58). В центъра на теоретичния интерес е „колективното съзнание“, генериращо „социални факти“ (виж пар. 2).

Трайна характеристика на творчеството на Дюркем е неговият морален патос, който коментаторите свързват с непосредствената му социална ангажираност. През целия си съзнателен живот той е загрижен за солидарността и моралната интегрираност на френското общество, изпаднало в криза след унизителното поражение на страната във Френско-Пруската война (1870-1871). Деморализиращият ефект от това поражение се засилва от поляризацията в обществото, последвала разгрома на Френската комуна (репресията поглъща 70 000 живота) (Barnes 1966: 159-160; Kando 1976: 148-149).

5. Наследството

Какво се случва с идеите на Дюркем, какъв прием намират те? Тук ще имам предвид преди всичко идеите му, засягащи отношението между общество и природа.

Един първоначален елемент във възгледите му се оказва напълно изоставен – биологизирането на социалната еволюция. Това не е изненадващо, след като самият Дюркем губи интерес към биологическата тема непосредствено след публикуването на „За разделението на труда.“.

Остава обаче дуализмът между „социално тяло“ („физическата структура на обществото“) и „колективно съзнание“, отразен в разделението между „социална морфология“ и „социална физиология“. Тази тематика продължава да занимава Марсел Мос и Морис Халбвакс, наследили Дюркем като лидери на школата. Така в своя студия от 1927 г. Мос подчертава значението на социалната „морфологията“: тя е „първостепенна и една от най-независимите части, почти половината от социологията“ (Mauss 2002: 6). Но веднага добавя, че е „все още“ „зле поставена“ и „почти непризната от нас“, липсват и специалисти в тази област (Ibid., 1, 14).

По същество Мос и Халбвакс дефинират социалната морфология също както и Дюркем. Според Мос тя е „науката, която не само описва, но и изучава, материалния субстрат на обществата, т.е. формата, която те приемат на определено място, количеството и плътността на населението, начинът по-който то е разпределено, както и целокупността на нещата, които са местонахождение на социалния живот“ (Mauss 1904-1905: 6; виж също: Mauss 2002: 13-14; Boudes 2011: 203-204, 207, 215).

Интересно е, че Мос специално предупреждава да не се биологизират термините „социална морфология“ и „социална физиология“: това разделение „трябва да престане да напомня за науките за живота“ (Mauss 2002: 26). Разбира се, не остава и следа от идеята за „борбата за съществуване“, централна в „За разделението на труда...“. Освен това Мос развива тезата, че „социалният субстрат“ на дадено общество не е нещо застинало, веднъж завинаги дадено, а се мени във времето, което предизвиква аналогична динамика във всички останали прояви на социалния живот. Така за обществата на ескимосите е характерна сезонна динамика, концентрация и деконцентрация на индивидите („субстрата“), която поражда два „различни начина на колективен живот“; той „има момент на апогей и момент на хипогей“; на двата начина на групиране „съответстват две юридически системи, два морала, два вида домашна икономика и два начина на религиозен живот“ – „две цивилизации“ (Mauss 1904-1905, 7-8, 108-109). Интересно е също, че Мос търси основната причина за сезонните колебания на „плътността“ (концентрация през зимата и разпръсване през лятото) в сферата на психологическото, в съществуването на потребност от промяна; интензивният колективен живот създава напрежение и умора, които се компенсират чрез разпръсване на „масата“ и индивидуализация (Ibid., 111-112).

С тази своя хипотеза Мос рискува да влезе в пределите на неприемливия за Дюркем психологизъм. От друга страна обаче, както и Дюркем, той критикува онези, които отреждат съществена роля на природната среда. Той обвинява

антропогеографите в абсолютизиране на „телуричния фактор“ (климат, минерални богатства и др.) (Ibid., pp. 9-12), без да се притеснява, че неговият „морфологичен“ подход е не по-малко, а дори по-ограничен и едностранчив този на географите.

Някои коментатори смятат, че „морфологията“ има не чисто теоретично предназначение в замисъла на Дюркем и Мос: тя е път за анексиране на други дисциплини и специално на антропогеографията, или поне зона, в която се водят междудисциплинарни битки – „защитен пояс за основното ядро на социологията“. С утвърждаването на тази дисциплина и нарастването на престижа ѝ обаче те загубват интерес към битката за територия; същото се случва и с противната страна. Сраженията всъщност разкриват слабостите и на двете страни (Boudes 2011: 205-207). Освен спрямо антропогеографията, „дисциплинарният империализъм“ на дюркемианците се проявява и по отношение на всички дисциплини, изучаващи обществото и човека (Kando 1976: 153).

Морис Халбвакс написва цяла книга, озаглавена „Социална морфология“ (1938). Тук неговото внимание е до такава степен обсебено от въпросите на динамиката на населението, че възниква въпросът, „дали Халбвакс не е бил повече демограф, отколкото социолог“ (Boudes 2011: 2007-2008, 215). Наистина Халбвакс отделя значително място на въпросите на транспортните средства, технологиите и икономиката. Но тези сфери не се разглеждат като автономни, а са вкарани в дюркемианска конструкция. Материалният елемент в тях е всъщност трансформирана, „социализирана“ природа. В „оформената“, „преработена“ материя обществото „открива почти само онова, което само е вложило в нея (...) преоткрива себе си в нея“. А това, което обществото е вложило, са научното и инженерното знание. Обществото и общественото съзнание са затворени за всичко външно спрямо тях (Halbwachs 2002: 3-4, 7-8).

Но и в съвременното производство се съдържа един остатък от съпротивата на природата, който не е преодолян от технологиите и точно с този остатък трябва да се справят работниците. Това ги обвързва с природата по твърде неблагоприятен за тях начин, защото ги отделя от останалото общество и им отрежда нисък социален статус (Ibid, 8, 20-22). Така, според Халбвакс, природата като непокорна сила е не само чужда на обществото, но отчуждава от него и онези, които имат пряко сетивно съприкосновение с нея в качеството ѝ на необузdana сила. „Научната организация на труда“, предписвана от тейлъризма (пределното опростяване на трудовите операции и

целенасочената социална изолация на работниците един от друг), е мощен фактор за нарастването на тази отчужденост на работниците от обществото (Ibid., 10-14)

Тематиката за „социалната морфология“ се оказва значима за отделни представители на дюркемианската школа и то в периода до Втората световна война. Много по-голямо е значението и влиянието на проблематиката, която дюркемианците отнасят към „социалната физиология“: природата на „социалните факти“, спецификите на различните области на социалното знание, отношението между социална структура и култура и т. н. Тези въпроси продължават да са актуални и до днес.

След Втората световна война американската социология става доминираща, но въпреки това тя търси опора в европейската класика. Много социолози в САЩ демонстрират признателност към Дюркем. С най-голямо влияние в тази страна се ползват „Самоубийството“ (1897) и „Елементарните форми на религиозен живот“ (1912). Според Шнор обаче, интерпретирайки Дюркем, американските социолози като правило го обръщат с главата надолу: докато Дюркем разглежда поведението на индивидите като обусловено от колективното съзнание и действие, те, обратно, отреждат първостепенната роля на индивидите (Schnore 1958: 632-633). Това е „волунтаристично-идеалистично“ тълкуване, наложено от Парсънс (Noël 2014: 88-90).

Социологията на Дюркем има ключово значение за развитието на социалната антропология. В зародишно състояние понятията на последната се съдържат в „Елементарните форми на религиозния живот“. Социалната антропология „се движи към трансцендиране на дюркемианския социологизъм, от който произлиза“. (Reacock 1981: 996).

Това „трансцендиране“ е свързано със съществено преобразуване. В социологията на Дюркем общество и култура са тясно свързани в три аспекта – логически, функционален и исторически. В класическата социална антропология (Бронислав Малиновски, Радклиф-Браун) „логическите и функционалните отношения са основни“, докато историческите отношения са „отхвърлени или пренебрегнати“. В своя структурен функционализъм Малиновски и Радклиф-Браун „се стремят да продължат дюркемианската социология на културата“. Малиновски твърди, че „митът е харта“, той „служи преди всичко за опора на социалните институции“. Например, на Тробриандските острови митът може да служи като основание на собствеността на групата върху определена територия. Радклиф-Браун изследва в дюркемиански стил етнографията на Андаманските острови и обосновава тезата, че „музикалните и кинетичните аспекти на ритуала помагат за сплотяване на групата“. Той „изповядва

твърдолинеен социологизъм,; ритуалът изразява не индивидуални чувства, а социални ценности; той обосновава етнографски тезата на Дюркем, че „ритуалът укрепва обществото“ (Peacock 1981: 997-998; виж също: Eriksen and Nielsen 2013: 120).

Според Пикок, в периода 1920-1960 г. в социалната антропология като цяло доминират идеите на Малиновски и Радклиф-Браун, а неин център е Англия. В тази традиция „митът, ритуалът и другите културни форми и категории“ се обясняват чрез „техните функционални отношения към социалната структура“ (Peacock 1981: 998).

След Втората световна война обаче, твърди Пикок, се развива процес на разрушаване на класическия модел на социалната антропология и съответно – отдалечаване от Дюркем. Тази тенденция върви по две линии: по-малко радикалната остава в границите на социологическия модел, докато радикалната напълно откъсва културата от социалното. В рамките на първата тенденция културата остава тясно свързана с обществото, но тази връзка се разкрива като много по-сложна и динамична, отколкото в класическия модел. Например, докато класическият дюркемиански възглед разглежда ритуала като опора на един траен и неизменен ред, Виктор Търнър вижда в него средство за „конструиране на ред, генериран чрез конфликт“. Това динамизиране на структурата не пречи на Търнър да бъде дюркемианец. Към същата по-умерена тенденция се отнасят също работите на Евънс-Причард, Мери Дъглас, ранния Родни Нийдъм, и др. Въпреки отдалечаването си от Дюркем и структурния функционализъм, те си остават дюркемианци. (Peacock 1981: 1000-1002; виж също: Eriksen and Nielsen 2013: 121-125).

Радикалната линия в интерпретацията на Дюркем е свързана преди всичко с фигурата на Клод Леви-Строс, който определя себе си като „неверен ученик“ на Дюркем. Той е създател на антропологическия структурализъм, но в неговата концепция „структура“ не означава, социална структура, а базисна структура на културните феномени. Например, докато Малиновски търси смисъла на мита в социалната структура, Леви-Строс го търси в структурата на самия мит, въпреки че последната не е лишена от социално значение. Епистемологичният статус на базисната структура на културата не е ясен, но „тя частично е нещото, което Дюркем нарича колективни представи“. Други видни фигури на структуралисткия обрат са Едмънд Лийч и Родни Нийдъм (Ibid., 1003-1004; виж и: Barnes 1966: 170-171; Eriksen and Nielsen 2013: 120, 130-132). Специфичен вид структурализъм развива Луи Дюмон, мотивиран от Леви-Строс, Дюркем и Тьонис. Известен е преди всичко със своето изследване на индийските касти; в неговото тълкуване кастовата система е „по-скоро

културна система на класифициране, отколкото функционално средство на социална организация“ (Eriksen and Nielsen 2013: 134).

Към същото радикално направление, но независимо от и дори критично към структурализма, може да се отнесе и Чикагската школа на културния анализ, представлявана от Клифърд Гиърц и Дейвид Шнайдер. „В зависимост от своята публика Гиърц разглежда културата или като система, или като текст, и неговата задача е да обясни значението на културните форми повече феноменологично, отколкото структуралистки“. Културните феномени се разглеждат като литературни текстове, които „трябва да бъдат интерпретирани така, че да се разкрие някакъв човешки опит и значения. Гиърц се смята един вид предшественик на постмодернизма (Peacock 1981: 1004-1005; виж също: Janssen and Verheggen 1997: 295; Eriksen and Nielsen 2013: 129-130).

6. Заключение

Основна цел на Дюркем като теоретик е обосноваването на социологията в битието на самостоятелна наука, отговаряща на критерии, сходни с тези на утвърдили се вече естествени науки и категорично отделена от съседни дисциплини като философия, психология и биология. В неговия теоретичен проект има „твърдо ядро“: „колективното съзнание“ като творчески принцип, което произвежда „социални факти“, господстващи над индивидуалните съзнания. Материята е „въвлечена“ в този социален космос и претърпява радикално преобразуване; от нейната първичност не остава почти нищо – материалните неща придобиват смисъл, който е независим от тяхната вещественост. Човешките същества пребивават в свят от символи, конструиран спонтанно от колективното съзнание. То моделира социалното поведение на индивидите и по този начин възникват съответни социални отношения и структури.

Вероятно Дюркем и неговите ученици са чувствали, че тази концепция е прекалено „идеалистическа“, за да спечели авторитет в модерно общество, където авторитетът на природните науки се налага с все по-голяма категоричност. За да се съхрани споменатото „твърдото ядро“, около него се създава „предпазен пояс“ – „социалната морфология“ (сравни с: Boudes 2011: 207). Тя има за свой предмет „социалното тяло“ – „масите“ население с тяхната различна конфигурация, численост и „плътност“. Така се създава впечатление за „обективност“ в естественонаучен смисъл и същевременно се обосновава дуализъм между „социално тяло“ и „колективно съзнание“. Опитът да се конкретизира това „тяло“ в собствено биологически аспект, без

да се засегне „твърдото ядро“ се оказва несполучлив. Поради това учението за „социалното тяло“, неговата „морфология“ остава обща идея, която не получава съществено развитие след първоначалната ѝ формулировка през 1894 г.

Докато тази идея има някакво, макар и отслабващо, влияние сред преките ученици на Дюркем, тя практически губи смисъл за по-широкия кръг умове, повлияни съществено от дюркемианството, и бива изоставена от тях. Спечелвайки авторитет и влияние, социологията и антропологията престават да се нуждаят от тази подпорка. Тези умове развиват идеи на Дюркем, съдържащи се в твърдото ядро: отношенията между култура и социална структура, статусът на културата, включително нейните собствени базисни структури. В това отношение идеите на Дюркем слагат незаличим отпечатък върху развитието на социологията и социалната антропология на XX век.

Цялото това теоретично развитие се гради върху една основна предпоставка: превръщането на обществото в реалност *sui generis*, пълното му откъсване от природата (биологична и телурична); социалните структури и културата са напълно откъснати от природния процес, като физическите индивиди в най-добрия случай са само техни носители, само „тела“, „маси“.

Целта ми тук не бе просто да изобрази тази еволюция на идеите на Дюркем. Особено акцентирах върху мъките на великия социолог в началото на научната му биография, свързани с разрешаването на невъзможна задача: да се откъсне обществото от природата, като ключов аргумент за това да послужи основната теза на Дарвин – борбата за съществуване. Преследването на тази задача го води през цяло минно поле от парадокси и противоречия в книгата му „За разделението на труда в обществото“ (1893). Оставайки веднъж и завинаги противник на „телуризма“, веднага след публикуването на тази книга Дюркем се отказва и от биологизма, за да запази обществото *sui generis*.

Рано или късно обаче, изолационизмът, включително социологическият (за него „заслуги“ имат не само дюркемианците, но и други теоретични направления), не остава ненаказан: той е атакуван и то често твърде брутално. Голямата криза на социологията, започнала в средата на 60-те години (Lemert 1985: 82-83), има и екологичен аспект. През 70-те години се появява социологията на околната среда, първоначално като алтернатива на мейнстрийм социологията. Това ново направление отхвърля тезата, че „едни социални факти могат да бъдат обяснени само чрез други социални факти“ (Järvikoski 1996: 73). Самата социология на околната среда не е чисто теоретичен продукт, а отговор на нарастващите екологични проблеми и загрижеността на широки

обществени кръгове за застрашената природа и бъдещето на човешкия род. (Gross 1999: 18-20).

Оказва се, че мейнстрийм социологията е теоретично неподготвена да посрещне тези предизвикателства, които изискват нови концептуализации на отношенията между общество и природа. И докато мейнстриймът и новото направление търсят компромис помежду си, дюркемианският тип социология се изправя пред смазваща агресия от страна на биологични теории на социалното поведение на човека, заплашващи дори напълно да заличат познатата ни социология и антропология. Влиятелни научни издания и форуми често лансират послания от рода на следното: „В последна сметка дарвинизмът трябва да трансформира социологията (...)“. Ако „биосоциолозите“ не поемат инициативата, тази дисциплина ще става „все по ирелевантна и като академично призвание и като инструмент в служба на социалната политика“ (Pearson 1996: 8; виж също: Nicholson and White. 2006: 113). Това е наистина агресивен биологически редукионизъм, който заслужава да бъде подложен на не по-малко агресивна критика. (Тук, разбира се, нямам възможност да се заема с тази важна задача.) Същественото в настоящия контекст е обстоятелството, че съвременният биологически редукионизъм, който днес има несравнимо повече фактически и концептуални аргументи, отколкото в епохата на Дарвин, атакува мейнстрийм и в частност дюркемианската социология в нейното най-слабо място – откъсването на обществото от природата и противопоставянето им. Така проблемът, с който се мъчи Дюркем в началото на своя творчески път, и който бива разрешен от него в духа на идеализма и морализма, се изправя пред съвременната теория с още по-голяма сила.

Немаловажно е и следното: в лицето на съвременните „биосоциолози“ социалната теория има за противници хора, които обикновено са много далеч от интелектуалната извисеност и хуманизъм на гения, в чието име непрекъснато се кълнат. Много често се пише за влияние на Малтус върху Дарвин по отношение на закона за естествения отбор. Но Дарвин отхвърля тезата на теолозите от онази епоха и в частност на самия Малтус, че злото и страданието в света на човека и другите живи същества е част от божествения план и служи на върховното добро. „Струва ми се, че има твърде много мъка в света. Не мога да убедя себе си, че добрият и всемогъщ Бог преднамерено би създал“ зло и страдание (Цит по: Miles 2001). И Майлс заключава: „Това, което е искал Дарвин, е божествен план без страдание, телеология без агония, цел без болка“. Съвременните „биосоциолози“ приличат повече на Малтус и другите теолози от онова време, отколкото на Чарлз Дарвин.

Бележки

(1) Тоза аспект съм разгледал във връзка с анализа на възгледите на Габриел Тард – основен опонент на Дюркем (Katsarski, 2018).

(2) Оказва се, че тази ключова идея е заимствана от Огюст Конт. За тази „подробност“ Дюркем уведомява читателя само в бележка под линия (Durkheim 1991, p. 244).

(3) Делът на Индия и Китай в световното промишлено производство показва следната динамика: 1850 г. – 57.3%, 1800 г. – 53%, 1830 г. – 47.4%, 1880 г. -15.3%. За същите години делът на Европа е съответно: 27%, 32.3%, 39.5% и 79.1% (Clingsmith & Williamson 2007, p. 46).

References:

Katsarski, I. 2007. *Vlast, neravenstvo i stratifikatsiya v predindustrialnite obshtestva* [Power, inequality and stratification in pre-industrial societies]. Veliko Tarnovo: Faber.

Katsarski, I. 2018. *Filosofskata sistema na Gabriel Tard* [The philosophical system of Gabriel Tarde]. // *Filosofski alternativi*, 5, 76-97.

Katsarski, I. 2020. Statusat na veshtite i problemat za ekologiyata v sotsialnofilosofskata kontseptsiya na Karl Marks. [The status of things and the problem of ecology in the socio-philosophical concept of Karl Marx]. // *NotaBene*, 47, <http://notabene-bg.org/read.php?id=920> (Чаcт I) <http://notabene-bg.org/read.php?id=922> (Part II).

Barnes, J. A. 1966. Durkheim's *Division of Labour in Society*. // *Man*, New Series, 1, (2), 158-175.

Boudes, Philippe. 2011. Morphologie sociale et sociologie de l'environnement: L'apport de Halbwachs a l'étude des relations entre les sociétés et leur milieu naturel. // *L'Année sociologique*, Troisième série, 61 (1), 201-224.

Cladis, Mark S. 1996. What Can We Hope For? Rousseau and Durkheim on Human Nature. // *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 32 (4), 456-472.

Clingsmith, David & Jeffrey G. Williamson. 2007. India's Deindustrialization in the 18th and 19th Centuries. <<http://www.lse.ac.uk/Economic-History/Assets/Documents/Research/GEHN/GEHNConferences/conf7/Conf7-Williamson.pdf>>

Corning, Peter A. 1982. Durkheim and Spencer. // *The British Journal of Sociology*, 33 (3), 359-388.

Durkheim, Émile. ([1893] 1991). *De la division du travail social*. Paris, Quadrige/PUF.

Durkheim, Émile. ([1894] 1967). *Les règles de la méthode sociologiques*. Paris: Les Presses universitaires de France, 16e édition.

Durkheim, Émile. 1909. *Sociologie et sciences sociales*. <http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html>

Durkheim, Émile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. <<http://classiques.uqac.ca>>

Durkheim, Émile. 1914. Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales. <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_4_15/dualisme_nature_humaine.pdf>

Eriksen, Thomas Hylland and Finn Sivert Nielsen. 2013. A History of Anthropology. Pluto Press.

Gross, Matthias. 1999. Early Environmental Sociology: American Classics and their Reflections on Nature. // *Humboldt Journal of Social Relations*, 25 (1), 1-29.

Halbwachs, Maurice. ([1920]2002). Matière et société. <http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html>

Janssen, Jacques and Theo Verheggen. 1997. The Double Center of Gravity in Durkheim's Symbol Theory: Bringing the Symbolism of the Body Back in. // *Sociological Theory*, 15 (3), 294-306

Järvikoski, Timo. 1996. The Relation of Nature and Society in Marx and Durkheim. // *Acta Sociologica*, 39 (1) 73-86.

Kando, Thomas M. L'Annee Sociologique: From Durkheim to Today. // *The Pacific Sociological Review*, 19 (2), 147-174.

Kuper, Savanna. 2015. Thoreau, Leopold, & Carson Challenging Capitalist Conceptions of the Natural Environment. *Consilience*, (13), 267-283.

Lemert, Charles C. 1985. Sociology: Prometheus among the Sciences of Man. *boundary 2*, 13 (2/3), 69-89

Mauss, Marcel. 1904-1905. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo: Étude de morphologie sociale. <<http://classiques.uqac.ca>>

Mauss, Marcel. ([1927] 2002). Divisions et proportions des divisions de la sociologie. <<http://pages.infinet.net/sociojmt>>

Nicholson, Nigel and Rod White. 2006. Darwinism: A New Paradigm for Organizational Behavior? // *Journal of Organizational Behavior*, Vol. 27, (2), 111-119.

Miles, Sara J. 2001. Charles Darwin and Asa Gray Discuss Teleology and Design. <https://www.asa3.org/ASA/PSCF/2001/PSCF9-01Miles.html>

Noël, François Pizarro. 2014. Les deux Durkheim de Parsons et Alexander. // *Cahiers de recherche sociologique*, (56), 807-108.

Peacock, James L. 1981. Durkheim and the Social Anthropology of Culture. // *Social Forces*, Vol. 59, No. 4, pp. 996-1000 Source: *Social Forces*, 59 (4), 996-1008.

Pearson, David E. 1996. Sociology and Biosociology. // *The American Sociologist*, 27 (2), 8-20.

Schnore, Leo F. 1958. Social Morphology and Human Ecology. // *American Journal of Sociology*, 63 (6), 620-634.

Turner, Jonathan H. 1990. Emile Durkheim's Theory of Social Organization. // *Social Forces*, 68 (4), 1089-1103.

Wallwork, Ernest. 1984. Religion and Social Structure in The Division of Labor. // *American Anthropologist*, New Series, 86 (1), 43-64.