

**ინდივიდუალისტურ და კოლექტივისტურ პარადიგმათა ლიმიტაციები
მეხსიერების კვლევაში**

ინტეგრაციული მეთოდოლოგიური ალტერნატივა

ანა კირვალიძე

სადისერტაციო ნაშრომი

სადისერტაციო ნაშრომი წარდგენილია ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის
მეცნიერებათა და ხელოვნების ფაკულტეტზე სოციოლოგიის დოქტორის აკადემიური
ხარისხის მინიჭების მოთხოვნების შესაბამისად

სოციალური და ჰუმანიტარული მეცნიერების და ხელოვნების

ინტერდისციპლინური სადოქტორო პროგრამა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: გიგი თევზაძე, დოქტორი

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

თბილისი, 2014 წელი

განაცხადი

როგორც წარდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ავტორი, ვაცხადებ, რომ ნაშრომი წარმოადგენს ჩემს ორიგინალურ ნამუშევარს და არ შეიცავს სხვა ავტორების მიერ აქამდე გამოქვეყნებულ, გამოსაქვეყნებლად მიღებულ ან დასაცავად წარდგენილ მასალებს, რომლებიც ნაშრომში არ არის მოხსენიებული ან ციტირებული სათანადო წესების შესაბამისად.

ანა კირვალიძე

22.03.2014

აბსტრაქტი

მიუხედავად იმ ფაქტისა, რომ სოციოლოგიაში, ისევე, როგორც ზოგადად სოციალურ და ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში, ერთერთ მწვავე საკითხს მეხსიერების კვლევისას ამ უკანასკნელის ამბივალენტური კონცეპტუალური შესაძლებლობები წარმოადგენს, დღემდე არ არსებობს სისტემურად დამუშავებული თეორიული ჩარჩოები, რომელის საზღვრებშიც ნათლად იქნებოდა გარკვეული, როგორც ინდივიდუალური, ისე, კოლექტიური განზომილებით მეხსიერების კვლევის შესაძლებლობები.

ნაშრომის მიზანია, მეხსიერების კვლევის ტრადიციაში დამკვიდრებული ლიმიტაციური მეთოდოლოგიური დილემის გადალახვა ინტეგრაციული მეთოდოლოგიური პარადიგმის კონსტრუირების საფუძველზე. ამ მიზნის განხორციელებისთვის, კვლევის პირველ ეტაპზე აუცილებელია მეთოდოლოგიური დუალიზმის საფუძველზე მეხსიერების კვლევის შესაძლებლობებისა და მასათან დაკავშირებული მეთოდოლოგიური ლიმიტაციების იდენტიფიცირება, რაც შესაძლებელს გახდის კომპლექსური თეორიული საფუძვლის შექმნას ალტერნატიული მეთოდოლოგიური მიდგომისთვის.

ძირითადი საძიებო სიტყვები: *მეხსიერება, ინდივიდუალური მეხსიერება, კოლექტიური მეხსიერება, მეთოდოლოგიური დუალიზმი, ინტეგრაციული პარადიგმა, იდენტობა, ისტორია, კულტურა.*

Abstract

Despite the fact that in sociology, as in the social and humanitarian sciences in general, a burning question when studying memory is the ambivalent conceptual possibilities of the latter, there still does not exist a systematically devised theoretical framework within the boundaries of which the possibilities of research into memory could be clearly determined by both the individual and the collective dimensions.

The aim of this work is to overcome the limitational methodological dilemma established in the tradition of research on memory, on the basis of construing an integrative methodological paradigm. To achieve this goal, it is essential in the first phase of the research, on the basis of methodological dualism, to identify the possibilities of studying memory and their associated methodological limitations, which make it feasible to create a complex theoretical basis for an alternative methodological approach.

Key Words: *Memory, Collective Memory, Individual Memory, Methodological Dualism, Integrative Paradigm;*

მადლობა

განსაკუთრებულ მადლობას ვუხდი ჩემს ხელმძღვანელს, ბატონ გიგი თევზაძეს. კვლევის პროცესში მისი კრიტიკული მოსაზრებები და რელევანტური რჩევები გახდა საფუძველი იმ თეორიული მიგნებებისა, რომელის გარეშეც ნაშრომი ვერ შეიქმნებოდა. ასევე, მადლობას ვუხდი ყველა ჩემს კოლეგას, რომლებიც ნაშრომზე მუშაობის პროცესში აქტიურად მიჭერდნენ მხარს, და, რომელთა რჩევებიც მამღლევდა ახალ სტიმულს თეორეტიზაციის პროცესში.

სარჩევი

აბსტრაქტი.....	4
სარჩევი.....	7
შესავალი	9
კვლევის აქტუალობა და მიზანი	9
ნაშრომის სტრუქტურა	15
თავი 1. საკვლევი თემის გარშემო არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვა	17
1.1. მეთოდოლოგიური დუალიზმების პრობლემა სოციოლოგიაში	17
1.2. ადრეული პერიოდის რეფლექსიები მეხსიერების ფენომენის შესახებ	26
1.3. „მეხსიერების ბუმი“ - ინტენსიური დებატები მეხსიერების შესახებ	35
თავი 2. მეხსიერების კვლევის კოლექტივისტური პარადიგმა	47
2.1. მეხსიერების, როგორც კოლექტიური ფენომენის იდენტიფიცირების საწყისები: ემილ დიურკჰეიმი	47
2.2. მეხსიერების კოლექტიური ბუნების კანონიზაცია: მორის ჰალბვაკსი	53
2.3. კოლექტიური მეხსიერება, როგორც სოციალური ინტერაქციის პროცესი: ინტერაქციონიზმი	63
თავი 3. მეხსიერების კვლევის ინდივიდუალისტური პარადიგმა	70
3.1. მეხსიერება, როგორც სუბიექტური ფენომენი: ანრი ბერგსონი	71
3.2. მეხსიერება, როგორც ინდივიდის „მისტიური დაფა“: ზიგმუნდ ფროიდი	74

3. 3. ინდივიდუალისტური მიდგომის ლიმიტაციები ფსიქოლოგიურ ტრადიციაში: ფრედერიკ ბარტლეტი, ლევ ვიგოტსკი, ჟან პიაჟე	76
თავი 4. მეხსიერების კონცეპტუალური საზღვრები	83
4.1. მეხსიერება და იდენტობა	83
4.2. მეხსიერება და ისტორია	95
4.3. მეხსიერება და კულტურა	103
თავი 5. ინტეგრაციული პარადიგმა	110
5.1. ინდივიდუალისტური და კოლექტივისტური მიდგომების გადალახვის მცდელობა ინტერდისციპლინურ ფოკუსში.....	110
დასკვნა	125
ბიბლიოგრაფია	137

შესავალი

ოცდამეერთე საუკუნის პირველ ათწლეულში სოციოლოგიური რეფლექსიის ფოკუსში მეხსიერების ფენომენი ჯერ კიდევ ბუნდოვანი სტატუსით იკვეთება. მიუხედავად იმისა, რომ მასზე სისტემური თეორეტიზაციის პროცესი მეცხრამეტე საუკუნის გვიანი პერიოდიდან იწყება და მეოცე საუკუნის 80-იანი წლებიდან ინტენსიური ინტერდისციპლინური კვლევის ფორმატში ინაცვლებს, დღემდე მკვლევართა უმრავლესობა უმეტესად ფენომენის კონცეპტუალურ ლიმიტებზე მიუთითებს. სოციოლოგიის სფეროში მსჯელობის საგანს ძირითადად მეთოდოლოგიური დილემები წარმოადგენს, რაც განსაკუთრებით მწვავე ხდება მეხსიერების ფორმებს შორის ანალიტიკური განსვავებების კონტექსტში. დიქტომიები, როგორცაა ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერება, ინდივიდუალური და სოციალური მეხსიერება, კომუნიკაციური და კულტურული მეხსიერება, დღემდე სოციოლოგიურ თეორეტიზაციის ერთერთ უმთავრეს გამოწვევად რჩება. აღნიშნული კონცეფტუალური დილემები, რომელიც ცალსახად მიუთითებს მეხსიერების კვლევის მეთოდოლოგიურ პრობლემებზე, მკვლევარებს უბიძგებს დისციპლინური საზღვრების დარღვევისა და ინტერდისციპლინური კვლევების ინიცირებისკენ. ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისში გაჩენილი ტერმინი „მეხსიერების ინდუსტრია“ სწორედ აღნიშნული აკადემიური ტენდენციის ლოგიკურ კონსეკვენცად შეიძლება მივიჩნიოთ, რომელიც სულ უფრო მასშტაბური და ინტენსიური ხდება.

მიუხედავად იმ ფაქტისა, რომ სოციოლოგიაში, ისევე, როგორც ზოგადად სოციალურ და ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში, ერთერთ მწვავე საკითხს მეხსიერების კვლევისას ამ უკანასკნელის ამბივალენტური კონცეპტუალური შესაძლებლობები წარმოადგენს, დღემდე არ არსებობს სისტემურად დამუშავებული თეორიული ჩარჩოები, რომელის საზღვრებშიც ნათლად იქნებოდა გარკვეული, როგორც ინდივიდუალური, ისე, კოლექტიური განზომილებით მეხსიერების კვლევის შესაძლებლობები.

ნაშრომის მიზანია, მეხსიერების კვლევის ტრადიციაში დამკვიდრებული ლიმიტაციური მეთოდოლოგიური დიქტომიის გადალახვა ინტეგრაციული მეთოდოლოგიური პარადიგმის კონსტრუირების საფუძველზე. ამ მიზნის განხორციელებისთვის, კვლევის პირველ ეტაპზე აუცილებელია მეთოდოლოგიური დუალიზმის ორივე განზომილებით მეხსიერების კვლევის შესაძლებლობებისა და მასთან დაკავშირებული მეთოდოლოგიური ლიმიტაციების იდენტიფიცირება, რაც შესაძლებელს გახდის კომპლექსური თეორიული საფუძვლის შექმნას ალტერნატიული მეთოდოლოგიური მიდგომისთვის.

როგორც უკვე აღვნიშნე, მეხსიერების კვლევებში აშკარად იკვეთება ორი ერთმანეთის საპირისპირო მეთოდოლოგიური განზომილება. ერთი მხრივ, მეხსიერების კვლევის ინდივიდუალისტური მიდგომა, რომელიც ამ უკანასკნელს ცალსახად განიხილავს, როგორც სუბიექტურ ფენომენომენს. ხოლო, მეორე მხრივ, მეხსიერების კვლევის კოლექტივისტური მიდგომა, რომელის მიხედვით, მეხსიერება წარმოადგენს სოციალურად დეტერმინირებულ ფენომენს.

მეხსიერების, როგორც ინდივიდუალური მოცემულობის კონცეპტუალიზაცია უპირატესად დამახასიათებელია ფსიქოლოგიური, კოგნიტური და ბიოლოგიური მეცნიერებებისთვის. შესაბამისად, ავტორები, რომლებიც მეხსიერების კვლევას ინდივიდუალისტურ პარადიგმაში ამჯობინებენ უპირატესობას ანიჭებენ, ფსიქოლოგიურ და კოგნიტურ, ხშირად ნევროლოგიურ ფაქტორებს. ხოლო, რაც შეეხება მეხსიერების, როგორც კოლექტიური ფენომენის კონცეპტუალიზაციას, ამ უკანასკნელ მიმართულებას ძირითადად სოციალური მეცნიერებები ირჩევენ.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ამ მეთოდოლოგიური დუალიზმის საფუძველს სოციოლოგიაში ქმნის ფრანგი სოციოლოგის მორის ჰალბვაკსის ნაშრომი „მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები“ (1932), რომელიც მეხსიერების კვლევის სფეროში კანონიკურ ნაშრომად იქცა. თუმცა, ჰალბვაკსის კონცეფცია კოლექტიური მეხსიერების შესახებ გაკრიტიკებულია რიგი მკვლევარების მიერ. მათ შორის განსაკუთრებით საინტერესოა, ასევე ფრანგი ანთროპოლოგისა და სოციოლოგის ჟოელ კანდუს კრიტიკა. კანდაუ

აცნობიერებს და აღიარებს ზოგადად კოლექტიური მეხსიერების არსებობას, თუმცა, მაინც უსვამს ხაზს ამ ცნების „მეტაფორულ“ ხასიათს (Candau, 1998:21). ავტორი ასევე საუბრობს მეხსიერების კონსტრუირების პროცესში სოციალური კონტექსტის მნიშვნელობასა და ამ უკანასკნელის ზეგავლენის ალბათობაზე წარსულის გახსენების ინდივიდუალურ პროცესში. საბოლოო ჯამში, კანდაუ კოლექტიური მეხსიერების ცნებას გამართლებულად მიიჩნევს იმ შემთხვევაში, თუ დავუშვებთ, რომ ერთი კონკრეტული ჯგუფის ყველა წევრს გააჩნია უნარი ერთმანეთს ინტერაქციის საშუალებით გაუზიაროს წარსულის ფრაგმენტების განსაზღვრული რაოდენობა, რაც, მისივე თვალსაზრისით, ძნელად წარმოსადგენია რეალობაში (Candau, 1998:25).

ამ დიხოტომიაზე საუბრობს კოლექტიური მეხსიერების ამერიკელი მკვლევარი ჯეფრი ოლიკი და მიიჩნევს, რომ ეს ერთმანეთისგან რადიკალურად განსხვავებული ონტოლოგიური წესრიგი მოითხოვს ასევე განსხვავებულ ეპისტემოლოგიურ და მეთოდოლოგიურ სტრატეგიას. მიიჩნევს რა კოლექტიური მეხსიერებას პოლიტიკური კულტურის კვლევების ერთერთ კონკრეტულ სფეროდ, იმდენად რამდენადაც ის პოლიტიკური იდენტობებისა და აქტივობების კულტურულ კონსტიტუციას უკავშირდება, ოლიკი ინდივიდუალისტური და კოლექტივისტური მიდგომების საფუძველს კულტურის ორ, ერთმანეთისგან რადიკალურად განსხვავებულ კონცეპტუალურ ინტერპრეტაციაში ხედავს (Olick, 1999:337). ერთი მხრივ, კულტურა განიხილება, როგორც მნიშვნელობათა სუბიექტური კატეგორია, რომელიც ინდივიდთა გონებაში არსებობს. მეორე მხრივ, კულტურა მიიჩნევა, როგორც საზოგადოებაში ობიექტივირებული სიმბოლოთა მოდელები. პოლიტიკური კულტურის ადრეულ კვლევებში (მეოცე საუკუნის 50–60იანი წლები) კულტურა უმეტესად სუბიექტივისტურ ხასიათს ატარებს. ცნება პოლიტიკური კულტურა გამოიყენება ინდივიდთა ფსიქოლოგიური ორიენტაციების აღსაწერად (Almond A. & Verba, 1989), რაც ოლოკის თვალსაზრისით სხვა არაფერია, თუ არა კოლექტიური პოლიტიკური ფსიქოლოგია. „პოლიტიკური კულტურა და სხვა ფენომენები, როგორცაა საზოგადოებრივი აზრი, სხვა არაფერია თუ არა ინდივიდთა ატიტუდებისა და შეხედულებების დანამატი საერთო, ზოგად სურათებზე. მაკრო სოციალური და „ობიექტური“ ცვლადები ახდენენ

ზეგავლენას ამ დისპოზიციებზე, მაგრამ ისინი არავითარ შემთხვევაში არ უნდა განვიხილოთ, როგორც *sui generis*. პოლიტიკური კულტურის კვლევებში ინდივიდუალისტური სტრატეგიების გვერდით, ოლიკი ახდენს ასევე სხვადასხვა ინსტრუმენტლისტური სტრატეგიების იდენტიფიცირებას, რომლებიც უგულბებლყოფენ პოლიტიკის კულტურულ განზომილებებს. რაც შეეხება ბოლო დროის რეფლექსიას პოლიტიკური კულტურის შესახებ, ეს უფრო ინტერსუბიექტური, ანდა, ობიექტური ბუნებისაა, განიხილავს რა კულტურას, არა როგორც სუბიექტურ ფენომენს, არამედ, სოციალური სიტუაციების სიმბოლურ განზომილებას.

ოლიკის აზრით, კულტურის ამ განსხვავებულ კონცეპტებს ემყარება თავის მხრივ კოლექტიური მეხსიერების კვლევები. ამ თვალსაზრისით იგი გამოყოფს კოლექტიური მეხსიერების კვლევის ინდივიდუალისტურ და კოლექტივისტურ განზომილებას. ინდივიდუალისტურ პარადიგმაში კოლექტიური მეხსიერების ცნება იცვლება კოლექტირებული მეხსიერებით (*collected memory*), რაც მიუთითებს „ჯგუფის წევრთა ინდივიდუალური მეხსიერების აგრეგაციაზე“ (Olick, 1999:328). ინდივიდუალისტური მიდგომის არსებითი დაშვება მდგომარეობს იმაში, რომ აქტიური როლი კოლექტიური მეხსიერების ფორმირების პროცესში ენიჭება ინდივიდს. გახსენება, როგორც პროცესი განხორციელებული ჯგუფის წევრებთან ერთად თუ მათგან დამოუკიდებლად, წარმოადგენს ცალსახად ინდივიდუალურ აქტს. მიუხედავად იმისა, რომ გახსენება გარკვეულწილად დეტერმინირდება სოციალურად, ის მაინც ინდივიდუალურ პროცესს წარმოადგენს, რადგან, მხოლოდ ინდივიდები იხსენებენ. ინდივიდუალისტურ პერსპექტივაში არ არსებობს მეხსიერების ობიექტური სიმბოლოები თუ სტრუქტურები, როგორც ასეთი. არსებობს მხოლოდ ინდივიდები, რომლებიც მათ იხსენებენ. იმდენად, რამდენადაც, საერთო მეხსიერება მარტოდენ ინდივიდთა გონებაში არსობობს, ინდივიდუალისტური მიდგომა უახლოვდება კოლექტიური მეხსიერების ფსიქოლოგიური, გარკვეულწილად, ასევე, ნევროლოგიური განზომილებით კვლევებს, რომელიც ცალსახად უსვამს ხაზს, როგორც ინდივიდუალური, ისე კოლექტიური მეხსიერების პროცესში, გონებისა და ტვინის როლს (Olick, 1996:340). ამ მხრივ

ინდივიდუალისტური მიდგომა ყურადღებას უთმობს კოგნიტური, ბიჰევიორისტულ და ფიზიკალისტურ ფსიქოლოგიაში განხორციელებულ მეხსიერების კვლევის შედეგებს.

რაც შეეხება მეხსიერების კვლევის კოლექტივისტურ პარადიგმას, ოლიკის თანახმად, კოლექტივების მეხსიერება უფრო მეტია, ვიდრე ინდივიდუალური სუბიექტურობათა ნაკრები, მთლიანობა. სოციაციის მოდელების რედუცირება ინდივიდის ფსიქოლოგიურ პროცესებზე კოლექტივისტურ პარადიგმაში აზრს მოკლებულია. ამ პერსპექტივის ფუნდამენტურ პოსტულატს აყალიბებს ჰალბვაკის „კოლექტიური მეხსიერების სოციალური ჩარჩოს“ თეორია, რომლის მიხედვითაც, მეხსიერების დეტერმინაციას ახდენენ ჯგუფები, შესაბამისად, კოლექტივები. სოციოლოგიაში მეხსიერების კვლევის კოლექტივისტური პერსპექტივა საკმაოდ დიდი ტრადიციის მქონეა და სათავეს დიურკჰიმის და ჰალბვაკის თეორიებიდან იღებს. აქვე უნდა გაესვას ხაზი, რომ აღნიშნული პარადიგმა ძირითადად პრეზენტისტებისა და ინსტრუმენტალისტების სახითაა წარმოდგენილი.

ოლიკის თვალსაზრისით მეხსიერების კოლექტიური ბუნების დემონსტრირებას ახდენს ენა, ნარატივი და დიალოგი. ენას, როგორც სუპრა-ინდივიდუალურ ფენომენს იგი უწოდებს მეხსიერების სისტემას, რომელშიც უშუალოდ ახდენენ ინდივიდები გახსენებას. ინდივიდები ახდენენ საკუთარი გამოცდილებების ენაში კოდირებას, ისევე როგორც, ენის მეშვეობით ახდენენ მათ გახსენებას (Olick, 1996:343).

მეხსიერების შესახებ დისკუსიაში ფუნდამენტურმა თემამ, რომელიც ინდივიდუალურ და კოლექტიურ მეხსიერებას შორის მიმართების საკითხის გარკვევას უკავშირდება, ამავდროულად პასუხი უნდა გასცეს მეხსიერების, როგორც ადამიანური ფენომენის, რიგი ძირეული მახასიათებლების შესახებ კითხვებს. ამ დისკუსიაში, ის რაც დღემდე აშკარად იკვეთება არის ინდივიდუალურ და კოლექტიურ მეხსიერებას შორის დიალექტიკური კავშირის აღიარების დაუსაბუთებელი მცდელობა. თუმცა, ეს უკანასკნელი არაა საკმარისი ფუნდამენტური კითხვების გასაწესებლად მეხსიერების გარშემო არსებულ დისკუსიაში. ვის უნდა მიეწერებოდეს მეხსიერება? ინდივიდს თუ ჯგუფს ერთად აღებულს? ამ კითხვების გადაჭრა მკვლევარებს ორ

ერთმანეთისაგან რადიკალურად განსხვავებულ პოზიციაზე მყოფ ბანაკში აიძულებს მეთოდოლოგიურ ორიენტირებას და ოპერირებას. მეხსიერების კვლევის ტრადიცია სოციალურ მეცნიერებებში, განსაკუთრებით მისი აქტიური ფაზიდან მეოცე საუკუნის 80-იანი წლებიდან მოყოლებული, მდიდარია ცალმხრივი მეთოდოლოგიური ორიენტაციებით. მსგავსი მეთოდოლოგიური დილემები ტიპურია ამ ეპოქისათვის დამახასიათებელი თეორიული დასაბუთების მცდელობებისთვის.

რაც შეეხება ამ პარადიგმის საპირისპირო ალტერნატივას, რომელიც მეხსიერების კოლექტივისტურ ბუნებაზე ახდებს ხაზგასმას ფრანგი სოციოლოგის ჟოელ კონდუს მტკიცებით მარტივად შეიძლება განვიხილოთ, როგორც „პოლისტური რიტორიკა“ (Candau, 1998:22). მეხსიერების კვლევის კოლექტივისტურ ტრადიციაში ცალსახად ესმება ხაზი კოლექტიური ცნობიერების არსებობას და მეხსიერების კონსტრუირების აქტიურ პროცესში ჯგუფის როლის პრიმატს ინდივიდთან შედარებით. რასაკვირველია, ამ ტრადიციას სისტემურ ფუნდამენტს უქმნის მაურის ჰალბვაკსი, რომელიც თეორიაც კოლექტიური მეხსიერების შესახებ გარდა იმისა, რომ კანონიზირებული იქნა სოციოლოგიის სფეროში და არა მარტო, მრავალი ავტორის მიერ შეფასებულია, როგორც „ეპოქის შემქმნელი“ ნაშრომი. საუბარია მის ოპუს მაგნუმზე „კოლექტიური მეხსიერება“ (La Mémoire Collective) (1950). განსხვავებით ინდივიდუალისტური პარადიგმის ფუნდამენტური დაშვებისგან, რომელიც ხაზს უსვამს ფაქტს, რომ მხოლოდ ინდივიდს ძალუძს წარსულის გახსენება, ანუ, მეხსიერების გარშემო დისკუსია იწყება და სრულდება ისევ და ისევ ინდივიდიდან ამოსვლით, კოლექტივისტური პარადიგმის ავტორები ამ დაშვების საპირისპირო არგუმენტს ხედავენ იმ მარტივ გარემოებაში, რომ წარსულის ნებისმიერი ფრაგმენტის გახსენება ინდივიდს ძალუძს მხოლოდ და მხოლოდ იმ ჯგუფის, თუ სოციალური გარემოს კონტექსტში, რომლის წევრიცაა (Halbwachs, 1932). ანუ, ჯგუფის მიღმა არ არსებობს ინდივიდუალური მეხსიერება. არსებობს კოლექტივის მიერ დეტერმინირებული მეხსიერება, რომელსაც ატარებს ინდივიდი. უფრო სწორედ, როგორც ჰალბაქსი ახდებს ფორმულირებას, ინდივიდუალური მეხსიერება წარმოადგენს კოლექტიური მეხსიერების ფრაგმენტებს

(Halbwachs, 1932). შესაბამისად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ინდივიდი არ წარმოადგენს საკუთარი მეხსიერების ავტენტურ სუბიექტს (Lavenne, 2005:2).

აქ არასრულად წარმოდგენილი თეორეტიზაციის მცდელობებიც კი, მეხსიერების როგორც, ინდივიდუალური, ისე, კოლექტიური განზომილებით აშკარას ხდის ფაქტს, რომ მეხსიერება შეუძლებელია ცალსახად მიეწერებოდეს ან მხოლოდ ინდივიდს, ანდა ერთად აღებულ ჯგუფს, რომელსაც იგი მიეკუთვნება. განხილული პარადიგმების ლიმიტები შეიძლება აიხსნას სწორედ იმ მნიშვნელოვანი დეტალის იგნორირებით რიგი ავტორების მხრიდან, რაც მეხსიერების ინდივიდუალური და კოლექტიური განზომილებას შორის მუდმივ გაცვლასა და ინტერაქციაში მდგომარეობს. მეხსიერების, როგორც ადამიანური ფენომენის წარმოდგენა აზრსაა მოკლებული ერთი მხრივ, ინდივიდის პერსონალური მეხსიერების, ხოლო, მეორე მხრივ, ამ უკანასკნელის სოციალურ ჯგუფთან კავშირის გარეშე, რომელსაც სოციალურ მეცნიერებებში სწორედ კოლექტიური მეხსიერების სახელით ვიცნობთ.

ნაშრომის სტრუქტურა

ნაშრომი შედგება ოთხი თემატური ნაწილისაგან, რომლებიც შინაარსობრივი და ლოგიკური თანმიმდევრობითაა ერთმანეთთან ურთიერთდაკავშირებული.

ნაშრომის პირველი თავი ეთმობა ზოგადად მეხსიერების კვლევასთან დაკავშირებული რელევანტური საკითხების გარშემო არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვას. ეს ნაწილი პირველ რიგში ეთმობა მეთოდოლოგიური დუალიზმების საკითხს სოციოლოგიაში და მიზნად ისახავს წარმოდაგინოს ერთი მხრივ, ინდივიდუალური და მეორე მხრივ, კოლექტიური ანალიზის დონეთა სიღრმისეული სურათი, რათა მოამზადოს საფუძველი მეხსიერების დიქტომიური განზომილებებით კვლევის კომპლექსური შესწავლისათვის.

გარდა ამისა, ნაშრომის ეს ნაწილი ეთმობა უშაუალოდ მეხსიერების თეორეტიზაციის მცდელობების ჯერ კიდევ პრეისტორიულ პერიოდს. მიუხედავად იმისა, რომ მეხსიერების ადრეულ და თანამედროვე თეორეტიზაციებს შორის საკმაოდ

დიდი ინტელექტუალური დისტანცია არსებობს, მათი კონცეფტუალური შინაარსები მნიშვნელოვანია თანამედროვე რეფლექსიის კომპლექსური გაგებისათვის. და ბოლოს, პირველი თავი სრულდება „მეხსიერების თანამედროვე ბუმის“ გაანალიზებით, რომლის მიზეზების გარკვევაც პასუხს სცემს თავად მეხსიერების კონცეფციასთან დაკავშირებულ ბევრ საკვანძო საკითხს.

რაც შეეხება ნაშრომის მეორე და მესამე თავს, აქ ანალიტიკური ფოკუსი უშუალოდ მეხსიერების ინდივიდუალისტური და კოლექტივისტური კვლევის ტრადიციებს ეხება, როგორც სოციოლოგიის შიგნით, ისე, ზოგადად სოციალური და ჰუმანიტარული მეცნიერებების სფეროებში.

ინდივიდუალისტური და კოლექტივისტური ანალიზის დონეთა იდენტიფიცირება ასევე შესაძლებელია მეხსიერების კონცეპტუალურ საზღვრებზე. კერძოდ, მის მომიჯნავე და თეორიულად მონათესავე კონცეპტებთან მიმართებისა და გადაკვეთის სიბრტყეებზე. ამ შემთხვევაში კვლევის მიზნებიდან გამომდინარე ჩემი ინტერესის საგანს წარმოადგენს ერთი მხრივ, მეხსიერებასა და იდენტობას შორის ურთიერთმიმართების კავშირი, და მეორე მხრივ, ისტორიასა და მეხსიერებას შორის მიმართება. აღნიშნულ ფენომენებთან კონცეპტუალურ საზღვრებზე იმპლიციტურად იკვეთება ასევე მეხსიერების კვლევის მეთოდოლოგიური შესაძლებლობები. ნაშრომის მეოთხე ნაწილი სწორედ ამ საკითხების დეტალურ გაანალიზებას ეთმობა.

ნაშრომის მეხუთე თავში წარმოდგენილია ალტერნატიული მეთოდოლოგიური მოდელი და მისი ინტეგრაციული ხასიათის დასაბუთების თეორიული მცდელობა.

თავი I

საკვლევი თემის გარშემო არსებული ლიტერატურის მიმოხილვა

1.1. მეთოდოლოგიური დუალიზმების პრობლემა სოციოლოგიაში

ურთიერთმიმართება ინდივიდუალურსა და კოლექტიურს შორის ერთერთი ფუნდამენტური საკითხია სოციოლოგიურ თეორიაში. აღნიშნული საკითხი ჯერ კიდევ დისციპლინის დამოუკიდებელ მეცნიერებად ჩამოყალიბების პერიოდში ხდება სოციოლოგიურ თეორეტიზაციის თანმდევი კომპონენტი. დიქტომიური მიმართულებით რეფლექსიის აქტიურ ფაზად შეიძლება ჯერ კიდევ მე-19-ე საუკუნე მოვნიშნოთ, როდესაც სოციოლოგიის დამფუძნებელი ქარიზმატული თაობა მაქს ვებერის, გეორგ ზიმელის, ემილ დიურკჰეიმის, ასევე, კარლ მარქსის სახით სოციოლოგიური თეორეტიზაციისას ექსპლიციტურად ახდენს საკუთარი მეთოდოლოგიის ვექტორის მიმართვას დიქტომიის ერთი კონკრეტული პოლუსისკენ. „თავის საწყის, კლასიკურ ფაზაში სოციოლოგიურმა თეორიამ საკამათო დიქტომიებს ახალი ფორმა მისცა ემპირიული პროცესის ზოგადი ხასიათის შესახებ არგუმენტების სახით. საკითხი ეხებოდა, ერთი მხრივ, მოქმედება რაციონალური იყო თუ ინტერპრეტაციული და, მეორე მხრივ, სოციალური წესრიგი ინდივიდთა შორის შეთანხმება იყო თუ კოლექტივების მიერ თავს მოხვეული“ (Alexander, 1987:2).

ჯეფრი ალექსანდერი აღნიშნული დიქტომიების კლასიკურ სოციოლოგიურ პარადიგმებად ჩამოყალიბების სათავეს დასავლური აზროვნების ცენტრალურ ოპოზიციაში ხედავს. კერძოდ, საუბარია გვიანი შუა საუკუნეების პერიოდისთვის დამახასიათებელ განსხვავებებზე ინდივიდსა და სახელმწიფოს შორის. ავტორის თანახმად, აკადემიურ დისკურსში, ისევე როგორც თავის მხრივ, პოლიტიკურ დებატებში, ამ ოპოზიციურმა აზროვნებამ შეაღწია, როგორც ნომინალიზმსა და რეალიზმს შორის დაპირისპირების ნაწილმა. სწორედ ეს გახდა საფუძველი უფრო მყარი გამიჯვნისა მთელსა და ნაწილს შორის. უფრო კონკრეტულად, საკითხი დგებოდა

შემდეგნაირად, მთელი უფრო მეტი იყო, თუ მისი შემადგენელი ნაწილები. ანუ, ერთი მხრივ, საკითხი ეხება, ინდივიდთან მიმართებაში სახელმწიფო და საზოგადოება უნდა აცხადებდეს თუ არა ონტოლოგიურ და მორალურ უპირატესობას. ხოლო, მეორე მხრივ, კონცეპტების მნიშვნელობა შეიძლება თუ არა რედუცირებული იქნეს მათი ემპირიული მიმართების საგანზე ან მოიცავდეს ტრანსცენდენტურ იდეალს. ამ თემატიკას საუკუნის მიჯნაზე ახალი სტიმული შესძინა ნეოპოზიტივიზმმა, ისევე როგორც, თავის მხრივ ანტიპოზიტივისტურ ფილოსოფიაზე მზარდმა ზეწოლამ. მაკრო ანალიტიკური პოზიცია ძირითადად იკვებებოდა ბიოლოგიისთვის დამახასიათებელი ვიტალიზმით და ასევე, გემტალტის თეორიით ფსიქოლოგიის სფეროდან. რაც შეეხება მიკრო პოზიციის ფილოსოფიურ დასაბუთებას, ამ უკანასკნელს განსაზღვრავდა ნეოპოზიტივისტური იდეები, რომელიც არსებითად ატომისტურ ონტოლოგიას და ექსპერიმენტულ მეთოდოლოგიას ეფუძნებოდა (Alexander, 1987:3).

შესაძლებელია ვისაუბროთ ასევე პოლიტიკურ განზომილებაზე, რომელიც თან სდევდა მიკრო-მაკრო დიქოტომიას. კონცეპტუალური აზროვნების სქემებს პოლიტიკურ ფილოსოფიაში ინდივიდუალისტური ტრადიციისთვის შოტლანდიელი მორალისტები ქმნიან. ამ მხრივ, ასევე დიდი გავლენა აქვს ჯონ სტიუარტ მილს თავისი მოძღვრებით ლიბერალიზმზე (1859). მიკრო ორიენტაციაზე ავტორთა აზრით, ასევე ძლიერი გავლენა იქონია ე.წ. ანგლოსაქსურმა ტრადიციამ არა მხოლოდ კლასიკურ, არამედ თანამედროვე სოციოლოგიაშიც. რაც შეეხება მაკრო ორიენტაციულ ტრადიციას, ამ მხრივ საკმაოდ განმსაზღვრელი ხდება გერმანული იდეალიზმი, კერძოდ ფიხტეს, ჰეგლის და ჰერდერის მოძღვრებები, ასევე, ფრანგული რევოლუციური ნატურალიზმი ჟან ჟაკ რუსოს თეორიების სახით.

როგორც უკვე აღვნიშნე, ზემოთ განხილული ფილოსოფიური დიქოტომიების ჩანაცვლება სოციოლოგიაში ხდება ახალი, ძირითადად ემპირიული დისკურსის ფორმით. რაც შეეხება კლასიკურ პერიოდს, სოციოლოგიაში კოლექტივისტურ ტრადიციას ქმნის კარლ მარქსის შრომები. ამ მხრივ საინტერესო ხდება მისი ადრეული პერიოდის ნაშრომები, რომელშიც გაანალიზებულია მოქმედებისა და ცნობიერების

ურთიერთმიმართების საკითხი. დღეს გაკვირვებას არ იწვევს ფაქტი, რომ მარქსი თავისი ფილოსოფიური პოზიციით მიჩნეულია კოლექტივისტური პარადიგმის ერთერთ პირველ ავტორად სოციოლოგიაში. თუმცა, არსებობენ თეორეტიკოსები, რომლებიც ცდილობენ მარქსის თეორიაში მოახდინონ ინდივიდუალისტური პერსპექტივის იდენტიფიცირება, განსაკუთრებით, მის ადრეულ ნაშრომებში (Elster, 1985).

აღნიშნულ პერიოდში ჰეგელის ტრანსცენდენტალური იდეალიზმითა და ფოიერბახის კრიტიკული მატერიალიზმით მოხიბლული მარქსისთვის ადამიანური მოქმედება, იგივე პრაქსისი, იკავებს ობიექტურ ძალებზე პრიორიტეტულ მნიშვნელობას. ფოიერბახის თეორიისადმი მიძღვნილ ნაშრომში „თეზისები ფოიერბახზე“ (Marx, 1845) მარქსი ფილოსოფოსის ცალსახად მატერიალისტურ დაშვებას, რომ „ადამიანი არის ვითარებების პროდუქტი“ და რომ, „შეცვლილი ადამიანი არის მისი მდგომარეობის პროდუქტი“ უპირისპირდება საკუთარი დებულებით: „ადამიანია ის, ვინც ცვლის მდგომარეობას, ვითარებას“ (Marx, 1845).

ჯონ ესტლერი ნაშრომში „მარქსის გააზრება“, რომელიც 1985 წელს გამოქვეყნდა შეეცადა მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმის პრიზმიდან წაეკითხა კარლ მარქსის თეორიები. მისთვის განსაკუთრებით საინტერესო გახდა ადამიანური მოქმედების მოულოდნელი შედეგების თემა მარქსის თეორიაში და განსაკუთრებით, მისი მცდელობა, „მოეძებნა მიზეზობრივი ახსნა აგრეგაციული ფენომენებისთვის ინდივიდუალური მოქმედების ტერმინებში, რომლისგანაც შედგებოდა იგი“ (Elster, 1985:2).

თუმცა, ეს ყოველივე არ ნიშნავს იმას, რომ მარქსის ადრეულ სოციოლოგიურ ნაწერებში აქტორი გაგებულია წმინდა ინდივიდუალისტური აზრით. ანუ, საუბარია იმაზე, რომ მისთვის მიკრო ინდივიდუალისტური პერსპექტივა არ იყო რელევანტური მეთოდოლოგიის თვალსაზრისით (Alexander, 1987:5). ინდივიდის მიერ ვითარებების ცვლილებაში მარქსი გულისმობს ინტერპერსონალურ კომუნიკაციას, რომელიც თავის კრიტიკულ მიზანს აღწევს რწმენის უნივერსალური სისტემით, რაც ერთმანეთისგან განცალკევებულ ინდივიდებს აერთიანებს (Alexander, 5). როგორც ვხედავთ, მარქსის

ადრეულ თეორიებში იკვეთება ინდივიდუალური ცნობიერება და ანალიზის მიკრო დონე. თუმცა, ჯეფრი ალექსანდერის თანახმად, ეს არ ნიშნავს აუცილებლად მარქსის თეორიის ინდივიდუალისტურ ხასიათს. ანუ, მარქსის თეორიაში ინდივიდუალური ცნობიერება არ არსებობს კოლექტიური პროცესებისგან დამოუკიდებლად. „ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ამგვარი კოლექტიური ძალები შეიძლება სუბიექტურად იყოს კონცეფტუალიზებული“ (Alexander, 5).

მარქსის მაკრო თეორიულ პოლუსზე კონცენტრირება განასკუთრებით იკვეთება მის გვიან შრომებში. აქ უხვად ვპოულობთ ადრეულ შრომებში დაფიქსირებული ინდივიდუალისტური ფილოსოფიური პოზიციისგან რადიკალურად განსხვავებულ კოლექტივისტურ ორიენტაციებს. ამ პერიოდის ნაშრომებში იცვლება მისი მიდგომა მოქმედებისადმი და არა ზოგადად წესრიგისადმი. ამ მხრივ საინტერესოა „გაუცხოვების“ კონცეფცია, რომლის საფუძველზე მარქსი მოხაზავს ინსტრუმენტალური მოქმედების ცნებას. უფრო კონკრეტულად, გაუცხოვებას მარქსი განსაზღვრავს, როგორც „უფრო ობიექტივიზებულ, ანტიემოციონალური თვისების მქონე მოქმედებას და ამის საფუძველზე ირელევანტურს ხდის მიკრო, „მოტივაციურ საკითხს“ სოციოლოგიური ანალიზისთვის (Alexander, 1982: 48-53). ამის არგუმენტი მდგომარეობს იმაში, რომ კაპიტალისტურ საზოგადოებაში ადამიანები მათი გარემომცველი სამყაროს კალკულაციას მექანიკურად ანხორციელებენ. კერძოდ, როგორც კაპიტალისტები, ისე მუშები სოციალური ცხოვრების ბუნებრივი კანონებით იმართებიან, რაც მათ გარდაუვლად უბიძგებს სოციალისტური რევოლუციისკენ. ამ შემთხვევაში, მარქსი ცალსახად უსვამს ხაზს ობიექტურ გარემოებებს, რომლებიც განმსაზღვრელად მოქმედებენ ინდივიდზე და ცვლიან მათ (Alexander, 1987:7).

„ისევე როგორც მარქსის გვიანი პერიოდის ნაშრომები იქცა პარადიგმატულად მაკროთეორეტიკოსებისთვის რაციონალისტური და მატერიალისტური ტრადიციის შიგნით, ისე დიურკჰეიმის გვიანდელი თეორია გახდა „კლასიკური“ მიმართების საგანი სოციოლოგებისთვის, რომელთაც სწამდათ მოქმედების სუბიექტურობა, თუმცა, მის განხილვას ამჯობინებდნენ წმინდა მაკრო, ანტივოლუნტარისტული გზით“ (Alexander,

8). ნაშრომში „სოციოლოგიის მეთოდის წესები“, რომელიც 1895 წელს გამოქვეყნდა, დიურკჰეიმი ცალსახად აღიარებს კოლექტივისტური ფენომენის დეტერმინაციულ მიმართებას ინდივიდისადმი. ჰოლიზმისა და რეალიზმის ფილოსოფიურ ტრადიციაში მყოფი დიურკჰეიმი წერს: „სოციალური ფაქტები არის საგნები, რომელთაც გააჩნიათ იმპლემენტითი მიმართება ინდივიდისადმი“ (Durkheim, 1895:59).

მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმი ამტკიცებს, რომ სოციოლოგიის ამოცანაა სოციალურის თვისებები აიხსნას ინდივიდებისა და მათი ინტერაქციების თვისებებზე რედუცირებით (Sawyer, 2001:560). უნდა აღინიშნოს, რომ ამ პარადიგმის უმთავრესი პოსტულატები მიმოფანტულია არა მხოლოდ სხვადასხვა სოციოლოგიურ თეორიაში, არამედ ეკონომიკაშიც. სოციოლოგიურ თეორიებს რაც შეეხება, ამ მხრივ განსაკუთრებულ ფუნდამენტს ქმნის ჰომანსის ბიჰევიორისტული თეორია სოციოლოგიაში (Homans, 1958), კოლმენის რაციონალური არჩევანის თეორია (Coleman, 1990) და ასევე გაცვლის თეორია, რომლის გამოკვეთილ ავტორად გვევლინება ემერსონი (1972). რაც შეეხება ჰომანსის მეთოდოლოგიურ ინდივიდუალიზმს, მისი უმთავრესი არგუმენტი მდგომარეობს იმაში, რომ ჯგუფების, ანდა, საზოგადოებების შესახებ თეორიები უნდა დაფუძნდეს ადამიანის ქცევის შესახებ თეორიებზე რედუცირებით (1964: 227). მისთვის ჯგუფის წონასწორობა უნდა აიხსნას თითოეული ინდივიდის ქცევაზე ფოკუსირებით, რომლებიც მუდმივ გაცვლაში იმყოფებიან ჯგუფის დანარჩენ წევრებთან. ამგვარად, ჰომანსი უპირისპირდება გავრცელებულ მოსაზრებას წონასწორობაზე, რომლის თანახმადაც ეს უკანასკნელი ჯგუფის ფუნქციონალურად აუცილებელ თვისებას წარმოადგენს (1958: 601). ჰომანსის რედუქციონიზმს, რომელსაც ხშირად ფსიქოლოგიური რედუქციონიზმის სახელით მოიხსენიებენ, კრიტიკულად აფასებს პეტერ ბლაუ, და ამტკიცებს, რომ ეს უკანასკნელი “მიდრეკილია უარყოფს სოციალური ცხოვრების ემერჯენტული თავისებურებები“ (Blau, 1964:3).

მსგავს პოზიციას იცავს რაციონალური არჩევანის თეორია, რომლის ავტორის ქულმენის თანახმად, სოციალური ინსტიტუტები და სოციალური ცვლილება უნდა აიხსნას ინდივიდთა მოქმედებებისა და მათ შორის ინტერაქციების საფუძველზე

(Coleman, 1990). ქულმენის მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმი მოხაზულია მის თეორიაში სისტემური ქცევის შინაგანი ანალიზის შესახებ. ამ თეორიის თანახმად, სისტემის მოქმედება ახსნილი უნდა იქნას მისი შემადგენელი ნაწილების მოქმედებებით.

სოციალურის, შესაბამისად, ნებისმიერი კოლექტიური ფენომენის ინდივიდზე რედუცირებით ხშირად ინდივიდუალიზმს, განსაკუთრებით მის ადრეულ ფორმას, რედუქციონისტურლ ინდივიდუალიზმად მოიხსენიებენ. ამ მეთოდოლოგიური ორიენტაციების ჯგუფს მიეკუთვნება ასევე ონტოლოგიური ინდივიდუალიზმი, რომელიც ამოდის ონტოლოგიური დაშვებიდან, რომ არსებობენ მხოლოდ ინდივიდები (Sawyer, 2001:555). სოიერი საუბრობს, ერთი მხრივ, რედუქციონისტულ და მეთოდოლოგიურ ინდივიდუალიზმზე სოციოლოგიურ თეორიაში, ხოლო, მეორე მხრივ, არარედუქციონისტურ, კოლექტივისტურ, ანუ, რეალისტურ თეორიებზე (2001:559).

ჯერ კიდევ 1843 წელს, ნაშრომში „ლოგიკის სისტემა“, ჯონ სტიუარტ მილი წერს, რომ სოციოლოგიური ფენომენების გაგება უნდა მოხდეს ინდივიდებისა და მათი ინტერაქციების საფუძველზე (1943, 2:460). ინდივიდზე ფოკუსირებას ახდენენ, თავის მხრივ, კლასიკური სოციოლოგიის ისეთი გამოკვეთილი ფიგურები, როგორებიც არიან გაბრიელ ტარდი, გეორგ ზიმელი და მაქს ვებერი.

მაკრო მეთოდოლოგიის ორბიტაზე ახდენს საკუთარი თეორიის დაფუძნებას პიტერ ბლაუ. მიუხედავად იმისა, რომ თავის ადრეულ ნაშრომებში აშკარაა მაკროთეორიის დაფუძნება მიკროთეორიის საფუძველზე (1987: 99), იგი საბოლოო ჯამში, მაინც ახდენს დისტანცირებას რედუქციონისტური პოზიციისგან და უფრო მეტად სტრუქტურალისტური, თუნდაც, რეალისტური პოზიციისკენ იხრება. მისი რედუქციონისტული პოზიცია ვლინდება 1987 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „მიკრო პროცესი და მაკრო სტრუქტურა“, რომელშიც იგი წერს, რომ „მაკროსოციოლოგიური თეორია უნდა აიგოს მიკროსოციოლოგიური თეორიის საფუძველზე“ (1987:99). რაც შეეხება რეალისტურ პოზიციას, მის ილუსტრირებას კარგად ახდენს შემდეგი

არგუმენტი: „მაკრო სოციოლოგიური თეორიის ძირითადი ცნებები მიმართულია პოპულაციის სტრუქტურის „ემერჯენტულ“ თვისებებზე, რომელსაც არ გააჩნია ეკვივალენტი მიკროსოციოლოგიურ ანალიზში“ (1987:87).

პიტერ ბლაუს დღეს მოიხსენიებენ, როგორც სტრუქტურალისტს, რომლისთვისაც სტრუქტურა მარტოდენ აბსტრაქტულ თეორიულ კონსტრუქციას კი არ წარმოადგენს სოციოლოგიის ჩარჩოებში, არამედ, გააჩნია მიზეზობრივი ძალაუფლება აქტორებთან მიმართებაში“ (1977:2).

მაკრო და მიკრო განზომილებებს შორის ცვლილებებით სავსე მეთოდოლოგიური ტრანსფორმაციის გზა გაიარა ასევე ბრიტანელმა სოციოლოგმა მარგარეტ არჩერმა. არჩერის ადრეულ შრომებში გამოკვეთილია ონტოლოგიური ინდივიდუალიზმი. ავტორის მტკიცებით, „ჯგუფს ქმნის არაფერი გარდა ინდივიდებისა და მათ შორის უნტერაქციებისა“ (1979:5-6).

აქ განხილული თეორეტიკული პოლარობები სოციოლოგიურ თეორიაში დუალიზმების სახითაა წარმოდგენილი, როგორცაა ინდივიდი და კოლექტივი, მოქმედება და სტრუქტურა, სუბიექტი და ობიექტი და ა.შ. ეს მეთოდოლოგიური დიქოტომიები და პოლარიზაციები, რომლითაც გამყარებულია მთელი კლასიკური სოციოლოგიური თეორია კრიტიკის საგანი ხდება რიგი თანამედროვე მკვლევარებისთვის (თევზაძე, 2002). კრიტიკული რეფლექსია გამოკვეთილ სახეს იძენს მეოცე საუკუნის 60–80–იანი წლებიდან. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ უკანასკნელი პერიოდის ნაშრომების დიდი ნაწილი სწორედ სოციოლოგიური თეორეტიზაციისთვის დამახასიათებელ ანალიზის დონეს და დამოკიდებულებას ეძღვნება მიკრო და მაკრო, შესაბამისად, ინდივიდუალისტურ და კოლექტივისტურ თეორიებს შორის. საინტერესო დინამიკაში ანვითარებს ამ მხრივ კრიტიკას ამერიკული სოციოლოგიური სკოლა. ამერიკელი სოციოლოგის გეორგ რიტერის თანახმად, 80–იანი წლების ამერიკულ სოციოლოგიურ თეორიაში ცენტრალური ადგილი მიკრო–მაკრო დამოკიდებულებების საკითხს უკავია და შეიძლება ითქვას, რომ 90–იანი წლების განმავლობაშიც ყურადღების ცენტრში რჩება (Ritzer, 1990).

რასაკვირველია, სოციოლოგიური ანალიზის და თეორეტიზაციის მიკრო და მაკრო დონეთა დაკავშირების მცდელობები მრავალფეროვან პალიტრას ქმნიან. გეორგ რიტცერი თავის ნაშრომში (Ritzer, 1979, 1981) გვთავაზობს ინტეგრირებული სოციოლოგიური პარადიგმის მოდელს, რომელმაც უნდა გააერთიანოს ანალიზის მაკრო და მიკრო დონეები. ეს უკანასკნელი ავტორის აზრით შეიძლება განხორციელდეს, როგორც ობიექტურ, ისე, სუბიექტურ განზომილებაში. შესაბამისად, იგი გვთავაზობს სოციოლოგიური თეორეტიზაციის ოთხ ძირითად დონეს. ესენია: ერთი მხრივ, მაკრო სუბიექტურობა, მაკრო ობიექტურობა, ხოლო, მეორე მხრივ, მიკრო სუბიექტურობა და მიკრო ობიექტურობა.

გერმანელი სოციოლოგი ჯეფრი ალექსანდერი (Alexander, 1982-1983) ქმნის ანალიზის დონეთა ინტეგრირებულ მოდელს, რომელსაც „მრავალგანზომილებიან სოციოლოგიას“ უწოდებს. ავტორის თანახმად, აღნიშნული მოდელი დაფუძნებულია, ერთი მხრივ, (Alexander, 1987) წესრიგის პრობლემაზე, ხოლო, მეორე მხრივ, ქმედების პრობლემაზე. ავტორის თანახმად, წესრიგის გაანალიზება უნდა განხორციელდეს, ერთი მხრივ, ინდივიდუალურ დონეზე. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ალექსანდერი ცნება ინდივიდუალურს მიკრო დონის საპირწონედ იყენებს. და, მეორე მხრივ, კოლექტიურ დონეზე, რომელიც, შესაბამისად, მაკრო დონის კორელატს წარმოადგენს. იგივენაირად უდგება ავტორი მოქმედების ანალიზის დონეთა საკითხს. კერძოდ, მოქმედებას, როგორც ასეთს, შეიძლება გააჩნდეს, ერთი მხრივ, მატერიალისტური, ანუ, როგორც თავად უწოდებს, ობიექტური და მეორე მხრივ, იდეალისტური, შესაბამისად, სუბიექტური ანალიზის დონე. დიქტომიების ამ მოდელებიდან ალექსანდერი ქმნის ანალიზის ოთხდონიან სქემას, რომელიც შემდეგნაირად გამოიყურება: ერთი მხრივ, კოლექტიურ–იდეალისტური, კოლექტიურ–მატერიალისტური, და მეორე მხრივ, ინდივიდუალურ–იდეალისტური და ინდივიდუალურ–მატერიალისტური დონეები.

განსხვავებით გეორგ რიტცერის მიერ შემოთავაზებული ინტეგრაციული ანალიზის მოდელისა, რომელიც მოწოდებულია, რომ ნებისმიერი დონე ყოველგვარი პრიორიტეტული განხილვის გარეშე იქნას გათვალისწინებული ანალიზისას, ანუ, ყველა

დონე ერთმანეთთან დიალექტიკურ ურთიერთკავშირში იყოს აღქმული, ჯეფრი ალექსანდერისეულ „მრავალგანზომილებიან მოდელში“ გარკვეულწილად მაინც ესმება ხაზი ერთერთი დონის სხვებზე უპირატესობას. კერძოდ, საუბარია კოლექტიურ-იდეალისტურ დონეზე, რომლისკენაც აშკარა თეორიულ სიმპათიას აფიქსირებს ავტორი (Ritzer, 1990).

ინტეგრაციული მეთოდოლოგიის ალტერნატივებს შორის საინტერესოა ჯეიმს ქულმენის მოდელი „მიკროდან მაკროზე“ აქცენტირებით, რომელის ჩარჩოებში ავტორი ცდილობს რაციონალური არჩევანის თეორია, მიჩნეული მიკრო დონის თეორიად, განაზოგადოს მაკრო დონის თეორიად (Coleman, 1986). ასევე, ალან ლისკას მიერ ქულმენის მოდელის საფუძველზე შექმნილი მოდიფიცირებული ვარიანტი (Liska, 1990: 292-301). და, ასევე უნდა აღვნიშნოთ, ნორბერტ უალი (Wiley, 1988), რომელიც, ასევე ცდილობს ერთმანეთთან დააკავშიროს ანალიზის ოთხი სხვადასხვა დონე ინდივიდის, ურთიერთქმედების, სოციალური და კულტურული სტრუქტურების სახით. თუმცა, ამ მოდელში ცალსახად შეიმჩნევა ავტორის პრიორიტეტული აქცენტირება სუბიექტურ განზომილებაზე (Ritzer, 1990).

როგორც უკვე აღვნიშნე დიქტომიები სოციოლოგიურ თეორიაში წარმოდენილია საკმაოდ მრავალფეროვანი პალიტრის სახით. ერთი მხრივ, ანალიზის დონე რიგი თეორეტიკოსების მიერ იდენტიფიცირებული ხდება მიკრო, ან, პირიქით, მაკრო განზომილებით. ხოლო, მეორე მხრივ, ასევე აქტუალურია თეორეტიკოსების მხრიდან ანალიზის დონეთა იდენტიფიცირება მოქმედებისა და სტრუქტურის დიქტომიურ განზომილებაში.

აღნიშნული ცვლადების საფუძველზე ანალიზის დონეთა ინტეგრაციის მცდელობები შტომპკას აზრით ადვილად შესაძლებელია დავუკავშიროთ გეოგრაფიულ ლოკალიზაციას. კერძოდ, მიკრო-მაკრო ინტეგრაციაზე რეფლექსიები ავტორის აზრით სახასიათოა ამერიკული სოციოლოგიური სკოლისთვის (Sztompka, 1994). ხოლო, რაც შეეხება მოქმედებისა და სტრუქტურის ინტეგრაციულ მცდელობას, ეს უკანასკნელი, უფრო ევროპული სოციოლოგიური სკოლისთვისაა დამახასიათებელი და ხშირ

შემთხვევაში მიჩნეულია, როგორც აგენტი–სტრუქტურა ინტეგრაცია. რიგი ავტორები, თავის თეორიებში არ ერიდებიან ამ დიქტომიური ცვლადებისა და ანალიზის განსხვავებულ დონეებს შორის ტოლობის აღიარებს. თუმცა, მსგავსი მიდგომა საკმაოდ გამარტივებულია, რადგან, თავად ერთი კონკრეტული ანალიზის დონეზე შესძლებელია ვისაუბროთ დიქტომიური ცვლადების განსხვავებულ და ურთიერთგამომრიცხავ განზომილებათა იდენტიფიკაციის შესაძლებლობებზე. ისეთი სოციალური ერთეული, როგორცაა სოციალური მოძრაობა, რომლის ანალიზიც ერთი შეხედვით კოლექტიურ დონეზე შესაძლებელია მოვიაზროთ, სტრუქტურა–აგენტი თეორეტიკულ პარადიგმაში, ეს უკანასკნელი შესაძლოა იდენტიფიცირებულ იქნას აგენტის სახით და ა.შ. (Ritzer, 1990)

მოქმედება–სტრუქტურა ინტეგრაციის სხვადასხვა თეორიული მცდელობები არსებობს. თუმცა, განსაკუთრებული ყურადღება თანამედროვე თეორიაში ოთხი სხვადასხვა თეორეტიკოსის მცდელობამ მიიპყრო. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მათი თეორიები, რომლებიც კლასიკურ თეორიაში დამკვიდრებული მეთოდოლოგიური პოლარობების გადალახვას ისახავს მიზნად, ცენტრალურ ადგილს იკავებს მეთოდოლოგიური ინტეგრაციების მიმართულებით წამოწყებულ რეფლექსიაში (Ritzer, 1990). საუბარია ერთი მხრივ, გერმანელი სოციოლოგის, იურგენ ჰაბერმასის კომუნიკაციური მოქმედების თეორიაზე (Habermas, 1987), მეორე მხრივ, ფრანგი სოციოლოგის, პიერ ბურდიეს ცნობილ თეორიაზე ჰაბიტუსის შესახებ (Bourdieu, 1984), ბრიტანელი სოციოლოგის ენტონი გიდენსის სტრუქტურაციის თეორიასა (Giddens, 1984) და ასევე ბრიტანელი სოციოლოგის მარგარეტ არჩერის ინტეგრაციულ თეორიულ მოდელზე (Archer, 1982, 1995).

1.2. ადრეული პერიოდის რეფლექსიები მეხსიერების ფენომენის შესახებ

მეხსიერების შესახებ რეფლექსია ჯერ კიდევ ადრეულ კლასიკურ პერიოდში იწყება. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა პლატონისა და არისტოტელეს ნააზრევნი. პლატონის თანახმად, მეხსიერება არის ცოდნა სრულყოფილი

ფილოსოფიური დიალოგის საშუალებით. რაც შეეხება არისტოტელეს, მისი განსაზღვრებით მეხსიერება გონებაში ამობეჭდილია, როგორც ორნამენტები ცვილის დაფაზე (wax tablet) .

მეხსიერების შესახებ პლატონი საუბრობს „ფედროსში“ (423-348 ძვ.წ.აღ.). ამ ნაშრომში საინტერესო ხდება მთავარი გმირი სოკრატე, რომელიც ყვება ისტორიას ანტიკურ ეგვიპტეში თებეს მეფის თამუსის შესახებ. სოკრატეს თანახმად, თამუსმა უარყო დაწერილი სიტყვა, რადგან სჯეროდა, რომ ექსტერნალიზებული მეხსიერება ასუსტებს და ამცირებს გონებრივ უნარებს, და ამდენად, შესაძლოა არ მიგვიყვანოს სიბრძნესთან. აქ ხაზი ესმება იმას, რომ პლატონის დროს მეხსიერება ცოდნად მიიჩნეოდა, რომელიც შესაძლოა მხოლოდ ბრძენ კაცს დაეძლია. იმდენად რამდენადაც, მისი მოპოვება და შექმნა შესაძლებელი იყო ფილოსოფიური დიალოგის მეშვეობით და არა მხოლოდ მექანიკური დამახსოვრებით. ჭეშმარიტი მეხსიერების განვითარების ერთადერთი გზა პლატონის თანახმად არის გონიერი და კრიტიკული ძალისხმევა ტექსტთან (Plato, 2009). ტექსტთან კრიტიკული მიდგომის წინაპირობა ხაზს უსვამს ინდივიდის აქტიურ როლს მეხსიერების ფორმირების პროცესში.

პლატონის მსგავსად არისტოტელეც (ძვ.წ.აღ. 384-322) ეხება მეხსიერების კონცეპტს. თუმცა, განსხვავებით პლატონისგან, მას უფრო მეტად აინტერესებს, თუ როგორ ინახავს გონება მეხსიერებას და არა ის, თუ როგორ ჩავწვდებით საზრისს მეხსიერების მეშვეობით. იგი საუბრობს ასევე ცხოველებზე და ასახელებს სახეობებს, რომლებსაც გააჩნიათ უნარი გახსენების, რასაც იყენებენ საკვების მოპოვების, საფრთხის განცდის და ა.შ მომენტში). თუმცა, ხაზგასმით მიუთითებს, რომ გახსენება, როგორც ასეთი ძალუბთ მარტოდენ ადამიანებს. იმისათვის, რომ განსაზღვროს, თუ რას წარმოადგენს ადამიანური მეხსიერება და რა სპეციფიურობა ახასიათებს მას, განსხვავებს ცხოველების გახსენებას (remembering), ადამიანური მოგონებისგან (recollection). არისტოტელესთან ეს უკანასკნელი გულისხმობს ასევე ინტერპრეტაციის პროცესს და განსჯას (Aristotle, 1941:615).

დღესდღეობით არისტოტელეს წვლილს მეხსიერების კვლევაში განსაზღვრავენ მისი კონცეფციით ცვილის დაფის შესახებ (wax tablet). ცვილის დაფა წარმოადგენს მეტაფორას გონებისთვის, რომელიც აღმის საშუალებითაა აღბეჭდილი. ეს აღბეჭდვები ახდენს მეხსიერების ფორმირებას თუ მათ თან სდევს აფექტები. ანუ, არისტოტელე ცალსახად მიანიშნებს მეხსიერების ფორმირებისა და ემოციის შინაგან კავშირზე. გარდა ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ არისტოტელემ მეხსიერების ფორმირების წინაპირობად ხაზი გაუსვა სტაბილურობას, როგორც ცალსახად ინდივიდის მენტალურ მდგომარეობას (Yates, 2001:232). რამდენადაც აღბეჭდვა რთულდება თუ გონება დაკავებულია ან სტრესულ მდგომარეობაშია. ძნელი მისახვედრი არაა, თუ რატომ გახდა არისტოტელეს მეხსიერების კონცეფცია, კერძოდ, „wax tablet“-ს მეტაფორა საინტერესო ფსიქოლოგებისთვის, მათ შორის ასევე ფროიდისთვისაც, რომელმაც თავის ნაშრომში მეხსიერებისა და გონების მიმართების შესახებ ხაზი გაუსვა „მისტიკურ საწერ დაფას“ (Freud, 1925).

მეხსიერებაზე რეფლექსიის თვალსაზრისით საინტერესო ეტაპი ხდება განმანათლებლობა, როდესაც იწყება უკვე აქცენტირება აწმყოსთან მეხსიერების განუყოფელ კავშირზე. ამ პერიოდის ერთერთი ყველაზე გამოკვეთილი ავტორი, რომელიც მეხსიერებაზე და იდენტობაზე ქმნის საინტერესო თეორიას არის ჯონ ლოკი (1632-1704). 1660 წელს გამოქვეყნებულ ესეში, რომელიც ადამიანის გაგების შესაძლებლობებს ანალიზებს, ლოკი მეხსიერებას განსაზღვრავს, როგორც მნიშვნელოვან საყრდენს იდენტობის ერთიანობისა და მუდმივობისთვის. ლოკი უფრო მეტად მეხსიერების ფუნქციებზეა ორიენტირებული. ავტორის თანახმად, მეხსიერება ფუნქციონირებს, როგორც არქივი ან იდეათა საწყობი (Locke, 1878).

ადვილი შესამჩნევი ხდება ლოკის თეორიის განსხვავება კლასიკოსების რეფლექსიისაგან. კერძოდ, მისთვის მეხსიერება არ წარმოადგენს გონებაში მოწესრიგებულად შენახულ მეხსიერებას, რომელიც გამზადებულია აღსადგენად. პირიქით, ლოკი ხაზს უსვამს, რომ მეხსიერებები რეალურად არ არსებობს, როგორც

„საგნები“, არამედ წარმოადგენს აღქმის ანაბეჭდებს, რომელიც ყოველ ჯერზე, როგორც კი ჩვენ წარსულ ვიხსენებთ აღდგება და თავიდან იხატება. ლოკი წერს:

„ ... ჩვენი იდეები ჩვენს მეხსიერებაშია. თუმცა, ისინი ფაქტიურად არსად არაა. არსებობს მხოლოდ გონების უნარი კვლავ გააცოცხლოს და დახატოს ისინი ხელახლა.“
(Locke, 75-76:1878)

ეს კი თავისთავად მიუთითებს მეხსიერების სუბიექტურობაზე, კერძოდ, მისი ინდივიდუალური ინტერპრეტაციის თავისებურებაზე. ლოკთან მეხსიერების აღდგენა ყოველთვის თავიდან ხდება. შესაბამისად, ის კავშირშია ინტერპრეტაციასთან და თანამედროვე კონტექსტთან.

აღნიშნული პერიოდში მეხსიერების თემატიკას ეხება ასევე შოტლანდიელი ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი დევიდ ჰიუმი (1711-1776). მეხსიერებაზე საუბარი იწყება წარმოსახვასთან მისი მიმართებითა და შედარებით. შეიძლება ითქვას, რომ ჰიუმის თეორია ახლოსაა არისტოტელეს „ცვილის დაფის“ მეტაფორასთან. კერძოდ, მეხსიერება, ჰიუმის თანახმად, წარმოადგენს რეალურ წარწერას გონებაზე, მაშინ როდესაც წარმოსახვა არის მსუბუქი შთაბეჭდილება გონებაზე. „განსხვავება მეხსიერებასა და წარმოსახვას შორის დევს მეხსიერების აღმატებულ ძალაში და სიცხოველეში“ (Rossington, 71:2007). აქ ძირითადად იგულისხმება წარსულის რომელიმე კონკრეტული ფრაგმენტის მრავალჯერ წარმოსახვა, რის შედეგადაც იგი ღრმა ნაკვალევს სახით რჩება. აუცილებელია აღინიშნოს, რომ მეხსიერების ინტერპრეტაციულობაზე ხაზგასმა ჰიუმის თეორიაში კავშირშია იდენტობის კონსტრუქტის ანალიზთან. უფრო კონკრეტულად, ავტორი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ იდენტობა არ წარმოადგენს ფენომენს, რომელიც ერთხელ შეიქმნა და ამ სახით დარჩება უცვლელი. მისი მოსაზრებით, იდენტობის შინაარსები და მისი ტექსტები მუდმივად განიცდის ცვლილებას დროისა და კონტექსტის შესაბამისად (Hume, 1978).

როდესაც ვახდენთ ამ პერიოდში მეხსიერების კონცეფციაზე მომუშავე ავტორთა მიმოხილვას, შეუძლებელია არ ვახსენოთ გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი (1770-1831) და მისი ნააზრევი მეხსიერების შესახებ. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესო

ხდება მისი ნაშრომი „*ფილოსოფიური მეცნიერებების ენციკლოპედია*“ (1817) და განსაკუთრებით, ნაშრომის მესამე ნაწილი „*გონის ფილოსოფია*“.

საგულისხმოა, რომ ჰეგელი მეხსიერებას, მსგავსად ჰიუმისა, წარმოსახვასთან მიმართებაში განიხილავს. თუმცა, განსხვავებით ჰიუმისგან, რომელიც ამ ორ ფენომენს ერთმანეთის კონკურენტად განიხილავს, ჰეგელი მათ დამატებით, ურთიერთ შემავსებელ უნარებად განსაზღვრავს. უფრო კონკრეტულად, ჰეგელისთვის გონება წარმოადგენს საცავს წარსულის ხატების, ფრაგმენტების, რომლებიც წარმოსახვის დახმარებით ცოცხლდება. სწორედ წარმოსახვა ხდის შესაძლებელს, ავტორის თანახმად, აწმყოში წარსულის მეხსიერების აღდგენისა და გაცოცხლების. მეხსიერება ჰეგელთან გაგებულია, როგორც სურათი წარსულის შესახებ, რომელიც წარმოსახვის საშუალებით ცოცხლდება თავიდან. აქვე ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ ჰეგელთან მეხსიერება ერთერთი ცენტრალური კატეგორიაა იდენტობის ფორმირების პროცესში. ჩვენ, როგორც გარკვეული ჯგუფის წევრებს, ერთიანობის განცდა შეგვიძლია მხოლოდ განსხვავებების საპირისპიროდ. ამ შემთხვევაში კი, ჩვენ ვიხსენებთ და ვადარებთ წარსულს აწმყოს. შესაბამისად, მეხსიერების გარეშე არ არსებობს იდენტობა (Bates, 2004:31).

ამოს ფუნკენშტაინის აზრით, ჰეგელი იყო პირველი, რომელმაც აჩვენა, რომ თვით-ცნობიერება მოითხოვს სოციალურ კონტექსტს. „არავითარი მეხსიერება, ყველაზე ინტიმური და პერსონალურიც კი, შეუძლებელია საზოგადოებისგან მოწყვეტილი იყოს, ენისგან და სიმბოლური სისტემიდან, რომელიც შექმნილია საზოგადოების მიერ თაობების მანძილზე“ (Funkenstein, 1989:7).

საინტერესო რეფლექსიას გვთავაზობს ანრი ბერგსონი. იგი ცოლის მხრიდან იყო მარსელ პრუსის (1927) ნათესავი, შესაბამისად, ადვილად შეიძლება გამხდარიყო შთაგონებული პრუსის ნაშრომით „*საგანთა წარსულის გახსენება*“, რომელიც 1927 წელს გამოქვეყნდა. ბერგსონის ორი ცნობილი მოსწავლე ვალტერ ბენიამინი (1892-1940) და მორის ჰალბვაკსი (1877-1945) საკმაოდ კრიტიკულად არიან განწყობილი ბერგსონის კონცეფციისადმი მეხსიერების შესახებ. კრიტიკის საგანი ძირითადად მის კონცეფციაში

კოლექტიური გონის, კოლექტიური ცნობიერების იგნორირება და მისთვის არასათანადო ყურადღების მიქცევაა.

მეხსიერების ორი მოდელი: თუ თვალს გადავავლებთ, აღმოვაჩინოთ, რომ ანტიკურობიდან მოყოლებული თანამედროვეობამდე მეხსიერების გარშემო მიმდინარე დებატებზე გავლენას ახდენს გარკვეულწილად მსოფლმხედველობა, რომელიც მეხსიერებისადმი მიდგომის ორ მოდელს უკავშირდება. საუბარია ერთი მხრივ, აქტიურ და მეორე მხრივ, პასიურ მეხსიერებაზე (Casey, 2000:15). შესაბამისად, მეხსიერების ამ ორ ტიპს გააჩნია სხვადასხვა ვერსიები და კონცეპტუალური სქემები.

ყველაზე ცნობილი მეტაფორა მეხსიერების შესახებ, რომელიც ჯერ კიდევ პლატონისა და არისტოტელეს დროიდან აქტიურად იკვეთება დებატებში, არის „ნიშანი“ და „ანარეკლი“, „ნაწერი“. პლატონისა და არისტოტელეს მიდგომები მეხსიერებისადმი შეიძლება ითქვას რომ, ქმნის გარკვეულ საფუძველს, რამდენადაც მათი რეფლექსიის კონცეპტუალური ელემენტები წარმოდგენელია ასევე თანამედროვე მიდგომებში. სხვა სიტყვებით, პლატონი და არისტოტელე ქმნიან პროტოტიპს მეხსიერების თანამედროვე დისკურსისა. განსაკუთრებით აღსანიშნავია პლატონის მოსაზრება მეხსიერებისადმი. „არა მხოლოდ ზემოთ ხსენებული მოდელები პასიურობის და აქტიურობის, არამედ ასევე საკრალური და სეკულარული, ისევე როგორც მეტაფორული და ლიტერალური, ევროპის ისტორიის მანძილზე ყველა ეს მიდგომები იყო წარმოდგენილი“ (Rosińska, 2005:26).

პლატონის მიერ გამოყენებული მეხსიერებასთან დაკავშირებული მეტაფორები შეიძლება ვიპოვოთ „თეეტეტი“ (პლატონის დიალოგის სახელწოდება ცნობიერების შესახებ). სადაც განსაზღვრულია ხსოვნა, დავიწყება და გახსენება. მეტაფორები კავშირშია ცოდნის საკითხთან, განსაკუთრებით ცოდნასა და განსჯას შორის მიმართების თვალსაზრისით. ეს მეტაფორებია „a wax tablet“, რომელშიც ჩვენი მეხსიერების შინაარსია ასახული, როგორც ანაბეჭდი („the imprint of a seal“). ასევე „aviary“, რომელშიც არიან ველური ჩიტები - მესიჯები (Rosińska, 2005:27).

გარდა ამ მეტაფორებისა, რომელიც ახდენს მკითხველის მეხსიერების ფენომენტან მიახლოებას, პლატონი თავის ნაშრომში ასევე წარმოგვიდგენს ისტორიებს იმისათვის, რათა მათი მეშვეობით ასახოს მეხსიერების როლი ადამიანის მთელ ცხოვრებაში და არა მხოლოდ ცნობიერებაში. როსინსკას თანახმად, პლატონი ჩვენ გვამცნობს, რომ შეუძლებელია საუბარი მეხსიერებაზე ადამიანის ფილოსოფიური კონცეფციის ან მეტაფიზიკის გარეშე. ისტორია მოიხსნის შესახებ შეიძლება ინტერპრეტირებულ იქნას როგორც მიზეზი მეხსიერების მნიშვნელობისა ჩვენი ექსისტენციონალური არჩევანისთვის (2005). ანუ, საუბარია ლაკესისის, ანუ წარსულის, კლოტოს, ანუ აწმყოს და ატროფოს, ანუ, მომავალს შორის დიალოგზე, რომლებიც სირინოზებთან ერთად საუბრობენ და მღერაინ წარსულის შესახებ, ასევე, იმის შესახებ, რაც არის და რაც უნდა იყოს (Plato, 1892).

რაც შეეხება მეხსიერების პასიურ მოდელს, ეს უკანასკნელი როსინსკას მოსაზრებით უმეტესწილად ადაპტირებული იყო არისტოტელეს და შემდგომში ემპირიული ტრადიციის მიერ. აქტიურად იყენებდა მის შესაძლებლობებს ასევე კოგნიტური ფსიქოლოგიის სფერო. მეხსიერების ეს ფორმა დომინანტურ როლს თამაშობს ჩვენს ყოველდღიურ ცხოვრებაში.

ავტორის მტკიცებით, პირველ რიგში, არისტოტელე აწვითარებს მეხსიერების დისკუსიას, რომელშიც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს სეკულარულ დისკურსს. ის აღიარებს პლატონის მეტაფორას ნიშანზე ან ანაბეჭდზე (Rosińska, 2005). გარდა ამისა, ხაზგასასმელია, რომ მას შემოაქვს დრო მეხსიერების რეფლექსიაში. დრო წარმოადგენს კრიტერიუმს, რომელიც ერთმანეთისაგან განასხვავებს მეხსიერებას, აღქმასა და წინასწარმეტყველებას. თითოეული მათგანი დროის სხვადასხვა განზომილებაზე ფოკუსირდება. უფრო კონკრეტულად, მეხსიერების საგანი არის წარსული, რაც შეეხება აღქმას, იგი საკუთარ საგანად ირჩევს აწმყოს და ბოლოს, წინასწარმეტყველება მომავალზეა ორიენტირებული. არისტოტელესთან მეხსიერება დაკავშირებულია აღქმასა და წინასწარმეტყველებასთან, თუმცა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი მათი იდენტურია. ყოველთვის როდესაც ვინმე აქტიურად დაკავებულია

გახსენებით, ის ყოველთვის ამბობს, რომ მას სმენია, ან აღუქვამს ან უფიქრია მანამდე (Rosińska, 2005).

არისტოტელეს თანახმად, მეხსიერება უკავშირდება იმას, რაც უკვე იყო. იგი წერს შემდეგს: „... როგორც უკვე მომხდარი, არა არსებობს ისეთი საგანი, როგორცაა აწმყოს მეხსიერება აწმყოში, აწმყოს ობიექტი მხოლოდ აღქმას, და მომავლის მოლოდინი, თუმცა, მეხსიერების ობიექტი არის წარსული. ყოველგვარი მეხსიერება, ამდენად, გულისხმობს განვლილ დროს; შედეგად, მხოლოდ ის ცხოველები, რომლებიც აღიქვამენ დროს და ორგანო რომლითაც ისინი დროს აღიქვამენ არის ასევე ის რითაც ისინი იხსენებენ“ (Aristotle, 607-617).

გარდა ამისა, ავტორის თანახმად, არისტოტელე მეხსიერებას აკავშირებს წარმოსახვასთან. და ბოლოს, ის განასხვავებს ერთმანეთისაგან გახსენებას, მოგონებას და სწავლას (2005). იმისათვის, რომ მოახდინოს გახსენებასა და მოგონებას (Reminiscence) შორის განსხვავება, იგი მიუთითებს თავისი მეგობარი კორისკუსის პორტრეტზე და ამბობს, რომ თუ ჩვენ პორტრეტს იგივენაირად შევხედავთ, როგორც თავად კორისკუსს შევხედავდით, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს გახსენებასთან; თუმცა, თუ ჩვენ პორტრეტს ვუყურებთ, როგორც სურათს, მაშინ ჩვენ საქმე გვაქვს მოგონებასთან (Aristotle, 1968).

ამის საპირისპიროდ გახსენება (recollection) არის ერთი მხრივ, სპეციფიური სახის დაგეგმილი კვლევა; მეორე მხრივ, მოითხოვს პერსონის მიერ ძალისხმევას, გარდა ამისა, ახასიათებს მხოლოდ ადამიანს (Rosińska, 2005). ცხოველები გახსენების უნარს მოკლებულნი არიან. ასევე ხაზს უსვამს, რომ მექანიზმი, რომელიც შესაძლებელს ხდის გახსენებას არის ასოციაცია; თუმცა, ამ შემთხვევაში საუბრობს არა თავისუფალი ასოციაცია, არამედ უფრო ისეთი სახის ასოციაცია, რომელიც ეფუძნება შინაგან კავშირს ფენომენებს შორის, რომელსაც ადამიანი იხსენებს; და ბოლოს, გახსენება მოიცავს სხეულს და რაც საკმაოდ მნიშვნელოვანი მომენტია არისტოტელეს მეხსიერების თეორიაში, ადამიანებს არ გააჩნიათ სრული კონტროლი გახსენების პროცესზე (Aristotle, 1968).

რაც შეეხება მეხსიერების აქტიურ მოდელს, ეს უკანასკნელი როზინსკას მოსაზრებით შეიძლება ითქვას, რომ მეოცე საუკუნეში გაცოცხლდა და ამ პროცესში საკმაოდ დიდი წვლილი შეიტანა ფილოსოფიამ, ასევე, ფილოსოფიურმა ფსიქოლოგიამ და ლიტერატურამ (2005). ავტორის მტკიცებით, განსაკუთრებული წვლილი მეხსიერების ამ მოდელის დამუშავებაში მიუძღვით მეცნიერებს, როგორებიც არიან: ანრი ბერგსონი, ვლადიმერ ნაბუკოვი, ფრიდრიხ ნიცშე, მარსელ პრუსი, ფრედერიკ ბარტლეტი, ზიგმუნდ ფროიდი, პიერ ჟანე, ჟან პიაჟე და პოლ რიკერი. განსხვავებით პასიური მოდელისაგან, „აქტიური მოდელი მეხსიერების შინაარსს არ განიხილავს, როგორც ჩაწერილ თუ აღბეჭდილ სურათს, როგორც ობიექტს, რომელიც შეიძლება მოგონებული ან გახსენებული იქნას ადამიანის მიერ. მეხსიერების აქტიური მოდელის მიხედვით, ამ უკანასკნელის შინაარსი ექვემდებარება ტრანსფორმაციებსა და ცვლილებებს. ის უნდა განვიხილოთ, როგორც დინამიკურად ფორმირებადი სტრუქტურა, რომელიც გარდა გახსენების (recollection), მოგონებისა (Reminiscence) და აღდგენისგან (reorganization) დამოუკიდებლად, ასევე მოიცავს პროცესებს როგორებიცაა: განმეორება, მოყოლა, შეფასება და გრძნობა“ (Rosińska, 2005:31).

როსინკა აზრით, რაც შეეხება უშუალოდ მეტაფორას მეხსიერების შესახებ, ობიექტის სურათი არსებობს წყალში შერეული სავსე კოვზი რძის მსგავსად, და არა როგორც დაფაზე ანაბეჭდი, ნაკვალევი (seal in wax). შესაბამისად, „მეხსიერების ობიექტთან მიმართებაში, მოგონების პროცესი არ იქნება ნაკლებად რთული, და შესაძლოა სრულიად შეუძლებელიც კი, თუმცა, ის არ დაიყვანება „სილოგიზმის განსაზღვრულ ტიპზე“, როგორც არისტოტელესთან. ის უფრო იქნება მცდელობა ორმხრივი შეთანხმებებისა და მეხსიერების შინაარსის კონსტრუირებისა. თუმცა, ასევე სახეზე იქნება ფიქრის, აზროვნების პროცესი (Rosińska, 2005:31). ავტორის თანახმად, არისტოტელეს პირობა, ანუ, გახსენების თავისებურება, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ეს უკანასკნელი უნდა განხორციელდეს „საკუთარი ძალის მეშვეობით“ სრულიად შეუძლებელი ხდება.

ჯერ კიდევ წმინდა ავგუსტინესთან ხდება მითითება იმ ერთი შეხედვით მარტივ დეტალზე, რომ გახსენება ახდენს ჩვენი საწყისი გამოცდილების ტრანსფორმაციას, რაც საბოლოო ჯამში, გულისხმობს იმას, რომ ამ გამოცდილებამდე სრული სიცხადით მიღწევა ყოველთვის არ არის შესაძლებელი. გარდა ამისა, ამ დარწმუნებასთან ერთად როსინსკას თანახმად, ჩნდება ენზაიტი დაკავშირებული მანიპულაციისა და სწავლების შესაძლებლობასთან (2005). უფრო კონკრეტულად, საუბარია მეხსიერების იმპლანტირების და ამგვარად, სუბიექტისთვის ავტონომიის წართმევის, „საკუთარი ძალაუფლების“ ჩამორთმევის შესაძლებლობაზე. რაც ცოცხლი მაგალითის სახით გვხვდება უახლოეს წარსულში, კერძოდ, ამგვარი ენზაიტი განსაკუთრებით საგრძნობი იყო მეოცე საუკუნეში, ტოტალიტარული საფრთხის პირობებში. ტოტალიტარული ტენდენციები, რომლებიც მიზნად ისახავდა „ყოველი ავტონომიის ელიმინაციას, ცდილობდნენ ინდივიდის ბიოგრაფიული მეხსიერებისა და ტრადიციისგან საზოგადოების დაცლას“ (Rosińska, 2005:32).

მეხსიერების აქტიური მოდელის ჩარჩოში ეს უკანასკნელი წარმოადგენს ჰიბრიდს შინაარსისა და ინდივიდის აზრობრივი, შესაბამისად, შემოქმედებითი აქტივობების. შეიძლება ითქვას, რომ ეს მოდელი აღნიშნულ განზომილებებს ერთმანეთისგან განუყოფლად მოიაზრებს. მეხსიერებაში შემოქმედებითობა, რაც უშუალო კავშირშია ინდივიდის ინტერპრეტაციის უნართან, საფუძველს ქმნის თავისთავად ამ უკანასკნელის მანიპულაციისა და დამახინჯებისათვის, რაც ერთერთი საკმაოდ საკამათო საკითხია თანამედროვე მკვლევართა წრეებში.

1.3. „მეხსიერების ბუმი“ - ინტენსიური დებატები მეხსიერების შესახებ

მეოცე საუკუნის სამოცდაათიანი წლების ბოლოს სულ უფრო და უფრო ინტენსიური ხდება დებატები, როგორც საჯარო, ისე, აკადემიურ სფეროში მეხსიერების გარშემო. ეს მოვლენა იმდენად მასშტაბურ ხასიათს იძენს, რომ ბევრი მკვლევარი მას „მეხსიერების ბუმის“ სახელწოდებით მოიხსენიებს. ობიექტური ფორმით ცდილობს მოვლენათა ინტერპრეტაციას ბაქსტერი, რომელიც საუბრობს მეხსიერების

ფეტიშიზაციაზე და ამ უკანასკნელს იმ საზოგადოების მახასიათებლად განიხილავს, რომელშიც განსაკუთრებით პრობლემატური ხდება ინფორმაციის-სიუხვისადმი („მონაცემთა ნისლი“) თავის გართმევა (Baxter, 1999:vii). დევიდ ბლაითის თანახმად, დასავლური სამყარო სულ მცირე ორჯერ გახდა მეხსიერების ბუმის მომსწრე. მეხსიერების პირველ ბუმს ავტორი ათარიღებს მეცხრამეტე საუკუნის 90-იანი წლებიდან მეოცე საუკუნის 20-იან წლებამდე პერიოდით, რომელიც იყო კონსეკვენცი მთელი რიგი ტრანსფორმაციული პროცესებისა. ერთი მხრივ, იმპერიების ნგრევის და ახალი ნაციონალური სახელმწიფოების წარმოშობის, ასევე ნოსტალგიის, რომელიც კულტურების გაქრობასთან იყო დაკავშირებული. ასევე გამოწვეული იყო ინდუსტრიალიზაციასა და ურბანიზაციის პროცესებთან დაკავშირებული ადამიანთა გაუცხოვებით, ახლად გამოგონილი ტრადიციებით, ნაციონალური კალენდრით, ნაციონალური დღესასწაულებით, მონუმენტების შენებით, და ბოლოს, ავტორი ხაზს უსვამს იმ ინტელექტუალთა როლს, რომელთა ნაშრომებმაც განსაზღვრეს მეხსიერებისადმი ინტერესის ზრდა. საუბარია, ანრი ბერგსონზე, ზიგმუნდ ფროიდზე, მარსელ პრუსზე, ვირჯინია ვოლფზე, მორის ჰალბვაქსზე და ა.შ. (Blight, 2009: 243). აქვე უნდა გაესვას ხაზი, რომ განსაკუთრებული როლი მეხსიერების თანამედროვე ბუმის გამომწვევ პროცესებში შეასრულა ფრანგი სოციოლოგის მორის ჰალბვაქსის 1925 წელს გამოქვეყნებულმა ნაშრომმა კოლექტიური მეხსიერების სოციალური განზომილების შესახებ, რომელიც მკვლევართათვის მეხსიერების კანონიზაციის უპირობო საფუძვლად იქცა. უფრო კონკრეტულად საუბარია ნაშრომზე „*მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები*“ (Halbwachs, 1925).

პირველი კითხვა, რომელიც ლოგიკურად ჩნდება ამ გარემოებების ფონზე, მდომარეობს იმ მიზეზების გარკვევაში, თუ რატომ გახდა მეხსიერება ამდენად საინტერესო ფენომენი, როგორც აკადემიის წარმომადგენლებისთვის, ისე, სახელმწიფო და პოლიტიკური აქტორებისთვის მეოცე საუკუნეში. და, რატომ არ ცხრება მისადმი გაცხოველებული ინტერესი დღემდე. ამ მიზეზების იდენტიფიცირებას სხვადასხვა მკვლევარი განსხვავებული სოციო-პოლიტიკური თუ კულტურული ფაქტორებით

ხსნის. საკმაოდ სინთეზურად ახდენენ ამ მიზეზების კლასიფიკაციას და დაჯგუფებას ჯეფრი ოლიკი (2011), ვერედ ვინიცი-სეროუსი(2011) და დანიელ ლევი (2011).

ერთი მხრივ, მეხსიერების კვლევების გავრცელება ჯეფრი ოლიკის თანახმად უკავშირდება სამეცნიერო წრეებში ერთერთ თეორიულ რეორიენტაციას, რომელიც დამახასიათებელია ბოლო ათწლეულებისთვის. მეოცე საუკუნის 60-იანი წლები ხასიათდებოდა ე.წ. „ლინგვისტური შემობრუნებით“, 80-იანი წლები „კულტურული შემობრუნებით“, ისევე როგორც საერთო მიმართულებით პოსტმოდერნული აზროვნებისკენ. მსგავსადვე, საერთო ტენდენცია ჰუმანიტარული მეცნიერებების სხვადასხვა სფეროში 80-90-იანი წლებში შეიძლება განვიხილოთ, როგორც „მეხსიერებისკენ შემობრუნება“ (Olick, 2011).

ავტორთა მხრიდან პირველ რიგში ხაზი ესმება ჩვენს ცნობიერებაში დროის გაგებასთან დაკავშირებულ ტრანსფორმაციებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესო ხდება მოდერნულობა, იმდენად რამდენადაც, სწორედ ამ პერიოდიდან ხდება საგრძნობი ურთიერთმიმართების მოდიფიცირება დროის სამივე განზომილებას, აწმყო, წარსულსა და მომავალს შორის. ეს გარემოება საბოლოო ჯამში რადიკალურად ცვლის, ერთი მხრივ, მეხსიერების საზრისს, ხოლო, მეორე მხრივ, მის როლურ ფუნქციასა და სტატუსს (Olick, 2011). რასაკვირველია, ამ პროცესში განსაკუთრებული როლი ეკისრება სოციალურ ცვლილებებს, რომლებიც იტალიური რენესანსიდან მოყოლებული განმანათლებლობის ეპოქამდე უპრეცედენტოა. ოლიკი დასავლური მოდერნულობის დამახასიათებელ ნიშნად მიიჩნევს წარსულისადმი დისტანცირების აღიარებას, რომელშიც დროის ჩვენეული გაგება – რომელიც წარსულს, აწმყოს და მომავალს განიხილავს უფრო ნათლად გამოხატულს, ვიდრე წინა ეპოქებში – თავისთავად უარყოფს ჩვენი წინაპრებისგან განსხვავებულობის აზრს. ანუ, წარსულის დისტანცირება წარსულისგან მხოლოდ გაიგება, როგორც რაღაც ისეთი, რომელსაც აზრი ისტორიის მსვლელობაში ეძლევა (Olick, 2011:7).

მეხსიერებისკენ შემობრუნება თანამედროვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში ოლიკის აზრით უნდა გავიგოთ და ავხსნათ იმ დიდი და მნიშვნელოვანი ცვლილებების ფონზე,

რომლსაც ადგილი ქონდა ევროპასა და დანარჩენ მსოფლიოში მეოცე საუკუნის 80-90-იან წლებში. განსაკუთრებით იმგვარი გადატრიალებების პერიოდში, როდესაც სრულდება ერა, ხშირად აქვს ადგილი მეხსიერებისა და ორიენტაციის კრიზისის გაჩენას. ძველი რუქები გამოუსადეგარი ხდება. ძველი კონცეპტუალური განსხვავებები კარგავს თავის ვალიდურობას. შესაბამისად, გადატრიალებების დროს თან სდევს ასევე ისტორიის ახლიდან დაწერის პერიოდი. 90-იანი წლების განმავლობაში ადგილი ქონდა გარდამტეხ მომენტებს: მეორე მსოფლიო ომის დასასრული, გერმანიის გაერთიანება, აღმოსავლეთ ევროპაში კომუნიზმის და საბჭოთა იმპერიის კოლაფსი. გარდა ამისა, კონფლიქტები ბალკანეთში და სხვა გამოწვევები ტრადიციული, რეგიონალური და ნაციონალური იდენტობებისა და მეხსიერების კულტურისადმი. მეხსიერებისა და იდენტობის კრიზისი განსაკუთრებით თვალშისაცემი იყო აღმოსავლეთ ევროპის ყოფილ კომუნისტურ ქვეყნებში. დღესდღეობით ინტენსიური კონფლიქტები მიმდინარეობს რეგიონში იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა იქნას გაგებული და გახსენებული კომუნიზმის პერიოდთან დაკავშირებული მეხსიერება.

მეხსიერების კვლევებისადმი გაცხოველებულ ინტერესს მრავალი კრიტიკოსი ჰოლოკოსტს და მასთან დაკავშირებულ მასშტაბურ კვლევებს უკავშირებს. ე.წ. ჰოლოკოსტის ინდუსტრია და გაზრდილი ინტერესი ამ მოვლენისა და ზოგადად მეორე მსოფლიო ომისადმი 90-იანი წლების საჯარო პოლიტიკურ დებატებში ნათლად იკვეთება. პოლ კონერტონი ამასთან დაკავშირებით წერს: „გახშირებული დისკუსიები და ის დიდი ღირებულება, რომელიც მეხსიერებას უკანასკნელ პერიოდში უკავშირდება არსებითად წარმოადგენს გასული საუკუნის ჰოლოკოსტთან დაკავშირებულ მოვლენათა გამოძახილს“ (Connerton, 2009:1). დევიდ ბლაითი ნაცისტების ჰოლოკოსტზე საუბრობს, როგორც უმთავრეს სიმბოლოზე ისტორიული მეხსიერების, რომელიც მეოცე საუკუნის ბოლო ათწლეულისთვისაა განსაკუთრებით დამახასიათებელი (Blight, 2009). სოციოლოგი ჯეფრი ალექსანდერი მეორე მსოფლიო ომის პერიოდიდან მოყოლებული საუბრობს ნარატივის კულტურის ცვლილებაზე, კერძოდ, „პროგრესულიდან“ „დრამატული“ მიმართულებით (Alexander, 2004:30). შესაბამისად, ჰოლოკოსტთან დაკავშირებული ცნებები, როგორიცაა ტრამვა, მსხვერპლი, შეფასებული, როგორც

მოდერნიზმის პათოლოგია, აკონსტრუირებს და კვებავს იმ ლანდშაფტს, რომელშიც კოლექტიური მეხსიერების კვლევები იზრდება. სწორედ ამიტომ, მეხსიერების ბუმს ხშირად მეოცე საუკუნეში ტრავმისა და სინანულის კულტურის გააქტიურებას უკავშირებენ.

შეერთებულ შტატებში შეიძლება ითქვას ჰოლოკოსტთან დაკავშირებით მეხსიერების ნამდვილი ინდუსტრია აღმოცენდა. ამას მოწმობს მეხსიერების ცენტრები, მუნუმენტები, მუზეუმები, რომლებიც ერთდროულად აშენდა. ამ გარემოებას სიღრმისეულ ანალიზს უთმობს საკუთარ ნაშრომში „ჰოლოკოსტი ამერიკელთა ცხოვრებაში“ პიტერ ნოვიკი და საუბრობს კულტურისთვის დამახასიათებელ „ჰოლოკოსტის მეხსიერებაზე“, რომელმაც შეიძლება ითქვას შეიპყრო ამერიკელები (Novick, 2000). მეორე მსოფლიო ომისადმი და ჰოლოკოსტისადმი დღემდე არსებობს ცოცხალი ინტერესი ევროპაში, მათ შორის ევროპული იდენტობის ძიებასთან დაკავშირებით. შესაბამისად, თანამედროვე ევროპაში მეორე მსოფლიო ომს მიეწერა გაზრდილი მნიშვნელობა, როგორც ევროპული იდენტობის სპეციფიურ მახასიათებელს. ჰოლოკოსტისადმი გაზრდილ ინტერესსა და მასშტაბურ კვლევებთანაა კავშირში თეორია, რომელსაც ლევი და სეზნიდერი გვთავაზობენ. ჰოლოკოსტისადმი მზარდ და მასშტაბურ ინტერესს ეს ავტორები აღწერენ, როგორც ჰოლოკოსტის მეხსიერების „კოსმოპოლიტანიზაციის“ პროცესს, დაკავშირებულს გლობალიზაციასთან. მათი მტკიცებით, ამ მოვლენებისადმი არა მხოლოდ მისი მსხვერპლი ახდენს თვითიდენტიფიცირებას, არამედ ყველა ჩვენთაგანი (Levy & Sznaider, 2005).

მეხსიერებისადმი შემობრუნება შეიძლება ასევე გავიგოთ ფართო და ღრმა ცვლილებებისა და გამოწვევების ფონზე, რომელსაც ჩვენ, როგორც წესი, აღვწერთ გვიანი მოდერნულობის ან პოსტმოდერნულობის ცნებებით. მოდერნულობასთან მეხსიერების კავშირი ძირითადად განსაზღვრულია ამ უკანასკნელის ინსტრუმენტალიზაციის ფონზე ნაციონალური სახელმწიფოების ლეგიტიმაციის უზრუნველყოფის მიზნით.

ხშირად გამეორებული თეზისია, რომ ჩვენ დღეს ცვხოვრობთ გვიან მოდერნულ საზოგადოებაში, რომელიც განსხვავებით მოდერნულისაგან, ხასიათდება საერთო კულტურული მეხსიერებით არა ერთი რომელიმე ეროვნული სახელმწიფოსი, არამედ რამდენიმე კონკურენტული მეხსიერების პროექტით, რომელიც ნათლადაა მანიფესტირებული საიუბილეო დღესასწაულების ბაზარზე და რომელსაც გახსენების ერა ეწოდა. გვიან მოდერნულ თუ პოსტმოდერნულ დროს მიეკუთვნება ასევე ღირებულებითი და კულტურული რელატივიზმი, რომელშიც პრიორიტეტი არ გააჩნია არცერთ განსაკუთრებულ ნარატივს თუ პერსპექტივას, იქნება ეს მეხსიერება თუ ისტორია, მითი თუ მეცნიერება. ძველი განსხვავებები და ღირებულებითი იერარქიები იმსხვრევა; მოდერნულობის უნივერსალიზმი ტენდენციურად იცვლება „იდენტობის პოლიტიკის“ პარტიკულარიზმით და განსხვავება მეხსიერებასა (თანამედროვეობა) და ისტორიას (წარსული) შორის ტენდენციურად ქრება. ყველაფერი ეს თანამედროვე პოსტმოდერნულ აზროვნებაშია. შეერთებულ შტატებში ამ პოსტმოდერნულ რელატივიზმს თან სდევდა მულტიკულტურალიზმი (იდეა იმის შესახებ, რომ საზოგადოებაში განსხვავებულ უნარშეზღუდულ ჯგუფებს გააჩნიათ თანაბრად ვალიდური წარმოდგენა ისტორიაზე) და მისი ძლიერი ხაზგასმა სპეციფიურობასა და იდენტობაზე. მაგრამ, ტენდენცია საერთოა: უმეტესობა ეთნიკური ჯგუფები და უმცირესობები დღეს ცდილობენ საკუთარი წარსულის და მეხსიერების კულტურის რეაბილიტაციას, და, ამდენად, მიესალმებიან საკუთარ ეთნიკურ იდენტობას. იდენტობის თემა თითქმის ყოველთვის გარდაუვალია მეხსიერების კვლევაში.

ელაიდა ასმანი მეხსიერების ბუმის გამომწვევ მიზეზად პირველ რიგში ე.წ. „დიდი ნარატივის“ მსხვრევას ასახელებს, რომელიც ცივი იმის დასასრულს ემთხვევა. ეს გარემოება, ავტორის თანახმად, ქმნის ჩარჩოებს წარსულის ინტერპრეტაციისთვის, ისევე როგორც, მომავლის ორიენტაციებისთვის (Assmann, 2009:210). ამ მოვლენის თანმდევი ხდება აღორძინება ერთ დროს იდეოლოგიების ტყვეობაში მყოფი, გაყინული მეხსიერების. მეორე მხრივ, ასმანი ასახელებს ასევე პოსტკოლონიურ სიტუაციას, როდესაც ადამიანები იწყებენ წარსულის შესახებ ნარატივებისა და მეხსიერების აღდგენას, რადგან დიდი ხნის მანძილზე მათ წართმეული ქონდათ საკუთარი

ლოკალური ისტორია და კულტურული თვითშეგნება. მეხსიერებისადმი გაცხოველებული ინტერესის პროვოცირებაში კიდევ ერთ განმსაზღვრელ მიზეზს ხედავს ავტორი ჰოლოკოსტსა და ზოგადად, მეორე მსოფლიო ომის მოვლენებში. ამასთანავე კავშირში ამ ტრავმების მსხვერპლთა თაობის შემცირება და მათთან დაკავშირებული უშუალო მეხსიერების შეცვლა ამ უკანასკნელის ინტერპრეტაციული ფორმებით (2009:211). და ბოლოს, ასმანი ხაზს უსვამს კომუნიკაციური ტექნოლოგიების რევოლუციურ მიღწევებს, რომელიც რადიკალურად ცვლის თავად ინფორმაციის, როგორც ასეთის, სტატუსს და მნიშვნელობას. ქმნის რა მისი შენახვის უფრო ეფექტურ გზებს, რაც საბოლოო ჯამში მისი დროის დიდ ჰორიზონტზე შენახვის გარანტია ხდება (Assmann, 2009).

კოლექტიური მეხსიერების ბუმის გამოძწევს მიზეზად ვულფ კანშტაინერი სოციალური რელევანტურობისა და ინტელექტუალური გამოწვევის იშვიათ კომბინაციას ასახელებს (Kansteiner, 2002:180). ვულფ კანშტაინერი კოლექტიური მეხსიერების კვლევებისთვის დამახასიათებელ სამ ძირითად პრობლემაზე საუბრობს. კერძოდ, კოლექტიური მეხსიერების კვლევებში დღემდე არ არსებობს საკმარისი კონცეპტუალიზაცია იმასთან დაკავშირებით, თუ როგორ განსხვავდება კოლექტიური მეხსიერებები ინდივიდუალური მეხსიერებისგან. სწორედ ამის შედეგად ხსნის იმ ფაქტს, რომ ხშირად კოლექტიური მეხსიერების ფორმების ბუნება და დინამიკა ფსიქონალიტიკური და ფსიქოლოგიური მეთოდების მარტივი გამოყენებით იგნორირებული ხდება. მეორე მხრივ, ავტორი კოლექტიური მეხსიერების კვლევებს აკრიტიკებს იმ უყურადღებობის გამო, რომელიც ჩნდება აღქმასთან დაკავშირებით. ამ შემთხვევაში ავტორი აღქმას ძირითადად გულისხმობს, როგორც მეთოდის, ისე წყაროს მნიშვნელობით. რის შედეგადაც საქმე გვაქვს კოლექტიური მეხსიერების კონკრეტული ფორმების კვლევებში ისტორიული რეპრეზენტაციების სოციოლოგიური საფუძველის არასაკმარისად გათვალისწინებასთან. და ბოლოს, ვულფ კანშტაინერი ასკვნის, რომ აღნიშნული პრობლემების გადაჭრა შესაძლებელია კოლექტიური მეხსიერებების კვლევებში მედია და კომუნიკაციის კვლევების მეთოდთა გამოყენებით და განვითარებით (Kansteiner, 2012:180).

„მეხსიერების ბუმის“ გამომწვევი მიზეზების გარდა, რასაკვირველია საინტერესოა ის შედეგები, რაც თან ახლავს ამ უკანასკნელს. განსაკუთრებით საინტერესო ხდება აკადემიური სივრცე, რომელიც მომსწრე ხდება მეხსიერების კვლევების უპრეცედენტო ინსტიტუციონალიზაციის. სულ უფრო და უფრო მეტი კვლევებია მიმართული მეხსიერების სოციალურ განზომილებაზე, უნივერსიტეტებში სულ უფრო მეტი მიმართულება იქმნება სახელწოდებით „მეხსიერების კვლევები“, იბეჭდება სასწავლო სახელმძღვანელოები, რომლებიც ისევ და ისევ ხელს უწყობს მეხსიერების კვლევის კონცეპტუალური კანონიზაციის პროცესს.

რა შეიძლება მოყვეს მეხსიერების ბუმს? რა იქნება შემდგომ? ერთერთი აქტუალური კითხვა მკვლევართა წრეებში, რომელზეც არ არსებობს ერთგვაროვანი პასუხი. არსებობენ სკეპტიკოსები, რომელთაც მიაჩნიათ, რომ მეხსიერების კვლევებისადმი გაცხოველებული ინტერესი აკადემიურ სივრცეში განსაზღვრულია ახლად ატეხილი ბუმით, რომელმაც უკვე მოახერხა ე.წ. „მეხსიერების ინდუსტრიის“ შექმნა. რაც იმას მოასწავებს, რომ როგორც კი დაცხრება მზარდი ინტერესი, კითხვის ნიშნის ქვეშ დადგება ასევე მომავალში ამ ინდუსტრიის არსებობის საკითხიც (Olick, 2011:4). კრიტიკოსების, ამ სკეპტიკურ პოზიციას შედარებით ოპტიმისტურად აღიქვამს ჯეფრი ოლიკი და მიიჩნევს, რომ მოდიფიკაციები წარსულისადმი განწყობებში არ შეიძლება მივიჩნიოთ ზედაპირულად და დროებითად. ოლიკის არგუმენტი მდგომარეობს იმ ანალიტიკური ჩარჩოების შესაძლებლობებში, რომელიც სხვადასხვა დისციპლინის მკვლევარებს სთავაზობს მყარ, ხანგრძლივ პერქპექტივაზე გათვლილ პარადიგმას (Olick, 2011:5).

90-იანი წლებიდან ეგრედ წოდებულმა ინდუსტრიამ, რომელიც მეხსიერების კვლევებით შეიქმნა, აშკარა გახადა ზოგიერთი არსებითი პრობლემაც. კვლევა ხშირად ნაკლებად გასაგები ხდება იმ განუსაზღვრელობის გამო, რომელიც უკავშირდება საკითხს, თუ როგორი ტიპის მეხსიერებასთან გვაქვს საქმე: ინდივიდუალურ მეხსიერებასთან, სოციალურ მეხსიერებასთან, ინსტიტუციურ მეხსიერებასთან და ა.შ. ამავდროულად განსხვავებები რთულია ან ფაქტიურად შუძლებელია მათი შენარჩუნება,

რადგან რიგი კონცეპტები არის არა განსხვავებული, არამედ ურთიერთდაკავშირებული, შესაბამისად, აზრი ეძლევა და გამოყენებადი ხდება მხოლოდ ერთმანეთთან მიმართებაში.

მეხსიერების, როგორც ადამიანური ფენომენის ფუნქციონალურ მნიშვნელობაზე რეფლექსია ჯერ კიდევ ძველ საბერძნეთში იწყება. მას როგორც პლატონი, ასევე არისტოტელეც განიხილავს. თუმცა, სოციალურ მეცნიერებებში ფენომენის კონცეპტუალური დამუშავება მოგვიანებით მე-19-ე საუკუნის დასასრულსა და ადრეულ მე-20-ე საუკუნეში იწყება. კოლექტიური მეხსიერების ცნების თავდაპირველ ექსპლიციტურ გამოყენებას, როდესაც ცალსახად იკვეთება ამ უკანასკნელის სოციალური განზომილება, მიაწერენ ჰუგო ფონ ჰოფმანშტალს (Olick, 1989). მან, ჯერ კიდევ 1902 წლის 10 მაისს გრაფ კარლ ლანკორონსკისთან დისკუსიისას, ხაზი გაუსვა კოლექტიურ მეხსიერებას, რომელიც ცნობიერად თუ არაცნობიერად ახდენს ზეგავლენას ინდივიდთა განაწყვეტილებებზე, ისევე როგორც დიდი მასშტაბის მქონე სოციალური ძალების კოლექტიურ მოქმედებებზე, რაც საბოლოო ჯამში განსაზღვრავს ისტორიას (Schneider, 1987). ჰუგოს მოსაზრებით, კოლექტიური მეხსიერება ჩვენში არსებობს, როგორც „ჩვენი მისტიური წინაპრების ზეგავლენა ჩვენში“ და ისტორია, როგორც ასეთი, არის „აკუმულირებული კოლექტიური მეხსიერების დალექილი ფენები“ (Hofmannsthal, 1959). 1925 წელს გამოდის ფრანგი სოციოლოგის მორის ჰალბვაკსის ნაშრომი „*მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები*“, რომელიც ქმნის ფუნდამენტურ კონცეპტუალურ საფუძველს ფენომენის ახლებურად გააზრებისათვის სოციალურ და კულტურის მეცნიერებებში. თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს გარემოება, რომელიც ხშირად ხდება იგნორირებული მკვლევართა მიერ. 1925 წლამდე, ანუ, იმ პერიოდამდე, მანამ მორის ჰალბვაკსის ცნობილი ნაშრომი გამოქვეყნდებოდა, თითქმის 250-ზე მეტი სახელმძღვანელო არსებობდა, რომელშიც გამოყენებული იყო მეხსიერების ცნება (Olick, 2012) .

მე-18-ე საუკუნის პირველ ნახევარში ზედლერის დიდი ლექსიკონი (1732-1750) იყო პირველი წიგნი ადამიანის ცოდნის შესახებ (Tulving, 2000). ამ სახელმძღვანელოში

მეხსიერება განსაზღვრულია, როგორც ადამიანური გონების სპეციფიური ძალაუფლება შეინახოს და განდევნოს იდეები. ორნახევარი საუკუნის წინ შექმნილ თეორიებსა და დღევანდელ თეორიებს შორის ბუნებრივია არსებობს ინტელექტუალური დისტანცია, რაც მათთან გვაშორებს.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ კოლექტიური მეხსიერების კონცეფცია დღემდე არსებითად სოციოლოგთა მიერაა ოკუპირებული. ამას ის მარტივი გარემოებაც ცხადყოფს, რომ მეხსიერების შესახებ რეფლექსიის ყოველგვარი მცდელობა ნებისმიერი მეცნიერების ჩარჩოში იწყება ფრანგი სოციოლოგის მორის ჰალბვაკის მიერ, დღეისათვის უკვე თითქმის კანონიზებული კონცეპტუალური სქემიდან ამოსვლით. მეხსიერების კვლევის სფეროში სოციოლოგთა მონოპოლიის გასანეიტრალებლად ხშირად მეცნიერები ცდილობენ ალტერნატიული კონცეპტებისა და ცნებითი აპარატის შემოტანას. ამისი მაგალითია „სოციალური მეხსიერების„ ცნება, რომელზეც ვრცლად საუბრობენ ჯეიმს ფენტრესი და კრის ვიკმანი (Fentress & Wickham, 1992).

დღესდღეობით მეხსიერების კვლევები ქმნის არა მხოლოდ შედარებით ახალ და დინამიურ კვლევის სფეროს, არამედ, მასშტაბურად ხდება კვლევის ინდუსტრია. ამ კვლევის სფეროს გავრცელება დაკავშირებულია, როგორც შინაგან, ისე გარეგან ფაქტორებთან.

ისევე, როგორც რიგ სხვა შემთხვევებში, ცოდნის ეს ახალი სფეროც სხვადასხვა დისციპლინების გადაკვეთაზე და გაზრდილი კულტურის კვლევების საფუძველზე აღმოცენდა. ამდენად, მეხსიერების კვლევები ხშირად ინტერდისციპლინურია და ქმნის ერთგვარ ხიდს სოციალურ და ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს შორის.

მეხსიერების კვლევები არის ნაწილი კულტურული კვლევების გავრცელებული სფეროსი. ეს განვითარება აშკარა ხდება თუ ჩვენ თვალს გადავავლებთ ისტორიაში საერთაშორისო სამეცნიერო შრომებს. ადრეულ 90-იან წლებში კვლევის ფოკუსმა სოციალური ისტორიიდან და მოდერნულობის ისტორიიდან გადაინაცვლა კულტურის ისტორიაზე, მეხსიერების პოლიტიკაზე და მეტა ისტორიის საკითხებზე, სადაც კონცეპტები როგორცაა იდენტობა, კულტურა და ისტორიის გამოყენება ცენტრალური

გახდა (2001:10). „მეხსიერებისკენ შემობრუნება“ სხვათა შორის განსაზღვრა უკვე განახლებულმა ინტერესმა ფრანგი სოციოლოგის მორის ჰალბვაკისა და მისი კონცეფციისადმი „კოლექტიური მეხსიერების“ შესახებ, რომელმაც დღის სინათლე 1920 წელს ნახა.

მეხსიერების კვლევები დღეს უპირატესად ინტერდისციპლინურ ხასიათს ატარებს. მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე თეორიული დისკურსი მეხსიერების გარშემო არსებითად კლასიკურ სოციოლოგიაში აკუმულირებული ცოდნით იკვებება, დღემდე პრობლემურად რჩება თავად სოციოლოგიის შიგნით ფენომენის სისტემური კონცეპტუალიზაციის საკითხი.

სოციოლოგიაში მეხსიერების კვლევის ორი რადიკალური მეთოდოლოგიური ტრადიცია იკვებება. ერთი მხრივ, ინდივიდუალისტური, რომელიც აქცენტს სოციალურად ფორმირებულ ინდივიდუალურ მეხსიერებაზე აკეთებს, და მეორე მხრივ, კოლექტივისტური, რომელიც განიხილავს რა სოციალურ და კულტურულ ცვლადებს მეხსიერების დეტერმინანტებად, ცდილობს ეს უკანასკნელი გაიგოს ინდივიდის მიღმა არსებულ ფენომენად. ამ რადიკალურ ონტოლოგიურ ტრადიციას სოციოლოგიურ თეორიაში თეორიულად დასაბუთებული ფუნდამენტი გააჩნია.

ნაშრომის მიზანია, ერთი მხრივ, მეხსიერების ფენომენის გაანალიზება ამ ორი მეთოდოლოგიურ პარადიგმათა ტრადიციაში, მეორე მხრივ, იმ განსხვავებებისა და მიმართებების იდენტიფიცირება, რომელიც იკვებება მათში, და ბოლოს, ამ ორი ტრადიციის გადლახვის შესაძლებლობების იდენტიფიცირება.

სოციოლოგიაში მეხსიერების კვლევის ინდივიდუალისტური და კოლექტივისტური მიმართულება სრულიად ნათელია, რომ ანალიზის დონეთა იდენტიფიცირებას მაკრო და მიკრო სოციოლოგიურ პრიზმაში პოულობს. სწორედ ამ ანალიზის ორ ძირითად დონეს ეთმობა ნაშრომის შემდგომი ნაწილები.

თავი II

მეხსიერების კვლევის კოლექტივისტური პარადიგმა

2.1. მეხსიერების, როგორც კოლექტიური ფენომენის იდენტიფიცირების საწყისები: ემილ დიურკჰეიმი

სოციოლოგიის შიგნით პირველად კოლექტიური მეხსიერების ცნების ფორმულირებას და, ალბათ, მის ყველაზე ფუნდამენტურ თეორიულ დასაბუთებას, ფრანგ სოციოლოგს მორის ჰალბვაკსს მიაწერენ. თუმცა, ჰალბვაკსის თეორიის განხილვისას, აუცილებელია გავითვალისწინოთ ის გარემოებაც, რომ მისი თეორიული და მეთოდოლოგიური მიმართულებების განვითარებაზე საკმაოდ ძლიერი გავლენა იქონია ფრანგმა სოციოლოგმა ემილ დიურკჰეიმმა, რომელიც ამავდროულად ჰალბვაკსის მასწავლებელი იყო.

ნაშრომის ამ ნაწილში შევეცდები განვიხილო სწორედ ფრანგი სოციოლოგის ემილ დიურკჰეიმის კონცეპტუალური მოდელი კოლექტიური მეხსიერების შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ დიურკჰეიმი არცერთ თავის ნაშრომში არ იყენებს კოლექტიური მეხსიერების ცნებას ექსპლიციტურად, მისი მიდგომა საკმაოდ საინტერესო საფუძველს ქმნის ამ უკანასკნელის თეორიული კონცეპტუალიზაციისათვის (Misztal, 2003a). მისი ნაშრომის საკმაოდ მნიშვნელოვანი ნაწილი, რომელიც პრიმიტიულ საზოგადოებებში რიტუალების როლისა და ბუნების სიღრმისეულ შესწავლას ეთმობა, ლაიტმოტივად ატარებს ავტორის მთავარ დაშვებას იმის შესახებ, რომ ყოველი საზოგადოება ავლენს წარსულთან უწყვეტობის განცდის აუცილებლობას და, რომ წარსული, თავის მხრივ, ინდივიდებსა და ჯგუფებს უზრუნველყოფს იდენტობით. ყოველივე ეს საფუძველს გვაძლევს კოლექტიური

მეხსიერება განვიხილოთ, როგორც სოციალური ცხოვრების ერთ-ერთი ელემენტარული ფორმა (Misztal, 2003a: 123). 1898 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში „ინდივიდუალური და კოლექტიური რეპრეზენტაციები“ დიურკჰეიმმა ცდილობს დაასაბუთოს კოლექტიური რეპრეზენტაციების კონცეფცია იმ ფაქტის დასაბუთებით, რომ გაუცნობიერებელი (არაცნობიერი) სოციალური მეხსიერება ავტომატურად ახდენს ზეგავლენას ინდივიდებზე მათი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად და ახდენს მათში სპეციფიური მენტალური ცხოვრების განვითარებას (Mucchielli, 1998).

როგორ ხდება მეხსიერება დიურკჰეიმის კვლევის საგანი? დიურკჰეიმმა, ერთერთი გამოკვეთილი ფიგურა სოციოლოგიის დამფუძნებელ მამებს შორის, განსხვავებით მისი წინამორბედი სოციოლოგებისაგან, მათ შორის, ოგიურ კონტისაგან, რომელიც ამავდროულად მისი იდეური ინსპირატორი იყო, უფრო ნაკლებადაა შთაგონებული კითხვით იმის შესახებ თუ - „რა არის საზოგადოება?“ (ეს კითხვა ყველაზე მეტად აწუხებს სოციოლოგიის ადრეულ ქარიზმატულ თაობას). მისი თეორიული ძალისხმევა უფრო მეტად მიმართულია იმისკენ, რომ გააანალიზოს ის, თუ „როგორაა საზოგადოება შესაძლებელი?“. ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას დიურკჰეიმმა ცდილობს ნაშრომში „საზოგადოებრივი შრომის დანაწილება“ (1893). მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანები შინაგანად ეგოისტურები არიან, დიურკჰეიმის აზრით, საერთო რწმენები, ნორმები და ღირებულებებითი სისტემა, რაც თეორეტიკული თვალსაზრისით, სხვა არაფერია თუ არა კოლექტიური ცნობიერება, საზოგადოებას უზრუნველყოფს მორალური საფუძვლით. ეს უკანასკნელი საბოლოო ჯამში საზოგადოებაში აჩენს სოლიდარობას და ერთიანობას. თუმცა, დიურკჰეიმმა ცდილობს შეიმუშავოს სოციალური სოლიდარობის მექანიზმები მისი თანამედროვე სოციოლოგებისაგან განსხვავებული სახით. იგი, ადრეული ევროპელი სოციოლოგების უმრავლესობის მსგავსად, რომლებიც კონსერვატიულ ხასიათს ინარჩუნებენ, ცდილობს გაემიჯნოს კარლ მარქსის რადიკალურ იდეებს, მათ შორის, კოლექტიური ცნობიერების ამ უკანასკნელისთვის დამახასიათებელ კლასზე აქცენტირებულ განსაზღვრებას (Marx, 1867).

სოციალური მეხსიერების ცნებას დიურკჰეიმი ეხება ადრეულ საზოგადოებებში ხსოვნასთან დაკავშირებული რიტუალების დეტალური განხილვისას. სწორედ გახსენების რიტუალური პერფორმაციები და პრაქტიკები, ადრეულ საზოგადოებებში არსებითად რელიგიური წეს-ჩვეულებები უკვდავყოფს, ავტორის თანახმად, ამ უკანასკნელს და უზრუნველყოფს საზოგადოებას საერთო მორალითა და სოციალური ერთიანობით. ცალსახაა, რომ დიურკჰეიმის მიდგომაში კოლექტიური მეხსიერების კონცეპტი გადამწყვეტი ხასიათის მატრებელია, თუ ჩვენ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ საზოგადოებაში წესრიგსა და ინტეგრაციას არსებითად ისტორიული უწყვეტობა განსაზღვრავს.

ამ შემთხვევაში, კოლექტიური მეხსიერების ინსტრუმენტალურ მნიშვნელობაზე უფრო მეტად საინტერესო ხდება საკითხი იმის შესახებ, თუ კოლექტიური მეხსიერების რა მოდელებს გვთავაზობს დიურკჰეიმი და კოლექტიური მეხსიერების რა კონკრეტული ფორმები არსებობს მის თეორიაში. ეს საკითხი საკმაოდ კომპლექსურადაა წარმოდგენილი ავტორის ნაშრომებში, მოიცავს რა, როგორც ადრეულ, ასევე, თანამედროვე საზოგადოებების დეტალურ აღწერას.

ნაშრომის *რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები* (1912) ბოლო ნაწილს დიურკჰეიმი მთლიანად უთმობს ხსოვნის რიტუალების თემატიკის განხილვას. იგი არა მხოლოდ დეტალურად აღწერს ავსტრალიელ ადგილობრივ მცხოვრებთა მრავალგვარ რელიგიურ პრაქტიკებს, არამედ, ცდილობს სოციოლოგიური ახსნა მოუძებნოს მათ. სწორედ ამ ახსნის პროცესში იქმნება იმპლიციტურად კოლექტიური მეხსიერების კონცეპტუალური სქემა. მიუხედავად იმისა, რომ როგორც უკვე აღვნიშნე, ავტორი მკაფიოდ არ იყენებს მეხსიერების ცნებას, იგი ცალსახად მიუთითებს ამ უკანასკნელის მნიშვნელოვან ფუნქციაზე საზოგადოებაში, რადგან სწორედ წარსულთან კავშირი ქმნის საფუძველს, ერთი მხრივ, ჯგუფის იდენტობისთვის, მეორე მხრივ, საზოგადოების სოლიდარობისთვის. ეს კი, საბოლოო ჯამში შესაძლებელს ხდის საზოგადოების, როგორც ასეთის, ინტეგრაციას და არსებობას. ამასთან დაკავშირებით დიურკჰეიმი აღნიშნავს:

„უწინარეს ყოვლისა, რიტუალების, როგორც საშუალებების, მეშვეობით სოციალური ჯგუფი პერიოდულად ხელახლა დგინდება და მტკიცდება.“ (Durkheim, 2004)

აქ დიურკჰეიმი საკმაოდ მნიშვნელოვან ისტორიულ როლს ანიჭებს რიტუალებს და რიტუალურ წესებს, რომელსაც ტომის წევრები იცავენ და პერიოდულად ასრულებენ. სწორედ მათი, ერთი შეხედვით გულუბრყვილო მოძრაობების, წყალობით, ხდება ჯგუფის წევრების დაკავშირება წინაპრებთან და შესაბამისად წარსულთან. ეს კი ქმნის წარმოდგენას და ხატს მათ კოლექტიურ იდენტობაზე. აღნიშნულ ფორმულირებაში აუცილებლად უნდა გაესვას ხაზი იმ მომენტს, რომელიც ამტკიცებს წარსულის გაცოცხლების მეშვეობით ჯგუფის იდენტობის ხელახლა განსაზღვრის შესაძლებლობას. თუმცა, თავად წარსული, როგორც ასეთი, დიურკჰეიმთან არ წარმოადგენს ინდივიდის განკარგულებაში მყოფ პროდუქტს, რომელიც არსებობს უცვლელი სახით. ჯგუფურად წარსულის გაცოცხლება რიტუალების მეშვეობით ცალსახად უსვამს ხაზს მეხსიერების სოციალურ განზომილებას.

გარდა ამისა, მარტივად თუ შევხედავთ, რიტუალების ინსტრუმენტალურ განზომილებაზე ამგვარი ფოკუსირება სინამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არა წარსულის მეხსიერების როლის წინ წამოწევა, რომელსაც ეს უკანაკნელი თავისთავში ატარებს. სინამდვილეში, ხსოვნის რიტუალში აკუმულირებული ხდება ტომის თუ ადამიანების ჯგუფის საერთო კოლექტიური წარსულის მეხსიერება. რიტუალის შესრულების ყოველ ჯერზე ხდება მისი გაცოცხლება, აქტივაცია, ამ შემთხვევაში წარსულის გახსენება. დიურკჰეიმთან ვკითხულობთ:

„...რიტუალის შემთხვევაში იხსენებენ წარსულს, გაითმაშებენ მითის შინაარსს, აცოცხლებენ მითოსურ გმირთა სახეებს ...“ (Durkheim, 2004: 525).

დიურკჰეიმი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ რიტუალები არ ატარებს მარტოოდენ მატერიალურ ფუნქციას, ან კიდევ, არ გამოხატავს მხოლოდ ტრადიციის არსს. იგი განიხილავს შტრელოუს მიერ მოყვანილ ადგილობრივი მკვიდრების პასუხს კითხვაზე თუ რა არის ამ ცერემონიათა განმსაზღვრელი მოტივი, რაც შემდეგნაირად

დასაბუთდება: „ეს ყველაფერი წინაპრებმა დაადგინეს ასე; ჩვენც ამიტომ ვიქცევით ასე და არა სხვაგვარად“ (შტრელოუ, 8). დიურკჰეიმის აზრით, შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ რიტუალის დაცვა მარტოოდენ წინაპრების ავტორიტეტითაა განსაზღვრული. მსგავსი მსჯელობა რიტუალის ტრადიციასთან გათანაბრების საფრთხეს შექნიდა მხოლოდ.

„არსებითად, რიტუალს ასრულებენ, რათა დარჩნენ წარსულის ერთგულნი იმ მიზნით, რომ შეუნარჩუნონ კოლექტივს თავისი ზნეობრივი სახე და არა რიტუალებისგან სასურველი მატერიალური შედეგების მიღების მიზნით.“ (Durkheim, 2004:506).

მატერიალური ფუნქციის იგნორირების საილუსტრაციოდ მოყავს ვარამუნგების ტომში ვოლუნკუას პატივსაცემად გამართული დღესასწაული. თავისი არსით აღნიშნულ რიტუალს არ გააჩნია რაიმე სახის მატერიალური ეფექტურობა. ამასთან დაკავშირებით დიურკჰეიმი წერს:

„ცხადია, დღესასწაული იმართება არა იმისთვის, რომ წვიმა მოვიდეს, არამედ იმიტომ, რომ მას წინაპრები დღესასწაულობდნენ, იმიტომ, რომ მასთან ისევე არიან მიჯაჭვულნი, როგორც ძალზე პატივსაცემ ტრადიციასთან და მისგან განიცდიან მორალური კმაყოფილების გრძნობას. რაც შეეხება, სხვა მოსაზრებებს, მათ მხოლოდ დამატებითი მნიშვნელობა აქვს და მორწმუნეების ქცევას წარმართავს იმ მიმართულებით, რომელსაც მათ რიტუალი უწესებს.“ (Durkheim, 2004:516)

ყოველგვარი რწმენა, რომელიც რაიმე მატერიალური შინაარსის ფუნქციას მიაწერს რიტუალებს, მეორეხარისხოვანი და შემთხვევითია, რადგანაც რიტუალის ძირითად არსთან მიმართებაში, მისი არარსებობა არაფერს ცვლის. საგულისხმოა, რომ თავად მორწმუნეებიც, ავტორის აზრით, ამ რიტუალებისგან არ ითხოვენ არაფერს მეტს (Durkheim, 2004: 517).

რიტუალის შესრულების პროცესში, კოლექტიურად ხდება წარსულის გახსენება, კოლექტიური მეხსიერება აქ ის მექანიზმია, რომელიც შესაძლებელს ხდის ისტორიული უწყვეტობის განცდას. ამასთან დაკავშირებით დიურკჰეიმი წერს:

„ ... აი, იმ ცერემონიათა მთელი წყება, რომლებიც მიზნად ისახავს, აწმყოს წარსულთან, ხოლო, ინდივიდის კოლექტივთან დაკავშირებას“ (Durkheim , 2004:517).

საბოლოო ჯამში, შეიძლება ითქვას, რომ დიურკჰეიმმა შექმნა სოციოლოგიური მიდგომა, რომელსაც უწოდა „კოლექტიური რეპრეზენტაციები“, სიმბოლოები ან მნიშვნელობები, რომლებიც არის ჯგუფის საკუთრება და ასე თუ ისე ყოველი ცალკეული ინდივიდი ან ცალკეული რიცხვი ინდივიდების იზიარებს მათ. ამ აზრით, შესაძლოა სკეპტიკურ შთაბეჭდილებას ტოვებდეს მოსაზრება, რომ ყველა ადამიანს შეუძლია წარსულის მნიშვნელოვანი ფიგურებისა და მოვლენების იდენტიფიცირება. მაშინაც, კი, თუ ეს ფიგურები და მოვლენები, მნიშვნელოვანი ელემენტებია სახელმწიფოს ან კულტურის კოლექტიური მეხსიერების, შესაბამისად, ინდივიდები შესაძლებელია ინფორმირებული იყვნენ მათ შესახებ. მეხსიერების მკვლევარები ემპირიული მიმართულებით ასკვნიან, რომ ცალკეული სურათი ან მოვლენა, რომელსაც აღარ იხსენებს ბევრი ადამიანი, შესაბამისად, აღარ წარმოადგენს კოლექტიური მეხსიერების ნაწილს. თუმცა, თუ დავუბრუნდებით ისევ დიურკჰეიმისეულ ფუნდამენტურ დაშვებას სოციოლოგიაში, კულტურა არ დაიყვანება იმაზე, რაც ადამიანების გონებაშია (Durkheim, 1912, 1898).

„თვითონ პრეზენტაციები, დიურკჰეიმისეულ პერსპექტივაში, არ უნდა იქნას შეფასებული რომელიმე ცალკეულ პოპულაციაში მარტოდენ მათი წარმოშობის, რეზონანსის ან გავრცელების თვალსაზრისით. ამ აზრით, კოლექტიურ მეხსიერებას საკუთრი სიცოცხლე გააჩნია. მაგრამ, ეს არ არის მეტაფიზიკური, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება ჟღერდეს: ნაშრომებმა, რომელიც ხაზს უსვამს სოციალური მეხსიერების ჭეშმარიტად კოლექტიურ ბუნებას აჩვენა, რომ არსებობს გრძლევადიანი სტრუქტურები, რომელსაც საზოგადოებები იხსენებენ და რომელსაც ინდივიდები თავს ვერაფრით დააღწევენ. ძლიერი ინსტიტუტები, უფრო მეტიც, აშკარად ხელს უწყობენ

ცალკეული ისტორიის ხსოვნას, ვიდრე სხვების, ქმნიან ნარატიულ მოდელებსა და მაგალითებს, თუ როგორ შეიძლება და როგორ უნდა იხსენებდნენ ინდივიდები, და ახდენდნენ საჯარო მეხსიერების სტიმულირებას“ (Olick, Vinitzky-Seroussi, Levy, 2011:20).

ოლიკსა და ლევის სურთ ხაზი გაუსვან ფაქტს, რომ კოლექტიური მეხსიერების ბევრი მკვლევარი დღეს დარწმუნებულია იმაში, რომ ამგვარი კოლექტივისტური პერსპექტივის გარეშე, ძნელია წარადგინო კარგი ახსნა იმის, თუ რატომაა სხვა გრძელვადიან სიმბოლურ მოდელებს შორის მითოლოგია, ტრადიცია და მემკვიდრეობა ისე ძლიერი, როგორც არის. გადამწყვეტი ამოცანა თანამედროვე ნაშრომებისთვის არის გაგება იმის, თუ რა არის სალი აზრის, სიძლიერის მექანიზმი, რომელიც ხშირად არ არის აშკარა.

„დიურკჰეიმისეულ მიდგომას ხშირად ბრალს დებენ, და უმეტესად სამართლიანად, იმის გამო, რომ რადიკალურად ანტიინდივიდუალისტურია. მისი რეფლექსიები ხშირად შეფასებულია მცდელობად, რომელიც საზოგადოების კოლცეპტუალიზებას ცარიალ ცნებებში ახდენს. კრიტიკოსების აზრით, დიურკჰეიმი საზოგადოებას განსაზღვრავს, როგორც მთლიანობას, რომელიც არსებობს თავისთვის და თავის თავში, ინდივიდების მიღმა, რომელთაგანაც იგი შედგება“ (Levy, 2011:20). ავტორთა აზრით, დიურკჰეიმის სოციოლოგიის სხვა მნიშვნელოვანი თავისებურება შეიძლება იყოს გაუმართლებელი ვარაუდი იმასთან დაკავშირებით, რომ ეს საზოგადოებები - შექნილი „კოლექტიური რეპრეზენტაციების“ მემკვიდრეობით, რომელთაც შეიძლება იზიარებდნენ ან არ იზიარებენ ინდივიდები - არის ერთჯერადი, უნიტარული. ამდენად, კოლექტიური მეხსიერების დიურკჰეიმისეულმა მიდგომამ ჩვენ შეიძლება მიგვიყვანოს იქამდე, რომ ერთი კოლექტიური მეხსიერება ან მეხსიერების რიგი მივაწეროთ მთელ, სრულიად შემოსაზღვრულ საზოგადოებებს (2011).

ოლიკისა და მისი თანამოაზრეების თანახმად, კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ ბევრი პოლიტიკური დისკუსია, ბოლო ორი ასწლეულის მანძილზე იზიარებდა მოსაზრებას, რომ განსაზღვრული ისტორიული მოვლენების გახსენება არსებითი და მნიშვნელოვანია. ანუ, არგუმენტი ამ შემთხვევაში ეხება ნაციონალური ერთიანობის

ჩვენეულ გაგებას; რამდენადაც, წარსულის სუბსტანციური შედეგების გარეშე სოციალური სოლიდარობა საფრთხეშია; ჩვენ ერთმანეთთან საერთო კულტურის მემკვიდრეობის მარაგი გვაკავშირებს, რომელიც არსებობს როგორც „ღრმა სტრუქტურა“. მისი შევსებადი, გავრცელებადი გავლენის გარეშე „ჩვენ“, როგორც ასეთის, დაკავშირება შეუძლებელია. (Olick, Vinitzky-Seroussi, Levy, 2011:20).

2.2. მეხსიერების კოლექტიური ბუნების კანონიზაცია: მორის ჰალბვაკსი

ტერმინ კოლექტიურთან მეხსიერების ცნების ინტეგრირების თავდაპირველი მცდელობა ფრანგ სოციოლოგს მორის ჰალბვაკსს ეკუთვნის. სწორედ მის ნაშრომებში, განსაკუთრებით ნაშრომში „*მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები*“ (1925/1992) და ასევე, მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნებულ წიგნში „*კოლექტიური მეხსიერება*“ (1980) დაფიქსირდა და ასევე, კონცეპტუალურად დამუშავდა კოლექტიურთან მეხსიერების ტერმინოლოგიური ჰიბრიდი. ახალგაზრდა ჰალბვაკსის ინტერესი მეხსიერების კვლევისადმი გარკვეულწილად ინსპირირებული იყო საფრანგეთში გვიანი მეცხრამეტე საუკუნის ორი მნიშვნელოვანი მოაზროვნის შრომებით (Olick, 2011 :16). საუბარია, ერთი მხრივ, ფრანგ სოციოლოგ ემილ დიურკჰეიმზე, რომელიც ამავე დროს ჰალბვაკსის მასწავლებელი იყო და შესაბამისად, მისი იდეების მემკვიდრეობაში ყოფნა ჰალბვაკსისთვის არ უნდა ყოფილიყო უჩვეულო. და, მეორე მხრივ, საუბარია, ფილოსოფოს ანრი ბერგსონზე, რომელიც ასევე მისი მასწავლებელი იყო ლიცეუმში, და რომელსაც საკმაოდ დიდი წვლილი მიუძღვის მეხსიერების სუბიექტივისტური მიმართულებით კვლევაში (Bergson, 1988).

საკმაოდ საინტერესოა სოციო-პოლიტიკური კონტექსტი და ფილოსოფიური ტრადიციები, რომელშიც ეს ორი მოაზროვნე ამუშავებს საკუთარ კონცეფციას. მეცხრამეტე საუკუნის გვიანი წლები, მოდერნიზაციის პროცესში მყოფი საზოგადოებები, მზარდი დიფერენციაციითა და ინდივიდუალიზმით. ამ ფონზე

გამეფებული რაციონალიზმი და სციენტოზმი, შესაბამისად, ყოველგვარი სუბიექტურის დაქვემდებარება ობიექტურისადმი (Vered Vinitzky-Seroussi, Daniel Levy, Jeffrey K. Olick, 2011). მეხსიერება, ერთმნიშვნელოვნად შეფასებულია, როგორც წარსულის ობიექტური პროდუქტი. ამ ვიწრო ობიექტურ მეთოდოლოგიურ ტენდენციებს ავტორები განსხვავებული სახით უპირისპირდებიან. როგორც ბერგსონი, ისე, დიურკჰეიმი ცალსახად აკრიტიკებს ტრანსცენდენტალისტური კატეგორიებით მსჯელობას და უარყოფს დროისა და სივრცის მატერიალისტურ და ობიექტივისტურ გაგებას. თუმცა, მათ კონცეფციებში ვხვდებით მთელ რიგ განსხვავებულ ასპექტებს მეხსიერების გაანალიზებისას. მაშინ როცა, ბერგსონი ინდივიდუალური გამოცდილებების ვარიანტულობაზე აკეთებს აქცენტირებას, დიურკჰეიმი ხაზს უსვამს ფაქტს, რომ განსხვავებული საზოგადოებები ქმნიან დროის განსხვავებულ კონცეფტებს: დროის ფორმები, მსგავსად სხვა კატეგორიებისა, არ იქმნება არც ტრანსცენდენტალური ჭეშმარიტებიდან ან შემთხვევითი ინტერესებიდან, არამედ, არის სოციალური ფაქტები, რომლებიც იცვლება არა სუბიექტური გამოცდილებების, როგორც ბერგსონი ასაბუთებდა, არამედ, სოციალური სტრუქტურის ცვალებედი ფორმების შესაბამისად (Daniel Levy, Vered Vinitzky-Seroussi, Jeffrey K. Olick, 2011:17). დანიელ ლევის თანახმად, კოგნიტური წესრიგის (დროის აღქმა) სოციალური წესრიგისადმი (შრომის დანაწილება) დაქვემდებარებით დიურკჰეიმი ჰალბვაკსისთვის ქმნის სოციოლოგიურ ჩარჩოს მეხსიერების ვარიანტულობის შესასწავლად, რომელიც, თავის მხრივ, ბერგსონმა წამოწია წინ საკუთარ შრომებში (2011).

როგორც უკვე აღვნიშნე, მორის ჰალბვაკსი ფილოსოფოსი ანრი ბერგსონის სტუდენტია, და მას ფილოსოფიის ლექციებს უკითხავს ანრი მეოთხის ლიცეუმში სამი წლის განმავლობაში. თუმცა, საბოლოო ჯამში შეიძლება ითქვას, რომ მორის ჰალბვაკსი უმეტესად დიურკჰეიმის გავლენის ქვეშ ექცევა. ბერგსონისაგან მისი გამიჯვნა ასახულია მის პირველ წიგნში კოლექტიური ფსიქოლოგიის შესახებ, რომელიც 1925 წელს დაიბეჭდა (Halbwachs, 1925). ამ პერიოდში შექმნილი ჰალბვაკსის კონცეფცია სავარაუდოდ მიიჩნევა, როგორც კოლექტიური ფსიქოლოგიის ტრადიციის ნაწილი. ვილსონის მტკიცებით, ჰალბვაკსის ნაშრომებში აშკარაა მომენტები, როდესაც ავტორი

ჯგუფური დონის კოგნიციასა და სოციალურად მანისფესტირებული ინდივიდუალური კოგნიციის უნარების მნიშვნელობებს შორის ახდენს გაცვლას, რაც უფრო ზოგადი ხასიათით არსებობს უკვე კოლექტიური ფსიქოლოგიის ტრადიციაში (Wilson, 2005). ჰალბვაკსის ნაშრომებში კოლექტიური მეხსიერების კონცეპტუალიზაცია ხდება, როგორც სოციალურად მანიფესტირებული ინდივიდის ფსიქოლოგიური უნარი (Halbwachs, 1925).

ჰალბვაკსის შემოქმედების განხილვისას ხშირად საუბრობენ დიურკჰეიმის გავლენაზე, რაც ბუნებრივია ობიექტური გარემოებებით შეიძლება აიხსნას. დიურკჰეიმის მენტორობა და მასთან უშუალო თანამშრომლობა, რომელიც ერთერთი პირველთაგანია ამ დისციპლინის მეთოდოლოგიური პარადიგმების იდენტიფიცირების პროცესში, რომ აღარაფერი ვთქვათ იმ მნიშვნელოვან წვლილზე, რაც მან ზოგადად ფრანგულ აკადემიურ გარემოში სოციოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინის ინსტიტუციონალიზაციის პროცესში შეიტანა, ადვილი გასაგები ხდება დიურკჰეიმის ძლიერი გავლენა არა მხოლოდ ჰალბვაქსზე, არამედ, იმ პერიოდის ფრანგული სოციოლოგიური სკოლის დანარჩენ წევრებზეც. თუმცა, ზოგიერთი კრიტიკოსის აზრით, ამ ორ ავტორს შორის აშკარად იკვეთება ასევე მეთოდოლოგიური განსხვავებებიც. მიუხედავად იმისა, რომ ჰალბვაკსი მასწავლებლის მსგავსად დაინტერესებულია სოციალური მოქმედების, როგორც კოლექტიური რეპრეზენტაციის ფორმებით, მისი კვლევები უფრო მეტადაა თავისუფალი „სისტემის“ კონცეფციისაგან. იმის მიუხედავად, რომ ორივე ავტორისთვის დამახასიათებელია სციენტოზომისადმი მეთოდოლოგიური გადახრა და მიუხედავად, მათ მიერ სოციოლოგიურ კვლევაში მეცნიერულ მეთოდის უპირობო გამოყენებისა, განსხვავებით დიურკჰეიმისაგან ჰალბვაკსის შრომები უფრო მეტად კონკრეტულ ხასიათს იძენს და ცდილობს გაექცეს ყოველგვარ დოგმატიზმს, რის გამოც, ხშირად დიურკჰეიმის თეორიები კრიტიკის ობიექტი ხდებოდა. თუ თვალს გადავავლებთ მორის ჰალბვაკსის ნაშრომებს, ყოველი ზოგადი იდეა, ჰიპოთეზა თუ თეორია დაფუძნებულია კონკრეტულ რეალობაზე და ამოდის უკანასკნელის ემპირიული შესწავლიდან.

უნდა აღინიშნოს, რომ გარდა აკადემიური აქტივობისა, ჰალბვაკსი¹ აქტიურად იყო ჩართული ასევე პოლიტიკური მოვლენებში მთელი გერმანული ოკუპაციის განმავლობაში. თანამედროვეები მას ახასიათებენ, როგორც მაღალი სოციალური პასუხისმგებლობის მქონე პიროვნებას. პირველი მსოფლიო ომის განმავლობაში იგი ომის სამინისტროში მუშაობს, რომელშიც მსახურობის დასრულების შემდეგაც სტრასბურგის უნივერსიტეტში ხდება სოციოლოგიის პროფესორი. ჯერ კიდევ სორბონის უნივერსიტეტში მუშაობის პერიოდში, სადაც 1919 წლამდე ლექციებს კითხულობდა, აქტიურად აკვირდებოდა გერმანული რესპუბლიკის ტრანსფორმაციასა და ჰიტლერიზმის აღმოცენების პროცესებს. გარდა ამისა, ის აქტიურად იკვლევდა და აანალიზებდა საზოგადოებრივ აზრს.

ჰალბვაკსი პერსონალური მოთხოვნილებების ინტერპრეტაციას ახდენს კოლექტიური რეპრეზენტაციების შესაბამისად ნაშრომში, მოთხოვნილებების იერარქია თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში“ (1913ა). იგი ცალსახად მიუთითებს, რომ განმსაზღვრელ ფაქტორებს წარმოადგენს არა მოცემული პერსონის მოთხოვნები, ისეთი, რომელიც ყველაზე აუცილებლად კი გვეჩვენება, არამედ, კონცეფციები, რომელიც გააჩნია თავად ჯგუფს, იდეები იმის შესახებ, თუ რა არის ოჯახისთვის, როგორც ადამიანთა გარკვეული ტიპის ერთობისთვის შესაფერის (Halbwachs, 1923: 416).

მისი მეთოდოლოგიური მსგავსება დიურკჰეიმთან ჯერ კიდევ მუშათა მოთხოვნილებების იერარქიების შესახებ ამ ადრეულ კვლევაში იკვეთება. აღნიშნული კვლევა ეფუძნება სტატისტიკურ მონაცემებს, რომელიც 1909 წელს გერმანიის იმპერიის სტატისტიკის ოფისის და მეტალზე მომუშავეთა გაერთიანების მიერ იქნა შეგროვებული. სტატისტიკური მონაცემები ოჯახის ბიუჯეტის, ხარჯებისა და სხვა დეტალების შესახებ ჰალბვაქსს საშუალებას აძლევს დაადგინოს, თუ როგორ განკარგავენ

¹ მორის ჰალბვაკსი, კოლეჯ დე ფრანსის პროფესორი, პოლიტიკური მრწამსით მემარცხენე, 1944 წლის ივლისში გესტაპოს მიერ იქნა დაპატიმრებული პარიზში, ნაცისტების მიერ ქალაქის ოკუპაციის დროს, როდესაც იგი აპროტესტებდა ებრაელი სიმამრის დაპატიმრებას. გარდაიცვალა 1945 წლის თებერვალში ბუხენვალდის საკონცენტრაციო ბანაკში რვა თვიანი პატიმრობის შემდეგ. ბუხენვალდში აგონიაში მყოფი ნახა მისმა ერთერთმა ვაჟიშვილმა, რომელიც მაურის ჰალბვაქსმა ასევე ბანაკში აღმოაჩინა დაპატიმრებული.

სოციალური ჯგუფის წევრები საკუთარ ბიუჯეტს. აქ ცალსახაა აქცენტირება კოლექტივზე და კოლექტიურ რეპრეზენტაციებზე, რაც დიურკჰეიმის სოციოლოგიის ძირითადი ფოკუსია.

ერთი შეხედვით ცნება „მეხსიერება“ თავისთავად გულისხმობს ცალსახად ინდივიდუალურ პროცესს, რამდენადაც გახსენება, როგორც ასეთი, სწორედ ცალკეული სუბიექტების შინაგან პროცესს წარმოადგენს. თუმცა, მეხსიერება არ განიხილება მარტოდენ, როგორც ფუნდამენტურად ინდივიდუალური პროცესი.

სოციალურ მეცნიერებებში ცნება „კოლექტიური მეხსიერება“ დღესდღეობით დიდწილად გამოიყენება იმ მნიშვნელობით, რომელიც მას მორის ჰალბვაქსმა მიანიჭა 1925 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „*მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები*“. სხვა საქმეა, რამდენად იზიარებენ თანამედროვე ავტორები დღეს ჰალბვაქსის თეორიას მთელი თავისი სისრულით. რაც შეეხება უშუალოდ ჰალბვაქსისიულ ცნებას, მისი გამოყენება დღემდე საკმაოდ მასშტაბური ხასიათისაა.

ადრეულ მეოცე საუკუნეში, მორის ჰალბვაქსი იყო პირველი, რომელმაც მიიღო „თამამი ინტელექტუალური გადაწყვეტილება მეხსიერება მიეწერა პირდაპირ კოლექტიური ერთობისთვის“ (Ricoeur, 2004:210). განსხვავებით თავისი მასწავლებლისაგან, ანრი ბერგსონისაგან და სხვა მისი გავლენიანი თანამედროვეებისაგან, როგორებიც იყვნენ ზიგმუნდ ფროიდი და მარსელ პრუსი, რომლებმაც, თავის მხრივ, მეხსიერება უაღრესად ინდივიდუალურ პროცესად განიხილეს, ჰალბვაქსი აცხადებდა, რომ ნებისმიერი ტიპის პერსონალური მეხსიერება შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ კოლექტიური მეხსიერების სოციალურად განპირობებულ ჩარჩოებში (1959:2-32). სამ თეორიულ კვლევაში ჰალბვაქსი დეტალურად ამუშავებს პერსონალურ და კოლექტიურ მეხსიერებას შორის მიმართებას. ნაშრომში *მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები* (Les Cadres Sociaux de la Memoire) (Halbwachs, 1925), რომელიც არის ერთერთი პირველი ამ ხსენებული სამი ნაშრომთაგან, სადაც ავტორი თავის თეორიას მოხაზავს. აქ ჰალბვაქსი უარყოფს, რომ პერსონალური მეხსიერება დამოკიდებულია ინდივიდუალურზე მხოლოდ: „ყოველგვარი მეხსიერება

შეუძლებელია იმ ჩარჩოების მიღმა, რომელიც გამოიყენება საზოგადოებაში მცხოვრები ადამიანების მიერ, მათი მეხსიერების დეტერმინირებისა და გახსენებისათვის (1992:43). მეხსიერება, ჰალბვაკსის აზრით, არ გვიჩვენებს გზას ჩვენი ყველაზე იდუმალი თვითობისკენ, მაშინაც კი, როცა ყველაზე პერსონალური მეხსიერებები ყოველთვის სოციალურად არის განპირობებული (1952:2-32). იგი ადამიანებს განიხილავს, როგორც სოციალურ არსებებს, რომელთა აზრები და შეგრძნებები ყოველთვის მათ სოციალურ გარემოშია ფესვგადგმული (1959:14-15). ეს სოციალური ჩარჩოები არა მხოლოდ საშუალებას აძლევს ინდივიდს გამოიმუშავოს სოციალური უნარები და ცოდნა, არამედ უზრუნველყოფს მეხსიერების წვდომით. ჰალბვაკსის თანახმად, ყოველ სოციალურ ჯგუფს გააჩნია *memoire collective*, ანუ, კოლექტიურად გაზიარებული მეხსიერების რეზერვი, რომელსაც იგი აქტიურად ქმნის ინტერაქციისა და კომუნიკაციის მეშვეობით, და რომელზეც დამოკიდებულია ჯგუფის იდენტობა (1959:151). მიუხედავად იმისა, რომ პერსონალური მეხსიერება ყოველთვის რეალიზებულია და მეტერიალიზებულია ინდივიდების მიერ, ის ამავდროულად რეალიზებულია ინდივიდების სოციალურ ჩარჩოებში, რაც ნიშნავს იმას, რომ ინდივიდუალური მეხსიერება ყოველთვის სოციალური ფენომენია:

„არსებობს კოლექტიური მეხსიერება და მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები; გარკვეული ზომით, ჩვენი ინდივიდუალური ფიქრები არსებობს, მდებარეობს, განლაგებულია ამ ჩარჩოებში და მონაწილეობს ამ მეხსიერებაში, რომელსაც აქვს უნარი გახსენების.“ (Halbwachs, 1992:38)

ჰალბვაკსისეული კონცეფციის გასაღები, მეხსიერების სოციალური ბუნების აღმოჩენაშია. ცხადია, ავტორი არ იყო პირველი, ვინც ხაზი გაუსვა მეხსიერების სოციალურ განზომილებას. თუმცა, მან პირველად შეძლო კოლექტიური მეხსიერების კონცეფციისთვის მიენიჭებინა თეორიული წონა (Levy & Olick, 2011).

როგორც უკვე აღვნიშნე, კოლექტიურ და ინდივიდუალურ მეხსიერებას შორის გამიჯვნა და მათი დიქოტომიზაცია საკმაოდ ნათლადაა კონცეპტუალიზებული მორის ჰალბვაკსის შრომებში. აქვე უნდა გავუსვათ ხაზი, რომ ჰალბვაქსთან ორივე ცნებას

გააჩნია ქვეცნებები, რომლებიც გარკვეულწილად შეიძლება მივიჩნიოთ, როგორც შინაარსობრივი ალტერნატივები. კერძოდ, ინდივიდუალური მეხსიერების შემთხვევაში ჰალბვაკსი საუბრობს ასევე „პერსონალურ“ და „ავტობიოგრაფიულ“ მეხსიერებებზე. რაც შეეხება კოლექტიურ მეხსიერებას, ამ შემთხვევაში, გარკვეულწილად მისი, შინაარსობრივი გავრცობებია „სოციალური“ და „ისტორიული“ მეხსიერება (Halbwachs, 1980:50-52).

ავტობიოგრაფიული მეხსიერება წარმოადგენს იმ მოვლენების თუ ფაქტების შესახებ მეხსიერებას, რომელიც ინდივიდის უშუალო გამოცდილებასთანაა დაკავშირებული. რაც შეეხება ისტორიულ მეხსიერებას, განსხვავებით ავტობიოგრაფიული მეხსიერებისაგან, მისი დიაპაზონი დროში აღემატება ინდივიდუალურ საზღვრებს და ახდენს იმ ინფორმაციის ინკორპორირებას, რომელიც ცალკეული ინდივიდის გამოცდილებების მიღმა არსებობს. ისტორიული მეხსიერება თავისი შესაძლებლობებით პრიორიტეტულ პოზიციაშია ჰალბვაქსთან, მეხსიერების აღნიშნულ ტიპებს შორის კონტრასტის ნათელსაყოფად ჰალბვაკსი ხაზს უსვამს ფაქტს, თუ როგორ ავსებს ისტორიული მეხსიერება ავტობიოგრაფიულ მეხსიერებას. ისტორიული მეხსიერება გარკვეულწილად ქმნის სოციალურ ჩარჩოებს ინდივიდუალური მეხსიერების ფუნქციონირებისთვის, აკონსტრუირებს რა სოციალურ კონტექსტს, რომელშიც ხდება მოვლენებისა და საგნების გახსენება ინდივიდუალურად (Wilson, 2005). მეხსიერება არ არსებობს სოციალური ჩარჩოების გარეშე. ამის უკეთ დემონსტრირებისთვის ნაშრომში *“მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები“* ჰალბვაკსი სიზმრებს განიხილავს, როგორც მეხსიერების ეპიტომს, რომლებიც ჩნდება სოციალური ჩარჩოს მიღმა (1925).

„...ბუნებრივია, რომ ჩვენ ჯგუფს განვიხილავთ გახსენების უნარის მქონეს და, რომ ჩვენ შეგვიძლია მეხსიერების ატრიბუტირება მაგალითად ოჯახთან, ისევე როგორც სხვა ნებისმიერ კოლექტიურ ჯგუფთან“ (Halbwachs, 1992:54).

აუცილებელია ხაზი გაესვას იმას, რომ კოლექტიური მეხსიერების კონკრეტული გამოვლინებების განხილვით, როგორცაა ოჯახი, რელიგიური ჯგუფები და სხვადასხვა

სოციალური კლასები, ჰალბვაკსი ცდილობს გაარკვიოს, თუ როგორ ახდენს თითოეული მათგანი ტრადიციების და ჩვეულებების კონსტრუირებას, რაც, თავის მხრივ, ზეგავლენას ახდენს ინდივიდუალურ მეხსიერებაზე (Wilson, 2005).

როგორც უკვე აღვნიშნე, ჰალბვაკსის თეორიულ ინსპირაციას კოლექტიური მეხსიერების კვლევაში ქმნის გვიან მეცხრამეტე საუკუნის ორი მნიშვნელოვანი მეცნიერის რეფლექსია. კერძოდ, ფილოსოფოსი ანრი ბერგსონი და სოციოლოგი ემილ დიურკჰეიმი. შესაბამისად, ჰალბვაკსის პარადიგმის გაგება ამ თეორეტიკოსების თეორიული მემკვიდრეობის კონტექსტში მისი ადეკვატურად გაგების შესაძლებლობა შეიძლება გახდეს. რაც შეეხება ანრი ბერგსონს, იგი თავგამოდებული სუბიექტივისტია და უარყოფს ობიექტივისტურ შეხედულებებს, ამტკიცებს რა, რომ სუბიექტურობა წარმოადგენს ფილოსოფიური ცოდნის ერთადერთ ჭეშმარიტ წყაროს (Bergson, 1988). განსხვავებით მეხსიერების შეფასებებისაგან, როგორც პასიური საცავის, იგი გახსენებას, როგორც ასეთს, ახასიათებს, როგორც აქტიურ პროცესს. ნაცვლად მოსაზრებებისა, რომლის მიხედვითაც მეხსიერება წარსულის ობიექტურ რეპროდუქციად განიხილება, ბერგსონი მიუთითებს გახსენების ფლუიდურ და ცვალებად ხასიათზე.

რასაკვირველია, ამგვარად წამოწეული მეხსიერების პრობლემატიკა საკმაოდ საინტერესო რეფლექსიის საბაზი უნდა გამხდარიყო თეორეტიკოსებისათვის, მათ შორის მორის ჰალბვაკსისთვისაც. ჰალბვაკსის ყურადღება ბერგსონის თეორიამ მიიპყრო წარსულის ობიექტურ (ტრანსცენდენტალურ) და სუბიექტივისტურ გაგებას შორის განსხვავებით: მაშინ, როდესაც კოლექტიური მეხსიერება, ისტორიული მეხსიერება განიხილება, როგორც უნიფორმირებული და სტანდარტიზებული ხასიათის მქონე, ინდივიდუალური მეხსიერება მეტისმეტად ცვალებადი და ხშირად მოკლე პერიოდის მეხსიერებასთან იდენტიფიცირდებოდა, მთელი თავისი ინტენსიური აღქმითი დეტალებით. ხოლო, რაც შეეხება, გრძელი პერიოდისთვის დამახასიათებელ მეხსიერებას, ინდივიდუალურის შემთვევაში, ეს უკანასკნელი მარტოდენ ბუნდოვანი სახით იყო მისაწვდომი. ჰალბვაკსისთვის სწორედ მეხსიერების ეს ცვალებადობა,

ინდივიდუალურისა და კოლექტიურის განსხვავება და მათ შორის მიმართება გახდა ინტერესის რეალური საგანი.

მეხსიერების რაობის შესახებ საკითხის დასმა, ჰალბვაკსის თანახმად, არის კითხვის დასმა იმის შესახებ, თუ როგორ მუშაობს სხვადასხვა გონება ერთად საზოგადოებაში, თუ როგორაა მათი ოპერაციები არა უბრალოდ გაშუალებული სოციალური შეთანხმებით, არამედ, როგორაა ფაქტიურად ამ უკანასკნელის მეშვეობით სტრუქტურირებული: „ადამიანები, ჩვეულებრივ, საზოგადოებაში აღიდგენენ საკუთარ მეხსიერებას. მათი მეხსიერების აღდგენა, აღქმა და ლოკალიზაცია სწორედ საზოგადოებაში ხდება” (1992:38). მეხსიერების ფორმები იცვლება სოციალური ორგანიზაციის მიხედვით და ჯგუფები, რომელსაც ინდივიდი მიეკუთვნება ამ შემთხვევაში არის პირველადი, გახსენების ყველაზე ინდივიდუალურ შემთხვევაშიც კი. მეხსიერება, ისევე იქმნება აწმყოში, რამდენადაც წარსულში და უფრო მეტად ვარიაბელურია, ვიდრე მყარი. შესაბამისად, მეხსიერების, როგორც შედეგის კვლევა უნდა ხორციელდებოდეს არა სუბიექტური გონების შინაგანი თვისებებზე ფილოსოფიური რეფლექსიით, არამედ, მისი მერყევი სოციალური ჩარჩოების იდენტიფიცირებით.

მორის ჰალბვაკსი ცალსახად მიუთითებს, რომ შუძლებელია ინდივიდები იხსენებდნენ თანმიმდევრული და მყარი ფორმით ჯგუფური კონტექსტის მიღმა; სწორედ ეს კონტექსტი წარმოადგენს აუცილებელ სოციალურ ჩარჩოს ინდივიდუალური მეხსიერებისთვის. სოციალური ჩარჩოები, რომელშიც ჩვენ ვიხსენებთ, გარდაუვლადაა დაკავშირებული იმასთან, თუ რას და როგორ ვიხსენებთ. ჯგუფები ჩვენ გვაძლევს სტიმულს ან კიდევ შესაძლებლობას; ისინი, ასევე ქმნიან გზას, თუ როგორ ვაკეთოთ ეს და ხშირად გვაწვდიან მასალას ამისთვის. ჰალბვაკსი წერს:

„არ აქვს აზრი, იმის გარკვევის მცდელობას, თუ სად არის მეხსიერება შენახული ჩემს ტვინში, ან ჩემი გონების რომელ კუნჭულში, რომელთანაც მხოლოდ მე მიმიწვდება ხელი ... ჯგუფი, რომლის ნაწილიც ვარ მე, ნებისმიერ მოცემულ დროში მაძლევს საშუალებას მოვახდინო მისი რეკონსტრუირება“ (1992).

ეს ნიშნავს, რომ ყოველგვარი ინდივიდუალური გახსენება, ხორციელდება სოციალური მასალით, სოციალური კონტექსტის შიგნით და სოციალური მითითებების შესაბამისად. მაშინაც კი, როდესაც ჩვენ ამას მარტო ვაკეთებთ, ჩვენ ვმოქმედებთ, როგორც სოციალური არსებები ჩვენი სოციალური იდენტობების შესაბამისად.

ჰალბვაკსი ერთმანეთისაგან განასხვავებს „ავტობიოგრაფიულ მეხსიერებას“ და „ისტორიულ მეხსიერებას“. ავტობიოგრაფიული მეხსიერების შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს მოვლენებთან ინდივიდის საკუთარი ცხოვრებიდან, რომელსაც იგი იხსენებს იმდენად, რამდენადაც ეს უკანასკნელი უშუალოდ მის მიერ იქნა ცხოვრებაში განცდილი. თუმცა, მეხსიერების ეს ტიპი ასევე მოიცავს მოვლენებს, რომელიც ინდივიდს უშუალოდ არ განუცდია, თუმცა, რომლის გარშემოც ორიენტირდება მისი მეხსიერება. რაც შეეხება „ისტორიულ მეხსიერებას“, განსხვავებით „ავტობიოგრაფიული მეხსიერებისაგან“, ეს უკანასკნელი გულისხმობს მოვლენების ნალექს, რომლის წყალობითაც ჯგუფები პრეტენზიას აცხადებენ დროში უწყვეტ იდენტობაზე. მაგალითად, დიდგორის ომის „ისტორიული მეხსიერება“ არის ნაწილი იმის, თუ რას ნიშნავს იყო ქართველი. და ამავდროულად, არის ნაწილი ქართველების კოლექტიური ნარატივის. თუმცა, არავის აქვს ამ მოვლენის „ავტობიოგრაფიული მეხსიერება“.

ისტორიულ მეხსიერებას, ჰალბვაკსი კოლექტიური მეხსიერების საპირისპიროდ განსაზღვრავს, როგორც მარკერს მომენტის და ვითარების, რომელშიც მეხსიერებას დაკარგული აქვს თავისი სოციალური კონტაქტები და ხდება აბსტრაგირებული ქრონოლოგიისა და ფაქტიური დეტალებისაგან (Crane, 1997:1377).

„ზოგადი ისტორია იწყება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ტრადიცია მთავრდება და სოციალური მეხსიერება ქრება ... განსაზღვრული პერიოდის, საზოგადოების ან, თუნდაც, პერსონის შესახებ ისტორიის წერის აუცილებლობა ჩნდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც სუბიექტი უკვე დისტანცირებულია წარსულთან...“ (Halbwachs, 1992:78).

ამ ფორმულირებაში ნათელი ხდება ჰალბვაკსის განზრახვა, ისტორიული მეხსიერება განსაზღვროს, როგორც დაკარგული წარსულის რეპრეზენტაცია და გახსენება. მორის ჰალბვაკსის თანახმად, დამწერლობა, როგორც ასეთი, მეხსიერების

მტერია და საბოლოო ჯამში, მის გაქრობას იწვევს. ავტორის თანახმად, იმ დრომდე მანამ მეხსიერება არსებობს, არ არსებობს მისი დაწერილი ფორმით არსებობის აუცილებლობა. და ამის აუცილებლობა რეალურად მხოლოდ მაშინ დადგება დღის წესრიგში, როდესაც აღარ იარსებებს წარსულის კონკრეტული მოვლენების თვითმხილველი ან მოწმე. სწორედ ამ შემთხვევაში ეს მოვლენა, ან, გნებავთ, ტრადიცია, გადაიქცევა ისტორიის ნაწილად. ანუ, როგორც ჰალბვაქსი აღნიშნავს, ტრადიციის დასასრული არის ისტორიის დასაწყისი (Halbwachs, 1925:68-70).

„კოლექტიური მეხსიერების ნებისმიერი შემთხვევა მოითხოვს დროში და სივრცეში

განსაზღვრული ჯგუფის მხარდაჭერას. წარსულის მოვლენების მთლიანობა ერთადერთ მეხსიერებაში თავმოყრილი შეიძლება იქნეს მხოლოდ მათი განცალკევებით ჯგუფის მეხსიერებისაგან, რომლებმაც ის შეინახეს ...“ (Halbwachs, 1992)

კოლექტიური მეხსიერება, მორის ჰალბვაქსის თანახმად, არსებობს და უკვდავია სპეციფიურ ჯგუფებში, რომლებიც კონკრეტულ დროსა და სივრცეში არსებობენ. სწორედ ამ სპეციფიურ ჯგუფებს გააჩნიათ ცოცხალი კავშირი კოლექტიურ მეხსიერებასთან, და, სწორედ ამ სპეციფიური ჯგუფების ფარგლებში შეუძლია ინდივიდს საკუთარი პერსონალური მეხსიერების გახსენება და აქტივიზაცია.

„ჯგუფები, რომელსაც მე მივეკუთვნები იცვლება ჩემი ცხოვრების სხვადასხვა პერიოდში“... „თუმცა, სწორედ მათი თვალთახედვიდან განვიხილავ მე წარსულს“ (Halbwachs, 1992).

ამ ფორმულირებიდან გამომდინარე ჩვენ შეგვიძლია ვისაუბროთ „წარსულის“ მრავალგვარობაზე. კერძოდ, კოლექტიური მეხსიერების ფლექსიბილურობაზე, გავითვალისწინებთ რა წარსულის მოვლენებს, ერთი მხრივ, და, მეორე მხრივ, მათში ინდივიდუალურ მეხსიერებას.

2.3. კოლექტიური მეხსიერება, როგორც სოციალური ინტერაქციის პროცესი: ინტერაქციონიზმი

კოლექტიური მეხსიერების კვლევის მიდგომებში სიმბოლური ინტერაქციონიზმი განიხილება, როგორც ერთერთი „აუცილებელი თეორიული პარადიგმა“ (Fine & Beim, 2007:2). ამ მხრივ, განსაკუთრებით საინტერესო ხდება ინტერაქციონისტების პირველი თაობის ტრადიციული თეორიული მოდელები. მათ შორის, ჯორჯ ჰერბერტ მიდის დღესდღეობით რელატიურად ნაკლებად ცნობილი კონცეფცია დროის შესახებ (1934), ჩარლზ ჰორტონ ჯულის 1918 წელს გამოქვეყნებული თეორია პოპულარობის სოციალური კონსტრუქციის შესახებ. ასევე, ჰერბერტ ბლუმერის კომენტარები (1969).

რატომ ინტერაქციონიზმი? ინტერაქციონიზმი საკმაოდ თავსებადი პარადიგმაა კოლექტიური მეხსიერების კვლევის ჰალბვაკსისეულ ტრადიციასთან, რომლის მიხედვითაც კოლექტიური მეხსიერება არსებობს მხოლოდ სოციალურ ჯგუფთან ინტერაქციის პროცესში (Halbwachs, 1952). თავის მხრივ, სიმბოლური ინტერაქციონიზმი გულისხმობს ინდივიდთა შორის მიმართებებს და პასუხს ამ მიმართებებზე, რის საფუძველზეც იქმნება კოლექტიურად შეთანხმებული მნიშვნელობათა სამყარო, მათ შორის, საერთო წარსული და მომავალი (Mead, 1934).

ამ თეორიულ ტრადიციაში კოლექტიური მეხსიერება განიხილება, როგორც სიმბოლური ინტერაქციონიზმის მეშვეობით წარმოებული ფენომენი (Fine & Beim, 2007: 2). ფაინი და ბაიმი ასახელებენ სამ კრიტიკულ საკითხს, რომელიც განსაკუთრებით პრობლემატური ხდება ინტერაქციონისტულ ტრადიციაში კოლექტიური მეხსიერების ანალიზისას: პირველ რიგში, ავტორები მიიჩნევენ, რომ უნდა გადაწყდეს კონცეპტუალური საკითხი, კოლექტიური მეხსიერება წარადგენს პროცესს თუ პროდუქტს. გარდა ამისა, გადასაწყვეტია საკითხი, თუ რა ხდის კოლექტიურ მეხსიერებას ეფექტურს. და ბოლოს, როგორ ხდება კოლექტიური მეხსიერების გადაცემა და მენიფესტაცია (2007).

საკითხი იმის შესახებ, კოლექტიური მეხსიერება პროცესია თუ პროდუქტი ავტორები ორ რადიკალურად განსხვავებულ მიდგომას ასახელებენ. სოციოლოგიაში

ტრადიციული მიდგომის თანახმად, კოლექტიური მეხსიერება არის სოციალური პროდუქტი. სოციალური ინტერაქცია არის პროცესი, რომლის მეშვეობითაც იქმნება კოლექტიური მეხსიერება, როგორც პროდუქტი (Fine & Beim, 2007). მეორე ალტერნატივის თანახმად, მეხსიერება განიხილება, როგორც პროცესი. ანუ, არ არსებობს კოლექტიური მეხსიერება, არსებობს, კოლექტიური გახსენება. მეხსიერების პროცესულურ ხასიათზე მიუთითებს ჯეფრი ოლიკი, „კოლექტიური მეხსიერება არის პროცესი და არა მოცემულობა“ (Olick, 2007:42). ინტერაქციონიზმის ერთერთ მთავარ ნიშანს ოლიკი სწორედ პროცესზე ხაზგასმადი ხედავს. პროცესულურ მიდგომას ირჩევს ასევე ბაიმი, რომელიც განიხილავს ინტერაქციას აგენტებსა და ინსტიტუციონალიზირებული კოლექტიური მეხსიერების ობიექტებს შორის. ბაიმის თანახმად, სწორეს ამგვარი ინტერაქციები ქმნის სქემას, რომლის მიხედვითაც ადამიანები მნიშვნელობას ანიჭებენ წარსულს (2007).

მიდის კონცეფცია დროსა და წარსულზე:

სოციოლოგიაში მიდს უმეტესად იცნობენ, როგორც ინტერპრეტაციული პარადიგმის ერთერთი გამოკვეთილი თეორიის, სიმბოლური ინტერაქციონიზმის ავტორს. თუმცა, გარდა თავისი ინტერსუბიექტივისტური თეორიისა, რომელიც ფოკუსირებულია ინდივიდებს შორის ინტერაქციის პროცესზე, მიდის შრომები საინტერესოა, ასევე დროის შესახებ მისი კონცეფციით. ამ უკანასკნელზე, იშვიათად ხდება აქცენტირება, თუმცა, არსებობს მკვლევართა ძალიან მცირე რიცხვი, რომლებიც ცდილობენ წინ წამოწიონ აღნიშნული მიმართულება მიდის შემოქმედებაში. მათ შორის საინტერესოა ერთი მხრივ მეინსის, საგრუს, ასევე, კატოვიჩის (1983) სტატია. ისევე როგორც, ბილბის და ქალეისა (Bielby & Kully, 1989). ავტორთა ეს ჯგუფი დროებითობის კონცეფციას სწავლობს სილბოლური ინტერაქციონიზმის პარადიგმის ჩარჩოებში. თავის მხრივ, ამ თემატიკას იკვლევენ ასევე, შტრაუსი (1991) და პიენი. ყურადღებისა და ლიტერატურის სიმწირე აღნიშნულ საკითხზე მიდის შემოქმედებაში შესაძლოა

გარკვეულწილად განპირობებულია იმით, რომ ავტორის ყველაზე უფრო ცნობილ, ჯერ კიდევ 1934 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „გონება, თვითობა და საზოგადოება“ ძალიან მცირეს თუ აღმოვაჩინთ დროებითობის თემატიკაზე. ჯოასი, მიდის შემოქმედების ერთერთი აქტიური მკვლევარი, რომელიც ცალკე თავებს უთმობს მიდის ნაშრომებში წარსულის თემატიკას, მის დროის ფილოსოფიას აფასებს, როგორც ნაკლებად დამაჯერებელ და გასაგებ ნაწილს ავტორის შემოქმედებაში (Joas, 1980/1997: 167). მიუხედავად ამისა, ამ თემატიკის კვლევას მიდთან, ჯოასი ცალკე თავს უთმობს თავის ნაშრომში, და ამტკიცებს, რომ მან შექმნა დროის ცნობიერების ფორმირების ინტერსუბიექტივისტური თეორია (Joas, 1997:190). თავის მხრივ, ადამი მიდის პერსპექტივას დროის შესახებ აფასებს, როგორც ერთერთ ყველაზე რადიკალურ კონცეპტუალიზაციას სოციალურ მეცნიერებებში (Adam, 1990: 10, 24). ადამი, ასევე დარწმუნებულია, რომ მიდის ნაწერებმა გავლენა მოახდინა ენტონი გიდენსისა და ნიკლას ლუმანის შემოქმედებაზე (1990:10, 24).

ამ მხრივ, საიტერესოა მაიკლ ჯი ფლაერთისა და გერი ელან ფაინის Flaherty & Fine, 2001, 147–161) ანალიზი, რომელთაც იკვლევენ მიდის თეორეტიკულ მიდგომებს აწმყოს, წარსულისა და მომავლისადმი. ჩემს მიზანს ამ შემთხვევაში არ წარმოადგენს დროის ამ სამი განზომილების სრული ანალიზი. ამდენად, აქ მე შევეცდები შევხო მხოლოდ წარსულისადმი მიდის სოციოლოგიურ მიდგომას. მთავარი არგუმენტი, რომლიდანაც ჯორჯ ჰერბერტ მიდი ახდენს ამოსვლას, მდგომარეობს იმაში, რომ ჩვენ, ადამიანები ვცხოვრობთ აწმყოში, შესაბამისად, როგორც წარსულის, ისე მომავლის ინტერპრეტაციები ფორმირდება სწორედ აწმყოში, აქ და ამჟამად (Mead, 1938) .

მიდის თეორიაში აქცენტი დასმულია აწმყოზე, რომელიც გამუდმებით ახდენს წარსულის განსაზღვრას. ამ შემთხვევაში, აქტიური როლი ენიჭება ინდივიდის ინტერპრეტაციის უნარს, რომელიც მიდის თეორიის ამოსავალი კონსტრუქტია. მიდი წერს შემდეგს:

„მთელი ისტორია არის აწმყოს ინტერპრეტაცია“ (Mead, 1938: 456)

მიდის თანახმად, ადამიანი იმით განსხვავდება ცხოველისაგან, რომ მას შესწევს უნარი სტიმულების უსასრულო რაოდენობიდან მოახდინოს შერჩევა (Mead, 1934: 94). რაც იმას ნიშნავს, რომ კონკრეტულ სიტუაციაში ინდივიდი სტიმულების უსასრულო რაოდენობიდან ირჩევს სწორედ იმას, რაც მას ანიჭებს უნარს მოახდინოს მოქმედების მნიშვნელოვანი და ეფექტური მიმართულების კონსტრუირება. სტიმულის შერჩევის პროცესს თან სდევს ინდივიდის მხრიდან აქტიური ინტერპრეტაციის პროცესი და საპასუხო სტრატეგიაზე რეფლექსია. ამ კონკრეტული სქემის ფორმატში გასაგები ხდება მიდის არგუმენტი წარსულის აწმყოში რეინტერპრეტაციის და ახლიდან მნიშვნელობის მინიჭების შესახებ. ჯგუფურ დონეზე აღნიშნული პროცესი ჩართულია კოლექტიური მეხსიერების, როგორც ასეთის, პროცესში (Flaherty & Fine, 2001).

მიდი ხშირად იყენებს მრავლობით ფორმას, როდესაც საუბრობს დროზე: ჩვენი წარსული ყოველთვის მენტალურია, ისევე, როგორც აწმყო, რომელიც არსებობს ჩვენს წარმოსახვაში არის მენტალური (Mead, 1932: 31). აწმყო არის ემპირიული, მანამ სანამ ის რეპრეზენტირდება ყოველი ახალი ქესტითა და გამონათქვამით ინტერაქციის თანმიმდევრულ ნაკადში, მაგრამ წარსული და მომავალი შეიძლება ვიპოვოთ წარსულში და მოლოდინში, შესაბამისად. ტერმინი „მომავალში“ იგულისხმება ის ფაქტი, რომ ჩვენი ქცევა შესაძლებელია სხვადასხვა მიმართულებით განხორციელდეს, თუმცა, მიდი აცნობიერებს, რომ მრავალგვარი „მომავლების“ შესაძლებლობა დაფუძნებულია მრავალგვარი „წარსულების“ შესაძლებლობაზე. გარკვეულწილად პარადოქსული ფორმით, მიდი ამტკიცებდა, რომ წარსული არის ისევე ჰიპოთეტური, როგორც მომავალი (Mead, 1932:31). თუ წარსული განსაზღვრავს მომავალს, მაშინ ადამიანური ინტერაქციის იმპროვიზაციული თავისებურებები შეუძლებელი იქნებოდა. მიდი წერს,

„ყოველი მომავლის გაურკვეველობა საჭიროებს გაურკვეველ წარსულს“ (Mead, 31)

გარდა ამისა, შეიძლება ითქვას, რომ წარსული მიდის თეორიაში წარმოადგენს, უფრო რესურსს, ვიდრე „გალიას“. იმის მაგივრად, რომ ჩვენ მასში ვიყოთ ტუსადები, ჩვენ ვიყენებთ მას, იმისათვის, რათა მნიშვნელობა მივანიჭოთ აწმყოს და წარმოვისახოთ მომავალი (Flaherty & Fine, 2001:153).

მიუხედავად იმისა, რომ მიდი წარმოადგენს პრაგმატისტულ ფილოსოფიურ მიმართულებას, რომელიც ცალსახად აფიქსირებს ფიზიოლოგიურ დეტერმინიზმს ადამიანთა შორის ინტერაქციების პროცესში, დროის შესახებ მის თეორიაში ცალსახად შეინიშნება გამიჯვნა ყოველგვარი ფსიქოლოგიური დეტერმინიზმისაგან. რასაკვირველია, მიდი არ უარყოფს ცენტრალური ნერვული სისტემის რელევანტურობას, თუმცა, აცნობიერებს იმ ფაქტს, რომ დროის ჩვენეული შეგრძნება არ შეიძლება დაყვანილ იქნას მარტოოდენ ფსიქოლოგიურ პროცესებზე (Fine, 2001). ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა შემდეგი:

„ჩვენი წარსული ჩვენთან რჩება იმ ცვლილებების თვალსაზრისით, რომელიც გამომდინარეობს ჩვენი გამოცდილებებიდან და, რომელიც, რაღაც აზრით რეგისტრირებულია იქ. ადამიანის განსაკუთრებული უნარი მდგომარეობს ამ შემუშავებულ კონტროლში, რომელიც წარსულიდანაა მიღებული. ადამიანის წარსული მუდმივად არსებობს სინამდვილეში, რომელშიც იგი მოქმედებს, თუმცა, იმის თქმა, რომ წარსული უბრალოდ ლოკალიზებულია ცენტრალურ ნერვულ სისტემაში, არ არის კორექტული. სიმართლეა, რომ ასეთი მექანიზმი უნდა არსებობდეს, იმისათვის, რომ წარსულის გამოჩენა შესაძლებელი გახდეს ჩვენს გამოცდილებებში, მაგრამ, ეს არის გარემოებების ნაწილი და არა მხოლოდ ერთადერთი გარემოება (Mead, 1934: 116).

სხვა სიტყვებით, ცენტრალური ნერვული სისტემა აუცილებელია, თუმცა, არა საკმარისი ფაქტორია. მისი ძირითადი წვლილი მდგომარეობს იმაში, რომ ის ქმნის საფუძველს თვითცნობიერებისთვის. შედეგი არის ის, რომ მიდის თეორიაში ადამიანური არსება ინარჩუნებს და ამასთანავე ცოდნის აკუმულირებას ახდენს წარსული გამოცდილებიდან ორივე კოლექტიური და ინდივიდუალური ანალიზის დონეზე.

აღნიშნული დაშვება, ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ინდივიდის მეხსიერება, არ არის ჩაკეტილი მხოლოდ ინდივიდუალურ ჩარჩოებში. ინდივიდის დაქვემდებარებაში არსებული მთელი ნერვული სისტემა და კოგნიტური უნარები უფრო მეტად ინსტრუმენტალურ ფუნქციას ასრულებს წარსულის შენახვისა და გადაცემის პროცესში,

ვიდრე, მისი რაობის განსაზღვრაში, რაც, ერთერთი ფუნდამენტური საკითხია კაცობრიობის ისტორიაში. წარსული, მიდის თეორიის თანახმად, არ არის უცვლელი სახით შენახული პროდუქტი, რომელსაც ინდივიდი იყენებს აქტიური რეფლექსიის გარეშე. პირიქით, მისი შინაარსობრივი სხეული მუდმივად განიცდის მოდიფიკაციასა და ტრანსფორმაციას. ამ პროცესზე პასუხისმგებელია კოლექტივი, ჯგუფი, კერძოდ, ინდივიდთან ინტერაქციაში ჩართული სხვა ინდივიდი ან ინდივიდთა ჯგუფები, რომლებიც, მუდმივად ახდენენ წარსულის მნიშვნელობის გაცოცხლებას და ხელახლა ინტერპრეტაციას აწმყოს კონტექსტიდან გამომდინარე. მიდის თეორიაში აშკარად შეიმჩნევა მეხსიერების კოლექტივისტური პარადიგმისადმი გადახრა. სწორედ კოლექტივია, რომელთან ინტერაქციაც შინაარსს სძენს და ფორმას აძლევს ინდივიდის წარმოდგენას წარსულზე.

სოციალურ მეცნიერებებში მოღვაწე თითქმის ყველა მკვლევარი თანხმდება იმაზე, რომ კოლექტიური მეხსიერება არ არის უბრალოდ გაზიარებული ინდივიდუალური მეხსიერება. ვოლფ კანშტაინერის თანახმად, ყოველთვის არსებობს სოციალური მეცნიერთათვის გარკვეული შიში ფსიქოლოგიური კვლევის ინსტრუმენტებისადმი, როდესაც საუბარი ეხება კოლექტიური მეხსიერების თემას (Kansteiner, 2002). სოციოლოგიაში ეს ტრადიცია ჯერ კიდევ მორის ჰალბვაკსისგან იღებს საწყისებს და დღემდე ცალსახად მიუთითებს იმაზე, რომ კოლექტიური მეხსიერება, არ არის უბრალოდ ინდივიდუალური მეხსიერება. ამ არგუმენტაციის ხაზს თანამედროვე კვლევებში მიყვება ჯეფრი ოლიკი, რომლის თანახმადაც, კოლექტიური მეხსიერება განისაზღვრება, როგორც „საჯაროდ მისაწვდომი სიმბოლოები, რომელიც შენაჩუნება ხდება საზოგადოების მიერ“ (Olick, 1999). ჯეფრი ოლიკის თეორიას სინთეზურად უერთდება ასევე პრეზენტისტებისა და ესენციალისტების პარადიგმები, რომლებსაც მოგვიანებით უფრო დეტალურად შევხები.

თავი III

მეხსიერების კვლევის ინდივიდუალისტური პარადიგმა

მეხსიერების ინდივიდუალისტური კვლევის ტრადიცია ჯერ კიდევ არისტოტელსგან იღებს სათავეს. ტრადიციის ძირითადი არსი მდგომარეობს იმ ფაქტის აღიარებაში, რომ სწორედ ინდივიდის უნარს წარმოადგენს გამოხატოს ის რაც ნახა, განიცადა და მოისმინა წარსულში (Lavenne, 2001). ბუნებრივია, ეს პარადიგმატული დაშვება, ხაზს უსვამს მეხსიერების სუბიექტურ ბუნებას, იმდენად რამდენადაც წარსული ინდივიდის მიერ განიცდება და ამდენად, განიცდება სუბიექტურად. კლასიკურ პერიოდში ერთერთი პიონერი მეხსიერების ინდივიდუალური განზომილების აქცენტირებაში იყო ასევე ავგუსტინე (1961), რომელიც ცალსახად მიუთითებდა მეხსიერების პრივატულობაზე. მისი მტკიცებით, მეხსიერებები ინდივიდს ეკუთვნის და არა „სხვებს“. იმდენად რამდენადაც, როდესაც იგი იხსენებს, იხსენებს ყოველთვის თავად. გახსენების მომენტი ავგუსტინესთან საბოლოო ჯამში მიდის რეფლექსურობის ცნებამდე, რომელიც მისივე მტკიცებით მეხსიერების საფუძველს წარმოადგენს (Augustine, 1961). რასაკვირველია, გაკვირვებას არ იწვევს ის ფაქტი, რომ მსგავსი პარადიგმატული დაშვებები განსაკუთრებით მიმზიდველი აღმოჩნდა უმეტესად ფსიქოლოგიის, კოგნიტური ფსიქოლოგიის, ასევე, ფილოსოფიის სფეროში მომუშავე მკვლევართათვის. მეხსიერების სუბიექტურ მომენტზე აქცენტირების ტრადიციას, რომელიც მეხსიერებას უდავოდ ინდივიდუალურ ფენომენად მიიჩნევს, ფრანგი ისტორიკოსი პოლ რიკერი 2004 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „მეხსიერება, ისტორია, დავიწყება“, „მინაგანობის ტრადიციას“ უწოდებს (Ricoeur, 2004:96-120).

3.1. მეხსიერება, როგორც სუბიექტური ფენომენი: ანრი ბერგსონი

მეხსიერების კვლევებში მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმი ჩნდება, როგორც რეაქცია მეცხრამეტე საუკუნის ლოგოცენტრიზმზე, რომლის ტრიუმფიც დასავლური მოდერნიზმის ერთერთ განმსაზღვრელ ნიშნად შეიძლება მივიჩნიოთ (Lavenne, 2011). ლოგოცენტრიზმი, რომლის ფუნდამენტურ პრინციპს წარმოადგენს ყოველგვარი სუბიექტურობის გადალახვა სციენტისტური მეთოდოლოგიის საფუძვლებზე, მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს მოცემული პერიოდისთვის მეხსიერების კვლევების ვექტორს. ამ ტრადიციაში მოიაზრება ექსპერიმენტალური ფსიქოლოგიის ორი მამამთავარი. ვილჰელმ ვუნდტი (1897, 1910) და ჰერმან ებინგჰაუზი (1913), რომლებიც სისტემატურ კვლევებს აწარმოებენ *გახსენების* კოგნიტური საფუძვლების შესახებ. ლოგოცენტრიზმის კვალი ერთნაირად საგრძნობი ხდება ფსიქოლოგიაში, ანთროპოლოგიაში და სხვა ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში. მეხსიერების ამ ახალი, როგორც გონის მეცნიერებების სუროგატი კვლევებით (Hacking, 1998:209) იწყება მეხსიერების დემისტიფიკაციის პროცესი. თუმცა, რაციონალობისა და ობიექტურობის ტრიუმფს ფილოსოფიურ ტრადიციაში სხვა პერსპექტივიდანაც აღიქვამდნენ, განსაკუთრებით ისეთი ინდივიდუალური ფენომენის ანალიზისას, როგორც მეხსიერებაა. ფილოსოფიაში ამ ტრადიციის ერთერთი საინტერესო წარმომადგენელია ანრი ბერგსონი, რომლის შემოქმედებაში საკმაოდ მნიშვნელოვანი ყურადღება ეთმობა სოციალურ რეალობაში დროის ფენომენის ანალიზს.

ანრი ბერგსონი (1859-1942) მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნის მიჯნაზე საფრანგეთში ეთერთი ცნობილი ფილოსოფოსია, რომელიც დაინტერესებულია მეხსიერების, როგორც ფსიქოლოგიური, ისე სოციალური საფუძვლების კვლევით. მეხსიერებასთან ერთად, მისი რეფლექსიის ორბიტაზე ექცევა ისეთი კონცეპტები, როგორცაა ცნობიერება, აღქმა, ჩვევა, ტვინის ფუნქციონირება, *დეჟა ვიუ* გამოცდილება, მრავალმხრივი პერსონალური დარღვევები და ა.შ. მის ერთერთ ადრეულ ნაშრომს წარმოადგენს „მატერია და მეხსიერება“, რომელიც პირველად 1896 წელს პარიზში გამოქვეყნდა. ანრი ბერგსონის შემოქმედების დიდი თაყვანისმცემელი უილიამ ჯეიმსი ამ ნაშრომს აღწერს, როგორც

კოპერნიკისეული რევოლუციის მსგავსი ეფექტის მქონე მოვლენას აკადემიურ სფეროში, რომელიც კანტის წმინდა გონების კრიტიკას შეიძლება შევადაროთ (Pearson & Mullarkey John, 2002).

ანრი ბერგსონი საკუთარ კონცეფციას ქმნის ლოგოცენტრიზმის ეპოქაში, როდესაც თეორეტიკოსების უმრავლესობა ცდილობს დაძლიოს სუბიექტივიზმი და მასთან დაკავშირებული ყოვლგვარი ვარიაბელურობა. იგი თავგამოდებული სუბიექტივისტია და უარყოფს ობიექტივისტურ შეხედულებებს, ამტკიცებს რა, რომ სუბიექტურობა ფილოსოფიური ცოდნის ერთადერთ ჭეშმარიტ წყაროს წარმოადგენს (Bergson, 1994). მისი კონცეფცია შეფასებულია, როგორც დროის *გამოცდილების* რადიკალური ფილოსოფიური ანალიზი, ესმება რა ხაზი მეხსიერების ცენტრალურ მნიშვნელობას. განსხვავებით მეხსიერების შეფასებებისაგან, რომლის თანახმად, ეს უკანასკნელი განიხილება, როგორც პასიური საცავი, ბერგსონი გახსენებს, როგორც ასეთს ახასიათებს, როგორც აქტიურ პროცესს. ნაცვლად მოსაზრებებისა, რომლის მიხედვითაც მეხსიერება წარსულის ობიექტურ რეპროდუქციად განიხილება, ბერგსონი ცალსახად მიუთითებს გახსენების ფლუიდურ და ცვალებად ხასიათზე (Lavenne, 2011).

ლოგოცენტრისტულ და სციენტისტურ აგრესიულ გარემოში ბერგსონი იწყებს მეთოდოლოგიური სუბიექტივიზმის პრონციპებზე აპელირებას. იგი უარყოფს ობიექტივიზმის პოსტულატებს და ამტკიცებს, რომ სუბიექტურობა ჭეშმარიტი ფილოსოფიური ცოდნის ერთადერთ წყაროს წარმოადგენს (Bergson 1994). ბერგსონი პრობლემატურად მიიჩნევს წარსულთან პერსონალური თუ კოლექტიური კავშირის (არსობრივი კავშირის) საკითხს ისტორიისადმი ობიექტივისტური მიდგომის ეპოქაში, დარწმუნებულია რა, რომ ეს უკანასკნელი იწვევს მის დასუსტებას (Olick, 2011:17). დროის შესახებ მისი რადიკალური ფილოსოფიური ანალიზი მეხსიერებას ცენტრალურ კატეგორიად აქცევს და აქტიურ თვისებას ანიჭებს, განსხვავებით იმ გაბატონებული მოსაზრებებისაგან, რომლის თანახმადაც, მეხსიერება მარტოოდენ ინფორმაციის პასიურ საცავს წარმოადგენს. გახსენება, როგორც წარსულის რეპროდუქციის პროცესი, ბერგსონის თანახმად, საკამაოდ ცვალებადი, ვარიაბელური ბუნებისაა და არასოდეს არსებობს ობიექტური და უცვლელი სახით. ინდივიდუალური გამოცდილება, რომელიც

მუდმივი ვარიაბელურობით ხასიათდება, ავტორი უპირისპირებს დროის ობიექტივისტურ გაგებას.

ბოლო პერიოდში ბერგსონის მეხსიერების თეორიისადმი ინტერესს უმეტესად ფსიქოლოგები იჩენდნენ, მთელი რიგი გასაგები მიზეზების გამო, რაც ამ უკანასკნელს ახასიათებს. შედარებით ნაკლები იყო ინტერესი ამ თეორიისადმი სოციალურ მეცნიერებებში. თუმცა, დღესდღეობით სოციოლოგები უკვე თავს აღარ არიდებენ ბერგსონის ციტირებას საკუთარ კვლევებში კოლექტიური მეხსიერების შესახებ.

ბერგსონის ნაშრომი აშკარად ინოვაციური იყო მეხსიერების ტრადიციულ მიდგომებში. მან სწორედ პირველმა მიაქცია ყურადღება მეხსიერების სხვადასხვა ტიპის მნიშვნელობას ამ უკანასკნელის სიღრმისეული ანალიზისას. საუბარია ეპიზოდური, სემანტიკური და პროცედურული მეხსიერების ტიპებზე.

ნაშრომში „მატერია და მეხსიერება“ ბერგსონი შეეცადა შემოეთავაზებინა მეხსიერების სიღრმისეული თეორია და გადაეჭრა ამ უკანასკნელთან დაკავშირებული არსებითი პრობლემები. მათ შორის, გადაეჭრა ასევე გონებისა და სხეულის დიქოტომიასთან დაკავშირებული ხანგრძლივი პრობლემა. პატრიკ მაკნამარა ბერგსონის თეორიას მეხსიერების შესახებ განიხილავს, როგორც დარვინისტულს თავისი ხასიათიდან გამომდინარე (McNamara, 1996:215). რასაკვირველია, ბერგსონის თეორია შეუძლებელია განვიხილოთ მეხსიერების იმ კონცეფციებისგან განცალკევებულად, რომელსაც მისი თანამედროვე მეცნიერები ქმნიდნენ. საუბარია ერთი მხრივ, ზიგმუნდ ფროიდის, ასევე საკმაოდ საინტერესო თეორიაზე მეხსიერების შესახებ და მეორე მხრივ, კარლ იუნგის ასევე საკმაოდ ცნობილ კონცეფციაზე სოციალური მეხსიერების საფუძველების შესახებ. ამ თეორიებს შორის აშკარაა როგორც მსგავსება, ისე განსხვავებაც.

ბერგსონი მეხსიერების ანალიზისას უპირისპირდება სხეულისა და გონებისადმი დიქოტომიურ მიდგომას. კერძოდ, მისი მტკიცებით, ადამიანის ტვინი წარმოადგენს მატერიალური სამყაროს განუყოფელ ნაწილს. ნერვული სისტემა არ წარმოადგენს აპარატს, რომელიც აწარმოებს სამყაროს რეპრეზენტაციებს. თავის ნაშრომში ტვინს ბერგსონი განიხილავს, როგორც ანალიზის ინსტრუმენტს.

რას წარმოადგენს მეხსიერება ბერგსონისთვის? პირველ რიგში, მეხსიერება განუყოფელია აღქმისაგან. ის ახდენს წარსულის გადმოტანას აწმყოში და ტოვებს მას დროის განსაზღვრულ პერიოდში. „და, ამგვარად, ორმაგი ოპერაციით ჩვენ გვაიძულებს, de facto აღვიქვათ მატერია ჩვენ თვითონ, მაშინ როცა, ჩვენ de jure მატერიას აღვიქვამთ მატერიის შიგნით“ (Bergson, 1888:73).

3.2. მეხსიერება, როგორც „მისტიური დაფა“ : ზიგმუნდ ფროიდი

ფროიდის თეორიას მეხსიერების შესახებ ისტორიციზმის პერსპექტივიდან განიხილავს პატრიკ ჰატონი. მისი აზრით, ფროიდის მიდგომა მეხსიერებისა და ისტორიის პრობლემისადმი კავშირშია მეცხრამეტე საუკუნისათვის დამახასიათებელ ისტორიციზმთან, რომლის მიხედვითაც ისტორია და მეხსიერება ორმხრივად განპირობებული ფენომენებია (Hutton, 1994). მეცხრამეტე საუკუნის ფილოსოფოსებისთვის დამახასიათებელია მეხსიერების კონცეფციის ისტორიზაცია, რაც ეფუძნება განმეორებისა და გახსენების მომენტებს შორის ურთიერთქმედებაზე აქცენტირებას (Bergson, 1908). განმეორება, შეიძლება განხილულ იქნას, როგორც არაცნობიერი, ანუ, გონების ჩვევა, რომლის დროსაც ხდება წარსულის სურათების გახსენება, რაც ქმნის ჩვენს აწმყოს გაგებას. რაც შეეხება, გახსენებას, ამ შემთხვევაში ცნობიერად ხდება წარსულის ხატების, განსაკუთრებული ტრადიციების, რეკონსტრუქცია. თუმცა, ეს უკანასკნელი ხორციელდება ჩვენი ახლანდელი სიტუაციური მოთხოვნების გათვალისწინებით. ფროიდისთვის მეხსიერება განიხილება არაცნობიერ ჩვევასა და ცნობიერ რეკონსტრუქციას შორის გაცვლით კონტექსტში.

ფროიდის კონცეფციაში ამ ცნებებს შინაარსობრივი დატვირთვა არაცნობიერისა და ცნობიერის კონტექსტში ეძლევა. თუ რამდენადაა ამ დაფარული მეხსიერების რეკონსტრუქცია შესაძლებელი, ფროიდი ამ უკანასკნელის საწყისებში ეძებს. მას სჯერა, რომ გამოცდილებები და აღქმები, ისევე როგორც მთელი მეხსიერება არაცნობიერში ილექება. ფროიდისთვის გამოცდილებები ფსიქიკაში რჩება.

ფსიქოანალიზი იყო ტექნიკა, რომელიც ფროიდმა გამოიგონა სწორედ სიღრმისეული, დავიწყებული მეხსიერების მისაწვდომად. მასში მოთავსებული სურათების გაშიფვრით, ანალიტიკოსი ცდილობს გააცოცხლოს ასოციაციები, რომელიც თავდაპირველად შექმნილია არაცნობიერი გონების მიერ, იმისათვის, რათა განაცალკევოს მეხსიერება თავდაპირველი გამოცდილებისაგან. შედეგად, ფსიქოანალიზი იყენებს ერთი ტიპის მეხსიერებას (ცნობიერი გახსენება), რათა გაიგოს სხვა ტიპის მეხსიერება (არაცნობიერი გამეორება) (Freud, 188-97).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ფროიდის მსგავსად ჰალბვაკსიც აღიარებს, განმეორებისა და გახსენების ურთიერთქმედებას ცოცხალ მეხსიერებაში. თუმცა, განსხვავებით ფროიდისაგან, მის თეორიაში ამ უკანასკნელს უფრო მეტად სოციალური საფუძველი გააჩნია, ვიდრე ფსიქოლოგიური. მისი თეზისი ფროიდისგან ორი თვალსაზრისითაა განსხვავებული: პირველ რიგში, ჰალბვაკსი ამტკიცებს, რომ განმეორებისას მეხსიერებები ხელშეუხებელი არ რჩება. მუდმივად ხდება მათი შესწორება და გადასწორება. გამოცდილების ყოველ ჯერზე, ყოველი გამეორებისას, განსაკუთრებული თვისებები ქრება. რისი განსხვავებაც ხდება ხშირად განმეორებული გამოცდილებისას, არის ცალკეული მეხსიერების რედუცირება იდეალიზებულ სურათამდე, ანუ, სურათებამდე. მეორე, ჰალბვაკსის მტკიცებით, გახსენებისას მეხსიერება რეკონსტრუირდება სოციალური კონტექსტის შიგნით (1992).

მეხსიერების კოლექტიური ფორმირების მიუხედავად, ინდივიდი თამაშობს მნიშვნელოვან როლს მნემონიკურ გახსენების პროცესში, რამდენადაც, როგორც კოლექტიური და ინდივიდუალური მეხსიერებები დამოკიდებულია ერთმანეთზე. თუმცა, მაშინ, როცა ინდივიდები ეფუნება კოლექტიურ მეხსიერებას, იმისათვის, რომ შექმნან მათი ინდივიდუალური მეხსიერებები, კოლექტიური მეხსიერებებზე დაკვირვება შესაძლებელი ხდება მხოლოდ გახსენების ინდივიდუალურ აქტებში (Halbwachs, 1992: 7). ყოველი ინდივიდუალური მეხსიერება, აქედან გამომდინარე, არის მხოლოდ ერთი პერსპექტივა მრავალი კოლექტიური მეხსიერებიდან (1950:33). ამდენად, საკითხი რჩება, ინდივიდუალური მეხსიერებები, ერთი და იგივე სოციალური ჯგუფის

წევრებისაც კი, განსხვავდება ერთმანეთისგან, თუ ისინი ყველა დამყარებულა კოლექტიურ მეხსიერებაზე. რა არის ის, რაც მეხსიერებას ხდის ინდივიდუალურს? ჰალბვაკსი ამ კითხვას შემდეგნაირად პასუხობს, რომ ყოველი ინდივიდი მიეკუთვნება ერთზე მეტ სოციალურ ჯგუფს (1950: 66), რომელთაგანაც თითოეულს გააჩნია საკუთარი კოლექტიური მეხსიერება (1950:75-6). შედეგად, ყოველი ინდივიდი ემყარება რამდენიმე კოლექტიურ მეხსიერებას. ჰალბვაკსი აღნიშნავს, რომ ცნობიერების ინდივიდუალური მდგომარეობა ყოველთვის გამომდინარეობს სხვადასხვა კავშირების კომპლექსური კომბინაციებიდან, რომლითაც ინდივიდი განსხვავებულ სოციალურ ჯგუფებთანაა დაკავშირებული (1950:33). ინდივიდუალური მეხსიერება, არ არის თავად მეხსიერების აქტი, არამედ ყოველი ინდივიდის განსაკუთრებული კომბინაცია განსხვავებული კოლექტიური მეხსიერებების განსხვავებული ელემენტებით, რომელშიც ის იღებს მონაწილეობას. ამრიგად, პერსონალური მეხსიერება, გარეგნულად თავისი ყველაზე ინდივიდუალური ასპექტით, ყოველთვის დეტერმინირებულია კოლექტიური მეხსიერების მიერ. ამით ჰალბვაკსი ერთი შეხედვით ეფემერულს ხდის ფროიდისეული მეხსიერების კონცეფციის ინდივიდუალისტურ შესაძლებლობებს.

3. 3. ინდივიდუალისტური მიდგომის ლიმიტაციები ფსიქოლოგიურ ტრადიციაში: ფრედერიკ ბარტლეტი, ლევ ვიგოცკი, ჟან პიაჟე

მიუხედავად იმისა, რომ ტრადიციულად ფსიქოლოგიაში ინდივიდუალური რეფლექსიის პროცესის კვლევა ძირითადად ინდივიდის ინტერნალურ სამყაროზე ფოკუსირდებოდა, ამ მეცნიერებაში არსებობს თეორიული მცდელობები, რომლებიც აღიარებენ მეხსიერების ინდივიდუალისტური კვლევის ლიმიტებს და დიდ ყურადღებას უთმობენ ასევე ამ ფენომენის სოციალურ განზომილებას.

მეხსიერების სოციალურ განზომილებაზე ხაზგასმას ფსიქოლოგიურ მეცნიერებებში სავარაუდოდ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად სხვადასხვა ავტორები ახდენენ,

როგორებიც არიან ლევ ვიგოცკი, ჯორჯ ჰერბერტ მიდი, პიერ ჟანე (Bakhurst 1990, Paolicchi 2000). თუმცა, მათ შორის სოციალური განზომილების თემა ყველაზე ფუნდამენტური სახით დაამუშავა დაახლოვებით ამავე პერიოდში ფრანგმა სოციოლოგმა მორის ჰალბვაქსმა.

როგორც უკვე აღვნიშნე, მეხსიერების სოციალურ განზომილებაზე ხაზგასმას ახდენს ლევ ვიგოცკი (1896-1934), რომელიც ნაშრომში „გონება საზოგადოებაში“ (1978) ინდივიდის კოგნიტური განვითარების შესახებ სოციო-კულტურულ მოდელს აწარმოებს. საგულისხმოა, რომ მისი კონცეფციების სოციალური და ინტერაქციონისტული ხასიათი ახლოსაა ჯორჯ ჰერბერტ მიდის, ასევე, ჟან პიაჟეს კონცეფციებთან. მიუხედავად იმისა, რომ ჟან პიაჟესთან დაკავშირებით მას რიგი კრიტიკული შენიშვნები გააჩნდა ზოგიერთ ფუნდამენტურ თეორიულ პოსტულატთან მიმართებაში. ვიგოდსკი თავის თეორიას დაახლოვებით იმავე პერიოდში ქმნის (მეოცე საუკუნის ოცდანი-ოცდაათიანი წლები), რომელშიც საკუთარ თეორიებზე მუშაობას ეწევიან ჯორჯ ჰერბერტ მიდი და ჟან პიაჟე. მსგავსად ამ ავტორებისა, ვიგოდსკიც აღიარებს, რომ სოციალური და კულტურული კონტექსტის მიღმა შეუძლებელია ინდივიდუალური განვითარების კვლევა, რამდენადაც, ინდივიდი ყოველთვის მატერიალიზებული ხდება სოციუმში. მისი მტკიცებით, ინდივიდში მენტალური პროცესების საწყისი სწორედ სოციალურ პროცესებში უნდა ვეძიოთ (Vygotsky, 1978). ვიგოდსკის თეორიაში ცალსახადაა გამოკვეთილი სოციალურ ფაქტორებზე აქცენტირება და ხაზგასმა ინდივიდის კოგნიტური განვითარების პროცესზე. განსაკუთრებული როლი ამ შემთხვევაში ენიჭება ენას. ამით თეორია ძალიან უახლოვდება ინტერაქციონისტების პარადიგმებს, განსაკუთრებით, ჯორჯ ჰერბერტ მიდის თეორეტიზაციებს.

სწორედ სოციო-კულტურულ გარემოში ინტერაქციის საშუალებით უნვითარდება ინდივიდს მაღალი მენტალური ფუნქციები. ერთერთ ასეთ ფუნქციად ვიგოდსკი განიხილავს მეხსიერებას. მეხსიერება, მისი განვითარება და ფუნქციები ვიგოდსკისთან ცალსახადაა კავშირში სოციო-კულტურულ გარემოსთან. ამის დემონსტრირების მიზნით იგი საუბრობს ორი პრინციპულად ერთმანეთისაგან განსხვავებული ტიპის

მეხსიერებაზე, რომლის იდენტიფიცირებასაც ახდენს სოციალური განვითარების ადრეულ საფეხურზე. ერთი მხრივ, ავტორი საუბრობს ბუნებრივ მეხსიერებაზე, რომელიც ახლოსაა აღქმასთან, რადგანაც, ჩნდება გარეგან სტიმულებზე პირდაპირი ზეგავლენიდან. მეორე მხრივ, საუბარია, მეხსიერების ოპერაციათა გაფართოვებაზე. უფრო კონკრეტულად, ადამიანის ნერვული სისტემის ბიოლოგიური განზომილებიდან უფრო მნიშვნელოვანი განზომილების მიმართულებით. ეს პროცესი საშუალებას იძლევა ხელოვნური, თვით-გენერირებადი სტიმულების გაჩენის, რომელსაც ვიგოდსკი თავად მოიხსენიებს, როგორც ნიშნებს (Vygotsky, 1930:26). ცხადი ხდება, რომ ამ შემთხვევაშიც, აქცენტირება ნიშნებზე და სიმბოლოებზე ვიგოდსკის თეორიას ძალიან აახლოვებს მიდის ინტერაქციონისტულ თეორიასთან.

ბავშვისა და ზრდასრულისთვის დამახასიათებელი ორი ტიპის მეხსიერება ვიგოდსკის მიერ საკმაოდ მარტივი სახით შემდეგნაირადაა განსხვავებული ერთმანეთისგან: „ბავშვთან ფიქრი ნიშნავს გახსენებას, ხოლო, ზრდასრულთან გახსენება ნიშნავს ფიქრს“ (Vygotsky, 1930:40).

ერთი მხრივ, საუბარია, მეხსიერებაზე, რომელიც ინდივიდის განვითარების ადრეულ ეტაპზე ცალსახად ლიმიტირებულია ბიოლოგიური ფაქტორებით. ხოლო, მეორე მხრივ, ზრდასრული ადამიანებისთვის დამახასიათებელ მეხსიერების ტიპზე, რომელიც დეტერმინირებულია სოციო-კულტურული გარემოთი. ეს უკანასკნელი ნიშნავს იმას, რომ სწორედ სოციუმში, როგორც განსაზღვრული კულტურის წარმომადგენლები ვსწავლობთ და ვანვითარებთ მეხსიერების სტრატეგიას, რაც ვიგოდსკის ფორმულირებით „ინტელექტუალურ ადაპტაციას“ წარმოადგენს. ამის წინაპირობები, ანუ საჭირო ბაზისური მენტალური პროცესები ჩადებულია ადამიანში, რისი განვითარება და დეტერმინირება ხდება უკვე საზოგადოებაში. ნებისმიერ კოგნიტურ პროცესზე და ფუნქციაზე ზემოქმედებას ახდებს ის რწმენები და ღირებულებითი ორიენტაციები, რომელიც ინდივიდს შეძენილი აქვს ინტელექტუალური ადაპტაციის უნარის საშუალებით (Vygotsky, 1978).

ვიგოდსკის ნაშორმში ვხვდებით ასევე პასაჟებს, სადაც ცალსახად იკვეთება მოქმედებისა და გონის, ინდივიდისა და საზოგადოების ინტეგრაციული ანალიზის

მცდელობა. „შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანური მოქმედების ძირითადი მახასიათებელი ზოგადად არის ის, რომ იგი პერსონალურად ახდენს გავლენას თავის კავშირებზე გარემოსთან და ამით, ეს გარემო პერსონალურად ცვლის მის მოქმედებას, უქვემდებარებს რა თავის კონტროლს“ (Vygotsky, 1978:41).

მეხსიერების ფსიქოლოგიურ კვლევებში ერთერთ პიონერად ითვლება ფრედერიკ ბარტლეტი (1932-1995). მისი თეორია უპრეცედენტოა ფსიქოლოგიურ ტრადიციაში, რამდენადაც, მასში ნათლად ესმება ხაზი ინდივიდუალური მეხსიერების სოციალურ განზომილებას (1930). მისი მოსაზრებით, ჩვენი მეხსიერება სოციალურია იმდენად, რამდენადაც, მასში კოდიფიცირდება აღქმები მათი მნიშვნელობების საფუძველზე. ეს საფუძველი კი სხვა არაფერია, თუ არა ცოდნის სტრუქტურები სოციალური სამყაროს შესახებ, და რომლის მატარებელიც არის ინდივიდი, როგორც კონკრეტული კულტურის წევრი. ავტორის თანახმად, გახსენება, როგორც ინდივიდუალური პროცესი ხორციელდება სოციალური ურთიერთობების ქსელში. ინდივიდის მიერ გახსენებული ნებისმიერი მოვლენა, ბარტლეტის თანახმად, ყოველთვის განიცდის სხვა ინდივიდთა მეხსიერების შინაარსების გავლენას ამავე მოვლენის შესახებ (Bartlett, 1930).

მნიშვნელოვანია, რომ ბრიტანელი ექსპერიმენტალური ფსიქოლოგიის წარმომადგენელი ფრედერიკ ბარტლეტი (1886–1969) თავის ნაშრომში „როგორ ფიქრობენ ინსტიტუციები“ სპეციალურ თავს უთმობს ინსტიტუციონალური მეხსიერების საკითხს. დღეს ბარტლეტის კონცეფციას მიიჩნევენ ფსიქოლოგიაში სოციალური განზომილების შემოტანის ერთერთ პირველ მცდელობად, და ეს ხდება ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე მეხსიერების კვლევებში ამ უკანასკნელზე გაცხოველებული ინტერესის გააქტიურება დაიწყებოდა (Douglas, 1986).

ბარტლეტი აკრიტიკებს სოციალურ ჯგუფებსა და ინდივიდებს შორის არასაკმარის კონცეპტუალური გამიჯვნას და მიიჩნევს, რომ „აუცილებელია სოციალური ფაქტების პირდაპირ შესწავლა და დასკვნების მხოლოდ ამ ფაქტებიდან გამომდინარე გაკეთება“ (Bartlett, 1932). ბარტლეტი არ უარყოფს, რომ არსებობს რიგი მოსაზრებები მეხსიერების სოციალური წარმოშობის შესახებ და ამის ერთერთ გამოკვეთილ მაგალითად მოყავს

პიერ ჟანეს თეორია, რომელიც ამავდროულად საკმაოდ მიმზიდველად მიაჩნია. პიერ ჟანესთვის მეხსიერებას ინსტრუმენტალური ხასიათი გააჩნია, რომელიც ადამიანებს კომპლექსურ სამყაროში პრობლემების გადასაწყვეტად, განსაკუთრებით „არდამსწრე ობიექტების უტილიზაციაში“ ეხმარება (პიერ ჟანე, 1928). ამასთან უშუალოდაა დაკავშირებული ის უმნიშვნელოვანესი ბიოლოგიური პროგრესი, როგორცაა დისტანციური რეცეფტორული ორგანოების განვითარება. მეხსიერების სოციალური განზომილების აღიარებამდე პიერ ჟანე მას შემდეგ მიდის, რაც აცნობიერებს, რომ „არდამსწრე ობიექტების“ გამოყენების მოთხოვნილება განსაკუთრებით საგრძნობი ხდება სწორედ სოციალურ სიტუაციაში (Bartlett, 1932: 293). ჟანესთვის მეხსიერების ფორმირება და მისი გამოგონება მჭიდრო კავშირშია ადამიანურ ქმედებასთან და ენასთან (Janet, 1928).

ბარტლეტის კონცეფცია შესაძლოა გავიგოთ, როგორც პიერ ჟანეს თეორიის გაგრძელება, რასაც, სხვათა შორის, თავადვე აღიარებს ნაშრომში. მას სურს დაამტკიცოს, რომ მეხსიერება, კერძოდ, გახსენება ხდება ყოველთვის სპეციფიურ სოციალურ სიტუაციაში. და, რომ მისი განვითარება თანხმობაშია სპეციფიური გრძნობებისადმი დისტანციური რეაქციების ზრდასთან. თუმცა, აქვე აღნიშნავს, რომ ასევე ფსიქოლოგიურ დონეზე განხორციელებულ კვლევებში, შესაძლოა გავხდეთ მომსწრე შედეგის, როდესაც ადგილი არ აქვს „გახსენების აბსოლუტურად სოციალურ“ წარმოშობას (Bartlett, 1932).

ინდივიდუალური მეხსიერების სოციალური ასპექტებისადმი ინტერესი სოციოლოგიაში ძირითადად კონცენტრირდება ნარატივზე, შესაბამისად, ენასა და დისკურსზე. მეხსიერების კვლევის ამ ტრადიციაში ამ უკანასკნელის სოციალური ჩარჩოები არსებითად გამოხატულია ენისა და დისკურსის საშუალებით. სოციოლოგიის ამ მიმართულებაში, რომელშიც ინდივიდუალური მეხსიერების სოციალურ განზომილებას ესმება ხაზი, ნამერის თანახმად, ნაკლებადაა აქცენტირებული მეხსიერებისა და გონის ზოგადი თეორია. მეხსიერების კვლავში ძირითადი აქცენტის გადატანა ხდება „ნარატიულ პრაქტიკებზე“, როგორც მეხსიერების მანიფესტაციის

არსებით ნიმუშებზე (Namer, 1987a). ამ უკანასკნელის შესწავლის მეთოდოლოგია ემპირიული ხასიათისაა და ძირითადად დაკავშირებულია ცხოვრების ისტორიულ მეთოდთან, ავტობიოგრაფიულ მეთოდთან და ა.შ. ამ მეთოდოლოგიის გამოყენებასთან დაკავშირებით შესაძლებელია გაჩნდეს სუბიექტური ინტერპრეტაციების პრობლემა. თუმცა, ამ შემთხვევაშიც ორივე განზომილება, ერთი მხრივ, ინდივიდუალური და მეორე მხრივ, სოციალური, შესაბამისად, კოლექტიური თანაბრად უნდა იქნეს გათვალისწინებული. კერძოდ, ავტობიოგრაფიული მეთოდის საშუალებით, ერთი მხრივ, შესაძლებელი ხდება სუბიექტურობის ასპექტებთან დაახლოვება. უფრო კონკრეტულად, იმ ასპექტებთან, რომელსაც ინდივიდი თავის მოქმედებებს მიაწერს. ხაზი უნდა გავუსვათ აქვე, რომ ამ შემთხვევაში იგულისხმება აქტიური ინტერპრეტაციის პროცესი. ხოლო, მეორე მხრივ, აქტივირდება სოციალური ასპექტები, ანუ, ჯგუფთან ინდივიდის მიკუთვნებულობის განზომილება, რომელიც ასევე მონაწილეობს ინტერპრეტაციის პროცესში.

ენას, როგორც სოციალურ ინსტიტუტს, იედლოვსკი განსაზღვრავს პირველად რესურსად, რომელიც გვეხმარება გახსენების გამოხატვაში. ხოლო, რაც შეეხება ნარატიულ დისკურსს, ამ უკანასკნელს აუცილებლად აქვს ადგილი სოციალურ კონტექსტში (Jedlowski, 2001:32). ბრუნერის თანახმად, ნარატივი კულტურულადაა გაშუალებული და ის, თუ როგორ ხდება მეხსიერების რეპრეზენტაცია, სოციალური კონტექსტით განისაზღვრება (Bruner, 1995). გახსენების სოციალურ ასპექტზე ახდენს ხაზგასმას ასევე მაჩიოტი, რომლის თანახმადაც, გახსენება დაკავშირებულია სპეციფიური ურთიერთობებისა და ინტერაქციების სტრუქტურასთან, რომელშიც ეს უკანასკნელი ჩნდება (Macioti, 1985).

ფსიქოლოგების ჩართულობას და მიღწევებს კოლექტიური მეხსიერების კვლევებში კრიტიკულად აფასებს უილიამ ჰირსტი და ადამ ბრაუნი (2009). ავტორთა განსაზღვრული ჯგუფი მიიჩნევს, რომ ფსიქოლოგიის სფეროში მეხსიერების კვლევა, მიუხედავად მისი სუბსტანციურად რელევანტური ხასიათისა ამ უკანასკნელისთვის, დღემდე პერიფერიაში რჩება. ერთერთ მიზეზს ალან კომანი, სხვა თანამოაზრეებთან

ერთად ხედავს ფსიქოლოგიური კვლევისთვის დამახასიათებელ მეთოდოლოგიურ ინდივიდუალიზმში, რომელიც ერთი შეხედვით შეიძლება საფრთხეს უქმნიდეს კოლექტიურ მეხსიერებას, ამ უკანასკნელის მარტოოდენ ინდივიდუალურ მეხსიერებაზე რედუცირების მცდელობით (Coman, 2009:126). კიდევ ერთი მიზეზი ფსიქოლოგიის სფეროში კოლექტიური მეხსიერების კვლევის პერიფერიულობის შეიძლება იყოს ჯერ კიდევ უილიამ ჯეიმსის მიერ ფორმულირებული კანონიკური პარადიგმის - „*მეცნიერება მენტალური ცხოვრების შესახებ*“ - ტრადიციაში ყოფნა მთელი რიგი ფსიქოლოგების სახით, რომლებიც ნაკლებად არიან დაინტერესებული კოლექტიური მეხსიერების სოციალური ბუნების კვლევით, ისევე როგორც საზოგადოების პერსპექტივიდან მისი გაანალიზებით (Coman, 2009). მსგავსი მეთოდოლოგიური პერსპექტივით ოპერირებადი მკვლევარებისთვის უილიამ ჰირსტის, ისევე, როგორც მისი თანამოაზრეების თანახმად, რელევანტური ხდება ის თუ „რა ხდება გონებაში და არა ის, თუ რა ხდება სამყაროში, ან თუნდაც, რა ხდება გონებასა და სამყაროს შორის ინტერაქციაში“ (Hirst, 2009). ჰირსტი და მენიერი სტატიაში „კოლექტიური მეხსიერების ფსიქოლოგიისაკენ“ ცალსახად მიუთითებენ იმაზე, რომ ფსიქოლოგიაში მეხსიერების კვლევები არ უნდა იყოს ფოკუსირებული ამ ფენომენის მხოლოდ ინდივიდუალურ განზომილებაზე, არამედ უნდა ითვალისწინებდეს მის სოციალურ, კოლექტივისტურ ბუნებასაც (Hirst & Manier, 2008). ფსიქოლოგიური კვლევის ტრადიციას თუ გავითვალისწინებთ, კოლექტიური მეხსიერების სოციალურ ასპექტებზე აქცენტირება თავისთავად უნდა გულისხმობდეს ამ დისციპლინისთვის ტრადიციულად დამახასიათებელი ინფორმაციის დამუშავებასა და კოგნიტურ ფაქტორებზე ცალსახა ორიენტირებას (Middleton & Edwards, 1990). მიუხედავად იმისა, რომ ასეთი მკვლევარების რიცხვი არც თუ ისე ბევრია, რაც თავისთავად ერთერთი მიზეზია ზემოთ აღნიშნული კოლექტიური მეხსიერების პერიფერიულობის ფსიქოლოგიის სფეროში, კრიტიკა ამ მიმართულებით დაწყებულია (Fiore & Sales, 2007; Middleton & Edwards, 1990; Aydede, M., & Robbins, 2008).

თავი IV

თავი 4. მეხსიერების კონცეპტუალური საზღვრები: იდენტობა, კულტურა, ისტორია

4.1. იდენტობა და მეხსიერება

...როდესაც იდენტობა საფრთხეშია, მეხსიერების ღირებულება იზრდება

ალან მეგილი

ძნელად თუ მოიძებნება სოციალურ მეცნიერებებში კონცეპტები, რომელთაც მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან მოყოლებული დღემდე იმ მასშტაბის ყურადღება ხვდათ წილად მკვლევართა მხრიდან, როგორც იდენტობასა და მეხსიერებას. მათი მრავალმხრივი შესწავლის მცდელობებიდან, როგორც თეორიული, ისე ემპირიული განზომილებით, აშკარა ხდება, რომ ანალიზი ხშირად ამ ორი კონსტრუქტის ურთიერთგადაკვეთაზე ფოკუსირებით ხორციელდება. მიუხედავად ამისა, დღემდე სოციალური მეცნიერებების ვერცერთ კონკრეტულ მიმართულებაში ვერ ვპოულობთ მყარად დასაბუთებულ თეორიას კოლექტიურ იდენტობასა და მეხსიერებას შორის არსებული მიმართების შესახებ.

კონცეპტუალური კავშირი იდენტობასა და მეხსიერებას შორის

წარსულის სოციალური კონსტრუქციისადმი ინტელექტუალების გაცხოველებულ ინტერესს მკვლევარები ამ უკანასკნელის იდენტობასთან უშუალო კავშირის კონტექსტში ხსნიან. საინტერესოდ აღწერს იდენტობისა და მეხსიერების კავშირს ჯონათან ბოიარინი, რომელიც მიიჩნევს, რომ „იდენტობა და მეხსიერება ვირტუალურად ერთი და იგივეა“ (Boyarin, 1994:23). მეხსიერებისა და იდენტობის

კავშირს ხაზს უსვამს ფაბიანის შეფასება, რომელის თანახმად დღეს „მეხსიერების კონცეფტი შეიძლება ვეღარც კი განვასხვავოთ იდენტობისა თუ კულტურის კონცეფტებისაგან“ (Fabian, 1999:51). მაიკელ კენი მეხსიერებას პერსონალური, სოციალური და კულტურული იდენტობის გასაღებს უწოდებს (Kenny, 1999).

მაკინტრი მეხსიერებისადმი ბოლო პერიოდის მზარდ ინტერესს იდენტობის გარანტიებთან დაკავშირებული საფრთხეებით ხსნის. მისი მტკიცებით „მეხსიერების ტალღა და იდენტობასთან დაკავშირებული გაურკვეველობა თანხვედრი მოვლენებია“ (MacIntyre, 1984: 194). მოდერნულობა, რომელიც ჩვენს ცხოვრებას სეგმენტებად ყოფს, როგორც ერთმანეთისგან განცალკევებული ეპიზოდების სერიას, საჭიროებს თვითობას (Self), რომლის მთლიანობას ცხოვრების ერთიანი ნარატივი ქმნის. მაკინტრი პერსონალური იდენტობის ნარატივის ცნებისგან დამოუკიდებლად განმარტების ყოველგვარ მცდელობას წარუმატებლად მიიჩნევს (1984:218). კოლექტიური მეხსიერების გარშემო გაჩენილ დისკუსიებს იდენტობის პრობლემებთან აკავშირებს ასევე პიერ ნორა (Nora, 1998).

ნიშანდობლივია, რომ დროში თითქმის თანხვედრია და მსგავს სოციო-კულტურულ ტრანსფორმაციებს უკავშირდება ინტერესის ზრდა, როგორც იდენტობის, ისე, მეხსიერების კვლევებისადმი. ეს უკანასკნელი გვიან მეცხრამეტე საუკუნეში ჩნდება და ისეთ სოციო-კულტურულ და პოლიტიკურ მოვლენებს უკავშირდება, როგორცაა მოდერნიზმი, ნაციონალიზმი, მულტიკულტურალიზმი, პოსტმოდერნიზმი, ჰოლოკოსტი და ა.შ. აქ აუცილებელია მივუთითოთ ორ განსხვავებულ პერიოდსა და კონტექსტზე, რომელიც თავის მხრივ, მკვლევართა ინტერესის სტიმულირებას სხვადასხვა მიმართულებით ახდენს. პიერ ნორა მეხსიერების ბუმს გვიან მეცხრამეტე საუკუნეში ნაციონალიზმის აღმასვლას უკავშირებს (რაც, თავის მხრივ, კოლექტიური იდენტობების შესახებ დებატების დაწყების გარდამტეხი ეტაპი ხდება), მაშინ როცა, გვიან მეოცე საუკუნეში ეს უკანასკნელი ძირითადად მის დაცემას უკავშირდება (Nora, 1989). გვიან მეცხრამეტე საუკუნიდან ნაციონალური სახელმწიფოების მხრიდან კოლექტიური მეხსიერების და იდენტობის უპრეცედენტო ინსტრუმენტალიზაციის

პროცესი იწყება, კაცობრიობის ისტორიაში საკუთარი ადგილისა და როლის განსაზღვრის მიზნით. რაც შეეხება მეოცე საუკუნეს, მეხსიერებისა და იდენტობის სოციო-კულტურული ფორმების ინსტრუმენტალიზაცია დიდწილად განისაზღვრება ნაციონალური სახელმწიფოს პროექტის გადარჩენისა და მისი ლეგიტიმაციის მოტივებით (თევზაძე, 2009).

იდენტობისა და მეხსიერების კონცეპტუალური კავშირის საკითხი რელატიურად გამოკვეთილ ხასიათს ატარებს სოციოლოგიაში. მრავალი კლასიკოსი სოციოლოგი კოლექტიურ მეხსიერებას განიხილავს, როგორც იდენტობების უმთავრეს წყაროს (Olick, 2011:42). სოციოლოგიის კლასიკოსების პირველი თაობა მარქსის, ვებერის, ზიმელის სახით, აღნიშნული საკითხის კვლევას საკმაოდ მწირ ყურადღებას უთმობს. ამის ერთ-ერთ მიზეზად შილსი კლასიკოსი თეორეტიკოსების მიერ გაზიარებულ ნაივურ შეხედულებას ასახელებს მოდერნული საზოგადოების შესახებ, რომლის თანახმადაც, ეს უკანასკნელი ტრადიციებისაგან თავისუფალ გზას მიყვება (Shils, 1981:8–9). მათგან განსხვავებით ემილ დიურკჰეიმი, მართალია ექსპლიციტურად არ იყენებს კოლექტიური მეხსიერების ცნებას, თუმცა, მის მიერ კოლექტიური ცნობიერების ანალიზი კულტურული რიტუალების საფუძველზე, რაც მნიშვნელოვან საფუძველს ქმნის მეხსიერების სოციალური განზომილებით კვლევისთვის (Durkheim, 1961), ხაზს უსვამს საერთო მეხსიერების როლს ჯგუფური იდენტობების ფორმირების პროცესში (Olick, 2011:177). ჯგუფური იდენტობის ფორმები, როგორცაა ოჯახი, კლასი და ა.შ. აქტივიზირდება სოლიდარობის რიტუალებით, ეს უკანასკნელი ფაქტიურად შეიძლება განვიხილოთ, როგორც კოლექტიური მეხსიერების მატერიალიზაცია. დიურკჰეიმის თეორიულ ტრადიციას, კოლექტივისტურ პერსპექტივას და მეცნიერული კვლევის მეთოდოლოგიას საკმაოდ ეფექტურად იყენებს მისი მოსწავლე მორის ჰალბვაკის, რომელსაც უშუალოდ მიაწერენ მეხსიერების თავდაპირველ თეორიული კონცეპტუალიზაციას სოციოლოგიაში. ჰალბვაკსი ჯგუფური მეხსიერების კვლევით სოციალური სოლიდარობის უზრუნველყოფი მექანიზმების ძიებისას დაინტერესდა, რაც თავის მხრივ, მისი მასწავლებლის, ემილ დიურკჰეიმის თეორიული გავლენით იყო

განპირობებული². სოციალურ განზომილებაზე ფოკუსირებით, ჰალბვაქსმა მეხსიერება იმპლიციტურად კოლექტიური იდენტობის მნიშვნელოვან წყაროდ აქცია. განსაკუთრებული ინტერესი გამოიჩინა ოჯახის როლისადმი, უფრო კონკრეტულად, იმ საკითხისადმი, თუ როგორ ვახდენთ ოჯახში წარსულის კონსტრუირებას (Halbwachs, 1992). ნაშრომში „მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები“ (1992) ჰალბვაქსი ცალსახად მიუთითებს ნარატივის მნიშვნელოვან როლზე ინდივიდუალური თუ ჯგუფური იდენტობის ფორმირების პროცესში. ისტორიები, რომელსაც ინდივიდები ყვებიან წარსულის შესახებ, მნიშვნელოვან საფუძველს წარმოადგენს თვითგანსაზღვრისათვის. სწორედ, წარსულის შესახებ საერთო ისტორიების თხრობისას ხდება იდენტობების გააქტიურება, წარსულის ამ საერთო ნარატივის გარეშე ინდივიდები კარგავენ ორგანულ კავშირს წარსულთან. წარსულის შესახებ ჯგუფის საერთო ნარატივი შესაძლებელს ქმნის ჯგუფური იდენტობის ფორმირებას (Olick, 2011:177).

ჯორჯ ჰერბერტ მიდი, რომლის მემკვიდრეობა სოციოლოგიაში დიდწილად სოციო-ფსიქოლოგიური კონცეპტუალიზაციითაა წარმოდგენილი, ცალსახა ხაზგასმას ახდენს თვითობაზე, როგორც მეხსიერების ლოკუსზე (Packard, 2009:8). სიმბოლური ინტერაქციონიზმის უშუალო ავტორი, ჯორჯ ჰერბერტ მიდი, როგორც უკვე აღვნიშნე ნაშრომის წინა თავში, აკადემიურ სივრცეში საკმაოდ კარგადაა ცნობილი თვითობის თეორიით, თუმცა, ნაკლებადაა ცნობილი მისი კონცეფცია წარსულისა და მეხსიერების შესახებ. მიდის ინტერაქციონისტული თეორიის თანახმად, სოციალური აქტორები მოქმედებების შეფასებასა და აღქმას მანამ არ ახდენენ, სანამ ეს უკანასკნელი წარსულად არ იქცევა. მიდის მტკიცებით, ინდივიდები წარსულს საკუთარ თავში მეხსიერებისა და ცნობიერების სახით ატარებენ (Mead, 1959:17). ცნობიერი გამოცდილების მეხსიერებას მიდი არსებითად მიიჩნევს გონიერი არსების ქცევისთვის, ერთი მხრივ, საზრისის, მნიშვნელობის და მეორე მხრივ, იდეების ფორმირების თვალსაზრისით (Mead, 1959: 3-4,17), რაც გარკვეულწილად მიუთითებს მეხსიერებისა და იდენტობის კონცეპტუალურ ურთიერთკავშირზე.

² ჰალბვაქსის შრომებში შესაძლებელია აღმოვაჩინოთ ასევე სხვა ადრეული თუ ავტორის თანამედროვე მკვლევართა თეორიულ გავლენები, რომლებიც ასევე აქტიურად მუშაობდნენ წარსულის თემაზე.

ცალკე განსჯის საგანად შეიძლება მივიჩნიოთ საკითხი იდენტობისა და მეხსიერების ურთიერთმიმართების ხასიათის შესახებ. ეს უკანასკნელი შესაბამის ლიტერატურაში ძირითადად ორი მიმართულებითაა განვითარებული და ნაწილობრივ კავშირშია დიქტომიასთან, რომელიც კოლექტიური მეხსიერების მკვლევარებს ორ ბანაკად ყოფს. საუბარია ერთი მხრივ, „პრეზენტისტების“ და მეორე მხრივ, „ესენციალისტების“ მიდგომებზე კოლექტიური მეხსიერების კვლევისადმი. პრეზენტისტების თანახმად, წარსული კონსტრუირდება აწმყოთი, შესაბამისად, კოლექტიურ მეხსიერება მანიფესტირდება აწმყოში არსებული იდენტობის ფორმების შესაბამისად (Olick & Robbins 1998, Schwartz 1989). ამ პარადიგმის უფრო მეტად რადიკალური ფორმა წარსულის რედუცირებას მთლიანად ახდენს პოლიტიკური ელიტის კონკრეტულ მიზნებზე (Hobsbawm, 1983). ამის საპირისპირო პოზიციას იცავენ ესენციალისტები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ წარსული განსაზღვრავს იდენტობის კონსტრუირებას, უსვამენ რა ხაზს წარსულის ისეთ მახასიეთებლებს, როგორცაა სიმყარე და დროში მდგრადობა (Schwartz 1996, Shils 1981, Schudson 1989).

პრეზენტისტების თეორიული პარადიგმა ძირითადად გამყარებულია სოციოლოგთა ადრეული შრომებით. კარგად ცნობილია ჰალბვაკსისეული მოდელი, რომლის თანახმადაც, მეხსიერება დეტერმინირებულია იდენტობის (კოლექტიური ან ინდივიდუალური) მიერ. იდენტობის, რომელიც უკვე ჩამოყალიბებულია. ისტორიკოსი ალან მეგილი ჰალბვაკსის თეორიას მეხსიერების შესახებ პირველ რიგში მიიჩნევს მცდელობად, მეხსიერება, იქნება ეს ზოგადად, თუ ისტორიული მეხსიერების სახით, კონსტრუირებულ იქნას იდენტობების მეშვეობით. ისტორიულ მეხსიერებას საქმე აქვს იმასთან, თუ როგორ ახდენს იდენტობა შესაფერისი წარსულის გამოგონებას (Megill, 1998).

კოლექტიური მეხსიერების კვლევებში პრეზენტიზმი მეხსიერების ორ, ინსტრუმენტალურ და ინტერპრეტაციულ ფორმაზე ახდენს აქცენტირებას (Olick & Robbins, 1998:128). ინსტრუმენტალური პრეზენტიზმი წარსულის მანიპულაციის პროცესში ხაზს უსვამს ინდივიდის მიღმა არსებული ექსტერნალური მიზნების

დომინანტურობას. ამგვარად, აღნიშნული პარადიგმა მთლიანად რადიკალურ ხასიათს იძენს, განიხილავს რა კოლექტიურ მეხსიერებას, როგორც წარსულის მანიპულაციას განსაზღვრული მიზნებისთვის (Smith 1986, Foucault 1977). ხოლო მეორე, ინტერპრეტაციული პრეზენტიზმი, წარსულის მანიპულაციის პროცესში წამყვან როლს აკისრებს ინდივიდის ინტერნალურ უნარებს, მოახდინოს წარსულის ინტერპრეტაცია აწმყოში საკუთარი გამოცდილებებისა და არსებული სოციო-კულტურული ჩარჩოების შესაბამისად (Mead 1959, Mannheim 1956, Hobsbawm 1983).

რაც შეეხება ესენციალისტურ მიდგომას, ეს უკანასკნელი უარყოფს მეხსიერების, როგორც მარტოოდენ მანიპულირებადი რესურსის განხილვას და მიუთითებს მის უფრო მყარ კულტურულ საფუძვლებზე. ამ პოზიციის დამცველი, ამერიკულ აკადემიურ სივრცეში კოლექტიური მეხსიერების კვლევის მამამთავრად წოდებული ბარი შვარცი, მეხსიერებას განიხილავს, როგორც კულტურულ სისტემას (Schwartz, 1996:909-910), და საუბრობს ზედაპირული ცვლილებების მიუხედავად დროში მათ სიმყარესა და მდგრადობაზე. კონსტრუქტივისტებისაგან განსხვავებით, როგორცაა მაგალითად ჰობსბაუმი, რომლის თეორიაც კოლექტიური მეხსიერებისადმი პრეზენტისტულ პოზიციას იკავებს (Robbins, 1998:129) შვარცი მეხსიერებას განიხილავს, როგორც კულტურულ სისტემას.

ჰალბვაკსისაგან და მისი მიმდევრებისაგან განსხვავებით, რომლებიც ცილობენ გაიგონ მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები, შვარცი მოწოდებულია გაანალიზოს თავად მეხსიერება, როგორც სოციალური ჩარჩო (Schwartz, 1996:908). საკითხის ამგვარად დასმა, მეხსიერებას ორიენტაციულ და დეტერმინაციულ განზომილებას ანიჭებს. ჰალბვაკსის თეორიაში მეხსიერება არსებობს იმდენად, რამდენადაც არსებობს შესაძლებლობა მისი სოციალური აქტივიზაციის (Halbwachs, 1992:38). მეხსიერება ყოველთვის დამოკიდებულია სოციალურ განზომილებაზე, უფრო კონკრეტულად, ჯგუფზე, რომელიც ახდენს მის გაცოცხლებას ექსტერნალური თუ ინტერნალური ინტერესების შესაბამისად. შვარცის თეორიაში, მეხსიერებაზე, როგორც სოციალურ ჩარჩოზე აქცენტის გადატანით, მეხსიერება ხდება კულტურული სისტემა, რომელსაც გააჩნია უნარი თავად

განსაზღვროს ჯგუფის ინტერესი. “მეხსიერება არის კულტურული პროგრამა, რომელიც განსაზღვრავს ჩვენი გეგმების, განწყობების ორიენტაციას და გვადლევს მოქმედების უნარს“ (Schwartz, 1996:921).

კოლექტიური იდენტობისა და მეხსიერების კავშირი საინტერესოდ იკვეთება ნაციონალიზმის დისკურსში. ამ დისკურსში ავტორთა უმეტესობა უმეტესად ინსტრუმენტალისტურ პოზიციას იკავებს კოლექტიური მეხსიერებისადმი და ამ უკანასკნელს იდენტობის ფორმირების კონსტიტუციურ საფუძვლად განიხილავს. ნაციონალური სახელმწიფოები წარსულს იყენებენ, როგორც მნიშვნელოვან რესურსს საკუთარი ლეგიტიმაციისა და იდენტობის უზრუნველსაყოფად. ნაციონალიზმის მკვლევარი ბენედიქტ ანდერსონი გვერდს არ უვლის კოლექტიური (ნაციონალური) იდენტობის ფორმირების პროცესში წარსულის ნარატივის მნიშვნელობაზე ხაზგასმით საუბარს. ერთი მხრივ, ბეჭვდითი ლიტერატურის გავრცელებამ, კაპიტალიზმის განვითარებამ და მეორე მხრივ, რელიგიური მსოფლმხედველობის შესუსტებამ გამოიწვია წარსულისადმი ინტერესის ზრდა და ამ უკანასკნელზე ნაციონალური იდენტობის ფოკუსირება (Anderson, 1991). „ერის, როგორც ასეთის წარმოსახვა“ შესაძლებელი გახდა საერთო წარსულის ნარატივის საშუალებით“ (Robbins , 1989:116).

წარსულის მიზნობრივად მანიპულაციის პროცესზე საუბრობს სმიტი და მიუთითებს, რომ პროტონაციიდან ერად ფორმირების ერთერთ ნიშანს წარმოადგენს კოლექტიური მეხსიერების ცენტრის გადატანა ტაძერებიდან და იქ მოღვაწე მღვდელმსახურთაგან უნივერსიტეტებსა და მის აკადემიურ წრეებში (1986). ერიკ ჰობსბაუმი და ტერენს რანგერი ცდილობენ აჩვენონ, თუ როგორ ისწრაფვოდნენ მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს ევროპული სახელმწიფოები საკუთარი ლეგიტიმაციის გადარჩენას წარსულის ხატების გაცოცხლებით და სასარგებლო ტრადიციების „გამოგონებით“ (Hobsbawm & Ranger, 1983).

ანთროპოლოგებმა, როგორებიც არიან ენტონი კოენი (1985), დევიდ ლენი, მარი დუგლასი და კლოდ ლევი სტროსი სხვა რიგ ანთროპოლოგებთან ერთად აჩვენეს, რომ

წარსული გვთავაზობს ლეგიტიმაციის ძლიერ წყაროს, რომლის მობილიზაცია შეუძლიათ აქტორებს აწმყოში.

მეხსიერების და იდენტობის კონცეპტუალურ კავშირს ექსპლიციტურად ხსნის შემდეგი არგუმენტი, რომელიც მათი მიმართების ორ მხარეს უსვამს ხაზს. ერთი მხრივ ცხადია, რომ ნებისმიერი ინდივიდის წარსული, გარკვეულწილად წარმოადგენს იმის საფუძველს, რაც ამ უკანასკნელთ უქმნის ნათელ წარმოდგენას იმაზე, თუ ვინ არიან, როგორები არიან და ა.შ. თუმცა, მეორე მხრივ, ასევე არ უნდა დაგვავიწყდეს ის გარემოებაც, რომ წარსულის შესახებ ინდივიდის წარმოდგენები განიცდის სახეცვლილებას სწორედ იმ ინტერესების და მოთხოვნების შესაბამისად, რომელსაც აწმყო აყენებს მის წინაშე. „მაშინ როცა ყოველი სელექციის კრიტერიუმი საბოლოო ჯამში წარმოადგენს ღირებულებების მიწერას, ეს პროცესები არასოდეს არ არის დამოუკიდებელი ძალაუფლების სტრუქტურისაგან, რომელიც მოცემულ დროს ჯგუფს ან საზოგადოებას ახასიათებს“ (Cavalli, 1991:34). რასაკვირველია, სოციოლოგიის ყურადღება განსაკუთრებით გამახვილებულია წარსულის ინტერპრეტაციების პოლიტიკურ ღირებულებაზე. ეს თემა საკმაოდ ფართოდაა დამუშავებული გერმანელი სოციოლოგის, იურგენ ჰაბერმასის მიერ (1986). ავტორი საუბრობს „ისტორიის საჯარო გამოყენებაზე“ და აშკარა ხდება მეხსიერების ინსტრუმენტალიზაციის პროცესში ეთიკური საკითხის წინ წამოწევა. განსაკუთრებით აქცენტირებულია მეხსიერების ინსტრუმენტალიზაცია მეორე მსოფლიო ომის შემდგომი პერიოდის საზოგადოებაში, რომელიც ხდება ჰოლოკოსტის მეხსიერების მატარებელი. მეხსიერების ინსტრუმენტალიზაციის ნეგატიურ მხარეებზე ყურადღებას ამახვილებენ ასევე გალერანო (1995) და ნაკუტი (1987), რომლებიც საუბრობენ წარსულის გადასინჯვის მნიშვნელობაზე დემოკრატიულ საზოგადოებებში, მათ შორის, მასმედიის ფუნქციაზე „საჯარო მეხსიერების“ სტრუქტურირების პროცესში.

ერთერთ მნიშვნელოვან კითხვას თანამედროვე კვლევებში წარმოადგენს ის, თუ რა ზომით შეიძლება ჯგუფის კოლექტიური მეხსიერებით მოხდეს წარსულის ხელახალი კონსტრუირება, მისი ხატების მოდიფიცირება საკუთარი მიზნების შესაბამისად. ამ საკითხს აქტიურად იკვლევდნენ ჰობსბაუმი და რანგერი, ასევე ბარი შვარცი, შადსონი

და სხვები. ერთი რამ ცხადია, შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ კოლექტიური მეხსიერება ერთფეროვანი და ჰომოგენური ფორმით საზოგადოებაში, განსაკუთრებით საზოგადოებაში, რომელიც ამდენად ფრაგმანტირებული და პლურალურია თავისი ხასიათით. ასეთი სახით კოლექტიურ მეხსიერებას შესაძლებელია ეარსება ტოტალიტარულ საზოგადოებებში.

საინტერესოდ ანალიზებს ზოგოერთი მკვლევარი ინდივიდუალური იდენტობის დისკუსიას ორივე, როგორც პერსონალური, ისე, კოლექტიური მეხსიერების ასპექტებთან მიმართებაში. ხაზი უნდა გაესვას, რომ მეხსიერების ეს ორი განსხვავებული განზომილება სიღრმისეულ ანალიზს მოითხოვს იდენტობის კონცეფციაში.

პერსონალურ მეხსიერებასა და იდენტობას შორის მიმართების შესახებ არგუმენტები შეიძლება სხვადასხვა სოციო-ფილოსოფიური თეორიებით იქნას გამოკვლეული. საინტერესო მოსაზრება აქვს გამოჩენილ სოციოლოგსა და ფილოსოფოსს იურგენ ჰაბერმასს პერსონალური მეხსიერების მნიშვნელობაზე ინდივიდუალური იდენტობის ფორმირების პროცესში, რომელიც შემდეგნაირად წერს:

„ინდივიდების სოციალიზებული იდენტობა საკუთარი თავის ფორმირებას ახდენს ენის, როგორც მედიუმის საშუალებით, რისი მეშვეობითაც შესაძლებელი ხდება სხვებთან გაგების მიღწევა და აქედან გამომდინარე, სიცოცხლის ისტორიული და ინტრასუბიექტული გაგების მეშვეობით საკუთარი თავის გაგება (Habermas, 1992:153).

მაშინ, როცა სხვებთან კომუნიკაციის მთავარი მნიშვნელობა არის ენა, საკუთარი თავის გაგება მიიღწევა მეხსიერებით. როგორც ჯორჯ ჰერბერტ მიდი, რომლის შრომა ქმნის საფუძველს ჰაბერმასისეული იდენტობის კონცეპტისათვის, ამტკიცებს, რომ ინდივიდებს შეუძლიათ მხოლოდ საკუთარ თავზე დაკვირვება რეტროსპექტული „მეხსიერების პროცესებით“ (Mead, 1913:374). საკუთარ წარსულში მომხდარი მოქმედებებისა და ფიქრების მეშვეობით თვითობის ხატების ფორმირებით (Mead, 1923: 374-5) ინდივიდები მიდიან იქამდე, რასაც ჰაბერმასი საკუთარი თავის ინტრასუბიექტურ გაგებას უწოდებს.

თუმცა, მხოლოდ პერსონალური მეხსიერება არ წარმოადგენს განმსაზღვრელ ფაქტორს ინდივიდუალური იდენტობის ფორმაციის პროცესში. იდენტობის თემა განხილულია ასევე კოლექტიური მეხსიერების კონტექსტშიც. თეორიულად რომ ვისაუბროთ, კოლექტიური მეხსიერება ახდენს პერსონალური მეხსიერების დეტერმინაციას, მაშინ როცა, პერსონალური მეხსიერებები არიან ყოველთვის კოლექტიური განზომილებებით ფორმულირებული.

ჰალბვაკსის თანახმად, კოლექტიური მეხსიერება არის საშუალება სოციალურ ჯგუფებში კოლექტიური იდენტობების კონსტრუირებისა, საუბარია ჯგუფებზე, როგორცაა ოჯახები, რელიგიური გაერთიანებები და სოციალური კლასები (1950:151). მიუხედავად ამისა, მისი კონცეფცია ასევე ქმნის თეორეტიკულ კონტექსტს, რომელიც საშუალებას იძლევა დავაკავშიროთ კოლექტიური მეხსიერება ინდივიდუალურ იდენტობასთან. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ინდივიდუალური იდენტობა დამოკიდებულია პერსონალურ მეხსიერებაზე, რადგან ინდივიდები საკუთარი თავის ინტერსუბიექტულ გაგებას აღწევენ მათი მეხსიერების დახმარებით. ამდენად, თუ პერსონალური მეხსიერება გარდაუვლად ფორმირებულია, სტრუქტურირებულია კოლექტიური მეხსიერებისგან, ინდივიდუალური იდენტობის ფორმირების პროცესები ასევე საკმაოდ დამოკიდებულია კოლექტიურ მეხსიერებაზე. ჰალბვაკსი კოლექტიური მეხსიერების ცნებას იყენებს იმისათვის, რათა აღწეროს სოციალურად კონსტრუირებული ცოდნა კოლექტიურად გაზიარებული სოციალური ჯგუფის წევრების მიერ. ჰალბვაკსის თანახმად, სოციალური ჯგუფების კოლექტიური მეხსიერებები არის ლიმიტირებული მათ დროით ჰორიზონტთან მიმართებაში. ის ამტკიცებს, რომ ოჯახის მეხსიერება, მაგალითად, წარსულს აღწევს იმდენად, რამდენადაც ოჯახის უხუცეს წევრებს გააჩნიათ უნარი გაიხსენონ წარსულის მოვლენები (1950:73). მაშინვე, როგორც კი კომუნიკაცია მოცემულ ჯგუფის წევრებს შორის ჩერდება, ეს სოციალური კავშირები განიცდის ფუნდამენტურ ცვლილებებს და ამ ჯგუფის კოლექტიური მეხსიერება მთავრდება. მიუხედავად იმისა, რომ ჰალბვაკსი მისდევს კოლექტიური მეხსიერების, როგორც სოციალური ფენომენის კონცეპტუალიზაციის ხაზს, მისი პერსპექტივა ამ ფენომენზე ძალიან შეზღუდული რჩება.

დღეს ბევრს არ დაობენ სოციალური მეცნიერებების წრეში იმასთან დაკავშირებით, რომ იდენტობას ქმნის მეხსიერება. თუ ჩვენ მეხსიერებას განვიხილავთ, როგორც ნატარის, რის მეთოდოლოგიურ ტრადიციასაც ქმნის არა მხოლოდ სოციოლოგია, არამედ რიგი სოციალური და ჰუმანიტარული მეცნიერებები, მაშინ, ასევე შეიძლება დავუშვათ, რომ იდენტობაც, რომლის მაკონსტრუირებელ მატერიასაც მეხსიერება ქმნის, ფაქტიურად სხვა არაფერია თუ არა ნარატივი. ნარატივი, რომელიც, ისევე როგორც ინდივიდუალური მეხსიერების შემთხვევაში, გულისხმობს სუბიექტური ინტერპრეტაციისა და მრავალგვარობის ასპექტებს (Jedlowski, 33:2001). ჯერ კიდევ მორის ჰალბვაქსმა მიუთითა მეხსიერების ცალსახა ფუნქციაზე, რომ ის შესაძლებელს ხდის საზოგადოებრივ ერთობას და უზრუნველყოფს ჯგუფურ, საერთო იდენტობას (1950/1997). სწორედ ამ დაშვების შემდეგ საკმაოდ აქტუალური ხდება ძალაუფლების საკითხი. კოლექტიურ მეხსიერებასა და ძალაუფლებას შორის მიმართების თემა ერთერთი აქტუალური და გამოკვეთილია სოციოლოგიაში. წარსულის რეპრეზენტაციები, როგორც კოლექტიური მეხსიერება, მოდიფიცირდება ძალაუფლების ელიტების მიერ ლეგიტიმაციისა და სხვა აწმყოსთან დაკავშირებული პრაგმატული მიზნების შესაბამისად. ნაციონალური იდენტობის ფორმირების ერთერთ ყველაზე ეფექტურ წყაროს სწორედ კოლექტიური მეხსიერება წარმოადგენს, ობიექტივიზებული „გახსენებითი პრაქტიკების“ სახით (Schwartz, 1982, 1990). ესენია ეროვნული დღესასწაულები, ფესტივალები, მუზეუმები, მონუმენტები, კულტები და ა.შ.

მეხსიერების ერთერთი თანამედროვე მკვლევარი, გერმანელი ეგვიპტოლოგი იან ასმანი საკმაოდ მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს საკუთარ თეორიაში მეხსიერებისა და იდენტობის ურთიერთმიმართების საკითხს. ამ ორ ფენომენს შორის კავშირის დასაბუთებას ავტორი მორის ჰალბვაქსის თეორიის ბაზისური პოსტულატის კრიტიკის ფონზე ახდენს.

ასმანი საუბარს იწყებს ტრანზიციის პროცესზე, რომლის დროსაც ჩვენ ვტოვებთ ყოველდღიური კომუნიკაციის სფეროს და გადავდივართ ობიექტივიზებული კულტურის სფეროში, რომელიც არსებობს ტექსტების, სურათების, ჩვეულებების, ნაგებობების, მონუმენტების, ქალაქების და ა.შ. სახით. სწორედ ტრანზიციის პროცესია

პასაუხისმგებელი იმაზე, რომ მეხსიერების ნებისმიერი სეკვენცი რაიმე სახით დარჩეს გამოყენებადი. ეს ის მომენტია, საიდანაც ასმანი იწყებს ჰალბვაკსის ცნობილი თეორიული დაშვების კრიტიკას. კერძოდ, იმასთან დაკავშირებით, რომ მას შემდეგ, რაც ცოცხალი კომუნიკაცია გარდაიქმნება ობიექტური კულტურის ფორმებში იკარგება ჯგუფთან და აწმყოსთან მისი ურთიერთკავშირი. ამ პროცესის შედეგად მეხსიერება გარდაიქმნება ისტორიად, კარგავს რა იმ ხასიათს, რაც მას კოლექტიური მეხსიერების სახეს აძლევს. იან ასმანი არ ეთანხმება მეხსიერებასა და ჯგუფს შორის ამგვარი ცოცხალი კავშირის გაქრობას და ამტკიცებს, რომ ეს უკანასკნელი კვლავაც განაგრძობს სიცოცხლეს, როგორც ჯგუფის იდენტობა. უფრო კონკრეტულად, „ჯგუფი საკუთარი ერთიანობისა და განუმეორებლობის ცნობიერებას აფუძნებს ამ ცოდნაზე (მეხსიერებაზე) და ფორმატიულ და ნორმატიულ იმპულსებს იღებს მისგან, რაც ჯგუფს აძლევს უნარს წარმოქმნას საკუთარი იდენტობა“ (Assmann, 1995:128). შესაბამისად, ჰალბვაკსის თეზისი იმასთან დაკავშირებით, რომ ობიექტივიზებული კულტურა მართოდენ ისტორიაა და არ ხასიათდება ცოცხალი კავშირებით ჯგუფის წევრებსა და წარსულ გამოცდილებებს შორის, რაც მას უკარგავს კოლექტიური მეხსიერების სახით არსებობის შესაძლებლობას ასმანის მიერ უარყოფილია იმ არგუმენტით, რომ ობიექტივიზებული კულტურა ასევე ფლობს მეხსიერების სტრუქტურას.

ბუნებრივია, ასმანი აცნობიერებს იმ ძირითად აზრს, რაც ჰალბვაქსმა იგულისხმა კოლექტიური მეხსიერების ისტორიად ტრანსფორმირების პროცესში. კერძოდ, ცოცხალი კავშირის დაკარგვა წარსულთან, წარსულ მოვლენებთან და გამოცდილებებთან. იგი აცნობიერებს ამ ცოცხალი კავშირების ტრანსფორმაციას ერთი მხრივ, ჯგუფის წევრებსა და მეორე მხრივ, წარსულის მეხსიერებას შორის, თუმცა, ცდილობს ბოლომდე შეინარჩუნოს წარსულის მეხსიერება თავისი სახასიათო სტრუქტურებით, თუნდაც, სახეცვლილი ფორმით. სწორედ ამიტომ, მას თავის თეორიაში შემოაქვს ახალი ცნება - კულტურული მეხსიერება. მეხსიერების ამ ფორმაში, ასმანი უშვებს დისტანციის არსებობას ყოველდღიურობასთან, რითაც, ეს უკანასკნელი განსხვავდება კომუნიკაციური მეხსიერებისგან.

ზემოთ განხილული პრეზენტისტების კონცეფციები, რომლებშიც ხაზი ცალსახად ესმება იდენტობისადმი მეხსიერების დაქვემდებარებულ პოზიციას, უფრო კონკრეტულად წარსულის კონსტრუირებაში აწმყოს დეტერმინაციულ როლს, რაც გულისხმობს კოლექტიური მეხსიერების მანიფესტირებას აწმყოში არსებული იდენტობის ფორმების შესაბამისად, აშკარად მიუთითებს მეხსიერების ფორმირების პროცესში ინდივიდის პასიურ როლზე. ამ კონცეფციის ჩარჩოებში ინდივიდუალური მეხსიერება დეტერმინირებულია წარსულის შესახებ კოლექტიური სიმბოლოებით და ხშირ შემთხვევაში „კორექტირებული“ წარსულის ხატებით. მიუხედავად ცალკეული მცდელობებისა, განსაკუთრებით ესენციალისტების თეორიებში, მეხსიერება განიხილონ, როგორც არა მანიპულირებადი ფენომენი და მიუთითონ მის უფრო მყარ კულტურულ საფუძვლებზე, ანუ, ხაზი გაუსვან კულტურულ სისტემას, რომელიც ზედაპირული ცვლილებების მიუხედავად დროში სიმყარითა და მდგრადობით ხასიათდება, იდენტობის კონცეფციები არსებითად იხრება მეხსიერების ინსტრუმენტალური განხილვისკენ, რომელიც აწმყოს კონტექსტში გაჩენილი აქტუალური დაკვეთების ფონზე მარტოოდენ პასიური ადაპტორის ფუნქციას ინარჩუნებს.

4.2. მეხსიერება და ისტორია

ისტორიოგრაფიულ კვლევებში დღეს საკმაოდ აქტუალურია კოლექტიური მეხსიერების ტერმინი. დღესდღეობით ნებისმიერი ისტორიული ტექსტი თითქმის წარმოდგენილია კოლექტიური მეხსიერების კონცეფციასთან მისი კავშირის აქცენტირების გარეშე. ჯერ კიდევ ამ ცნების მასშტაბურ, ინტერდისციპლინურ კონტექსტში გამოყენებამდე, ისტორიკოსები მაინც იყენებდნენ ცნებებს, რომლებიც შეიძლება შეფასდეს, როგორც კოლექტიური მეხსიერების ალტერნატივა. კერძოდ, ნოა გედი და იგალ ელემი ასახელებენ ჯონათან ფრანკელის ჯერ კიდევ 1911 წელს გამოქვეყნებულ მემორიალურ ნაშრომს „იზკორ“ (Yizkor). მიუხედავად იმისა, რომ მთელ ნაშრომში ერთხელაც არაა ნახსენები კოლექტიური მეხსიერების ცნება, ავტორები

მას რელევანტურად მიიჩნევენ კოლექტიური მეხსიერებასა და ისტორიას შორის არსებული მიმართების დისკუსიაში. იმდენად რამდენადაც ცნება, რომელიც გამოყენებულია ნაშრომში, კერძოდ, მითი, და ზოგადად, კოლექტიური ცნობიერება, მათი აზრით შინაარსობრივი კონტექსტებიდან გამომდინარე შესაძლებელია განვიხილოთ, როგორც კოლექტიური მეხსიერების ცნების ალტერნატივა (Gedi & Elam, 1996:32). ამ მემორიალურ ნაშრომში ფრანკელი საუბრობს იმაზე, თუ როგორ ჩნდება ერთი მხრივ წინააღმდეგობა ახალ მითებსა და ებრაული ტრადიციების ცალკეულ კომპონენტებს შორის, ხოლო, მეორე მხრივ, ამ უკანასკნელის გარკვეული ასპექტების შეთვისება (Frankel, 2008).

აკადემიურ სამყაროში მეხსიერების ბუმის დაწყებას დევიდ ბერლინერი უშუალოდ ისტორიის მეცნიერებებს უკავშირებს, უფრო კონკრეტულად, კულტურის ისტორიას, რომელშიც უდიდესი წვლილი ამ კონცეფციით შთაგონებულმა ორმა მკვლევარმა ისტორიკოსმა შეიტანეს (Berliner, 199:2005). საუბარია პიერ ნორასა და იან ასმანზე, რომლებიც დღეს სამართლიანად მოიხსენიებიან უკვე, როგორც მეხსიერების ბუმის მამები ისტორიის მეცნიერებაში.

ისტორიციზმის ერთმდე ისტორიოგრაფიული შემოქმედება ან ისტორიული აზროვნება, ისევე ისტორიის, როგორც ცალკეული დისციპლინის პროფესიონალიზაცია, ჯერ კიდევ ნაივურ ხასიათს ატარებდა და შეიძლება ითქვას, არსებითად კოლექტიურ მეხსიერებასთან იყო კონცეპტუალურად მიბმული. თავდაპირველად ისტორიკოსებს ახასიათებდათ მეხსიერებისადმი საკმაოდ საეჭვო დამოკიდებულება, რომელიც გარკვეულწილად ფენომენოლოგიურ მიდგომაში მდგომარეობდა. ეს უკანასკნელი კი გულისხმობდა იმის განსაზღვრას, თუ როგორ აღიქვამენ ადამიანები: როგორ იხსენებენ, ივიწყებენ და თავიდან ახდენენ წარსულის ინტერპრეტაციას. რაც თავისთავად ხაზს უსვამს მეხსიერების, როგორც ცოცხალი ფენომენის აღიარებას და ასევე იმის დაშვებას, რომ წარსულის ინტერპრეტაცია გულისხმობს ასევე მრავალგვარი პერსპექტივების აღიარებას.

სხვა მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე მეცხრამეტე საუკუნის შემდგომი პერიოდიდან მოყოლებული, როდესაც ისტორიოგრაფია ხდება კრიტიკული, რეფლექტური ხასიათის მქონე და აცნობიერებს დროის უნიკალურობას. ფუნკენშტაინი აღნიშნავს, რომ ჰალბვაქსმა კოლექტიურ მეხსიერებას მიაწერა პრე-კრიტიკული ისტორიოგრაფიის ატრიბუტები, რაც საკმაოდ მნიშვნელოვანი იყო (Funkenstein, 1989). ამ პერიოდამდე პრე-კრიტიკული ისტორიოგრაფიის გადმოტანა ისტორიციზმში, რაც, ავტორის აზრით, თავისი მნიშვნელობით რევოლუციურია, მთლად სიახლეს არ წარმოადგენდა. რაც შეეხება თანამედროვე ისტორიკოსებს, ისინი გვერდს არ უვლიან კოლექტიურ მეხსიერებას.

კოლექტიურ მეხსიერებასა და ისტორიულ მეხსიერებას შორის არსებულ განსხვავებებზე დისკუსია მეცხრამეტე საუკუნიდან იწყება და ადგილი აქვს ძირითადად ისტორიოგრაფიის ევროპულ ტრადიციაში (Yates 1966, Hutton 1993). შეიძლება ითქვას, რომ დროის ერთ პერიოდში ორი მოვლენის თანხვედრამ, კერძოდ, პროფესიონალი ისტორიკოსების მზარდმა კვლევებმა და კოლექტიური მეხსიერების კონცეპტის აკადემიური სივრციდან გარკვეული დროითა და განსაზღვრული მიზეზებით გაუჩინარებამ, კოლექტიური მეხსიერების თანამედროვე თორეტიკოსები მიიყვანა იმის აღიარებამდე, რომ ისტორიულმა მეხსიერებამ გარკვეულწილად ადგილი შეუცვალა კოლექტიურ მეხსიერებას. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს ორი ცნობილი ისტორიკოსის, პიერ ნორასა (1989) და იოსეფ იერუსალმის (1982) თეორიები კოლექტიური მეხსიერებისა და ისტორიული მეხსიერების კონცეპტუალური ურთიერთმიმართების საკითხზე. მიუხედავად იმისა, რომ ორივე მათგანი საკუთარი თეორიის კონსტრუირებისას ძირითადად მორის ჰალბვაქსისეულ მეხსიერების თეორიულ კანონიზაციას ეფუძნება, მათი მტკიცებით, ამ უკანასკნელის შრომა იმპლიციტურად გულისხმობს ასევე შესაძლებლობას ისტორიული და კოლექტიური მეხსიერების გაერთიანების. შეიძლება ითქვას, რომ ამ ავტორთა კვლევები ახალ იმპულსს სძენს ისტორიოგრაფიაში მეხსიერების ფენომენის თეორეტიზაციის მცდელობას.

თუ ისტორიულ მეხსიერებას განვიხილავთ მხოლოდ, როგორც ერთ ფორმას კოლექტიური მეხსიერების, მაშინ, შესაძლებელია ვივარაუდოთ ასევე, რომ კოლექტიური მეხსიერება არ ქრება, არამედ, ფაქტიურად ინახება. იმისათვის, რომ თავიდან მოვახდინოთ კოლექტიური მეხსიერების კონცეპტუალიზაცია და ვაჩვენოთ, რომ ის არ არის უბრალოდ ისტორიული არტეფაქტი, ავტორები ცდილობენ კოლექტიური დააბრუნონ უკან ინდივიდუალურში, ვის მიერაც არტიკულირდება ეს პირველი - ინდივიდი, რომელიც გაქრა პერსონალური ისტორიული ცნობიერების ოკლუზიით და კულტურის დაცვის შედეგად.

კოლექტიური მეხსიერების ცნების გამოყენებას მეტაფორულად მიიჩნევენ ნოა გედი და იგალ ელამი სტატიაში „*კოლექტიური მეხსიერება - რა არის ეს?*“ (1996). მიუხედავად იმისა, რომ ავტორები ხაზს უსვამენ ფაქტს, იმასთან დაკავშირებით, რომ ყოველგვარი მოქმედების აქტი, არა უბრალოდ მენტალური პროცესია, არამედ „*აბსოლუტურად და სრულიად პერსონალური*“ (1996:30-50), ისინი მაინც საუბრობენ ამ უკანასკნელის გენერალიზებულ ხასიათზე მისი მატარებელი ჯგუფის, როგორც შინაგანი ერთობის მიღმა.

სწორედ ამ დაშვების საფუძველზე ხდებოდა ისტორიკოსების მიერ კოლექტიური მეხსიერების ცნების გამოყენება, უფრო კონკრეტულად, ყოველთვის ხდებოდა კოლექტიური მეხსიერების ფენომენის, როგორც „ზოგადი კოდის“ განსაზღვრა, რომელიც არსებობდა მითების, ტრადიციების, ადათ-წესების და ყველაფერი იმის მიღმა, რაც გამოხატავს საზოგადოების „სილა“-ს, „ფსიქე“-ს (Gedi & Elam, 1996:30). ისეთი ცნებები, როგორიცაა საზოგადოება, ნაცია და ა.შ. ავტორების თანახმად, ისტორიკოსების მიერ არსებითად გამოიყენებოდა, როგორც ზოგადი სახელწოდებები, ტერმინები, რომლებსაც არ გააჩნია რეალური არსებობა, ყოველ შემთხვევაში, ჯგუფის წევრებისგან დამოუკიდებლად მათი განცდა წარმოუდგენელია. სწორედ „საზოგადოების არსებობა განისაზღვრება მისი წევრების მიერ გაზიარებული საერთო მითებით, ტრადიციებით, რწმენებით და ა.შ.“ (Gedi & Elam, 1996:30).

ისტორიოგრაფიისა და კოლექტიური მეხსიერების მიმართების საკითხს სიღრმისეულად ეხება ასევე ანიტა შაპირა სტატიაში „ისტორიოგრაფია და მეხსიერება: ლატუნის შემთხვევა 1948“ (1996). ავტორის თანახმად, მიუხედავად იმისა, რომ დღეს აკადემიური ისტორიოგრაფია მეთოდოლოგიის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი გაუმჯობესებით ხასიათდება, თანამედროვე ისტორიკოსების ნაშრომთა უმეტესობა „კოლექტიური მეხსიერების“ კონცეპტუალურ გავლენებს განიცდის. აქვე ხაზი უნდა გაესვას, რომ ავტორი შინაარსობრივი თვალსაზრისით „კოლექტიურ მეხსიერებას“ უახლოვებს „სტერეოტიპებს“. ეს კი შეიძლება გავიგოთ, როგორც ისტორიკოსების მიერ იდეოლოგიურ იმიჯებზე ფოკუსირება. რასაკვირველია, ეს მომენტი ცალსახად მიუთითებს მეთოდოლოგიის ლიმიტებზე და სისუსტეებზე, რომელსაც ისინი იყენებენ. შაპირას აზრით, ისტორიკოსები ამ შემთხვევაში ახლოს არიან პოლოტიკოსებთან და სოციალურ ელიტებთან, ანუ, „მთელ რიგ მეხსიერების აგენტებთან, რომლებიც ქმნიან წარსულის სურათს აწმყოს მოთხოვნილებების შესაბამისად“ (Shapira, 1996:25). საუბარია იმ ფაქტზე, რომ ისტორიკოსები ძირითადად ცდილობენ ფაქტობრივი ისტორიული მეხსიერების ასახვას და არ ახდენენ წარსულის რეკონსტრუირებას.

ავტორის მოსაზრებით, კოლექტიური მეხსიერების ცნება და ისტორიული მეხსიერების ცნება განსაზღვრულ ისტორიკოსთა ნაშრომებში ურთიეთშენაცვლებადი ხდება. აქვე ხაზი უნდა გაესვას, რომ კრიტიკისას ავტორები ხშირად მიუთითებენ პროფესიული ისტორიოგრაფიის სფეროში ისტორიული მეხსიერების დაქვემდებარების აშკარა მცდელობებზე კოლექტიური მეხსიერების კონცეფციისადმი.

ისტორიისა და მეხსიერების ურთიერთმიმართების საკითხი საფუძვლიანადაა დამუშავებული ფრანგი ისტორიკოსის პიერ ნორას ნაშრომში „მეხსიერებასა და ისტორიას შორის“ (1989). ავტორი ცალსახად უსვამს ხაზს „ფუნდამენტურ ოპოზიციას“ მეხსიერებასა და ისტორიას შორის და იქვე დასძენს, რომ მეხსიერება არასანდო რესურსია ნამდვილი ისტორიისთვის. უფრო მეტიც, მისი მტკიცებით, მეხსიერება უკვე დიდი ხანია რაც აღარ არის ისტორიის მსახური. მეხსიერებასა და ისტორიას შორის

განსხვავება პიერ ნორას დეფინიციების მიხედვით შემდეგნაირად შეიძლება იქნას აღქმული:

„...ცხოვრება, რომელიც მუდმივ ევლოუციაშია.. ისტორია, ამის საპირისპიროდ, წარმოადგენს რეკონსტრუქციას, რომელიც ყოველთვის პრობლემატური და დაუსრულებელია, ის რაც აღარ არსებობს. მეხსიერება, ისტორიისაგან განსხვავებით მუდმივად აქტუალური ფენომენია... რაც შეეხება თავად ისტორიას, ის წარსულის რეპრეზენტაციაა. მეხსიერება, რამდენადაც იგი უფრო აფექტურია, მხოლოდ იმ ფაქტებს იტევს, რომელიც მისთვის ვარგისია... ხოლო, ისტორია ანალიზსა და კრიტიციზმს მოუხმობს... მეხსიერება თავისი ბუნებით მრავალგვარია და, ისტორია, მეორე მხრივ, ეკუთვნის ყველას და არავის, ... მეხსიერება არის აბსოლუტური, მაშინ როდესაც, ისტორია შეიძლება მხოლოდ ახლობელმა გაიგოს... „ (Nora, 1989).

ისტორიკოსთა ნაწერები ასახავს წარსულის სურათებს, რომელიც საერთოა, როგორც თავად მათთვის, ისე მათი თაობისა და მათი საერთო ლოკაციისთვის, რომელსაც იგი შეალამაზებს და ამუშავებს (Funkenstein, 1989). იმისათვის, რომ თავიდან ავირიდოთ კონფლიქტი კოლექტიურ მეხსიერებასა და ისტორიის წერას შორის, ისე, რომ არ მოვახდინოთ ასევე მათ შორის არსებული განსხვავება, ავტორი საუბრობს დამატებითი ინტერპრეტაციული დინამიური კონსტრუქტის აუცილებლობაზე, რაც დაგვეხმარება იმის ახსნაში, თუ როგორ ჩნდება ისტორია კოლექტიური მეხსიერებიდან. კოლექტიური მეხსიერების შინაარსზე რეფლექსია ქმნის საკმაოდ დიდ თავისუფლებას ინდივიდუალურ გამოხატვებში. რაც უფრო მეტია კოლექტიური მეხსიერების შინაარსების, სიმბოლოებისა და სტრუქტურების გამოყენება, მით უფრო კომპლექსური და ნაკლებად კალკულირებადი ხდება ისტორიული ამბავი (Funkenstein, 1989:11).

კანშტაინერი კოლექტიური მეხსიერების კონცეპტუალიზაციისას გვთავაზობს ეს უკანასკნელი განვიხილოთ, როგორც ისტორიული ფაქტორების სამ სხვადასხვა ტიპს შორის ინტერაქციის შედეგი. კერძოდ, ერთი მხრივ, საუბარია ინტელექტუალურ და კულტურულ ტრადიციებზე, რომელიც ახდენს ყველა ჩვენი წარსულის რეპრეზენტაციების ფორმირებას. მეორე მხრივ, საუბარია მეხსიერების „მკეთებლებზე“,

რომლებიც ახდენენ ამ ტრადიციების ადაპტირებასა და მანიპულაციას შერჩევითი პრინციპებიდან გამომდინარე. და ბოლოს, თავად მეხსიერების მომხმარებლები, რომლებიც თავის მხრივ, საკუთარი მიზნებისა და ინტერესების შესაბამისად იყენებენ ან უარყოფენ, ცვლიან და მოდიფიცირებას ახდენენ ამგვარი არტეფაქტების (Kansteiner, 2012:180-185).

მეხსიერებისა და ისტორიის საკითხებით დაინტერესებული მკვლევარის, ამოს ფუნკენშტაინის თანახმად, „ცნობიერება და მეხსიერება შეიძლება მხოლოდ რეალიზდეს ინდივიდის მიერ, რომელიც მოქმედებს. ისევე როგორც, ერს (როგორც ასეთს, ერთად აღებულს) არ შეუძლია ცეკვა ან ჭამა, ასევე, არ შეუძლია საუბარი და გახსენება. გახსენება არის მენტალური აქტი და ამდენად, ის აბსოლუტურად და სრულიად პერსონალურია“ (Funkenstein, 1989:10).

ამოს ფუნკენშტაინი სტატიაში „*კოლექტიური მეხსიერება და ისტორიული ცნობიერება*“ ცდილობს გაარკვიოს კოლექტიური მეხსიერების რაობა და ამ უკანასკნელის სუბსტანციის ძირითადი საიდენტიფიკაციო სიბრტყე. იგი თავიდანვე ხაზს უსვამს კოლექტიური მეხსიერების ცნების პრობლემატურ ხასიათს და ხაზს უსვამს მისი გამოყენების ლიმიტებს. მისი მტკიცებით, ამ ტერმინისათვის თავის არიდების მცდელობა აზრსაა მოკლებული, თუმცა, აუცილებელია თავიდან იქნას ფორმულირებული კოლექტიური მეხსიერებისა და პერსონალური გახსენების უცვლელ აქტს შორის მიმართების საკითხი (Funkenstein, 1989:7). ავტორი იწყებს სკეპტიციზმით იმ ფართოდ გავრცელებული თეორიული დაბულების შინაარსთან დაკავშირებით, რომელიც ამოდის რა ისტორიკოსების მიერ „ცნობიერებისა“ და „მეხსიერების“ ადამიანური კოლექტივებისადმი მიწერის ბუნებრივი ტენდენციიდან (ადამიანური კოლექტივები, როგორცაა ოჯახი, ერი და სახელმწიფო), ხაზს უსვამს მეხსიერების ცალსახად კოლექტივისტურ ხასიათს. ავტორის თანახმად, მაშინაც კი, როდესაც ჩვენ შუა საუკუნეების მოაზროვნეთა მსგავსად დავუშვებთ რადიკალურ აზრს, იმის შესახებ, რომ მთელი საზოგადოება, ან ერი, საერთო, ერთობლივ ინტელექტს ან სულაც მეხსიერებას ვიზიარებთ, ამ შემთხვევაშიც კი, ცალკეული ჩვენთაგანის პერსონალური

მეხსიერებები და მისი შინაარსობრივი გამოხატვები განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ფუნკენშტაინი ამოდის იმ რეალობის აღიარებიდან, რომ წარსულის მოვლენების შესახებ მეხსიერება ყოველ ინდივიდში განსახვევებულ ასოციაციებსა და განცდებს იწვევს და შესაბამისად, მათი მეხსიერება, თუნდაც, ერთი და იმავე მოვლენის, არასოდესაა იდენტური, „ინტელექტის ერთიანობის“ დაშვების შემთხვევაშიც კი (Funkenstein, 1989).

„გახსენება...წარმოადგენს სუბიექტის მენტალურ აქტივობას, რომელიც მისი პერფორმირების პროცესში ცნობიერია. მეხსიერებამ შეიძლება მოახდინოს თვით-ცნობიერების ფორმირებაც კი, რადგან თვით-იდენტობა გულისხმობს მეხსიერებას“ (Funkenstein, 1989:6).

იმის დემონსტრირებისთვის, თუ რა კონცეპტუალური მიმართება არსებობს კოლექტიურ და პერსონალურ მეხსიერებას შორის ფუნკენშტაინი მიმართავს ანალოგიას, რომელსაც ხშირად იყენებენ თანამედროვე ლინგვისტები ინიცირებულს შვეიცარიელი ლინგვისტის სოსიური მიერ. კერძოდ, საუბარია კონცეფტუალურ გამიჯვნაზე „ენას“ და „სიტყვას“ შორის. ენა, როგორც სიმბოლოთა და მათი ფუნქციონირების წესთა სისტემა, რეალურია და არსებობს იმდენად, რამდენადაც ინდივიდთა მიერ აქტივირდება და რეალიზება კონკრეტული საუბრის აქტში. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ საუბრისას ყველა ლინგვისტური ელემენტები სრულიად იდენტურია, ყოველი საუბრის აქტი გარკვეული აზრით უშვებს ასევე ენის, როგორც სისტემის მოდიფიცირებას და შეცვლას (Saussure, 1958).

ამ ანალოგიას ფუნკენშტაინი საინტერესოდ იყენებს კოლექტიური მეხსიერებისა და ინდივიდუალური მეხსიერების ცნებების განსაზღვრისას. მისი მტკიცებით, ისე როგორც ენა, კოლექტიური მეხსიერებაც შეიძლება დავახასიათოთ „ცხადი ნიშნების, სიმბოლოებისა და პრაქტიკების სისტემად“ (Funkenstein, 1989:7). რაც შეეხება ინდივიდუალურ მეხსიერებას, როგორც გახსენების აქტს, ის წარმოადგენს ამ სიმბოლოთა აქტუალიზაციასა და რეალიზაციას. და რასაკვირველია, ავტორი აქაც მიუთითებს აქტორის, ინდივიდის მონოპოლიურ და დეტერმინაციულ ხასიათზე სიმბოლოთა გამოყენებისა და რეალიზაციის პროცესში, რომლის შედეგადაა ის, რომ

ჯგუფში არც ერთი გახსენების აქტი არ გავს ერთმანეთს. ისევე, როგორც ენა შეიძლება მანიპულირებულ იქნას, კოლექტიური მეხსიერებაც მსგავსი მანიპულაციის ობიექტად შეიძლება განვიხილოთ ინდივიდის მხრიდან.

ფუნკენშტაინი მიუხედავად იმისა, რომ აღიარებს მორის ჰალბვაკის კოლექტიური მეხსიერების შესახებ შრომების სისტემურ კონცეპტუალურ ხასიათს, იგი მაინც ცალსახად აკრიტიკებს მას ინდივიდუალური მეხსიერებისთვის განმსაზღვრელი ფუნქციის წართმევას. ჰალბვაკის თეორია შორსაა დაშვებისგან, რომ მხოლოდ ინდივიდი ფიქრობს ან იხსენებს წარსულს. მასში ასევე იგნორირებულია ის ფაქტი, რომ ყოველგვარი ცვლილება ენაში ან სიმბოლურ სისტემაში, რომელიც შეიცავს სამყაროს კოგნიტურ ორგანიზაციას საუბრით, მოქმედებით, ინდივიდთა ცნობიერებით იწყება (Funkenstein, 1989:10).

ზოგიერთი ავტორის მოსაზრებით, ისტორიის მეცნიერებებში მეხსიერება გარკვეულწილად დეფინირებულია უფრო მეტად, როგორც ადამიანური და სუბიექტური ფენომენი. აქვე უნდა გაესვას ხაზი, რომ ისტორიკოსთა განსაზღვრულ ნაწილს უფრო მეტად ამ უკანასკნელის ფუნქციონირება აინტერესებს, ვიდრე მისი უტყუარობა (Berliner, 2005:200). მკვლევართა გარკვეული ჯგუფისთვის განსაკუთრებით საინტერესო ხდება „გახსენების ბუნება და თავად პროცესი, ისევე როგორც, თავად მეხსიერების შინაარსი...“ (Thomson, Frisch, and Hamilton, 1994:34).

4.3. მეხსიერება და კულტურა

კულტურალისტები ცდილობენ ერთმანეთისგან ანალიტიკურად განასხვავონ კულტურული მეხსიერების ინდივიდუალური და კოლექტიური დონეები, რასაც თითქმის ანხორციელებენ ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების დიქტომიის ტრადიციულ ფორმატში. თუმცა, აღიარებენ, რომ პრაქტიკულად ერთი მხრივ, კოგნიტური და მეორე მხრივ, სოციალური, რასაც ხშირად მედიალურს უწოდებენ, მუდმივ ინტერაქციაში იმყოფებიან ერთმანეთთან. „არ არსებობს პრე-

კულტურული ინდივიდუალური მეხსიერება, თუმცა, არ არსებობს ასევე კოლექტიური ან კულტურული მეხსიერება, რომელიც განცალკევებულია ინდივიდებისაგან და მატერიალიზებულია მხოლოდ მედიასა და ინსტიტუტებში“ (Erll, 2008:5).

ბოლო ორი ათწლეულის მანძილზე მიმართება კულტურასა და მეხსიერებას შორის განასკუთრებით ინტერდისციპლინური კვლევების ფორმატში იძენს კონცეპტუალურ ხასიათს. კვლევის ამ მიმართულებას სამართლიანად უწოდებენ კულტურული მეხსიერების კვლევებს. ამ სფეროში მოღვაწე ავტორებისთვის განსაკუთრებით საინტერესო ხდება ჯეფრი ოლიკის ცნობილი ფორმულირება, რომელიც ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების ფორმათა დეფინიციას ანხორციელებს კულტურის ცნების საფუძველზე. კერძოდ, ორი რადიკალურად განსხვავებული კულტურის კონცეპტზე, რომელთაგან ერთი „კულტურას განიხილავს, როგორც მნიშვნელობათა სუბიექტურ კატეგორიას არსებულს ადამიანთა გონებაში, ხოლო მეორეს, როგორც მის საპირისპიროს, რომელიც კულტურას განიხილავს, როგორც საჯაროდ მისაწვდომ სიმბოლოთა მოდელებს, რომლებიც ობიექტივირებულია საზოგადოებაში“ (Olick, 1999:336). აქედან გამომდინარე, ჩვენ შეიძლება ვისაუბროთ მეხსიერებისა და კულტურის მიმართების ორ ერთმანეთისაგან განსხვავებულ დონეზე, კერძოდ კოგნიტურ, შესაბამისად, ინდივიდუალურ და სოციალურ, ანუ კოლექტიურ დონეზე (Erll, 2008). ზოგიერთი კულტურალისტი კულტურული მეხსიერების პირველ დონეს ბიოლოგიურ მეხსიერებასთან აკავშირებს და ხაზს უსვამს, რომ არცერთი მეხსიერება არ არის წმინდად ინდივიდუალური, არამედ სოციალურ კონტექსტშია ფორმირებული. „ადამიანებისგან, რომლებთანაც ჩვენ ვცხოვრობთ და მედიისგან, რომელსაც ვიყენებთ, ჩვენ ვიძენთ სქემებს, რომელიც გვეხმარება წარსულის გახსენებაში და ახალი გამოცდილების დაშიფვრაში“ (Erll, 2008:5). ამ განსაზღვრების თანახმად, ერთმნიშვნელოვნად ესმება ხაზი გახსენების სოციო-კულტურულ კონტექსტს.

რაც შეეხება კულტურული მეხსიერების მეორე დონეს, ეს უკანასკნელი სიმბოლურ წესრიგთანაა დაკავშირებული და საუბარია იმაზე, თუ როგორ ქმნიან სოციალური ჯგუფები საერთო წარსულს ამ სიმბოლური წესრიგის საშუალებით. რასაკვირველია,

ისევ და ისევ ხაზი ესმება მეხსიერების, როგორც ასეთის, კოლექტივთან მიმართებაში მეტაფორულ მნიშვნელობას, რამდენადაც ეს უკანასკნელი, ანუ კოლექტივი ერთად აღებული არ ანხორციელებს გახსენების აქტს.

კულტურალისტებისთვის მიუღებელია რაციონალური არჩევანის, გნებავთ ინტენციონალისტური სკოლის არგუმენტი იმის შესახებ, რომ ადამიანები, როგორც რაციონალურად მოქმედი აქტორები, მარტოდენ კულტურის და კულტურული პროდუქტების მანუპულაციას ახდენენ, იმისთვის, რათა ემსახურონ რაციონალურ ინტერესებს. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კოლექტიური მეხსიერების კვლევები მოიცავს საკმაო რაოდენობით ნაშრომებს, რომლებიც გამოკვეთილია მცდელობა, რომ ადამიანის მოქმედება განიხილებოდეს, როგორც საკმაოდ რაციონალური, ცნობიერი და ინტენციონალური, იგულისხმება რა, რომ წარსული მანიპულირდება იმისათვის, რათა ემსახუროს პოლიტიკურ მიზნებს აწმყოში. განსაკუთრებით საინტერესო ამ მხრივ არის, ჰობსბაუმისა და რანგერის ანალიზი, რომლებიც „ზევიდან ქვემოთ“ პერსპექტივას მიმართავენ და რომლთა თეორიებშიც ყურადღება არსებითად გადატანილია ელიტისა და სახელმწიფოს უნარზე, კულტურული სიმბოლოებით მოახდინოს მანუპულირება მასებზე (Hobsbawm & Ranger, 1983). ავტორთა სხვა ჯგუფი, პირიქით მიმართავს „ქვემოდან ზევით“ პერსპექტივას, და ასევე ხაზს უსვამს ელიტის მცდელობას განსაზღვროს წარსული (Wolfgram, 2010:17).

კულტურალისტური პერსპექტივა არ უარყოფს ამგვარი ინტენციონალური მანიპულაციების არსებობას, თუმცა, ამგვარ ანალიზს ამავედროულად არასრულფასოვნად მიიჩნევს. კულტურალისტებისთვის განსაკუთრებით საინტერესო ხდება კითხვა იმასთან დაკავშირებით, თუ რატომ განიხილავენ აქტორები საკუთარ ინტერესებსა და საკუთარ სამყაროს ისე, როგორც განიხილავენ?

მარკ ჰოვარდ როსის აზრით, რაციონალურ და ინსტრუმენტალურ მიდგომას აკლია სათანადო აქცენტის გადატანა იმაზე, თუ როგორ ჩნდება ინტერესი, როგორ განისაზღვრება იგი სპეციფიურ კულტურულ კონტექსტში და ასევე, ის კულტურული სტრუქტურები, რომლითაც ეს უკანასკნელი მიიღწევა (Ross, 2010). აბნერ კოენის აზრით,

პოლიტიკის მეცნიერებები გადაჭარბებულ ყურადღებას აქცევენ პოლიტიკურ სიმბოლოებს, რომლებსაც „ცნობიერად განზრახულ სიმბოლოებად“ მიიჩნევენ. ამ ცალმხრივი ანალიზის ნაცვლად ავტორი გვთავაზობს კაცობრიობის ორგანზომილებიან მოდელს, რომლის მიხედვითაც თანაბარი ყურადღება ექცევა, ერთი მხრივ „სიმბოლურ მოქმედებას“ და მეორე მხრივ „ძალაუფლების ურთიერთობებს“ (Cohen, 1977). ამ მოდელით კოენი ცდილობს გარკვეულწილად აღიაროს და შეინარჩუნოს საზოგადოებაში ძალაუფლების მატერიალური წყაროები და ამავდროულად, აქცენტირება მოახდინოს ასევე კულტურის, კულტურული პროდუქტებისა და მათი ინტერპრეტაციის საკითხებზე.

კოენის ორგანზომილებიანი მოდელი, კერძოდ, მატერიალური და იდეალური, პოლიტიკური და სიმბოლური, ანუ ასევე, პოლიტიკა და კულტურა, შეიძლება ითქვას ფართოდაა გაზიარებული კულტურალისტების მიერ. მათი უმრავლესობა თითქმის თანხმდება პოზიციას, რომ კულტურა და მისი მნიშვნელობა არ წარმოადგენს უბრალოდ პოლიტიკური ძალაუფლების პროდუქტს, რომელიც მის მანიპულაციას ანხორციელებს რაციონალურად და აკონტროლებს მასებს (Wolfgram, 2010:18). პოლიტიკური ძალაუფლების ფორმირებას და წყაროს კულტურაში ხედავს დევიდ კერტცერი (1988), რომელიც აკრიტიკებს რაციონალური არჩევანის, ისევე როგორც ინსტრუმენტალურ მიდგომას. მისი აზრით, ამ თეორიებში, რომელშიც რაციონალურად მოქმედი „პოლიტიკური ადამიანი“, დაყავს რა უზუსტეს კალკულაციამდე გარემოს ობიექტური პირობები საკუთარი მოქმედების პერფორმაციისას, უგულვებელყოფს ზოგადად კულტურულ განზომილებას და ყველაფერ იმას რაც ჩვენს ადამიანურობას წარმოადგენს (Kertzer, 1988).

გერმანელი მკვლევარი იან ასმანი ცდილობს შექმნას თეორია კულტურული მეხსიერების შესახებ, რომელიც ერთმანეთთან დააკავშირებს სამ ფუნდამენტურ პოლუსს. ერთი მხრივ, მეხსიერება, როგორც გათანამედროვეებული წარსული (წარსული აწმყოში), მეორე მხრივ, კულტურა და ბოლოს, ჯგუფი და ზოგადად, საზოგადოება. ამ

მიზნის განხორციელებას პირველ რიგში იწყებს კულტურული მეხსიერების უფრო სიღრმისეული განზომილებების იდენტიფიცირებით (Assmann, 1995).

კულტურული მეხსიერება, პირველ რიგში ხასიათდება „*იდენტობის მეზრდით*“, რაშიც ავტორი არსებითად გულისხმობს მიმართებას ჯგუფთან. შესაბამისად, კულტურული მეხსიერება ინახავს ცოდნის მარაგს, რაც ჯგუფს უქმნის უფრო მეტ წარმოდგენას და თვითცნობიერებას საკუთარი ერთობისა და განსაკუთრებულობის. ავტორის თანახმად, კულტურული მეხსიერების ობიექტური მანიფესტაცია უმთავრესად დიქტომიური იდენტიფიკაციებით გამოიხატება, საუბარია, პოზიტიური და ნეგატიური შინაარსის მატარებელ იდენტიფიკაციებზე.

შემდეგ მახასიათებლად განისაზღვრება კულტურული მეხსიერების „*რეკონსტრუქციის უნარი*“. ამ ფაქტორის ხაზგასმისას ასმანი ახლოსაა ჰალბვაკსის თეორიულ დაშვებასთან, როდესაც იგი ცალსახად მიუთითებს, რომ მეხსიერება წარსულს ინახავს იმდენად, რამდენადაც საზოგადოება ყოველ ერაში ახდენს მის რეკონსტრუქციას აწმყოს პერსპექტივებიდან გამომდინარე და მათ შესაბამისად. ასმანი ასევე ხაზს უსვამს კულტურული მეხსიერების, როგორც გარკვეული ცოდნის მარაგის კავშირს აწმყო და აქტუალურ კონტექსტებთან, რაც, როგორც წესი, უშვებს მის ასევე კრიტიკული ტრანსფორმაციისა და მოდიფიკაციის შესაძლებლობას. ასმანი საუბრობს ორ მოდუსზე, რომელშიც კოლექტიური მეხსიერება არსებობს. პირველი რიგში, საუბარია არქივის ფორმით არსებულ მეხსიერებაზე, კერძოდ, ტექსტების, სურათებისა და სხვა სახით. მეორე მხრივ, კულტურული მეხსიერება არსებობს აქტუალური სახით, რაც იმას გულისხმობს, რომ მეხსიერება, მისი ობიექტივიზებული მნიშვნელობები რეკონსტრუირდება და შეიფერება აწმყოსთვის დამახასიათებელი კონტექსტებისა და პერსპექტივების შესაბამისად (Assmann, 1995).

შემდეგ მახასიათებლად ასმანი განიხილავს „*ფორმაციას*“, რაც გულისხმობს იმას, რომ „*საზოგადოების კულტურულად ინსტიტუციონალიზებული მემკვიდრეობისათვის*“ აუცილებელია და მნიშვნელოვან წინაპირობას წარმოადგენს კულტურული მეხსიერება, როგორც კოლექტიურად გაზიარებული ცოდნა და მისი

მნიშვნელობათა ობიექტივაციის პროცესი, რომელიც კომუნიკაციურ დონეზე აქტივირდება. ასმანი საუბრობს ლინგვისტურ, აღწერით (მხატვრულ) და რიტუალურ ფორმაციაზე, და არა მხოლოდ დამწერლობაზე, როგორც ერთადერთ მედიუმზე კულტურული მეხსიერების „სტაბილური“ ფორმაციის.

კიდევ ერთ მახასიათებელს წარმოადგენს „ორგანიზაცია“, რომელშიც გულისხმობს ერთი მხრივ, კომუნიკაციის ინსტიტუციონალურ საყრდენს, რაც ხორციელდება ცერემონიაში კომუნიკაციური სიტუაციის ფორმულიზაციის მეშვეობით. ხოლო, მეორე მხრივ, იგულისხმება უშუალოდ კულტურული მეხსიერების მატარებლები. ამ უკანასკნელის ნათელსაყოფად იან ასმანი ახდენს კულტურული მეხსიერების განსხვავებას კომუნიკაციური მეხსიერებისაგან, კერძოდ, კომუნიკაციურ მეხსიერებაში საკმაოდ გაურკვეველი და გაბნეულია უშუალო წვლილი და ჩართულობის სტრუქტურა, რომელიც შეაქვს მეხსიერებაში აქტორს. რაც შეეხება კულტურულ მეხსიერებას, ამ შემთხვევაში საკმაოდ დიდ როლს თამაშობს სპეციალიზაცია. სწორედ სპეციალიზებულ პრაქტიკებზეა დამოკიდებული აინ ასმანის მოსაზრებით „კულტურაცია“ (Assmann, 131:1995). შემდგომ მახასიათებლად ასმანი განიხილავს „ვალდებულებას“, რაც გულისხმობს იმას, რომ მიმართება ჯგუფის ნორმატიულ საკუთარ ხატთან (თვით-ხატი) წარმოქმნის ცხად ღირებულებათა სისტემას და მნიშვნელოვან განსხვავებებს, რაც ხდება ერთი მხრივ, სიმბოლოების მასტრუქტურებელი და მეორე მხრივ, ცოდნის კულტურული უზრუნველყოფის. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კულტურულ მეხსიერებაში შენახული ცოდნის შემაკავშირებელი ბუნება ორი ასპექტით განიმარტება ასმანთან. კერძოდ, ფორმატიული ასპექტით, რომელიც მის საგანმანათლებლო და ცივილიზატორულ ფუნქციებს უსვამს ხაზს და ნორმატიული ასპექტით, რომელიც მოქმედების წესების წარმოების ფუნქციას უზრუნველყოფს.

და ბოლოს, ასმანი საუბრობს კულტურული მეხსიერების კიდევ ერთ თავისებურებაზე, „რეფლექსურობის“ სახით, რომელიც ამ უკანასკნელს სამგვარი მნიშვნელობით ახასიათებს. ერთი მხრივ, ის პრაქტიკის თვალსაზრისითაა რეფლექსური, რაც გულისხმობს, რომ კულტურული მეხსიერება საერთო პრაქტიკების

ინტერპრეტაციას ანდაზების, მაქსიმებისა და ეთნო-თეორიის მეშვეობით ანხორციელებს. მეორე მხრივ, ის თვით-რეფლექსურია, რაც მიუთითებს საკუთარ ძალისხმევაზე ახსნას, განასხვავოს, გააკრიტიკოს, გააკონტროლოს და ა.შ. და ბოლოს, კულტურული მეხსიერება რეფლექსურია საკუთარი ხატი, იმდენად, რამდენადაც ის ახდენს ჯგუფის თვითხატის რეფლექტირებას საკუთარი სოციალური სისტემის წინასწარ დაკავების მეშვეობით.

რაც შეეხება პოლიტიკურ მეცნიერებებს ამ სფეროში შედარებით ნაკლები კვლევებია. ამის ერთერთ მიზეზად მარკ ვოლფგრამი ასახელებს იმ გარემოებას, რომ კოლექტიური მეხსიერების კვლევები საკუთარი ბუნებიდან გამომდინარე მოითხოვენ თვისებრივი მეთოდოლოგიის მრავალფეროვნებას, დაწყებული კონტენტ ანალიზიდან, ეთნოგრაფიულ კვლევამდე, ზეპირი ისტორიისა და ინტერვიუების ჩათვლით (Wolfgram, 2010). მართალია შეიმჩნევა კულტურალისტური ორიენტაცია შედარებითი პოლიტიკის სფეროში, თუმცა, ეს უკანასკნელიც ნაკლებად პოპულარულია მოცემულ სფეროში. შეიძლება ითქვას, რომ პოლიტიკის მეცნიერებებში შეიმჩნევა ერთგვარი ტენდენცია კულტურული მონაცემებისგან და ასევე სოციალური მეცნიერებებისთვის დამახასიათებელი ინტერპრეტაციული ტრადიციისგან გარკვეული სახის დისტანცირების.

თავი V

ინტეგრაციული პარადიგმის კონსტრუირების მცდელობა

5.1. ინდივიდუალისტური და კოლექტივისტური მიდგომების გადალახვის მცდელობა ინტერდისციპლინარულ ფოკუსში

უკანასკნელ პერიოდში მეხსიერების კვლევაში ჩნდება მკვლევართა მცირე ჯგუფი, რომელიც აცნობიერებს, რომ მეხსიერების ორგანოზომილებიანი დიქტომიური ანალიზი, კერძოდ, ინდივიდუალური და კოლექტიური ფორმით ფენომენის კვლევა, საკმაოდ ლიმიტირებულ შედეგებზე გადის. ამ პოზიციის მქონე ავტორები, რომელთა რიცხვიც არც თუ ისე დიდია, ცდილობენ შემგვთავაზონ გარკვეული სახის ინტეგრაციული ხასიათის მქონე მიდგომა მეხსიერების კვლევისადმი, რომლის ფოკუსშიც მოექცევა, როგორც ინდივიდუალური, ისე, კოლექტივისტური პერსპექტივა, ამჯერად, რასაკვირველია ერთიანი ფორმით. ამგვარი, არსებითად ინტერდისციპლინარული, ჰიბრიდული თეორიული მიდგომით მეხსიერებების პროცესისადმი, ავტორები ცდილობენ თავიდან აიცილონ მეხსიერების მხოლოდ ერთგანზომილებიანი კვლევა, და ის ტრადიცია, რომელშიც ეს უკანასკნელი კვლევის ერთ კონკრეტულ სფეროშია ლოკალიზებული (Anastasio, 2012:9).

კოლექტიურ მეხსიერებაში მეთოდოლოგიური და ონტოლოგიური დიქტომიის გადალახვას სპეციალურ სტატიას უძღვნის ამერიკელი სოციოლოგი ჯეფრი ოლივი, რომელიც 1999 წელს გამოქვეყნდა სათაურით „*კოლექტიური მეხსიერება, ორი კულტურა*“ და შეიძლება ითქვას, რომ დღემდე ერთერთი ინტენსიურად ციტირებადი ტექსტია აღნიშნულ თემატიკასთან დაკავშირებით. ოლივი ამ ნაშრომში ცდილობს გაანალიზოს ერთი მხრივ, კოლექტიური მეხსიერების ინდივიდუალისტურ და კოლექტივისტურ გაგებას შორის განსხვავებები და მეორე მხრივ, მათ შორის არსებული მიმართება. ავტორის თანახმად, კოლექტიური მეხსიერების ინდივიდუალისტური პარადიგმა ტენდენციურად ფსიქოლოგიური ანალიზისკენ იხდება და ფოკუსირებას

ახდენს ნევროლოგიურ, ისევე როგორც კოგნიტურ ფაქტორებზე, რაც გარკვეულწილად უკუაგდებს სოციალური ფაქტორების მნიშვნელობას მისი ფორმირების პროცესში. რაც შეეხება კოლექტივისტურ პარადიგმას, ეს უკანასკნელი მეხსიერების ანალიზისას არსებითად ორიენტირებულია სოციალური და კულტურული ფაქტორების რელევანტურობაზე და უარყოფს ფსიქოლოგიურ დინამიკაში მათ განხილვას.

ოლიკი სვამს კითხვას იმის შესახებ, თუ რა არის კოლექტიური მომენტი კოლექტიურ მეხსიერებაში? იგი ახდენს კოლექტიური მეხსიერების ორი კონცეპტის იდენტიფიცირებას. ერთი მათგანი გულისხმობს სოციალურად ფორმირებული ინდივიდუალური მეხსიერებების აგრეგაციულ ფორმას, ხოლო მეორე, კოლექტიურ ფენომენს, როგორც ასეთს.

ოლიკის თანახმად ამ ორი ონტოლოგიური დიქტომიის საფუძველში დევს კულტურის ორი ერთმანეთისგან რადიკალურად საპირისპირო კონცეპტი. კერძოდ, ინდივიდუალისტური პარადიგმის ჩარჩოში „კულტურა განიხილება, როგორც მნიშვნელობათა სუბიექტური კატეგორია, რომელიც ადამიანის გონებაში არსებობს. ხოლო, კოლექტივისტური პარადიგმა, ამის საპირისპიროდ, ეფუძნება კულტურის, როგორც საჯაროდ მისაწვდომ სიმბოლოთა მოდელს, რომელიც ობიექტივირებულია საზოგადოებაში“ (Olick, 1999:336).

აგრეგაციული მეხსიერების კონცეპტის შემოტანით, ოლიკი ცდილობს გადაარჩინოს ინდივიდუალური მეხსიერება, თუმცა, ეს აგრეგაციული ფენომენები სინამდვილეში წარმოადგენს კოლექტიური ფენომენების სინონიმს. მიუხედავად მისი მცდელობისა ერთმანეთისაგან გამიჯნოს კოლექტივისტური ობიექტები კოლექტიური ობიექტებისგან, როგორც „საზოგადოებრივი სიკეთეებისგან“, ოლიკი ორივე მათგანს „კოლექტიური მეხსიერების“ მისეულ კატეგორიაში აქცევს (Beim, 2007:11). თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ოლიკი ამ შეუსაბამობის მოსარიგებლად, რომელიც მეხსიერების ორ კულტურას შორის განსხვავების განხილვისას ჩნდება, გვთავაზობს მეხსიერების კვლევების მრავალგანზომილებიან მიდგომას, რომელსაც უწოდებს სოციალური მეხსიერების კვლევებს (Beim, 2007:11). მიუხედავად იმისა, რომ ოლიკის მიერ

შემოთავაზებული განსხვავება კოლექტიურ და აგრეგაციულ მეხსიერებას შორის შესაძლებელია ოპერაციონალიზდეს, როგორც ემპირიული, ისე, მეთოდოლოგიური მიმართულებით, ანუ აგრეგაციული (collected) მეხსიერების ანალიზის დონე შესაძლებელია ფოკუსირდეს მხოლოდ ინდივიდებზე, ხოლო, კოლექტიური მეხსიერების ანალიზის დონე შეიძლება კონცენტრირდეს მარტოდენ ინსტიტუციონალიზებულ ობიექტებზე, აარონ ბაიმის თანახმად, ამ კონცეფციაში არ არის საუბარი იმაზე, თუ როგორაა თავად კოლექტიური მეხსიერება კონსტრუირებული, როგორ ფუნქციონირებს და ფორმირდება იგი საზოგადოებაში. ამ დისკუსიაში უმეტესად საუბარია „ორ განცალკევებულ ემპირიულ განზომილებაზე, რომელშიც კოლექტიური მეხსიერება მანიფესტირდება“ (Beim, 2007:12).

ჰირსტი და მენიერი სტატიაში „*კოლექტიური მეხსიერების ფსიქოლოგიისაკენ*“ ხაზს უსვამენ კოლექტიური მეხსიერების კონსტრუირებისა და ფორმაციის პროცესში საზოგადოებრივი განზომილების როლს, უფრო კონკრეტულად, ავტორები მოითხოვენ როგორც ინდივიდუალური, ისე, კოლექტიური განზომილებით ფენომენის კვლევას. შესაბამისად, მათ კონცეფციაში კოლექტიურ მეხსიერება განიხილება, როგორც ერთი მხრივ, ინდივიდუალური გონების კონსეკვენცი, ისე, მეორე მხრივ, საზოგადოებრივი რეალობის რეზულტატი (Hirst & Manier, 2008).

1998 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში „*გავრცობილი გონება*“ კლარკი და ჩამერსი ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ, ერთი მხრივ, კოგნიცია და მეორე მხრივ, ინდივიდის მოქმედება შეუძლებელია განცალკევებულ იქნას ერთმანეთისგან, რამდენადაც ეს ორი მუდმივად ურთიერთდაკავშირებულია ერთმანეთთან (Clark & Chalmers, 1998).

გავრცელებული წარმოდგენა ინდივიდის გონებაზე, თითქოს ის კონსეკვენცია მარტოდენ იმ პროცესების, რომელიც ადამიანის ტვინში მიმდინარეობს ცალსახად მცდარია. სწორედ ამ გადამეტებულმა აქცენტირებამ ნევროლოგიურ პროცესებზე შექმნა ის დისციპლინარული თუ მეთოდოლოგიური გამიჯვნები, რომელიც დღემდე არსებობს ერთი მხრივ ფსიქოლოგიას, როგორც ადამიანის მენტალობის კვლევით დაკავებულ მეცნიერებას (Thomas, 1928) და უფრო მეტად სოციალურ სიბრტყეზე ორიენტირებულ დისციპლინებს შორის. კითხვაზე, თუ „სად მთავრდება გონება და იწყება დანარჩენი

სამყარო?“ ავტორების აზრით ტრადიციულად პასუხის ორი ალტერნატივა არსებობს: ერთი მხრივ, ხაზი ესმება იმას, რომ ის რაც სხეულის გარეთაა, შესაბამისად, გონების მიღმაა. ხოლო, მეორე მხრივ, სამყაროს შესახებ საზრისის ძიება არ ხდება ადამიანის გონებაში. მათი აზრით, ორივე ალტერნატივა ცალსახა ექსტერნალიზმია და გონივრული იქნება მათი ჩანაცვლება მესამე ალტერნატივით, რომელსაც თავად აქტიურ ექსტერნალიზმს უწოდებან. ეს უკანასკნელი სხვა არაფერია, თუ არა გარემოს აქტიური როლის ხაზგასმა კოგნიტურ პროცესებში (Clark & Chalmers, 1998:11). „გაფართოვებული გონების“ კონცეფციით ავტორები ცდილობენ ხაზი გაუსვან სოციალურ სამყაროსა და ინდივიდის კანის მიღმა ნევროლოგიული შესაძლებლობების ურთიერთკავშირსა და მათ მუდმივ განუყოფლობას. „გაფართოვებული გონების“ მიდგომა მდგომარეობს იმაში, რომ „შეუძლებელია ადამიანის მოქმედებისა და კოგნიციის სრულად გაგება შინაგანი და გარეგანი ფაქტორების გათვალისწინების გარეშე, ამ უკანასკნელის, როგორც კომპლექსური სისტემის კომპონენტების გაგების გარეშე“ (Coman, 2009:127).

ავტორთა კიდევ ერთი ჯგუფი ცდილობს მეხსიერების კვლევაში ინტეგრაციული მეთოდოლოგიის კონსტრუირებისთვის, პირველ რიგში, ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების ანალოგიებს მიმართოს. მკვლევართა აღნიშნული წრე ამის საფუძველს უხვად ხედავს მეხსიერების ფორმების იმ დეფინიციებში, რომელსაც სოციალური და ჰუმანიტარული მეცნიერებები გვთავაზობენ. რასაკვირველია, ავტორები აცნობიერებენ იმ ფაქტს, რომ მეთოდოლოგიურ მიდგომაში ინდივიდუალური მეხსიერება ცალსახა ანალოგიას არ წარმოადგენს კოლექტიური მეხსიერების. ამ შემთხვევაში ისინი საუბრობენ კოლექტიურ და ინდივიდუალურ მეხსიერებას შორის კონსოლიდაციის ანალოგიაზე. რას ნიშნავს ეს უკანასკნელი, ავტორთა აზრით, „გარემო არის კონტექსტი არსებისთვის, რომელიც ქმნის კონტექსტს კონსოლიდაციის პროცესისთვის“ (Anastasio, 2012:12).

ამგვარი ანალოგიების წყალობით ავტორებს სწამთ, რომ მკვლევარებს წარუდგენენ ახალ პერსპექტივას კოლექტიური მეხსიერების გაგებაში. კერძოდ, ისინი ქმნიან თეორიას მეხსიერების ფორმაციის, როგორც, მრავალსაფეხურიანი კონსოლიდაციის პროცესის შესახებ.

აღნიშნულ მკვლევარებს სურთ დაამტკიცონ, რომ „პროცესი, რომელიც ახდენს ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების ფორმირებას არის მსგავსი, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ შედეგები სხვადასხვა დონეზე არის განსახვავებული“ (Anastasio, 2012:41).

მთავარ მიზანს ამ მკვლევარებისთვის წარმოადგენს ერთმანეთისაგან განსხვავება ერთი მხრივ, ინდივიდუალური-დეკლარაციული მეხსიერებისა და მეორე მხრივ, კოლექტიური-დეკლარაციულის. გამომდინარე იქიდან, რომ მათთვის ამოსავალს წარმოადგენს მეხსიერების კონსოლიდაცია, და არა უშუალოდ მეხსიერება, იქნება ეს ინდივიდუალური თუ კოლექტიური, მათი მიზანია ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების კონსოლიდაციას შორის ანალოგიის დამტკიცება. ავტორთა მტკიცებით, დეკლარაციულ მეხსიერებასა და კონსოლოდაციაზე მარტივია საუბარი ინდივიდუალური მეხსიერების შემთხვევაში. ხოლო, რაც შეეხება მეხსიერების კოლექტიურ დონეს, კავშირი უეჭველ სოციალურ სეგმენტებს, დეკლარაციულ ცოდნასა და კონსოლიდაციას შორის, რომელიც ერთი შეხედვით ძნელად აღმოსაჩენია, მათი კვლევის საფუძველზე ასევე სრულად შესაძლებელი ხდება (2012:38).

„კოლექტიური მეხსიერება არსებობს, როგორც ფენომენი თავისთვის, რომელიც არის მსგავსი ინდივიდუალური მეხსიერების, თუმცა, ჩნდება სხვადასხვა დონეზე და იღებს განსახვავებულ ფორმას.“ (Anastasio, 2012:42).

ინდივიდუალური მეხსიერების გამიჯვნას კოლექტიური მეხსიერებისგან, რომელსაც საკმაოდ მრავალი მკვლევარი ანხორციელებს საკუთარ თეორიაში, ავტორთა აზრით, გარკვეულწილად განსაზღვრავს ის გარემოებაც, რომ ინდივიდუალური მეხსიერების გაგება საკმაოდ დიდი გამოწვევის წინაშე გვაყენებს (Anastasio, 2012:9).

ინდივიდუალური მეხსიერება შეიცავს სინაფსურ, ნეირონულ, ტვინის და ფსიქოლოგიურ განზომილებებს. კოლექტიური მეხსიერება მიმართულია სუპრა-ინდივიდუალურ დონეებზე, როგორებიცაა: წყვილი, ოჯახი, ერთობა, ერი, რელიგია, და ა.შ. კოლექტიური კატეგორიები შეიძლება იყოს იერარქიული (ქალაქი, რეგიონი, სახელმწიფო) ან ჰორიზონტალური. ჰორიზონტალური ურთიერთობები ჩნდება

აბსტრაქციის იმავე დონეზე -კერძოდ, ინდივიდთა ჯგუფების დონე - და ნაწილობრივ ფარავს, ისევე, როგორც უმეტესობა სოციალური წევრობის შემთვევებში. მაგალითად, შესაძლებელია ინდივიდი ერთდროულად მიეკუთვნებოდეს კონკრეტულ პროფესიას, ერს, რელიგიას და არც ერთი ამ ჯგუფთაგანი არ დაიყვანება ერთმანეთზე.

„ამ ჯგუფების დიდი უმეტესობა ... მიუხედავად ამისა, წარმოადგენს, როგორც ლაიბნიცი იტყოდა, გარკვეულ სოციალურ მატერიას გაურკვეველად გასაყოფ ყველაზე განსახვავებულ მიმართულებებში“ (Halbwachs, 1950/1980:85). ავტორი აღიარებს, რომ ნებისმიერი ზომის ჯგუფში მეტისმეტად ფართოა პოტენციური სუბჯგუფების რაოდენობა. რეალურ საზოგადოებაში უამრავი სოციალურ სუბჯგუფები არსებობს რომელთან მიკუთვნებულობაც ფარავს ერთმანეთს, ისევე, როგორც სუბჯგუფების იერარქია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ნებისმიერი ამ სუბჯგუფიდან ზეგავლენას ახდენს სხვებზე, და ყველა მათგანს შეიძლება გააჩნდეს საკუთარი კოლექტიური მეხსიერება. ამ შემთხვევაში ავტორი იყენებს დეკლარაციული მეხსიერების ცნებას, რომელსაც განსაზღვრავს, როგორც „მთელი ტვინის“ ფენომენს, ძირითადად ერთი კონკრეტული ინდივიდის.

ავტორებს სურთ დაამტკიცონ, რომ ის განსხვავება, რომელსაც ჩვენ ვახდენთ ინდივიდუალურ და კოლექტიურ მეხსიერებას შორის სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ეს უკანასკნელი ფუნქციონალურად განცალკევებულნი არიან ერთმანეთისაგან. პირიქით, მათი არგუმენტით მეხსიერების ამ ორ ფორმას შორის არსებობს განუყრელი ინტერაქცია (2012:9). ამ არგუმენტის დასამტკიცებლად მათ გარკვეულწილად უხდებათ მორის ჰალბვაკსისეული, დღეს უკვე საზოგადოდ აღიარებული, პოსტულატის უკუგდება, იმის შესახებ, რომ მეხსიერება, კერძოდ, ინდივიდუალური, წარმოუდგენელია ჯგუფის, კოლექტივის მიღმა. იმდენად, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ყოველთვის სოციალურადაა გაშუალებული და სწორედ ინდივიდის არსებობის „სოციალური ჩარჩოები“ განსაზღვრავს იმას, თუ რას და როგორი ფორმით იხსენებს ინდივიდი (Halbwachs & Coser, 1925/1992).

მათი აზრით, სრულიად შესაძლებელია ინდივიდუალური მეხსიერება წარმოვიდგინოთ საზოგადოების მიღმა, ანუ, საზოგადოებისგან დამოუკიდებლად არსებული. ამის საილუსტრაციოდ მიმართავენ ნეირობიოლოგიას, კერძოდ, ამ დისციპლინაში, მეხსიერება განისაზღვრება, როგორც შედეგი დასწავლისა. დასწავლის, რომელიც წარმოადგენს ნებისმიერ გამოცდილებებზე დამოკიდებულ ცვლილებას მოქმედებაში. ამის მაგალითად მოყავთ, პირველადი სტიმულების ქცევითი ადაპტაციური „მეხსიერება“, რომელიც შეუძლებელია მივიჩნიოთ, როგორც სოციალურად გაშუალებული. რაც შეეხება სოციალურად გაშუალებულ მეხსიერებას, ამის, მაგალითად მოყავთ ავტობიოგრაფიული ნაწერები, როგორც ინდივიდუალური მეხსიერების ფორმირების აქტი. ამ შემთხვევაში თამამადაა შესაძლებელი ინდივიდუალურ მეხსიერებაზე საუბარი, რომელიც სოციალურადაა გაშუალებული.

არისტოტელედან მოყოლებული სწავლულები ყოველთვის ახდენდნენ მეხსიერების სხვადასხვა ტიპების ერთმანეთისაგან განსხვავებას. მეხსიერების ტიპებს შორის განსხვავება ძირითადად დეტერმინირებული ხდება მეცნიერების ჩარჩოებით, რომელსაც ავტორები, როგორც წესი, საკუთარი პარადიგმის კონსტრუირების საფუძვლად იყენებენ. კოგნიტურ ფსიქოლოგიაში, საკმაოდ ცნობილი ავტორი ბილი ბრევერი განასხვავებს პერსონალურ (ავტობიოგრაფიულ) მეხსიერებას, სემანტიკურ მეხსიერებას, საერთო პერცეპტულ მეხსიერებას, რომელიც, თავის მხრივ, შეიძლება დავეყოთ ვიზუალურ, სმენით, შეხების, გემოს, და ყნოსვის მეხსიერებად. ავტორი ასევე საუბრობს მოტორულ, კოგნიტურ და ზეპირ ლინგვისტურ უნარებზე (Brewer, 1986).

ამ სფეროს მკვლევარებს შორის უფრო აქტუალურია განსხვავება ერთი მხრივ, „დეკლარაციულ“ და მეორე მხრივ, „პროცედურულ“ მეხსიერებას შორის, რის ძირითად საფუძველს მათ შორის განსხვავებაზე საუბრისას წარმოადგენს ამ უკანასკნელთა შინაარსი. რაც შეეხება დეკლარაციულ მეხსიერებას, იგი გულისხმობს იმას, თუ რა შეიძლება საჯაროდ იქნას გამოცხადებული, ან დეკლარირებული. ხოლო, პროცესუალური მეხსიერება დაკავშირებულია პრაქტიკულ შესაძლებლობებსა და უნარებზე, ანუ, იგულისხმება პროცედურები. სწორედ ამ შინაარსიდან გამომდინარეობს

მისი სახელწოდება „პროცედურული“. ზოგიერთი ავტორი მეხსიერების ამ ორი ფორმის ანალოგიას ხედავს „ექსპლიციტურ“ და „იმპლიციტურ“ მეხსიერებაში (Anastasio, 2012:37).

თუმცა, ნეირომეცნიერებებში დეკლარაციული მეხსიერება ასევე იყოფა ქვეტიპებად. ცნობილი ნეირომეცნიერი ენდელ ტულვინი დეკლარაციულ მეხსიერებაში გამოყოფს „ეპიზოდურ“ და „სემანტიკურ“ მეხსიერებას (Tulving, 1972, 1983). ეპიზოდური მეხსიერება უშუალოდ უკავშირდება მოვლენებს, ან „ეპიზოდებს“, რომელიც იდივიდს გადახდა თავს ცხოვრების მანძილზე და დარჩა წარსულში. ზოგჯერ, მეხსიერების ეს ტიპი ასევე მოიხსენიება, როგორც „ავტობიოგრაფიული მეხსიერება“. რაც შეეხება „სემანტიკურ მეხსიერებას, იგი მოიცავს ცოდნას რომელიც უშუალოდ მის ცხოვრებისეულ გამოცდილებასთან არ არის კავშირში.

თუ კოლექტიური მეხსიერება არსებობს, და ვუშვებთ რომ არსებობს, მაშინ კოლექტივს, მისი წევრი ინდივიდების მეშვეობით, უნდა შეეძლოს საკუთარი დეკლარაციული ასპექტების საჯაროდ განცხადება. სწორედ ამავე აზრით, თუ ინდივიდთა ჯგუფს შეუძლია საკუთარი ინტერაქციებით კოლექტიურად დეკლარირებული მეხსიერებების კონსოლოდაცია და გახსენება, მაშინ მკვლევართა აზრით, ეს „დეკლარაციები“ მარტივად უნდა ვლინდებოდეს (Anastasio , 2012:38).

მეხსიერების კონსოლიდაცია, გაიგება, როგორც „უფრო მეტად უშუალო და სწრაფი ინფორმაციის ნაკადის საუბარი სტაბილური და ხელმისაწვდომი ფაქტებისა და მოვლენების რეპრეზენტაციაში, სამყაროს და მასში ადამიანის ადგილის რეპრეზენტაციის ჩათვლის“, ან პროცესი, რომლის დროსაც მოკლე ვადიანი მეხსიერება გადაიქცევა გრძელვადიან მეხსიერებად (2012:3). რაც შეეხება მეხსიერების დეფინიციას, ავტორები გვთავაზობენ ამ უკანასკნელის საკუთარ მოდელს, უფრო სწორედ, მეხსიერების კონსოლიდაციის მოდელს.

ეს თეორია ცდილობს ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების კვლევის ინტეგრაციული მოდელის კონსტრუირება მოახდინოს მეხსიერების პროცესზე ფოკუსირებით, რომელშიც, როგორც ინდივიდუალური, ისე კოლექტიური მეხსიერება

ანალოგიური ფორმით ოპერირებს. პროცესი, რომელიც ახდენს ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების ფორმირებას, ავტორთა მტკიცებით, არის მსგავსი, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ შედეგები სხვადასხვა დონეზე განსახვავებულია. ამ თეორიის ფარგლებში შენარჩუნებულია ერთი მხრივ, ინდივიდუალური მეხსიერება და მეორე მხრივ, კოლექტიური მეხსიერება თავისი შინაარსებით. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორები საუბრობენ ანალოგიებზე ამ ორი ტიპის მეხსიერებას შორის, რაც უნდა გახდეს, მათივე მტკიცებით, მეთოდოლოგიური ინტეგრაციის საფუძველი, ფუნქციონალური თვალსაზრისით მეხსიერების ამ ორ ტიპს შორის ანალოგია შეიძლება ითქვას, რომ მაინც ვერ ახდენს შინაარსობრივი დიქოტომიზაციის გადალახვას. ავტორები არ ასაბუთებენ ნათლად, თუ როგორაა შესაძლებელი კოლექტივების მიერ მეხსიერების ფორმირების პროცესის ინდივიდუალურთან ანალოგია.

ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების მიმართების საკითხს ეხება დღესდღეობით მეხსიერების ერთერთი გამოკვეთილი მკვლევარი ელაიდა ასმანი სტატიაში „*მეხსიერება, ინდივიდუალური და კოლექტიური*“ (2009:211). ავტორი ირჩევს ინტეგრაციულ პარადიგმას, უსვამს რა ხაზს ინდივიდუალურ და კოლექტიურ მეხსიერებას შორის მუდმივი ინტერაქციისა და გაცვლის პროცესს. იმისათვის, რათა დამაჯერებელი გახადოს საკუთარი ინტეგრაციული მოდელი, ელაიდა ასმანი გვთავაზობს დღემდე არსებული დისკურსის გაფართოვებას მეხსიერების კატეგორიებით. ავტორს სურს დაამტკიცოს, რომ ინდივიდის პერსონალური მეხსიერება გაცილებით უფრო მეტი შინაარსის მატარებელია, ვიდრე, უბრალოდ ჩვენი ინდივიდუალური გამოცდილებები. მეხსიერებას ის უფრო კომპლექსური სახით წარმოგვიდგენს, როგორც განსახვავებული განზომილებების მქონეს. მეხსიერების სხვადასხვა განზომილება დაკავშირებულია ინდივიდის შიგნით მეხსიერების სხვადასხვა გზით ინკორპორაციის პროცესთან. ამ პროცესში განსაკუთრებული როლი ეკისრება ინტერაქციას, კომუნიკაციას, დასწავლასა და ათვისებას (Assmann, 2009:211). ავტორი საუბრობს ოთხ დონეზე, ანუ, როგორც თავად უწოდებს „მეხსიერების ფორმატზე“. ესენია: ინდივიდუალური მეხსიერება, სოციალური მეხსიერება, პოლიტიკური მეხსიერება და კულტურული მეხსიერება. მეხსიერების ამ

კოლმპლექსური ფორმატიდან ხშირად ძნელია გარჩევა იმის, თუ სად მთავრდება ერთი კონკრეტული ტიპი და სად იწყება მეორე.

ავტორი ინდივიდუალური მეხსიერების ანალიზს იწყებს კოგნიტური ფსიქოლოგიისა და ნევროლოგიის კრიტიკით, მიიჩნევს რა მეხსიერების დეფინიციის თანამედროვე მცდელობებს აღნიშნულ დისციპლინაში საკმაოდ ღარიბად. ამის ერთერთ მიზეზად ასახელებს მათ მიერ წარსულის, როგორც არასაიმედო და დამახინჯებული ფორმით მეხსიერებაში არსებობის აღიარებას. მეხსიერების დიფერენციაცია, მათ სხვადასხვა სისტემებს შორის გაცვლა ფსიქოლოგიის სფეროშიც განხორციელდა. საუბარია, პროცედურულ, სემანტიკურ და ასევე, ეპიზოდურ მეხსიერებაზე. ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით საინტერესო ხდება ასმანისთვის, რამდენადაც დაკავშირებულია ავტობიოგრაფიულ მეხსიერებასთან და არასოდეს არ არსებობს სრულად იზოლირებული, არამედ ყოველთვის დაკავშირებულია მეხსიერების სხვა სისტემებთან და ტიპებთან. მეხსიერების ამ ტიპის სოცილურ ხასიათს ხაზს უსვამს ასევე ის გარემოებაც, რომ კომუნიკაციის ამ პროცესში იგულისხმება არა მხოლოდ ერთი ინდივიდის მეხსიერების სისტემის შიგნით სხვადასხვა მეხსიერების ფორმებს შორის კომუნიკაცია, არამედ სხვა ინდივიდთა მეხსიერებებთან ინტერაქციაც (Assmann, 2009:21).

ამკარაა, რომ ელაიდა ასმანი ცდილობს, ინდივიდუალური მეხსიერების განსაზღვრისას ეს უკანასკნელი, როგორც ინდივიდის სუბიექტური გამოცდილება, არ განიხილოს იზოლირებული და ცალსახად პრივატული ფორმით. ელაიდა ასმანი ინდივიდუალურ მეხსიერებას განსაზღვავს, როგორც „დინამურ მედიუმს, რომელიც მონაწილეობს სუბიექტური გამოცდილებისა და სოციალური იდენტობის კონსტრუირებაში“ (2009:212). სოცილური მეხსიერების ანალიზისას აპელირებას ახდებს მორის ჰალბვაკის თეორიაზე, რომელიც უარყოფს მეხსიერების ნებისმიერი ტიპის ფორმირების პროცესში იზოლირებული ინდივიდის იდეას. ანუ, აქცენტის გადატანა ძირითადად ხდება სოციალურ კონტექსტსა და მნიშვნელოვან სხვებზე, რომელთან ურთიერთობაშიც, მუდმივ კომუნიკაციასა და გაცვლაში ყალიბდება მეხსიერება. ასმანი

კარლ მანჰეიმის მსგავსად აღნიშნავს, რომ, ჩვენ მეხსიერებას მხოლოდ ჩვენი ოჯახის წევრებთან ან მეგობრებთან და მეზობლებთან არ ვიზიარებთ. არამედ, ჩვენი მეხსიერება ნაწილია ჩვენი თაობის, როგორც კონკრეტულ დროსა და სივრცეში ლოკალიზებული ჯგუფის მეხსიერებისა. ანუ, იმ ინდივიდთა და ჯგუფთა მეხსიერებას, რომლებსაც ჩვენ პირადად არც კი შეიძლება ვიცნობდეთ.

ინდივიდუალურ და სოციალურ მეხსიერებას ელაიდა ასმანი განსაზღვრავს, როგორც *განსხეულებულს*, რაც გულისხმობს იმას, რომ ისინი ცოცხალ გამოცდილებებზე არიან დაფუძნებულნი, რამდენადაც უკავშირდებიან ინდივიდსა და მათ შორის ინტერაქციებს. ასმანი მეხსიერების ამ ორი ფორმისგან განასხვავებს პოლიტიკურ და კულტურულ მეხსიერებას, რომლებიც გაშუალებული ხასიათის მქონე არიან. კერძოდ, ისინი არსებობენ გარეგანი სიმბოლოებისა და მატერიალური რეპრეზენტაციების უფრო მყარ საფუძვლებზე. ასეთი სიმბოლური საფუძვლები შეიძლება იყოს ბიბლიოთეკები, მუზეუმები, მონუმენტები, განათლების სხვადასხვა წყაროები და ა.შ.

„მაშინ, როდესაც მეხსიერების სოცილური ფორმები ინტერგენერაციულია, პოლიტიკური და კულტურული ფორმები ტრანსგენერაციული ხასიათის მქონეა“ (Assmann, 2009:215). აქ ავტორი ხაზს უსვამს განსხეულებული, იმპლიციტური, ჰომოგენური და ბუნდოვანი „ქვემოდან ზევით“ მეხსიერების ტრანსფორმაციას ექსპლიციტურ, ჰომოგენურ, ინსტიტუციონალიზებულ „ზევიდან ქვევით“ მეხსიერების პროცესად.

და ბოლოს, რაც შეეხება კულტურულ მეხსიერებას, ასმანი ამ უკანასკნელს განასხვავებს მეხსიერების დანარჩენი ფორმებისაგან თავისი სტრუქტურით, რომელიც არ არის ბიპოლარული ხასიათის მქონე, ანუ, ორგანიზებული, ერთი მხრივ, გახსენებასა და მეორე მხრივ, დავიწყებას შორის, რაც აერთიანებს მეხსიერების ყველა დანარჩენ დონეს, იქნება ის ინდივიდუალური თუ კოლექტიური. კულტურული მეხსიერება, ასმანის თანახმად, უნდა განვიხილოთ, როგორც ამ ორი პოლუსის, გახსენებისა და დავიწყების კომბინაცია (2009:220). მეხსიერების ეს ტიპი გულისხმობს კულტურულ

ფუნქციას, რომელიც მდგომარეობს მუზეუმებში, ბიბლიოთეკებსა და არქივებში დიდძალი ინფორმაციის შენახვაში, რაც ფაქტიურად საკმაოდ აღემატება ადამიანის მეხსიერების შესაძლებლობებს. ასმანი ხაზს უსვამს ამ ინფორმაციის ამბივალენტურ ბუნებას, კერძოდ, ისინი შეიძლება მივიჩნიოთ, არც აქტიურად მეხსიერებაში მყოფი და არც მთლიანად დავიწყებული. ეს გულისხმობს მატერიალურად მათ მისაწვდომობას შესაძლო გამოყენებისთვის. ავტორი აქვე ხაზს უსვამს პოლიტიკური მეხსიერების ჰომოგენურობას, ხოლო კულტურულ მეხსიერებას განსაზღვრავს, როგორც უფრო მეტად კომპლექსურს. „პოლიტიკური მეხსიერება მიმართულია ინდივიდებზე პირველ რიგში, როგორც ჯგუფის წევრებზე; კულტურული მეხსიერება უკავშირდება ჯგუფის წევრებს უწინარეს ყოვლისა, როგორც ინდივიდებს. მაშინ როცა, პოლიტიკური მეხსიერება ინდივიდს რთავს მჭიდრო კოლექტიურ ერთობაში, კულტურული მეხსიერების შინაარსი უპირატესობას ანიჭებს მონაწილეობის, ჩართულობის ინდივიდუალურ ფორმებს, როგორცაა კითხვა, წერა, სწავლა, განსჯა, კრიტიკა და ინდივიდებს აფასებს ფართო ისტორიულ ჰორიზონტში, რომელიც არა მარტო ტრანსგენერაციულია, არამედ, ასევე ტრანსნაციონალური“ (Assmann, 2009:221). მეხსიერების ორივე ფორმა თავისი სტრუქტურით ასმანის თანახმად მუდმივად ცვალებადი და საკამათოა.

ელაიდა ასმანის თვალსაზრისით, არ არსებობს ისეთი საგანი, როგორცაა ინდივიდუალური მეხსიერება და ასევე, არ არსებობს ისეთი საგანი, როგორცაა კოლექტიური მეხსიერება.

იმის დასამტკიცებლად, რომ არ არსებობს კოლექტიური მეხსიერება ელაიდა ასმანს მოყავს სუზან ზონთაგის არგუმენტი: „ყველა მეხსიერება არის ინდივიდუალური, არარეპროდუცირებადი - ის კვდება ყოველ პიროვნებასთან ერთად. ის, რასაც კოლექტიურ მეხსიერებას უწოდებენ, წარმოადგენს არა გახსენებას, არამედ შეთანხმებას, გათვალისწინებას: ანუ, რომ ეს არის მნიშვნელოვანი და ეს არის ისტორია იმის შესახებ, თუ როგორ მოხდა ეს ყოველივე, იმ სურათების თანხლებით, რომელიც ამ ისტორიას ჩვენს გონებაში ინახავს. იდეოლოგიები ქმნიან დასაბუთებულ არქივებს სურათების,

რეპრეზენტაციული სურათების, რომლებიც კაფსულაში ათავსებენ საერთო იდეებს მნიშვნელოვან გრძობებსა და აზრებზე“ (Sontag, 2003:85-6).

ელაიდა ასმანი ბოლოს ასკვნის, რომ ფუჭი დებატები იმასთან დაკავშირებით, არსებობს თუ არა ისეთი საგანი, როგორცაა კოლექტიური მეხსიერება შეიძლება თავიდან ავირიდოთ კოლექტიური მეხსიერების ცნების ისეთი ცნებების ჩანაცვლებით, როგორცაა სოციალური, პოლიტიკური და კულტურული მეხსიერება. ავტორი გვარწმუნებს, რომ ამ ცნებების შემოტანა არ ნიშნავს აბსტრაქტული თეორეტიკული კონსტრუქტების დიაპაზონის გაფართოვებას მხოლოდ და მხოლოდ. ამ შემთხვევაში, მსგავსი კონცეპტუალური ინსტრუმენტები მოგვცემს საშუალებას ემპირიულად გამოვიკვლიოთ, თუ როგორაა მეხსიერებები წარმოებული, ერთი მხრივ, ინდივიდუალურ და მეორე მხრივ, კოლექტიურ დონეზე.

ასმანი ამ მიზნის მისაღწევად პრიორიტეტს ანიჭებს მეხსიერების ინტერდისციპლინარულ კვლევას, რამდენადაც, მისი ინსტრუმენტები საშუალებას მოგვცემს უკეთესად გავიგოთ ის „მექანიზმები და სტრატეგიები, თუ როგორ არის სპეციფიურ ვითარებებში მეხსიერება ფორმირებული ინდივიდებისა და ჯგუფების მიერ, და როგორ ხდება მისი გადაცემა და ტრანსფორმირება მუდმივი რეკონსტრუქციის პროცესებში“ (Assmann, 2009:222).

ელაიდა ასმანის მიერ შემოთავაზებული მეხსიერების ინტეგრაციული მოდელი ამოდის ინდივიდუალურ და კოლექტიურ მეხსიერებას შორის მუდმივი ინტერაქციიდან და გაცვლიდან. თუმცა, ავტორი ცდილობს მეხსიერება განიხილოს არსებითად, არა როგორც პროცესი, არამედ როგორც შინაარსის მატარებელი ფენომენი, რომელიც დამოკიდებულია ინტერაქციის, კომუნიკაციის, დასწავლისა და ათვისების პროცესებზე. ინდივიდუალურ მეხსიერებას იგი არ აკავშირებს მხოლოდ ინდივიდის გამოცდილებებთან და ცდილობს გააფართოვოს მისი შინაარსობრივი დიაპაზონი, კერძოდ, ინდივიდუალური მეხსიერების, სოციალური მეხსიერების, პოლიტიკური მეხსიერებისა და კულტურული მეხსიერების სახით. ინდივიდუალურ მეხსიერებას განსაზღვრავს, როგორც „დინამურ მედიუმს, რომელიც მონაწილეობს სუბიექტური

გამოცდილებისა და სოციალური იდენტობის კონსტრუირებაში“. აშკარაა, რომ ელაიდა ასმანი ცდილობს, ინდივიდუალური მეხსიერების განსაზღვრისას ეს უკანასკნელი, როგორც ინდივიდის სუბიექტური გამოცდილება არ განიხილოს იზოლირებული და ცალსახად პრივატული სახით.

თუმცა, ხაზგასმა იმის, რომ მხოლოდ ინდივიდუალური და სოციალური მეხსიერებაა მატერიალიზებული, განსხეულებული, რამდენადაც უშუალო გამოცდილებებზეა დამყარებული, თავისთავად წინააღმდეგობაში მოდის მის თავდაპირველ დაშვებასთან, იმის შესახებ, რომ ინდივიდის პერსონალური მეხსიერება გაცილებით უფრო მეტი შინაარსის მატარებელია, ვიდრე უბრალოდ ჩვენი ინდივიდუალური გამოცდილებები. მეხსიერების ინდივიდუალური, სოციალური, პოლიტიკური და კულტურული დინეების დიფერენცირებით, ასმანი უფრო მეტად ზრდის დიაპაზონს, რომელიც ტრადიციულად არსებობს ინდივიდუალურ და კოლექტიურ მეხსიერებას შორის. იგი თითქოს ცდილობს ინდივიდის მეხსიერება ჩამოაშოროს მარტოოდენ მისი ინდივიდუალური გამოცდილებების შინაარსებს და მისი არეალი კოლექტიურ მეხსიერებამდე გადაფაროს, თუმცა, კოლექტიური მეხსიერების ისეთი ფორმების იდენტიფიცირებით, როგორცაა სოციალური, კულტურული და პოლიტიკური მეხსიერების დონეები, მის თეორიაში ჩნდება კითხვის ნიშნები, ამ დიაპაზონის კოლექტიურ დონემდე დაფარვის შესაძლებლობის შესახებ.

მიუხედავად იმისა, რომ ასმანის თანახმად, არ არსებობს ისეთი საგანი, როგორცაა ინდივიდუალური მეხსიერება და არ არსებობს ისეთი საგანი, როგორცაა კოლექტიური მეხსიერება, კოლექტიური მეხსიერებასთან სოციალური, კულტურული და პოლიტიკური მეხსიერების ფორმების ჩანაცვლებით, იგი მაინც ცდილობს მოძებნოს შესაძლებლობა მეხსიერების კვლევის, როგორც ინდივიდუალურ, ისე კოლექტიურ დონეზე. მეთოდოლოგიური ინტეგრაციის ზემოთ განხილული მცდელობებიდან ავტორთა ნაწილი, აღიარებს რა მეხსიერების ინდივიდუალურ და კოლექტიურ განზომილებას, ცდილობს ფენომენისადმი მთლიანობითი მიდგომა შესაძლებელი გახადოს მათ შორის მუდმივი გაცვლისა და ინტერაქციის საშუალებით. ამ შემთხვევაში

ავტორები ცდილობენ მეხსიერება განსაზღვრონ, როგორც პროცესი და არა როგორც შედეგი. ზოგ შემთხვევაში კი პირიქით.

აღნიშნული ინტეგრაციული მცდელობების პრობლემა მდგომარეობს იმაში, რომ ანალიზის საწყის ეტაპზე ნათლად არ ხდება განსაზღვრა იმის, საუბარი ეხება მეხსიერებას, როგორც პროცესს, თუ მეხსიერებას, როგორც შედეგს. თუ ორივეს ერთად?

თუ ჩვენ მეხსიერებას, განვიხილავთ, როგორც ხანგრძლივ პროცესს, ამ შემთხვევაში ჩვენ აუცილებლად ვგულისხმობთ აღქმის, დასწავლის, ინტერაქციისა და ინტერპრეტაციის აქტიურ ინდივიდუალურ პროცესებს, რომელზეც უშუალო პასუხისმგებლობა და კონტროლი სწორედ ამ უკანასკნელს ეკისრება. ინდივიდუალური მეხსიერება, როგორც პროცესი არ გამორიცხავს სოციალურ ძლებთან ინდივიდის კომუნიკაციას, პირიქით, ეს პროცესი არ არსებობს კოლექტივთან მიმართების გარეშე. მორის ჰალბვაკის სწორედ მიუთითებდა სოციალური ჩარჩოების მიღმა მეხსიერების არსებობის შეუძლებლობაზე, თუმცა, იგი ამ შემთხვევაში საუბრობდა უფრო სოციუმში ინდივიდის ექზისტენციონალურ პირობაზე.

ხოლო, როდესაც ჩვენ ვსაუბრობთ, მეხსიერებაზე, როგორც შედეგზე, რომელიც არსებობს ობიექტივირებული და მატერიალიზებული ფორმით, კერძოდ, კულტურული არტეფაქტების, მონუმენტების, ობიექტივირებული სიმბოლოებისა და ა.შ. სახით, ამ შემთხვევაში ჩვენ ვცდილობთ ინდივიდუალურ სიბრტყეს და გადავდივართ სუპრაინდივიდუალურ დონეზე. ამ შემთხვევაში მეხსიერება არსებობს, როგორც პროდუქტი, შედეგი, რომელიც ახდენს წარსულის რეპრეზენტაციას მყარი და ხშირ შემთხვევაში დროში უცვლელი ფორმით. კოლექტიური მეხსიერება, როგორც ობიექტივირებული შედეგი წარსულისა ამდროულად შეიძლება გადავიდეს ინდივიდუალური მეხსიერების ფორმატში, მას შემდეგ რაც კონკრეტული ინდივიდი მოახდენს მის რეფლექტირებას, ინტერპრეტაციას და აქტივაციას.

დიურკჰეიმისიდან მოყოლებული, რომელმაც კოლექტიური მეხსიერება იმპლიციტურად კოლექტიური ცნობიერების, როგორც ასეთის ნაწილი გახადა, ჰალბვაკსითა და მისი პარადიგმატული ხაზის თანამედროვე დამცველების ჩათვლით,

კოლექტიური მეხსიერება გარკვეულწილად რჩება ეფემერულ ფენომენად, იმდენად რამდენადაც, მსგავს კოლექტიურ ფორმაში ერთად აღებული ჯგუფის მეხსიერების არსებობის წარმოდგენაც კი შეუძლებელია. მათ მიერ ფორმულირებულ კოლექტიური მეხსიერების ცნებაში, ისევ და ისევ ხაზი ესმება ინდივიდის დონეზე წარსულის ნარატივის არსებობას, რომელიც ზუსტად ისევეა სოციალური, და წარმოდგენელი ჯგუფის ჩარჩოების მიღმა, რამდენადაც თავად ინდივიდი თავისი არსებობით. ამ შემთხვევაში ჰალბვაკსი მიუთითებს იმ მარტივ ეგზისტენციონალურ პირობაზე, რომლის გარეშეც ინდივიდების საზოგადოებაში ცხოვრების წარმოდგენა ფაქტიურად შეუძლებელია. შესაბამისად, ეს არგუმენტი საკმაოდ სუსტი ხდება მეხსიერების კოლექტიურ ფორმაში არსებობის დასასაბუთებლად.

მოცემულ თეორიულ მოდელში მეხსიერება არსებობს, ერთდროულად როგორც პროცესი და როგორც შედეგი. ანუ ის, როგორც პროცესი გადის გზას აქტიური ინდივიდუალური რეფლექსიის დონიდან მატერიალიზებული შედეგების კოლექტიურ დონემდე. და ეს პროცესი დაუსრულებელია და ერთდროულად გულისხმობს, როგორც ინდივიდუალური, ისე კოლექტიური ფაქტორების ერთიანობას.

ჩემს მიერ წარმოდგენილი თეორიული მოდელის თანახმად, შეუძლებელია მეხსიერების ამ ორი განზომილების ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად განხილვა. მათ შორის არსებობს მუდმივი გაცვლა, რაც ხდება საფუძველი ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების ერთმანეთთან თანაარსებობისთვის. კოლექტიური მეხსიერება, როგორც ობიექტივირებული შედეგი წარსულისა, ამავდროულად შეიძლება გადავიდეს ინდივიდუალური მეხსიერების ფორმატში, მას შემდეგ რაც კონკრეტული ინდივიდი მოახდენს მის რეფლექტირებას, ინტერპრეტაციას და აქტივაციას.

დასკვნა

მოცემული ნაშრომის მიზანს წარმოადგენდა მეხსიერების კვლევის მეთოდოლოგიასთან დაკავშირებული ლიმიტაციების იდენტიფიცირება და ალტერნატიული მეთოდოლოგიური ინსტრუმენტის კონსტრუირება. კერძოდ, იმ

მეთოდოლოგიური დილემების აღმოჩენა, რომელიც მეხსიერების ერთი მხრივ, ინდივიდუალური და მეორე მხრივ, კოლექტიური განზომილებით კვლევას უკავშირდება. იმდენად, რამდენადაც სოციოლოგიაში, ისევე როგორც, ზოგადად ინტერდისციპლინურ კვლევებში მეხსიერების კვლევის დუალისტური ტრადიცია ქოტური სახითაა წარმოდგენილი და ხშირ შემთხვევაში იმპლიციტურადაა გაბნეული სხვადასხვა ავტორთა თეორიებში, საწყის ეტაპზე კვლევის მიზანს წარმოადგენდა მათი იდენტიფიცირება და შემდგომი სისტემატიზაციის მცდელობა.

უკანასკნელ პერიოდში მეხსიერების კვლევაში ადგილი აქვს მკვლევართა მცირე ჯგუფების მიერ აღიარების მცდელობას, რომ მეხსიერების ორგანზომილებიანი დიქოტომიური ანალიზი, კერძოდ, ინდივიდუალური და კოლექტიური ფორმით ფენომენის კვლევა, საკმაოდ ლიმიტირებულ შედეგებს იძლევა. თუმცა, ამ პოზიციის ავტორები, რომელთა რიცხვიც არც თუ ისე დიდია, ცდილობენ შემგვთავაზონ ინტეგრაციული მიდგომა მეხსიერების კვლევაში, რომელიც მიუხედავად ცალკეულ ავტორთა ძალისხმევისა, მაინც ვერ ახერხებს გადალახოს მეთოდოლოგიური ცალმხრივობა და ერთმანეთთან მოაგვაროს ორი უკიდურესი პოზიცია. იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც მკვლევართა ფოკუსში ექცევა, როგორც ინდივიდუალური, ისე, კოლექტივისტური პერსპექტივა, თუნდაც ერთიანი ფორმით, ამ თეორეტიზაციის მცდელობებს აკლია მყარი კონცეპტუალური დასაბუთება. როგორც უკვე ვნახეთ, მსგავსი თეორიული მცდელობები ინტერდისციპლინური, ჰიბრიდული თეორიული მიდგომით ხასიათდება და მოწოდებულია თავიდან აიცილოს მეხსიერების მხოლოდ ერთგანზომილებიანი ანალიზი და ის ტრადიცია, რომელშიც ეს უკანასკნელი კვლევის ერთ კონკრეტულ განზომილებაშია ლოკალიზებული.

მოცემულ ნაშრომში მეხსიერების კოლექტივისტური ტრადიცია გაანალიზებულია სოციოლოგიის ტრადიციაში. კერძოდ, იმ კლასიკოსთა თეორიებში, რომლებიც ქმნიან მეხსიერების, როგორც კოლექტიური ფენომენის კვლევის კანონიზაციას არა მხოლოდ დისციპლინის ფარგლებში. მეხსიერების კოლექტივისტური ტრადიცია, ჯერ კიდევ ემილ დიურკჰეიმის ნაშრომებში პოულობს იმპლიციტურ კონცეპტუალურ საფუძველს და შემდგომ უკვე მორის ჰალბვაკის თეორიით მეხსიერების ფენომენს სოციოლოგიაში

და არა მხოლოდ, კოლექტიურ პარადიგმაში კვლევის შესაძლებლობებს ანიჭებს, და კონცეპტუალიზებული საფუძველს უქმნის კოლექტიურ და ინდივიდუალურ მეხსიერებას შორის გამიჯვნასა და დიქტომიზაციას საკმაოდ. აქვე უნდა გავუსვათ ხაზი, რომ ჰალბვაკსთან ორივე ცნებას გააჩნია ქვეცნებები, რომლებიც გარკვეულწილად შეიძლება მივიჩნიოთ, როგორც შინაარსობრივი ალტერნატივები. კერძოდ, ინდივიდუალური მეხსიერების შემთხვევაში ჰალბვაკსი საუბრობს ასევე „პერსონალურ“ და „ავტობიოგრაფიულ“ მეხსიერებებზე. რაც შეეხება კოლექტიურ მეხსიერებას, ამ შემთხვევაში გარკვეულწილად მისი შინაარსობრივი გავრცობებია „სოციალური“ და „ისტორიული“ მეხსიერება (Halbwachs, 1980:50-52). ეს ნიშნავს, რომ ყოველგვარი ინდივიდუალური გახსენება, ხორციელდება სოციალური მასალით, სოციალური კონტექსტის შიგნით და სოციალური მითითებების შესაბამისად. მაშინაც კი, როდესაც ჩვენ ამას მარტო ვაკეთებთ, ჩვენ ვმოქმედებთ, როგორც სოციალური არსებები ჩვენი სოციალური იდენტობების შესაბამისად.

კოლექტიური მეხსიერების კვლევის ჰალბვაკსისეულ ტრადიციასთან საკმაოდ თავსებადი პარადიგმაა ინტერაქციონიზმი, რომლის მიხედვითაც კოლექტიური მეხსიერება არსებობს მხოლოდ სოციალურ ჯგუფთან ინტერაქციის პროცესში (Halbwachs, 1932). თავის მხრივ, სიმბოლური ინტერაქციონიზმი გულისხმობს ინდივიდთა შორის მიმართებებს და პასუხს ამ მიმართებებზე, რის საფუძველზეც იქმნება კოლექტიურად შეთანხმებული მნიშვნელობათა სამყარო, მათ შორის საერთო წარსული და მომავალი (Mead, 1934).

ამ თეორიულ ტრადიციაში კოლექტიური მეხსიერება განიხილება, როგორც სიმბოლური ინტერაქციონიზმის მეშვეობით წარმოებული ფენომენი (Fine & Beim, 2007: 2). მიუხედავად იმისა, რომ მიდი წარმოადგენს პრაგმატისტულ ფილოსოფიურ მიმართულებას, რომელიც ცალსახად აფიქსირებს ფიზიოლოგიურ დეტერმინიზმს ადამიანთა შორის ინტერაქციების პროცესში, დროის შესახებ მის თეორიაში ცალსახად შეინიშნება გამიჯვნა ყოველგვარი ფსიქოლოგიური დეტერმინიზმისაგან. რასაკვირველია, მიდი არ უარყოფს ცენტრალური ნერვული სისტემის

რელევანტურობას, თუმცა, აცნობიერებს, რომ დროის ჩვენეული შეგრძნება არ შეიძლება დაყვანილ იქნას მარტოოდენ ფსიქოლოგიურ პროცესებზე (Fine, 2001).

სხვა სიტყვებით, ცენტრალური ნერვული სისტემა აუცილებელია, თუმცა, არა საკმარისი ფაქტორია. მისი ძირითადი წვლილი მდგომარეობს იმაში, რომ ის ქმნის საფუძველს თვითცნობიერებისთვის. შედეგი არის ის, რომ მიდის თეორიაში ადამიანური არსება ინარჩუნებს და ამასთანავე, აკუმულირებას ახდენს ცოდნისა წარსული გამოცდილებიდან, ორივე კოლექტიურ და ინდივიდუალური ანალიზის დონეზე.

აღნიშნული დაშვება, ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ინდივიდის მეხსიერება, არ არის ჩაკეტილი მხოლოდ ინდივიდუალურ ჩარჩოებში. ინდივიდის დაქვემდებარებაში არსებული მთელი ნერვული სისტემა და კოგნიტური უნარები უფრო მეტად ინსტრუმენტალურ ფუნქციას ასრულებს წარსულის შენახვისა და გადაცემის პროცესში, ვიდრე, მისი რაობის განსაზღვრაში, რაც, ერთერთი ფუნდამენტური საკითხია კაცობრიობის ისტორიაში. წარსული, მიდის თეორიის თანახმად, არ არის უცვლელი სახით შენახული პროდუქტი, რომელსაც ინდივიდი იყენებს აქტიური რეფლექსიის გარეშე. პირიქით, მისი შინაარსობრივი სხეული მუდმივად განიცდის მოდიფიკაციასა და ტრანსფორმაციას. ამ პროცესზე პასუხისმგებელია კოლექტივი, ჯგუფი, კერძოდ, ინდივიდთან ინტერაქციაში ჩართული სხვა ინდივიდი ან ინდივიდთა ჯგუფები, რომლებიც, მუდმივად ახდენენ წარსულის მნიშვნელობის გაცოცხლებას და ხელახლა ინტერპრეტაციას აწმყოს კონტექსტიდან გამომდინარე. მიდის თეორიაში აშკარად შეიმჩნევა მეხსიერების კოლექტივისტური პარადიგმისადმი გადახრა. სწორედ კოლექტივია, რომელთან ინტერაქციაც შინაარსს სძენს და ფორმას აძლევს ინდივიდის წარმოდგენას წარსულზე.

რაც შეეხება მეხსიერების ინდივიდუალისტურ ტრადიციას, ეს უკანასკნელი ნაშრომში გაანალიზებულია არა მხოლოდ სოციოლოგიური თეორიის ჩარჩოში, არამედ, ზოგადად ინტერდისციპლინურ განზომილებაში. იმდენად, რამდენადაც სოციოლოგიაში სუბიექტზე ორიენტაცია ყოველთვის ფუნდამენტურად აჩენდა შიშს

ფსიქოლოგიის სფეროს გადაკვეთის შესაძლებლობის თვალსაზრისით, სუბიექტური განზომილება მეხსიერების კვლევაში ძირითადად მანიპულაციური, ინსტრუმენტალური და ხშირად შემთხვევაში ლატენტური ფუნქციონალური მნიშვნელობის მატარებელია. ამ მხრივ, ტრადიციას ქმნიან ძირითადად კოგნიტური და ფსიქოლოგიის სფეროსთან დაკავშირებული კვლევითი მიდგომები. ნაშრომში ინდივიდუალისტური პარადიგმების განხილვა იწყება ავტორის თეორიით, რომელიც განსაკუთრებულ ინტერესით სარგებლობს დღესდღეობით სწორედ ფსიქოლოგთა წრეში მეხსიერების კვლევაზე ორიენტირებულ ავტორებთან. საუბარია ანრი ბერგსონზე, რომელიც ლოგოცენტრისტულ და სციენტისტურ აგრესიულ გარემოში იწყებს მეთოდოლოგიური სუბიექტივიზმის პრინციპებზე აპელირებას. იგი უარყოფს ობიექტივიზმის პოსტულატებს და ამტკიცებს, რომ სუბიექტურობა ჭეშმარიტი ფილოსოფიური ცოდნის ერთადერთ წყაროს წარმოადგენს (Bergson, 1988). ბერგსონი მეხსიერების ანალიზისას უპირისპირდება სხეულისა და გონებისადმი დიქოტომიურ მიდგომას. კერძოდ, მისი მტკიცებით, ადამიანის ტვინი წარმოადგენს მატერიალური სამყაროს განუყოფელ ნაწილს. ნერვული სისტემა არ წარმოადგენს აპარატს, რომელიც აწარმოებს სამყაროს რეპრეზენტაციებს. თავის ნაშრომში ტვინს ბერგსონი განიხილავს, როგორც ანალიზის ინსტრუმენტს. რას წარმოადგენს მეხსიერება ბერგსონისთვის? პირველ რიგში, მეხსიერება განუყოფელია აღქმისაგან. ის ახდენს წარსულის გადმოტანას აწმყოში და ტოვებს მას დროის განსაზღვრულ პერიოდში. „და, ამგვარად, ორმაგი ოპერაციით ჩვენ გვაიძულებს, de facto აღვიქვათ მატერია ჩვენ თვითონ, მაშინ როცა, ჩვენ de jure მატერიას აღვიქვამთ მატერიის შიგნით“ (Bergson, 1888:73).

რასაკვირველია, ბერგსონის თეორია შეუძლებელია განვიხილოთ მეხსიერების იმ კონცეფციებისგან განცალკევებულად, რომელსაც მისი თანამედროვე მეცნიერები ქმნიდნენ. საუბარია ზიგმუნდ ფროიდის ასევე საკმაოდ საინტერესო თეორიაზე მეხსიერების შესახებ, რომელშიც მეხსიერება განიხილება არაცნობიერ ჩვევასა და ცნობიერ რეკონსტრუქციას შორის გაცვლით კონტექსტში. მას სჯერა, რომ გამოცდილებები და აღქმები, როგორც მთელი მეხსიერება არაცნობიერში ილექება. ფროიდისთვის გამოცდილებები ფსიქიკაში რჩება.

ის თუ რამდენადაა ინდივიდუალისტური მეთოდოლოგიური ჩარჩო ლიმიტაციური ხასიათის მქონე მეხსიერების კვლევის პროცესში კარგადაა გაანალიზებული ფსიქოლოგების კვლევებში, რომელშიც რელატიურად ხაზი ესმება გარემოს დეტერმინაციულ ხასიათს.

ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერებების კონცეპტუალური გამიჯვნები საინტერესო ფოკუსითაა წარმოდგენილი მეხსიერებასთან ისეთი ფენომენების ურთიერთკავშირის კონტექსტში, როგორცაა ისტორია, იდენტობა და კულტურა. მეხსიერებასა და იდენტობას შორის მიმართების ანალიზის შედეგად ცხადი ხდება, რომ ე.წ. პრეზენტისტების კონცეფციებში, ცალსახად ესმება ხაზი იდენტობისადმი მეხსიერების დაქვემდებარებულ პოზიციას, უფრო კონკრეტულად, წარსულის კონსტრუირებაში აწმყოს დეტერმინაციულ როლს. აქ არსებითად იგულისხმება კოლექტიური მეხსიერების აწმყოში არსებული იდენტობის ფორმების შესაბამისად მანიფესტირების მომენტი. ეს დეტალი აშკარად მიუთითებს მეხსიერების ფორმირების პროცესში ინდივიდის პასიურ როლზე. ამ კონცეფციის ჩარჩოებში ინდივიდუალური მეხსიერება დეტერმინირებულია კოლექტიური სიმბოლოებით წარსულის შესახებ, ხშირ შემთხვევაში „კორექტირებული“ წარსულის ხატებით. მიუხედავად ცალკეული მცდელობებისა, განსაკუთრებით ესენციალისტების თეორიებში, მეხსიერება განიხილონ, როგორც არა მანიპულირებადი ფენომენი და მიუთითონ მის უფრო მყარ კულტურულ საფუძვლებზე, ანუ, ხაზი გაუსვან კულტურულ სისტემას, რომელიც ზედაპირული ცვლილებების მიუხედავად დროში სიმყარითა და მდგრადობით ხასიათდება, იდენტობის კონცეფციები არსებითად იხრება მეხსიერების ინსტრუმენტალური განხილვისკენ. ეს უკანასკნელი აწმყოს კონტექსტში გაჩენილი აქტუალური დაკვეთების ფონზე მარტოდენ პასიური ადაპტორის ფუნქციას ინარჩუნებს.

მიუხედავად იმისა, რომ დღეს აკადემიური ისტორიოგრაფია მეთოდოლოგიის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი გაუმჯობესებით ხასიათდება, თანამედროვე ისტორიკოსების ნაშრომთა უმეტესობა განიცდის „კოლექტიური მეხსიერების“ კონცეპტუალურ გავლენებს. კოლექტიური მეხსიერების ცნება და ისტორიული

მეხსიერების ცნება გარკვეულ ისტორიკოსთა ნაშრომებში ურთიეთშენაცვლებადი ხდება. აქვე ხაზი უნდა გაესვას, რომ კრიტიკისას ავტორები ხშირად მიუთითებენ პროფესიული ისტორიოგრაფიის სფეროში ისტორიული მეხსიერების დაქვემდებარების აშკარა მცდელობებზე კოლექტიური მეხსიერების კონცეფციისადმი. შინაარსობრივი თვალსაზრისით „კოლექტიურ მეხსიერებას“ ტენდენციურად უახლოვებენ „სტერეოტიპებს“. ეს კი შეიძლება გავიგოთ, როგორც ისტორიკოსების მიერ იდეოლოგიურ იმიჯებზე ფოკუსირება. რასაკვირველია, ეს მომენტი ცალსახად მიუთითებს მეთოდოლოგიის ლიმიტებზე და სისუსტეებზე, რომელსაც ისინი იყენებენ. შაპირას აზრით, ისტორიკოსები ამ შემთხვევაში ახლოს არიან პოლოტიკოსებთან და სოციალურ ელიტებთან, ანუ, „მთელ რიგ მეხსიერების აგენტებთან, რომლებიც ქმნიან წარსულის სურათს აწმყოს მოთხოვნილებების შესაბამისად“ (Shapira, 1996:25). საუბარია იმ ფაქტზე, რომ ისტორიკოსები ძირითადად ცდილობენ ფაქტობრივი ისტორიული მეხსიერების ასახვას და არ ახდენენ წარსულის რეკონსტრუირებას.

ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების ფორმების განსხვავებებს ვხვდებით ასევე კულტურალისტებთან და კულტურასთან მეხსიერების მიმართების კონტექსტში. კულტურალისტები, ცდილობენ ერთმანეთისგან ანალიტიკურად განასხვავონ კულტურული მეხსიერების ინდივიდუალური და კოლექტიური დონეები, რაც თითქმის ხორციელდება ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების დიქტომიზაციის ტრადიციულ ფორმატში. თუმცა, აღიარება ხდება იმ გარემოების, რომ პრაქტიკულად ერთი მხრივ, კოგნიტური და მეორე მხრივ, სოციალური, რასაც ხშირად მედიალურს უწოდებენ, მუდმივ ინტერაქციაში იმყოფებიან ერთმანეთთან. „არ არსებობს პრე-კულტურული ინდივიდუალური მეხსიერება, თუმცა, არ არსებობს, ასევე კოლექტიური ან კულტურული მეხსიერება, რომელიც განცალკევებულია ინდივიდებისაგან და მატერიალიზებულია მხოლოდ მედიასა და ინსტიტუტებში“ (Assmann, 2009).

რაც შეეხება ინტეგრაციული მეთოდოლოგიის კონსტრუირების საკითხს, თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მეთოდოლოგიური მოდელი თავისი შინაარსით

მოწოდებულია აღიაროს, რომ ერთი მხრივ კოგნიცია და მეორე მხრივ, ინდივიდის მოქმედება შეუძლებელია განცალკევებულ იქნას ერთმანეთისგან, რამდენადაც ეს ორი მუდმივად ურთიერთდაკავშირებულია ერთმანეთთან (Clark & Chalmers, 1998). ამ მოდელის თანახმად, ის განსხვავება, რომელსაც ჩვენ ვახდენთ ინდივიდუალურ და კოლექტიურ მეხსიერებას შორის სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ეს უკანასკნელი ფუნქციონალურად განცალკევებულნი არიან ერთმანეთისაგან. პირიქით, ხაზი ესმება იმ არსებით მომენტს, რომ მეხსიერების ამ ორ ინდივიდუალურ და კოლექტიურ ფორმას შორის არსებობს მუდმივი ინტერაქცია და გაცვლა.

ელაიდა ასმანის თვალსაზრისით, არა არსებობს ისეთი საგანი, როგორცაა ინდივიდუალური მეხსიერება და ასევე, არ არსებობს ისეთი საგანი, როგორცაა კოლექტიური მეხსიერება.

იმის დასამტკიცებლად, რომ არ არსებობს კოლექტიური მეხსიერება ელაიდა ასმანს მოყავს სუზან ზონთაგის არგუმენტი: „ყველა მეხსიერება არის ინდივიდუალური, არარეპროდუცირებადი - ის კვდება ყოველ პიროვნებასთან ერთად. ის რასაც კოლექტიურ მეხსიერებას უწოდებენ წარმოადგენს არა გახსენებას, არამედ შეთანხმებას, გათვალისწინებას: ანუ, რომ ეს არის მნიშვნელოვანი და ეს არის ისტორია იმის შესახებ, თუ როგორ მოხდა ეს ყოველივე, იმ სურათების თანხლებით, რომელიც ამ ისტორიას ჩვენს გონებაში ინახავს. იდეოლოგიები ქმნიან დასაბუთებულ არქივებს სურათების, რეპრეზენტაციული სურათების, რომლებიც კაფსულაში ათავსებენ საერთო იდეებს მნიშვნელოვან გრძნობებსა და აზრებზე“ (Sontag, 2003:85-6).

ელაიდა ასმანი ბოლოს ასკვნის, რომ ფუჭი დებატები იმასთან დაკავშირებით, არსებობს თუ არა ისეთი საგანი, როგორცაა კოლექტიური მეხსიერება შეიძლება თავიდან ავირიდოთ კოლექტიური მეხსიერების ცნების ისეთი ცნებებით ჩანაცვლებით, როგორცაა სოციალური, პოლიტიკური და კულტურული მეხსიერება. ავტორი გვარწმუნებს, რომ ამ ცნებების შემოტანა არ ნიშნავს აბსტრაქტული თეორეტიკული კონსტრუქტების დიაპაზონის გაფართოვებას მარტოდენ. ამ შემთხვევაში, მსგავსი კონცეპტუალური ინსტრუმენტები მოგვცემს საშუალებას ემპირიულად გამოვიკვლიოთ,

თუ როგორაა მეხსიერებები წარმოებული, ერთი მხრივ, ინდივიდუალურ და მეორე მხრივ, კოლექტიურ დონეზე.

ჯეფრი ოლიკი ამ შეუსაბამობის მოსარიგებლად, რომელიც მეხსიერების ორ კულტურას შორის განხილვისას ჩნდება, გვთავაზობს მეხსიერების კვლევების მრავალგანზომილებიან მიდგომას, რომელსაც უწოდებს სოციალური მეხსიერების კვლევებს (Beim, 2007:11). მიუხედავად იმისა, რომ ოლიკის მიერ შემოთავაზებული განსხვავება კოლექტიურ და აგრეგაციულ მეხსიერებას შორის შესაძლებელია ოპერაციონალიზდეს, როგორც ემპირიულ, ისე, მეთოდოლოგიური მიმართულებით, ანუ, აგრეგაციული (collected) მეხსიერების ანალიზის დონე შესაძლებელია ფოკუსირდეს მხოლოდ ინდივიდებზე, ხოლო, კოლექტიური მეხსიერების ანალიზის დონე შეიძლება კონცენტრირდეს მართოდ ინსტიტუციონალიზებულ ობიექტებზე, ბაიმის თანახმად, ამ კონცეფციაში არ არის საუბარი იმაზე, თუ როგორაა თავად კოლექტიური მეხსიერება კონსტრუირებული, როგორ ფუნქციონირებს და ფორმირდება საზოგადოებაში. ამ დისკუსიაში უმეტესად საუბარია „ორ განცალკევებულ ემპირიულ განზომილებაზე, რომელშიც კოლექტიური მეხსიერება მანიფესტირდება“ (Beim, 2007:12).

აღნიშნული ინტეგრაციული მცდელობების პრობლემა მდგომარეობს იმაში, რომ ანალიზის საწყის ეტაპზე ნათლად არ ხდება განსაზღვრა იმის, საუბარი ეხება მეხსიერებას, როგორც პროცესს, თუ მეხსიერებას, როგორც შედეგს. თუ, ორივეს ერთად?

თუ ჩვენ მეხსიერებას, განვიხილავთ, როგორც ხანგრძლივ პროცესს, ამ შემთხვევაში ჩვენ აუცილებლად ვგულისხმობთ აღქმის, დასწავლის, ინტერაქციისა და ინტერპრეტაციის აქტიურ ინდივიდუალურ პროცესებს, რომელზეც უშუალო პასუხისმგებლობა და კონტროლი სწორედ ამ უკანასკნელს ეკისრება. ინდივიდუალური მეხსიერება, როგორც პროცესი არ გამორიცხავს სოციალურ ძლებთან ინდივიდის კომუნიკაციას, პირიქით, ეს პროცესი არ არსებობს კოლექტივთან მიმართების გარეშე. მორის ჰალბვაკის სწორედ მიუთითებდა სოციალურ ჩარჩოების მიღმა მეხსიერების არსებობის შეუძლებლობაზე, თუმცა, იგი ამ შემთხვევაში საუბრობდა უფრო სოციუმში ინდივიდის ექზისტენციონალურ პირობაზე.

ხოლო, როდესაც ჩვენ ვსაუბრობთ, მეხსიერებაზე, როგორც შედეგზე, რომელიც არსებობს ობიექტივირებული და მატერიალიზებული ფორმით, კერძოდ, კულტურული არტეფაქტების, მონუმენტების, ობიექტივირებული სიმბოლოებისა და ა.შ. სახით, ამ შემთხვევაში ჩვენ ვცოდებით ინდივიდუალურ სიბრტყეს და გადავდივართ სუპრაინდივიდუალურ დონეზე. ამ შემთხვევაში მეხსიერება არსებობს, როგორც პროდუქტი, შედეგი, რომელიც ახდენს წარსულის რეპრეზენტაციას მყარი და ხშირ შემთხვევაში დროში უცვლელი ფორმით. კოლექტიური მეხსიერება, როგორც ობიექტივირებული შედეგი წარსულისა, ამჟამად შეიძლება გადავიდეს ინდივიდუალური მეხსიერების ფორმატში, მას შემდეგ რაც კონკრეტული ინდივიდი მოახდენს მის რეფლექტირებას, ინტერპრეტაციას და აქტივაციას.

დიურკჰეიმისგან მოყოლებული, რომელმაც კოლექტიური მეხსიერება იმპლიციტურად კოლექტიური ცნობიერების, როგორც ასეთის, ნაწილი გახადა, ჰალბაკსითა და მისი პარადიგმატული ხაზის თანამედროვე დამცველების ჩათვლით კოლექტიური მეხსიერება გარკვეულწილად რჩება ეფემერულ ფენომენად, იმდენად, რამდენადაც მსგავს კოლექტიურ ფორმაში ერთად აღებული ჯგუფის მეხსიერების არსებობის წარმოდგენაც კი შეუძლებელია. მათ მიერ ფორმულირებულ კოლექტიური მეხსიერების ცნებაში, ისევ და ისევ ხაზი ესმება ინდივიდის დონეზე წარსულის ნარატივის არსებობას, რომელიც ზუსტად ისევეა სოციალური, და წარმოდგენელი ჯგუფის ჩარჩოების მიღმა, რამდენადაც, თავად ინდივიდი თავისი არსებობით. ამ შემთხვევაში ჰალბაკსი მიუთითებს იმ მარტივ ეგზისტენციონალურ პირობაზე, რომლის გარეშეც ინდივიდების საზოგადოებაში ცხოვრების წარმოდგენა შეუძლებელია. შესაბამისად, ეს არგუმენტი საკმაოდ სუსტი ხდება მეხსიერების კოლექტიურ ფორმაში არსებობის დასასაბუთებლად.

მოცემულ თეორიულ მოდელში (იხ. სქემა 1) მეხსიერება არსებობს, ერთდროულად როგორც პროცესი და როგორც შედეგი. ანუ ის, როგორც პროცესი გადის გზას აქტიური ინდივიდუალური რეფლექსიის დონიდან მატერიალიზებული შედეგების

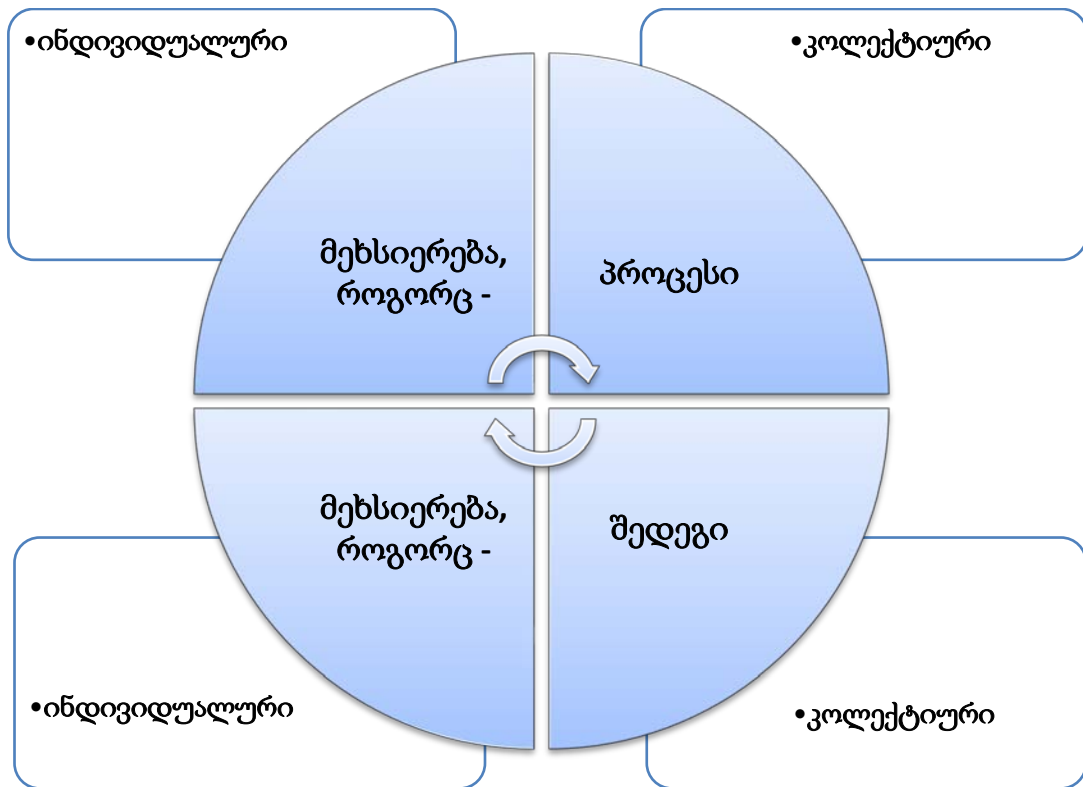
კოლექტიურ დონემდე. და ეს პროცესი დაუსრულებელია და ერთდროულად გულისხმობს, როგორც ინდივიდუალური, ისე კოლექტიური ფაქტორების ერთიანობას.

ჩემი თეორიული მოდელის თანახმად, შეუძლებელია მეხსიერების ამ ორი განზომილების ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად განხილვა. მათ შორის არსებობს მუდმივი გაცვლა, რაც ხდება საფუძველი ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების ერთმანეთთან თანაარსებობისთვის. კოლექტიური მეხსიერება, როგორც ობიექტივირებული შედეგი წარსულისა, ამავედროულად შეიძლება გადავიდეს ინდივიდუალური მეხსიერების ფორმატში, მას შემდეგ რაც კონკრეტული ინდივიდი მოახდენს მის რეფლექტირებას, ინტერპრეტაციას და აქტივაციას.

დღემდე კოლექტიური მეხსიერების კვლევებში აქტიურად გამოყენებული ერთი მხრივ ნარატიული ინტერვიუების მეთოდები, ხოლო, მეორე მხრივ, მატერიალიზებული არტეფაქტების დესკრიპტული მეთოდები, ისევ და ისევ ხაზს უსვამენ მეხსიერების ერთდროულად, როგორც ინდივიდუალური, ისე კოლექტიური სიბრტყის სინთეზურ ფორმაში რეფლექტირებას.

იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ნარატივი ინდივიდის პერსონალურ თუ ბიოგრაფიულ მეხსიერებას ეხება, რაც ერთი შეხედვით აშკარად გვაფიქრებინებს მისი ინდივიდუალური შინაარსების ხელშეუხებელ ბუნებაზე, ჰალბვაკსისეული თეორიული მოდელის ჩარჩოს თანახმად, იგი ყოველი გახსენების სეკვენცში იმპლიციტურად გულისხმობს კოლექტიური შინაარსების განსაზღვრულობებს.

თუმცა, მოცემულ თეორიულ მოდელში არ არსებობს კოლექტიური განსაზღვრულობები ინდივიდის აქტიური რეფლექციისა და რეინტერპრეტაციის შესაძლებლობების გარეშე. აღნიშნული ნაშრომი წარმოადგენს კვლევის ინსტრუმენტისთვის მარტოოდენ თეორიული ჩარჩოს იდენტიფიცირებას, რისი ემპირიული გამოცდაც ამ მიმართულებით კვლევის შემდგომი ეტაპი შეიძლება გახდეს.



სქემა 1. ინტეგრაციული მოდელი

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მოცემული თეორეტიკული მოდელი არ აცხადებს პრეტენზიას უნივერსალურობაზე. იგი წარმოადგენს კიდევ ერთ მცდელობას ახალი რაკურსით იქნას დანახული მეხსიერების კვლევის მეთოდოლოგიასთან დაკავშირებული პრობლემები და მოიძებნოს მათი გადაწყვეტის შესაძლებლობები. მოცემული თეორიული მოდელი ღიაა დებატებისათვის და იმედია გახდება კიდევ ერთი საფუძველი შემდგომში ამ მიმართულებით კვლევების ინსპირაციისთვის.

ბიბლიოგრაფია

დიურკჰეიმი, ემილ 2004. *რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები*, თბილისი.

თევზაძე, გიგი 2002. *ინსტიტუციონალური ცვლილებების სოციოლოგია*, ფონდი ღია საზოგადოება - საქართველო. მეცნიერება.

-. 1988. *ისტორია და ღირებულება*. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

თევზაძე, გურამ. *XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია*. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

-. 1996. *შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია*. თბილისი.

კოდუა, ედუარდ 1995. *სოციოლოგია*. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

Adam, B. 1990. *Time and Social Theory*. Philadelphia, PA: Temple University Press. გვ.: 10-24.

Alexander, Jeffrey C. 1982. *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim. Vol. 2. Theoretical Logic in Sociology*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press. გვ. 48-53.

-. 1987. *The Micro-macro Link*. University of California Press.

-. 1982-1983. *Theoretical Logic in Sociology. 4 Vols. Berkeley: University of California press*.

-. 1987a. Action and Its Environments, In J.C. Alexander et al. (eds.), *The Micro-Macro Link. Berkeley: University of California press: გვ. 289-318*.

-. 1987b. *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. New York: Columbia University Press.

-. *Toward a Theory of Cultural Trauma*. In *Cultural Trauma and Collective Identity*, ed. Jeffrey C Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, and Piotr Sztompka, 1-30. Berkeley: University of California Press.

Almond Gabriel A., Verba Sidney, 1989. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. SAGE Publications.

Anastasio, Thomas J., Ehrenberger, Kristen Ann, Watson, Patrick, Zhang, Wenyi Zhang, 2012. *Individual and Collective Memory Consolidation: Analogous Processes on different level*. Cambridge, MA: M.I.T. Press. 83.: 9, 12 -42.

Anderson B. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso. 2nd ed.

Archer, Margaret S. 1979. *Social Origins of Educational Systems*. Beverly Hills, California: Sage. 83.: 5-6.

-. 1982. *Morphogenesis versus Structuration: On combining Structure and Action*. British Journal of Sociology.

-. 1995. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Aristotle, 1968. *On Memory and Reminiscence. The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. New York: Random House. 607-617.

Assmann, Jan. 1995. *Collective Memory and Cultural Identity*, New German Critique, No. 65, Cultural History/Cultural Studies . 83. 125-133.

Assmann, Aleida. 2009. *Memory, Individual and Collective*. Robert E. Goodin, Charles Tilly, 2009. The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis (Oxford Handbooks of Political Science), 83.: 210-224.

Astrid Erll, Ansgar Nünning, Sara B. Young, 2008. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York: de Gruyter.

Augustine, 1961, *Confession 10.8*, transl.R.S. Pine-Coffin. New York: Penguin Books.

Aydede, M., & Robbins, P. (Eds.). 2008. *Cambridge handbook of situated cognition*. New York: Cambridge University Press.

Bakhurst, D. 1990. 'Social Memory in Soviet Thought', in D. Middleton and E. Edwards (eds) *Collective Remembering*. London: Sage.

Bakhurst, D. 2000. *Memoria, identidad y psicología cultural*, in A. Rosa Rivero, G. Bellelli and D. Bakhurst (eds) *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Bartlett, F.C. 1932/1995. *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bartlett, Frederic C. 1997(1932). *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge University Press. 83. 293-294.

Bates, Jennifer Ann, 2004, *Hegel's Theory of Imagination*, State University of New York Press, 83. 31-32.

Baxter, Charles.1999. *The business of Memory. The Art of Remembering in an Age of Forgetting*. Saint Paul, Minnesota: Graywolf Press.

Beim , Aaron. 2007. The Cognitive Aspects of Collective Memory, *Symbolic Interaction* Volume 30, Issue 1, 83.; 7–26. 11.

Bergson, H. 1888/1988. *Matter and memory*. Translated by N. M. Paul & W. S. Palmer. New York: Zone Books.

Bergson.H. 1994 (1896). *Matter and Memory*, tr., N.M. Paul and W.S. Palmer, New York: Zone Books.

Berliner. David C. 2005. *The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology*. *Anthropological Quarterly* Volume 78, Number 1, 83. 197-211.

Bielby, D.D. and Kully, H.S. 1989. *Social Construction of the Past: Autobiography and the Theory of G.H. Mead*, Current Perspectives on Aging and the Lifecycle 83. 3: 1–24.

Blau, Peter M. 1964. *Exchange and Power in Social Life*. New York: Wiley.

-1977. *A Macrosociological Theory of Social Structure*. American Journal of Sociology, 83. 83:26-54.

-1987. "Microprocess and Macrostructure." in *Social Exchange Theory*, edited by Karen S. Cook. Newbury Park, Calif.: Sage. 83. 83-100.

↑

Blight, David W. 2009. *The Memory Boom: Why and Why Now?*, *Memory in Mind and Culture*, Cambridge University Press. 83. 238-251.

Blumer, H. 1969. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, Eng.: Polity Press.

Boyarin, Jonathan. 1991. *Polish Jews in Paris: The Ethnography of Memory*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

___ 1994. *Remapping Memory: the Politics of Time Space*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2-23.

Brewer, W. F. 1986. *What is autobiographical memory?* In D. Rubin (Ed.), *Autobiographical memory*, Cambridge: Cambridge University Press. 83.: 25-49. 37.

Brown, A., Coman, A. & Hirst, W. 2009. *Expertise and the formation of collective memory*. *Social Psychology*, 83. 40, 118–128.

Bruner, J. 1991. *The Narrative Construction of Reality*, *Critical Inquiry* 18.

Bruner, J. 1995. *The Autobiographical Process*, Biographical Research 14.

Candau, Joël. 1998. *Mémoire et Identité*. Paris: PUF.

Caruth C. 1996 *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD

Casey, Edvard S. 2000. *Remembering. A Phenomenological Study*. Bloomington: Indiana University Press. 5-15

Cavalli, A. 1991. Lineamenti di una sociologia della memoria, in P. Jedlowski and M. Rampazi (eds) *Il senso del passato*. Milano: Angeli.

Clark, A., & Chalmers, D. 1998. *The extended mind*. *Analysis*, 58, 10–23.

Cohen, Abner. 1974. *Two-Dimensional Man, An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Cohen, Abner. 1977. *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, University of California Press.

Cohen, Anthony. 1985. *The Symbolic Construction of Community*, Routledge.

Coleman, James S. 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Coleman, James S. 1986. *Social Theory, Social Research, and a Theory of Action*. *American Journal of Sociology*, 91:1309-1335.

Coman, Alin & Brown, Adam D. & Koppel, Jonathan & Hirst, William. 2009 Collective Memory from a Psychological Perspective, *International Journal of Politics, Culture, and Society*. 22:125–141.

Connerton, Paul. 2009. *How Society Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

-. *How Modernity Forgets*. Cambridge University Press, New York. 83. 1-12.

Cooley, Charles Horton. 1918. *Social Process*. New York: Scribner's.

Crane, Susan A. 1997. *Writing the Individual Back into Collective Memory*, *American Historical Review*. 83. 1373-1385.

Douglas, Mary. 1986. *How Institutions Think*. Syracuse: Syracuse University Press.

Durkheim, Émile, 1989. *Représentations individuelles et représentations collectives*, *Les cahiers psychologie politique*, numéro 8, Janvier 2006.

URL: <http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1084>

-. 1953 [1898] *Individual and collective representations* (reprinted in *Sociology and Philosophy*) (translated by Pocock DF). Cohen and West, London.

-. 1961. (1915-1912). *The Elementary Forms of the Religious Life*. Transl. JW Swain. New York: Collier Books.

-. 1997 (1893). *The Division of Labor in Society*. Trans. W. D. Halls, intro. Lewis A. Coser. New York: Free Press.

-. 1895. *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press.

Ebbinghaus, H. 1913. *Memory. A Contribution to Experimental Psychology*. New York: Teachers College, Columbia University.

Elster, Jon. 1985. *Making Sense of Marx*. New York: Cambridge University Press.

-. 1989. *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. New York: Cambridge University Press.

Emerson, Richard M. 1972. *Exchange Theory*, in *Sociological Theories in Progress*, vol. 2. Edited by J. Berger, Jr., M. Zelditch, and B. Anderson. Boston: Houghton Mifflin. 83. 3-87.

Erlil, Astrid. 2008. *Cultural Memory Studies: An Introduction, Towards a Conceptual Foundation for Cultural Memory Studies*. Cultural Memory Studies, An International and Interdisciplinary Handbook, Edited by Astrid Erlil · Ansgar Nünning, Walter de Gruyter · Berlin · New York.

83. 2-7.

Fabian, Johannes. 1999. *Remembering the Other: Knowledge and Recognition in the Exploration of Central Africa*. Critical Enquiry 26: 52.

Fentress, James and Wickham, Chris. 1992, *Social Memory: New Perspectives on the Past*, Publisher: Blackwell Pub.

Fine, Gary Alan & Beim, Aaron, 2007. *Introduction: Interactionist Approaches to Collective Memory*, Symbolic Interaction, Vol. 30, No. 1 83. 1-5.

Fiore, S. M., & Sales, E. (Eds.). 2007. *Toward a science of distributed learning*. Washington, DC: American Psychological Association

Flaherty, Michael G. and Gary Alan Fine. 2001. *Present, Past, and Future: Conjugating George Herbert Mead's Perspective on Time*. Time and Society. 83. 10:147-161.

Foucault M. 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Transl. DF Bouchard, S Simon. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press.

Frankel, Jonathan. 2008. *The "Yizkor" Book of 1911: A Note on National Myths in the Second Aliya*. Cambridge University Press. 83. 183-215.

Freud, Sigmund 1925. *General Psychological Theory, A Note upon the "Mystic Writing Pad"*. Chapter XIII. 83. 188-97.

Funkenstein, Amos. 1989. *Collective Memory and Historical Consciousness*, History and Memory, Vol.1, No.1 (Spring-Summer,), Published by: Indiana University Press. 83. 5-26.

Gallerano, N. (ed.) 1995. *L'uso pubblico della storia*. Milano: Angeli.

Gedi, Noa & Elam, Yigal. 1996. *Collective Memory — What Is It?* History and Memory. Indiana University Press . 8:1, 30-50.

Giddens, Antony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.

Habermas, Jurgen. 1987. *The Theory of Communication Action. Vol.2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.

Hacking, Ian. 1998. *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton University Press.

Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*, edited and translated by L. Coser. Chicago: University of Chicago Press.

- 1980. *The collective Memory*, first published 1959, New York: Harper & Row. 83. 170-186.
- (*The Social Frameworks of Memory*) *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, originally published in *Les Travaux de L'Année Sociologique*, Paris, F. Alcan, 1925
- 1913a *La classe ouvrière et les niveaux de vie: Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*. Paris: Alcan.
- 1913b *La théorie de l'homme moyen: Essai sur Quetelet et la statistique morale*. Paris: Alcan.
- 1930 *Les causes du suicide*. Paris: Alcan. 1933 *L'évolution des besoins dans les classes ouvrières*. Paris: Alcan.

- (1938) 1959 *The Psychology of Social Class*. With an Introduction by Georges Friedmann. Glencoe, 111.: Free Press; London: Heinemann. → First published as *Analyse des mobiles dominants qui orientent l'activité des individus dans la vie sociale*.
- 1941 *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte: Etude de mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1949) 1950 *La mémoire collective*. Edited by Jeanne Alexandre. Paris: Presses Universitaires de France. → Published posthumously.
- 1907. *Leibniz*. Paris: Delaplane.

Hegel G. W. F., 1817. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 2nd ed. 1827; 3rd Edition 1830.

Hirst, W. & Manier, D. 2008. *Towards a psychology of collective memory*. *Memory*, 83. 16, 183–200.

Hobsbawm E, Ranger T, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge Univ. Press.

Hofmannsthal, Hugo V, 1959. *Gesammelte Werke : in 12 Einzelausgaben / Hugo von Hofmannsthal*. Hrsg. von Herbert Steiner

Homans, George C. 1958. "Social Behavior as Exchange." *American Journal of Sociology*, 83. 65:597-606.

-1964a. *Commentary*. *Sociological Inquiry*, 83. 34:221-31.

Hume, David. 1977. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Eric Steinberg. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Hume, David, 1978. *A Treatise of Human Nature*, Ed. Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press.

Hutton, Patrick H. 1993. *History as an Art of Memory*. Hanover, NH: University Press New Engl.

Hutton, Patrick H. 1994. *Sigmund Freud and Maurice Halbwachs: The Problem of Memory in Historical Psychology*. *The History Teacher* Volume 27 Number 2. 83. 145-158.

James, William. 1890. *Essays in Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.

James, W. 1890. *The Perception of Time*, in *The Principles of Psychology*, Vol. 1, 83. 605–42. New York: Henry Holt.

James, W. 1907. *Pragmatism*. New York: Longmans, Green.

Janet, Pierre. 1928. *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, Paris : Édition A. Chahine, Tome III : L'organisation du temps. 83. 419-624.

Jedlowski, Paolo. 2001. *Memory and Sociology Themes and Issues*, *Time & Society* vol. 10 no. 1. 83. 29-44.

Joas, H. 1980/1997. *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of his Thought*, Trans. R. Meyer. Cambridge, MA: MIT Press.

Kansteiner, W. 2002. *Finding meaning in memory: a methodological critique of collective memory studies*. *History and Theory*, 83. 41, 179–197.

Katovich, M.A. and Couch, C.J. 1992. *The Nature of Social Past and Their Use as Foundations for Situated Action*, *Symbolic Interaction* 15(1) 83. 25–47.

Kenny, Michael G. 1999. *A Place for Memory: The Interface between Individual and Collective History*, *Comparative Studies in Society and History*, Volume 41, Issue 03, 83.: 420-437

Kertzer, David I, 1988. *Ritual, Politics, and Power*. New Haven, Yale University Press.

Lavenne, François-Xavier, Renard Virginie, Tollet François. 2005 *Fiction, Between Inner Life and Collective Memory. A Methodological Reflection*. *The New Arcadia Review*, V 3.

- Levy, Daniel, and Natan Sznaider. 2005. *Holocaust and Memory in the Global Age*. Trans. Assenka Oksilof. Philadelphia: Temple University Press.
- Liska, Allen E. 1990. *The Significance of Aggregate Development Variables and Contextual Independent Variables for Linking Macro and Micro Theories*. *Social Psychology Quarterly*, 53:292-301.
- Locke J. 1975 (1694). *Of Identity and Diversity*. In: *Essay Concerning Human Understanding*. Reprinted in John Perry John, *Personal Identity*. Berkeley: University of California Press; 51.
- Locke J. 1996. *Grant and Nathan Tarcov*. In: Ruth W, editor. *Some Thoughts Concerning Education and Of the Conduct of the Understanding*. Indianapolis: Hackett Publishing; 10.
- Locke J. 1689/1997. In: *An Essay Concerning Human Understanding*. Woolhouse R, editor. London: Penguin; 357.
- Locke, J., 1690. *Essay Concerning Human Understanding*, reprinted in 1975, P.H. Nidditch (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Maines, D.R., Sugrue, N. M., and Katovich, M. A. (1983) 'The Sociological Import of G.H. Mead's Theory of the Past', *American Sociological Review* 48(2): 161–73.
- MacIntyre AC. 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, IN: Univ. Notre Dame Press, 194- 218.
- Maciotti, M.I. 1985. *Biografia, storia e società*. Napoli: Liguori.
- Mannheim K. 1952. (1928). *The problem of generations*. In *Essays in the Sociology of Culture*, London: Routledge & Kegan Paul, 29-276-322.
- Marcel, Jean-Christophe & Mucchielli, Laurent, 2008. *Maurice Halbwachs's mémoire collective*, *Cultural Memory Studies*, An International and Interdisciplinary Handbook Edited by Astrid Erll, Ansgar Nünning in collaboration with Sara B. Young, Walter de Gruyter · Berlin · New York. 141-149.

Marx, Karl. 1965. *Theses on Feuerbach*; in Nathan Rotenstreich, ed., *basic problems of Marx's Philosophy (1845)*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Marx, Karl, 1867. *Capital*, Volume I (*Das Kapital*), Progress Publishers.

Marx K. 1992. (1852). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. In *Surveys From Exile: Political Writings*, London: Penguin, 83. 2:143- 249.

McKeon, Richard. 1941. *The Basic Works of Aristotle*, Random House. New Yourk, 83. 607-617.

McNamara, Patrick. 1996. *Bergson's "Matter and Memory" and Modern Selectionist Theories of Memory*, BRAIN AND COGNITION 30, ARTICLE NO. 83.: 215–23.

Mead, G.H. 1932. *The Philosophy of the Present*. Chicago: University of Chicago Press.

Mead, G.H. 1934. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Mead, G.H. 1936. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.

Mead, G.H. 1938. *The Philosophy of the Act*. Chicago: University of Chicago Press.

Mead, G.H. 1982. *The Individual and the Social Self*. Chicago: University of Chicago Press.

Mead GH. 1959. (1932). *The Philosophy of the Present*, 17, La Salle, IL: Open Court

Megill, A. 1998. *History, Memory and Identity*. *History of the Human Sciences* II(3):37-62.

Middleton, D., & Edwards, D. (Eds.), 1990. *Collective remembering*. London: Sage.

Mill, John Stuart. 1843. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation*. London: J. W. Parker.

Mill, John Stuart 1859. *On Liberty* (2 ed.). London: John W. Parker & Son.

Misztal, Barbara, 2003s. A. *Durkheim on Collective Memory*, Journal of Classical Sociology July vol. 3 no. 2, 83. 123-143.

-. 2003b. *Theories Of Social Remembering*. McGraw-Hill International.

Mucchielli, Laurent. 1998. *La découverte du social: Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*. Paris: La Découverte.

—, 1999. ed. *Maurice Halbwachs et les sciences humaines de son temps*. Spec. issue of *Revue d'histoire des sciences humaines* 1.1

—, 2004. *Mythes et histoire des sciences humaines*. Paris: La Découverte.

Namer, G. 1987a. *Mémoire et société*. Paris: Klincksieck.

Namer, G. 1987b. *La commémoration en France*. Paris: Klincksieck.

Namer, G. 1994. 'Postface', in M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.

Nimbalkar N., 2011, *John Locke on Personal Identity*. In: *Brain, Mind and Consciousness: An International, Interdisciplinary Perspective* (A.R. Singh and S.A. Singh eds.), *MSM*, 9(1), 83. 268-275.

Nora P, ed. 1989. *Between Memory and History: Les Lieux de memoire*, Translation Marc Roudebush. *Representations*.

Novick, Peter. 2000. *The Holocaust in American Life*. New York: Mariner Books.

Olick, J. K. 1999. *Collective memory: the two cultures*. *Sociological Theory*, 83.: 7, 333–348.

Olick, Jeffrey and Vinitzky-Seroussi Vered, 2011. *The Collective Memory Reader*, Oxford University Press.

Olick, Jeffrey K. 2011. *The Collective Memory Reader*, Edited by Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi, Daniel Levy, Oxford University Press, 83.: 42, 177.

Olick, Jeffrey K. and Joyce Robbins. 1998. *Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*. *Annual Review of Sociology* 24:116–129.

Packard, Noel. 2009. *Sociology of Memory: Papers from the Spectrum*, Cambridge Scholars Publishing, 8.

Paolicchi, P. 2000. Recordar y relata', in A. Rosa Rivero, G. Bellelli and D. Bakhurst, (eds) *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Pearson Keith Ansell , † Mullarkey John, 2002. *Henri Bergson. key writings*. London, U.K.: Continuum. Athlone Contemporary European Thinkers.

Plato, 1892. *Theaetetus*, In *The Dialogues of Plato*. Oxford Press.

Plato, Phaedrus, 2009. *Oxford World's Classics* by Robin Waterfield. Oxford University Press.

Plato, Phaedo, 1969, in *Collected Dialogues*, ed. E. Hamilton and H. Cairns 76d, Princeton, 83. 60.

Proust, Marcel 1913-1927, *Remembrance of Things Past , In Search of Lost Time*.

Ricoeur, Paul. 2004. *Memory, History, Forgetting*, Kathleen Blamey and David Pallauer. Chicago: University of Chicago Press, 83. 96-120.

Ritzer, George 1996. *Classical Sociological Theory*, Second Edition. The MacGraw-Hill Companies, INC.

Ritzer, George. 1990. *Micro-Macro Linkage in Sociological Theory: Applying a Metatheoretical Tool*. In George Ritzer (ed.), *Frontiers of Sociological Theory: The New Syntheses*. New York: Columbia University Press.

Ritzer, George. 1990. *The current Status of Sociological Theory: The New Syntheses*. In George Ritzer (ed.), *Frontiers of Sociological Theory: The New Syntheses*. New York: Columbia University Press.

Ritzer, George. 1979. *Toward an Integrated Sociological Paradigm*. In W. Snizek et al. (eds.), *Contemporary Issues in Theory and Research*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Ritzer, George. 1979. *Toward an Integrated Sociological Paradigm*. *The Search for an Exemplar and an Image of the Subject Matter*. Boston: Allyn and Bacon.

Rosińska, Zofia. 2005. *Philosophical Psychology of Memory*, in *Memory Work* (eds) Andreas Kitzmann, Conny Mithander, John Sundholm. PETER LANG. Europäischer Verlag der Wissenschaften. Frankfurt am Main.

Ross Howard, Marc 2007. *Cultural Contestation*, in *Ethnic Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ross, Marc Howard , 2010. *Collective Memory And How The Present Shapes The Past: A Philadelphia Story About George Washington And Slavery*. *Canadian Political Science Association Meeting*.

Rossington, M. 2007. *Introduction: Enlightenment and Romantic Memory in "Memory"* (ed. M. Rossington, A. Whitehead) *John Hopkins University Press; Baltimore*.

Saussure, Ferdinand 1958. *Course in General Linguistics*, English translation by Wade-Basking, New York. 1916. *Cours de Linguistique generale*, Paris.

Sawyer R. Keith 2001. *Emergence in Sociology: Contemporary Philosophy of Mind and Some Implications for Sociological Theory*. *American Journal of Sociology*. Volume 107 Number 3 (November): 83. 551-85.

- Shapira, Anita 1996. *Historiography and Memory: Latrun, 1948*, Jewish Social Studies. New Series, Vol. 3, No.1 . Published by: Indiana University Press. 83. 20-61.
- Schnieder T, 1978. *The role of historical consciousness in political action*, Hist. Theory 17:1-18.
- Schudson M. 1989. *The present in the past versus the past in the present*. Communication 83. 11:105-13.
- Schudson M. 1992. *Watergate in American Memory. How We Remember, Forget, and Reconstruct the Past*. New York: Basic Books.
- Schuman H, Scott J. 1989. *Generations and collective memory*. Am. Sociol. Rev. 83. 54: 81-361-359.
- Schwartz B. 1982. *The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory, Social Forces*, Vol. 61, No. 2. (Dec., 1982), 83.: 374-402.
- Schwartz B. 1990. The Reconstruction of Abraham Lincoln, in *Collective Remembering*, ed. David Middleton and Derek Edwards, Newbury Park: Sage, 83. 81-107.
- Schwartz B. 1996a. *Memory as a Cultural System: Abraham Lincoln in World War II*. Am. Sociol. R. 61(5) (Oct): 83.908-921.
- Shils E. 1981. *Tradition*. Chicago: University. Chicago Press, 83. 8-9.
- Simmel G. 1959. *The ruin*. In Georg Simmel 1858-1918, ed. K Wolff, Columbus: Ohio State Univ. Press. 83. 259-66.
- Smith AD. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Sontag, S. 2003. *Regarding the Pain of Others*. New York: Farrar, Straus and Giroux. 83.: 6, 85.
- Strauss, A.L. 1991. *Mead's Multiple Conceptions of Time and Evolution: Their Contexts and Their Consequences for Theory*', International Sociology 6(4) 83. 411-26.

- Sztompka, Piotr. 1994. *Agency and Structure: Reorienting Social Theory*. Amsterdam: Gordon and Breach.
- Susan A. Crane 1997, *Writing the Individual Back into Collective Memory*, *The American Historical Review*, Vol. 102, No. 5 (Dec., 1997), 33. 1372-1385. Oxford University Press.
- Tevzadze, Gigi. 2009. *Disenchantment: Five Essays on Contemporary Georgia*. Bakur Sulakauri Publishing. Tbilisi.
- Tevzadze, Gigi. 2009. *The Birth of the Georgian Nation. Identity and Ideology. Political and Societal Identities. Nationality and Religiosity*. Identity Studies. Vol. 1.
- Thomas. W.I. 1928: *The child in America: Behavior problems and programs*. New York.
- Thomson, Alistair, Frisch, Michael and Hamilton, Paula. 1994. *The Memory and History Debates: Some International Perspectives*. *Oral History* 22(2) 33.: 33-43.
- Tulving, E. 1972. *Episodic and semantic memory*. In E. Tulving and W. Donaldson (Eds.), *Organization of Memory*, New York: Academic Press. 33.: 381-402.
- 1983. *Elements of Episodic Memory*. Oxford: Clarendon Press.
- Vygotsky , L. S, (1930)-1978. *Mind Society*. Harvard University Press. 33. 26-40-41.
- Weber M. 1946. *Science as a vocation*. In *From Max Weber: Essays in Sociology*. Transl. HH Gerth, CW Mills. New York: Oxford University Press.
- Wiley, Norbert. 1988. *The Micro-Macro Problem in Social Theory*. *Sociological Theory*. 33. 6:254-261.
- Wilson, Robert A. 2005. *Collective memory, group minds, and the extended mind thesis*, Marta Olivetti Belardinelli and Springer-Verlag.

Winter, Jay and Sivan, Emmanuel. 1999. *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge University Press. 83. 6-39.

Wolfgram, Mark A. 2010. *'Getting History Right': East and West German Collective Memories of the Holocaust and War*, Bucknell University Press. 83.: 17-18.

Wundt, W. 1897. *Outlines of Psychology*, Translated by C.H. Judd. Leipzig: Wilhelm Engelmann.

Yates, Frances A. 1966. *The Art of Memory*. _ Routledge & Kegan Paul PLC,
-. 2001. *Gedächtnis und Erinnern: Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*, Akademik Verlag GmbH, Berlin. 83.: 220-232.

Yerushalmi YH. 1982. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University Washington Press.

Zedania, Giga. 2011. *The Rise of Religious Nationalism in Georgia*, Identity Studies, Vol. 3.

Zedler, Johann Heinrich. 1746(1732-1750). *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Zedler.