Németh András

Emberi idővilágok

Pedagógiai megközelítések

NÉMETH ANDRÁS

Emberi idővilágok
Pedagógiai megközelítések

Gondolat Kiadó
Budapest, 2014

A kötetet lektorálta:
Prof. Dr. Boreczky Ágnes
Prof. Dr. Pukánszky Béla

© Németh András, 2010

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

www.gondolatkiado.hu
gondolatkiado.blog.hu
facebook.com/gondolatkiado
twitter.com/gondolatkiado

A kiadásért felel Bácskai István
A borítót Tim Leura Tjapaltjarri
és Clifford Possum Tjapaltjarri *Álomidő* című
festményének felhasználásával Pintér László készítette
Műszaki szerkesztő Pintér László
Tördelő Lipót Éva
Nyomtatás és a kötészet készült
a MESTERPRINT Kft.-ben (11.0108)
Felelős vezető Szita Lajos ügyvezető igazgató

ISBN 978 963 693 268 8

Tartalom

1. Mi is az idő? 7

2. Időetimológia és időértelmezés 10

3. A megkonstruált idő sokszínűsége – a kultúra és a történetiség dimenziói 15
3.1. Az örök idő – idő és szakralitás 15
3.1.1. A prehistorikus és a korai magaskultúrák időfelfogása 16
3.1.2. Az antik görög időfelfogás 21
3.1.3. A középkor időfelfogása – az egyház ideje 22
3.2. A szakrális és a profán idő elkülönülése 29
3.3. A mért idő társadalmi konstrukciója 33
3.4. A modern és késő modern kor időfelfogása 35
3.5. A posztmodern és az idő 37

4. Munka és idő – a modern munkaidő kialakulása 39
4.1. A görög munka- és időfelfogás kapcsolata 40
4.2. A keresztény munkafelfogás szakrális elemei 43
4.3. A modern munkatársadalom kialakulása: fegyelmező idő – fegyelmezett test 48
4.4. Munka és idő az indusztriális és posztindusztriális társadalomban 54

5. A szubjektív idő 61

6. Az idő és az emlékezet 67

7. A különböző tudományok időkoncepciói 81
7.1. Az idő problémája és a filozófia 81
7.2. Antropológiai időértelmezések 98
7.3. Jelentősebb időszociológiai koncepciók 102
7.4. A társadalmi idő általános jellemzői 118

8. A pedagógia és az iskola idővilágai 121
8.1. A pedagógiai időfelfogás történeti dimenziói 122
8.2. A szociológiai időelméletek pedagógiai konzekvenciái 139
8.3. A pedagógiai időkutatás nemzetközi és hazai eredményei 144

9. Zárszó 159

Bibliográfia 161

1. Mi is az idő?

Mi hát az idő? Ha senki sem kérdezi, tudom; ha kérdik tőlem, s meg akarom magyarázni, nem tudom.

Augustinus: *Vallomások* XI. 14 (Vass József fordítása)

Amikből keletkeznek a dolgok, azokba történik a pusztulásuk is szükségszerűen; mert büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogtalankodásaikért az idő elrendelése szerint.

Anaximandrosz (Cziszter Kálmán és Steiger Kornél fordítása)

Az idő az emberi élet mindennapjainak ősi tapasztalataira épülő, paradox jelenség, egyszerre végtelen nagyság, évek vagy órák határtalan sorozata, ugyanakkor rögzíti annak alapvető létélményét, a végesség, az elmúlás megtapasztalását is. Az egyén belső időészlelése, az erre alapozódó szubjektív idő, mindig személyes eseményekhez, történésekhez kötődik. Jellemzője, hogy nincs összhangban a mért idő szigorúan monoton, azonos egységekre tagolt ütemével. Az ember szubjektív időészlelése sokféle egyéni szemponttól, így például az életkortól, az átélt események körülményeitől, azok fontosságától, intenzitásától függ.

A felnövekvő ember az idő észlelését – miként minden egyéb tudását – a számára adott kultúrába betagolódva sajátítja el, így az időhöz is kultúrájának szabályai szerint viszonyul. Születésével mintegy a végtelen időből kiszakítva „személyes tulajdonként" kapja meg saját életidejét, amely a különböző kultúrákban mind biológiai, mind pedig társadalmi szempontból eltérő módon jelenik meg. Ez az életidő „nevelő idő" is egyben, az egyén életútját olyan társadalmilag jelentős fordulópontokra, az egyén életciklusain belüli szakaszokra tagolja, amelyekben státusa is folyamatosan változik. Ennek az időütemnek megfelelően életszakaszonként változnak az egyénre éppen érvényes normák, a vele szemben támasztott elvárások, életszakaszonként eltérő kapcsolatainak rendszere. Az emberi élet legfontosabb fordulói (születés-gyermekkor, a felnőtt világba való belépéshez kapcsolódó beavatás, majd a házasságkötés és a halál) alakítják ki az adott kultúrára jellemző életkorokat, foglalják keretbe annak egymást követő főbb szakaszait. Az élet elmúlásának irreverzibilis jellegét tagadó, a test és a lélek különbözőségébe vetett hit nyomán alakul ki a szakrális elemeket hordozó szent idő, amely segít a lét meghosszabbításában, a transzcendencia megélésében. Az idő folyamában kitüntetett szerephez jutnak a gyakran szintén szakrális jelentést hordozó kerek évek, évfordulók, amelyekhez számos hiedelem, jóslás és jövendölés, félelem és nagy várakozás fűződik.

A hagyományos kultúrák az egyes emberek életidejét és életvilágát szigorúan alárendelik az adott közösség szabályrendszerének, annak minden területét speciális normák szabályozzák, így például az öltözködés valamely közösséghez való

kapcsolódásra, életkorra, társadalmi státusra utaló jelrendszere. A modern munkatársadalomban az egyén élete a munka köré szerveződik. Az idő pénzben kifejezhető materiális értékként az egyes személyek tulajdonának részévé válik. Erre alapozva megtervezhetik iskoláztatásukat, illetve annak nyomán életpályájukat is. Nevelődésük, szocializációjuk keretében, a maguk alakította kapcsolathálóba ágyazottan, az adott kultúra normarendszerén belül, de akár annak ellenében is kiteljesíthetik saját adottságaikat, kreativitásukat.

Az egyéni életidő és életvilág múltba ágyazott idősíkját a generációk egymásutánja testesíti meg. Az erre épülő idősík, a család ideje, amit az ősök tisztelete és az emlékezés keretez és emel tudatos szintre, hosszabb az egyéni életidőnél. Ennek a múlt homályába vesző mélységét a régmúlthoz tartozó, csupán az emlékezetben élő láthatatlan ősök jelenítik meg. Szemben az ismert, a szülőket, nagyszülőket magukba foglaló generációkkal, a család alapítói, az egykor élő nevezetes családtagok emlékét már csak a kollektív emlékezet őrzi.

A modern nemzetállamok megjelenése teremti majd meg az erre a múltba vesző, közösségi idősíkra épülő nemzet történeti emlékezetét, amelybe ágyazódva jön majd létre a nemzeti kultúrát megteremtő nemzettudat, az ennek részeként megszülető történelmi idő. Ennek részeként fogalmazódik meg a történeti múlt és annak szereplői, a nemzet „nagy családjának" eredetét legitimáló, szintén láthatatlan ősök, történeti hősök, nagy személyiségek.

Az ember, miként világának más jelenségeire, úgy az időre vonatkozó kérdésekre is többféle módon igyekszik válaszokat találni. Mítoszaiban, tételes vallásaiban, a költészet és a filozófia szimbolikus nyelvén fogalmazza meg válaszait. Az időbeli események természetére és kronológiájára vonatkozóakat az egzakt tudomány módszereivel és annak fogalmi nyelvének segítségével írja le. Ezen a nyelven fogalmazódik meg a világegyetem önálló dimenziójaként értelmezett idő mint a természettudomány absztrakt fogalma. Az így megalkotott fizikai idő olyan mérték és fogalom, amely a valós számokon nyugvó halmazelméletre és a formális logikára, matematikai ismeretekre épül. Az égitestek ciklikus mozgásának csillagászati megfigyelésére alapozódó időszámítás, illetve az idő szakaszokra bontásának eszköze a naptár, aminek világszerte és az európai művelődés történetében is számos változatos formája ismeretes. Az elillanó idő mérésére szolgáló órák szintén a tudomány eszköztárát használják.

Ezek a példák is jól érzékeltetik, hogy a „mi is az idő?" kérdésre különböző nézőpontokból számos eltérő válasz adható, így az idővel kapcsolatos egyes megfigyelési eredmények nem alkalmazhatók automatikusan annak minden dimenziójára. Az időt vizsgálva annak különböző egységei különíthetőek el: a napot órákra, percekre, másodpercekre és további, még kisebb egységekre bonthatjuk. Az évet hónapok, hetek, napok tagolják, míg a történelmi idő az évek egymásra következése, amelyek évszázadokat, ezredeket, tartalmuk szerint meghatározott korszakokat fognak át. Ezek nem foghatók fel egyszerűen és mechanikusan a kicsi és nagy viszonylataiban. A természet, mint időfelosztó, csak a napot és az évet határozza meg, minden más például matematikai, csillagászati, fizikai megközelítés mesterséges, emberi produktum (vö. Karácsony 1995, 137–138). *Az idő*

tehát, miként a kultúra minden más alkotása, az emberek által megkonstruált valóság részét képezi.

Az idő olyan rejtélyes tapasztalat is egyben, amely érzékszervekkel közvetlenül nem megragadható, nem látható, tapintható, hallható, ízlelhető. Ez a rejtélyes emberi tapasztalat számos további kérdést is felvet: Mi is tehát az idő lényege, hányféle az idő, és mióta létezik, mennyiben konkrét az idő fogalma, tagolódása? Hogyan érzékeljük, milyen egységekre osztjuk fel, miként mérhetjük múlását? Miért különbözik egymástól a természet idősíkja és az egyén szubjektív időélménye, milyen változatai vannak az emberi közösségek által megalkotott, társadalmilag determinált időnek? Miként jelenítik meg az időfelfogás sokféleségét a különböző tudományok, a filozófia, az antropológia, a szociológia, a pszichológia, a pedagógia és a természettudományok? Miként van jelen az idő érzékszervekkel nem megragadható mibenléte, az elmúlás a vallás és a különböző művészetek, a zene, tánc, az irodalom, a színház, a film és a képzőművészet világában?

Munkánkban ezekre a sokféle irányból megfogalmazható kérdésekre keressük a válaszokat. Az első fejezetben az időetimológia és időértelmezések általános kérdéseinek rövid áttekintésére kerül sor. Ezt követően a megkonstruált idő sokszínűségének kultúrák és a történetiség által behatárolt dimenzióit vizsgáljuk majd a prehistorikus kultúráktól a görög idővilágokon át a középkori és a modern európai időfelfogásig. Önálló fejezet foglalkozik az idő és a munka világával, amely a munkaidő kialakulásának történeti folyamatait elemzi az ókortól napjainkig. A következő két fejezet az idő kutatásának másik nagy területével, az egyén által átélt, az én és a világ közötti feszültséget kifejező szubjektív idővel és az egyéni idő és emlékezet különböző dimenzióival foglalkozik. Ezt követően kerül sor a különböző tudományok (filozófia, antropológia, szociológia) időkoncepcióinak elemző bemutatására. A munka utolsó terjedelmes fejezete a pedagógiai időkoncepciók történeti vonatkozásait tekinti át, illetve a jelentősebb hazai és nemzetközi kutatások eredményeinek összegzésére tesz kísérletet.

2. Időetimológia és időértelmezés

Mi az idő? Titok – léttelen és mindenható. A jelenségek világának feltétele, mozgás, mely a testek térbeli létezésével s mozgásával párosul és vegyül. De vajon nem volna-e idő, ha mozgás nincsen? Nem volna mozgás, ha nincs idő? (…) Vajon az idő a tér függvénye? Vagy fordítva? Vagy azonos a kettő? (…) Az idő tevékeny, igei jellege is van, érlel és „időzít". Mit időzít? A változást. A most nem akkor, az itt nem ott, mert a kettő között mozgás van. Mivel azonban a mozgás, mellyel az időt mérjük, körbejár, s önmagába záródik, ezt a mozgást és változást szinte éppen úgy nevezhetnénk nyugalomnak és mozdulatlanságnak; mert az akkor állandóan megismétlődik a most-ban, az ott az itt-ben.

Thomas Mann: *A varázshegy* (Szőllősy Klára fordítása)

A Cristoph Wulf szerkesztette történeti antropológiai kézikönyv (Wulf 1997) időről szóló részfejezetének szerzője Wolfgang Kaemper a német „idő" *(die Zeit)* szó etimológiai elemzésével kezdi fejtegetéseit. Szerinte az indogermán *di* szóból származik az angolszász *tid*, az angol *tide,* illetve *time* és a germán *ti*, amelynek eredeti jelentése „felosztani, szétdarabolni". Hasonló jelentést hordoz az óind *dyáti* („vágni, osztani") és a görög *daieszthai* [„(fel)osztani"], vagy az óskandináv, északi nyelvekben a *tîna* („szétszedni, kivágni"): például a német *Tag* ezen eredeti jelentéstartalmak későbbi változataként értelmezhető (Kaemper 1997, 179).

A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára az „idő" szó vitatott eredetéről beszél, csuvas rétegből származó ótörök jövevényszónak tételezi, de nem zárja ki az ujgur *(öd),* illetve altáji *(öy)* eredetet sem. Más felfogás szerint az „ide" határozószónak elkülönült alakváltozata, eredeti jelentése „jelen időpont", ahogy az „idei", „idén" vagy az „esztendő" szavakban is nyomon követhető (Benkő 1974). A *Magyar értelmező kéziszótár* szerint az „idő", tájnyelven *üdő* főnév 1. „[a] valóságnak az a vonása, hogy azt egymást követő mozzanatok összefüggő folyamatának, történésnek fogjuk fel"; 2. valaminek az időpontja; 3. időszak, időtartam; 4. a napnak vagy évnek valamilyen ismétlődő jelenséggel jellemezhető szakasza; 5. az élet tartama, életkor; 6. a történelem, a társadalmi, politikai élet folyamata, illetve ennek egy szakasza; 7. időszámítás, időmérés; 8. (az éppen uralkodó) időjárás (Juhász et al. 1972a, 580).

A különböző nyelvi jelentéstartalmak közös vonásait vizsgálva megállapítható, hogy az idő fogalmához az időszakaszok felosztása révén juthatunk el. Ebből a szempontból hasonlít a tér fogalmához, amely az „útszakasz", illetve „térköz, távolság" értelemben azonosítható. Miként a tér, úgy az idő fogalmát is csak azt követően tudjuk felfogni, illetve értelmezi, ha azt előtte már szándékosan, vagy öntudatlan módon összekötöttük a felosztás, elrendezés, mérés fogalmával. Mértéke ekkor még a matematikában használatos imaginárius számokhoz hasonlítható, megfogható tartalom nélküli, képzetes, imaginárius jellegű. Ebből a sajátossá-

gából adódóan ez a része „kívül esik az időn", így könnyen arra a megállapításra juthatunk, hogy az idő olyan dolog, amely egyszerre van is meg nincs is. Az idő alapmetaforája, a folyam, „árad", forrást és torkolatot hagy maga után, folyómedre van. Gyorsan elillan ugyan minden pillanat, azonban mindig megteremti az egyértelmű, időpillanatot, a mindenkori Most állapotát (Kaemper 1977, 180).

Az idő érzékszerveinkkel megfoghatatlan, mégis összefügg minden emberi megnyilvánulással, a társadalmi élet bármely vonatkozásával az időt is magyarázzuk. Elvontsága ellenére minden ember számára közvetlen élmény, amely kapcsolódik a születéshez, a halálhoz és az elmúláshoz. Az idő mindenre kiterjedő összetettségét Vernant, a francia mitológiakutató Prométheusz történetével illusztrálva megállapította, hogy az időnek már a görögöknél is legalább három különböző formája létezett: Az egyik az istenek ideje, az eseménytelen öröklét, amelyben minden adott, és amelyben semmi nem vész el. Létezik továbbá az egyes emberek ideje, az egyirányú időutca: a születés, gyermekkor, a felnőtté válás, az öregség és a halál által keretezett út, minden élőlény létezésének alaptörvénye. Emellett van egy harmadik fajta, körkörös idő is. Ezt a görög mitológiában Prométheusznak a sas által nap mint nap befalt, éjszaka visszanövő mája jelképezi. Ebben a formában jelenik meg például a hold változása, amely telik, fogyatkozik, elpusztul és újjászületik. Ez a prométheuszi idő a bolygók mozgását, azt az időbe íródó keringést idézi, amely lehetővé teszi az idő szakaszolását. Ez nem az istenek ideje, de nem is a földi halandók mindig egyfelé tartó ideje. Ez az időnek az a formája, amit a bölcselők okkal neveznek a mozdíthatatlan örökkévalóság mozgó képmásának.

„Prométheusz személye úgy feszül az emberek egyenes vonalú ideje és az isteni öröklét közé, mint a nyúlós mája. Közvetítő szerepe nagyon is kiviláglik e történetből. Ég és föld közé kötik ki az oszlophoz, éppen középmagasságban. Csuklópánt, egybefogja a réges-régi időtlen időket, mikor a szervezett kozmoszban még nem az óra, hanem a halhatatlanság volt isten és ember vegyes világának törvénye, azzal a korszakkal, mikor az istenektől immár különvált halandók a múló időt, a halált kerülgetik. Prométheusz mája, mint a bolygók, ritmust és mértéket hoz az isteni örökkévalóságba, összekötő az isteni és az emberi világ között" (Vernant 2002, 74).*

Miként a közelmúltban megjelent munkájában Günter Figal az idő paradox jellegét megfogalmazza; az idő mindenütt ott van, ezért alig megragadható. Akkor sem tárul fel igazán, amikor megkíséreljük a múlását mérni, mivel az órára vetett pillantás egy értelmetlenül körbe járó, számok vagy jelzések mentén mozgó mutatót mutat: „Az alig megragadhatót, amit mégiscsak értünk valahogy, az a megállapítás közelíti meg a legjobban, hogy minden korlátozott tartammal bír, azaz minden eljön és elmúlik. Az idő, úgy tűnik, a tartam korlátozása az elmúlás és az eljövetel által, vagyis olyasvalami, ami maga korlátlan; mindig, amíg csak az idő létezik, elmúlik valami, és eljön valami új" (Figal 2009, 260).

* A kötetben olvasható idézetek fordítóinak nevét lásd a Bibliográfiában.

Elias időről szóló munkájában arról értekezik, hogy az idővel foglalkozva olyan dolgokat is megtudhatunk az emberekről, önmagunkról, amit korábban nem igazán értettünk. A természettudományok az idő megragadására matematikai formulákat dolgoztak ki, amelyekben az idő mint mérték, mint szavak által megnevezett mennyiség jelenik meg. Azonban az időt a maga eredeti értelmében nem lehet érezni, hallani, megízlelni vagy megszagolni: „A megválaszolandó kérdés az, hogyan mérhető meg valami, amit az érzékek nem képesek észlelni. »Egy óra« nem látható. De ketyegő óráink talán nem az időt mérik? Persze használhatjuk az órákat arra, hogy megmérjünk velük valamit. Ez azonban voltaképpen nem a látható idő, hanem valami teljesen megfogható: a munkanap vagy egy holdfogyatkozás hossza, egy futó irama a százméteres síkfutás közben" (Elias 1990, 15).

Paul Valéry aforizmája szerint az idő a dolgok rejtett, nem látható része: „Minthogy a dolgok folyton változnak, így csak részletekben észleljük őket. Időnek ezt a rejtett részt nevezzük, minden dolognak ezt a mindig rejtőző részét." Ez érvényes a tárgyi világra, hiszen annak az időt megtestesítő részei rejtettek maradnak, az idő anyagiságukban sem érzékelhető teljes mértékben, mert az ember szabad szemmel nem tudja érzékelni a tárgyakba „fagyott" idő mennyiségét és minőségét (Fejős 2002, 16).

Beszélhetünk a tárgyak időbeliségéről is, azok belső tartalmát, átalakulását vizsgálva. Ennek kifejeződése például az anyag fizikai romlása, pusztulása is, mert ebben az elváltozásként felfogható idő nyilvánul meg. Ezen túlmenően a tárgyak időbelisége olyan, a társadalmi életben betöltött helyükből származó minőség, amit azok fizikai anyagiságukon túl hordoznak. A tárgyak időbelisége nem egynemű; azok különböző mértékben részesei az emberi tevékenységnek, élettörténetük kontextusai változatosak. Vannak ebből a szempontból jelentős, illetve jelentéktelen tárgyak, így azok az idő lerakódásai, jelentésteli sűrítmények, metaforák. A tárgyaknak éppen úgy van életük, mint a növényeknek vagy az embernek. Megszületnek, élnek, miközben sokszorosan megváltoznak, majd elpusztulnak. A tárgyak „kulturális biográfiája" és az ember életrajza sok szempontból hasonlítanak egymáshoz. Míg azonban az ember alakítja életét, addig a tárgyak passzívak, életútjuk a társadalmi, emberi használatból eredeztethető. A tárgyak életrajza nem csupán a biológiai életciklus analógiájára értelmezhető, nem írhatók le csupán a születés, fejlődés, pusztulás keretében. Miként George Kubler megállapítja, az életszakaszok sorozataként felfogott művészettörténeti stílusok nem fejthetők biológiai modellként. A tárgyak időbeli formáját azok formai kritériumok szerinti sorozatokba rendeződése adja (idézi Fejős 2002, 17–18).

Az időt a különböző tudományok más-más szempontok alapján vizsgálhatják. A természettudományok számára az idő a természet alapjellemzőjeként jelenik meg, a természeti jelenségek, az élettelen és szerves természet leírására különböző időkoncepciókat alakítottak ki. Már az ókorra jellemző az a feltételezés, hogy az idő elhatárolhatóan mérhető szakaszokra osztható. A természeti időre vonatkozó magyarázatok közül legnagyobb hatású a newtoni klasszikus fizika, amely a mindenhol azonos sebességgel folyó időt a lét alapstruktúrájának fogta fel. Az

idő alapvető jellemzője az anyagtól és tudattól független egyformaság és végtelenség. Hosszú időn át, egészen az einsteini relativitáselmélet megfogalmazásáig az „abszolút idő" fogalmát tették meg a világmagyarázatok kiindulópontjának. A relativitáselmélet szerint az „abszolút idő", a minden rendszerre egyaránt érvényes egységes időmérték nem létezik. A természet idejének vizsgálatával a biológia is foglalkozik, a 18. századtól kezdődően kutatják a különböző élőlények „belső óráját", a szerves élet mozgásainak, funkcióinak azokat a ritmikus változásait (aktivitás-nyugalom, ébrenlét-alvás), amelyekben az élőlényeket az időre hangoló külső és belső tényezők egyaránt megtalálhatók. Az emberi élet belső ritmusát a kutatások szerint a 24–26 órás periódusok jellemzik. Az ezzel kapcsolatos legjelentősebb külső tényezők a világosság és sötétség változásai, a napi hőmérséklet, a holdfázisok változásai.

Adam szerint a mindennapi kommunikáció időfogalmán belül szoros kölcsönhatásban állnak egymással a mindenfajta időhöz hozzárendelhető időkeretek, az időzítés, az időbeliség és a tempó. Az idő értelmezésében cezúrát jelent, hogy az életet szervező időkeretek a természet ritmusán vagy a gépek idején alapszanak-e. Az iparosodás és ezzel együtt az óraidő megjelenése alapvető fordulatot hozott az emberi időkezelésben is. Ennek folyamatában a termelési eszközrendszerek gyökeres átalakulása összekapcsolódott az időmérő eszközök folyamatos tökéletesedésével (Fejős 2002, 9).

Az idővel kapcsolatos kutatások egyik szerteágazó területe az időnek a társadalom által történő megalkotásával foglalkozik. Az idő szociális konstrukcióját vizsgálva az időperspektívákat a szociális szerepekkel, a társadalom belső viszonylataival, a különböző társadalmi rétegekkel, az egyes kultúrákban kialakuló világképekkel, az emberi együttélés jellemzőivel hozhatjuk kapcsolatba. Az időhöz ma a nagy evolúciós változások és az egyén számára közvetlenül nem érzékelhető, nagyon rövid időtartamok egyaránt hozzátartoznak. Az evolúciós (glaciális) és a pillanatnyi idő között van az óraidő, a modern ipari társadalom alapvető szervező elve, mely a posztmodern korban sem veszítette el fontos szerepét. Durkheim az idő társadalmi meghatározottságát, individuumon kívüliségét hangsúlyozta. Szerinte az idő szociális dimenziójának megértéséhez elsősorban egy adott társadalom kollektív elképzeléseit, szimbólumait kell vizsgálni. Ez az individuumra külső kényszerként nehezedő társadalmi idő nem homogén sem a történelmi korok, sem a társadalmi állapotok tekintetében, ezért mindig több társadalmi és történeti időről beszélhetünk. A kutató mindig az idő különböző szociális konstrukcióit vizsgálja, saját ideje csak az időfogalmak bizonyos típusait definiálja. Az egyén idő- és térfogalmait, időérzékét is mindig az a kultúra határozza meg, amelyben él (Karácsony 1995, 140).

Durkheim a társadalmi idő lényegét a periodicitásban látja. A felfogását kritizáló Alfred Gell szerint az eseményeket nem csupán a naptárak rendje, hanem az előtt/után viszony alapján is el lehet helyezni az időben. A vallási szertartások a ritmus, a társadalmi léptékű tempó gyakorlati szerveződése szempontjából játszanak szerepet a társadalom időbeliségének kialakításában. A ritmus és az idő kapcsolata három nagy területen követhető nyomon. Ennek legkézenfekvőbb ta-

pasztalata a nappalok és éjszakák váltakozása, a ciklikus időszemlélet egyik fő bizonyítékát erre a természeti tényre szokás alapozni. Az ébrenlét és alvás biológiai szükséglete, a nap felkelte és lenyugvása szinten mindenki számára érzékelhető ritmust alakít ki, ami a társadalomszervezés elemi tapasztalatának tekinthető. A világosság és sötétség változásához nemcsak a felkelés és elalvás, hanem más tevékenységek is kapcsolódnak. Az éjszakához a gonosz, a boszorkány, a bűnözés, a szexualitás, az álom képzete kapcsolódik, míg a nappalt általában a produktív tevékenység jellemzi (Karácsony 1994, 144).

3. A megkonstruált idő sokszínűsége – a kultúra és a történetiség dimenziói

Itt van tehát az idő problémája. Ezt a problémát nem lehet megoldani, de végigtekinthetünk az eddigi megoldásokon. A legrégibb Platóné, aztán Plótinoszé, aztán jön Szent Ágostoné. Ez az egyik legszebb emberi találmányra vonatkozik. Nekem az a véleményem, hogy emberi találmányról van szó. Önök talán másként gondolják, ha vallásosak. Én azt mondom: az örökkévalóság gyönyörű találmánya. Mi az örökkévalóság? Az örökkévalóság nem összes tegnapjaink végösszege. Az örökkévalóság minden tegnapunk, minden tudatos lény tegnapjainak összege. Az egész múlt, a múlt, amiről nem lehet tudni, hogy mikor kezdődött. És aztán az egész jelen. Ez a jelen pillanat, amely magában foglal minden várost, minden világot, a bolygók közötti teret. És aztán a jövő. A jövő, ami még nem teremtődött meg, de szintén létezik.

Jorge Luis Borges: Az idő (Tóth Éva fordítása)

Az idő megtapasztalása és értelmezése kultúrák által meghatározott. Az olyan elemi természeti jelenségek, mint a hold növekedése és fogyása, a nappal és éjszaka változása, a csillagok járása, a Nap kelte és nyugta, az évszakok változásai, a ciklikus időfelfogás megalapozói. Az emberi lét elemi élményei, például az öregedés folyamatai is azt a tapasztalatot erősítik, hogy az idő lineáris, meghatározott irányba, a múltból a jelenen át a jövő felé halad. A legtöbb kultúra időmérő rendszerei az idő ciklikus és lineáris elemeit is átfogják. Azonban ennek aránya eltérő, az idő mibenlétére, természetére vonatkozóan minden jelentős kultúra sajátos, egyedi elképzeléseket fogalmazott meg. A monoteista vallások – mint például a judaizmus, kereszténység és iszlám – abból kiindulva, hogy miként teremtette Isten a világmindenséget, erőteljesebben hangsúlyozza az idő lineáris természetét. Más kultúrákban, ahol az istenek és az emberek világa nem különül el egymástól élesen, erőteljesebben érvényesül a ciklikus időfelfogás (Lippincott 2002, 17).

3.1. Az örök idő – idő és szakralitás

Az egyes kultúrák időfelfogásának vizsgálatához jól felhasználhatók azok teremtésmítoszai. Az idő érzékelésének legősibb formái – az időt mintegy szembeállítva az örökkévalósággal – a mítosz racionalitást hordozó, ám egyben szakrális elemekkel is felruházott rendező elveiben jelentek meg. Az archaikus közösségek emberének életét még az örök időként föléjük boruló csillagos ég, a rítusok és szimbólumok, a mágia, a földi világban uralkodó szabályok szigorú rendje határozza meg. Rettegnek minden előre nem látható változástól, újdonságtól, kockázattól, kiszámíthatatlan eseménytől. Norma, sőt erény volt úgy viselkedni, ahogyan mások viselkedtek, úgy cselekedni, ahogy az emberek öröktől fogva viselkedtek. Ez az égi, isteni mintához való viszonyulás köti össze az embert az

istenséggel. Az egyes emberi tevékenységek annyiban nyernek értelmet és jóváhagyást, amennyiben részesei a szakrálisnak, követik az ősi, „az idők kezdetén" kialakított rítusokat.

Ebben a világban a felnövekvő újabb generációk a változatlanságba tagolódtak be, helyzetük a társadalom hierarchiájában változatlan maradt, mindenki ott fejezte be életét, ahova született. Sőt a felnövekvő gyermekek gyermekeinek sem változott meg a helyzete, az egyes napok – a tegnap és ma – sem nagyon tértek el egymástól, azok mindegyike beletagolódott egy örök folyamatba. Az emberi együttélés formái is állandósult viszonyok, a társadalmi viszonyok hierarchiája rögzített, örökölt és örök volt, amely „időtlen idők óta" fennállt, és megmaradt egészen az „idők végezetéig". Nincs éles hasadás az evilági és az ezt követő túlvilági élet között. Bár a test halandó, a lélek halhatatlan, és a földi élet lezárulta után átkerül a holtak birodalmába, ahol vallásának hittételei szerint mindenki megkapja megérdemelt helyét. Az archaikus embert még nem kínozza, hogy „ideje lejárt", a mítoszok és az „örök visszatérés" megújulásba vetett hite biztosították számára a lét folytonosságát, hiszen ekkor még az idő is örök (Losonczi 2009, 88).

3.1.1. A PREHISTORIKUS ÉS A KORAI MAGASKULTÚRÁK IDŐFELFOGÁSA

Eliade szerint az archaikus ember erre a folyamatosságra törekszik a dolgok eredeti ősi állapotára, a közösség kialakulásának időszakára jellemző helyzetének visszaállításával: „A szent idő lényegénél fogva visszafordítható; voltaképpen mitikus ősidő, amelyet újból jelenvalóvá tesznek" (Eliade 1987, 61). Az archaikus kultúrák emberei úgy gondolták, hogy a közösséget valaha egy ősi erő tartotta össze, mely isteni erő azonban az idő múlásával megfogyatkozott. Az újabb generációk szent kötelessége, hogy megújítsák, megerősítsék a közösségnek ezt az állapotát és az azzal kölcsönhatásban álló kozmoszt. Ez a megújítás olyan rítusokból áll, amelyek megerősítik a kezdetek szakralitását; a kozmosszal fennálló bensőséges viszonyt, a kezdet nagy eseményeinek megszentelt idejét, helyét, a teremtés körülményeit. Az így megújuló, újrateremtett közösség ebben az üdvözült állapotban éli életét, amíg azt ismét el nem koptatja az idő, illetve amíg maga az idő el nem kopik megint. Ekkor újra sor kerül a megújító rítusra. Ez a későbbi folyam menti kultúrákban is fellelhető „örök visszatérés" nemcsak a közösség, hanem a világegyetem életében is megnyilvánul, ez jelenik meg például a hindu Nagy Év alakjában.

Az Észak-Amerika déli részén élő navahók ma is azt vallják, hogy csupán az ember képes megzavarni a természet egyensúlyát, ezért az év meghatározott időpontjában eljátszott, a teremtés eredeti menetét bemutató rituálék segítik az idő folyamatosságának fenntartását. Hitük szerint a mindenség egy roppant finoman kiegyensúlyozott egészlegességre törekvő rendszer, amelyben az egymással szembenálló erők gondosan fenntartott harmonikus rendet alkotnak. Miután ezt az ember képes felborítani, ebből adódó kötelessége ennek az egyensúlynak a

tiszteletben tartása, sebeinek gyógyítása, amennyiben ez kibillenne eredeti állapotából. Kultúrájukban ennek eszköze a teremtéstörténet, illetve ennek segítségével a világ ősi harmóniájának feleleventése (Lippincott 2002, 22).

Az archaikus ember az istenek szolgálatára, szimpátiájuk elnyerésére törekszik. Támogatásuk elvesztése számára a világ megsemmisülésétől, az őskáoszba visszazuhanástól való félelmet hordozza magában. Ebben az istenek által szabályozott világban a tájékozódáshoz az istenek által kijelölt őrök, útkereszteződések szolgálnak alapul, a hegyek és kráterek rajzolják meg a mítoszokba foglalt univerzum térképét. Az isteni világ közvetítői az isten és ember világa között álló, nagy tiszteletben álló személyek, a sámánok, illetve a jósok, később a papok voltak. A sámán tevékenysége az egymástól elkülönülő szellemi régiók bejárására épül. Az archaikus kultúrákban az evilágin túlmutató tudás megszerzésének, a másféle térbeli szabályokkal rendelkező világgal való kapcsolat felvételének eszköze a transz, amely biztosítja az istenek által megformált világ ismeretét és az abban való tájékozódást. A sámán utazásai arra mutatnak példát, hogy ez a másik világ megismerhető, a mindennapi megismert és a szokatlan közti távolság bejárható. Sajátos tudatállapot-változtatási technikával felvértezve képes átrepülni a mélységek fölött, vagy alászállni azokba. Ez a megváltozott tudatállapot, az abba történő elmerülés és az abból való kiemelkedés rítusainak tudása a kultúra részét képezte (lásd részletesebben Hoppál 1994; Eliade 2001; Wilhelm 2000). A sámán így szerzett tapasztalatait nem tudományos koncepciókba sűrítette, hanem élményeit, érzéseit a maguk eredetiségében, közvetlenségében jelenítette meg (Kállai 1997, 22–24).

Az archaikus időfelfogás sajátosságait hordozza az ausztrál bennszülöttek körében élő „álomidő" *(dreamtime)*. Ez eredeti jelentését tekintve egy egyedülálló és összetett vallási fogalom megnevezésére szolgál, amelyben a múlt valami olyasmi, ami a jelen mellett létezik. Ez az álmodás a mindennapi élet lineáris idejétől, a történelmi események időbeli sorozatától független. Nem csupán egy időperiódus, hanem a valóság egy sajátos dimenziója, idő abban az értelemben, hogy valamikor csak ez az álomidő létezett. Időbeliséggel rendelkezik, jelen volt a kezdet kezdetén, alapul szolgál a jelenhez és meghatározza a jövőt. Soha nem szűnt meg létezni, és a jelen szempontjából egyaránt jellemzője a jövőnek és a múltnak. Szoros kapcsolatban áll a térrel, a helyek, dolgok eredetére és a bennük rejlő erőre utal.

A bennszülött hitrendszer szerint az ember megjelenése előtt létezett egy teremtés-idő, amelynek kezdetén a különböző őslények a föld alól bukkantak elő, hogy megformálják a világot. Képesek voltak változtatni az alakjukat, sokan közülük állatok, mások élettelen tárgyak vagy fák lettek. Ezek az őslények vándorlásuk során gyakran átalakultak, és minden tényked esük hatással volt a tájra. Úgy éltek, mint később az emberek, csak nagyobb léptékben és tetteiknek nagyobbak voltak a következményei. Ők alkották meg azokat a törvényeket, amelyek szerint később az emberek éltek. Az álomidő mitológiai lényei teremtették meg az embereket, majd fokozatosan eltűntek a földről, de kapcsolatuk az emberi élettel nem szakadt meg. Ők biztosítják a föld termékenységét, erőik különböző szer-

tartásokkal előidézhetők, visszahozhatják a halottak lelkét ősi földjükre, gondoskodhatnak az emberek és állatok termékenységéről, lelki erővel tölthetik fel a beavatandó ifjakat. Ahogy az ember idősödik, egyre több velük kapcsolatot teremtő szertartást sajátít el, spirituális ereje egyre nő, végül azonos lesz magával az őssel. Amikor az ember meghal, a szertartások biztosítják, hogy szelleme visszatérjen a saját földjére, és egyesüljön a földet átható spirituális erőkkel. Az álmodás ennek az erőnek a körforgását biztosítja az élők és az őslények világa között. A bennszülöttek hite szerint az élet fenntartásához szükség van az ősök múltjával való kapcsolattartásra, törvényeik követésére, emlékük fenntartására. Az ősök előképet nyújtanak az élethez, az emberek azokat a nyomokat követik, amelyeket azok a tájban hagytak. A földbe rögzült őslények néma jelekké válnak, amelyekkel az élők állandó kapcsolatot tartanak. Ezért a bennszülöttek felfogásában a hely előbbre való az időnél. Az idő teremtése az őslények hellyé alakulása révén jött létre. Az időbeliség csak akkor ölt testet, ha térben is elkülönülnek, különböző helyeken különböző tereptárgyakhoz kapcsolódnak. Az álomidő jelenléte határozza meg az időbeli események értelmezését, a különböző idősíkok egymáshoz viszonyítását (Morphy 2002, 266–267).

Ősi kultúra emlékeit őrzik a brit és ír szigetek rendkívül gazdag prehistorikus építészeti alkotásai is. A legismertebb megalitikus relikvia, a Stonehenge, a téli napforduló napállása szerint lett tájolva, a Nap és a Hold mozgásának követésére törekedve, vallási célokat szolgált. Az a pillanat, amikor a Nap – a nyári napforduló idején – látszólagos pályájának legészakibb pontján kelt és nyugodott, valószínűleg az emberi életciklusban az életöröm csúcspontját is jelentette. Azt a pillanatot pedig, amikor a téli napforduló idején a legdélebbi ponton tartózkodott, az óév halálának, az „új" év kezdetének tekintették (North 2002, 35).

Az ősi magaskultúrákban (Asszíria, Babilon, Egyiptom) az idő kezelése már az égbolt üzeneteit kémlelő papok feladata volt, akik jól ismerték az idő múlását meghatározó, a kozmosz rendjét is kialakító magasabb erőket, azt a magasabb összefüggést, amely az ember és idő viszonyát is meghatározta. A kozmosz azt a célirányos rendet közvetíti, amelyhez kapcsolódva antropomorf formában az ember maga is kialakíthatja saját valódi, ehhez igazodó mértékét. Ennek átélése útján megtapasztalhatja a természetben uralkodó, örök, emberek által nem változtatható univerzális isteni rendet is. A „dolgok jogközössége" (Jaeger 1936, 217) nyomán az így megtapasztalt rend az isteni dolgok manifesztációja. Így az idő nem elsősorban valamilyen absztrakt rend formájában, hanem az isteninek az embervilágba történő erőszakos beavatkozásaként jelenik meg. Az emberi élet csak az istenek által biztosított időben teljesedhet ki.

Az ókori egyiptomi ember életének középpontjában a Nap állt. A Nap jelenlétét, illetve távollétét alapul véve a napot 12-12 órára osztották, és ezen belül minden egyes órának önálló jelentése volt. A hatodik órában a napisten, Ré egyesül Ozirisszal, a napisten túlvilágon elhelyezett holttestével. Ez azt jelenti, hogy a reggelente a keleti horizonton újból és újból felragyogó Napisten nappal az égbolton halad, este lelkét látogatja meg, és az egyesüléssel mozdulatlan holttestét, Oziriszt, a halott istent kelti életre. Az egyiptomiak a napisten formájában

megjelenő napnak három alakját különítik el: a reggeli „Keletkezőt", Khephrét, a déli Rét és az esti Atumot, „Teljesültet" (Luft 2002, 9).

Az emberi élet istenek által biztosított idejének jó példája az egyiptomi mitológiában a napisten bárkája, amelynek az égbolton történő keletről nyugat felé tartó mozgása határozza meg az idő ütemét. Ehnaton *Naphimnusz*ában ez a halálon, sötétségen, a magányosságon túllépő újrakezdés reménye így fogalmazódik meg: „Ha felragyogsz reggel a horizonton, és Napként fénylesz nappal, a sötétséget elűzöd, és megajándékozol sugaraiddal" (idézi Luft 2002, 8).

Ré, a napisten szakrális uralkodóként személyesen kezeskedik az idő rendjéért, annak kiszámíthatóságáért. Minden reggel gondoskodik a bárka újbóli feljöveteléről. Ez a metafora valószínűleg az emberben élő, az elmúlás, a halál, a világvége érzésével összekapcsolódó archaikus félelemnek, a pirkadat órájában és alkonyatkor fellépő rettegésnek a mítosz eszközeivel történő feldolgozásaként is értelmezhető. Hiszen a reggelente újra és újra megérkező újabb nap a világ folyamatosságának megnyugtató kifejeződése is egyben. Ezt a rettegésmotívumot valamivel enyhébb formában megtaláljuk Nutnak, az ég királynőjének, Ré napisten anyjának mítoszában is, amely azt meséli el, miként nyeli le esténként az istennő a napkorongot, hogy a következő napon újra megszülhesse azt (Nut és Ré mítoszáról bővebben lásd Geyer 1993, 633–634).

Mezopotámiában a legtöbb korai folyóvölgyi kultúrához hasonlóan az emberek számára az élet ritmusát és az időbeosztás alapvető egységeit az égitestek és az évszakok ciklusai határozták meg. Minden tevékenységnek megvolt a maga alkalmas, illetve kedvezőtlen napja. A megfelelő nézőpont képzete mögött részben praktikus megfontolások, részben a mezopotámiai gondolkodásra jellemző holisztikus szemléletmód állt. A világot egységben szemlélve úgy gondolták, hogy minden esemény és történés mögött ok-okozati összefüggések állnak. Amennyiben az ember kellő óvatossággal jár el, figyelembe veszi ezeket az összefüggéseket, illetve az istenekkel kapcsolatba lépve jóslatokat kér a jövőről, és ennek megfelelően cselekszik, elkerülheti a szerencsétlenségeket, elháríthatja a bajokat (Kalla 2002, 17).

A legrégebbi folyamatosan fennálló civilizáció, a kínai nem ismeri az európai értelemben vett időfogalmat, az emberi létezés beletagolódik a természet rendjébe. Ezért a kínai gondolkodás az idő múlását az évszakok szerinti lét filozófiájához kapcsolta. Ennek alapfogalma, a *csi* eredetileg az évszakokat jelentette, majd a napszakokat, később a nap egy tizenketted részét. Az ebből kibontakozó gondolkodásmód komplex egységben foglalkozik az évszakokkal, azok növényeivel, terméseivel, amelyekben minden természetes rendben folyik, így kívülről semmit nem szükséges erőltetni (vö. Ferenczy 2002).

Az évszakok a tovatűnő és a teremtő idő közötti koherenciát alkotják. Ez összhangban áll a világmindenség egészének működését és mozgását szabályzó két komplementer őserő, a női, rejtett, befogadó *yin* és a férfi, nyílt, aktív *yang* harcával. Minden jelenség mindenféle variációja a *yin* és a *yang* változásaként írható le. A négy évszak a két erő közötti hatás eredménye, egymásra következésük menetének négy negyede. Minden évszak úgy bontakozik ki, hogy kiegyen-

líti a megelőzőt, és megújítja azt. Az idő múlása a lélegzés ki-be áramlásához hasonlítható, nem a múlt, jelen és jövő rendjébe szerveződik. Az elmúlt elmúlás nélküli, a jelenlévő keletkezés nélküli; van az, ami megy és elmúlik, és az, ami jön és jelen van; ez az egymásra következés egyfajta lélegzés (Jullien–Herzog 2005, 24).

Ebből a szemléletből fakadóan a kínai időfelfogásban keverednek a ciklikusság és linearitás elemei. A *csi* adja az idő fonalát, ami a múltat összeköti a jelennel. Kiindulópont, amely felé haladva az emberek őseiket kereshetik, nemzedékről nemzedékre haladva nyomon követhetik az állandóan létezőt, amit rokonságuk testesít meg. Minden uralkodó egy törvényes és elismert hatalmasságokból álló közösség legújabb tagjának tekinti magát, amely a messzi múlt ködébe vész. Az időt egyben pályának, ösvénynek *(li)* is tekintik, amelyben könyörtelenül ismétlődnek az élet alapvető ciklusai, a születés, halál, újjászületés, a csillagok mozgása, a növényzet növekedése és hervadása, gyermekek születése, idősek halála (Loewe 2002, 76).

A két állapot uralmának változásait nem jelzik hirtelen események, a csere öt állapot sorozatán keresztül valósul meg. Más irányzatok szerint ez az univerzális változás hatvannégy állapot sorozata, ezt kezdetben hatvannégy, egyenként hat vonalból álló jellel szimbolizálták, amit később nyolc, egyenként három vonalból álló jelre módosítottak. Ebben a ciklusban az 5, 6, 8, 10, 12, 28, 64 és 365-ös szám fontos szerepet kapott a világmindenség sajátosságainak és mozgásának megértésében (Loewe 2002, 77).

A hinduizmusban az idő szintén az ember felett álló kozmikus dimenziók része. A változások ciklusait nem az idő, hanem a *dharma,* a születés, növekedés, hanyatlás és halál folyamata tagolja. Ennek egyetlen összetevője sem létezhet a másik nélkül. Az ember feladata, hogy a lehető legjobb teljesítményt nyújtsa abban az életállapotban, amelybe éppen beleszületett. Minthogy az ember sorsa az állandó újjászületés, a világ, amiben él, maga is folyamatosan újjászületik. A *dharma* törvényeit testesítik meg a hindu istenségek ábrázolásai is. Ez megjelenik Siva alakjában, aki nem csupán a széthullás *(tamasz),* hanem az élvezet *(ananda)* princípiuma is. Az örök energia megtestesítője és manifesztációja, amelynek öt formája 1. a teremtés, kibomlás, kiáradás; 2. a fenntartás; 3. a rombolás vagy pusztulás; 4. a transzcendentális lényeg elleplezése a különböző megjelenésekben; 5. a manifesztáció során a hívőre sugárzott kegy. Siva a mozdulatlanság és a mozgás között egyensúlyoz, lényege az összebékített dualitás. Káli istennő, Siva felesége a mindent átható, aktiváló, romboló erő, az idő hatalma, a valóság aktív princípiuma. Visnu tartalmazza az összes valaha volt és leendő világot, egyszerre teremtő és romboló. Ebben a formában jelenik meg a *Bhagavad-gítá*ban Ardzsuna herceg előtt: „Halhatatlan vagyok, és a halál vagyok. (…) Én vagyok a halál, aki mindenkit elér, eredete mindennek, ami leendő. (…) Az idő vagyok, amely elpusztítja a világot, mihelyt megérnek, eljövök, hogy elpusztítsam őket" (Lippincott 2002, 25).

A földi élet, amelynek hosszabb szakaszai a teremtés, rombolás és újjászületés ciklusaiból állnak össze, alapvető teremtésciklusa a *kalpa,* amely 4,32 millió em-

beri évvel egyenlő. Minden *kalpa* négy *yugá*ra oszlik. A jelenlegi teremtés vagy Kali yuga a küzdelem kora, és Kr. e. 3012. február 21-én éjfélkor kezdődött, amikor a Nap, a Hold és az öt bolygó a Mesha (Kos) jegyében gyűlt össze (Lippincott 2002, 43).

3.1.2. AZ ANTIK GÖRÖG IDŐFELFOGÁS

A görög mitológiában az idő megszemélyesítője Kronosz, az idő istene (a római mitológiában Saturnus). Uranosz és Gaia fia, a legifjabb titán, akinek uralmát, a legendás aranykort fia, Zeusz döntötte meg. Kronosz – mintegy a keletkezés és az elmúlás törvényeinek való alávetettséget szimbolizálva – felfalta saját gyermekeit. Uralma idején, az aranykorban méz csorgott a tölgyekből. Ez okozta a király vesztét. A méztől ittasan aludt (a bor ekkor még nem létezett), s ezt kihasználva Zeusz megbilincselte, és elvitte az apját oda, ahol az máig, és vele együtt az aranykor is tartózkodik: a Boldogok Szigetére, a föld legszélső peremére. Az Ókeanosz felől lengedező fuvallatok fújják körül ott Kronosz tornyát (Kerényi 1977, 24).

Miként ez a történet is példázza, a görög időképzet a mitologikus világértelmezés sajátos alkotásaként hordozza az idő kozmikus rendjét. Ennek két síkja az emberi és az örök időt fogja össze: a *kairosz* a jó alkalom vagy kedvező pillanat, a leleményesség, a *khronosz* pedig az örökkévaló, a folyamatosság, a bölcsesség ideje. A görögök világában az emberi, *kairosz*-idő őrei a Hórák, Themisz istennő (a természeti törvény, a nemek együttélésének, illetve az emberek és istenek együttélésének rendje) leányai és a természetbeli rend megszemélyesítői, akik az évszakok rendszeres változásait hozták. Ők adják meg az érettséget, a természet és az élet szakaszosságának szilárd törvényei szerint jönnek és mennek. A mezei munkák őrei, a természeti és erkölcsi rend megszemélyesítői: Eunomia (jó rend, törvényszerűség), Diké (az igazságos jutalom és büntetés) és Eiréné (béke). Dikéről azt tartották, hogy miután az emberek nem tisztelték többé az igazságot *(diké),* visszavonult a hegyekbe. Amikor aztán még rosszabbra fordultak a dolgok, Diké végleg elhagyta a földet, és azóta az égen látható, a Szűz csillagképeként (vö. Kerényi 1977, 72–73).

A görögök szerint a *diké* olyan igazságosztó hatalom, amely Kronosz rendje szerint határozza meg az élettelen és élő természet létezésének időtartamát. Az idő más megközelítésben megtapasztalható, az embereken túlmutató igazság, a valódi egyenlőség megjelenítője. Jóllehet ebben a megközelítésben az idő *(khronosz)* túllép az emberin, annak mértéke mégis az ember mulandósága, míg a halhatatlanság, az öröklét *(aión)* csupán az isteneknek adatott meg. Platón szerint az idő az égi szférák mozgását méri és határozza meg, és körkörös mozgásában utánozza az örökkévalóságot. A görög gondolkodók – a püthagoreusok, sztoikusok, platonikusok – azt tartották, hogy minden egyes időcikluson *(aión)* belül ugyanazok a helyzetek térnek vissza, amelyek a korábbi ciklusokban már jelentkeztek, és azok a későbbiekben újra jelentkezni fognak. A kozmikus időismétlődés az *anakúklószisz,* örök visszatérés (Eliade 1988, 101–102).

Az idő ekkor még nem homogén, nem rendeződik kronologikus rendbe, akárcsak a tér, még nem válik absztrakcióvá. Az ókori görögök nem a változás és fejlődés kategóriáiban élték meg a világot, hanem nyugalmi helyzetben vagy óriási körforgásként. Az ember úgy szemléli a tökéletes, harmonikus kozmoszt, mint plasztikus egészet, mint valami nagy szobrot vagy egy rendkívül finoman hangolt hangszert. Az antik művészetek testábrázolásának harmóniája is arra utal, hogy a jelen pillanataiban az önmagában beteljesülő, változatlan lét pillanatait látja. Az aranykor a múlté, a világban nincsen minőségi változások által megvalósuló mozgás.

Az emberi világot a sors irányítja, amelynek hatalma van az emberek és az istenek világa felett, s így abban nem marad hely a történelmi fejlődés számára. A római történetírók már jóval fogékonyabbak az idő lineáris folyamatai iránt, a történelem menetét már nem mitológiai kategóriákhoz, hanem valóságos történeti eseményekhez kapcsolják. Azonban a történelmet még nem az emberiség drámájaként érzékelték, nem úgy, mint az emberi szabad akarat kibontakozásának színpadát. Az ókori ember még nem szakadt ki a természeti létből, nem helyezkedett szembe a természeti környezettel (Gurevics 1974, 25).

A görögök és a rómaiak időfelfogásának közös vonása a ciklikusság. A jövőre irányuló orientáció még nem erős, sokkal inkább a múlt eseményei adták azokat a tanulságokat, a jelen főbb orientációs pontjait *(historia est magistra vitae)*. A jövő iránti érdeklődés majd a kereszténység megjelenésével válik erőteljesebbé. A keresztény naptárak a Hold járásához igazodó 10 hónapos római naptárból fejlődnek ki, amelynek alapjait a hagyomány szerint a városalapító Romulus alkotta meg. Ennek jegyében az év szeptember 1-jével kezdődött, és 700 körül bevezették a 12 holdhónapból álló holdévet, két új hónap (Ianuairus és Februarius) beiktatásával. Caesar naptárreformjáig ez jelentette a római év alapját. A hónapok kezdő napját a holdsarló megjelenésekor hirdették ki (*calare* = „kihirdetni", a hónap első napja innen Kalendae). A hónap második nevezetes napja a holdtölte, az Idus. Később az újhold és a holdtölte közé az első holdnegyed jelzésével bevezették a Nonaet. A hónapok részben 28, részben 29 naposak. A pontosság biztosítása érdekében a pontifexek testülete időnként február 23-a után egy szökőhónapot vezetett be *(intercalaris)*. Az így kialakuló, meglehetősen pontatlan rendszer egységesítése érdekében Kr. e. 46-ban került sor Julius Caesar naptárreformjára, amely egyesítette a római hagyományos időszámítás, az egyiptomi szoláris év és a hellenisztikus csillagászat elemeit (Schalk 1999).

3.1.3. A KÖZÉPKOR IDŐFELFOGÁSA – AZ EGYHÁZ IDEJE

Az archaikus kultúrák és a klasszikus ókor időképzetének ciklikus jellegét, annak örök körforgását leginkább a kerék, illetve a farkába harapó kígyó jelképezhetné. A kereszténység ezzel szemben az üdvtörténet által az idő múlását egy „világdráma" részévé tette, amelynek két szélső pontja a kezdet és a vég, majd ezt követően az idő beleolvad az örökkévalóságba. A kereszténység ideje a világ te-

remtésével kezdődik, és a végítélet felé halad, csúcspontja Jézus megtestesülése, kereszthalála és feltámadása. A keresztény hitrendszer központi tanításai egy szabad és személyes történés összefüggésében állnak, amely Isten és az ember között játszódik le. A keresztény tanítás szerint az ember Isten szabad teremtői műve, miként a Bibliában megfogalmazódik: „Teremtsünk embert képünkre és hasonlatosságunkra" (Ter. 1,26). A világban lévő rossz az embernek Isten parancsával szembeszegülő döntésének eredménye. Az emberiség történetét annak kezdetétől fogva beárnyékolja a bűn, de áthatja Isten kegyelmi munkálkodása, aki szabad, személyes szeretete által megkönyörül a bűnös emberiségen. A történelem egy meghatározott időpontjában az Isten fia emberré lett, hogy az emberekkel való személyes találkozás és közösség formájában beteljesítse az isteni önkinyilatkozást, és a kereszthalál felvállalásával, majd feltámadásával kieszközölje az emberiség örök üdvösségét. Az üdvösség evangéliumi örömhíre személyesen érint minden embert, csak az részesedhet az üdvözülésben, aki hitben és szabad akarattal vállalja azt a belső magatartást, aminek nyomán megtisztulva megteremtődik az Istennel való szabad, személyes kapcsolat. Az ehhez szükséges tulajdonságok a hit, remény és szeretet, melyek gyakorlásával az ember válaszolhat az isteni igazság és szeretet kinyilatkoztatására, és általa megnyílik az isteni kegyelem befogadására.

A görög gondolkodással szemben a keresztény üzenet tehát a személyesség – aminek eredete és teljessége az isteni Szentháromságban rejlik –, továbbá a történetiség elemeivel gazdagítja az európai emberképet. A keresztény gondolkodás az emberi lelket Isten szabad teremtői munkálkodása eredményének tekintette. Az ember Isten képmásaként az istenre irányuló transzcendencia megnyilvánulása, halhatatlan életre hivatott. Az ember lényegéről szólva nem csupán értelmi képességeit hangsúlyozzák, hanem jelentős szerepet szánnak az akarat, a szabadság és a szeretet képességének is (vö. Bolberitz 1984, 189–190).

A kereszténység hatására kibontakozó egyenes vonalú idő átrendezte az archaikus időértelmezési axiómát, amely szerint a jelen, a múlt és a jövő közötti határvonalak átjárhatók a vallási rítusok által. A rituális időben, a mítosz újraértelmezésének pillanatában a múlt és jövő egy magasabb pillanattá olvad össze. Ezzel szemben a keresztény időfelfogás szerint az idő egyetlen pontra, Isten idejére zsugorodik, azonban ez a pillanat a múlt irányából a jövő felé haladva folyamatosan múlttá alakítja a jelent (Csupor 2000, 30).

Ez az időfelfogás az üdvtörténet szemszögéből minden, már megtörtént és jövőbeni eseménynek új értelmet adott. Az így kialakuló időháló már alkalmas az egyes események időbeli kezelésére – feltüntetve azok egymáshoz való viszonyát –, ami más mélységdimenziót ad a múlt eseményeinek. Azonban e felfogás minden dolog értelmét a Biblia világához méri, megkeresve annak az üdvtörténetbe ágyazott pontos helyét, idejét. Ebből adódóan az emberi lét két idősíkja jött létre: a földi lét mulandó eseményeinek, továbbá az isteni elrendelésnek az időkeretei, amelyek együtt haladnak a világ és az egyéni lélek sorsát beteljesítő végső cél felé.

Az időről, illetve az idő végeztéről hasonló módon vélekedik a zsidó, a keresztény és az iszlám vallás. Az ókori zsidó felfogás szerint az idő végeztével

megszülető Isten királysága fölötte áll az emberi világnak, annak megújítása, újjáélesztése lesz majd. A keresztény tanítás szerint Isten országa nem a földi létben, hanem azt mintegy átlényegítve, fölötte, a mennyek országában valósul majd meg. Az iszlám Korán átvette a két vallás számos elemét, így az idők végezetéről, a feltámadásról és az utolsó ítéletről, illetve az elkárhozásról szóló zsidó-keresztény elképzeléseket. Ennek folytán időfelfogásukban – szemben az ókori görög és a keleti vallások ciklikus időfelfogásával – megjelenik a linearitás (Delumeau 1999, 70). Az iszlám idő szent idő, a tér pedig szent tér. A velük kapcsolatos előírások lényege benne foglaltatik a Koránban, amely a muzulmánok számára Isten legújabb kinyilatkoztatása, amelyet Mohamed próféta hozott el Mekkába és Medinába. Minden évet, minden hónapot, minden napot isteni jelek szabályoznak: a holdsarló feltűnése és a müezzin hangja, amely a Teremtő imádására szólítja fel a hívőket. A muzulmán év szigorúan holdév, így a hónapok kezdetét a holdsarló első megjelenése szabja meg. Az évnek különösen két szent hónapja van, a ramadán, a szent böjt hónapja és a zarándoklás szent hónapja. A nap, akár a hónap, naplementekor kezdődik, a napot és az éjszakát öt imára szánt időszak tagolja.

A középkor fénykorában az európai ember életét az Isten idejét fenntartó egyház rendje határozza meg. Az időszámítás, illetve a naptárrendszer Krisztus születési dátumára épül; a római pápa spirituális és világi uralkodóként magasodik a keresztény Európa emberei fölé. A kereszténység történetének kronológiai összeállítására számos kísérlet történt. A teremtéssel kezdődő időszámítások a Bibliából kiindulva Jézus születését az emberiség történetének 6. évezrede közepére tették, és attól az időtől számították a világ eseményeit. 220 körül Julius Africanus alkalmazta először ezt az időszámítási módot. Később, 400 körül az alexandriai szerzetes, Panodórosz a keresztény világéra *(aera vulgaris)* kezdetét Kr. e. 5493. augusztus 29-re tette, amit a bizánci történetírók 5509-re módosítottak. Az ószövetségi és a liturgikus hét egyaránt bibliai eredetű, miként a vasárnap is, amelynek uralkodó gondolata a feltámadás, legfőbb vonása a remény. A vasárnap húsvét mellett a legrégebbi keresztény ünnep. A vasárnapok rangsorában bizonyos vasárnapok (például advent, nagyböjt, húsvét, pünkösd, advent első vasárnapja) a liturgikus évben elsőbbséget élveznek (Schalk 1999, 96–97).

A keresztény középkorban ugyan továbbra is használták a Julianus-féle római naptárat, de az időszámításban számos új elem is megjelent. Ezek közé tartozik a hetek ritmusának kialakítása, a *Teremtés könyvé*ben olvasható rend szerint. Eszerint Isten hat nap alatt teremtette a világot, a hetedik napon pedig megpihent. A hetedik, pihenőnap betartása, illetve annak megünneplése kötelező lesz minden keresztény számára, és az emberi tevékenységnek a hét ritmusa alapján történő beosztása egészen a legújabb időkig meghatározza a nyugati világban a munka és ünneplés rendjét. A kereszténység gyökeresen átalakította a naptárat is. Miután Kis Dionüsziosz szerzetes 532-ben Krisztus születési évét teszi meg a történelem kiindulópontjának, ez az új időpont jelöli a keresztény kor kezdetét is. Ugyanakkor az egyház sokáig nem jelöli ki egységesen az új év kezdetének időpontját. Bizonyos körök Krisztus születésétől (december 25.), mások az angyali üdvözlet időpontjától (március 25.), ismét mások a húsvét változó ünnepétől számították

az új évet. Ezért is volt nagy jelentősége az egész keresztény világ számára azoknak a bonyolult és pontos számításoknak, amelyek a hold fázisai alapján jelölték ki minden évben a húsvét napját. A keresztény naptár a Nap mozgásán alapuló szoláris naptár, amelybe húsvét táján egy lunáris szakasz ékelődik. Ez a naptár az ortodox régiót leszámítva két nagy ünnep időpontját rögzítette egész Európa számára. Az egyik Krisztus születésének a 4. században bevezetett karácsony napi (december 25-i) ünnepe, a másik pedig feltámadásának húsvét mozgó ünnepével megült évfordulója. Az év napjait a Krisztushoz és Máriához kötődő ünnepek kivételével szentekről nevezték el; minden szent ünnepe halálának napjára esett. Az új időszámítás, illetve időmérés a mindennapokban is éreztette hatását, a 7. században bevezették a templomi harangozást, és minden templomhoz harangtornyokat vagy campaniléket építettek. Így ettől az időtől kezdődően a harangszó mint az idő múlásának hangos közvetítése nagy jelentőségű újításnak tekinthető (Le Goff 2008, 43–44).

Szent Benedek regulájának megfelelően a napot hét rendszeresen visszatérő imaidőre *(hora)* tagolták: „Minden nap hat alkalommal éneklek a tiszteletedre (…) éjfélkor is felkelek, hogy téged dicsőítselek" (idézi Reinhard 2004, 589). Ennek nyomán a középkori kolostorok szerzeteseinek és apácáinak életét, így az idő számítását is az egyházi szertartások, az így kialakuló liturgia imarendjének kánonja *(horae canonicae, horae regulares),* a katolikus egyház papjai által végezett, hét időszakra osztott napi zsolozsma (*matitium* – három nocturnussal éjfél után vagy kora hajnalban –, *prima* reggel öt vagy hat órakor, ezt követte háromóránként a *tertia, sexta, nona,* majd a *vespera,* végül a napnyugta után tartott *completorium*) imaideje határozza meg.* Ekkor még nem követik, hanem mintegy fenntartják az időt, így a vallás szent ideje – túllépve azon – kifut a hétköznapi profán időből. Túllép a személyes küszködésen és szenvedésen, túllép a történelem káoszán.

A középkori kolostorok imaidejének meghatározására napközben napórákat, éjszaka pedig vízórákat használtak, azonban ezek gyakran pontatlannak bizonyultak. Így a 13. században megjelenő mechanikus óra megszületését elsődlegesen ezek az egyházi célok, a kolostorok imaideje pontos meghatározásának igénye befolyásolja (Reinhard 2004, 589).

Az érett középkor időfelfogásában is tovább élő pogány és keresztény elemek sajátos kettősségét jól érzékeltetik Le Roy Ladurie elemzései. Megállapítja, hogy az egyszerű nép idővel kapcsolatos gondolkodása csak részben egyezik az egyházi időfelfogással, részben megőrzi a ciklikus időfelfogás elemeit. Az időmegszakítások jelzéséhez az étkezések (ebéd vagy vacsora) szolgálnak támpontként. Emellett ebben fontos szerepe van a liturgiai imarendnek *(tertia, nona, vespera).* Elsősorban a nappali időszakra jellemző, míg az éjszakai időszak kronológiai

* A breviárium az évnek minden napjára meghatározta azokat az imádságokat, zsoltárokat, himnuszokat, a Bibliából, az egyházatyák irataiból, a szentek életéből vett részleteket, amelyeket minden felszentelt pap minden nap a halálos bűn terhével volt köteles elvégezni.

szókincse teljesen világi marad (például „naplemente után", „az első álom idején", „az első kakasszókor"). A templomi harangok szerepe elsősorban az egyházi szertartásokkal függ össze. Az idő még nem pénz a falusi emberek számára, így a folyamatos időbeosztás is idegen még tőlük. A munkanapot csak hosszú és szabálytalan megszakításokkal tudják elképzelni, melyek során barátaikkal trécselnek, bolondoznak, esetleg bort iszogatnak. Az év múlásának ritmusát a tizenkét hónap és a négy évszak adja, de azok nevét ritkán használják. Az évközi dátumok meghatározásához a mezőgazdasági munka fontos eseményeit – vetés, aratás, szüret – időpontját használják. Emellett azonban a falusiak naptárát is meghódítja az egyház, az időszámítás támpontjai egyre inkább az egyházi ünnepek – Mindenszentek ünnepe, karácsony, farsang és nagyböjt, Virágvasárnap, húsvét, pünkösd, Nagyboldogasszony, Kisasszony napja, a kereszt felmagasztalása – lesznek. Ehhez kapcsolódnak még a szentek ünnepei, amelyek kollektív tevékenységekhez kapcsolódnak (például állatvásár), és munkaszünettel, pihenéssel járnak. A nyár végi ünnepek alkalmával a pásztorok lejönnek a hegyekből a nyári legeltetésből, a falu terén ott ünnepel a település minden tagja. A faluban a plébános dolga – akinek már gyakran kalendáriuma is van –, hogy szükség esetén megmondja, az év melyik, valamelyik szent vagy ünnep nevével kódolt napját írják éppen. A falu papja tehát ekkor még az idő őre a településen (vö. Le Roy Ladurie 1997, 399–404).

A középkori ember életének alapvető ritmusát a természet rendjét követő ünnepek szabályozták. Az ünnep minden kultúrában valamilyen mélyebb gondolati, világértelmezéssel kapcsolatos tartalmat is hordoz. Az ünneppé válás alapvető feltétele, hogy az ünnep elemei ne csak az eszközök és szükségszerű feltételek világából, hanem az emberi létezés magasabb céljaiból, az eszmények világából származzanak. Az igazi ünnep mindig szoros kapcsolatban áll az idővel, így az idő egészéből kiemelt rendkívüli időnek számít, áthatják a különböző rituális tartalmak, tilalmak, esetleg tabuk. Az ünnep tehát, mint az emberi kultúra elemi formája, nem vezethető le csupán a pihenés biológiai szükségleteiből, a pihenés, a munkaszünet önmagától soha nem válik ünneppé. Mindig a természeti (kozmikus), biológiai és történeti idő valamely konkrét eseményéhez, illetve a természet, társadalom fontos fordulópontjaihoz kötődik. Az ünnepek ciklusokat alkotnak, valamit folytatnak, valahova vezetnek, strukturáltságuk szimbolikus tartalmak hordozója. Az ünnep legátfogóbb elméletét megalkotó Roger Caillois szerint az ünnep szent idő *(khronosz hierosz),* amely az istenek jelenléte által függeszti fel az emberi időt. Az ünneplő ember felülemelkedik a hétköznapokon, kilép a megszokott időből, meghaladja a tér és idő egzisztenciális korlátait, tágabb összefüggéseket nyit, viszonylagossá teszi a munka és a hétköznapok világát (Barna 2004, 5).

A középkori egyházi ünnepek változatlan formában ismétlődő, az elkülönülő szent helyen zajló szakrális szertartásai és azoknak az ünnep által kialakított magasabb renddel azonosuló résztvevői maguk is mintegy kilépnek a hétköznapok világából. A bibliai strófák az imádságok rendje által, a gregorián dallamok szárnyán, még saját hangjukkal viszik át az egyes perceket a következőbe. A mecha-

nikus órát eredetileg a kolostorok számára találták fel a 13. század vége felé, és az csak később igazgatta a városok életét. A szerzetesek, a késő középkori egyház kezdi tanítani az idő számontartását (Steward 2001, 47–48).

A középkor hivatalos egyházi és állami ünnepei soha nem vezettek ki a fennálló világrendből, inkább azt szentesítették, erősítették. Azt hangsúlyozták, hogy a létező világrend hierarchiájával, érvényes vallási, politikai, erkölcsi értékeivel és tilalmaival stabil, változatlan és örökkévaló. Az ünnepnek ez a típusa a végleges győzelmet aratott, uralkodó, megváltoztathatatlan, vitathatatlan igazság diadalünnepe volt, amellyel nem fért össze a nevetés, a vidámság. A hivatalos ünneppel szemben a középkor végén megjelenő karnevál az uralkodó igazság és a fennálló rend alóli felszabadulást, a hierarchikus viszonyok és kiváltságok, normák és tilalmak átmeneti felfüggesztését jelentette.* Benne – szemben állva az örökkévalóval, a befejezettel, a véglegessel – a nyitott jövőbe tekintve, zárójelbe helyezve minden hierarchikus viszonyt az idő, a keletkezés, a változás, a megújulás ünnepelte önmagát.

Míg a hivatalos ünnepek mindig erőteljesen hangsúlyozták a hierarchikus különbségeket, mindenkitől elvárva, hogy címeit, rangját, érdemeit demonstráló jelvényeivel a hozzá méltó helyet foglalja el, addig a karnevál, lerázva a megszokott jólneveltséget és a konvencionális illemszabályokat, az egyenlőséget, a kötetlen, bizalmas emberi kapcsolatokat villantotta fel egy rövid időre. A középkori karnevál formái külsőleg az egyházi ünnepekhez kapcsolódtak, jóllehet nem igazodtak közvetlenül a Szentíráshoz vagy valamelyik szenthez. A karnevál a nagyböjt előtti utolsó napokon, főleg húshagyó kedden zajlott, és jellegében kapcsolódott az ókori pogány mezei ünnepekhez, amelyek szertartásaiban szintén fontos szerepet játszott a vidámság és a kacagás (Bahtyin 1982, 13–15).

A városi polgár tevékenysége és életvitele nem függött olyan mértékben a természet ritmusától, mint a falusi emberé. Életét már nem kizárólag az imára hívó templom harangjai szabályozzák, hanem a városháza toronyórája is. A város mesterséges világa, a kézműves munka különböző munkaeszközei, berendezései és gépezetei egyben egy új világlátás hordozójává váltak. A kereskedő számára az idő pénz, a kézművesnek ki kell jelölnie műhelye működési rendjét. Az időmérő mechanizmus megjelenése létrehozta azokat a feltételeket, amelyek lehetővé tették egy új időszemlélet kialakulását, és ennek nyomán az idő egynemű, minőség nélküli, egyenlő egységekre felosztható folyamként történő értelmezését. Az idő egyre jelentősebb értékké, az anyagi javak forrásává vált. Jelentőségének fokozódása együtt járt a személyiség öntudatának növekedésével. Az ember egyre inkább felfigyel saját individualitására, és önmagát egyre inkább olyan személyiségként kezdi értelmezni, aki a számára kimért korlátozott időn belül, a konkrét időben is meghatározható életút keretében bontakoztathatja ki önmagát (Gurevics 1974, 131–132).

* A középkor végi karnevál szerepéről lásd részletesen Schindler, N. (2000): Karnevál, egyház és fordított világ. A 16. századi nevetéskultúra funkciójáról. In Sebők Marcell (szerk.): *Történeti antropológia*. Budapest, 183–215.

A városi polgárrá válást egy hosszabb tanulási időszak, az inas- és legényévek előzték meg. Ennek a középkor végén sajátos rituáléi és életformaelemei jelennek meg. Ezek közül a legjellegzetesebb megnyilvánulás – a középkori karneváli és nevetéskultúrával szoros összhangban álló – *charivari* (macskazene) jelensége. A macskazene a középkor végi városi legények sajátos rituális tevékenysége, amely ebben az időszakban Nyugat-Európában sokféle változatban jelent meg. Ez a sajátos szokás a korabeli legények közösségeinek jellegzetes megnyilvánulása, amelyeknek fontos szerepe volt az ifjúság közösségi és erkölcsi életének szabályozásában (Burguière 1997, 183–184).

Ezt az átmeneti kort, a „középkor alkonyát" Huizinga szerint az emberi élet kontúrjainak éles elkülönülése és a mindennapokban lüktető feszültség jellemzi. Minden eseményt, minden tevékenységet szertartásos módon jelentkező ünnepélyes formák vettek körül. Az egyházi szertartások révén az élet nagy eseményei: a születés, a házasság, a halál isteni misztériumként jelentek meg, de szertartásos külsőségek jellemezték az élet legapróbb dolgait is. Sokkal élesebb volt a határvonal a betegség és az egészség között, a nyomorúság és a testi szenvedések ebben az időben még gyötrőbben és kíméletlenebbül zúdultak az emberekre. A kor emberei mohóbban élvezték a rang és gazdagság örömeit, de erőteljesek voltak a gazdagság és a szegénység kontúrjai is. Ezek az ellentétek a mindennapokban is jól érzékelhetővé váltak, ugyanis az élet dolgait büszkén vagy kíméletesen közszemlére tették: „A bélpoklosok kereplőiket forgatták, és körmenetben vonultak fel, a koldusok a templomok előtt jajveszékeltek, és torz testüket mutogatták. Minden társadalmi osztályt, minden rendet és rangot, minden mesterséget meg lehetett ismerni a ruháról, amit képviselői hordtak. A nagyurak fegyveresek és szolgák kísérete nélkül sosem mozdultak ki hazulról, félelem és irigység gyűrűzött köröttük. A kivégzések és az igazságszolgáltatás más nyilvános formái, kereskedés, esküvő, temetés, mind énekkel és felvonulással hívta fel magára a figyelmet. A szerelmes hölgyének jelét viselte; a céhek és különböző testvériségek tagjai szövetségük jelvényét; a szolga és hűbéres urának színeit és címerét (…) Minden dolog éles ellentétben és hatásos formákban jelent meg, ami feszültséget és szenvedélyes hangulatot kölcsönzött a mindennapi életnek. Ebből következett az állandó ingadozás a féktelen öröm és az elkeseredés, a kegyetlenség és a bensőséges megindultság között, amely annyira jellemző a kései középkor életére" (Huizinga 1979, 7–8).

Ebben az időben kezdődik el a hanyatló középkorból a humanizmus korába történő fokozatos átmenet: „A franciaországi és németalföldi 15. század szívében még középkori. Az élet hangszerelése még nem változott meg. Még uralkodik a skolasztikus gondolat: a szimbolizmus és az erős formalizmus, a dualisztikus életfelfogás és világkép. Továbbra is a lovagság és az egyház a szellem két pólusa. A mélységes pesszimizmus az egész életet homályba borítja. A művészetben a gótika elve érvényesül. De mindezek a formák már hanyatlóban vannak. Végét járja egy nagy és erős kultúra, de ugyanakkor és ugyanott új dolgok születnek. Az ár megfordul, az élet színe változni kezd" (Huizinga 1979, 327–328).

3.2. A szakrális és a profán idő elkülönülése

Ebben az ellentmondásos korban születnek meg azok a nagy találmányok, amelyek gyökeresen megváltoztatják majd Európa szellemi arculatát, és új irányokat nyitnak az időértelmezés számára is. A felfedezések korát az iránytű nyitja meg, amely lehetővé teszi majd a világtengereken való hajózást. A lőpor, a lovagságnak a középkori társadalomban betöltött fontos hatalmi pozíciójának egyik megrendítője, alapvető társadalmi átalakulások előidézője. Végül a könyvnyomtatás és a keresztes hadjáratok révén elterjedő olcsó papír biztosította az ekkor kibontakozó szellemi áramlatok széles körű elterjedésének technikai feltételeit. A nyomtatott szó, az egyre szélesebb körben elterjedő írásbeliség meggyorsítja a személyes kapcsolatok egyre individuálisabb formáira alapozódó új kulturális ethosz kibontakozását. A csendes olvasás, a magányos elmélkedés felszabadították az egyént a hagyományos gondolkodásformák, gondolatainak kollektív ellenőrzése alól. Az olvasó ember szubjektív belső ideje már önálló, individuális élménytartalmak hordozója, amely lehetővé teszi az egyén számára az övétől eltérő szemléletek, tapasztalati formák sokaságának átélését. A korszak egyik fontos találmánya a mechanikus óraszerkezet, amely fogaskerekeinek precízen kidolgozott rendszerével, mint a tökéletes modern gép előképe, nem csupán a modern időtudat kialakulását, hanem a mechanikai kísérletezést, számos új mechanikai szerkezet kifejlesztését is meggyorsította.

A 14. és 16. század közötti időszakban jelentős változások tapasztalhatók az időészlelésben is. A *Canterbury mesék* kakasa még az ősidők óta ismert természet óraműveként jelent meg: „Chauntecleer a fényes napra kapta fel fejét, mely a bika jegyében járva ép a huszonegyes fok felé haladt. Érzékkel és nem könyvből tudta azt, hogy megvirradt, hát jót kukorított" (idézi Thomson 1990, 60). A természet ideje mellett már megjelenik az uralkodói udvar, a városi hatóságok ideje, középkori egyház idejével szembenálló „kereskedő ideje". Jacques Le Goff (1977) részletesen elemezte azt a folyamatot, amelynek keretében a harangtorony és a kereskedelmi tevékenységgel összekapcsolódó tőzsde ideje, azok állandó órái miként szorították háttérbe a kolostorok változó időütemmel megjelenő napi imaóráit. Az egyházi idő templomi rendje is mindinkább alkalmazkodott a nap mechanikus órák által diktált üteméhez (vö. Goudsblom 2005, 30). Így az óra elterjedésével a „kereskedő ideje" legkorábban a városokban jelenik meg. Az egyre pontosabb időmérés elősegítette a városi polgár tevékenységének mind pontosabb megtervezését, az áruszállítás és az eladás, továbbá a városi közigazgatás mind bonyolultabb feladatainak pontos ütemezését is.

A mechanikus időmérés elterjedése Angliában a 14. századtól kezdődően követhető nyomon. A hagyományos időértelmezés is tovább él: miként Lucien Febvre francia történész hangsúlyozza, az időről még a 16. századi Franciaországban is bizonytalan, célirányos felfogás élt. Az időtartamokat gyakran még ebben a „avé"-ban adták meg, ami egy üdvözlégy időtartamának felelt meg. Az itáliai városokban szintén a 14. században jelent meg a mechanikus óra. Giacomo Piacenca milánói csillagász ágya mellett 1463-ban már ébresztőóra állt (Burke 1999, 185).

Ekkor jelenik meg az újkori időfelfogás két későbbi fontos alapjelensége, a profanizáció és a szubjektivizáció. Azzal, hogy a városháza tornyán és a városfalak tornyain megjelentek a nyilvános órák, az idő korábbi egyházi kontrollját laikus ellenőrzés vette át. Az egyre szélesebb körben elterjedő mechanikus óra egy mindenre kiterjedő, ám már nem a vallás által legitimált hatalom kifejeződése. Ennek absztrakt, és ebből adódóan személytelen, ám jól megragadható ideje lassan bebocsátást nyert a hétköznapok világába is. Szemben a középkori gyakorlattal, amely a napszakok vagy a kanonizált hórák szerint tagolta a napot, a modern időmérés alapja már az óra, és ennek használata előbb-utóbb a mindennapi élet minden területén megjelent. Így az idő tervezése az iskolai óratervek formájában a 15. századtól már Itálián kívül is megfigyelhető – ahogy az étel elkészítésének ideje is a 16. századi szakácskönyvekben jelenik meg először. Jól jelzik az órahasználat, a pontosság egyre fokozódó szerepét azok a 17. századból származó jegyzőkönyvek, amelyek megrovóan emlegetik a tanácsülésekről gyakran elkésők városi szenátorokat (Dinzelbacher 1993, 652).

A nyugat-európai városokban ebben az időben már megjelentek a közterek és a templomok mechanikus órái. A templomok sekrestyései külön adományokat kaptak a hajnali, illetve esti harangozásért. Kötelezettségeik közé tartozott, hogy az egyes évszakokban meghatározott időben meghúzzák a harangot, és azzal az embereket munkájukra és halandó voltukra, a feltámadásra és az utolsó ítéletre figyelmeztessék. Főként a kereskedők és az első iparosok tetszését nyerte el az új időmérő eszköz. A francia Artois városában már 1335-ben olyan tornyot építettek, amelynek harangja a szövőmunkásoknak jelezte a munkaidő kezdetét. Az itáliai Prato város kereskedőjének felesége férjének írt levelében az idő fontosságáról így ír: „Tekintettel az általad ellátandó feladatok sokaságára, számomra minden egyes óra, melyet nekem ajándékozol, ezer másikkal is felér" (idézi Klein 2008, 161).

Mindezek a változások összhangban álltak a reformáció nyomán kibontakozó új szellemű vallásossággal, és ennek nyomán – Max Weber megfogalmazása szerint – a vagyont gyűjtögető, tőkét fölhalmozó kapitalizmus szellemének, illetve a munka idejének megszületésével. A 16–17. században elterjedő kálvinizmus jól illeszkedik a pontosan mérhető idő új rendjéhez, az egyén életét szabályzó addig ismeretlen szigorhoz, az „evilági aszkézishez" is. A meggyőződéses kálvinista Isten dicsőségét gyarapítja azzal is, hogy evilági élete során kihasználva és gazdaságosan felhasználva az időt fáradhatatlanul munkálkodik, nem vár égi segítségre, maga irányítja sorsát. Lemond minden fölösleges világi hívságról, helyette rendszeres önvizsgálattal igyekszik meggyőződni saját értékeiről, kiválasztottságáról, avagy kitagadottságáról. Életét egyfajta „aktív önuralom" jellemzi, mely sok tekintetben rokon a középkor szerzetesi erényeivel (Weber 1982, 174).

A kálvinista szerint Isten annak segít, aki segít önmagán: „[Ü]dvözülését, pontosabban az üdvözülésről való bizonyosságát maga csinálja" (Weber 1982, 157). Emellett ott áll a „kiválasztott vagy kitagadott" lét örökös, szorongató dilemmája. Az ilyen embert a kiegyensúlyozottság jellemzi, és rendre törekszik önmagában és maga körül is. Fontos számára a testi egészség, mert ennek hiánya akadályoz-

ná hivatása teljesítésében. Aktív önuralmának ellenőrzésére vallásos naplót vezet, melyben számot ad magának kísértésekről, bűnökről és az azok elhárítására tett erőfeszítéseiről.

A puritán ember cselekedetei az evilági boldogulást és – ezzel összefüggésben – a pénzszerzést szolgálják. Ezért az anyagi javak felhalmozását életcélnak, „élethivatásnak" tekinti, azonban ezeket a földi javakat nem elsősorban személyes igényei kielégítésére, hanem családja, gyermekei jövőjének megalapozására fordítja. Ebben a vonatkozásban a puritán ember nem individualista. Embertársai, a különböző közösségek javára cselekszik, tetteivel a közjót igyekszik szolgálni. A közboldogság szolgálata természetesen nemcsak az anyagi javak gyűjtögetése révén érhető el. A puritán ember ugyanilyen evilági aszkétaként élhet hitéleti szempontból is elfogadott életet, ha a tudományokban búvárkodik, műveltségre tesz szert, tudását enciklopédikus rendszerbe foglalva tárja a többiek elé, tanít másokat. Az időmérésnek fontos szerepe volt az új polgári munkaethosz megteremtésében is. Az erkölcsi fegyelem hangsúlyozott szerepe, az evilági munka magasztos méltósága összefonódott azzal a kálvinista predesztinációban gyökeredző felfogással, mely szerint a túlvilági üdvözülés előfeltétele a fegyelmezett munkavégzés, az ember evilági feladatainak maradéktalan teljesítése. A protestáns etikában a szorgos munka révén elért anyagi gyarapodás és az ezzel együtt járó puritán lemondás, a világi hívságoktól való tartózkodás fontos szerepet játszik a tőkefelhalmozódásban, és ennek révén a polgárság gazdasági hatalmának megerősödésében.

A 17. századi holland gondolkodó, Hugo Grotius – a valláshoz nem kötődő erkölcsi szabályok egyik első megfogalmazója – maximái között már ott találjuk az idővel kapcsolatos elvárást is (Eriksen 2009, 62). Ez az erény a fegyelmezett munkavégzés velejárója, amelynek kiteljesítéséhez olyan óraszerkezetre van szükség, amely abszolút pontossággal jelzi az órát és percet. Ennek megalkotója a németalföldi Hága város csillagásza, Christian Huygens. 1657-ben egy olyan ingaórát szabadalmaztatott, amely soha nem látott pontossággal járt, szerkezete napi tíz másodperces pontosságot garantált. Az új óramű jóval több volt egy pontosan működő mechanikus szerkezetnél. Az idő többé már nem megragadhatatlan, megfoghatatlan dolog, amit a korábbi napórák és a pontatlan toronyórák megbízhatatlan mutatói jeleztek. Huygens órája megragadta, valóban mérte az időt. Az új szerkezet olyan nagy hatást gyakorolt a kortársakra, hogy az egész kozmoszt is más fényben kezdték szemlélni (lásd erről részletesen Horváth 1982, 48–55).

Newton az óramű analógiája segítségével írta le az univerzumot. Az óramű pontosságának csábítása nem csupán a földi dolgok újraértelmezése során érvényesült tehát, hanem alapvető rendezőelvként kapott szerepet a kozmosz, a szakralitás, a transzcendencia világának újraértelmezésében is. Hatására az isteni akarat működésének leírására egyre szélesebb körben és egyre szívesebben használják az óramű analógiát. Az óraszerkezet csodálóit valósággal elkápráztatta az óramű harmóniája és finom arányossága, a tökéletes gépezet működésnek rendjét mind gyakrabban összekapcsolják az örök, isteni dolgok világával is. Emellett a

kozmosz (még ismeretlen) alaptörvényeinek megalkotására törekvő újkori tudósok az óra segítségével, annak napi működési rendjében és rendszerében egyaránt jól meg tudták ragadni a világot. Az óra kongásának ismétlődő rendje, az idő kontinuitása megszüntette a korábbi bizonytalanságot, rendezte a világ káoszát, sőt lehetővé tette a rend érzetét még ott is, ahol a mindenható közvetlen beavatkozására nem is volt szükség (vö. de Hann 1996, 10).

Az óra ugyan mechanikus találmány, szigorúan racionális genealógiája azonban megőrzi az idő szakrális jellegének számos vonását. A korabeli kronométerek még ábrázolják az idő transzcendenciáját is. Kerek lapjukon megjelenítik az asztrológia főbb motívumait, a világmindenséget, a zodiákust, az égitesteket, bolygókat. Az óra szakrális szimbolikájának továbbélésére utal, hogy megőrizte a kört, a világmindenség teljességének jelképét. Megtartják a mozdulatlan központot is, amely körül jár a mutató, és a mutatók visszatérnek a kezdethez, mintegy szimbolizálva az örök visszatérés ciklikusságát, és egyben ábrázolják az idő múlását is. A régi órák az egész emberi életet szimbolizálták, a gyermekkort, a fiatalságot, az öregkort és a 12. órában a halált (Losonczi 2009, 90).

A mért idő megjelenésével a 14. század végétől kezdődően az európai ember világából mind jobban kiszorul a hagyományos időfelfogás, azonban ennek kiteljesedése során sajátos regionális eltérések tapasztalhatók. Az idő érzékelése másképpen alakul a városokban, mint a falusi emberek világában. A középkor végén a városi emberek többsége még földműveléssel és állattartással is foglalkozott, így természetes kapcsolatban állt az időnek a Nap állásához, az évszakokhoz, az időjáráshoz, a növények és állatok életciklusaihoz viszonyított változásain keresztül történő időészleléssel. A későbbiekben azonban a városi embernek az ősi idővilághoz fűződő kapcsolata mind jobban meglazult, és a 18-19. századra teljes egészében eltűnt. Ettől kezdve a városi világot már kizárólag az óra idejének mesterséges rendje uralja. A gáz-, majd a villanyvilágítás elterjedésével a munkavégzés számára már a nap minden órája egyenértékű lett, így az éjszaka „gyarmatosításával" végleg befejeződik az idő ember általi meghódításának hosszú folyamata (Melbin 1987).

A fenti folyamatok csupán a változások egyik vetületét jelentik. A falun élő földművelő ember ugyanis még ebben a korban is megőrizte az idő archaikus formáit. Nem idegenedett el a természettől és a természetben végzett munkától, életének mindennapjaiban még ott lüktetett a kozmikus idő. Még mindenben, mindenütt ott érezte a kezdet és a vég törvényeit, a születést és a halált. Ennek határai között folyt az élete, és amelyben természetes folyamatként szemlélhette a növényvilág, az állat, az ember és a természet változásait. Termelő munkája és életének rendje, életmódja is természetes szimbiózisban állt a természet jelenségeivel, a természeti világgal. A falusi ember munkája tavasszal kezdődött, mely évszak egyben a természet ébredését, a termés betakarítását követően a tél pedig a föld és az ember pihenni térését jelentette. Az újkor végén kiteljesedő urbanizáció hatására kiszorul az időérzékelésnek ez a korábban egyeduralkodó formája, melyben az egyes időszakaszok hosszúsága az évszakoktól függ (munkában gazdag nyár, a nyugalmat, pihenést biztosító, sok ünneppel tarkított tél), és uralkodóvá válik a kronológia monotóniája.

A földművelő közösség számára, különösen a betakarítás időszakában, természetes volt a hajnaltól alkonyatig tartó munka. Természetes munkaritmus figyelhető meg az állattartásban és a korabeli falusi kézműves jellegű ipari munkában, a szénégetés és a vasérc olvasztásában is. Ez a feladatra összpontosító munkavégzés emberibb, hiszen a földműves és a kézműves munkás olyan feladatot végez, amelynek szükségességét és eredményeit közvetlenül is érzékeli. A munka világa és az élet egyéb területei közötti határvonal még nem különül el élesen. Összemosódik a személyes kapcsolatok és a munkanap ideje, a munka és a szabadidő között konfliktus sem jelentkezik még élesen. Ez elsősorban az önálló parasztgazdaság munkájára jellemző. A mezőgazdasági termelés fejlődése következtében ez a szerves kapcsolat megszűnik, az idő mindinkább pénzzé válik, elsősorban a munkaadó pénzévé. A gazdák munkásaikkal szemben egyre inkább munkanapokban számoltak. A foglalkoztatottak különbséget tapasztalhattak alkalmazójuk ideje és a saját idejük között. A munkaadónak egyre inkább ki kellett használnia cselédei idejét, vigyáznia kellett arra, hogy el ne fecséreljék azt. Már nem a feladat, hanem a pénzzé redukálódó idő értéke volt az elsődleges: „az idő fizetőeszköz lett: már nem töltik, hanem költik" (Thompson 1990, 67).

Ezzel párhuzamosan gyökeresen átalakult a hagyományos vidéki világra jellemző, évszakok által tagolt tevékenység- és munkaritmus is, a tél és nyár egyenrangú termeléstechnikai egységgé vált. Ezek a változások természetesen történeti régiónként más-más időszakban, jelentős fáziseltolódással jelentek meg, hiszen Európa lakosságának a többsége egészen a 19. századig vidéken élt. Pierre Bourdieu algériai, kabil földművesek között végzett terepmunkája az archaikus ciklikus idő továbbéléséről tanúskodik (Bourdieu 1990). A hagyományos paraszti társadalom autonómiája legtovább a közép- és kelet-európai régiókban maradt fenn. Így Magyarországon csak a 20. század első felében teljesednek majd ki az archaikus paraszti kultúra felbomlásának elhúzódó folyamatai. (Ennek hazai példáit lásd Vajkai 1999; Nagy 1989; Fél-Hofer 1997; Forrai 2000; Bali 2000.)

3.3. A mért idő társadalmi konstrukciója

A 19. századra a munkamegosztással, a felügyelet bevezetésével, a pénzbeli és erkölcsi ösztönzőkkel, a vásárok és a népi mulatságok visszaszorításával kialakulnak az új munkaszokások és rituálék, uralkodóvá válik a modern munkaidő fegyelme. A 18. század közepén a mért idő még csak a nemesség, a műhelytulajdonosok, a földművesek és a kereskedők kiváltsága volt, és az óra státuszszimbólum jellegét a míves kivitelezés és az előszeretettel alkalmazott nemesfémek is kifejezték. Az idő megváltozott szerepét jól mutatja, hogy 1800 körül Angliában már rengeteg zseb- és ingaóra van használatban. Egy 1790-ből származó leírás szerint a szövőmunkás férfiak mindegyike rendelkezett zsebórával; a 19. század második felében pedig a gyártulajdonos ötvenévi fegyelmezett szolgálat után vésett aranyórát ajándékozott munkásainak (Thompson 1990, 106).

Az idő egyneművé válásának jelentős fordulata 19. században, a vasút megjelenésével következett be, amikor a különböző városok eltérő idejét egységesítették, majd a század végére már teljesen egyértelmű szabályok szerint folyt az idő mérése. „Az öltözködést, az étkezést, a társasági életet, az alvást és a felkelést – mindent az óra parancsszava szabályoz" – jegyzi fel csodálkozva az egyik nápolyi uralkodó 1850-es angliai látogatásakor (Dinzelbacher 1993, 653). A vasúti közlekedés hatására kibontakozó időszinkronizáció folyamatáról Wolfgang Schivelbusch a vasúti utazás történetét feldolgozó munkájában így ír: „Londonban az idő a readinginél 4 perccel előbbre járt, 7 és fél perccel előbbre, mint a cirencesteri, 14 perccel előbbre, mint a bridgewateri. Ez a tarkabarka idő nem volt zavaró mindaddig, amíg a helységek közötti közlekedés olyan lassú volt, hogy el is tűnt az időbeli eltolódás. Amikor aztán a vasút lerövidítette a távolságokat, nemcsak a helységek szembesültek egymással, hanem a különböző helyi idők is. Ilyen körülmények között lehetetlen a régiók közötti menetrend kialakítása, mivel az indulási és érkezési idő mindig csak ott érvényes, amely helység helyi idejéről van szó. A következő, saját idővel rendelkező állomásra ez az idő már nem érvényes. A szabályozott közlekedés megköveteli az idő szabályozását, egészen hasonlóan ahhoz, ahogy a sínek és kocsik műszaki egysége rácáfolt az egyéni közlekedésre, és kikényszerítette a szállítás monopolizálását" (Schivelbusch 2008, 50–51).

Kezdetben Angliában a különböző vasúttársaságok egymástól függetlenül kezdeményezték az idő egységesítését, majd az egyes társaságok együttműködésbe kezdtek, bevezették a greenwichi időt, mint a minden vonalra érvényes egységes időt. Ez a vasúti idő a 19. század végéig csak a vasúti közlekedésre érvényes menetrendi idő volt. Azonban minél sűrűbbé vált a vasúthálózat, annál reménytelenebbé vált a helyi idők helyzete az egységes vasúti idővel szemben. 1880-ban Angliában válik a vasúti idő általánossá. Az Egyesült Államokban az egységesítés folyamata nehézkesebben valósult meg, mivel az egyes magántársaságok között hiányzott az együttműködés, minden vonalnak megvolt a maga ideje. Azokon a pályaudvarokon, amelyeket különböző társaságok vonalai használtak, a különböző időket mutató órákat helyeztek el. Németországban 1893-tól alkalmazzák a zónaidőt, miután Washingtonban egy nemzetközi standardidő-konferencia már 1884-ben időzónákra osztotta a világot. Az USA-ban ma is érvényes négy időzónás rendszer egységes vasúti időként 1883-ban lépett érvénybe, amit egységes időként a törvény által csak 1918-ban vezettek be (Schivelbusch 2008, 52).

Az óra jelentőségét jól jelzi, hogy a 19. század végére a zsebóra státuszszimbólummá vált. George Beard amerikai neurológus *American Nervousness* című munkájában már 1881-ben felhívta a figyelmet az egyre növekvő pontosság veszélyére, amely sokaknál azt a félelmet válthatja ki, hogy a néhány másodperces késés akár az egész élet reményeit tönkreteheti. Európában megjelent az új kórkép, a neuraszténia, a gyors munkavégzés okozta idegi kimerültség (Klein 2008, 163).

Az óra, mely Newton hatására a 17. századtól a világ óraműszimbólumaként kezdte pályafutását, a 20. század elejére minden idők legpontosabb gépezetévé vált, és tökéletesen átalakította a társadalmat. A természethez kötött közvetlen,

de bizonytalan időészlelést az egyre pontosabbá váló időmérés eszközei váltották fel. Az óra egyre inkább elfoglalta helyét a mindennapokban, és pótolta azt a hiányt, ami abból fakad, hogy az idő nem látható, tapintható, hallható, ízlelhető, érzékelésére nincs érzékszervünk. Az óra egyre inkább ezt a hiányt pótló mesterséges érzékelő szervként funkcionál, amely egyszerre kényszerít, és jelent biztonságot. Segít a tájékozódásban, állandóságot nyújt a természet esetlegességével, kiszámíthatatlanságával szemben, igazodási alap az egyezményes megállapodásokhoz (Losonczi 2009, 90).

3.4. A modern és késő modern kor időfelfogása

Az ipari forradalom és az azt követő jelentős tudományos-technikai fejlődés nyomán a 19. század utolsó évtizedeiben a fejlett ipari államokban, Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban nagyarányú gazdasági fellendülés vette kezdetét, amely a század utolsó évtizedére megteremtette a fejlett kapitalizmus virágkorát. Az ebben az időben kialakuló modern nemzetállamok létrehozták az egyes régiók közlekedési és kommunikációs infrastruktúrát (vasút, tengeri hajózás, autó, telefon stb.), megteremtették városi közszolgáltatásokat (csatorna, villany, gáz, tömegközlekedés), állami ellátórendszereit (közigazgatás, jog, egészségügy, szociális gondoskodás, oktatásügy), a világgazdaság és világkereskedelem alapjait. A monopolkapitalizmus intézményeinek kiépítése nyomán az európai kontinensen és az Egyesült Államokban bekövetkező jelentős gazdasági fejlődés, a növekvő termelés következtében tovább emelkedik az egyes országok életszínvonala (közegészségügy, elemi oktatás, munkakörülmények szabályozása, biztosítási és adórendszer, közszolgáltatások).

Az egyre fokozódó urbanizációs változások: a nagyvárosi életforma, az új szakmák megjelenése, az állami alkalmazottak számának emelkedése nem csupán a társadalom szerkezetét, hanem az egyes emberek és társadalmi csoportok életmódját, magánéletét és a munkához való viszonyát is megváltoztatta. A századforduló előtt ezen a területen is jelentős – a korszakváltás új életformaelemeit előrevetítő – változások következtek be, amelyek hátterében a beköszöntő modern kor oly jellegzetes új vonásai figyelhetők meg. Ezek legfontosabb eleme a termelés növekedése, a robbanásszerű technikai fejlődés nyomán egyre erőteljesebben jelentkező piacgazdaság által felerősített fogyasztói magatartás és az egyéni cselekvés lehetőségeinek hangsúlyozása. Az ehhez kapcsolódó reklám felélesztette az egyén fogyasztói vágyát, a korszerű tömegközlekedési eszközök: a vasút, a kerékpár és az autó könnyebbé tették mozgását, ezáltal megkönnyítették az ember számára a különböző árucikkek megszerzését. A telefon és a postai képeslapok személyesebbé tették a kommunikációját, a divat szerepének növekedése megváltoztatta és egyre jobban hangsúlyozta az egyén külső megjelenésének fontosságát. A fénykép pedig lehetővé tette számára önmagáról készített képének sokszorosítását.

Az időbeli korlátok, a tér, illetve távolság kényszerei alól egyre jobban felszabaduló ember mind inkább azt érezte, hogy különösebb megkötöttség nélkül

képes a saját törekvései által meghatározott útra lépni. A megjelenő új esztétikai és filozófiai elvárások középpontjába egyre inkább az autonóm ember, az önmagát alakítani, és saját boldogulását is befolyásolni képes individuum került. Az autonóm ember, aki önmagáról is gondoskodik: ápolja testét, ismeri annak idegrendszeri, fiziológiai működését. Lelki életének titkai, viselkedésének rejtett mozgatórugói is egyre inkább kifürkészhetővé válnak számára. Természetessé válik nemisége, amely az utódnemzés kötelességből egyre inkább a házasélet, a heteroszexuális kapcsolat természetes megélésének elfogadott formáját jelenti (vö. Ariès–Duby 1992, 122–124).

A modern ipari kapitalizmus nagyarányú urbanizációs változásaival válik egyre erőteljesebbé az ipari munka, az ennek nyomán átformálódó emberi kapcsolatok és a nevelőintézmények és az egzakt időütemezés kényszerítő (az óra uralma, a modern teljesítménykényszer) fegyelmező ereje. Ennek részeként ebben az időszakban minden területen megerősödik az egyén feletti állami társadalmi kontroll, kialakul annak sajátos differenciált intézményrendszere (kaszárnyák, börtönök, kórházak, szegényházak, elmegyógyintézetek), mely változások az iskolai ellenőrzés terén is erőteljesen érvényesültek (vö. Foucault 1990).

A modernség fogalmát korszakfogalomként először Hegel használja. Történetfilozófiai előadásaiban az egyes történelmi korszakok tagolásakor használja az „újkor" vagy „modern kor" elnevezést. Schelling az újkor profán fogalma alatt azt a korszakot érti, amikor a jövő már elkezdődött. Egy olyan korszak ez, amely a jövőre nyitottan él, amely megnyílik az eljövendő új előtt: épp ebben különbözik a régitől. Ennek része, kiteljesedése Hegel szerint a felvilágosodással és a francia forradalommal kezdődő legújabb kor, amelynek a múlttal való szakítást folyamatos megújulásként kell megvalósítania (Habermas 1998, 10–11).

Durkheim és Mead szerint a racionális életvilág kialakulásának hátterében nem csupán a fenti célirányos átalakulások állnak, hanem az átalakuláshoz egyéb nem racionális tényezők is hozzájárultak: a reflektív kapcsolat olyan tradíciókkal, amelyek elvesztették természet adta jellegüket; olyan cselekvési normák és értékek általánossá válása, amelyek az egyre táguló kommunikációs színtereken a kommunikációs cselekvést felszabadítják a szigorú előírások alól; olyan szocializációs minták, amelyek absztrakt énazonosság kialakítására törekednek, elősegítve a felnövekvő egyének individualizációját. A modernizáció fogalma a későbbiekben számos, egymást erősítő folyamat együttesére vonatkozik: tőkeképződés és a pénzforrások mozgósítása, a termelőerők fejlődése és a munkatermelékenység növekedése, központi politikai hatalmak kialakulása és nemzeti identitások megjelenése, polgári részvételi- és szabadságjogok, urbánus életformák, az iskolai képzés általánossá válása, értékek és normák szekularizációja és pluralizmusa (Habermas 1998, 7–8).

3.5. A posztmodern és az idő

A század második felének alapvonása az egyre fokozódó pesszimizmus, amely mögött ott vibrál a „rövid 20. század" átalakulásokban gazdag és mély ellentétekkel terhes világa. Az a korszak, amely megteremtette a széles körben érvényesülő demokráciát, a liberális jogállam intézményét, de a modern diktatúrák (a fasizmus különböző formái és a sztálinizmus) megszületésének időszaka is. Ez a század hozza létre azt a társadalmat, amelyben egyre szélesebb néptömegek számára biztosított a kulturális, illetve a politikai életben való részvétel lehetősége, és az egyre növekvő fogyasztásban kiteljesedő anyagi jólét. Ennek ellenére a század a világ talányaival és problémáival egyre nehezebben megbirkózó, a körülötte lévő áthatolhatatlan világban értelmet és kapaszkodókat hasztalan kereső emberről tudósít. Az elgépiesedő tömegtársadalom személytelenségére, valamint a végtelen kozmosz beláthatatlan távlataira a századelő megújulást, az élet reformját hirdető mozgalmai még a romantika eszközeivel, különböző társadalmi utópiák meghirdetésével válaszoltak. Az életreform-törekvések romantikus gyökerű spirituális eksztázisa, a természettel való egybeolvadás vágya, az egyéni és társadalmi kiteljesedés utáni igény hátterében még ott húzódik a korábbi évszázad progresszív optimizmusának élménye.

További forradalmi változások következtek be a genetika és a biológiai fejlődéselmélet terén is. Közben az emberek elhagyták a Földet, szondákat küldtek a naprendszer távoli régióiba. Az információtechnika forradalmasítja a gazdaságot és a társadalmat. Ugyanakkor ott lebeg az emberek feje fölött a világ megosztottságából fakadó háborús fenyegetettség, a nukleáris összecsapás réme. Másfelől egyre fenyegetőbb közelségbe kerül a népességrobbanás, illetve a nyersanyagok és az energiaforrások kiapadásának veszélye. A korábbi optimizmust egyre inkább felváltja a csüggedés, a kiúttalanságból fakadó rezignáció és irónia vagy az önpusztító konfrontáció.

A század második felére az emberiség eljutott a metafizikai értelemben vett eljelentéktelenedés, az egyéni lét értelmetlenségének enervált tudatáig, a spirituális hit elvesztéséig, a tudás bizonytalanságáig, a természet pusztításáig, az emberiség jövője iránti teljes bizonytalanság érzetéig. A modern kori gondolkodás Bacon, Descartes és Newton által megalapozott világát Kafka és Beckett világának életérzése váltotta fel. A modern ember 19. századi optimizmusát a bizonytalanság, a modern világ optimista jövőképének felbomlása, a posztmodern kor követte.

Miként Lyotard írja *La condition postmoderne* című munkájában (1979; magyarul: *A posztmodern állapot,* 1993), a tudás státusa megváltozott, amikor az európai társadalmak az úgynevezett posztindusztriális, a kultúrák pedig a posztmodern korba léptek. A korábbi társadalmak mozgatója az a feltételezés, hogy a történelemnek formája van, „teljesítőképességgel" rendelkezik, „valamilyen irányba halad", és ez „fejlődést" eredményez. Ez a feltevés egyaránt jellemezte az evolúciós elméletet, Parsons társadalomelméletét és a marxizmus felfogását. Lyotard szerint ez az eszme összeomlott, nincsenek többé nagy „elbeszélések", közös legitimációval rendelkező, átfogó történelem- és fejlődéskoncepciók: „Végsőkig

leegyszerűsítve, a »posztmodernt« a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságban határozom meg. Ez a bizalmatlanság kétségtelenül a tudományok fejlődésének eredménye, de ugyanakkor fejlődésük előfeltétele is. (…) Az elbeszélő funkció elveszti működtetőit, a nagy hőst, a nagy veszélyeket, a nagy utazásokat és a nagy célt" (Lyotard 1993, 12).

Ez a gondolkodásmód a felvilágosodás ígéreteinek megvalósulásába, a modern tudomány és technika társadalmi és kulturális hatóerejébe vetett naiv hit megkérdőjelezését jelenti. Ennek alapja az a meggyőződés, hogy a tudomány és a tudományos intézmények intellektuális hatalma képes mélyrehatóan átalakítani az egyes emberek tudatát, attitűdjeit, világnézetét. Ezen az alapon álltak – és ezt a hitet fel is használták céljaik megvalósítására – a 20. század olyan egyetemességre törekvő politikai ideológiái és mozgalmai, mint a szocializmus és a liberalizmus. A nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság képviselői szakítanak a tudományos forradalom „sikertörténetével", a technikai fejlődést nem tekintik azt az emberi felsőbbrendűség szimbólumának, amelynek során az európai ember felszabadul a premodern kor láncai alól. Több posztmodern gondolkodó inkább úgy vélekedik erről a korszakról, hogy a természet demisztifikálásával inkább annak brutális kizsákmányolása, sőt annak az emberiség általi teljes elpusztítása vette kezdetét. Miként a modern társadalmak válságjelenségeit elemző munkájában Stehr megfogalmazza, ebből a nézőpontból leginkább azok a korszakok tekinthetők a jelenleginél „jobb kornak", amikor az ember és természet viszonyát még nem a tudomány közvetítette, amikor az ember még harmóniában élt a természettel (vö. Stehr 2007, 35).

A posztmodern kor időfelfogása szorosan összefügg az információs társadalom elektronikus médiarendszerei által létrehozott virtuális világ, illetve virtuális idő kérdéseivel. Miként Castells megfogalmazza, a 20. század végén kiformálódó információs, hálózati társadalommal együtt kialakul az elektronikusan integrált multimédia-rendszerhez társuló valóságos virtualitás kultúrája, ezen belül a virtuális idő, amely leginkább kétféle formában – az egyidejűség és az időtlenség megteremtésével – járul hozzá az idő átalakulásához. Az egyidejűség egyrészt jelenti a világ minden részéről azonnal elérhető információk összekeveredését a környezetünkből származó elő benyomásokkal. Mindez példátlan időbeni közelségbe hozza a különböző társadalmi, kulturális eseményeket, történéseket. A multimédia hipertextjének időtlensége a mai kor kultúrája másik alapvető jellemzőjének megteremtője. Ebben az időtlenségben jelentős szerepe van a különböző idősíkok médiában történő keveredésének. Ez ugyanazon a kommunikációs csatornán belül, a nézők vagy az egymással kölcsönhatásba lépő aktív résztvevők választása szerint egyfajta átmeneti kollázst hoz létre, amelyben a műfajok nemcsak keverednek, de megjelenésük is szinkronizálódik, kezdet, vég, illetve meghatározott sorrendiség nélkül (Castells 2005, 589).

4. Munka és idő – a modern munkaidő kialakulása

Remember that time is money
Benjamin Franklin

Az időnek a modern korban bekövetkező profanizálódása hozzájárul ahhoz, hogy végleg megszüntesse annak korábbi, az emberi életet az öröklét világával összekapcsoló szakrális jelentését. Korunk embere az ebből fakadó hiányt elsősorban – a modern világ mindenható értékévé formálódó munka és pénz köré szerveződő új rituáléival – igyekszik pótolni. Miután az élet értelmét már nem az öröklétre való felkészülés, hanem az annak helyére lépő új mindenható, a munka pénzben kifejezhető termelékenysége adja, a profán világ új „megváltója," az üdvözülést az általa elnyerhető anyagi javak által biztosítja. A modern korban az időnek a munkához és ennek kapcsán a pénzben is kifejeződő haszonhoz fűződő kapcsolata válik a meghatározóvá, amely megszünteti az időnek az öröklét isteni világához kapcsolódó jegyeit és munkaidőként a profán emberi érdekek kiszolgálójává válik majd.

Max Weber korábban már idézett munkájában arról ír, hogy az újkori világkép kialakulásához vezető folyamatnak legfontosabb előfeltétele az emberi világ feloldódása a varázslat alól: „A növekvő mértékű intellektualizálódás és racionalizálódás annyit jelent (…), hogy vagy tudunk valamiről, vagy hiszünk benne: azaz csak tőlünk függ, és akár mindenről megbizonyosodhatunk, tehát nincsenek közbenjáró titokzatos, kiszámíthatatlan hatalmak, amelyek belefolynak a dolgokba, így mindezeket a dolgokat – elvben – számításokkal uralmunk alá hajthatjuk. Ez azonban annyit jelent: a világ feloldódik a varázslat alól" (Weber 1971, 137–138).

A „varázslat alóli feloldódás" *(Entzauberungsprozess)* lesz a modern Európa kialakulásának alapvető folyamata, amely a széthulló vallásos világképektől elvezet egyfajta profán kultúra kialakulásához. Ebben a modern tapasztalati tudományok, az autonóm művészetek, továbbá a morál- és jogelméletek kialakulásával olyan új kulturális értékszférák jönnek létre, amelyek lehetővé teszik az elméleti, esztétikai, illetve morális-gyakorlati problémák mindenkori belső törvényszerűségeire alapozódó tanulási folyamatok kibontakozását. Ezeket a folyamatokat emellett két funkcionálisan egymáshoz kapcsolódó új társadalmi struktúra – a kapitalista üzem és a bürokratikus államapparátus – differenciálódása határozza meg. A két szféra, a gazdasági és államigazgatási tevékenység intézményesülése nyomán a kulturális és társadalmi racionalizálódás folyamatai felbontják a hagyományosan differenciálódott életformákat, átrendeződnek az emberi kapcsolatok, létrejön a modern életvilág.

Jung ennek a „varázstalanított" világnak, a modern ember „racionalizmusának", a szimbolikus védelem feszültségoldó mechanizmusainak eltűnésével együtt járó romboló lelki következményekről szólva a spiritualitás eltűnéséről

beszél: „A modern ember nem érti, hogy »racionalitása« – amely lerombolta azt a képességét, hogy az isteni szimbólumokra és eszmékre reagálni tudjon – milyen mértékben szolgáltatta ki őt a pszichikus »alvilágnak«. Megszabadult – vagy legalábbis úgy hiszi, hogy megszabadult – a »babonától«, de ennek során veszélyes mértékben elveszítette spirituális értékeit. Morális és szellemi hagyománya felbomlott, ennek a rombolásnak árát, a világméretű káoszt és tudathasadást, csak most fizeti meg" (Jung é. n., 94).

Az ember tudományos megismerésének mindenhatósága mögött mély paradoxon húzódik: „A tudományos megismerés fejlődésével világunk egyre embertelenebbé válik. Az ember magányosnak érzi magát a világban, mivel kívül rekedt a természeten, és elveszítette a természet jelenségeivel való érzelmi »tudattalan azonosságát«. A természeti jelenségek lassan elveszítették szimbolikus jelentőségüket. A mennydörgés többé már nem a haragvó isten hangja, a villámlás sem a bosszúállás nyila. A folyóban nincs többé szellem, a fa már az ember életforrása, a kígyó nem a bölcsesség megtestesítője, a hegyi barlangban már nem laknak hatalmas démonok. Nem szólnak az emberhez a kövek, növények és állatok, és az ember sem szól hozzájuk abban a hitben, hogy azok majd megértik. A természettel való kapcsolatát elveszítette, és ezzel együtt elveszett a szimbolikus kapcsolatból fakadó rejtett érzelmi energia is.

Ezért a veszteségért álmaink szimbólumai kárpótolnak. Felszínre hozzák eredeti természetünket – ösztöneinket és sajátos gondolkodásmódunkat. Azonban álmaink, sajátos módon, a természet nyelvén fejezik ki közlendőiket, amely idegen és felfoghatatlan számunkra. Így mindez azzal a feladattal állít szembe bennünket, hogy a modern beszéd racionális szavaira és fogalmaira fordítsuk le a természet nyelvét, olyan modern nyelvre, amely mentes a primitív kötöttségektől, nevezetesen az álomban megjelenő dolgokkal való misztikus participációtól. Napjainkban, amikor szellemekről, vagy más istenséghez tarozó alakokról beszélünk, már nem tudjuk megidézni őket. Ezeknek a valamikor hatásos szavaknak az ereje és dicsfénye is elfogyott. Nem hiszünk már a varázsformulákban; kevés tabu és korlátozás maradt fenn; világunk kiirtotta az olyan »babona szülte« lényeket, mint a boszorkányok, boszorkánymesterek, hogy a farkasembereket, vámpírokat, bokor lelkeket és mindazokat a furcsa lényeket ne is említsük, amelyek az ősrégi erdőket benépesítették" (Jung é. n., 95–96).

Munkánk következő fejezetében ennek a folyamatnak a részeként kibontakozó, a modern európai munkafelfogás és az idő kapcsolatában az ókortól a középkoron át a modern európai munkatársadalmak kialakulásáig nyomon követhető változások részletes, elemző áttekintésére kerül majd sor.

4.1. A görög munka- és időfelfogás kapcsolata

A modern munkafelfogás történeti antropológiai gyökereit vizsgálva megállapíthatjuk, hogy az emberi munkának az óra idejével együtt, illetve annak hatására kialakuló, napjainkban megkérdőjelezhetetlen és megmásíthatatlan evidenciaként

jelen lévő, mindent átható profán jellege nem természetes velejárója az európai kultúra munkafelfogásának. Ezt látszik alátámasztani az antik Prométheusz-mítosz, de ennek számos példájával találkozhatunk a zsidó-keresztény hagyományokban, már az Ószövetség könyveiben is.

A görög mítoszok antropológiai üzenete szerint az első emberek fölöttébb fogyatékos lények voltak, szükségük volt a tökéletesítésre, mintegy második teremtésre, hogy emberhez méltóan élhessenek. A legnagyobb hiányosságuk az volt, hogy csak férfiak voltak. Az embereknek a halhatatlan istenektől való elkülönítését és tökéletesítését Prométheusz, a ravasz titán vállalta magára. Az elbeszélés szerint Prométheusz és Zeusz személyében az isteni és emberi ravaszság vetélkedése vette kezdetét. A kaland, mely az egymásnak küldött hamis ajándékokkal kezdődött, végül Zeusz győzelmével zárult. Az emberek és a segítségükre siető Prométheusz szigorúan megbűnhődtek az istenekkel kezdett vetélkedésükért. A vetélkedés veszteseiként nyerik el majd végleges helyüket az istenek és az állatok világa között.

Amikor az emberek és az istenek összegyűltek, Prométheusz egy hatalmas bikát darabolt fel, amit feltálalt az egybegyűlteknek, s eközben hús helyett csillogó zsírba rejtett csontokat kínálva félre akarta vezetni Zeusz éleslátását. Zeusz azonban átlátott a titán cselén, és hatalmas haragra gerjedve megvonta az emberektől a mennyei tüzet. Prométheusz azonban a tilalom ellenére visszalopta azt az embereknek, s így végül ő sem kerülte el az istenek haragját.

A szigorú büntetés az volt, hogy Zeusz megtagadta az emberektől a tüzet; az istenek pedig elrejtették előlük a *biosz*t, az életet, azaz az életet tápláló gabonaféléket, a búzát és árpát. Korábban Kronosz uralkodása idején az emberek a tüzet bármikor elvehették a kőrisek csúcsáról, a gabona magától nőtt, nem kellett felszántani a földet. Nem létezett munka, nem létezett a robot. Az embereknek nem kellett tevékenyen hozzájárulniuk az élelem betakarításához. Ahogyan Prométheusz a szikrányi tüzet vesszőbe rejtve volt kénytelen elhozni az embereknek, úgy kénytelenek voltak a búza, árpa magvait a földbe ásni, hogy kisarjadjon a vetés. Az embereknek ettől kezdve homlokuk verejtékével kellett megművelniük a földet, izzadsággal kellett szántani-vetniük. A magokból el kellett tenni a következő évre, nem lehetett felélni a teljes termést. Korsókra volt szükség, hogy a földműves a házában tárolhassa az aratás egész évre beosztandó hozadékát. A mitológia üzenete szerint a munka az emberekre az istenekkel folytatott vetélkedésük miatt kirótt büntetés. Míg az isteneknek nincs szükségük élelemre, az állatok pedig munka nélkül is hozzájutnak ahhoz, csak az embernek kell keményen megdolgoznia a mindennapi ételéért (Vernant 2002, 63).

A görög mitológiának a tűz megszerzéséről szóló története arra is utal, hogy a tűz egyben az emberi kultúra jegye: „A fortéllyal rabolt prométheuszi tűz bizony az embereket elhatárolja az állatoktól és kultúrlénnyé magasztosítja. Ugyanakkor az emberi tűz, mivel az isteni tűzzel ellentétben táplálékból tartja fenn magát, mégiscsak olyan, mint a zabolátlan vadállat: pórázáról elszabadulva nem ismer mértéket. Nemcsak az ételt pörköli, hanem a házat, várost, az erdőt válogatás nélkül; lángoló fenevad, telhetetlenül zabálja fel, amit csak ér. Éles kettősségé-

vel az ember sajátosságát nyomatékosítja, szakadatlanul utal az isteni eredetre és az állatiasság bélyegére. Éppen úgy hozzátartozik mindkettő, mint az emberhez" (Vernant 2002, 64).

Itt a mitológiai történet újabb fordulatot vesz: a Prométheusz által visszalopott tűz láttán Zeusz még nagyobb haragra gerjedt, és cselből olyan hamis ajándékot készíttetett az embereknek, ami még nagyobb baj hozott rájuk. Ez az istenek ajándéka, Pandóra, az első nő, akit Zeusz akarata szerint Héphaisztosz csalétekként földből formált meg, s akinek állati természete is megmaradt. Az istenek csinosan felékesítették övvel és köntössel, nyakába arany nyakláncot akasztottak, haját tavaszi virággal koszorúzták meg. Keblébe Hermész hazugságot, csalfaságot és hízelgést ültetett. Az istenek ajándékát Prométheusz intő szava ellenére elfogadták az emberek: „Elfogadta az ajándékot, és csak később vette észre a szerencsétlenséget. Az emberi nem azelőtt bajok nélkül élt a földön, nem ismerte a fáradozást, sem a betegségeket, melyek azután halált hoztak az emberekre. A nő most felemelte a nagy edény fedelét, s a bajok szerteszéledtek mindenfelé, szomorú gondot okozva az embereknek. Csupán Elpisz, a Reménység maradt benn, széttörhetetlen fogságban, az edény pereme alatt, s nem repült ki. A nő rácsapta a fedelet, így akarta Zeusz. A többiek megszámlálhatatlan szomorú raja azóta kering az emberek között, tele van bajokkal a föld, tele bajokkal a tenger. Betegségek látogatják az embereket nappal, hívatlanul éjszaka, végzetesen és hangtalanul, mert hangjukat elvitte Zeusz, a bölcs tervek tudója" (Kerényi 1977, 144).

A mítosz egyes elemei egy jól felépített konzekvens rendet jelenítenek meg: az elrabolt tűz, a nő és a házasság, a gabonatermesztés és a fizikai munka. A görög mitológia üzenete szerint az asszony kettős természetű lény. Bekebelezi hitvese keserves munkájának gyümölcsét, de ebből a hasból érkezik az emberi élet folytatása, a gyermek is. A feleség egyszerre a pusztító falánkság és a gyarapító termékenység, az emberi lét ellentmondásainak foglalata: „Akár a tűz, jelvénye a velejéig romlott emberinek, mert a házasság csak az emberek között járja. A házasság megkülönbözteti az embert az állatoktól; azok úgy párosodnak, ahogy esznek, esetlegesen, mikor mit hoz a véletlen. A nő tehát a civilizált lét tartozéka, ráadásul a halhatatlan istennők képmása. Megláthatjuk benne Aphroditét, Hérát, Athénét. A maga módján, szépségével, csábításával, khariszával az isteni jelenlét ezen a világon. A nőben találkozik az élet kutyahitványsága és isteni magasztossága" (Vernant 2002, 71).

A történet hátterében álló üzenet szerint az istenek minden ajándéka csalóka. Az emberek soka nem tudhatják meg előre, hogy mik lehetnek azok következményei. Így van ez a munkával is: egyrészről büntetés, másrészről pedig az emberi fejlődés esélye. A munka lényegét tekintve, legtágabb értelemben az ember természettel kialakított viszonyának sajátos formájaként értelmezhető, amely tartalmazza a tárgyra irányuló, instrumentális és interaktív tevékenység elemeit. A természettel kialakított instrumentális, illetve interaktív elemek elkülönítése is jól megfigyelhető az ókori görög munkafelfogásban a paraszti földművelő munka *(praxisz)* és a kézművesek munkája *(poiészisz)* különbségében (Eder 1987, 718).

Az a felfogás, hogy a munka a szabad ember számára méltatlan dolog, a görög polisz világában mindvégig jelen volt. Ebben a világban a munka csupán az élet fenntartásához szükséges javak létrehozásának és begyűjtésének eszköze, a rabszolgák feladata. A fizikai munkát végző, kézműves tevékenységet folytató személyek nem vehettek részt a polisz közösségi rendezvényein. A görög polgár számára a legértékesebb tevékenység a *biosz politikosz,* a politikai közéletben való részvétel volt.

Periklész korában értelmetlennek tűnt a szellemi munka és a rabszolgák termelő munkájának azonos kategóriába sorolása. A munkát a mezőgazdasággal foglakozók, iparosok, kereskedők, képzetlen munkások és kézművesek munkájaként – a gazdasági jellegű tevékenységet függő helyzetben végzett munkaként – inkább negatívan értékelték. A háztartáshoz kötődő tehernek tekintették, ami a rabszolgák, nők és más, alacsonyabb jogállású személyek feladata volt. Ezzel szemben állt a polisz, a város nyilvános szférája, ahol a polgárok, azaz a férfi családfők a közösség ügyeivel foglalkoztak. A poliszpolgárok ebben az összefüggésben nem kereskedők, gazdálkodók vagy kézművesek, és főként nem képzetlen vagy kétkezi munkások voltak, hanem szabadidővel rendelkező, a polgári erények gyakorlására képes embereknek tekintették őket. A szabadidőt és a szabadságot szorosan összefüggő dolgoknak tartották (Koczka 2001, 6).

4.2. A keresztény munkafelfogás szakrális elemei

A *Teremtés könyvé*ben leírtak szerint Isten hat nap alatt teremtette a világot, a hetedik napon pedig megpihent. A hetedik, pihenőnap megünneplése kötelező lesz minden keresztény számára; az emberi tevékenységnek a hét ritmusa alapján történő beosztása egészen a legújabb időkig meghatározza a nyugati világban a munka és ünneplés rendjét. A görög mitológia és a zsidó-kereszténység munkafelfogásának közös antropológiai gyökerei szerint az emberiség története Isten – a görögöknél Zeusz – parancsának megszegését követően a Paradicsomból való kiűzetéssel veszi kezdetét. A keresztény megközelítésben is alapvető szerepet kap a csak az emberre jellemző tevékenység, a munka: „Ádámnak pedig mondá: Mivel hogy feleségednek szavát fogadtad, és ettél azon fának gyümölcséből, melytől egyél e fáról; átok alatt legyen a föld temiattad, keserves fáradsággal nyersz abból eledelt, életednek minden napjaiban; töviseket és burjánt terem neked, pedig a földi veteményekből fogsz élni. Orcádnak verítékével fogod kenyeredet keresni, míg visszatérsz a fölbe, melyből alkottattál, mert por valál és porrá leszesz” (Ter 3, 17–19).

A Biblia szerint a férfi büntetése a munka, a nőnek pedig a terhesség és a szülés szenvedései jutottak. A Paradicsomból való kiűzetést követően, miként a Prométheusz-mítoszban is, megjelennek az ember „antropológiai” karakterének alapvető vonásai: a kacér, bajt okozó nő alakja, továbbá a szexualitás, a nyelv, a gondolkodás és az értelem, végül a munka szerepe. A bibliai tanítás szentenciája – „aki nem dolgozik, az ne is egyék” – a munkával kapcsolatos keresztény

felfogás egyik alapgondolata. A munka Istennel és az embertársakkal kapcsolatos alapvető kötelesség. Az Istennek tetsző élet a mindenhatótól kapott javakkal való aktív és felelősségteljes sáfárkodást jelenti. A munka az emberrel szembeni alapvető isteni elvárás, amely által az ember egyben igazolja önmagát a mindenható előtt. A bencés rend ismert jelmondata, az *ora et labora* („imádkozz és dolgozz!") az emberi munka keresztény értelmezésének fontos elemét, a munka szakrális jellegét villantja fel.

A keresztény szerzetesrendek regulái is utalnak erre az álláspontra. Nursiai Szent Benedek így vélekedett: „A tétlenség a lélek ellensége. Ezért a testvérek a megállapított időben foglalkozzanak testi munkával, más órákban pedig szent olvasmányokkal." Más szerzetesrendek is követték ezt a mintát, különösen a ciszterciták. Ezek a szerzetesi regulák is hozzájárultak a munka átértékeléséhez, mivel a keresztény doktrína elvetette a szolgaságot, ezzel is elősegítve azt, hogy a munka megszabaduljon a szabadság hiányának bélyegétől, amit a klasszikus antikvitásban viselt. A munka ezen értelmezése tehát a vallásos irányelveket követő élet összefüggésében nyert jelentőséget. Ez azonban nem változtat a kétkezi munkára vonatkozó, még mindig uralkodó nézeten, mely szerint az gyötrelmes robot és nyomasztó teher (Koczka 2001, 7).

Jól jelzi ezt, hogy a középkori terminológia megőrizte a római munkanemek elkülönülésére utaló *otium* és *negotium* elnevezést. Ennek keretében jelenik meg a fizikai munka elkülönülése. Ez nyomon követhető a latin *ars* és az ennek hatását tükröző angol és francia *art* kifejezésben, ami eredendően a kézműves tevékenységre utal, majd később a tudományra és művészetre. Eredetileg a német *Kunst* szó is kézműves tevékenységre utalt (Reinhard 2004, 428). A rendi társadalom sajátos munkamegosztása tovább differenciálja a kézműves munka rendjét azáltal, hogy az a különböző céhek mesterei egymás mellett, egy-egy meghatározott utcában vagy városrészben folytatták tevékenységüket (Wulf 2001, 116).

A középkori teológiai hagyományban is tovább élt a fizikai munkával szembeni ellenérzés. Ez látható Aquinói Tamásnál, aki Arisztotelész véleményét elfogadva hangoztatta a *vita contemplativa* (szemlélődő, elmélkedéssel töltött élet) elsőbbségét a *vita activá*val (tevékeny élet) szemben. Ennek alapján a különböző munkatevékenységek hierarchiájában legalul a földművesek, fölöttük a kézművesek, a piramis csúcsán pedig a lelkeket gondozó, szellemi munkát végző szerzetesek, apácák és világi papok helyezkedtek el. A munkától, különösen a kétkezi munkától való tartózkodás a nemesség kultúrájának fontos jellemzője volt (vö. Koczka 2001, 8).

A munkafelfogás alakulását jelentős mértékben befolyásolta a középkori és kora újkori városok elterjedése, amelyek alapvető munkaformája a céhekbe szerveződő kézműipar és a testületileg szervezett kereskedelem. Az ókori várossal ellentétben ebben az időben a városhoz már a foglalkozást űző egyén is hozzátartozott. A saját foglalkozás gyakorlásához fűződő jog és a városi ügyekhez való hozzászólás joga szorosan összefüggtek egymással. A városokban, szemben az ókori város rabszolgamunkájával, már a szabad munka volt az uralkodó. Ez egyben a „becsületes" és „tiszteletre méltó" kereskedelem pozitív értéktartalmait is

felerősítette, csakúgy, mint a munka, különösen a hivatásszerűen végzett munka jelentőségét. A középkori város, szemben a vidék feudalizmusával, az autonómiát jelentette, a nemességtől elszigetelődő polgárság az önszerveződésre képes szabad emberek öntudatos kultúrájának fejlődését segítette elő. A középkori városi munka alapozza majd meg az egyes városok kapcsolatain felülemelkedő gazdasági kapcsolatokat, a kibontakozó kereskedelmi kapitalizmust, annak fontos elemeként a külkereskedelmet; a kereskedők és a munkát kiadók által szervezett háziipart; a tőkét és a hitelt (vö. Meier 1994).

A városok megjelenésével új munkaformák is létrejöttek: a kézműves munka, a kereskedő és a bankár tevékenysége, valamint a tudományos munka elemi formái. A hagyományos munkaformák, mint a különböző paraszti munkák, a nemesi, városi, falusi háztartásokban továbbra is jelen lévő háziszolgák tevékenysége, valamint a céhes mesterek inasainak és legényeinek a mester házában ingyenesen végzett munkája mellett megjelennek a bérmunka előképzettséget nem igénylő és tényleges előmenetelt nem biztosító különböző formái, legelőször a textilgyártásban, majd a bányászatban. Ez egyben megteremti a korai kapitalizmusra jellemző függőség és a gyermekmunka különböző korai formáit is. Az idő tagolásának az ima, munka, pihenés sajátos ritmusára épülő formája a középkori kolostorokban jelenik meg. Ennek rekreációs eleme, a munkát követő pihenés a szellemi munkát végző értelmiségieknél él majd tovább. Ezt a szerzetesi munkarendet a városokban megjelenő gazdasági tevékenység mintegy laicizálja, a városok toronyóráinak harangütései, a munkaidő megteremtői, már az idő segítségével mérhető munka mennyiségét is jelzik. A kézműves munkaideje, a paraszti munkához hasonlóan, szintén napkeltétől estéig tart, azt azonban szünetek tagolják, és szakaszainak intenzitása is eltérő. Az év számos egyházi ünnepe szabadnap, azonban ezek egy részét később le kell dolgozni (Reinhard 2004, 429).

A késő középkor gazdasági és demográfiai válságai a 14–15. századi városokban a szegénység növekedésétől való félelemhez, a koldulás terjedésének elítéléséhez és a „semmittevés" elleni harchoz vezettek, amely összekapcsolódott a munka, a szorgalom, a rend és a fegyelem „felülről lefelé" irányuló normáival. Az újabb mentalitástörténeti kutatások arra utalnak, hogy a bőséget és a boldogságot már jóval a reformáció előtt a munkához kapcsolták, a semmittevéshez pedig a szegénységet és a bűnt (vö. Koczka 2001, 8).

A 16. századi reformáció új lendületet adott a munka elismerésének, maga Luther is magasabbra értékelte a *vita activá*t, mint a *vita contemplativá*t. A munka értéke nem céljában, illetve eredményében, hanem az általa keltett érzületben rejlik. A különböző formáinak egyenértékűségéről szóló felfogás hátterében az áll, hogy azokban a teremtés rendje nyilvánul meg. Ebből adódóan a munka minden formája, így az alacsonyabb rendű munka is istennek tetsző cselekedet. A munka egy isten által szentesített evilági autonómia részét képezi: miután az üdvözülés kizárólag Isten kegyelmének ajándéka, a különböző munkaformáknak nem kell többé a lélek javát, továbbá Istent szolgálniuk, így azok teljes mértékben a világi szolgálatra foghatók, az emberiség jólétének minél teljesebb előmozdítására használhatók. Etikai értékük fokmérője az, hogy milyen mértékben szolgálják

a többi ember érdekét, így az emberi viszonyban a munka a keresztényi szeretet sajátos megnyilvánulási formájává válik. A munka dicséretének további ideológiai eleme, hogy az összekapcsolódik a nemességgel szemben megjelenő protestáns antiklerikalizmussal és a régi elit semmittevésének éles kritikájával. Ebben a felfogásában, a koldulás elítélésében megjelenik az alsóbb osztályok munkával kapcsolatos vonakodása elleni küzdelem eleme is. Nem véletlen tehát, hogy a 16. században először a protestáns országokban állítanak fel dologházakat és börtönöket.

Kálvin tanaiban a munka vallásos igazolása, különösen a hivatásszerűen űzött foglalkozás vonatkozásában, egyértelműbb Luther felfogásánál. Nála a munka dicsérete a dolgos aszkétizmusra való felhívássá lényegül át, és az eleve elrendelés doktrínájával kapcsolódik össze, amely szerint az evilági gazdasági siker Isten halálunk után tanúsított kegyességének bizonyítéka. Ennek nyomán a kálvinizmus a munkát nem öncélú dolognak, hanem vallásos célnak és a hitnek alárendelt eszköznek tekintette. Ebből adódóan a munka az Isten iránti engedelmesség megnyilvánulása, az önnevelés, az evilági aszkézis sajátos eszköze. A predesztinációból adódóan az ember önmagától nem képes semmilyen jó véghezviteléhez, kizárólag az isteni kegyelemre hagyatkozhat. Az üdvözülés folyamatában isten az aktív, az ember a passzív elfogadó. Az Isten korlátlan hatalmának jellemzője, hogy még az ember bűnbeesése is általa elrendelt (predesztinált).

Ebben a felfogásban gyökeredzik az érzékiségtől való szigorú tartózkodás, a munkavégzésben is megnyilvánuló isten iránti engedelmesség, a szorgalom és önfegyelem. A predesztinációból fakadóan a munka aszkézise a kiválasztottság megnyilvánulási formája, amely a munkában elért sikerekben még nyilvánvalóbbá válik. A test, a lélek és az érzelmek egyaránt a munka sikerének szolgálatában állnak. Ebből azonban nem következik, hogy a munka örömet, eredményeinek élvezetét hivatott szolgálni. Ez a megközelítés azt sugallja, hogy a munka és siker egyaránt isten szolgálatát jelenti. A munka istennek felajánlott áldozat, egyben az ember aszkézis általi üdvözülésének eszköze. Az ésszerű munkavégzés nemcsak a fáradság és az erőfeszítések leküzdésére szolgál, hanem a munka minél nagyobb eredményességének fontos eszköze. Isteni eredetéből adódóan azonban a munka nem biztosítja a siker általi kielégülés érzését, így a munkavégzés soha véget nem érő, élethosszig tartó emberi feladattá válik, amely annál inkább szolgálja az urat, minél hatékonyabb (vö. Wulf 2001, 116–117, továbbá Koczka 2001, 8).

A 17. század végén a vallási-felekezeti élet, a karitatív tevékenység és államirányítás szintjén egyaránt megfigyelhető törekvések közös vonása a munkavégzés gazdaságossági szempontjainak érvényesítése. Ez Angliában érvényesül a legkorábban, ahol a felbomló rendi társadalom helyébe a piac, a bérmunka törvényei, illetve az ezzel összekapcsolódó, mind erőteljesebb individualizáció folyamatai léptek. Miként a korábbi fejezetben is utaltunk arra, az új típusú polgári mentalitás habitualizációjában, új viselkedésforma rituáléinak kialakulásában fontos szerepet játszott a kor embere által megkonstruált új segítőtárs, a mechanikus óra, és ennek nyomán a pontosan mérhető idő kiszámítható rendje. Az óramutató által közvetített idő lehetővé tette a városi ember számára az új típusú, racionális

termelő tevékenység megszervezését, továbbá egy adott helyen a többféle helyi sajátosság által befolyásolt események meghatározott közös norma szerinti összehasonlítását. Az anyagi gyarapodás vágya teremti meg továbbá a napi feladatok elvégzésének a tulajdonos általi fokozott ellenőrzésének igényét, továbbá annak lehetőségét, hogy az óraszerkezet segítségével megbizonyosodjon alkalmazottjai munkájának hatékonyságáról, esetleges mulasztásaikról.

Ezek a habitualizációs folyamatok segítik elő az ekkor megjelenő új polgári értékrend állandósulását is. A városok világában megerősödő polgárság gondolkodásmódját ugyanis ekkor már (felekezeti hovatartozástól függetlenül is) sajátos új vonások jellemezték. Egyre inkább megerősödött az evilági boldogulás iránti igény. Fontos értékké vált az anyagi javak megbecsülése, s ezzel szoros összefüggésben a munka, a fáradhatatlan hivatásvégzés. És az ennek hatékonyságát biztosító további polgári erények, mint a józan mértéktartás, a becsületesség, a kiszámíthatóság, a stabil, munkával, egyéni kiválóság útján, kiemelkedő teljesítmény által megszerezhető tekintély.

Ebben a korban a munkát tekintik az egyre nagyobb problémát jelentő szegénység orvosságának is. Minden felekezet tagjai egyetértenek abban, hogy az egészséges koldusokat, ha szükséges, büntetések alkalmazásával, munkára kell kényszeríteni. Erre a célra angol és itáliai mintára hozzák létre Európa-szerte a különböző fogházakat és dologházakat, ahol az oda bezárt férfiakat és nőket egyaránt kemény munkára kényszerítik. 1757-ben a Pforzheimben működő dologházban a munkaidő négy, körülbelül egyórás szünet beiktatásával hajnali 4 órától 21 óráig tartott (Reinhard 2004, 433).

Az egyre racionálisabban működő, tekintélyelvre épülő abszolutista államot gyakran hasonlítják a pontosan működő óraszerkezethez. Ez az új metafora a helyi hatalmasságokat és a filozófusokat valósággal elbűvölte. Az óra rendje által közvetített, immár a hatalom által is legitimált fegyelem mindenkire kötelező alapvető elvárássá válik. Többé már senki sem lóghatott ki a sorból, mindenkitől megkövetelték az óra mechanikus működésében manifesztálódó alapvető tulajdonságot, a pontosságot. Az óraszerkezet emellett lehetővé tette az elvárások egyre részletesebb megfogalmazását is. Egyben biztosította az emberi munkaerő mind hatékonyabb kihasználását. A munkát ebben a korban már egyre inkább a kronométer pontossága által közvetített olyan technikai jellegű potenciálnak tekintették, amelynek egyetlen mértékegysége a minél gazdaságosabb működés, annak a profán hatalom általi minél tökéletesebb kihasználása.

A munkának ezeket a kora újkorban még meglévő kvázi-szakrális elemeit Foucault elemzései is alátámasztják. Rávilágítanak arra, hogy az ebben az időszakban kibontakozó ipari kor egyre jobban szervezett időbeosztásában fellelhető egyre szigorúbb rend hátterében még ott húzódik a korábbi keresztény időbeosztás rendje. Feltételezése szerint ennek pontos mintáit a kolostorok időrendje jelentette. Az ezzel kapcsolatos fő módszer – egy meghatározott időritmus kialakítása, annak meghatározott, ismétlődő tevékenységek közé rendezése és azok ismétlődési ciklusainak szabályozása – fellelhető a kora újkor bentlakásos iskoláiban, a kézművesek műhelyeiben és a kórházakban is. A 17. századi nagy manufaktúrák

szabályai pontosan meghatározzák azokat a gyakorlatokat, amelyek ritmizálják a munkát: „Minden személy (…) megérkezvén reggel a munkába, mielőtt munkához látna, először kezet mos, Istennek ajánlja munkáját, keresztet vet és munkához kezd" (idézi Foucault 1990, 203).

4.3. A modern munkatársadalom kialakulása: fegyelmező idő – fegyelmezett test

Európában a 17. és a 18. század a felgyorsuló alapvető változások korszaka volt, amelyből végül a modern világ kiemelkedik majd. Ekkor vált uralkodóvá a munka modern, általános fogalma, amely fizikai és mentális tevékenységek különösen széles körét ölelte fel, és főként pozitív jelentéstartalmakat hordozott. A munka tudatos, szándékos tevékenységgé válik, amely a vágyak kielégítésére szolgált, és az emberi élet kiteljesedésének része volt. A modern munkafegyelem kialakulásában fontos szerepük volt a protestantizmus különböző későbbi irányzatainak, különösen a nyugat-európai puritanizmusnak és az Észak-Amerikába kivándorlók körében elterjedő metodista vallásnak, amely „a munka könyörtelen vallásos ideológiájának" tekinthető. Sajátos paradoxon, hogy a modern munkaerények kialakításában jelentős szerepet játszott az abszolutista uralkodók államformáló politikájában megjelenő fiskalizmus, a kameralizmus, illetve merkantilizmus. Ezek közös eleme a társadalmi fegyelem, valamint a szegénység társadalmi-erkölcsi hátrányként történő megkülönböztetése. Az abszolutizmus nyomán válik a munka az állami irányítás és szabályozás eszközévé, az államhatalom egyik forrásává, továbbá annak fontos társadalmi értékévé (vö. Koczka 2001, 9).

Az idő profanizálódási folyamata leginkább az idő árucikké válásában ragadható meg. A mechanikus óra nem csupán a pontos időmérést tette lehetővé, hanem hatására elkezdődik az idő mind racionálisabbá válása, az idővel való takarékoskodás is. Az idő által képviselt pontosság értékké válása kezdetben a természettudományban jelenik meg, de hatással volt a munkaidő kialakulására, az idővel való gazdálkodás mind fontosabbá és racionálisabbá válására is. A munkaidőt már a korai kapitalizmus időszakában pontos tervek szabályozták, ez amolyan rejtett felügyeleti eszköznek számított, amelynek segítségével a munkások maguk ellenőrizhették az elért teljesítményüket. A 18. századtól a munkabért a teljesített órák, és nem napok szerint fizették. „Remember that time is money" – írja 1748-ban Benjamin Franklin. A gondolat aktualitását jól jelzi, hogy ez a mondat a modern idő lényegét kifejező közmondásként a mai napig él a köztudatban (vö. Dinzelbacher 1993, 655).

A 18. század új, különbözőbb körülmények között is érvényesülő alapvető erénye, a szorgalom, amely a felvilágosult abszolutizmus gazdaságpolitikájának alapvető programpontja is egyben. Ebben a megközelítésben azt jelentette, hogy az önkéntes, vagy kényszer hatására végzett munka egyaránt alkalmas arra, hogy emelje az egyes alapvalók, továbbá az állam jólétének színvonalát. Ez a meg-

közelítés jelentős mértékben felértékelte a racionálisan megszervezett tevékenységeket, ezzel mintegy előrevetítve a modern társadalmak racionálisan felépített rendszereinek később is tovább élő alapvető jellemzőit, amelyek az alábbiakban foglalhatók össze:

1. Piacgazdaság: a gazdasági élet szabad munkaerő és a tőke bevonásával történő racionális és folyamatos megszervezése.
2. A bürokratikus állam racionálisan megszervezett rendje, amely minden állampolgár számára egyenlő elbírálás és részvétel lehetőségét biztosítja.
3. Az annak hatékony működéséhez szükséges racionálisan megalkotott jogrendszer kialakulása.
4. Racionálisan szerveződő tudományok és az azokra épülő termelési technológiák.
5. Racionálisan szervezett, módszeres és fegyelmezett egyéni életvitel.

Ennek a folyamatnak az emberi habitusban megjelenő konkrét vetülete a hétköznapi élet mind nagyobb fegyelme, amely új mentalitáselemként széles térbeli és idődimenziókat alkot, így hatása nem csupán a gazdaságban érvényesül, hanem a társadalom más szféráira, az államirányítás, a jog, a vallás területére is kiterjed. A 18. században Európa számos régiójában érvényesülő felvilágosult abszolutizmus fegyelmező politikája viszi majd tovább ezeket az abszolutizmus állama által elkezdett, a társadalmi, politikai, gazdasági élet minden területén érvényesülő változásokat (Reinhard 2004, 434–435).

Foucault és Elias elemzései azt mutatják, hogy az önkontroll és az önfegyelem a civilizációs folyamatok természetes velejárója. A szégyenérzet és a kimért pontosság megjelenése, a testi megnyilvánulások, a külső és önkontroll megerősödése az emberi habitusnak a munka során, illetve hatására kialakuló jellegzetes új vonása. Mindezekben a folyamatokban az idő uralma is egyre mindenhatóbbá, egyben a munkatársadalom alapvető szereplőjévé válik, és megteremti a modern embernek a munka diktátuma által irányított uniformizált egyenlőségét. Történeti antropológiai oldalról nézve megállapítható, hogy az idő és a munka a modern ipari társadalom alapvető fegyelmező hatalmává válva megteremti azt az embertípust, amely saját sorsának tökéletesítését mindinkább individuumként, saját ember mivoltának kiteljesítésében látja. Ebben jelentős mértékben támogatják majd a 19. század modernizációs ideológiái, elsősorban a liberalizmus és a pozitivizmus, amelyek azt sugallták, hogy a töretlen fejlődés az emberi világ folyamatosan megvalósuló alapfolyamata.

A fegyelemre épülő életformák állami segítséggel történő belsővé tétele, annak habitualizálódása teremti meg azokat az antropológiai alapokat, amelyekre a modern államok későbbi teljesítményei épülnek majd. Ebből a szempontból kiemelt szerepet játszik ezekben a folyamatokban a német és osztrák felvilágosult abszolutizmus, elsősorban II. Frigyes, Mária Terézia, II. József rendeletei, amelyek az alattvalóik életének minden területét szabályozó fegyelem megteremtésére törekedtek. Ehhez a fegyelmezési folyamathoz segítséget kaptak a városi önkormányzatoktól és a különböző felekezetektől is.

Ennek a társadalom minden rétegére kiterjedő, egyetemes fegyelmezési folyamatnak fontos állami intézménye a hadsereg és annak alapvető fegyelmező technikája. A korabeli protestáns uralkodók hadseregeiben a katonai gyakorlatok időütemezését összekapcsolták a vallásgyakorlatokkal. Az újkor megváltozott igényei, az egyre erőteljesebbé váló fegyelem számos elemében megváltoztatja, jelentős mértékben finomítja az időütemezés keresztény hagyományokban gyökeredző rendjét. Ebben az időben kezdték mérni az időt negyedórákban, percekben, másodpercekben.

Foucault részletesen leírja az időnek a modern munka megkívánta, a külső és belső fegyelem és a test fölötti uralom kialakításában betöltött szerepét, annak mentalitáselemmé válásának folyamatait és mechanizmusait. Ennek egyik eleme az időbeosztás, az idő mind erőteljesebb „behálózása". Ez a folyamat a bérmunka kialakulásának időszakában válik egyre erőteljesebbé. Az időt mind keskenyebb szeletekre szabdalták, a tevékenységeket olyan parancsok veszik körül, amelyre azonnal reagálni kell. A felhasznált idő minőségét is biztosítani igyekeznek, folyamatos ellenőrzéssel, a felügyelők nyomásával, a figyelemelterelő tényezők kiiktatásával. A munkaidő és a szabadidő élesen elkülönül egymástól. Így a munka hatékonysága érdekében tilos bármilyen formában szórakoztatni a munkában résztvevőket, bármilyen játékot játszani, enni, aludni, történeteket mesélni, még az étkezési szünetben sem szabad a munkától eltérő „profán" dolgokkal foglalkozni. Miként Foucault megfogalmazza: „A mért és fizetett időnek nem szabad tisztátalannak, hibásnak lennie, jó minőségű idő ez, amelynek során a test szorgalmasan végzi a dolgát. A pontosság és szorgalom a rendszerességgel együtt a fegyelmező idő fő erénye lesz" (Foucault 1990, 204–205).

A fegyelmező idő, „amelyben a test szorgalmasan végzi a dolgát", fontos eszköze a tevékenység megszervezésének, amelyhez a test új gesztusaira, mozdulataira, azok felbontására és betanulására van szükség. Olyan elemek habitualizációját jelenti ez, amelyek az emberi testet hozzáigazítják az új időbeli imperatívuszokhoz. Miként Foucault megfogalmazza: „[E]z nem az időbeosztás előírása, hanem valamely tevékenység általános keretének megadása; több mint egy közös és kötelező külsőleg kényszerített ritmus: »program«, amely a tevékenység kimunkálását biztosítja, belülről ellenőrzi lefolyását és fázisait. A mozdulatokat mérő és ritmizáló parancs formájáról áttérnek egy raszterre, amely a mozdulatokat kényszeríti és alátámasztja egész láncolatuk folyamán. A viselkedés egyfajta anatómiai-időbeli sémája határozódik meg. A cselekedetet elemeire bontják; meghatározzák a test, a végtagok, ízületek helyzetét, minden egyes mozdulatnak kijelölik a helyét; minden egyes mozdulatnak kijelölik az irányát, kiterjedését, időtartamát; előírják egymásutániságuk rendjét. Az idő áthatja a testet – s vele együtt a hatalom összes aprólékos kontrollja" (Foucault 1990, 206).

A jó időbeosztás érdekében a test és a mozdulat mind pontosabb összehangolására van szükség. A jól fegyelmezett test a legkisebb mozdulatra is összehangoltan működik; ha jól kihasználjuk a testet, jó időbeosztás érhető el, semmi sem marad tétlen és haszontalan. A test és a tárgy, a test és a szerszám összekapcsolódása, a test-eszköz vagy test-gép együttest képez, és ebbe a kapcsolatba belopja magát

a hatalom. Az így megjelenő fegyelmező hatalom „funkciója nem a megterhelés, sokkal inkább a szintézis, nem a terméket sarcolja ki, hanem a termelési apparátus révén teremt kényszerű kapcsolatot" (Foucault 1999, 208).

A fegyelmező idő további sajátossága a kimerítő felhasználás. Az időbeosztás hagyományos formája mögött rejlő alapelv negatív, a semmittevés tilalmának alapelve: tilos elvesztegetni az időt, melyet Isten számon tart, és amelyet az emberek megfizetnek. Az időbeosztás fontos feladata tehát, hogy legyőzze az időpazarlás veszélyét, ami erkölcsi vétség és gazdasági becstelenség. A fegyelem pozitív gazdaságot rendez be, megteremti az idő mind jobban növekedő felhasználásának elvét, így az inkább kimerítés, mint felhasználás. Oly módon kell törekedni az időpillanat felhasználásának fokozására, mintha az idő a maga tört részeiben is kimeríthetetlen volna.

A fegyelmező idő ilyetén kialakuló finom tagolása révén, az alávetettség új technikájával egy új tárgy jön létre, a gépies testet felváltja a szilárd részekből összetett, mozgásokra szánt test: „Ez az új tárgy a természetes test, erők hordozója, egy időtartam székhelye; a specifikált műveletekre képes test, amely műveleteknek megvan a maguk rendje, a maguk ideje, megvannak a belső feltételeik, alkotóelemeik. A test, miközben a hatalom új mechanizmusainak céltáblájává válik, a tudás új formáit nyújtja" (Foucault 1999, 210).

Az uralkodói, főúri világba történő betagolódás megkívánta a nemesség mind fegyelmezettebb testhasználatát is. A helyes viselkedés elaborált kódexének megtanulása mellett, amelynek elsajátítása és folyamatos gyakorlás mindenkivel szemben alapvető elvárás volt, a férfiaknak és nőknek egyaránt el kellett sajátítaniuk az udvari táncok bonyolult formáit. A férfiak testi fegyelmének erősítéshez jelentős mértékben hozzájárult a nemesség körében népszerű vívás, amely szintén nagyon bonyolult és összerendezett mozgásformák elsajátítását tette lehetővé (Reinhard 2004, 439).

A 17. századi filozófiai gondolkodásban a „munka" már egyre kevésbé a „gyötrődés" és a „fáradság" szinonimája. Descartes óta a technika és a progresszív technológia a munkateher enyhítését szolgálja, örömtelivé változtatva azt. Már Morus és Campanella utópiái is e gondolat megértéséről és kidolgozásáról tanúskodnak. A felvilágosodás filozófiája és a német idealizmus egyaránt kitüntetett figyelemben részesítette a munkát. A 17. század közepén Thomas Hobbes szoros kapcsolatot látott a munka *(operatio),* a tevékenység *(actio)* és a hatalom *(potentia)* között. Valamivel később John Locke a munkát a társadalom alapvető tevékenységeként írta le. Számára a munka – elsősorban az egyéni – tulajdonjogok és a dolgok értékének alapját jelentette. Az általa 1690-ben megfogalmazott modern munkafogalom a modern kor gazdaságának másik kulcsfogalma, a magántulajdon szerepének hangsúlyozásával, kapcsolódik össze. Eszerint az ember – mint autonóm individuum – önmaga tulajdonosa. Ezért munkája – amely a természet javainak átalakítására szolgál –, illetve annak minden produktuma szintén saját tulajdona. Az ember munkaereje tehát személyes tulajdona, egyben másoktól független egzisztenciája megteremtésének eszköze. Ez a munkafogalom a felvilágosodás hatására mind szélesebb körben elfogadottá válik majd. Ezáltal ember

számára biztosítja majd a mérhető és felelősségteljes munkavégzés lehetőségét. Emellett fontos eszköz lesz a feltörekvő polgárság számára, hogy túllépjen a nemesség munkára vonatkozó elutasító arroganciáján, erkölcsi szinten is legitimálja a munka által elért egyéni teljesítményt (Reinhard 2004, 433).

A francia felvilágosodás alapművében, a d'Alembert és Diderot által kiadott *Enciklopédiá*ban (1751–1772) ezt olvassuk „travail" (munka) címszó alatt: „Napi elfoglaltság, amelyre az ember szükségletei által ítéltetett, s amelynek ugyanakkor egészségét, fennmaradását, jókedvét, józan eszét és talán erényeit is köszönheti." Később Immanuel Kant ennél radikálisabb módon fogalmazta meg a munka szerepét, a semmittevést „üres időként" bélyegezte meg, és a munkát egyenesen az élet értelmének tekintette: „Minél szorgalmasabbak vagyunk, annál inkább érezzük, hogy élünk, és vagyunk tudatában életünknek. A semmittevésben nemcsak azt érezzük, hogy az élet elhalad mellettünk, hanem az élettelenséget is" (idézi Koczka 2001, 10). Friedrich Schiller megfogalmazása népszerűvé tette és társadalomtörténeti köntösbe öltöztette e gondolatot: „A munka a polgár dísze, erőfeszítésének ára áldásos. Tisztelet a király méltóságának, tisztelet munkáskezünk szorgalmának" (idézi Koczka uo.).

A modern korban központi szereplővé váló munka helyének és szerepének kijelöléséhez jelentős mértékben hozzájárul Hegel és Marx filozófiája is. Hegel felfogása szerint Isten munkálkodása során alkotja meg a szellem emlékezetét (bensővé válását). Azt a folyamatot írja le, amelynek során a szellem kibocsátkozik a számára idegen formába, a természetbe, és az emberben és a történelmen keresztül visszatér önmagához. Az emberi történelem lényegében egy olyan munkafolyamat, amelyben kibontakozik az emberi és abszolút szintű szubjektivitás. Marx számára a munka olyan alapvető tevékenység, amely az embert emberré tette. Az emberi fejlődés alapjának a munkát, illetve a gazdaságot tekinti. Ezek alakítják át a történelmet, a társadalom minden további eleme (filozófia, vallás, kultúra) csupán ideológiai felépítmény. A munka hatására jönnek létre az alapvető társadalmi struktúrák és a különböző társadalmi viszonyok hatalmi és elnyomó viszonyai is. A tőkés társadalom nagyfokú racionalizálódása a tervszerű munka által érhető el. A kapitalista viszonyok megszüntetése, a termelőeszközök igazságos elosztása elvezet az elnyomott osztályok felszabadításához és az emberek közötti legitim hatalommegosztási formák kialakulásához. Ennek a kapitalizmus viszonyai között a munkásosztály a letéteményese, így ennek felszabadítása, illetve emancipációja vezet el az emberiség felszabadításához. Miként Böhme antropológiai munkájában ennek kapcsán megfogalmazza: „Felfogása szerint az ember társadalmi értelemben a munka által meghatározott, így az ember felszabadítása nem jelenti az ember munka alól történő felszabadítását, hanem magának a munkának a felszabadítását jelentette" (Böhme 1985, 158).

Ebben az időben a munka fogalma közgazdasági vonatkozásokkal is gazdagodott. Jól példázzák ezt a 18. századi fiziokraták és a skót morálfilozófusok gondolatai, közülük is elsősorban Adam Smith munkássága. Smith a munkát – az ebben az időben kibontakozó modern közgazdaságtudomány központi kategóriájaként – a gazdaság és a hozzáadott érték valódi forrásaként, az egyetlen tudományos érte-

lemben vett produktív tényezőként, a javak csereértékének igazi mércéjeként írta le. A tudományos szinten értelmezett munka határtalanul dinamikus erő, amely gazdagságot, luxust és tőkét teremt. A tőke felhalmozása végső soron majd az általános jólét előmozdítását eredményezi.

Ez volt a győzedelmes kapitalizmus álláspontja még az iparosodás előtt, amely Angliában már a 18. században, a kontinensen pedig csak a 19. században kezdődött el. Smith a társadalmat munkamegosztásra épülő gazdasági társadalomként fogja fel, amelyet az egyének sokaságának felvilágosult önérdeke és a piacok, valamint a törvények meg a szokások tartanak össze. A gazdasági társadalom alapját a termelés és a fogyasztás, a munka és a vágyak alkotják. Ez a kapitalizmus társadalomértelmezése, amely a felvilágosodás haladásról vallott optimizmusával összekapcsolódva kedvező alapot kínált az „örökölt" politikai hatalmi formák, a nemesség és az abszolutista állam hatalmának kritikájához. Smith rendszere olyan „politikai gazdaságtan", amely a gazdaságot a politikához, a nemzethez és az államhoz kötötte, a munkát pedig a nemzetállam jólétének és hatalmának alapjaként értékelte (vö. Koczka 2001, 9–10).

A modern munka antropológiai vonatkozásait vizsgálva megállapíthatjuk, hogy az egy olyan új gesztusnyelvet is teremtett, amely alapjaiban változtatta meg az ember önmagához és a külvilághoz fűződő viszonyát. Egyre erőteljesebb fegyelmező erővé, egyben az aszkézis és önfegyelem kifejeződésévé vált. Ennek során létrejöttek és gyakorolhatóvá váltak azok a viselkedési tónusok, beállítottságok, érzelmek, amelyek biztosították a munka hatékonyságának fokozását. Wulf szerint a modern munkagesztusok és rituálék jellegzetes vonásai a célorientált beállítottság, az idő gazdaságossá válása, az erőfeszítés, a teljesítőképességbe vetett bizalom, az egyén önmaga és a világ alakíthatóságába vetett bizalma. A többi gesztushoz hasonlóan a munka gesztusai is komplex jellegűek. Jelentős a különbség a monoton ismétlődésen alapuló és a spontán, kreatív tevékenységen alapuló munkaformák között. Ezek közül számos olyan forma található, amelyek rituális jellegűek. Az egyéb rituálékhoz hasonlóan jellemzőjük a kezdet és befejezés, továbbá a sajátos térbeli és időviszonyok közé szorítottság. A munkarituálék a társadalmi gyakorlat sajátos formáját alkotják, amelyek alapvető logikáját a cél-eszköz viszony határozza meg. A munkarituálék szociális funkciója abban rejlik, hogy szimbolikus jelentés hordozói, ezáltal túldeterminált jellegűvé válnak. Ez egyben utal a munka vallásos gyökereire is. A munka olyan önmegjelenítési forma, amely minden esetben istenhez, illetve a többi emberhez fűződő viszonyban jelenik meg. A modern ember önmegjelenítésének alapvető jellemzője annak megrendezett, performatív jellege. A munka „színrevitele" azt eredményezi, hogy minden más emberi tevékenység alárendelődik annak. Ezáltal a munka gesztusai kiterjednek az emberi élet minden területére, így napjainkban ezzel összefüggésben például politikai munkáról, kultúrmunkáról, oktató munkáról, kapcsolati munkáról beszélnek (vö. Wulf 2001, 118–122).

4.4. Munka és idő az indusztriális és posztindusztriális társadalomban

A 18. század második felében Angliában – először a gyapotfeldolgozásban –, majd más területeken is megjelenő ipari találmányok nyomán kialakult a gyárrendszer. Az újítások nyomán bekövetkező példa nélküli ipari termelékenységet biztosító ipari forradalom főbb tendenciái az alábbiakban összegezhetők:

1. A manuális munka – az emberi erőkifejtés és ügyesség – gyors, pontos, fáradhatatlan és szabályos gépekkel történő helyettesítése.
2. Az élő nyersanyag, források élettelenekkel történő felcserélése, a hőenergiát hővé alakító gőzgép bevezetése.
3. Új és sokkal nagyobb bőségben fellelhető alapanyagok felhasználása, a növényi vagy állati eredetű anyagok ásványi eredetűvel történő helyettesítése.

A gyors, önfenntartó jellegű ipari fejlődés nyomán jelentős mértékben javultak az életfeltételek. A történelem során először gyarapodott mind a gazdaság, mind a tudás olyan mértékben, amely elegendőnek bizonyult a beruházások, technikai újítások folyamatos fejlesztéséhez (Landes 1986, 69).

A felgyorsuló technikai változások sokkal radikálisabb változást hoztak, mint korábban bármi a kerék feltalálása óta. Az átalakulás a munkások helyzetében is döntő változásokat eredményezett. Nem csupán egy új foglalkozást hoz létre, hanem egész életvitelüket is átalakította. Miként Landes megállapította, sokuk számára a gépek megjelenése jelentette első ízben a termelési eszközöktől való elkülönülést, a gép új típusú fegyelmének kényszere alá kerülő munkásokká váltak. A fonó nem forgathatta a rokkáját, a takács sem vethette vetélőjét otthon, felügyelettől mentesen, saját idejével gazdálkodva. Gyárban kellett dolgoznia, az ütemet egy személytelen rendszer diktálta. Egy csapat tagjává vált, amely együtt kezdett, és egyszerre fejezte be a munkát. A lankadatlan szorgalmat erkölcsi, anyagi, sőt alkalmanként akár fizikai eszközökkel kényszerítik ki. A gyár újfajta börtön volt, ahol a foglár szerepét az óra töltötte be (Landes 1986, 72).

Koczka elemzéseiben hangsúlyozza, hogy az ipari társadalom jellegzetes munkaformája, a szabad bérmunka az iparosodás előtt csak kevesek tevékenysége volt. A korábbi korokban a munka, ideértve a kereset fejében végzett munkát is, sokféle kötöttséggel járt. Azt másokkal együtt, a ház urának fennhatósága alatt, vagy testületi szövetségekben (például a kézműves céhekben), illetve feudális függőségben, a földhöz és annak tulajdonosához kötve, gyakran a személyes szabadságot nélkülöző formában végezték. A modern kor alapvető munkaformája, a szabad bérmunka. Ez a szerződéses alapon bérért és fizetésért végzett munkaforma csak az iparosodás időszakában vált általánossá, megélhetésért, keresetért végzett munkává, a piaci csere tárgyává, tehát árucikké. Ez szemben állt a kora újkor és a felvilágosodás munkaideológiájával, amely szerint a munka az élet értelme és annak kiteljesedése. Ez az ellentmondás vezetett el a bérmunkának mint mások által irányított, függő helyzetben végzett kizsákmányoló munkaforma kritikájához, illetve az ellene való tiltakozáshoz, ami leginkább Karl Marx elméletében és a 19. századi munkásmozgalom különböző irányzataiban testesült meg.

Az iparosodás és az ezt kísérő urbanizáció nagymértékben központosította a bérmunka helyszíneit, azok egyre inkább a manufaktúrákba és műhelyekbe, gyárakba és bányákba, hivatalokba és irodákba összpontosultak. Ehhez kapcsolódó további sajátosság a keresetet biztosító munkahely, a társadalmi nyilvánosság, valamint a magánéleti tér, az otthon, illetve a család szférájának elkülönülése volt. A kereset fejében végzett munka olyan, viszonylag világosan elkülönülő részrendszerré formálódott, amely a saját szabályai, illetve a piac törvényei szerint működött. A munkát funkcionális kritériumainak megfelelően munkahelyi vezetők irányították. A munka világa olyan alapvető, magában és magáért való tevékenységgé alakult, amely más tevékenységektől elkülönülten, saját helyszínnel és idővel rendelkező önálló társadalmi részterületté vált. A fizetség ellenében végzett „munka" és a „nem munka" (amely a munka fontos, de általában nem említett, a nem fizetésért, például az otthoni és a család számára végzett munkához tartozó elemeit tartalmazta) megkülönböztetése széles körben általánossá vált. Ez teremtette meg azt a hivatalos statisztikai terminológiát, amelyben a munka meghatározása a „keresetért végzett munkára" korlátozódott. A fizetett munka, illetve család és háztartás elkülönülése nagy hatással volt a nemek közötti kapcsolatokra is, elősegítette a férfi- és női szerepek mind határozottabb differenciálódását.

Az iparosodást megelőző időkben a munka rendszerint meghatározott időbeosztás nélkül, kevésbé szabályozottan folyt. Annak ütemét a nap és az év természetes ritmusa határozta meg, így nem voltak szigorú időhatárai. A munka ugyan időigényes is lehetett, de megszakítások, szünetek, egyéb tevékenységek és a pihenés tarkította, így időtartama nehezen volt mérhető volt. Az iparosodás, valamint a fizetett munka és a háztartás, illetve a család életének elkülönülése folytán az időbeosztás szabályozása is pontosabb lett. A munka már saját idővel rendelkezett, a fizetett munka és az egyéb tevékenységek mind jobban elhatárolódtak egymástól. Különböző fegyelmező eszközök: csengők, szirénák, pontosan járó órák, illetve a gyárkapun való áthaladás, a kapuügyelet ellenőrzése határozták meg a munka kezdetét és végét, de a szüneteket is pontosabban szabályozták. A 19. század közepéig az átlagos munkaidő növekedett, utána pedig csökkent. A munka könnyebben mérhetővé, ugyanakkor több konfliktus forrásává is vált.

A kapitalista termelés kialakulása előtt az emberek többsége megélhetését nem egy, hanem különböző bevételi forrásokból, a nap, az év és az egyén életének folyamán váltakozó tevékenységekből fedezte. A 19. századi ipari fejlődés a társadalom egészére vonatkozó mind összetettebb munkamegosztást alakított ki, mind jobban megnövekedett a fizetésért teljesített munka mennyisége is. A munkamegosztás következtében megemelkedett a szakmunka aránya, ami megteremtette az ehhez kapcsolódó oktatási és képzési rendszer, illetve a munka világa közötti nagyobb összhangot, és kiszámíthatóbbá tette a foglalkozáshoz kapcsolódó életpályát. Az egész életre szóló foglalkozás egyre gyakoribbá és egyre inkább tervezhetővé vált, egyre több lehetőség nyílott arra is, hogy az egyén önértékelését és társadalmi arculatát a specializált foglalkozásra alapozza.

A 19–20. században jelentős mértékben megnőtt a munka társadalmi, politikai és kulturális jelentősége is. Ennek hátterében a fizetésért végzett munka mint el-

különülő és saját logikával rendelkező szféra új tapasztalatai állnak. Ide sorolható továbbá a közgazdaságtan megnövekedett jelentősége, illetve ennek következtében a társadalomra, a kultúrára és a politikára gyakorolt növekvő befolyása. A munka felértékelődésének további oka azoknak a forrásoknak a hanyatlása volt, amelyek korábban döntő módon meghatározták a kulturális identitást, amelyekből az élet gyakorlati értelme fakadt. Ezek között a leglényegesebb három elem a szekularizáció, vagyis a vallás jelentőségének csökkenése, a társadalom szerkezetének átalakulása (a rendek felbomlása), továbbá az urbanizáció folytán a regionális kötelékek lazulása.

A bérmunka világából indult ki a 19. század és a 20. század elejének legnagyobb tiltakozó és emancipációs mozgalma, a munkásmozgalom, amely tagjait a függő helyzetű dolgozók, a bérmunkások közül toborozta a közös munkafeltételekből eredő közös érdekek megjelenítésére és védelmére. A mozgalom, melynek tagjai hasonló munkatapasztalatokból következően közös önértékeléssel és kultúrával rendelkeztek, az arra az időre jellemző férfimunkát jelenítette meg, erre alapozva formálta a munkásmozgalom igényeit, kultúráját és önképét. A 19. század végi női mozgalmak számára az új munkalehetőségek képezték az emancipációra, az egyenlő jogokra és a politikai befolyásra irányuló törekvések alapját. Az újonnan szerzett politikai befolyást pedig a női munkalehetőségek bővítésére használták fel.

Az 1880-as évektől a bérmunkára épülve kibontakozott a jóléti állam, amelynek egyik jellegzetes példája Bismarck állami egészség-, baleset- és öregségi nyugdíjbiztosítási politikája, amelynek haszonélvezői nem elsősorban a szegények, hanem a munkások voltak. Ennek rendszerét a munkások és a munkaadók hozzájárulásaiból, és nem adókból vagy takarékossági intézkedések révén tartották fenn. A modern munka emellett hozzájárult a nemzetek, illetve a nemzetállamok kialakulásához is. A 19. században megszülető modern nemzetállamokban fokozódott a munka állami, kormányzati szabályozása. Míg azt korábban évszázadokon át az ipari céhszabályzatok és a földesúri jogokat kiegészítő hivatalos statútumok és szabályzatok határozták meg, addig a 19. század végétől megerősödött a munka állami szabályozása. A sztrájkokra és más társadalmi konfliktusokra adott válaszként megjelennek az állami szinten megalkotott szociális és munkaügyi törvények. Az egyéni munkaszerződéseket egyre inkább korlátozták vagy kiegészítették a szakszervezetek és a munkaadók szövetségei között létrejövő kollektív megállapodások és a jogszabályok. A kapitalista rendszerben a piacon keresztül a kereslet és a kínálat dönt a munka feltételeiről és értékéről; a munka ugyanakkor a kollektív javak egyike lett (vö. Koczka 2001, 11–13).

Az egyre nagyobb arányú ipari fejlődés egyik velejárója a tömegtársadalom kialakulása. A korábbi korok tudást egységesítő technikái (könyvnyomtatás, később a tömegtájékoztatás eszközei, a mindenkire kiterjedő oktatási rendszerek) hatására egyre nagyobb néptömegek kapcsolódtak be egy egyre absztraktabbá, bonyolultabbá, egyre több embert magába foglaló társadalomba. Ebben a társadalomban az emberek egy gigantikus rendszer fogaskerekeiként kapcsolódtak egymáshoz oly módon, hogy egyre inkább ki-, illetve felválthatták egymást a

termelés folyamataiban. Tudásuk, szemben a hagyományos kézműves tudással, már nem volt egyedi, hanem átlagos, amely többé-kevésbé megegyezett a többi ember tudásával. Míg a hagyományos kézműves munka során a mester tudását közvetlen a tanoncnak adja át, addig a gyári munka termelése kevés általános képességet igényel, a termelés folyamatában az egyes munkás az új produktumnak csak egy részét állítja elő.

Az ipari termelés szinkronizálja a munkát és standardizálja a munka termékét. A munka legkifinomultabb fegyelmező technikáját az amerikai mérnök, Frederick W. Taylor által kidolgozott módszer teremti majd meg. Taylor abból indult ki, hogy a termelés hatékonyabbá tehető, ha mindennek, amit egyetlen munkás végez, összegezzük az idejét, majd kiiktatjuk a holtidőket – a szüneteket és a felesleges testmozdulatokat. A taylorizmus néven elterjedt módszer megkönnyítette a termelési folyamat egyedi szakaszokra történő felosztását, ezáltal megteremtette a futószalag termelés alapját, ahol minden dolgozó csak meghatározott számú, mechanikusan ismétlődő mozgást végez. Az új módszer a metrikus rendszer egységesítő elemeit felhasználva, kizárva az egyéni véleményt és szubjektivitást, standardizál és feldarabol.

Miként Eriksen a modern munkatársadalom jellegzetes idődimenzióit elemezve megállapítja, az új termelési formával együtt megjelenő gyári órák és blokkolók hatására az ipari társadalom óraműve átállt a kezdeteket jelentő idilli „szerzetestársadalomról" az ipari nagytársadalomra. Az így kialakuló modern munkatársadalom alapvető jellemzője az összetettség, amely nagyszámú ember – mint apró fogaskerekek – munkáját egy átláthatatlan gépezethez kapcsolva szinkronizálja és standardizálja. Ez a modern világ már olyan közös, mechanikus, objektív időre alapozódik, amely a gazdasági tranzakciók (a pénz) globális médiuma, amelynek alapja egy közös tudományos elvekre alapozódó termelési technológia. A modernitás irányítja – eddig soha nem létező mértékben összehangolva és koordinálva – az emberek életét, mozgását, cselekvéseit, gondolatait. Az idő, nyelv, gazdaság, emlékezet, erkölcs és tudás externalizálásával (külső kivetítésével) pótolhatóvá, ezáltal feleslegessé teszi az egyes embereket. Ez a lehetőség teremti meg a modern társadalom rendkívül magas szintű, szinte végtelen szociális összetettségét. Ebbe a rendszerben emberek millióit lehet a közös elemek – az óra ideje, az írás, a pénzgazdálkodás segítségével – egymás után többször ismételten bekapcsolni anélkül, hogy annak jellege változna, hogy azt át kellene szervezni (Eriksen 2009, 72).

A modern korban az idő struktúrateremtő elem lesz, egyben leválik saját konkrét tartalmairól. Jellemzője az időrend és a társadalmi struktúra összefonódása. Az idő rend jellege nem csupán abból fakad, hogy ezek a struktúrák fennmaradnak, illetve változnak, hanem abból is, hogy az idő normaként határozza meg az emberi cselekvések szerveződését és viszonyítását. Ennek egyik sajátos mozzanata az időszámítás, valamely jellegzetes tevékenység összekapcsolása a rendszeresen ismétlődő eseménnyel. Ennek fontos mozzanatát alkotják az időtervek, a társadalom időrendjének normatív és konvencionális elemei (például az időbeosztás, az időpályák), továbbá a társadalom funkcionális szempontok alapján megvalósuló

differenciálódásával összefüggő időtervek szinkronizálásának problémái (időszűke, várakozási idő). A szinkronizáció következménye, illetve természetes kísérőjelensége, hogy az idő mindinkább a társadalmi ellenőrzés eszközévé válik. Mead az emberi cselekvést olyan jelenségként értelmezi, amely fokozatosan alakítja saját időiségét. Ebben – mintegy szemben állva a múlttal és a jövővel – központi szerephez jut a jelen: az időperspektívák a jelenben és a jelenből bontakoznak ki (Mead 1969; Mészáros 1999, 13–14).

A modern munkatársadalom magas fokú szervezettsége összekapcsolódik a vallás – annak öröklétbe ágyazott jövőképét felváltó – szekularizált formájával, a jövőbe, a haladásba vetett hittel. A modern társadalom alapvető hittétele az a gondolat, hogy az emberi világ meghatározott, eltervezett irányba halad, melynek iránya a lineáris idő szárnyán, mindig és egyre sebesebben halad előre a múltból a jelenen át a jövő irányába. A jövőre irányultság csak az újkor kezdetén, a 17–18. században jelenik meg, ekkortól válik témává a nyitott jövő, amely által a jövő társadalomfüggő tényezővé, csinálhatóvá, tervezhetővé, a jelenben hozott döntésektől függő jelenséggé válik. Ebből adódóan a társadalom különböző alrendszereinek ki kell fejleszteniük azokat a stratégiákat, amelyek segítségével megbirkózhatnak a jövő nyitottságával, illetve az abból fakadó bizonytalansággal (Bergmann 1990, 128).

Ennek megfelelően – a tudás, a technika, az erkölcs, az életszínvonal, a megismerés terén – előrehaladva jobbak is lesznek egyben. Egy ebben az évben vásárolt mobiltelefon vagy laptop jobb, mint a tavalyi, a 20. és a 21. századi tudomány már többet ért meg a világból, mint a korábbi korok gondolkodói. Az emberiség világa, ha még nem is közelíti meg a paradicsomi állapotot vagy a földi mennyországot, amit például a ma már utópiaként elkönyvelt kommunizmus ígért, azért mindet egybevetve egyre jobb lesz.

Ezt az ideológiát képviseli a 20. század utolsó évtizedeiben kiteljesedő fogyasztói társadalom és a vele együtt megjelenő globalizáció egyenetlen folyamata. Ennek sajátos ellentmondása, hogy magában hordozza az egyes régiók közötti egyre mélyülő szakadék kialakulását, ugyanis a jólétben és az életszínvonalban megmutatkozó különbségek egyre jobban elválasztják egymástól az iparosodott (első és második világbeli) és a harmadik világhoz tartozó fejletlen országokat, amelyekben a világ népességének többsége él. A fenti tendenciák további sajátossága a világméretű nemzetközi gazdasági-kereskedelmi integráció, a multinacionális cégek és a nemzetközi tőke egyre fokozódó befolyása. Ezzel párhuzamosan egyre erőteljesebbé válik az információrobbanás, a távközlési és elektronikus média globalizációja is, amelynek eredményeként naponta emberek százmilliói „fogyasztják" a nagy nemzetközi világcégek által készített, műholdon közvetített, reklámokkal dúsított televíziós programokat, hírműsorokat és filmeket, használják a számítógépes világhálózat szolgáltatásait. A nemzetközi médiabirodalom, az elektronikus világhálózat kialakulása azonban nem csupán az emberi kommunikáció, az információszerzés soha nem látott távlatait nyitja meg az emberiség előtt, hanem magában hordozza az emberi kultúra további alakulását döntő módon meghatározó és veszélyeztető médiaimperializmus kialakulását is.

Az elmúlt időszak felgyorsuló változásai nyomán több kutató úgy véli, hogy ez a kor átmenetet képez egy új, a modern indusztrializmuson túlmutató fejlődés irányába. Az erre irányuló elemzések mindegyikére jellemző annak hangsúlyozása, hogy az információ, a tudás alapvető szerepet játszik majd a jövő társadalmában. A jövőkutatók szerint a kialakuló posztindusztriális társadalom alapvető sajátossága lesz az információ és tudás előállítása, a társadalom működése szempontjából a legfontosabb stratégiai erőforrássá válik majd az úgynevezett kodifikált tudás, vagyis a rendszerezett, koordinált információ előállítása és birtoklása. Ennek következtében – felváltva a jelenlegi rendszer gyárosait és vállalkozóit – azok jutnak majd vezető szerephez, akik ennek előállítását és elosztását végzik: a tudósok, közgazdászok, mérnökök, a számítógépes szakemberek, a különböző szakértelmiségiek. Ezzel párhuzamosan a hagyományos „munkaerkölcsöt" felváltja majd egy szabadabb, örömtelibb életstílust igénylő szemlélet; az emberek önállóbban próbálkozhatnak majd új megoldásokkal mind munkájuk, mind pedig otthoni életük során.

A jelenleg átalakulóban lévő társadalom jellemző vonásainak leírására többféle megközelítés létezik. A leggyakoribb, a „tudástársadalom" kifejezés mellett használatos az „információs társadalom" *(information society),* továbbá a „posztindusztriális társadalom" *(post-industrial society),* valamint a „posztmodernitás" *(postmodernity)* és a Castells által használt „hálózati társadalom" *(network society)* elnevezés is. Manuel Castells nagy sikerű munkáiban kifejti, hogy a 20. század végétől kezdődően átalakuló társadalom egyre inkább hálózati társadalommá válik.

Ebben a világban az idő alapvető sajátossága a gyorsulás. Maga a globalizáció a gyorsulás egyik speciális formájának tekinthető, amely az idő-tér tengely eltolódásához vezet. Ennek eredménye a térbeli távolságok összezsugorodása, illetve eltűnése. A gyorsulás kiemelkedő teoretikusa, Paul Virilio szerint egy késedelem nélküli világban élünk. Ez a megállapítása az internetre vonatkozik, hiszen minden, az internettel összekötött pont ugyanazon a helyen van: mindenhol, és sehol sem. Az idő szerepe ebben a térben a távolság vagy közelség érzékeltetésére vonatkozóan teljesen megszűnt. Virilio McLuhan „globális falu" metaforája alapján „globális nagyváros"-ról beszél, amelynek jellemzője a névtelenség és dezintegráció. Ebben a „virtuális városban", amelyet a késedelem nélküli információs technológia irányít, mindenki kommunikál mindenkivel, de valójában senki sem beszél senkivel. Ez az idő sajátos zsarnoksága a tér felett, amelyben eltűnnek a távolságok. Amikor a távoli dolgok ugyanolyan közel kerülnek, mint a közeliek, akkor lényegében megszűnik a távolság (Eriksen 2009, 78–79).

Hasonló megállapításokat fogalmaz meg Castells idővel kapcsolatos elemzéseiben. Megállapítja, hogy az információs paradigma keretében megjelenő hálózati társadalom egyik sajátossága az új időstruktúra, amely megszünteti a dolgok korábbi sorrendiségét, és differenciálatlan időt teremt. A hálózati társadalom idősíkjának olyan jellemzői, mint a másodperc törtrésze alatt végrehajtott tőketranzakciók, a dolgozókat rugalmas munkaidőben foglalkoztató vállalkozások, az emberek életük során ledolgozott munkaidejének mintái, az életciklusok körvo-

nalainak elhomályosodása, az öröklét keresése a halál tagadása útján, a pillanatszerű háborúk virtuális kultúrája, összevegyíti egymással a különböző idősíkokat.

Ezek a sajátosságok azonban nem jellemzőek minden jelenleg létező emberi idődimenzióra. A mai kor embereinek többsége ettől eltérő temporalitásban és téri dimenziókban él. Az időtlen idő a hálózati társadalom sajátos térformájához, az áramlások teréhez tartozik, míg az idő fegyelme, a biológiai idő és a társadalmilag meghatározott sorrendalkotás továbbra is számos helyre jellemző szerte a világon. Az áramlások tere feloldja az időt azáltal, hogy szétrombolja az események sorrendjét és egyidejűvé teszi azokat, ezáltal örökös átmeneti állapotba hozza a társadalmat. Az ettől eltéri szétszórt, töredékes és összefüggéstelen helyek többrétegű tere változatos temporalitásokat hoz létre, a természetes ritmusok ősi rendjétől az órával mért idő szigorú rendjéig. Vannak olyan társadalmi szerepek és személyek, akik mintegy kívül állnak az időn, míg az alacsonyabb szintű tevékenységek és alárendelt emberek élete az idő hagyományos múlása szerint rendeződik: „Míg az új társadalmi struktúra kialakuló logikája az időnek mint az események elrendezett sorrendjének szüntelen legyőzésére törekszik, a globálisan összefüggővé vált rendszerben a társadalom nagy többsége az univerzum peremén reked. Az időtlenség óceánját időhöz kötött partok veszik körül, ahonnan a hajósokhoz még behallatszik az idő rabságában élő teremtmények panaszkodása” (Castells 2005, 596).

5. A szubjektív idő

Azok a helyek, amelyeket valamikor ismertünk, nemcsak a tér világából valók, ahova kényelemből helyeztük őket. Összefüggő benyomásaink közt, amelyekből akkori életünk állt, csak vékonyka réteget formáltak; egy bizonyos kép emléke csak egy bizonyos perc sajnálata; s a házak, a fasorok, az utak éppoly mulandók, sajnos, mint az évek.

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában* (Gyergyai Albert fordítása)

Az idő kutatásának további, pedagógiai szempontból is kiemelt fontosságú területe az egyén által átélt, az én és a világ közötti feszültséget kifejező szubjektív idő vizsgálata. Ennek oka az, hogy az állandóság, a homogenitás, az irreverzibilitás fogalmaival jellemezhető természeti idővel szemben a szubjektív idő alapvető sajátossága a változás, az inhomogenitás, a reverzibilitás. A 20. század különböző művészeti alkotásai sokoldalúan ábrázolják ennek folyamatait. Emellett a pszichológia is vizsgálja az emberi egyedfejlődés kapcsolatát az idővel kapcsolatos fogalmak tanulásával, illetve használatának sajátosságait. A modern kor embere folyamatos időnyomás alatt él, amely előtérbe helyezi az idő koordinációjával kapcsolatos készségeket. Az egyéni színezetű szubjektív időbeosztás szintén a kooperáció szolgálatában áll, elősegíti a találkozások, közös feladatok kezdetének, végének összehangolását. Az időnyomás hatása kimutatható az alvással kapcsolatban is. Ennek jellegzetes megnyilvánulása például a szorongató feladatok idején megjelenő álmatlanság vagy alvászavar. Az idővel kapcsolatos frusztráció növeli a tervezés kényszerét, a vágyat az idő fölötti uralomra (Karácsony 1995, 139–140).

Az időérzékelés az ember antropológiai sajátossága. Az különbözteti meg a többi élőlénytől, hogy időtudattal rendelkezik. Az idő érzékelése jelzi az „objektív" idő és az egyes emberek „szubjektív" ideje közötti határokat. Ez a két idősík a mindennapokban is elkülönül egymástól, képesek vagyunk arra, hogy meghatározzuk azok egymástól eltérő sajátosságait. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ez az objektív idő ikonikus módon leképződik az azt érzékelő szubjektumban. Az időérzékelés inkább elaborált, illetve kreatív folyamatként értelmezhető. Ezt azért is fontos hangsúlyozni, mert az ember nem rendelkezik egyetlen olyan, kimondottan az idő érzékelésére szolgáló érzékszervvel, mint amilyennel például a fény vagy a hang érzékelésére. A pszichikumban (az emberi kognitív rendszerben) érzékelt idő nem a külvilág, hanem érzékelésünk és kognitív rendszerünk struktúrái által meghatározott. Miként Damasio egyik tanulmányában megfogalmazza, az evolúció folyamán az emberek kifejlesztettek egy biológiai órát a sötétség és a világosság változó ritmusának kezelésére. Ez az óra az agyban, a hipotalamuszban helyezkedik el, és vezérli a Damasio által „testi idő"-nek nevezett időérzékelést (Damasio, 2004, 290.)

A természettudósok mintegy három évszázada tudják, hogy minden élőlényt a saját belső órája irányítja. Egy francia csillagász, Jean-Jacques d'Ortous de Mairan a 18. század elején felfigyelt arra, hogy az ablak párkányán álló mimózái minden nap ugyanabban az időpontban fordulnak a napfény felé, leveleik reggel kinyílnak, este pedig ismét becsukódnak. Ennek nyomán Carl von Linné hamarosan virágórát készített a kertjében. Tizenkét virágfajta kelyhének nyílása és becsukódása fél óra pontossággal mutatta az idő múlását. A biológiai óra a legkezdetlegesebb élőlényeknél is megtalálható, jól megfigyelhető például a tengerben élő euglena (szemesállatka) esetében is. A csaknem százbillió sejtből álló emberi test sejtjeinek mindegyike rendelkezik egy a homokóra elvén működő saját belső órával. A sejten belül speciális gének gondoskodnak arról, hogy a sejt fehérjét termeljen, és amikor az elér bizonyos szintet, a gének blokkolódnak – a homokóra tartója megtelt, a szerkezet megáll. Ezt követően a sejt kiürül, a fehérjék szétesnek. Ez a folyamat mintegy huszonnégy óráig tart. Az ember egyes szervei rendelkeznek olyan szenzorokkal, amelyek más szervekkel információt cserélnek a mindenkori időről. Testünkben számos további fiziológiai óra ketyeg: annak leggyorsabb ritmusait idegrendszerünk szolgáltatja, de a lélegzetvételnek, a szívverésnek, a hormonleadásnak, a sejtosztódásnak, az alvásnak és az anyagcserének is saját ciklusa van, melyek sajátos ritmust, tempót adnak életünknek.

Egy amerikai kronobiológus az emberi szervezetet hatalmas óraüzlethez hasonlítja, amelyben némely időmérő hangosabban ketyeg, a többi pedig visszafogottabban. Az egyes szervek óráinak szinkronizációjáról egy külön agyi központ – a szuprakiazmikus mag – gondoskodik, amely néhány rizsszem nagyságú idegcsomóból áll, és az agy mindkét felében, az orrtő mögött helyezkedik el. Miként minden élőlény, az ember belső órája is a Naphoz igazodik időmérője beállításakor. Nem véletlen, hogy az embernél ez a központi óra ott található, ahol a szemekből kiinduló látóidegek egymást keresztezik. Amikor az ember az alvás késői fázisában van, a szem speciális szenzorai különösen érzékenyek a fényre. Annak érdekében, hogy az évszakok változásai ne okozzanak alvási problémákat, az óra esténként is igazodik az időhöz. Ha tovább van világos, mint az a belső ritmushoz képest várható, a belső óra lelassul. Reggelente előreállítja az órát, esténként pedig visszaigazítja, így a két erő kiegyenlíti egymást, a test nyugalmi ideje egyenletesen nyolc óra marad, még akkor is, ha változik a nappalok hossza (vö. Klein 2008, 30–35).

Az időélményt számos fiziológiai tényező befolyásolhatja. Így a szubjektív idő függ például a testhőmérséklettől. Az életkor előrehaladásával szintén jelentős mértékben változik az időérzékelés, gyermekkorban hosszúnak tűnnek a napok, míg öregkorban az idő hihetetlen gyorsan suhan el mellettünk. Miként Carrel metaforája szemléletesen ábrázolja, az objektív idő, az óra ideje egyenletes tempóban, sík tájon kanyargó folyóként siklik tova. Élete elején az ember fürgén, az áramlásnál gyorsabban rohan a part mellett. A déli órákban már valamivel nehezebben mozog, az áramlás tempójában követi a folyó útját. Estefelé, amikor elfárad, az áramlás felgyorsul, ő pedig lemarad. Végül leáll és elpihen egy olyan folyó mellett, amely egész nap azonos tempóban, rendíthetetlenül folyik tovább (Carrel 1953; idézi Draaisma 2003, 203).

Az idő érzékelése az agy igen kifinomult tevékenységei közé tartozik, amelyben szinte az összes agyfunkció részt vesz. A fizikai érzékelés és az érzékszervek, az érzések és a tudat, továbbá az emlékezet, valamint az arra való képességünk, hogy megfogalmazzuk a jövőre irányuló terveinket. Ezen mechanizmusok mindegyike kapcsolatban áll egymással, amennyiben valamelyik hibásan működik, torzul az idő érzékelése, illetve akár meg is szűnhet. A modern európai ember számára az idő évszázadok óta azt jelenti, amit a mechanikus óra számlapjáról leolvasunk, így háttérbe szorul az a tény, hogy szervezetünk minden belső folyamatát egy természetes kronométer szabályozza.

Damasio szerint a biológiai, vagy testi idő mellett egy másfajta idő is létezik, ez az „elme" ideje. Ez azokat a képességeket szabályozza, ahogy az idő múlását érzékeljük, ahogy azt kronológiai rendbe szervezzük. Az óraidő egyöntetűségével szemben ez egyszer rövidnek, máskor hosszúnak tűnhet, esetleg gyorsnak vagy lassúnak. Ez a változékonyság különböző mértékű lehet, az évtizedektől az évszakokon és heteken, órákon át egészen a nagyon rövid intervallumokig terjed. Az eseményeket szintén elhelyezzük az időben, attól függően, hogy azok mikor történtek, milyen sorrendben, és mekkora volt az időtartamuk, esetleg végigkísérték az életünket, vagy csupán néhány percig tartottak. A ma tudománya számára sem elég világos, hogy az elme ideje miként kapcsolódik a testi idő biológiai órájához. Nem tudni, hogy az csupán egy egyszerű időmérő készüléktől függ-e, vagy az időtartamokról, idői sorrendekről szóló tapasztalataink kizárólag az információfeldolgozás függvényei. Amennyiben ez áll a háttérben, akkor az elme idejét az eseményekre fordított figyelem, a közben átélt élmények határozzák meg, amit szintén befolyásolhat az esemény kódolásának módja, továbbá az észlelés és az élmény előhívása közbeni interferencia is (Damasio 2004, 290).

Az amerikai neuropszichológus, Benjamin Libet kutatásai arra utalnak, hogy az idő észlelése során minden emberre jellemző egy sajátos „időrés" kialakulása, ami a tudatos döntés ideje és a között az idő között jelenik meg, amikor azt az agyhullámok jelezték. Az agyi aktivitás egyharmad másodperccel előbb következett be egy adott cselekvés tudatos elhatározása előtt. Ez azt jelzi, hogy az agy képes saját összeköttetéseit folyamatba helyezni, így képes mikrotemporális szinten néhány esemény „korábbra keltezését" elintézni, aminek következtében a későbbi folyamatok kevésbé későbbinek, a nem egyformán későbbi folyamatok pedig hasonló késésűnek tűnhetnek. Ez lehet a magyarázata annak, hogy miért őrizzük meg az idő- és térbeli kontinuitás illúzióját akkor is, amikor egy szemmozgás alatt szemünk egyik céltárgyról a másikra vándorol. Ugyanis sem a szemmozgást kísérő homályos képet, sem pedig azt az időt nem érzékeljük, amíg szemünk az egyik helyről a másikra helyeződik. Az agy azon képessége, hogy vizuális tapasztalatainkat összerendezze, hogy egyfajta akaratot közvetítsen, miután az idegsejtek már cselekedtek, finom idői érzékenység jelzése (Damasio 2004, 295–296).

Az egyes emberek szubjektív idejének hossza, illetve rövidsége számos egyéni tényezőtől függ. Minden helyváltoztatás azt szemlélteti, hogy az unalmas időszak vagy valamilyen érdekfeszítő dolog később az ellenkezőjébe fordulhat. Amennyiben utazunk valahova, a megérkezésünk utáni időben az órák nagyon gyorsan

múlnak, a sok új benyomás, sok új élmény szinte megrövidíti az időt. Amennyiben este visszatekintünk a reggelre, az meglehetősen távolinak tűnik. Amikor eseménytelenül múlik egy nap, mert például betegen fekszünk, az órák lassan múlnak, és nem is nagyon emlékszünk vissza a nap történéseire.

Thomas Mann *A varázshegy* című regényében szintén összekapcsolja ezt a két elemet: az utazást és az eseménytelenséget. A gazdag hamburgi fiatalember, Hans Castorp a davosi tüdőszanatóriumban meglátogatja unokaöccsét, ahol a hegy idegen világa, a szanatórium sajátos rituálései, a világ minden tájáról összesereglett különös betegek hatására önként a szanatóriumban marad, egyre kevésbé érdekli a város, és egyre inkább kezdi elveszteni érdeklődését az idő múlása iránt. A varázshegy eseménytelenségében nem számít a múlt és a jövő, a főszereplő körül megszűnik az idő, három hetesre tervezett látogatása végül hét évig tart. Az idő múlásának sajátos hullámzását a regény szerkezete is kifejezi. Az első két nap, az új világ felfedezésének időszaka, három fejezetben kerül bemutatásra. Az azt követő két fejezet a következő hét hónap emlékeit foglalja össze. A további két fejezet pedig a fennmaradó hat évről szól.

Ezt a sajátos időritmust a szerző „Az időérzékről" című fejezetben foglalja össze: „Amit unalomnak, hosszadalmasságnak hívunk, ezek szerint inkább az idő beteges megrövidülése, ennek oka pedig az egyhangúság; a szakadatlan egyformaságban a nagy időtartamok is szívdermesztő módon összezsugorodnak: ha egyik nap olyan, mint a másik, akkor valamennyi egy napnak tetszik, s teljes egyformaság esetén a leghosszabb élet is rövidnek érződnék, és észrevétlen repülne el. A megszokás az időérzék elszenderedése vagy legalábbis elfásulása; nyilván az is megszokáson alapul, hogy fiatal éveinket hogyan éljük, későbbi életünk azonban egyre gyorsabban, sietősebben pereg. Tudjuk jól, hogy az új megszokások, átszokások beiktatása az egyetlen mód rá, hogy életünket visszatartsuk, időérzékünket felfrissítsük, időátélésünket megújítsuk, megerősítsük, meglassítsuk, s ezzel életkedvünket, életérzésünket megújítsuk. Ez a célja minden hely- és levegőváltozásnak, nyaralásnak, ebben rejlik az epizód és a változatosság üdítő mivoltának titka" (Mann 1981, 141–142).

Thomas Mann megállapításai megelőlegezik Robert Ornstein időérzékeléssel kapcsolatos újabb kutatásait, amelyek szerint az időt az emlékezetünkben tárolt információmennyiségből alkotjuk meg attól függően, hogy mennyi új és változatos dolgot élünk meg az adott időszakban. Az időérzék és időtudat kialakulása hosszabb fejlődési folyamat eredménye (Klein 2008, 133).

Az újszülött számára a múlt és a jövő még idegen fogalom. Agya még nem elég fejlett ahhoz, hogy meg tudja különböztetni a korábban történteket a későbbiektől, meg tudja ragadni egy-egy időszak hosszúságát. A csecsemő számára az idő meghódítása a ritmusérzék kialakulásával kezdődik: már az egy hónapos csecsemő is képes felismerni a többször lejátszott hangokat, fél éves kora előtt már meg tudja különböztetni a bonyolultabb dallamokat. A jövő csak kilenc hónapos korában jelenik meg először: már képes hat másodpercet várni, mielőtt végrehajt egy cselekvést, és tíz hónapos korára ez már tíz másodpercre emelkedik. Először másfél éves kora táján képes a gyermek megérteni az „előtte" és „utána" fogal-

mát, ebben a korukban képes az első tudatos emlékképet felidézni. Négyéves korukra már egész napnyi élményüket is képesek áttekinteni. Ebben a korban a gyermek emlékezete, az információk megjegyzésének tempója sokkal gyorsabb, mint a későbbi években. Az ember életének négy és húszéves szakasza közötti időszakból rendelkezik a legtöbb és legélénkebb emlékkel. A kisgyermek az idő érzékelésében még nem képes hosszabb időperiódusokat visszaadni. Csak az iskolába kerülés után képes nagyjából felfogni, hogy meddig tart egy perc. Ezt követően még hosszú évekig a jelen marad az uralkodó. Az elvont időfogalom, miként egy-egy időintervallum megbecsülésének képessége is csak később alakul ki. Csak 13 éves kor táján, a pubertáskor elején kezdenek a gyermekek teljesen hibátlanul bánni a „korábban" és „később", továbbá a „hosszabb és rövidebb idő" fogalmával. Az ember csak a serdülőkor időszakától képes átlátni az emberöltőnyi idő hosszát. Emellett ebben az életkorban a gyerek egész lényét áthatja a sem ezt megelőzően, sem a későbbiekben nem tapasztalt mértékben megjelenő, bénító unalom. Érzelmi élete meglehetősen labilis, egyik pillanatban a jelen elviselhetetlen, máskor az élet rendkívül érdekes, tele színekkel, felfedezésekkel, érzésekkel. Az első szerelem beköszöntével újra csak a pillanat számít. A kamaszkort követő néhány év elteltével a korábban lassan folydogáló idő hirtelen rohanni kezd. Egyre több az ember kötelezettsége, és felnőttként az órák és naptárak segítségével igyekszik „megszelídíteni" a mind gyorsabban folyó időt. Élete horizontja tovább bővül a múlt irányába. Az évek múlásával az ember egyre inkább azt érzi, hogy minél idősebb lesz, annál gyorsabban múlik az idő (vö. Klein 2008, 139–146).

Az emberi érzékelés és gondolkodás idő feletti hatalmát az teremti meg, ha képes azt szemléletes fogalmakkal megragadni. Az idő nyelve lényegét tekintve a tér nyelve, hiszen az „előtt", „után", „alatt", illetve a „rövid" és a „hosszú" az idő képzeletbeli vonalára rajzolt jelölő vonal. A nyugati ember ezt a vonalat nyílegyenesnek képzeli. Az idő érzékelése szoros összhangban áll az ember testének térben kijelölt helyzetével is. Bizonyos időmeghatározásokban mintegy keresztülhatol a testünkön, így valami elé nézünk – ez a jövő –, illetve valamilyen – múltbéli – eseményt a hátunk mögött hagytunk. Azt az időt nevezzük jövőnek, ami felénk tart, múltnak pedig azt, ami elment mellettünk. A testtől elszakadva az idő vonalának állandó felosztása van, a későbbi időpont – a grafikonon és a kronológiai táblán egyaránt – mindig jobbra található.

A perspektíva térbeli viszonyai életünk hosszabb időtartamainak érzékeléskor is megjelennek. Ahogy egy távolság hosszabbnak látszik attól, ha kezdő- és végpontjai között tárgyak találhatók, mert azokra pillantva könnyen elkalandozik tekintet, úgy a másik, egyhangúbbal összehasonlítva egy különleges, változatos eseményekben gazdag év is hosszabbnak tűnik. Egy időszak látszólagos hosszát az határozza meg, hány világos és erőteljes különbséget észlelünk az emlékezetünkből előhívott eseményekben; fiatal éveink ezért tűnnek hosszabbnak, az öregebb korban ezért futnak egyre gyorsabban az évek. Az érzelmek intenzitása, száma, az emlékek és várakozások élessége, a fásultság együttesen adja meg a pszichikai idő sajátos tempóját és tartalmait. Guyau elmélete szerint az időérzék kifejlődéséhez elengedhetetlenek az élmények és az azokat elraktározó emléke-

zet. Az idő eredendően éppen annyira nem állandó része a tudatnak, mint a homokórában pergő homok: „Észleleteink és gondolataink megegyeznek egy szűk résen lepergő homokszemekkel. Hasonlóan a homokszemekhez, változatosságuk miatt taszítják egymást, ahelyett, hogy egybeolvadnának; ez a szitáló homoksugár az idő" (idézi Draaisma 2003, 191).

A szubjektív idő megragadásához és annak leírásához jelentős mértékben hozzájárult Bergson időfelfogása, különösen az intuíció és a tartam *(durée)* fogalma. Ez összhangban állt a 20. század elején élő számos művész felfogásával és az időnek a művészet eszközeivel történő megragadására irányuló törekvéseivel. Marcel Proust, a szintén Párizsban élő író már fiatalon megismerte Bergson idővel kapcsolatos felfogását, s azt saját írói munkássága során igyekezett az irodalom eszközeivel kifejezni. Amennyiben az idő – miként azt Bergson állítja – az ember számára az emlékezés anyagából építhető fel, akkor lehetséges az életünk során szertefoszlott éveket az emlékezet útján újra életre hívni. Ezért Proust 1912-ben bezárkózott egy parafával bélelt, elsötétített szobába, és az eltűnt idő nyomába eredt. Vizsgálódásai során sajátos elképzelést alakított ki az emlékek értékéről. Úgy vélte, hogy a visszaemlékezés során azonnal felidéződő élmények helyett sokkal több múlik a számtalan apró, jelentéktelen történésen, amelyeket ugyan érzékelünk, de nem tulajdonítunk nekik különösebb jelentőséget. Ezeket a rezdüléseket agyunk általában észrevétlenül érzékeli, hogy képet alkosson az adott időintervallumról. Proust munkájában ezeknek az „önkéntelen emlékeknek" szándékozott a visszaemlékezés során teret engedni, s ezáltal sikerült a múltat felidéznie. Minden apró emlékkép felidézett egy másikat, az eltűnt idő keresése egyre újabb élményeket hozott napvilágra. Így az elveszettnek hitt idő egyre jobban bővült, részleteinek gazdagsága révén korábban nem gondolt szépségben bontakozott ki. A regényben ábrázolt idő olyan, mintha egy lassan pergő filmet néznénk. Ez a tudati idő gazdagsága, tele érzéssel és érzékeléssel (vö. Klein 2007, 138).

A szubjektív idő és az emlékezet kapcsolatáról híres madeleine-példájában Proust így ír: „Így van ez a múltunkkal is. Hiába próbáljuk felidézni, értelmünk minden erőfeszítése hasztalan. Kívül esik az értelem területén és hatalmán, valami kézzelfogható tárgyba van rejtve (ennek a kézzelfogható tárgynak a bennünk keltett benyomásába), amiről még csak sejtelmünk sincs. Pusztán a véletlenen múlik, hogy ezt a tárgyat halálunk előtt megtaláljuk-e. (…) S hirtelen megjelent az emlék. Ez az íz annak a darabka madeleine-nek az íze volt, amit Combray-ban vasárnaponként (mert olyankor mise előtt sose hagytam el a házat) Léonie néném szokott adni, ha felmentem köszönni a szobájába, miután előbb beáztatta a teájába vagy a hársfateába" (Proust 1974, 45, 48).

6. Az idő és az emlékezet

Hogy bírja el az élet a halál
Tudatát, hogy bírja a végtelenség
És a végesség egyszerre tudását:
Az egyszerre tudást és nemtudást?
Beney Zsuzsa

A szubjektív időérzékelés szoros kapcsolatban áll a pedagógiai szempontból is jelentős további emberi tulajdonság, az emlékezés folyamataival, amelynek keretében a jelen és jövő mellett kialakul a múlt dimenziója. Ebből a nézőpontból az emlékezés lényegében az egyén viszonya a múlthoz, illetve saját múltjához. Az emlékezés folyamatai, de maga az emlékezet is, kettős alapon áll, egyrészt idegrendszeri, illetve kognitív, másrészt társadalmi jelenségként értelmezhető.

A kognitív pszichológia felfogása szerint az emberi emlékezet olyan rendszer, amely az információ tárolására és előhívására jött létre. Az információkat érzékszerveink útján sajátítjuk el, az érzékszervi tapasztalatok határozzák meg észleleteinket. Az emlékezést befolyásolja az, hogy előzőleg mit látunk, hallunk, esetleg szagolunk vagy tapintunk. A kognitív pszichológia számos elmélete foglalkozik az emlékezet, illetve memória információtárolásának módjával és az információ későbbi előhívásának idegrendszeri reprezentációival és folyamataival. Ezek egy része a téri metafora segítségével próbálja meg értelmezni az emlékezés folyamatait. Eszerint az emlékek elménk speciális helyein tárolódnak, ahonnan előhívhatók. A legismertebb az úgynevezett többszöröstár-elmélet, amely szerint külön érzékelő, rövid távú és hosszú távú tárakkal rendelkezünk, az emberi agyban számos, minőségileg különböző memóriatár létezik. Ezt a felfogást bírálva több kutató a memória szerkezete helyett inkább az emlékezet idegrendszerben lejátszódó folyamataira helyezi a hangsúlyt. Ezek közül a legjelentősebb elmélet, Craik és Lockhart feldolgozási szinteken alapuló modellje szerint a hosszú távú memória működését, a feldolgozás mélységét annak részletezettsége és a feldolgozás egyedisége határozza meg. Az emlékek előhívásával kapcsolatos elméletek elsősorban a felidézésre és a felismerésre összpontosítottak (Eysenck–Keane 2003, 184).

Baddeley emlékezetről szóló munkájában az érzékszervi tapasztalatokkal összefüggő – akusztikus, vizuális, auditoros – emlékezetről beszél. Az úgynevezett szenzoros emlékezet, amely valamelyik szenzoros modalitáson alapul, magába foglalja az ikonikus és echonikus emlékezetnek nevezett rövid távú vizuális és akusztikus tárakat. Az ikonikus és az echoikus emlékezeti rendszerek a vizuális és auditoros információkat néhány másodpercig az észlelési folyamatok részeként tárolják. A további feldolgozás és manipuláció a rövid távú vizuális és auditoros rendszerekben történik, amelyek néhány másodpercig tartják meg az információt. Ez lehetővé teszi, hogy a szenzoros információ integrálódjon az egyéb források-

ból érkező információkba az úgynevezett munkamemória-rendszer segítségével. Ez az információ átkerül a hosszú távú emlékezetbe, amely elsősorban a jelentés alapú kódolást használja, de képes olyan kimondottan szenzoros jellemzők tárolására is, amelyek az arcokra, jelenetekre, hangokra, dallamokra való emlékezéshez szükségesek. A szenzoros elemek ellenére ezek feltehetőleg egy többdimenziós emléknyom részeként raktározódnak el (Baddeley 2001, 55–56).

Damasio neurológiai betegekkel végzett vizsgálatai arra keresték a választ, hogy milyen agyi működések befolyásolják az időbeli események tárolását és felidézését. Arra a megállapításra jutott, hogy az idő feldolgozása és a memória különböző típusai néhány közös neurológiai ösvényen osztoznak. Megállapítja, hogy a hippokampusz az emlékek létrehozására vonatkozó képességnek, a saját kronológia kialakításának nélkülözhetetlen része. Annak is különösen az a része és annak szomszédos lebenye, amelyen keresztül a hippokampusz kétoldalú kommunikációt tart fenn az agykéreg többi részével. Miután eseményről eseményre építjük fel saját idősorunkat, és kapcsoljuk össze a személyes történéseket a körülöttünk zajló dolgokkal, a hippokampusz sérülése esetén a betegek képtelenek a tényszerű emlékek egy percnél hosszabb megőrzésére. Azonban az emlékek nem a hippokampuszban tárolódnak, hanem a központi kéreg azon részeiben osztódnak szét, amelyek az anyag kódolási területeihez kapcsolódnak; például a vizuális kódoknak, hangoknak, taktilis információknak fenntartott területekre. Ezek a területek egy-egy emlék rögzítésekor, illetve előhívásakor is aktívak, ha károsodnak, a betegek nem képesek hosszú távú emlékeket előhívni. A temporális lebeny sérülése esetén az autobiografikus emlékezetből évek, évtizedek törlődnek ki végérvényesen. Damasio és munkatársai további, az autobiografikus időérzékelés feltárására vonatkozó vizsgálatainak eredményei arra utalnak, hogy az időri megjelölés és az egyes események felidézése egymástól elkülönülő folyamatok eredményei. A bazális előagy segítségének van fontos szerepe abban, hogy az emlékeket a megfelelő korba helyezzük (vö. Damasio 2004, 292–294).

Az emlékezés szociálpszichológiai összefüggéseit vizsgáló munkájában Daniel L. Schachter az emlékezet torzításait elemezve ezek öt típusát különbözteti meg. A *konzisztencia- és átváltási hatás* típusú emlékezeti torzítások arra mutatnak rá, hogyan rekonstruáljuk a múltat önképünk alapján, a jelennek megfelelő, illetve azzal összeütköző módon. A konzisztencia-hatás a legkülönbözőbb kontextusokban fordulhat elő. A fájdalom nagyságának felidézése például függ annak szintjétől. A múltbeli politikai nézetekre vonatkozó emlékek közelítenek a jelen nézetekhez. Az átváltási hatás befolyásolja az emlékezés nemi különbségeit. Például azt, hogy milyen érzelmekre emlékeznek a nők a menstruációjuk során. Minél erősebb a kellemetlen hangulati állapotok felidézése, annál erősebbek a velük kapcsolatos emlékezés emocionális hullámai. A konzisztencia és átváltási hatás látványosan jelentkezik a párkapcsolatok utólagos megítélésében. Ezek a mechanizmusok elősegítik az úgynevezett kognitív disszonancia csökkenését, ami akkor lép fel, amikor az egymással konfliktusba kerülő gondolatok és érzelmek pszichológiai diszkomfort érzést okoznak.

Az *utólagos bölcsesség* körébe tartozó torzítások arról adnak számot, hogy miként jutnak át a múlt eseményeivel kapcsolatos emlékeink a jelen tudásunk szűrőjén. Ez a jelenség akkor jelentkezik hangsúlyosan, amikor egy eseménnyel kapcsolatban olyan utólagos válaszokat adunk, amelyekben kitérünk az annak végkifejletét kiváltó okokra, azonban ezek az okok nem tekinthetők véletlennek. Az utólagos bölcsesség általános jelenség, úgy tűnik, mintha az embernek úgy járna az agya, hogy a múltat a jelen ismereteinek megfelelően idézze fel.

Az *egocentrizmus* a self, vagyis az én kiemelt szerepét jelzi abban, ahogy az befolyásolja elménket a valóság észlelésében és annak felidézésében. Ez a jelenség az énnek mentális életünk szabályozásában és szervezésében játszott kiemelt szerepére utal. A selfnek a feldolgozásban és az emlékek visszahívásában megjelenő elsődleges szerepe a pozitív önértékelésre irányuló tendenciával párosulva jelentős mértékben hozzájárul ahhoz az emlékezeti torzuláshoz, hogy múltunkat énkiemelő módon idézzük fel. Ez a jelenség számos olyan önvédő manőverrel áll kapcsolatban, mint például a szelektív felidézés, a múltbéli események felnagyítása, korábbi önmagunk lebecsülése, amelyek megerősítik önmagunkkal kapcsolatos pozitív illúzióinkat.

A *sztereotipizálás* jelensége arra utal, miként alakítják általánosító emlékeink világértelmezésünket oly módon, hogy annak gyakran nem vagyunk tudatában. A sztereotípiák olyan múltbeli események általános leírásai, amelyeket személyek és tárgyak kategorizálására használunk. Ezek olyan „energiamegőrző" eszközök, amelyek segítenek a társas világban való eligazodásban. Könnyen kezelhetővé teszik kognitív életünket. Vannak nemkívánatos mellékhatásaik is, előfordulhat, hogy elfogultsághoz vezetnek, és téves ítéleteket hozunk, vagy nem megfelelően viselkedünk miattuk (vö. Schachter 2004, 318–329).

Az emlékezetben visszatérő élmény mindig kötődik az azt érzékelő szubjektumhoz. Ebből adódóan az egyénre jellemző sajátos, öntörvényű formákban jelenik meg. Ezt az alapvető emberi létélményt Douwe Daarisma az idő szubjektív megtapasztalásának különleges, ugyanakkor mindennapos alapjelenségét bemutató munkájában így fogalmazza meg: „Emlékezetünk önhatalmú jószág. Azt mondjuk magunkban: ezt a pillanatot nem szabad elfelejtenem, ezt a tekintet, érzést, simogatást örökre megjegyzem – s néhány hónap, esetleg néhány nap múlva azon kapjuk magunkat, hogy nem tudjuk pontosan felidézni az emlékét azokkal a színekkel, ízekkel, illatokkal, ahogy reméltük. »Makacs kutya az emlékezés, oda heveredik, ahova akar.« (…) Az emlékezetet az sem hatja meg, ha azt kívánjuk tőle, hogy valamit *ne* raktározzon el. Hiába szeretnénk, hogy bárcsak ne láttuk volna vagy ne éltük volna át ezt vagy azt a dolgot, ne szereztünk volna róla tudomást, bárcsak el tudnánk felejteni: nem segít, emlékezetünk megőrzi az emlékét, és éjjel, amikor álmatlanul fekszünk az ágyon, kéretlenül felötlik bennünk minden. Az emlékezet ilyenkor is olyan, mint egy kutya, farkcsóválva hozza vissza azt, amit éppen azért hajítottunk el, hogy soha többé ne lássuk" (Draaisma 2003, 7).

A pszichológiában néhány évtizede használatos az „önéletrajzi emlékezet" fogalma, amely az emlékezetnek az egyén személyes sorsa alakulását rögzítő ré-

szét foglalja magába. Jellemzője, hogy az egyén élettörténetéből bizonyos dolgokat feledésre ítél, míg másokat megment a feledéstől. A szubjektív időérzékelés alapvető tapasztalata, mely szerint az életkor előre haladásával egyre gyorsabban múlnak az évek, jól jelzi, hogy az egyén időérzékelését számos szubjektív tényező befolyásolja. A francia filozófus-pszichológus, Jean-Marie Guyau (1854–1888) 1890-ben megjelent, *La genèse de l'idée de temps* című munkájában fogalmazza meg időelméletét, amelynek alapgondolatai mind a mai napig megőrizték aktualitásukat. Teóriájának központi kategóriája a tér – nem geometriai, hanem abban a perspektivikus formájában, ahogy a szemlélő elé tárul. Guyau szerint az időérzékelés egy belső optikán alapszik: az emlékezet úgy rendezi el a tapasztalatokat, miként a perspektíva segítségével a festő megalkotja a teret. Tudatunkban ezt a perspektívát maguk az emlékek jelentik, azok adnak mélységet emlékeinknek. Azokban az esetekben, amikor emlékezetünkből eltűnik a rend – például az álomban –, a képek közötti észrevétlen átmenetek következtében nem érzékeljük az időtartamot sem. Az időtartam becslésének fontos tényezője az adott élmény intenzitása. Azoknál az emlékeknél, amelyek mély nyomot hagynak bennünk, jelentős mértékben alábecsüljük az időbeli távolságot. A traumatikus élmények pedig flashback formájában ismétlődnek meg, mintegy behatolva a pszichológiai jelenbe, ahonnan csak nagyon nehezen távolíthatók el. Azok az események, amelyekre nagyon vártunk, vagy amit nagyon szeretnénk, olyan éles kontúrokkal jelennek meg előttünk, hogy a valóságosnál rövidebbnek becsüljük a bekövetkezésükig eltelt időt. A feszült várakozás viszont végtelenül hosszú ideig tarthat. Amikor azonban elérkezik a várt esemény, hirtelen felgyorsul az idő, és aztán nagyon gyorsan elillan az örömteli időszak. Az időtartam és a tempó meghatározásában, az éppen aktuális élményben mindig szerepet játszik a múltunk, egész korábbi életünk (Draaisma 2003, 186). Miként Guyau írja: „A városok alatt, melyeket a Vezúv hamuja borít, még régebbi városok maradványait találták, amelyek egy még annál is régebbi múlt mélyére vannak temetve. Lakóik arra a hamurétegre építkeztek, amely a korábbi várost betemette. Így egész városrétegek jöttek létre; az utak alatt föld alatti utak, a kereszteződések alatt más kereszteződések vannak, az élő város szunnyadó városokra épült. Ugyanez történik az agyunkban is; jelenlegi életünk, anélkül, hogy egészen eltüntetné, befedi korábbi életünket, amely támasztékként és rejtett alapzatként szolgál. Ha leereszkedünk bensőnkbe, romhalmazok közt bolyongunk" (idézi Draaisma 2003, 186–187).

Carrel korábban idézett metaforája az idő szubjektív tapasztalathoz kötött individuális formájára utal, ami az embertől függetlenül létező természeti folyamatként is értelmezhető. A másik, szociológiai megközelítés szerint az idő és maga az emlékezet is szociokulturális tény, olyan társadalmi konstrukció, amelynek segítségével az emberek megpróbálnak közösen tájékozódni a világban, és megpróbálják összehangolni cselekedeteiket. Az egyéni és társadalmi emlékezet között nehéz választóvonalat húzni, lényegét tekintve a társadalmi emlékezet egyben kommunikatív emlékezet is. Halbwachs az emlékezést olyan társadalmi folyamatként értelmezte, amelynek során az idővel az adott hellyel és a szociális renddel kapcsolatos alapvető személyes emlékek olyan időbeli struktúrákba rendezet-

ten jönnek létre, amelyekben kapcsolatba kerülünk a többi emberrel. Szerinte az emlékezés kizárólag a közös kulturális viszonyítások rendszerében értelmezhető: „Nem lehetséges emlékezés olyan vonatkoztatási keretek hiányában, amelyekkel a társadalomban élő emberek emlékeik rögzítése és újratalálása céljából élnek" (Halbwachs 1985, 121). Felfogása szerint a tudat és emlékezet nem értelmezhető fiziológiai vagy pszichológiai alapokon, annak létrejötte társas interakciók eredménye: „Nem kell keresni, hol vannak, hol őrződnek meg, az agyamban vagy a szellemem valamely zugában, amelyhez csak én férnék hozzá; külső hatások idézik fel őket bennem, minthogy a csoportok, amelyekhez tartozom, mindig felkínálják azokat az eszközöket, amelyek segítségével rekonstruálhatom őket, feltéve, hogy e csoportok felé fordulok és legalábbis időlegesen elfogadom az ő gondolkodásmódjukat" (Halbwachs 1994, VI; idézi Némedi 2010, 119).

Egy meghatározott személy egyéni emlékezete kommunikációs folyamatokban való részvétele során épül fel. Az emlékezet kommunikációban él. Az ember kizárólag arra emlékszik, amit kommunikációban közvetít, és amit képes elhelyezni a kollektív emlékezet vonatkoztatási keretei közé. Az emlékezés mindig konkrét, mert az eszméknek érzékelhető alakot kell nyerniük ahhoz, hogy bebocsátást nyerjenek az emlékezetbe. Ennek során a fogalom és kép szétválaszthatatlanul egybeolvad. Az emlékek mindig társadalmi kapcsolatba ágyazottan jelennek meg, csak azok alapján értelmezhetőek: „Minden emlék, bármennyire személyes legyen is, még azoknak az eseményeknek az emléke is, amelyeknek tanúi egyedül mi voltunk, még a ki nem nyilvánított gondolatok és érzelmek emléke is, egész sor fogalommal van kapcsolatban, amelyeket rajtunk kívül sokan mások is birtokolnak, kapcsolatban van személyekkel, csoportokkal, helyekkel, időpontokkal, szavakkal és nyelvi formulákkal, érvekkel és eszmékkel, azaz annak a társadalomnak az egész erkölcsi és anyagi életével, amelynek tagjai voltunk és vagyunk" (Halbwachs 1994, 38, idézi Némedi 2010, 120).

Az emlékezés társadalmi vonatkozásait vizsgálva Assmann megállapítja, hogy jóllehet az emlékképek létrejöttében és azok tárolásában az idegrendszeri-élettani alapok is szerepet játszanak, azonban kialakulásuk csakis interakciók útján és során történik. Az emlékezés nem csupán alámerülés saját belső világunkba, hanem ahhoz az emlékezés meghatározott rendet és struktúrát is hozzáad. Az emlékezés olyan sajátos cselekvési folyamatban épül fel, amelynek eredménye az emlékezet. Ennek Assmann felosztásában szereplő két típusa az élmény és tanulság. Az élmény vagy epizodikus emlékezet szintén két csoportra osztható: a) vizuális szcenikus, valamint b) nyelvileg szervezett, narratív emlékezet (Assmann 2000, 12–13).

Az emlékezet Halbwachs által megfogalmazott külső társadalmi dimenzióinak Assmann négy típusát különíti el:

1. A mimetikus emlékezet: az utánzásos cselekedetekre vonatkozik. Ebbe a típusba sorolhatók a mindennapi cselekvések. A mimetikus hagyományokhoz tartozik továbbá a szokások és erkölcsi megnyilvánulások jelentős része is.
2. A tárgyak emlékezete: az embert ősidők óta körülvevő tárgyi világ, amelyekhez szintén szorosan kötődik. Ezek a tárgyak az ember saját képét tük-

rözik, a jelen mellett önmagára, múltjára, őseire is emlékeztetik. Egyben szintén viszonyítási pontként jelennek meg az emberi test térbeli helyzeteinek kijelölésében is.

3. A kommunikatív emlékezet, amely a beszéd és kommunikáció útján valósul meg. Az emlékezet a szocializáció folyamatában válik az egyén sajátjává. Jóllehet mindig maga az egyén rendelkezik emlékezettel, azonban az emlékezőképesség kollektív alkotás. Ennek alapvető közös mentális keretét alkotja a „kollektív emlékezet" (vö. Assmann 1999, 35–43).
4. A kulturális emlékezet: Míg a kommunikatív emlékezetben az egyén a kortársaival osztozik, s az addig tart, ameddig a hordozói élnek, addig „a kulturális emlékezet a múlt szilárd pontjaira irányul". Ebbe a körbe tartozik a rítusok áthagyományozása, továbbá azok a tárgyak, amelyek nem csupán célra, hanem valamilyen értelemre utalnak: szimbólumok, ikonok, a megjelenítést szolgáló emlékművek, síremlékek, templomok, idolok. Ezek a tárgyi emlékezet horizontján túllépve explicitté teszik az identitás és idő implicit elemeit (Assmann 1999, 20).

Az emlékezet kapcsán Halbwachs nem fogadja el a testi megnyilvánulások közvetlen, minden átmenet nélkül szimbolikus szintre emelkedésének lehetőségét. Ebből a szempontból csak azok a szimbólumok jelentősek, amelyek közvetlenül megfoghatók az érzelmeken keresztül, mint például a fájdalom. Így az archaikus vagy időtlen mnemotechnikája, az intézményesített mnemotechnika által felhozott minden ilyen forma – áldozat, mártíromság, kultuszok – egyben szimbólumokká, illetve szimbolikus cselekvésekké is válnak. A kollektív emlékezet hajlamos az emlékezés átpolitizálására, ez eredményezi a győztesek és vesztesek, az áldozatok és tettesek egymással kibékíthetetlen ellentétben álló emlékezéseit.

Paul Connerton a társadalmi emlékezet alapvető típusait elemző munkájában a memória három alapvető fajtáját különbözteti meg. Ennek első formája a személyes emlékezet, amely az egyén élettörténetével, személyes tapasztalataival függ össze. A második a kognitív emlékezet, amely a világról szóló általános ismereteket rögzíti. A harmadik típus a habituális emlékezet, a testbe beivódott, beidegzett nem kognitív tudás. Connerton szerint ezt az emlékezeti formát szignifikáns módon hozzák létre, reprodukálják a testre irányuló olyan fegyelmezési formák, mint például az illemszabályok. Ez szoros kapcsolatban áll a gesztusokkal, a feltűnő testtartással (például a keresztbe tett lábbal ülés), a kézírással és más, a cselekvők által technikai ügyességnek tekintett szerzett képességekkel. Az ilyen típusú tudás beidegződésében különösen nagy szerepet tulajdonít a rítusoknak. Miként Foucault, Connerton is kiemeli továbbá a testi fegyelmezésnek azokat a társadalmi és politikai implikációit, amelyek az értékek, a beidegzett tudás, a társadalmi hierarchiák újratermelődését hozza magával (Connerton 1989).

A tudásnak a tartós, tanult testi megnyilvánulások beidegződése által kialakuló cselekvési diszpozíciókat, amelyek meghatározzák az emberek kulturálisan kondicionált cselekvéseit, Bourdieu habitusnak nevezi. Felfogása szerint a habitus úgy ivódik bele az emberek testébe és tudatába, mint valami internalizált, belsővé

vált implicit cselekvési program, mint a testbe beíródott kultúra, amely megelőzi a tudatos reflexiót, és határt szab a tudatos megfontoláson alapuló cselekvésnek (Bourdieu 1977).

Robert Borofsky (1994), megerősítve Bourdieu megállapításait, különbséget tesz az implicit és explicit tudás között. Az implicit emlékezés, amely önkéntelen és öntudatlan, nem reprodukálható verbálisan, mégis a cselekvéseket befolyásoló kulturális kompetencia része. Maurice Bloch (1991) és mások is hangsúlyozzák, hogy a társadalom világát, az egyes emberek megnyilvánulásait nem teljesen határozza meg a nyelv, illetve a nyelvi kommunikáció. A társadalmi életnek és a társadalmi ismereteknek számos olyan területe van, amelyek nem nyelvi jellegűek, sőt azok nem is fordíthatók át a nyelv közegébe. Bizonyos ismeretek és készségek átadása sokszor a nyelvre való hagyatkozás nélkül megy végbe. Sok olyan kulturális készség létezik, amely csak a gyakorlati bemutatás során magyarázható.

Az emlékezést a kommunikáció rögzíti és tárolja, a felejtés szintén kapcsolatba hozható a kommunikációval. Miként Paul Ricoeur megfogalmazza, az ember kizárólag arra emlékezik, amit a kommunikáció keretében közvetít, amit képes elhelyezni a kollektív emlékezet viszonyítási rendszerében. Szent Ágoston és a fenomenológia időfelfogása nyomán fogalmazza meg a tézisét, amely szerint az idő benne foglaltatik a létezésben. Úgy véli azonban, hogy az időbeliség nem írható le csupán a fenomenológia eszközeivel, ahhoz a narráció közvetett nyelvét is fel kell használni: „Az idő oly mértékben lesz emberi idővé, amely mértékben elbeszélő *(narratif)* módon artikulált, és hogy az elbeszélés akkor nyeri el teljes jelentését, amikor az időbeli létezés feltételévé válik" (Ricoeur 1999, 255).

A narratív megközelítés szerint a történelem maga is az elbeszélés általi megértés eszközeivel közelíthető meg. A fikciós elbeszélés és a történelem elbeszélésének közös őse az eposz. Ez adja azok konfigurációs azonosságát. Ennek leírása három lépcsős mimetikus folyamat keretében lehetséges. A mimézis egészét leképező alakzat egy spirál, amelynek első szintjén mindannak megkülönböztetése áll, ami megelőzi (mimézis 1) a szöveg születését (mimézis 2), illetve ami azt követi (mimézis 3). Az emberi cselekvés előzetesen kialakított *(préfiguré)* idejét a cselekményesítés megjeleníti, konfigurálja *(configuré),* ezt az olvasás újraalkotja, refigurálja *(refiguré)*.

Mimézis 1: a prefigurált idő fázisa, amelyben időtapasztalataink még nem rendezettek, nem összeillőek, ezt majd a mimézis 2 rendszerezi. A cselekvést azért lehet elmesélni, mert rendelkezik az ezt biztosító időbeni jellemzőkkel. De nem csupán időbeni, hanem narratív szerveződéssel is rendelkezik, szerkezete az elbeszélés szerkezetére hasonlít.

Mimézis 2: a konfigurált, szerkezetté alakított idő fázisa, amely a cselekmények sokaságát időben egységes történetté, vagyis jelentést hordozó teljességgé alakítja át. Ennek során a) a cselekmény közvetít a történet egyes eseményei és az egészként felfogott történet között; b) a cselekményesítés egybeszerkeszti a történetben megjelenő különnemű tényezőket (például cselekvők, célok, eszközök, interakciók, körülmények, váratlan események stb.); c) sajátos időbeni jellegzetességei folytán is közvetít, a cselekményesítés eltérő arányban vegyíti

a két időbeli (kronológiai és nem kronológiai) dimenziót. Az első sajátosság az elbeszélés epizodikus dimenziója, amely létrehozza a történetet mint események alkotta folyamatot. A második a tényleges konfiguratív dimenzió, amely lehetővé teszi, hogy a cselekmény történetté formálja az eseményeket. A cselekményesítés így lehetővé teszi az idő olvasását, elvezet az olvasás aktusához, a mimézis 3-hoz.

Mimézis 3: a szöveg világának és a hallgató vagy olvasó világának metszéspontja, a poéma által kialakított *(configuré)* világé és azé a világé, amiben a cselekvés kiteljesedik, és kibontja sajátos időbeliségét. Az olvasás által megtalált idő egyben a tapasztalat által prefigurált idő, amelyet a cselekményesítés feltár és gazdagít, illetve megnyit újabb lehetőségek számára (vö. Ricoeur 1999, 256–286).

A kommunikatív emlékezet sajátos formája a nemzedéki emlékezet, amely a közelmúlt eseményeire vonatkozó emlékeket tartalmazza. Amennyiben hordozói meghalnak, átveszik helyüket a következő generáció tagjai. Iránya kettős, egyrészt az ősi eredetre vonatkozó megalapozó, másrészt a saját tapasztalatokat viszszaidéző biografikus emlékezés. A megalapozó emlékezés minden esetben nyelvi vagy egyéb természetű, maradandóan tárgyiasított alakzatokkal – rítusok, táncok, mítoszok, mintázatok, öltözékek, ékszerek, tetovált ábrák, utak, étkezések, tájak – dolgozik. Olyan jelrendszerekkel, amelyek mnemotechnikai (emlékezést és identitást támogató szerepük révén) a „memória" gyűjtőfogalmába tartoznak. A biográfiai emlékezés, még az írásos társadalmakban is, mindig társas interakciókra épül. Ez az eleven emlékezés még az írásos társadalmakban sem terjed túl a nyolcvan esztendőn, azután az őseredet mítoszai helyett hivatalos hagyomány, a tankönyvek és emlékművek adatai következnek (Assmann 1999, 52).

A múlt szilárd pontjaira irányuló kulturális emlékezetben a közös múlt szimbolikus alakzatokká olvad, így az a tényszerű múltat emlékezetes múlttá, mítosszá alakítja. A mítosz olyan alaptörténet, amely elbeszélésének célja, hogy elősegítse a jelennek az ősi eredet irányából történő megvilágítását. Ezért a kulturális emlékezet magában hordozza a szent bizonyos jelentéstartalmait is, hiszen az emlékezésnek ezek az alakzatai egyben vallási értelmezést is hordoznak. Így emlékező megjelenítésük gyakran ölti magára az ünnep alakját, amely a múlt jelenvalóvá tételére is szolgál. A kulturális emlékezet megőrzésére és közvetítésére az egyes korokban és kultúrákban különböző „specialisták" szolgálnak (sámánok, papok, írnokok, bárdok, griótok, mandarinok, tudósok, művészek). A kulturális emlékezet tartalmai felülemelkednek a mindennapokon. Ezzel összhangban a közvetítésére és hordozására szakosodott személyek is felülemelkednek a hétköznapokon, így mentesülnek a hétköznapi kötelezettségek alól. A kulturális emlékezet nem magától, hanem gondos irányítással terjed. Ennek során kialakul az ellenőrzése is, ami a beavatottak számára speciális kötelezettségeket ír elő, sajátos jogokat és kiváltságokat biztosít számukra, ugyanakkor kijelöli a maga szigorú határok által övezett kereteit is:

„Egyeseknek – például a klasszikus Kínában – formális vizsgák teljesítésével, vagy a megfelelő kommunikációs formák ismeretével – a görögkeleti egyházban a görög, a 18. századi Európában pedig a francia nyelv ismeretével, a 19. században a családi zongorán Wagner-operák eljátszásával, vagy éppen a „német nép

idézetkincsének" ismeretével – kellett igazolniuk jártasságukat (vagy hovatartozásukat), mások viszont minden ilyen tudásból kizárattak. A zsidóságban és az ókori Görögországban ilyenek a nők, a művelt polgárság virágkora idején pedig az alsóbb társadalmi rétegek" (Assmann 1999, 55).

A kollektív emlékezés polaritásának időtengelyén az ünnep és a hétköznap ellentéte áll, annak társadalmi terében a kulturális emlékezet ápolására szakosodott tudáselit és a közösség közrendű tagjai közötti polaritás jelenik meg. Az emlékezés két eltérő modelljének polaritását leginkább a köznyelv és irodalmi nyelv mintájára helyezhetjük el. A megközelítés folyamatos modelljében Assmann annak végpontjait a következő pólusok köré rendezetten összegzi (Assmann 1999, 56):

1. táblázat: A kommunikatív és a kollektív emlékezet sajátosságai

	Kommunikatív emlékezet	*Kulturális emlékezet*
Tartalom	történelmi tapasztalatok az egyéni életút keretei között	mitikus őstörténet, az abszolút múlt eseményei
Forma	informális, kevéssé megformált, természet adta; személyközi érintkezésben alakult ki; köznapi	alapítást igényel; nagyfokú megformáltság; ceremoniális kommunikáció, ünnep
Közvetítő csatornák	eleven emlékezés az organikus emlékezőképesség révén, személyes tapasztalás és szájhagyomány	rögzített, tárgyiasult kifejezőeszközök; hagyományos szimbolikus rögzítés, illetve szóbeli, képszerű, táncos stb. megjelenítés
Időszerkezet	80-100 év; 3-4 nemzedék időhorizontja, mely a jelennel együtt halad tova	a mitikus ősidők abszolút múltja
Hordozók	aspecifikus; kortársi emlékezet-közösség	a hagyomány szakosodott hordozói

Az emlékezés formái megkívánják azt, hogy azok tér- és idődimenziói is konkrétak legyenek, egy adott térbeli helyhez, illetve valamilyen meghatározott időponthoz kapcsolódjanak. Ez nem elvont, hanem átélt idő és lakott tér, amelynek része az egyes személyeket övező, hozzájuk köthető dologi világ is. Minden állandóságra törekvő csoport olyan helyszíneket teremt önmaga számára, amelyek nem csupán a személyközi érintkezés helyszínét, hanem a csoport identitásának szimbólumait és az emlékezés téri támpontjait is biztosítják. A csoport és tér olyan alapvető szimbolikus közösséget alkot, amelyekhez a csoport akkor is ragaszkodik, ha saját terétől elszakad – ilyenkor a szent helyeket szimbolikusan teremti újjá, mintegy rekonstruálja azokat (Assmann 1999, 40).

Az emlékezés időpontjai is fontos szerepet játszanak a kulturális emlékezet tárolásában. Az archaikus szóbeli, írásos tárolás lehetőségeit nélkülöző társadalmakban a csoport identitásának legfőbb biztosítéka az emberi emlékezet. Ennek megfelelő működéséhez három előfeltételnek kell teljesülnie. Ezek a tárolhatóság, az előhívhatóság és a közölhetőség, vagy másképpen megfogalmazva, a költői megformáltság, a rituális megjelenítettség és a kollektív részvétel. A kollektív

emlékezet ápolására szolgáló közösségi rendezvények az ünnepek. Az ünnepek és a rítusok szabályszerűségei és ismétlődései biztosítják az identitásbiztosító tudás közvetítését és továbbörökítését, a rituális ismétlődés pedig garantálja a csoport tér- és időbeli összetartozását. A kulturális emlékezet révén az emberélet kétdimenziójúvá és kettős idejűvé válik, és ezt a vonását a kulturális evolúció minden stádiumában megőrzi. Ez a két kulturális idősík a hétköznapok és ünnepnapok, a mindennapi és ceremoniális kommunikáció kettősségében jelenik meg. Az ünnep eredeti funkciója az idő tagolása, az időfolyamat struktúrájának és ritmusának kialakítása. Az ünnep a magasabb kulturális fejlettség szintjén az idő és emlékezés színterévé vált. A kulturális emlékezet a mindennapokon túli emlékezés szerve, amely összefügg a köz- és az ünnepnap, a profán és szent, a részleges és általános elkülönítésével. Az egyéb alkalmaktól megformáltsága és szertartásossága különíti el (vö. Assmann 1999, 57–59).

Eliade szerint az ünnep szakrális jelentése az archaikus társadalmak világfelfogásában gyökeredzik, elválaszthatatlanul összekapcsolódik a szent dimenziójával. Az ünnepben az ember létezésének szentségét isteni alkotásként éli meg, ebben újra rátalál a létezésének szakrális dimenziójára. Újból átéli, hogy miként teremtették meg az istenek vagy a mitikus hősök ősét, az első embert, miként tanították meg a társas viselkedésre és a munkára. A vallási ünnep valamilyen őseredeti esemény, „szent történelem" megjelenítése, amelyben a résztvevők az istenek kortársaivá válnak. A szent kalendárium időről időre újjáéleszti az időt, és az ennek keretébe illesztett ünnepek ismétlődése lehetővé teszi számukra, hogy újból és újból az istenek jelenlétében élhessenek. A szent történelmet mítoszokban mesélik el:

„A mítoszok főfunkciója, hogy megadja minden rítus és minden lényeges emberi tényked és (táplálkozás, szexualitás, munka, nevelés) példaadó modelljét. Az ember mint felelősségteljes lény az istenek példaszerű tetteit utánozza, tényked ésüket ismétli, függetlenül attól, hogy egyszerű fiziológiai funkcióról, például a táplálkozásról van-e szó, avagy társadalmi, gazdasági, kulturális vagy katonai tevékenységről" (Eliade 1987, 90–91).

Leach az ünnepeket az év időütemezése legfontosabb eszközeinek tekinti, amelyek átmenetet képeznek a profán létrendből a szent rendjébe. Ennek időfolyamát azok a szimbolikus „morális személyek" rendezik el, akik részt vesznek az ünnepi rítusokban. A különböző rítusok, különösen az áldozati rítusok, a morális személy státuszának megváltoztatására szolgálnak, azt profánból szentté vagy szentből profánná változtatják. Ennek alapján a morális személy állapotainak négy különböző fázisa írható le. Az első a szekularizáció vagy elkülönítés fázisa: a morális személy átkerül a szekuláris-profán világból a szent világba, „meghal". Ezt követi a marginális állapot: a morális személy szent állapotban, egyfajta felfüggesztett animáció állapotában van. A rendes társadalmi idő megáll. A harmadik szakaszban kerül sor a deszakralizáció vagy aggregáció rítusára: a morális személy a szent világból visszakerül a profán világba, „újjászületik", újrakezdődik a szekuláris, profán idő fázisa: az egymást követő ünnepek közötti intervallum. Az ünneplés egyik jellegzetes eleme az idő átrendezése, ugyanis két

egymást követő ünnep közötti időszak egy periódus. Ennek általában van neve is (hét, év). Ezek a szakaszok adnak kereteket a társdalom életének. Ez a látszólagos időmérés, ami a társadalom életében kialakított intervallumok létrehozásával valójában megteremti az időt.

Miként a szekuláris periódus is ünneppel kezdődik és végződik, úgy az ünnepnek is van eleje és vége. Ennek keretében a rituálé során egy szerepcserére is sor kerül. Az első és a harmadik fázis rítusai egymás ellentétei, miként a második fázis, az ünnep a záró fázis, a szekuláris élet ellentéte, s így ebben a logikailag megfelelő viselkedés a rendes élet eljátszása hátulról előre. Ennek figyelembevételével a rituálék mindegyikében három egymással ellentétes viselkedés különíthető el:

1. Formális viselkedéstípusok: az emberek egyenruhát (ünnepi öltözetet) öltenek, az öltözék és az etikett pontosan kifejezi a státuszkülönbségeket, az erkölcsi szabályokat szigorúan betartják (például vasárnapok, nemzeti ünnepek, diplomaátadás).
2. Maskarádés viselkedéstípusok: karneválok, jelmezbálszerű ünnepségek, mulatozások. Ilyenkor az egyes személyek nem hangsúlyozzák társadalmi szerepüket, hivatalos státusukat, hanem inkább leplezik azokat. A világ álarcot ölt, az élet ortodox szabályai felfüggesztődnek.
3. Szerepcserés viselkedéstípusok: a mulatozás olyan végletes formája is megjelenhet, amikor a résztvevők igazi mivoltuk ellentétét játsszák, a férfiak nőt, a nők férfit, a királyok koldust, a szolgák urat. A rendes társadalmi élet fordítottját adják elő, a nap természetes rendjébe tartozónak tekintenek mindenfajta bűnt (házasságtörés, vérfertőzés, szentségtörés, felségsértés). Ezek a korábbi korokban gyakrabban előforduló események az átmeneti rítusokkal kapcsolatosak, például szimbolikus temetés, Saturnalia, bolondok napja. A formális és maskarádé együtt egy ellentétpárt alkotnak (az első és harmadik fázis közötti ellentét), a szerepcsere pedig a második fázisnak felel meg, a profánból, a szekulárisból a szentbe történő teljes átmenetet szimbolizálja. A rendes idő megáll, a szent időt visszafelé játsszák, a halál születéssé válik (Leach 2000, 30–31).

Hasonló megállapításokat fogalmaz meg Connerton a megemlékezési szertartásokat elemző munkájában. Ezek két alapvető közös elemét, a minden más rítusban is fellelhető formalizmust és a performativitást tekinti a hatékony emlékeztetés legfontosabb eszközének. A megemlékezési szertartások legalapvetőbb jellemzője, hogy nyíltan utalnak mintaképnek tekintett személyekre vagy eseményekre (történeti vagy mitológiai). Azok olyan rituális újraelőadások, amelyek alapvető szerepet játszanak a közösségi emlékezet kialakításában és fenntartásában. Az ismétlődő ünneplés lehetőségét egyrészt az ünnepek naptári rögzítettsége adja meg. A naptár segítségével a profán idő struktúrája mellett egy további, tőle minőségileg különböző, rá nem visszavezethető struktúra jön létre, amelyben összegyűjtik és összehangolják a szent idő legfontosabb eseményeit. Ezáltal minden nap az idő két teljesen eltérő rendjébe helyezhető el. Vannak olyan napok, amikor különbö-

ző események történnek a világban, és vannak olyan napok, amikor az emberek megünneplik a szent vagy mitikus történelem valamelyik pillanatának emlékét. Ez a két idő együtt létezik, a kör olyan speciális pontokat is tartalmaz, amikor a közösség figyelme a felidézésre összpontosul.

Például az újévhez a legtöbb vallásban a kozmológiai mítoszra utaló ünnepség kapcsolódik. Ennek alapgondolata a sémi világban az, hogy az évenként visszatérő káoszt mindig egy új teremtés is követi. A természet és a kozmosz ritmusának megfigyelésén alapuló esemény előkészületeként, az élet megújulásának időszakára emlékezve megtisztulások, gyónások, böjtök sorával ünnepelnek. Minden újév a kozmológiai aktus naptári ismétlődése. A kereszténység is egy rejtett rend mintájának és szimbólumának tekintette a természeti ciklusok anyagi sorát, ebben a sémában csupán a hangsúly tevődött át a teremtés prototípusáról az üdvözülésre.

A naptárak teszik lehetővé a mennyiségileg ekvivalens egységekből álló idő és a minőségileg azonos egységekből álló idő megkülönböztetését egymástól. A megemlékezési szertartások rítusaiban az idő nem csupán végtelen számú egységre osztható, megfordíthatatlan lineáris sorozatból álló mennyiségi fogalom. Azokat az időintervallumokat, amelyeket kitüntetett időpontok fognak közre, és amelyek minden évben ugyanazt a viszonylagos pozíciót foglalják el a naptárban, minőségileg azonosnak tekintik. Az ilyen időszakok homogenitását jelzi, hogy a kronológiai hasonlóság magával hozza vagy megengedi ugyanazoknak az eseményeknek az ismétlését. Az egyes rituális periódusokhoz ugyanazok a szertartások és ismétlődések kapcsolódnak, így azok pontos ismétlődéseket teremtenek. Ugyanazt az ünnepet mindig ugyanabban az időpontban ülik meg, ugyanazokat a vallási, mágikus rítusokat elvégezve ugyanazon időbeli tagolódásban, azaz a rendszer szimmetrikusan azonos pontjain, bármi legyen is az időt felosztó rendszer. Az ünneplők minden periodikus ünnepség keretében ugyanabban az időben találják magukat, mint bármikor korábban. Ezek az időintervallumok minőségileg azonosak, így a rituális idő természeténél fogva vég nélkül ismételhető.

A verbális ismétlődésben is megjelenik az újraelőadás aktusa. A judaizmus (héber), a kereszténység (latin), az iszlám (arab), a buddhizmus és a hinduizmus (védikus szanszkrit) szertartásaiban a szent szavakat az elfogadott szent szöveg nyelvén mondják. A legtöbb világvallás ennek érdekében elválasztja egymástól a szent és profán nyelvet. Jól jelzi ezt, hogy például a katolikus egyház 1967-ig a vallási liturgiát latin nyelven végezte. Az evangéliumok előadása, a zsoltárok éneklése, az imák és a sagák elmondása – mint ismétlődő megnyilvánulás – ugyanolyan rituális értékű, mint a térdhajtás, az áldás, az áldozat gesztusa vagy a szertartásos tánc. A szent megnyilvánulások lényege, hogy a lehető legkevésbé térjenek el az eredeti formától, eredményességük feltétele a tökéletes ismétlés.

A liturgikus nyelv legfőbb sajátossága a szakrális dimenzió. A misét celebráló pap az utolsó vacsora szavainak ismétlésével ugyanazt mondja, amit Jézus Krisztus mondott, ugyanazzal az erővel ruházza fel a szavakat, mint Jézus, s azok hatása megegyezik Jézus beszédéével. Ennek során működésbe lép egy elsődleges performativitás, amelynek révén Krisztus alkalmassá tett bizonyos szavakat arra,

hogy véghezvigyék azt, amit jelentenek. A másodlagos, szakramentális performativitás, amikor a mise celebrálója megismétli e szavakat, visszaadja azok elsődleges performativitását. Ezekben az ismétlésekben a tökéletes ismétlés eszméje ölt testet. Az újraelőadás egy még közvetlenebb megtestesülésnek, a gesztikulálás révén történő ismétlésnek is alkotó része.

A performatívumok kódolt formában vannak ott a szertartás során előírt testtartásokban, gesztusokban és mozgásokban. A rítusokban a test felveszi a megfelelő tartást, és az előírt mozgásokat hajtja végre – feszülten áll, mereven tartja testét, kezeit összekulcsolja, hajlong, letérdel vagy megalázkodva földre borul. A repertoár szegényessége adja az eszközök erejét. A hétköznapi nyelv kidolgozott formái az alárendelődés, tisztelet, tiszteletlenség, megvetés finom fokozatait képes kifejezni – a társadalmi interakciók során megvalósíthatók a többértelműség, meghatározatlanság és bizonytalanság finom nyelvi eszközei. A rituális testtartás gesztus és mozgás tekintetében korlátozott eszköztára megszabadít a kommunikáció számos finom értelmezési problémájától. Az ember vagy térdel, vagy nem, vagy keresztet vet, vagy nem. Hiszen térdelni annyi, mint a test látható anyagával kimutatni az alárendelődést – a térdelő testhelyzetét azonosítja az alárendelődés diszpozíciójával. Az ilyen performatív cselekedetek hatékonyságát az adja, hogy azok egyértelműen megtestesült beszédmódok, az azokat felépítő rendszer elemi természetének köszönhetik performatív és hatékony emlékezetfelidéző erejüket.

A megemlékezési szertartásokban a közösség egy alapnarratíva segítségével emlékezik saját identitására. Ez a forma a személyes emlékezet kollektív változata, a múlt olyan kollektív önéletrajzként történő megértése, amelyben néhány kifejezetten kognitív elem is található. Alapnarratívája nem csupán egy elmondott és kifejezett történet, hanem egy bemutatott kultusz. A múlt képét, akár egy alapnarratíva formájában, rituális előadások közvetítik és tartják fenn. A megemlékezési szertartások nyújtotta emlékezet nem csupán a személyes és kognitív emlékezet közösségileg szervezett változata. Amennyiben a szertartások a résztvevőket szolgálják, és azok számára meggyőzőek, akkor a résztvevőknek nem csupán végre kell hajtaniuk az előadást, hanem bele is kell nőniük ezekbe az előadásokba (vö. Connerton 1997, 76–80).

Az ünnepek és a rítusok szabályszerű visszatérése az emberek egyéni és közösségi identitásának megalapozója és közvetítője. Ezek rituális ismétlődése garantálja a csoport tér- és időbeli összetartozását. Összekapcsolja a múlt, jelen és jövő dimenzióit, és ezzel értelmet ad az emberi életnek. Az ünnep jelene mindig összekapcsolódik a múlttal és a jövővel. Az ünneplő ember vállalja a múltat és a jövőt, elfogadva az időnek ember előtt rejtett mélyebb dimenzióit. Azáltal, hogy egy pillanatra kiemeli az embert a múló idő hétköznapi időstruktúrájából, megszünteti azt, és ezáltal saját időstruktúrát teremt. A mindennapok kötelességeinek terheitől megszabadulva kilép az itt és most korlátai közül (Barna 2002, 162).

Miként láttuk, a különböző vallások, így a keresztény ünnepek megőrzik az archaikus világlátásra jellemző kozmikus életérzést. Az a meg nem szűnő körforgás, amely a természetet és az egész világmindenséget áthatja, az ünnepekben egyszerre adja az időbeliség és az időtlenség érzetét. Időtlen mint folyamatosan

önmagába visszatérő mozgás, szüntelen újrakezdés. Ugyanakkor időbeliség is egyben, mert ennek az időtlenségnek az egyéni lét szempontjából megszakítói, fordulói vannak, amelyek a létet beletagolják az időbe. Az ünnepek a hétköznapok szükséges megszakítói, az emberi élet rendezői, olyan mérföldkövek, amelyek irányt jelölnek, amelyekbe a tovazúduló idő árját egy pillanatra megállítva belekapaszkodhat az ember. Az ünnepekben mindig fontos szerepet játszik a halál, az újjászületés, a változás, a megújulás.

A társadalmi emlékezet kapcsoltban áll a különböző tér- és idődimenziókkal is. Ennek legalapvetőbb formája a különböző helyek elnevezése, így a táj-, folyó- és hegynevek, a település-, határrész- és utcanevek megalkotása. Ezek az elnevezések legtöbbször az adott közösség múltjával állnak összefüggésben, így azok az elbeszélő hagyományt ébren tartó szóbeliség emlékműveként is felfoghatók. Az ember nem csupán a teret és a térszínformákat, hanem a térben élő emberi közösség történetének valamely adott helyhez fűződő eseményeit mintegy emlékműként szintén kijelöli egy-egy adott társadalmi térben. Ezáltal az emlékezet, a történelem, az idő vertikális horizontját az elnevezéssel alakítja át a szinkronitás mindenkori jelen idejévé. Ez jelenik meg például a történelmi építészeti emlékekben, a várromokban, templomokban, régi épületekben, a róluk szóló narratívákban, emléktáblák és szobrok felállításában. Ezáltal ezek a mesterséges, illetve természeti tárgyak az emlékezés ébren tartóivá, továbbörökítőivé válnak. Segítségükkel válik a semleges fizikai tér szimbolikus tartalmakat is hordozó szakrális térré, a közösség életével sok szálon összefonódó térré, más néven szülőfölddé (Barna 2002, 154).

A naptárak, rítusok és különféle szertartások mellett a múló idő kiemelkedő időpontjainak jelölésére az emberek további ünnepi alkalmakban megtestesülő mesterséges küszöböket is felállítanak, amelyek társadalmi konvencióvá, szabályzó kényszerré válnak. Ezek a millenáris ünnepek, az ezredfordulók, századfordulók, jubileumok és a további kerek, 50, 75 vagy 100 éves évfordulók emlékünnepei, melyek szintén fontos kifejeződései az időtudatnak. A jubileumi évfordulók eredete a bibliai hagyományba és a kora középkori egyházi életbe nyúlik vissza, de vannak antik előzményei is. A százéves évfordulók a 18. századtól szaporodtak meg, uralkodók, jeles alkotók, intézmények és nevezetes történeti események emlékünnepeiként. Ezek az ünnepek a nemzeti kultúra kialakulásának kísérőjegyei, építőkövei. Ezek az évfordulók a halandósággal szembenálló emberi előrelépés, a haladás állomásait teszik emlékezetessé, amelyek egyben a nemzeti társadalom kohézióját szolgálják. Ezeknek az emlékünnepeknek a számon tartása, illetve megünneplése a mai társadalmak mindennapi életének fontos szabályzó eszköze. Az emlékünnepek részben átvették a vallási jelentést is hordozó hagyományos szokások, rítusok szabályzó szerepét, részben pedig azok helyére lépve az ismétlődés, a rituális körforgás társadalomszervező kellékeivé váltak. Emellett a megemlékezések, évfordulók mesterséges elhatároló és időrendező eszközként megőrzik a naptári és rituális funkció bizonyos elemeit is (vö. Fejős 2002, 16).

7. A különböző tudományok időkoncepciói

Húsz év óta sem az anyag, sem a tér, sem az idő nem ugyanaz, mint ősidők óta volt. (...) Minthogy a dolgok folyton változnak, így csak részletekben észleljük őket. Időnek ezt a rejtett részt nevezzük, minden dolognak ezt a mindig rejtőző részét. (...) Azt a nyílást, amelyen át időnk vize elcsorog, lehetetlen eldugaszolni.

Paul Valéry: *Füzetek* (Somlyó György fordítása)

A korábbi fejezetek egyik alapvető konklúziójaként megállapítható, hogy az elvont, órák, naptárak által megjelenített idő a modern nyugati társadalmakra jellemző sajátosság. A kapitalista termeléssel együtt jelenik meg az a felfogás, hogy az idő olyan áru, amellyel lehet takarékoskodni, jól-rosszul gazdálkodni, továbbá az idő pénz, amit a konkrét történésektől függetlenül mérni lehet. Ezekben a társadalmakban az idő úgy jelenik meg, mint egy olyan vektor, amelynek vonalán a jelennek hívott mozgó pont választja el egymástól a múltat és a jövőt. Ez az európai történeti fejlődés által értelmezhető folyamat jól jelzi, hogy ez a fajta elvont időfelfogás egy olyan kultúra idősíkja, amelyben az órák nem mérik, hanem megteremtik az időt.

Az idő különböző dimenzióit vizsgáló kutatók nem csupán annak szubjektív és objektív formáját különítik el, hanem foglalkoznak egyrészt az idő alapvető struktúraszervező elemeit alkotó individuális és kollektív formával, másrészt az élet- és világidő elkülönülésének mindazon folyamataival is, amelyek legkorábban a koherens időértelmezésben, a mítosznak elvont világtörvénnyé *(logosz)* válásában ragadhatók meg, Az idő önálló, illetve szubjektív valóságként történő érzékelése szorosan összefügg a racionális világlátás térhódításával, amelynek megjelenése és fejlődése teremti majd meg a koherens időtudatot is. Az idő mibenlétére irányuló vizsgálódások legősibb tudománya a filozófia volt.

7.1. Az idő problémája és a filozófia

A görög filozófusok már jóval Szent Ágoston klasszikus kérdésfelvetése előtt megpróbálták megoldani az idő mibenlétének problémáját. Az ezzel kapcsolatos korai fejtegetések még a mitológiai látásmóddal összhangban álló, kozmológiai jellegű reflexiók voltak, amelyek sokáig helyettesítették, illetve egybefoglalták mindazokat a területeket (természet, az individuum mentális élete, társadalmi jelleg), amelyek később önálló vizsgálati körökké váltak.

Milétoszi Anaximandrosz kozmológiája a Kr. e. 6. században a mitológia világértelmezésével összhangban minden létezőt a világ őselvére, a meghatározhatatlanra, a határtalanra *(apeiron)* vezet vissza. Ebből vált ki a hideg, a meleg, a száraz és a nedves minőség. Az űrben lebegő, kezdetben cseppfolyós halmazálla-

potú föld fokozatosan kiszáradva létrehozta az élőlényeket, amelyek kezdetben a vízben éltek, majd később átköltöztek a szárazföldre. Az örök törvény szerint az *apeiron*ból mindig újabb és újabb világok jönnek létre, és térnek vissza ugyanoda, „büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogtalankodásaikért az idő elrendelése szerint" (vö. Störig 1977, 96).

A fenti idézet fontos, az idő lényegét érintő üzenete, hogy az idő a keletkezéshez és az elmúláshoz köthető princípium. Ebből adódóan amennyiben valamely létező létezik, csak az idő felől értelmezhető, a keletkezés és az elmúlás viszonyában ragadható meg, mint az olyan tartam és maradás, ami ő maga.

Hérakleitosz a világ alapvető sajátosságának a változást tekinti, így az idő vonatkozásában a későbbi filozófiai gondolkodásban is gyakran visszatérő folyómetaforát megalkotva örökkön változó időről beszél: „Nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba", mondja, mert közben új vizek áradnak tova, és mert másodszorra már mi magunk is mások lettünk. Azonban a szüntelen tovafolyás, az örökké változó idő mögött felfedezi az egységet, a *logosz*t, mint a dolgokat irányító, mindent átható törvényt.

Parmenidész kozmológiai fejtegetéseinek középpontjába az emberi tudást helyezi. Szembeállítja az igazságot és a látszatot, a tudást és a puszta vélekedést, amelynek segítségével az időparadoxont még következetesebben fogalmazza meg. Ennek kiindulópontja az a megállapítás, hogy a létezőre, illetve a nemlétezőre vonatkozó igazi tudáshoz csak az ész, az értelem általi megismerés segítségével lehet eljutni: „Nem fogom megengedni, hogy a nemlétezőből mondd vagy gondold keletkezését, mert nem gondolható el és nem mondható, hogy nem létezik" (Steiger 1992, 24).

Mintegy előrevetítve Newton és Leibniz későbbi, az idő természetéről szóló vitájának jellegzetes elemeit, Parmenidész megállapítja, hogy csak létező van, amely betölti a teret, így az üres tér kizárható. Ez a létező az abszolút jelen, nincsen meg benne a múlt és a jövő dimenziója. A mozgás és a keletkezés egyben mindig előfeltételezi a nemlétezőt is. Így igazából sem a keletkezés, sem fejlődés nem létezhet, csupán a változatlanul fennálló lét: „A döntés ezzel kapcsolatban abban áll, létezik vagy nem létezik. Ezzel el van döntve, ahogyan szükséges, hogy az egyiket mint elgondolhatatlant, megnevezhetetlent el kell hagynunk (mert nem igaz út), a másik létezik és valódi… És hogyan léteznék ezután a létező? Hogyan keletkeznék? Mert ha keletkezett, nem létezik, s akkor sem, ha azután akarna keletkezni. Így hát kialszik a keletkezés és nincs tudomás a pusztulásról. Nem is osztható, mert teljesen egyenletesen van, nem jobban az egyik irányban, ami akadályozná összefüggését, sem kevésbé, teljesen tele van létezővel, így teljes egészében összefüggő, mert a létező érinti a létezőt" (Steiger 1992, 24).

Gondolkodás és létezés ugyanaz. Az embert megtévesztik érzékei, amelyek az állandó keletkezés és elmúlás, szüntelen mozgás világát tárják elé; minden tévedés forrásai az érzékek: „Ugyanaz a gondolkodás és ami végett a gondolat van, mert létező nélkül, amelyben kifejeződött, nem találod a gondolatot (…) mert nincs és nem is lesz semmi a létezőn kívül (…). Így puszta nevek azok, amelyek a halandók alkottak maguknak, igaznak vélve ezeket: a keletkezés, a pusztulás,

a létezés és nemlétezés, a helyváltoztatás és csillámló szín cserélődése. Aztán, mivel van szélső határa, teljes mindenfelől, jól lekerekített gömb tömegéhez hasonlatos, közepétől mindenfelé egyenlő" (Steiger 1992, 25).

Parmenidésznek a változás tagadásáról szóló paradoxonát tanítványa, az eleai Zénón már-már az idő és mozgás paródiájává fokozza. Híres paradoxona – a repülő nyílról szóló – azt állítja, hogy a nyíl repülése minden időpillanatban a tér egy meghatározott pontján található, ott, ahol az adott pillanatban nyugszik. Ha azonban röptének minden pillanatában nyugszik, akkor egészében is nyugszik, vagyis a repülő nyíl nem mozog, tehát nincsen mozgás. Zénón ezzel elsősorban azt akarta vitapartnereinek bizonyítani, hogy az ő nézeteik sem mentesek az ellentmondásoktól. Fenti tételének levezetéséről szólva Störig megállapítja, hogy annak vitatható pontja az, hogy amennyiben a nyíl repülésének időtartamát egyedi mozzanatok sorává tagoljuk, az egyedi mozzanatok végtelen sora esetén a nyíl minden pillanatban nyugvónak látszik. Azonban az idő nem pontok sorából áll, annak lényege éppen a szüntelen, minden ponton áthaladó tovamozgás. Az idő egyedi pontokká történő szétbontása nem az idő sajátja, hanem az emberi gondolkodásé (Störig 1977, 101).

Arisztotelész szerint az idő a „mozgás számítható mértéke az előbbhöz és az utóbbhoz képest." Ehhez közel áll a sztoikusok felfogása, akik szerint az idő a világ mozgásának intervalluma. E felfogások hátterében az a feltételezés húzódik, hogy mozgás nélkül nincs idő, a mozgás lényegében az idő materiális aspektusa. A szám az idő anyagi vonatkozásán túlmutató, formai oldalról értelmezhető. Arisztotelész szerint az idő nem csupán mozgás, hanem hozzá kapcsolódóan létezik egy a tudatban rejlő – a lezajlott folyamatot megőrző és annak folytatást váró – „számláló lélek" is: „Kétséges, vajon ha nem lenne tudat és nem lenne lélek, akkor idő lenne-e avagy sem. Mert ha senki sem számolhatna, akkor az sem létezhetne, amit megszámlálnak, következésképpen a szám sem létezne" (idézi Anzenbacher 1993, 100).

Az idő előfeltétele, az annak múlását érzékelő szubjektum, az idő tudattal rendelkező alanyának hiánya aporiát okoz: „Hogy az idő egyáltalán nincs, vagy csak alig és homályosan deríthető fel, azt a következők miatt vélik gondolni. Az idő egy része elmúlt, s most már nincs, a másik pedig ezután fog következni, s még nincs. E kettőből áll az idő. (…) Aminek azonban olyan részei vannak, amelyek nincsenek, az – úgy tűnik – maga nem részesedhet a létezésből. (…) Az idő esetében azonban az egyik része már elmúlt, a másik pedig csak ezután fog következni, de egyik sincs, miközben viszont az idő osztható" (idézi Anzenbacher uo.). Megállapítja továbbá, hogy az idő „mindenütt és mindenben" ott van, miként azt később Heidegger megfogalmazza, az idő a „lét horizontja" (Heidegger 2001, 500).

Az európai időfelfogás új, az időben való lét szubjektív észlelésének dimenzióit megalapozó Szent Ágoston szerint az időben való létezés által elvész az ember biztonságérzete. Az időben való lét veszélyes, abban minden: a legjobb és a legrosszabb egyaránt megtörténhet. Azonban amikor megáll az idő, már késő, az embernek nem áll módjában többé vétkezni, gonoszat cselekedni, de megtér-

ni sem tud többé. Az emberi lét labirintusának csupán egyetlen kijárata van; ez a végítéletet követő örökkévalóság (Delameau 1999, 73–74; Csupor 2000, 31).

Szent Ágoston az időt az azt „létre hívó" szubjektum oldaláról vizsgálva az emberi idő viszonylagosságáról beszél. Az időszakasz, szemben az „örökké mozdulatlan" örökkévalósággal, számos mozzanaton át tart, amely túlhalad rajtunk, elhagy bennünket. Ezen mozzanatok folyamatából Ágostont leginkább az ragadja meg, ahogy ezek múlt idővé válnak. Az idő olyan különös jelenség, amelyben minden, ami elmúlt, a jövő által értelmezhető, és minden, ami jövő, a múltból következik, és a múlt és a jövő egyaránt a jelenből áramlik ki: „Az azonban már tiszta világos dolog, hogy múlt és jövő nincsen. Nem sajátos értelemben mondjuk, hogy három idő van, múlt, jelen és jövő. Sajátosabban talán úgy mondhatnók, három idő van: jelen a múltról, jelen a jelenről és jelen a jövőről. A lelkemben ugyanis ez a három valami ott van, de máshol nem találhatom. Emlékezésünk: jelen a múltról. Szemléletünk: jelen a jelenről. Várakozásunk: jelen a jövőről" (Augustinus 1987, 365).

A további kérdésfelvetés arra vonatkozik, hogy miként létezhet a múlt és a jövő, ha a múlt már nincs, a jövő pedig még nincs: „Ki tagadná, hogy a jövő még nincsen? A lélekben mégis ott van immár a jövőre való várakozás. És ki tagadná, hogy a múlt többé nincsen, a lélekben azonban még ott van a múlt emléke is? Ki venné tagadásba, hogy a jelen időnek kiterjedése nincsen, mert tovaröppen egyetlen pillanatban? Nos, maradandó az a figyelem, amelyben elillanásra törekszik a közeledő idő" (Augustinus 1987, 376).

Vajon ez azt jelentené, hogy örök jelenben élünk? Ez az örök jelen az örökkévalóság, és nem maga az idő. Az idő megismeréséhez Ágoston először annak hosszát próbálja meghatározni, ám rájön, hogy az idő nem definiálható a mérhető egységek fogalomrendszerében. Az idő mérésének ezt a filozófiai problémáját így fogalmazza meg: „Nem vallja-e meg neked igazat szóló vallomással a lelkem, hogy az időt mérem? Mérek tehát, Uram Istenem, és nem tudom, mit mérek?" – majd így viszi tovább az önmagával folytatott dialógust: „A testek mozgását idővel mérem, de méricskélem magát az időt is. (…) És mivel mérem magát az időt? Vajon a hosszabb időt a rövidebbel mérem, mint a szálfa hosszát a könyök hosszával? (…) Tudom, az időt mérem. Nem a jövőt mérem, mert kiterjedése nincsen. Nem a múltat mérem, hiszen már tovaillant. Mit mérek tehát? A múló, de még el nem múlt időt?" (Augustinus 1987, 372–373).

Miután elveti a mérhető, égi mozgásokhoz kötött idő hipotézisét, úgy véli, hogy az ember a lelkével méri az időt: „Hogy csökken vagy fogyatkozik a még nem létező jövő, vagy miként gyarapszik a már nem létező múlt, ha nincs lelkünkben hármas működés, hogy ezt végrehajtsa? Várakozik, figyel és emlékezik a lélek" (Augustinus 1987, 376). Ezek a fogalmak, a várakozás *(exceptatio),* emlékezet *(memoria),* figyelem *(attentio)* alapvető jelentőségű fogalmak az időtapasztalat ábrázolásához.

Az idő tehát a lélek kiterjedése, illetve annak kiterjedő mozgása, az emberi szellem képes az idő meghosszabbítására, az emlékezetben élő múlttól egészen a várható jövőig tartó kiterjedéseinek átlátására: „A múló dolgok benyomást gya-

korolnak reád, és ez akkor is megmarad, ha tovaillannak ezek a dolgok: azt mérem, mint jelen valamit. Nem a dolgokat, melyek tovaszállnak, hogy a benyomás világra jöhessen, hanem magát ezt a benyomást mérem, mikor az időt mérem" (Augustinus, 1987, 375).

Nem mérhetjük sem a múltat, sem a jövőt, sem a jelent – bár mérhetjük az időt megállapítva, hogy bizonyos időszakasz milyen hosszú. Azonban az idő érzékelésének van egy nem metrikus mértéke: hol hosszabb, hol rövidebb ideig tart, attól függően, hogy kellemes, vagy esetleg kellemetlen élményekhez kötődik. Ezért az idő igazi mértéke a belső mérték. Ezt a kérdést a 20. század elején majd Bergson és hatására Proust teszi fel újra. Talán ez az analógia is érzékelteti azt, hogy Szent Ágoston idővel kapcsolatos elmélkedései az európai időértelmezés fontos állomását jelentik (vö. Eco 2002, 12).

Az időnek ezt a szubjektív és szituációktól függő jellegét, az emberi időérzékelés tudatos, reflektálható összetevőit csak a középkor végén fedezik fel, mely felismerés jelentős mértékben foglalkoztatja a korszak filozófiai gondolkodóit is. Descartes szerint „az idő a létező lelkében" lakozik. Spinoza szerint „gondolkodásmód", Berkeley, Hume és d'Alembert felfogásában az élményekből fakadó következmény. A szubjektív időtapasztalattal szemben álló abszolút idő majd az újkori filozófiai gondolkodást is jelentős mértékben befolyásoló Isaac Newton munkáiban jelenik meg. 1687-ben kiadott *Principia Mathematica* című művében Newton felvetette, hogy az időt pontosan mérni képes óraszerkezet sokkal több, mint egy korszakalkotó mérnöki találmány, valahol lennie kell valaminek, ami megadja az órák ritmusát. Valahol lennie kell egy világórának, ami az egész univerzum ritmusát diktálja, amelynek a többi ember által létrehozott legpontosabb óra is csupán árnyéka. Newton arra törekedett, hogy a természetről szóló elmélkedéseit a számok, a matematika nyelvén fogalmazza meg. Az időt úgy közelítette meg, hogy mindenhol jelen van, ahol valami mozgásban van. Ezt az állandó időt mint az ég ajándékát fizikájának alapjául választotta: „Az abszolút, valóságos és matematikai idő (…) minden külső vonatkozás nélkül egyenletesen múlik" (Klein 2007, 229–230).

Ez az idő az emberek számára soha nem ragadható meg teljesen. Newton korszakalkotó felismerése szerint tehát kétfajta idő létezik, az abszolút idő mellett létezik annak az emberek által észlelt relatív, szokványos formája is. Az átélt idő csak látszólagos, míg az abszolút idő az igazi. Kortársa, a Hannoverben élő német tudós, Gottfried Wilhelm Leibniz hevesen vitatta a nem észlelhető, mérhető, abszolút idő létezését, azt csak káprázatnak tekintette. Az idő mibenlétének megállapításához azt kell megvizsgálni, mi is maga az idő. Nyilvánvaló, hogy annak hátterében mindig két esemény áll, egy korábbi és egy későbbi. Az idő tehát az átélt események rendje. Az ember maga nem észleli az idő múlását, csupán az események azok, amelyek életünket és az élettelen természetet meghatározzák. Felesleges az abszolút időről beszélni, mert ahol semmi sem történik, ott az idő sincs jelen (Klein 2007, 232).

Immanuel Kant szerint az idő az ember belső érzéke, önmaga szemlélete és belső állapotainak tiszta formája. Ebben a minőségében az a priori (a tapaszta-

latoktól függetlenül létező) dolgok körébe tartozik, amelyek segítségével a megismerő szubjektum értelmezi a világot. Az idő a térhez hasonlóan a szemlélet a priori formája, az emberi érzékelés (érzékiség) olyan összekapcsoló mozzanata, amelyre a szintetikus a priori ítéletek megalkotásához szüksége van. Az ember önmagát vizsgálva lelki állapotainak nagyon sokféle formáját figyelheti meg: érzéseket, akarati aktusokat, képzeteket. Ezek ugyan különböznek egymástól, azonban van egy közös vonásuk, hogy időben mennek végbe. Az idő nem ezekből származik, hanem feltétele annak, hogy a szemlélőnek ezekről az állapotokról tapasztalatai legyenek. Ebből adódóan az idő általános és törvényszerű, a belső szemlélet a priori módon adott formája. Miután minden külső csak képzetek formájában adott, továbbá mivel az idő az ember belső elképzeléseinek szükségszerű formája, általában a szemlélet alapvető formája: „Minden jelenség (…) az időben létezik, szükségszerűen viszonyban áll az idővel" (Störig 1997, 318; Schlüter 2002, 71).

„Képzeletem a világ" – kezdi Schopenhauer *A világ mint akarat és képzet* című munkáját. Ez a mondat jelenti e mű Kant tanítására alapozódó központi tézisét, miszerint az ember számára minden dolog csupán jelenségként adott. Ezért – mondja Schopenhauer – kívülről nem lehet a dolgok lényegéhez hozzáférni. Az egyetlen dolog, amely lehetővé teszi a világ belsejébe való behatolást, önmagában az individuumban rejlik. Ahogy a testi szerelemben, melynek metafizikáját Schopenhauer szintén részletesen elemzi, az egyén a faj eszközeként jelenik meg, úgy minden individuális lény, sőt minden tér- és időbeli jelenség a tér és idő alak nélküli akaratának az individualitás szintjén történő objektiválódása. A kanti magánvaló lényegét tekintve nem más, mint az akarat. Ez érvényes a történelemre is, amelynek minden jelensége mögött szintén ott húzódik a változatlan világakarat. A történelem filozófiai szemlélete is azt tanítja, hogy a népek, korok, öltözékek és erkölcsök különbözőségében ugyanazt az emberiséget pillantjuk meg. A világ változatlan, mindig ugyanaz, csak másképp. A haladás nem létezik, a történések jelképe mindenütt a kör. A bölcsek minden időben ugyanazt mondják, a bolondok is ugyanazt, annak éppen az ellenkezőjét tették.

Az élet szenvedés, melynek egyetlen realitása a fájdalom. Az öröm és boldogság a csupán ennek időleges hiánya. Az ember elkerülhetetlen sorsa a magány, végső óráján mindenki végletesen egyedül marad. Ebből a siralomvölgyből nincs kiút, sőt minél magasabb rendű az élet megélésnek formája, a szenvedés annál intenzívebb. Az emberek világában a zseni, aki leginkább rendelkezik a megismerés képességeivel, szenved a legjobban. Ebből a helyzetből a legsikeresebb kiút az elmebetegség, amelyre a természet akkor lép, ha a szenvedés meghaladja az elviselhetőség határát. Az élet kilátástalansága ellenére Schopenhauer két kitörési pontot is felkínál: az egyik esztétikai, a másik Buddha útjához hasonlítható, etikai természetű.

A megváltás esztétikai útjának lényege a képesség a jelenségek mögött rejlő lényeghez való felemelkedéshez. Ez az akarat béklyójából való kiszabadulás útján érhető el, attól a kapocstól való megszabadulás által, amely az akaró individuumot a térben és időben való szükségszerű megjelenési formákhoz köti. Az

ember a lángész állapotát, azt a szintet, amikor a megismerés tiszta, akarat nélküli szubjektuma lesz, a művészet által éri el. A művészet a dolgok okozattól és akarattól független szemlélete (amikor valami érdek nélkül tetszik). A zseni lényege abban a képességben ragadható meg, hogy képes lesz az ilyen típusú szemlélődésre: a zsenialitás képesség a tökéletes objektivitásra. Arra az állapotra, amelyre a hétköznapi ember – a természet gyári terméke – nem alkalmas, mert arckifejezésén az akarás és a vágy uralkodik, míg a zseni orcáján a megismerés. A művészet szemléletekor az ember, kiszabadítva magát az akarat rabságából, eljut a kedélynek abba a fájdalom nélküli, földöntúli, időtlen világába, amit Epikurosz az istenek állapotaként dicsőített: „Ebben a pillanatban megszabadulunk az akarat gyalázatos ösztökéléstől, ünnepet ülünk az akarat, az akarás fegyházi munkája fölött, Ixion forgó kereke csendesen megáll" (vö. Störig 1997, 412–413).

A megváltás másik útja az akarat tagadása, ami a nagy vallások tanításában, a szentek életében tárul a szemünk elé. Ennek eredménye az eksztázis, a révület, az Istenbe való beleolvadás, a buddhizmus által megfogalmazott nirvána állapota: „Fordítsuk azonban pillantásunkat a magunk ínségességéről, a fogolylétről azokra, akik leküzdötték a világot (…) íme, így a nyugtalan törekvés és mozgás helyett (…), a soha nem kielégülő és soha el nem múló remény helyett, amelyből a kiteljesült ember életének álma áll, megjelenik előttünk a béke, amely magasabban áll, mint bármi ész, a léleknek az a teljes tenger-csendje, az a mély nyugalom, a rendíthetetlen bizalom és derű, melynek puszta visszfénye a tekintetben, ahogyan Raffaello és Correggio ábrázolta, már egy egész bizonyságos evangélium" (Schopenhauer 1991, 536).

A keleti filozófiai gondolkodás hatására utal Schopenhauer munkáiban megjelenő időmetafora: az idő mint végtelenül forgó kör. A körben forgó, korlátozott tartamát minduntalan végigjátszó idő eszméje, miként ezt munkánk korábbi fejezetei is bemutatták, a korábbi korok filozófiai és vallásos hagyományainak is fontos eleme. Ez a motívum megtalálható az indiai mítoszokban, a Szókratész előtti hagyományokban, a püthagoreusoknál és az európai eretnekmozgalmakban is. Schopenhauer ezt a hagyományt viszi tovább, tőle származik az a jelennek az ébrenlétben elveszíthetetlen Most állapotaként való értelmezése is. A jelen elveszíthetetlensége Schopenhauer interpretációjában azt jelenti, hogy az idő sodrában minden megváltozhat, csak a jelenlét formája állandó. A táj változik, de az ablak, amelyen át nézzük, megmarad. A jelen ablakának ezt a maradandósága külön is megtapasztalható, a jelen az érintő, amely az idő körét bizonyos ponton súrolja. Ez a pont nem forog a körrel együtt, a helyén marad, és az örök jelen, az örök dél állapotát jeleníti meg. A megfigyelő, aki a forgó körre figyel, nem érzékeli ezt, holott a forgást a nem változó pont kontrasztjaként érzékeli. Az ember időbeli lényként maga is forgó kerék, de mint lélekjelenlét és figyelem maga a Nap és az örök dél.

Schopenhauer nyomán Friedrich Nietzsche szintén visszatér az archaikus időfelfogáshoz, az örök visszatérés gondolatához. Az idő örök körforgásának gondolata már korai, *Fátum és történelem* című művében megjelenik a világóra-metafora formájában: „Nincs vége soha az örök változásnak? (…) Óráról órára halad

tovább a mutató, hogy tizenkettő után újrakezdje járását, új világszakasz kezdődik" (idézi Safranski 2002, 206).

Az örök visszatérés motívumának középpontba állításával Nietzsche arra tesz kísérletet, hogy eltéphetetlenül összekösse az időt az örökkévalósággal. Természetesen maga az örök visszatérés tana nem új, a halálba forduló, majd újra és újra feltámadó isten gondolata számos ősi vallásban fellelhető, megtalálható a Dionüszosz-mítoszban is. Nietzsche szerint az örök visszatérés előfeltétele megérezni a kozmikus összefüggéseket, érintkezésbe lépni az irdatlan végtelennel. Az embernek életének minden pillanatában úgy kell élnie, mintha az örök volna: „Nyomjuk rá életünkre az örökkévalóság képmását! Ez a gondolat többet tartalmaz, mint minden olyan vallás, amely elveti ezt az életet mulandósága miatt, és arra tanít, hogy tekintetünket egy meghatározatlan másik életre vessük" (idézi Safranski 2002, 213).

Az örök visszatérés gondolata nagyon mély – a tér és az idő természetére vonatkozó – matematikai, tömegelméleti és fizikai alapelvekre utal. Az univerzum mint anyag és energia erőtömege korlátozott, az idő viszont nem korlátozott. Minden elmúlik, minden visszatér, a lét kereke örökké tovagördül. A számos létező, bár áttekinthetetlen, ám nem végtelen. Végtelen viszont az idő. Ebben a végtelen időben az élő és élettelen minden lehetséges eseménye megtörtént már egyszer, és végtelen sokszor ismétlődik majd a végtelen időben: „Az erők világa nem tűr nyugalmi helyzetet: mert különben már elérte volna, és a lét órája állna. Az erők világa tehát soha nem kerül egyensúlyba, soha egyetlen pillanatra sincs nyugalomba, ereje és mozgása minden időben egyforma mértékű. Amilyen állapotot ez a világ csak elérhet, azt már szükségképp elérte, és nem is csak egyszer, hanem számtalanszor. Így ez a pillanat egyszer már bekövetkezett, sőt sokszor, és ugyanúgy vissza fog térni, és minden erő ugyanúgy fog eloszlani benne, mint most: és ugyanez a helyzet azzal a pillanattal, amely ezt szülte, és azzal, amely ennek a mostaninak a gyermeke lesz. Ember! Minduntalan megfordítják egész életedet, mint egy homokórát, és az minduntalan ugyanúgy lepereg – egy nagy percnyi idővel közben, és minden feltétel, amely létrehozott téged, a világ körforgásában újra és újra találkozik" (idézi Safranski 2002, 210–211).

Ezt a gondolatot – hogy minden, örökké visszatér – végiggondolni és arra a kilátástalanság tudatában igent mondani az igent mondásnak az a legerősebb formája, ami az emberfölötti ember sajátja. Ez tehát annak a tudata, hogy: „»Hát ez volt – az élet« – akarom a halálnak mondani. »Nosza akkor! Még egyszer«" (Nietzsche 1908, 428).

A 19. századi életfilozófia másik jelentős alkotója, a dán Søren Kierkegaard nem az élet általános, „kategorikus" érvényű etikai felvetéseinek megválaszolására törekszik, hanem az élet mindennapi egzisztenciális kérdéseit, „gyakorlati problémáit" kutatja. Szerinte a kérdés nem az, hogy megtegyen-e az ember valamit, hanem az, hogy megtegyem-e én, az egyediségemben meghatározott ember az adott cselekedetet. Kierkegaard megközelítésében az egzisztencia az egyes ember legbenső, megragadhatatlan, személyes magva, az „én": „Ez a fantasztikus Én-Én nem valami végesség és végtelenség az azonosságban – hisz sem egyik,

sem a másik nem valós –, hanem egy fantasztikus egyesülés fönt a felhők fölött (Ixiónt, a thesszáliai lapithák királyát vendégül látta az Olümposzon Zeusz. A vendég megkívánta Hérát, kinyújtotta felé a kezét, de csak egy felhőt ölelt át. Arcátlan kívánságáért az alvilágban tüzes kerékbe kötözték), egy terméketlen ölelkezés, és az egyes viszonya ehhez a légi jelenséghez sosem adott" (Kierkegaard 1982, 382).

Kierkegaard az embert folyamatnak látja, olyan mozzanatok egymásutánjának, amelyekben a véges és a végtelen szintézise megvalósul, ami maga lesz a beteljesült pillanat. Így az ember mélyen történelmi lény, akinek létében megjelenő én-időbelisége, kifeszítettsége haláláig tartó alapvető önkonstituáló eleme. A lét – az emberi egzisztencia – tehát a véges és végtelen, az időbeli és az örök szintézise. Az időbeli és az örök azonban kizárják egymást, az idő végtelen egymásutániságként felfogva tartalmatlan és üres. Lényegében azonos a semmivel, hiszen a múlt már nem lehet igaz idő, mert azt tartalmazza, ami már volt, tehát már nincs. A jövő pedig azért nem lehet valós, mert még nem létezik. Ebből adódóan az igazi idő csak a jelen lehetne. Ez azonban azért lehetetlen, mert a végtelen jelen már maga az örökkévalóság, ami szintén lényegéből adódóan nem lehet idő.

Az ember az, aki ezeket a nem szintetizálható összetevőket életével szintetizálja. Ebből ered az örök ellentmondás: időben élve az örökkévaló megragadására törekszik. Az idő és az örökkévaló egymást kizáró ellentétét az ember a pillanat, a „csodálatos lényeg" által tudja összekapcsolni, amely a tartalmatlan időt egy pillanatra jelenné változtatja. Ennek helye a mozgás és a nyugalom között található, és nem is az időben létezik. A pillanatnak az ad tartalmat, hogy lényegében nem az időhöz tartozik, hanem az örökkévalóság egy atomja, „az örökkévalóság első reflexe az időben, első kísérlete az idő megállítására." A pillanatban egyszerre van jelen örök és az örökkévaló jelen, legmélyebb értelemben az igazság maga az egyidejűség. Mivel azonban a természetben és a külvilágban ilyen pillanat nem található, annak nincs igazi ideje. Annak ideje, az objektív, vulgáris idő az ember belső élete számára érdektelen. Ebből adódóan az idő mint szubjektív, minőségét tekintve dialektikus kategória csak az ember számára létezik. Miután a pillanatnak nincs se múltja, se jövője, az élet egymástól független transzcendens pillanatokból áll, az egyén minden pillanatban mintegy újjászületve, kvalitatív-irracionális ugrások által tartja össze egzisztenciáját, teremti mindig újjá az idő és örökkévalóság szintézisét: „Az egyéni élet története folytonos mozgásban halad állapotról állapotra. Minden állapotot ugrás vezet be" (Suki 1982, 31).

Az életfilozófia 19. századi klasszikus munkáiban felvázolt időfelfogás mintegy előrevetíti a 20. század első évtizedeinek gyökeres átalakulásait. Ennek előzményei a 19. század második felében kialakuló – a korszak számos új fontos tudományos eredményét megalapozó – nem euklideszi geometria (Lobacsevszkij, Bolyai, Gauss, Riemann), Planck kvantumelmélete (1900), Einstein relativitáselmélete (1905, 1916), majd a hullámmechanika (de Borglie, Schrödinger, Dirac), a kvantummechanika és a magfizika új felfedezései voltak. Hatásukra megrendültek a hagyományos természettudományos személet alapjai: kérdésessé válik az anyag fogalma. A fizika behatolva az atom belsejébe felismerte, hogy az atom

nem a végső, oszthatatlan alkotórésze a valóságnak, hanem maga is rendkívül bonyolult szerkezetű képződmény. Az anyag fogalma mind jobban összeolvadt az energia fogalmával. A modern asztronómiának a „galaxisok szökésével", a „világegyetem tágulásával" kapcsolatos felfedezésétől kezdődően a világról alkotott felfogás soha nem képzelt radikális mértékben megváltozott.

A világegyetem értelmezési módjában bekövetkező alapvető változások befolyásolták a korszak időfelfogását is. Az idő maga is különböző alkotóelemekre bomlott. Az új világértelmezési kísérletek az időmérés, illetve időértelmezés sajátos skáláját teremtették meg. Ilyen új elmélet volt Einstein relativitáselmélete, amely abból kiindulva, hogy a tömeg is az energia egyik megnyilvánulási formája, bevezeti a relatív idő fogalmát. Az elmélet a Newton által megalkotott abszolút időt tagadva annak egyik alaptörvényét írta felül. Nem volt többé abszolút tér és abszolút idő, elmélete szerint mind a térre, mind pedig az időre külső erők – például a gravitáció – hatnak, ezáltal meg is változtatják azt. A kor időfelfogására hatott Freudnak az emlékezettel és az álommal kapcsolatos elmélete, továbbá Henri Bergson időkoncepciója, amely a *durée* (tartam) és az intuíció segítségével kapcsolja össze a tudatot az anyagi világgal. Marx szintén az idő fogalmának felhasználásával vizsgálta a kapitalista termelésben a munka és a termelés szerepét. Az új tudományos eredmények hatásához hozzájárult a termodinamika második törvényének félreértésén alapuló vélekedés, mely szerint a fizikai világegyetem „óraműve" le fog járni. A bizonytalanság érzését tovább mélyítették azok a félelmek, amelyek az ésszerűen berendezett világ összeomlásából eredtek.

Henri Bergson, a világháború előtti időszak legnagyobb hatású francia filozófusa a metafizika eszközeivel kereste a megoldást a szubjektív, illetve a pszichológiai idő kérdéseire. Felfogása szerint kétfajta idő létezik, amelyeknek alig van közük egymáshoz. Az egyik az óra által mért idő, mely lényegében a mutató órája. A másik idő a tudat ideje, amelyet „tartam"-nak *(durée)* nevez. Ezt az ember személyes belső világának tárgyát képező időt csak az intuíció segítségével lehet értelmezni.

Időkoncepciója kifejtése során Bergson a tér alapvető jellemzőjeként annak homogenitását emeli ki, ezzel szemben az időt az jellemzi, hogy nem homogén, és nem visszafordítható. Minden időpillanat valami új, egyszeri és megismételhetetlen, lényegét tekintve is különbözik a természettudomány időfelfogásától: „Mikor szemmel követem az óra lapján a mutató mozgását, mely az inga lengésének felel meg, akkor nem tartamot mérek, mint az emberek hinni látszanak; csak egyidejűségeket számolok s ez egészen más. Rajtam kívül a térben soha sincsen egyéb, mint a mutatónak s az ingának egyetlen helyzete, mert a múlt helyzetekből nem marad semmi. Bennem az eszméleti állapotok szerveződésének kölcsönös egymásba hatolásának folyamata megy végbe, amely az igazi tartamot alkotja" (Bergson 1923, 117).

Jóllehet Bergson nem becsüli le a tudomány és az elemző értelem jelentőségét, mégis úgy véli, hogy azok nem alkalmasak a kreativitás és az idő tényeinek megragadására: „Az idő egyetlen oszthatatlan folyamot alkot, így az levés, a valamivé válás". Az értelem nem képes megragadni a valós időt, a tiszta tartamot:

„Igazában a tartam nem mennyiség, mihelyt mérni próbáljuk, öntudatlanul a teret tesszük a helyébe" (Bergson 1923, 116).

Amikor az értelem az időt vizsgálja, akkor csupán a térbeliség megfelelő formáit transzponálja át az időre. Feldarabolja, mérhető egységekre tagolja, és ezzel elsiklik az idő igazi lényege fölött: „Az értelem időhöz fűződő viszonya leginkább a filmhez hasonlítható. A néző előtt pergő film mint mozgások egymásutánja jelenik meg, holott csupán olyan képek sora, amelyek gyors egymásutánisága a mozgás illúzióját kelti" (Störig 1997, 449). „Tehát mindenekelőtt a mozgás közvetítésével történik, hogy a tartam homogén közeg formáját ölti, s az idő a térbe vetítődik" (Bergson 1923, 126).

A tiszta tartamot az ember csak az intuíció útján képes megragadni: „Egymásba hatoló pillanatú heterogén tartam helyett térben sorakozó pillanatú homogén időnk lesz tehát. Oly belső élet helyett, melynek egymást követő s a maguk nemében sorban egyetlen fázisai a nyelvvel összemérhetetlennek, mesterségesen összerakható ént kapunk és egyszerű pszichikai állapotokat, melyek összegyűlnek és szétverődnek, mint az ábécé betűi, hogy szókat alakítsanak. És ez nem csupán szimbolikus ábrázolás leszen, mert a közvetlen intuíció és a diszkurzív beszéd a konkrét valóságban egyet alkotnak, s ez ugyanaz a mechanizmus, mellyel előbb csak magyaráztuk viselkedésünket, végül majd uralkodni fogunk rajta" (Bergson 1923, 194).

Bergson számára a *durée* a „valódi idő", amely szemben áll a fizikai idővel, amelyben a tudat minden pillanata különbözik egymástól, és visszafordíthatatlan. Így mindegyik pillanat magába foglalja a múlt egész folyamatát. Szemben a múlt eseményeivel, az emlékezet nem tűnik el, így a *durée* a tudat folytonossága az emlékezetben. Miként azt Störig megállapítja, a mai kor embere annyira hozzászokott az értelem használatához, hogy nehezen tud elszakadni a világ dolgainak racionális szemléletétől. Egyre kevésbé képes arra, hogy a Bergson által megfogalmazott tiszta szemléletben élje át az idő pergését, futását. Szemben az értelemmel az intuíció ugyanis nem a gyakorlati cselekvést szolgálja. Az intuíció a homo sapiens, a szemlélődő, szemlélődve megismerő ember orgánuma (Störig 1997, 450).

A 20. század további – elsősorban a második világháború utáni – „létfilozófiái" (Jaspers, Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel, Husserl, Buber) szakítanak a 19. századi pozitivista emberkép és ezzel együtt a pozitivista racionalista időfelfogás egyoldalú, szűkítő értelmezéseivel, és tovább viszik azt a nézőpontot, amelynek előzményei Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson munkásságában jelennek meg a legnagyobb erővel. Az egzisztencialista felfogás legkorábbi képviselője Kierkegaard, de nem egyetlen közös őse ennek az irányzatnak. Rokon gondolatok találhatók a spanyol Unamunónál, az orosz emigráns Bergyajevnél, továbbá az olyan jelentős íróknál, mint Dosztojevszkij, Rilke és Kafka is. Közös jellemzőjük, hogy a modern ember alapvető létállapotait – a szorongást mint a létezés alapélményét, a magányt, az emberlét feloldhatatlan tragikumát – jelenítik meg. A racionalista és idealista emberképpel egyaránt szakítva az ember „konkrét személyes" és „világban való jelenlétét" vizsgálják. Ezáltal a

konkrét történelmi megértés antropológiai kategóriává válik, amelyen keresztül kibontakozik a világ fenomenológiai értelmezése.

Az idő legteljesebb filozófiai elemzését Edmund Husserl végezte el. A belső időtudatra irányuló fenomenológiája Szent Ágostonnak a lélek hármas működéséről szóló gondolatát viszi majd tovább a visszatartás (retenció), felajánlás (prezentáció) és várakozás (protenció) fogalmában összegezve. Husserl visszatartás alatt azt a képességet érti, hogy a lélek megtartsa az emlékét a múltnak, ami már nincs többé. A felajánlás azt a képességet jelenti, hogy a lélek megtartsa az emlékét a jövőre való várakozásnak.

Husserl fenomenológiai elemzéseinek középpontjában az objektív időtudat áll, amelynek jellemzője a tárgyak és események elmozdíthatatlan helyen történő lokalizálódása, valamint az élmények időbeliségének belső tudatához fűződő kapcsolata. Az időbeli élmények elsődleges szintje az érzet aktuális „mostja", a jelentudat mint minden múltbeli és jövőbeli élmény megjelenítésének helye. Ez a jelen nem pontszerű. Kiterjedése van, amely segít abban, hogy az éppen elmúltat még megőrizzük a jelenben (retenció), és várjuk a hamarosan eljövendőt (protenció). A jelenlegi Most a retenciók sorával kötődik a múlthoz, amelynek az valaha a „jelenlegi mostja" volt. Ez a retenciós lánc mintegy „lesüllyedt jelenként" megőrződve biztosítja az emlékezés során a múltbeli eseménynek a maga helyén történő megtalálását, illetve sikeres visszaidézésének lehetőségét (Kunzmann et al. 1992, 193).

Husserl az ősi folyómetaforát felhasználva az idő transzcendens mivoltát igyekszik megragadni: „Sok folyamot találunk, amennyiben az ősérzetek sorozatainak sokasága veszi kezdetét és ér véget. Mindazonáltal találunk egy összekötő formát is, amennyiben ezek számára nemcsak a mostból a már nembe való átalakulás, valamint a még nemből a mostba való átalakulás törvénye áll fenn, hanem sokkal inkább valami olyasmi, mint a most közös formája, egy egyáltalán vett hasonlóság a folyam módozatában" (Husserl 2002, 93).

A modern emberi lét (jelenvalólét) és az idő viszonyát a legteljesebben talán a 20. század egyik legjelentősebb német filozófusa, Martin Heidegger fogalmazza meg a *Lét és idő* című munkájában. Megközelítésmódjának újszerűségét abban látja, hogy a korábbi filozófiai gondolkodás mindig az egészben vett létezőre, illetve a legmagasabb rendű létezőre, Istenre kérdezett, de nem a létre, ami által minden létező létezővé válik. A lét megközelítésének egyetlen járható útja az emberi lét – a „jelenvalólét" – vizsgálata, mert minden létező közül az ember az egyetlen, aki saját létezését – még ha csak homályosan is – megérti. Heidegger lételméletének ez az alapvető törekvése a munka előszavában így fogalmazódik meg: „Az itt következő tanulmány célja a »lét« értelmére vonatkozó kérdés konkrét kidolgozása. Ezt megelőzően azonban értelmeznünk kell az időt mint azt a horizontot, amelyen belül a létmegértés egyáltalán lehetséges" (Heidegger 1989, 86)

A *Lét és idő* lényegében az emberi létszerkezet ontológiai alapjainak, a „világban-benne-lét", az emberi jelenvalólét alapszerkezetének leírása. Az emberi jelenvalólét mindig egy meghatározott, felcserélhetetlen, az akarás hatóköréből kivont helyen található: „bele van vetve a maga Itt-jébe". Ebből adódóan a bele-

vetettség egy további alapszerkezet, egzisztenciálé lesz. A világban való jelenvalólét létmódja az aggódás – a gond. A jelenvalólét létmódja a gondban-lét, a „gondozás". Az emberi lét alaptapasztalata a szorongás, az a radikális tapasztalat, hogy – saját halálával szembesülve – az ember lába alól kicsúszik a létező, hogy szembetalálkozik a semmivel. A szorongó elsősorban tehát nem a másik létező, hanem a világban-benne-léte okán önmaga miatt, illetve saját nemlétének lehetősége miatt szorong. A halál a jelenvalólét része, ez a jelenvalólét csak halálhoz viszonyuló lét. A jelenvalólét jelentőségét és nyomatékosságát a saját halállal mint abszolút határral történő találkozás adja. Az ember általában igyekszik elfelejteni, hogy a halállal szembenézve kell saját elcserélhetetlen életét megvalósítania. Kicsúszik kezéből az élete, és áttéved a nem-tulajdonképpenibe, a kötelezettség-nélkülibe, az „akárki" világába. Az eszmélődés ismerteti fel vele, hogy a halál mindenki számára felszólítás arra, hogy birtokba vegye tulajdon egzisztenciáját. A halál egyben kinyilvánítja döntéseink visszavonhatatlanságát is, felszólít a tulajdonképpeni és tulajdon életre (a „mindenkori enyémvalóságra") a szabadságban, továbbá az önmagunk által viselt felelősségben.

Mivel az ember léte, a jelenvalólét a halál-felé-való-lét, az emberi létnek erről kell gondoskodnia. Ez a gondoskodás minden emberi tevékenység kiindulópontja. Arra kényszeríti az embert, hogy indítékait abban keresse, ami már elmúlt, a volt felé fordulva, a múlt által ismerje fel saját lehetőségeit. Az ember autentikus létezéséhez hozzátartozik, hogy életével mint halál-felé-tartó-léttel számot vessen, hogy tevékeny, világban-való-létében ne bújjon ki saját végessége és belévetettsége alól, hanem azt eltökélten, lehetőségként fogadja el. Az akárki szintjére bukó ember kitér ez alól, nem azt mondja, hogy meghalok, hanem azt, hogy az ember meghal, és ezzel elintézettnek tekinti a dolgot, mint olyant, ami őt nem érintheti.

Heidegger szerint a halálnak ez a felelősségteljes szemlélete a kulcs, amely feltárja az időt, az időbeliséget mint az emberi lét alapját, határát és horizontját. Az időbeliség a jelenvalólét alapeseménye, de gondjának megalapozója is egyben. Az emberi egzisztencia kiállás a semmibe. Amennyiben a transzcendencia túllépés minden létezőn, akkor a jelenvalólét lényege „a semmibe való transzcendentálás", hiszen „a Tiszta lét és a tiszta semmi ugyanaz". A semmi: „Nem a létezőre", vagyis a gyökeresen más minden létezővel szemben. A semmiben, a semmin át az ember a létet tapasztalja meg, melyen át az részben megnyilatkozik, részben elrejtőzik, így a semmi „a lét leplévé" válik. A lét elapadó forrás, hordozó alap, a mindent átjáró lét-értelem. Ennek felismerése vezet el ahhoz, hogy az ember a lét urából és a „semmi helytartójából" a lét őrzője és pásztora lehessen (Störig 1997).

Ember nélkül nincs idő, mert az idő csak azáltal van, hogy az emberi szellem a maga emlékezésével jelenvalóvá teszi a múltat, várakozásával pedig jelenvalóvá formálja az eljövendőt. Az emberi jelenvalóléte teremti meg a történelmet is: „A jelenvalólét történetiségének analízise megkísérli, hogy megmutassa: ez a létező nem azért »időbeli«, mert a »történelemben áll«, hanem fordítva, csak azért egzisztál történeti módon, s csak azért képes így egzisztálni, mert léte alapjaiban időbeli" (Heidegger 1989, 606).

Ez az eredendő időbeliség az ember kettős meghatározottságára utal: egyrészt az ember motivációja mindig a múltban gyökeredzik (múlt – emlékezés). Az embert tevékeny világban-való-létében meghatározó indítékai alkotják az ember motivációs horizontját, ami attól függ, hogy mennyire nyitott előtte a világ. Így a világ lényegét tekintve az ember múltbéli ismereteinek és tevékenységének eredménye. A múlt az emlékezet által válik motiváló erővé, a jelenvaló részévé. Másfelől azonban ez mindig a jövőre irányul, a jövőre van tervezően előrevetve (jövő – várakozás).

Ez alkotja az ember történetiségének lényegét is: nem tud feloldódni saját jelenében, hanem a világban való tevékeny létében a múlt által motiváltan és a jövőre tervezően előrevetve él. Teszi ezt mindannak ellenére, hogy tisztában van a születés és halál között megvalósuló életének saját-idejű végességével: „Csak az a létező, amely lényegszerűen létében jövőbeli úgy, hogy saját halálára szabadon halálán szétzúzódva képes visszavettetni magát saját faktikus jelenvalóságára, vagyis csak az a létező, amely mint jövőbeli egyformán eredendően a voltat jelenként őrző is, vállalhatja az öröklött lehetőségre hagyatkozva tulajdon belevetettségét, és lehet pillanatszerű »a maga ideje« számára. Csak a tulajdonképpeni időbeliség, amely egyszersmind véges, tesz lehetővé olyan valamit, mint a sors, vagyis, mint a tulajdonképpeni történetiség" (Heidegger 1989, 618).

A történetiség forrása az, hogy az ember előrefutva jelenvalóvá teszi saját halálát. Az, ami elmúlt, a volt csak azáltal válik problémává, hogy jelenvalóvá válik a halál: „A történelemnek mint jelenvalólét létmódjához olyannyira lényegszerűnek a jövőben vannak a gyökerei, hogy a halál mint a jelenvalólét jellemzett lehetősége az előlegező egzisztenciát visszaveti annak faktikus belevetettségébe, és csak így kölcsönöz a voltságnak a történetin belül sajátos elsődlegességet. A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét, vagyis az időbeliség végessége a jelenvalólét történetiségének rejtett alapja" (Heidegger 1989, 619).

A 20. század utolsó harmadában kibontakozó posztmodern gondolkodás képviselői (például Lyotard, Foucault, Baudrillard) nem csupán az ipari társadalmak korának végéről, hanem ennél mélyebb változásokról beszélnek. Felfogásuk szerint napjainkban a modernitás, vagyis a modern társadalmakra általában jellemző intézmények és életmód meghaladásáról van szó; a világ egy korszakváltás küszöbén áll. Ez a korszak-, illetve szemléletváltás nem csupán az esztétikai megközelítés, a művészeti és kulturális élet, hanem a tudomány, a filozófia és a mindennapi élet területén is megfigyelhető (Giddens 1995, 618).

A posztmodern gondolkodás legfőbb motívuma a modern kor nagy, egyetemes tudományos koncepcióinak, ezen belül az érvényességre és az igazságra vonatkozó átfogó igényüknek a tagadása: sem a fejlődésnek, sem a történelemnek nincsenek elfogadott és igazolható általános érvényű fogalmai. Ehelyett számos különböző történelem és tudásforma, a tudomány által is elismert számos különböző értékrend és orientáció létezhet. Ebből adódóan a posztmodern gondolkodás alapvető sajátossága a sokféleség, a teremtő, kísérletező elgondolások (élet-, társadalom-, tudás-, művészi kifejezési formák) világértelmezésének kizárólagosság nélküli pluralizmusa és az irántuk tanúsított elfogadó tolerancia: „A posztmodern

tudás nem egyszerűen a hatalmon lévők eszköze. Finomítja a különbségek iránti érzékenységünket, és erősíti az összemérhetetlenség iránti türelem képességét. Alapelve nem a szakemberek azonos lényegűsége, hanem a felfedezők paralógiája" (Lyotard 1993, 10).

A posztmodern szemléletet olyan nyitott attitűdegyüttesként is felfogható, amelyet a pragmatizmustól, az egzisztencializmustól, a marxizmustól a pszichoanalízisen át a feminizmusig, a hermeneutikáig, a dekonstruktivizmusig és a posztempirista tudományfilozófiáig bezárólag sokféle korábbi irányzat alakított ki. A posztmodern szemlélet alapvető közös vonásai: a valóság és a tudás plasztikusságának, állandó változásának hangsúlyozása; a konkrét tapasztalatoknak az elvont elvek elé helyezése; annak hangoztatása, hogy egyetlen megközelítésmód sem lehet kizárólagos a vélemények, illetve kutatási irányok kialakítása terén. Világossá vált, hogy az emberi tudást számos szubjektív tényező befolyásolja, az igazság kritikus keresését csak az ambivalencia és a pluralizmus elvének elfogadása korlátozhatja. A valóság nem valami szilárd megfoghatatlan adottság, hanem képlékeny, folyamatosan változó folyamat, az ember cselekedetei és vélekedései által folyamatosan formálódó „nyitott univerzum." A valóságot nem szemlélhetjük, mint ahogy a valóságos rögzített tárgyat nézi a független néző: az ember szükségszerűen részese ennek a valóságnak, és miközben alakítja azt, maga is változik. Noha a valóság sok tekintetben talányos, azt bizonyos mértékben égis az ember elméje és akarata alakítja, amely tényezők természetesen maguk is eleve beolvadnak ebbe a megérteni és változtatni kívánt valóságba (vö. Tarnas 1994, 444–445).

A posztmodern állapotra jellemző a sokféle egymás mellett jelentkező életforma és idősík lehetőségének elfogadása, az identitás helyett az individualitás keresése, az egyén öntörvényűségének elismerése, készség egy adott személyiségen belül jelentkező különböző identitásformák megvalósítására, a mások individualitása iránti türelem és tolerancia. Ebből fakad a posztmodern világértelmezés egyik érdekes ellentmondása. Ugyanis miközben hevesen elutasítja a modern kor felvilágosodásban gyökeredző pozitivista racionalizmusát és értelemfelfogását, ezt éppen a modern kor egyik alapmotívuma, a szubjektum központi helyezésével ragadja meg újra. A szubjektív megközelítést, a képzeletet, az egyéni elmélyülést és azokat a különböző művészi, zenei, irodalmi, ábrázoló önkifejezési és befogadási formákat helyezi az előtérbe, amelyek útján a sokféle szubjektivitás megvalósíthatóvá válik.

A posztmodern korábban már idézett jelentős gondolkodója, Lyotard az idő, lét, nem-lét dimenzióit az elmúlás szempontjából vizsgálja: „Pontosabban arról az időről van szó, amely a létező kezdeteivel és befejeződésével s azzal a rejtélyel áll kapcsolatban, hogy az entitás a létező létéhez érkezik, és eltávozik ettől a léttől. Hogy tehát megjelenésében és eltűnésében szükségképpen a saját nemlétével áll viszonyban" (Lyotard 1998, 102). Ez a nemlét egyben olyan viszonynélküliség, abszolútum is egyben, amellyel az idő kapcsolatban áll. Tanulmányában nem a fizikai túlélést, hanem azt a másik fajta túlélést mint a nemlét iránti érzékenységet vizsgálja. Ez leginkább a nyomok iránti érzékenységhez hasonlítható.

A korábbi jelenlét nyoma fennmarad, habár szükségképpen megváltozik. Megváltozik azáltal is, hogy felidézetté válik. A tanú mindig rossz tanú, s a felidézés árulás, véli Lyotard: „Egyedüli lehetősége a gondolkodásnak, hogy ne váljon a jelen árulójává, hogy minden létezőt megtagadjon, és kitartson a melankóliánál" (Lyotard 1998, 106). A múlt elárulása abban mutatkozik meg, hogy az a jelen, amely a mostani múlt, csupán volt, és ezért hiányként bukkan fel. A hiány oka, hogy az emlékezésben a múlt az élet színei nélkül jelenik meg. Ami feledésbe merül, az a valamikori jelen. Ugyanakkor „…lehetséges a jelen idő végleges elvesztésére való figyelem, vagyis a koncentrálás annak halálára, ami volt" (Lyotard 1998, 106).

A tárgyiasítás magában foglalja, konzerválja, és a *soha már* moduszába helyezi a régit, azonban az objektiváció által éppen most létrejött forma immár nem élő. Lyotard gondolatmenetében a túlélés mint *semmit-el-nem-veszítés* nyer kifejtést. A megtartás módjai úgy tűnnek, mint az integráció módjai, s Lyotard ennek különböző megközelítéseit adja. Az ember többféle értelemben is túlélő; egyrészt önmagunk halál-fenyegetettségét éli túl, másrészt túlélőként a másik ember halálának túlélője is egyben, harmadsorban túlélés az egyén halálát magában foglaló közösség létének túlélése is. „Az életben maradó" című tanulmánya (Lyotard 1998) a túlélő összetett perspektívájából úgy tekint az időre mint felfüggesztett időre, a még nem halál idejére.

„Miért hazudik nekünk az igazság?" – teszi fel a kérdést (Lyotard 1998, 107). Válasza egy paradoxon formájában fogalmazódik meg; a halál a születésben és az életben nyilvánul meg számunkra. Majd később így folytatja: „Születésemet mások mesélik el, jövőbeli halálom más halálokról szóló történetekből vetül elém (…), s a másikhoz való viszonyulás is lényegében a jelen(lét)hez és a hiányhoz való viszony" (Lyotard 1998, 108).

Paul Ricoeur *Idő és elbeszélés* című, 1983–1985-ben megjelent munkájában az emberi cselekvés és az idő viszonyát igyekszik összekapcsolni. Alaptézise, amely szerint az emberi cselekvés az elbeszélés révén nyeri el időbeliségét, a narrativista megközelítésmódot képviselő angol-amerikai analitikus filozófia hatására utal.* Ennek képviselői – szembehelyezkedve a jelenségek ok-okozati magyarázata helyett kizárólag a történeti jelenségek empatikus megértését hangsúlyozó német történelemszemlélettel (Dilthey, Weber, Jaspers) – azt állítják, hogy a történelem, törvények segítségével (Carl. G. Hempel), továbbá egyedi okozati összefüggések felállításával (William Grey) vagy kvázi oksági magyarázatokkal (Georg H. von Wright) képes megmagyarázni a történeti jelenségeket. Erre a megközelítésre alapozódnak Artur C. Danto arra irányuló vizsgálatai, hogy milyen formában jelenik meg a történettudományban a magyarázat. A narrativisták azt állítják, hogy a magyarázat benne rejlik az elbeszélésben *(narrative),* így a leírás és a magyarázat nem jelent két szigorúan elkülönülő műveletet. Még a legtisztább narratív elbeszélés *(plain narrative)* is magyaráz, hiszen a válogatás, a szerző döntése arról,

* Ricoeur fenti munkájának részletes bemutatására munkánk „Idő és emlékezés" című fejezetében kerül sor.

hogy mit mesél el, az időrendbe tagolás és ezáltal összefüggések kialakítása által jön létre (Leduc 2006, 202).

Ezt a megközelítést a hetvenes évek elején Hayden White viszi majd tovább *Metahistory* című munkájában. Ennek egyik alaptézise szerint a magyarázat a cselekményesítés *(emplotment)* révén történik meg. A 19. századi és a 20. század elején alkotó történészek, illetve történetfilozófusok szövegeit (Michelet, Ranke, Tocqueville, Marx, Burckhart, Nietzsche, Croce) elemezve jutott arra a megállapításra, hogy ezekben a szövegekben négy olyan, az elbeszélő tudtán kívül létező, kifejezési formára épülő mélystruktúra fedezhető fel, amelyek közül az elbeszélő választani tud. Ezek különböző történetírói stílusok, cselekményesítési, magyarázati, illetve ideológiai kötődési módok kombinációjaként jönnek létre (White 1973, 434).

White ennek alapján későbbi műveiben azt állítja, hogy a történeti művek poétikai jellegűek. Azok a szépirodalmi alkotásokhoz hasonlóan, szintén irodalmi műfajnak tekinthetők, azok igazságrendje nem múlja felül a többi irodalmi műfaj igazságrendjét. A regény a történeti íráshoz hasonlóan a valóság megismerésének egy formája. Ez a megközelítés nyitott utat az úgynevezett nyelvi fordulatnak *(linguistic turn),* amely kifejezés legelőször Richard Rorty 1967-ben megjelenő, a nyelvi fordulat fogalmát bevezető munkájában jelenik meg. A nyolcvanas években kibontakozó irányzat a történeti szövegeket, a strukturális nyelvészet és a pszichoanalízis eszközeit felhasználó irodalomkritikai eljárás segítségével sajátos diskurzusokként vizsgálja. A nyelvet jelek olyan zárt rendszerének tekintik, amelyben a jelek közötti összefüggések újabb jelentéseket hoznak létre, ahol a valóság nem a diskurzuson kívüli viszonyítási alap, hanem magának a nyelvnek a terméke (Leduc 2006, 205).

A történelmet és a fikciót vizsgálva megfogalmazzák, hogy a fikció ideje jóval gazdagabb, ami elsősorban annak nagyobb szabadságából adódik. A fikció, amely képzeletbeli világokat teremt, korlátlan távlatokat nyit az idő megnyilvánulásai számára is. A történelmi idő valamiféle harmadik idő *(tiers temps),* amely közvetít a megélt és a kozmikus idő között. Ennek a közvetítő funkciónak három összekötő eleme a naptári idő, a nemzedék és a nyom. A naptári idő a kozmikus idő humanizációja, megmért, beazonosított idő, amit a világegyetem mozgásaira és az egyetemes időre hivatkozva a társadalmak konstruálnak. A történelem emellett egyfajta biológiai közvetítő az egyetemes idő és a megélt idő között, az utóbbi részeként felfogható egyéni és a kollektív idő között. Mindezt egy másik gondolati szintű eszköz a nemzedék felhasználásával teszi, ami megragadhatóvá teszi az egyidejűség (a nemzedékhez tartozás) és az egymásutániság (nemzedékek láncolata) érzékeletetését. A történelmi idő összekötő elem abban a minőségében is, hogy az lényegében nyomok általi megismerés. Ez a régmúlt maradványaiban máig megőrzött idő, aminek nyomai, hidak, dokumentumok, amelyeket a történész beír a naptári időbe.

A történelem realitása és a fikció irrealitása kölcsönösen hatnak egymásra. A történészek felhasználják a fikciót, egyrészt mivel a múltat lehetetlen a képzelőerő nélkül rekonstruálni, másrészt pedig használják azt az olvasók tetszésének elnyerése érdekében is. A történelem kvázi fiktív, eleven, intuitív, mozgalmas

szemléltető elbeszéléssel tárja az eseményeket az olvasó elé, pótolva a múltbeli események megfoghatatlanságát. A fikciós elbeszélés kvázi történetinek tekinthető, amennyiben az elbeszélt valószínűtlen események megtörtént dolgok az olvasóhoz forduló elbeszélő számára. A fikció annyiban is beágyazódik a valóságba, hogy kötődik az olvasó életéhez, megvilágítja, átalakítja azt. A fikciós elbeszélés történetivé tételének, továbbá a történeti elbeszélés fikcióvá alakításának kölcsönhatásaiból születik meg az emberi időnek nevezett forma, ami maga az elbeszélt idő (vö. Leduc 2006, 216–225).

Harvey a posztmodern alapvető jellemzőit elemző munkájában a posztmodern kultúra (építészet, film, képzőművészt, filozófia) sajátosságának tekinti az idő és tér összesűrítése által kiváltott „posztmodern állapotot" (Harvey 1990, 284). Castells szerint ezt jól illusztrálja a posztmodern építészet, amelyben minden kulturális kód összevegyíthető sorrendbe állítás, illetve bármiféle rendezés nélkül. A posztmodern kifejezési szabadsága módot ad az egész világ, illetve az egész történelem összevegyítésére, a bárhonnan és bármelyik korból származó bármilyen jel összekapcsolására, egyfajta szupertextusba történő integrálására. Az így kialakuló kultúra időtelen dimenzióját leginkább a New Age zenéje fejezi ki. Az új kulturális kifejezésmódok visszatérő témája az idő manipulációja, amely a pillanat és az örökkévalóság kifejezésére szolgáló bináris referenciákat keresi. A kor kultúrájának visszatérő témája az időtlenség, ami a videoklipek hirtelen villanásaiban és az elektronikus spiritualizmus örökkévalóságában egyaránt kifejeződik (vö. Castells 2005, 591–592).

7.2. Antropológiai időértelmezések

Az etnográfia, illetve a kulturális antropológia a társadalmi idő tapasztalati szinten, konkrét megnyilvánulásaiban észlelhető formáit vizsgálja. Az időképzetekre a naptári és időmérő rendszerek mellett az emberek tetteiből, azok formalizált viselkedéséből következtethetünk; az idő észlelése szempontjából meghatározó jelentőségűek a rítusok és a vallás. Az óra nélküli társadalmak szociális idejét a természeti megfigyelések és munkafeladatok mellett a rituális cselekedetek szabják meg, de az óraidő sem szünteti meg a társadalmi élet ilyen jellegű ritmusát, legfeljebb átalakítja azt.

Miként Barbara Adam megállapítja (Adam 2005, 49), a tradicionális és a nyugati társadalmak időfelfogását vizsgáló munkák sajátos, az alábbi dichotómiát tükröző ellentétpárokkal dolgoznak:

2. táblázat: Különböző kultúrák időfelfogásának ellentétpárjai

A „mi" kultúránk ideje	*A „más" kultúrák ideje*
Történeti	Hagyományos
Lineáris	Ciklikus
Irreverzibilis (visszafordíthatatlan)	Reverzibilis (visszafordítható)
Állandó változások jellemzik	Stabil
Kvantitatív jellegű	Kvalitatív jellegű
Időmérésre orientált	Kötelezettségekre orientált
A naptárra orientált	A természet változásaira orientált
Kontextusoktól független	Kontextusokba ágyazott
Absztrakt jellegű	Gazdaságosság alapú
„Forró" társadalmak	„Hideg" társadalmak
Organikus szolidaritás	Mechanikus szolidaritás
Diakrón vizsgálati módszerek	Szinkrón vizsgálati módszerek

Azokban a társadalmakban, amelyek nem ismerik az órát, az idő csak cselekvésekbe, történésekbe ágyazottan van jelen, nem valami elvont és a lejátszódó eseményeken kívül önállóan létező dolog. A rítusokra nem egy az óra által pontosan meghatározott időpontban kerül sor, hanem amikor befejeződött annak előkészítése, amikor megérkeztek a vendégek. Az óra nélküli társadalmak nincsenek szűkében az időnek, ott nem lehet elvesztegetni vagy valamivel elütni az időt.

A hagyományos társadalmakban az élet ritmusának fontos összetevőjét jelentik az emberi életút fordulóit kísérő, Arnold van Gennep által átmeneti rítusoknak nevezett szertartások, amelyek annak szakaszait alakítják társadalmi idővé. Az átmeneti rítusok a kulturális jellemzőktől független, azonos elemeket tartalmazó szerkezetet mutatnak. A rítus, illetve a rítus egyes szertartásai részekre bomlanak, és egymásba átmenő cselekvésekből szerveződnek. A rítus belső tagolódása, időszerkezete azonban mindenütt azonos sémát követ. Így a születés, korcsoportváltások, éretté válás, a házasság, halál és a további társadalmi helyzetváltozásokat követő szokások hármas tagozódásúak: az elválasztás, az eltávolítás és a beépítés-megerősítés fázisaiból állnak. Az avatások időben leghosszabb része az átmeneti, úgynevezett liminális fázis, de az azt kísérő eltávolító rítusok mennyisége, tartalmi kidolgozottsága nagyon eltérő lehet (van Gennep 2007).

A szent időszakok megkülönböztetése és az azokat kísérő szertartások köztes, liminális fázisai az időfolyamat kimerevített szakaszát jelzik. E folytonosság határpontok közé ékelt részei a várakozás rituális periódusai, amikor az élet normális rendje visszájára fordul: a férfiak nőnek, a nők férfinak öltöznek, a fiatalok, a beavatandók nagyobb szerepet játszanak, mint az idősek, az idő mintha megállna, illetve visszafelé folyna. Az átmeneti rítusok szerkezeti tagoltsága az időbeliség szempontjából a szakaszosságot, és nem a folytonosságot emeli ki. Az emberi élet ciklusa nem folyamatos fejlődés, hanem életkorok hirtelen változásaiból tevődik össze (Fejős, 2002, 15).

Mircea Eliade klasszikus munkájában (Eliade 1987) elkülöníti egymástól a szent és a profán időt. Miként megállapítja, a vallásos ember számára az idő nem homogén és állandó. Vannak egyfelől a szent időintervallumok, az ünnepek ideje, másfelől van a profán idő, a szokásos időtartam, amelyben a vallási jelentőség nélküli események zajlanak. E kétfajta idő között nincs folyamatosság, ám a vallásos ember a rítusok segítségével, a szokásos időtartamból átléphet a szent időbe. A két idősík lényeges különbsége, hogy a szent idő visszafordítható, olyan mitikus ősidő, amely újból jelenvalóvá tehető. Az ünnepen való vallásos részvételhez hozzátartozik az ebbe, az ünnepben újra jelenvalóvá váló a mitikus időbe történő belépés. A szent idő ennél fogva gyakran ismételhető. Nem folyik, hanem valamiféle megfordíthatatlan tartam, amely mindig ugyanaz marad, nem változik, nem múlik el. Minden időszakos ünneppel ugyanahhoz a szent időhöz térünk vissza, amely az elmúlt évi vagy az egy évszázaddal ezelőtti ünnep során nyilvánult meg. A vallásos ember tehát kétfajta időben él. Ezek közül a fontosabbik a szent idő, mely paradox módon körkörös, visszafordítható, egyfajta mitikus örök jelen, amelyben az ember a rítusok segítségével időről időre részt vehet (Eliade 1987, 61–62).

Edmund Leach (2000) szerint az emberi időfogalom két különböző jellegű, egymásnak ellentmondó tapasztalatot foglal magába, amelyekből az idő összes többi aspektusa (időtartam és történeti egymásutániság) levezethető. Az egyik az, hogy a természet bizonyos jelenségei ismétlődnek (például az óra ketyegése, a pulzus, a napok és évszakok körforgása, a holdfázisok). A másik pedig az, hogy az élet során bekövetkező változás visszafordíthatatlan (minden, ami él, születik, megöregszik és meghal). Az idő irreverzibilis jellege nehezen feldolgozható a tudat számára – a vallási tanok nagyrészt arra törekszenek, hogy ennek az alapvető tapasztalatnak a végső igazságát cáfolják, elhárítsák a halál valóságosságát. Ennek legelterjedtebb eszköze az idő második vonatkozásának tagadása azáltal, hogy megfeleltetik az elsőnek: azt állítják, hogy a halál és születés ugyanaz, a születés úgy követi a halált, ahogy a halál a születést.

Ezeket az archaikus időfelfogások ciklikusnak tekinthetők. Vannak olyan társadalmak, amelyekben nincs meg az állandó egy irányba haladás vagy az örök kerék körüli forgás érzete. Az idő számukra folyamatosság nélküli, visszatérő fordulatok ismétlődése, ellentétes pólusok közötti oszcillációk sorozata: éjjel és nappal, tél és nyár, aszály és áradás, fiatalság és öregkor, élet és halál. Ebben a sémában a múltnak nincs mélysége, minden egyformán elmúlt, egyszerűen a most ellentéte. Az a felfogás, amelyik az időfolyamatot ellentétek közötti ingadozásként fogja fel, feltételez egy harmadik valamit, amely oszcillál. Például a lelket, ami egyik pillanatban az élő testben, majd a sírban lakozik (Platón *Phaidón*jában az emberi test a lélek, a *pszükhé* sírja; a halállal a lélek az alvilágba költözik, majd a születéssel újra visszatér).

A görögök az idő oszcillációját a lélekéhez hasonlítják, és ehhez a közösülés metaforáját használták, a nemi aktus szolgáltatja az elsődleges időképet: a szexuális energia áramlik az ég és föld között (ahol az eső az ondó), a világ és a túlvilág között (velő és a növényi magvak töltik be az ondó szerepét), valamint a férfi és a

nő között. A közösülés során a férfi átad egy darabot a nőnek élet-lelkéből, amitől a nő a szüléskor megválik.

Mindez Leach szerint teljesen új megvilágításba helyezi Zeusz apját, Kronoszt, a klasszikus görög mitológia legrejtélyesebb alakját (Leach 2000, 27), aki Arisztotelész szerint az örök idő, a *khronosz* megszemélyesítője. A mitológia szerint Kronosz a titánok királya, Uranosz (az ég) és Gaia (a föld) gyermeke. Uranosz a gyermekeket, akiket Gaia szült, kezdettől fogva gyűlölte, és visszalökte azokat Gaia testébe. Gaia, hogy megmeneküljön ettől az állandó terhességtől, a legkisebb fiát, Kronoszt sarlóval fegyverezte fel, aki ezzel kasztrálta apját. A vérző phalloszból a vér a tengerbe hullott, és a habokból megszületett Aphrodité, a szerelem, a termékenység istennője. Kronosz nővérével, Rheiával lépett frigyre, aki három fiút és három leányt szült. Kronosz születésük után az összes gyermekét lenyelte, mert nem akarta, hogy utána más isten szerezze meg magának ezt a méltóságot. Rhea legkisebb fia, Zeusz helyett egy pólyába takart követ adott át férjének. Így Zeusz felnőhetett, majd férfikorba lépve arra kényszerítette Kronoszt, hogy kiadja magából a lenyelt gyermekeket: Hádészt, Poszeidónt, Hesztiát, Hérát és Démétért, majd megfosztotta apját uralmától, aki azóta a Boldogok Szigete, az Elisiumi mezők, a holtak hazájának uralkodója (vö. Kerényi 1977, 24).

Leach szerint Kronosz ideje nem a múltból a jövő felé mutató végtelen idő, hanem az oszcilláló, előre és hátraáramló idő, amely megszületik, lenyeletik és kihányatik. Oszcilláció az apától az anyához, majd az anyától az apához, amely mindig újra kezdődik. Az idő „kezdete" az a pillanat volt, amikor egy kezdeti egységből megszületett a poláris ellentét és az ellentétpárok között oszcilláló szexuális vitalitás. A Kronosz-mítoszban az idő megteremtése az Ég (férfi) és a Föld (női) mint princípiumok elválasztása mellett magában hordoz egy harmadik elemet is, amely a kettő között oszcillál. Ezt a harmadik elemet a görögök a férfi ondóval azonosították.

A phallosz szerepe ezekben a történetekben az, hogy megléte vagy hiánya különbözteti meg a férfit a nőtől. Ennek nyomán az idő szerepcserék sorozataként jelenik meg. Amennyiben az idő változás, akkor a szexuális váltásokról (szerepcserékről) szóló mítoszok az idő megjelenítései. Ezek a metaforák arra utalnak, hogy a mítoszokban Kronosz az idő teremtője: szétválasztja egymástól az eget és a földet, ugyanakkor elkülöníti a férfi életprincípiumát, amely a tengerbe hullva az ellentétébe fordul, a termékenység női princípiumává válik. A Kronosz-történetek a későbbi görög filozófiában a többször visszatérő, egymásba alakuló ellentétek mitológiai előképeként jelennek meg. Eszerint a kezdetet az ellentétpárok – férfi és nő, mint férj és feleség – megteremtése jelentette. A Kronosz-mítosz nem a világ kezdetének, hanem az idő, a létrejövés kezdetének történetét mondja el (Leach 2000, 28–29).

Leach másik munkájában az idő és az átmeneti rítusok kapcsolatát vizsgálja, az időnek abból az alapvető sajátosságából kiindulva, hogy annak megtapasztalása nem közvetlen érzékszervi tapasztalatok, a látás, hallás, szaglás, tapintás útján történik. Ennek alapján az idő megtapasztalásának három elemi, indirekt tapasztalatokon nyugvó formáját különíti el. Az első az ismétlődések, különbözőségek

észlelése, amelyhez az egymást követő ritmikusan ismétlődő időintervallumok elkülönítése szükséges. Ilyen tapasztalati úton megragadható, ismétlődő időintervallumok, amelyek mindig ugyanazzal a dologgal kezdődnek és végződnek: egy-egy óraütés vagy szívdobbanás, az újabb év első napja. Ilyen elemi tapasztalat továbbá az öregedés, elmúlás észlelése, illetve visszafordíthatatlanságának megtapasztalása. A harmadik tapasztalati elem az idő múlásának sebessége. A biológiai egyednek a csillagászati időhöz mért korosodása az idő múlásával lelassul. A biológiai időnek ez az egyenetlensége megfigyelhető az élővilágban is. A növények gyorsabban nőnek életciklusuk elején, mint a végén. Úgy tűnik, hogy az idő szabályossága nem tartozik a természet lényegéhez.

A fenti ritmusok analógiájára jelenik meg a vallásokban a halál utáni újjászületés motívuma. Ez a különböző vallási rítusokban (az átmeneti és az áldozati rítusokban) egyaránt fellelhető. Ezek a rítusok mint egészek mindig az alábbi szakaszokra bonthatók: szimbolikus halál, rituális elkülönülés, szimbolikus újjászületés. Az átmeneti rítusok, miután az emberi életciklus kijelölésére szolgálnak, közvetlenül kapcsolódnak az idő valamilyen megjelenítéséhez. Ehhez az idő ingametaforája a legalkalmasabb, amelyben az idő ismétlődő kontrasztok diszkontinuitásaként jelenik meg. Az időt ingának tekintve a dolgok egymásutánisága nem folytonos, hanem időbeli változások és szünetek sora, amelyben a hangsúly a változáson van. Ez összhangban áll az idő folyásával kapcsolatos legalapvetőbb élményeinkkel: a nappal-éjszaka, hideg-meleg, nedves-száraz ellentétével (Leach 2000, 30).

Leach megállapításaival összhangban fogalmazza meg Eriksen, hogy a lineáris, elvont idő nem független egy adott társadalom szervezettségi fokától, azonban nem tekinthető csupán a szükségletekre adott mechanikus válasznak. Miként eredetileg az írás is rituális célokat szolgált, úgy az órát is a szerzetesek használták először Európában imáik összehangolására. A modern ipari társadalomban megjelenő absztrakt idő nagyszámú ember cselekedeteinek összehangolását teszi lehetővé. Ezekben a társadalmakban lényegét tekintve a pénz ugyanolyan kapcsolatban áll az árucserével, illetve a gazdasággal, mint az óra az idővel, a hőmérő a hőmérséklettel, az írás a nyelvvel: standardizálja azok viszonyait. Ezáltal az idő egyre elvontabb viszonyokat teremtve egyre szervezettebb társadalmakat hoz létre (Eriksen 2006, 303–304).

7.3. Jelentősebb időszociológiai koncepciók

A modern nyugati társadalmak alapvető sajátossága a mért idő szerepének felértékelődése, és ennek nyomán az idő társadalmi érvényessége, létezésének tényszerűsége, alapvető evidenciává válása. A különböző, mind összetettebb társadalmi alrendszerek kialakulásával párhuzamosan egyre nagyobb lesz az absztrakt időösszefüggések szerepe. Ennek hatására a szociológiában is mind nagyobb figyelmet szentelnek a modern társadalom és az idő kapcsolatának elemzésére. A szociológia klasszikusainak munkáit vizsgálva megállapíthatjuk, hogy már

Durkheim is foglalkozik a társadalmi idő szinkronizáló és integráló szerepének elemzésével. Marx elsősorban annak áruvá válását, Weber pedig racionalizálódási folyamatait, az idő reflektivitását, a sokféle idővilág és az individuális élettervek kérdéseit vizsgálja. Mead az idő ontológiai kérdései kapcsán arra kereste a választ, hogy miként jön létre a jelen, múlt és jövő reális státusza, hogyan történik azok megalkotása. Ezeknek az elméletalkotóknak az időre mint szociológiai jellemzőire vonatkozó alapvető megállapításai – mint például az idő áru, illetve erőforrás jellegének, megélt tapasztalatként történő értelmezésének hangsúlyozása, továbbá az óra és a normák, valamint a szokások által meghatározott időminták feltárása – alapozzák meg a téma további elméleti megközelítéseit (vö. Adam 2005, 107).

Az idő társadalmi vonatkozásait vizsgáló időszociológia, illetve antropológia elméleti alapjainak megteremtése is Émile Durkheim nevéhez köthető, akinek ezzel kapcsolatos alapvető gondolatai az 1912-ben megjelenő *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (A vallási élet elemi formái; Durkheim 2003) című munkájának előszavában fogalmazódnak meg. Az idő természetére vonatkozó alapvető tézisei tanítványai (Mauss, Hubert, Halbwachs) közvetítésével hatnak majd a korszak gondolkodására. Durkheim egyaránt elvetette Newton egyetemes, abszolút időre vonatkozó elméletét és Bergsonnak az egyének tudatában közvetlenül megszülető időre vonatkozó téziseit. Úgy vélte, hogy az idő társadalmi vonatkozásainak megértését nem az egyének cselekedeteire, tudatára, hanem a kollektív képzetek és szimbólumok felé fordulva, a társadalom természetének vizsgálatára kell alapozni. A társadalmi idő kollektív jellegű, nem térbeli, hanem transzcendentális helymeghatározás, amely az egyéni tudaton kívül helyezkedik el, ezáltal külső kényszert gyakorol az egyénre. A társadalmi időszámítás egy közösség tevékenységritmusának kifejeződése (ünnepek, rítusok; Durkheim 2003, 20).

Az idő napokra, hetekre, hónapokra, évekre történő tagolása megfelel a rítusok, ünnepek és nyilvános szertartások periódusos ismétlődésének. A naptár és a szertartások összevetése alapján Durkheim megállapítja, hogy az idő egymást követő részei nem egységesek, észlelésükben kvalitatív változások vannak. Míg a naptár egyenlő egységek, mennyiségek szerint tagolja az időt, addig a szertartások megbontják ezt a folyamatosságot, és különböző minőségekre, ünnepi rituális fázisokra, a „szent" szakaszai szerint osztják fel azt. Az ünnepek ideje, a „szent" pillanatai megszakítják az idő előrehaladását, ezekben az idő nem folyamat jellegű, diszkontinuitást mutat. A naptári idő azonosul a mechanikusan mérhető, egyenlő részekre darabolható homogén idővel. Ezt változtatják meg a társadalmi gyakorlatból származó határpontok körül kialakuló rendszeresen ismétlődő szimbolikus cselekedetek, amelyek eredete a vallásba gyökeredzik (Durkheim 2003, 87, 285). Az idő – a rítusoknak köszönhetően – a róla formált kollektív képzetek folytán lényegileg ritmikus. A naptár időmérő szerepe másodlagos fejlemény, eredetileg a mágikus vallási előírások jelzésének, rögzítésének eszköze, nem méri az időt, hanem a rítusokhoz hasonlóan lüktetést, ritmust ad annak (Fejős 2002, 13–14).

George Herbert Mead a pragmatizmus (Dewey és James) és a funkcionális pszichológia szemléletmódjára alapozva dolgozta ki a kommunikatív cselekvés szociálpszichológiai és filozófiai elméletét, amely szimbolikus interakcionizmus elnevezéssel vált ismertté. Ennek részeként jelent meg sajátos időkoncepciója, az időtudat cselevő individuumra fókuszáló, interszubjektív elmélete. Mead szerint az idő az emberi és a nem emberi szervezetek környezetükkel kialakított kapcsolataiban gyökeredzik. Az idő jelenik meg az ezek során érvényesülő kölcsönhatásokban, továbbá a folyamat anyagi vonatkozásaiban. Már egy mondat leírásával is hatást gyakorolunk környezetünkre, miközben az is hat ránk. Az ezt követő beilleszkedés és reorganizáció olyan kölcsönös folyamat, amely a múltat a jelen felől formálja újjá. Ezáltal a világ folyamatosan változik. Ebben nincsenek olyan rutinszintű tevékenységek, tradíciók, ismétlődések, amelyek azonosak a korábbiakkal. Ebből adódóan az időbeliség az emberi cselekvés lényegi alkotóeleme. A múlt- és jövőhorizonttal rendelkező úgynevezett funkcionális jelent *(functional present)* a cselekvés során megjelenő valamely új esemény hozza létre. Ez teremti meg az aktuális jelen pszichológiai *(speciosus present),* fizikális észleleti és időpontként megjelenő matematikai formáját. A jelen idő egy adott cselekvés olyan pillanataiban, arra reflektálva „jön létre". Mikor ennek következtében az idő múlásának folyamata megáll, a jelen idő megjelenik a maga teljességében. A cselekvő ezzel azonosulva, az adott cselekvésben részt vevő személyek jövőképének kölcsönös szinkronizálása segítségével alakítja ki a közös szociális időt (Mead 1969, 264).

A cselekvés és gondolkodás során – a nyelv társadalmi szimbólumrendszerére alapozva – az egyes individuumok minden időponthoz hozzárendelik saját egyéni perspektívájukat is. Ebben a múlt és jövő mintegy „munkahipotézisként" jelenik meg. Érvényességüket és jelentésüket azonban csak a jelenben, valamely abban kibontakozó cselekvésnek alárendelt probléma megoldása során nyerik el. Ebből adódóan annyi múlt létezik, ahány cselekvő egyén és probléma. Mead számára az időnek ez a formája, amelyben a múlt és a jövő sajátos munkahipotézisként, a jelen pedig cselekvésként jelenik meg, nem elsősorban ontológiai, hanem cselekvéselméleti konzekvenciákat hordoz. Ennek az időnek a realitását maga a cselekvő jelenti, ezáltal abban a végtelen objektív világ helyére az egyéni perspektívák összessége lép. Ezáltal ezekben az individuális, egyenlő mértékben objektív időviszonyok sokszínűsége, illetve az azok összekapcsolódása révén generalizált „másik" (például csoport) időperspektívái egy új problémahorizontot hoznak létre. Ebben minden egyes individuum az éppen adott saját cselekvéséhez kialakított viszonyában megtestesülő perspektívában jelenik meg, a történések olyan időrendjében, amit mindig az azokban vele együttműködő másikkal megosztva jelenít meg. Ebben különösen nagy jelentősége van a kommunikációs mechanizmusoknak és az időperspektívák artikulációjának. Ennek révén alakul ki az úgynevezett szimbolikus interakció, amely nem csupán a szerepátvétel lehetőségét, hanem a nézőpontok váltását, cseréjét is biztosítja. Ebben a megközelítésben a társadalmi idő egyben kommunikációs problémává válik, maga a kommunikáció médiumainak megválasztása is befolyásolja az idő társadalmi konstrukciójának folyamatát (Beck 1992, 92–95).

A jelen időbeli kiterjedése elasztikus, azonban mindenkor a keletkező új dologra kell irányulnia. Amennyiben ez a szempont nem érvényesülne, a cselekvő személyek nem lennének abban a helyzetben, hogy megkülönböztessék az egyes eseményeket. Ahhoz, hogy értelmezni tudjuk a különböző eseményeket, változásokat, tartalmakat, a jelent és időt, tudnunk kell érzékelni annak keletkezést és elmúlását is. Nincs örökké tartó jelen idő, azonban minden változás a jelenben válik láthatóvá. A jelen teremti meg azt a perspektívaváltást is, ami lehetővé teszi, hogy a múlt egy másik múlttá alakuljon, és ezáltal új oldaláról váljon láthatóvá (Mead 1969, 230). Ez azt az érzetet keltheti, hogy a múlt hasonló a kinthez, független a jelen minden formájától. Ezért ezt a jelenséget célszerűbb úgy elképzelnünk, hogy a múlt a folyamatosan változó jelen nézőpontjából kerül újbóli megalkotásra és átformálásra (vö. Adam 2005, 114).

Mead időkoncepciója jelentős mértékben befolyásolja az empirikus kutatások nézőpontjainak megítélését, illetve azok érvényességi kritériumait. Az első ennek nyomán megfogalmazódó probléma az objektív megfigyelés posztulátumával kapcsolatos. Mead koncepciója éppen a múlt és jövő relativitását hangsúlyozza. Ennek nyomán felvetődik a kérdés, hogy lehetséges-e az empirikus kutatások során elvárt objektivitás, hiszen sem a múlt, sem a jövő nem megfigyelhető. Ugyanis a múlt és a jövő egyaránt a megfigyelők olyan „szubjektív" értelmezései, feljegyzései által jelenik meg, amelyek nézőpontjai, értelmezései a megfigyelők interpretációi. Ennek feloldásához szükséges lenne, hogy megkülönböztessük ezt a relatív, szubjektív módon megkonstruált időt az óra és a naptár kívülről kierőszakolt idejétől. Differenciált módon kellene megközelíteni ezeket az idődimenziókat, valamint azokat az időkereteket, amelyekben azok relációit is megértve tudjuk azonosítani a korábbit, illetve későbbit mint időpontokat. Szükséges lenne továbbá ennek kapcsán annak az idődimenziónak a kialakítása, amely lehetővé tenné az így kibővített létezésünk megtanulását. Ezáltal tudnánk eljutni ahhoz az időhöz, ami által az időben élünk (Adam 2005, 115).

Miként Adam megállapítja, a Mead által kidolgozott, az idő és a társas kapcsolatok összefüggéseit feltáró elmélet legfontosabb konzekvenciája, hogy nem létezik változatlan ismétlődés, nincs nyugalmi helyzet. Ez vonatkozik a nevelés mellett az egyéb idősíkokra is, mint például a testi megnyilvánulások vagy a környezeti problémák idődimenzióira. Ez a megközelítés különböző metodológiai kérdéseket is felvet, például annak a tér- és időviszonyokon túllépő általános érvényességét, továbbá a verifikálhatóságát. Mead elemzései új alapokra helyezve megingathatják az empirikus tudományok legbiztosabb alaphipotéziseit, fontos szempontokat adhatnak továbbá az idővel kapcsolatos kvantifikációhoz is. Felhívják a figyelmet arra, hogy nem elegendő, ha az időt csupán mérjük, vagy numerikus egységekbe foglaljuk (vö. Adam 2005, 114–117).

Alfred Schütz koncepciójában összekapcsolja Mead időelméletének és Max Weber cselekvéselméletének elemeit. Webernek a cselekvésre és annak értelmezésére vonatkozó elmélete nyomán megállapítja, hogy a modern ipari társadalmak fejlődésének folyamatait (a racionalizálódást és ennek nyomán a világ eredendő szakrális értelmének elvesztését) úgy lehet vizsgálni, ha az emberi cselekvések

értelmét nem csupán azok transzcendentális szintjén, metafizikai célokat előtérbe helyezve elemezzük, hanem kiterjesztjük a hétköznapi lét „életvilágainak" értelmezésére is. A cselekvés értelmezése mindig időprobléma is egyben, hiszen a tudathoz kapcsolódó időtudat saját időtartammal is rendelkezik, amelyben az élőlény az általa megélt eseményeket, azokra vonatkozó élményeit értelmezve konstruálja meg.

Cselekvésen Schütz az emberi viselkedés olyan folyamatát érti, „amelyet a cselekvő elővételez, másképpen kifejezve, amely valamilyen előzetes terven alapul". A cselekedeten ennek megfelelően „a folyamatnak az eredményét, tehát az elvégzett cselekvést" érti (Schütz 1971, 77). Ennek két szintje van: az első a hétköznapi értelmezés, az erre épülő második szint pedig a társadalomtudományok által megkonstruált úgynevezett társadalmi valóság, amelyben a tudományos reflexiók nemcsak a racionális cselekvésre, hanem azok tradicionális és habitualizált, szubjektív értelmezéseivel is kapcsolatban állnak.

A cselekvés saját időstruktúrával rendelkezik, amely a cselekvés megtervezésével veszi kezdetét. Mindig összhangban áll az egyén meglévő tudáskészletével, illetve az abból adódó helyzetével. Ennek alapvető szintje a „recepttudás": a jövőre vonatkozó cselekedetek megtervezése, olyan korábban végzett cselekedetekhez kapcsolódó tudás, amely hasonlít az új cselekvésre. Miután a cselekvési terv a mindennapi tudástól függ, a cselekvések rendszerint nem ésszerűek, legfeljebb részben ésszerű rutincselekvések. A cselekvés további jellemzője, hogy indítékai vannak. Ez utóbbiak két típusa az „azért, hogy indíték", továbbá az „azért, mert indíték". Az „azért, hogy indítékok" a végállapotra vonatkoznak, arra a célra, amit a cselekvésnek meg kell valósítania. Ehhez a cselekvéshez két idő tartozik. Az egyik a belső időtartam (a Bergson által megfogalmazott *durée,* illetve Husserl belső időtudata), továbbá a világidő, amit a cselekvő reflexiói során érzékel. A cselekvés minden eleme a jelen gazdagságában összegződik, és referenciapontként szolgál a másfajta időtervek számára. Az „azért, mert" indítékokban a múlt csapódik le, a cselekvő élettörténete, bizonyos személyiségvonásai, amelyek bizonyos viselkedéséhez, hajlamaihoz vezetnek. Ezeket az indítékokat a cselekvő személy cselekvése során nem tartja szem előtt. Minden cselekvés két eltérő időrendbe tagolódik. Egyrészt lineáris a cselekvés külső lefolyásában, másrészt cirkuláris motívumai, az abban kifejeződő célok, illetve a cselekvés kezdete és vége vonatkozásában. A cselekvő fentiekben leírt cselekvései segítségével alakítja és megváltoztatja fizikai világot, és a cselekvés értelemteli tervei révén beleavatkozik a kulturális világba is (vö. Schütz 1971, 1972; Preglau 2000, 90–91; Beck 1992, 95).

Husserl nyomán Alfred Schütz szociológiai elméletének középpontjában az életvilág struktúráinak vizsgálata áll. Ebben a világban természetes beállítódásban válik megtapasztalhatóvá a természet, a társadalom és a kultúra, ez teszi lehetővé a tárgyaikkal kapcsolatos állásfoglalásokat, ennek keretében jelennek azoknak az egyént befolyásoló hatásai, illetve a környezetére irányuló visszahatásai. Ebben a természetes beállítódásban az életvilág létezése, tartalmainak tipikus formái magától értetődő, kétségbevonhatatlan természetességgel adottként vannak

jelen. Schütz ezt a világot a „mindennapok világa" fogalommal jelöli. Ez a világ interszubjektív, a kultúra világa, mert a kultúra kezdeteitől fogva jelentésteli, értelemösszefüggésekkel rendelkező univerzum. Az emberi szellem a fenti alapforma mellett az értelemteli tevékenység más formái iránt is elkötelezett. Ezek közé tartozik a képzelet világa, az álomvilág és a tudományos elméletek világa. Ezek együtt alkotják az ember életvilágának sokféle valóságát.

Az egyén ebbe a tapasztalati világba születik bele, így először azzal a feladattal kerül szembe, hogy megismerje a valóságnak ezt a készen talált szeletét, az abban található tárgyakat és jelenségeket, azok összefüggéseit. Ezt Schütz „a helyzet-tudáskészlet segítségével meghatározás szükségességének" nevezi. Ezzel a tudással alkotja meg az ember a körülötte lévő világ rendezetlen, körvonalak nélküli káoszából saját otthonos világát, illetve az arra vonatkozó tudását. Az ember így kialakuló tudását nevezi Schütz otthonos tudásnak, amely nemcsak a „mi", hanem a „hogyan" és a „miért" összefüggéseiről is alapos ismereteket tartalmaz. Az ismertség szintjén a tudás csupán használói szintű, a „mi"-re vonatkozik, nem kérdez rá a „hogyan"-ra. Ott, ahol még a „mi"-ről sem tudunk, kezdődik a puszta hit szférája (vö. Preglau, 2000, 87–88).

Ennek alapélménye a térben és időben való konkrét eligazodás megtapasztalása. A téri dimenzió révén az válik érzékelhetővé, hogy az egyén környezete megváltoztatható, kezelhető, tényleges és potenciális hatókörű világ. Az idő dimenziójának alaptapasztalata, hogy a világ múltra, élő jelenre és jövőre tagolódik. Az ember cselekedetei az „azért, mert" motívumok (tehát a múltra irányuló) és az „azért, hogy" (a feltételezett jövőre irányuló) motívumok által meghatározottak. Az életvilág időbeli struktúrája az idő különböző dimenzióinak megtapasztalására szolgál, ebben az egyén figyelmének irányát érdeklődése határozza meg. Ez az egyén életrajzilag meghatározott helyzetéből fakad, az nemcsak a fizikai tér és a kozmikus idő keretei között, nemcsak annak társadalmi szerepére, státusára vonatkoztatva, hanem erkölcsi és ideológiai álláspontja alapján is behatárolt. Az érdeklődés ennek az életrajzi érdeklődésnek megfelelő időtervnek a folyománya, amely különböző résztervekké és az ezek teljességét alkotó élettervvé kapcsolódik össze. Ebben az időszerkezetben három viszonylat jelenik meg: (1) az aktuális kiterjedés, az érdeklődés és a cselekvés jelene; (2) a visszaidézett kiterjedés mint emlékezés; (3) a jövőbeni kiterjedés mint elvárás. Emellett ennek átélésében mindig megjelenik az idealizált múlt, mint „mindig újra" és az idealizált elvárás az „és így tovább" formájában (vö. Preglau 2000, 89; Beck 1992, 96).

A mindennapok világa, az embertársainkkal közös társadalmi világ a jelen világa, amelyhez aszimmetrikus elemeket hordozó időstruktúraként az elővilág és az utóvilág kapcsolódik. Az elődök világa, az elővilág hat a jelen embereire, de az arra már nem lehet hatással. Amit az elővilág a ma emberére hagyott, akár szóbeli hagyomány, akár dokumentumok formájában, a jelen emberének újabb értelmezések lehetőségét jelenti. Az utódok világára a jelen világa hat, de azok ránk nem hatnak. Ami ott történik majd, a ma embere számára meghatározhatatlan, „alapvetően üres névtelenségben" létezik.

Miként Schütz megállapítja, az értelemteli emberi tevékenység nem korlátozódik a mindennapi élet világára. Az azon túlmutató valóságokhoz tartozik az álmok, a képzelgések, a fantázia világa, különösen a művészetek, a vallási tapasztalás, a tudományos elmélkedés, a gyermek játékvilága és a tébolyda világa. Ezek mindegyike zárt értelemtartomány, amelyeken belül más a tudati tapasztalat, az uralkodó epokhé, a spontenaitás, az öntapasztalás, a szocialitás és az időperspektíva foka is.

A mindennapi világot, a jelen világát a benne uralkodó időperspektíva jellemzi és határozza meg. A külvilág – a természet és a társadalom – eseményeiben való részvétel esetén minden ember rákényszerül arra, hogy belső óráját, illetve belső idejét *(durée)* összehangolja az objektív, fizikai idő és az interszubjektív társadalmi idő folyásával, annak a *durée* és a kozmikus idő metszéspontjában lévő standard időben kell élnie.

Az ember egyéb értelembeli tevékenységeiben, így a fantázia és képzelgés világában megszűnik az interszubjektív, standard idő kötöttsége, gondolatban más helyekre és időkbe képzelhetjük magunkat. Pótolhatunk elmulasztott alkalmakat, sikeresen lehetünk úrrá a jövőn. Az álomvilágban is megszűnik a standard idő és annak rendje, a belső idő elkülönül. Az álomidőben a hétköznapi idő nézőpontjából összekeveredik az előtt és után, a múlt, jelen és jövő. A tudomány ideje is kívül esik a standard időn. A tudós olyan tudományos jelenben él, amelyben a tudományos múltban felvetődő problémákat dolgoz fel, és olyan tudományos jövőt vetít előre, amelyben a tárgyalt probléma megoldódik majd. A tudomány időperspektíváját a tudományos perspektívák megoldási ciklusa szabja meg.

Schütz mindennapi tudásra vonatkozó koncepciójára alapozva dolgozza ki Thomas Berger és Peter Luckmann fenomenológiai tudásszociológiai szintézisét az emberi valóság természetéről, amelyben a társadalmi elfogadottságot tekintik a valóság legfőbb és legátfogóbb jellemzőjének. E két szerző a tudásszociológia más teoretikusainak gondolataira alapozva dolgozza ki az interszubjektív kulturális világ átfogó elméletét. Durkheim nyomán hangsúlyozzák a társadalom objektív létezését, és Mead hatására az egyén és társadalom kölcsönhatását is. A társadalom változásának alapvető dinamikáját is ebben, a valóság elemeinek változó közösségi elfogadottságában és legitimációjában találják meg.

A Berger és Luckmann szintézisében megfogalmazódó időkoncepció kiindulópontja a mindennapi világok tér- és időszerveződésének elemzése. Az emberi világ társadalmi felépítésének két alapvető építőelemét vizsgálva az időbeli szerveződésnek tulajdonítanak nagyobb jelentőséget. Az időbeliséget a tudat egyik jellegzetes belső birodalmának tekintik. Az időbeliség különböző szintjei különíthetőek el. Az egyik szint az egyén saját ideje, amely szoros kapcsolatban áll szervezetének fiziológiai ritmusával. Az emberi világ mindennapi élete is rendelkezik egy saját szabványos idővel. Ez a kozmikus idő és a társadalmilag elfogadott naptári idő metszete, amelyben találkoznak a természeti és a belső idő idősorai. A szervezet és a társadalmi környezet különböző eseménysorokat épít az ember belső idejére, ezek között várakozni kell. Ez az időszerkezet meglehetősen bo-

nyolult, mert az empirikusan elérhető időbeliség különböző szintjeit szinkronba kell hozni egymással.

Az egyes embereknek számolnia kell a mindennapi élet időszerkezetével, azokat össze kell hangolnia saját céljaival. A hétköznapok idejét egyszerre éli meg folyamatosan és szakaszokban. Az emberi létet az idő szabályozza, az mintegy „bele van csomagolva az időbe". Az egyén élete az idő folyamatának egy epizódja, megvolt születése előtt, és meglesz halála után is. Minden ember egy meghatározott időmennyiséggel rendelkezik, a halál elkerülhetetlensége mintegy körülhatárolja az időt. Ez a mindenkinek kiszabott időmennyiség kihat az ezzel összefüggő elképzeléseinkre. Például arra, hogy az ember életvágyából fakadóan az életidő végességének tudata félelmet, szorongást eredményez. Az emberi életidő végessége az idő múlásával egyre nyomasztóbb módon korlátozza az élettel kapcsolatos terveket.

Az idő szerkezete magában hordozza a kényszert, az általa felállított sorrendiség nem áthágható, folyása nem visszafordítható. Az időnek ez az irreverzibilis jellege alkotja a mindennapi élethelyzetek történetiségét, az egyéni életút sajátos egymásra következő állomásait. Az egyén életútja „dátumainak" egy átfogóbb történetiségben is megvan a „helyük", ami döntően kihat az egyén életére is. E dátumok sorrendisége rátelepszik az egyén napirendjére, életének egész folyamatára, koordinátarendszere igazodik az ember életének belső rendjéhez is. Az óra és a naptár egyben figyelmeztet is, hogy mindenki saját korának embere is egyben. A mindennapok világa csak ebben az időbeliségben nyeri el a valóság-jelleget (vö. Berger–Luckmann 1998, 46–48).

Az értelem magasabb szintű legitimációja teremti meg a szimbolikus értelmi világokat, amelyek rendszerezik a történelmet is azáltal, hogy minden általános eseményt a múlt, jelen, jövő összefüggő egészébe kapcsolnak. Ebben a szimbolizációs folyamatban kiemelt szerepe van a nyelvnek, amely az „itt és most"-ot transzcendentálja, értelmes egésszé integrálja, áthidalva a mindennapi élet valóságának különböző szintjeit. A nyelvben megjelennek a hátterében álló jelen térbeli, időbeli és társadalmi dimenziói, de képes olyan jelenségeket is megjeleníteni, amelyek kívül esnek a jelen világán. A nyelv segítségével bármely pillanatban az egész világ lehet jelen (Berger–Luckmann 1998, 61–62).

A szimbolikus értelmi világ rendszerezi a történelmet is. Minden általános eseményt olyan összefüggő egészbe rendez, amely múltból, jelenből és jövőből áll. A múlt számára készenlétben tartja az emlékezetet, aminek a társadalom minden tagja részese lehet. A jövő számára is biztosít egy olyan közös vonatkoztatási rendszert, amely alkalmas az egyéni cselekedetek orientálására. A szimbolikus értelmi világ ezáltal olyan értelmes totalitássá kapcsolja össze az embereket őseikkel és utódaikkal, amelyben az egyéni lét végessége transzcendálódik, és értelmet nyer az egyén halála. Ezáltal a társadalom minden tagja egy értelmes világhoz tartozónak érezheti magát, amely már létezett születése előtt, amely létezni fog halála után is (Berger–Luckmann 1998, 146–147).

Mészáros András a modern társadalmi idő struktúráját felvázoló tanulmányában a problémakör megközelítéséhez az ontológiai megfontolások számbavé-

tele mellett az ember- és társadalomtudományok időszemléletének szintetizáló elemzésére törekszik. Schütz tudásszociológiai koncepciója nyomán az emberi időstruktúrák meghatározásához a rend mint alapvető rendezőelv oldaláról közelít. Eszerint a rend a társadalmi élet olyan állapota, az egyes elemek közötti viszony olyan megszervezettsége, amelyben az elemek adott halmazának vagy pedig az elemek közötti viszonyoknak az ismerete nagy valószínűséggel teszi lehetővé további elemek meghatározását. Ez megjelenhet az elvárások szintjén, ahol az egyének feltételezik életvilláguk és az életvilág időstruktúrájának azt az interszubjektivitását, amely nélkül elképzelhetetlen bármely kommunikáció (Mészáros 1999, 15).

A rend fogalmából kiindulva az idő fontos jellemzője annak tartama vagy kontinuitása: az idő kitöltése, a tartamnak meghatározott ideig való fennállása. A rend úgy jön létre, hogy valaminek megvan a maga előtörténete. A rend tehát nem valamilyen időtlen, transzcendens norma, hanem a cselekvés idő által kialakított háttere. Az idő kontinuitása a folytonosság alapját, a rend idői meghatározottságát jelenti. Ez nem befolyásolható, hiszen a jelen pillanatot nem lehet megállítani, így az idő a múlt, jelen és jövő közé zárva létezik. A múlt soha nem semmisül meg, így különbözik attól, ami soha nem létezett. Miként Hartmann megfogalmazza: „Az időnek éppen az a törvénye, hogy rögzíti ezt a különbséget. Ami megtörtént azt magába zárja és végleg megőrzi" (Hartmann 1972, 349). Az így kialakuló időháló összefogja a múlt, jelen és jövő eseményeit, ám abból kihullnak a meg nem történt dolgok.

A kontinuitás három alapvető jellemzője, amelyek együtt alkotják az időben-benne-létet: a szimultaneitás (egyidejű létezés), a szukcesszivitás (egymásra következés) és a duráció (tartam). Az idő szimultaneitása adja egy adott időszakaszon belül a rend magját. Az időben egymás mellé kerülő – egy adott kronológiai pont által összekapcsolt – események hozzák létre az emberi cselekvés és gondolkodás egységes koordináta-rendszerét. A szukcesszivitás adja az idő történeti dimenzióját, amely a keletkezés és megszűnés olyan sorozata, amelyben annak egyes mozzanatai múlttá válnak, mások pedig új potenciált nyerve, jövőként bukkannak elő. A harmadik jellemző a tartam (duráció), amelynek a létezés szempontjából vizsgálva három szintje létezik. Az első a szervetlen létezés. Ezen a szinten nincs különbség az egész és részei reprodukciója között. Alapvetően mennyiségbeli, és nem minőségi tartam. A második szinten, a szerves lét struktúrájában ott van már a megsemmisülés is. Hiszen az élővilág fennmaradásának titka éppen az, hogy időbeli korlátait saját egyedeinek reprodukciója révén haladja meg. Erre épül az egyedek kettős stratégiája: a mindennapi fenyegetettséget aktív önszabályozással, a végességet, az elmúlást pedig a faj reprodukciójával igyekeznek kivédeni. A harmadik szinten, az emberben az élő organizmusok kettős szabályozottsága kiegészül egy újabb elemmel, az öntranszcendáció képességével. Ennek révén alakította ki a jelentések és értékek világát, mely világoknak olyan jelentéseket tulajdonít, amelyek belőle hiányoztak (Hartmann 1972, 349).

Az ember társadalmi létének három időszintje különíthető el. Az első a szubszisztens létezés szintje, amelynek legfőbb jellemzője a történetiség. Ez arra az

emberi alaptapasztalatra épül, hogy az idő a létezés alapfeltétele, mivel a létezés csak időben lehetséges. Ennek szukcesszivitása teremti meg a korábban-később-ben viszonyait, irreverzibilitása pedig a múlt-jelen-jövő tudatát. Ez a múlt eseményeinek egymásra rétegződésében és terjedésében válik érzékelhetővé. Ezek mindig hatnak egy-egy kor döntési mechanizmusaira, erkölcsi tartalmaira. A történetiség sajátos kontrollmechanizmusainak működését jól érzékeltetik a különböző naptárrendszerek. Ezek nem csupán az időben való tájékozódást, hanem a társadalom tagjainak ellenőrzését is szolgálják. Leginkább ebben érhető tetten az időirányítás, hiszen az időszámítás mint az ellenőrzés eszköze általában valamilyen ideológiának van alárendelve. Mindennek ellenére a történetiségre is az irreverzibilitás a jellemző. Ennek sajátossága az inkongruencia, vagyis az egyenlőtlen fejlődés. További jellemzője az aszinkronitás, amely mögött az egyes közösségek egymástól eltérő reprodukciós ritmusai állnak. Ott, ahol a reprodukciós ciklusok rövidek, és nincsen mögöttük törés, a történelem felgyorsul, a múlt produktumainak különböző rétegei szervesebben kapcsolódnak egymáshoz. Ott viszont, ahol újabb és újabb regressziók és tempóvesztések hátráltatják ezeket a folyamatokat, a múlt rétegződésében cezúrák vannak, így a fejlődés epizodikussá válik. A modern kor homogén, reverzibilis és tranzitív, az eltérő rendszerek szinkronizálását elősegítő világidejének ellenére a történelem továbbra sem egyirányú, minden társadalom számára azonos ritmusú folyamat. A koordináció feltétele az eltérő idődimenziók szinkronizálása. Az inkongruencia szorítása az eltérő fejlődési ütemű közösségek és társadalmak között az időhiány révén fejti ki hatását. Ennek egyenlőtlenségei beépülnek a hétköznapok emberi viszonylataiba. Ennek a különböző időtervekben, személyes időorientációkban, az időpályák összehangolásában intézményesülő mechanizmusai az egyének jelentős lelki és szociális rugalmasságát is igénylik. A történelmi idő a jelent hozzáköti az adott társadalom kontinuitásához, meghatározza az abban megvalósuló cselekvések irányát, ritmusával behatárolja a minőségileg rokon vagy azonos egységeket. A történelmi események lehetnek rövid lefolyásúak, és kötődhetnek hosszú lejáratú konjunktúrákhoz is. A tartam kérdése összefonódik a renddel, a valódi rend a tartam egysége, amely feltételez bizonyos állandó célokat is.

A társadalmi idő második szintje az önszervezés idősíkja, amely autonóm módon viszonyul saját történetiségéhez, ez hozza létre azokat az időformákat, amelyek az autonóm rendszereket jellemzik. Ez a szerveződés egyrészt a cselekvések szimultaneitására, másrészt azok eltérő érdekekben kifejeződő individualizációra épül. Ez lesz a szociológiai értelemben vett – a most időbeliségét jelentő – jelen, amelynek határait a túlélő múlt és a reális jövő adja. Ez a szint nem csupán időbeli, hanem időleges is. Ennek az idősíknak az alapvető jellemzője, egyben korlátja is, az időhiány. A temporalizálódott társadalom nem elemek összessége, hanem események egymásra következése, ahol a kellő pillanat dönti el a történések irányát. Az események csak a rájuk következő események lehetőségtereit alakítják ki, az egyes személyeknek kell eldönteniük, hogy mikor kapcsolódnak be ennek időbeli folyamataiba. Ez azonban nem teljesen független az adott esemény működésének belső logikájától. A kellő pillanattal együtt nő az egyén saját cselekedetei iránti

felelőssége. Miként a protestáns etika példája is jelzi, a modern korban olyan hierarchikus társadalom jött létre, amelyben az időkihasználás bizonyos típusa morális értékelést kapott. Az idő lesz a legfőbb társadalmi érték. Az egyéneknek az események időbeliségével szembesülve fel kell készülniük az abban való tájékozódásra és cselekvésre. Szabadságuk az adott időszakaszok kihasználásában, továbbá a kellő pillanat kiválasztásában nyilvánul meg. A cselekvő egyén időtudatát már a rendelkezésére álló időegységet meghaladó időhorizont formálja. Az ebben mind jobban megjelenő időhiány eredményezi az idő túlértékelését.

A kellő pillanat, az időkihasználás és az időhiány mögött ott rejlik az idő kontinuitásának sajátos eleme, az idő gazdaságossága, amely ennek az idősíknak a legfontosabb összetevője. Lényegét tekintve a munkaidő és a termelési idő közötti hiátus kitöltését, valamint a forgalmi idő lecsökkentését jelenti. Ennek főbb elemei egyrészt az adott jelenség reprodukciójának optimalizálása, másrészt az adott jelenség mozgásának felgyorsítása, ami lényegében az emberi létezés temporalizációját jelenti.

Az emberi létezés időbeliségének harmadik szintje a mindennapok horizontjának meghaladását jelentő transzcendencia. Az időben zajló események nemcsak önmagukat határozzák meg, hanem újraértelmezik a múltat és a jövőt is. Az idő transzcendenciájának szociológiai formája a mindennapok során a másik ember felismerése, a vele folytatott kommunikáció során múltjának és jövőjének megismerése. Mivel minden ember rendelkezik ezzel a horizonttal, ez biztosítja a mindennapok transz-szubjektív jellegét, egyben saját létezésünk mindennapi transzcendálásának lehetőségét. Ez nem túllépés az egyén korlátain, hanem a jelentés transzcendálását – önmaga valós viszonyai fölé emelését – jelenti. A transzcendencia az emberi világnak a művészet és a filozófia nagy alkotásaiban megnyilvánuló sajátos időviszonya, az egyidejűtlenségek egyidejűsége. Az idődimenziók közül hiányzik a jövő, így a múlt válik a kormeghatározás koordináta-rendszerévé, a mindent magába foglaló jelen pedig szinte határtalanná válik.

A transzcendens jelenségek egyik típusa az általánossága révén a tapasztalati világon túllépő kvantitatív transzcendencia. Legelemibb formája az Én és Te viszonyában megmutatkozó emocionális transzcendentálás. A következő szintjét alkotó esztétikai-etikai transzcendencia forrása az emberi halhatatlanság képzete. Sajátos megnyilvánulásai a különböző eszmék és eszmények. Ezek olyan regulatív normák és értékek, amelyek annyiban térnek el a mindennapi cselekvések sikerességre és gyakorlati célszerűségre irányuló szabályzó mechanizmusaitól, hogy a tökéletesség, vagyis a saját létünk határértékei felé irányítanak bennünket. Ide sorolhatók a szép, a jó, az igaz hagyományos formái, valamint az alkotótevékenység értékek által irányított szférái, a kozmológiai transzcendencia és annak eszméi (kezdet, vég, tér, idő stb.).

A kvantitatív transzcendencia a tapasztalatiság szintjén, annak tartalmai és funkciói révén kapcsolódik az emberi léthez. A kvalitatív transzcendencia ezzel szemben lemond a tapasztalatiságról, az érzékek feletti tartalmakhoz – ontológiai eszmékhez (mint például a szubsztancia), vallásos szükségletekhez (mint Isten), illetve a végtelenség képzetéhez kapcsolódik. Ennek eszköze a valós események

„időtlenítését" szolgáló mitologizáció, amelyben a jelenségek transzcendentálódása során feloldódnak azok időhorizontjai. Így nem csupán az esemény jelentése tágul ki, hanem olyan jelenségeket és értelmeket is magához vonz, amelyek eredetileg nem tartoztak hozzá. Nem a konkrét események kerülnek előtérbe, hanem azok konkrét jegyei. Ez tipologizálás és olyan szimbólumok alkotása, melyek időisége a történetiséget és az időbeliséget megszüntető határtalan pillanathoz kötődik. Ami ez után fennmarad, az a történetiség és időbeliség intenzív, misztikus élménye (vö. Mészáros 1999, 15–32).

Thomas Luckmann *A láthatatlan vallás* című munkájában szintén az idő és a transzcendencia viszonyát vizsgálja. Ez a dimenzió azokhoz az idővilágokhoz tartozik, amelyek Schütz koncepciója szerint túlmutatnak a mindennapi életvilágon. Ez az értelemteli emberi tevékenységnek a mindennapi élet világán túlmutató valóságokra vonatkozó konstrukcióihoz, az álmok, a képzelgések, a fantázia világához, továbbá a művészetek, a vallási tapasztalás világához és azoknak az objektív, fizikai időn túllépő tartományaihoz vezet.

Schütz nyomán Luckmann fenomenológiai elemzésében az ember eredendő vallásosságát feltételezve a modern kor vallási tapasztalatainak világából indul ki. Az ember eredendő vallásossága annak ellenére létező antropológiai sajátossága az embernek, hogy a hagyományos társadalmakhoz (például az ausztráliai őslakók világa, az ókori Egyiptom vagy az európai középkor) viszonyítva a modern ipari társadalmak világinak és racionalistának tűnhetnek, politikai és állami intézményeiknek már nincs szükségük hagyományos vallási legitimációra. Kozmológiájuk a modern tudományon nyugszik, uralkodó ideológiáik retorikája már nem hivatkozik felismerhetően vallási mítoszokra, hanem a tudományban keresi a világértelmezéshez szükséges igazolást. A modern ipari társadalmak már nem tekintik magukat szigorúan – valamely kötelező dogmákkal és rítusokkal szabályozott – hivatalosan bevett vallási közösséghez tartozónak, a modern világ szociális struktúrái a régebbi korokban és más társadalmakban elképzelhetetlen mértékben „elvilágiasodtak". Luckmann úgy véli azonban, hogy a modern társadalom embere számára megváltozott életmódja ellenére sem veszett el az emberi világ eredendően vallásos felépítése. A vallás ugyanis az ősidőtől fogva megkülönbözteti az emberi életet más fajok életformáitól, mondhatni az emberi faj antropológiai sajátosságaihoz tartozik. Miután a modern kor társadalmi változásai sem hoztak létre egy antropológiai értelemben megváltozott új emberi lényt, nem változtatták meg az emberi élet döntően vallásos természetét sem (Luckmann 1996).

A különböző vallásokat elemezve Luckmann megállapítja, hogy azok minden különbözőségük, eltérő tartalmaik ellenére két egymáshoz szorosan kapcsolódó társadalmi folyamat eredményei: „A mindennapok emberi valóságát többé-kevésbé szimbolikusan vonatkoztatják valamire, ami fölötte áll ennek a valóságnak, mintegy »másik« valóságként." Ennek keretében különböző evilági és túlvilági transzcendenciákra vonatkozó szubjektív tapasztalatok, jelek (nyelv, szimbólumok) segítségével történő megformálására és mások számára történő interszubjektív módon történő rekonstruálására kerül sor. Ezekre a társadalmi kommunikáció további folyamatai épülnek, amelyek felvesznek bizonyos

rekonstrukciós mintákat (másokat elvetnek), és azokat szisztematikusan egymásra vonatkoztatják.

A transzcendenciaélmény az emberi létezés alapvető tapasztalata. Többé-kevésbé mindenki tisztában van saját világának a transzcendens jellegével. Ennek tapasztalati alapja, hogy mindenki tud a világában jelenlévő határokról, a mindennapi tapasztalat határokba ütközéséről, amely határokat átlépheti még ezen a világon belül, vagy ebből átugorhat más valóságok felé. Senki nem kételkedik például abban, hogy a világ, amelyben él, megvolt már őelőtte is, és meglesz őutána is. Az emberi életet átszövi az a tapasztalat, hogy sok minden történik velünk, amit nem akarunk, és sok olyan dolgot akarunk, ami nem következik be (Luckmann 1996).

Luckmann a „transzcendencia"-tapasztalat három szintjét különíti el. (Ennek részletes kifejtését lásd Luckmann 1991.) A mindennapi élethez kapcsolódó első szint a *„kis" transzcendencia*, az aktuális tapasztalatban nyomot hagyó nem tapasztalati, amely azonban alapvetően éppen úgy megtapasztalható, mint az aktuális tapasztalat. Már a „kis" transzcendencia sem teljesen jelentéktelen dolog, de a tapasztalatnak megfelelően magától értetődőnek tartjuk, alapjában véve átléphetjük, hiszen csupán a mindenkori aktuális tapasztalat és a mindenkori cselekvés tér- és időbeli határainak átlépéséről van szó. Semmi nem áll annak az útjában, hogy további tapasztalatok és későbbi cselekvések során ezeket meg lehessen kerülni, vagy át lehessen lépni. Már ezeken a transzcendenciákon is mindig csak ideiglenesen sikerül úrrá lennünk: miután egy ilyen határt átléptünk, elérünk a következőhöz, miután egy várakozásunk beteljesedik, kezdődik a következő. Közvetlen környezetünkben is találkozunk olyan dolgokkal, amelyek nem tárgyak, hanem amelyeket magunkhoz hasonlónak tapasztalunk, amelyek a bennünket is magában foglaló környezetben találhatók. Környezetünk keresztezheti a másokét, de soha nem lehet azzal teljesen azonos, embertársainknak mindig megvan a saját tér-időbeli és életrajzi perspektívájuk, miként nekem is megvan a magamé. A másokról való tapasztalatunkban saját tapasztalatunk határába ütközünk, és egyúttal a másikról való tapasztalatunknak is a határához érkezünk.

A *„közbülső" transzcendencia* akkor jelentkezik, amikor az aktuális alapvetően csak közvetve tapasztalható meg, de még ugyanannak a mindennapi valóságnak a részeként. A határt, amelybe az ember a „közbülső" transzcendenciák megtapasztalása során ütközik, nem lehet átlépni, bármilyen átjárhatónak tűnik is olykor, például egy szerelem extázisában. A másik „kint" olyan „bensőt" testesít meg, amelyet nem tudunk közvetlenül megtapasztalni. De olyan meghitten testesíti meg, hogy úgy vélhetjük, ez a benső a külsőségében közvetlenül átélhető. A „kis" és a „közbülső" transzcendenciák esetében a tapasztalat elválasztott részei ugyanabba a valóságsíkba tartoznak, és átléphetők a tudat odafordításának és elfordításának egy kevéssé izgalmas, majdnem szokásszerű eljárásával.

A *„nagy" transzcendencia* egy másik, a mindennapiságon kívüli és mindennapiként meg sem tapasztalható valóságra irányul. A mindennapi élettől való elszakadás sajátos formája az alvás és az álom, amelynek során az egyedi tapasztalat, sőt az élményfolyam maga is másfajta határba ütközik, mint a saját szükség-

képpeni végessége, egy másik parthoz ér, mint amelyik mindenkori közvetlen külvilágáé, egy másik korláthoz, mint az, amelyik az egyik embert elválasztja a másiktól. Tevékeny tudatunk pihentetése olyan határhoz visz bennünket, amely mögött valami egészen más található, mint előtte. Ebben a mindennapi élettől eltérő másmilyen valóság válik megtapasztalhatóvá, amelyben az a figyelemre méltó, hogy oda minden nap, illetve éjszaka belépünk. Ez akkor következik be, amikor átlépünk egy tapasztalati határt, amely mögött eltérő jellegű tapasztalat vár ránk, amelyből ismét visszatérünk, amennyiben ismét átlépünk egy hasonlóan élesen jelzett határt.

A mindennapi valóságon belüli határátlépésekkel ellentétben itt keveset tudunk magunkkal vinni, és keveset visszahozni. Az alvásban a napi élettől való maradéktalan elfordulás és a szokásszerű, mindennapi figyelem alsó határa között húzódik a féléberség tudati feszültségének egy síkja, amelyben a különbségek pontatlanul következnek egymásra. Az extázisba való átmenet sem történik mindig egy nagy ugrással. Ebben a tekintetben a féléber és az extatikus kivételes állapot hasonlít egymáshoz. Ezekben az állapotokban, miként az álomban, a mindennapokra jellemző viszonyítási rendszer nagymértékben vagy teljesen érvényét veszti, ezzel együtt a mindennapi gondok is súlytalanná válnak. Ezekben a határátlépésekben a mindennapi élet valóságigénye elvész egy másik állapot javára. Amennyiben rendelkezésre áll a társadalmilag előre megkonstruált értelmezési lehetőségeknek legalább egy minimális kínálata, akkor az ilyen tapasztalatok nemcsak időleges, hanem tartós igényt is formálhatnak egy olyan valóságra, amely a mindennapokhoz való visszatérés után is megőrzi elsőbbségét. Ezek a tapasztalatok hatályon kívül helyezik a pragmatikus motívumokat, és szinte teljesen kikapcsolják a mindennapi cselekvés és a mindennapi tapasztalat viszonyrendszereit.

Magát a halált nem tapasztaljuk határként, mert az arról szóló tudásunkhoz inkább mások halálát tapasztalva jutunk el. Amennyiben valaki átlépi ezt a határt, onnan nincs visszatérés. A mindennapok átlépésének irányai, azok értelmezései, szimbólumokban és rítusokban való megragadásának és legyőzésének kísérletei elsősorban nem az egyes individuumon belüli szubjektív tapasztalaton múlnak. Sokkal inkább az emberi létezés történelmileg meghatározott társadalmiságához, a „biológiai" lét „antropológiai" túllépéséhez, a valóság társadalmi konstruálásának olyan előre adott elemeihez köthetők, amelyek egy hétköznapi és egy nem mindennapi valóságot alkotnak.

A társadalmi valóság nagyon különböző adottságai tölthetnek be egyetemes emberi vallási funkciót azzal, hogy az egyént egy őt transzcendáló történelemben helyezik el. Ezeknek az adottságoknak a magvát azonban egy „másik", egy „rendkívüli" valóság (másvilág), a szó szorosabb értelmében vett vallás társadalmi konstrukciói alkotják. Ezek a konstrukciók a transzcendencia szubjektív megtapasztalásainak kommunikatív rekonstrukcióira épülnek.

Másvilágok társadalmi konstrukciója során a „más" valóságok társadalmi konstrukciójára való utalások elhagyják a transzcendenciáról szerzett szubjektív tapasztalatok bizonyos értelemben társadalom előtti síkját. Ennek megértéséhez

vissza kell térni ahhoz a kérdéshez, amely arra vonatkozik, hogyan sikerül megbirkózni a transzcendencia szubjektív tapasztalatával, hogyan teszik azt az emberek egy nem mindennapi valóság társadalmi konstrukciójának alapjává. Ebben két, egymáshoz kapcsolódó eljárás, a kommunikatív cselekvések meghatározott formája van jelen. Az első során a transzcendencia különböző fajtáival kapcsolatos szubjektív tapasztalatokat *szimbólumok segítségével objektiválják, illetve közlik másokkal* (vagy akár saját magukkal) a nyelv szintjén a „kis" mindennapiaktól egészen a „nagy" nem mindennapiakig. Ezek főbb típusai egyrészt szimbolikus utalások és jelzések, amelyek segítségével a tapasztalatok mitologizálódnak, alkalmassá válnak az újra elmondásra. Másrészt *rítusok, amelyek keretében ezekről a tapasztalatokról közösen lehet megemlékezni*. Ezek minden formájában jelen vannak a „kollektív" emlékezet teljesítményei.

Ezektől a konstrukciós folyamatoktól elválaszthatatlanok a különböző *jelek, szimbólumok és rituálék.* A közvetlen tapasztalat határainak meghaladása olyan intencionális vonatkoztatási struktúra segítségével lehetséges, amelynek segítségével a közvetlenül nem tapasztalhatót valami közvetlenül tapasztalhatóval jelenítenek meg. Ennek egyszerű fajtája a tér- és időbeli tapasztalat „kis" transzcendenciáinak meghaladása, például a füst, amely tüzet jelez a távolból, a bűz, amely egy elhullott állati tetemre utal. Olyan, az egyes emberek által alkalmazott, nem konvencionális jelzések, mint rovátkák a fakérgen, nyomok a hóban, segítenek át bennünket tapasztalataink pillanatnyi határain. Ezekben a „transzcendenciákban" nincs semmi, ami túllépné a mindennapi tapasztalat határait, és nincs semmi, ami egy „szent kozmoszra" utalna.

Más a helyzet az embertárs, általánosabban szólva az alter ego tapasztalatával. A másik tudatát csak közvetve lehet megtapasztalni, mindenekelőtt azáltal, ha az embertárs jeleket helyez el. A jelek alkalmazása mindig előfeltételezi bizonyos konvenciók kijelölését. A jelek mindig valami olyanra vonatkoznak, amit nem mi tapasztalunk, és nem tapasztalhatunk közvetlenül – ez valamely alter ego tudatára utal. Az ilyen transzcendenciákat is magában foglaló egyéni tapasztalat szubjektumok általi és közötti rekonstruálásának, egyben a mindennapi és a nem mindennapi valóságok társadalmi konstrukciójának legfontosabb eszköze a nyelv jelrendszere.

A „más" valóságokból a mindennapokba csak utalásokat és emlékeket tudunk magunkkal vinni. Emlékek ezekről a különböző eltérő állapotokban szerzett tapasztalatokról, például az álomból, vagy abból az állapotból, amely – az eszméletlenség mellett – az extázist jellemzi. Ezeket az emlékeket a napi élet valóságába való visszatérés után a más valóságokra való utalásokként lehet felidézni, a nyelv segítségével „lefordítani", szisztematikusan értelmezni, szimbólumokban megragadni. A különböző jelszerű értelemre utalások, mindenekelőtt a jelek és szimbólumok, de már az egyszerűbb formák, tehát a jelzések és a nyomok is „híreket" közvetítenek a közvetlen tapasztalat határain keresztül azáltal, hogy azt, ami a mindenkori aktuális tapasztalat számára releváns ugyan, de a tapasztalat magvát valamilyen módon átlépi, mégis megjelenítik az aktuális tapasztalatban. A nyomok és jelzések szolgálnak arra, hogy legyűrjük a tér és az idő „kis" transz-

cendenciáit. A jelek segítségével lehet például azt a szakadékot, amely az embert embertársától elválasztja, tökéletlen módon áthidalni. A szimbólum végső soron egy másik valóság megtestesülése a mindennapi valóságban, de az meghatározott (ritualizált) cselekedetekkel kapcsolatban is használható más valóságok fennálló határainak átlépése érdekében, a legvégső határt is beleértve.

Miként a jelek az alter ego tudatára utalnak, úgy irányulnak a szimbólumok valamire, amit nem lehet közvetlenül megtapasztalni. Ennek során egy fontos elemükben különböznek a jelektől: valami olyanra is utalnak, amit a mindennapi valósághoz képest másik valóságként tapasztalunk. Amikor a szimbolikus kapcsolatok során túllépünk a közvetlen tapasztalatokon, olyan világba lépünk, amely nemcsak hogy nincs jelen, hanem egy másik valóságban található, mint a jelhordozó. A jelhordozók – ha eltekintenénk szimbólumtartalmuktól – a mindennapi tapasztalat elemei volnának. Események és tárgyak, amelyekkel a mindennapi tapasztalat teljesen éber állapotában találkozunk. Persze „segítségükkel" útban lehetek egy másik állapot, az extázis felé, vagy tapasztalhatom őket a mindennapok valóságába visszavezető utamon. Ha azonban tapasztalati formában léptük át a valóságsíkok közti határt, akkor a szimbolikus kapcsolat feloldódik, az ember „önmagát" (leginkább mint egy másik „ént") vitte bele a „másik valóságba" – az extázisban, az álmokban, a misztikus egységben stb. Miután visszatértünk a mindennapi életbe, az emlékezetünkben maradhattak utalások a más valóságokra. A rekonstrukciók során ezek szimbólumokká és elmesélhető emlékekké szilárdulhatnak. Ha az, amit a „más" valóságokban tapasztalunk, homályos utalásoknál többet hagyna hátra a tudatban, akkor azokat meg kell szilárdítani: nyomokkal és jelekkel, amelyek aztán még szimbolikus funkciót is kapnak. A határátlépés élményeire vonatkozó emlékek szisztematikus társadalmi megerősítéséhez nyelvi formákra van szükség. „Másfajta állapotról", „más valóságok" megtapasztalásáról szóló beszámolókat valamennyien ismerünk, és a szóbeli (s az írásos kultúrákban emellett természetesen írásos) kommunikáció megfelelő fajtái sok társadalomban az ilyen tapasztalatok mindenütt jelenvalóságát bizonyítják.

A szimbólumokhoz kapcsolódik azok cselekvésbeli változataként a rítus mint másokra orientált társadalmi cselekvés. Azonban ez a társadalmi cselekvésnek egy sajátos formája, mert a rítusban megszólítottakat nem lehet úgy megtapasztalni, megérteni és kezelni, mint az embertársakat. Azok, akikre a rituális cselekvés irányul, olyan valósághoz tartoznak, amelyik különbözik a cselekvőétől. Miután a rítusok társadalmi cselekvések, így egyfajta válaszra várnak, a cselekvő eredeti szándéka szerint tehát kölcsönösségre irányulnak. Azt a külső szemlélő nem tudja megmondani, hogy ténylegesen érkezik-e rájuk válasz, hiszen ezt nem a mindennapi kommunikáció pragmatikus indítékai irányítják. A cselekvő, aki rítus keretében „kérdez", igyekszik azokat a szabályokat követni, amelyek vélhetően érvényesek a más valóságsíkokkal való kommunikáció során, tehát a rituális cselekvések a nem mindennapi valósághoz igazodnak. Ennek aktusai a hétköznapi cselekvések és kommunikációk keretében értelmetlenek volnának, értelmük a Szent Kozmoszra való szimbolikus vonatkozásukban van (ahol a rituális cselekvés a szimbolikus jelentés hordozója). Áldozathozatal, átmeneti, temetkezési

rítusok és hasonlók képviselik ezt a „végső" értelmet, anélkül hogy szükséges volna azoknak a mindennapi adottságok profán összefüggéseibe történő „közvetítő átfordítására" (Luckmann 1996).

Az erről a valóságról szóló tudáshoz a különböző társadalmakban eltérő szimbolikus objektivációk és válaszértelmezések kapcsolódnak. A lehetséges „válasz" értelmezése olykor egészen nyilvánvalóan fejeződik ki: például egy „mágikusan" értett jelben (megered az eső a tánc után), máskor azonban a „válaszok" értelmezése jóval összetettebb. A rituálék nemcsak objektivációk, hanem társadalmilag is kontrollálhatók, bizonyos intézmények, a speciális tudás többé-kevésbé önálló területeivé formálja azokat. Ez a speciális tudás útmutatóul szolgál a nem mindennapi valóságsíkokban való tájékozódáshoz, szakemberek veszik gondozásba, és fel lehet használni a mindennapi élet gyakorlati, uralmi és gazdasági érdekekkel összefüggő céljaira.

A vallás modern társadalmakban bekövetkező privatizálódásának alapja az élet minden területére kiterjedő privatizálódás, ami a társadalmi struktúra nagyfokú funkcionális differenciálódásának egyik – azt is mondhatnánk, „logikus" – következménye. Ebben a hagyományos keresztény „szent kozmosz" már több generáció óta nem az egyetlen „másik" valóság, amellyel az emberek széles rétegei érintkeznek. A hagyományos, intézményesen specializálódott egyházak nem tudták megtartani monopóliumukat, még a sajátosan vallási területeken sem. Mellettük a modern ember tudatának formálásában döntő szerephez jutnak az olyan kollektív reprezentációk, amelyek a „közbülső" transzcendenciák tapasztalatának társadalmi konstrukcióiból eredtek (mint nemzet, faj, osztály nélküli társadalom, a „felszabadulás" legkülönfélébb értelmezései stb.). Emellett elterjedtté vált az érdeklődés a „kis" transzcendenciák olyan formái iránt, mint az „önmegvalósítás" és hasonlók. Kiindulhatunk valamiféle belső összefüggésből a strukturális privatizálódás és a szubjektum „szakralizálása" között. Semmi mást nem ünnepelnek a modern kultúrában olyan széles körben, mint a látszólag autonóm szubjektumot. Mégsem tűntek el teljesen azok a hagyományos vallási orientációk, amelyek magvát a „nagy" transzcendenciák tapasztalatának moralizáló társadalmi konstrukciói tartalmazzák (vö. Luckmann 1996).

7.4. A társadalmi idő általános jellemzői

A fentiekben áttekintett antropológiai, illetve szociológiai időkoncepciók egyértelműen bizonyítják, hogy az idő a társadalmi valóság egyik fontos összetevője. Az idő egyrészt egy egyéni észleléshez kapcsolódó kollektív kategóriarendszer része, amely funkcionális kapcsolatban áll a társadalmi valósággal. A társadalmi idő a hétköznapi tudás pragmatikus módon megkonstruált eleme, amelyben az egyén életideje mindkét irányban transzendentálódik. Az idő szociológiai dimenzióival foglalkozó elméleti munkák a társadalmi idő számos formáját különítik el az archaikus időtől a modern időtudat felé haladva (Hallowell 1937; Sorokin 1943; Rezsőházi 1970; Nowotny 1975), illetve a középkor (Leclercq

1974; Le Goff 1960), valamint az ipari kapitalizmusba való átmenet időszakában (Thompson 1978). Más munkák az időfogalom változásait a társadalmi evolúcióval összefüggésben vizsgálják (Luhmann 1977, 1979; Rammstedt 1975). Ennek nyomán Luhmann megállapítja, hogy az összetettebb társadalmak tágabb, absztraktabb és differenciáltabb időhorizontot használnak, mint az egyszerű társadalmak (Luhmann 1975, 107).

Rammstedt a különböző korok és kultúrák időértelmezésének négy önálló formáját különíti el:

1. alkalmi időtudat (most/nem most)
2. ciklikus időtudat (ezelőtt/ezután)
3. lineáris időtudat lezárt jövővel (múlt/jelen/jövő)
4. lineáris időtudat, nyitott jövővel (kontinnuus mozgás/gyorsulás).

Rammstedt párhuzamba állítja a társadalom differenciálódási formáit (archaikus, antik, középkori, modern) és az időértelmezés alapvető típusait (Rammstedt 1975, 50). Más szerzők az időtudat változásait a világképek fejlődéslogikai konstrukciójaként értelmezik. Gunnell szerint a primitív népeknél a tér és idő bizonytalan képzetekhez társul, ezek csak az ember mentális fejlődése során rögzülnek. Az időtudat kialakulása és a fogalmi gondolkodás létrejötte, a mérés bevezetése ugyanannak a tapasztalati formának a részei (Gunnell 1968). Eder szerint a neolit forradalom technológiai újításai nyomán alakul ki a történeti, kozmológiai idő, amely felváltja az idő prekauzális-mágikus struktúrálását, az úgynevezett „álomidőt" *(dream time)*. A világkép további változásai a mitikusról a racionális gondolkodásra, illetve a spekulatív-racionális gondolkodásról az empirikus gondolkodásra való átmenet az időtudat jelentős változásaihoz vezetett (Eder 1976).

Az időtudat fejlődésének főbb dimenzióit vizsgálva Zerubavel a változás fő indikátoraként a „helyi idő" világidővé fejlődését és az időszámításnak a természeti folyamatokról történő leválását tartja (Zerubavel 1982). Rezsőházy (1970, 23) a társadalom fejlettségét öt időbeli dimenzióval hozza összefüggésbe: 1. a találkozás pontossága, 2. a cselekvések ütemezése, 3. az előrelátás, 4. a haladás iránti érzék, 5. az idő önértéke. A társadalmi idő vizsgálatához Elias elemzései során szintén a fejlődés perspektíváját alkalmazza. Miként megállapítja, az emberi kultúra korábbi fejlődési szakaszaiban az embereknek szükségképpen választ kellett keresniük arra az alapvető kérdésre, hogy miképpen helyezkednek el az egyes események, vagy milyen hosszúak az emberi világ különböző történései. Ennek során olyan egymást követő, megismételhetetlen természeti eseményeket viszonyítottak egymáshoz, amelyek egymás után következtek be – az apály és dagály változásait, a pulzus lüktetését vagy a Nap és a Hold keltét és nyugtát. Az emberek ezeket az eseménysorokat felhasználják, hogy cselekedeteiket egymással és rajtuk kívül álló eseménysorokkal összehangolják, mint a későbbi korokban a maguk alkotta órák számlapjának állandóan ismétlődő szimbolikus jeleit (Elias 1990, 17).

A fentiek alapján az idővel kapcsolatos jelenségek elemzéséhez az alábbi kritériumok kapcsolhatók (Beck 1992, 159–161):

1. Tartam: Ehhez nem csupán mérhető időjellemzők kapcsolódnak, hanem a cselekvések által adott olyan idődimenziók is, mint valamely társadalmi jelenség időalakzatai. A tartam olyan társadalmi jellemző által kialakított jelen, amely nem írható le csupán fizikai eszközökkel mérhető időtartamként. A jelen tartama társadalmi értelemben definiálható csak, nem fogható fel csupán úgy, mint egy időatomként vagy csupán a múlt és a jövő között húzódó határként.
2. Sebesség: A társadalmi folyamatok tempója mérhető kronometrikus eszközökkel is, jelentése csak más társadalmi folyamatokkal történő összehasonlítás útján értelmezhető.
3. Timing: Időbeli lokalizáció, amely a) egy adott időrend, b) időmeghatározók, c) órák, d) ütemtervek és e) cezúrák által konstruálódik meg.
4. Szekvenciák: Az időbeli lokalizációk által létrehozható sorrendek. Ezek rituálék, hétköznapi rutincselekvések által alakulnak ki és nyerik el legitimációjukat.
5. Periódusok: A szekvenciák különleges formái, amelyek egy vagy több azonos vagy különböző elemet folyamatosan ismételnek.
6. Okkazionalitás: Olyan határesetként megjelenő szinguláris elemek, amelyek egyszeriek, hirtelen lépnek fel, és nem ritmikusan vagy periodikus módon ismétlődnek. Ennek az esetlegességnek a mértékét nem a sebesség, hanem a bejósolhatóság határozza meg.
7. Aktualitás: Ennek jellemzője a megfigyelő konstruktőr és az általa létrehozott viszony. Emellett lehet okkazionális vagy periodikus is.
8. Pillanat: Egyedi aktualitásként jelenik meg, azonban rendelkezik egy, az időben az aktualitásból kibontakozó jelentőséggel.
9. Kontinuitás: A szekvenciák és periódusok konstruálják meg, ez lehet okkazionális aktualitás vagy diszkontinuitás. A kontinuitás és a diszkontinuitás emellett a megfigyelőtől függő skálát is kialakíthat.
10. Időorientáció: A szekvenciák reverzibilitására vagy irreverzibilitására utal.
11. Kezdet és befejeződés: Az interakciók időbeli kiinduló és záró pontjai, amelyek részleteit a társadalmi konvenciók és rituálék szabályozzák.
12. Permanencia: A szekvenciák és periodicitások által konstruált folyamatosságok.

8. A pedagógia és az iskola idővilágai

Semmi mást nem kíván ugyanis a tanítás technikája, mint az időnek, anyagnak és módszernek mesteri elrendezését. Ha ezt szabatosan meg tudjuk állapítani, úgy nem jelent nagyobb nehézséget az, hogy a tanulóifjúságot, bármily számban, mindenre megtanítsuk, mint ahogy a nyomdai gépek segítségével naponta ezer igen ékes lapot lehet nyomtatni, vagy archimedesi gépezet segítségével házakat, tornyokat és súlyos tárgyakat elmozdítani és hajóra szállva tengerre bocsátkozni és új földrészre eljutni.
Comenius: *Didactica Magna* (Geréb György fordítása)

A különböző időkoncepciók nem rendelkeznek általános érvényességgel. Az ember nem egyetlen időben él, mindennapjait számos idősík kölcsönhatása határozza meg. Létezik a csend, az elmélkedés vagy az előretekintés ideje, amely nem hozható kapcsolatba az időtervekkel, szorító határidőkkel. Az idővel kapcsolatos fogalmaink, hozzá fűződő viszonyunk, felhasználása legerőteljesebben a gyermekkorhoz kötődik. Nagy a jelentősége az európai nevelés mért idővel kapcsolatos intézményi formáinak, gyakorlati eljárásainak, amelyek a felnövekvő embereket hozzákapcsolják az idő különböző formáihoz. Ez aztán kizárólagossá válik, és a tudat mélyére száműzi a hétköznapi élet temporális és komplex módon szerveződő egyéb idődimenzióit.

Zifras szerint (2004) az időre vonatkozó pedagógiai antropológiai kérdésfelvetések két irányból közelíthetők meg. Az egyik a különböző pedagógiai időmodellek rejtett jelentéseire irányul. A másik elsősorban azt vizsgálja, hogy a különböző embertudományok eredményei miként jelennek meg a különböző pedagógiai időkoncepciókban. A pedagógiai történeti antropológia az emberi kapcsolatok, illetve a művelődés általános kérdéseit vizsgálva szintén sokféle irányból közelíthet az időhöz. Vizsgálhatja az individuális és ontogenetikus fejlődés folyamatait, feltárhatja a különböző pedagógiai időmodellek kialakulásának történeti alakulását, bemutathatja az individuális idősíkok és a társadalmi-kulturális időfelfogások különböző formáit. Emellett elemezheti a nevelési folyamatok időtényezőit, az egyes növendékek által megélt szubjektív időt. Vizsgálhatja továbbá az emberi fejlődés olyan időbeli viszonyait, amelyek a generációk kapcsolataiban, a gyermekkor, az ifjúkor, a felnőtté válás és az időskor folyamataiban követhetők nyomon. Emellett foglalkozhat az idővel kapcsolatos pedagógiai vonatkozású képek ikonográfiai jelentéseihez kapcsolódó tipikus reflexiókkal (kör, nyíl, fa, kezdet és vég) is. A sokféle megközelítés ellenére a pedagógiai antropológia idővel kapcsolatos vizsgálódásainak legfontosabb területe a mért időnek, az órák idejének a tanulási folyamatokra gyakorolt hatására irányul. Ez az európai időfelfogás fejlődésének alapvető, általános összetevőiben munkánk korábbi fejezetében részletesen elemzett, a középkortól napjainkig tartó szakasza, amelynek legfőbb pedagógiai

törekvése a hétköznapi élet nevelési szempontok alapján történő megszervezése volt. Az újabb pedagógiai történeti antropológiai vizsgálódások foglalkoznak az emlékezet, illetve a visszaemlékezés és felejtés történeti folyamatainak rekonstrukciójával is (vö. Zifras 2004, 61).

Az idővel kapcsolatos alapvető fogalmak – mint például az időmérés, másképpen megfogalmazva az óra ideje – az európai kulturális identitás csupán egyik fontos jellemzője. Emellett ehhez a kultúrához hozzátartozik az európai ember viszonya a saját és mások idejéhez, az élethez és a halálhoz, a munkához és a természethez. Így ezek megtanulása is hozzátartozik a gyermekkorhoz, az iskolás évekhez. Az európai társadalomnak ezeket az időstruktúráit, azok normatív elemeit nem közvetlen módon, hanem rejtett tantervként, a mindennapok nevelési gyakorlatába ágyazottan sajátítják el a felnövekvő generációk. A hétköznapi élet idődimenzióit vizsgálva célszerű foglalkoznunk az idő és az iskola, illetve az idő és az oktatási rendszer működésének kapcsolatával is.

8.1. A pedagógiai időfelfogás történeti dimenziói

Az európai iskola időfelfogása beágyazódik a nyugati társadalmak időfelfogásának történeti alakulásába. Ennek főbb összefüggései munkánk korábbi fejezeteiben már részletesen bemutatásra kerültek. Gyökerei az európai kolostorok korai világába, a bencések örökségéig nyúlnak vissza. Ezt a kapcsolatot Mumfordot idézve Barbara Adam is megfogalmazza: „Az európai kolostorok voltak azok a helyek, amelyekben a Római Birodalom összeomlása utáni, bizonytalan és véres szembenállást eredményező hosszú időszakban megjelent az olyan rend és a hatalom iránti vágy, amely nem a gyengék erőszakos elnyomásából fakadt. A kolostor szent hely volt: annak regulái arra szolgáltak, hogy megszüntessék a világban tapasztalható dolgok szeszélyességét és rendszertelenségét, hogy megfékezzék a meglepetéseket és a kétségeket. A világi élet állandó fluktuációjával és gyors ritmusával szemben a szerzetesi regulák szigorú fegyelme áll. Ezért talán nem túlzás annak hangsúlyozása, hogy a kor mintegy 4000 bencés regulák rendje szerint működő kolostora hozzájárult ahhoz, hogy minden emberi megnyilvánulás a gép szabályos és kollektív ütemének és ritmusának rendelődjön alá, hiszen az óra nem csupán arra szolgál, hogy az órákat számlálja, hanem arra is, hogy szinkronizálja az emberi tevékenységeket” (Mumford 1934/1955, 4; idézi Adam 2005, 95).

Már Szent Benedek is megkövetelte szerzeteseitől, hogy óvakodjanak a henyéléstől. Ezt az időfelfogást jól tükrözi a Bencés regula XLVIII. pontja, amely szerint „Henyélés a lélek legfőbb ellensége” (McCann 1970, 28; Zerubavel 1981, 33). A szerzetesek éves, heti és napi tevékenysége pontos időtervek alapján szerveződött, amelyek a fürdéstől, az érvágástól, a matracok friss szalmával való megtöltésétől az imádkozásig, az alvásig és a munkáig bezárólag minden tevékenységre kiterjedtek. Weber szerint ennek a racionális életvezetésnek a hátterében a természeti állapoton történő túllépés igénye állt, és az a törekvés, hogy az embert felszabadítsa a külső behatásoktól és a természeti környezet hatásaitól.

A racionális cselekvés, az iránta táplált vágy és az idő szigorú betartása átterjedt a szélesebb néprétegek életére és a piaci viszonyokra is (Weber 1982). A 14. század végétől ez egyenértékűvé válik a pénzzel, ami „különválasztotta azt minden konkrét történéstől, és lehetővé tette annak időben vizsgálhatóságát" (Thift 1988, 81). Az időpazarlás elkerülése érdekében jelenik meg az arra irányuló törekvés, hogy minden tevékenységet a lehető legnagyobb hatékonysággal és sebességgel tegyenek egyre intenzívebbé (Foucault 1990).

Az oktatás-nevelés modern időkoncepciójának kialakulásában jelentős szerepet játszanak azok a korábban már részletesen elemzett átalakulások, amelyek legfőbb sajátossága az egyház idejének mindenható szabályzó rendjét felváltó, egyre inkább elterjedő profán időfelfogás. Ekkor jelenik meg annak két lényeges eleme: az egységes idő, továbbá az idő egyéni ritmusának felismerése. Ezek teszik lehetővé az idő olyan órákra osztott egységekbe tagolását, amelyek jól beilleszthetőek az év napjainak rendjébe.

A 15. századi német iskolarendeletek jól érzékeltetik azt a folyamatot, amelynek során fokozatosan kialakul a hagyományos időmérési formákat felváltó, órák által szabályozott iskolai időütemezés. A Landau városában 1432-ben kiadott iskolai szabályzat például pontosan szabályozza az iskolamester kötelességeit, és részletesen felsorolja javadalmait. Ezek között szerepel az az elvárás, hogy Márton nap és karácsony között mindig hat másik tanulónak kell gyertyát biztosítva gondoskodnia az iskolaépület megvilágításáról: a gyertyákat reggel 6 órakor kell meggyújtani, és azoknak a reggeli világosság végéig, majd este 4-5 órától az iskola befejeztéig kell világítaniuk. Ez a rendelkezés azt jelzi, hogy a gyertyagyújtás kezdetét és végét külső viszonyítási eszközzel, órával szabályozták. Egy másik, a gerolzhofeni iskolamester munkájával kapcsolatos korabeli rendelkezés még a középkori egyházi gyakorlat szellemében, a *horá*k rendje alapján szabályozza az iskolai időt. A németalföldi Wijk bei Duurstede városának 1450-ben megfogalmazott iskolaszabályzata például részletesen taglalja az iskola időrendjét is. Az iskolamesternek előírja, hogy munkanapokon reggel 6 és 8, valamint 9 és 10 óra között, délután pedig 12 és 2, valamint 3 és 6 óra között az iskolában tartózkodjon, betegsége és egyéb elfoglaltsága esetén pedig gondoskodjon helyettesről. Ez a szabályzat már azt is jelzi, hogy az óra ebben a korban az iskolai idő szabályozásának fontos eszközeként, a tanítóra és a diákokra egyaránt kötelező érvénnyel, pontosan és egyértelműen behatárolja a tanítás kezdetét és végét. Ez az órával mért időkeret olyan kívülről ellenőrizhető időrendet alkotott, amelyben a tanító kötelezettségei is pontosan szabályozott formában jelennek meg. A rendelet emellett pontosan szabályozza a gyermekek játékidejét is.

Ezek a példák azt jelzik, hogy az iskolai időütemezés ebben a korban már nem a hétköznapi munkatevékenység rendjéhez igazodott. Azt egyre kevésbé szabályozzák olyan ritmikusan visszatérő természetes alkalmak, mint az étkezések és az istentiszteletek. A kor racionalizációs folyamatainak részeként az iskolában is megjelenő új időütemezés, amelynek fontos eleme az idő tervezhetősége, összhangban állt a humanista gondolkodók, a városi polgárok, kereskedők és más üzletemberek időfelfogásával, és mind jobban igazodik ezekhez az elvárások-

hoz. A humanizmus hatásáról árulkodik az 1523-ben Zwickauban megjelent iskolarendelet, amely azt hangsúlyozza, hogy a gyermek mindennél drágább kincs, ezért nevelésére nagy gondot kell fordítani. A gondos nevelés legfőbb eszköze a tervszerűség és a rend. Legfontosabb segédeszköze az óra, az annak segítségével kialakított pontos időkeretek, amelyek pontos sablonokat nyújtanak a mind rendezettebb iskolai munkához (vö. Neumann 1993, 26–32).

A 16. századtól az órák elterjedése nyomán a csillagászati idő lassan bekerül az otthonokba is. Egyre inkább az új polgári fegyelem és pontosság jelképévé vált. Az itáliai reneszánsz ember nagy becsben tartja az időt és vigyáz rá, odafigyel múlására, és arra törekszik, hogy el ne fecsérelje. Így az idő már egyre inkább a racionális tervezés eszköze lesz. A humanista tanító, Vittorino de Feltre például órarendet állított össze tanítványaival. A szobrász Pomponio Guarico azzal dicsekedett, hogy gyermekkora óta úgy be tudja osztani az idejét, hogy egyetlen percet sem fecsérelt el tétlenségre (Burke 1999, 185).

A humanista gondolkodók hatására az időhöz való viszonyulás egyre haszonelvűbbé válik. Ez támasztja alá a felfogást, hogy kapcsolódnia kell a közösség életéhez, a társadalmi időhöz, amellyel mindenkinek jól kell sáfárkodnia. Az általuk népszerűsített új időfelfogás szemléletes példáját adja Erasmus *Nyájas beszélgetések* című munkájának az iskolai idővel kapcsolatos alábbi dialógusa (Erasmus 1947, 293):

Erasmus: Hol voltál, talán a lacikonyhában?
Gáspár: Miket nem gondolsz rólam?
E.: Talán tekézni voltál?
G.: Á, dehogy.
E.: Akkor a kocsmában?
G.: Éppen az iskolába megyek, és minden erőmet összeszedve igyekszem megfelelni az ottani követelményeknek. Ehhez kérem Krisztus segítségét, hiszen fáradozásaink az ő segítsége nélkül mit sem érnek. Ezért is igyekszem úgy tanulni, hogy méltó legyek az ő támogatására, segítségére, mivel anélkül, csupán a magam erejére hagyatkozva nem lennék képes a szorgalmas munkára. Minden erőmmel azon fáradozom majd, hogy ne kapjak büntetést, szavaimmal és tetteimmel ne bántsam meg se tanítómat, se társaimat.
E.: Hallod, Gáspár, ha ezt tényleg így gondolod, akkor igazán nagyszerű legényke vagy.
G.: Amikor befejeződik a tanítás, sietek haza. Aztán amint lehetőségem adódik rá, templomba megyek, és tovább dicsérem Jézust. Aztán megcsinálom azt is, amire a szüleim megkérnek. Emellett még arra is marad időm, hogy egyedül vagy társaimmal közösen átismételjem az iskolában tanultakat.
E.: Akkor te nagyon takarékosan bánsz az idővel.
G.: Ez így a helyes, hisz arra kell törekednünk, hogy takarékoskodjunk a számunkra értékes és pótolhatatlan javainkkal.
E.: Azt hiszem, nem tudnám ezt utánad csinálni.

G.: Bizonyára még túl is tennél rajtam. Azonban én nem arra törekszem, hogy veled összemérjem magam. Inkább azon erőlködöm, hogy a saját korábbi teljesítményeimet meghaladhassam. Ebből adódóan leginkább annak az útját keresem, hogy miként tudom ezt megvalósítani."
(Németh András fordítása)

A fenti példa is jól érzékelteti, hogy a tanulási idő és a tanulás időrendje egymással összefüggő folyamatok. A tanulásra fordított idő olyan szellemi tőkebefektetés, amely erősíti a tanulni vágyó identitását is. Érzékelteti továbbá az előre nem látható feladatok, váratlan teendők elvégzésére is kiterjedő tanulási idő ambivalens jellegét. Rávilágít arra is, hogy az emberi világ mind összetettebb teendőiből fakadó, egyre nagyobb tudásmennyiség nehezen sajátítható el az egyén élete során. Ekkor jelenik meg az a napjainkig érvényes ellentmondás, amely az egyéni életidő rövidsége és az egyre nagyobb mértékű elsajátítandó tudásanyag között feszül. Miként azt a közmondás – „A jó pap holtig tanul" – szentenciája is jelzi, az egyéni élet rövidsége és a folyamatos tudásszerzés egymástól elválaszthatatlan, egyben egymással mély ellentétben álló fogalmak. A mind bonyolultabbá váló európai társadalmakban egyre nehezebbé válik a világ teljes megismerése az egyes emberek számára megadatott életidő keretében. Ezt az ellentmondást fokozza a korszak új, egyre inkább a jövőre fókuszáló időhorizontja is. Ez veti majd fel a megszerzett ismeretek jövőbeni hasznosságára irányuló kérdést: vajon a ma megtanult dolgokat tudjuk-e még holnap is használni? (Zifras 2004, 65–66.)

Miként ezt munkánk korábbi fejezetében részletesen is bemutattuk, a 17. század felfogásában az óra a kozmosz rendjének tükörképe is egyben. Ennek pedagógiai vonatkozásai Comenius *Didactica magna* című munkájában is megjelennek. Maga a pánszófia alapgondolata – mindenkinek mindent alaposan megtanítani – is összekapcsolódik az óraanalógiával: „Semmi mást nem kíván ugyanis a tanítás technikája, mint az időnek, anyagnak és módszernek mesteri elrendezését. Ha ezt szabatosan meg tudjuk állapítani, úgy nem jelent nagyobb nehézséget az, hogy a tanulóifjúságot, bármily számban, mindenre megtanítsuk, mint ahogy a nyomdai gépek segítségével naponta ezer igen ékes lapot lehet nyomtatni, vagy az archimedesi gépezet segítségével házakat, tornyokat és súlyos tárgyakat elmozdítani és hajóra szállva tengerre bocsátkozni és új földrészre eljutni. Nem kevésbe halad előre ez majd, mint az óra, amely súlyánál helyesen kiegyenlítve jár. És olyan kedvesen és kellemesen, mint amilyen kedves és kellemes az ilyen gép szemlélése. És végül biztonsággal csak az ilyen mesteri gépezet rendelkezik. Kíséreljük meg a Magasságbeli nevében, hogy az iskolák ilyetén kialakításával létrehozzuk, mégpedig úgy, hogy a legpontosabban megfeleljenek a legnagyobb művészettel alkotott és különböző készülékekkel mesterien felruházott óráknak" (Comenius 1992, 105).

Az óra által megteremtett rend szemlélteti, hogy miként lehet az egyes részek helyes rendjét kialakítani, amelyek harmóniája funkcionális és organikus teljességet alkot: „Általában a napnak 24 órája van. S ha mi az élet igénye szerint három részre tagoljuk ezt, nyolc óra jut az alvásra, ugyanannyi a külső elfoglaltságra

(gondolj az egészségápolásra, étkezésre, öltözködésre és vetkőzésre, tisztes üdülésre, barátokkal való beszélgetésre stb.), mialatt a kedvvel és telítettség nélkül végzett munkára még mindig marad 8 óra. Hetenként (ha a hetedik napot egészében pihenésre hagyjuk) a munkára kijelölt óra 48, évenként 2490; mennyi jut akkor tíz, húsz, harminc évre?" (Comenius 1992, 116).

Ebben a korban az iskolai idő strukturáltsága még esetleges. Az iskola épülete legtöbbször csak egy tanterem volt, amely nem biztosította a különböző életkorú gyermekek elkülönített oktatását. A tanulás ritmusának kialakítását is rábízták az iskola tanítójára. Csak fokozatosan jöttek létre az elkülönülő évfolyamosztályok, amelyekben az egyes évfolyamok már külön osztálytermekben tanulhattak, ahol a tanító a frontális munka keretében olyan kötött időkereteket alakított ki, amely mindenki számára biztosította az egy időben folyó ismeretszerzés lehetőségét. Az időütemezésnek ezt a formáját Comenius az oktatás hatékonysága egyik fontos előfeltételének tekinti: „Hiányzott az a módszer, hogy minden egy osztályba járó tanulót együtt képezzenek, az egyesekkel kínlódtak, mert több tanuló volt együtt, az a tanítók számára csak baromi munkát jelentett, a tanulóknak pedig vagy a haszontalan tétlenség alkalmát, vagy ha közben egyéb munkát kaptak, kedvetlen gyötrelmeket. (…) Ahogy a katonai tribunus sem egyenként végzi az újoncok kiképzését, hanem egyszerre a mezőre vezényli mindnyájukat, s megmutatja nekik a fegyverek használatát, kezelésének módját, és jóllehet kiváltképpen egyet oktat, megkívánja, hogy a többi is ugyanazt tegye, ugyanazokat a fogásokat próbálja: teljesen így kell eljárni a tanítónak is. Hogy ez megvalósulhasson, szükség lesz arra, hogy csak egyszer egy évben kezdődjenek meg az iskolák, ugyanúgy, ahogy a nap csupán egyszer évente (tavasszal) kezdi meg munkálkodását minden élőlény közül; továbbá minden teendőt úgy kell széttagolni, hogy minden évnek, hónapnak, hétnek, napnak, sőt minden órának meglegyen a maga feladata, amelyen keresztül minden botladozás nélkül vezessünk mindenkit egyszerre a cél felé" (Comenius 1992, 160–161, 172–173).

A 18. század eleje idővel kapcsolatos elvárásainak változásait, annak az egyes egyének és a társadalom szintjén is mind erőteljesebben érvényesülő szerepét kiválóan szemlélteti a korszak emblematikus alkotása, Daniel Defoe *Robinson Crusoe* című regénye. A regény főhősének a hajótörést követő legelső teendője egy naptár fabrikálása, aminek segítségével a szigeten elkezdett magányos életét szigorú napirend szerint alakítja ki. Szintén az időre utal az is, hogy bennszülött társát Pénteknek nevezi el (Zifras 2004, 62).

A 18. század végén megalkotott nagy hatású magyar tanügyi dokumentum, a *Ratio Educationis* még erőteljesebben érvényesítette ezt a térben, időben és társadalmi szinten is megfigyelhető egyöntetűségre irányuló törekvést. A dokumentumban a városi anyanyelvi iskolák tanítási idejével kapcsolatban az alábbi igények fogalmazódnak meg: „Ezekben az iskolákban délelőtt nyáron 7 órától 10 óráig, télen 8 órától 11 óráig, délután pedig mindig a 2 órától 4 óráig terjedő időt kell a tanításra fordítani. (…) Igen lényeges, hogy a gyermekek már kiskoruktól kezdve megszokják az ágyból való korai felkelést, az iskolai foglalatossághoz való előkészülést, az iskolába való elindulást, s a tanulás kedvező

körülmények között való elkezdését, mégpedig már hajnalban, hiszen a Hajnal Kedveli a múzsákat. (…) Minél gyorsabban fogynak a visszahozhatatlan órák, minél nagyobb károk keletkeznek rosszra fordításukból, annál nagyobb gonddal kell ügyelni arra, hogy a fiatalok már kora gyermekkoruktól kezdve megszokják az idő megbecsülését, minden perc tudatos és tevékeny megragadását és hasznos felhasználását. Mintaként szolgál e tekintetben számukra az iskolai idő szabatos felosztása, melyet minden nap át kell tekintenünk" (Mészáros 1981, 71, 183; Pukánszky 2014).

A fenti példák jól illusztrálják az iskolai idő átalakulásának folyamatát, s a fegyelmező idő megjelenését, amely a gyermekek szabályos keretek közötti közös időfelhasználása révén fejti ki hatását. Ennek elsődleges célja a tanulók észlelés, gesztusok és a mozgás szintjén megjelenő testi-lelki megnyilvánulásainak szinkronizálása, azok összerendezése, szabályozása. Az így kialakuló szimultán idő a gyermekek mozgásfolyamatait, testtartását, tevékenységük gyorsaságát egy adott absztrakt idő segítségével internalizálja. Foucault ezt a folyamatot egy francia iskolai példa alapján mutatja be: „Az elemi iskolákban az időt egyre kisebb szeletekre szabdalják; a tevékenységeket többnyire olyan parancsok veszik körül, amelyekre azonnal reagálni kell: az óra utolsó ütésére az egyik tanuló megrázza a csengőt, az első csengőszóra a tanulók térdre ereszkednek, mellükön keresztbe tett karral, lesütött szemmel. Amikor az ima véget ér, az iskolamester egyet üt, a jelre felállnak a tanulók, a másodikra keresztet vetnek, a harmadikra leülnek. 19. század elején az iskolákban a következő időbeosztást javasolják: 8 óra 45-kor bejön az oktató, 8 óra 52-kor az oktató szólítja a tanulókat, 8 óra 56-kor bejönnek a tanulók és imádkoznak, 9 órakor a tanulók beülnek a padokba, 9 óra 04-kor az első palatábla, 9 óra 08-kor a tollbamondás befejezése, 9 óra 12-kor második palatábla stb." (Foucault 1990, 204).

Ebben a korban még létezett a nyilvános és a magánidő közötti különbség. Ezt tükrözi az a törekvés, amely a tanulás idejét összekapcsolta a mért idővel, az óra idejével, továbbá az élet idejét a rendszerbe tagolt idővel. Ebben az egyén és a társadalmi nyilvánosság, valamint közösség és társadalom szempontjai egyaránt érvényesültek. Az idő megváltozott szempontok szerinti kalibrálásában éppen a pedagógia, illetve az iskola játszik majd döntő szerepet. Az ezzel kapcsolatos új képességek kialakítását, az idő helyes és hasznos felhasználásának módját az egyes korszakok különböző elitcsoportjai határozták meg, a humanista értelmiség tagjai, majd a korai kapitalizmus kereskedői, a kézműves közösségek, illetve a városi magisztrátus tagjai. Az idővel való bánni tudásra való felkészítésnek az elit által tervezett folyamatai hamarosan megjelennek a különböző iskolai szabályzatokban is. A korabeli pedagógusoknak nagy nehézséget okozott az időre vonatkozó egyre szigorúbb szabályoknak a gyermekek testi rutin szintű cselekedeteivé formálása. Ugyanis kellő hatékonysággal csak az idő ily módon történő habitualizációja biztosította azt az elfogadó hangulati és érzelmi motiváltságot, amely lehetővé tette az intenzív, hasznosan eltöltött tanulóidő kialakulását. Ennek megvalósítása elképzelhetetlen volt, ha a tanulók tetszés szerinti időben jöhettek iskolába és hagyhatták el az osztályteremet, ha hangosan kiabálhattak az oktatás

során, ha rendetlen volt az osztályterem, ha karddal, tőrrel, esetleg más fegyverrel jöttek az iskolába, ha trágárul beszéltek, ha bármikor kimehettek fürödni a szabadba (Mollenhauer 1986, 84).

Úgy tűnik, hogy az idő rendezetlenségét okozó, ám a tanulók számára örömet okozó nyüzsgést már akkor is ellenszenvvel figyelték a pedagógusok. Ezt az ellenérzést, illetve az iskola fegyelmező idejének megjelenését jól példázza a *Ratio Educationis*ból származó további, a tanulóifjúságot fenyegető veszélyek elhárítására vonatkozó idézet:

„Komolyan még aligha várható el az ifjúságtól, hogy mindennapi cselekvéseik során megfontolt körültekintést tanúsítsanak; s minél többen vannak együtt, annál kevésbé ügyelnek saját tetteik tapintatos végrehajtására. Éppen ezért a megfontoltság hiányát a fegyelem szigorúságával és a vétkesekre kirótt büntetésekkel kell betölteni. Azok a veszélyek, amelyekkel szembe találhatják magukat, főként a következő forrásokból származnak: veszekedések, verekedések, kocsmába járás, éjszakai mulatozások, nyári fürdés, télen csúszkálás a síkos jégen, kardok, tőrök és pisztolyok használata. (…) Szigorú szabály kötelezi az összes tanulót arra, hogy harangszóra szállásukra térjenek, s e jeladás után már nem mehetnek ki. Annak érdekében azonban, hogy ez a rendelkezés kellő súlyú és hatású legyen, a városi tanácsnak köteleznie kell a családapákat és a szállásadókat – szigorú büntetés kilátásba helyezésével – arra, hogy az első ilyen vétséget azonnal jelentsék az iskola igazgatójának, esetleg a hittanárnak vagy a hitoktatónak" (Mészáros 1981, 176).

A példa azt is jelzi, hogy a diákok életének időkereteit iskolai idővé alakító folyamatban egyre fontosabb szerephez jut az önfegyelem és a pontosság. Ennek főbb jellemzői:

1. Jelenközpontúság, amelyben összekapcsolódik egymással az emlékeztetés és az elvárás.
2. Mindenkire érvényes időkeretek kijelölése révén a társadalmi idő mind inkább alárendelődik a képzési-oktatási folyamatok sajátosságainak, azok egyre jobban áthatják a tanulók iskolán kívüli életét is.
3. Az egyéni, szubjektív idő alárendelődik az iskola intézményesült „rendszeridejének".
4. A gondosság és tervszerűség elemeit hordozó, a kauzalitás és a biztonság szempontjainak alárendelt habitus kialakítása.
5. A hagyományos, részleteiben nem szabályozott „korábban" és „később" időkijelölést, továbbá a jelen, múlt, jövő, illetve az archaikus reggel, délben, este idődimenzióit is átformálja az alapvető erénnyé váló pontosság (Zifras 2004, 68).

A fegyelmező iskolai idő mindenhatóságát tapasztalva felvetődik a kérdés, hogy az eddig elsősorban a kvalifikáció, legitimáció, integráció, szelekció és az áthagyományozás eszközének tekintett tanterv a fegyelmezett időfelhasználást hangsúlyozva vajon nem az absztrakt időszemlélet megtanítására szolgál-e inkább, továbbá az iskolai idő szisztematikus megszervezésének szigorú rendje is nem el-

sősorban ennek feltételeit hivatott-e megteremteni. Ennek legfőbb eszköze a szigorú időütemezés által kialakított, mindenkor ellenőrizhető iskolai rend, amelynek mindenható eszköze egyre inkább az óra lesz. Ez meghatározza az egyes tevékenységek kezdetét és végét, lefolyásuk sebességét, továbbá a tanulással és az ahhoz kapcsolódó egyéb szolgáltatásokkal összefüggő teendőket is. Az óra segíti elő annak az időfelfogásnak az elsajátítását, amely a ciklikusságra épülő, a természet rendjét követő időrendet a feladatok által orientált, rögzített időkeretek között végzett munkává formálja, és amely a törvényesség és igazságosság eszméjének szimbolikus kifejezője is egyben. Miként ezt az ebben a korban megszülető, „úgy működik, mint az óramű" szófordulat is jelzi, az óra a harmónia, a rendszeresség, a folyamatosság, az állandóság és a racionalitás megtestesítőjeként csaknem a természeti jelenség szintjére emelkedik.

Az órának ezt az egyre fontosabb pozícióját nem csupán az egyre tökéletesebb technikai kivitel, hanem az egyre hatékonyabban habitualizálódó új erény, a pontosság teremti meg, amely a 18. században válik az időérzékelés, illetve az idővel kapcsolatos viselkedés új intellektuális státusát jelölő alapvető fogalommá. Ekkor a „pontosság" még a „gondosság", „precizitás" jelentést hordozta. A fogalom csak a század vége felé válik majd a modern korra jellemző egzaktság, az időpontok pontos betartására irányuló törekvés kifejezőjévé, amelyet a jól elkülöníthető időtartamokra alapozódó mérhetőség rendszerének kialakulása jellemez. Norbert Elias szerint az újkori európai civilizációs folyamatban az élet minden megnyilvánulását szabályozó óra kényszerére támaszkodó a pontosság lesz az egyre nagyobb arányú önfegyelem megerősítője. A pszichoanalízis terminológiáját felhasználva ez „az agresszorral való azonosulás" folyamata, amelynek során az emberek nem csupán azt tanulják meg, hogy miként tudják tevékenységeiket az óra által szabályozott rendszerbe tagolni, hanem már önkéntesen is törekednek az így megteremtett rend szabályainak betartására.

Ennek pedagógiai vonatkozásait jól érzékeltetik a felvilágosodás törekvései. A német filantropisták, Basedow, Campe és Salzmann az óra segítségével elsősorban a belsővé váló, belülről vezérelt viselkedésként leírható önellenőrzés és pontosság kialakítására törekedtek. A pontosság és előrelátás alkotják az időnek azt a harapófogóját, amely az emberi test és a természet ritmusait beszorítja majd a mechanikus óra idejének szűk keretei közé. Ezáltal olyan racionális, magas szinten szervezett rend jön létre, amelynek szorítását a modernizáció további folyamatai, mint az egyes élethelyzetek mind nagyobb mértékű pluralizálódása, a társadalom egyre bonyolultabb (technikai, gazdasági) hálózatainak összefonódása, valamint az egyéni életutak egyre nagyobb arányú individualizálódása még tovább fokozta (Zifras 2004, 69–70).

A 19. század második felében ennek az időviláknak tanulói habitussá formálódódását tovább erősíti majd a tömegiskola szakszerű pedagógiai munkáját tudományos igénnyel megalapozó, annak hatékony gyakorlatát megteremtő úgynevezett herbartiánus pedagógia. Ebben a korban a növekedő népesség befogadására nem csupán a nagy bérházak, hanem a mindenkire kiterjedő iskoláztatás merev időütemezésének rendjét sugárzó, masszív, zárt iskolaépületek is megjelentek.

Ennek az időrendnek az érvényesülését fokozza a monoton ritmusban folyó fegyelmezett munka téri dimenzióit megteremtő frontális ülésrend. Az iskolai idő hatékony felhasználásra szolgál a különböző tananyagtartalmak koncentrációja, a tanulók rendre és tisztaságra nevelése. Ez tesz lehetővé a házi feladatok és az iskolai tanulói munkák gyors ellenőrzését, az osztály átlátható rendjének kialakítását, a tanuláshoz szükséges higiéniai viszonyok biztosítását (például megfelelő megvilágítás, szellőzés, megfelelő testtartást biztosító padok stb.). Biztosítják továbbá a szükséges taneszközöket (falitáblák, térképek, szemléltetőeszközök), nagyszámú diák gazdaságos elhelyezését, önálló munkájának biztosítását, valamint annak lehetőségét, hogy az egyes tanulók elért teljesítményeiket folyamatosan megmutathassák. (Vö. Pukánszky 2013a)

A fenti, mind egyöntetűbb ritmusba rendeződő pedagógiai folyamatok hátterében a modern ipari termelés, az ekkor kibontakozó gyáripar igényei állnak. Ennek legfontosabb jellemzője a modern ipari tömegtermelés velejárójaként kialakuló egzakt időütemezés (az óra uralma, a modern teljesítménykényszer) fegyelmező ereje, a nagyarányú urbanizációs folyamatok kiteljesedése lesz. Miként ezt Foucault (1990) és Elias (1986) elemzései egybehangzóan bizonyítják, az önkontroll és a fegyelem fokozódása ezeknek a gyökeres átalakulásoknak természetes velejárója. Ebben az időszakban válik mind erőteljesebbé az egyén feletti állami társadalmi kontroll, ennek részeként a munkaidővel szoros kapcsolatban álló, az emberi testet is formáló fegyelmező idő. Ezek megnyilvánulásai az egyre differenciáltabban működő társadalmi intézmények is (kaszárnyák, börtönök, kórházak, iskolák, szegényházak, elmegyógyintézetek; vö. Foucault 1990).

A korszak sajátos ellentmondása, hogy az egyén társadalmi mozgásterének látszólag nagyarányú növekedése mellett egyre erőteljesebbé válik a nevelés, illetve az önnevelés által kialakított belső kontroll. Emellett a korábbi szoros közösségi kontroll, valamint a feudális kötöttségek alól felszabaduló egyén megnövekvő mozgásterének ellensúlyozására a társadalmi ellenőrzésnek rafináltan szervezett, differenciált állami intézményei jönnek létre. Ezek közé tartozik az ekkor már mindenki számára kötelező iskola, amely a normálisnak elfogadott egyéni viselkedés kialakításának és a jól szervezett állami ellenőrzésnek mind fontosabb intézményévé válik. Az oktatási intézményrendszer fokozatos differenciálódása nyomán kialakul a modern tömegoktatás, továbbá a 20. században a felnőttoktatás intézményhálózata, amelyek biztosítják a hatékony munkaerővé válást elősegítő, jól szervezett intézményi szocializációs folyamatokat.

A fegyelmező idő részeként ezek a folyamatok alakítják ki a normális-abnormális társadalmi vetületeit is. Miként Georges Canguilhem *A normális és a kóros* című munkájában megállapítja, a „norma" és a „normális" fogalmak a 19. századi gondolkodás sajátos produktumai, azok leginkább a korszak európai kórház- és iskolareformjaiban megjelenő modern racionalizációs folyamatokhoz köthetők. A racionalizálási folyamatok részeként megjelenő normalizálás olyan kollektív igények kifejeződése, melyek összessége, jóllehet ez az egyes egyénekben nem tudatosul, mégis megmutatja, hogy egy adott társadalom egy adott korban hogyan értékeli saját szerkezetét, ahhoz viszonyítva, amit a legfőbb jónak tart. A külső

vagy belső norma alapján normálisnak minősített tárgy vagy tény azután minden esetben vonatkozási pontként szolgálhat más tárgyak és tények számára, melyek még várnak arra, hogy normálissá nyilvánítsák őket. A normális egyszerre a norma kiterjesztése és kinyilvánítása, amely az abnormális – a megfordítás, polaritás – viszonylatában válik értelmezhetővé. A norma csak akkor ad ugyanis viszonyítási pontokat, ha egy preferencia kifejeződéseként vagy egy rosszabb állapotot kielégítőbbre cserélni szándékozó akarat eszközeként jelenik meg (Canguilhem 2004, 140–142).

Részben Canguilhem nyomán állapítja meg Foucault a *Felügyelet és büntetés* című munkájában, hogy a 19. században kibontakozó totális fegyelmezőrendszerek és az ezzel párhuzamosan mindenkire kiterjedő fegyelmező idő mögött a modern társadalom mintegy alapvető törvényeként mindig ott áll a fegyelmező idővel összefonódó Norma hatalma, amely a felügyelet mellett a hatalom alapvető eszközéve. A norma lesz a kényszerítő hatalom legfőbb legitimációs eszköze az oktatásban is, annak standardizálódása során, amikor megjelennek az úgynevezett „normál" iskolák. A normalizáló hatalom bizonyos értelemben egyneműségre kényszerít, de egyben individualizál is azáltal, hogy lehetővé teszi az eltérések mérését, a színvonal meghatározását, a specialitások megállapítását és az egymáshoz illesztett különbségek hasznosítását (Foucault 1990, 251).

Foucault több munkájában (például Foucault 2000a, 2000b) mutatja be azt is, hogy a normális-abnormális fogalompár miként kapcsolódik össze a szigorú rendteremtést biztosító fegyelmező idő hatékony működésével, és teszi lehetővé a kizárás új terének kialakulását. Miként megfogalmazza, a 18. századi pestisjárványok kizárási technikájának továbbéléseként a 19. századi fegyelmező hatalom megteremti a kizárás új terét, amelynek szimbolikus lakója a leprás (valódi népessége a koldus, csavargó, őrült, fékezhetetlen). Ennek a fegyelmező hatalomnak az alkalmazása jelenik meg a pszichiátriai, a büntető- és javítóintézetben, a felügyelt nevelés intézményeiben és részben a kórházakban is. Ezek az egyéni ellenőrzést megvalósító intézmények vagy a fentiekben bemutatott bináris felosztást alkalmazzák (normális – nem normális, őrült – nem őrült, veszélyes–veszélytelen), vagy a megkülönböztető felosztás módszerével élnek (ki kicsoda, hol kell tartózkodnia, mivel jellemezhető, hogyan ismerhető fel, egyénileg hogyan gyakoroljunk felette állandó felügyeletet, stb.; vö. Foucault 1990, 272).

Bourdieu szerint a modern állam hatalmának alapja az általa gyakorolt szimbolikus befolyás. Egy bürokratikus mikrokozmosz segítségével hozza létre a társadalmi gyakorlat és eljárásai kereteit, alakítja ki a bevésés, észlelés és gondolkodás mindenkire érvényes közös formáit és kategóriáit, az érzékelés, a megértés, az időkezelés és az emlékezés társadalmi kereteit, a mentális struktúrákat és az osztályozás állami formáit. Ezáltal megteremti a habitusok közvetlen összehangolásának feltételeit, ez utóbbi pedig a mindennapi tudat lényegét alkotó közös evidenciákról való közmegegyezés alapjait. A kialakuló új kognitív struktúrák nem tudatformák, hanem testi diszpozíciók. Az állami rendelkezéseknek való engedelmesség nem tekinthető sem mechanikus alárendeződésnek, sem a rend és rendelkezés tudatos elfogadásának. Ugyanis a társadalmat átszövő rendreutasítá-

sokat csak azok értik meg, akik diszpozícióiknál fogva érzékelni tudják azokat. Ennek során, anélkül, hogy észleléseiket tudatosítanák vagy értékelnék, mélyen eltemetett testi diszpozíciók élednek fel bennük (Bourdieu 2002, 108).

A fegyelmező idő habitualizálódásában kiemelt szerepet játszó tömegiskola további pedagógiai hatékonyságához jelentős mértékben hozzájárul a 19. század végén felerősödő higiéniai diskurzus. Ennek értelmezésére elsősorban azok az újabb antropológiai orientációjú elemző munkák vállalkoztak, amelyek hangsúlyozzák, hogy a higiénia, amelynek fogalmi rendszere a darwinista ember- és világképre alapozódik, és fontos szerepet játszik a modern emberi test, illetve ennek nyomán a modern kor tér- és időfelfogásának megteremtésében, nagy súllyal van jelen a korszak pedagógiai reformvitáiban is. A higiénia a korszak egyik olyan „varázsigéje", amely ekkor már mozgalmas előtörténettel rendelkezik. A felvilágosodástól kezdődően kibontakozó modern higiénia mindazoknak a tudástartalmaknak a foglalata volt, amelyek egyrészt arra irányultak, hogy leírják az ember viszonyulását azokhoz a materiális feltételekhez, amelyek meghatározzák fizikai-testi megnyilvánulásait, másrészt arra, hogy eligazítsa az individuumokat és a társadalmi tér egyéb szereplőit abban, hogy miként tudják ezeket szabályozni. Ez a hatalmas terület magába foglalta az ezzel kapcsolatos tudás, a gyakorlati cselekvés és a különböző technológiák rendszerét. A 19. század higiénikusainak tudástere rendkívül széles volt. Abba beletartozott minden környezeti tényező, amely az egészség és a betegség kapcsán szóba jöhetett. A testi, lelki higiénia, vagyis az egészség mellett a korszak másik vezérgondolata a normális, illetve normalitás volt. Ez kulcsfogalom, amely összekapcsolja a kategóriákba sorolás, az elhatárolódás, illetve kirekesztés, a valahová tartozás és a fegyelem elemeit. Ezáltal olyan társadalmi teret alkot, amely biztosítja a normális és a patologikus egyértelmű és világos kijelölését. Ebben a térben a testi jelenségekből kiindulva lehetőség nyílik a különböző társadalmi jelenségek új módon történő értelmezésére, továbbá a normális által legitimált társadalmi nyomásgyakorlásra is (Sarasin–Tanner 1998, 20; Sarasin 2001).

A higiéniának az iskolai higiénia, illetve az iskolai egészségtan tartalmaiban megjelenő elemeit áttekintve megállapíthatjuk, hogy a szigorúan szabályozott időritmus fontos szerepet játszik a normális viselkedés kialakításában. Ennek központi kategóriái a normális testtartás, az írás, a ruházat, az iskolaépület normái, annak norma szerinti bútorai, a normális iskolai idő pontosan meghatározott rendje stb. Az így megkonstruálódó normalitás egyre inkább egy experimentális módszerekkel vizsgálható előírt normát, mérhető átlagot jelentett, amely pontos időkeretek köré rendeződik. Az ekkor megvalósuló első tanulói teljesítmény-, figyelem- és emlékezetvizsgálatok alapozzák meg a 20. század elején kibontakozó experimentális pedagógia mérésmetodikai eljárásait. Az iskolai higiénia diskurzusai jelentős mértékben befolyásolták a gyógypedagógia, illetve annak a különböző fogyatékosságok kezelésére vonatkozó pedagógiai módszerei, továbbá a gyermekvédelem kibontakozását is. A mozgalom retorikájában később olyan szociális elemek is megjelennek, mint a morális egészség és az elhanyagoltság hangsúlyozása. Ennek révén mind szorosabb kapcsolatba kerül azokkal a társa-

dalmi reformmozgalmakkal, amelyek az alsóbb társadalmi rétegek, a szegény gyermekek és fiatalok életfeltételeinek jobbá tételét is hangsúlyozzák (vö. Kost 1983, 169; Stoß 1998, 2000; Freyer 1998; Oelkers 1989, 249; Hopf 2004, 27–29).

Már a századforduló után egyre több kritika érte a tömegiskola merev fegyelmező időütemezését (45 perces órák), amely a kritikusok szerint hátráltatja a tanulás adott műveltségtartalmaihoz, az egyes gyermekhez is alkalmazkodó ritmusának kialakítását. A „csengő diktátuma" folytán a hosszabb kifejtést igénylő tanulási szakaszok indokolatlan mértékben felaprózódnak. Gyakran még arra sincs lehetőség, hogy a megkezdett munkát a tanulók csendben befejezhessék. A másik rejtett időkomponens, a tanterv dominanciája megnehezíti a menet közben felvetődő aktuális problémák megfogalmazását, valamint a gyermekek érdeklődésen alapuló kérdések megfogalmazását, illetve megválaszolását is biztosító oktatási formák kialakítását. A mereven betartott, túlzsúfolt tanterv jelentős mértékben hozzájárul a sokat bírált iskolai túlterhelés kialakulásához. Az iskolai idő további vetülete a tanév és az ehhez kapcsolódó azonos életkorú gyermekek évfolyamosztálya a szociális kapcsolatok elszegényedéséhez vezethet, a közösségi kapcsolatok merev formái pedig gyakran a csoporton belüli megbélyegzés, a peremhelyzet kialakulásával járnak együtt (vö. Németh–Skiera 1999).

Ennek a feszültségnek a feloldására tesznek kísérletet a századforduló után kibontakozó reformpedagógia különböző törekvései. Már az első, Cecil Reddie középiskolai tanár által 1889-ben alapított angliai intézetben (New School, Új Iskola), amely a várostól távol, a szabad természetben létrehozott nevelőotthon volt, megfigyelhető ez a törekvés. Ez az intézménytípus mint a századfordulón kibontakozó reformpedagógia első iskolamodellje hamarosan széles körben ismertté, népszerűvé, követendő példává vált. Ez a koncepció jelentős mértékben átformálta a korabeli iskola merev időütemezését is. A gyermekek egész életének rugalmas kereteket, szabályokat adó napirend köré rendezte, amelyben a gyermekek testi-szellemi gyarapodásának optimálisan megfelelő tevékenységformák kialakítása: fizikai és tanulmányi munka (5-5 óra), pihenés, alvás (9-10 óra), továbbá a játék, testedzés, a hét egy-egy délutánján kirándulás, kulturális-művészeti jellegű tevékenység (hangverseny, önképzőkör, színjátszás stb.), havonta vitadélutánok, negyedévenként hosszabb kirándulások szervezése kapcsolódott. Az intézetben működő önkormányzati modellje lehetővé tette az iskolai munka minden elemének, így az iskolai időnek a megtervezését. A közös feladatokat előre megbeszélték, megtervezték, mindenki elmondhatta véleményét, elképzeléseit, megfelelő érvek alapján megvédhette álláspontját. A közösen elfogadott tervek alapján a növendékek önállóan vagy kisebb csoportokban végezték el az egyes tanórákon, a délutáni munka során teendőiket. A tanulmányi munka időkeretei széles teret engedtek az öntevékenységnek is (például önkiszolgáló munka, gazdasági tevékenység, kertészkedés, mezei munka, állattenyésztés, építkezés, az egyes műhelyekben folytatott barkácsolás). Az iskolai élet részét képezték az esztétikai-művészeti jellegű tevékenységek (például előadóestek, báb- és színjátszás, a kiállítások rendezése, a hangversenyek).

A másik népszerű reformpedagógiai koncepció, a Montessori-pedagógia időfelfogásának sajátos eleme a világmindenség idői dimenziókra is kiterjedő rendjét reprezentáló „kozmikus nevelés". Ez magába foglalja Montessori ökológiai szemléletmódon, az evolúciós elméleten, továbbá a keresztény tanításokon alapuló, ezek szintézisére törekvő ember- és világfelfogásának legfontosabb elemeit. Nem korlátozódik csupán az élővilág biológiai összefüggéseire, hanem az élet különböző megnyilvánulásai, az élő organizmusok összességét vizsgálja, amelyek teljeségére a „bioszféra" elnevezést használja. Az élőlények világát a szervetlen világgal, a „geoszférával" szoros összefüggésben szemléli, és ebbe az összefüggésrendszerbe ágyazottan fogalmazza meg az ember helyét és szerepét. A Montessori által kidolgozott „kozmikus elmélet" tehát ötvözi az élő, az emberi és az élettelen világ, az egész univerzum kozmikus idejének főbb összefüggéseit.

Az ember kultúrát teremtő és a kultúrától függő élőlény, ezért komoly feladatai vannak a Földön. Annak viszonyait oly módon kell átalakítania, javait meghódítania és felhasználnia, hogy ezáltal egy új, csodálatos világot teremtsen, amely felülmúlja a természet csodáját. Erre az ember által teremtett világra Montessori a kultúra helyett gyakran a „felsőbb természet" elnevezést használja, amely a kultúra alkotásai mellett magába foglalja az ember minden fajta civilizációs teljesítményeit is. Ez a kultúrateremtő, világalakító tevékenység jelenti az ember „kozmikus misszióját", amelynek jegyében Montessori a keresztény világértelmezés alapján az embert az „isteni akarat legfőbb, földi alkotásra hivatott szolgálójának" tekinti (Montessori 1988, 88).

Ebből adódóan a Montessori-intézet időkoncepciójának középpontjában is az individuális időkezelési és időtervezési szempontokat maximálisan érvényesítő szemlélet áll. A hagyományos tanórák és évfolyamosztályok helyett a gyermekek életkori integráció alapján kialakított (3–6, 6–9, 9–12 stb.) csoportokban folyamatosan dolgoznak, illetve saját igényüknek megfelelő időpontokban pihenhetnek. Ennek során a kötelezően előírt haladási ütem helyett a saját fejlődési ütem a meghatározó. A gyerekek szabadon választhatnak a nyitott polcokon elhelyezett eszközökből, illetve vállalhatnak feladatokat a különböző műveltségi területekről. A tevékenység kezdetén a pedagógus bemutatja a kiválasztott eszközt, illetve feladatot, majd azok használatát a gyerekek egyedül vagy valamelyik társukkal közösen, önállóan gyakorolják. A kisebb gyerekek napi tervet, a nagyobbak heti tervet készítenek, melynek keretében önállóan végzik vállalt feladataikat, csak nehézségek esetén kérik a tanár segítségét.

A másik reformpedagógiai koncepció, a Waldorf-pedagógia iskolai időre vonatkozó összefüggései szintén a kozmikus dimenziókba ágyazódnak. A Waldorf-pedagógia és a Waldorf-iskola – minden más, az iskolai élet megreformálására törekvő irányzattól eltérően – olyan sajátos arculatú, sokrétegű kozmoszba tagolódik be, amelyik elveiből adódóan lényegében az élet egészét, annak minden lényeges területét a saját horizontja alá kívánja vonni. Ennek a világnak a szellemi középpontja Rudolf Steiner antropozófiája, amely a gyermek, a tanár és a nevelés szerepének sajátos felfogását is magába foglaló, teljességre törekvő világ- és életszemlélet. A Waldorf-pedagógia időfelfogását áthatják Steiner ant-

ropozófiájának a keleti filozófiákhoz kapcsolódó, sajátos ontológiai és ismeretelméleti előfeltevései, amely szerint a sors törvénye *(karma),* a (halhatatlan) lélek és az „én" újjászületése által minden ember egy egyetemes fejlődésnek is része. A karma és az újjászületés (reinkarnáció) biztosítja a mindent átfogó összhangot az egyes embernek másokhoz és földi élet határán túlnyúló, az univerzumhoz fűződő kapcsolatában. A Waldorf-pedagógia és az antropozófia univerzuma tehát olyan világ- és életszemléleten alapszik, amelyik a tudatot formáló erőket földi időn túli, kozmogóniai üzenetből meríti.

Az antropozófia időszemlélete szerint az ember a kozmosz tükörképe, amelyben előre meghatározott fejlődési fokokon keresztül halad a szellemi lét irányába; a „szellemivé válás" útján közvetlen lehetősége van a belépésre a „magasabb", „érzékek feletti" világba. Az ember formáját – nembeli jellegében és egyediségében egyaránt – a karma és a reinkarnáció határozza meg. Egy később elkövetkező világidőben lehetőség nyílik majd a szellemi állapot, így egy magasabb fokú tudatosság elérésére. Ez a kozmikus fejlődés az emberben is benne van, de ennek „olvasására" csak az érzékek fölé emelkedő tudat képes. Az egyén fejlődése során különböző alkotóelemeit önmaga alakítja ki, amit Steiner „születésnek" nevez. Ezek összekapcsolódása és egymásra hatása külsődleges formáiban a hagyományos értelemben vett tudati szinten is megfigyelhető. Az individuális fejlődéssel párhuzamosan alakul ki a temperamentum, amelynek formája és elegyedésének mértéke határozza meg az egyes ember karakterét, és befolyásolja annak individualitását. A koncepció alapja az identitás kialakulásának kozmikus és individuális meghatározottságába vetett mitikus-ezoterikus hit (amelynek kozmogóniájában az egyedfejlődés és törzsfejlődés egybeesik).

Az ember fejlődése (megközelítőleg) e felfogás szerint hét éves szakaszokra osztható. A „fizikai születéssel" az ember elhagyja az oltalmazó „anyai védőburkot", és a „fizikai világ környezete ezt követően közvetlenül is hatni tud rá", „az érzékek felnyílnak a külvilág felé". Ez a fizikai szervek (tovább)fejlődésének időszaka, ami a 7-8. életévben (ennek külső jele a fogváltás) bizonyos értelemben lezárul. Csak a fogváltást követően mondható el az emberről, hogy fizikai értelemben is teljesen megszületett, ekkor engedi el az „éterburok" az eddig rejtett étertestet, és válik – a belső szervek kialakítását követően – szabaddá. „Azután a nemi érés eljöveteléig még megmarad az asztrálburok. Ebben az időpontban az asztrál- vagy érzőtest is minden tekintetben szabaddá lesz, miként a fizikai test a fizikai születéskor, illetve az étertest a fogváltáskor. A szellemtudomány így az ember három születéséről beszél." Amennyiben ezt a gondolatmenetet következetesen továbbvisszük, akkor egy negyedik születésről is szólnunk kell, ez a 21. életévben az „én-burok" elhagyásával veszi kezdetét. Ezt követően a „szabad én" akarata teljes erejével és nagyfokú tudatossággal kezdhet hozzá az alacsonyabb lélekrészek „magasabb" irányba történő „átalakításához". Az így átalakuló magasabb részek „születése" a későbbiekben szintén további hét éves periódusokban történik majd (Németh–Skiera 1999).

A Waldorf-pedagógia iskolai időkoncepciójának az iskolai évhez kapcsolódó sajátos eleme az úgynevezett epochális oktatás. Ez a főtárgyak összefüggő, több-

nyire négy héten át napi két órában tartó oktatásán alapszik, így egy-egy tantárgy vagy témakör hosszabb ideig áll a figyelem középpontjában, és ez lehetővé teszi az intenzívebb és szakszerűbb feldolgozást. A tanulás fontos segédeszközei az úgynevezett epocha-füzetek, amelyeket a tanulók esztétikai szempontból is igényes kivitelben maguk készítenek. Az epochális oktatás során nem használnak kész tankönyveket, mivel azok befejezett ismereteket közvetítenek, és ellentmondanak a tananyag szerves-genetikus elsajátítására vonatkozó alapelvnek. Az iskolai könyvtárak azonban minden gyermeknek rendelkezésére állnak.

Az iskola életében az időszervezés másik fontos elemeként fontos szerephez jut a ritmikusság. Az év során a négy évszak kezdete az egyházi évvel összhangban kerül megünneplésre. Az egyes ünnepeket az oktatás keretében készítik elő, az azokhoz kapcsolódó legendák segítségével. A hónapok ritmusát a tananyag négy hetes epochákra történő beosztása és a hónapot záró ünnepek jelentik, amelyek keretében a tanulók az iskolaközösség előtt mutatják be az oktatás során elért eredményeiket. A heti ritmust többek között az egyes tanulók értékelésére készített, személyre szóló szöveg folyamatos ismétlése biztosítja, ugyanis minden 1–8. osztályos tanuló – a hét azon napjának reggeli órájában, amikor született – elmondja a tanár által neki ajánlott szöveget. Az egyes napok ritmusát az adja, hogy a tudományos jellegű tárgyakat mindig a művészeti és a gyakorlati tevékenység előtt oktatják. A tanítási órák rendszerint úgy épülnek fel, hogy azok kezdeti, ritmikus fázisukban a gyermeki akaraterőre, a középső szakaszban az érzelmekre, a higgadt lezáró periódusban pedig a gondolkodásra irányuljanak (Németh–Skiera 1999).

A ritmus az iskola építészeti megoldásaiban is érződik, az abban megjelenő formák a metamorfózis, a szerves folyamatok leképezésére törekszenek, az egyes osztálytermek színe pedig a gyermekek mindenkori fejlettségi fokával áll összefüggésben. A fejlettségüknek megfelelő színek segítik elő, hogy a gyermekek „beleéljék" magukat ebbe a színvilágba. A színeknek jelentős spirituális hatása, érzékek feletti jelentése van. Hatásukra, illetve az ezek nyomán kibontakozó tevékenységek során a gyermeket gyógyító befolyások érik (Carlgren 1992, 69–70).

A Freinet-iskola „pedagógiai tér-idő struktúrája" szintén eltér a tömegiskolák megszokott didaktikai-metodikai rendszereitől. A „pedagógiai tér-idő" keretében olyan tárgyi, szociális, földrajzi és ritmikus-időbeli elrendezés különböző formái jelennek meg, amelyek a nevelés és az oktatás folyamatával kapcsolatba hozhatók. A topográfiai jellegű összetevőkhöz mindenekelőtt maga az osztályterem tartozik: a gyermekek és a tanár a szokványostól eltérő teremben lát minden reggel munkához. Ez elsősorban a munkahelyek speciális elrendezésében mutatkozik meg. A frontális munkához való iskolapadok helyett a teremben a csoportmunka céljait szolgáló csoportasztalok vannak jelen; a különböző polcokon elhelyezett taneszközök szabadon hozzáférhetők; a helyiség különböző foglalkozási helyekre (munkaterekre) van felosztva, ahol a gyermekek „nyugodt körülmények között" érdeklődésüknek és egyéni ritmusuknak megfelelően dolgozhatnak. A terem visszatükrözi a tevékenység-szerkezetet: a végeredmény bemutatásra kerül, a faliúj-

ság az osztály közösségi-emocionális érzékenységének hű tükörképe. Ez a topográfiai elrendezés az osztálytermen kívül is folytatódik: vannak olyan helyiségek és területek, amelyek a kerti és a mezei munka, vagy akár az állattartás számára létesültek. Ez a szemlélet megjelenik a közelebbi és távolabbi földrajzi, illetve szociális környezettel kapcsolatban is. Ez a környezet nem előzetesen megvalósuló tudatos pedagógiai tervezés hatására jön létre, hanem a megközelítés, illetve a felderítés módja adja annak pedagógiai jelentőségét. A hegyoldal, a völgy, a hegy a hozzá tartozó gazdasági létesítményekkel, amely Freinet iskolája körül elterült, és maga a falu – mindez annyiban tekinthető pedagógiailag szándékos ténykedés részének, amilyen mértékben tudatosan hozzákapcsoljuk a gyermekek életéhez és a tanulás tartalmaihoz. Mindenesetre az így felfogott „pedagógiai tér-idő" messze túlmutat azon, amit a hagyományos iskolában értenek alatta.

Már a 20. század utolsó harmadában végzett szociológiai vizsgálatok is jelzik a gyermekkor és a gyermekek időhasználatának gyökeres átalakulását (Postmann 1983; Winn 1999). A változásokat elemző szerzők megállapítják, hogy a gyermekkor többé már nem jelent a felnőttek világától elszigetelt, védett környezetet, hanem rendkívüli mértékben „társadalmasított", kiszolgáltatott a különböző társadalmi hatásoknak, szabályoknak és intézményeknek. A modern háztartások és életkörülmények egyre nagyobb arányú technikai korszerűsítésének, az egyre nagyobb arányú automatizáltságnak a hatására csökken a gyermekek közvetlen, érzékszervi tapasztalatszerzési lehetősége. A gyermek élete a lakókörnyezet különböző „szigetein" (lakósziget, iskolasziget stb.) zajlik, ahol a gyermekkor tárgyi környezetét szinte kizárólag az alaposan kimunkált, a gazdasági piac részét képező, a fogyasztói magatartás megtanulására szolgáló játékszerek képezik. Az elektromos médiák megjelenésével a gyermek kultúraelsajátítási folyamataiban is alapvető változások következtek be, melyek hatására bekövetkezik a „valóság fokozatos elvesztése". Ebben különösen nagy szerepe van a média útján, „másodkézből szerzett tapasztalatoknak", amelyek egyre jobban rátelepülnek a közvetlen tapasztalatokra. A felnövekvő generáció a televízió jóvoltából mindenről kész képi információt szerezhet, aminek következtében nem a közvetlen valósággal, hanem annak csupán képi másával kerül kapcsolatba. Nem a valóság valós tényeiről szerez tapasztalatokat, hanem a kiszínezett, előre gyártott értelmezések, megállapítások csupán azt mutatják meg számára, amilyennek a világnak lennie kellene (Németh–Pukánszky 2005).

A gyermekkor változásait elemző szerzők megállapítják továbbá, hogy jelentős változások történtek az egyes generációk idővonatkozásában is. Marie Winn a gyermekkor megszűnéséről, egy új középkor eljöveteléről beszélt: „Nem sok kétség férhet ahhoz, hogy a hatvanas évek óta a gyerekek – minden korábbinál sokkal jobban – hasonlatossá váltak a felnőttekhez. A mai gyerekek nemigen látszanak gyerekeknek: a ruhájuk, a beszédstílusuk, az ismereteik és a mindennapi viselkedésük mind ezt bizonyítja" (Winn 1990, 272; Boreczky 1999).

A posztmodern kornak a gyermek- és iskolavilágok hétköznapi időkereteire vonatkozó kutatásai arra utalnak, hogy az elmúlt három évtizedben a gyermekek világának is alapvető jellemzője az egyre erőteljesebb, mindenre kiterjedő

időszervezés. Jóllehet a múlt század hetvenes-nyolcvanas éveitől a megváltozott társadalmi időminták nyomán a gyermekek világában is változások kezdődtek, azonban az ezek hátterében megfigyelhető legfőbb szabályzó elvek, a rendszerességre törekvés, a tervszerűség és a gazdaságosság továbbra is a régiek maradtak.

A korszak gyermek-, illetve iskolai világának legfontosabb jegyei az alábbiakban összegezhetőek (Rabe-Kleberg – Zeicher 1984; Zeicher 1988; Zifras 2004, 71–72):

1. A gyermekek az óra használatát egyre korábban, legtöbbször már az óvodás korban, illetve a kisiskolás korban megtanulják.
2. Fokozatosan csökken azoknak a napközbeni alkalmaknak a száma, amikor a családok közösen étkeznek, többségükben erre naponta legfeljebb egy alkalommal nyílik lehetőség. Számos család tagjai munkanapokon egyáltalán nem étkeznek együtt. Csak néhány családra jellemző a naponta háromszori közös étkezés. Hétköznapokon a gyermekek többsége a család többi tagjától függetlenül tölti idejét, szüleikkel legtöbbször csak telefonon tartják a kapcsolatot. Idejük nagy részét a különböző tömegkommunikációs eszközök által nyújtott szórakozás élményei (televízió-nézés, számítógépes játék) töltik ki.
3. A családok életének és a szabadidő eltöltésének időbeli tagolódását szintén erőteljesen befolyásolják a különböző médiák. Ennek során a hagyományosnak tekinthető televízió mellett egyre nagyobb szerephez jut a walkman, a számítógép és az internet. Ezek egyre jobban megerősítik az olyan folyamatos jelen illúzióját, amelyben minden lehetséges. A gyermekek valószínűleg azért kedvelik ezeket a virtuális tereket, mert ezek a valóságnak azt a formáját alkotják, amely még különbözik a felnőttek szigorúan szervezett idővilágától.
4. Egyre nő az az idő, amit a gyermekek a különböző pedagógiai intézményekben, az óvodákban, a napközi otthonokban, az iskolákban és a gyermekvédő intézetekben töltenek. Ez teszi lehetővé, hogy maradéktalanul elsajátítsák a kötött időkeretek használatát, az időbeli folyamatok szabályozásának, a különböző határidők betartásának képességeit. A különböző pedagógiai intézmények koncepcionális elemeikben és gyakorlati tevékenységükben egyaránt megtestesítik a kor időfelfogásának jellegzetes elvárásait. Ennek következtében a tanulási folyamatok ideje is egyre hosszabbá válik, amelynek hátterében az egyre feszesebb időtervezés, a temporális sorrend és a határidők állnak. Ebben a pedagógiai eszközökkel szervezett időkeretben a tapasztalatok mind sűrítettebb, gyorsabb, absztraktabb formában jelennek meg. Azonban egyre kevesebb idő jut az önálló, egyéni színezetű, illetve közösségi élmények és helyzetek megtapasztalására.
5. A nagyfokú szervezettség a szabadidős tevékenységekre is kiterjed. A különböző zenei, nyelvtanulási vagy sporttevékenységek időütemezése szintén feszes, azokban is erőteljesen érvényesül a vizsgák, különböző határidők, edzési vagy fellépési idők szigorú időkényszere.

6. Az időszervezésnek ezek az egyre dinamikusabb formái kiterjednek a kisgyermekkora is. A különböző szülői tanácsadó füzetek már a születés pillanatától pontosan előírják a normális gyermeki fejlődés időbeli rendjét. Ennek keretében már az óvodáskortól elkezdődik a gyermek iskolai karrierjének előkészítése, a gyermek életútjának, jövőbeni szakmai pályafutásának megalapozása.

A korszak időfelfogásának sajátos paradoxona a gyorsaság és időtlenség egyidejű jelentkezése. A globalizáció velejárójaként az ezredfordulótól az időbeli folyamatok legfőbb jellemzője a gyorsaság lesz (vö. Gleick 2003). Ehhez hozzákapcsolódik az információs társadalmak további jellemzőjeként a multimédia hipertextjének időtlensége, amely mindinkább befolyásolja az új kulturális környezetben felnevelkedő gyermekek gondolkodásmódját és emlékezetét. Ebben a rendszerben a történelem is a vizuális anyagok elérhetősége szerint szerveződik, ebből adódóan kiszolgáltatottá válik azoknak a számítógépek által megteremtett lehetőségeknek, amelyeket a jelenetek kereteiből kiválogatott pillanatok különböző specifikus diskurzusoknak megfelelő összeillesztését, illetve szétválasztását teszik lehetővé. Az iskolai oktatás, a szórakoztató média, a reklám és a különböző újsághírek úgy szervezik az általuk kibocsátott információ impulzusait, azok időbeni sorrendjét, ahogyan az céljaiknak legjobban megfelel. Ez azt eredményezi, hogy az emberi tapasztalat- és élményvilág egészlegességéből elérhetővé váló kulturális termékek tagolatlanul, értelmes sorrendet nélkülöző formában helyeződnek el az idő dimenziójában.

Az elektronikus média, például az internet keresőrendszerei ABC sorrendbe szerveződő enciklopédiákat hoznak létre, továbbá a fogyasztó pillanatnyi késztetéseinek vagy a termelő döntéseinek megfelelően nyújtanak hozzáférést az információkhoz, a különböző kulturális tartalmakhoz, azok értelmezéséhez. Ezzel számos jelentős esemény, azok egész láncolata veszíti el belső, kronologikus ritmusát, és az ismeretek olyan időbeli szekvenciákba rendeződnek, amelyek felhasználása különböző társadalmi kontextusoktól függ. Kialakul az örökkévalóság és ugyanakkor az ideiglenesség kultúrája. Az örökkévalóság érzetét az adja, hogy az információ előre és visszafelé is szabadon mozog a kulturális értelmezések egész időbeli folyamatában. Ugyanakkor ez az ideiglenesség érzetét kelti, mert minden ilyen elrendeződés, minden speciális szekvencia attól a céltól és kontextustól függ, amelyben bármely kulturális produktum létrejön. Az ember nem körkörösen önmagába zárt kultúrában él, hanem a kulturális kifejeződések időben differenciálatlan univerzumába kerül (Castells 2005, 590).

8.2. A szociológiai időelméletek pedagógiai konzekvenciái

A korábban bemutatott szociológiai irányzatok és a különböző neveléstudományi koncepciók időfelfogását elemezve megállapítható, hogy azok eltérő módon értelmezik a pedagógiai időt is. A struktúra-funkcionalista irányzat elsősorban az

időbeli rend, az időszinkronizáció, az integráció és szabályozás, valamint az órarend, a tanterv, az időmenedzsment, az időgazdálkodás – a mikor, mennyi ideig, milyen sorrendben, milyen gyorsasággal – kérdéseire irányult. Az iskolai idő értelmezése során a kvantitatív megközelítésen túllépve Durkheim (1915), Sorokin és Merton (1937), Moore (1963), Roth (1976), Lauer (1978) és Zerubavel (1979, 1981, 1985) nyomán a pedagógiai idő külső, objektív módon megfigyelhető, nem befolyásolható társadalmi valóságként vizsgálható, külső mértékegységként vagy erőforrásként értelmezhető. Az időbeli folyamatok elemzése során az előzmény és a következmény rögzített állapotait hasonlítják össze. A tanulmányi teljesítményt egy külső rögzített pontból vizsgálva, ahhoz viszonyítva, a közöttük található különbségek kvantitatív viszonyai alapján értékelik.

Ebben a megközelítésben az iskolai idő társadalmi összetevői az élettelen és élő természeti jelenségek idősíkjaihoz viszonyítva jelennek meg. Ezekhez kapcsolódnak az emlékezés, az érzékelés, a kognitív folyamatok, az akarat működésének idődimenziói. Az időbeli renddel, az időszinkronizáció és a szabályozás kérdéseivel foglalkozó munkák bizonytalan tényezőkként kizárják vizsgálódásuk köréből a testi vonatkozásokat és a természeti környezet hatásait, továbbá az időt befolyásoló hatalmi viszonyok vizsgálatát is. Nem vizsgálják például azt, hogy ki és kinek az idejét ellenőrzi, továbbá, hogy ki határozza meg a tanulási folyamatok és a vizsga időbeli lefolyását. Ez a megközelítés nem foglalkozik az időbeli viszonyok kvantitatív összetevőivel sem (vö. Adam 2005, 107–108).

A kritikai neveléstudomány tesz majd kísérletet arra, hogy módosítsa ezt a túlságosan funkcionalista időfelfogást. Ennek érdekében elsősorban az idő fölötti hatalom, továbbá az idő absztrakt cseretárgyként történő alkalmazásának történeti vonatkozásait vizsgálta. A marxista megközelítés elsősorban az idő árujellegét, annak gazdasági vonatkozásait, valamint az állam szerepét helyezte a középpontba. Az időt a munkát pénzzé konvertáló sajátos médiumnak, absztrakt csereeszköznek tekintette. Marx elemzéseire támaszkodva Giddens (1981), Nowotny (1985), valamint Thompson (1967) a megélt idő mellett kiemelte az absztrakt mérhető idő szerepét is. A konkrét tapasztalattól elvonatkoztatott idő a reális, a pénzzel kapcsolatban álló „objektív" idő. Mumford munkáira támaszkodva az említett kutatók hangsúlyozzák, hogy az óra központi szerepet játszik a munkaerő, a gépek koordinálásában, az ipari munka standardizált, metronómszerű ritmusának kialakulásában.

Ez az elméleti megközelítés a hatalmi viszonyok által behatárolt, áruként megjelenő, illetve ellenőrzött időt az életvezetés alapvető paraméterként olyan térben is megragadható mennyiségként értelmezi, amely biztosítja az időben való távolság mérését is. Ez a megközelítés sem törekszik azonban olyan, az időfolyamatok különböző állapotainak összehasonlítását biztosító vizsgálatokra, amelyek megingathatnák a pozitivista objektivitás, a kauzális összefüggések mindenhatóságába vetett hitet. A munka és a nevelés viszonylatában a pusztán erőforrásként, pénzben kifejezhető értékként megjelenő, órával mérhető idő azonban nem határolható le csupán a kapitalista árutermelési viszonyokra. Ez az időfelfogás áthatja az oktatási rendszer mélyebb intézményi struktúráját, meghatározza egyes sze-

replőinek tevékenységét is. A szokások szintjén rögzülve megalapozza az ipari termelésre jellemző életforma elemeit. Ebből adódóan a mennyiség–óra–hatalom dimenzió összefüggéseinek felismerését elősegítő elemzések hiányában nem tárhatók fel a teljesítményszint, a felügyelet és a hatalomgyakorlás összefüggései sem. Az idő ellenőrzése, az idő feletti uralom a temporális szervezettség, a rend, a szinkronizáció és a szabályozás megkerülhetetlen velejárója. Ez implicit módon jelen van az európai oktatásügy időütemezésében, a tantervben, a tervszerű időgazdálkodásban is (Adam 2005, 109).

A fentiekben bemutatott pedagógiai időkoncepciók nem veszik figyelembe az emberi tevékenység jelenre és jövőre irányuló egyéb dimenzióit. Ezek csak olyan interpretatív-konstruktivista megközelítés segítségével tárhatók fel, amely például Heidegger *Lét és idő* című munkájában jelenik meg. Az ember időben élésének alapja, az Ittlét, az emberi élet végessége, ami a lét és a halál viszonyában ragadható meg. A végesség tudata nem csupán a lét értelmét, fontosságát, hanem egész egzisztenciális létünk határait jelentő idő tudatosítását is eredményezi. Ennek ismeretében talán érthetővé válik, hogy a bennünket az időbe betagoló kereteket nem az órarendek, a napi rutin, az órák és a naptár, a nappal és az éjszaka, illetve az évszakok változásai adják csupán. Amennyiben az életet és a halált nem tekintjük bekerítettségnek, az egyre inkább olyan, mindenre kivetülő egzisztenciális elemmé válik, amely meghatározza életünk minden pillanatát, körülhatárolja jövőre orientáltságunkat is. A jelenben való Ittlétünk folyamatosan kitágul a múlt és jövő irányába, így ezek teremtik meg életünk jelenhez hasonlóan jelentős horizontjait. Az élet és halál jelen lesz minden időpillanat megalkotásában, az élet időkereteinek folyamatos újraalkotásában. Ebből a perspektívából nézve nem sok értelme van annak, ha a tanulást a korábbi és a későbbi közötti számszerűsíthető különbségként értelmezzük csupán. Hiszen ez az időkeret nem objektív, hanem az egyes ember mindenkori viszonyai által behatárolt formában van jelen. Ebből adódóan a nevelés és oktatás időbeli viszonyainak fontos konstitutív tényezője a kontextus, az életkortól függő biográfiai élettapasztalat, illetve az ezekből adódó, élettel kapcsolatos tervek és elképzelések.

Ez a fenomenológiai időfogalom szignifikáns változásokat hozhat a nevelési intézmények idődimenzióinak vizsgálatában: megalapozza azt a felfogást, hogy a jelen és a jövő dimenzióit – ennek függvényében és eltérő módon kell vizsgálnunk – függetlenül attól, hogy az valaki egyéni életútjának részeként, vagy a tantervi reform, esetleg egy tanóra kapcsán jelennek-e meg. Amennyiben elfogadjuk azt a tényt, hogy a múlt és jövő aktív szerepet játszik a mindenkori jelen megalkotásában, azok a vizsgálat tárgyát képező tevékenységektől, illetve struktúráktól nem elkülöníthető rejtett dimenziókként vannak jelen. A tanárok minden nap megtapasztalják a múltnak és jövőnek a jelenre gyakorolt hatalmát. Ebből adódóan arra törekedve, hogy a saját életéből fakadó idővilágokat, és az általa oktatott tananyagtartalmakat összekapcsolja a tanulók másfajta idővilágával, egy olyan osztálytermi, egyben közös kultúra megalkotására törekszik, amely közös múlt- és jövőtervekre épül. Így ez a dimenzió nagymértékben befolyásolja az oktatás alapvető tartalmait, eredményeinek értékelését és a tervezését. Ez azt je-

lenti, hogy keresztezik egymást azok a különböző paraméterek, amelyek a külsőleg előírt időstruktúrák révén valamint a múlt és jövő alkotó elemmé válásával egymásba fonódva jönnek létre. Miként azt Schütz és Luckmann megállapítja: „A végesről szóló tudás elkülönül a világ tartósságának tapasztalatától és az életterv keretében megjelenő minden fajta tervezettségnek az életvilág által meghatározott alapvető motívummá válik" (Schütz–Luckmann 1994, 75).

A korábbi fejezet elemzései nyomán megállapíthatjuk, hogy Schütz sokféle életvilágról szóló koncepciójának fenomenológiai időelmélete arra keresi a válaszokat, hogy miként érvényesülnek a magán és közösségi, valamint a fikció és a valóság kölcsönhatásai. Arra törekednek, hogy ezekben a folyamatokban feltárják a tudatáram, a test, az évszakok és a társadalom ritmusainak metszéspontjait. Számukra az idő nem monolitikus egység, hanem megjelennek benne például az egyes időpillanatokat megélő emberi test, illetve a bolygómozgás nyomán az évszakok múltban és jövőben érzékelhető változásai is. Ebből az következik, hogy a csengetés által szabályozott iskolai idő, az órák és a naptár által mért idő felbonthatatlan kapcsolatban áll a napi rutintevékenységek, a jövőre vonatkozó tervek és reformok idejével, mely kölcsönhatás a pedagógiai intézmények idődimenzióinak egyik fontos alkotórészét képezheti. Schütznek az emberi élettervekre, a sokféle életvilágra vonatkozó elmélete számos komplex, egymást átható időforma, implicit idődimenzió, tervezési stratégia, értékelési forma és reform a pedagógia által is jól felhasználható elvi alapvetése lehet.

A koncepciónak az emberi cselekvések jövőorientáltságára vonatkozó megállapításai szintén felhasználhatók a pedagógiai idődimenziók elemzése során. Arra hívják fel a figyelmet, hogy múlt és jövő minden időpillanatában jelentést hordoz. Minden célirányos emberi cselekvés olyan társadalmi szinten megkonstruált – múltbéli jelenségeken nyugvó – kollektív tudás is egyben, amely például a nyelv vagy az adott csoport értékrendje által meghatározott. Minden cselekvésben összekapcsolódnak a nyilvános és magánjellegű, objektív és szubjektív tevékenységek, továbbá a múlt, jelen és jövő dimenziói. Ebből adódóan például a történetileg kialakuló ismeretek, célok és félelmek szintén befolyásolják a különböző iskolai megnyilvánulásokat, interakciós és kommunikációs folyamatokat is. Például egy adott iskolai osztály és annak minden interakciója, közös múltat és kollektív jövőt alkotva, a jelenen át tart a múltból a jövő felé. Ez teszi lehetővé a közös múlt és jövő megalkotását, a régen elmúlt múltak, jelenek és jövők, illetve azok számos kombinációjának végiggondolását.

Mead szimbolikus interakcionizmusa szintén jelentős mértékben hatott a pedagógiai gondolkodásra. Ennek időfelfogása a múlt, jelen, jövő valóságértéke kapcsán megállapítja, hogy a jelenen túllépő valóságnak mindig a mában kell gyökereznie. Ez pedagógiai szempontból nézve azt jelenti, hogy például a pedagógusok tévedései, teljesítményei, terhelései, lehetőségei csak a jelen szemszögéből vizsgálhatóak, azok csak a jelen keretei között értelmezhetőek. Jóllehet a jelen időbeli kiterjedése változtatható, annak mindenkor a keletkező dolgokra kell irányulnia, mert máskülönben nem lehetséges az egyes események megkülönböztetése. A különböző jelen- és jövőbeli események, változások, tartalmak értelmezéséhez

hozzátartozik a képesség azok keletkezésének és elmúlásának megadására. Nincs örökké tartó jelen, jelenen csupán konkrét dolgok: az osztályban zajló események, egy tanóra, egy közös iskolai rendezvényen való részvétel, a tanárképzésben való részvétel első éve, a háború utáni pedagógia időszaka érthető. Ahhoz, hogy az ilyen fajta jelenből kialakuljon a múltnak valamilyen formája, valami újnak kell megjelennie. El kell kezdődnie a szünetnek vagy a következő tanórának, el kell kezdődnie az új szemeszternek, vagy be kell következnie valamilyen társadalompolitikai eseménynek, ami a megalapozza majd a pedagógia új korszakát.

Minden kialakuló új a jelenben válik láthatóvá, és gondoskodik arról, hogy a múlt egy másik múlttá válva majd az új oldaláról váljon láthatóvá. Ebből az a következtetés vonható le, hogy a múlt hasonló a kinthez, így független a jelen minden formájától. Ehelyett inkább arról van szó, hogy a múlt folyamatosan megalkotásra és átformálásra kerül az állandóan újjá alakuló jelen nézőpontjából. Természetesen ennek során nem merülnek feledésbe a korábbi oktatási módszerek, tananyagtartalmak és tantervek sem, hanem ezeket annak fényében formálják át az egyes oktatási reformok, hogy tovább akarják-e vinni, vagy el kívánják-e vetni őket. Ezért megállapítható, hogy múlt nem rendelkezik semmiféle, a jelentől független realitással. Nincs egyetlen, önmagában létező múlt, a múlttá válást csak a jelenhez való viszony alapozhatja meg. Ami a régi jelenben új volt, egy új és másik múlt világának részévé vált. Ezért jelentősége és megőrzése, valamint felidézése és ábrázolása szempontjából a múlt visszavonható, és legalább olyan mértékben hipotetikus, mint a jövő. A „valós" múlt számunkra éppen olyan nehezen elérhető, mint a „reális" jövő. A múlt a jelenben egyedül a gondolkodás szintjén válik számunkra nyitottá.

Az idő a környezettel kialakított kapcsolatokban gyökeredzik, és egyaránt fellelhető az azok során ható kölcsönös átalakulásban, valamint magában a folyamat anyagi vonatkozásaiban. Már egy mondat egyszerű leírásával is hatunk környezetünkre, miközben az is hatást gyakorol ránk. Ez azt jelenti, hogy például az iskola világában sem létezik egyetlen olyan rutinszintű tevékenység, hagyomány vagy ismétlődés, amely azonos lenne az azt megelőzőkkel. A honfoglalással foglalkozó elmúlt évi és az új tanév tanórája közötti, a szemeszter első óráján és az utolsó héten megesett találkozás közötti, a tegnapi és a ma készített jegyzetek közötti időben megváltozott a világ, és megváltoztak az abban résztvevők, a környezet, átalakultak a kollektív múltak és jövők. Egy adott összeadási feladat egy idei tanórán az elmúlt évek tapasztalatainak fényében, az újabb matematikai módszertani eljárások hatására, az új osztály összetételéből fakadó tudáskülönbség folytán, a jelenlegi helyzetből adódóan, és még számos más explicit és kevésbé tudatosuló okra visszavezethetően sokféle változó és változatlan formát eredményez (vö. Adam 2005, 110–115).

8.3. A pedagógiai időkutatás nemzetközi és hazai eredményei

A fenti példák is azt jelzik, hogy az iskolai idő rejtett összefüggéseinek feltárása érdekében a „mi az idő?" kérdéshez való kritikai viszonyulás megköveteli a kutatótól az eltávolodást az idővel kapcsolatos rutinszerű beidegződésektől. Ez teszi lehetővé számára, hogy észrevegye a társadalmi struktúrákban, tudásformákban és interakciókban, valamint fizikai környezetében, illetve az egyes emberek pszichés megnyilvánulásaiban egyaránt kifejeződő, korábban rejtett összefüggéseket, a kölcsönhatások sokféleségét. Ezek a dimenziók írhatók le átélt, megtapasztalt, tudásként bemutatott, megalkotott, megtervezett, felosztott, megszámlált, ellenőrzött, absztrakt csereeszközként használt idő formájában. A nézőpontváltáshoz azonban ismerni kell az uralkodó időkoncepció jellegzetes jegyeit, létrejöttének társadalomtörténeti hátterét, az érzékelésre, gondolkodásra gyakorolt hatását, nem elegendő csupán az órával mérhető, illetve a naptárak által megjelenített iskolai idő kölcsönhatásainak feltárása. Érdemes odafigyelnie továbbá az iskolai idő korábban nem vizsgált, a mindennapok triviális és megszokott időbeli dimenzióin túlmutató elemeire is. Az iskola és a munka világát is olyan új szempontok alapján célszerű vizsgálnia, amelyben megjelennek például a születés és a halál, az új technológiák, továbbá a globalizáció hatásai is. A kritikai elemzésekhez célszerű áttekinteni továbbá az időfelfogások komplex jellegét, az időmérés társadalmi hatásait, a különböző alternatív iskolakoncepciók időkezelési eljárásait is. Az új megközelítéshez elengedhetetlen továbbá a kutatás hátterében álló metodológiai és koncepcionális szempontok idővonatkozásainak átértékelése is (vö. Adam, 2005, 89).

Barbara Adam iskolai időre vonatkozó további elemzéseiben megállapítja, hogy még napjainkban is áthatja az európai nevelés gyakorlatát a naptár, az egzakt időmérés, a percek, órák, napok és az évek ideje. Ennek jegyében pontosan meghatározzák, mennyi ideig tart egy vizsga, hány tanóra szükséges egy adott tantárgyi egység elsajátításához, mennyi ideig tartanak a tanulók iskolai pályafutását meghatározó iskoláztatás egyes szakaszai. Ez a szemléletmód érvényesül továbbá az iskola működésének pénzügyi megtervezésében is, egészen a tanári fizetések meghatározásáig döntő szerep jut a naptár, illetve az óraszámok alapján készülő kalkulációknak. Ez a mesterségesen megkonstruált „időforma" lesz az iskolák életének minden területét átható univerzális kerete, amely meghatározza az iskolai idő „költségvetésként", ráfordításként számításba vehető minden elemét. Ennek részeként a tantervekben előre rögzített oktatási tartalmak, a különböző tantárgyak oktatására szolgáló tanórák lesznek azok a diákok tanulmányi munkáját alapvetően meghatározó paraméterek, amelyek orientáló hatása érvényesül az oktatási folyamatba ágyazottan, továbbá az iskolai munka tanár által történő nyomon követése, értékelése és tervezése során. Ez a mesterségesen megkonstruált forma lesz az iskolai időkeret, az iskolai időszervezés alapja. Ez az univerzális időkeret szükség esetén sietteti, esetleg lelassítja az iskola működésének folyamatait, abban a meggyőződésben, hogy az időkeretek átszabása nagy valószínűséggel elvezet majd a tanulási teljesítmény hatékonyságának növekedéséhez. Az iskolai idő fentiekben vázolt explicit struktúraszervező, illetve alapvető „pa-

raméter" jellege egyben koordinálja és szinkronizálja az iskolai nevelés-oktatás folyamatait, kijelölve az abban megjelenő tevékenységek sorrendjét, prioritásait, illetve intenzitását (Adam 2005, 90).

Az európai intézményes nevelés jelenlegi formájának legfontosabb jellemzője a munka legapróbb részleteinek idő általi koordinálása: minden szereplőjének minden tevékenysége, minden interakciója az iskolai csengő, az órarend, a tantervek és a határidők által behatárolt. Ez a pontos és funkcionális időkijelölés elősegíti mind a tanulók, mind pedig a pedagógusok betagolódását egy olyan időtervbe, amely strukturálja és koordinálja tevékenységüket, és meghatározza annak gyorsaságát, sorrendjét és prioritásait. Ezen túlmenően elkülöníti egymástól a különböző iskolai tevékenységeket, gondoskodik továbbá azok rendszeres, közös ritmusba tagolódásáról is, amelynek időhatárait a napi oktatás kezdete és befejeződése jelöli ki. Ezek az időszakaszok határozzák meg például a földrajzóra befejezésének vagy a fizikaóra kezdetének időpontját, illetve azt is, hogy a tanulóknak az osztályteremből mikor kell átmenniük a tornaterembe vagy az uszodába. Ezeknek a pontosan körülhatárolt, a tanulók oktatására és továbbhaladására összpontosuló időszekvenciáknak jellegzetes típusai a tanóra, a félév, a tanév, a vizsgaidőszak, illetve a vakáció (Ball et al. 1984; Delamont–Galton 1986).

Az iskolai struktúrák keretében finoman kimunkált időforrások határozzák meg azt is, hogy a tanulók mely tevékenysége, milyen sorrendben és gyorsasággal, melyik életkorban és melyik időpontból kezdve és milyen gyakorisággal valósuljon meg. Az egyes országokban kialakult nevelési-oktatási rendszerek – az egész társadalmi-politikai rendszerbe ágyazott – szervezeti struktúráinak szinkronizációs és koordinációs folyamatai, illetve az ezekhez rendelt, részletesen kimunkált időforrások, illetve azok értékelési mechanizmusai szabályozzák a különböző iskolai tevékenységek tanárok és tanulók által történő beosztásának, súlyozásának és kiválasztásának egész rendszerét. Az iskola mindennapjait olyan komplex szabályozó szekvenciák tagolják, amelyek egyben megkonstruálják az iskolák hétköznapi életének közös formáját is. Az egyes időszekvenciák hossza behatárolja a bennük megjelenő tevékenységeket, megalapozza a bennük megjelenő prioritásokat és rendet is (Ball et al. 1984, 43). Az ennek keretében megjelenő minden koordináló, szinkronizáló, beosztásra törekvő eljárás számos továbbival is kapcsolatban áll. Ezek a koordináló, szinkronizáló elemek kiterjednek a pedagógiai céloktól és tantárgyi keretektől az egyes tanórák idejének a bennük megjelenő didaktikai szempontok alapján történő beosztásáig (vö. Adam 2005, 91).

Ebben az időrendben kiemelt szerepe van az órarendnek. Implicit módon ez alakítja ki a résztvevőknek azokat az alapvető cselekvési rutinjait, amelyek a tanítás és a tanulás gondosan megtervezett folyamataiban, az értékelés és a vizsgák keretében, a tanulmányi munka szervezésében és irányításában, a rendcsinálásban, az étkezés és a játék során egyaránt előre meghatározott formákban valósulnak meg. Ez határozza meg továbbá az iskolán belüli és kívüli csoportos mozgások koreográfiáját is. Biztosítja továbbá az egyes korosztályok számára előírt tantárgyi kombinációkhoz szükséges tantárgyak óraszámát, szakszerű lefolyását, időtartamát és összerendezettségét, azok meghatározott időpontban történő meg-

valósítását (Delamont–Galton 1986, 138). A tanítás kezdete, a létszámellenőrzés, az oktatási tevékenység és a szünetek egymást követő napi ritmusa hetente ismétlődik, ezáltal az egész iskolai évre érvényes tantárgyi rendhez kapcsolódik. Ez az éves szekvencia további, magasabb szinten ismétlődő, variálható ciklusokba tagolódik, melyek ütemét az előre meghatározott társadalmi és iskolai események időpontjai, például a karácsonyra, az iskolai sportversenyekre és vizsgákra való felkészülés feladatai határozzák meg.

Az iskola időrendje eleve meghatározza az ott folyó tevékenységek további rendjét is, például hogy azok mikor, milyen gyakran, mennyi ideig, milyen sorrendben, vagy milyen gyorsan zajlanak. Az egyes képzési szakaszok kezdete és vége a tanulók életkora alapján kerül kialakításra. Az egyes témákkal való foglalkozás időtartama azonban minden életkor számára azonos időkeretben történik: ezt szintén az óra és a naptár rendje határozza meg. Nem csupán azt értékelik, hogy a tanulók elérték-e az előírt tudásszintet, hanem azt is, hogy képesek-e arra, hogy az ismereteket egy meghatározott időkeretbe ágyazottan sajátítsák el. Amennyiben valaki egy adott dolgozattal vagy önálló munkával túl korán végez, annak könnyen a szemére hányhatják a felületességét, szembesülnie kell azzal a véleménnyel, hogy nem dolgozott kellő alapossággal. Aki nem készült el a megadott időre, aki túl lassú, szintén negatív ítéletet vált ki: valószínűleg nem sajátította el kellő alapossággal a tananyagot, túl sok időre volt szüksége a feladat megoldásához, valószínűleg akkor se tudta volna megoldani azt, ha több időt kapott volna. Az arra adott válasz, hogy mennyi időre van szüksége egy tanulónak ahhoz, hogy megoldjon egy adott feladatot, az eredményesség és hatékonyság varázsszavaival elfedve, nincs tekintettel az individuális, illetve helyi sajátosságokra, a különleges helyzetekre, a személyes érdeklődésre és ellenérzésekre.

Az iskolai időnek ez a formája az időmérésen alapul, ebből adódóan számokkal leírható azonos egységekre tagolódik. Úgy tűnik, az iskolai munka során is győzedelmeskedett a modern idő elosztásának és beosztásának evidenciája, amely szigorúan elkülöníti egymástól az oktatást, a szüneteket és a szabadidőt. Meghatározza továbbá, hogy mikor kell elkészíteni a házi feladatot (legalábbis a tanár véleménye szerint), mikor van itt az ideje a televízió nézésnek, a számítógépes játéknak, az alvásnak. Rendelkezik arról is, mikor kezdődjön el a nyári vakáció, és kezdődjön a következő iskolaév. A kvantitatív idő, amely megkönnyíti az idő ideális felhasználásának megtervezését, illetve előírását, csak ritkán válik az időfelhasználás mértékévé (vö. Adam 2005, 92–93).

Az órák ideje olyan aprólékosan felosztott időforrás, amely az egyes tanórákra, illetve az iskolaévre pontosan meghatározott mennyiségű tananyagot helyez, így minden újabb tartalmi egységhez egy új időtervet kell kialakítani. Ez a szemléletmód a „rendelkezésre álló idő” gondos beosztását, egy kötött időkerettel történő gazdálkodást feltételez. Elvárhatják a tanulóktól, hogy dolgozataikat gyorsabban írják (ugyanannyi munka, kevesebb idő), több házi feladatot készítsenek (több munka, több idő), nagyobb gondossággal készüljenek a projektmunkára (ugyanannyi munka, több idő). Ez az idő emellett absztrakt csereeszközként is felhasználható, például a nagyobb tanulói létszámra való tekintettel további kiegészítő

óra biztosítására. Miként a munka világában, az iskolában az idő nem csupán gondosan felosztott, költségvetésben rögzített, folyamatosan ellenőrizhető erőforrás, hanem áru is egyben. Emellett alapvető hatalmi viszonyok leképezője. Az iskolás gyermekek nagyon kifinomult formában tudatosítják azt, hogy mely emberek ideje fontosabb a többiekénél. Megismerik azokat a hierarchikus viszonyokat, amelyek kifejezik, hogy ki mit vár el tőlük. Megismerik, hogy ki ellenőrzi a többiek idejét, ki az, akinek az idejét mások ellenőrzik (vö. Frankenberg 1992; Schwartz 1979).

Az egzakt időtervek, a naptári rend szerint folyó munka alapvető elvárásainak hátterében a kvantitatív időfelfogás áll. Ez a felnőttek életét szabályozó idő, amit gazdaságosan kell felhasználni, amivel meg kell tanulni gondosan gazdálkodni, aminek alapvető elemei már az iskolában személyiségjeggyé válnak. Minden tevékenységhez kapcsolódik egy optimális időpont. Az „időpocsékolás" csak kivételes helyzetekben megengedett, a munkaidőbe iktatott szünetekben, a hétvégeken vagy a szabadság idején, amikor a gyermekek és a felnőttek számára egyaránt lehetőség nyílik a játékra, a kikapcsolódásra. Az időnek ez a fegyelmező ereje a felnőttek életében legtöbbször reflektálatlan marad, a gyermekek számára viszont implicit oktatási cél formájában megfogalmazott előírás lesz. Már az iskolában meg kell tanulniuk használni ezt a puritán, célszerűségi és hasznossági szempontok alapján kialakított időfogalmat.

Miként munkánknak az iskolai idő történeti vetületeit vizsgáló fejezetében részletes kifejtésre került, napjaink európai nevelési gyakorlatában az iskolai csengetés, az órarend, a curriculum és a pedagógiai naptár továbbra is szinte kizárólagos szerepet játszik. Ezért a kutatások, illetve az iskolai gyakorlat számára egyaránt fontos lenne annak felismerése, hogy az iskolai interakciók során mindig jelen van számos más idősík is.

A hagyományos európai iskola idővilágára jellemző merev időütemezés hátráltatja a tanulás eltérő műveltségtartalomhoz és a gyermeki sajátosságokhoz egyaránt alkalmazkodó ritmusának kialakítását. A „csengő diktátuma" folytán a hosszabb kifejtést igénylő tanulási szakaszok indokolatlan mértékben felaprózódnak. Gyakran még arra sincs lehetőség, hogy a megkezdett munkát a tanulók csendben befejezhessék. A tanterv dominanciája megnehezíti a felvetődő aktuális problémák megfogalmazását, valamint a gyermekek érdeklődésén alapuló kérdések megválaszolását garantáló módszerek megjelenését. A merev, túlzsúfolt tanterv jelentős mértékben hozzájárul a sokat bírált iskolai túlterhelés kialakulásához. Mint további időstrukturáló elem, az azonos életkorú gyermekek évfolyamosztálya a szociális kapcsolatok elszegényedéséhez vezethet, a közösségi kapcsolatok merev formái pedig gyakran a csoporton belüli megbélyegzés, a peremhelyzet kialakulásával járnak együtt. A rugalmatlan tanterv, órarend olyan egyoldalú kommunikációs szerkezetek kialakulásához vezet, amelyek valamennyi érdekelt résztvevő – tanuló, tanár, szülő – számára egyaránt korlátozott mértékben biztosítják csupán az önálló döntés és az együttműködés lehetőségét.

Az elmúlt évtizedekben a reformpedagógia számos korábban bemutatott időszervezési eleme vált elfogadottá a tömegiskola világában. Ezek közé tartozik a

„nyílt oktatás", amely lehetőségeket biztosít a „curriculum" merev időhatárainak kiterjesztésére, s amelynek segítségével feloldhatóvá válik a hagyományos iskola merev időstruktúrája. A „nyílt oktatás" keretében megvalósuló „szabad munka" és a „heti munkaterv" segítségével a tanulók tartalmi és időbeli szempontok tudatos felhasználása segítségével az önálló és felelősségteljes tanuláshoz kapnak lehetőséget. A „projektoktatás" olyan komplex tanulási folyamatok megvalósulását teszi lehetővé, amelyek valamely konkrét „életszerű feladategység" kapcsán valósulnak meg. Ezen didaktikai megoldások mindegyike arra törekszik, hogy a tanulás a gyermek, illetve tanuló személyes tapasztalataira és élményeire, valamint ezek részeként azok szubjektív idővilágaira alapozódjék.

Ezek a nyitott időkeretek lehetővé teszik az individuális megnyilvánulásokat, és olyan tantárgyi tartalmak, tanulási formák, taneszközök, tanulási helyszínek, illetve a pedagógiai segítségnyújtás olyan formáinak kiválasztását, amelyek magas szinten biztosítják az önálló döntési szabadságot. A növendékek ilyen jellegű felelősségteljes cselekvéséhez szükséges szociális és pedagógiai keretek kialakításához – a saját (tanulási) környezet, a saját (tanulási) idő és a közösségi kapcsolatok megválasztásához – szükséges jogok biztosítására is lehetőségeket kell teremteni.

Ennek egyik széles körben elterjedt „intézményesített" formája a heti terv egy „szabad időkeretnek" (kb. heti 5-10 óra) a kötelező és választható feladatok feldolgozására szolgáló, a gyermekek által történő beosztásához használatos segédeszköze, amely egyaránt tartalmaz feladatokat és javaslatokat a „gyorsabban" tanulók és az alaposabb támogatásra szoruló gyermekek számára. Ezek a feladatok az iskolai curriculum alapján kerülnek megfogalmazásra, végrehajtásuk színvonalát és a haladás mértékét folyamatosan ellenőrzik. A heti munkaterv emellett biztosítja az egyéni érdeklődés figyelembevételét is (vö. Németh–Skiera 1999).

Az iskolai idővel kapcsolatos legújabb német kutatások középpontjában a 45 perces iskolai időütemezés alternatív formáival kapcsolatos vizsgálatok állnak. Az ezzel kapcsolatos eredményeket összegző tanulmányában Gerhard Eichenbusch megállapítja, hogy kevés iskolai tradíció tartja magát annyira, mint az évszázados hagyományra visszatekintő 45 perces óra, amely mintegy vázként tartja össze az iskola egész szervezetét. Olyan központi átváltási és összehasonítási egységként működik, amely befolyásolja az iskolában folyó tevékenységeket, meghatározza az iskola szereplőinek jogait és kötelességeit.

A svéd kutató, Ingrid Westlund az iskolai munka időstruktúrájának két alapvető formáját különíti el: a világosan megadott/erős és nyitott/gyenge formát (Westlund 2007, 104):

Az iskolai munka időütemezésének kialakítása, illetve módosítása során fontos annak tisztázása, hogy egyrészt annak milyen hatásai vannak, illetve milyen lehetőségeket jelent a tanulók számára, továbbá az egyes időszervezési formák miként befolyásolják a tanárok munkáját. A nyitottabb módon kialakított iskolai időkeretek számos korábbi megcsontosodott időszervezési gyakorlatot is megkérdőjelezhetnek: Miért kell az oktatásnak reggel 8 órakor kezdődnie, és délutánig tartania? Miért kell minden tanulónak azonos időben kezdenie, illetve befejeznie

3. táblázat: Az iskolai munka időstruktúrái

Világosan megadott/erős	Nyitott/gyenge
Sokféle időbeni előfeltétel	Kevés időbeni előfeltétel
Sokféle különböző csoportba történő betagolás	Kevés különböző csoportba történő betagolás
Időorientáció	Feladatorientáció
Rövid tanórák	Hosszú tanórák
Napi óraterv	Heti/féléves óraterv
Az egész csoport frontális munkája	Individuális szempontok szerint kialakított munka
Elkülönülő tantárgyak	Team-munka, együttműködés
Egzakt, rögzített időpontok	Flexibilis időpontok
Gyakori várakozás	Ritka a várakozás
Az iskolai munkaidő és a szabadidő elkülönülése	A két terület összekapcsolódik
A szünet és az oktatási idő elkülönülése	A két terület összekapcsolódik
Erős szekvencionalizáltság	Gyenge szekvencionalizáltság

az iskolai munkát? Miért kell minden hét órarendjének azonosnak lennie? Miért kell már a tanév kezdetén pontosan meghatározni, hogy az egyes tantárgyakat hány órában és mikor oktatják? Miért szükséges meghatározott témákat mindig az iskolaév meghatározott időszakában oktatni? A szünidőben miért nem dolgozhatnak a tanulók és a tanárok az iskolában? Mi az oka annak, hogy bizonyos tárgyakat csak meghatározott évfolyamokon és pontosan rögzített óraszámban tanítanak? Mi az oka, hogy minden tantárgyat minden héten oktassanak? Jól látható, hogy minél inkább megkérdőjeleződik a megszokott iskolai időstruktúra, annál világosabbá válik, hogy milyen biztonságot jelentenek, akár hagyományként, akár a munka ritmusát meghatározó tényezőként annak hagyományos, megszokott elemei. Ebből levonható az a következtetés is, hogy az iskola időkereteinek átalakítása nagyon alapos előkészítést igényel, mert az elhamarkodott változások jelentős mértékben megnehezíthetik a későbbi munkát, csökkenthetik annak színvonalát és hatékonyságát (vö. Eikenbusch 2010, 8).

A fenti példák érzékeltetik azt is, hogy az iskolai idővel kapcsolatos fejlesztéseket megelőző vizsgálatoknak célszerű foglalkozniuk a pedagógiai gyakorlat implicit idődimenzióival is. Az osztályban kibontakozó interakciók idővonatkozásait ugyanis nem kizárólag az iskolai csengő, a naptár és az óra határozza meg. Ezek legfeljebb a különböző strukturális elemeket, az időtervezést, a döntéseket és a különböző tevékenységeket befolyásolják. Amennyiben feltesszük a mikor, milyen gyakran, milyen sorrendben, milyen gyorsasággal kérdéseket is, a válaszok során a nevelési gyakorlatot befolyásoló normák, megszokások és konvenciók mellett részben azok által befolyásolt további idővonatkozások is megjelennek. Ezek is meghatározhatják az iskolában folyó tevékenységeket, például azt, hogy miként hangolják össze a szülőkkel közösen szervezett karácsonyi színházi

előadásra való felkészülést, és ennek folytán mennyi ideig tartanak majd az azt megelőző próbák. A felkészülést befolyásolhatja az is, hogy melyik tanév tananyagában szerepel a választott színházi darab, továbbá, hogy milyen gyakran szerveznek a szülőkkel közös rendezvényeket. Az iskolai tevékenységek és az egyes tantárgyak időbeli tagolását és koordinálását sem kizárólag a naptárak és az órák ideje befolyásolja. Az iskolai pályaválasztási tanácsadás valószínűleg nem az általános iskola alsó tagozatán, hanem a középiskolai szinten jelenik meg inkább. A matematikai számításokra csak azt követően kerül sor, ha a tanulók már elsajátították az alapműveleteket. A nevelési-oktatási tevékenység ilyen jellegű a koordinációs, sorba rendezési, súlyozási normáit specifikus implicit idődimenziók befolyásolják. Ezek a megközelítések a folyamatok irányultságának, az okoknak és a hatásoknak megfelelően, a tudás kumulatív jellegének megragadása érdekében kitágítják a csupán mérhető, kvantitatív adatokra épülő időfogalmat. Ezáltal elismerik azt is, hogy a múlt, jelen és jövő egymással elválaszthatatlan kapcsolatban áll, így mindennek megvan a maga „legkedvezőbb" ideje.

A szigorúan rögzített időkeretek betartása az órarenden túl függ attól is, hogy minden tervszerűen zajlik, meghatározott időben, a megfelelő helyen és megadott ideig tart. Összefügg az oktatási folyamat egyes résztvevői saját idősíkjainak összehangoltságával: vonatkozik azokra a tanulókra, akik elkésnek az óráról, nem készítik el a házi feladatukat, otthon hagyják tankönyveiket. Érvényes ez azokra a fáradt tanulókra, akik éjszaka filmet néztek a tévében, vagy számítógépen játszottak, továbbá azokra az izgulós tanulókra is, akik rettegnek a matematikadolgozattól, továbbá azokra is, akik a folyosói rendetlenkedésük miatt figyelmeztetést kaptak. A fenti példák is jelzik, hogy a különböző státuszú szereplőknek minden esetben össze kell hangolniuk saját idővilágaikat. Így például annak a tanárnak az idejével, aki vitába keveredett valamelyik kollégájával, vagy akinek figyelmét teljesen lekötik a fogadóórára érkező szülők. Ehelyett minden résztvevőtől azt várják, hogy felfüggessze saját egyéni idővilágának történéseit, és tanára irányításával belehelyezkedjen mondjuk Amerika felfedezésének korába. Ez az időszinkronizáció, a különböző idősíkok közötti ide-oda kalandozás minden órán megtörténik, attól függően, hogy éppen történelem, irodalom, matematika oktatása folyik-e éppen. Az egyéni idők összefonódása egy kollektív temporalitást hoz létre, ez lesz az éppen aktuális „osztálytermi idő". Ennek létrejöttét közös interakciós és kommunikációs minták, kollektív tudástartalmak és elvárások befolyásolják (lásd erről Collins–Green 1992, valamint Weade 1992, 94).

Ez azonban nem azonos az adott tevékenység időtartamával, sem pedig a napi, heti és éves pedagógiai munkát strukturáló órarendek és tantervek idejével. A tantermi idő az oktatási folyamat résztvevőinek sokféle individuális és kollektív múltja és jövője erőterében jön létre. Ezek minden egyes eleme befolyásolja valamilyen módon a csoport által megteremtett közös időt. Az osztály munkája különböző osztálytermi időkben, vagyis olyan időkeretekben mozog, amelyek egyaránt alapulnak az órák és a naptárak, valamint a normákon, megszokásokon és hagyományokon nyugvó tantervek idején. Olyan idősíkokat hoz létre, amelyek a látható jelenre alapozódnak.

Az osztálytermi idő létrejöttében annak szimultán és komplex jellege, valamint az egyéni életvilágok és az iskola normatív dimenzióinak összefonódása mellett fontos szerepet játszanak a különböző pedagógiai tevékenységek, mint például a tanítás és a tanulás folyamatai, a szakképzés, a teljesítményértékelés, a tanulói teljesítményprofilok, a tananyagban való előrehaladás, továbbá a tanterv és az iskolafejlesztés implicit befolyásoló tényezői. Ezek szintén közvetítenek a mért időn túlmutató, a múltra, jelenre és jövőre vonatkoztatható temporális elvárásokat. A felvett jegyzőkönyvek és jelentések aktuális információkat tartalmazó leírásai implicit módon előfeltételezik a leírtak egy valamikori jövőben történő felhasználását. Az egyes tanulók teljesítményének értékelése nem csupán az aktuális tudásszintre vonatkozik, hanem megfogalmazza azt is, hogy a tanuló miként „tudna jobban teljesíteni", hogy „nem foglalkozott eleget az anyaggal", vagy hogy „csalódást okozott". Az értékelés során olyan, a múltbéli eseményekhez kapcsolódó teljesítmények mérésére is sor kerül, amelyek egy hosszabb időszakra vetített elvárható tanulási előrehaladásra irányulnak. A tanulókat így a jó és a további foglalkozást igénylő rossz tanulók csoportjaiba sorolják. Ennek folytán minden egyes kategóriához hozzákapcsolódik egy időkeret is, amely a múltból kiinduló és egyúttal a jövőre irányuló elvárásokat is tartalmaz. Így az idő olyan haladási sebességgel rendelkező, kumulatív folyamat lesz, amely rendelkezik mérhető időtartammal is. Minden iskolareform magába foglalja azt az előfeltételezést, hogy a múltból származó ismeretek alapján lehetőség nyílik egy jobb jövő kialakítására. A tantervről és az iskolai környezetben megvalósuló tanulásról szóló elképzelések magukba foglalják azt a hitet, hogy ok-okozati összefüggés van az oktatás és annak eredményessége között. (A tanulás mítoszairól bővebben lásd Weade 1992.)

Ezek különböző implicit előfeltevések „a megfelelő életkorról", annak valamely adott módon „mérhető alapjáról", amelyre „az optimális sorrend" ráépíthető lesz majd. Mindez azon az előfeltevésen nyugszik, hogy egy tanuló a szorzást csak az összeadás megtanulása után tudja elsajátítani, hogy az ismeretszerzés során az egyszerűtől az összetett felé, a konkréttól az absztrakt felé kell haladnia. Ebben Piaget fejlődési szakaszokról szóló elmélete a megkérdőjelezhetetlen és kétségbevonhatatlan alapvető „szabály", amelyből minden pedagógiai eljárásnak ki kell indulnia. Ebből adódóan elhanyagolják a különböző implicit idődimenziókat, illetve azokat mind a pedagógusok, mind pedig a kutatók magától értetődő tényeknek tekintik (vö. Adam 2005, 99–100).

Ez az iskola különböző idővilágaira irányuló áttekintés is jelzi, hogy a középpontban álló idő, az órák és a naptárak ideje azoknak nem kizárólagos idősíkja. A kvantitatív időt összetettségéből adódóan olyan gyakorlati eljárások, normák, implicit időtényezők határozzák meg, amelyek feltárása további, más nézőpontú vizsgálatok által lehetséges. Kevés az olyan neveléstudományi kutatás, amely az idő különböző explicit vonatkozásait is tekintetbe veszi (Ball et al. 1984; Ben-Baruch 1986–1987; Delamont–Galton 1986; Morrison 1992; Schuller 1990).

Az iskolai órarendek és tantervek, a különböző munkaprogramok nem csupán a nevelési gyakorlat, hanem a pedagógiai kutatás számára is meghatározó jelentő-

ségűek. Ezek az időt leginkább mennyiségként, paraméterként, illetve erőforrásként jelenítik meg. Ebből adódóan az időformák összetett jellege nem válik nyilvánvalóvá, így az a tanítási és tanulási jelenségek tudományos vizsgálata kapcsán legfeljebb implicit formában jelenik meg. Az ilyen jellegű kutatások elsősorban a keresztirányú, esetleg hosszmetszeti trend- és panelvizsgálatokat használják, amelyek módszertani hátterében a megfigyelés és az összehasonlítás vagy az adatok jegyzőkönyvezése, majd azok feldolgozása, értékelése, értelmezése áll. Ezek a megközelítések nem különítik el az egyes szempontokat, egyaránt vonatkoznak a megfigyelés tárgyára és magára a megfigyelőre. A további vizsgálatok megtervezése során a kutatóknak arra kellene törekedniük, hogy a komplex időformák ne csupán implicit formában jelenjenek meg. A kutatásoknak reflektálniuk kellene a látszólag magától értetődő dolgokra, továbbá saját gyakorlati eljárásaikra is.

Miként Adam (2005) megállapítja, egy kutatási terv megvalósíthatósága, koordinálása, egyes lépései sorrendjének, prioritásainak megállapítása függ a vizsgálat célkitűzéseitől, megvalósításának formáitól, pénzügyi hátterétől. Olyan sorrendet alakít ki, amely eleve szinkronizálja a vizsgálandó csoportok, illetve pedagógiai intézmények tevékenységét. A vizsgálat, illetve az interjú folyamatát, annak eredményeit eleve befolyásolja a megvalósítás időpontja, időtartama, sorrendje, koordinálása és periodicitása. Nem mindegy az, hogy mikor és milyen időkeretekben figyeljük meg az oktatás folyamatait – például hétfőn, a biológia duplaóra második felében, vagy az őszi félév kezdetekor, mondjuk a gyakorló tanár vezetésével folyó munkát. Mindezek a szempontok éppen úgy szignifikáns módon befolyásolják a vizsgálat eredményeit, mint az, hogy a vizsgálat az egész órára kiterjed-e, vagy annak csak egy részét veszi igénybe, több egymást követő órára vonatkozik-e, vagy egy félévre, esetleg átfogják az egész évet. Ez érvényes a megfigyelés gyakoriságára is. Nem mindegy, hogy az egyszer, kétszer vagy harmincszor ismétlődik, illetve hogy mennyire rendszeres vagy fokozatos az ismétlődés. A fenti szempontok minden eleme, illetve azok kölcsönhatása is befolyásolja a vizsgálat eredményeit. Ezek az időfaktorok is olyan szignifikáns tényezők, amelyeket a kutatás megtervezése során explicit tényezőként kellene tekintetbe venni. Mindezek az időbeli tényezők befolyásolják az empirikus vizsgálatok eredményeit, így azokat figyelembe kell venni a kutatás kivitelezése során.

Önmagában az órarendek, tantervek, az iskolaév eseményeinek vizsgálata nem teszi lehetővé az oktatással összefüggő különböző komplex idődimenziók, időbeliségek, koordinációk és lefolyásuk sebessége mélyebb rétegeinek feltárását. Ez a sokféleség kétségessé teszi az empirikus kutatások egydimenziós időfogalmának alkalmazását is. Ahhoz, hogy ez a probléma teljes terjedelmében vizsgálható legyen, tudatosítanunk kell például a tudomány és az órák ideje közötti történelmi összefüggéseket is. Az órával mérhető idő a társadalmi időnek egy meglehetősen partikuláris részét alkotja, így csupán arra nem alapozható az idővel foglalkozó kutatás. Ebből adódóan a tudományos kutatásnak is mindinkább szembesülnie kell azzal, hogy a különböző időfelfogások csak komplex módon ragadhatók meg. A kutatónak például a koordináció, a gyorsaság, az intenzitás és a ritmikusság, valamint a jelen időbeli kiterjedésének jelenségeire is tekintettel kellene

lennie. Nem hanyagolhatja el az idő konstitutív jellegét sem. Ebből adódóan a neveléstudományi kutatásoknak nem csupán az osztálytermi keretek közötti idő felhasználásának hatékonyságát, illetve elfecsérlését, hanem azok konstrukcióit is vizsgálniuk kellene, nem csupán a vizsgált időkeretek beosztását és azok ellenőrzését, hanem azok kialakulását is meg kellene ismerniük.

Emellett a kutatás során célszerű arra is tekintettel lenni, hogy a folyamatok időbeni lefolyása minden pillanatban olyan különböző múltak és a jövők által is befolyásolt, amelyek csupán az óra idejének eszköztárával nem mérhetők és értelmezhetők. Csupán az órával mért idő eszközeivel nem jeleníthető meg a tanulók életútja, tapasztalatai, elvárásai, félelmei és ambíciói, nem értelmezhetők annak kvantitatív összetevői. Az így megfogalmazott kérdésekre adott válaszok csupán retrospektív racionalizálások lesznek. Nem képesek visszatükrözni a valóságot, még akkor sem, ha a megkérdezettek úgy vélik, hogy igazat mondanak. Ugyanis az osztálytermi időt vizsgáló kutató egy sajátos időben zajló folyamat, temporális idő részesévé válik, amelyben a jövőre irányuló interakciók a múltbéli individuális és kollektív tudásra alapozva alakulnak ki, nyerik el aktualitásukat, kerülnek megőrzésre. Ez egy olyan valóság, amelyet nem látható múlt- és jövődimenziók hoznak létre. A kutatás során a megfigyelő és a vizsgált személyek egyaránt olyan térben és időben helyezkednek el, amely az azt létrehozó történeti kontextusokba ágyazott aktuális életrajzi elemek, múlt- és jövőorientációk által meghatározott. A vizsgálat időtartama tehát mindig kapcsolatban a megfigyelt személyek idővilágaival, függ azoktól, ez ebben a közös időben történik a távolságtartó „objektív" megfigyelések esetében is. A résztvevő megfigyelés esetében viszont lehetővé válik a különböző idővilágok összekapcsolódása. A hosszabb időtartamú megfigyeléseket – az azok során alkalmazott specifikus módszertani eljárásoktól függetlenül – befolyásolják a rejtett idővilágok és életutak, a tanár, a tanuló és a kutató egyaránt bekapcsolódik ebbe a kollektív közös időbe, befolyásolja annak alakulását. Erre hatással van az, amit az egyes személyek látnak, megértenek, illetve relevánsnak tartanak. Ez a szempont viszont csak akkor érvényesülhet, ha a kutató a tanárral és a tanulókkal közös tevékenység során résztvevőként szerepelhet. A kutatónak a fenti rendkívül széles körű kiegészítő adatforrásokat is tekintetbe kell vennie (Green et al. 1992, 147), hogy a megfigyelés komplexitását, kontextualitását, kontinuitását és diszkontinuitását, valamint időbeni kiterjedtségét az osztályteremben kibontakozó interakció minden elemében felismerje.

Ezek a szempontok különösen fontosak a tanulással kapcsolatos vizsgálatok esetében, mivel a tanulás irányított, kumulatív, a múltban és a jövőben kiteljesedő folyamatként implikálja az időt. A kutatás szempontjából nem sok értelme van annak, hogy a tanulást időpontokkal hozzuk asszociációs kapcsolatba. Nem lehetséges továbbá (miként a visszafelé élés vagy a visszafiatalodás sem) a visszafelé tanulás, csupán az elfelejtés. Az a tanulásfogalom, amely rá vonatkozó pontosan meghatározott okokból és hatásokból, illetve inputokból és outputokból indul ki, vagyis, hogy a tanár közvetíti a tudást, a tanuló pedig befogadja azt, miként azt Weade (1992) kimutatta, nem megfelelő. Weade a tanulást csendes, futólagos és

illékony, jelentős mértékben rejtett történésként értelmezi, ezáltal ráirányítja a figyelmet a jelenleg érvényes tanulásfogalom, a „mikor is folyik tanulás" kérdés köré rendezhető problematikus pontjaira. A tanulás kooperatív és konstruktív szempontjait emeli ki, és hangsúlyozza az azokat befolyásoló további tényezőket is, mint a személyes interakció és a kollektív múlt, a tanulási környezet, valamint a felhasznált segédeszközök jellege. Ebben a megközelítésben a tanulás olyan folyamat, amelynek története és jövője van, így nem értelmezhető csupán annak megfigyelhető elemei segítségével. Előfeltételei az életvilágok összekapcsolódása révén, azokból a múlt- és a jövőelképzelésekre vonatkozó egyéni és kollektív ismeretekből teremtődnek meg, amelyek mindegyike kihat a jelenben megvalósuló interakciókra. A tanulás bonyolult koordinációs, a gyorsaságra és intenzitásra irányuló döntéseken, továbbá a ritmusok és a rutinszintű cselekvések megnyugtató rendszerességén nyugszik. Ezt az összetett időt áthatja a tanulás minden formájában jelenlévő tárgyi, konceptuális és emocionális valóság. A tanulási folyamatok hosszabb ideig tartó megfigyelései során a kutató által megfigyelt dolgok előzetes ismereteitől és elméleti előfeltételezéseitől függenek. A kutatónak le kell mondania arról az illúzióról, hogy létezik valamilyen objektív, a megfigyelés körülményei és különösen a láthatatlan múlt és jövő által nem befolyásolt valóság. Fontos annak felismerése, hogy az empirikus kutatások nem látható és szimultán jellegükből adódóan nem leírható komplexitása is befolyásolja az elméleti megállapításokat (a fentieket vö. Adam 2005, 100–106).

Az iskolai idővel kapcsolatos hazai társadalomtudományi, illetve pedagógiai szakirodalmat vizsgálva meglehetősen kevés ebben a tárgyban született munkával találkozhatunk. Ezek közül leginkább Meleg Csilla (Meleg 2007), Zsolnai József (Zsolnai 1998) és Báthory Zoltán (Báthory 2003) munkái utalnak az idő kvantitatív vonatkozásaival kapcsolatos kutatásokra. Ide sorolhatók továbbá Csapó Benő tantárgyi attitűdvizsgálatai is (Csapó 2000), valamint néhány további időszociológiai vizsgálat (Bródy 1983; Szabó 1988; Tahin et al. 2000).

A fenti megállapítás alátámasztja Zsolnai József vélekedését, mely szerint az idővel kapcsolatos elméleti munkák esetlegesek a hazai pedagógia szakirodalomban. Ennek a hiánynak a pótlására rendszerező tudományelméleti munkájában egy pedagógiai időtan koncepcionális kereteinek kidolgozására tesz kísérletet (Zsolnai 1996). Az idővel kapcsolatban bevezeti a pedagógiai topokronológiát mint filozófiai jellegű alaptant: „A topokronológiai szemléletmód adott időszakhoz, adott térhez kötött szinkron látásmódot jelent" (Zsolnai 1996, 58).

Az iskolai idővel kapcsolatos hazai szociológiai kutatások középpontjában az idő, mint szimbolikus tőke, valamint az időhöz való társadalmi viszonyulás kérdései állnak. A kulturális tőke tartalma több idővonatkozást is egyesít. Egyrészt magába foglalja a múltat mint átszármaztatandó hagyományt, illetve struktúrát, továbbá a jelent mint értelmezést és reprezentációt, végül a jövőt mint iskolázottsági tervet és ambíciót. Emellett keletkezésének folyamatában tartalmaz – a képzettségben megnyilvánuló kulturális tőke elsajátításra fordított időbeli befektetésként – egy további időkeretet is. A műveltség, illetve képzettség a szimbolikus tőke egyik sajátos formájaként, létrejötte és karbantartása során hosszú távú

időbeli ráfordítást igénylő beruházásként jelenik meg, amely jövőbeli szükséglet-kielégítést tesz lehetővé.

Számos idővonatkozást tartalmaznak a különböző társadalmi csoportok gyermekeinek eltérő iskolai teljesítményére magyarázatot kereső empirikus oktatásszociológiai kutatások is, rávilágítva a különböző társadalmi csoportok eltérő iskolahasználatának hátterében kimutatható eltérő időbeli orientációikra. Az időtényező itt a teljesítményorientáció eltéréseiben, az azonnali vagy késleltetett jutalom igényében, az azonnali vagy késleltetett szükséglet-kielégítés képességében jelenik meg. Magyarázó értékét a jelen-, illetve jövőorientált viselkedés komplex jelenségének elemeként nyeri el. Nem elhanyagolható szempont az iskolázottság és a várható élettartam között fennálló összefüggés sem. Az időfelhasználás társadalmi kontrolljaként is értelmezhető a magas iskolázottsággal együtt járó hosszabb, s az alacsony iskolázottsághoz kapcsolódó rövidebb várható élettartam. Ezek a kutatások elsősorban az iskola szelekciós mechanizmusainak leírása szempontjából, különösen a rejtett szelekció mechanizmusainak feltárásához járultak hozzá jelentősebb mértékben (Tahin et al. 2000).

Báthory Zoltán tanulmánya leginkább a tantervi idővel foglalkozik (Báthory 2003). Megállapítja, hogy a közoktatás irányítóinak és tanároknak az idővel kapcsolatos közkeletű hiedelme, hogy szoros összefüggés áll fenn a tantervi-tanítási idő és a tanulmányi teljesítmény között. Ez azonban korántsem olyan mértékű, amely indokolttá tenné a szakmai érdekérvényesítés szinte egyedüli eszközeként a tanítási időért, az óraszámokért folyó küzdelmet. Szerinte a tartalmi és módszertani modernizáció jobb stratégiát jelent a magasabb teljesítmény eléréséhez, mint az időbeli expanzió (Báthory 2003, 65). A tanulmány a tantervi idő felhasználásnak alapvető szempontjaiként az oktatáspolitikai prioritások, a nemzetközi trendek és a hazai tantervi hagyományok tartalmát emeli ki. Az tantervi időfelosztás-felhasználás szempontjain vizsgálja azt is, hogy milyen mennyiségű idővel rendelkeznek szabadon az iskolák. Nemzetközi adatokat közöl a szabad sáv arányáról, és az adatokat az oktatásirányítás szempontjából is értelmezi. Csapó Benő tantárgyi attitűdvizsgálatainak eredményeinek (Csapó 2004, 156) idővel kapcsolatos legfontosabb implicit megállapítása szerint, minél hosszabb ideje tanulják a magyar diákok az egyes tantárgyakat, annál kevésbé kedvelik azokat. A tanulók viszonya a tantárgyakhoz általában az iskolában eltöltött idő függvényében folyamatosan és csaknem egyenletesen romlik. A nemzetközi mérési eredmények ugyanezt a tendenciát tükrözik. Azonban a magyar diákok körében nagyobb ütemben romlik ez a viszony, mint a többi ország többségében (Csapó 2004, 152).

Boreczky Ágnes családtörténeti, családszociológiai munkáiban (Boreczky 2002, 2002a, 2005, 2008) a földrajzi mozgás, család-idő, a kulturális tőkefelhalmozás, a társadalmi-földrajzi mozgás többgenerációs rendszereit vizsgálja. A temporalitás és történeti idő valóságának különbözőségeit elemezve megállapítja, hogy az észlelt temporalitás valósága az egy időben létező társadalmi csoportok, akár családok tagjai számára is különböző lehet. Az egyes társadalmi csoportok egymást követő generációinak létdimenzióját eltérő idősíkok jelölik ki, az így kialakuló eltérő idődimenziókban eltérő módon fogják fel önmagukat. Ezek az eltérések a virtuális

és társadalmi történeti időben, a családi és személyes időben egyaránt megjelenhetnek. Ennek hátterében az időérzékelés eltérő, az ön-, a család-, és csoportmeghatározásban is megjelenő funkcionális különbségei állnak. Az eltérő idővilágok között kialakuló feszültég az időszinkronizációra irányuló törekvés révén az egyéni mobilitás egyik fontos hatóereje. (Boreczky 2001, 105)

Az iskolai idő kvalitatív vonatkozásaival foglalkozó legrészletezőbb magyar nyelvű munkák Meleg Csilla nevéhez köthetőek. Közelmúltban megjelent monográfiájában (Meleg 2006) és további tanulmányaiban (Meleg 2005, 2007) az időt értelmezési keretként használva törekedett arra, hogy közelebb jusson a társadalmi egyenlőtlenségek természetének megértéséhez és differenciáltabb leírásához. Az általa felvetett kérdések mindegyike az iskolához, mint szervezethez és az iskoláztatáshoz mint kötelező időkerethez kapcsolódnak, így vizsgálódásai a szervezetszociológia és az időszociológia határán fogalmazódnak meg.

Úgy véli, hogy az időrelációk mélyrétegeinek vizsgálatához olyan nézőpontot is be kell vonni a vizsgálódásokba, amely lehetővé teszi az időfolyamatokat, a múlt, jelen és jövő egymásba alakulását, folyamatosságát és dinamikáját. Ennek szerinte az iskola szervezeti működése eleget tesz, így az a szervezeti és időaspektusok egymásra vonatkoztatott értelmezési keretébe helyezhető. Ez a megközelítés lehetővé teszi a már ismert iskolai jelenségek, már feltárt összefüggések, pedagógiai folyamatok újraértelmezését (Meleg 2006, 11).

Egy korábbi tanulmányában Meleg az iskola szervezeti sajátosságaiból adódó „saját idejét" vizsgálja. Megállapítja, hogy ez az iskolai idő lényegileg tér el más szervezetek időDimenzióitól, illetve azok megjelenési formáitól. Az iskola kialakult szervezeti és időbeli rendjére jellemző a kényszerítő erejű szabályozás. Ezért nem lehetséges egyes szintekhez tetszőleges időben bekapcsolódni, nem lehet azok egyes fokozatait felcserélni, átugrani, kihagyni, sem időben lerövidíteni vagy összesűríteni. Lehetséges viszont azt megismételni, illetve meghosszabbítani. Az iskolai szervezet saját ideje jellegzetesen „hosszú idő", amelynek tartamai egyrészt az iskolai idő linearitásában, másrészt az ehhez kapcsolódó végtelenítésben – például az élethosszig tartó tanulás ideológiájában – jelenik meg (Meleg 2005, 128–130).

Az iskolai idő gyakorlati vonatkozásai közül kiemeli az időbeli elrendezés, a különböző idősíkokban és időrendszerekben való eligazodás, összerendezésük, rendszerbe szervezésük képességét. Emellett lehetséges változókként kiemeli az idővonatkozások hangsúlyváltásainak rugalmasságát és szituációhoz illesztését. Úgy véli, hogy ezek vizsgálata közelebb vihet a már ismert iskolai jelenségek újabb értelmezéséhez és a pedagógiai praxis megújításához. A munkában emellett értelmezi az iskolai időhorizont tágulását mint a szervezeti idő beépülésének folyamatát. Miután az iskola interperszonális erőterében az időhöz kapcsolódóan különböző viselkedési stílusok formálódnak, folyamatos azok szinkronizációja is. Ez oly módon történik, hogy csoportszintre emelkednek az időkép és az időbeosztás pillanatnyi módozatai (Meleg 2005, 131–132).

Az idővel kapcsolatos hazai kvalitatív vizsgálódások kapcsán elsősorban Ehmann Bea és Huszár Zsuzsanna munkái érdemelnek figyelmet. Alkalmazott

nyelvészeti és a pedagógiai szempontból egyaránt figyelemre méltóak Huszár Zsuzsanna kvalitatív tartalomelemzésen alapuló publikációi, amelyek az iskolai időnek az iskolai fogalmazványokban történő megjelenésével és értékelésével, valamint a szövegek ritmikai struktúrájával foglalkoznak (Huszár 2007, 2008).

Az idővel kapcsolatos hazai pszichológiai vizsgálatokat áttekintve megállapíthatjuk, hogy azokat kezdetben pszichofizikai orientáció jellemezte: elsősorban időtartamok becslésére, becslési pontosságának megállapítására irányultak. Emellett az időérzékelésért felelős úgynevezett időszerv keresése kapcsán foglalkoztak az élő szervezetek ritmusainak vizsgálatával is. A későbbi kvalitatív időpszichológiai kutatások középpontjában a megélt idő, a múlt jelen és jövő szubjektív értékelése, az időélmény egyéni különbségei és azok magyarázata állt (Ehmann 2002, 2004a, 2004b). Ehmann Bea a narratív pszichológiai tartalomelemzés segítségével az úgynevezett narratív pszichológiai konstruktumokat vizsgálja (Ehmann 2002). Elemzései azt vizsgálják, hogy a narratív és naptári kronológia egymásra vetítésével milyen mintázatok, illetve történetmesélő típusok keletkeznek (Ehmann 2004, 345–361).

9. Zárszó

Véget ért az időben és az idővel folytatott kalandozásunk. Köszönet a türelmes olvasónak, aki fáradságot nem kímélve velünk tartott ezen az időutazáson. Köszönöm azok támogatását, akik ennek a könyvnek az elkészítésére biztattak. Tanítványaimnak megköszönöm a téma iránt tanúsított érdeklődő figyelmüket, amely újabb vizsgálódásokra késztetett. Barátaimnak támogató észrevételeiket köszönöm, családomnak pedig azt, hogy elfogadó türelemmel kivárták a könyv elkészültének négy évig tartó hosszú idejét. Köszönöm a Gondolat Kiadó vezetőjének és munkatársainak, hogy munkámból végül könyv kerekedett.

Konklúziók megfogalmazására törekedve, a bevezető tézishez visszakanyarodva, újra feltehetjük a kérdést, vajon most már tudjuk biztosan, hogy mi is az idő? Borges időesszéjének gondolatmenetével egybecsengően, vérmérsékletünknek megfelelően, akár lemondóan fogalmazhatjuk meg a választ, hogy az idő problémáját nem lehet megnyugtatóan megoldani. Így hát időről szóló könyvemben legfeljebb arra tehettem kísérletet, hogy végigtekintettem néhány eddigi megoldáson, illetve válaszkísérleten. Ennek jegyében áttekintettem az időetimológia és időértelmezések általános kérdéseit, a megkonstruált emberi idő sokszínűségének kultúrák és a történetiség által behatárolt dimenzióit a prehistorikus kultúráktól a görög idővilágokon át a középkori és a modern európai időfelfogásig. A társadalmi idő részeként a munkaidő kialakulásának történeti folyamatait elemezve részletesen foglalkoztam az idő és a munka világának kapcsolatával is. Vizsgálódásaim kiterjedtek az idő kutatásának további nagy területeire, az egyén által átélt, az én és a világ közötti feszültséget kifejező szubjektív idő és az egyéni idő és emlékezet különböző dimenzióinak, továbbá az egyes tudományok (filozófia, antropológia, szociológia, pedagógia) időkoncepcióinak elemző áttekintésére is.

Az időprobléma különböző nézőpontokból történő megközelítése is megerősítette, hogy az idő, az egymásutániság olyan alapvető, nehezen megválaszolható, nyugtalanító metafizikai kérdés is egyben, mint például az anyagi és szellemi lét dualizmusa, vagy véges és végtelen problémája. Hérakleitosz példája, mely szerint senki sem léphet kétszer ugyanabba a folyóba, jól érzékelteti az időprobléma lényegét is. Ez az idő alapvető jellemzőjéből: annak tünékenységéből, megváltoztathatatlan múlásából fakad. Azért nem léphet senki kétszer ugyanabba a folyóba, mert egyrészt annak vize közben továbbfolyik, másrészt pedig a szemlélő maga is „továbbfolyik", változik. Úgy tűnik, hogy az idő azóta is változatlan, azonos marad Hérakleitosz folyójával. A példázat megfogalmazása óta eltelt sok évszázad nem hozott haladást ezen a téren. Miként ezt Borges időesszéjének végső konklúziójában megfogalmazza, ez az állandó változás, a szimbolikus halál és újjászületés adja az idő nagy rejtélyét. Ez az oka annak, hogy az idő problémája a legmélyebb, végső soron megválaszolhatatlan metafizikai kérdés is egyben: „Az

az igazság, hogy mindennap meghalunk, és mindennap újjászületünk. Egyfolytában születünk és haldoklunk. Ezért az idő problémája jobban érint bennünket, mint a többi metafizikai kérdés. Mert a többi absztrakt. Az idő problémája a mi problémánk. Ki vagyok én? Kicsoda bármelyikünk is? Kik vagyunk? Talán egyszer megtudjuk. Talán nem. De addig is, mint Szent Ágoston mondta, a lelkem ég, mert meg akarom tudni" (Borges 2009, 131–132).

Bibliográfia

Adam, B. (1990): *Time and Social Theory.* Polity Press, Cambridge.

Adam, B. (1992): „There is More to Time in Education than Calendars and Clocks." In Morrison, M. (ed.): *Managing Time for Education.* CEDAR, Coventry, 18–34.

Adam, B. (1995): *Time Watch. The Social Analysis of Time.* Polity Press, Cambridge.

Adam, B: (2005): *Das Diktat der Uhr*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Anzenbacher, A. (1993): *Bevezetés a filozófiába*. Fordította Vér Gábor és mások. Herder, Budapest.

Árva Judit – Gyarmati János (szerk. 2002): *Közelítések az időhöz.* Néprajzi Múzeum, Budapest.

Assmann, J. (1999): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Fordította Hidas Zoltán. Atlantisz, Budapest.

Assmann, J. (2000): *Religion und kulturelles Gedächtnis*. Beck, München.

Augustinus, A. (1987): *Vallomások*. Fordította Városi István. Gondolat, Budapest.

Aveni, A. (1991): *Rhytmen des Lebens. Eine Kulturgeschichte der Zeit*. Klett-Cotta, Stuttgart (eredetileg: *Empires of Time. Calendars, Clock and Cultures*. Basic, New York, 1989).

Bacon, F. (1954): *Novum Orgánum és Új Atlantisz*. Fordította Csatlós János és Sarkadi János. Művelt Nép Könyvkiadó, Budapest.

Baddeley, A. (2001): *Az emberi emlékezet.* Fordította Racsmány Mihály. Osiris, Budapest.

Bahthyin, M. (1982): *Francois Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája.* Gondolat, Budapest.

Bali János (2000): A hagyományos paraszti időszemlélet alakulása a 20. században. *Kultúra és közösség*, 4/2–3. sz. 81–88.

Ball, S. – Hull, R. – Skelton, M. – Tudor, R. (1984): „The Tyranny of the 'Devil's Mill": Time and Task at School. In Delamont, S. (ed.): *Reading in Interaction in the Classroom*. Methuen, London, 41–57.

Báthory Zoltán (2003): A tantervi idő. *Új Pedagógiai Szemle*, 53/7–8. sz. 46–53.

Beck, K. (1994): *Medien und die soziale Konstruktion von Zeit.* Westdeutscher Verlag.

Beck, S. (1994): *Nachmoderne Zeiten. Über Zeiterfahrungen und Zeitgang bei flexibilister Schichtarbeit.* Schloss Tübingen.

Ben-Baruch, E. (1986/1987): Conception of Time. In *National Forum of Educational Administration and Supervision,* 4. sz. 119–127.

Benkő Loránd (szerk. 1974): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

Berger, P. – Luckmann, Th. (1998): *A valóság társadalmi felépítése*. Fordította Tomka Miklós. Jószöveg Műhely, Budapest.

Bergson, H. (1928): *Idő és szabadság*. Fordította Dienes Valéria. Franklin Kiadó, Budapest.

Bergson, H. (1930): *A teremtő fejlődés*. Fordította Dienes Valéria. Franklin Kiadó, Budapest.

Bloch, M. (1991): Language, Anthropology and Cognitive Science. *Man,* 26. sz. 183–198.
Bolberitz Pál (1984): *Isten, ember, vallás.* Ecclesia, Budapest.
Borges, J. L. (1999): *Az örökkévalóság története.* Fordította Scholz László. Európa Kiadó, Budapest.
Borges, J. L. (2009): *Válogatott művei* IV. *Az ős kastély.* Fordította Scholz László. Európa Kiadó, Budapest.
Boreczky Ágnes (1999): Fenyítés az európai és amerikai iskolákban. Agresszió, *Educatio,* 9. Tél, 771–778.
Boreczky Ágnes (2001): Egy múlt – többféle jövő? (Én)Történet és identitás család- és csoportszociológiai nézőpontból. *Múlt és jövő,* 14. 3. szám, 99–109.
Boreczky Ágnes (2002): Családtörténeti mozatik. A mobilitás és migráció elbeszélései. *Századvég,* 7. 1. szám, 33–36.
Boreczky Ágnes (2002a): Családtörténet, mobilitás és iskoláztatás. *Iskolakultúra,* 12. 3. szám, 60–69.
Boreczky Ágnes (2005): Családtörténet és társadalom-földrajzi mozgás. *Iskolakultúra,* 15. 2. szám, 140–147.
Boreczky Ágnes (2008): Családtörtént és társadalmi-földrajzi mozgás: a szimbolikus család szerepe. In Sallai Éva (szerk.): Társadalmi egyenlőtlenségek, a nem hagyományos családmodell, a szülői viselkedés és a gyermek fejlődésének összefüggései. *Educatio,* Budapest.
Borofsky, R. (1994): On the Knowledge and Knowing of Cultural Activities. In Borofsky, R. (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw–Hill, New York, 331–347.
Bourdieu, P. (1977): *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge University Press, Cambridge.
Bourdieu, P. (1990): Gazdasági gyakorlat és az idő. Az algériai parasztok időkezelési attitűdjei. In Gelléríné Lázár Márta (szerk.): *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Fordította Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 48–59.
Bourdieu, P. (2002): *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről.* Fordította Berkovits Balázs. Napvilág, Budapest.
Brand, S. (2001): *Amíg világ a világ. Idő és felelősség – a hosszú most órája.* Fordította Kertész Balázs. Vincze Kiadó, Budapest.
Burckhardt, J. (1978): *A reneszánsz Itáliában*. Fordította Elek Artúr. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Budapest.
Burguière, A. et al. (ed. 1997): *Geschichte der Familie.* Band 2. *Mittelalter.* Campus, Frankfurt – New York.
Burke, P. (1999): *Az olasz reneszánsz*. Fordította Bérczes Tibor. Osiris, Budapest.
Canguilhem, G. (2004): *A normális és a kóros.* Fordította Gervain Judit. Gondolat, Budapest.
Carlgren, R. (1992): *Szabadságra nevelés.* Fordította Gerle János és mások. Török Sándor Waldorf Pedagógiai Alapítvány, Budapest.
Carrel, A. (1953): *Man, the Unknown.* Burns and Oates, London.
Castells, M. (2005): *A hálózati társadalom kialakulása.* Fordította Rohonyi András. Gondolat Kiadó, Budapest.
Cipolla, C. M. (1978): *Clocks and Culture. 1300-1700.* Collins, New York – London.
Collins, E. C. – Green, J. L. (1992): Metaphors: The Construction of a Perspective. *Theory into Practice,* 29, 71–77.
Comenius, J. A. (1992): *Didactica Magna.* Fordította Geréb György. Seneca Kiadó, Pécs.

Connerton, P. (1997): Megemlékezési szertartások. Fordította Nagy László. In Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia.* Láthatatlan Kollégium, Budapest, 64–82.
Coomaraswamy, A. K. (2004): *Idő és örökkévalóság.* Fordította Medve István. Sophia Perennis, Érpatak.
Csányi Vilmos (1999): *Az emberi természet. Humánetológia.* Vincze Kiadó, Budapest.
Csapó Benő (2002): *Tudás és iskola.* Osiris, Budapest.
Csupor István (2000): Az idő mérése és mérhetetlensége. In Fejős Zoltán (szerk.): *A megfoghatatlan idő.* Néprajzi Múzeum, Budapest, 25–55.
Damasio, A. R. (2004): Emlékezni a mikorra. Fordította Jolsvai Hajnal. In Pléh Csaba – Boross Ottilia (szerk.): *Bevezetés a pszichológiába*. Osiris, Budapest, 290–296.
Delamont, S. – Galton, M. (1986): *Inside the Secondary Classroom.* Routledge, London.
Delumeau, J. (1999): Az apokalipszis új értelme. In Carrière, J.-C. – Delumeau, J. – Eco, U. – Gould, S. J.: *Beszélgetések az idők végezetéről.* Fordította Kamocsai Ildikó. Európa Kiadó, Budapest, 67–126.
Descartes, R. (1906): *A filozófia elvei.* Fordította Alexander Bernát. Franklin Kiadó, Budapest.
Dideriks, H. H. et al. (1995): *Nyugat-európai gazdaság- és társadalomtörténet*. Osiris, Budapest.
Dinzelbacher, P. (Hrsg. 1993): *Europäische Mentalitätsgeschichte.* Körner, Stuttgart.
Draaisma, D. (2002): *Metaforamasina.* Fordította Balogh Tamás. Typotex, Budapest.
Draaisma, D. (2003): *Miért futnak egyre gyorsabban az évek?* Fordította Balogh Tamás. Typotex, Budapest.
Dresser, G. (1996): *Historische Anthropologie*. Böhlau Verlag, Wien.
Durkheim, E. (1978): *A társadalmi tények magyarázatához.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
Durkheim, E. (2003): *A vallás elemi formái.* Fordította Vargyas Zoltán. L'Harmattan, Budapest.
Durant, W. (é. n.): *A gondolat hősei.* Fordította Benedek Marcell. Göncöl Kiadó, Budapest.
Dülmen, R. van (1990): *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. 1–3. Beck, München.
Dülmen, R. van (1997): *Die Entdeckung des Individuums 1500-1800*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main.
Eder, K. (1976): *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaft*. Suhrkamp, Frakfurt am Main.
Eder, K. (1997): Arbeit. In Wulf, Ch. (Hrsg. 1997), 718–726.
Ehmann Bea (2002): *A szöveg mélyén. A pszichológiai tartalomelemzés*. Új Mandátum, Budapest.
Ehmann Bea (2004a): A pszichológiai időkutatásról. *Pszichológia*, 24/4. sz. 405–427.
Ehmann Bea (2004b): Tartalomelemzési módszerek a szubjektív időélmény vizsgálatára laikus beszélők szövegeiben. *Magyar Pszichológiai Szemle,* 59/3. sz. 345–361.
Eikenbusch, G. (2010): Alternativen zur 45-Minuten-Stunde. *Pädagogik*, 62/3. sz. 6–9.
Eliade, M. (1987): *A szent és a profán*. Fordította Berényi Gábor. Európa Kiadó, Budapest.
Eliade, M. (2001): *A samanizmus.* Fordította Saly Noémi. Osiris, Budapest.
Eliade, M. (2006): *Az örök visszatérés mítosza.* Fordította Pásztor Péter. Európa Kiadó, Budapest.
Elias, N. (1987): *A civilizáció folyamata*. Fordította Berényi Gábor. Gondolat, Budapest.
Eriksen, T. H. (2006): *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*. Fordította Karádi Éva és Varró Zsuzsa. Gondolat, Budapest.

Eriksen, T. H. (2009): *A pillanat zsarnoksága. Gyors és lassú idő az információs társadalomban.* Fordította Vaskó Ildikó. L'Harmattan, Budapest.
Eysenck, M. W. – Keane, M. T. (2003): *Kognitív pszichológia.* Typotex, Budapest.
Falussy Béla (2004): *Az időfelhasználás metszetei*. Új Mandátum, Budapest.
Fejős Zoltán – Lackner Miklós – Wilhelm Gábor (szerk. 2001): *Időképek – millenniumi kiállítás* (katalógus). Néprajzi Múzeum, Budapest.
Fejős Zoltán (főszerk. 2000): *A megfoghatatlan idő.* Néprajzi Múzeum, Budapest.
Fejős Zoltán (2000): Az idő – képzetek, rítusok, tárgyak. In Fejős Zoltán (főszerk. 2000), 7–24.
Fejős Zoltán (szerk. 2000): *Idő és antropológia.* Osiris, Budapest.
Fél Edit – Hofer Tamás (1997): Az évszakok és a napszakok rendje. In: uők (szerk.): *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban.* Balassi Kiadó, Budapest, 414–455.
Ferenczy Mária (2002): Időszámítás és ünnepkör a hagyományos kínai világban. In Árva Judit – Gyarmati János (szerk. 2000), 57–73.
Figal, G. (2009): *Tárgyiság. Hermeneutikai és a filozófia.* Fordította Bartók Imre. Kijárat Kiadó, Budapest.
Foucault, M. (1990): *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Fordította Fázsi Anikó és Csűrös Klára. Gondolat, Budapest.
Foucault, M. (2000a): *Elmebetegség és pszichológia. A klinikai orvoslás születése.* Fordította Romhányi Török Gábor. Corvina, Budapest.
Foucault, M. (2000b): *Nyelv a végtelenhez.* Fordította Kicsák Loránd. Latin Betűk, Debrecen.
Frankenberg, R. (ed. 1992): *Time, Health and Medicine*. Sage, London.
Frewert, U. – Haupt, H.-G. (Hrsg. 1999): *Der Mensch des 20. Jahrhunderts*. Campus, Frankfurt – New York.
Friedland, R. – Boden, D. (eds. 1994): *Nowhere. Space, Time and Modernity.* University of California Press, Berkeley.
Galántai Zoltán (2006): Órák, robotok, mikrokozmoszok. Az időmérés története. *Meteor*, 36/1, 103–113.
Gehlen, A. (1976): *Az ember. Természete és helye a világban*. Fordította Kis János. Gondolat, Budapest.
Gell, A. (1992): *The Anthropology of Time. Cultural Construction of Temporal Maps and Images.* Berg, Oxford/Providence.
Gellériné Lázár Márta (szerk. 1990): *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
Gennep, A. van (2007): *Átmeneti rítusok*. Fordította Vargyas Zoltán. L'Harmattan, Budapest.
Giddens, A. (1995): *Szociológia.* Osiris, Budapest.
Gleick, J. (2003): *Gyorsabban. Arról, hogy minden felgyorsul.* Fordította Simóné Avarosi Éva. Magyar Könyvklub, Budapest.
Goudsblom, J. (2005): *Időrezsimek.* Fordította Fenyvesi Miklós. Typotex, Budapest.
Gunnelle, J. G. (1968): *Political Philosophy and Time.* Wesleyan University Press, Middletown.
Gurevics, A. J. (1974): *A középkori ember világképe*. Fordította Előd Nóra. Kossuth, Budapest.
Haan, G. de (1996): *Die Zeit in der Pädagogik*. Beltz, Weinheim–Basel.
Habermas, J. (1993): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Fordította Endreffy Zoltán. Osiris, Budapest.

Habermas, J. (1998): *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Fordította Nyizsnyánszky Ferenc és Zoltai Dénes. Helikon Kiadó, Budapest.
Halbwachs, M. (1994): *Les cadres sociaux de la memoire.* Albin Michel, Paris.
Halbwachs, M. (2000): A „kollektív emlékezet". In Felkai G. et al. (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század közepéig.* Új Mandátum, Budapest, 303–433.
Hallowell, A. I. (1937): Temporal Orientation in Western Civilisation and in a Pre-Literate Society. *American Anthropologist*, 39. sz. 647–670.
Hartmann, N. (1972): *Lételméleti vizsgálódások*. Fordította Redl Károly. Gondolat, Budapest.
Harvey, D. (1990): *The Condition of Postmodernity.* Blackwell, Oxford.
Hawking, S. – Mlodinow, L. (2006): *Az idő még rövidebb története*. Fordította Both Előd. Akkord Kiadó, Budapest.
Heidegger, M. (1989): *Lét és idő.* Fordította Vajda Mihály, Angyalosi Gergely és mások. Gondolat, Budapest.
Heidegger, M. (1992): Az idő fogalma. Fordította Fehér M. István. In uő: *Az idő fogalma, A német egyetem önmegnyilvánulása, A rektorátus.* Kossuth, Budapest, 27–52.
Hopf, C. (2004): *Die experimentelle Pädagogik. Empirische Erziehungswissenschaft in Deutschland am Anfang des 20. Jahrhunderts.* Klinkhardt, Bad Heilbrunn.
Hoppál Mihály (1994): *Sámánok. Lelkek és jelképek*. Helikon, Budapest.
Horváth Árpád (1982): *Órák és órások*. Gondolat, Budapest.
Huizinga, J. (1944): *Homo Ludens. Kísérlet a kultúra játék-elemeinek meghatározására.* Fordította Máthé Klára. Universum Kiadó, Szeged.
Huizinga, J. (1979): *A középkor alkonya*. Fordította Szerb Antal. Helikon, Budapest.
Husserl, E. (2002): *Előadások az időről.* Fordította Sajó Sándor és Ullmann Tamás. Helikon, Budapest.
Huszár Zsuzsanna (2007): Időzés. In Kiss Éva (szerk.): *Pedagógián innen és túl.* PTE FEFI, Pécs, 430–440.
Huszár Zsuzsanna (2008): Az idő mint fogalmazási tartalom. *Iskolakultúra*, 27/3–4. sz. 88–95.
Im Hof, U. (1995): *A felvilágosodás Európája.* Fordította Zalán Péter. Atlantisz, Budapest.
Innis, H. (1952): *Changing Concepts of Time.* University of Toronto Press, Toronto.
Jaeger, W. (1936): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 1–3. De Gruyter, Berlin–Leipzig.
Jenzen, I. (Hrsg. 1989): *Uhrzeiten. Die Geschichte der Uhr und ihres Gebrauches.* Suhrkamp, Frankfurt am Main.
Juhász József et al. (szerk. 1972): *Magyar értelmező kéziszótár.* 1–3. Akadémiai Kiadó, Budapest.
Jullien, F. – Herzog, R. (2005): Kínai szerszámosláda. *2000,* 7/3. sz. 16–26.
Jung, C. G. (1995): *Föld és lélek. Az archaikus ember.* Fordította Linczényi Adorján. Kossuth, Budapest.
Jung, C.G. (é.n.): *Az ember és szimbólumai.* Fordította Matolcsi Ágnes. Göncöl Kiadó, Budapest.
Kaempfer, W. (1997): Zeit. In Wulf, Ch. (Hrsg. 1997), 179–197.
Kalla Gábor (2002): Időszámítás és történeti emlékezet Mezopotámiában. In Árva Judit –Gyarmati János (szerk. 2002), 16–33.

Kállai János (1998): Az ember térszemlélete, a térészlelés antropológiai struktúrája. In uő – Karádi Kázmér – Tényi Tamás (szerk. 1998): *A térélmény kultúrtörténete és pszichopatológiája*. Tertia, Budapest, 11–48.
Kamper, D. – Wulf, Ch. (1987): *Die sterbende Zeit.* Luchterhand, Darmstadt.
Kant, I. (1991): *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Fordította Berényi Gábor. Gondolat, Budapest.
Karácsony András (1995): *Bevezetés a tudásszociológiába.* Osiris–Századvég, Budapest.
Karády Viktor (2000): *Zsidóság Európában a modern korban*. Új Mandátum, Budapest.
Kekes, J. (1999): *A liberalizmus ellen*. Európa Kiadó, Budapest.
Kerényi Károly (1977): *Görög mitológia.* Gondolat, Budapest.
Kern, S. (1983): *The Culture of Time and Space. 1880-1918.* Harvard University Press, Cambridge.
Kirsch, G. – Nijkamp, P. – Zimmermann, K. (eds. 1988): *The Formulation of Time. Preferences in Multidisciplinary Perspective.* Avebury, Aldershot.
Kiss Endre (1993): *Friedrich Nietzsche filozófiája*. Gondolat, Budapest.
Kiszely Gábor (1999): *A szabadkőművesség*. Korona Kiadó, Budapest.
Klaniczay Gábor – S. Nagy Katalin (szerk. 1982): *Divatszociológia.* 1–2. Tömegkommunikációs Kutatóintézet, Budapest.
Klaniczay Gábor (1990): *A civilizáció peremén.* Magvető, Budapest.
Klein, S. (2007): *Az idő titkos lüktetése.* Fordította Svéda Dóra. Laurus, Budapest.
Koczka J. (2001): Az európai történelem egyik alapproblémája, a munka. *Korall*, 5–6. sz. (ősz–tél), 5–26.
Kosellek, R. (2003): *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája.* Fordította Hidas Zoltán és Szabó Márton. Jószöveg, Budapest.
Kost, F. (1983): Die „Normalisierung" der Schule. Zur Schulhygienebewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. *Zeitschrift für Pädagogik,* 30. sz. 769–782.
Kracauer, S. (2009): *A detektívregény-értelmezés. Történelem a végső dolgok előtt.* Fordította Teller Katalin. Kijárat Kiadó, Budapest.
Kunzmann, P. – Burkard, F.-P. – Wiedmann, F. (1993). *Filozófia.* Springer, Budapest–Berlin.
Landes, D. S. (1983): *Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World.* Harvard University Press, Cambridge.
Landes, D. S. (1986): *Az elszabadult Prométheusz*. Gondolat, Budapest.
Lash, S. (1990): *Sociology of Postmodernism.* Routledge, London.
Le Goff, J. (1960): Le moyen age: temps l'église et temps du marchand. *Annales,* 15. sz. 417–433.
Le Goff, J. (2008): *Európa születése a középkorban.* Fordította Sujtó László. Atlantisz, Budapest.
Le Roy Ladurie, E. (1997): *Montaillou.* Fordította Járai Gabriella. Osiris, Budapest.
Leach, E. R. (2000): Két esszé az idő szimbolikus megjelenítéséről. *Kultúra és Közösség*, 4/2–3, 25–32.
Leclercq, J. (1974): Zeiterfahrung und Zeitbegriff im Spätmittelalter. In Zimmermann, A. (Hrsg): *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittbewußtsein im späteren Mittelalter*. Miscellanea Mediae, Berlin – New York.
Leduc, J. (2006): *A történészek és az idő.* Fordította Novák Veronika. Kalligram, Pozsony.
Lenz, H. (2005): *Universalgeschichte der Zeit.* Merix Verlag, Wiesbaden.
Levine, R. (2004): *Eine Landkarte der Zeit.* Piper, München (eredetileg: *A Geography of Time*. Basic Books, New York, 1997).

Lippincott, K. (szerk. 2002): *Az idő története.* Fordította Soproni András, Árvay Alica és Bódis Helga. Perfekt, Budapest.
Locke, J. (1986): *Értekezés a polgári kormányzásról*. Fordította Endreffy Zoltán. Gondolat, Budapest.
Loewe, M. (2002): Ciklikus és lineáris időfelfogás Kínában. In Lippincott, K. (szerk. 2002), 76–79.
Losonczi Ágnes (2005): *Sorsba fordult történelem.* Holnap Kiadó, Budapest.
Losonczi Ágnes (2009): *Az ember ideje.* Holnap Kiadó, Budapest.
Luckmann, Th. (1991): *Die unsichtbare Religion.* Suhrkamp, Frankfurt am Main (magyarul: A láthatatlan vallás. A vallás fenomenológiája. *Magyar Lettre International*, 36/2. sz. 1996. http://epa.oszk.hu/00000/00012/00007/02luck.htm. Letöltve 2010. április 4.)
Luft, Ulrik (2002): Az idő Egyiptomban. In Árva Judit – Gyarmati János (szerk. 2002), 7–15.
Luhmann, N. (1975): *Soziologische Aufklärung.* Bd. 2. Westdeutscher Verlag, Opladen.
Luhmann, N. (1979): Zeit und Handlung. Eine vergessene Theorie. *Zeitschrift für Soziologie*, 8/1, 63–81.
Lutz, R. (2000): *Recht und Ordnung. Herrschaft durch Verwaltung im 19. Jahrhundert*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
Lyotard, J.-F. (1993): *A posztmodern állapot*. Fordította Bujalos István és Orosz László. In uő: Habermas, J. – Rorty, R.: *A posztmodern állapot*. Osiris–Századvég, Budapest, 7–146.
Lyotard, J.-F. (1998): Az életben maradó. In Kamper, D. – Wulf, Ch. (szerk.): *Antropológia az ember halála után.* Fordította Balogh István. Jószöveg Kiadó, Budapest, 102–133.
Macey, S. L. (ed. 1994): *Encyclopedia of Time*. Garland, New York – London.
Mayer László – Tilesik György (szerk. 2006): *Személyes idő – történelmi idő.* BDF, Szombathely.
McCann, J. (1970): *The Rule of Saint Benedict*. Burns Oates, London.
Mead, G. H. (1969): *Philosophie der Sozialität*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
Meier, Ch. (Hrsg. 1994): *Die okzidentale Stadt nach Max Weber.* Historische Zeitschrift, Beiheft N. 17, München.
Melbin, M. (1987): *Night as Frontier. Colonising the World After Dark.* Free Press, New York.
Meleg Csilla (2005): Iskola az időben. *Iskolakultúra,* 25/2. sz. 127–134.
Meleg Csilla (2006): *Az iskola időarcai.* Dialóg Campus, Budapest.
Mészáros András (1999): *Idő által homályosan*. Kalligram, Pozsony.
Mészáros István (szerk. 1981): *Ratio Educationis*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
Michalski, K. (szerk. 1988): *A modern tudományok emberképe*. Fordította Bendl Júlia. Gondolat, Budapest.
Molnár Tamás (2001): *A gondolkodás archetípusai.* Fordította Kádár András. Kairosz, Budapest.
Montessori, M. (1988): *Kosmische Erziehung. Kleine Schriften* I. Herder, Freiburg.
Morphy, H. (2002): Az ausztrál bennszülöttek időfogalma. In Lippincott, K. (szerk. 2002), 264–267.
Morrison, M. (ed. 1992): *Managing Time for Education*. CEDAR Working Paper Series, Univesity of Warwick, Coventry.
Mumford, L. (1947): *Technics and Civilisation.* Routledge, London.
Mumford, L. (1934/1955): *The Monastery and the Clock*. The Human Prospect, Boston.
Nagy Olga (1989): *A törvény szorításában.* Gondolat, Budapest.

Némedi Dénes (2010): *Klasszikus szociológia. 1900–1945.* Napvilág Kiadó, Budapest.
Németh András – Pukánszky Béla (2005): *A pedagógia problématörténete.* Gondolat, Budapest.
Németh András – Skiera, E. (1999): *Reformpedagógia és az iskola reformja*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
Németh András (2007): Mi is az idő? Történeti időszociológiai és időantropológiai vázlatok. *Iskolakultúra Online*, 1. sz. 54–75
(http://www.vega2000.eu/iskolakultura/iol/iol2007_1_54-75.pdf).
Neumann, N. (1993): *Lerngeschichte der Uhrzeit.* Beltz Verlag, Weinheim.
Nietzsche, F.(1908): *Ím-igyen szóla Zarathustra.* Fordította Wildner Ödön. Göncöl Kiadó, Budapest.
North, J. (2002): A prehisztorikus és a korai civilizációk csillagászata. In Lippincott, K. (szerk. 2002), 34–37.
Nowotny H. (1989): *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls.* Suhrkamp, Frankfurt am Main.
Nowotny, H. (1975): Time Structuring and Time Measurement: On the Interrelation between Timekeepers and Social Time. In Fraser, J. T. – Lawrence, N. (eds.): *The Study of Time*. Springer, Berlin – Heidelberg – New York, 325–342.
Nyíri Tamás (1972): *Antropológiai vázlatok*. Szent István Társulat, Budapest.
Oelkers, J. (1997): Pädagogik in der Krise der Moderne. In Harney, K. – Krüger, H. (Hrsg.): *Einführung in die Geschichte von Erziehungswissenschaft und Erziehungswirklichkeit.* Leske + Budrich, Opladen.
Oelkers, J. (1998): Psychologie, Pädagogik und Schulreform im 19. Jahrhundert. In Sarasin, Ph. – Tanner, J. (Hrsg. 1998), 245–285.
Pascal, B. (1983): *Gondolatok.* Fordította Pődör László. Gondolat, Budapest.
Postman, N. (1983): *The Disappearence of Childhood*. W. H. Allen, London.
Pukánszky Béla (2013a): „Pädagogische Innenmission" oder Sehnsucht nach der Freiheit? Gondolat, Budapest.
Pukánszky Béla (2013b): A nőnevelés története. Gondolat, Budapest.
Pukánszky Béla (2013c): Pedagógiai eszmetörténet. Gondolat, Budapest.
Pukánszky Béla (2014b): A magyar iskolatörténet és pedagógusképzés paradigmái. Selye János Egyetem, Komárno.
Preglau, M. (2000): Fenomenológiai szociológia – Alfred Schütz. In Morel, J. et al. (szerk.): *Szociológiaelmélet.* Fordította Berényi Gábor. Osiris, Budapest, 83–104.
Rabe-Kleberg, U. – Zeicher, H. (1984): Kindheit und Zeit. Über das Eindringen moderner Zeitorganisation in der Lebensbedingungen von Kindern. *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, 4. sz. 29–43.
Reinhard, W. (2004): *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie.* Beck, München.
Reyer, J. (1991): *Alte Eugenik und Wohlfahrtspflege. Entwertung und Funktionalisierung der Fürsorge vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.* Lambertus, Freiburg.
Rezsőházy, R. (1970): *Temps social et développement: le rôle des facteurs socio-culturels dans la croissance.* La Renaissance du Livre, Bruxelles.
Ricoeur, P. (1999a): *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Fordította Jeney Éva. Osiris, Budapest.
Ricoeur, P. (1999b): Emlékezet, felejtés, történelem. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái.* Kijárat Kiadó, Budapest, 51–68.

Ries, J. (szerk. 2003): *A szent antropológiája. A Homo religiosus eredete és problémája*. Fordította Krivácsi Anikó. Typotex, Budapest.

Rifkin, J. (1988): *Uhrwerk Universum. Die Zeit als Grundkonflikt des Menschen*. Knaur, München (eredetileg: *Time Wars: The Primary Conflict in Human History*. Henry Holt and Co., New York, 1987).

Safranski, R. (2002): *Nietzsche. Szellemi életrajz.* Fordította Györffy Miklós. Európa Kiadó, Budapest.

Sarasin, Ph. (2001): *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Sarasin, Ph. – Tanner, J. (Hrsg. 1998): *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Schachter, D. L. (2004): Az elfogultság bűne. Fordította Bíró Gábor. In Pléh Csaba – Boross Ottilia (szerk.): *Bevezetés a pszichológiába.* Osiris, Budapest, 317–334.

Schalk Gyula (szerk. 1999): *Naptártörténeti kislexikon.* Fiesta–Saxum, Budapest.

Scheler, M. (1995): *Az ember helye a kozmoszban.* Fordította Csatár Péter. Osiris, Budapest.

Schindler, N. (2000): Karnevál, egyház és fordított világ. A 16. századi nevetéskultúra funkciójáról. Fordította Sajó Tamás. In Sebők Marcell (szerk.): *Történeti antropológia*. Replika Kör, Budapest, 183–215.

Schivelbusch, W. (2008): *A vasúti utazás története. A tér és idő iparosodása a 19. században*. Fordította Laczházi Gyula. Napvilág Kiadó, Budapest.

Schlüter, W. (2002): *Immanuel Kant.* Fordította Balázs István. Magyar Könyvklub, Budapest.

Schopenhauer, A. (1991a): *A világ mint akarat és képzet.* Fordította Tandori Ágnes és Tandori Dezső. Európa Kiadó, Budapest.

Schopenhauer, A. (1991b): *Az akarat szabadságáról.* Fordította Kelen Ferenc. Hatágú Síp, Budapest.

Schorch, G. (1982): *Kind und Zeit. Entwicklung und schulische Förderung des Kindbewusstseins.* Klinkhardt, Bad Heilbrunn.

Schuller, T. (1990): It All Depends on the Timing. *Adults Learning*, 2, 51–52.

Schütz, A. – Luckmann, T. (1994): Strukturen der Lebenswelt. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Schütz, A. (1971): *Gesammelte Aufsätze.* 1–2. Martinus Nijhoff, Den Haag.

Schwartz, B. (1979): Waiting, Exchange and Power: The Distribution of Time in Social Systems. *American Journal of Sociology,* 79, 841–870.

Sebők M. (szerk. 2000): *Történeti antropológia*. Fordította Apor Péter és mások. Replika Kör, Budapest.

Sennett, R. (1974): *The Fall of Public Man*. Cambridge University Press, Cambridge (magyarul: *A közéleti ember bukása*. Fordította Boros Anna. Helikon, Budapest, 1998).

Sennett, R. (1980): *Authority.* Vintage Books, New York.

Sennett, R. (1994): *Flesh and Stone.* Vintage Books, New York.

Simsa, R. (1996): *Wem gehört die Zeit? Hierarchie und Zeit in Gesellschaft und Organisation.* Campus, Frankfurt am Main.

Sorokin, P. A. (1943): *Sociocultural Causality, Space, Time.* Duke University Press, Durham.

Stehr, N. (2007): *A modern társadalmak törékenysége.* Fordította Rohonyi András. Gondolat, Budapest.

Steiger Kornél (szerk. 1992): *Bevezetés a filozófiába. Szöveggyűjtemény.* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.

Stoß, A. M. (1998): Zwischen Emphase, Kritik und Methodenbewusstsein: Schulhygiene, Medizin und wissenschaftliche Pädagogik im deutschen Kaiserreich. *Paedagogica Historica. International Journal of the History of Education. Suppéldául Series* 3. sz. 561–581.

Stoß, A. M. (2000): *Pädagogik und Medizin. Ihre Beziehungen in „Gesundheitserziehung" und wissenschaftlicher Pädagogik 1779-1933*. Beltz Verlag, Weinheim.

Störig, H. J. (1997): *A filozófia világtörténete*. Fordította Frenyó Zoltán, Neumer Katalin és Zoltai Dénes. Helikon Kiadó, Budapest.

Strauss L – Cropsey, J. (szerk. 1994): *A politikai filozófia története*. 1–2. Fordította Berényi Gábor és mások. Európa Kiadó, Budapest.

Suki Béla (szerk. 1982): *Sören Kierkegaard írásaiból.* Fordította Dani Tivadar, Valaczkay László és Veress Miklós. Gondolat, Budapest.

Szabó Ferenc (1974): *Az ember és világa*. Detti, Róma.

Tarnas, R. (1994): *A nyugati gondolat stációi*. Fordította Lázár A. Péter. Amana, Budapest.

Thift, N. (1988): Vicos Voco. Ringing the Changes in Historical Geography of Time Consciousness. In Young, M. – Schuller, T. (eds.): *The Rhythms of Society,* Taylor & Francis, London, 53–94.

Thomson, E. P. (1990): Az idő, a munkafegyelem és az ipari kapitalizmus. In Gellériné Lázár Márta (szerk. 1990), 60–116.

Vajkai A. (1999): *A magyar nép életmódja.* Jószöveg Kiadó, Budapest.

Virilio, P. (1993): *Revolutionen der Geschwindigkeit.* Merve Verlag, Berlin.

Weade, G. (1992): Locating Learning in the Times and Spaces of Teaching. In Marshall, H. (ed.): *Redefining Student Learning: Roots of Eductional Change*. Ablex, Norwood, New Jersey, 87–118.

Weber, M. (1970): A tudomány mint hivatás. In Kemény István – Varga Iván (szerk.): *Állam, politika, tudomány.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 75–94.

Weber, M. (1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Fordította Józsa Zoltán, Lissauer Zoltán és Somlai Péter. Gondolat, Budapest.

Wendorff, R. (1985): *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa.* Westdeutscher Verlag, Opladen.

Wendorff, R. (1993): *Tag, Woche, Monat und Jahr: eine Kulturgeschichte des Kalenders.* Westdeutscher Verlag, Opladen.

Westlund, I. (2007): *Elevernas tid och skolans tid.* Malmö.

White, H. (1973): *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe.* John Hopkins University Press, Baltimore.

Whitrow, G. J. (1988): *Time in History: the Evolution of our General Awareness of Time and Temporal Perspective.* Oxford University Press, Oxford.

Winn, M. (1990): *Gyermekek gyermekkor nélkül*. Gondolat, Budapest.

Wulf, Ch. (Hrsg. 1997): *Vom Menschen. Handbuch Historische Antropologie*. Beltz, Weinheim–Basel.

Wulf, Ch. (2001): *Einführung in die Antropologie der Erziehung.* Beltz, Weinheim–Basel.

Young, M. (1988): *The Metronomic Society.* Harvard University Press, Cambridge.

Zarubavel, E. (1981): *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life.* University of Chicago Press, Chicago.

Zarubavel, E. (1982): Easter and Passover. On Calendars and Group Identity. *American Soziological Review,* 47. sz. 284–289.
Zarubavel, E. (1985): *The Seven Day Circle. The History and Meaning of the Week.* Free Press Macmillan, New York.
Zeicher, H. (1988): Verselbständigte Zeit – selbstständigere Kinder? *Neue Sammlung*, 28. sz. 75–92.
Zifras, J. (2004): *Pädagogik und Anthropologie. Eine Einführung*. Kohlhammer, Stuttgart.
Zsolnai J. (1996): *A pedagógia új rendszere címszavakban*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.