

POLSKA AKADEMIA NAUK
INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII

Prace Habilitacyjne

Elżbieta Tarkowska

CZAS W SPOŁECZEŃSTWIE

PROBLEMY, TRADYCJE,
KIERUNKI BADAŃ

WROCŁAW WARSZAWA KRAKÓW • GDAŃSK ŁÓDŹ
ZAKŁAD NARODOWY IMIENIA OSSOLIŃSKICH
WYDAWNICTWO POLSKIEJ AKADEMII NAUK
1987

Do druku opiniowali

ANDRZEJ K. PALUCH i ANTONINA KŁOSKOWSKA

Okładkę projektował Edward Kostka

Redaktor Wydawnictwa Anna Urbaczka

Redaktor techniczny Elżbieta Garnarczyk

© *Copyright by Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydawnictwo, Wrocław 19.*

ISBN 83-04-02534-5

"... nawet tak abstrakcyjne pojęcia, jak pojęcia czasu i przestrzeni, znajdują się w każdym momencie swojej historii w ścisłym związku z odpowiadającą im organizacją społeczną".

E. Dürkheim, M. Mauss, O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji

"Czas w magii i religii nie jest czystą ilością..."

H. Hubert, Etude sommaire...

"Niewiele jest czynników, które by tak silnie charakteryzowały istotę kultury, jak pojmowanie czasu".

A. Guriewicz, Kategorie kultury średniowiecznej

WPROWADZENIE:

CZAS W SPOŁECZEŃSTWIE: TEMAT ZNANY I NIEZNANY

O popularności tematu czasu

Przedmiotem pracy, najogólniej określając, jest czas rozumiany jako zjawisko społeczne i kulturowe. Interesujący mnie temat stanowi fragment tak chętnie dziś podejmowanej przez naukę, publicystykę, literaturę, sztukę - problematyki związanej z czasem, problematyki stanowiącej "ważny element kultury umysłowej naszego wieku"¹. Zagadnienie czasu, na przestrzeni wieków fascynujące myślicieli o bardzo różnych zainteresowaniach, poszukujących "klucza do zrozumienia wielu zagadkowych aspektów ludzkiej myśli i działania" - by posłużyć się sformułowaniem Brandona² i dziś okazuje się interesujące, a nawet szczególnie aktualne.

¹W. Voise, Ruch chronozoficzny w Polsce i za granicą, "Ruch Filozoficzny", 1974, t. XXXII, nr 4, s. 260. Ładnie o dominacji, wadze i cenie czasu w naszej epoce pisze A. Guriewicz w pracy Kategorie kultury średniowiecznej, Warszawa 1976, s. 29 i n.

²S. G. F. Brandon, History, Time and Deity. A Historical and Comparative Study of the Conception of Time in Religious Thought and Practice, New York 1965, s. V.

Niewątpliwy wzrost zainteresowań problematyką czasu w ostatnich dziesiątkach lat - sam w sobie ciekawy jako temat badawczy - interpretowany bywa rozmaicie: a to sytuacją "przesilenia kulturowego" czy zagrożeń cywilizacyjnych³, a to "presją współczesności", odczuciem szybciej niż kiedykolwiek przedtem zmieniającej się rzeczywistości, będącym efektem tempa przemian cywilizacji współczesnej⁴, ostrzejszą świadomością, wszechobecności czasu, powszechności procesów z nim związanych. "Obecnie czasowa struktura świata i czasowy charakter każdej niemal ludzkiej działalności sprawiają, że zagadnienia "czasologiczne" zyskują na znaczeniu z każdym rokiem"⁵.

Zastanawiając się nad ewentualnymi przyczynami wzrostu popularności tenatu czasu można byłoby zapytać, jaką rolę odgrywa tu immanentny rozwój nauki w jej posteinsteińskiej dobie (a w ramach humanistyki postbergsonowskiej czy postfrazerowskiej), kumulacja wiedzy, wzajemna wymiana dorobku zgromadzonego przez różne nauki od dawna zajmujące się tym problemem badawczym. Jaką rolę odegrały tu procesy zachodzące w ramach rozwoju nauki - procesy specjalizacji z jednej strony, dążenia do integracji wiedzy, próby współpracy interdyscyplinarnej - z drugiej, oraz wejście tych różnych tendencji w badania nad czasem w fazę instytucjonalizacji w ramach istniejących lub nowo tworzonych dyscyplin. Procesy te zaważyły na sposobach podejścia do

³Zbieżność poszukiwań współczesnej filozofii, nauki i literatury nie jest dziełem przypadku. Problem czasu i przestrzeni leży u podstaw takiego rozumienia świata i człowieka oraz jego pozycji - wobec własnego życia, które artykułuje się w dobie przesilenia kulturowego." K. Rutkowski, *Czas, świat i rzeczywistość w całej jaskrawości*, "Miesięcznik Literacki", 1978, nr 2, s. 41. Por. na ten temat W. W. Iwanow, *Kategoria czasu w sztuce i kulturze XX wieku*, [w:] *Znak, styl, konwencja*, Warszawa 1977, s. 242-287.

⁴Wręcz z poszerzaniem się otaczającego nas wszechświata nasza terażniejszość najwyraźniej się kurczy - nie dość, że w każdej chwili zapada się w przeszłość, lecz ponadto coraz częściej stanowi karmę przyszłości [...] stąd fascynacja czasem i świadomość niepokojącej różnorodności związanych z nim zjawisk [...]" W. Voise, op. cit., s. 260.

⁵W. Voise, *Chronozofia, czyli o krystalizacji integralnej nauki w czasie*, [w:] *Problemy nauk pomocniczych historii*, "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach", nr 151, Katowice 1976, s. 40. Joel de Rosnay mówi o "chroriocentryzmie" naszego współczesnego myślenia (Makroskop, Warszawa 1982).

⁶Mam tu na myśli kwestionariusz pytań na temat sposobów pomiaru czasu w różnych kulturach, który w antropologii odegrał niewątpliwie ważną rolę. J. G. Præzer, *Questions on the Manners, Customs, Religion, Superstitions etc. of Uncivilized or Semi-Civilized Peoples*, "The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 1889, vol. XVIII, s. 435, § *Measurement of Time*. Zamieszczam go w przypisie 18 do rozdz. I.

problematyki czasu, charakterystycznych dla nauki dnia dzisiejszego, można też sądzić, że przyczyniły się do popularności i atrakcyjności tej dziedziny badań.

Kilka cech wydaje się specyficznych dla współczesnego stanu badań nad czasem i sposobu zajmowania się tą problematyką. Przede wszystkim więc będzie to powszechność i wielokierunkowość badań i refleksji, wyrażająca się w niezliczonych, lawinowo rosnących publikacjach. Po wtóre, będą to charakterystyczne dla nauki współczesnej formy instytucjonalizacji tych zainteresowań.

Dzieje badań nad czasem to proces stopniowego poszerzania pola badawczego przy coraz dalej posuniętej specjalizacji, to wyłanianie się nowych gałęzi badań tych problemów w ramach istniejących dyscyplin. Proces ten trwa i pogłębia się, a jednocześnie towarzyszy mu tendencja odwrotna: dążenie do integracji rozdrobnionych perspektyw w postaci prób stworzenia jakiejś wspólnej dla różnych nauk płaszczyzny badania czasu. "Epoka specjalizacji tęskni do syntezy" - jak ładnie ten

trend określono⁷.

Ilustracją tej tendencji może być powołanie w 1966 r. International Society for the Study of Time. Jego działalność polega na organizowaniu regularnych sympozjów, umożliwiających spotkania zainteresowanym problematyką czasu przedstawicielom różnych nauk oraz na publikowaniu materiałów z tych spotkań - prac zbiorowych prezentujących punkty widzenia różnych dyscyplin humanistycznych i przyrodniczych w zakresie badań nad czasem. Celem tych spotkań i publikacji ma być scalenie wysiłków specjalistów pracujących w ramach tradycyjnych dyscyplin /nad różnymi aspektami problematyki czasu.

Z działalnością Towarzystwa, a zwłaszcza jego założyciela, Juliusa Thomasa Frasera, amerykańskiego matematyka i fizyka, "człowieka, któ-

⁷M. Heller, O czasie z różnych punktów widzenia, "Znak", 1980, nr 2 (308), s. 245.

⁸Dotychczas ukazały się następujące tomy, będące plonem kolejnych konferencji Towarzystwa: J. T. Fraser, F. C. Harber, G. H. Muller (eds.), The Study of Time. Proceedings of the First Conference of the International Society for the Study of Time, Oberwolfach 31.VIII.-6.IX.1969, Berlin 1972; J. T. Fraser, N. Lawrence (eds.), The Study of Time II. Proceedings of the Second Conference of the International Society for the Study of Time. Lake Yamanaka - Japan, 1-7.VII.1973, Berlin 1975; J. T. Fraser, N. Lawrence, D. Park (eds.), The Study of Time III, Proceedings of the Third Conference of the International Society for the Study of Time, Alpbach - Austria, Berlin 1978.

⁹Tak go określa Michał Heller we wspomnianym wyżej szkicu.

nia "chronozofii" - nowej, integralnej nauki o czasie, wykorzystującej i integrującej dorobek poszczególnych istniejących dyscyplin¹⁰

Trudno ocenić na razie efekty prób ujęcia interdyscyplinarnego problematyki czasu, prób wzajemnego wykorzystania w tej dziedzinie dorobku różnych, niekoniecznie pokrewnych, nieraz wręcz odległych nauk; współpraca niedawno się rozpoczęła lub dopiero bywa postulowana. Przedsięwzięcia tego rodzaju mają zarówno swoich zwolenników bądź

entuzjastów¹¹ jak i krytyków¹². Jako socjolog zainteresowany problemem czasu pozytywnie oceniam efekty przedsięwzięć interdyscyplinarnych, mieszczących się w ramach humanistyki. Świetnym takim przykładem może być interdyscyplinarny tom "The Future of Time", gdzie uwzględnia się punkt widzenia antropologii, socjologii, psychologii, psy-

chiatrrii¹³. Co do niewątpliwie bardzo interesującego nurtu chronozoficznego, związanego z nazwiskiem Frasera, a w Polsce popularyzowanego przez prof. Voisć - w jego ocenie zachowałabym pewną rezerwę, po części spowodowaną niedostatkami moich kompetencji.

Znany mi w znacznej, jak sądzę, części dorobek interdyscyplinarnej fali badań nad czasem traktuję jako tło dla interesującej mnie problematyki: czasu rozumianego jako zjawisko społeczne i kulturowe, a więc czasu w perspektywie socjologicznej i antropologicznej.

Jak na tym tle - wszechobecności tematu czasu we współczesnej nau-

¹⁰Warto odnotować liczne inne propozycje terminologiczne dla postulowanej nowej nauki, usytuowanej na pograniczu istniejących już, wszystkich bądź tylko niektórych (np. humanistycznych), nauk: tempologia (W. Voise), chronetyka (V. Grioscia), chronometria (J.D. Synge), chrononomia (S.Symotiuk), antropochronologia (W.E. Moore).

¹¹Zwolennicy chronozofii idąc za programem Prasera wskazują, iż jest to droga stworzenia tak potrzebnego systemu wiedzy o czasie, całościowego, integrującego ujęcia wielu zagadnień dotyczących pewnego fragmentu rzeczywistości, badanego dotychczas w rozproszeniu i przy braku koordynacji.

Np. R. Palter w recenzji I tomu *The Study of Time* ("Isis", 1977, vol. 68, nr 242, s. 305-306) wskazuje, iż 1. nie ma podstaw twierdzenie, że "gdy specjaliści mówią o czasie, mówią o różnych aspektach tej samej rzeczy", 2. przedstawiane na konferencjach chronozofów prace nadal nie łączą się w całość, niewiele mając z sobą wspólnego, 3. często prace te są tylko uproszczoną i skróconą formą tego, co wcześniej w ramach swych macierzystych dyscyplin autorzy ci ustalili. Do zarzutów tych można dodać jeszcze jeden: otóż zdarza się, że zwolennicy interdiscyplinarnego podejścia odkrywają i odkryciem mianują to, co dla specjalistów z danej dziedziny jest dobrze znane. Te słabości i niebezpieczeństwa nie przekreślają jednak wagi ogólnej idei interdyscyplinarnego podejścia do problemu czasu.

¹³ H. Y a k e r, H. O s m o n d, F. C h e e k (eds.), *The Future of Time. Man's Temporal Environment*, New York 1972.

ce, nowych propozycji w zakresie jego badania, nowych form instytucjonalizacji tej problematyki - jak więc na tym tle wygląda stan badań nad czasem rozumianym jako zjawisko społeczne? Jak wygląda dorobek socjologii w dziedzinie badań nad czasem ujmowanym w jego społecznej zmienności i różnorodności? Celowo rozdzielałam te dwie płaszczyzny: ocenę stanu badań nad czasem rozumianym jako zjawisko społeczne oraz ocenę sytuacji w socjologii w tym zakresie. Bowiem czasem rozumianym socjologicznie, tzn. w całej jego społecznej i kulturowej złożoności, zajmuje się z powodzeniem wiele innych dyscyplin humanistycznych; socjologowie zaś podejmują problem czasu niekoniecznie z uwzględnieniem jego społecznej i kulturowej charakterystyki. Nie jest oczywiście ważne, w ramach jakiej specjalności dany problem jest podejmowany, o ile jest podejmowany, i to w pożądanym sposób. Przy dzisiejszym jednak stanie specjalizacji, rozdrobnienia nauk, niedostatek reprezentantów z określonej specjalności, zajmujących się danym problemem, bywa źródłem nieporozumień. Tak też jest z kategorią czasu i sposobem jej ujmowania w socjologii.

Stan badań w zakresie socjologicznej problematyki czasu

W socjologicznej refleksji nad czasem obserwujemy sytuację dość osobliwą, by nie rzec - paradoksalną. Z jednej strony dość często narzeka się na zbyt małe zainteresowanie socjologów problematyką czasu i wskazuje na potrzebę badań w tej dziedzinie, a pojawiające się koncepcje i propozycje traktuje jako pionierskie i nowatorskie, z drugiej zaś widać, że istniejące w ramach tej nauki tradycje i wzory badawcze nie są wykorzystywane, nie funkcjonują dostatecznie. Gdy przed laty Sorokin i Merton podejmowali, jako jedni z pierwszych, temat czasu społecznego, słusznie wskazywali na niedostateczne zainteresowanie socjologów tą problematyką, jedyny wkład do tej dziedziny badań widząc w pracach przedstawicieli francuskiej szkoły socjologicznej¹⁴. Od tego czasu wiele się zmieniło. Socjologowie na pewno nadal zbyt rzadko zajmują się czasem, i to zarówno w porównaniu z istniejącą już tradycją samej socjologii, jak i z analogicznym dorobkiem innych gałęzi hu-

¹⁴Por. W. E. Moore, *Man, Time and Society*, New York 1963, s. V, 5; E. Zerubavel, *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago 1981, s. XII.

¹⁵P. A. Sorokin, R. K. Merton, *Social Time. A Methodological and Functional Analysis*, "The American Journal of Sociology", 1937, vol. 42, nr 5, s. 615-629.

manistyki, np. antropologii czy historii. Wydaje się również, że zbyt rzadko zajmują się tematem czasu w porównaniu z innymi podejmowanymi problemami. Tak np. jeden ze współczesnych socjologów dokonujący przeglądu dorobku socjologii z perspektywy problemów czasu i przestrzeni stwierdza o wiele większe zainteresowanie socjologów przestrzenią niż czasem¹⁶. Wszystko to nie znaczy jednak, jak się niekiedy twierdzi, iż "Kategoria czasu, czas jako taki, nie stanowi oddzielnego przedmiotu dociekań socjologicznych"¹⁷ czy że "brakuje socjologicznych studiów nad wiekiem i czasem jako zjawiskami społecznymi"¹⁸

Przyłączając się do postulatywnej wymowy tego rodzaju wypowiedzi, wskazujących na potrzebę stymulacji badań w zakresie socjologicznej problematyki czasu, na potrzebę popularyzacji tej tematyki, nie można się zgodzić z towarzyszącą im oceną istniejącego stanu. W tego rodzaju opiniach nie bierze się pod uwagę socjologicznej refleksji nad czasem: i tej, należącej już do klasyki, i pojawiających się współcześnie propozycji teoretycznych i badań empirycznych podejmujących temat czasu w perspektywie socjologicznej. A jest to refleksja już obszerna, znaczona nazwiskami Uczącymi się w historii socjologii.

Twórcą socjologicznego podejścia do kategorii czasu jest Durkheim; autorem socjologicznej koncepcji czasu jakościowego jest durkheimista Hubert; problem społecznego relatywizmu czasu zajmował takich przedstawicieli francuskiej szkoły socjologicznej, jak Halbwachs, Czarnowski, Mauss, Granet; wkład do socjologicznej refleksji nad czasem mieli Dilthey, Max Weber, Schutz; autorami koncepcji (a w niektórych przypadkach teorii) czasu społecznego są Sorokin i Merton, Gurvitch, Rezsóhízy, Gioscia czy Zerubavel; strukturą świadomości czasowej czy perspektywą czasu zajmują się tacy socjologowie, jak Bourdieu czy Coser; o społecznych aspektach czasu piszą Kolaja, Pronovost, de Grazia. Godne uwagi są nawiązujące do postulatów durkheimowskich badania empiryczne, takie jak Eisenstadta nad postawami wobec czasu w sytuacji kontaktu kulturowego, Rezsóhazy'ego nad zróżnicowaniem "społecznego pojęcia czasu" w społeczeństwach rozwiniętych i tradycyjnych,

¹⁶J. Kolaja, *Social System and Time and Space. An Introduction to the Theory of Recurrent Behavior*, Pittsburgh 1969, s. 33. Por. również H.A..Innis, *The Bias of Communication*, Toronto 1971, s. 76.

¹⁷ M. J. KostECKI, K.Mrela, *Kategoria czasu w socjologicznych badaniach struktur organizacyjnych*, "Studia Socjologiczne", 1979, nr 4 (75), s. 47; także H. W o r a c h - K a r d a s, *Wiek a pełnienie ról społecznych*, Warszawa 1983, s. 96.

¹⁸ H. W o r a c h - K a r d a s, op. cit., s. 32.

Grossina nad "czasami życia codziennego Francuzów" czy Zerubavela nad strukturą czasową życia społecznego w szpitalu - by poprzestać na wskazaniu kilku tylko przykładów¹⁹

W tej sytuacji można mówić co najwyżej o relatywnym braku zainteresowań ze strony socjologów tematem czasu. Ponadto wypadałoby raczej podkreślić ten fakt, iż istniejący dorobek z zakresu socjologicznej refleksji nad czasem nie funkcjonuje dostatecznie w praktyce badawczej, nie wszedł do obiegu wiedzy socjologicznej, a nawet nie jest znany.

Sytuacja socjologii jest tylko przykładem spraw szerszych, pewnych cech charakterystycznych dla ogólnego stanu wiedzy w dziedzinie badań nad czasem rozumianym jako zjawisko społeczne i kulturowe. Określiłabym je tak: przy uderzającej popularności tematu czasu, przy całej wręcz modzie na zajmowanie się tą problematyką, przy niezliczonych publikacjach i mnożących się postulatami takich czy innych badań, przy wielu interesujących koncepcjach w tej dziedzinie ma się wrażenie, że powstają one zupełnie niezależnie od siebie, a ich wyniki nie kumulują się, że liczne wysiłki poszczególnych badaczy pozostają rozproszone, istniejący dorobek nie pełni funkcji inspirujących, potencjalne wzory badawcze nie funkcjonują, nie zna się często bądź też nie wykorzystuje tradycji badawczej własnej dyscypliny. Że istniejące dawniej i obecnie powstające koncepcje teoretyczne nie znajdują należytego odzewu w badaniach empirycznych; prace teoretyczne i tak liczne przecież, najczęściej przyczynkarskie, badania empiryczne wydają się iść zupełnie niezależnymi torami. Obserwujemy prawdziwy zalew prac o charakterze sprawozdawczym, monograficznym, przyczynkarskim, które nie wydają się do niczego przyczyniać. Nie mają niejako "dalszego ciągu".

Robert J. Maxwell, przedstawiając i w pewnym zakresie podsumowując obszerny dorobek antropologii w dziedzinie badań nad czasem, stwierdził, iż refleksja teoretyczna na temat perspektyw czasowych i systemów pomiaru czasu jest w trakcie kształtowania się, że międzykulturowe badania nad czasem nie mają jeszcze nazwy ani nie wytworzyły szkoły myśli wokół tego przedmiotu, że choć poszczególni badacze zajmowali się tą problematyką, robili to w pewnym sensie "okazjonalnie" i żaden antropolog nie jest znany jako specjalista w zakresie badań nad czasem²⁰. Sądzę, że jest to ocena ciągle trafna, a ponadto, że w znacznej mierze

¹⁹Obszerniejszy ich zestaw zawiera bibliografia zamieszczona na końcu książki.

²⁰R. J. Maxwell, *Anthropological Perspectives*, [w:] H. Yaker i in., op. cit., s. 47-48.

można ją odnieść - nie zważając na przegrody międzydyscyplinowe - do całości wiedzy o czasie rozumianym jako zjawisko społeczne i kulturowe. Przy wszelkich różnicach w dorobku poszczególnych dyscyplin humanistycznych w tej dziedzinie pewne cechy, takie jak stopień teoretycznego zaawansowania i stopień instytucjonalizacji problemu, instytucjonalizacji wyrażającej się w postaci szkół, skryształizowanych kierunków badawczych, jakoś utrwalonej orientacji - wydają się podobne. Do wyjątków należy tu sytuacja psychologii, w której ramach można mówić o wyodrębnionej jej gałęzi, jaką jest "psychologia czasu", z jej dużym dorobkiem empirycznym i teoretycznym²¹. Inaczej jest z "socjologią czasu". Termin ten, coraz częściej używany, pojawia się w dość szczególnym znaczeniu. Gdy np. Isambert mówi o "socjologii czasu", przedstawiając i przypominając współczesnemu czytelnikowi teorię Huberta, terminem tym określa pewną problematykę, określony obszar zagadnień, a nie jakąś utrwaloną, zinstytucjonalizowaną gałąź socjologii²². Gdy Gurvitch używa tego terminu, wskazując, iż problematyka czasu społecznego jest jednym z centralnych problemów tej nowej gałęzi socjologii, jaką jest socjologia wiedzy, jest to stwierdzenie o charakterze postulatywnym bardziej niż od dającym rzeczywisty stan rzeczy²³. Równie postulatywnie o "socjologii czasu" mówi Zerubavel, z tą różnicą wszakże, iż ma na myśli wyodrębniającą się i wartą wyodrębnienia część socjologii. Najczęściej termin "socjologia czasu" stosuje się do określenia pewnego pola badawczego - socjologicznej problematyki czasu. Jeśli o tak rozumianej "socjologii czasu" mówi się w formie postulatywnej, jest to wyrazem faktu, iż w socjologii nie ma dotąd utrwalonego, uprawomocnionego, jasno określonego miejsca dla problematyki czasu rozumianego socjologicznie.

²¹Przynajmniej tak to się wydaje niespecjaliście; sami psychologowie mają zastrzeżenia co do stopnia zaawansowania badań w tej dziedzinie, wskazując np. na brak odpowiednio ogólnej teorii czasu psychologicznego. Por. Z. Chlewiński, Czas w aspekcie fizjologicznym i psychologicznym, "Roczniki Filozoficzne KUL", 1977, t. XXV, z. 3, s. 115; R. Nawrat, Orientacja temporalna. Przegląd technik pomiaru i wyników badań, "Przegląd Psychologiczny", 1981, t. XXIV, nr 1, s. 97-124.

²²p. A. Isambert, Henri Hubert et la sociologie du temps, "Revue Française de Sociologie", 1979, vol. XX, s. 183-204.

²³G. Gurvitch, La vocation actuelle de la sociologie (rozd. XIII: La **multiplicité** des temps sociaux), vol. II, Paris 1969, s. 326.

²⁴E. Zerubavel, op. cit.

Praktyka, badawcza: dominacja koncepcji czasu ilościowego

Problematyka czasu w socjologii zinstytucjonalizowała się w pewnych tylko jej dziedzinach, i to w dość szczególny sposób. Czytelnik prac socjologicznych skłonny byłby, jak sędzę, łączyć hasło "czas", "czas w socjologii" z dwiema dziedzinami: z badaniami budżetów czasu bądź z problematyką "czasu wolnego" i "czasu pracy"²⁵. W obu tych dziedzinach badań, co chcę mocno podkreślić, sama kategoria czasu rozumiana jest w sposób szczególny.

W badaniach budżetów czasu chodzi o ilościowy pomiar jednostek czasu przeznaczanego na różne rodzaje codziennych aktywności. Określa się je wprost jako ilościową analizę rodzajów aktywności jednostek lub grup w czasie. Czas jest tu traktowany jako syntetyczna, łatwo empirycznie dostępna miara złożonych zjawisk społecznych. To typowe dla badań budżetów czasu podejście jest dziś szeroko krytykowane. Wskazuje się więc, że nie uwzględnia się tą drogą "rzeczywistej złożoności zjawisk"²⁶, że "ważność określonego zajęcia nie może być oceniana na podstawie ilości przeznaczanego na nie czasu"²⁷, że badania tego rodzaju, ograniczone do samej analizy ilościowej, pozostawiają z boku wiele ważnych związanych z czasem zjawisk życia społecznego, takich jak odmienna percepcja czasu różnych podmiotów zbiorowych²⁸. Nie mówią nic na temat specyfiki czasu jako elementu kultury, świadomości społecznej, sposobów myślenia i wartościowania. Wszystko tu zamyka się na poziomie danych ilościowych, nie zintegrowanych w całościową perspektywę, nie dając charakterystyk całościowych. Nie negując więc wartości badań tego rodzaju, nierzadko bardzo dobrych, dostarczających ważnej,

²⁵Tak np. autor szkicu o koncepcji czasu w twórczości Bystronia problematykę czasu "w ujęciu ściśle socjologicznym" sprowadza do "dysponowania wolnym czasem" dla rozwijania aktywności kulturalnej... Por. P. Donocik, *Czas w ujęciu Jana Stanisława Bystronia*, A. Nowicki (red.), *Czas w kulturze*, Lublin 1983, s. 58.

²⁶M. Guilbert, N. Lowit, J. Creusen, *Problèmes de méthode pour une enquête de budgets - temps. Les cumuls d'occupations*, "Revue Française de Sociologie", 1965, vol. VI, nr 3, s. 331. Także tychże autorów: *Enquête comparative de budgets - temps (II)*, "Revue Française de Sociologie", 1965, vol. VI, nr 4.

²⁷E. Wnuk-Lipiński, *Budżet czasu - struktura społeczna - polityka społeczna*, Wrocław 1981, s. 105-107.

²⁸D. Mercure, *L'Etude des temporalités sociales. Quelques orientations*, [w:] *Temps et société*, "Cahiers Internationaux de Sociologie" 1979, vol. LXVII, s. 265; J. Hamel, *Temps et société: quelques éléments pour une construction théorique*, "Loisir et Société", 1982, vol. V, nr 2, s. 270.

praktycznie przydatnej i interesującej wiedzy o rzeczywistości społecznej, warto pamiętać, że uwzględniają one jedynie część problematyki związanej z czasem, nie wyczerpując możliwości perspektywy socjologicznej w tym zakresie. Wypada przeto zgodzić się z tymi socjologami, którzy wskazują, że badania budżetów czasu nie są i nie powinny być badaniami finalnymi, lecz tylko pierwszym etapem badań, etapem gromadzenia dokumentacji²⁹

Ograniczenia perspektywy typowej dla badań budżetów czasu związane są ze stosowanym w ich ramach rozumieniem czasu: wyłącznie w kategoriach ilościowych. Jest to czas jednorodny, podzielny, równo płynący, czas fizyki klasycznej i świadomości potocznej ukształtowanej w nowożytnej kulturze zachodniej. Świadomość dokonywanych uproszczeń mają niekiedy sami autorzy badań budżetów czasu, wskazując, że gdy wskaźnikiem jest jedynie trwanie pewnych aktywności, stosowana jest najmniej istotna z socjologicznego punktu widzenia miara, a więc czas

fizyczny³⁰. Dla większości jednak autorów badań budżetów czasu - i nie tylko dla nich - problem rozumienia samej kategorii czasu nie istnieje. Jak można sądzić, ilościowe rozumienie czasu jest stosowane bezrefleksyjnie; za koncepcję oczywistą przyjmuje się czas mierzony zegarem i kalendarzem. A przecież jest to tylko jedna z wielu istniejących i możliwych do przyjęcia koncepcji czasu.

Z kolei w nurcie badań czasu wolnego koncentruje się uwagę na pracy bądź wypoczynku, a więc raczej na pewnych typach zróżnicowanych aktywności niż na czasie jako takim. Czas nie jest ważny sam przez się, lecz jedynie jako ramy typów aktywności. I tu również stosuje się "opis ilościowy, jak czas jest dzielony między pracę i niepracę". I tu również najczęściej stosuje się koncepcję czasu ilościowego, bezrefleksyjnie odwołując się do potocznego w kulturze euroamerykańskiej rozumienia czasu jako miary, ilości, bytu zobiektywizowanego, regulującego życie jednostek i społeczeństw. Wyjątkowo tylko, choć tendencja ta wydaje się rozszerzać, traktuje się czas wolny jako jeden

²⁹ C. J a v e a u, Sur le concept de vie quotidienne et sa sociologie, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1980, vol. 68, s. 37.

³⁰ K. B o h, S. S a k s i d a, An Attempt at a Typology of Time Use, [w:] A. S z a l a i [ed.]. The Use of Time. Daily Activities of Urban and Suburban Populations in twelve countries, The Hague-Paris, 1972, s. 245.

³¹ Tak krytycznie stwierdza Bosserman, sądząc, iż przyszłe badania będą dotyczyć, także znaczeń społeczno-psychologicznych związanych ze spędzaniem czasu. Por. P. B o s s e r m a n, Some Interpretations on the Dynamics of Time in Industrial Society, "Society and Leisure", 1975, vol. VII, nr 1, s. 25.

z rodzajów czasu społecznego³², uwzględniając tym samym społeczną złożoność problematyki związanej z czasem.

Oczywiście są to bardzo uproszczone charakterystyki tych nurtów badań, ale - jak sądzę - oddające istotę rzeczy. W praktyce są takie badania i są takie koncepcje powstałe w ramach tych obu dziedzin, które wnoszą jakiś wkład do problematyki czasu rozumianego socjologicznie, a więc nie tylko sprowadzanego do miary ilościowej i nie tylko traktowanego jako aspekt, ramy czy wymiar innych zjawisk społecznych.

W daleko słabszym stopniu funkcjonuje i w świadomości samych socjologów i odbiorców ich prac wiedza o innych możliwościach i wzorach badania czasu. Daleko mniej upowszechnione jest to podejście i ta praktyka badawcza, w których kategoria czasu nie jest stosowana bezrefleksyjnie, lecz bywa i przedmiotem analizy, autonomicznym problemem badawczym, w których czas nie jest traktowany jako wymiar zjawisk społecznych, lecz jako zjawisko społeczne samo w sobie.

Przyczyny tego stanu rzeczy są różne. Między innymi i ta, iż perspektywa socjologii wiedzy, w jakiej pojawiła się w pracach francuskiej szkoły socjologicznej problematyka czasu społecznego, nie została dostatecznie rozwinięta, a sam wkład durkheimistów do badań nad czasem, stanowiący główny zrąb tradycji w tej dziedzinie, bywa niedoceniany a na-

wet nieznan³³. Problem społecznego relatywizmu czasu, wskazany przez Durkheima, nie wszedł do szerszego obiegu w socjologii. Socjologia postdurkheimowska nie rozwinęła tak socjologicznej problematyki czasu jak inne dyscypliny, antropologia i historia przede wszystkim, które mają szczególnie imponujący dorobek w zakresie badań nad społeczną i kulturową różnorodnością czasu. W odróżnieniu od innych nauk humanistycznych socjologia współczesna uwzględnia problematykę czasu w takim zakresie i w taki sposób, że nie gwarantuje to dotarcia do "głębszej" sfery zjawisk, lecz tylko poprzestanie na uchwyceniu zewnętrznej sfery zachowań; zajmuje się jedynie interpretacją w płaszczyźnie behawioralnej, a nie symbolicznej.³⁴

³²G. P r o n o v o s t, La structure et la signification des temps de loisir dans les temps de la vie quotidienne, "Loisir et Société", 1982, vol. V, nr 2.

³³Dotyczy to przede wszystkim Henri Huberta i jego koncepcji czasu jakościowego, odnotowanej co najwyżej w bibliografiach, i to z błędnym wskazaniem autorstwa. Por. na ten temat cytowany artykuł F\ A. Isamberta.

³⁴Odwoluję się tu do rozważań H. Nowotny, Time Structuring and Time Measurement: on the Interrelation between Timekeepers and Social Time, [w:] J. T. F r a s e r, N. L a w r e n c e (eds.), The Study of Time II, s. 325 i n.

W takiej sytuacji - sytuacji niedostatecznej instytucjonalizacji w socjologii problematyki czasu rozumianego jako zjawisko społeczne - obok uzasadnionych opinii krytykujących ów stan rzeczy powstają też opinie o rzekomym braku zainteresowań tą tematyką i o braku wszelkiego dorobku w tej dziedzinie.

Potrzeby badawcze: jakościowa koncepcja czasu

Ze względu na przedstawioną powyżej sytuację w socjologii współczesnej, charakteryzującą się przyjęciem - w obu jej subdyscyplinach zajmujących się czasem - ilościowej koncepcji czasu oraz traktowaniem czasu jako wymiaru zjawisk społecznych, a nie jako samego zjawiska społecznego, najpełniejszą ilustrację swoistości socjologicznego punktu widzenia w badaniach nad czasem znajdziemy gdzie indziej. Po pierwsze - w tradycjach badawczych samej socjologii (tradycja wyrastająca i mieszcząca się w ramach socjologii wiedzy); po wtóre - w dorobku, jaki w tej dziedzinie mają inne dyscypliny humanistyczne - antropologia, etnolingwistyka, psychologia, historia, nauki o religiach czy o literaturze. Uwzględnienie tych dwu dziedzin pozwoli ukazać osiągnięcia, ograniczenia, ale także możliwości "socjologii czasu", tj. socjologicznej perspektywy w badaniach nad czasem. Przede wszystkim będzie to problem samej koncepcji czasu, charakterystycznej dla podejścia swoiście socjologicznego, a obecnej w tych dwu ramach odniesienia: w dorobku dawniejszym socjologii i w dorobku innych dyscyplin humanistycznych. Chodzi o uwzględnienie czasu rozumianego jako zjawisko społeczne, społecznie i kulturowo zmienne, wielostronnie uwarunkowane, nieredukowalne do prostych wskaźników ilościowych i do ilościowej - tylko charakterystyki. Chodzi o uwzględnienie społecznych treści, konwencji, wartości i znaczeń wiązanych z czasem w życiu społecznym. O rozumienie czasu jako przedmiotu wartościowania, o potraktowanie czasu nie tylko jako wartości ekonomicznej, ale i społecznej, a więc o uwzględnienie czasu jako kategorii społecznie subiektywnej, różnie doświadczanej i przeżywanej w konkretnych kontekstach społecznych. O uwzględnienie społecznie i kulturowo uwarunkowanych odmian postaw, pojęć, odczuć z czasem związanych. O przejście od pojęcia czasu jako miary do pojęcia czasu jako wartości, co jeden z autorów nazwał koniecznością przejścia "od czasu ekonomicznego do czasu antropologicznego"³⁵. Jed-

³⁵ L. O. Camargo, Temps libre - temps inoccupé dans les sociétés en voie de développement - le cas du Brésil, "Loisir et Société", 1982, vol. V, nr 2, s. 299.

nym słowem - chodzi tu o uwzględnienie nie ilościowej, lecz jakościowej koncepcji czasu. Takiej, z której punktu widzenia czas ilościowo rozumiany, liczenie za pomocą godzin i minut bywa zupełnie nieistotne (na co wskazują np. antropologowie).³⁶

Tak rozumiałabym istotę socjologicznego ujęcia czasu. Zgodziłabym się w pełni z autorem znakomitej pracy z zakresu socjologii czasu, iż "jednym z najbardziej znaczących wkładów zastosowania perspektywy socjologicznej do badania problematyki czasu było wyraźne określenie nieilościowej, jakościowej koncepcji czasu"³⁷

To podejście, uwzględniające czas jako kategorię jakościową, jest daleko mniej znane, mniej przyjęte w socjologii. Niedostatek tej perspektywy nazywam niedostateczną instytucjonalizacją socjologii czasu w ramach socjologii. Prezentacji tej perspektywy poświęcona jest niniejsza praca.

Wspomniany wcześniej Zerubavel mówi o potrzebie teorii w zakresie socjologicznej problematyki czasu, o potrzebie koncentracji wysiłków raczej na dostarczaniu "odpowiednich ogólnych ram teoretycznych" niż na prowadzeniu "niedojrzałych badań szczegółowych"³⁸ . Niewątpliwie jest to słuszne. Dążąc do stworzenia owych "ram teoretycznych" warto wykorzystywać istniejący już dorobek, a nie odkrywać na nowo problemy już dawno odkryte, co w interesującej nas dziedzinie, ze względu na uderzający brak kumulacji wiedzy, zdarza się często. Dlatego zadaniem pilnym wydaje się być pokazanie i przypomnienie istniejącego dorobku socjologii czasu, który jest znaczny, a o którym nie zawsze się wie lub nie zawsze pamięta. W zadaniu tym pomocna być może zamierzona w tej pracy rekonstrukcja socjologicznej problematyki czasu, m. in. właśnie poprzez analizę tradycji socjologicznej.

Wydaje się to tym bardziej potrzebne, iż nie dysponujemy żadną syntetyczną historią badań, zarysem dziejów i kierunków badań w ramach humanistycznej refleksji nad czasem. Pojawiające się tu i ówdzie szkice tego rodzaju mają charakter niepełny, fragmentaryczny³⁹ i zupełnie niezado-

³⁶ P. R. Kluckhohn, P. L. Strodtbeck, *Variation in Value Orientations*, New York 1961, s. 10.

³⁷ E. Zerubavel, *op. cit.*

³⁸ E. Zerubavel, *Time Tables and Scheduling: On the Social Organization of Time*, "Sociological Inquiry", 1976, vol. 46, nr 2, s. 88.

³⁹ Por. np. A. Benjamin, *Ideas of Time in the History of Philosophy*, [w:] J. T. Fraser (ed.), *The Voices of Time*, New York 1966, czy G. J. Whitrow, *Reflections on the History of the -Concept of Time*, [w:] J. T. Fraser, P. C. Haber, G. H. Muller (eds.), *The Study of Time*, New York 1972. W pracach obszerniej przedstawiających dzie-

walający, jeśli idzie o uwzględnienie perspektywy socjologicznej. W pracach podejmujących socjologiczną problematykę czasu zwykle tradycja badawcza i istniejący dorobek, różnorodność punktów widzenia w tej dziedzinie czy w ogóle jakiegokolwiek szersze tło badawcze nie znajdują najmniejszego odbicia. Odwołania autorów do istniejącego dorobku mają zwykle charakter szkicowy i najczęściej są wyrazem indywidualnych sympatii, inspiracji, poszukiwań intelektualnych⁴⁰. Do wyjątków, zwłaszcza w literaturze polskiej, należą takie prace, jak książka "Przeszłość w świadomości inteligencji polskiej", której autorka zadała sobie trud uporządkowania obszernej literatury chronozoficznej pochodzącej z różnych gałęzi humanistyki dla określenia teoretycznych ram interesującej ją problematyki⁴¹. Najpełniejszą i, jak sądzę, jedyną pracą w polskiej literaturze socjologicznej szerzej uwzględniającą tradycję socjologicznych badań nad czasem jest studium "Czas jako kategoria społeczna" Tadeusza Banaszczyka⁴². Obie te bardzo interesujące książki ze względu na wyjątkowo niskie nakłady są trudno dostępne.

Jak wspominałam wcześniej, drugim - obok dorobku socjologii - układem odniesienia, w jakim należy ujmować socjologiczną problematykę czasu, są inne dyscypliny humanistyczne: antropologia, historia, psychologia. W pracy tej niejednokrotnie odwołuję się do dokonywanych w ich ramach ustaleń, najszerzej przedstawiając dorobek antropologii. Prezentacja ta podporządkowana jest celowi nadrzędnemu, czyli rekonstrukcji socjologicznej problematyki czasu. Nie jest to jednak cel jedyny.

Analiza czasu rozumianego jako zjawisko społeczne może być pomocna w ukazywaniu swoistości zjawisk społecznych, może być łatwym, wyrazistym, dobrze empirycznie zilustrowanym przykładem zjawiska uwarunkowanego społecznie i kulturowo i wyrażającego w różnych swych formach tego typu różnice i odmienności⁴³. Analiza czasu jako zjawiska społecznej koncepcji czasu czy badań nad czasem dominuje zwykle punkt widzenia historii filozofii. Por. np. Z. Zawirski, *L'évolution de la notion du temps*, Cracovie 1936.

⁴⁰ Por. np. E. Zerubavel, *Timetables*; J. Kola, *Social System* ...

⁴¹ B. Szacka, *Przeszłość w świadomości inteligencji polskiej*, Warszawa 1983.

⁴² T. Banaszczyk, *Czas jako kategoria społeczna. Wstępne rozważania socjologiczne o czasie*, Wrocław 1981.

⁴³ Warto wskazać pracę o charakterze podręcznikowym, gdzie czas jest uwzględniony w tej własnej roli: konceptualizacja czasu jest podana jako przykład zmiennej kulturowej. R. E. Porter, *An Overview of Intercultural Communication*, [w:] L. A. Samovar, R. E. Porter (eds.), *Intercultural Communication: A Reader*, Belmont, California 1972, s. 15.

łecznego pozwala dojrzeć bogatą i złożoną problematykę w czymś na pozór znanym i oczywistym, co przecież jest tak istotne z punktu widzenia edukacji nie tylko socjologicznej. Pozwala zobaczyć, jak różnorodny, zmienny, wielowariantowy może być fakt, uznany za naturalny, absolutny i z tej racji niezmienny. Relatywistyczne ujęcie czasu dalekie jest jeszcze od szerokiego upowszechnienia się w świadomości społecznej, zdominowanej przez potoczną - w naszej kulturze - koncepcję czasu jako miary ilościowej i zewnętrznego regulatora działań. Dotyczy to w pewnym sensie i nauki. Twierdzenia o społecznym i kulturowym relatywizmie czasu często znajdują tylko wyraz w postaci ogólników o braku poczucia czasu i jego potrzeby w społeczeństwach tradycyjnych, w przeciwieństwie do społeczeństw industrialnych⁴⁴. Ciągłe jeszcze w tej dziedzinie żywy jest europocentryczny punkt widzenia głoszący już może nie tyle powszechność i uniwersalność współczesnej europejskiej koncepcji czasu linearnego⁴⁵, ile jej intelektualną "wyższość", jakoś pojętą dominację, większą przydatność społeczną itd.⁴⁶ W związku z tym potrzebna i ważna wydaje się empiryczna ilustracja społecznej i kulturowej różnorodności czasu, informacja o funkcjonalności i przydatności różnych koncepcji czasu w różnych systemach społecznych, o wartościach związanych z "różnymi światami czasu" w różnych społeczeństwach, kulturach czy sytuacjach, w jakich znajdują się poszczególne grupy społeczne. Tej problematyce poświęcona jest pierwsza część pracy.

W części drugiej przypominam nie docenianą tradycję socjologii czasu, czyli dorobek socjologii durkheimowskiej w tej dziedzinie. Dokonuję również przeglądu problemów, przy okazji analizy których w socjologii - i poza jej ramami - uwzględnia się czas rozumiany jako zjawisko społeczne. Jest to sposób rekonstrukcji socjologicznej problematyki czasu,

⁴⁴ Wskazują na to np. P. R. Kluckhohn i P. L. Strodtbeck, *Variations ...*. Z podobnymi stereotypami polemizuje wielu badaczy problemu (np. P. Bourdieu, A.M. Abou-Zeid, M.B. Kiray).

⁴⁵ Choć nadal jest to praktykowane. Np. W. Pawluczuk utożsamia "świadomość przemijania" ze "świadomością czasu linearnego" (*Zywiół i forma*, Warszawa 1978, s. 135). Spory na ten temat zaznaczyły się na IV Konferencji Nauk Pomocniczych Historii (w. *Problemy ...*, -wypowiedź M. Boguckiej, s. 218), a także w dyskusji nad książką J. Topolskiego *Świat bez historii* (Warszawa 1972). Por. np. K. Sreniowska, *Pojęcie czasu a tzw. myślenie historyczne*, "Historyka", 1975, vol. V.

⁴⁶ W referacie wygłoszonym na konferencji nauk pomocniczych historii W. Voisł praktyczną wartość chronozofii widzi w przekształcaniu "orientalnych", tradycyjnych koncepcji czasu. "Przetworzenie mentalności istot, które z tego punktu widzenia jedynie na wyrost zaliczyć można do gatunku *homo sapiens*, wydaje się celem naczelnym praktycznie zorientowanej chronozofii." W. Voisł, *Chronozofia ...*, s. 44-45.

w sposób bardziej usystematyzowany przedstawionej w części trzeciej - "Czas rozumiany jako zjawisko społeczne".

x

Pierwsza wersja tej pracy powstała w latach 1976-1980 w Zakładzie Badań nad Stylami Życia IPiS PAN w ramach problemu "Kultura jako kategoria analizy procesów społecznych". Pracując nad kolejnymi wersjami starałam się uwzględnić nadal szybko narastającą literaturę z zakresu socjologii czasu. Zapewne nie udało mi się to w pełni.

Pierwszymi czytelnikami tej pracy, w różnych jej wersjach, byli: prof. dr Marcin Czerwiński, prof. dr Antonina Kłoskowska, dr Nina Krasko, doc. dr hab. Edmund Mokrzycki, doc. dr hab. Winicjusz Narojek, doc. dr hab. Józef Niżnik, red. Maria Ofierska, doc. dr hab. Andrzej K. Paluch, prof. dr Anna Pawełczyńska, prof. dr Andrzej Siciński, dr hab. Jan Strzelecki, doc. dr hab. Barbara Szacka. Dziękuję im za uwagi krytyczne i propozycje zmian, które pomogły w opracowaniu ostatecznej wersji tej pracy. Dziękuję kolegom - dawnym i obecnym - z Zakładu Badań nad Stylami Życia, na którego zebraniach dyskutowane były fragmenty mojej pracy. Profesorowi Andrzejowi Sicińskiemu dziękuję za szczególny trud i pomoc w doprowadzeniu jej do druku.

I. KULTUROWE ODMIANY CZASU

O powszechności i różnorodności postaw związanych z czasem

W życiu codziennym i w myśleniu potocznym nie zawsze zdajemy sobie sprawę z tego, iż to nowożytna, europejska, zindustrializowana kultura narzuciła pewien sposób rozumienia czasu i przyzwyczała do uznawania go za "powszechny", "zwykły", "oczywisty", "naturalny". Doświadczenia, codzienne, polegające na koordynowaniu działań z czasem, liczeniu się z zegarem, posługiwaniu się kalendarzem, oszczędzaniu czasu itp., nie budzą najmniejszych nawet wątpliwości co do powszechności takiego właśnie sposobu odczuwania i pojmowania czasu. Czas, którego upływ odmierza zegar i kalendarz, pojęcie czasu linearnego, tzn. rozumianego jako ciągle następstwo równych, odmierzonych odcinków biegnących od przeszłości przez teraźniejszość ku przyszłości, jako upływ godzin, minut, lat, koncepcja czasu jednolitego, abstrakcyjnego, matematycznego, pozbawionego wszelkich konkretyzujących odniesień, czas jako zewnętrzny regulator zachowań, autonomiczny układ odniesienia - wydaje się być czymś absolutnie powszechnym, niemalże "naturalnym" sposobem myślenia o czasie i odczuwania czasu. Dorobek antropologii przede wszystkim podważył tego rodzaju potoczne "wyobrażenia i oczywistość codziennych doświadczeń. Dane pochodzące z bardzo różnych społeczeństw, dotyczące właściwych im postaw wobec czasu, ukazują, że nie istnieje jeden powszechny, uniwersalny sposób rozumienia czasu, że właściwe nowożytnej kulturze euroamerykańskiej koncepcje i wyobrażenia na temat czasu oraz sposoby jego mierzenia to tylko jedna z możliwych postaci jego ujmowania. Warto jednak od razu zwrócić uwagę na to, iż na problematykę czasu składają się zjawiska w pewnym zakresie powszechne i uniwersalne, w pewnym zaś - kulturowo i społecznie zróżnicowane i zmienne. Jak się wskazuje, kategoria czasu należy do najbardziej podstawowych pojęć, za których pomocą ludzie postrzegają rzeczywistość; pojęcie czasu należy do zestawu uniwersalnych pojęć, używanych przez ludzi dla zrozumienia świata i społeczeństwa¹. Czas jest nieuchronnym

¹ J. Middleton, Introduction, [w:] J. Middleton (ed.), *Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism*. Garden City, New York 1967, s. IX.

składnikiem wszelkiego doświadczenia indywidualnego i zbiorowego. Ponieważ wszystkie ludzkie aktywności przebiegają w czasie, istnienie systemu społecznego wymaga jakiejś organizacji czasu². Wszystkie społeczeństwa, wszystkie kultury mają jakieś nastawienia wobec czasu, choć nie muszą mieć odrębnej, intelektualnie wypracowanej kategorii czasu. Wszystkie wytworzyły jakieś sposoby może nie tyle mierzenia czasu (time-reckoning) co orientacji w czasie (time indications) - wedle klasycznych już dziś rozróżnień Nilssona³. Do wszystkich można zasadnie odnieść pytanie o stosunek do obszarów czasu: przeszłości, teraźniejszości, przyszłości. Wedle Florence Kluckhohn pytanie o dominującą perspektywę czasową (a więc o wartościujący stosunek do obszarów czasu) należy do zestawu kilku zasadniczych problemów, które wszelkie kultury, przy całej ich różnorodności, muszą jakoś rozwiązać, jakoś się do nich odnieść⁴. Wielu antropologów (tu powołam się na takie nazwiska, jak Leach lub Lévi-Strauss) mówi o tym, jak wszelkie kultury wartościują "powtarzalne i niepowtarzalne aspekty czasu", wybierając bądź to orientację historyczną, czyli doznanie następstwa zdarzeń, bądź też orientację kategorialną, związaną z doznawaniem podobieństwa⁵. Jak wskazuje Goody w swym systematyzującym tekście encyklopedycznym, problemy trwania i przemijania, następstwa i zmiany, cykliczne i linearne sposoby rozumienia czasu - pojawiają się we wszystkich społeczeństwach ludzkich, tyle że z odmiennie rozłożonymi akcentami. Można więc, w pewnym zakresie, mówić o powszechności i uniwersalności cza-

² J. Goody, Social Organization, hasło "Time", [w:] International Encyclopedia of the Social Sciences, ed. D.L. Sills, 1968, vol. 16, s. 30.

³ M. P. Nilsson, Primitive Time-Reckoning. A Study in the Origins and First Development of the Art of Counting Time among the Primitive and Early Culture People. Lund, 1920, s. 9 (wyd. II, Malmö 1960, fotoreprodukcja). Rozróżnienie to przypomina D.F. Pocock (The Anthropology of Time Reckoning, "Contributions to Indian Sociology", 1964/7, s. 20). Przywołanie tego rozróżnienia nie jest tożsame z przywołaniem ewolucyjnej perspektywy, tak uderzającej w studium Nilssona. Jak słusznie bowiem wskazuje Leach (Primitive Calendars, "Oceania", 1950, vol. XX nr 4, s. 246), ten ogromny zasób zgromadzonych przez Nilssona danych empirycznych, obserwacji wyrwanych z ich społecznego kontekstu, równie dobrze mogłyby służyć poparciui tezy alternatywnej wobec nilssonowskiej, wedle której nasz linearny, abstrakcyjny sposób pojmowania i mierzenia czasu miałby być końcowym punktem ewolucji.

⁴ F. R. Kluckhohn, F. L. Strodtbeck, Variation in Value Orientation, New York 1961, s. 10-11. Także F. R. Kluckhohn, Dominant and Variant Value Orientations, [w:] C. Kluckhohn, H. A. Murray (eds.), Personality in Nature, Society and Culture, New York 1971

⁵ Por. na ten temat D.N. Maltz, Primitive Time Reckoning as a Symbolic System, "Cornell Journal of Social Relations", 1968, 3:2, s. 85-111.

su, ujmować czas jako atrybut ludzkiego istnienia. Twierdzenie to należy uzupełnić tezą, iż sposób rozwiązywania tych ogólnych problemów, a więc istniejące koncepcje i pojęcia czasu, konkretne systemy mierzenia czasu, orientacje temporalne, postawy wobec obszarów czasu - przeszłości, teraźniejszości i przyszłości - są zmienne społecznie i kulturowo, powiązane z typami społeczeństw, ich strukturą, systemami politycznymi czy ekonomicznymi, religią, tradycją, wzorami kultury.

Jeśli zbyt ryzykowna byłaby teza, że w badaniu problemu czasu przez nauki humanistyczne rolę analogiczną do roli teorii Einsteina w fizyce odegrała wiedza o innych kulturach, wiedza o tym, jak w odmiennych kulturach i społeczeństwach ujmowany bywa czas (a warto tu wspomnieć, że durkheimowskie ujęcie, będące początkiem naukowego i nowoczesnego podejścia do czasu rozumianego jako zjawisko społeczne, oparte było na materiałach etnograficznych) - to na pewno można stwierdzić, że w znacznym stopniu podbudowała i rozszerzyła relatywistyczną koncepcję czasu, wprowadzając problematykę czasu społecznie zmiennego i dostarczając bogatych argumentów empirycznych, ukazujących jego społeczne i kulturowe odmiany, warianty, zróżnicowania.

Liczne przykłady kultur pierwotnych, cywilizacji antycznych, analizy kategorii myśli Średniowiecza czy Wschodu ukazują odmiennosc czy wręcz brak miar, takich jak zegar i kalendarz, a również i odmienne sposoby myślenia, o czasie, rozumienia go i wartościowania. Wiedza o "innych, "obcych" kulturach i społeczeństwach pozwala wyjść poza ramy tych schematów i stereotypów, wedle których własne sposoby myślenia o czasie i własne miary czasu uważa się za powszechne; pokazuje, że czas może być pojmowany w różny sposób; pokazuje w tym na pozór dobrze znanym fakcie nieoczekiwane bogactwo możliwości. Dotyczy to również własnej kultury badacza, który z perspektywy "wiedzy o innych" mógł inaczej spojrzeć na swą własną kulturę. "Socjologia (w tym socjologia wiedzy) oraz antropologia - pisze Stefan Amsterdamski - przełamując charakterystyczny dla humanistyki europejskiej ubiegłego stulecia europocentryzm, zmuszały w wyniku badań nad innymi kulturami do spojrzenia 'z zewnątrz' również i na własną kulturę. Czyniły ją tym samym dla uczestniczących w niej czymś problematycznym w tym mianowicie sensie, iż nie można jej już było traktować jako jedynie możliwej, jedynie racjonalnej, odpowiadającej 'naturze ludzkiej', a zastanawiać się trzeba było nad jej własnymi uwarunkowaniami i relatywizować do nich uznawane w niej wartości, które dotąd jawiły się jako nieprob-

lematyczne" . Badania i wiedza dotycząca czasu mogą być znakomitą ilustracją wskazanych procesów.

Przedmiotem niniejszego rozdziału są odmiany czasu: kulturowo i społecznie zróżnicowane sposoby myślenia o czasie, pojęcia czasu, postawy wobec czasu, sposoby jego mierzenia, czyli "różne światy czasu". Przedstawiając je korzystać będę w największym stopniu z dorobku antropologii, starając się jednocześnie nie zapominać o istotnym wkładzie, jaki do relatywistycznego ujęcia czasu w ramach humanistyki miały inne nauki.

Czas w kulturze pierwotnej jako problem badawczy

Stefan Czarnowski pisał: "Ulegamy łatwo złudzeniu, że każda grupa ludzka, choćby najbardziej pierwotna, nadaje swojej tradycji postać [...] szeroko rozumianej 'historii', skoro tylko osiągnie jaką taką samowiedzę. Jeśli zachowywanie tradycji pokoleń dawnych nie polega tylko na bezmyślnym powtarzaniu i przyswajaniu sobie przez młodzież obserwowanych wzorów, jeśli - jak wiemy dobrze - przekazywanie jej otoczone jest szczególną pieczołowitością właśnie u najbardziej pierwotnych ze znanych nam społeczeństw i jeśli tak wielka część tejże tradycji przekazywana jest w postaci opowieści o przeszłości - jakżeby mogło nie być opowieści typu historycznego wśród tych wyrazów pamięci zbiorowej? Takeśmy przywykli do ujmowania przeszłości jako kolejności faktów zachodzących w nieodwracalnym i niepowtarzalnym upływie czasu, że nie przychodzi nam na myśl możliwość innego jej ujmowania i, co za tym idzie, innego jej przedstawiania" .

Zaskakujący wydaje się fakt nieobecności "historii" w społeczeństwach tradycyjnych, zwróconych ku przeszłości, przyznających autorytet dawności. Zaskakujący, jeśli zakłada się, iż zainteresowanie przeszłością może realizować się w jednym tylko jej ujęciu: w postaci wyobrażenia ciągu następujących po sobie wydarzeń minionych. Nie jest to jednak jedyna możliwość. Jak stwierdza badacz kultury afrykańskiej, historia pojawia się nie tyle jako nauka o przeszłości, ile jako nauka o sukcesji . Nie wystarczy zainteresowanie przeszłością, by można było

⁶ S. A m s t e r d a m s k i, *Między historią a metodą*, Warszawa 1983, s. 127.

⁷ S. C z a r n o w s k i, *Powstanie i społeczne funkcje historii*, [w:] *Dzieła*, t. V, Warszawa 1956, s. 100-101.

³ L. V. T h o m a s, *Temps, mythe et histoire en Afrique de l'Ouest*, "Présence Africaine", 1961, nr 39, s. 20.

mówić o "historii". Konieczne jest postrzeganie zdarzeń minionych w porządku nieodwracalnym, jednokierunkowym. Brak takiej perspektywy przeszłości wiąże się ze swoistym pojęciem czasu, charakteryzującym się swoistymi cechami i strukturą.

Taką hipotezę wysunął wiele lat temu Czarnowski. Definiując bardzo szeroko "historię", stawia on jeden tylko warunek: musi to być ujęcie przeszłości w postaci dziejów, łańcucha faktów ustawionych w ich następstwie. Rzeczą mniej istotną jest, co ten łańcuch wypełnia. A więc pewnymi przejawami historycznego ujmowania przeszłości będą afrykańskie listy królów czy polinezyjskie genealogie. Ale nawet tak szeroko zakreślona historia nie jest faktem powszechnym, nie jest atrybutem ludzkiego myślenia o przeszłości. W mitach i opowieściach o początkach (a są to wszak przejawy zainteresowania przeszłością) obojętne jest, co i w jakim porządku wypełnia przedział czasu między owym mitycznym początkiem a terażniejszością (jeśli można tu w ogóle mówić o "wypełnianiu", które to słowo sugeruje ciągłość i istnienie osi przeszłość - terażniejszość). Jeśli "historia opowiada o tym, co wypełnia płynący czas"⁹, u podstaw historycznego ujmowania przeszłości z jednej strony, a jej perspektywy ahistorycznej - z drugiej, leżą odmienne koncepcje czasu. Czarnowski zarysowuje hipotezę: nieobecność historii w pewnych społeczeństwach wiąże się z nieobecnością pojęcia czasu jako "formalnej tylko kategorii" lub "zasady porządkowej". Hipotezę tę opiera na przeprowadzonej przez Huberta analizie struktury i właściwości czasu w magii i religii; czas ten nie jest czystą ilością, jest jakościowy, może zatrzymywać się lub przyspieszać, może być odwracalny, powtarzający się.

Czarnowski - jak można sądzić z jego bardzo szkicowego artykułu - możliwością innego rozumienia czasu niż to, które wytworzyła cywilizacja i kultura zachodnia, chciał tłumaczyć nieobecność myślenia historycznego właściwą społeczeństwom tradycyjnym¹⁰. Interesuje nas tu problem podobny, a mianowicie: pojęcie czasu w społeczeństwach o kulturze tradycyjnej i nieobecność myślenia w kategoriach historycznych, wyrażająca się w stosunku tych społeczeństw do przeszłości. Problem ten określa się mianem relacji między "strukturą systemu czasowego a podstawową orientacją kultury"¹¹. Nie trzeba udowadniać związku między tymi

⁹ S. Czarnowski, op. cit., s. 101;

Nie tylko pierwotnym. O ahistorycznym ujęciu przeszłości w tradycyjnej kulturze chłopskiej mowa jest w studium Podłoże ruchu chłopskiego.

¹¹ D. N. M a 11 z, op. cit.

skądinąd autonomicznymi i często niezależnie od siebie badanymi problemami. Ahistoryczna perspektywa ujmowania przeszłości wiąże się ze specyficznym pojęciem czasu, specyficzną jego strukturą; specyficzną - w przeciwstawieniu do linearnej struktury czasu, w przeciwstawieniu do kategorii czasu jako miary, ilości, bytu zobiektywizowanego, autonomicznego układu odniesienia, pozwalającego faktom jakościowo różnym, niezależnie od ich większej lub mniejszej ważności, przyporządkować miejsce określone i jedyne w ich następstwie.

Rekonstrukcja, pojęcia czasu w społeczeństwach pierwotnych bardzo często sprowadza się do wydobycia jego cech specyficznych przez przeciwstawienie koncepcjom i wyobrażeniom czasu właściwym nowożytnym społeczeństwom zindustrializowanym. Nieuchronnym efektem takiego porównania jest opozycja dwu typów czasu: linearnego, ilościowego czasu współczesnych społeczeństw zachodnich i cyklicznego, jakościowego czasu społeczeństw pierwotnych¹². Te dość szeroko stosowane, niewątpliwie upraszczające określenia oddają najistotniejszą różnicę między tymi dwoma typami czasu. Nie wyczerpują jednak całej charakterystyki odmiennych typów. Warto przyjrzeć im się bliżej, wykorzystując istniejącą obszerną wiedzę empiryczną. Zadanie to jest przedmiotem niniejszego rozdziału.

Całe to przedsięwzięcie, czyli rekonstrukcja pojęć i postaw związanych z czasem w kulturze pierwotnej, może budzić wątpliwości ze strony empirycznie zorientowanych etnografów, odważających się na ostrożne uogólnienia odnoszące się do jakiegoś niewielkiego obszaru. Interesujący mnie tu typologiczny, a nie opisowy punkt widzenia, ma jednak zwolenników także wśród antropologów. Tak np. autorem propozycji typologicznego ujęcia sposobów "myślenia o czasie" jest Edmund Leach.

Wyodrębnia on 5 typów myślenia o czasie. Wszystkie one, jego zdaniem, z osobna lub w jakichś kombinacjach, składały się na sposoby, za których pomocą w różnych kulturach i w różnych społeczeństwach konceptualizowano, mierzono i obliczano czas. Przyjrzyjmy się tym typom:

1. Pierwotna, postawa wobec czasu. Czas ujmowany jest jako powtarzający się cykl pewnych wydarzeń powracających w określonym następstwie. Dostrzegane jest właśnie następstwo zdarzeń,

12

W tym opozycyjnym typologicznym, a więc siłą rzeczy upraszczającym ujęciu nie uwzględnia się, ważnych skądinąd, różnicowań we-wnątrz typów. Podobnie zresztą operowanie kategorią "kultura pierwotna" czy "społeczeństwo pierwotne" też jest uproszczeniem. W rekonstrukcji tej nie -uwzględniam różnic w postawach i koncepcjach na temat czasu, między poszczególnymi społecznościami. Nie negując ich znaczenia pominięto je, by ostrzej wydobyć cechy istotne dla wyodrębnionych dwu typów myślenia, ujętych porównawczo.

z tym iż jest to następstwo bez początku i bez końca, nie układające się w ciąg. Można mówić tylko o pewnej, niezupełnej ciągłości tego rodzaju czasu. Nie ma w nim wyraźnego rozróżnienia między przeszłością a teraźniejszością. Dostrzegana jest przede wszystkim cykliczność prac i działań związanych z porami roku oraz zjawiskami ludzkiego życia. Dostrzega się więc cykl przyrody i cykl ludzki, przy czym oba te cykle pojmowane są jako cykle tego samego rodzaju. W pierwotnym sposobie myślenia o czasie nie ma chronologii ani też czas nie jest mierzalny (w naszym rozumieniu, XX-wiecznego Europejczyka).

2. **Czas historyczny.** Drugi sposób myślenia o czasie charakteryzuje się tym, iż uwzględnia się w nim i akcentuje następstwo kolejnych stadiów, które są jednostkowe, unikalne i nie powtarzające się. Przestrzegane jest następstwo, chronologia, zdarzenia zostają wymienione w określonym porządku, ale nie muszą być oddzielone porównywalnymi, równymi odcinkami czasu. Jest więc to czas nieciągły; odcinki między zdarzeniami to nie odcinki czasu-trwania, lecz przestrzenie o historycznej nieważkości, okresy puste. Czas historyczny nie jest więc już czasem cyklicznym, lecz sekwencyjnym. Wprowadzając chronologię, nie wprowadza jednak porównywalnych jednostek czasu między jednym a drugim odnotowywanym zdarzeniem.

3. **Czas magiczny.** Pojmowany jest jako religijna lub magiczna jakość z jednej strony oddziaływająca na zdarzenia, z drugiej zaś poddająca się wpływowi działań, np. rytualnych: może być przez nie zmieniana, kontrolowana, przekształcana. Czas magiczny można więc kontrolować, można nim manipulować, za pomocą niego można oddziaływać na zdarzenia. Ten rodzaj czasu jest fragmentem szerszego kontekstu: systemu religijno-magicznego.

4. **Czas naukowy.** Ujmowany jest jako czyste trwanie, bez żadnych odniesień do jakichkolwiek związków i aspektów jakościowych: ekonomicznych, historycznych, magicznych czy astronomicznych, bez jakichkolwiek odniesień empirycznych. Jest tylko wymiarem, podobnym do długości; może być mierzony w równych odcinkach, wedle jakiejś przyjętej skali. Czas ten jest ciągły. Ten sposób ujmowania czasu, jak to podkreśla Leach, jest o wiele świeższego pochodzenia, niż się na ogół sądzi.

5. **Czas polityczny.** Charakteryzuje się tym, iż jest to czas kontrolowany, podporządkowany, celowy. Wyrażają go np. kalendarze ruchów rewolucyjnych, podkreślające początek nowego czasu. Czas związany z działaniami i celami przywódców. Ten sposób myślenia o czasie też

wywarł wpływ na rozwój nowożytnego europejskiego systemu rachuby czasu¹³

Wyodrębnione przez Leacha sposoby myślenia o czasie to jednocześnie pięć różnych typów czasu: czas pierwotny - charakteryzuje się przede wszystkim cyklicznością; czas historyczny - to przede wszystkim następstwo, może on być nieciągły; czas magiczny - istotną jego cechą są jakościowe cechy oddziaływające na zdarzenia; czas naukowy - sprowadza się do czystego wymiaru, ilości, ciągłości; czas polityczny - to przede wszystkim czas manipulowany, kontrolowany.

Ilustracje tych typów czasu można znaleźć w różnych konkretnych społeczeństwach, kulturach, systemach społecznych. W analizie sposobów rozumienia czasu właściwych XX-wiecznym, nowożytnym społeczeństwom przydatne będzie operowanie wszystkimi wyodrębnionymi przez Leacha rodzajami czasu, włącznie z ową "pierwotną postawą wobec czasu". Jak natomiast będzie w przypadku społeczeństw pierwotnych? W jakiej mierze właściwe im sposoby myślenia o czasie można sprowadzić do "pierwotnej postawy wobec czasu"? Czy tylko do niej? Jakie więc cechy ma czas w kulturze pierwotnej? Jak ujmują czas społeczeństwa nie posiadające pisma, zegarów, kalendarzy? Jakie mają sposoby uwzględniania przepływu czasu społeczeństwa, które nieraz określa się mianem "ludów bez historii"?

Problematyka ta bywa badana w ramach różnych kontekstów badawczych; w różnym też stopniu mogą one służyć nam jako źródła informacji:

1. Antropologa będzie interesowało pojęcie czasu i wyobrażenia z nim związane jako element kultury społeczeństw zwanych pierwotnymi. Badanie stosunku do przeszłości, sposobów doświadczania czasu czy systemów jego mierzenia będzie zadaniem równie autonomicznym, co badanie np. wierzeń, obyczajów, norm zachowania.

Literatura antropologiczna na temat czasu jest ogromna, choć - jak stwierdza autor doskonałego studium sumującego ten dorobek - międzykulturowe badania nad czasem są ciągle jeszcze na etapie kształtowania się. Nie jest to dziedzina badań, która by się charakteryzowała jakimś stopniem dojrzałości, dużo w niej materiałów nie uporządkowanych, o charakterze przyczynkarskim, opisowym¹⁴.

¹³ E. R. Leach, *Primitive Time-Reckoning*, [w:] C. Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall (eds.), *History of Technology*, Vol. I, Oxford 1956, s. 3 14-115.

¹⁴ R. J. Maxwell, *Anthropological Perspectives*, [w:] H. Yaker, H. Osmond, P. Cheek (eds.), *The Future of Time. Man's Temporal*

2. Problematyka stosunku społeczeństw pierwotnych do czasu może być równie interesująca dla badaczy społecznych uwarunkowań kształtowania się świadomości historycznej. Ahistoryczna perspektywa przeszłości, związana ze specyficzną strukturą czasu, charakteryzująca sposób myślenia członków tych społeczeństw, będzie potwierdzeniem tezy, że myślenie w kategoriach historycznych nie jest atrybutem ludzkiej egzystencji, lecz wiąże się z określoną sytuacją społeczną i kulturową. Analiza problemu czasu będzie tu tylko pewnym etapem badań, których celem ostatecznym będzie szukanie społecznych korelatów pojawiania się myślenia historycznego, warunków, w których historia jest możliwa bądź potrzebna, determinant, od których zależy, jaki kształt przybiera¹⁵

3. Badanie pojęcia czasu w społeczeństwach pierwotnych może być także częścią innego kontekstu problemowego, mieszczącego się w ramach socjologii wiedzy (np. w ujęciu Gurvitcha) bądź też "socjologii czasu". Specyfika pojęcia czasu w społeczeństwach pierwotnych będzie egzemplifikacją równie dobrą, jak przykłady zaczerpnięte z każdego innego typu społeczeństwa czy grupy społecznej - tezy o społecznym uwarunkowaniu myślenia, a więc o relatywności kategorii czasu, o "wielości czasów społecznych"¹⁶. Tę funkcję wiedza antropologiczna na temat kulturowych odmian czasu pełni w koncepcjach i teoriach czasu społecznego¹⁷.

Jeśli chodzi o antropologię, dysponuje ona bardzo różnymi źródłami wiedzy na interesujący nas temat: monograficzne opisy trybu życia społeczności plemiennych, ich działalności, ważnych cykli życiowych, analiza wytworów kultury, takich jak język, systemy wierzeń, systemy wiedzy pierwotnej, mity, i oczywiście swoiste kalendarze, swoiste sposoby mierzenia czasu.

Environment, New York 1972, s. 47. Podobnie A. Zajązkowski ocenia dorobek afrykanistyki, w którym - jak pisze - "figuruje szereg prac etnograficznych uwzględniających problem czasu w poszczególnych kulturach, natomiast prac systematyzujących to zagadnienie - brak". A. Zajązkowski, Czas Afryki czarnej, "Studia Socjologiczne", 1976, nr 3(62), s. 306.

15

W tym kontekście problematykę stosunku społeczeństw pierwotnych do czasu uwzględnia Czarnowski, także Thomas, socjolog francuski badający formy świadomości historycznej w Afryce, także Chatelet we wstępnej części pracy poświęconej narodzinom myśli historycznej w Grecji starożytnej (P. Chatelet, La naissance de l'histoire, Paris 1962).

¹⁶ G. Gurvitch, La vocation actuelle de la sociologie, rozdz.: La multiplicité des temps sociaux, vol. II, Paris 1969.

17

Por. np. P. A. Sorokin, R. K. Merton, Social Time. A Methodological and Functional Analysis, "The American Journal of Sociology", 1937, vol. 42, nr 5.

Przedstawiając pojęcia związane z czasem i stosunek do czasu w społeczeństwach pierwotnych uwzględniłam 3 grupy problemów:

1. Sposoby orientacji w czasie, systemy rachuby czasu, stosowane miary. Jest to problematyka stosunkowo najlepiej opisana, ma obszerną dokumentację etnograficzną, chętnie jest przez antropologów uwzględniana. Daniel N. Maltz orientację skoncentrowaną na tego rodzaju rejestracji faktów kulturowej różnorodności sposobów mierzenia czasu nazywa "frazierowską". W przypisie podaję kwestionariusz pytań Prazera związanych z czasem, skierowanych do badaczy i obserwatorów kultur odmiennych. Jak można sądzić, przyczynił się on znacznie do zgromadzenia, obszernego zasobu danych, wyrwanych z ich kontekstu społeczno-kulturowego. Wiele tego rodzaju obserwacji znajdziemy np. w pracy Nilssona "Primitive Time-Reckoning", której autor programowo dążył do oparcia się "na faktach i ich interpretacji", w przeciwieństwie do ujęcia czasu w duchu "neoscholastycznej szkoły Durkheima", jak sam

pisze¹⁹. Badania właściwe tej orientacji koncentrują się wokół takich spraw, jak np. początek roku, podział roku na pory, nazwy miesięcy itd. "Lista miesięcy w roku lub pór roku - pisze Maltz - przez wielu etnografów jest uważana za przedstawienie kompletnego opisu pierwotnego systemu rachuby czasu, i prawie każdy etnograf, który używa słowa 'czas' daje taką listę". W tego typu podejściu nie ma dalszego ciągu; nie do-

18 Questions on the Manners, Customs, Religion, Superstitions etc. of Uncivilized or Semi-Civilized Peoples. Drawn up by J. G. P r a z e r MA., F.R.G.S., Trinity College, Cambridge, "The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 1889, vol. XVIII, s. 431-439. § Measurement of Time; :

114. How do they measure time?

115. How do they tell the time of day?

116. Do they reckon by days or by nights?

117. Do they reckon by phases of the moon?

118. How do they determine the year? By seasons? By the growth or ripening of certain plants or fruits? By the number of the moons? By the constellations which rise just before sunrise, or which set just after sunset? By the position of the sun's rising or setting at different times of the year, as indicated by natural landmarks?

119. Have they names for the months, and what do these names mean?

120. If they recognize both lunar and solar year, how do they harmonize them?

121. Have they observed the solstices and equinoxes, and if so, how?

122. When does their year begin? Have they any ceremonies at the end of the old year and the beginning of the new one?

123. Have they any artificial time-keepers in the nature of sundials, water clocks, pillars for determining the length of the sun shadow at different times of the year etc.? (s. 435)

¹⁹ Mowa jest o znakomitym analitycznym artykule H. Huberta.

wiemy się więc, "jak system rachuby czasu działa w danym społeczeństwie jako symboliczny system organizujący i integrujący doświadczenia indywidualne i społeczno-kulturowe"²⁰. Ale oczywiście tego rodzaju informacje są dobrym punktem wyjścia dalszych, głębszych poszukiwań.

2. Sposoby mierzenia czasu, metody określania i lokalizacji wydarzeń w czasie nie są czymś tożsamym z pojęciem czasu, ale pozwalają zrozumieć i dotrzeć do koncepcji i idei na temat czasu. Kolejną więc płaszczyznę będą stanowiły owe dalsze poszukiwania, czyli dające się zrekonstruować na podstawie informacji o miarach (i innych zewnętrznych, zobiiektywizowanych korelatach) - pojęcia czasu, jego cechy szczególne, jak np. stosunek do zmiany.

3. Trzeci zestaw zagadnień to problematyka orientacji temporalnych: postawy wobec obszarów czasu, sposoby wartościowania przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, poszukiwania perspektywy dominującej w tym zakresie; problematyka horyzontu czasowego, czyli zasięgu perspektywy czasu w przeszłość i w przyszłość. W przypadku społeczeństw pierwotnych wskazuje się na charakterystyczne postawy i stosunek do przeszłości²¹.

Pierwotne miary czasu: czas kalendarzowy

Jako jedno z głównych zagadnień socjologii czasu Daniel Maltz widzi badanie natury podstawowych skal czasu czy też poziomów, na których odbywa się orientacja w czasie i mierzenie czasu. Wyodrębnia 3 takie poziomy: poziom makro (obejmujący czas mityczny, czas historyczny, czas życia indywidualnego), poziom kalendarzowy (rok, pory roku, miesiąc, tydzień, dzień) oraz poziom mikro (jednostki skali mniejsze niż

²⁰ D. N. Maltz, op. cit., s. 89.

²¹ Daleko rzadziej podejmuje się problem stosunku do przyszłości w tych społeczeństwach. Por. na ten temat I. Bestużew-Łada, "Razwitiie predstavlenij o buduszcem: pierwyje szagi, "Sowjetskaja Etnografija", 1968, nr 5. Stosunek do przyszłości ludów pierwotnych i społeczeństw tradycyjnych (jeśli uwzględnia się tę problematykę) opisywany jest jako nieobecność nowożytnej europejskiej koncepcji przyszłości. I tak np. P. Bourdieu pisze o braku "idei wielkiej i otwartej przyszłości jako szerokiego pola niezliczonych możliwości" w tradycji algierskiej (The Attitude of the Algerian Peasant toward Time, [w:] J. Pitt-Rivers (ed.), Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean, Paris 1963, s. 55. Z kolei M. Wax system czasu ludów pierwotnych określa jako "zamknięty", w odróżnieniu od "otwartego systemu czasu", w którym teraźniejsze aktywności skierowane są w przyszłość (The Notions of Nature, Man and Time of a Hunting People, "Southern Polklore Quarterly", 1962, vol. XXVI, nr 3, s. 175-186).

dzień) . W naszych rozważaniach zajmiemy się najpierw jednostkami czasu kalendarzowego, włączając weń jednostki mikroczasu.

Stosowanie jakichś - może nie tyle miar czasu, eo sposobów orientacji w czasie, wyodrębnianie dni, miesiący, a nade wszystko pór roku - w świetle wiedzy antropologicznej wydaje się być zjawiskiem uniwersalnym. W poszczególnych społeczeństwach i kulturach odbywa się to jednak na różnych podstawach, opierając się na różnych układach odniesienia. Podstawową bowiem kategorią strukturalizacji pierwotnych systemów i miar czasu jest zdarzenie. Na zdarzeniowy lub punktowy charakter pierwotnych systemów orientacji w czasie, w odróżnieniu od ciągłego charakteru matematycznych systemów kalendarzowych, wskazuje już Nilsson w swej klasycznej pracy "Primitive Time-Reckoning"²², a za nim liczni badacze i teoretycy tej problematyki. Owe "zdarzenia" w pierwotnych systemach bywają zaczerpnięte z różnych sfer rzeczywistości: z szeroko pojętej sfery zjawisk przyrodniczych (klimatycznych, astronomicznych), gospodarczych, społeczno-kulturowych. Różnej więc natury mogą być stosowane skale czasu. Thomas wyodrębnia np. fizyczne, społeczne i historyczne miary czasu *. Wśród miar społecznych wskazuje się na "regularnie powtarzające się wydarzenia społeczne łączące grupy" (Maltz). Cechą istotną - na eo wskazali jako pierwsi Sorokin i Merton - jest to, iż muszą to być zdarzenia ważne, liczące się w życiu grupy.

Stosowanie zdarzenia jako podstawowej jednostki czasu ma dwie istotne konsekwencje: po pierwsze, czas oparty na zdarzeniach jest nieciągły, po wtóre, łączenie czasu ze zdarzeniami jest wprowadzeniem perspektywy relatywistycznej, której konsekwencją jest wielość czasów. Te cechy widać bardzo wyraźnie w pierwotnych systemach orientacji w czasie. Ich cechą charakterystyczną jest wielość stosowanych skal, jednoczesne posługiwanie się kilkoma skalami, każdą dla innego celu. Jak pisze Maltz, skale czasowe w społeczeństwach pierwotnych przeznaczone są - każda z nich - dla poszczególnych pojedynczych celów, gdy w naszej kulturze operujemy jedną "wielocelową" skalą²⁴

²² D. N. Maltz, op. cit., s. 86. Podobnie historycy i chronologowie wyodrębniają 3 kategorie czasu: okresy mierzone latami, kalendarzem i zegarem. Por. L'histoire et ses méthodes, Encyclopédie de la Pléiade, vol. XI, 1973, s. 39.

²³ L. V. Thomas, op. cit., s. 26.

²⁴ D. N. Maltz, op. cit. Również A. Zajaczkowski pisze o wielości "równoległych systemów organizacji czasu", widząc w tym jednak tylko spe cyfikę czarnej Afryki (op. cit.; O jednoczesnym stosowaniu wielu kalendarzy pisał np. C. Geertz, Person, Time and Conduct in Bali: an Es-

Wszelkie mierzenie czasu czy też dostrzeganie jego przemijania można sprowadzić do uwzględnienia serii powtarzających się periodycznie zmian, przyjmowanych za punkty odniesienia, gdyż "każda jednostka czasu jest cyklem"²⁵ W społeczeństwach pierwotnych dostrzega się przemijanie czasu przez odniesienie do cyklu życia ludzkiego, do powtarzalnych wzorów życia oraz do cyklu przyrody i powtarzających się zmian w tej sferze. Wielu antropologów, jak np. Nilsson czy Leach, koncentruje uwagę na związanych z tymi ostatnimi zjawiskami miarach czasu. W bardzo wielu społeczeństwach do sposobów mierzenia czasu wprowadza się obserwacje astronomiczne. Bywają one bardzo szczątkowe i ograniczają się do wyodrębnienia jakichś pór roku czy zmian w ramach cyklu dobowego dnia i nocy, nieraz jednak wiedza astronomiczna jest bardzo rozbudowana: dostrzega się np. związek między zmianami pór roku (i ściśle związaną z tym kolejnością prac gospodarczych, zwłaszcza rolniczych) a obserwacjami nieba: pojawianiem się i znikaniem pewnych konstelacji i gwiazd (zwłaszcza Plejad i Oriona), zmiany pozycji słońca na niebie itp. Wiedza ludów pierwotnych, podobnie jak niegdyś i w naszej kulturze wiedza ludowa o gwiazdach²⁶, bywa bardzo obszerna. Powszechność obserwacji astronomicznych jest faktem zrozumiałym szczególnie właśnie w warunkach życia tak ściśle splecionego, tak ściśle uzależnionego od przyrody, i w związku z tym nakierowanego na jej obserwację, jak to ma miejsce w społeczeństwach pierwotnych. U ludów, które nie prowadzą systematycznej obserwacji ciał niebieskich ani też nie wypracowały jakiegoś swoistego kalendarza, dostrzeganie czasu sprowadza się zwykle do uwzględnienia zmian pór roku. Zdaniem Leacha najprostszym sposobem rachuby czasu-jest właśnie myślenie w kategoriach następstwa pór roku, z których każda obejmuje zarówno zespół zjawisk przyrody, jak i zespół powiązanych z nimi czynności społecznych. Pory roku następują w określonym porządku, nie są to jednak jednostki czasu w naszym współczesnym rozumieniu, ponieważ nie mają określonej, obiektywizowanej długości. Są konkretne, nie wychodzą poza konkret - i ze względu na wypełniającą je zawartość, treść, jak i ze względu na długość trwania, która wyznaczona jest tylko i wyłącznie przez

say in Cultural Analysis. Cultural report Series no 14, South-east Asia Studies, Yale University, 1966. Por. również A. N. Abou-Zeid, The Concept of Time in Peasant Society, [w:] P. Greenaway (ed.), Time and the Sciences, Paris 1979.

²⁵K. Pomian, L'ordre du temps, Paris 1984, s. 1.

²⁶Por. M. Gładyszowa, Wiedza ludowa o gwiazdach, Wrocław 1960. Autorka wskazuje, iż w strefie międzyzwrotnikowej wiedza ta jest bogatsza niż w innych regionach.

konkretne wydarzenia: zmiany w przyrodzie i w rodzajach działalności. Nie zyskują jakiegokolwiek zewnętrzności wobec tych zjawisk i działań. Jest to kolejna, bardzo istotna cecha, decydująca o odmienności sposobu pojmowania czasu w kulturze pierwotnej w porównaniu ze sposobami i pojęciami właściwymi kulturze europejskiej XX wieku.

Jednostki kalendarzy społeczeństw pierwotnych, formalnie podobne do podziałów, jakie wypracowała nowożytna kultura zachodnia, na głębszym poziomie analizy przejawiają swoiste odrębności, specyfikę, wyrażającą ich sposób pojmowania czasu.

Kalendarzowy poziom rachuby czasu - znów odwołajmy się do Malty - zawiera sześć skal (rok, pora roku, miesiąc, tydzień, dzień, część dnia), które można sprowadzić do trzech poziomów, o dwu typach skal każdy. A więc wyróżnimy całe cykle (będą to: rok, miesiąc, dzień) oraz części w ramach każdego z tych cykli (odpowiednio: pory roku, tydzień, części dnia). Jednostki głównych cykli - rok, miesiąc, dzień - w swej długości są względnie stałe, niezależne od kultury, w jakiej są stosowane, części natomiast każdego z tych cykli - pora roku, tydzień, część dnia - są kulturowo zmienne.

Wyodrębnianie roku, dostrzeganie jakiegoś cyklu rocznego jest prawie powszechnym elementem wszelkich kalendarzy. Prawie, bo w społeczeństwach, gdzie praktycznie nie ma zasadniczych zmian klimatycznych i związanych z nimi zmian trybu życia, nie ma też wcale roku²⁷. Rok składa się z cyklu pór roku, które większość ludów wyodrębnia, ze względu na powiązanie ważnych czynności życiowych ze zmianami w przyrodzie, zmianami sezonowymi. Część tego cyklu, a więc porę roku, wydaje się w wielu społeczeństwach pierwotnych ważniejsza niż cały cykl, czyli rok. Nie musi to być oczywiście rok słoneczny. Oto np. życie Indian z południowej Arizony koncentruje się wokół siewu i zbioru roślin. Ponieważ mają oni dwa takie cykle w ciągu roku (naszego roku kalendarzowego), w ramach jednego roku słonecznego mieszczą dwa swoje lata. Arbitralnie bywa wybierany punkt, od którego zaczyna się rok w różnych społeczeństwach: u jednych plemion początek roku znaczone jest pojawieniem się liści na krzewach bawełnianych, kwitnieniem palm czy - jak w części Oceanii - pojawieniem się pewnych koralii czy ławic ryb. Nie jest to jednak najistotniejsza różnica między rokiem w naszym podziale czasu a w kalendarzach pierwotnych. Jak zauważa wielokrotnie tu wspomniany Leach, ludom pierwotnym brak ogólnego pojęcia, że rok

²⁷ Por. H. Ian Hogbin, *Tiliage and Collection: A New Guinea Economy*, "Oceania", 1938, 9. Cyt. za: D. N. Maltz, op. cit.

ma jakąś szczególną długość czy trwanie²⁸. Jest po prostu powtarzającym się cyklem powracających pór, powracającego cyklu zmian w przyrodzie, powtarzanego trybu podejmowanych przez człowieka działań. Nie będzie to rok w naszym rozumieniu, bo nie będzie jedną z jednostek na ciągłej linii czasu, poprzedzoną nieskończoną ilością takich samych jednostek w przeszłości, poprzedzającą takie same jednostki w przyszłości. Ta jednostka czasu, a i sama kategoria czasu, nie ma jeszcze abstrakcyjnego charakteru.

Zmienność pór roku dostrzegana jest powszechnie; jest to niewątpliwie jedna z najważniejszych jednostek orientacji w czasie. Ich liczebność u poszczególnych ludów bywa różna: np. nilotyccy Nuerzy czy Indianie Nawaho mają po 2 pory roku, Indianie Saulteaux - 6, znane są przypadki 3, 4 czy 8 pór roku. Cykl pór roku to jednocześnie sezonowy cykl czynności o podstawowym znaczeniu dla utrzymania się przy życiu, to jednocześnie cykliczne zmiany całego trybu życia - życia rozproszonego bądź skupionego, bogatego w uroczystości bądź ich pozbawionego; zmiany nie dotyczą jedynie prac gospodarczych i rodzajów działalności w tej sferze, lecz za ich pośrednictwem całości życia, której to całości są integralną częścią.

Miesiąc, zwłaszcza zaś miesiąc księżycowy, jest bardzo popularną i rozpowszechnioną wśród ludów pierwotnych jednostką czasu, o dużym znaczeniu dla planowania czynności gospodarczych²⁹. W sposób dokładniejszy niż pory roku lokalizuje on prace gospodarcze czy czynności Obrzędowe na tle zmian środowiska zewnętrznego. Nazwy miesiące bywają zaczerpnięte ze zjawisk przyrody, charakterystycznych dla danego okresu, bądź miesiące są po prostu numerowane (jak u Indian z północnej Kalifornii i Alaski). Liczebność miesięcy w roku może być bardzo różna, podobnie jak ich długość - jeśli nie są to miesiące księżycowe. Jak zauważa Leach, używanie miesiąca jako jednostki miary jest istotnym krokiem w kierunku tego sposobu myślenia o czasie i tego sposobu jego mierzenia, jaki właściwy jest nowożytnej kulturze europejskiej. Musi być jednak spełniony warunek, że pory roku będzie się opisywać

O analogii pod tym względem miar, takich jak "rok" i "pieniądz", w naszej kulturze pozbawionych wszelkich konkretyzujących odniesień, trafnie pisze Maltz. Sprawa w ogóle dotyczy miar jako takich i przejścia od miar "znaczeniowych" do "abstrakcyjnych, konwencjonalnych, nic nie znaczących społecznie" wedle zwrotu W. Kuli (Miary i ludzie, Warszawa 1970, s. 216).

²⁹

Zdaniem A. Zajączkowskiego miesiąc nie ma na obszarze Afryki wartości użytkowej, lecz jedynie pozagospodarczą, kulturową. Klasyczne studium Evansa-Pritcharda o Nuerach nie wydaje się potwierdzać tej tezy.

jako serią miesięcy, a nie serię zjawisk i zmian w przyrodzie. Dopier wtedy czas zaczyna nabierać cech abstrakcyjnych, odrywa się od ko krętu, z którym był dotąd tak ściśle spleciony, obiektywizuje się; jednostki podziału - miesiące - mimo swej jakościowej różnorodności, stę ją się porównywalne.

Tydzień jako jednostka czasu występująca w różnych kulturach

(nie we wszystkich)³⁰ zasługuje na szczególną uwagę badaczy społecznego zróżnicowania czasu. Społeczny charakter tej jednostki czesi rysuje się szczególnie wyraźnie; jak twierdzi Goody - tydzień jest "k struktem wyłącznie społecznym", nie jest powiązany z obserwacją nie i gwiazd i ze zmianami w przyrodzie, nie ma jakiejś określonej podste wy w środowisku zewnętrznym: wspiera się jedynie na periodycznie v stępujących zjawiskach społecznych. Zdaniem Zerubavela, środowisko naturalne może dostarczyć wskazówek pomocnych w orientacji, jaka t pora dnia, może pomóc w określeniu pory roku, nie dostarczy natomiast żadnych punktów orientacyjnych, pozwalających orzec, "czy to niedzi< czy też piątek". Funkcję tę może spełnić jedynie środowisko społeczi Wedle Maxwella tydzień to zawsze krótka seria dni, w ciągu których porządkowane są domowe, gospodarcze, codzienne czynności³². Taki powtarzającym się, dobrze wyróżniającym jedne dni spośród innych, v darzeniem społecznym są targi, u ludów rolniczych odbywające się mi więcej co tydzień. Spełniają one rolę nie tylko cotygodniowej wymian; ekonomicznej, ale są również miejscem spotkań, intensywnego życia 2 rowego. Tydzień jest ramą obejmującą krótką serię dni: 3, 5, 10. (Na, szy tydzień, bo dwudniowy, zaobserwowano u Tanala na Madagaskar Powiązanie' tej jednostki czasu raczej ze zjawiskami społecznymi niż przyrodniczymi ukazuje fakt, że nazwy dni tygodnia w niektórych spo łecznościach nie wywodzą się od planet - jak to ma miejsce w trądy europejskiej - lecz od głównych miejsc targowych. Jedno z plemion z pc nocnej Ghany 6 dni swego tygodnia określa nazwami miejscowości, w k rych kolejno odbywają się targi. W ich języku ten sam termin służy do kreślenia "dnia" i "targu". "Tydzień" w tym języku to "wiele targów"³³

³⁰ Niektóre strefy Afryki Bantu nie znają tygodnia (nie jest on z ny w tradycji Buhayà i Busukuma). Por. A. K a g a me, *The Err.pirici Apperception of Time and the Conception of History in Bantu Though* [w:] *Culture and Time*, Paris 1976, s. 105.

³¹

E. Z er ub a vel, *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars Social Life*, Chicago 1981, s. 17-18.

³² R. J. M a x w e l l, op. cit., s. 63.

Na temat nazewnictwa dni tygodnia por. W. T. N o r t h c o t e, *Week in West Africa*, "The Journal of the Royal Anthropological Insti'

Szeroko rozpowszechnioną miarą czasu jest dzień, ale nie jako składowa część większych jednostek (eo jest zrozumiałe, zważywszy liczebność np. dni w miesiącu), lecz jako rama czasowego odniesienia. Podobnie jak wyróżnianie pór roku czy miesięcy podział cyklu dobowego na dzień i noc wspiera się na zmianach w środowisku przyrodniczym. Dychotomia światła i ciemności, ruchu i spoczynku obudowana jest wartościami mitycznymi i magicznymi, pełni ważną rolę kulturową, często jest symboliczną ramą dla różnych działań. Powszechnie wyodrębnia się części dnia ze względu na pozycję słońca na niebie, zmiany światła i cienia. Bogate podziały dnia na np. tradycyjny system mierzenia czasu

w Ghanie ³⁴. Dzień to pora zdominowana przez słońce, światło, życie; noc to pora ciszy, ciemności, spoczynku. Podział dnia jest szczegółowy i bogaty, terminologia poszczególnych jednostek miary zaczerpnięta jest głównie ze zmian przyrodniczych i ruchu ciał niebieskich, np. "gdy rosa opada", "gdy wszystko więdnie", "gdy słońce jest najpełniejsze". Inaczej jest z nocą i ciemnością, które już nie są tak bogato dzielone i różnicowane ³⁵. Obserwacja zjawisk otaczającego środowiska dostarcza bardzo nawet precyzyjnych sposobów pomiaru czasu: ruch słońca i gwiazd, zmiany światła i cienia, krótkotrwałe procesy przyrody (np. ludy nadmorskie orientują się w czasie według przyływów i odpływów).

Podobnie jak to zaobserwowano w przypadku pór roku, podział dnia nie ma natury wyłącznie przyrodniczej. Jego społeczny charakter, tzn. wyznaczanie biegu dnia rytmem czynności, jest również widoczny. Oto of Greet" Britain and Ireland", 1924, vol.54, s. 183-209. Nazwy jednostek czasu bardzo często odnoszą się do faktów natury społecznej. Np. "rok" w języku polskim wywodzi się od terminu, w którym trzeba było stawić się do sądu. "Roki sądowe" odbywały się w odstępach rocznych. Por. W. Ku p i s z e w s k i, Polskie słownictwo z zakresu astronomii i miar czasu. Stan obecny, historia i związki słowiańskie, Warszawa 1974, s. 115.

³⁴ A b e r e H o n s e m, Notions of Time, [w"] K o f i A n t u b a m, Ghana's Heritage of Culture, Leipzig 1963, s. 71-74.

³⁵ T. O. B e i d e l m a n (Kaguru Time-Reckoning: an Aspect of the Cosmology of an East African People, "Southwestern Journal of Anthropology", 1963, vol. 19, nr 1, s. 9-20) twierdzi, że ze względu na warunki środowiskowe badania przezeń Kaguru systematyzują doświadczenie w ramach dwu podstawowych dychotomii: światło i ciemność (dzień i noc) oraz mokro i sucho (lato i zima). To prowadzi do rozróżnienia pozytywnie wartościowanych części czasu, a więc wartych dalszych podziałów (dzień, pora deszczowa) i odcinków ocenianych negatywnie (noc, pora suszy), więc nie poddawanych dalszym podziałom. Beidelman wysuwa hipotezę, iż ten dualizm czasu Kaguru, wyodrębnianie w czasie nierównych aspektów, jest - być może - wspólną cechą wielu takich systemów w innych społeczeństwach. Sądzę, że jest to po prostu znakomity przykład wartościowania czasu i jego jakościowego charakteru, właściwego w ogóle społeczeństwom pierwotnym.

w plemienu Luo w zachodniej Kenii dzień to określony porządek zruty-nizowanych czynności w ramach zagrody; określenia pór dnia wywodzą się z tej sfery życia, z codziennych prac gospodarczych; np. popołudnie to pora, "gdy kobiety wykonują ciężką pracę"³⁶.

Już z tego krótkiego, pobieżnie przedstawionego zestawu widać, że ludy pierwotne mają bogate i zróżnicowane sposoby podziału czasu i orientacji w czasie. Ich omówienie miało wprowadzić w problematykę specyfiki pojmowania czasu w kulturze pierwotnej.

Gromadząc i analizując wiedzę na temat pierwotnych miar czasu, badacze odwołują się do jednostek czasu i do kalendarzy własnej kultury, poprzez ukazanie podobieństw i odmienności, rekonstruując specyfikę społeczeństw pierwotnych w tym zakresie. Czy możemy już jakoś tę wiedzę uogólnić i spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy w społeczeństwach pierwotnych czas jest takim samym elementem życia codziennego jak w nowożytnej kulturze europejskiej? Czy czas w kulturze pierwotnej to czas, do którego trzeba się dostosować, wedle którego porządkuje się i planuje działania? Odpowiedź częściowo wyłania się z przedstawionych danych. Ukazują one już pewną specyfikę sposobu ujmowania czasu w tym typie społeczeństw: odniesienie do czynności codziennych i wydarzeń życia codziennego sprawia, że czas jest nieciągły, ma charakter konkretny, a nie abstrakcyjny, jest jakościowy, a nie ilościowy. Ponadto, nie jest to jeden czas, lecz jest ich tyle, ile konkretnych uwzględnianych układów odniesienia. Jest więc to inny czas niż nawiązujący do fizyki klasycznej, potoczny sposób myślenia o czasie, właściwy nowożytnej kulturze euroamerykańskiej. By scharakteryzować te odrębności pełniej i głębiej, musimy odwołać się do elementów kultury innych niż miary czasu, i w tym świetle spojrzeć na dotychczas omówione sprawy.

Pierwotne koncepcje czasu, charakter i cechy

Jednym ze źródeł, wykorzystywanym dla ukazania, jak różnie może być rozumiany czas, jest język danego społeczeństwa. Język - słownictwo i zasady gramatyki - wielokrotnie i od dawna był badany właśnie z punktu widzenia swoistości ujmowania czasu w kulturze pierwotnej (co

³⁶ A. Waligórski, Wuon Dala's Day. Studium z zakresu kształtowania się kategorii czasu i przestrzeni w społeczeństwach pierwotnych, "Zeszyty Etnograficzne Muzeum Kultury i Sztuki Ludowej w Warszawie", 1963, t. II, s. 133-139. Por. również A. K a g a m ę, op. cit.

jest szczególnie uzasadnione, zwłaszcza w przypadku społeczeństw nie posiadających pisma i źródeł pisanych). Istotny w tym zakresie jest zwłaszcza dorobek etnolingwistyki, wywodzącej się z kręgu Edwarda Sapira.

Wiele języków społeczeństw pierwotnych nie ma (lub nie miało, a dopiero w wyniku późniejszego kontaktu kulturowego zapożyczono) w ogóle słowa określającego czas. Jest to istotne, zważywszy, że posiadanie terminów i ich zasób, dla określenia danego przedmiotu już jest wyrazem stosunku do niego: dostrzegania go, jego ważności, zainteresowania nim³⁷.

Zauważono również, iż w wielu językach nie stosuje się zmiennych w czasie form czasowników, choć języki te najczęściej stwarzają możliwość rozróżnienia między wydarzeniami przeszłymi, teraźniejszymi i przyszłymi. W językach europejskich wybór jakiegoś czasu jest koniecznością, której uniknąć nie sposób; ujmowanie rzeczywistości z perspektywy trzech obszarów czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości jest immanentną cechą tej kultury. Języki innych kultur stwarzają porozumiewającym się ludziom odmienne możliwości: np. język Hopi nie ma czasów Wskazujących i wyodrębniających wydarzenia teraźniejsze, przeszłe i przyszłe, choć pozwala wskazać trwanie wydarzenia i posiada kategorie Pozwalające wyodrębnić krótkie bądź długie jego okresy. Niektóre społeczeństwa używają bardzo precyzyjnych i szczegółowych określeń czasowych, ale zorientowanych na precyzję zupełnie odmienną od naszej: np. język Luganda z Afryki umożliwia uchwycenie faktu, czy zdarzenie miało miejsce przed czy w czasie dobowego okresu bezpośrednio poprzedzającego moment, w jakim wydarzenie jest opisywane. Języki innych jeszcze społeczeństw mogą w ogóle nie używać żadnych określeń czasowych, wykazując tym samym całkowity brak zainteresowania dla zmiany czy następstwa, a co za tym idzie - dla problematyki czasu. Przykładem, którym tu posłużymy, będzie język Trobriandczyków³⁸

Analizując język, autorka studium "Being and Value in a Primitive Culture" stwierdza, że "zmiana", "stawanie się" obce są sposobowi myślenia Trobriandczyka. Proces stawania się zakłada wymiar czasowy, zakłada dostrzeganie przemijania - a badany język nie stwarza takich możliwości. Trobriandczyk nie wyróżnia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Każde zdarzenie, każde zjawisko, każdy byt ujmowane są jako

³⁷ Szerzej na ten temat pisze np. R.J. Maxwell we wspomnianym artykule.

³⁸ D. L e e, Being and Value in a Primitive Culture, "The Journal of Philosophy", 1949, vol. XLXI, nr 13, s. 401-415.

wieczne, niezmiennie, nie podlegają, ce procesowi rozwoju (możliwość taka zresztą na gruncie tego sposobu myślenia i tego języka nie istnieje w ogóle). Kultura jednak, a ściślej mówiąc język, nie operująca możliwościami wyrażania procesu i przemijania musi jakoś uporać się z obiektywnymi zmianami zachodzącymi w rzeczywistości. Otóż na gruncie języka Trobriandczyków sprawa ta rozwiązana jest tak, że określony byt, roślina czy zwierzę w różnych fazach dojrzałości traci swą tożsamość; zmieniając się w czasie - staje się innym przedmiotem, innym bytem. W ten sposób nie dostrzega się zmienności, lecz równoczesną, w jednej płaszczyźnie czasu, różnorodność. Owoc dojrzały nie byłby więc zmienionym pod wpływem czasu owocem ongiś niedojrzałym: jeden jest przedmiotem x, drugi jest przedmiotem y. Nie ma między nimi związku przyczynowego, ujmowane są w oderwaniu od siebie. Język nie ukazuje tu ciągłości, lecz wyodrębnia te dwa stany, dwie fazy rozwoju jednego przedmiotu, jako dwa odrębne przedmioty. Nie ma więc tu ciągłości między przeszłością a teraźniejszością, lecz wprowadza się jakby nową, równoległą rzeczywistość. Wedle linearnego sposobu myślenia - przeszłość zostaje "rozpłaszczona" w teraźniejszości.

I słownictwo, i reguły gramatyki języka, jakim posługują się Trobriandczycy, ukazują nieobecność wymiaru czasowego w ich systemie myślenia, niedostrzeganie przepływu i przemijania, brak zainteresowania dla zmiany, uporządkowania czy przyczynowej sekwencji wydarzeń. Nie ma w tym języku, jak zresztą w wielu językach ludów pierwotnych, słów dla wyrażenia takich pojęć, jak "czas" czy "historia". Ponadto nie ma tych charakterystycznych czasowników, które ukazują i wyodrębniają ciągłość i zmianę: "stawać się" i "być". Czasowniki również i tego języka nie mają zmiennych w czasie form; Trobriandczyk mówi - czy to o aktualnej rzeczywistości, czy to o niedalekiej przeszłości, czy o przeszłości odległej - mitycznej - posługując się tymi samymi formami gramatycznymi. O niedostrzeganiu zmienności, ciągłości, procesu, rozwoju pośrednio świadczy inny jeszcze fakt językowy: nieobecność form porównawczych. Fakt ten można interpretować m. m. tak: skoro Trobriandczyka nie interesuje zdarzenie ze względu na jego miejsce w serii zdarzeń (co zakładałoby pewną formę myślenia związaną z czasem), nie interesuje go powiązanie między nimi, lecz samo wyodrębnione zdarzenie "jako takie", nie są tu potrzebne formy porównawcze, ukazujące związki między rzeczami, wydobywające przejścia i zmiany jednego stanu w drugi. Na gruncie tego języka przedmiot jest ujmowany w terminach jego samego; nie ma potrzeby (czy też możliwości - w języku) jednoczesnego uwzględniania innych przedmiotów, odróżnienia od nich czy szukania powiązań między nimi.

Rozumienie czasu, właściwe nowożytnej kulturze europejskiej, zakłada ujmowanie rzeczywistości w postaci serii zdarzeń przechodzenia od jednego stanu w drugi, ciągłości i kontynuacji zdarzeń i zjawisk na jednej, ciągłej osi czasu: od przeszłości przez teraźniejszość ku przyszłości. Ten sposób myślenia - badany poprzez możliwości językowe - obcy jest Trobriandczykom.

Podobnych obserwacji - świadczących o odmienności pojęcia czasu w sposobie myślenia społeczeństw pierwotnych, świadczących o nieobecności czasu pojmowanego w taki sposób, jaki dominuje w nowożytnych społeczeństwach zachodnich - dostarcza wiele analiz języków społeczeństw pierwotnych. Do najbardziej znanych, ze względu na rolę, jaką odegrała w dyskusjach prowadzonych w ramach różnych gałęzi humanistyki - należy analiza języka Hopi dokonana przez Whorfa. Píše on tak: "nie rozporządza on [Hopi] żadnym ogólnym pojęciem czy wyobrażeniem czasu jako dziejącego się równomiernie continuum, gdzie każde zdarzenie wyłania się z przyszłości i poprzez teraźniejszość zatapia się w przeszłości, albo też - odwracając obraz - gdzie obserwator daje się nieprzerwanie unosić strumieniowi trwania, od przeszłości ku przyszłości"³⁹

Whorf zestawia dwa modele⁴⁰ - dwa pojęcia czasu - właściwe językom europejskim i językowi Hopi. A oto przeciwstawne cechy tych dwu konstruktów:

1. Charakterystyczną cechą języków europejskich jest przestrzenne wyobrażenie czasu i przestrzenne metaiory czasu: przeszłość może być odległa, czas może się dłużyć itp. Następstwo w czasie wyrażane jest w ten sam sposób, w jaki wyraża się wielość jednoczesną rzeczy. W języku Hopi natomiast niemożliwe jest posługiwanie się metaforami przestrzennymi, gdy stosunki przestrzenne nie występują w rzeczywistości. Niemożliwe jest więc linearnie ujęcie czasu.

2. W związku ze stosowaniem metafory przestrzennej czas w kulturze europejskiej jest continuum, procesem "stawania się coraz później", natomiast czas w ujęciu Hopi to jedynie stosunek między zdarzeniami wcześniejszymi i późniejszymi, które jednak nie układają się w ciąg stopniowalnych odległości w czasie. Hopi nie pojmują czasu jako ciągu następujących po sobie odcinków dzielonych na trzy kategorie: przeszłość, teraźniejszość, przyszłość. Ich czasowniki są bezczasowe; ich język pozwala jedynie oddać relację "wcześniej - później", pozwala je-

³⁹ B. L. Whorf, *An American Indian Model of the Universe*, cyt. za: B. L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 98.

⁴⁰ B. L. Whorf, *The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language*, ibidem.

dy nie odróżnić to, co było "przed" i "po". Ponadto zdarzenia nie mają dla nich charakteru unikalnego (co jest różnicą bardzo istotną): wschód słońca nie oznacza nadejścia nowego dnia, lecz powrót dnia wczorajszego w nieco odmiennej formie.

3. W językach europejskich występuje zobiektywizowane pojęcie czasu. Możliwe jest ustawienie serii odcinków czasu w wyobrażonym szeregu tak, jak w rzeczywistości można ustawić rząd przedmiotów. Przyczynę takiego stanu rzeczy Whorf widzi w cechach języka: w językach europejskich słowa określające pory roku i inne jednostki czasu nie różnią się niczym od rzeczowników odnoszących się do konkretnych przedmiotów i dzięki temu mogą się obiektywizować. W języku Hopi natomiast terminy używane dla określenia odcinków czasu nie są rzeczownikami, nie są pojęciami abstrakcyjnymi (zresztą w tym języku nie ma w ogóle abstrakcyjnych rzeczowników). Lato na przykład to okres, "gdy jest ciepło". Tym samym język ten nie daje podstawy do stworzenia abstrakcyjnej kategorii czasu, oderwanej od każdorazowo obserwowanych konkretów.

Analogiczne zjawiska - nieobecność pojęcia czasu jako ciągu, jako czegoś, co przepływa, brak jego obiektywizacji, odwoływanie się do konkretów celem orientacji w czasie — odnotowują inni badacze kultur pierwotnych. Możemy spróbować podsumować dotychczasowe informacje na temat, czym jest, a czym nie jest czas w społeczeństwach tego typu.

A więc czas w kulturze pierwotnej nie jest kategorią abstrakcyjną; systemy mierzenia czasu też nie mają abstrakcyjnego charakteru. Czas nie jest przepływem równych, porównywalnych jednostek, takich jak godziny czy minuty. Czas jest więc to czas jednorodny, nie jest jednolity; nie jest ilościowy, lecz jakościowy. Nie jest też autonomicznym układem odniesienia, zewnętrznym regulatorem działań, narzucającym kolejność czy tempo podejmowanych prac. Nie pełnią tej roli ani miary czasu - odpowiedniki zegara czy kalendarza, ani też rozbudowana wiedza o środowisku zewnętrznym i jego cyklicznych przemianach. Czas jest nieodłączny od konkretnych czynności i wydarzeń życia codziennego plemienia. Tkwi niejako w zdarzeniach i czynnościach, nie jest czymś wyizolowanym z kontekstu codziennego konkretnego. Nastęstwo prac i nastęstwo czynności nie jest wyznaczane upływem jakichś abstrakcyjnych jednostek czasu, lecz ma swój ustalony, tradycyjny porządek: wzór i przykład tradycji jest głównym regulatorem. Przemijanie czasu nie jest dostrzegane jako przemijanie abstrakcyjnych, równych ilościowo jednostek miary, lecz jako nastęstwo konkretnych czynności i zdarzeń. Odnosi się to

zarówno do sposobu ujmowania teraźniejszości, jak i przeszłości, z której wybierane są zdarzenia i fakty na tyle ważne dla życia społeczności, że zostają zauważone i zapamiętane, a dzięki temu pełnią funkcję punktów orientacyjnych w czasie.

Klasyczne już dziś studium Evansa-Pritcharda o nilotyckim pleminiu Nuerów⁴¹ dostarcza bardzo obszernej wiedzy w tej dziedzinie, wiedzy faktograficznej, i interesujących propozycji jej uporządkowania. Autor wskazuje, że czas dla Nuerów nie jest kategorią abstrakcyjną. Ich system mierzenia czasu również nie jest abstrakcyjny, a czas nie stanowi autonomicznego układu odniesienia, co widać w sposobach jego miary. Dwa rodzaje czasu, jakie Evans-Pritchard wyodrębnia - czas ekologiczny i czas strukturalny (odpowiedniki "czasu kalendarzowego" i "makroczasu" w terminologii Malta) - odnoszą się do pewnych wydarzeń i faktów o tyle ważnych dla plemienia, by zostały zauważone, by zostały pojęciowo do siebie odniesione i w ten sposób posłużyły za wyznaczniki czasowe. Czas ekologiczny jest odbiciem prac zbiorowych i czynności zamykających się w cyklu rocznym. Czas strukturalny jest odbiciem wzajemnych relacji członków grupy w ramach struktury społecznej. Ze względu na cykliczność sezonowych zmian klimatu i związanych z nimi ściśle zajęć z jednej strony, a uporządkowany i ustalony tryb zmiany pozycji społecznych - z drugiej, Nuerzy mogą przewidywać i organizować swoje przyszłe czynności. Przemijanie czasu dostrzegane jest jako następstwo czynności i relacje między nimi.

Czas ekologiczny Nuerów ma charakter cykliczny. Jest to cecha, którą powszechnie uważa się za jeden z najistotniejszych rysów sposobu pojmowania czasu w kulturze pierwotnej. Wskazuje się tu na powiązanie życia z cyklicznymi zmianami przyrody, rzutującymi na wszystkie sfery życia społeczności plemiennych. Sezonowość zmian odbija się w systemach myśli, w życiu religijnym, w normach i wzorach kultury - nie mówiąc już o wpływie na tryb i rodzaj działalności gospodarczej. Już sama nazwa, jakiej używa antropolog - czas ekologiczny - jest wyrazem tych związków. Relacje jednak nie są tu zbyt proste: to nie zmiany pór roku są regulatorem życia plemienia. Między zmianami zachodzącymi w środowisku przyrodniczym a tą conceptualizacją czasu pośredniczą bowiem czynności gospodarcze. Czas ekologiczny nie jest więc bezpośrednio wyznaczany zmianami pór roku, lecz rytmem zajęć - te zaś są dopiero powiązane z cyklem zmian środowiska przyrodniczego. 1 to nie

⁴¹

E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford 1940, rozdział "Time and Space", s. 94-138.

zmiany przyrodnicze, związane ze zmianami pór roku, lecz powtarzające się okresowo w ramach cyklu rocznego typy prac są podstawą wyznaczania przedziałów czasowych i jednostek czasu. Czas Nuerów nie tyle jest "przyrodniczy", ile "społeczny" - choć decydujące dlań działania społeczne są najściślej powiązane ze zmianami w przyrodzie.

Nuerzy nie dostrzegają związku przyczynowo-skutkowego między zmianami klimatu a podejmowanymi czynnościami. Dostrzegane są przede wszystkim same te czynności. Na życie Nuerów istotny wpływ mają 2 pory roku - pora deszczowa i pora suszy, którym odpowiadają dwa odrębne sposoby życia. Ciągłemu przemieszczaniu się ludności z wioski do obozu letniego i z powrotem towarzyszy zmiana całego trybu życia i prac gospodarczych (ogrodnictwo w porze deszczowej, polowania i zbieractwo w porze suszy), społecznych (nasilenie życia społecznego - obrzędy, inicjacje, zawieranie małżeństw i inne uroczystości w porze deszczowej, gdy wszyscy są skupieni w wiosce), obfitość lub niedostatek pożywienia. Kontrastowy tryb życia w tych dwu okresach znajduje odbicie w sposobie myślenia Nuerów m. in. w ich konceptualizacji czasu. Rok w ich kalendarzu ma dwie przeciwstawne pory pokrywające się tylko z grubsza ze zmianami klimatycznymi, ściśle natomiast z wędrówkami ze wsi do miejsca pobytu letniego. Rok więc dla nich jest nie tyle porą suszy i porą deszczową, ile okresem przebywania w obozowisku i okresem przebywania w wiosce. Ta różnica jest bardzo istotna z punktu widzenia specyfiki sposobu pojmowania czasu w kulturze pierwotnej.

Obok dwu głównych pór roku istnieją jeszcze okresy przejściowe. Nie są to jednak precyzyjnie określone jednostki, gdyż odbijają zmiany w czynnościach społecznych przechodzących stopniowo z jednego stanu w drugi. Np. młodzi wyruszają ze wsi do obozowisk letnich wcześniej niż ludzie starzy i dłużej tam pozostają, w okresie jednak właściwej pory deszczowej każdy Nuer jest we wsi, a właściwa pora letnia to ta, gdy każdy jest w obozowisku.

Podobne cechy mają miesiące, których Nuerzy wyodrębniają 12. Każdy miesiąc związany jest z wykonywaniem określonych czynności - co często znajduje wyraz w jego nazwie - i skoro dane prace są wykonywane, oznacza to nadejście odpowiedniego miesiąca. Tak więc w tym wypadku nie układ jednostek kalendarza narzuca porządek zajęć, lecz dzieje się niejako odwrotnie: spełniane czynności informują o nadejściu danego miesiąca. Antropolog zaobserwował ponadto, że zazwyczaj Nuerzy nie używają jednostek swego kalendarza dla określenia czasu zdarzenia, lecz odwołują się do innych ważnych zdarzeń: "w czasie zbiorów", "w porze obozowiska". Okres deszczowy dostarcza takich

punktów odniesienia w postaci faz dojrzewania, roślin i odpowiadających im zróżnicowanych prac. Czynności związane natomiast z pasterstwem czy hodowlą, jako mniej zróżnicowane w czasie, niezależne od zmian pór roku, nie mogą pełnić funkcji dostarczania punktów czasowego odniesienia. Skoro czas jest chwytny za pomocą różnic - między czynnościami lub zdarzeniami - a określenie czasu zdarzenia odbywa się za pomocą innych zdarzeń, muszą to być zdarzenia lub czynności istotne, wzajemnie zróżnicowane, wyodrębniające się wśród innych. Takimi są dla Nuerów prace gospodarcze, ale nie wszystkie, lecz tylko te, które zmieniają się wraz z cyklem, zmian przyrodniczych.

Konkretny charakter czasu przejawiający się w "zdarzeniowym" sposobie orientacji w czasie ujawniają wszystkie jednostki kalendarza Nuerów; także terminologia związana z podziałem cyklu dobowego nie jest tak często używana, jak odwoływanie się do zdarzeń, czyli do codziennych zajęć: "w porze dojenia", "w porze powrotu cieląt do zagrody" itp.

Liczne materiały etnograficzne ukazują fakty analogiczne. Można powiedzieć, że jest to brak pojęcia czasu jako miary⁴². Nuerzy posiadają przecież swoisty kalendarz - system jednostek podziału czasu. Jak wielokrotnie podkreśla Evans-Pritchard, preferują oni posługiwanie się wyznacznikami społecznymi raczej niż jednostkami swego kalendarza; częściej odwołują się do konkretnych prac czy określonych sytuacji niż do terminologii swego kalendarza; myślą raczej w terminach czynności i ich następstwa niż w kategoriach abstrakcyjnych bądź co bądź jednostek

czasu⁴³. Wszystko to przybliży do właściwego Nuerom pojęcia czasu. Otóż czas nie jest dla nich miarą, zgodnie z którą i według której wykonuje się określone czynności, czym niewątpliwie jest w nowożytnej kulturze europejskiej; nie jest czymś zobjektywizowanym, zewnętrznym; nie wiąże się w sposób konieczny z kalendarzem, lecz tkwi w czynności

⁴²Na różnicę między mierzeniem czasu a liczeniem jego powtarzających się jednostek oraz na brak tego pierwszego zjawiska w opisywanej społeczności wskazuje P. Boharinan, *Concepts of Time among the Tiv of Nigeria*, J. J. Middleton (ed.), op. cit., s. 315-329. Jeśli piszę tu jednak o "pierwotnych miarach czasu", wynika to jedynie ze skrótowości sformułowań. Za każdym razem winno się mówić o "odpowiednikach miar czasu". Te kłopoty terminologiczne mogą być przykładem szerszego problemu: potrzeby wyzwolenia się badaczy zajmujących się czasem w kulturach odmiennych spod wpływu koncepcji czasu, obowiązującej we własnej kulturze, trudności i ograniczeń z tym związanych. Nie dotyczy to tylko kategorii czasu, choć ze względu na jej "oczywistość" jest to może szczególnie istotny przypadek. Antropologowie zajmujący się czasem często dają wyraz świadomości i tych potrzeb, i tych ograniczeń.

⁴³Nawyk interpretowania czasu w terminach konkretnych na podstawie przeprowadzonej ankiety odnotowuje Thomas.

ciach. Są to cechy, które pojawiały się w analizowanych wcześniej materiałach; są to niewątpliwie szczególne cechy pojęcia czasu właściwego kulturom pierwotnym.

Można by przytoczyć jeszcze inne przykłady ukazujące taki charakter czasu w społeczeństwach pierwotnych⁴⁴. Wnioski Andrzeja Waligórskiego z badań nad plemieniem Luo z zachodniej Kenii są podobne: "Życie nie toczy się tu wedle zegarka, nawet nie tyle wedle słońca i gwiazd, co zgodnie z pewnymi ustalonymi, przechodzącymi w rutynę tradycyjnymi czynnościami i praktykami, które nadają, określony rytm i tempo życia zagrody, a zarazem stwarzają szereg stereotypowych, znanych ogólnie sytuacji". I dalej: "W ramach tych konkretnych czynności zawarte jest pojęcie czasu, które nie występuje tutaj, jak u nas, jako samodzielna kategoria myślowa, wyizolowana z całego zespołu czynności. Innymi słowami, czas nie jest tu jeszcze wartością abstrakcyjną, istniejącą i działającą w sferze swej własnej rzeczywistości, lecz jest zawsze powiązany z konkretnymi czynnościami". Czas nie jest jeszcze urzeczowiony, nie jest czymś, co można byłoby stracić lub zaoszczędzić, z czym trzeba się liczyć, nie jest czymś, co nieuchronnie mija, co ma swój bieg niezależny od ludzkich działań. Jak to uogólnił Rezsóhazy; gdy w społeczeństwach rozwiniętych czas jest raną i miarą aktywności, w społeczeństwach tradycyjnych - aktywności są miarą czasu

Różnie określa się ten szczególny aspekt pierwotnej koncepcji czasu. Warto przytoczyć te określenia, gdyż są znamienne. Badacz kultury Ewe mówi o "czasie codziennym" w przeciwstawieniu do "czasu ontologicznego". Thomas opisuje "czas empiryczny", odmienny od czasu "ontologicznego" czy "filozoficznego" jako specyficzną kategorię afrykańskiej koncepcji czasu. Balandier wyodrębnia "czas utylitarny". Inny autor, przedstawiający problematykę czasu w tradycji mużulmańskiej, posługuje się pojęciem "czasu praktycznego", tzn. empirycznego, rządzonego przez codzienne potrzeby życiowe, odmiennego od czasu religijnego i społeczno-historycznego, też właściwego tej tradycji

⁴⁴ Na konkretny charakter czasu Bantu wskazuje cytowany Kagame, a także Hallowell opisujący Indian Sauteaux (Temporal Orientations in Western Civilisation and in a Preliterate Society, "American Anthropologist", 3937, vol. 39, s. 647-670). Por. również W.H.Scott, Some Calendars of Northern Luzon, "American Anthropologist", 1958, vol. 60, nr 3, s. 563-570.

⁴⁵ A. Waligórski, op. cit.

⁴⁶ R. Rezsóhazy, Les facteurs socio-culturels eu développement. L'exemple de la notion sociale du temps, "Esprit", 3.965, nr 7(340), s. 29.

⁴⁷ A. Meziare, The Empirical Apperception of Time among the Peoples of the Maghreb, [w]Culture and Time, s. 23.9.

Pakty tego typu niektórzy badacze kultury i tradycji afrykańskiej ujmują jako specyfikę tego obszaru kulturowego. Wyodrębniając kilka rodzajów miar czasu, m. in. fizyczne (następstwo pór roku) i społeczne (rozkład zajęć w czasie, obrzędy, periodyczne uroczystości), Thomas stwierdza, że "dla Afrykanina czas fizyczny nie ma natury odmiennej od czasu społecznego"⁴⁸. Nie wydaje się słuszne odnoszenie tej prawidłowości jedynie do afrykańskiego kręgu kulturowego. Że miary czasu fizycznego są jednocześnie miarami czasu społecznego w szerszej perspektywie porównawczej znakomicie ukazuje wspomniany tu wielokrotnie Maltz. Uprzedzając dalsze rozważania warto już teraz podkreślić, że nie jest to cecha wyłączna społeczeństw pierwotnych - choć w nich może szczególnie łatwo dostrzegalna.

W świetle tych danych może się wydawać, że "kalendarz" w społeczeństwach pierwotnych jest przede wszystkim wytworem intelektualnym, wyrazem zainteresowania dla otaczającego świata przyrody. Na dalszym dopiero planie jest praktycznym, praktycznie stosowanym narzędziem orientowania się w czasie, bo funkcję tę spełniają przede wszystkim narzędzia natury społecznej. Uporządkowany, niezmienny, periodycznie powtarzający się tryb życia, powtarzalność obyczaju, powtarzalność corocznych, miesięcznych, dziennych czynności zapewnia potrzebną orientację w czasie bez konieczności posługiwania się kalendarzem. I tu nasuwa się pewna analogia: i w nowożytnych społeczeństwach w niektórych sytuacjach społecznych zegar i kalendarz okazują się niepotrzebne. I w społeczeństwach posiadających pojęcie czasu abstrakcyjnego, zobiektywizowanego, posiadających precyzyjne sposoby i narzędzia jego pomiaru - występuje również posługiwanie się konkretami, zdarzeniami i czynnościami społecznymi jako punktami czasowego odniesienia (np. w określeniach "przed wojną", "po pracy", "po urlopie" itd.). Obywanie się bez pomocy jednostek czasu kalendarzowego czy zegarowego, w zamian za to używanie konkretnych, społecznych wyznaczników czasu ukazuje mającą znaczenie dla jednostki lub grupy relację między opisywanym zdarzeniem a jego konkretnym odniesieniem w czasie.

Makroczas w kulturze pierwotnej

Ekologiczny czas Nuerów oparty na zmiarach w przyrodzie i reakcjach na nie człowieka jest ograniczony do cyklu rocznego; jednostki miary tego czasu nie mogą być używane dla wyodrębnienia okresów dłuższych niż pory roku. Jak wygląda problem dłuższych okresów trwe-

⁴⁸L. V. T h o m a s , op. cit., s. 30.

nia - "makroczasu" w terminologii Maltza? "Czasu strukturalnego" - w ujęciu Evansa-Pritcharda?

Andrzej Zajączkowski mówi o "wieloleciach" jako o jednostce charakterystycznej dla systemów miar czasu, występujących w Afryce Czarnej. A. Kagame stwierdza, że w kulturze Bantu nigdy nie były znane takie jednostki, jak wiek lub millenium. Z jakich więc jednostek składa się makroczas w społeczeństwach pierwotnych? Informacji obszernych na ten temat dostarcza cytowane wcześniej studium Evansa-Pritcharda.

Nuerzy mają nazwy dla określenia dwu lat przeszłych, roku obecnego i dwu lat, które nadejdą. Dalsza przeszłość czy przyszłość nie jest ujęta w żaden system określonych, stałych i precyzyjnie wyznaczonych jednostek. Istnieje jednak kilka sposobów lokalizacji czasowej wydarzeń z niedalekiej przeszłości.

Pierwszy sposób to odnoszenie opisywanego faktu do wydarzeń ważnych dla społeczności. Gdy czas jest sprowadzany do porządku zdarzeń istotnych dla zbiorowości, jasne jest, że każda zbiorowość ma swój własny czas, mając wszak własną hierarchię wartości i własny zestaw zdarzeń ważnych. Owe ważne zdarzenia znajdują swój wyraz w używanych przez poszczególne grupy nazwach lat, które są "powodziami, epidemiami, głodami". Ten czas historyczny, sprowadzający się do następstwa zdarzeń o największej doniosłości, ma głębię około 50 lat. Gdy z upływem czasu nazwy tego rodzaju zostaną zapomniane, wszystkie wydarzenia poza granicami "ich nieco zwiniętego historycznego systemu miar" (jak pisze badacz) nikną w niewyraźnej perspektywie odległej przeszłości.

Drugi sposób ustalania miejsca zdarzenia w przeszłości to odniesienie do klas wieku ⁴⁹. Nuerzy mogą powiedzieć, że coś wydarzyło się po narodzinach klasy Thut lub w okresie inicjacji klasy Boiloc, ale rikt nie potrafi określić, ile lat temu zdarzenie to miało miejsce. Nie można dokładnie przełożyć orientowania się w czasie przeszłym ze pomocą klas wieku na liczenie w latach, pewne jednak przybliżenie jest możliwe: głębia przeszłości w tym wypadku obejmuje około stu lat.

Trzeci sposób to liczenie za pomocą generacji, co antropolog nazywa czasem lineażowym: rzutowanie w przeszłość aktualnie istniejących stosunków w systemie lineażu. Ponieważ system ten jest stały, mimo następowania po sobie kolejnych pokoleń głębia przeszłości nie powiększa się; liczba stopni między osobami żyjącymi a założycielem klanu pozo-

⁴⁹ Nie jest to jednak technika powszechna. Opisani przez Bohannana Tiv z Nigerii nie używają grup wieku w celu czasowego odniesienia.

staje niezmienna. Czas więc nie jest w tym ujęciu continuum, ale stałym "strukturalnym związkiem" między pierwszą i ostatnią osobą w linii pokrewieństwa. Przy niezmienniej strukturze lineażu niezmienna pozostaje odległość między "początkiem świata a dniem dzisiejszym". Przykład struktury czasu przeszłego nie tylko Nuerów może być znakomitą ilustracją tezy Maltza, twierdzącego, że czas historyczny - w przeciwieństwie do czasu kalendarzowego - jest słabo związany z doświadczeniem ekologicznym czy fizjologicznym, silnie natomiast, i przede wszystkim, z doświadczeniem społecznym.

System mierzenia czasu Nuerów - zarówno ten ograniczający się do ram cyklu rocznych zmian sezonowych (czas ekologiczny), jak i sposoby lokalizacji zdarzenia w czasie przeszłym (czas strukturalny) - pozwala zrozumieć w pełni, czym dla nich jest, a czym nie jest czas. Ze względu na swój konkretny charakter - ścisłe powiązanie z czynnościami, zdarzeniami bądź ze stosunkami między pokoleniami - nie jest ani abstrakcją, ani ilością. Ponieważ tkwi w czynnościach i zdarzeniach, jest jakościowo zróżnicowany. Okresy ilościowo równe mogą być społecznie nierówne - i odwrotnie. Okresy mierzone np. przy pomocy pokoleń, które przecież mogą być ilościowo nierówne, postrzegane są jako ekwiwalentne ze względu na identyczność ich aspektów ilościowych. Dla Nuerów nie istnieje czas "jako taki", lecz wielość czasów: czas prac sezonowych, czas wydarzeń plemiennych itp. Gdy czas sprowadzony jest do relacji między zdarzeniami, czynnościami czy elementami struktury społecznej - możliwa jest wielość czasów, bo możliwe jest jednoczesne u-sytuowanie określonego zdarzenia względem kilku różnych układów odniesienia. Ta koncepcja czasu, sprowadzonego do relacji między zdarzeniami i czynnościami, chwytnie czasu za pomocą konkretnych - możliwych wielu - układów odniesienia - przy braku miary jednolitej, do której można by przykładać zdarzenia, i umieszczać je w pewnym porządku, jest wyrazem braku (i potrzeby) dostrzegania zmienności i ciągłości.

Sposób mierzenia czasu Nuerów, szczególnie ten dotyczący okresów szerszych, a także zaobserwowany przez D. Lee w języku Trobriandczyków sposób ujmowania dynamiki zjawisk, przez umieszczanie ich nie w różnych fazach czasu, lecz w różnych miejscach jednoczesności - wieczności, są wyrazem "negacji" czasu, są sposobem "rozpuszczania diachronicznego wymiaru w synchronicznej płaszczyźnie"⁵⁰. Jak to pisał Czarnowski w "Studiach z socjologii poznania": "kategoria czasu znajduje

⁵⁰ Z. Bauman, Bieguny analizy kulturowej, "Studia Socjologiczne", 1964, nr 3(14), s. 84.

swój wyraz społeczny w pokoleniach, które żyją jedno obok drugich, chociaż jedno po drugim powstawały"⁵¹

Strukturalny system mierzenia czasu jest w istocie rzeczą ujmowaniem perspektywy czasowej, ujmowaniem przeszłości poprzez aktualną perspektywę społeczną. Jest sprowadzaniem przeszłości do terażniejszości. I w rezultacie przeszłość - czy to mierzona pokoleniami, czy klasami wieku, czy też wypełniona zdarzeniami zapamiętanymi, bo ważnymi dla grupy - jest właściwie rozszerzoną terażniejszością, jest przeszłością płytką, pozbawioną głębi. Czas historyczny nie tylko Nuerów jest krótki. Można by oczywiście przytoczyć przykłady ukazujące z kolei dążenia ludów pierwotnych do odtworzenia głębszych warstw przeszłości, np. słynne genealogie polinezyjskie czy afrykańskie listy królów. Tak np. afrykańskie plemię Diola interesuje się następstwami genealogicznymi, ale cofnąć się w przeszłość historyczną może jedynie o 3-4 generacje. Griot plemienia Mandingo może cofnąć się natomiast aż do X w. Młodzież z plemienia Luo uczy się recytować imiona przodków aż do piętnastego pokolenia wstecz. Tradycyjny "historyk" plemienia Joruba może recytować listę imion królów bardzo długą, aż do Shango, bohatera mitycznego, a więc do tego momentu, gdy historia łączy się z mitem. Im dalej w przeszłość, tym bardziej opowieści historyczne redukują się do wyliczenia imion własnych, stają się uboższe w szczegóły, niknie precyzja, chronologia sprowadza się do prostego rozróżnienia "wcześniej" - "później"⁵². W opowieściach tych samo zdarzenie jako takie ma nieskończenie więcej wagi od jego historyczności, czyli lokalizacji w ciągu. Jest to fakt, który zauważyło wielu badaczy, nie tylko antropologów, ale badaczy zainteresowanych procesami formowania się świadomości historycznej.

Była wyżej mowa o sposobach pozwalających ludom nie posiadającym pisma przedstawiać sobie przeszłość, porządkować jakoś minione wydarzenia. W jednych społeczeństwach można cofnąć się w przeszłość o kilka pokoleń, w innych - o kilkanaście. Zawsze jednak będzie to przeszłość płytka, a właściwie - rozszerzona terażniejszość. Wielokrotnie przywoływany tu badacz kultur afrykańskich Thomas "rozszerzoną terażniejszość" (wraz z niedawną przeszłością i bliską przyszłością) uważa za specyficzną afrykańską jednostkę czasu. Wydaje się jednak

⁵¹ S. Czarnowski, "Góra" i "dół" w systemie kierunków sakralnych, [w:] Dzieła, t. III, Warszawa 1956, s. 237.

⁵² L. V. Thomas, op. cit., s. 17-16. Także A. Waligórski, Społeczność afrykańska w procesie przemian 3 890-1949, Warszawa 1969, s. 72.

(już nawet na tle materiałów przedstawionych w tym rozdziale), że tego rodzaju prezentyzm jest specyficzną cechą orientacji temporalnej, właściwej społeczeństwom pierwotnym, społeczeństwom o kulturze tradycyjnej. Badacz Indian *Saulteaux* wskazuje na "lokalny" charakter orientacji czasowej tej społeczności; lokalny - bo obejmujący zdarzenia i przedmioty z bezpośredniego otoczenia, także z najbliższej przeszłości i natychmiastowej przyszłości⁵³. W języku *Ewe* przeszłość i starodawność nie są określane terminem "odległy", lecz słowami oznaczającymi obecność przodków, którzy przecież są zawsze współcześni. Termin "bierna" w tym języku, odnoszący się do dawności i przeszłości, oznacza zarazem i dawność, i terażniejszość; jest jednocześnie "dawnością odległą", "bliską" i "obecną"⁵⁴. Badacz Indian *Pawnee* Stwierdza u Indian z Równin brak odczucia, by przeszłość i przyszłość były odmienne od terażniejszości⁵⁵. O terażniejszości zawierającej też trochę przeszłości i przyszłości w odniesieniu do "tubylczej cywilizacji Algierii" pisze Bourdieu⁵⁶.

Zainteresowanie przeszłością wyrażające się w kulcie przodków ma swoje konsekwencje w postaci skrócenia perspektywy przeszłości czy wręcz jej braku: fakt życia w kontakcie z przodkami poprzez mit i rytuał stwarza iluzję, że jest się ciągle im współczesnym. W wielu społeczeństwach zaobserwowano brak potrzeby rozróżniania między swoim życiem a życiem mitycznego przodka. Jest więc to już czas mityczny, perspektywa mityczna, rozciągająca się zaraz za granicami czasu historycznego, wyznaczonego pokoleniami, klasami wieku czy zdarzeniami ważnymi dla grupy. Przeszłość mityczna jest przeszłością bliską, płaską; wydarzenia mitycznie nie nawarstwiają się, nie układają w ciąg następstwa i kolejności, ciąg wydarzeń bliższych i dalszych.

⁵³ A. I. Hallo w ell, op. cit. Analogicznie pisze A. Guriewicz o społeczeństwach pierwotnych: "Orientacja w czasie społeczeństwa pierwotnego sięga zaledwie najbliższej przyszłości, niedalekiej przeszłości oraz działalności bieżącej, obejmuje zjawiska z bezpośredniego otoczenia człowieka [...]" (Kategorie kultury średniowiecznej, Warszawa 1976, s. 32). Podobnie też o Średniowieczu: "W określonym sensie istnieje dla barbarzyńcy tylko czas terażniejszy, jest to jednak bardzo chłonna i obszerna terażniejszość, nie ograniczająca się do jednej chwili: zawiera ona w sobie i przeszłość, i przyszłość i nie jest od nich oddzielona żadną wyraźną granicą [...]" (ibidem, s. 102). Por. również tegoż autora *Time as a problem of cultural history*, w: *Culture and Time*, s. 230.

⁵⁴ P. N'Sougari Agblemagnon, *Du "temps" dans la culture "Ewe"*, [w:] *Presence Africaine*, 1957, vol. XIV-XV, s. 226-227.

⁵⁵ M. Wax, op. cit., s. 185.

⁵⁶ P. Bourdieu, *The Attitude ...*, s. 60.

Fakt ten zauważa np. Malinowski: mówiąc o jakimś wydarzeniu z przeszłości Trobriandczyk zaznacza, czy działo się to w jego pamięci, bądź też odwołuje się do poprzedniego pokolenia. I to jest dla niego granica czasu historycznego, poza nią "wszystkie przeszłe wydarzenia umieszczają się na jednym planie, nie stosując stopniowania typu dawno temu' i 'bardzo dawno temu'. Pojęcie czasu rozbitego na epoki historyczne jest obce ich umysłowości⁵⁷ Poza tym czasem rozciąga się czas mitu:

wydarzenia mityczne nie wyprzedzają się w czasie, nie nawarstwiają się.

Jak pisał Hubert: "wydarzenia mityczne dzieją się poza czasem lub, eo wychodzi na to samo, w całej jego rozciągłości (wieczności)"⁵⁸ .

Gurvitch mit nazywa sposobem uwolnienia się od czasu bardziej niż realizacją chęci zapanowania nad nim . Podobnie interpretuje się funkcję rytuału: przenoszenie przeszłości w teraźniejszość służy temu samemu celowi "odrzuć historyczności".

I tak oto jesteśmy w sferze problematyki, szeroko przez antropologów podejmowanej: stosunku do przeszłości społeczeństw "zimnych" i "gorących", wyboru między orientacją "historyczną" lub "kategorialną" kultur różnych typów. W tym też obszarze zagadnień znajdziemy dalsze informacje na temat pojęcia czasu w kulturze pierwotnej. Są to bowiem sprawy ściśle z sobą powiązane: sposób pojmowania czasu pozwala zrozumieć, jak możliwa jest taka właśnie, a nie inna perspektywa przeszłości; z kolei analizując stosunek do przeszłości znajdujemy te same cechy, które specyficznie zabarwiają sposób odczuwania, rozumienia i "mierzenia" czasu w kulturze pierwotnej. Jest to, wedle terminologii Maltza, istotny problem "relacji między strukturą systemu czasowego a podstawową orientacją kultury i oceną historii jako nieodwracalnej zmiany".

Pojęcie czasu a perspektywa przeszłości

Na wstępie przypomniałam hipotezę Czarnowskiego, iż historia pojawia się wraz z ujęciem wydarzeń w postaci ciągu, z wyodrębnieniem na jednej osi przeszłości, teraźniejszości, przyszłości. Brak pojęcia czasu jako abstrakcyjnego continuum, jako obiektywizacji, nie pozwala na takie ujęcie zmienności wydarzeń. Jest jednak jeszcze sprawa druga. Jak

⁵⁷ B. M a l i n o w s k i, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1967, s. 360.

⁵⁸ H. Hubert, *Étude sur la représentation du temps dans la religion et la magie*, [w:] H. H u b e r t, M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1929, s. 192.

⁵⁹ G. Gurvitch, op. cit.

wskazuje Chatelet, historia możliwa jest przy założeniu, że przeszłość jest równie rzeczywista jak teraźniejszość, że przeszłość nie ma natury odmiennej od teraźniejszości. Warunku tego nie spełnia mit i świadomość mityczna. Mit ahistoryczny nie ustala żadnej wspólnej miary między przeszłością a aktualnością, narzuca natomiast istnienie dwu czasów heterogenicznych. Jest to sprawa dużej wagi, przez wielu badaczy z różnych stron naświetlana.

Z tego punktu widzenia szczególnie interesująca wydaje się być Middletona propozycja strukturalizacji przeszłości badanej przez niego społeczności. Otóż Lugbara wyodrębniają 3 poziomy czasu: czas przedheroiczny - zaludniony bytami niehumanymi; czas heroiczny - czas bohaterów, którzy nie są normalnymi istotami ludzkimi, ale mają pewne cechy Lugbara; czas postheroiczny - czas przodków, pojawiających się w genealogiach. Nie są to różne epoki czy okresy. Są to przede wszystkim różne rodzaje czasu, związane z rodzajami rzeczywistości, bardziej lub mniej podobnej do aktualnej rzeczywistości. Jak słusznie uogólnia Maltz, rozróżnienie między czasem mitycznym (mitycznym) a czasem historycznym w wymiarze społecznym jest rozróżnieniem między tym, co jest częścią społeczeństwa, a tym, co jest poza społeczeństwem. Te rodzaje czasu odpowiadają rozróżnieniu między istnieniem - lub nieistnieniem społeczeństwa Lugbara takiego, jakim ono jest dzisiaj. Odrębność czasu historycznego od czasu mitycznego to rozróżnienie między tym, co jest częścią czasu, a tym, co jest poza czasem. Czas mityczny nie ma bowiem ani społecznego, ani związanego z przeżyтым doświadczeniem odniesienia. Jest poza wszelkim doświadczeniem ekologicznym, fizjologicznym, psychologicznym i społecznym. Jest poza czasem; jedyne jego odniesienie ma charakter pojęciowy

Wielu antropologów wskazuje na fakt, że członkowie społeczeństw pierwotnych wierzą w przeszłość, w jej realność, wierzą w ciągłe uczestnictwo przodków w ich życiu, przeszłość mityczna nadaje sens czynnościom codziennym, jest ciągle obecna. A jednocześnie jest to rzeczywistość inna, odmienna, rzeczywistość, w której mogły mieć się wydarzenia już dziś niemożliwe, rzeczywistość, w której możliwe były zmiany, w której powstawały plemienne obyczaje i instytucje, podczas gdy dziś to już nie jest możliwe, gdy teraźniejszość jest wyłącznie ujmowana jako niezmienna i trwała, gdy teraźniejszość jest jedynie odtwa-

⁶⁰ F. Chatelet, op. cit., s. 28.

⁶¹ J. Middleton, *The Lugbara of Uganda*, 1965, s. 21-24. Por. również interesujący komentarz do tej propozycji w cytowanym studium Maltza.

rzaniem wzorów zapoczątkowanych w owych czasach mitycznych. Tak właśnie Lévi-Strauss analizuje w "Myśli nieoswojonej" specyficzną reakcją ludów pierwotnych na zmianę historyczną. "Interioryzacja" zmienności przybiera taką formą, która pozbawia ją zasadniczej treści: wyodrębnia się stany wcześniejsze i późniejsze, ale relację między nimi sprowadza się wyłącznie do odbijania, odtwarzania. Ahistoryczność klasyfikacji totemicznych - pierwotnych systemów myślenia - polega na uporządkowaniu rzeczywistości w dwie skończone, niezmiennie serie elementów: początkową, wzorcową serię zwierzęcą i roślinną oraz pochodzącą od niej serię ludzką. Konstruuje się w ten sposób dwie rzeczywistości, z których jedna jest odbiciem drugiej: wszelkie zmiany w serii ludzkiej mogą zawsze znaleźć swą interpretację w serii początkowej"². Na tym polega mechanizm myślenia ahistorycznego. Historyczna perspektywa przeszłości możliwa jest przy ujęciu rzeczywistości jako jednolitej, jako jednego zbioru elementów unikalnych, nieodtwarzanych, z których każdy ma niepowtarzalne, jedyne swoje miejsce w ciągu. U podstaw ahistorycznego ujęcia przeszłości tkwi koncepcja nie różnorodności w czasie, czyli zmienności, jednej rzeczywistości, lecz jednoczesne istnienie dwu odrębnych światów, "dwu odrębnych horyzontów rzeczywistości - czy też "dwu różnych systemów czasu"³.

Również obrzędy spełniają funkcję "ahistoryczną": obrzędy historyczne odtwarzają atmosferę czasów mitycznych, żywi uosabiają zmarłych - i w ten sposób przeszłość bywa włączana do terażniejszości. Obrzędy żałobne mają za cel zapewnić zmarłym dotarcie do świata przodków. Ujęte jako system, obrzędy te - historyczne i żałobne - dowodzą, iż przejście od przeszłości do terażniejszości możliwe jest w

65
dwu kierunkach, dowodzą, iż bieg czasu jest odwracalny

Wiele analiz, i to nie tylko kultur pierwotnych, ale i dawnych cywilizacji (np. antycznej kultury greckiej), wykazuje, że linearnej strukturze czasu, continuum biegnącemu od przeszłości ku przyszłości, nieodwracalnemu czasowi historycznemu przeciwstawia się czas mitu, biegnący w kole, nie postępujący, lecz powracający do punktu wyjścia cyklicznie. Ten typ czasu tłumaczy nieobecność "czasu historycznego".

C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa .1969, s. 349-350.

A. J. Grurevite I (Gruriewicz), *Time as ...*, s. 232.

⁶⁴ R. Panniker, *Time and History in the Tradition of India: Karma and Karma*, [w] *Culture and Time*, s. 76

⁶⁵ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 355-357.

Historia wyklucza wszak możliwość powtórzenia, powrotu. Aby była możliwa, konieczne jest chwytnie wydarzeń w ich niepowtarzalności, jako faktów zindywidualizowanych, a nie jako ewentualnych reprodukcji innych faktów. Pojęcie zmienności cyklicznej sprzeczne jest z możliwością uporządkowania wydarzeń w ciągu nieodwracalnym. Ujęcie przeszłości przez człowieka pierwotnego - jako nawarstwienia cyklicznie powierzających się wydarzeń zainaugurowanych przez przodka mitycznego, boga lub bohatera; ujęcie terażniejszości jako powtórzenia tego, co miało miejsce w epoce mitycznej; przedstawienie "czasu wiecznego powrotu" - najlepiej opisał Eliade⁶. Dla "mentalności archaicznej" - jak pisze - przedmioty ani czynności ludzkie nie posiadają wartości autonomicznej. Znaczenie swe czerpią jedynie stąd, iż są odtworzeniem przykładu mitycznego - archetypu. Dla myśli archaicznej istnieją kategorie mityczne w miejsce wydarzeń historycznych i archetypy (paradygmatyczny bohater) zamiast osobowości historycznych. Myśl ta nie chwyta indywidualności wydarzeń i osób, ahistoryczność jej polega na tym, że to co dla człowieka współczesnego jest naprawdę "historyczne", tzn. jedyne i niepowtarzalne, dla człowieka archaicznego nie posiada znaczenia ze względu na brak prawzoru mitycznego.

Nie wnikając w kontekst filozoficzny, w jakim występuje u Eliadego problematyka "wiecznego powrotu", podsumujmy jego koncepcję pod kątem nas interesującym: 1. w ujęciu człowieka pierwotnego historia zbiega się z mitem; 2. przeszłość to tylko "początek" - stworzenie świata przez boga, znacząca działalność przodka lub bohatera kulturowego, nie ma osi, ciągu przeszłość - terażniejszość, jest tylko cykliczne odtwarzanie początku; 3. czas mityczny nie jest przeszłością, lecz żywą ciągle terażniejszością; 4. czas mityczny jest tym czasem, gdy wszystko było możliwe, "gatunki nie były jeszcze ustalone, a formy były płynne"; 5. funkcja świąt i rytuałów polega na włączeniu człowieka w czas mityczny.

Znów wracamy do spraw wcześniej już zasygnalizowanych. Przeszłość mityczna jest żywa, nadaje sens działaniom codziennym i odświętnym, a jednocześnie jest to przeszłość odmienna od dnia dzisiejszego. Jest to przeszłość, w której po raz pierwszy miały miejsce wydarzenia dziś już tylko odtwarzane. Jest to rzeczywistość, w której dokonywała się zmiana, gdy dziś nic się zmienić nie może, a wszystko ma tę samą postać, jaką miało w początkach dziejów.

⁶M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 3 1966.

W społeczeństwach tego typu sięga się do przeszłości, bo dawność jest wartością. Przeszłość dostarcza wzoru dla codziennych czynności. Uzasadnieniem każdej techniki, reguły, obyczaju - pisze Lévi-Strauss - jest tylko jeden argument: nauczyli nas tego przodkowie. Uzasadnianie "dowodem z przeszłości" nie jest atrybutem wyłącznie kultur pierwotnych. I w innego typu społeczeństwach dawność i ciągłość bywają pod-

stawami prawomocności⁶⁷, z tą różnicą, że w kulturach pierwotnych ta dawność jest absolutna, odwołuje się do początku świata, a ciągłość nie ma kierunku oni nie jest stopniowalna. Przeszłość pojmowana jest jako model ponadczasowy, a nie jako etap stawania się. Przeszłość nie jest ujmowana w kategoriach zmiany. Z jednym wyjątkiem: trwałości i niezmienności dowodzi się przez powołanie się na precedens "historyczny", sięgając do przeszłości, w której zmiana mogła mieć miejsce. Ładnie opisał to Malinowski w "Argonautach Zachodniego Pacyfiku". Wyrazem ciągłej obecności przeszłości jest stosunek emocjonalny Trobriandczyków do krajobrazu; traktowanie jego elementów jako dowodów mitycznych wydarzeń i śladów działalności bohaterów jest czynnikiem podtrzymującym wiarę w realność faktów, które miały miejsce w mitycznej przeszłości. W języku Trobriandczyków znajduje się rozróżnienie dwu typów opowieści odnoszących się do przeszłości: są to opowieści historyczne i mity. Trobriandczycy mają świadomość odrębności tych dwu gatunków. Opowieści historyczne dzieją się wśród ludzi im podobnych, gdy mīt opowiada o ludziach niezwykłych i wydarzeniach dziś nie spotykanych. Większość opowieści historycznych mówi o wydarzeniach z bliskiej przeszłości, zapamiętanych przez ludzi starszych bądź utrwalonych za pomocą takich przekazów, jak genealogie. Gdy natomiast opowieść dotyczy przeszłości odleglejszej, miesza się z mitem. Wydarzenia niedawne lokalizowane są w czasie przez odwołanie się do poprzedniego pokolenia, wydarzenia wcześniejsze postrzegane są w jednej płaszczyźnie. Historia i mīt nie są dla Trobriandczyka różnymi okresami czasu - historio nie jest bliższą przeszłością, mīt nie odnosi się do dawniejszej - są różnymi rzeczywistościami. Historio, tzn. zapamiętane wydarzenia przeszłe, nie różni się niczym od terażniejszości, jest jakby terażniejszością rozszerzoną, tym bardziej gdy ujmowana jest przez odniesienie do aktualnej struktury pokoleniowej. Przeszłość mityczna jest natomiast inną przeszłością. Jest żywa, bliska, ale jednocześnie jest rzeczywistością zupełnie odmienną. "W czasach mitycznych ludzie wy-

⁶⁷ Por. np. A. Dasnoy, *Le prestige du passé*, Paris 1659.

⁶⁸ C. Lévi-Strauss, op. cit., s. 354-355.

chodzili z ziemi, przemieniali się w zwierzęta, a te znów stawały się ludźmi. Mężczyźni i kobiety odzyskiwali młodość, zmieniali skórę, latające łodzie szybowały w powietrzu, a różne przedmioty zamieniały się w kamienie"⁶⁹. I choć takie rzeczy nie zdarzają się już, wierzy się w ich przeszłą realność. Wierzy się, bo w krajobrazie pozostały ślady tych wydarzeń.

Analiza Malinowskiego jest jeszcze innym oświetleniem problematyki nas tu interesującej⁷⁰. Podsumujmy zasadnicze elementy perspektywy przeszłości w kulturach pierwotnych:

1. Przede wszystkim społeczeństwa te charakteryzuje ogromne zainteresowanie dla przeszłości, wyrażające się np. w kulcie przodków czy w szczególnej pozycji w społeczności ludzi starych, z przeszłością tą związanych.

2. To zainteresowanie przeszłością dotyczy głównie początków instytucji, zainicjowania działań przez boga, przodka mitycznego czy bohatera.

3. Ponadto tę perspektywę przeszłości charakteryzuje zainteresowanie wydarzeniami "jako takimi", nie zaś ich lokalizacją wśród innych wydarzeń.

4. Przeszłość historyczna nie jest w zasadzie przeszłością, lecz rozszerzoną terażniejszością. Jeśli można tu mówić o perspektywie historycznej, jest ona pozbawiona głębi. Włączanie wydarzeń niedawnych do terażniejszości odbywa się bądź to za pomocą pamięci ludzi żyjących (zapamiętywanie wydarzeń ważnych dla grupy), bądź też poprzez ujmowanie jej w perspektywie aktualnej struktury społecznej, tzn. za pomocą pokoleń.

5. Przeszłość historyczna rzeczywiście odległa traci związek z terażniejszością, nie może być ujmowana w powiązaniu z nią i miesza się z mitem.

6. Przeszłość mityczna nie jest również przeszłością - nie są to bowiem wydarzenia bardziej odległe w czasie, lecz wydarzenia umiesz-

⁶⁹ B. Malinowski, *Argonauci ...*, s. 362. Analogicznie Diola, dla wyrażenia, że jakiś fakt miał miejsce dawno temu, używają określenia "to było w epoce, gdy nie umiano gotować ryżu" lub "gdy zwierzęta mówiły". L. V. Thomas, *op. cit.*, s. 29. Thomas również wskazuje na brak słów dla wyrażenia odległych perspektyw.

⁷⁰ Przytoczone tu koncepcje, pochodzące od bardzo różnych autorów, mogą świadczyć o tym, iż na uzyskany obraz miar czasu i systemów organizacji czasu w społeczeństwach pierwotnych mają również wpływ metodologiczne opcje ich autorów. Np. Maltz wskazuje, jak szczególnie badacze problemu czasu różnią się w zakresie uwzględnianych czynników (np. Sorokin eksponuje elementy społeczne, Eisenstadt czy Hallowell - psychologiczne, Nilsson - przyrodnicze itd.).

zione w innej rzeczywistości. Czas mityczny jest czasem, w którym wszystko było możliwe. Mit lokuje wydarzenia nie dawniej, niż najstarsi ludzie mogą zapamiętać, lecz w innej rzeczywistości. Ważny jest tu fakt, że nie jest to rzeczywistość bardziej odległa, lecz rzeczywistość bliska, niedawna, tyle że odmienna. Wymiar czasowy jest tu więc przekładany na jednoczesną różnorodność rzeczy.

7. Ponadto rzeczywistość mityczna jest rzeczywistością bliską, uczestniczącą w życiu codziennym, nadającą sens codziennym czynnościom. Dowodami jej realności, a jednocześnie czynnikami umacniającymi taki do niej stosunek - korelatami pamięci zbiorowej - jest np. krajobraz dla Trobriandczyka (ze śladami przeszłych wydarzeń), a w Australii środkowej - czuringa.

8. Rytuały, obrzędy, uroczystości pełnią funkcję łączenia terażniejszości i epoki mitycznej.

9. Bieg czasu w związku z tym jest odwracalny: możliwe jest zarówno przejście od przeszłości do terażniejszości, jak i od terażniejszości do przeszłości.

10. Przeszłość więc nie jest widziana w postaci wydarzeń bliższych i dalszych. Nie ma osi "przeszłość - terażniejszość", jest tylko jedno podstawowe rozróżnienie: rzeczywistość mitu i rzeczywistość aktualna, z których druga odtwarza pierwszą. Jeśli można mówić o "historii" w micie, to jest ona podzielona na okresy, z których każdy następny jest odtworzeniem poprzedniego.

Warto zatrzymać się jeszcze na kwestii struktury czasu w myśli pierwotnej. Najszerzej przyjęta i rozpowszechniona w literaturze jest koncepcja cyklicznej jego struktury. Za jej pomocą tłumaczy się "nieobecność historii" w pewnych społeczeństwach i dostrzeganie tylko zmienności przyrody. Cykliczny charakter stanowi np. o podstawowej różnicy między "otwartym" a "zamkniętym" systemem czasu wedle propo-

zycji Waxa⁷¹. Cykliczne odczucie czasu traktowane jest jako alternatywne wobec ujęcia linearnego. A przecież są inne możliwości. A. Kagame czas w kulturze Bantu określa jako spiralny: byłoby to połączenie cykliczności z nieodwracalnością. Czas, wokół którego cykle się odwracają, sam jest nieodwracalny. Jest to więc swoisty powrót do punktu wyjścia, ale na wyższym poziomie⁷². Z kolei Leach twierdzi, iż przypisywanie pierwotnym ujęciom czasu cykliczności jest narzucaniem geometrycznej metafory powtórzenia na formy - być może - prostsze, jest na-

⁷¹ M. Wax, op. cit.

⁷² A. Kagame, op. cit.

rzucaniem pojęcia, które - być może - nie występuje w myśleniu analizowanych społeczeństw. Czas - twierdzi Leach - zawsze jest doznawany jako powtórzenie, różne są tylko metaiory tego powtórzenia. Metafora powtórzenia w pierwotnym odczuciu czasu - jak przypuszcza - może mieć postać wahadłowej oscylacji między przeciwieństwami. W społeczeństwach pierwotnych czas jest doświadczany jako następstwo oscylacji między biegunowymi opozycjami: noc/dzień, zima/lato, susza/pora deszczowa, starość/młodość, życie/śmierć. Podobnie przeszłość jest tylko przeciwieństwem teraźniejszości: jako opozycja jest "równą" przeszłością, nie ma głębi. Tylko ta generalna opozycja jest postrzegana. Wahadłowa koncepcja czasu polega na odróżnianiu przedziałów czasu, nie jako kolejnych odcinków na linii, ale jako powtarzających się przeciwieństw. Dostrzeganie przeciwieństw i niejednorodności pozwala wyznaczyć jednostki czasu, ale nie prowadzi koniecznie do postrzegania zmienności. Analiza mitów greckich o Kronosie i Chronosie ukazuje, iż czas jest tam oscylacją, czasem, który płynie do przodu i do tyłu.⁷³

Jest to koncepcja bardzo przekonująca, zważywszy na szeroko analizowany przez antropologów problem dualizmu "myśli nieoswojonej". W sposobach myślenia o czasie, w konceptualizacjach jego miar ten element również się pojawiał, co starałam się pokazać w zaprezentowanych tu, siłą rzeczy niepełnych, danych. Oczywiście istotny jest fakt, czy strukturę czasu określimy jako "wahadłową" czy "cykliczną", skoro interesuje nas charakterystyka pojęcia czasu w społeczeństwach pierwotnych. Niemniej zarówno wahadło, jak i cykl są wyrazem nieobecności myślenia historycznego, w którym czas jako jedyną możliwą przybiera postać linii.

Celem dotychczasowych rozważań było pokazanie, że w przypadku tego typu społeczeństw nie można mówić o braku czasu czy nieobecności koncepcji temporalnych, lecz o ich swoistości. Podobnie rzecz się ma z problemem tzw. obojętności wobec czasu przypisywanej członkom społeczeństw tradycyjnych⁷⁴. Twierdzenia tego rodzaju pozostają w zasięgu wpływu nowożytnej europejskiej koncepcji czasu, spod którego noże szczególnie trudno jest się wyzwolić z racji "oczywistości" samej kategorii. Warto przywołać tu wypowiedź historyka, odnoszącą się do kultury średniowiecznej wprawdzie, ale istotną również dla analizowanego przez

⁷³ E. R. Leach, *Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time*, w pracy tegoż autora *Rethinking Anthropology*, London 1961, s. 124-136.

⁷⁴ Z tego rodzaju stereotypowymi poglądami dyskutuje np. P. Bourdieu w cytowanych artykułach, także A. M. A b o u - Z e i d , op. cit.

nas przypadku: "Średniowiecze miało obojętny stosunek do czasu w naszym, współczesnym, pojęciu, miało jednak swoje specyficzne formy jego doznawania i postrzegania. Ludzie Średniowiecza nie są obojętni wobec czasu, ale są mało uwrażliwieni na zmiany i rozwój. Ich świadomość krążyła wokół takich tylko kategorii, jak trwałość, tradycjonalizm, powtarzalność, i w nich właśnie uświadamiali sobie ów rzeczywisty rozwój historyczny, którego tak długo nie byli w stanie doznawać"⁷⁵

Wiele prac antropologów, także pewne prace historyków, ujmują problem czasu w taki sposób, by "oddać tubylczą perspektywę", jak to przed laty postulował Malinowski. Postawa ta nie wydaje się jednak u powszechniona w dostatecznym stopniu.

Od Wiedzy o Innych do wiedzy o własnej kulturze badacza,
czyli: ku socjologii czasu

Badając pojęcie czasu w społeczeństwach pierwotnych, ustaliliśmy pewne jego cechy. Do zasadniczych należy ta, iż jest to konkretne rozumienie czasu, tkwi on w zdarzeniach i czynnościach. Gdy czas jest sprowadzany do relacji między zdarzeniami, istnieje możliwość wielu jednoczesnych układów odniesienia, a więc i wielu czasów. Brak więc pojęcia czasu jako czegoś zewnętrznego, odrębnego, zobiektywizowanego. Ponieważ czas tkwi w konkretach, jest powracający jak cykl prac gospodarczych, jak następstwo pór roku; nie jest linią. Ponieważ powiązany z konkretami, nie jest jednolity, lecz jakościowo zróżnicowany: są dni szczęśliwe i feralne, są okresy intensywnego życia i pozbawione tej intensywności. Jest więc ten czas nie ciągły; jego jednostki nie są porównywalne, czas nie ma charakteru ilościowego. Badanie postaw wobec przeszłości i sposobów jej ujmowania daje potwierdzenie tych cech i tej struktury czasu, a mianowicie: ujmowanie wydarzeń z przeszłości w terminach konkretnych lub przez odniesienie do pewnych konkretnych układów, niejednorodność przeszłości, jakościowe jej zróżnicowanie, odwracalność czasu.

Analizowane pojęcie czasu, jego cechy, struktura, miary niezależnie od tego, czy badane na podstawie sposobów pomiaru używanego na co dzień, czy też na podstawie sposobów sytuowania zdarzeń w przeszłości i stosunku do czasu minionego - ukazują wiele cech od-

⁷⁵ A. Guriewicz, *Kategorie ...*, s. 155.

⁷⁶ B. Malinowski, *Lunar and Seasonal Calendar in the Trobriands*, "The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 1927, vol. LVII, s. 204.

rębnych od nowożytnego europejskiego sposobu pojmowania czasu. Jak wspominałam wcześniej, w rozważaniach tych dążyłam do rekonstrukcji pewnego typu koncepcji czasu, tego co Leach nazwał "pierwotną postawą wobec czasu". Koncepcja ta jest właściwa społeczeństwom pierwotnym, ale - jak to ukazuje obszerny materiał empiryczny, gromadzony w ramach różnych gałęzi humanistyki - nie ogranicza się tylko do tych ran społecznych. Warto więc rozszerzyć naszą perspektywę o przykłady innej społecznej lokalizacji "pierwotnej postawy wobec czasu", pamiętając wszakże, że ciągle idzie jedynie o ujęcie typologiczne, bez żadnych roszczeń do orzekania o rzeczywistym społecznym zasięgu występowania poszczególnych koncepcji, wyobrażeń i postaw wobec czasu.

Już w rozdziale tym, opartym przecież głównie na pracach antropologów, odwoływałam się niejednokrotnie do badań i analiz społeczności chłopskich. Można w nich znaleźć wiele przykładów "pierwotnego sposobu myślenia o czasie", elementów tego myślenia, podobnej perspektywy przeszłości. Pisząc o stosunku polskiej warstwy chłopskiej do przeszłości Czarnowski dowodzi, iż pojawienie się pewnych kategorii historycznych nastąpiło wraz z rozwarstwieniem tej klasy; uprzednio przeżywała ona "nieustannie przeszłość w teraźniejszości, zlewając jedną i drugą w niezróżnicowaną całość", a "wszystkie elementy tej kultury, zarówno zupełnie nowe, jak bardzo stare, prezentowały się w jednej płaszczyźnie jako to, co zawsze było⁷⁵, jako to 'co się zawsze robiło' jako dobro przekazane, rzekomo odwieczne"⁷⁷

O "ubóstwie perspektywy historycznej" w chłopskiej kulturze tradycyjnej mówi Dobrowolski. Pamięć dawnych wydarzeń jest nietrwała, ponieważ wiedza o przeszłości przekazywana jest drogą ustną, wraz z wymieraniem starszych pokoleń wiedza ta zubaża się i niknie. Sposobom lokalizacji wydarzeń w przeszłości jest - niczym u Nuerów; - odwoływanie się do ważniejszych zapamiętanych wydarzeń bądź też liczenie po-

78

koleniami . O "obojętności wobec czasu" wyrażonej w postaci braku miar precyzyjnych, posługiwaniu się wydarzeniami jako punktami odniesienia, obojętności dla chronologii, kłopotach z liczeniem czasu za pomocą lat pisała K. Zawistowicz-Adamska; "W ostatnich latach trzy wydarzenia stały się miarą czasu. Pożar w 1929 r., który zniszczył kilkanaście

⁷⁷ S. Czarnowski, Podłoże ruchu chłopskiego, [w:] Dzieła, t. II, Warszawa 1956, s. 168-169. Por. również E. Stawowy, Czas w ujęciu Stefana Czarnowskiego, [w] A. Nowicki, Czas w kulturze, Lublin 1983, s. 59-64.

78

K. Dobrowolski, Studia nad życiem społecznym i kulturą, Wrocław- 1966, s. 96.

gospodarstw, powódź w roku 1934 i w następnym roku gradobicie"⁷⁹. Mieszkańcy Zaborowa znają kalendarz, ale faktycznie posługują się innymi jednostkami miary, liczenie w latach jest czymś bardzo dowolnym, a chronologia wydarzeń nie jest istotna. O obojętności wobec punktualności, o swoisty»- stosunku do przepływu czasu, o znikomej roli zegarka w regulacji życia codziennego chłopów algierskiego pisze Bourdieu, a analogiczne przykłady z życia chłopów egipskich przytacza Abou-Zeid⁸⁰.

Z kolei prace historyków ukazują, że precyzyjne, ilościowe ujęcie czasu i linearna jego koncepcja są zjawiskiem stosunkowo nowym. Dorobek historii, zwłaszcza zaś historii kultury w dziedzinie historycznie uwarunkowanych, zmiennych postaw i odczuć z czasem związanych, jest imponujący. Bardzo duże wiemy np. na temat koncepcji czasu i historii w świecie antycznym, w koncepcjach poszczególnych filozofów świata starożytnego; dużo napisano na temat cyklicznych koncepcji czasu tradycji greckiej i idei kumulacji czasu, idei czasu nieodwracalnego tak specyficznej dla myśli judeo-chrześcijańskiej. Również dorobek mediewistów w zakresie funkcjonujących w badanej epoce wyobrażeń na temat czasu wydaje się znaczny. W literaturze polskiej tej problematyki dotyczą np. prace Bronisława Geremka i Brygidy Kurbis⁸¹. Najbardziej interesująca wydaje się przyswojona literaturze polskiej przed kilku laty znakomita praca Arona Guriewicza "Kategorie kultury średniowiecznej". Jest ona dobrym przykładem umiejętnego przekraczania po działów między dyscyplinami humanistyki: historyk wykorzystuje koncepcje francuskiej szkoły socjologicznej i szeroko korzysta z dorobku antropologii. W analizie myśli średniowiecznej stosuje z powodzeniem narzędzia badawcze pochodzące z tych innych nauk.

Historia kategorii czasu to, zdaniem Guriewicza, problematyka bardzo ważna i znacząca. Jak pisze: "nic tak nie zdradza ogromnego przeciwieństwa między starożytną i nowożytną kulturą jak analiza ich orientacji w czasie". I dalej: "Czas linearny, jedna z możliwych form czasu

⁷⁹ K. Zawistowicz-Adamfeka, *Spółeczność wiejska*, Warszawa 1958, s. 38. Por. też J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, Warszawa 1976, t. II, s. 9.

⁸⁰ P. Bourdieu, op. cit.; A. M. Abou-Zeid, op. cit.

⁸¹ Por. np. B. Geremek, *Wyobrażenia czasowa polskiego dziejopisarstwa średniowiecznego*, "Człowiek i Światopogląd", 1975, nr 1C; B. Kurbis, *O pojęciu czasu i chronologii historycznej w Średniowieczu* (w: *Problemy nauk pomocniczych historii*, Katowice 1976, s. 59-90.

⁸² A. Guriewicz, *Kategorie ...*

społecznego, zatryumfował w europejskim regionie kulturowym jako jedyny system rachuby czasu, chociaż i tutaj dokonano się to w wyniku długotrwałego i skomplikowanego rozwoju". Dzieje kategorii czasu w Średniowieczu to fragment tego procesu. Podstawą rekonstrukcji obrazu świata ludzi Średniowiecza są dla Guriewicza materiały bardzo różnorodne: eposy, mitologie, kroniki, żywoty, dokumenty, listy, traktaty, także język, także "świat gestu", rekonstruowany przez dzieła sztuki przedstawiającej.

W świadomości człowieka średniowiecznego wyodrębnia się różne rodzaje czasu. Z jednej strony - judeo-chrześcijańską koncepcję czasu, z drugiej - "cały wachlarz" różnych innych wyobrażeń czasowych, składających się na tzw. czas barbarzyńców. Przede wszystkim więc będzie to czas cykliczny (agrarny), regulowany rytmem przyrody, zmianami pór roku, dominujący nad całością czasowych wyobrażeń i leżący u podstaw pozostałych rodzajów czasu. Te inne rodzaje czasu to: czas rodowy (genealogiczny lub dynastyczny), rachuba pokoleniami, która jest wyrazem i odbiciem lokalnego postrzegania czasu i specyficznego prezentyzmu wyrażającego się w "obszernej", "chłonnej" teraźniejszości. Następnie Guriewicz wyodrębnia czas biblijny (mitologiczny), sakralny oraz czas historyczny - związany z czasem sakralnym, podporządkowany mu, ale z nim nie tożsamy. Istotną rolę w uhistorycznieniu świadomości człowieka Średniowiecza odgrywa chrześcijaństwo. Wprowadzając "węzłowe punkty" w czasie, zlokalizowane w przeszłości i w przyszłości, "prostuje czas", tym samym "rozciąga go w linię". Formy myślenia historycznego w Średniowieczu są jednak jeszcze bardzo ahistoryczne, charakteryzuje je różnie wyrażana stabilność, nieciągłość i przestrzenne wyobrażenie czasu (czas "skaczący", "rozspacjowany").

Osobliwością Średniowiecza, którą Guriewiczowi udaje się znakomicie wydobyć i pokazać, jest wielość czasów w wymiarze historycznym, politycznym, społecznym. Z lokalnym charakterem czasu i z partykularyzmem życia społecznego związana jest różnorodność czasu, którą autor dostrzega w różnych okresach Średniowiecza, w różnych krajach i nawet w różnych warstwach i klasach w jednym kraju. Wraz z przejęciem kontroli nad czasem przez władzę państwową (od władz kościelnych) czas staje się ośrodkiem integracji, kształtują się zarysy "jednolitego sposobu myślenia temporalnego".

Obiektem zainteresowań historyków są problemy przejścia od cyklicznej koncepcji czasu do linearnej, od koncepcji konkretnej do abstrakcyjnej, od czasu tkwiącego w wydarzeniach i rzeczach do zobiektywizowanego bytu rządzącego życiem ludzi. Jest to jednocześnie przejście, od czasu "naturalnego" do "sztucznego", od "spontanicznego" do

"narzuconego", od "jakościowego" do "ilościowego"⁸³. Jak wskazuje Le Goff⁸⁴ klasyk tej problematyki, w wiekach XII-XIV następuje zasadnicza przemiana: czas kupca przeciwstawia się czasowi Kościoła. Życie miejskie, życie w większych, bardziej złożonych społecznościach wymaga miar ściślejszych niż dotychczas stosowane, z kolei nowe miary wpływają na ukształtowanie się nowego pojęcia czasu. W mieście czas dzieli się na czas pracy i czas odpoczynku; czas pracy wymaga miar dokładnych, najemnicy w manufakturach muszą przychodzić na określoną godzinę. Poza tym staje się on ważny w codziennej pracy kupca: istotne są terminy nadejścia towarów, okresy korzystnego popytu i podaży towarów, staje się obiektem handlu, na nim opierają się pożyczki i kredyty. "Kupiec odkrywa cenę czasu". Czas staje się mierzalny i obiektywizuje się. Jak się interpretuje, proces ten dokonuje się w miarę zmian zachodzących w stosunkach między społeczeństwem a otaczającą przyrodą: gdy przyroda w coraz większym stopniu jest traktowana jako obiekt, czas w coraz większym stopniu staje się miarą. "Rozumienie czasu nie jako ciągu wydarzeń, lecz jako szeregu godzin, minut i sekund powoduje automatyczne liczenie się z czasem i oszczędzanie go"⁸⁶. Pojęcie czasu, jakie ukształtowało się w tych warunkach, jest pojęciem dominującym w XX-wiecznej kulturze europejskiej. Niektóre cechy tego czasu widać szczególnie wyraziście na porównawczym tle koncepcji czasu właściwych innym kulturom i innym typom społeczeństw. Jest więc to czas abstrakcyjny, rozumiany ilościowo, mierzalny; jest autonomicznym, zobiektywizowanym bytem, do którego biegu ludzie dostosowują się. To czas zegara i kalendarze narzuca i wyznacza porządek zajęć; mówi się wręcz o despotycznej roli czasu we współczesnej cywilizacji (Mac Iver) lub o tak głębokiej internalizacji narzucanego porządku czasowego, iż już nawet nie dostrzega się w tym elemencie przymusu⁸⁷. Wbudowana w ekonomiczno-utilitytarną perspektywę, taka

⁸³ K. Pomian, op. cit., s. XIII.

⁸⁴ J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 140-197; J. Le Goff, *Spółczesność średniowieczna i czas*, "Argumenty", 1961, nr 41(174); J. Le Goff, *Au Moyen-Âge: Temps de l'Église et temps du marchand*, "Annales - Économies - Sociétés - Civilisations", 1960, vol. 15, nr 3, s. 417-433.

⁸⁵ J. Hamel, *Temps et Société: quelques éléments pour une construction théorique*, "Loisir et Société", 1982, vol. V, nr 2.

⁸⁶ L. Mumford, *Technika a cywilizacja*, Warszawa 1966, s. 8; por. także R. Melka, *L'Exactitude horaire*, "Diogenes", 1969, nr 65, s. 22-50.

R. Glasser, *Time in French Life and Thought*, Manchester 1972. Por. również R. M. MacIver, *The Challenge of the Passing Years. My Encounter with Time*, New York 1962.

koncepcja czasu staje się jednym z najbardziej charakterystycznych elementów kultury społeczeństw nowożytnych.

Badania z zakresu dziejów kategorii czasu ukazują relatywny i historyczny charakter naszych współczesnych, codziennych, zwykłych sposobów myślenia o czasie. Ukazują, że struktura czasowa naszej cywilizacji złożona jest z nakładających się na siebie w ciągu dziejów - kolejnych warstw⁸⁸. W występowaniu czasu cyklicznego bądź linearnego, jakościowego jego ujęcia bądź ilościowego - dostrzega się nie generalną zmianę, lecz tylko różnicę stopnia⁸⁹. Ten punkt widzenia nie wydaje się zbyt rozpowszechniony, choć niewątpliwie zasługuje na to, wychodzi bowiem poza uproszczone, opozycyjne widzenie zjawisk. Oczywiście są przypadki współwystępowania tych 2 typów czasu w społeczeństwach tradycyjnych, poddanych oddziaływaniu wzorów kultury industrialnej, gdzie - jak się wskazuje - abstrakcyjne skale czasu są dodatkiem tylko, a nie substytutem bardziej konkretnych pojęć czasu, stosowanych w różnych sferach życia społecznego⁹⁰. Można bowiem przemiany koncepcji czasu dokonujące się pod wpływem kontaktu kulturowego traktować jako zachodzący, jeszcze nie zakończony, proces. Niektórzy badacze w podobny sposób interpretują obecność w społeczeństwach rozwiniętych elementów "pierwotnej postawy wobec czasu" - jako reliktu, pozostałości tradycyjnych form, zanikających w procesie ewolucji. Inni mówią o uniwersaliach, wskazując na współwystępowanie na przestrzeni historii, w różnych kulturach i społeczeństwach, w różnych układach i konfiguracjach czasu ilościowego i czasu jakościowego, tak przenikających się wzajemnie w realnym życiu, że możliwe jest tylko analityczne ich wyodrębnienie.

Badania prowadzone w ramach różnych gałęzi nauki ukazują w jednej kulturze czy w jednym społeczeństwie wielość czasów, a wśród tej wielości spotykamy postawy i pojęcia bliskie "pierwotnej postawie wobec czasu". Dotyczy to również współczesnych, nowożytnych społeczeństw, w których stosuje się miary czasu i myśli się o czasie w sposób daleki od naukowej czy liczbowej, wymiernej podstawy. I w tej kulturze czas nie zawsze ma charakter ilościowy, lecz bywa jakościowy. Nie zawsze jest linearny, lecz w pewnych sferach życia (sfera polityki, życia religijnego), w pewnych sytuacjach społecznych bywa

⁸⁸ Por. K. P o m i a n, op. cit., s. XIII.

⁸⁹ J. G o o d y, op. cit., s. 31.

⁹⁰ M. B. K i r a y, *The Concept of Time in Rural Societies*, Iw: I P. G r e e n a w a y (ed.), op. cit., s. 136.

cykliczny. Czas doświadczenia i czas przeżywany ma cechy zbliżone do pierwotnej koncepcji czasu⁹¹. W sferze życia prywatnego XX-wieczny Europejczyk mierzy czas wydarzeniami mającymi dla niego znaczenie, nie zaś datami kalendarza i suchą chronologią; jego osobista przeszłość punktowana jest ważnymi wydarzeniami osobistej biografii. I on używa "niesformalizowanych punktów czasowego odniesienia" (wedle sformułowania Hallowella). Mimo umiejętności, a często i konieczności operowania czasem wymiernym, precyzyjnie mierzalnym, posługuje się czasem cyklicznym, magicznym i historycznym (w rozumieniu zamieszczonej wcześniej typologii Leacha). Dominujące i specyficzne dla kultury nowożytnej jest wyobrażenie i pojęcie czasu jako abstrakcji, miary, posiadanie precyzyjnych i zobiektywizowanych sposobów wyznaczania momentów. Posługiwanie się nimi nie dotyczy jednak całości życia jednostek i zbiorowości, nie eliminuje czasu rozumianego jakościowo, sprowadzanego do zdarzeń, obciążonego wartościami i znaczeniami. Dotyczy to również orientacji temporalnych, czyli stosunku do obszarów czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Sięgając w przeszłość - wybiera się tylko niektóre jej fragmenty, interesuje się niektórymi tylko zdarzeniami, tymi, które dla jednostek czy grup znajdujących się w określonych sytuacjach społecznych są i wydają się istotne.

We współczesnych uprzemysłowionych społeczeństwach można wyodrębnić nie tylko poszczególne jednostki, ale i całe grupy, całe odłamy przejawiające małe zainteresowanie dla upływu czasu, dla zmiany, choć tempo zmian i zmiana jako taka są dominującym rysem współczesności. I w naszej kulturze znajdziemy wcale nie odosobnione przypadki życia przeszłością czy wyłącznie teraźniejszością, choć przecież orientacja prospektywna (futurystyczna, jak się częściej określa) ma być specyficzną cechą naszej współczesności. Rację więc mają ci autorzy, którzy twierdzą, że choć społeczeństwa badane przez antropologów różnią się w sposób radykalny od społeczeństw interesujących socjologów, to jednak "czas antropologów" nie jest tak odmienny od "czasu socjologów"⁹²

Różnica między społeczeństwami rozwiniętymi i pierwotnymi jest ta, że posiadając, w pierwszym przypadku, pojęcie czasu abstrakcyjnego i zobiektywizowanego, posiadając precyzyjne zegary i kalendarze nie zawsze z nich się korzysta. W przypadku nowożytnej kultury zachodniej

⁹¹ P. Bourdieu, *The Attitude ...*

⁹² O. Houle, J. Hamel, *Pour une sociologie du temps qui passe*, "Loisir et Société", 1982, vol. V, nr 2, s. 28].

należałoby mówić o współwystępowaniu tych dwu typów czasu i dwu sposobów jego mierzenia. Posługiwanie się konkretnymi, jakościowymi miarami czasu nie jest - jak w społeczeństwach pierwotnych - jedynym możliwym sposobem, ale jednym ze sposobów. I gdy występuje, ukazuje *znaczenie*, jakie dla jednostki lub grupy ma wydarzenie czy czynność pełniąca funkcję miary czasu.

Jest to jedna z podstawowych tez teorii czasu społecznego, w jednej z jej wersji. Wskazuje się więc, że dostrzeganie przemijania czasu jako następstwa konkretnych czynności, ciągu zdarzeń znaczących, a nie ilościowych, równych jednostek zegara lub kalendarza jest zwykłą cechą życia społecznego. Stosowany w życiu społecznym *czas społeczny* polega na przedstawieniu zmiany i ruchu zjawisk w terminach innych zjawisk społecznych, przyjmowanych za punkty odniesienia⁹³. Aby wskazać określone, mające szczególne znaczenie punkty czasu, ludzie odwołują się raczej do społecznych niż astronomicznych, kalendarzowo-zegarowych, punktów odniesienia: "to było przed wojną", "po wakacjach", "w czasie świąt", "przed ślubem" itd. Ten sposób oznaczania wyraża więcej niż podanie dokładnej daty, roku czy miesiąca. Oprócz informacji "kiedy" - mniej przecież dokładnej niż data kalendarzowa - pokazuje znaczący dla jednostki lub zbiorowości związek między wydarzeniem a jego czasowym odniesieniem. Podobnie jak u ludów pierwotnych, w pewnych sytuacjach, by wskazać trwanie czy upływ czasu, stosuje się miary pochodzące z codziennych czynności. Podobnie jak pierwotne miary czasu społeczne środki wyrażania czasu są ściśle powiązane z życiem społecznym. Podobnie jak to widzimy w pierwotnym ujęciu czasu - czas społeczny nie jest ciągły, ma okresy puste, nieważne, szczęśliwe i feralne, świeckie i święte. Przez powiązanie z przypisywanymi doń czynnościami czas społeczny zyskuje jakościowe zabarwienie. Ponieważ powiązany jest z wartościami, jego jednostki niekoniecznie są równymi, jednakowymi miarami: okresy ilościowo nierówne mogą mieć ten sam walor jakościowy - i odwrotnie. Tak więc i w społeczeństwach zdominowanych przez koncepcję czasu ilościowego nie zawsze jest on czystą ilością. Prawidłowości te również dotyczą sposobu ujmowania przeszłości: przeszłość nie tylko w świadomości ludów pierwotnych charakteryzuje się perspektywą ahistoryczną. Nie tylko chronologia pierwotna rządzi się swoistymi prawami czasu: czas wszelkiej tradycji jest niejednorodny i nieciągły. Społeczny charakter perspektywy przeszłości jest wyraźny: dla różnych grup różne wydarzenia z przeszłości są ważne i układają się

⁹³ P. A. Sorokin, R. K. Merton, op. cit., s. 618.

w swoisty ciąg i następstwo. Nie tylko ludy pierwotne charakteryzuje wielość czasów. Gdy czas sprowadza się do porządku zdarzeń ważnych dla grupy, zarysowuje się możliwość wielości czasów: każda z grup ma swoje własne punkty odniesienia, swój własny czas. Odnosi się to oczywiście nie tylko do czasu w jego wymiarze historycznym - skierowanego ku przeszłości, ale i do sposobu ujmowania bieżącej rzeczywistości.

Dotyczy to w równym stopniu społeczności pierwotnych, jak i zróżnicowanych grup czy instytucji w ramach złożonych społeczeństw rozwiniętych: państwa, Kościoły, instytucje zawodowe, polityczne, poszczególne rodziny mają swój własny czas, swe własne ujęcie przeszłości

powiązane z ich systemami wartości⁹⁴. Jednym z zasadniczych twierdzeń w ramach koncepcji czasu społecznego jest twierdzenie, że każdy rodzaj struktury społecznej inaczej wartościuje różne obszary czasu, operuje innym czasem i żyje w innym czasie. Ilustrują to wyniki wielu badań i analiz socjologicznych, szukających związków między typami doświadczenia i percepcji czasu a sytuacjami społecznymi, przynależnością do określonych grup społecznych, rodzajami działalności społecznej. Okazuje się, że w innym czasie żyje człowiek miejski, w innym mieszkaniowiec wsi; inny stosunek do czasu ma robotnik, inny

chłop⁹⁵. Ze różne perspektywy czasu zależą od wyznaczników społecznych: dzieci klas niższych operują krótszą perspektywą czasu niż dzieci z klasy średniej⁹⁶; inny jest czas bogatych, w innym czasie ży-

ją biedni⁹⁷. Ze różny stosunek do czasu narzucają instytucje społeczne; inaczej doznaje się czas w pracy, inaczej w życiu prywatnym.

Orientacje temporalne skorelowane są z typem uprawianego zawodu a szczególną postać przybierają u bezrobotnych⁹⁸. Różne ideologie, różne ruchy społeczne operują odmiennymi koncepcjami czasu, związanymi ze zróżnicowanymi systemami wartości⁹⁹. Dostrzega się związek różni-

⁹⁴ Pierwszy zwrócił uwagę na problem tak rozumianej wielości czasów M. Halbwachs, *La Mémoire collective et le temps*, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1947, vol. II. Por. też G. Gurwitsch, *La multiplicité ...*

Por. np. L. Bernot, R. Blancard, *Nouvelle un village français*, Paris 1953.

⁹⁵ L. L. Le Shan, *Time Orientation and Social Class*, "The Journal of Abnormal and Social Psychology", 1952, vol. 47, s. 589-592.

⁹⁶ Por. np. J. Henry, *White People's Time, Colored People's Time. Of Hope, Achievement, and Time in the Lower Classes*, "Transaction", 1965, vol. 2, nr 3, s. 31-34.

⁹⁷ Por. W. Grossin, *Les temps de la vie quotidienne*, Lille 1973.

Por. np. L. Moulin, *Doświadczenie czasu i średniowieczne mil-*

cowań postaw wobec czasu z wiekiem (inny stosunek do upływu czasu, ma dziecko, inny dorosły), a także z płcią: społeczne role w kulturze euroamerykańskiej wymagają, by mężczyzna był zorientowany na przyszłość, kobieta zaś na terażniejszość". Psychologia czasu bada jednostkowe różnicowania w tej sferze i wskazuje czynniki, od których zależą indywidualne różnice zachowań temporalnych, orientacji w czasie czy horyzontu czasowego poszczególnych jednostek . Wskazuje się więc np. na rolę poziomu inteligencji, osobowość, charakter wykonywanych czynności, stopień zaabsorbowania nimi, motywację towarzyszącą określonym działaniom. Różnie odczuwa i postrzega upływ czasu nawet ten sam człowiek w zależności od emocji, wykonywanych działań czy innych okoliczności zewnętrznych. Badania psychologów ukazują, że w procesach percepcji ludzie są dalecy od linearnego pojmowanego czasu. Interesujące są wyniki badań psychiatrycznych: badania nad schizofrenikami, narkomanami czy alkoholikami ukazują szeroki zakres postaw i orientacji temporalnych, odmiennych od dominującego w kulturze wzoru - odrzucanie terażniejszości, dezorientacja w czasie czy np. życie wyłącznie terażniejszością z eliminacją przeszłości i lękiem przed przyszłością (przypadek alkoholików)¹⁰² . Również analiza postaw wobec czasu "normalnych" przedstawicieli zróżnicowanych współczesnych społeczeństw ukazuje dużą ich różnorodność. Wskazuje się np. że na zróżnicowanie orientacji temporalnych wpływ mają - wśród wielu innych czynników - np. typy psychiczne osobowości¹⁰³ . Jednostki, podobnie jak poszczególne grupy, kultury, ludy, skłaniają się ku pewnym obszarom czasowym: odmiennie waloryzują przeszłość, terażniejszość i przyszłość.

lenaryzmy, "Znak", 1980, nr 4(310), s. 493-501. Por. także P. Pacwicz, *Pomiędzy myślą a rzeczywistością. Rewolucja społeczna jako zjawisko psychologiczne*, Wrocław 1983, s. 205.

¹⁰⁰ T. J. Cottle, *Perceiving Time. A Psychological Investigation with Men and Women*, New York 1976, s. 183.

¹⁰¹ Syntetyczne przedstawienie tej problematyki zawiera artykuł P. Praissee", *Psychological Time*, [w:] *International Enc. of the Social Sciences*, s. 25-30. Por. również tegoż autora *Psychologie du temps*, Paris 1957. Wiele ciekawych artykułów z tego zakresu zawiera zbiór *La construction du temps humain*, "Journal de Psychologie Normale et Pathologique", 1956, vol. 53, nr 3. Szerokiego przeglądu problematyki i badań dostarcza R. Nawrat, *Orientacja temporalna. Przegląd technik pomiaru i wyników badań*, "Przegląd Psychologiczny", 1981, t. XXIV, nr 1, s. 97-124.

¹⁰² H. Yaker, H. Osmond, F. Cheek, *The Future of Time*, cz. II "Perception of Time", np. artykuł F. E. Cheek, J. Laucins, *The Time Worlds of Three Drug-Using Groups - Alcoholics, Heroin Addicts and Psychodelics*, s. 330-350.

¹⁰³ H. Mann, M. Siegler, H. Osmond, *The psychotypology of time*, [w:] H. Yaker ..., op. cit.

Przytoczono w bardzo skrótowny sposób przykłady mają jedynie zaświadczyc o tym, że w świetle nauki współczesnej determinanty różnicujące czas, sposoby jego rozumienia, odczuwania i rrierzenia jawią się jako bogate i różnorodne. Znaczny przyczynek, co starałam się w niniejszym rozdziale pokazać, do tego zasobu wiedzy wniosła antropologia. W historii nauk społecznych w tej jej części, jaką można nazwać humanistyczną refleksją nad czasem, rola antropologii, a może szerzej: rola Wiedzy o Innych, była szczególna i doniosła. Nie chcę pomijać roli ogólnej atmosfery intelektualnej epoki, w której powstała teoria względności i w której mogły powstać różne koncepcje wielości czasów. Niewątpliwie jednak właśnie badania antropologów nad czasem dostarczyły pewnych punktów wyjścia, z których skorzystały inne nauki humanistyczne, by móc budować swoje teorie "wielości czasów" i tworzyć podstawy badań empirycznych. Wydaje się, że w historii nauki wiedza, której fragmenty zostały tu zaprezentowane, spełniła dwie istotne funkcje. Po pierwsze, ukazała empirycznie różnorodność pojęć i koncepcji czasu, dała podstawy generalnego relatywizmu w tym zakresie, dostarczyła argumentów. A dzięki temu - i to jest ta druga, bardzo istotna funkcja - stworzyła nową perspektywę, z której badacz mógł spojrzeć na swą własną kulturę, pozwoliła dostrzec różnorodność czasu w ramach własnej kultury. Z perspektywy antropologicznej możliwe było dostrzeżenie całej złożoności problematyki czasu we własnej kulturze badacza, możliwe było dostrzeżenie, że i w naszej kulturze przecież czas nie jest czymś jednolitym i w jednej formie występującym powszechnie, jakby się to mogło zdawać¹⁰⁴. Ponadto - że nasz współczesny sposób myślenia o czasie w pewnych sytuacjach ma wiele zbieżności z pierwotną postawą wobec czasu.

Jeśli więc zdajemy dziś sobie choć trochę sprawę z tego, czym może być i czym bywa dla nas samych czas, wiedzę tę w znacznym stopniu zawdzięczamy Wiedzy o Innych.

¹⁰⁴ Jak wskazuje Zerubavel (op. cit., s. 9), przełamanie powszechnego przeświadczenia o "oczywistości" czasu, dostrzeżenie w tej sferze umowności jest ułatwione w dwu przypadkach: przy porównaniu z innymi cywilizacjami lub też przy porównaniu z tymi częściami naszego własnego społeczeństwa, które nie są rządzone przez zegar i kalendarz. Byłyby to więc takie kategorie, jak: dzieci przed socjalizacją, emeryci, bezrobotni, świat bohemy artystycznej. Ku tym środowiskom zwracają się dziś zainteresowani tematem czasu socjologowie; dawniej - częściej może korzystali z wiedzy o innych kulturach i społeczeństwach.

II. KIERUNKI I TRADYCJE SOCJOLOGICZNYCH ANALIZ CZASU

Uwagi wprowadzające

Różnie można rozumieć zadanie rekonstrukcji tradycji i kierunków socjologicznych analiz czasu. Można by np. przyjrzeć się historii socjologii czy rozmaitym teoriom socjologicznym z punktu widzenia zastosowanych w nich kategorii czasu, sposobów jej rozumienia. Na tej zasadzie np. Max Heirich przeprowadził analizę zastosowań kategorii czasu w literaturze dotyczącej zmiany społecznej, wyodrębniając kilka sposobów stosowania czasu w roli zmiennej wyjaśniającej czy jako swoistej miary zmian społecznych¹. W myśl podobnej zasady poddano analizie i wyodrębniono koncepcje czasu, występujące w twórczości wybitnych socjologów i filozofów polskich². Analogicznie można by przyjrzeć się badaniom i teoriom socjologicznym dowolnego rodzaju i na dowolny temat: zawsze da się w nich wykryć jakieś odniesienie do czasu, jakąś ukrytą koncepcję czasu. Jest to oczywiste. "Każdy badacz kultury z racji charakteru badanych zjawisk zmuszony jest bezpośrednio lub pośrednio ustosunkować się do kategorii czasu jako narzędzia analizy materiału, którym się zajmuje"³. Nie jest to jednak ten punkt widzenia, który chciałabym uwzględnić w tej pracy. Nie interesuje mnie bowiem kategoria czasu jako narzędzie pojęciowe stosowane przez socjologów, lecz czas jako przedmiot ich badań. I to czas w szczególnej perspektywie socjologicznej, czas rozumiany jako zjawisko społeczne, a nie tylko jako wymiar zjawisk społecznych.

Rozdział poprzedni ukazał, jak sędzę, kulturową i społeczną złożoność i różnorodność tego zjawiska, jego jakościowy charakter. W prezentacji tej opierałam się przede wszystkim na danych antropologii, ale korzystałam też z dorobku innych dyscyplin humanistycznych. W roz-

¹ M. Heirich, *The Use of Time in the Study of Social change*, "American Sociological Review", 1964, vol. 29, nr 3.

² Por. A. Nowicki (red.), *Czas w kulturze*, Lublin 1983.

³ P. Donocik, *Czas w ujęciu Jana Stanisława Bystronia*, [w:] A. Nowicki (red.), *Czas w kulturze*, s. 53.

dziale niniejszym odwołam się w większym stopniu do dorobku socjologii, nie ograniczając się jednak tylko do niej.

Jak bowiem wcześniej wspominałam, jakościowe podejście do problematyki czasu nic weszło w sposób trwały do socjologii, a jakościowa koncepcja czasu jako przedmiot badań nie przyjęła się w pełni w jej ramach. Dlatego też poszukiwania takiego podejścia i tropienie socjologicznej koncepcji czasu otwiera rozległy, ale słabo ustrukturalizowany i niedostatecznie rozpoznany obszar problemów. Ze względu na wskazane wcześniej zjawiska rozproszenia badań w tej dziedzinie, braku kumulacji wiedzy, niedostatecznej instytucjonalizacji socjologicznej problematyki czasu, niedostatków autonomicznego jej traktowania (zwykle problematykę czasu podejmuje się przy okazji i ze względu na jakieś inne tematy badawcze) rekonstrukcja socjologicznej problematyki czasu nie jest zadaniem łatwym. Tym bardziej nie jest, iż różne konteksty problemowe, w jakich bywa uwzględniany czas rozumiany jako złożone zjawisko społeczne, leżą właśnie często na pograniczu socjologii i innych dyscyplin lub wręcz pozę granicami socjologii. Tak więc w prezentacji socjologicznych analiz czasu, tan. analiz uwzględniających czas w perspektywie socjologicznej, czas jako zjawisko społeczne, nie możemy się ograniczać do ram socjologii.

We Wprowadzeniu wspominałam o niedostatecznej instytucjonalizacji tak rozumianej socjologicznej problematyki czasu w ramach humanistyki współczesnej. Różnie to oczywiście wygląda w różnych jej gałęziach i nie tylko dla socjologii typowo wydaje się być sytuacja rozproszenia refleksji, niedostatecznej kumulacji wiedzy, braku szkół i utrwalonych kierunków badań, dominacji natomiast przypadkowych inspiracji, chwilowych mód, okazjonalnie podejmowanych, problemów. Jeśli więc przez kierunki, rozumieć pewne skryształizowane, w jakimś stopniu utrwalone orientacje badawcze, odznaczające się wspólnotą założeń czy bliskością problemów, kontynuacją i rozwijaniem wspólnego sposobu ich badawczo czy wspólnego pola badawczego, to rozważania nasze tylko po części mogą tego dotyczyć. Raczej bowiem niż "kierunków" należałoby szukać okazji, przy których socjologiczna problematyka czasu bywa uwzględniana, kontekstów problemowych, w ramach których bywa podejmowana. Od prezentacji tych "okazji" zaczniemy niniejszy rozdział.

Oczywiście można wskazać na pewne wyłomy w tej sytuacji, czyli na istnienie mniej lub bardziej utrwalonych może nie tyle orientacji czy kierunków, co wzorów badawczych. Oto np. w amerykańskiej antropologii kultury rolę swoistego paradygmatu w badaniach nad czasem

odegrała koncepcja. Sapira i Whorfa; można mówić o wyrastającej z tradycji etnolingwistycznej szkole myśli czy kierunku badań. Z kolei w części humanistyki europejskiej, zwłaszcza w historii kultury i w etnologii, rolę takiego inspirującego wzoru odgrywały - a także odgrywają - koncepcje francuskiej szkoły socjologicznej. Prace Durkheima i jego uczniów, a także kontynuatorów spoza szkoły, składają się na zasadniczy dorobek "socjologii czasu". Na nim się więc skoncentruję, przedstawiając tradycję socjologicznych analiz czasu. Problematyce tej będzie poświęcona druga część niniejszego rozdziału.

Celem przeglądu kierunków badań, kontekstów problemowych badania czasu, jak i istniejącej tradycji badawczej samej socjologii będzie rekonstrukcja swoiście socjologicznego podejścia do tak różnorodnego i złożonego zjawiska, jakim jest czas w kulturze i społeczeństwie.

W poszukiwaniu jakościowej koncepcji czasu.

Konteksty problemowe badania czasu w socjologii i poza jej ramami

Czas a kategorie opisu globalnego

Różne nauki, różne w ich ramach subdyscypliny, dostarczają empirycznej, opisowej wiedzy o odrębnych kulturowo sposobach ujmowania czasu, o różnych "filozofiach czasu", o koncepcjach czasu w różnych społeczeństwach, kulturach, epokach i cywilizacjach. Przede wszystkim więc będzie, to dorobek antropologii z jej licznymi monografiami społeczeństw pierwotnych, dostarczającymi opisów kulturowo zmiennych koncepcji czasu, sposobów orientacji w czasie, postaw wobec czasu. Spora część prac z tego zakresu ma charakter rejestacyjny, opisowy - niepogłębionej sprawozdawczości, często bez prób jakiegokolwiek syntezy i włączenie w szerszy materiał porównawczy. Prace te charakteryzuje, jak starałam się pokazać w poprzednim rozdziale, duża różnorodność punktów widzenia. Dostarczają informacji na temat kategorii czasu rozumianej szeroko: w jej zakres wchodzi koncepcje czasu, pojęcia na temat czasu, czyli przemijania i trwania, sposoby myślenia o czasie, sposoby orientacji w czasie?, miary czasu, postawy wobec czasu, orientacje temporalne, czyli wartościowanie obszarów czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, problemy horyzontu czasowego, czyli głębi perspektywy czasu w przeszłość i w przyszłość.

Również jakościowe ujęcie czasu jest punktem wyjścia pewnej części literatury dotyczącej innych kręgów kulturowych, pozaeuropejskich cywilizacji (np. chińskiej i hinduskiej) i właściwych im

specyficznych kalendarzy, filozofii czasu, wyobrażeń z czasem związanych. Do klasyki wiedzy na temat różnicowań społecznych i odmian koncepcji czasu należą studia durkheimisty Graneta; cenne są prace

Needhama czy Millsa⁴. Licznie pojawiają się w ostatnich latach prace ukazujące cywilizacyjną i kulturową różnorodność koncepcji czasu; myślę zwłaszcza o pracach publikowanych w seryjnych wydawnictwach UNESCO⁵.

Monograficzne opisy społeczeństw różnych epok to również kierunek badań dostarczających bardzo interesującej wiedzy na temat społecznie i kulturowo zmiennych koncepcji czasu, miar czasu, orientacji temporalnych, a także "wyobraźni czasowej" społeczeństw różnych epok. Bogato reprezentowany jest tu nurt tradycyjny, mieszczący się w obrębie historii filozofii, w ramach którego poddaje się analizie starożytne koncepcje filozoficzne - greckie, rzymskie, hebrajskie - z punktu widzenia zawartych w nich koncepcji czasu. Przedmiotem analizy bywają też koncepcje poszczególnych filozofów czy koncepcje właściwe określonym kierunkom filozoficznym, niejednokrotnie traktowane jako wyraz świadomości epoki. Daleko ciekawszy z naszego punktu widzenia wydaje się coraz popularniejszy wśród historyków, zwłaszcza zaś historyków kultury, kierunek dociekań skoncentrowany na rekonstrukcji systemów myśli, systemów wartości, koncepcji filozoficznych i kategorii życia codziennego społeczeństw innych epok. Historyków mentalności często interesuje jedna z podstawowych kategorii myśli i świadomości społecznej, czyli kategoria czasu. Postawy wobec czasu, sposoby, w jaki jest on rozumiany i doświadczany, zmieniają się wraz z epokami i cywilizacjami - pisze Guriewicz precyzując specyfikę, zainteresowań historii kultury problemem czasu "Miara i świadomość czasu - stwierdza inny historyk - zależą od ogólnego stanu rozwoju społeczeństw: czas jest produktem struktury społecznej i gospodarczej, a techniki, którymi jest on mierzony, zależą od potrzeb i możliwości społeczeństw".⁶ Z założenia w tym nurcie ba-

⁴ Por. M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris 1968; J. Needham, *Time and Knowledge in China and the West*, [w:] J. T. Fraser (ed.), *The Voices of Time*, New York 1966; C. Wright Mills, *Power, Politics and People*, New York 1963.

⁵ Por. *Culture and Time*, Paris 1976; *Le temps et les philosophies*, Paris, Payot 1978; P. Greenaway (ed.), *Time and the Sciences*, Paris 1979.

⁶A.J. Gurevitch, *Time as problem of cultural history*, [w:] *Culture and Time*, s. 229.

⁷ J. Le Goff, *Spółeczeństwo średniowieczne i czas*, "Argumenty", 1961, nr 41(174).

dań czas jest kategorią zmienną społecznie, jakościowo zróżnicowaną, faktem z zakresu świadomości społecznej. Ten nurt badań ma już pewną tradycję i pewien dorobek, który jednak samym historykom nie wydaje się dostateczny. Historyk, w pracach swych nawiązujący do założeń francuskiej szkoły socjologicznej, tak pisze: "Nie dostrzegamy niekiedy, że przestrzeń i czas nie tylko istnieją obiektywnie, ale że ludzie subiektywnie je sobie uświadamiają i przyswajają, przy tym w odmiennych cywilizacjach i społeczeństwach, na różnych szczeblach rozwoju, w różnych warstwach tej samej społeczności i nawet przez poszczególnych osobników - kategorie te są przyjmowane i stosowane inaczej. Stwierdzenie tego faktu, potwierdzonego wynikami badań wielu dyscyplin naukowych - lingwistyki, etnologii czy antropologii społecznej, historii sztuki, literaturoznawstwa, psychologii - ma ogromne znaczenie również dla nauk historycznych, zwłaszcza dla historii kultury"⁸. Podobną wymowę ma wypowiedź innego historyka, prof. Marii Boguckiej, która podczas konferencji poświęconej naukom pomocniczym historii postulowała badanie upowszechnienia technik mierzenia czasu "w różnych epokach i w różnych grupach społecznych", a także "specyficzne pojmowanie czasu, w zależności od grupy społecznej [...] studium czasu jako fragment mentalności ludzi określonych środowisk i epok"⁹

Te nurty badań, mieszczące się w ramach różnych dyscyplin humanistycznych, łączą dwie sprawy. Po pierwsze - operowanie z założenia szerokimi, globalnymi kategoriami jako ramami społecznego relatywizmu czasu. Są to takie kategorie, jak epoka, cywilizacja, kultura, społeczeństwo, typ społeczeństwa, jakoś określony stopień rozwoju społecznego. Oczywiście kategorie te nieraz bywają poddawane wewnętrznym podziałom, ale nie zawsze. Drugim wspólnym elementem jest jakościowe rozumienie czasu, choć nie zawsze wyrażane *explicite*. Pod tym terminem kryje się szeroki zakres zagadnień: zjawiska z zakresu świadomości społecznej, świata wartości, systemów myślenia.

W wyodrębnionych nurtach badań w mniejszym lub większym stopniu uwzględniana bywa problematyka miar i systemów rachuby czasu, analiza swoistych zegarów i kalendarzy, właściwych poszczególnym kulturom czy epokom, poszukiwania ich genezy, związków i mechanizmów powiązań z życiem społecznym i kulturą. Zagadnienia te mają swoje

⁸A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 30.

⁹Problemy nauk pomocniczych historii. Materiały z IV konferencji poświęconej naukom pomocniczym historii. "Prace naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach", nr 151, Katowice 1976, s. 220.

miejsce w wyspecjalizowanych nurtach badań z zakresu historii materialnej, historii techniki. Genealogia miar bywa fragmentem poszukiwań genealogii czy ewolucji współczesnej, nowożytnej europejskiej koncepcji czasu: genezy pojęcia czasu rozumianego jako miara. Historia miar czasu, historia wytwarzania i doskonalenia narzędzi jego pomiaru, pozwalających coraz precyzyjniej mierzyć czas, nieraz bywa "społeczną historią zegara i kalendarza". Prace z tego zakresu nie ograniczają się tylko do wskazania samych narzędzi pomiaru czasu; przedstawiając je ukazuje się jednocześnie towarzyszące im pewne treści i wartości kultury. Miary, zmieniające się w toku dziejów, bywają traktowane jako zobiektywizowane wyrazy wyobrażeń i postaw związanych z

czasem¹⁰

Wyodrębnione nurty badań, operujące "kategoriami opisu globalnego", nie mieszczą się wyłącznie w ramach antropologii i historii. Również w ramach socjologii - rozumianej bądź jako nauka o współczesnych zróżnicowanych społeczeństwach, bądź jako dyscyplina dostarczająca ogólnej teorii zjawisk społecznych - operuje się kategoriami globalnymi, wskazując na wymiary zróżnicowań koncepcji czasu i orientacji temporalnych. Dotyczy to przede wszystkim teorii i koncepcji czasu społecznego - które zostaną omówione w innym miejscu - a także pewnych, nielicznych wprawdzie, badań empirycznych. Przykładem takim może być badanie Rezsóhéizy'ego nad odmiennymi "społecznymi pojęciami czasu" w społeczeństwach rozwiniętych i w tradycyjnych, przeprowadzone w zróżnicowanym pod tym względem społeczeństwie peruwiańskim¹¹. W badaniu tym społeczne pojęcie czasu analizowane było w kontekście problemów rozwoju społecznego. Prowadzi nas to do drugiej, wartej wyodrębnienia, grupy problemów, w związku z którymi czas najczęściej bywa uwzględniany przez socjologów.

Czas a procesy społeczne w makroskali

Są to kolejne ramy problemowe, kolejny kontekst, w jakim w socjologii i na jej pograniczach uwzględniana bywa problematyka czasu społecznego, czasu rozumianego jakościowo, jako zjawiska zmiennego i zróżnicowanego. Zakłada się bądź szczególną rolę i szczególne zna-

¹⁰ Elementy "społecznej historii zegara i kalendarza" znajdziemy w takich pracach, jak np. L. Winniczuk, *Kalendarz starożytnych Greków i Rzymian*, Warszawa 1960, czy w popularnej pracy L. Zajdlera, *Dzieje zegara*, Warszawa 1956.

¹¹ R. Rezsóhéizy, *Les facteurs socio-culturels du développement. L'exemple de la notion sociale du temps*, "Esprit", 1965, nr 7(340).

czenie wyobrażeń z czasem związanych dla tych procesów, bądź też istotny wpływ tych procesów na postawy wobec czasu; mogą być one motorem, warunkiem, przyczyną lub efektem tych procesów¹². Chodzi tu o dość różne zjawiska z zakresu dynamiki społecznej, procesy cywilizacyjne, procesy rozwoju, modernizacji, zmiany społecznej, kontaktu kulturowego. Te makroprocesy sprowadzane są do mikroperspektywy, jakiej dostarcza kategoria czasu rozumianego subiektywnie, z punktu widzenia uczestników tych procesów. Bada się więc związek różnych aspektów czasu z tymi procesami np. poprzez analizę przemian postaw i wartości jednostek i zbiorowości znajdujących się w zasięgu ich oddziaływania. Tej problematyce poświęcone były wspomniane wyżej badania Reszohczy'ego. Tego dotyczą niezwykle interesujące badania Eisenstadta na temat relacji między sposobami percepcji czasu i przestrzeni przez jednostki a strukturą społeczną w sytuacji kontaktu kulturowego i pochodnych procesów niestabilności i dezorganizacji społecznej¹³. Zbliżonej problematyki dotyczą prace Bourdieu, który analizuje struktury świadomości czasowej i związane z nimi ethos członków tradycyjnej społeczności, poddanej procesom modernizacji, w celu zrozumienia sposobów adaptacji przez tę społeczność, zasad ekonomii kapitalistycznej¹⁴. Sorokin i Merton w swym programowym artykule potrzebę wprowadzenia szczególnej kategorii czasu społecznego uzasadniali wymogami badania procesów zmiany społecznej. Trochę innym przykładem może być opisane przez H. Green badanie nad odczuciami i koncepcjami czasu w czterech murzyńskich podkulturach, w których dostrzega się żywą obecność elementów tradycji afrykańskiej mimo procesów asymilacji i zderzenia kultur

¹² Ibidem, s. 22.

¹³ S. N. Eisenstadt, The Perception of Time and Space in a Situation of Culture-Contact. "Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 1949, vol. 79, s. 63-68. Badania. te omawiam na s. 152 tej pracy.

¹⁴ P. Bourdieu, The Attitude of the Algerian Peasant Toward Time, [w:] J. Pitt-Rivers (ed.), Mediterranean Countryman, Paris 1963, s. 55-72; P. Bourdieu, La société traditionnelle. Attitude a l'égard du temps et conduite économique, "Sociologie du Travail", 1963, nr 1, s. 24-44.

¹⁵ P. A. Sorokin, R. K. Merton, Social Time. A Methodological and Functional Analysis, "The American Journal of Sociology", 1937, vol. 42, nr 5.

¹⁶ H. B. Green, Temporal Attitudes in Four Negro Subcultures, [w:] J. T. Fraser, F. C. Haber, C. H. Müller (eds.), The Study of Time, New York 1972, s. 402-419.

Kategoria czasu a różne rodzaje aktywności społecznych i ich wytwory

Jest to kolejna grupa problemów, przy okazji których uwzględniana bywa jakościowa problematyka czasu. Bywają one badane w ramach różnych nauk: socjologii wiedzy, antropologii, nauki o religiach, nauki o literaturze. Pewne rodzaje działalności ludzkiej, pewne jej wytwory, takie jak np. religia, magia, wiedza, twórczość, sztuka, polityka, bywają analizowane z punktu widzenia właściwych im, charakterystycznych koncepcji czasu. Uwzględnienie czynnika czasu pełni odmiennie funkcje w poszczególnych przypadkach, w efekcie jednak zawsze dostarcza wiedzy na temat jakościowo zróżnicowanych koncepcji czasu.

Życie religijne - przeżycia religijne, wierzenia, obrzędy bywają często analizowane z punktu widzenia wyrażanej przez nie koncepcji czasu. Analizy czasu powiązanego z religią - czy może słuszniej będzie powiedzieć religii z uwzględnieniem czasu - bieżą w różnych kierunkach, z odmiennie rozłożonymi akcentami na obie sfery zjawisk. Mamy więc np. badania i analizy dotyczące religii jako takiej, specyfiki świętości, przeżycia religijnego itd. - i czas analizowany jako składnik tej całości, jako fenomen tłumaczący jej specyfikę bądź pozwalający ją wydobyć i ukazać. Taką analizą fenomenologiczną jest eliadowska koncepcja czasu religijno-magicznego (czasu świętego, czasu mitycznego, czasu wiecznego powrotu). Warto wspomnieć, na co zwraca uwagę Stanisław Tokarski, że choć Eliade jest znany jako badacz religii, a jego koncepcja czasu religijnego zyskała olbrzymią popularność, zajmuje się on problematyką czasu nie tylko w religii, lecz w innych sferach kultury: w sztuce, nauce, życiu codziennym

Analizy czasu badanego w powiązaniu z religią i zjawiskami życia religijnego bywają bardzo cenne z punktu widzenia rozwinięcia perspektywy socjologicznej w stosunku do czasu. Durkheimowski nurt analizy czasu jako zjawiska społecznego związanego z religią, wyrastającego z religii bywa dziś podejmowany przede wszystkim w płaszczyźnie opozycji czasu świętego i czasu świeckiego. Do rozróżnienia tego nawiązują dziś socjologowie (np. Zerubavel), antropologowie (np. Leach) czy religioznawcy. Czasem jako "ważnym aspektem życia religijnego", jako specyficzną kategorią religii zajmuje się Zygmunt Poniatowski, który wyodrębnia czas religijny i czas świecki i bada ich wzajemne relacje. W tym ujęciu czas religijny jest pewnym rodzajem czasu społecz-

¹⁷ S. Tokarski, Człowiek, mit, czas w antropologii eliadowskiej (maszynopis pracy doktorskiej), Warszawa 1975.

nego, jest jednym z przykładów społecznie zróżnicowanego czasu

Religia, po części z racji durkheimowskiego rodowodu socjologicznej analizy czasu, jest obiektem szczególnie bogatej refleksji, w ramach której uwzględnia się czas rozumiany jakościowo. Ale i inne sfery działań - polityka, twórczość jako taka, różne rodzaje sztuki, literatura też bywają obiektem analiz, dostarczających ciekawych pomysłów czy ustaleń w zakresie problematyki czasu rozumianego jakościowo, jako zmienne zjawisko społeczne. Takim przykładem może być tom zawierający materiały interdyscyplinarnej konferencji na temat czasu - "Entretiens sur

le temps"¹⁹. Zagadnienia czasu są tam ujmowane z perspektywy wielu dyscyplin: filozofii, historii, psychologii, fizyki; zajmowano się czasem właściwym takim wytworom kultury, jak literatura, poezja, film, dramat, teatr, sztuki plastyczne. Analiza tych tak przecież różnych zjawisk prowadziła do wytworzenia pewnego autonomicznego zrębu wiedzy o czasie rozumianym jakościowo, jako kategoria zróżnicowana i zmienna społecznie i kulturowo.

Wymienione w tym punkcie konteksty problemowe, okazje uwzględniania czasu jako kategorii jakościowej stanowią zbiór bardzo niejednorodny. Łączy je wszakże pewna, wspólna cecha. Czas analizowany w powiązaniu z literaturą, różnymi formami sztuki czy polityką ma spełnić te same funkcje: bywa narzędziem zrozumienia działań społecznych i ich wytworów, pozwala dotrzeć do ich ukrytych struktur i znaczeń społecznych. Pozwala dotrzeć do ich ukrytych systemów wartości. Wyodrębnione koncepcje czasu, zróżnicowane ich odmiany są wyrazem różnych systemów wartości, przejawiających się w poszczególnych typach działań, ukrytych w różnego rodzaju wypowiedziach i obiektywizacjach działań ludzkich. Funkcję tę - odsłanianie wartości - szczególnie dobrze widać w analizach dzieł literackich z punktu widzenia wyrażonych w nich koncepcji czasu²⁰

Jest to sprawa o tyle ważna, iż problem "czas a wartości", czas jako sposób wartościowania rzeczywistości jest zwykle sprowadzany do

¹⁸ Z. Poniąkowski, *Czas religijny i czas świecki*, "Przegląd Humanistyczny", 1964, nr 5. Por. również Z. Poniąkowski, *Treść wierzeń religijnych*, Warszawa 1965.

¹⁹ J. Hersch, R. Poirier (eds.), *Entretiens sur le temps*, Paris 1967.

²⁰ Por. G. Poulet, *Metamorfozy czasu*, Warszawa 1977; Z. Lewicki, *Czas w prozie strumienia świadomości*, Warszawa 1975; E. Korzeniewska, *O "Nocach i dniach"*, [w:] M. Dąbrowska, *Noce i dnie*, t. V, Warszawa 1972; K. Wyka, *Czas i człowiek w "Nocach i dniach"*, [w:] K. Wyka, *Stara szuflada*, Kraków 1967.

problematyki obszarów czasu: przeszłości, teraźniejszości, przyszłości, i wyborów w tych ramach dokonywanych. Daleko mniej znaną sprawą jest poszukiwanie wartości i procesów waloryzacji w ogólnej świadomości czasu, w stosunku do czasu w ogóle, poszczególnych jednostek czy zbiorowości. Lepiej znany i chętniej podejmowany typ zagadnień z zakresu problematyki czasu jakościowo rozumianego stanowią społecznie zróżnicowane i zmienne sposoby wartościowania obszarów czasu. Często socjologiczną problematykę czasu postrzega się głównie jako ten zestaw zagadnień. Jest to po części uzasadnione tym, iż nurt badań dotyczący tych zagadnień, jest dobrze reprezentowany w socjologii, a także w dyscyplinach pokrewnych. Myślę tu o badaniach z zakresu świadomości historycznej i jej uwarunkowań, także o badaniach nad postawami wobec obszarów czasu: przeszłości i przyszłości. Można tu też wyodrębnić kilka kierunków badań.

Genealogia i rozwój myślenia historycznego - początki i kształtowanie się myślenia w kategoriach historycznych

Jest to problematyka odrębna od "społecznej historii zegara i kalendarza", choć w pewnych momentach z nią zbieżna: wtedy gdy procesy formowania się myślenia w kategoriach historycznych analizuje się w kontekście przemian samej koncepcji czasu. Zwykle jest to śledzenie warunków, w jakich czas cykliczny przekształca się w czas linearny lub - może precyzując bardziej - gdy do postaci cyklicznej dochodzą stopniowo i w coraz większym zakresie nowe formy. Ten nurt badań reprezentowany jest bogato.

Stosunek do przeszłości, problemy tradycji, "żywej historii"

Bardzo liczne są badania, ujmujące w przekroju synchronicznym, w ramach jednego społeczeństwa lub kilku społeczeństw określonej epoki, postawy wobec przeszłości, stosunek do tradycji i "żywej historii". Analiza postaw wobec przeszłości skłania niektórych badaczy do rekonstrukcji towarzyszących im koncepcji czasu. "Zawłaszczaniem przeszłości" rządzą bowiem te same prawidłowości, które decydują o szczególnym charakterze czasu społecznego: jego jakościowy charakter, wybór pewnych wydarzeń ocenianych przez grupę jako z jakichś względów ważne. Wszelka tradycja jest zjawiskiem ukazującym jakościowe, a nie ilościowe ujęcie czasu. Przeto analiza zjawisk związanych z war-

tościowaniem przeszłości bywa powodem, dla którego niektórzy badacze zajmują się bliższą analizą samej kategorii czasu. Tego czasu, jaki właściwy jest poszczególnym tradycjom bądź w ogóle tradycji jako takiej²¹

Stosunek do przyszłości, postawy wobec przyszłości, myślenie w kategoriach przyszłości

Analogicznie rzecz się ma z tym zestawem zagadnień, tak chętnie podejmowanym w badaniach socjologicznych lat sześćdziesiątych. Okazuje się bowiem, że i ta problematyka niekiedy wymaga uwzględnienia czasu jako zjawiska społecznego, w jego społecznej zmienności i różnorodności. Badania empiryczne nad stosunkiem do przyszłości i jej wizją bywają wzbogacane przez refleksję na temat natury czasu, towarzyszącego tym zróżnicowanym wyobrażeniom

W wyodrębnionych ostatnio nurtach analiza czasu jako pojęcia jakościowego, charakterystyka jego specyfiki w płaszczyźnie społecznej pojawia się jako etap niezbędny w procesie analizy specyficznych nastawień jednostek lub grup wobec obszarów czasu. Ale nie zawsze autorom badań tego typu towarzyszy świadomość, iż w przypadku odmiennych i zróżnicowanych postaw wobec przeszłości czy przyszłości mamy do czynienia z różnymi sposobami ujmowania czasu.

Wyodrębnione konteksty problemowe badania czasu mają charakter niepełny i prowizoryczny. Ukazują one, jak sądzę, dwie sprawy, o których była wcześniej mowa, ale które warto może przypomnieć:

Po pierwsze, iż wiedzy na temat społecznej i kulturowej różnorodności czasu, na temat czasu rozumianego jakościowo, jako złożone zjawisko społeczne, dostarczają różne nauki humanistyczne.

Po wtóre, iż problematyka czasu rozumianego jako zjawisko społeczne i kulturowe mieści się na pograniczach nauk, nie mając wyodrębnionego pola badawczego: nie jest autonomicznym przedmiotem badań, podejmowana jest przy różnych "okazjach".

²¹ Przykładem konieczności rozważenia pojęcia czasu w tym kontekście może być artykuł L. V. Thomasa, *Temps, mythe et histoire en Afrique de l'Ouest*, "Présence Africaine", 1961, nr 39. Analizując specyficzne dla społeczeństw Afryki formy świadomości historycznej, postawy wobec przeszłości (badania socjologiczne wśród afrykańskich intelektualistów) uznał za konieczne uwzględnienie analizy samego pojęcia czasu, koncepcji i filozofii czasu w tradycji afrykańskiej. Podobną drogę przebyła B. Szacka, badając postawy wobec przeszłości polskiej inteligencji. B. Szacka, *Przeszłość w świadomości inteligencji polskiej*, Warszawa 1983.

²² A. Siciński, *Uwagi w sprawie relatywności czasu*, "Człowiek i Światopogląd", 1975, nr 3(116). Por. również A. Siciński, *Młodzi o roku 2000*, Warszawa 1975.

Być może, dominację tak pojętego "okazjonalnego" traktowania problemu czasu należałoby tłumaczyć charakterem zjawiska badanego, które najlepiej oddaje maussowski termin "całościowego zjawiska społecznego". Czas wprowadzałby niejako w inne zjawiska i z natury rzeczy badanie czasu byłoby zawsze badaniem jakichś innych zjawisk społecznych i kulturowych. Nie tłumaczy to jednak wszystkiego. Problemem ważnym i wartym refleksji jest stopień rozwoju socjologicznej problematyki czasu w ramach socjologii.

Wspominałam wcześniej, iż te działy socjologii, w jakich w pełni przyjął się i jest uprawiany temat czasu - a więc badania budżetów czasu i socjologia czasu wolnego - operują taką koncepcją czasu i uwzględniają takie aspekty tej problematyki, które nie są zadowalające z punktu widzenia czasu rozumianego jako zjawisko społeczne i kulturowe. Wiedzy takiej natomiast dostarcza pewna tradycja w socjologii, której warto się wreszcie przyjrzeć. Nurt ten wyrasta i mieści się w ramach socjologii wiedzy.

Losy pewnej tradycji

Dziś do obiegu niemalże potocznego weszły kategorie "czasu ilościowego" i "czasu jakościowego". Bada się różnice między czasem świeckim i czasem świętym. W literaturze specjalistycznej stosuje się szeroko, nie zawsze precyzując, termin "czas społeczny". Pokazanie socjologicznej problematyki, kryjącej się za tymi terminami, nie należy do zbyt odległej przeszłości nauk społecznych.

Jesteśmy w tej dogodnej sytuacji, iż możemy dość dokładnie określić przełomowy moment, jakim niewątpliwie było ukazanie społecznego charakteru czasu. To zupełnie nowe - z socjologicznego punktu widzenia - postawienie problematyki czasu wiąże się z nazwiskiem Durkheima i jego współpracowników. Durkheim pierwszy wskazał na społeczny, tzn. zbiorowy, a nie jednostkowy, aspekt problematyki czasu. I choć wielu myślicieli w historii refleksji nad czasem wskazywało na różnie pojęty jego relatywizm, Durkheim pierwszy zajął się społecznym Relatywizmem czasu. Ponadto dostarczył podstaw naukowego badania czasu rozumianego jako zjawisko społeczne, tzn. zarysował w tej dziedzinie pewne hipotezy, wymagające empirycznej weryfikacji i poddające się jej. Podstawowych też w tym zakresie dostarczają "Elementarne formy życia religijnego", gdzie bodaj po raz pierwszy użyto terminu "czas

społeczny"²³, i wcześniejsze, napisane wraz z Maussem, studium "O nie-

²³ "... c'est un temps commun au groupe, c'est le temps social, si

których pierwotnych formach klasyfikacji", gdzie sformułowano tezę, iż "nawet tak abstrakcyjne pojęcia, jak pojęcia czasu i przestrzeni, znajdują się w każdym momencie swojej historii w ścisłym związku z odpowiadającą im organizacją społeczną²⁴"

Z kolei autorem koncepcji czasu społecznego jako czasu jakościowego jest wybitny, choć zapomniany, durkheimista, Henri Hubert. W swej koncepcji nawiązuje do bergsonowskiego rozróżnienia czasu ilościowego i czasu jakościowego, odnosząc ją w sposób interesujący i nowatorski do wymiaru zjawisk społecznych. Znaczenia tej koncepcji, o której na ogół się nie pamięta, nie sposób przecenić. Spośród innych członków francuskiej szkoły socjologicznej niewątpliwy wkład do socjologicznej analizy czasu mieli Halbwachs, Mauss, Czarnowski i Granet.

Z racji swego durkheimowskiego rodowodu socjologiczna perspektywa w badaniu czasu już od samego początku związana była z etnologią. W ramach prac francuskiej szkoły socjologicznej, skoncentrowanych wokół problematyki społecznego zróżnicowania kategorii myśli, w tym kategorii czasu, wypełniano założone ramy teoretyczne danymi empirycznymi, zaczerpniętymi z kultur odmiennych, odległych w czasie lub w przestrzeni, Zasadnicze twierdzenia z zakresu socjologii czasu zarysowano w pracach opartych na obszernym etnograficznym materiale faktograficznym.

Ów związek z etnologią, tak owocny, miał niekorzystne konsekwencje z punktu widzenia "socjologii kategorii myśli". Podobnie jak to się stało z całością dorobku Durkheima i jego szkoły, problematyka czasu była kontynuowana w ramach nauk pokrewnych, a nie w samej socjologii. Ta dziedzina badań może być dobrym przykładem przemian i dziejów francuskiej szkoły socjologicznej, która dłużej była szkołą (wedle rozumienia Szackiego: jako inspirującego wzoru) w etnologii²⁶ czy historii niż w samej socjologii²⁷

W humanistycie współczesnej przekonanie o roli Durkheima, jako prekursora i twórcy perspektywy socjologicznej w badaniu czasu jest niekwestionowane. Co więcej, wielu autorów wyraża wprost powinowactwo

l'on peut ainsi parler." E. Durkheim, *Les Pormes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, s. 15.

²⁴E. Durkheim, M. Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 783.

²⁵

J. Szacki, *O szkołach naukowych (Zarys problematyki)*, "Studia Socjologiczne", 1975, nr 4(59), s. 5-27.

²⁶ Sprawę tę omawiałam w artykule *Socjologia a inne nauki humanistyczne we francuskiej szkole socjologicznej: ciągłość i zmiana wzorów myślenia i działania naukowego*, "Zagadnienia Naukoznawstwa", 1980, nr 3(63).

z koncepcjami Durkheima, podając wywodzącą się z durkheimizmu genezę własnych zainteresowań. Durkheimowski wzór podejścia do problematyki czasu pełnił funkcję inspirującą w pewnych koncepcjach czasu społecznego, a więc np. w teorii Gurvitcha czy w propozycji Sorokina i Mertona, które dziś należałoby już zaliczyć do klasyki socjologii czasu. Wzór ten bywa też punktem wyjścia badań szczegółowych o różnym zasięgu i różnych celach. Np. rolę taką pewna tradycja durkheimowska odgrywa w badaniach Eisenstadta nad stosunkiem do czasu w sytuacji kontaktu kulturowego²⁷, Ideą przewodnią studium dotyczącego wielości czasów życia codziennego Francuzów jest durkheimowska teza. Do koncepcji Durkheima nawiązuje polemicznie Leach w studium na temat czasu w myśli pierwotnej²⁸ czy Zygmunt Poniatowski, zajmujący się "czasem religijnym" i "czasem świeckim"³⁰. Do dorobku francuskiej szkoły socjologicznej w tej dziedzinie nawiązują historycy, zarówno ci zainteresowani odmiennością perspektyw czasowych w różnych epokach, problemami ciągłości i zmiany w tej dziedzinie, jak i ci zafascynowani kształtowaniem się świadomości historycznej, początkami historii, przemianami myślenia historycznego. Oni również znajdują inspirację we wzorze stworzonym przez Durkheima i jego szkołę (np. zarys problematyki z tego zakresu dany przez Czarnowskiego, a kontynuowany następnie przez polskich historyków myśli społecznej). Inspiracje durkheimowskie można więc znaleźć u badaczy zainteresowanych różnymi problemami związanymi z czasem, podejmujących je w badaniach empirycznych, bądź też w ogólniejszej refleksji o ambicjach teoretycznych.

Przy tym wszystkim nie jest to tradycja ani zbyt dobrze znana, ani dostatecznie dobrze funkcjonująca, co jest zdumiewające, zważywszy na renesans zainteresowań Durkheimem i trwałą obecność jego dzieła w socjologii współczesnej, i to nie tylko francuskiej. Choć w ostatnich latach można odnotować zmiany na lepsze, to jednak w odróżnieniu od innych dyscyplin humanistyki ta część dziedzictwa francuskiej szkoły socjologicznej (socjologia czasu) nie weszła do socjologii w sposób trwały. Obok przykładów inspiracji i kontynuacji można by z kolei przytoczyć wiele przykładów nieznajomości czy niedostatecznego obiegu durkheimowskiej tradycji w dziedzinie badań nad czasem. Sprawy te świetnie widać

²⁷ S. N. Eisenstadt, op. cit.

²⁸ W. Grossin, *Les temps de la vie quotidienne*, Lille 1973.

²⁹ E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, London 1961, rozdz. Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time.

³⁰ Z. Poniatowski, *Czas ...*

w opublikowanym przed kilku laty na łamach "Revue Française de Sociologie" artykule wydobywającym z zupełnego zapomnienia Henri Huberta, autora oryginalnej koncepcji czasu, nie znanej jednak i nie uwzględnianej w socjologicznych pracach na temat czasu, co najwyżej odnotowy-

wanej w bibliografiach³¹. Przykład Huberta jest tu szczególnie drastyczny. Jak jest natomiast z recepcją dorobku z zakresu socjologii czasu Durkheima, Halbwachsa, Czarnowskiego? Oczywiście różnie to wygląda w przypadku poszczególnych autorów. Można jednak ogólnie określić, iż wkład szkoły durkheimowskiej do badań nad czasem jest dziś nie doceniany. W socjologii europejskiej głównym autorytetem z zakresu socjologii czasu jest Gurvitch, w socjologii amerykańskiej rola ta przypada Sorokinowi, przy czym często socjologów tych ceni się za idee zaczerpnięte przez nich wprost z dorobku szkoły durkheimowskiej, zapominając jednak o tym rodowodzie.

Nieobecność durkheimizmu jest uderzająca zwłaszcza w pracach socjologów amerykańskich, podejmujących współcześnie temat czasu. Oto kilka przykładów. Okólną drogą, sięgając bezpośrednio do Bergsona i nawiązując do pewnych rozwinięć tej koncepcji w socjologii fenomenologicznej, dochodzi się dziś do konkluzji zbliżonych do tych, jakie od 70 już lat można znaleźć w nie wykorzystanym studium o czasie Huberta³². Oto Wilbert E. Moore, proponujący termin "antropochronologia" dla całości nauki o czasowych wymiarach życia społecznego i ubolewający nad sporadycznością zainteresowań ze strony nauk o człowieku tą problematyką, w swej obszernej książce, mającej jakoś usystematyzować problematykę czasu w życiu społecznym, ani razu nie odwołuje się do dorobku socjologii durkheimowskiej³³. Oto stanowisko innego socjologa, postulującego analizę czasu z "nowego, względnie pomijanego" ujęcia, tzn. z perspektywy socjologicznej, ukazującej "nowy obszar badań", "nowe pole zainteresowań" w socjologii³⁴. Znamienne jest to akcentowanie nowość-

³¹ F. A. I s a m b e r t, Henri Hubert et la sociologie du temps, "Revue Française de Sociologie", 1979, vol. XX. Nieznajomości m. in. tej koncepcji zawdzięczamy po części fakt, że problem czasu w socjologii bądź nie istniał prawie wcale, bądź czas był traktowany wąsko, jako wymiar czy parametr innych zjawisk.

³² Por. koncepcja "concert time" rozwinięta przez A. S h a r r o n a, Dimensions of Time, [w:] N. K. D e n z i n (ed.), Studies in Symbolic Interaction, vol. 4, Greenwich 1982.

³³ W. E. M o o r e, Man, Time and Society, New York 1963.

³⁴ E. Z e r u b a v e l, Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life, Chicago 1981, s. XII. Por. również E. Z e r u b a v e l, Time-tables and Scheduling: on the Social Organization of Time. "Sociological Inquiry", 1976, vol. 46, nr 2.

ci, "embrionalności" socjologii czasu, zakładające tym samym brak wcześniejszego dorobku. Zerubavel odwołuje się jednak do pewnych wzorów i pewnych nazwisk. Durkheima wspomina jako twórcę "unikalnej perspektywy socjologicznej" wobec tematu czasu, ale niewątpliwie największy oddźwięk w jego twórczości ma koncepcja, czasu społecznego Sorokina i Mertona (także w tych punktach, w których autorzy ci wprost odwołują się i przytaczają propozycję Huberta!).

Sprawy te po części tłumaczy inna geneza, inne źródła socjologii czasu w socjologii amerykańskiej. Tradycja socjologii wiedzy, w jakiej problematyka ta rozwinęła się w europejskiej humanistyce, w USA nie była najmocniejsza, wpływy europejskiej socjologii dość specyficzne, a socjologiczne zainteresowania tematem czasu wywodzą się z socjologii medycyny lub z socjologii pracy. Orientacja praktyczna - empiryczna, stosowana - jest tu bardzo wyraźna³⁵, zwłaszcza jeśli idzie o genezę tych zainteresowań. Dziś w płaszczyźnie teoretycznej nawiązuje się do tradycji fenomenologicznej. Z kolei nie ma w interesującej mnie dziedzinie współpracy i wzajemnych inspiracji między socjologią i antropologią, z racji odmiennych wzorów współdziałania nauk społecznych w Stanach Zjednoczonych. Współpraca ta była tak charakterystyczna dla durkheimowskich początków socjologii czasu i w ogóle dla orientacji socjologii francuskiej. Wszystko to ma swoje konsekwencje w postaci różnic w koncepcjach czasu społecznego i różnic w zakresie obszarów problemowego i przedmiotu badań socjologii czasu, jaką się dziś postuluje lub jaką się uprawia.

I w literaturze polskiej znajdziemy przykłady świadczące o niedocenianiu, zapomnieniu czy wręcz nieznanomości tej tradycji badawczej. Problem społecznego relatywizmu czasu, obecny w szkicach Czarnowskiego i tak podkreślany przez Ossowskiego, do współczesnej polskiej literatury socjologicznej wchodzi dzięki inspiracjom odległym i dość nie-

35

Rozwój socjologicznych badań nad czasem może być dobrą ilustracją tendencji, opisanych przez A. Kłoskowską. Pisze ona, iż w socjologii anglosaskiej "główny punkt wyjścia specjalizacji stanowiły nie inspiracje teoretyczne, lecz praktyczne problemy społeczne wyłaniające się w toku badań empirycznych powiązanych często u samych podstaw z działalnością organizacyjną, administracyjną i opiekuńczą". A. Kłoskowską, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 12. Np. istotną rolę w rozwoju amerykańskiej "socjologii czasu" odegrała bardzo praktycznie zorientowana praca J. A. Rotha na temat percepcji czasu przez pacjentów szpitala (*Timetables, Structuring the Passage of Time in Hospital Treatment and Other Careers*, Indianapolis, New York 1963). Jest to studium niewątpliwie interesujące: obserwacja uczestnicząca, która dla niektórych amerykańskich badaczy stała się dziełem przełomowym, otwierającym nowe problemy i nowe obszary badań.

raz przypadkowym³⁶. Pewne terminy, takie jak np. "czas społeczny", bywają stosowane w sposób w najmniejszym nawiązaniu do znaczeń związanych z tym tak szeroko w naukach społecznych

stosowanym terminem³⁷. Pozytywnym wyjątkiem jest opublikowana w ostatnich latach praca "Czas jako kategoria społeczna", której autor, bezpośrednio nawiązujący do teorii Gurvitcha, uwzględnia również dorobek Durkheima i jego szkoły³⁸.

Koncepcja czasu społecznego Durkheima

We wszystkich wspomnieniowych szkicach o Stefanie Czarnowskim Stanisław Ossowski podkreślał pewien wątek jego twórczości: "społeczne uwarunkowania nawet takich składników życia umysłowego, które wydawały się obiektywne, wrodzone, odwieczne, jak sposób pojmowania przestrzeni i czasu, sposób dzielenia przestrzeni i wyznaczania kierunków"³⁹. Ta postać "relatywizmu socjologicznego w stosunku do kategorii myślenia" wydała się Ossowskiemu szczególnie ważna i płodna zarówno dla socjologii, jak i dla filozofii. "W świetle badań podjętych przez Czarnowskiego - pisał - przestrzeń i czas okazują się pojęciami relatywnymi w inny sposób, niż to wynikało z rozważań kantowskich. Zamiast zależności od powszechnych właściwości umysłu ludzkiego wystąpiła tu zależność od środowiska społecznego. Uwydatniło się, że zależnie od tego środowiska przestrzeń i czas otrzymują zabarwienie i że wobec tego zamiast uniwersalnej przestrzeni i uniwersalnego czasu o charakterze "czystego wymiaru" istnieje wielość systemów przestrzennych i czasowych, z których każdy jest czymś więcej niż subiektywnym sposobem organizowania, rzeczy i zjawisk, bo ma oparcie w przedstawieniach, narzucanych jednostce przez grupę społeczną i przez to w pewnym sensie zobiektywizowanych. Z tego punktu widzenia, ściśle ilościowy charakter przestrzeni i czasu staje się właściwością pewnego środowiska

³⁶ W. Pawluczuk, autor interesującej pracy *Żywioł i forma* (Warszawa 1978) nawiązuje w pewien sposób do tradycji szkoły durkheimowskiej, ale za pośrednictwem prac radzieckiego historyka kultury. Dla A. Zajączkowskiego (*Czas Afryki czarnej*, "Studia Socjologiczne", 1976, nr 3/62/) inspiracją były koncepcje E.T. Halla.

³⁷ M. Krajewski, *Czas społeczny*, Warszawa 1976.

³⁸ T. Banaszczyk, *Czas jako kategoria społeczna. Wstępne rozważania socjologiczne o czasie*, Wrocław 1981. W tej pracy Hubert również nie jest dostatecznie uwzględniony.

³⁹ S. Ossowski, *O twórczości naukowej Stefana Czarnowskiego*, [w:] *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1970, s. 134.

kulturalnego - jednego z wielu możliwych - środowiska będącego pod sugestią naukowego stosunku do świata. W innych środowiskach kulturalnych przestrzeń przestaje być jednorodna, a pojęcia "góry" i "dołu", strony prawej i lewej nabierają charakteru absolutnego. Relatywizm socjologiczny w stosunku do kategorii myślenia otwiera nowe drogi ku zagadnieniom epistemologicznym i może okazać się płodnym w konsekwencjach nie tylko dla socjologa, lecz i dla filozofa⁴⁰

Współautora artykułu "Nauka o nauce" fascynuje więc problem należący do "wielkich tematów francuskiej szkoły socjologicznej". I to interesuje w tym właśnie wymiarze i w tej właśnie płaszczyźnie, do jakiej wagę szczególną przywiązywał sam Durkheim. Problematyka czasu pojawia się w twórczości Durkheima jako fragment dyskusji o charakterze filozoficznym. Socjologiczny punkt widzenia wprowadzony zostaje do teorii poznania w celu "postawienia w nowy sposób zagadnień, które do tej pory dyskutowane były jedynie między filozofami"⁴¹. Twierdzenie o społecznym pochodzeniu i społecznym charakterze kategorii (są wyobrażeniami zasadniczo zbiorowymi, wyrażają stany zbiorowości) miało być argumentem rozstrzygającym w sporze między empirystami i apriorystami o genezę kategorii poznania. Ten kontekst decyduje o specyfice durkheimowskiego podejścia w interesującej nas kwestii, także w porównaniu z punktem widzenia reprezentowanym przez uczniów i kontynuatorów.

Kategorie myśli - jedną z nich jest kategoria czasu - jako przedstawienia zbiorowe są społecznie uwarunkowane, w określony sposób zależne od ram społecznych. Relacje te, czyli problem społecznego uwarunkowania kategorii, a więc społecznego charakteru czasu, można rozumieć dwojako. Po pierwsze, w sensie atrybutywnym (uniwersalnym). Chodziłoby o podkreślenie społecznej genezy, społecznego pochodzenia kategorii, społecznego, a nie jednostkowego. Charakter społeczny kategorii byłby ich niezbywalnym atrybutem. Drugi sposób rozumienia można by nazwać dystrybutywnym⁴². Chodziłoby

⁴⁰ S. Ossowski, Stefan Czarnowski (1879-1937), w: *Dzieła*, t. VI, s. 128-129.

⁴¹ E. Durkheim, op. cit., cyt. za: J. Szacki, Durkheim, Warszawa 1964, s. 233.

⁴² W rozróżnieniu tym nawiązuję do rozróżnienia "kultury w sensie atrybutywnym" i "kultury w sensie dystrybutywnym" zaproponowanego przez Z. Bauman'a, *Kultura i społeczeństwo*, Warszawa 1966, s. 35 i nast. W pierwszym przypadku kultura byłaby rozumiana jako "atrybut ... rodzaju ludzkiego w ogóle". W przypadku drugim chodziłoby o jej odniesienie do określników czasowo-przestrzennych. Por. również "ujęcie uniwersalne lub dystrybutywne" integracji kultury, A. Kłowska, op. cit., s. 76.

w nim o społeczne uwarunkowanie kategorii myśli, rozumiane jako empiryczna ich zmienność, a więc o ich relatywizację to określonych czasowo i przestrzennie społeczeństw czy grup. W rezultacie byłby to próbem wielości, np. czasów. Genetyczne czy funkcjonalne związki kategorii z określonym społeczeństwem czy jego typem byłyby źródłem zróżnicowań i odmian samych kategorii.

W dorobku szkoły durkheimowskiej można wyróżnić oba typy interpretacji społecznego pochodzenia kategorii myślenia. Typ pierwszy reprezentuje Durkheim, dowodzący zbiorowego, a nie jednostkowego charakteru kategorii. Jego uczniowie zwykle poprzestają na tej drugiej, słabszej czy też po prostu odmiennej interpretacji, koncentrując się na społecznej różnorodności badanych zjawisk. Prace takich np. przedstawicieli szkoły, jak Czarnowski czy Granet, w zakresie socjologicznej analizy kategorii myśli mogą zaświadczyć, iż uczniowie i kontynuatorzy Durkheima poprzestawali na metodologicznych założeniach koncepcji mistrza, dotyczących społecznego uwarunkowania kategorii poznania, bez nadbudowy socjologicznej i interpretacji filozoficznej.

W twórczości samego zresztą Durkheima te dwa ujęcia przeplatają się. Socjologiczna teoria poznania, czyli twierdzenia na temat genetycznego związku kategorii ze społeczeństwem jako takim (rozumienie -pierwsze, "atrybutywne"), udowodniana jest przykładami ukazującymi ich zmienność w różnych społeczeństwach, a więc opiera się na zasadzie "dystrybtywnej".

"Spróbujmy sobie [•••] przedstawić, czym byłoby pojęcie czasu, abstrahując od sposobów, przy pomocy których dzielimy go, mierzymy, wyrażamy za pośrednictwem obiektywnych znaków; przedstawmy sobie czas który nie byłby następstwem lat, miesięcy, tygodni, dni, godzin! Jest to czymś nieomal nie do pomyślenia. Możemy uchwycić myślą czas jedynie pod warunkiem wyróżnienia w nim odrębnych momentów. Otóż jakie jest źródło tego wyodrębnienia? [...] obserwacja ustaliła, że owe niezbędne punkty odniesienia, w stosunku do których wszystkie rzeczy są umieszczone w czasie, zostały zapożyczone z życia społecznego. Podziały na dni, tygodnie, miesiące, lata itp. odpowiadają okresowości obrzędów, świąt, ceremonii publicznych. Kalendarz jednocześnie wyraża rytm działalności zbiorowości i ma zapewne jej regularność"⁴³. Czas wedle Durkheima różnicowany jest przez życie obrzędowe i religijne. Niezbędne punkty orientacji w czasie pochodzą z życia społecznego, a zwłaszcza z jego sfery religijnej; są to obrzędy, święta, ceremonie publiczne. A po-

⁴³E. Durkheim, op. cit., cyt. za: J. Szacki, op. cit., s. 234-235

nieważ ów rytm życia społecznego różny jest w różnych społeczeństwach, ponieważ systemy religijne i życie obrzędowe są różne i zmienne, pojęcie czasu podlega odpowiednim zmianom (jak zresztą i inne kategorie, np. przestrzeni, która wedle durkheimowskiej tezy jest odbiciem przestrzennego układu osady i przestrzeni plemiennej).

Cechą konstytuującą zarówno czas, jak i przestrzeń jest ich sposób podziału; ten podział, zróżnicowanie i niejednorodność czasu pochodzą od społeczeństwa. W studium o pierwotnych formach klasyfikacji autorzy, Dürkheim i Mauss, dowodzą, iż umiejętność i sposoby wyodrębniania, klasyfikacji, formy relacji logicznych między rzeczami zawdzięczamy społeczeństwu; nie są to wcale "spontaniczne produkty" umysłu abstrakcyjnego. Dürkheim i Mauss twierdzą, że istnieje ścisła więź między systemem społecznym a sposobem logicznego porządkowania rzeczywistości i że to społeczeństwo właśnie dostarcza modelu klasyfikacji. Dowodzi się tego za pomocą kolejno dobieranych przykładów społeczeństw o coraz większym stopniu złożoności: od australijskich plemion, przykład Indian Zuni, a wreszcie analiza tradycyjnego systemu chińskiego. Pakt, że wraz ze zmianą liczby klanów w społeczności zmienia się koncepcja przestrzeni (czyli liczba regionów przestrzennych), przemawiałby na korzyść tezy, iż modelem organizacji przestrzennej była organizacja społeczna. Jak się wskazuje, właściwe tym społecznościom różne koncepcje klasyfikacyjne mają funkcję nie praktycznie utylitarną, lecz służą wyjaśnianiu rzeczywistości, dają podstawy orientacji w kosmosie, ich rola jest poznawcza, są pewną formą wiedzy. Wnioski Durkheima i Maüssa z porównawczej analizy kilku najprostszych form klasyfikacji są następujące: 1. relacje społeczne są prototypem relacji logicznych, stosunki między rzeczami odzwierciedlają stosunki społeczne; 2. pierwsze kategorie logiczne były kategoriami społecznymi; 3. cechą charakterystyczną pierwotnych systemów przyrody jest socjocentryzm.

Tak ukazywany jest i w ten sposób rozumiany społeczny charakter, społeczna geneza, społeczne źródła wiedzy, narzędzi klasyfikacyjnych, kategorii myślenia. Niewątpliwy wpływ na koncepcję Durkheima miał fakt udowadniania ich danymi dotyczącymi społeczeństw pierwotnych, zgodnie z przyjętymi założeniami, iż badanie zjawisk w ich prostszej postaci jest odpowiednią drogą dotarcia do ich istoty. Inny ważny element to specyficzny kontekst problemowy, w jakim analizowane były kategorie myśli, a mianowicie pierwotne formy religii. Ten kontekst jest szczególnie istotny dla koncepcji durkheimowskich. Dürkheim uka-

zywał społeczny charakter czasu jako jednej z kategorii myśli na tle i w powiązaniu z tą sferą życia, której społeczny charakter, jego zdaniem, jest najbardziej widoczny i najbardziej dobitny, tj. z religią.

Kategorie wbudowane są - w myśl tej koncepcji - w wyobrażenia religijne, czyli społeczne w najwyższym stopniu. "Wyobrażenia religijne to wyobrażenia zbiorowe, które wyrażają zbiorowe rzeczywistości; obrzędy są sposobami działania, jakie powstają tylko w łonie grup, mają za zadanie wywoływać, podtrzymywać lub odnawiać pewne stany umysłowe tych zgromadzeń"⁴⁴

Skoro kategorie są pochodzenia religijnego, uzasadnione jest przypuszczenie, iż są one "bogate w elementy społeczne". Dowodzi się tego zresztą na przykładzie kategorii czasu, ukazując, iż źródłem wyodrębniania przedziałów czasowych i momentów jest społeczeństwo czy raczej - życie społeczne. Twierdzi się więc, że czas nie jest aspektem życia jednostkowego, lecz społecznego. Ta opozycja w ujęciu Durkheima jest mocno zaznaczona, co warto podkreślić. Czas społeczny - Durkheim używa tego zwrotu - przeciwstawiany jest indywidualnemu trwaniu: "Widać [...] całą różnicę, jaka zachodzi pomiędzy zbiorem wrażeń i obrazów służącym nam do orientowania się w trwaniu a kategorią czasu. Te pierwsze są tylko podsumowaniem doświadczeń indywidualnych, które mają znaczenie wyłącznie dla jednostki. Kategoria czasu wyraża, przeciwnie, czas wspólny grupy, to znaczy czas społeczny, jeśli można w ten sposób powiedzieć. Sama kategoria jest prawdziwą instytucją społeczną. Jest więc ona swoiście ludzka, zwierzę nie ma wyobrażenia tego rodzaju"⁴⁵

A jednocześnie Durkheim ujmuje kategorie myśli jako społeczne, czyli społecznie relatywne, zmienne. Jak inne kategorie i kategoria czasu nie została "na całą wieczność zapisana w umysłowej konstytucji człowieka, ale jest przynajmniej w części zależna od czynników historycznych, a więc w konsekwencji społecznych"⁴⁶. Kategorie są zmienne, nie przybierają nigdy formy ostatecznie ustalonej, tworzą się one, przekształcają i odnawiają bez przerwy, zmieniają się zależnie od warunków miejsca i czasu. Kategorie są więc tworam historycznymi, i to w dwojakim sensie: po pierwsze, bo zmieniają się w ciągu historii; po drugie, gdyż "streszczają jak gdyby część historii". Analogicznie mówi się o związkach między kategoriami (w tym kategorią czasu) a społe-

⁴⁴ Ibidem, s. 234.

⁴⁵ Ibidem, s. 236.

⁵⁴ Ibidem, s. 239.

czeństwem: po pierwsze, czas zmienia się wraz ze społeczeństwami, po drugie - wyraża ("streszcza") społeczeństwo i życie społeczne. Kategorie są wyobrażeniami zbiorowymi, wytworem społecznego współdziałania. Są potrzebne zbiorowościom, bez nich życie społeczne nie byłoby możliwe. "Gdyby ludzie nie mieli wspólnych kategorii czasu, przestrzeni i liczby - wszelka zgoda byłaby niemożliwa." Społeczny charakter czasu jest więc wymogiem życia społecznego. Kategorie, wspólne dla zbiorowości, pełnią wobec jej członków funkcje integracyjne, regulacyjne i koordynacyjne. Ten aspekt społecznej problematyki czasu pojawia się również w niektórych późniejszych koncepcjach czasu społecznego.

Spójrzmy na tę koncepcję z perspektywy pytań, które warto by też odnieść do innych analizowanych koncepcji czy teorii czasu społecznego: Jak rozumiany jest czas? Jak rozumiane jest jego "kulturowe podłoże", czyli kontekst, w jakim rozpatrywany jest czas? Jak określone są społeczne ramy czasu? Jakie relacje dostrzega się między czasem a jego społeczną bazą?

Odpowiedzi na te pytania pozwolą lepiej zobaczyć specyfikę durkheimowskiego podejścia do problemu czasu.

W ujęciu Durkheima czas nie jest jakimś szczególnym przedmiotem badań. Jest jedną z kategorii myśli, które warto badać, podobnie jak należałoby badać pojęcia przestrzeni, całości, materii itd. Jak i inne kategorie myśli czas jest wyobrażeniem zbiorowym, ukształtowanym i zdeterminowanym społecznie. Funkcja czasu, jak i innych kategorii, jest przede wszystkim poznawcza. Są one elementami systemów wiedzy. Jak inne kategorie kategoria czasu jest powiązana z religią, to jest źródło ich społecznego charakteru. Jako społeczna, wspólna dla zbiorowości, pełni wobec niej funkcje integracyjne.

Jeśli chodzi o "bazę społeczną", w koncepcji tej uwzględniane jest społeczeństwo jako takie, społeczeństwo przez duże "S" - jeśli tak można powiedzieć, społeczeństwo jako przeciwstawienie jednostki. Reprezentowane jest ono w empirycznych ilustracjach poprzez społeczności archaiczne przede wszystkim. "Społecznymi ramami czasu" są w tej koncepcji zjawiska z zakresu morfologii społecznej: opisywane społeczności, najczęściej plemiona pierwotne, są analizowane z punktu widzenia ich struktury ilościowej i układów przestrzennych; uwzględnia się więc terytorialną oraz więź opartą na pokrewieństwie. Życie społeczne, bra-

⁴⁷ Por. R. K. M e r t o n, Paradygmat socjologii wiedzy, [w:] R. K. Merton, Teoria socjologiczna i struktura społeczna, Warszawa 1982, s. 497-498.

ne pod uwagę w analizach kategorii myśli, sprowadzone jest właściwie do aspektu religijnego i obrzędowego; materialna sfera życia społecznego - praca, produkcja i związek tego rodzaju działalności z kategorią czasu - pozostaje poza obrębem zainteresowań Durkheima.

Między tak określonym porządkiem społecznym a analizowanym porządkiem umysłowym dostrzega się związki określane takimi terminami, jak: odbicie, wyrażanie, tłumaczenie, korespondowanie; mówi się o "zgodności" między nimi bądź że "struktura logiczna jest aspektem struktury społecznej". Mamy więc twierdzenia o istnieniu strukturalnych zależności między porządkiem wyobrażeń zbiorowych a porządkiem społecznym: izomorfizmu bądź odpowiedności. Oprócz nich u Durkheima występują twierdzenia o genetycznym uwarunkowaniu zjawisk logicznych przez zjawiska społeczne, o ich zdeterminowaniu. Trzeci wreszcie typ relacji, na jakie wskazuje Durkheim, to zależności funkcjonalne między tymi dwoma porządkami faktów społecznych. Społeczne pochodzenie, społeczna geneza kategorii myśli analizowanych w kontekście religijnej genezy wiedzy filozoficznej i magicznej genezy wiedzy technicznej, przez Durkheima rozumiana była mocno, w sensie atrybutywnym - jako atrybut życia społecznego. W pracach natomiast uczniów i kontynuatorów zajmujących się najczęściej pochodzeniem kategorii (społecznym w sensie dystrybucyjnym, tj. jakoś zlokalizowanych w przestrzeni i czasie, różniących jedno społeczeństwo od innych, ukształtowanych wedle poszczególnych ram społecznych czy też odbijających - jak to określano - konkretne organizacje społeczne) związek między bazą społeczną a wytworami myśli określony jest w sposób słabszy; często poprzestaje się na stwierdzeniu korelacji.

Istotne jest również rozróżnienie dwu sposobów rozumienia społecznego charakteru czasu przez Durkheima. Kategorie są niejako podwójnie społeczne: po pierwsze z tej racji, że to społeczeństwo je ustanawia, są dziełem zbiorowości, pochodzą od społeczeństwa; po drugie, takie idee, jak idee czasu, przestrzeni czy całości, zbudowane są z elementów społecznych, ich tworzywem są rozmaite aspekty życia społecznego. W przypadku kategorii czasu tym tworzywem i podstawą jest rytm życia społecznego.

Wydaje się, że najistotniejszym elementem koncepcji Durkheima, której wagi nie sposób przecenić, było ukazanie czasu jako zjawiska społecznego, w przeciwieństwie do czasu rozumianego i odnoszonego do świadomości indywidualnej. Ważne było samo postawienie problemu społecznego charakteru czasu, czyli czasu jako kategorii wspólnej dla zbiorowości, narzucającej się jej członkom jako coś zewnętrznego.

nego, pełniące istotne funkcje z punktu widzenia integracji tej zbiorowości, regulacji i koordynacji życia zbiorowego. Ważne było również ukazanie czasu jako konstruktu społecznego, a więc zjawiska konwencjonalnego, zmiennego i zależnego od konkretnych ram społecznych. Było to jednocześnie wprowadzeniem szczególnej perspektywy relatywistycznej (społecznego relatywizmu) do badania czasu. Samo wskazanie tych problemów, bez względu na ewentualne dalsze rozwinięcia i uszczegółowienia, wydaje się być wielkiej wagi. Istotne okazały się również pewne bardziej szczegółowe kwestie, jak koncepcja odrębności czasu sacrum i czasu profanum, szeroko podejmowana w ramach nauk o religiach, w antropologii, a także w socjologii.

Płodność durkheimowskiego stanowiska na temat czasu wydaje się niewątpliwa. Podobnie jak to było z całością programu Durkheima, mającego wybitnie "ramowy" charakter i niejako z natury rzeczy skłaniającego do kontynuacji, twierdzenie o społecznej relatywności kategorii czasu stanowi dogodny punkt wyjścia, podstawę i inspirację refleksji, także badań, nad społecznymi uwarunkowaniami i kulturowymi wariantami czasu, nad ich powiązaniem z różnymi aspektami życia społecznego. Zarysowane zostały drogi i sposoby analizy czasu jako zjawiska społecznego. Te sposoby, postulowane lub realizowane, również szeroko otwierają perspektywę relatywistyczną w badaniu czasu. Mówi się tu ' wprost o "obserwowaniu historii" dla zrozumienia i dla zgromadzenia wiedzy na temat genezy i funkcjonowania kategorii myślenia. Zgodne jest to w pełni z podstawowymi twierdzeniami programu durkheimowskiego, w myśl którego warunkiem rozwoju socjologii jako nauki jest powiązanie teorii z badaniem rzeczywistości, z wiedzą faktyczną i konkretną. Rodzaj materiałów, typ danych, na jakich durkheimowska socjologia kategorii opiera się, jest istotny jako charakterystyczny dla durkheimizmu z jednej strony, z drugiej zaś - z racji różnych późniejszych konsekwencji dla socjologii czasu.

Durkheimowskie ustalenia dotyczące społecznego charakteru czasu opierają się na badaniach religii w społeczeństwach pierwotnych, w myśl właściwego szkole durkheimowskiej założenia, iż w społeczeństwach tych łatwiej bądź też w sposób wyraźniejszy dociera się do podstawowych praw rządzących życiem społecznym. Nie twierdzi się wcale, że społeczne zabarwienie i społeczny charakter czasu związany jest jedynie z kulturami pierwotnymi; twierdzi się natomiast, że w nich właśnie społeczny charakter czasu ujawnia się w sposób szcze-

gólnie wyrazisty. Jak to później napisał Sorokin: "W społeczeństwach pierwotnych czas jest społeczny z natury"⁴⁸

Do kontynuatorów Durkheima należy rozwijanie badań i koncepcji wskazujących, iż postrzeganie przemijania czasu jako następstwa wydarzeń znaczących w życiu społecznym jest zwykłą i powszechną cechą życia społecznego w ogóle.

Różnie zaowocowały później durkheimowskie podstawy pod socjologiczne badanie kategorii czasu i różnie dziedzictwo to jest dziś postrzegane przez socjologów zainteresowanych problemami czasu. Zwykle w Zdawkowy sposób odnotowuje się ogólny wkład szkoły durkheimowskiej do badania czasu, często twórczość samego Durkheima kwitując w nader ogólnikowy sposób.

"Czas w magii i w religii nie jest czystą ilością":

Henri Huberta koncepcja czasu jakościowego

Henri Hubert podejmuje próbę analizy czasu jako zjawiska społecznego w studium praktycznie mało znanym, co najwyżej cytowanym w bibliografiach, i to najczęściej z błędnym wskazaniem autorstwa "Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie". Wedle opinii współczesnego francuskiego filozofa jest to "wielki tekst" socjologii francuskiej, a przedstawiona w nim koncepcja czasu, pozostająca w kręgu durkheimowskich inspiracji, jednocześnie jest odmienna, oryginalna i o wiele bardziej nowoczesna od durkheimowskiego ujęcia czasu⁴⁹. Zdaniem Isamberta, odkrywającego dziś socjologię czasu Huberta, jego wkład do badań społecznej genezy i odmian kategorii myśli równa się osiągnięciom w tym zakresie Durkheima i Maussa.

Czas w magii i religii, jak wskazuje Hubert, odznacza się pew-

⁴⁸ P. A. Sorokin, *Sociocultural Causality, Space, Time*. Durham, 1943, s. 176.

⁴⁹ F. A. Isambert, op. cit. Warto pamiętać, że omawiane studium Huberta pochodzi z 1905 r., a więc znacznie wyprzedza Durkheima *Elementarne formy życia religijnego* (1912), o dwa lata natomiast późniejsze jest od Durkheima i Maussa szkicu o pierwotnych formach klasyfikacji (1903).

⁵⁰ Chodzi tu o studium Huberta *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, opublikowane we wspólnym tomie Huberta i Maussa, *Mélanges d'histoire des religions*. Zwykle podaje się w bibliografiach podwójne autorstwo tego studium, choć jak to np. pokazuje Isambert w cytowanym artykule, jest to wyłącznie artykuł Huberta. Te nieporozumienia z autorstwem prowadzą do tego, że np. w studium Gurvitcha o wielości czasów społecznych pojawia się już tyl-

nymi charakterystycznymi cechami. A mianowicie: stwierdza się, że wyobrażenia i działania związane z magią i z religią zawierają pojęcia czasu i przestrzeni odbiegające od "normalnych", co Hubert określa mianem "czasu religijnego", a. ponadto że brak w nich abstrakcyjnej idei czasu, tzn. czasu jako wielkości ciągłej, nieskończenie podzielnej, złożonej z następujących po sobie odcinków, jednorodnych i porównywalnych, a. więc tego pojęcia, jakie powszechnie funkcjonuje w społeczeństwach nowożytnych. Kalendarze w religii i w magii nie mierzą czasu, lecz wyznaczają jego rytm.

Pakty magiczne i religijne są usytuowane w temps-milieu, czasie-środowisku, względnie abstrakcyjnym i oderwanym od rzeczy mających pewne trwanie. Czas ten jest specyficznym elementem magii i religii. W ramach tego czasu mieści się czas mitu i czas rytuału. Czas rytuału zawiera dwa aspekty: czas mityczny, do którego rytuał się odnosi, i czas, w którym rytuał się toczy. Owo środowisko czasowe jest czymś innym niż czas strukturalizujący sam rytuał, ma właściwości szczególne, odmienne od cech "czasu normalnego". Właściwości te można sprowadzić do kilku zasadniczych cech:

1. Części czasu w religii i w magii nie są homogeniczne.
2. Części czasu, które wydają się równe, nie muszą koniecznie być równe.
3. Ekwiwalentne i homogeniczne są części podobne ze względu na ich miejsce w kalendarzu (np. każdy pierwszy dzień miesiąca). Nie są nimi natomiast odcinki następujące po sobie. A więc czas w magii i w religii nie jest czystą ilością. Jest bardziej złożony niż to pojęcie czasu, jakim się posługujemy w naszej codzienności, jakie na co dzień towarzyszy naszemu życiu umysłowemu.
4. Cechy poszczególnych części czasu wywodzą się z ich związków z konkretnymi trwaniami, czas ten ma więc charakter konkretny.
5. Niejednorodność czasu związana jest z datami krytycznymi - przerywają one konkretne poszczególne trwania. W związku z tym czas ten jest czasem nieciągłym.

ko nazwisko Maussa jako prekursora badań socjologicznych problemów czasu. Isambert podaje liczną argumenty na rzecz tezy, że "Étude ..." jest pracą wyłącznie Huberta. Świadczyłby o tym fakt, że Mauss recenzował ten artykuł jako pracę Huberta, że artykuł ten powstał na podstawie wykładu Huberta, będącego wprowadzeniem do seminarium na temat kalendarza i świąt u ludów germańskich. Chciałabym, dodać jeszcze jeden argument: najbliższy uczeń Huberta, Czarnowski, tylko jemu przypisywał autorstwo oryginalnej koncepcji czasu (S. Czarnowski, Powstanie i społeczne funkcje historii, [w:] Dzieła, t. V, Warszawa 1956).

W magii i religii działa wiara, że podobieństwo chronologiczne (tzn. podobieństwo miejsca w kalendarzu) pozwala na (lub pociąga za sobą) powtórzenie, powrót tych samych wydarzeń. Te same daty przywołują te same wydarzenia; jest to zasada, na której oparta jest cała astrologia. Kalendarz pełnił początkowo funkcję religijną lub magiczno-religijną; służył przewidywaniu powrotu pewnych wydarzeń i świąt.

Nie chodzi tu o to - podkreśla Hubert - że czas w magii i religii nie jest ilością. Ważne jest, że nie jest czystą ilością, nie jest wielkością homogeniczną we wszystkich swych składnikach, zawsze porównywalnych, a więc i mierzalnych. Jednostki czasu nie są jednostkami miary, ale jednostkami rytmu, nie są więc dokładnie mierzalne i porównywalne. Jak to później napisze Czarnowski, czas w życiu zbiorowym nie jest "formalną tylko kategorią, nie zasadą porządkową jedynie, ale czymś zgoła innym - jednocześnie środowiskiem i jakością konkretną"⁵¹. Czas nie jest wymiarem, ale rodzajem rzeczy istniejącej obiektywnie i działającej skutecznie. Odcinki czasu nie są obojętne wobec rzeczy, które mogą się w nim dziać - one je przyciągają lub odpychają. W koncepcji Huberta, istotne jest to, że sam czas nabiera cech jakościowych, on sam staje się święty, a nie tylko poruszające się w nim byty. "Związki sympatyczne" między momentami czasu rytualnego i mitycznego są tej samej natury co relacje łączące obiekty "święte" Cecha świętości dotyczy samego czasu. Czas i jego części nacechowane są wartościami, zabarwione jakościowo. Jest to więc zupełnie inny czas, o odrębnych właściwościach od czasu matematycznego. Hubert wskazuje na społeczny charakter i społeczne źródło podziałów czasu, czyli jednostek kalendarzy. Wskazuje, iż "podziały czasu zawierają maksimum konwencji i minimum doświadczenia". W wyborze stosowanych tu znaków rolę arbitra pełni społeczeństwo.

Zdaniem Isamberta w kwestii społecznej genezy czasu Hubert jest bardziej ostrożny niż Durkheim czy podążający w ślad za mistrzem Halbwachs. Łatwo jest bowiem pokazać, że czas religijny, jak wszystko, co ma charakter religijny, ma genezę społeczną. Trudniejszą sprawą jest czas świecki, ten, który funkcjonuje na co dzień w naszej świadomości. Można na zasadzie rozumowania opartego na analogii mówić o analogicznym do czasu religijnego pochodzeniu czasu świeckiego i odnosić go do rytmów społecznych. Tego rodzaju rozumowanie przeprowadzają Durkheim i Halbwachs. Hubert poprzestaje na wskazaniu ciągłości między tymi dwoma rodzajami czasu, dostrzegając obecność w świeckim

⁵¹ S. Czarnowski, *Powstanie ...*, s. 101.

sposobie pojmowania czasu śladów i pozostałości czasu religijnego. Te dwa typy czasu przekłada na dwa ogólniejsze, opozycyjne rodzaje czasów: na kategorię czasu jakościowego i kategorię czasu ilościowego. Już sama kategoria czasu jakościowego, jako bardzo ogólna, jest dogodnym narzędziem typologicznym. Nie jest to jednak kategoria prosta; zrozumieć ją można najlepiej w opozycji do czasu ilościowego. Jak stwierdza współczesny komentator Huberta, jego główny wkład do socjologicznej perspektywy w badaniu czasu to przede wszystkim przejście od szczebla konkretnego - czym było rozróżnienie czasu świeckiego i czasu świętego - na ogólniejszy poziom analizy, na którym wyodrębnia się czas ilościowy i czas jakościowy, a także - opozycyjne ujęcie tych dwu rodzajów czasu. Był to ważny etap w rozwoju socjologicznej refleksji nad czasem.

Hubert, jak i wszyscy myśliciele owej epoki, końca XIX wieku i początku naszego stulecia, zajmujący się czasem, w swej analizie odwołuje się do teorii Bergsona, przełomowej dla sposobów analizy czasu i szeroko ówczesnie dyskutowanej. Podobnie jak inni durkheimiści wskazywał na odrębność podejścia socjologicznego, w ramach którego czas nie jest kategorią świadomości indywidualnej, lecz odnosi się do form życia zbiorowego, jest wyobrażeniem zbiorowym. Podczas jednak gdy Durkheim, Mauss czy Halbwachs koncentrowali się na krytyce świadomości indywidualnej i czas społeczny definiowali w opozycji do niej, dla Huberta najważniejsza wydaje się pozytywna część programu bergsonowskiego, a mianowicie problematyka czasu jakościowego.

Jak słusznie wskazuje Isambert w swym interesującym artykule, stanowisko Huberta jest o wiele bardziej wyrafinowane niż stanowisko jego mistrza: nie zwraca się on, jak Durkheim, ku "empiryzmowi kolektywnemu", polegającemu na kopiowaniu przez umysł elementów organizacji społecznej; nie każe poszukiwać "odzwierciedlenia rytmów społecznych w wyobrażeniach czasu". W ujęciu Huberta czas stanowi autonomiczną strukturę symboliczną. Nie interesuje go problem społecznej genezy czasu, czyli czasu formowanego wedle cech społeczeństwa. Interesuje go czas sam w sobie, czas traktowany jako element funkcjonowania społecznego⁵²

1 na tle dorobku szkoły durkheimowskiej w tej dziedzinie, i w zestawieniu z późniejszym rozwojem refleksji nad czasem socjologiczna koncepcja czasu Huberta wydaje się propozycją bardzo ważną, ciekawą, przydatną. A jednak jest zapomniana, współczesne prace socjologiczne czy - szerzej - chronozoficzne nie odwołują się i nie od-

⁵² P. A. Isambert, op. cit.

noszą do niej w żaden sposób. Zdaniem Isamberta przyczyna tego stanu rzeczy związana jest z ukierunkowaniem zainteresowań socjologii współczesnej, czyli z brakiem zainteresowań dla problematyki czasu społecznego. Współczesną humanistykę charakteryzują mnożące się opisy "perspektywy wobec czasu w tej lub w innej cywilizacji, które w efekcie są tylko opisami filozofii czasu w danych epokach i cywilizacjach"⁵³, nie uwzględnia się natomiast różnorodnej społecznej rzeczywistości czasu. Pewną popularność zdobyła teoria czasu społecznego

którego typologię czasów społecznych Isambert określa mianem "pêle-mêle", koncepcja Huberta pozostaje natomiast zapomniana.

Po części jest to interpretacja słuszna, ale tylko po części. Bo dlaczego w tych pracach, które jednak podejmują problematykę czasu jako zjawiska społecznego i "różnorodnej społecznej rzeczywistości czasu", Hubert jest też pomijany? Pewne wątki jego koncepcji, np. charakterystyka czasu jakościowego, bywają podejmowane, ale np. przypisywane Sorokinowi⁵⁴, który zwłaszcza na gruncie amerykańskim wydaje się być głównym autorytetem w dziedzinie socjologicznej problematyki czasu. Wydaje się więc, że przypadek Huberta i problem recepcji jego idei może być znakomitą ilustracją różnych niedostatków funkcjonowania "socjologii czasu", o których niejednokrotnie już wspominałam: niedostatecznej jej instytucjonalizacji, niedostatecznego przepływu informacji, braku kumulacji wiedzy.

Recepcja dzieła Huberta związana jest też z charakterystyczną dla szkoły durkheimowskiej daleko posuniętą współpracą między jej przedstawicielami, wymianą pomysłów, krążeniem idei składających się na zbiorowe dzieło szkoły. Jak wskazuje Isambert, Hubert stał się ofiarą swej przyjaźni i współpracy z Maussem: jego praca nagminnie zaliczana jest również i na konto Maussa (jeśli już się pojawi w bibliografiach prac dotyczących socjologicznych problemów czasu). Także Czarnowskiemu przypisuje się pewne pomysły z zakresu socjologicznego ujęcia czasu, które są bezpośrednim nawiązaniem do koncepcji Huberta⁵⁶. "Winien" jest tu styl pracy właściwy francuskiej szkole socjologicznej, utrudniający, a nieraz uniemożliwiający dokładne oddzielenie dorobku

⁵³ Ibidem, s. 202.

⁵⁴ Tak np. Zerubavel Sorokinowi i Mertonowi przypisuje dokładnie to, co przejęli oni od Huberta, pisząc zresztą o tym wprost.

⁵⁵ P. A. Isambert, op. cit.

⁵⁶ E. Stawowy, Czas w ujęciu Stefana Czarnowskiego, [w:] A. Nowicki (red.), Czas w kulturze, s. 64-69.

poszczególnych jej przedstawicieli i wymagający, by ocena tego dorobku zawsze była dokonywana w perspektywie prac szkoły. Po części efektem tego jest nieobecność Huberta we współczesnej socjologii, a także we współczesnej refleksji chronozoficznej.

Jeśli chodzi o ocenę wkładu uczniów i współpracowników Durkheima do interesującej nas dziedziny badań, uderza tu niesymetryczność w ocenie Huberta i Halbwachsa. Jeśli wspomina się nazwisko innego niż Durkheim przedstawiciela szkoły jako teoretyka problematyki czasu, będzie to najczęściej nazwisko autora. "Społecznych ram pamięci". Niewątpliwie koncepcja Halbwachsa jest z wielu powodów interesująca. Wątek społecznego charakteru i społecznego relatywizmu czasu jest tam kontynuowany w kontekście procesów i zjawisk związanych z pamięcią rozumianą jako zjawisko społeczne. I on zajmuje się charakterystyką czasu społecznego jako czasu szczególnego rodzaju: heterogenicznego, zróżnicowanego, z racji wyobrażeń zbiorowych i znaczeń z nim związanych w zasadniczy sposób odmiennego od abstrakcyjnego,

homogenicznego, pustego czasu matematyki lub fizyki⁵⁷. Halbwachs jako jeden z pierwszych podejmuje problem społecznej wielości czasów wskazując, że każda instytucja społeczna dostarcza specyficznych ram czasowych dla jej uczestników. Atrakcyjność tej koncepcji - relatywna atrakcyjność - dla współczesnej socjologii być może kryje się w tym, iż pomysły swe opierał nie na analizie społeczeństw archaicznych czy średniowiecznych kalendarzy, lecz na analizie własnego, współczesnego, zróżnicowanego społeczeństwa.

Zarysowane w ramach szkoły durkheimowskiej koncepcje czasu jako zjawiska społecznego stały się punktem wyjścia dwu socjologicznych propozycji analizy czasu: Sorokina i Mertona z jednej strony, Gurvitcha - z drugiej. Propozycja pierwsza stanowi główną tradycję socjologii czasu w socjologii amerykańskiej, w socjologii europejskiej natomiast znaczną popularność zyskała teoria Gurvitcha. Ich omówieniu poświęcone będą dwa kolejne ustępy.

Czas społeczny jako rodzaj czasu jakościowego

Sorokin i Merton w swej koncepcji czasu społecznego⁵⁸ zastanawiają się, czy koncepcja czasu fizyki klasycznej - czasu newtonowskiego

⁵⁷ M. Halbwachs, *The Collective Memory*, New York 1980; M. Halbwachs, *La memoire collective et le temps*, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1947, vol. 2.

⁵⁸ P. A. Sorokin, R. K. Merton, op. cit.

go, a więc czasu ilościowego, ciągłego, o porównywalnych jednostkach, jednolitego, nieskończenie podzielonego, obiektywnego - jest odpowiednia i adekwatna do chwytania dynamiki zjawisk społecznych. Czy i jaka jest użyteczność w badaniach socjologicznych takich miar czasu, jak lata, miesiące, tygodnie i dni.

Przykład różnych nauk - filozofii, psychologii, socjologii w wersji durkheimowskiej - czyli nauk, które podważyły zasadność stosowania newtonowskiej kategorii czasu w ich dziedzinach badań, prowadzi Sorokina i Mertona do wniosku, iż dla celów analizy zjawisk dynamiki społecznej potrzebna jest koncepcja czasu społecznego. Byłby to taki czas, który "wyraża zmianę lub ruch zjawisk społecznych w ramach innych zjawisk społecznych, przyjmowanych jako punkty odniesienia". Co więcej, wskazują oni, iż posługiwanie się taką kategorią czasu jest praktyką codzienną, zwykłym zjawiskiem życia społecznego. W celu lokalizacji czasowej jakiegoś faktu czy wydarzenia odwołujemy się raczej do społecznych niż do astronomicznych punktów i układów odniesienia. Takie społeczne odniesienie, ten sposób oznaczania czasu wyraża daleko więcej niż ich precyzyjne zegarowe czy kalendarzowe odpowiedniki. A to z tego powodu, iż oprócz informacji "kiedy", zamieszczono znaczącą relację między zdarzeniem i jego czasowym układem odniesienia. Dane kalendarza mogą same stać się znaczące jedynie wtedy, gdy zostaną przeniesione do czasu społecznego. Społeczne interwały czasowe mogą być oparte na jednostkach czasu astronomicznego, ale przecież nie muszą być z nimi tożsame.

W prezentacji koncepcji czasu społecznego Sorokin i Merton odwołują się, podobnie jak Durkheim, do danych antropologii (z tą różnicą, iż opierają się przede wszystkim na zgromadzonym przez M.P. Nilssońa zestawie informacji na temat pierwotnych systemów rachuby czasu). Na tej podstawie twierdzi się, że określenia czasu, zarówno dotyczące okresów trwania, jak i wskazujące określone momenty, są odnoszone do działań społecznych, do wydarzeń o znaczeniu istotnym dla grupy społecznej i pozostają w związku z działalnością społeczną lub osiągnięciami grupy. Okresy, które są pozbawione jakiegokolwiek znaczącej działalności społecznej, mijają nie zyskując żadnej szczególnej nazwy dla ich określenia. Czas ten jest więc nieciągły, społeczna ważność zdarzeń decyduje o wypełnianiu okresów czasu lub o pozostawieniu ich pustymi.

Sorokin i Merton wskazują na funkcjonalność społecznych miar czasu. Dla koordynacji i synchronizacji działań ludzkich nie są po-

trzebne żadne subtelności obliczeń matematycznych ani precyzja obserwacji astronomicznych. A to są podstawowe funkcje społeczne kalendarzy i wszelkich systemów mierzenia czasu.

Opierając się na różnych źródłach - głównie będą to dane dotyczące ludów pierwotnych — omawiani autorzy twierdzą, iż rachuba czasu jest w istotny sposób zależna od organizacji i funkcji grup społecznych. To sposób życia określa, jakie zjawiska zostaną użyte do zaznaczenia początku i końca roku, miesiąca i innych jednostek czasu. Nawet w tych wypadkach, gdy zjawiska przyrody są używane do określenia interwałów czasowych czy okresów trwał, ich wybór zależy od ich użyteczności i ważności dla życia zbiorowości.

Podsumowaniem i uogólnieniem wszystkich tych obserwacji jest twierdzenie, iż "system czasu zmienia się wraz ze strukturą społeczną".

Czas astronomiczny jest jednolity, ilościowy. Inne zupełnie cechy ma czas społeczny. Są w nim dni święte, dni przeznaczone na pewne szczególne funkcje społeczne (np. obywatelskie), dni handlowe, okresy szczęśliwe bądź feralne. Okresy czasu nabywają tych szczególnych własności przez właściwe im czynności. Jak podkreślają Sorokin i Merton, jest to równie prawdziwe w odniesieniu do pierwotnych, co i do bardziej złożonych społeczeństw. Czas społeczny jako taki nie jest czystą ilością, nie jest homogeniczny we wszystkich swych częściach, nie są one zawsze dokładnie mierzalne i porównywalne. W tej swej charakterystyce czasu społecznego Sorokin i Merton odwołują się do koncepcji Huberta (a raczej do artykułu Huberta i Maussa, jak sądzą).

Sumując, czas społeczny w przeciwieństwie do czasu astronomicznego jest jakościowy, jego zróżnicowane własności pochodzą z wierzeń i obyczajów wspólnych dla grupy i służą następnie wzmocnieniu rytmów i działań społeczeństw, w których czas występuje. Autorzy podkreślają konwergencyjną naturę oznaczania czasu, systemów mierzenia czy orientacji w czasie. Wszelkie systemy rachuby czasu, wszelkie kalendarze związane są - jak twierdzą - z pewnymi wymogami społecznymi, z pewnymi potrzebami wynikającymi niejako z samego życia społecznego. Otóż wszelkie zdarzenia społeczne o charakterze periodycznym, związane ze zgromadzeniem w określonym czasie określonej liczby jednostek, wymagają pewnych wspólnych środków oznaczania czasu, sposobów, które byłyby wzajemnie zrozumiałe dla wszystkich uczestników. Obrzędy religijne, rytuały, sezonowe uroczystości, polowania, wyprawy wojenne, targi, spotkania międzyplemienne, a więc wszystkie te instytucje i działania, które wymagają kooperacji wielu osób w określonym czasie, są początkami systemów oznaczania czasu.

Systemy mierzenia czasu są liczne i zmienne. Wszystkie one, zdaniem autorów, mogą być sprowadzone do wspólnej funkcji, jaką jest zaspokojenie potrzeby synchronizacji i koordynacji działalności członków grup i zbiorowości.

W myśl tej koncepcji to społeczne funkcje rachuby czasu i oznaczania czasu jako konieczne środki koordynacji działań społecznych były bodźcem do wypracowania astronomicznych systemów czasowych. Stały się one koniecznością w sytuacji nieadekwatności lokalnych systemów czasu do działań i interakcji społecznych o szerszym, ponadlokalnym zasięgu. I czas astronomiczny jako czas "esperanto" jest też wyrazem określonych potrzeb i funkcji społecznych.

Koncepcja czasu społecznego jest niezbędna w sferze badań dynamiki społecznej. Jeśli badacz interesuje się temporalnymi aspektami zmiany społecznej i procesów społecznych, winien wprowadzić pojęcie •czasu społecznego, obok lub zamiast czasu astronomicznego. Procesy społeczne, które wydają się być pozbawione periodyczności z punktu widzenia, miar astronomicznych, ujęte w ramach czasu społecznego mogą okazać się w pełni periodyczne.

Tak w dużym skrócie wygląda propozycja Sorokina i Mertona. Jej kontynuacja i rozwinięcie znajdują się w pracy Sorokina "Sociocultural causality, space, time" w rozdziale "Sociocultural time"⁵⁹. Twierdzenia ze studium napisanego wraz z Mertonem pojawiają się tu w rozbudowanej postaci. Przede wszystkim mamy tu pewną zmianę terminologiczną: mowa jest nie o "czasie społecznym", lecz o "czasie społeczno-kulturowym". Przy tym jednak inne elementy wywodu pozostają zachowane, w nieco tylko rozbudowanej postaci. Czas społeczno-kulturowy analizowany jest na tle "wielkości różnych rodzajów czasu", odmienny od nich i - jak pisze Sorokin - "być może, najważniejszy ze wszystkich czasów" i Od innych rodzajów czasu wyróżnia się zespołem cech specyficznych:

1. Czas społeczno-kulturowy ujmuje i mierzy zjawiska społeczne - ich trwanie, synchronię, następstwo i zmianę - za pomocą innych zjawisk społeczno-kulturowych, przyjmowanych za punkty odniesienia.

2. Podstawową cechą czasu społeczno-kulturowego jest to, że nie płynie równomiernie w różnych społeczeństwach.

3. Czas ten nie płynie jednolicie, ma okresy puste, momenty krytyczne i okresy pełne wydarzeń; jest więc to czas nieciągły.

⁵⁹ P. A. Sorokin, Sociocultural ...

⁶⁰ Ibidem, s. 168 (wg wydania z 1964 r., New York, Russell and Russell, Inc.).

4. Czas społeczno-kulturowy nie jest nieskończenie podzielny.
5. Czas ten ma charakter jakościowy.
6. Czas ten nie jest pustym upływem, lecz społecznie oddziaływającym czynnikiem, wpływającym na zachowania ludzi, skłaniającym do pewnych działań (np. w myśl dewizy "czas to pieniądz").
7. Ma szczególną, trójplaniową strukturę: złożony z aeternitas, aevum i tempus.

Sorokin wyodrębnia kilka podstawowych funkcji czasu społeczno-kulturowego: obok synchronizacji i koordynacji działań społecznych wyodrębnia taką np. funkcję, jak zachowanie ciągłości kulturowej. Realizacja funkcji czasu społecznego należy do zestawu koniecznych wymogów życia zbiorowego.

Sorokin wprost nawiązuje do koncepcji Durkheima i jego uczniów w wielu punktach swej koncepcji. Podobnie jak oni twierdzi, iż w społeczeństwach pierwotnych jaśniej czy też wyraźniej rysuje się społeczny charakter czasu, ale wskazuje również na konieczność i potrzebę uwzględnienia przez badacza zjawisk społecznych kategorii czasu społeczno-kulturowego w odniesieniu do społeczeństw nowożytnych, w których czas jest "coraz mniej jakościowy, coraz bardziej ilościowy". Ukazuje np., że tydzień (a także inne jednostki naszego czasu kalendarzowego), całkowicie konwencjonalny w społeczeństwach pierwotnych, również i w społeczeństwach nowożytnych "nie jest naturalnym okresem czasu, ale odbiciem społecznego rytmu naszego życia"⁶¹.

Koncepcja Sorokina jest nawiązaniem do dorobku szkoły durkheimowskiej w różnych prezentowanych przez nie nurtach: od wątku durkheimowskiego, eksponującego czas jako zmienny zależną od ram społecznych, jako konstrukt społeczny i zjawisko z zakresu świadomości zbiorowej, pełniące istotne funkcje w zbiorowości, jak i do perspektywy Huberta, koncentrującego się na analitycznym ujęciu czasu społecznego jako szczególnego rodzaju czasu. Nacisk na odrębność czasu społecznego czy czasu społeczno-kulturowego od czasu fizycznego, tak widoczny w tej koncepcji, prowadzi niektórych współczesnych socjologów do wniosku, iż nazwisko Sorokina (i Mertona) znaczy dopiero rzeczywistą rewolucję w podejściu do czasu. Dotyczy to zwłaszcza socjologów amerykańskich⁶². Wydaje się, że dla niektórych z nich socjologiczna tradycja w badaniu czasu sprowadza się do koncepcji Sorokina.

⁶¹ Ibidem, s. 192.

⁶² Por. np. J. K o l a j a, *Social System and Time and Space. An Introduction to the Theory of Recurrent Behavior*, Pittsburgh 1969; A. S h a r r o n, *Dimensions of Time*; H. Z e n t n e r, *The Social Time-Space Relationship: A Theoretical Formulation*, "Sociological Inquiry", 1966, vol. 36, nr 1.

Socjologia czasu Gurvitcha

Do swoistej klasyki socjologii czasu zaliczyła tym jeszcze jedną propozycję teoretyczną. Gurvitcha koncepcja czasu społecznego i wielości czasów zasięgiem zamierzeń i ambicji autora odbiega bardzo od dotychczas przedstawionych koncepcji. Jest swoistym nawiązaniem i przetworzeniem durkheimowskiego programu socjologicznego badania czasu. Mimo różnych wad pełni rolę 'inspirującą, należy do koncepcji przyjętych i stosowanych w dziedzinie badań nad czasem, choć jednocześnie kontrowersyjnie ocenianych⁶³

Gurvitcha teoria czasu społecznego, koncepcja wielości czasów społecznych i ich typologia przedstawione zostały w ramach cyklu wykładów wygłoszonych na Sorbonie w latach 1957-1958⁶⁴. Zainteresowania autora, jak sam pisze, koncentrują się wokół poszukiwań czasów "właściwych różnym ramom społecznym", a zwłaszcza - różnym strukturom społecznym. Celem jego rozważań było dążenie do ukazania, że życie społeczne toczy się w wielu różnych czasach, rozbieżnych, często nawet sprzecznych, i że względne ujednoczenie tej wielości czasów jest problemem do rozwiązania, przed jakim staje każde społeczeństwo.

Twierdzi się więc, że "każda klasa społeczna, każda poszczególne grupa, każdy element mikrospołeczny, każdy poziom rzeczywistości społecznej, a nawet każda działalność społeczna (mityczna, prawna, polityczna, poznawcza, moralna, pedagogiczna, religijna, magiczna, ekonomiczna, techniczna)" - mają tendencję do przebiegania w sobie właściwym czasie. Społeczeństwo musi dążyć do ujednoczenia całej tej wielości i różnorodności; nie może żyć bez próby unifikacji wielości swych czasów społecznych. Działania na rzecz realizacji tego wymogu życia społecznego wytwarzają jeszcze inny aspekt wielości czasów: specyficzne dla poszczególnych społeczeństw globalnych hierarchie czasów społecznych. Szczególna "drabina czasów" to także jeden z elementów decydujących o specyfice i odrębności poszczególnych społeczeństw konkretnych. Także sposoby ujednoczania i harmonizowania wielości czasów są różne w różnych typach społeczeństw.

⁶³ Np. Banaszczyk w swej pracy b. wysoko ocenia koncepcję Gurvitcha jako "najdojrzalszą"; nawiązuje zresztą do niej w bardzo wielu punktach swej koncepcji. Z kolei bardzo krytyczną ocenę propozycji Gurvitcha daje Isambert w cytowanym artykule.

⁶⁴ G. Gurvitch, *La multiplicité des temps sociaux*, Les Cours de Sorbonne, Paris 3961; G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, vol. II, Paris 1969, rozdz. *La multiplicité des temps sociaux*.

Gurvitch uważa, że "problem wielości czasów społecznych jest jednym z najważniejszych problemów, jakie socjologia spotkała na swej

drodze"⁶⁵. Cała jego koncepcja ma tego dowodzić i rzeczywiście stanowi dobrą argumentację na rzecz tej tezy, Ale Gurvitch również wprost uzasadnia swój punkt widzenia. Twierdzi więc, że nie można badać żadnych ram społecznych, a zwłaszcza żadnego społeczeństwa globalnego określonego typu nie uwzględniając lokalizacji w czasie, w jakim społeczeństwo to żyje. Pomijanie wymiaru czasu, zwłaszcza przy porównywaniu typów społeczeństw, prowadzi do częstych błędów "lokowania narodów i cywilizacji na nieodpowiednich drabinach czasu". Chodzi więc tu czas rozumiany jako wielkość obiektywna - o realną wielość czasów. Gurvitch wielość czasów widzi też w płaszczyźnie subiektywnej: chodziłoby wtedy o wielość rodzajów świadomości czasu w różnych ramach społecznych. Jest to problem wielości czasów widziany w perspektywie problematyki socjologii wiedzy. Nie można badać różnych rodzajów wiedzy - twierdzi Gurvitch - różnych jej systemów, powiązanych w określony sposób ze społecznymi ramami, bez postawienia pytania o sposoby ujmowania, postrzegania, symbolizowania i poznawania czasu w różnych społecznych ramach.

Obok problematyki społeczeństw globalnych i społecznych uwarunkowań wiedzy trzecim obszarem zagadnień, przy którego badaniu konieczne jest uwzględnienie czynnika czasu i problemu wielości czasów, są -wszelkie problemy socjologii ogólnej, a zwłaszcza problemy relacji między całościowymi zjawiskami społecznymi a odpowiednimi strukturami społecznymi.

Socjologiczne podejście do problemu czasu wymaga, zdaniem Gurvitcha, odpowiedzi na wiele podstawowych pytań: Czy socjologiczna koncepcja czasu ma się sprowadzać do wyboru jakiejś szczególnej filozoficznej koncepcji czasu i "przyłączenia" do niej socjologicznego punktu widzenia? Czy ma to być jakaś zupełnie odrębna koncepcja? Co się obejmuje mianem czasu społecznego? Jak go odróżnić od czasu psychologicznego z jednej strony, a jak od czasu świata zewnętrznego z drugiej? Jak odróżnić czas społeczny badany przez socjologię i przez historię? Czy istnieje różnica między czasem socjologicznym i czasem historycznym?

W swojej koncepcji czasu społecznego Gurvitch nawiązuje do ustaleń bardziej zaawansowanej w badaniu czasu psychologii czasu. Od Piageta przejmuje samą ideę czasu jako "koordynacji ruchów", od Praissee'a

⁶⁵ G. G u r v i t c h, La vocation ..., s. 326.

zapożycza schemat badania czasu, sprowadzający się do 3 aspektów: 1. uwarunkowania czasu, 2. percepcja czasu, 3. władanie czasem. Dokonuje tylko pewnych koniecznych korekt, związanych z zastosowaniem tego schematu do zjawisk społecznych. Z punktu widzenia perspektywy socjologicznej istotne są pewne tylko uwarunkowania czasu - społeczne, ze szczególnym uwzględnieniem "całościowych zjawisk społecznych w ich aspektach globalnych, grupowych i mikrospołecznych". Gurvitch podkreśla również, iż ważne są obustronne relacje, dialektyczne oddziaływania między społecznymi ramami a czasem: społeczne ramy warunkują czas a jednocześnie są przezeń warunkowane.

Psychologiczna kategoria "percepcji czasu" nie wydaje się Gurvitchowi wystarczająca do uchwycenia złożoności zjawisk społecznych. Tak więc badacz czasu społecznego obok problemu percepcji winien uwzględnić zbiorowe sposoby ujmowania czasu, jego przedstawiania, symbolizowania, konceptualizacji, mierzenia i kwantyfikacji. Społeczna problematyka czasu jest bowiem znacznie bardziej złożona od problematyki psychologicznej.

Najważniejszym elementem teorii Gurvitcha jest jego koncepcja wielości czasów społecznych, będąca nawiązaniem i obszernym rozwinięciem wątku obecnego w twórczości Halbwachsa. Problem wielości czasów w opinii Gurvitcha wyrasta ze szczególnej atmosfery intelektualnej naszej epoki. Dwa osiągnięcia uważa za szczególnie ważne ze względu na ich intelektualne konsekwencje, na zarysowanie perspektyw poznawczych. Pierwsze - to teoria czasu Bergsona, koncepcja dwu opozycyjnych rodzajów czasu: czasu materii i czasu twórczości, która była znakomitem, jak pisze Gurvitch, przygotowaniem do wielości czasów, do której Bergson nie doszedł. Drugie osiągnięcie, niezwykle ważne, to punkt widzenia współczesnej fizyki, wprowadzającej wraz z relatywnością problem pluralizmu czasów.

Swoją koncepcję wielości czasów Gurvitch odnosi zarazem do różnych sfer rzeczywistości i do różnych nauk, uważając, iż odpowiedź na pytanie, "czym jest czas społeczny", musi być poprzedzona rozważeniem tego, co się rozumie przez czas natury, gwiazd, gatunków, ciała ludzkiego, psychiki (w rozbiciu na czas psychiczny indywidualny i zbiorowy). Wielość czasów związana jest z różnymi sferami rzeczywistości: dające się wyodrębnić sfery rzeczywistości żyją w różnych czasach. A jednocześnie na te rozróżnienia nakładają się perspektywy poszczególnych nauk, odmiennie traktujących problem czasu. Prowadzi to do tak charakterystycznej dla twórczości Gurvitcha systematyki - w tym przypadku ro-

dzajów czasu. Nie jest to proste wyliczenie rodzajów czasu, jak to zwykle bywa u badaczy zainteresowanych problemem wielości czasów, lecz ich hierarchia: ku formom coraz bardziej złożonym, nie dającym się zredukować do form prostszych. Od czasu przyrody nieożywionej, a więc czasu mikrofizyki, makrofizyki, termodynamiki itd., po bardziej złożone czasy, takie jak- biologiczny, fizjologiczno-antropologiczny (czas ciała ludzkiego), psychologiczny i historyczny.

Czas społeczny w ujęciu Gurvitcha jest to czas koordynacji i zmiany ruchów całościowych zjawisk społecznych; W porównaniu z "czasem rzeczywistości psychicznej" jest bardziej złożony, a jednocześnie mało znany i zbadany. Konieczną konsekwencją wprowadzenia kategorii czasu społecznego jest problem wielości czasów społecznych. Podobnie jak sama kategoria czasu społecznego, tak i wielość czasów społecznych odnosi się do dwu sfer rzeczywistości: po pierwsze - do sfery świadomości, wyobrażeń, konceptualizacji czasu przez zbiorowości, po drugie - do obiektywnej rzeczywistości, w jakiej powstają te wyobrażenia i ta świadomość czasu, czyli "wielość realnych czasów".

Społeczną wielość czasów Gurvitch sprowadza do ośmiu wyodrębnionych rodzajów czasu:

1. Czas długiego trwania i czas zwalniający. Jest to czas, w którym przeszłość jest rzutowana w terażniejszość i w przyszłość. Najbardziej ciągły spośród czasów społecznych, dominuje w nim przeszłość, zawiera dużo cech jakościowych. Jest to czas właściwy grupom opartym na więzi pokrewieństwa, społecznościom lokalnym, klasie chłopskiej, a spośród społeczeństw globalnych - społeczeństwu o typie patriarchalnym⁶⁶

2. Czas "łudzający oko". Pod powłoką długiego trwania i zwolnienia czas ten ukrywa zdolność do gwałtownych kryzysów i nieoczekiwanych zwrotów, zerwania ciągłości między przeszłością a terażniejszością. Jest to czas nieciągły, czas paradoksalny; czas wielkich miast, polityków, a spośród społeczeństw globalnych jest to czas "teokracji charyzmatycznych" (np. starożytne Chiny i Egipt).

3. Czas nieregularny. Jest to czas zmienny, przypadkowy, o nieregularnym rytmie. Dominacja terażniejszości nad innymi obszarami czasu. Czas ról społecznych, postaw zbiorowych, grup nieustrukturalizowanych, klas społecznych w procesie formowania się, społeczeństw globalnych znajdujących się w okresach przejściowych.

⁶⁶Przytaczam te przykłady dla ukazania systematycznych dążeń Gurvitcha do zastosowania wyróżnionych przez niego typów czasu do wszystkich wymiarów życia społecznego, na wszystkich poziomach i w możliwych przekrojach.

4. **Czas cykliczny, tańczący w miejscu.** Przeszłość, terażniejszość i przyszłość przenikają się wzajemnie, nakładają się na siebie. Jest to czas ciągły o mocno zarysowanych elementach jakościowych. Czas ugrupowań mistycznych (kościół, sekty, loże), dominujący w społeczeństwach archaicznych, w których wierzenia mityczne, religijne i magiczne grają tak znaczną rolę.

5. **Czas spóźniony względem siebie.** Czas, którego bieg zbyt długo każe na siebie czekać. Nasilenie elementów jakościowych, czas symboli zbiorowych, zbiorowości i grup zamkniętych lub trudno dostępnych (pewne korporacje), spośród klas społecznych - jest to czas szlachty, spośród społeczeństw globalnych - jest to czas społeczeństwa feudalnego.

6. **Czas naprzemienności między opóźnieniem i wyprzedzaniem.** Aktualizacja przeszłości i przyszłości w terażniejszości; jest to czas nieciągły, czas jakościowy, czas modeli, reguł, znaków, zachowań społecznych polegających na nieustannej rywalizacji między opóźnieniem i przyspieszaniem-wyprzedzaniem. Jest to czas grup O dominującej aktywności ekonomicznej, spośród społeczeństw globalnych - społeczeństwa europejskiego w początkach kapitalizmu.

7. **Czas wyprzedzający sam siebie.** Jest to czas nieciągły, dominują w nim elementy jakościowe, czas możliwości i zmiany. Przyszłość staje się terażniejszością, czas wybuchów zbiorowych, czas zrewoltowanych mas, klasy robotniczej, społeczeństwa takiego, jak społeczeństwo epoki kapitalizmu konkurencyjnego.

8. **Czas wybuchowy.** Przeszłość jest wykorzystywana do tworzenia przyszłości; jest to czas w najwyższym stopniu nieciągły, potencjalny, jakościowy. Czas działań twórczych, zbiorowości twórczych, kolektywizmu scentralizowanego i pluralistycznego.

Przedstawiłam tak szeroko tę typologię czasów społecznych, bo przy wszelkich jej brakach, wszelkich właściwych twórczości Gurvitcha komplikacjach jest to niewątpliwie propozycja interesująca. Jak innym systematyzacjom, klasyfikacjom i typologiom skonstruowanym przez Gurvitcha, tak i tej można zarzucić wiele; nadmierną szczegółowość rodzajów czasu, niejasność kryteriów wyodrębnienia poszczególnych typów, które nie odpowiadają ani intuicjom, ani wcześniejszym propozycjom rodzajów czasu⁶⁷. Dlatego też operacyjność tego narzędzia wydaje się bardzo problematyczna. Dążenie Gurvitcha do tego, by kategorie jego typologii sprowadzały się na wszelkich poziomach rzeczywistości

⁶⁷ Na tę ostatnią sprawę zwraca uwagę T. Banaszczyk w cytowanej pracy.

społecznej, nie wyjaśnia, lecz dodatkowo komplikuje całą sprawę. Wyodrębnione rodzaje czasów społecznych tworzą w tym ujęciu siatkę pojęciową, zdolną objąć wszelkie zjawiska społeczne, wszelkie typy struktur społecznych, wszelkie wytwory, objawy, ekspresje życia społecznego. Gurvitch używa swej typologii czasów społecznych w celu scharakteryzowania różnych wymiarów, poziomów i warstw życia społecznego. "W wielowymiarowości zjawisk całościowych spotykają się różne czasy". Opisuje się więc czas różnych poziomów życia społecznego za pomocą tego schematu typologicznego. Przykładowo więc: wyodrębnia czas morfologiczno-ekologiczny, odpowiadający środowisku zewnętrznemu, przyrodniczemu i technicznemu. Uwzględniane są takie zjawiska, jak gęstość zaludnienia, ruch wieś - miasto, terytoria, regiony, państwa - właściwy im ma być pierwszy z wymienionych w typologii rodzajów czasu. Opisuje się następnie czas modeli, reguł, znaków, ról społecznych i postaw kolektywnych, symboli, idei i wartości społecznych. Te elementy, wytwory i zjawiska życia społecznego charakteryzowane są jednocześnie za pomocą kilku rodzajów czasu; odpowiadają im - jednocześnie - różne typy czasu. Nie jest więc propozycja Gurvitcha narzędziem prostym w zastosowaniu. Podobne wnioski można wyprowadzić z analizy czasów właściwych różnym społecznym ramom - różnego rodzaju mikro- i makrozbiorowościom. Omawia się więc czas właściwy grupom wyodrębnionym wedle ich rytmu, wedle stopnia rozproszenia, wedle sposobu akcesu do grupy, wedle funkcji, wedle ich orientacji itd. Analizuje się czasy właściwe różnym klasom społecznym, różnego typu społeczeństwom globalnym, od archaicznych począwszy, na różnych typach społeczeństw "historycznych", złożonych skończywszy. W tym zastosowaniu typów czasów społecznych znajduje wyraz cała socjologiczna teoria Gurvitcha. Jego koncepcja czasu społecznego może być traktowana jako swego rodzaju uwieńczenie jego teorii, mające potwierdzać jej spójność. Czas jest tu tylko aspektem jak najszczegółowiej i jak najbardziej wielostronnie, wielowymiarowo opisywanej rzeczywistości społecznej. Czytelnik studium Gurvitcha może w którymś momencie odnieść wrażenie, iż wprowadzenie problematyki czasu jest tylko wprowadzeniem pewnego szczególnego języka - wcześniej nie stosowanego - do opisu rzeczywistości społecznej. Wbrew zapewne zamierzeniom autora w całej tej koncepcji czas staje się czynnikiem drugorzędym, niejako przypadkowym. Zaczyna dominować dążenie do sprawdzenia ogólnej teorii socjologicznej czy do wyczerpującej systematyki zjawisk społecznych. Że odbywa się to za pomocą kategorii czasu, właściwie nie jest sprawą tak bardzo istotną. Można by użyć w tej roli każdego innego elementu świadomości

społecznej czy kategorii myśli i konfrontować go z różnymi piętrami, poziomami, wymiarami życia społecznego - z podobnym skutkiem.

Cóż pozostaje z całej tej nadmiernie skomplikowanej teorii? Istotnym wkładem teorii Gurvitcha do socjologii czasu są jego ogólne postulaty badania społecznej problematyki czasu, badania czasu jako zjawiska społecznego, społecznie uwarunkowanego i społecznie zmiennego. Do tych ogólnych postulatów nawiązuje dziś wielu badaczy, okazują się ciągle aktualne - i ciągle czekają na rozwinięcie.

Niewątpliwie najciekawszym i najcenniejszym wkładem Gurvitcha do socjologicznego badania czasu jest tak mocno podkreślany problem wielości czasów i związana z nim typologia czasów społecznych. Mimo skomplikowania i niejasności bywa ona inspirującym punktem wyjścia analiz zróżnicowań czasu dostrzeganych w odmiennych sytuacjach społecznych. Np. badacz "czasu politycznego" w swej analizie wykorzystuje z powodzeniem niektóre z wyodrębnionych przez Gurvitcha typów

czasów społecznych⁶⁹

Banaszczyk, w swej gracy w pełni nawiązujący do całej koncepcji Gurvitcha, którą uważa za najbardziej dojrzałą spośród socjologicznych propozycji badania czasu, sugeruje pewne uproszczenia i modyfikacje propozycji autora "La multiplicité des temps sociaux". Jego zdaniem bowiem niektóre z wymienionych przez Gurvitcha wymiarów czasowych "odnoszą się raczej do jednostkowych i subiektywnych doświadczeń czasu aniżeli doświadczeń zbiorowych". Wedle Banaszczyka na potrzeby badań socjologicznych warto wyodrębnić "następujące odmiany czasowości": 1. czas długi, 2. czas krótki, 3. czas nagły, 4. czas niepewny, 5. czas cykliczny, 6. czas opóźniony względem siebie, 7. czas wyprzedzający sam siebie⁷⁰

Czy rzeczywiście propozycja ta jest uproszczeniem nadmiernie skomplikowanej typologii Gurvitcha? Czy nie jest ona po prostu wprowadzeniem nieco innych wymiarów do badania zjawisk czasowych? Czy nie jest w pewnym zakresie propozycją alternatywną, uwzględniającą też istotne wymiary zróżnicowania zjawisk związanych z czasem?

Przy wszelkich zastrzeżeniach do Gurvitcha teorii czasu społecznego, jakie można mieć, faktem jest, iż jest to jedna z najznaczniej-

⁶⁸ Do tych postulatów w interesujący sposób nawiązuje np. Guriewicz w swych pracach. Por. również M. B. Kiray, *The Concept of Time in Rural Societies*, [w:] P. Greenaway (ed.), op. cit.

⁶⁹ Por. J. Gabriel, *Note sur le problème du temps politique*, [w:] J. Hersch, R. Poirier (eds.), op. cit.

⁷⁰ T. Banaszczyk, op. cit., s. 47-48.

szych propozycji w historii socjologicznej refleksji nad czasem, choćby z racji zakresu uwzględnianej problematyki socjologicznej. Nie uznałabym jej ani za najważniejszą, ani za najbardziej płodną, choć zyskała większą popularność niż inne, skądinąd ciekawsze, koncepcje. Wypada jednak zgodzić się z Dumazedierem, który wskazując na potrzebę podjęcia "starych prac Huberta i Halbwachsa" na temat różnorodności czasów społecznych, z perspektywy zmieniających się społeczeństw współczesnych wymienia również w tym kontekście Gurvitcha i jego dorobek⁷¹.

Od socjologii wiedzy ku socjologii czasu

Przedstawione propozycje socjologicznego podejścia do problemu czasu, propozycje rozumienia czasu jako zjawiska społecznego, społecznie zmiennego i społecznie oddziaływającego, nie są oczywiście jedynymi teoretycznymi czy bardziej systematycznymi propozycjami w tym zakresie. Składają się jednak na główny zrąb tradycji w interesującej nas dziedzinie. Niezależnie od różnej roli przez nie odgrywanej w historii socjologii - można je zaliczyć do swoistej klasyki badań nad czasem.

Co łączy przedstawione propozycje oprócz ogólnego określenia wspólnej perspektywy socjologii wiedzy czy wspólnej orientacji wywodzącej się z koncepcji durkheimowskich? Za tymi określeniami kryje się optyka specyficznego dla socjologii podejścia do problemu czasu, specyficznej perspektywy socjologicznej. Wyraża się ona w traktowaniu czasu jako zjawiska społecznego. Wskazuje się więc i eksponuje aspekty i własności czasu inne niż te, które charakteryzują czas fizyczny czy czas astronomiczny. Specyfikę tę najlepiej wyraża pojęcie czasu jakościowego. Najdobitniej może ten punkt widzenia przedstawiony jest w pracach Sorokina, gdzie potrzebę adekwatnej dla nauk społecznych koncepcji czasu społeczno-kulturowego argumentuje się mocno wskazaniem na swoistość nauk społecznych, swoistość humanistyki. Ale i w ujęciu Durkheima, wyraziciela pozytywistycznego rozumienia socjologii, czas społeczny, czas będący obiektem badań socjologii, nie jest tożsamy z czasem zegara i kalendarza⁷². Przedstawione propozy-

⁷¹ J. Dumazedier, *Temps sociaux, temps libre, "Loisir et Société"*, 1982, vol. V, nr 2, s. 357.

⁷² Wszelka koncepcja czasu społecznego zakłada inne cechy czasu niż cechy czasu fizycznego. Dlatego nie zgodziłabym się z Kolają, wedle którego Durkheim i Halbwachs operują koncepcją czasu fizycznego i dopiero koncepcja Sorokina miałaby być pod tym względem przełomowa.

cje teoretyczne łączy koncepcja czasu społecznego rozumianego jako czas jakościowy - z całym bogactwem i zróżnicowaniem wskazywanych w jego ramach cech. Przy wszelkich różnicach między tymi ujęciami czas jest w nich traktowany jako wytwór społeczny, społecznie zmienny, społecznie ukształtowany, różnie funkcjonujący w różnych społecznych ramach, a jednocześnie oddziaływający na te ramy. Obok czasu jako kategorii subiektywnej, faktu z zakresu świadomości społecznej, zjawiska należącego do sfery wyobrażeń i przedstawień zbiorowych, mamy czas rozumiany obiektywnie, czas jako specyficznego rodzaju zasada uporządkowania rzeczywistości społecznej.

Przedstawiona tradycja - sprowadzona do kilku niewątpliwie najważniejszych koncepcji - mieści się w ramach lub jest bliska socjologii wiedzy. Taka jest geneza uprawiania socjologicznej problematyki czasu w socjologii. Tak również niektórzy badacze widzą dyscyplinowe ramy społecznej problematyki czasu. Banaszczyk, opowiadający się za współpracą przedstawicieli różnych nauk społecznych w zakresie czasu, pisze; "Taką właśnie integrującą gałęzią wiedzy czy subdyscypliną socjologiczną jest socjologia wiedzy, która ma już pewne ustalone tradycje i osiągnięcia naukowo-badawcze, nawet jeśli chodzi o the study of time"⁷³. w tym miejscu, jak i przy wielu innych okazjach autor tych słów bezpośrednio nawiązuje do Gurvitcha, postulującego lokalizację socjologicznych badań nad czasem w ramach socjologii wiedzy. Ze względu na istniejący dorobek socjologii wiedzy w zakresie czasu wypadłoby się z tą propozycją zgodzić. Tym bardziej gdy dostrzega się konieczność współpracy interdyscyplinarnej, a w tej mierze socjologia wiedzy - w zakresie badań nad czasem - dostarcza też pewnych wzorów. Warto jednak pamiętać o innym nurcie, który nie mieści się w ramach socjologii wiedzy.

Otóż w socjologii amerykańskiej rozwinęła się - i rozwija - gałąź badań, którą określa się mianem "socjologii czasu". Jest o tyle odrębna od europejskiej tradycji socjologii wiedzy, iż wyrasta z innych, bardziej praktycznie niż teoretycznie zorientowanych potrzeb, związana jest z badaniami stosowanymi i z rozwiązywaniem praktycznych problemów społecznych (wspominałam o tym wyżej). Przeto jest to subdyscypliną skoncentrowaną wyłącznie na zjawiskach czasowych nowożytnych społeczeństw industrialnych, co ma wpływ na kształt wysuwanych twierdzeń i propozycji badawczych.

Nie jest ważne, jak sądzę, w ramach jakiej dyscypliny czy w ra-

⁷⁴T. B a n a s z c z y k , op. cit., s. 9.

mach jakiej wyspecjalizowanej gałęzi badań uprawia się daną problematykę, jeśli się ją uprawia w określony sposób. Myślę, iż socjologiczną problematyką czasu można się zajmować w różnych formalnych ramach: w ramach socjologii wiedzy - ze względu na istniejące wzory badawcze i dorobek; w ramach socjologii kultury - ze względu na znaczeniowy, symboliczny wymiar zjawisk czasowych; w ramach socjologii ogólnej - z racji uniwersalności wymiaru czasu we wszystkich zjawiskach społecznych; a może w ramach socjologii czasu - o ile taka subdyscyplina socjologii rozwinię się kiedyś w pełni⁷⁴

Ze względu na wspomniane wielokrotnie w tej pracy owo niedostateczne uprawomocnienie socjologicznej problematyki czasu w socjologii, brak kumulacji wiedzy w tym zakresie - szczególnie ważne jest, by dokonując koniecznych wyborów perspektywy badawczej nie tracić z oczu dorobku mieszczącego się o międzę dalej w wyspecjalizowanych gałęziach nauki współczesnej.

Dlatego rozdział ten, poświęcony w znacznej części koncepcjom mieszczącym się w ramach socjologii wiedzy, chciałabym zamknąć propozycją, której autor mówi wprost o "socjologii czasu", rozumiejąc przez to coś więcej niż tylko wyodrębniony obszar badań i szczególną perspektywę jego badania.

Przedmiotem postulowanej przez Zerubavela⁷⁵ (postulowanej i realizowanej) socjologii czasu jest analiza porządku temporalnego życia społecznego. Jego zdaniem wymiar czasu jest jednym z głównych parametrów życia społecznego, a porządek temporalny (socio-temporal order), najbardziej podstawowy, a jednak tradycyjnie przez socjologów pomijany, jest jednym z kamieni węgielnych życia społecznego. Do podstawowych założeń socjologii czasu należy to, iż życie społeczne jest strukturalizowane i regulowane zgodnie z czasem, a czasowa strukturalizacja życia społecznego jest szczególnym rodzajem organizacji społecznej. Dyscyplina ta winna koncentrować się na badaniu instytucji, procesów i wzorów regulujących życie społeczne; winna badać tempo relacji społecznych, periodyczność i cykliczność społeczną, koordyna-

⁷⁴ Konieczny jest tu pewien komentarz, by uniknąć nieporozumień terminologicznych. Wyjątkowo w tym akapicie mówię o "socjologii czasu" jako o pewnej subdyscyplinie, tak jak to się stosuje w socjologii amerykańskiej. W ciągu całej tej pracy, gdy mówię o "socjologii czasu", jest to skrótowa forma zwrotów, takich jak "socjologiczna problematyka czasu", "socjologiczne badania nad czasem". Mam na myśli pewien obszar zagadnień w pewien sposób badanych, lub wartych badania, a nie w sformalizowany sposób wyodrębnioną subdyscyplinę socjologii.

⁷⁵ E. Zerubavel, *Hidden ...*; E. Zerubavel, *Timetables...*; E. Zerubavel, *Patterns of Time in Hospital Life*, Chicago 1979.

cję czasową, rozkłady czasu; winna badać i dążyć do zrozumienia "społecznego i moralnego porządku leżącego u podstaw wzorów społeczno-czasowych". Zadań tych nie jest w stanie spełnić socjologia zainteresowana czasem na poziomie powierzchownych danych ilościowych.

Zerubavel pisze wprost, iż interesuje go to, co uważa za najbardziej charakterystyczną cechę życia społeczeństw nowożytnych, a mianowicie "racjonalistyczny" charakter nowożytnej kultury; To wyznacza jego zainteresowania związane z czasem. Spośród różnorodności zjawisk temporalnych wybiera "racjonalne elementy organizacji czasowej", wysoce zracjonalizowane porządki temporalne. Koncentruje się na tym, co precyzyjne, punktualne, kalkulowane, standardowe, niezmiennie, rutynowe. Tego rodzaju zjawiska interesują go bardziej niż zjawiska czekania, spóźniania się, spontaniczności itd. Zerubavel uważa, że socjologia nie przywiązywała dotąd dostatecznej uwagi do problemów czasowej regularności (w odróżnieniu np. od antropologii, zajmującej się m. in. sezonową cyklicznością pewnych zjawisk), do czasowego uporządkowania sytuacji społecznych, procesów, aktywności, zdarzeń. Każdą sytuację lub zdarzenie - powiada Zerubavel - można opisać za pomocą następujących wymiarów, składających się na czasowy profil tej sytuacji lub zdarzenia: 1. struktura sekwencyjna (w jakim porządku, stopień sztywności tych struktur), 2. trwanie, czyli długość, 3. lokalizacja czasowa (kiedy rzecz na miejsce), 4. częstość występowania (rytmiczność, regularność). Socjologa winna interesować konwencjonalność społeczna tych ustaleń i znaczenia społeczne z nimi związane. Brak tego rodzaju regularności również jest faktem społecznie znaczącym, tworzy bowiem sytuację nieokreśloności i niepewności. Tym większej, iż "sekwencyjna sztywność" jest cechą życia codziennego, obrzędowości, wzorów kariery życiowej. Sekwencyjna sztywność, regularność sekwencji jest podstawą funkcjonowania pewnych organizacji, takich jak armia, kościół, biurokracja.

Zerubavel bardzo podkreśla odrębność socjologicznego punktu widzenia w badaniach nad czasem. Ponieważ społeczny porządek temporalny, regulujący życie zbiorowości, jest odrębny od takich przyrodniczych porządków czasowych, jak fizyczny czy biologiczny, fizyk i biolog winni interesować się obiektywnymi cechami czasu, socjolog zaś musi raczej skoncentrować się na "subiektywnych jakościach i znaczeniach", jakie ludzie doń przypisują. Ten punkt widzenia interesuje również psychologów, tyle tylko że w odniesieniu do jednostki, a nie zbiorowości. Zerubavel powraca więc do dawnego problemu odrębności perspektywy-jednostkowej i zbiorowej, punktu widzenia psychologii i socjologii w sto-

sunku do czasu. Obiektem zainteresowań socjologii czasu nie będą więc orientacje temporalne czy perspektywy czasu jednostek, lecz społecznie wytworzone i społecznie funkcjonujące czasowe układy odniesienia: to co standardowe, konwencjonalne, wspólnie podzielane. Jego koncepcja czasu społecznego wyraża dobrze ten punkt widzenia.

W charakterystyce czasu społecznego Zerubavel nawiązuje do Schutza koncepcji czasu standardowego (standard time), czyli czasu intersubiektywnego. Powstaje on z dostosowania różnych subiektywnych układów czasowych, zgodnie z intersubiektywnym standardowym porządkiem czasowym, i jest jednym z podstawowych wymiarów świata życia codziennego. Czas społeczny wedle Zerubavela jest wspólną standardową miarą, podzielaną przez innych, określaną w sposób dla nich zrozumiały. Standardowa orientacja czasowa (standard time orientation), złożona ze standardowych jednostek trwania i standardowych układów czasowego odniesienia, jest podstawowym warunkiem uczestnictwa w świecie społecznym ze względu na pełnione funkcje. Zerubavel kładzie nacisk na poznawcze funkcje porządku temporalnego, regularności czasowej. Dostarczają one swego rodzaju poznawczej mapy, niezbędnej w życiu społecznym. Orientacje czasowe mają charakter całkowicie społeczny, oparte są na arbitralnych konwencjach, a uczenie się ich, uczenie się zegara, kalendarza i standardowego systemu chronologicznego odbywa się w procesie socjalizacji.

Koncepcja Zerubavela. ma w znacznej mierze charakter postulatów, które ich autor stara się w bardzo interesujący sposób realizować. Być może, prace te przyczynią się do rozwoju postulowanej socjologii czasu, czyli subdyscypliny socjologii, dostarczającej i teoretycznych ustaleń, i faktów empirycznych na temat szczególnie ważnego wymiaru życia społecznego, jakim jest czas.

Jest to niewątpliwie koncepcja oryginalna, pod wieloma względami odmienna od wcześniej przedstawionych w tym rozdziale koncepcji czasu jako zjawiska społecznego. Pewne jednak problemy - czas społeczny jako odrębna kategoria, jakościowy charakter czasu społecznego, odmiennność perspektywy jednostkowej od zbiorowej w stosunku do czasu - pozostają bez zmian, jako sprawy podstawowe niezmiennie istotne.

III. CZAS ROZUMIANY JAKO ZJAWISKO SPOŁECZNE

Czas społeczny i wielość czasów

Kategoria czasu społecznego to termin szeroko stosowany w literaturze, w różnych znaczeniach. Co się kryje pod tym terminem? Jakimi cechami charakteryzuje się czas społeczny? Czym różni się od innych rodzajów czasu? Pod jakimi względami jest do nich podobny? Problematyka ta jest przedmiotem niniejszych rozważań.

Zacznę od problemu relatywności czasu społecznego. Relatywistyczne ujęcie czasu, czyli twierdzenie, że czas nie jest bytem samodzielnym, lecz zespołem stosunków między zdarzeniami, jest dziś koncepcją najszerzej przyjętą, i to nie tylko w fizyce.

Pisze jeden z autorów, iż "przyjęcie wielości i relatywności czasu - konsekwencja rewolucji Einsteinowskiej - wymaga modyfikacji nauk społecznych i filozofii"¹. Otóż postulowanie takiej modyfikacji w pewnym stopniu wydaje się nieaktualne, ponieważ w wielu gałęziach nauk społecznych dokonały się przemiany będące wyrazem przyjęcia koncepcji relatywności i wielości czasów. Wskazuje się np. na paralelność do roli teorii względności w fizyce przełomu w antropologii - od uniwersalnego pojęcia czasu do rozumienia zrelatywizowanego². Równoległe, a nawet wcześniej, przełom ten dokonywał się i dokonał w socjologii. Durkheimowska koncepcja czasu społecznego - czasu jako konstruktu społecznego, odniesionego do konkretnych, określonych ram społecznych - sprowadzając czas do zdarzeń istotnych w życiu zbiorowym, relatywizowała go tym samym. Skoro jest wiele możliwych układów odniesienia, wielość czasów jest koniecznością. Sama koncepcja czasu jakościowego jako przeciwstawnego wobec czasu ilościowego - w sposób interesujący opracowana przez Huberta - jest wprowadzeniem perspektywy relatywistycznej. Na gruncie tej koncepcji nie tylko można, ale i należy mó-

¹ S. Symotiuł, *Czas w kulturze*, [w:] A. Nowicki (red.), *Czas w kulturze*, Lublin 1983, s. 19.

² M. Plis, *Czas historyczny a struktura społeczna*, "Studia Socjologiczne", 1984, nr 1(92), s. 37-45.

wić o wielości czasów. Relatywizm czasu »> ujęciu socjologicznym wyraża się w tym, iż czas jest sprowadzany do relacji między zjawiskami społecznymi. Najdobitniej zostało to chyba wyrażone w koncepcji Sorokina i Mertona³, będącej jedną z pierwszych koncepcji czasu społecznego.

Twierdzą oni wprost, że newtonowska koncepcja czasu, czasu absolutnego, matematycznego, pustego, "płynącego jednostajnie, a niezależnie od jakiegokolwiek przedmiotu zewnętrznego", nie jest kategorią odpowiednią do analizy zjawisk społecznych. Potrzebna jest bowiem koncepcja czasu społecznego, a więc wyrażającego relacje między zjawiskami społecznymi za pomocą innych zjawisk społecznych, przyjmowanych za punkty odniesienia. Czas społeczny jako czas "mierzony" zjawiskami jest czasem względnym, podczas gdy czas w ujęciu absolutystycznym był bytem niezależnym od zjawisk. Twierdzenie to, a także sama koncepcja czasu społecznego, jest wyrazem relatywistycznego stanowiska na temat tego czym jest czas, a jednocześnie jest wprowadzeniem takiej perspektywy.

Przełom ten jednak - przyjęcie relatywistycznej koncepcji czasu - nie dokonał się jedynie w antropologii czy w socjologii, równie dobrze można by tu wspomnieć o historii czy psychologii, operujących relatywistycznymi koncepcjami czasu. Być może, relatywistyczne stanowisko nie jest dostatecznie pogłębione, być może, niejednokrotnie ma charakter deklaracyjny - w tych wypadkach należałoby się zgodzić z postulatem 'wskazującym na potrzebę "modyfikacji nauk społecznych". Wydaje się jednak, iż relatywistyczne stanowisko w podejściu do czasu należy do kanonu wiedzy współczesnej w różnych jej gałęziach, co postaram się pokazać. Wyraża się ono w postaci szeroko reprezentowanych, nie zawsze wyrażanych wprost, nieraz ukrytych, twierdzeniach o wielości czasów. Twierdzenie, że nie ma jednego absolutnego czasu, jest natomiast wiele ich rodzajów, typów - bywa rozumiane nader rozmaicie.

Wyodrębnia się więc rodzaje czasów na zasadzie odrębności perspektyw badawczych i odmienności pola badawczego poszczególnych nauk - bądź typów wiedzy naukowej - zajmujących się w sobie właściwy sposób badaniem czasu. Najbardziej podstawowy podział dotyczy odrębności nauk przyrodniczych i humanistyki. Wskazuje się przy tym ujęciu na dwa zasadniczo odrębne rodzaje czasów. Takie czasy, jak przyrodniczy, fizyczny, biologiczny, dotyczą wyłącznie rzeczywistości przyrodniczej. Z innym rodzajem czasów spotykają się nauki społeczne, na-

³ P. A. Sorokin, R. K. Merton, Social Time. A Methodological and Functional Analysis, "The American Journal of Sociology", 1937, t. 42, nr 5.

uki o kulturze; nie mogą być one analizowane wedle "modelu przyrodniczego". W związku z tym nauki humanistyczne winny posługiwać się rodzajem czasu dostosowanego do badanej rzeczywistości. Wyrazem tej optyki na gruncie socjologii humanistycznej były koncepcje "czasu psychologicznego" Diltheya czy Znanieckiego. Koncepcja czasu społeczno-kulturowego Sorokina też związana jest ze szczególnym charakterem nauk społecznych i ich przedmiotu. Wskazując na potrzebę uwzględnienia czasu społeczno-kulturowego, jako "być może najważniejszego spośród czasów", Sorokin wskazuje, że jest on specyficzny dla nauk społecznych, które "nie mogą adekwatnie posługiwać się żadnym z czasów fizykomatematycznych, biologicznych czy psychologicznych i potrzebują odpowiedniej koncepcji czasu społeczno-kulturowego"⁴. Na podobnej zasadzie wyodrębnia się dwie grupy koncepcji czasu: czas przyrodniczy i czas kulturowy. Czas przyrodniczy (na który składają się takie rodzaje czasów, jak czas fizyczny, astronomiczny, geologiczny, biologiczny) to czas właściwy rzeczywistości obiektów materialnych. Czas kulturowy (co ciekawe, w przedstawianym ujęciu nie poddawany jest dalszym wewnętrznym podziałom) odnosi się do "ludzkiej subiektywności", społeczeństwa, kultury⁵.

Podziały rodzajów czasu przeprowadzane są dalej: od typów wiedzy do poziomu poszczególnych nauk. "Ostatnimi czasy rodzi się przekonanie o niejednorodności czasu, o pluralizmie czasów, przy czym kryterium odróżniania różnych gatunków czasu, byłaby specyfika nauki zajmującej się czasem"⁶ - stwierdza wprost jeden z badaczy, wyodrębniając interesujący go "czas religijny" wśród innych rodzajów czasu. Na tej zasadzie wyodrębnia się czas fizyczny (zwany też astronomicznym), biologiczny, fizjologiczny, psychologiczny, socjologiczny, ekonomiczny, historyczny. Bliskie tej, na kryterium odmienności między dyscyplinami opartej, zasadzie (choć z nią nie tożsame, co trzeba podkreślić) jest łączenie rodzajów czasu z pewnymi poziomami (j. Pucelle), dziedzinami (de Grazia) warstwami czy sferami zja-

⁴ P. A. Sorokin, *Sociocultural Causality, Space, Time*, Durham 1943, s. 158.

⁵ Cz. Gryko, *Czas w naukach przyrodniczych a czas w naukach o kulturze*, [w:] A. Nowicki (red.), *Czas w kulturze*, s. 31.

⁶ Z. Poniatowski, *Czas religijny i czas świecki*, "Przegląd Humanistyczny", 1964, nr 5, s. 51.

⁷ J. Pucelle, *Le temps*, Paris 1972, s. 8.

⁸ S. de Grazia, *Time and Work*, [w:] H. Yaker, H. Osmond, F. Cheek (eds.), *The Future of Time*, New York 1972, s. 439-478.

wisk, z których "każda żyje w swym własnym czasie, nieraz nie tylko w jednym"⁹. Wedle Gurvitcha wielość czasów związana jest z różnymi sferami rzeczywistości, żyjącymi w różnych czasach. Na tej zasadzie wyodrębnia czas makrofizyki, czas termodynamiki, astronomii, chemii, geologii, biologii, czas fizjologiczny, psychologiczny, historyczny i

społeczny¹⁰. Dobrą ilustracją popularności tego punktu widzenia, a także wskazanego przez de Grazię zjawiska "proliferaacji czasów" (i proliferacji koncepcji na ten temat) mogą być prace jednego z wielu interdyscyplinarnych sympozjów na temat czasu, gdzie na podobnej zasadzie wyodrębniono następujące jego rodzaje: czas filozofa, historyka, fizyka, psychoanalizy, filmowca, pisarza, artysty, poety, teatru, polityki¹¹. Można by przytaczać dalej przykłady różnych zasad i różnych podziałów czasu; niemalże każdy autor dostarcza tu jakiejś własnej propozycji. Zwykle jednak badacze zainteresowani socjologiczną problematyką czasu i specyfiką czasu społecznego operują swego rodzaju zbiorczyimi kategoriami czasu. Mówi się więc najczęściej o czterech rodzajach czasu: o czasie fizycznym, biologicznym, psychologicznym i społecznym (bądź kulturowym).

Wyodrębnianie rodzajów czasu oparte na kryterium różnic między typami wiedzy czy między poszczególnymi dyscyplinami naukowymi wskazuje przede wszystkim na odmiennosc i specyfikę poszczególnych obszarów zjawisk, w ramach których i przez które bywają badane i do których bywają odnoszone zjawiska określane mianem czasu. A jednocześnie określenia te są wskaźnikiem nie tylko - i nie przede wszystkim - pluralizmu czasów, ale i pluralizmu podejść w badaniu tych zjawisk. Wyrażają bowiem nie tylko swoistość zjawisk składających się na problematykę czasu w danej dziedzinie, ale i swoistość podejścia właściwego danej nauce, sferze twórczości czy konkretnej perspektywie badawczej. Otwarty pozostaje problem wzajemnych relacji między tymi podejściami: czy są one jakoś wzajemnie przekładalne? porównywalne? Tak istotny problem "sposobu współistnienia wielości czasów" - na co wskazuje się w literaturze - jest również istotny w płaszczyźnie wielości perspektyw badawczych. Problemem do rozwiązania, staje się powiązanie, przełożenie czy scalenie tych różnych perspektyw. Jakie relacje zachodzą między czasem społecznym a np. czasem psychologicznym czy kul-

⁹ Ibidem, s. 468.

¹⁰ G. Gurvitch, *La vocation actuelle de sociologie*, II, rozdz.: "La multiplicité des temps sociaux", Paris 1969, s. 336.

¹¹ J. Hersch, R. Poirier, (eds.), *Entretiens sur le temps*, Paris 1967.

tutowym? Czy stosowanie tych kategorii badawczych daje możliwość koniecznej w analizie badanych zjawisk syntezy? Tak np. czas ludzi żyjących w określonych epokach, społeczeństwach, należących do różnych grup społecznych czy różnych kultur, można opisywać jako specyficzny rodzaj czasu ekonomicznego, psychologicznego, historycznego czy społecznego, a więc uwzględniając pewne tylko elementy możliwej charakterystyki. Problemem staje się połączenie tych rozczłonkowanych, odrębnych punktów widzenia w taką całość, która charakteryzowałaby czy wyjaśniałaby złożony "czas ludzki" w danej epoce, społeczeństwie, kulturze.

Posługuję się tu kategorią "czasu ludzkiego" w znaczeniu, jakie przypisuje temu terminowi A. Siciński¹². Jest to bowiem propozycja o tyle interesująca, iż zawiera możliwości integrującej perspektywy w badaniach nad czasem. Integrującej w inny sposób i na innej zasadzie niż takie syntetyczne (lub tylko zbiorcze) kategorie, jak "czas przyrodniczy" versus "czas kulturowy", wsparte na kryterium zasadniczej odrębności przedmiotu dwu typów nauk: nauk przyrodniczych bądź też nauk o kulturze. W przypadku kategorii "czasu ludzkiego" podziały i związki przebiegają na innym poziomie, wszystkie bowiem objęte tym terminem rodzaje czasów mają charakter jakościowy. Jak pisze autor, czas ludzki to syntetyczna kategoria obejmująca 3 grupy zagadnień, 3 rodzaje czasu: czas biologiczny, czas psychologiczny (indywidualny), czas antropologiczny (społeczny czy kulturowy). "Są one - pisze autor - ze sobą ściśle powiązane, a nawet problematyka ich krzyżuje się w wielu punktach". Ze względu na ideę pewnej integracji problematyki czasu, integracji wokół tego przedmiotu badań różnych nauk, jakim jest człowiek, propozycja ta wydaje się interesująca. Wypada jedynie żałować, że nie zawiera hipotez na temat relacji między rodzajami czasów składającymi się na "czas ludzki". Sprawa oczywiście nie jest prosta i - być może - przedwcześnie jest mówienie o tym przy obecnym stanie zaawansowania prac nad czasem w biologii, psychologii czy socjologii. Jak pisze jeden z autorów: "Zjawisko czasu psychologicznego jest problemem interdyscyplinarnym i wiele jeszcze aspektów czeka na wyjaśnienie¹³". To samo można powiedzieć o kategorii "czasu społecznego" czy "kulturowego", a w jeszcze większym stopniu o kategorii "czasu ludzkiego". Problematyka bowiem relacji między poszczególnymi rodzajami czasów - wyodrębnianymi na zasadzie odrębności dyscyplin lub odrębności przedmiotu badań tych dys-

¹² A. Siciński, Uwagi o sprawie relatywności czasu, "Człowiek i Światopogląd", 1975, nr 3(116), s. 93 i nast.

¹³ Z. Chlewiński, Czas w aspekcie fizjologicznym i psychologicznym, "Roczniki Filozoficzne KUL", 1977, t. XXV, nr 3, P 115.

cyplin - stanowi niewątpliwie ten zestaw zagadnień, które wymagają tak szeroko dziś postulowanej, a po części i realizowanej, współpracy interdyscyplinarnej.

Ale, jak wspominałam, owo rozumienie dyscyplinowe wielości czasów nie jest rozumieniem jedynym. Druga możliwość interpretacji terminu "wielość czasów" nie ma nic wspólnego z odmiennością perspektyw badawczych i punktów widzenia poszczególnych nauk czy z wielością koncepcji w tej dziedzinie.

Wielość czasów społecznych

W tym drugim rozumieniu można mówić o wielości czasów w odniesieniu do czasu fizycznego, biologicznego, psychologicznego czy społecznego, każdego wziętego z osobna. Podobnie jak nie ma jednego czasu fizycznego, nie istnieje również jakiś jeden czas biologiczny, psychologiczny, społeczny czy kulturowy. Każdy z tych typów czasu jest relatywny i w drugim znaczeniu: w ramach każdego typu można wyodrębnić wiele odmian, wariantów, różnych konkretnych realizacji. Dotyczy to w pełni i czasu społecznego, którego pojęcie, jak się wskazuje, winno być od razu zastąpione przez pojęcie "wielości czasów społecznych", co pozwoliłoby uniknąć pewnych zasadniczych sporów między psychologami i socjologami¹⁴

Wielość czasów w tym rozumieniu - a więc różnorodność czasów społecznych czy - w płaszczyźnie psychologicznej - wielość indywidualnych "światów czasu" jest podstawowym założeniem i punktem wyjścia badań i refleksji dotyczących problemów czasu w ramach takich nauk, jak psychologia, psychiatria czy antropologia, skoncentrowanych na analizie jednostkowych lub kulturowych odmian czasu. Prace z zakresu tych nauk dotyczące problematyki czasu ukazują jego różnorodność i rozmaicie uwarunkowaną zmienność. Będzie to różnorodność pojęć i koncepcji czasu bądź różnorodność perspektyw czasowych i orientacji temporalnych, różne sposoby odczuwania i symbolizacji przemijania i trwania. Przy całej odrębności możliwych punktów widzenia, różnym wykreśleniu pola badawczego, uwzględnianego zakresu zjawisk - wspólne pozostaje stwierdzenie relatywności i wielości czasów.

¹⁴Spory dotyczyły problemu realności "czasów wspólnych dla grupy", przeciw czemu wypowiedzieli się np. Praisse i Bachelard; por. D. Mercure, *L'Étude des temporalités sociales. Quelques orientations*, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1979, vol. LXVII, nouvelle série, s. 265.

Wskazuje się więc, że życie społeczne nie zawsze i nie wszędzie przebiega w tym samym tempie i rytmie, a ponadto że obiektywne uwarunkowania temporalne różnie są postrzegane, konceptualizowane i wyobrażane. Że nie istnieje jeden powszechny, uniwersalny sposób konceptualizacji czasu, tak jak nie istnieje jeden kalendarz, jeden typ miar czasu, jeden sposób dostrzegania chronologii zjawisk. O relatywizmie i wielości czasów społecznych mówi się więc w dwu wymiarach: w wymiarze obiektywnym - regularności zjawisk społecznych, tempa i rytmu życia społecznego, jak i w wymiarze subiektywnym (społecznie subiektywnym) - w sferze znaczeń i wartości związanych z czasem.

W humanistyce współczesnej tak pojęty relatywistyczny punkt widzenia w stosunku do czasu wyrażany jest różnorodnie. Dostrzega się wielość czasów w różnych wymiarach, na różnych poziomach, poczynawszy od różnic między cywilizacjami, epokami, społeczeństwami czy kulturami, skończywszy na różnorodności wewnątrzspołecznej czy wewnątrzgrupowej. Poprzednie części tej pracy zawierały informacje na temat tak rozumianej wielości czasów.

Obserwujemy przecież, pozbawiony często jakiegokolwiek świadomie Przyjętej perspektywy relatywistycznej czy nawet jakiegoś oparcia teoretycznego, cały nurt, prawdziwy zalew prac o charakterze empirycznym, monograficznym czy przyczynkarskim, mówiących o specyficznych postawach wobec czasu, różnych jego koncepcjach i różnych sposobach mierzenia, występujących w określonych społeczeństwach, kulturach, grupach, epokach, nurtach myśli, w twórczości poszczególnych myślicieli czy nawet w określonych dziełach sztuki. Czytamy o czasie w kulturze Wschodu i o czasie człowieka Zachodu, w społeczeństwach rozwijających się i w postindustrialnych, w myśli chińskiej i w tradycji hinduskiej, w judaizmie i w chrześcijaństwie, w świecie starożytnym, w kulturze Bantu i w świecie arabsko-muzułmańskim, podczas wojny domowej w Hiszpanii i w czasie konkwisty, nie wspominając już o licznych relacjach antropologów na temat sposobów rozumienia i mierzenia czasu Właściwych poszczególnym społecznościom pierwotnym. Wszystkie te tak dziś licznie ukazujące się prace znakomicie ilustrują i wyrażają - pośrednio wprawdzie - twierdzenie o wielości czasów.

Interpretacje zgromadzonego materiału faktograficznego dokonywane są z różnym stopniem precyzji. Najczęściej operuje się szerokimi, mało sprecyzowanymi kategoriami, takimi jak "cywilizacje", "kultury", "epoki historyczne", np. "Postawy wobec czasu i sposoby, w jaki jest on rozumiany i doświadczany, zmieniają się wraz z epokami i cywiliza-

cjami"¹⁵ ; "Kultury i epoki historyczne różnią się wyraźnie ze względu na ich różne postawy wobec czasu"¹⁶. Pewna potoczność określeń wskazujących na układy odniesienia zróżnicowanych rodzajów czasu sugerowałaby przynależność tak rozumianego relatywistycznego punktu widzenia do wiedzy obiegowej, szeroko przyjętej. Mniej popularna, a nawet mniej znana, jest problematyka zróżnicowań czasu w wymiarze wewnątrzspołecznym czy wewnątrzkulturowym, tak dobrze wyrażona np. przez historyka radzieckiego, nawiązującego do idei francuskiej szkoły socjologicznej: "czas społeczny różni się nie tylko między poszczególnymi kulturami i społeczeństwami, ale także wewnątrz każdego socjokulturowego systemu; jest on funkcją jego wewnętrznej struktury" . O tak¹⁷ rozumianej wielości czasów społecznych mówił Halbwachs wskazując, iż nie ma jednego czasu społecznego, lecz jest ich tyle, ile odrębnych grup społecznych. Każda grupa społeczna ma swą własną pamięć i swe Własne wyobrażenia czasu¹⁸ . Ten punkt widzenia najpełniej teoretycznie rozwinął Gurvitch, wskazując, iż nie tylko każda klasa społeczna, każda grupa, każdy element mikrostruktury społecznej, ale i każda aktywność społeczna przebiega w czasie sobie właściwym¹⁹ . Czas społeczny jest więc wewnętrzną cechą struktur społecznych.

Dostrzega się wagę tych zróżnicowań i ich złożone konsekwencje dla życia społecznego, które wymaga zharmonizowania tak odmiennych zjawisk czasowych. Sprawy te przybierają szczególnie skomplikowaną postać w zróżnicowanych społeczeństwach rozwiniętych. Wielość czasów społecznych, w których efektywnie żyjemy, tworzy charakterystyczną "architekturę" temporalną współczesnej cywilizacji²⁰ . Przystosowanie się do tej różnorodności, redukcja tworzących się napięć, związane z nimi zmiany świadomości, systemów wartości, zachowań - to odrębny ważny obszar badań dla socjologii i innych nauk społecznych. Z bezpośrednio praktycznego znaczenia tej problematyki zdaje sobie sprawę wielu badaczy²¹ . Jest to tylko fragment złożonej problematyki wielości czasów społecznych.

¹⁵ A. J. Gurevitch, *Time as a problem of cultural history*, [w:] *Culture and Time*, Paris 1976, s. 229.

¹⁶ H. G. Gadamer, *expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale*, [w:] *Le temps et les philosophies*, Paris 1978, s. 41.

¹⁷ A. J. Gurevitch, *op. cit.*, s. 238.

¹⁸ M. Halbwachs, *The Collective Memory*, New York 1980, s. 104.

¹⁹ G. Gurvitch, *op. cit.*, s. 238.

²⁰ K. Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris 1984, s. XIII.

²¹ Por. K. Pomian, *op. cit.*; D. Mercure, *op. cit.*; A. Toffler, *Szok przyszłości*. Warszawa 1974.

W świetle tych informacji uzasadnione wydaje się twierdzenie o szeroko rozpowszechnionym w humanistyce współczesnej relatywistycznym punkcie widzenia w ujęciu czasu.

Wokół koncepcji czasu społecznego

Sama kategoria czasu społecznego jest wyrazem relatywistycznej Perspektywy w podejściu do czasu. Po wtóre zaś, skoro czas jest sprowadzany do relacji między zdarzeniami, do zmian i ruchu zjawisk, tyle jest odmian czasu, ile rodzajów uwzględnianych zmian i rodzajów ruchu, do którego czas jest odnoszony. Tak więc wprowadzenie kategorii czasu społecznego zmusza do dalszego rozwinięcia perspektywy relatywistycznej. Konsekwencją jest "wielość czasów społecznych", odmiany czasu właściwe różnym społeczeństwom, różnym "ramom społecznym", różnym sytuacjom społecznym.

Czas społeczny jest więc jednym z wielu czasów, jakie się wyodrębnia. Czym różni się od innych czasów; pod jakimi względami jest do nich podobny? Na czym polega swoistość, odrębność czasu społecznego? Charakterystycznym zabiegiem wprowadzania kategorii czasu jako kategorii analizy socjologicznej było porównawcze, opozycyjne najczęściej ujęcie tej kategorii. Specyfika czasu społecznego rysowała się najostrzej lub najpełniej w zestawieniu z innymi rodzajami czasu, w przeciwstawieniu wobec jednych, we wskazaniu związków z innymi. Pójdźmy więc tym śladem, starając się przez relacje wobec innych rodzajów czasu określić specyfikę czasu społecznego.

Sprawa jest o tyle złożona, iż kategoria czasu społecznego nie należy do kategorii dobrze utrwalonych w literaturze socjologicznej, choć stosowana bywa często. I w tej dziedzinie możemy odnotować obfitość propozycji i definicji. Mnogość i wzajemna niezależność koncepcji czasu społecznego może być przykładem tych zjawisk z zakresu niedostatecznej instytucjonalizacji socjologii czasu, o których wcześniej wspominałam. Posługiwanie się kategorią czasu społecznego wymaga, jak sądzę, odniesienia się do istniejących koncepcji i propozycji.

Trudność w poruszaniu się po tak nie uporządkowanym, rozległym obszarze zagadnień ma jeszcze jeden istotny wymiar, związany z ogólnością i uniwersalnością tej kategorii, jaką jest czas. Ze względu na tę ogólność i uniwersalność dyskusje na temat czasu w socjologii to dyskusje na temat podstawowych założeń tej nauki. Spory wokół koncepcji czasu społecznego są wyrazem sporów metodologicznych i różnic stanowisk w zakresie przedmiotu socjologii, swoistości zjawisk spo-

łecznych, sposobów ich badania. Przeciwwstawienie czasu społecznego czasowi przyrodniczemu (socjologia humanistyczna) bądź też czasowi psychologicznemu (socjologizm durkheimowski) to wyraz tego rodzaju sporów.

Rozważania wokół koncepcji czasu społecznego poprzedźmy odwołaniem się do spraw bardziej podstawowych: do twierdzeń na temat tego, czym jest czas w ogóle.

Jak się wskazuje w literaturze, zagadnienie czasu - czasu w ogóle, bez relatywizującego przymiotnika - wymaga odpowiedzi na kilka podstawowych pytań:

- czym jest czas,
- ile jest czasów,
- jakie cechy ma czas,
- jaki kierunek ma upływ czasu,
- jakie tempo ma czas,
- ile obszarów (wymiarów) ma czas.

Pytania te również są istotne w odniesieniu do kategorii czasu społecznego.

Jak się wskazuje, wśród wielu znaczeń tak wieloznacznego terminu jakim jest czas, można wyodrębnić cztery jego podstawowe znaczenia: 1. czas bywa rozumiany jako chwila - punkt czasowy; 2. czas to interwał czasowy, odcinek czasu; 3. czas to trwanie jakiegoś okresu czasu, jego długość; 4. wreszcie czas to nieograniczona linia czasu, "wszechobjmujący okres czasu"²². Postępując się tym terminem, warto sobie zdawać sprawę z tej wieloznaczności.

Z istotą czasu związane są relacje między zdarzeniami: relacje następstwa, równoczesności, trwania, zmiany, kierunku upływu czasu. Istotą czasu jest ruch i zmiana; szczególnie ważne są dwa sprzeczne aspekty czasu: sprzeczność między przemijaniem i trwaniem.

Wszystkie te sprawy pojawiają się w koncepcjach czasu społecznego, tyle że przenoszone w sferę zjawisk społecznych, przetłumaczone niejako na język zjawisk społecznych. Czas społeczny odnoszony jest do zjawisk zmiany i ruchu; ma on wyrażać sposoby, w jakie społeczności ludzkie conceptualizują i ujmują problemy trwania i przemijania; Sorokin wprost odnosi czas społeczno-kulturowy do relacji trwania, synchronizacji, następstwa i zmiany. Ale i w innych koncepcjach czasu społecznego - Gurvitcha, Zerubavela, Rezsőhczizy'ego - ta problematyka jest podejmowana.

²²K. Ajdukiewicz, hasło "Czas", WEP, t. II, 1963, s. 703-705. Por. A. Siciński, op. cit.

Jak wcześniej wspominałam, kategoria czasu społecznego powstawała w opozycji do zobiektywizowanego czasu fizyki klasycznej, do

czasu newtonowskiego²³. W tej opozycji ujawniają się istotne cechy czasu społecznego. By je scharakteryzować, trzeba wskazać, czym jest czas fizyczny, jakie ma cechy (chodzi o czas fizyki klasycznej).

Czas w fizyce klasycznej jest wielkością nieskończoną, jest ciągłym continuum uporządkowanych momentów czasowych. Jest samoistnym bytem, pochodną ruchu i przestrzeni. Jest to czas ilościowy, o charakterze ciągłym i jednostajnym. Ciągły, to znaczy nieskończenie podzielny, podzielny na nieskończenie małe odcinki. Jednostajny, tzn. cechuje go jednorodne następstwo porównywalnych jednostek, tempo monotonne i jednolite. Jest jednokierunkowy i nieodwracalny. Miary tego czasu są sprowadzalne do wspólnej miary; są to miary arbitralne, niezależne od cech mierzonego zjawiska.

Inny zupełnie charakter ma czas społeczny. Przede wszystkim jest to czas relatywny - bo odniesiony do konkretnych zdarzeń i zjawisk, różny i zmienny w różnych społecznych ramach. Nie ma charakteru ilościowego, jest jakościowy, niejednolity, niejednorodny. Jakościowy jego charakter wyraża się np. w wartościowaniu obszarów czasu i przemijania jego upływu. Czas społeczny jest nieciągły (dyskretny, kwantowany, punktowy) - zdarzenia są oddzielone odcinkami pustymi; jest też niejednostajny, ma zmienne tempo, może "zatrzymywać się" lub "przyspieszać"; nie jest nieskończenie podzielny, jego podzielność ma pewne granice. Jak wskazują psychologowie czasu, podzielność ta jest związana z ludzkimi możliwościami i zdolnościami percepcji i wyobraźni. Czas społeczny nie biegnie w jednym kierunku, nie musi mieć charakteru linearnego, lecz jest odwracalny; może być np. cykliczny, powracający, powtarzający się. Nie zawiera jednolitego, wzajem przekładalnego systemu miar czasu - zawiera wiele różnych systemów. Nie jest pustym upływem, lecz czynnikiem oddziałującym na życie społeczne.

Opozycja czas społeczny - czas fizyczny (czas fizyki klasycznej) jest opozycją podstawową, najczęściej stosowaną. Wskazuje się, że sam ten czas fizyczny - z socjologicznego punktu widzenia - też jest konstruktem społecznym, tzn. związanym z zespołem określonych warunków społecznych²⁴. Wiele cech specyficznych czasu społecznego ujawnia

²³ Jako ciekawostkę można podać, iż Newton dokonywał zabiegu odwrotnego, przeciwstawiając wyodrębniany przez siebie czas nauki zwykłemu, względnemu, jakościowemu czasowi życia codziennego. Por. K. P o m i a n, op. cit., s. 277.

²⁴ Wskazywał na to Sorokin, także np. H. Nowotny, Time Struc-

się przy uwzględnieniu innych wymiarów odrębności rodzajów czasu. Tak np. Pomian (nie używający wprawdzie terminu "czas społeczny") proponuje trzy takie płaszczyzny przeciwstawień typów czasu: 1. czasy społeczeństwa a czasy przyrody; 2. czasy jakościowe a czasy ilościowe; 3. czasy zbiorowe a czasy indywidualne²⁵.

1. Czas społeczny jako czas kulturowy jest przeciwstawiony czasom przyrody (czasowi przyrodniczemu, fizycznemu, biologicznemu, astronomicznemu itd.). Tu mieściłyby się wcześniej przedstawione odrębności między czasem społecznym a czasem fizycznym, określane nieraz mianem opozycji "czasu rzeczy" i "czasu ludzi"¹⁶. Te typy czasów charakteryzuje zasadnicza odmienność.

2. Czas społeczny jako czas jakościowy jest przeciwstawieniem czasu ilościowego (tzn. czasu miary, czasu zegara, czasu nauki). Ale czas społeczny nie jest jedynym czasem jakościowym. Do tej "wielkiej rodziny czasów jakościowych", jak to określa Pomian, należą np. niektóre czasy historii, czas biologiczny, czas psychologiczny. Czas społeczny jest tylko jednym z wielu czasów jakościowych; problemem oczywiście są stosunki między różnymi czasami jakościowymi. Nie należy tej płaszczyzny porównania mieszać z poprzednią i utożsamiać opozycji czasu ilościowego/czasu jakościowego z przeciwstawieniem czasu natury i czasu kultury (społeczeństwa), jak to się nieraz robi'. Czasy przyrodnicze bowiem też mogą mieć charakter jakościowy, z kolei czasy społeczne, co jest stwierdzeniem banalnym, zawierają elementy ilościowe²⁸. Dzieje kształtowania się koncepcji czasu w kulturze europej-

ting and Time Measurement: on the Interrelation between Time-keepers and Social Time, [w:] J. T. Fraser, N. Lawrence* (eds.), *The Study of Time II*, Berlin 1975.

²⁵ K. Pomian, op. cit., s. 231.

F. Le Lionnais, Introduction, [w:] J. Hersch, R. Poirier (eds.), op. cit., s. 95-97.

²⁷ Por. C. Crzykó, op. cit.

²⁶ Pora tu może na pewną dygresję, związaną z paradoksem dotyczącym kategorii czasu. Otóż, jak się wskazuje, cechą potocznej wizji rzeczywistości społecznej jest jakościowe jej ujęcie. W przypadku kategorii czasu sprawa jest bardziej złożona. Wskazując na społeczny charakter czasu autorzy koncepcji czasu społecznego odwołują się do potocznych pojęć i określeń czasu, lokujących określone wydarzenie nie w ramach kalendarza gregoriańskiego i precyzyjnego czasu zegara zgodnego z ustaleniami Międzynarodowego Biura Czasu, lecz w osobistych lub grupowych chronologicznych układach odniesienia. Tę warstwę jakościową potocznych ujęć czasu trzeba było dopiero odkrywać, tak bowiem została zdominowana w nowożytnych społeczeństwach industrialnych przez koncepcję czasu bliskiego fizyce klasycznej - ilościowego, jednostajnie płynącego, zobiektywizowanego. Tak więc dominujące potocz-

skiej to procesy przechodzenia od czasu naturalnego do czasu sztucznego. od spontanicznego do narzuconego, od jakościowego do ilościowego. Tak ukształtowana w społeczeństwach nowożytnych koncepcja, czasu zawiera elementy jakościowe i ilościowe. Można przeto powiedzieć, że struktura czasów społecznych składa się z dwu serii czasowych: z czasu jakościowego i z czasu ilościowego

3. Czas społeczny jako czas zbiorowy jest przeciwstawiony czasom indywidualnym, a więc przede wszystkim czasowi psychologicznemu, ale także czasowi biologicznemu. A jednocześnie, ze względu na szereg swoich cech charakterystycznych, jest bliski takim kategoriom, jak czas psychologiczny, czas intuicyjny, wewnętrzny, czas przeżywany.

W literaturze spotykamy najróżniejsze opozycyjne charakterystyki czasu ludzkiego: czas przeżywany przeciwstawiany bywa czasowi mierzonemu (Maclver, Febvre) lub czasowi mechanicznemu (Suchodolski); często operuje się opozycją czasu zewnętrznego i czasu wewnętrznego, nie zawsze zresztą wprost nawiązując do klasycznego dziś rozróżnienia Bergsona czasu zewnętrznego, ilościowo i przestrzennie doznawanego i czasu wewnętrznego, polegającego na doznawaniu trwania.

Różne te opozycyjne ujęcia pomocne są w charakterystyce czasu jako kategorii opisu socjologicznego. Wskazane wyżej trzy płaszczyzny analizy czasu społecznego jako jednego z czasów pojawiają się w literaturze w różnym nasileniu. Wątek społecznego, a nie jednostkowego, charakteru czasu podejmowany jest najczęściej - od Durkheima począwszy po Zerubavela-

Zbiorowy, a nie jednostkowy, charakter czasu społecznego opisuje się wskazując na jego intersubiektywność; na wspólnotę doświadczeń i sposobów myślenia o czasie; na standardy i konwencje związane z czasem; na przynależność koncepcji związanych z czasem do sfery wyobrażeń zbiorowych, odznaczających się pewnym stopniem instytucjonalizacji i uzewnętrznienia; na ich symboliczny charakter i funkcje komunikacyjne. Przyjrzyjmy się różnym koncepcjom czasu społecznego (nie-
ne ujęcie czasu w nowożytnej kulturze europejskiej ma historię i pochodzenie stosunkowo niedawne. Relatywny i historyczny charakter tej koncepcji wymagał dopiero ujawnienia, podobnie jak odsłonięcia wymagała owa podstawowa pierwotna warstwa jakościowa. Paradoksalne również jest to, iż - jak wskazuje Wiesław Łukaszewski - właśnie w epoce następującej po odkryciu teorii względności obserwuje się "ekspansję myślenia o czasie w kategoriach fizyki klasycznej" (w. Ł u k a s z e w s k i, Szanse rozwoju osobowości, Warszawa 1984).

²⁹ K. Pomian, op. cit., s. XIII.

³⁰ Por. N. Samuel, *Loisir, valeurs et structure symbolique des temps sociaux*, "Loisir et Société", 1982, vol. 5, nr 2, s. 323.

które z nich były już wcześniej omawiane) z punktu widzenia, cech szczególnych, charakterystyki czasu społecznego.

Durkheim, który jako pierwszy użył terminu "czas społeczny", podkreślał społeczny charakter czasu, czyli wspólny dla zbiorowości, przez nią wytworzony, konwencjonalny. Jako wyobrażenie zbiorowe kategoria czasu narzuca się jednostkom, będąc przez nich odczuwana jako coś zewnętrznego, o cechach pewnego przymusu. Czas rozumiany jest jako kategoria myślenia, jako element systemu poznawczego; kładzie się więc nacisk na poznawcze funkcje czasu.

W ujęciu Huberta czas jest autonomiczną strukturą symboliczną organizacji społeczeństwa w rytmy czasowe. Ma charakter szczególny: jest jakościowy, niejednolity, dyskretny. Wedle innych durkheimistów - Halbwachsa, Czarnowskiego - czas społeczny jest czasem heterogenicznym, charakteryzuje go pluralizm. Jest wyobrażeniem zbiorowym, zjawiskiem z zakresu świadomości zbiorowej, kategorią ujmowania i porządkowania poznawczego rzeczywistości. W całej szkole durkheimowskiej przywiązuje się szczególną wagę do poznawczych funkcji czasu.

Czas społeczny w ujęciu Gurvitcha definiowany jest jako czas koordynacji i zmiany całościowych zjawisk społecznych; sugestia odnoszenia czasu do całościowych zjawisk społecznych wydaje się być szczególnie interesująca i cenna.

Najpełniejszą - spośród ujęć "klasycznych" - koncepcję czasu społecznego dają Sorokin i Merton. W ich interpretacji czas społeczny to taki czas, który wyraża zmianę lub ruch zjawisk społecznych w terminach innych zjawisk społecznych, przyjmowanych za punkty odniesienia. Czas społeczny da się więc sprowadzić do porządku, następstwa wydarzeń znaczących w życiu społecznym danej grupy czy zbiorowości. W koncepcji tej kładzie się nacisk na funkcje czasu jako narzędzia koordynacji, kooperacji i synchronizacji życia społecznego. Kategoria czasu odpowiada na podstawowe wymogi życia społecznego, umożliwia wręcz funkcjonowanie zbiorowości i grup społecznych.

W nawiązujących do założeń socjologii fenomenologicznej koncepcjach czas społeczny jest określany jako produkt interakcji z innymi ludźmi, jako intersubiektywne, wspólne doznawanie czasu, podzielone przez ludzi żyjących w podobnych warunkach społecznych, określane w sposób dla nich zrozumiały. Intersubiektywne doznawanie czasu jest wytworem procesów interakcji społecznych zarówno w płaszczyźnie behawioralnej, jak i symbolicznej. Standardowa orientacja czasowa, złożona ze standardowych jednostek trwania i konwencjonalnych układów cza-

sowego odniesienia, jest podstawowym warunkiem uczestnictwa w świecie społecznym jako środek regulacji zachowań i źródło regularności³¹. Myślę, że warto tu szerzej przedstawić tego rodzaju koncepcję czasu społecznego.

Sharron³² zakłada, nawiązując do bergsonowskiego pojęcia "czystego trwania", że subiektywna, wewnętrzna percepcja czasu jest unikalna i odmienna dla każdego człowieka. Dopiero wejście w interakcje społeczne, "bycie razem", wymaga, by ludzie wzajemnie dzielili swoje wewnętrzne percepcje czasu. Sharron mówi o trójwymiarowości czasu i wyodrębnia jego następujące wymiary: wymiar pierwszy to czas wewnętrzny i subiektywny (inner time), związany ze światem emocji, dla każdej jednostki odmienny, poprzez działanie staje się intersubiektywny, wspólnie podzielany przez innych. Czas staje się społeczny, gdy wewnętrzne czasy poszczególnych ludzi wspólnie działających zostaną wzajemnie uzgodnione, zestrojone (concerted). Jest to drugi wymiar czasu, określony mianem "concert time", które tłumaczę jako "czas intersubiektywny". Trzeci wymiar, tzn. czas przestrzenny (spaced time) pojawia się wówczas, gdy czas zostaje kulturowo ustalony i mierzalny jednostkami przestrzennymi. Wszelki mierzony czas jest uprzestrzeniony.

Sharron kładzie nacisk na "concert time", czyli "niemierzalny wymiar czasu społecznego", który nie ma nic wspólnego z synchronizacją działań (na co wskazywał Sorokin), lecz "powstaje między ludźmi, którzy chcą dzielić swoje intelektualne i emocjonalne czasy". Jest to czas społeczny, a jednocześnie ma cechy czasu wewnętrznego. Jest to prawdziwy czas społeczny, znajduje wyraz w działaniu zbiorowości i trwa tak długo, jak członkowie grupy działają wspólnie i są razem. Autor uważa, że w literaturze socjologicznej nie dostrzega się różnicy między tymi dwoma rodzajami czasu: między "concert time" i "spaced time", że w koncepcjach czasu społecznego³³ najczęściej miesza się

³¹ Por. E. Zerubavel, *Hidden Rhythms, Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago 1981; H. Nowotny, op. cit.; V. Giocci, *On Social Time*, [w:] Yaker..., op. cit.; P. Bosserman, *Some Theoretical Dimensions to the Study of Social Time*, "Society and Leisure", 1975, vol. VII, nr 1, s. 23-44.

³² A. Sharron, *Dimensions of Time*, [w:] N. K. Denzin (ed.), *Studies in Symbolic Interaction*, vol. 4, 1982; A. Sharron, *Praxe Paralysis: When Time Stands Still*, "Social Research", 1981, vol. 48, nr 3.

³³ Sharron wymienia Sorokina i Mertona, Moore'a, Kolaję i Cardwella jako autorów koncepcji czasu społecznego. Być może, ten zestaw koncepcji upoważnia do takich wniosków, ale przecież lista ta nie wyczerpuje nazwisk autorów socjologicznych koncepcji czasu.

elementy tych dwu rodzajów, nie dostrzegając, że pierwszy z nich jest niemierzalny, drugi zaś obiektywny i uprzestrzenniony. Czas przestrzeny stał się w końcu jedynym wymiarem czasu, jakim socjologowie się interesują i jaki szczegółowo badają, gdy w rzeczywistości jest on jedynie częścią całego systemu emocjonalnego wartościowania czasu i wcale nie najważniejszą częścią.

Na podobne aspekty - emocji, wrażeń, wartości - jako aspekty czasu ważne również z punktu widzenia jego społecznej charakterystyki wskazują i inni autorzy (np. koncepcja czasu impresyjnego de Grazia)

Wspominałam tu tylko niektóre z bardzo wielu propozycji rozumienia czasu społecznego. Można z nich wyłonić te cechy, które wydają się być najważniejszymi elementami kategorii czasu społecznego. Tak więc *czas społeczny*, czyli wzory zachowań temporalnych i wyobrażenia czasu (czyli trwania, zmiany, następstwa), jest to czas wspólny dla zbiorowości, to znaczy: wytworzony przez tę zbiorowość w procesie interakcji między jej członkami; przeżyty, zinternalizowany przez poszczególnych członków zbiorowości; zinstytucjonalizowany, złożony z obyczajów, norm, wartości, tworzący strukturę symboliczną; pełniący funkcje poznawcze i komunikacyjne, integracyjne i porządkujące, będący środkiem regulacji życia zbiorowego. Do tak określonej "istoty" czasu społecznego chciałabym dołączyć pewne elementy Rezsóhdzy'ego koncepcji "społecznego pojęcia czasu": jest to pojęcie czasu, które podzielane jest przez wszystkich członków zbiorowości i postrzegane jako naturalne³⁵. Tak rozumiany czas społeczny jest zmienną kulturową: zmienia się wraz z kulturami, społeczeństwami, grupami społecznymi.

W zakończeniu rozważań na temat koncepcji czasu społecznego chciałabym dodać dwie uwagi związane ze sprawami tradycyjnie przez filozofów rozważanymi.

Po pierwsze, niezależnie od tego, jak wzajemnie zróżnicowane i odmienne są koncepcje czasu społecznego, zawsze są to koncepcje relatywistyczne. Nie można sobie wyobrazić czasu społecznego, który nie byłby czasem relatywnym, czyli odniesionym do różnych zjawisk społecznych, różnych sytuacji społecznych, różnych struktur społecznych. Czas sprowadzony do cech systemów społecznych - a tym jest czas społeczny - musi być relatywny.

³⁴ S. de Grazia, op. cit., s. 467; por. też V. Gioscia, op. cit.

³⁵ R. Rezsóhazy, Les facteurs socio-culturels du développement. L'exemple de la notion sociale du temps, "Esprit", 1965, nr 7, s. 22.

Po drugie, czas społeczny jest wielkością zarazem subiektywną i obiektywną. W koncepcjach czasu społecznego uwzględnia się wielość czasów społecznych odniesionych do takich zjawisk, jak ciągłość struktur społecznych, tempo życia społecznego, regularność, rytm, powtarzalność zdarzeń, a więc do obiektywnie istniejącej rzeczywistości i jej wymiarów czasowych. A jednocześnie wielość czasów społecznych to wielość subiektywnych (społecznie subiektywnych, intersubiektywnych) koncepcji, wyobrażeń, wartości związanych z czasem. Obok przeżyć o charakterze wewnętrznym, jednostkowym, mieści się tu cała sfera symboli, znaczeń, konwencji społecznych. Pisze socjolog, w swych rozważaniach o czasie nawiązujący do socjologicznej teorii Pawła Rybickiego: "Badania socjologiczne czasu powinny obejmować swym zakresem zarówno zjawiska czasowe właściwe sferze materialnej rzeczywistości społecznej, jak również sferze symbolicznej i sferze aktywności społecznej"³⁶. Teorie czasu społecznego czy ogólne koncepcje z tego zakresu również powinny uwzględniać te różne sfery rzeczywistości i różne płaszczyzny ich analizy. Jest tak zresztą i w przypadku tych dawniejszych koncepcji (np. Gurvitcha), jak i tych powstających współcześnie (np. Zerubavela). Możliwe natomiast i pożądane w konkretnych przypadkach dla określonych celów jest zawężanie pola badawczego i koncentracja na zjawiskach zaliczanych do jednej z tych sfer.

Problem określenia "subiektywnej" i "obiektywnej" płaszczyzny zjawisk w badaniu czasu nie ma nic wspólnego z filozoficznymi sporami na temat subiektywnego bądź obiektywnego statusu czasu: czy jest bytem subiektywnym, czy obiektywnym. Wybór sfery symbolicznej, świadomościowej, sfery znaczeń i wartości - a na tym obszarze zagadnień koncentrowałabym swe zainteresowania związane z czasem - nie jest zaprzeczeniem tezy o obiektywności czasu. Nie jest wyborem stanowiska na temat tego, czym jest czas i jaki jest jego charakter, lecz jedynie charakterystyką problematyki będącej obiektem zainteresowań socjologa.

Zróznicowanie czasów społecznych

Czas społeczny jest kategorią bardzo ogólną. Niektórzy badacze socjologicznych zagadnień czasu w ogóle nie stosują tego pojęcia, posługując się tylko pewnymi konkretyzacjami czasu społecznego, takimi np. jak czas religijny czy czas polityczny. Inni w ramach tej ogólnej

³⁶ T. B a n a s z c z y k, *Czas jako kategoria społeczna*, Wrocław 1981, s. 142.

³⁷ Por. np. K. P o m i a n, op. cit.

kategorii, jaką jest czas społeczny, dokonują dalszych podziałów, szukając cech specyficznych wyodrębnionych przez siebie czasów. I tak wśród wielości czasów społecznych najczęściej wyróżnia się i przeciwstawia sobie czas linearny i czas cykliczny, jako charakteryzujące się odmiennymi strukturami czasowymi. Mamy w literaturze wiele propozycji różnych typów i rodzajów czasów społecznych, wyodrębnionych na różnych zasadach i na różnych poziomach ogólności.

Przedstawione w I części tej pracy "sposoby myślenia o czasie" zaproponowane przez Leacha (czas pierwotny, czas historyczny, czas magiczny, czas naukowy, czas polityczny)³⁸ to niewątpliwie rodzaje czasu społecznego. Inną taką propozycją jest przedstawiona w II części typologia zróżnicowanych czasów społecznych Gurvitcha³⁹. W obu przypadkach są to typologie o charakterze ponadhistorycznym, o zacięciu uniwersalnym. Na podobnej zasadzie Pomian mówił o czasie politycznym czy liturgicznym - niewątpliwie zróżnicowanych czasach społecznych - a Banaszczyk o czasie mitycznym, świętym (oraz świeckim) i czasie wolnym.

Rodzaje czasów wyodrębnionych w ramach ogólnej kategorii czasu społecznego mają jednak nieraz bardziej zrelatywizowany, do określonej sytuacji historycznej, charakter. Tak np. gdy Guriewicz wyróżnia czas agrarny, genealogiczny, liturgiczny i cykliczny - propozycja ta jest jak najściślej związana z badanym przezeń społeczeństwem Średniowiecza. Gdy z kolei Rezsóhdzy wyodrębnia czas pracy profesjonalnej, czas obowiązków rodzinnych, czas aktywności religijnych, czas zaangażowań politycznych, czas loisir jako rodzaje czasów społecznych, niewątpliwie jest to propozycja najlepiej opisująca zjawiska czasowe zróżnicowanych społeczeństw industrialnych.

Jest to więc jeszcze inny aspekt "wielości czasów społecznych".

Cóż to jest ta wielość i różnorodność czasów społecznych? Co różni poszczególne ich rodzaje? Pod jakim względem są one odmienne? Czego wielością i różnorodnością jest wielość czasów społecznych?

Niewątpliwie tym, co różni poszczególne czasy społeczne, są ich odmienne struktury. Różnią się więc one pod względem zawartych w nich koncepcji czasu, modeli percepcji czasu, wzorów zachowań temporalnych, wartości przypisywanych do czasu, sposobów symbolizacji czasu, sposobów mierzenia czasu.

Odmienności struktur poszczególnych czasów społecznych dobrze

³⁸Por. s. 24 tej pracy.

³⁹Por. s. 106 tej pracy.

oddają wyodrębnione przez Rezsóhazy'ego "kategorie temporalne społecznie znaczące". Zostały one zastosowane w roli narzędzia porównania dwóch typów społeczeństw: społeczeństwa tradycyjnego i społeczeństwa rozwiniętego i właściwych im społecznych koncepcji czasu. Wydaje się, że zastosowanie tych kategorii może być szersze, wykraczając poza tę konkretną sytuację badawczą, a więc warte przytoczenia. Jest to zresztą interesująca całościowa propozycja analizy społecznej problematyki czasu.

Wśród "kategorii temporalnych społecznie znaczących" Rezsóhazy wymienia trwanie czasu, jego ciągłość, dyspozycyjność, gęstość, relacje między czasem jednostki a czasem zbiorowości, wartościowanie czasu, stosunek do jego obszarów.

Paktami społecznie ważnymi, różnicującymi czasy społeczne w tych dwu typach społeczeństw - rozwiniętych i tradycyjnych - jest trwanie jego zakresy krótkie, średnie lub długie; dominacja lub brak któregoś z wymiarów (np. znaczący jest brak średniego wymiaru czasu w społeczeństwach tradycyjnych, ograniczających się do momentu bezpośrednio przeżytego lub do zdarzenia z odległej przeszłości). Również ważną cechą jest ciągłość lub nieciągłość trwania (ciągłość charakteryzowałaby czas w społeczeństwach rozwiniętych, nieciągłość - w tradycyjnych).

Istotne są takie cechy czasu, jak jego dyspozycyjność, rozporządzalność, elastyczność i pojemność. W społeczeństwach rozwiniętych czas jest ramą i miarą aktywności, a w tradycyjnych - aktywności są miarą czasu. Nieobecna jest tam presja czasu, jednostki są zorientowane na zadanie, a nie na tempo i czas jego wykonania.

Relacja między czasem społeczeństwa a czasem jednostki jest kolejnym wymiarem różnicującym porównywane społeczeństwa. Zakłada się, że człowiek żyje według dwu skal czasu, których wymogi mogą być sprzeczne, a nawet stać się podłożem konfliktów, i że zawsze któryś z tych czasów przeważa. Czas jednostkowy to czas, w którym żyjąc nie zwraca się uwagi na jego przepływ. Ten typ czasu dominuje w społeczeństwach tradycyjnych, podczas gdy w społeczeństwach industrialnych przeważa czas społeczeństwa, obejmując nawet bardzo intymne sfery życia i aktywności.

Skupienie, gęstość czasu to liczba zdarzeń i działań przypadających na jednostkę czasu obiektywnego. Z tym wiąże się poczucie szybkości upływu czasu (w społeczeństwach industrialnych obserwuje

się przyspieszenie wielu czynności) oraz częstości zmian (również wyższa w społeczeństwach industrialnych).

Istotną kategorią temporalną jest kategoria wieku, znacząca w życiu społecznym, jako że bywa podstawą niektórych zjawisk społecznych (np. wyznaczanie pozycji w społeczeństwach tradycyjnych).

Kolejnym wymiarem różnicującym jest *cykliczność*, czyli powtarzające się regularności różnych zjawisk społecznych. Regularności te mogą mieć różny charakter i podłoże: fizyczne (przyrodnicze), biologiczne, społeczne, kulturowe. Ze stopniem rozwoju społeczeństwa związany jest typ cykliczności dominującej w danym społeczeństwie.

Ważnym wymiarem zróżnicowań są orientacje temporalne, czyli różne wartościowanie obszarów czasu, zwane tu *czasem historycznym*. Dla społeczeństw tradycyjnych, zdaniem Rezsóhzy'ego - charakterystyczne są dwie wizje czasu historycznego: orientacja cykliczna, przedstawiająca historię jako wieczny powrót, oraz orientacje "nostalgiczna", pozytywnie wartościująca złoty wiek ulokowany w początkach czasu. Dla orientacji czasowej społeczeństw rozwiniętych charakterystyczna jest obecność idei postępu, wedle której teraźniejszość jest lepsza od przeszłości, a przyszłość od teraźniejszości.

Ważnym wskaźnikiem zróżnicowań postaw wobec czasu jest czas traktowany jako *wartość* przekazywana w procesie socjalizacji. Twierdzi się, że im więcej i im częściej poczucie czasu w różnych jego aspektach jest przedmiotem zabiegów w procesie socjalizacji, tym większa wartość przywiązywana do czasu w danym społeczeństwie⁴⁰

Propozycja Rezsóhzy'ego dostarcza dobrego narzędzia porównania czasów społecznych - w postaci ich strukturalizacji. Problematyka ta będzie szerzej rozwinięta w następnym fragmencie tej pracy, gdzie dokonuję pewnej strukturalizacji czasu rozumianego jako zjawisko społeczne.

Struktura świadomości temporalnej

Przedstawiłam w tej pracy spory zasób może nie teorii, ale koncepcji czasu społecznego. Odwoływałam się wielokrotnie do rozproszonych, niedostatecznie funkcjonujących, nieraz nawet nie znanych szerzej propozycji traktowania czasu jako zjawiska społecznego. Z różnych przytoczonych tutaj opracowań wyłonić można pewien zespół założeń i postulatów, które wydają się szczególnie ważne dla socjologicznego podejścia

⁴⁰ R. Rezsóhzy, op. cit.

do problematyki czasu. Chciałabym więc obecnie, wykorzystując dotychczasowe ustalenia i dokonując pewnych wyborów wśród omawianych propozycji, zastanowić się, czym jest, a czym powinien być, czym może być czas rozumiany jako kategoria socjologiczna, czas traktowany nie "ilościowo", lecz jakościowo, nie jako miara, lecz jako złożona całość, zróżnicowane zjawisko społeczne. Na czym miałyby polegać specyfika socjologicznej perspektywy w odniesieniu do czasu?

Rezsoházy pisze, że czas - zjawisko zasadniczo fizyczne - staje się zjawiskiem społecznym w momencie, gdy społeczeństwo zaczyna wiązać z nim jakieś wartości⁴¹. Zerubavel twierdzi, że w przeciwieństwie do fizyka czy biologa, interesujących się obiektywnymi cechami czasu, socjolog winien raczej skoncentrować się na "subiektywnych jakościach i znaczeniach"⁴². Horton dowodzi, iż z perspektywy socjologa czas nie jest obiektem istniejącym niezależnie od człowieka, lecz jest zawsze społeczny i subiektywny⁴³. Z kolei Guriewicz, wprawdzie historyk, ale w swoich analizach czasu nawiązujący do założeń socjologii durkheimowskiej, mówi o potrzebie uwzględnienia nie tylko tego, że "przestrzeń i czas istnieją obiektywnie, ale że ludzie subiektywnie je sobie uświadamiają i przyswajają"⁴⁴. Szczególnie ważnym elementem socjologicznej perspektywy w badaniach nad czasem wydaje mi się realizacja postulatu "subiektywnego" ujęcia czasu. Niektórzy badacze wolą mówić o "intersubiektywności" czasu, który nie jest ani subiektywny, ani obiektywny - wskazując na specyficzne cechy czasu wynikające z życia społecznego, z bycia razem ludzi. To pozwala uniknąć nieporozumień związanych z utożsamianiem "subiektywności" z perspektywę indywidualną i doświadczeniem indywidualnym, na która to kwestię socjologowie zajmujący się czasem od samego początku byli uwrażliwieni.

Niezależnie od różnic w tych określeniach, istotne w nich jest dążenie do uwzględnienia podmiotowej perspektywy w badaniu czasu, perspektywy aktora, a nie tylko obserwatora. Chodzi tu o relatywizację czasu do sfery wyobrażeń zbiorowych, do systemów wartości, do mentalności i

⁴¹ R. Rezsôházy, *Théorie et critique des faits sociaux*, Bruxelles 1971, s. 26. Wszystkie podkreślenia moje - E. T.

⁴² E. Zerubavel, *Hidden* op. cit., s. XII.

⁴³ J. Horton, *Time and Cool People*, [w:] L. A. Samovar, R. E. Porter (eds.), *Intercultural Communication: A Reader*, Belr-ont, California 1972, s. 90.

⁴⁴ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 30.

świadomości grup i zbiorowości, w celu uzyskania wiedzy - o wiele częściej niż socjologów interesującej antropologów czy historyków - na temat tego, jak ludzie określonych społeczeństw, grup i odłamów wewnątrz jednego społeczeństwa rozumieją czas, jak o nim myślą, jak wartościują, jak odczuwają i przeżywają upływ czasu, jaka jest "struktura ich świadomości czasowej" wedle trafnego określenia Bourdieu. Tym, co moim zdaniem jest najcenniejsze w próbach socjologicznych analiz czasu, jest postulat traktowania czasu jako "zjawiska ze sfery wartości i znaczenia" ("as meaning and value phenomenon"), wedle określenia Zentnera⁴⁵ postulat uwzględnienia sfery symbolicznej - systemów przyjętych znaczeń i uznawanych wartości. Przy całej ogólnikowości tych sformułowań (jak zresztą i samego postulatu "badania subiektywności ludzkiej"), które można wypełniać różną treścią, jest to postulat bardzo istotny. Tak określając problematykę czasu społecznego, podkreśla się jego złożoność i nieredukowalność do prostych wskaźników ilościowych.

W powyższy sposób wyodrębnia się tylko część socjologicznej problematyki czasu, zostawiając z boku sferę obiektywnych zjawisk czasowych, takich jak regularność zjawisk społecznych, rytm życia społecznego, tempo zmian w nim zachodzących. Problematyka ta jest również ważnym fragmentem socjologicznych zagadnień czasu i jako taka mieści się w obrębie przedmiotu badań socjologii czasu.

Z punktu widzenia moich zainteresowań te obiektywne ramy czasowe, w których toczy się życie społeczne, są o tyle ważne, o ile znajdują wyraz w świadomości ludzi i ich sposobach przeżywania czasu. Na tej problematyce - świadomości temporalnej zbiorowości i jednostek - zamierzam skoncentrować się w dalszych rozważaniach.

Z postulatem traktowania czasu jako "kategorii subiektywnej" związany jest inny postulat: postulat traktowania czasu jako zmiennej zależnej.

Wskazuje się w literaturze (np. Zentner), że w teoriach socjologicznych dominuje ujęcie czasu i przestrzeni jako zmiennych niezależnych, tworzących zewnętrzne ramy dla zjawisk - a chodzi o potraktowanie czasu jako zmiennej zależnej. Na podobną jednostronność ujęć czasu zwraca uwagę psycholog, mówiąc o nielicznych pracach z zakresu psychologii czasu, w których "orientacja temporalna jest zmienną

⁴⁵ H. Zentner, The Social Time-Space Relationship: A Theoretical Formulation, "Sociological Inquiry", 1966, vol. 36, nr 1, s.-66.

zależną"⁴⁶. Postulat uwzględnienia społecznej subiektywności związanej z czasem - znaczeń i wartości - jest wyrazem traktowania czasu jako zjawiska złożonego, ważnego autonomicznie, a nie sprowadzanego tylko do roli parametru, wymiaru czy wskaźnika innych zjawisk społecznych⁴⁷

Jak bliżej określić ów czas rozumiany socjologicznie, jakościowo, jako "zmienna zależna", "konstrukt społeczny", "kategoria subiektywna"?

Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, mówiąc o świadomości temporalnej jakiejś zbiorowości, mamy na myśli wspólne dla tej zbiorowości, tzn. podzielane przez wszystkich (lub większość jej członków), postrzegane jako oczywiste, naturalne, sposoby rozumienia czasu, odczuwania, przeżywania i wartościowania; pojęcia, koncepcje, wyobrażenia czasu; modele percepcji czasu; wartości związane z czasem; wzory i normy zachowań temporalnych; sposoby symbolizacji czasu; sposoby jego mierzenia, a więc różne sposoby wyrażania intelektualnego i emocjonalnego stosunku do faktów przemijania i trwania, zmiany i następstwa. Ten zespół pojęć, wzorów i wartości nazwałabym świadomością czasową lub postawami wobec czasu określonych grup i zbiorowości.

Tak szeroko, globalnie zarysowaną problematykę można poddać wewnętrznej strukturalizacji. W poprzednich częściach tej pracy⁴⁸ problematykę czasu jako zjawiska społecznego sprowadziłam do trzech grup zagadnień, wyodrębniając: 1. sposoby orientacji w czasie, systemy rachuby czasu, stosowane miary; 2. koncepcje, pojęcia, idee, wyobrażenia na temat czasu, czyli przemijania i trwania, następstwa i zmiany; 3. orientacje temporalne, czyli postawy wobec obszarów czasu, wybór i sposoby wartościowania przeszłości, teraźniejszości i przyszłości i związana z tym problematyka horyzontu czasowego, czyli zasięgu perspektywy czasu w przeszłość i w przyszłość. Kategorie te wydają się trafnie oddawać główne zarysy strukturalizacji świadomości czasowej zbiorowości.

W literaturze socjologicznej, a także psychologicznej, dotyczącej czasu stosuje się powyższe, a także inne kategorie. Czytamy o postawach wobec czasu, o orientacjach temporalnych, o perspektywach cza-

⁴⁶ R. Nawrat, Orientacja temporalna. Przegląd technik pomiaru i wyników badań, "Przegląd Psychologiczny", 1981, Ł XXIV, nr 1, s. 112.

⁴⁷ Oczywiście sam w sobie postulat "traktowania czasu jako zmiennej zależnej" niczego nie zapewnia; musi być połączony z odpowiednią koncepcją czasu jako zjawiska społecznego.

⁴⁸ Por. s. 28 tej pracy.

sowych, horyzontach czasowych, wyobraźni czasowej. Terminy te stosowane bywają w bardzo dowolny, nieporządkny sposób: tym samym terminem określa się kilka zjawisk bądź też to samo zjawisko określa się na różny sposób. Ten nieporządek terminologiczny właściwy jest nie tylko "socjologii czasu" z jej niedostatecznie rozwiniętym aparatem pojęciowym, bardziej od niej zaawansowaną "psychologią czasu" charakteryzuje również dość dowolne stosowanie "kategorii czasu psychologicznego". Myślę przede wszystkim o dwu podstawowych kategoriach: o orientacji temporalnej i perspektywie czasu. Z reguły bywają one stosowane zamiennie - przez psychologów i przez socjologów.

Perspektywa czasu wedle Coserów⁴⁹ to sposoby odnoszenia się do przeszłości i przyszłości członków zbiorowości. W interpretacji psychologów termin ten odnosi się np. do "świadomości swego umiejscowienia na kontinuum temporalnym, obejmującym przeszłość, teraźniejszość i przyszłość", i do postaw, jakie ludzie przyjmują "w stosunku do różnych

okresów czasu"⁵⁰, bądź też perspektywa czasowa to "obszar czasu, jaki jednostka bierze pod uwagę w projektowaniu, przewidywaniu i realizowaniu swoich działań, tzn. obszar czasu, w jakim jednostka funkcjonuje psychologicznie, poznawczo i emocjonalnie". Problematykę tę nazywa⁵¹ się zamiennie - i w socjologii, i w psychologii - "orientacją temporalną". Wedle Cottle'a i Klineberga orientacja temporalna to koncentracja na pewnych "strefach czasu"⁵¹; dla H. Nowotny jest to relatywna waga przypisywana do któregoś z obszarów czasu, a dla R. Rezsifichizy'ego⁵³ orientacja temporalna (zwana też przez niego w pewnych przypadkach czasem historycznym) to różne wartościowanie obszarów czasu

⁴⁹L. A. Coser, R. L. Coser, Time Perspective and Social Structure, [w:] A. W. Gouldner, H.P. Gouldner (eds.), Modern Sociology. An Introduction to the Study of Human Interaction, New York 1963, s. 639.

⁵⁰R. Nawrat, op. cit. Psychologowie mówią o "obszarach czasu" w odniesieniu do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości i ja też zdecydowałam się na ten termin, choć w literaturze propozycji terminologicznych znajdujemy bardzo wiele. Najczęściej więc mówi się o "wymiarach czasu", ale także np. o "warstwach" (A. Nowicki), o "odcinkach czasu" (A. Kępiński), o "strefach czasu" (T.J. Cottle), a także o "kategoriach czasowych".

⁵¹A. Szmajkę, Zaangażowanie społeczne a aktywność społeczna, [w:] J. Jarymowicz, Z. Smoleńska (red.), Poznawcze regulatory funkcjonowania społecznego, Wrocław 1983, s. 226.

⁵²T. J. Cottle, S. L. Klineberg, The Present of Things Future, New York 1974, także T.J. Cottle, Perceiving Time, New York 1976, s. 105.

⁵⁴H. Nowotny, op. cit., s. 366.

⁵⁴R. Rezsifichizy, Les facteurs ..., s. 38.

Oba te podstawowe określenia - perspektywa czasu i orientacja temporalna - odnoszą się do problematyki wartościowania obszarów czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Jest to problematyka, do której socjologowie słusznie przywiązują szczególną wagę, ale nie raz niejako kosztem innych tematów. Socjologiczna problematyka czasu sprowadzana bywa do wartościowania obszarów czasu, pomijane są natomiast inne zjawiska składające się również na świadomość temporalną, postawy wobec czasu, wartościowanie czasu. Mam na myśli takie problemy, jak problem stabilności, ciągłości, poczucie zakorzenienia bądź tymczasowości, odczucie tempa zmian, ogólny stosunek do zmiany, które częściej bywają uwzględniane w ogólnych konceptualizacjach socjologicznej problematyki czasu niż w konkretnych zastosowaniach badawczych.

Nie chcę przez to umniejszać znaczenia wiedzy na temat stosunku jednostek i zbiorowości do obszarów czasu. Jest to problematyka istotna dla całości świadomości temporalnej i postaw wobec czasu, pozwalająca dotrzeć do podstawowych cech tej świadomości i do szerszych systemów wartości jednostek i zbiorowości. Z tego punktu widzenia ważne jest np. to, czy jednostka skupia się na jednym, czy na wielu obszarach czasowych, czy jej horyzont czasowy składa się z trzech obszarów czasu (przeszłość, teraźniejszość, przyszłość), czy też z pięciu (odległa przeszłość, bliska przeszłość, teraźniejszość, bliska przyszłość, odległa przyszłość) lub nawet siedmiu; czy te obszary czasu ujęte są w sposób "gestaltyczny", ciągły, czy też atomistyczny⁵⁵. Ważne jest również ogólne nastawienie do czasu, czyli przemijania, które może być pozytywne lub negatywne, pesymistyczne lub optymistyczne, aktywne lub bierne. Wskazuje się na związek perspektywy czasu, czyli stosunku do jego obszarów, z innymi typami orientacji, np. z kolektywnymi i indywidualistycznymi⁵⁶. Badanie postaw wobec obszarów czasu otwiera więc szeroką problematykę zagadnień, które winny być, i bywają, badane nie tylko przez psychologów, ale i przez socjologów.

Waga problematyki nie jest jednak żadnym uzasadnieniem stosowania różnych terminów do określenia tego samego zjawiska. Gdybym musiała tu podejmować jakieś decyzje terminologiczne, skłonna byłabym przyjąć rozróżnienie A. Szmajke, który perspektywę czasową jednostki ujmuje jako "jeden z aspektów orientacji temporalnej"⁵⁷. Orientacja tem-

⁵⁵ T. J. Cottle, *Perceiving ...*, s. 176.

⁵⁶ L. A. C o s e r, R. L. C o s e r, op. cit.

⁵⁷ A. S z m a j k e, op. cit.

poralna byłaby więc kategorią szerszą, co wydaje się być zgodne z przyjętymi nawykami stosowania tych terminów, przy czym obie te kategorie odnosiłyby się do problematyki obszarów czasu. Trzeba wspomnieć o jeszcze jednej kategorii, która jest również kategorią czasu psychologicznego. Horyzont czasowy odnosi się do wyobrażeń czasu, obejmujących dwie wielkie perspektywy czasowe: rekonstrukcja przeszłości z jednej strony, antycypacja przyszłości z drugiej. Na horyzont czasowy składają się więc dwie odmienne grupy zagadnień: wyobrażenia czasu związane z przeszłością (wspomnienia, pamięć indywidualna i zbiorowa, historia, mit) i z przyszłością (plany, przewidywania, oczekiwania, nadzieje). Z głębią i rozległością horyzontu czasowego wiąże się długie lub krótkie perspektywy czasu.

Problematyka horyzontu czasowego weszła już również w pewnym stopniu do socjologicznej refleksji nad czasem; wydaje się być dobrą kategorią opisu świadomości czasu i postaw wobec czasu grup i zbiorowości. Warto wspomnieć o zagadnieniu wielości horyzontów czasowych, która to wielość i różnorodność jest tak istotna dla psychicznego funkcjonowania jednostki⁵⁹. Wydaje się, że i tę problematykę można z pożytkiem odnieść do społecznego wymiaru zjawisk.

Z problematyką orientacji temporalnych i horyzontów czasowych wiąże się inna kategoria, o której warto wspomnieć w tym miejscu. Myślę o pojęciu "wyobraźni czasowej", odnoszonym do wyobrażeń na temat przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, do czasowych granic myślenia, do zakresu czasu objętego zainteresowaniem. Wydaje się, że kategoria ta, stosowana przez historyka do opisu mentalności i świadomości potocznej ludzi innych epok, może być również inspirująca dla socjologa.

Omówione w tych rozważaniach kategorie - sposoby orientacji w czasie, koncepcje na temat czasu, orientacje temporalne (wraz z problematyką perspektyw czasowych i horyzontów czasowych) - to ważne elementy struktury świadomości czasowej i postaw wobec czasu jednostek i zbiorowości. Nie jest moją intencją utożsamianie perspektywy socjologicznej z psychologiczną; zadania i cele obu dyscyplin są tu odmienne. Przy tym wszystkim - wszelka inspiracja, zapożyczenie i wymiana narzę-

⁵⁸

P. P r a i s s e, *Psychologie du temps*, Paris 1957, rozdz.: "L'Horizon temporel"; P. P r a i s s e, *Time in Psychology*, [w:] P. G r e e n a - w a y (ed.), *Time and the Sciences*, Paris 1979, s. 81. Por. też interesujący komentarz D. M e r c u r e, op. cit.

⁵⁹ Sprawę tę podnosi i podkreśla W. Łukaszeński.

⁶⁰B. G e r e n e k, *Wyobraźnia czasowa polskiego dziejopisarstwa średniowiecznego*, "Człowiek i Światopogląd", 1975, nr 10.

dzi badawczych - kategorii pojęciowych - wydaje się być zjawiskiem korzystnym.

Zróznicowanie orientacji temporalnych

Jak wcześniej wspomniałam, spośród złożonej problematyki czasu rozumianego jako zjawisko społeczne, największym zainteresowaniem badaczy cieszy się problem zróznicowań orientacji temporalnych, czyli sposobów wartościowania obszarów czasu: przeszłości, teraźniejszości, przyszłości. Analiza zjawisk tego rodzaju jest sposobem dotarcia do pewnych bardziej złożonych całości, do trudniej dostępnych, ukrytych struktur.

Liczne są i rozmaite w humanistyce współczesnej próby i propozycje zastosowania kategorii czasu (rozumianej m. in. jako orientacja temporalna) w roli narzędzia opisu, wyjaśniania, rozumienia zróznicowania takich złożonych całości, jak styl życia¹, obraz świata, model świata, ethos⁶³, świat wartości⁶⁴, profile wartości⁶⁵. U podstaw tak ukierunkowanych analiz leży założenie, że świadomość temporalna jest ważnym elementem świadomości społecznej; jak to napisał Guriewicz: "wyobrażenie czasu są zasadniczymi komponentami świadomości społecznej"

Zakłada się również ściśle jej powiązanie z systemami wartości, ethosem. "Wybór" orientacji temporalnych przez jednostkę, zbiorowość, kulturę byłby wyborem w świecie wartości, a określone rodzaje orientacji temporalnych wyrażałyby sposób wartościowania rzeczywistości dokonywany przez jednostkę czy zbiorowość⁶⁷. W myśl tej zasady za pomocą

Por. B. Suchodolski, Styl życia w perspektywie filozoficznej, [w:] A. Siciński (red.), Styl życia. Koncepcje i propozycje, Warszawa 1976; A. Siciński, Hipotetyczne perspektywy przemian stylu życia, [w:] A. Siciński (red.), Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce, Warszawa 1978; W. Pawluczuk, Żywiół i forma, Warszawa 1978.

A. Guriewicz, Kategorie ...

⁶³ P. Bourdieu, La société traditionnelle. Attitude a l'égard du temps et conduite économique, "Sociologie du Travail", 1963, nr 1.

⁶⁴ H. Mann, M. Siegler, H. Osmond, The Psychotypology of Time, H. Yaker ...

⁶⁵ P. R. Kluckhohn, P. L. Strodtbeck, Variations in Value Orientations, New York 1961. Por. także P. R. Kluckhohn, Dominant and Variant Value Orientations, C. Kluckhohn, M. A. Murray (eds.), Personality in Nature, Society and Culture, New York 1971, s. 342-357.

⁶⁶ A. J. Gurevitch, Time as a Problem of Cultural History, [w:] Culture and Time, Paris 1976, s. 229.

Termin "wybór" opatruję cudzysłowem, ponieważ nie wybieramy sobie rodzaju czasu, nie wypracowujemy sobie świadomie postaw wo-

analizy sposobów rozumienia i wartościowania obszarów czasu orzeka się o postawach wobec życia ludzi i o wzorach kultury stwarzających przesłanki dla aktywności bądź bierności, tradycjonalizmu bądź innowacyjności, indywidualizmu bądź postaw prospołecznych, nastawienia konsumpcyjnego lub twórczego⁶⁸. Poszukiwanie różnicowań takich kategorii, jak styl życia, z uwzględnieniem "stosunku, jaki wobec czasu ludzie zajmują" (Suchodolski), czy "dominującej perspektywy czasowej" (Siciński), jest również poszukiwaniem wyborów i ich konsekwencji w świecie wartości. W tej też perspektywie należy widzieć problematykę różnicowań orientacji temporalnych.

Przypomnijmy, że orientacje temporalne to dla nas sposoby postrzegania i stosunek do różnych obszarów czasu. Zakładamy, że w orientacjach temporalnych wyrażają się różne sposoby postrzegania upływu czasu, swoistego jego rozumienia i oceny, a więc takie zjawiska, jak poczucie ciągłości lub nieciągłości czasu, linearności lub cykliczności, zamkniętego lub otwartego charakteru czasu, poczucia zakorzenienia bądź tymczasowości. Orientacje temporalne są zmienne w płaszczyźnie jednostkowej, jak i zbiorowej; można za ich pomocą charakteryzować poszczególnych ludzi, jak i zbiorowości, grupy społeczne, całe społeczeństwa. Tak też są stosowane w literaturze psychologicznej, socjologicznej i antropologicznej⁶⁹

Przegląd typologii orientacji temporalnych chciałabym zacząć od propozycji najprostszych, zmierzając ku coraz bardziej skomplikowanym, ów stopień komplikacji jest w pewnym zakresie związany z liczbą wyodrębnianych w danej koncepcji typów orientacji temporalnych.

Nieraz wskazuje się tylko na dwa główne typy orientacji temporalnych: orientację retrospektywną i orientację prospektywną⁷⁰. Intencja wyróżnienia dwu tylko typów (mówi się wprawdzie o nich "główne") nie wydaje się zrozumiała. Najbardziej bowiem oczywiste, odwołujące się do kategorii świadomości potocznej, byłoby wyodrębnienie trzech orientacji, odpowiadających trzem obszarom czasu: przeszłości, teraźniejszości i

bec czasu (lub nie zawsze to robimy). Czas należy do tych pojęć i kategorii, które są nieświadomie przyjmowane w procesie socjalizacji, w życiu codziennym. W pewnych tylko przypadkach kategoria czasu staje się obiektem świadomego wartościowania i wyboru: są to przypadki ideologii i ruchów społecznych.

⁶⁸ Por. np. L. A. C o s e r, R. L. C o s e r, op. cit.

⁶⁹ W omówieniu tym uwzględniłam też koncepcje, których autorzy posługują się terminem "perspektywa czasu" dla zjawisk tu określonych mianem "orientacji temporalnych".

⁷⁰ R. N a w r a t, op. cit., s. 99.

przyszłości. Na takiej triadzie opiera się typologia stylów życia Andrzeja Sicińskiego.⁷¹

Pisze on, iż "istotne zróżnicowania stylów życia wiążą się z tym, czy zorientowane są one raczej ku przeszłości lub ku przyszłości, czy też ku teraźniejszości", i wyodrębnia trzy typy stylów życia; styl konserwatywny, polegający na uporczywym trzymaniu się tradycyjnych form zachowań; styl innowacyjny, czyli podatny na zmiany; styl "dnia dzisiejszego", czyli orientacja na chwilę bieżącą (w dwu odmianach: maksymalistycznej, czyli poszukiwania pełni życia, oraz minimalistycznej, nastawionej na przetrwanie).

Stosunek do trzech obszarów czasu jest jednym z wymiarów różnicujących profile wartości społeczności, objętych badaniem uważanym za najbardziej systematyczne badanie porównawcze na temat czasu rozumianego jako zjawisko kulturowe. Mam na myśli badanie Florence Kluckhohn i współpracowników, przeprowadzone wśród pięciu społeczności, sąsiadujących na południowym Zachodzie Stanów Zjednoczonych⁷². Autorzy badań twierdzą, że jest kilka takich uniwersalnych problemów, które wszystkie kultury, przy całej ich różnorodności, muszą rozwiązać, do których ludzie w każdej sytuacji społecznej muszą się ustosunkować. Jednym z tych problemów jest pytanie o dominującą perspektywę czasową, o orientację wobec czasu. Odpowiedzią może być wybór przeszłości, teraźniejszości bądź przyszłości. Wybory te mogą być wskaźnikowe dla charakteru danej kultury. Autorzy bowiem konstruują hipotezy na temat związku pomiędzy określonymi profilami wartości a relatywną wagą w danej kulturze pewnych sfer życia: ekonomiczno-technicznej, religijno-rekreacyjnej, intelektualno-estetycznej. I tak dominacja przyszłości (wraz z wieloma innymi elementami danego profilu wartości) związana jest z priorytetem w danym społeczeństwie sfery ekonomiczno-technicznej; dominacja teraźniejszości - to priorytet sfery religijnej i rekreacyjnej; dominacja przeszłości związana jest z ważnością sfery intelektualnej i estetycznej.

Bardziej skomplikowane typologie orientacji temporalnych i postaw ludzi wobec czasu obok trzech podstawowych obszarów czasu uwzględniają jeszcze jeden wymiar: całe continuum czasowe. Najpełniejszą i najciekawszą propozycją tego rodzaju wydaje mi się typologia psychologiczna, nawiązująca do typów osobowości Junga⁷³. Poszczególne typy orien-

⁷¹A. Siciński, *Hipotetyczne ...*, s. 369-377.

⁷²Por. przypis 65.

⁷³H. Mann, M. Siegler, H. Osmond, *The Psychotypology ...*

tacji temporalnych ujęte są w tej propozycji jako elementy spójnych systemów wartości, ukierunkowujących ku określonym działaniom i typom aktywności. Z tych względów warta jest szerszego przytoczenia.

Wyodrębnione przez Junga funkcje psychologiczne - myślenie, uczucie, wrażenie i intuicję - autorzy typologii odnieśli do czterech podstawowych orientacji czasowych. Typ osobowości oparty na funkcji myślenia doświadcza rzeczy jako procesu, linearnie, czyli uwzględniając wszystkie trzy obszary czasu. Typ uczuciowy związany jest z przeszłością, dla typu doznaniowego ważna jest terażniejszość, dla intuicyjnego - przyszłość. Każdy z tych typów osobowości scharakteryzowany jest ze względu na właściwą mu orientację temporalną i związane z nią cechy osobowościowe, skłonność do pewnego rodzaju aktywności itp.⁷⁴

Typ myślowy (myślący). Charakteryzuje go linearne odczucie czasu (linia przeszłość - terażniejszość - przyszłość), czas jest ważny i doznawany tylko jako proces, istotny jest sam jego bieg i ciągłość. Interesuje go zawsze geneza i rozwój rzeczy i zjawisk, charakteryzuje go myślenie całościowe. Ludzie należący do tego typu zdolni są do hipotez, przewidywań, do postrzegania rzeczy w porządku historycznym. Ich życie jest uporządkowane, zgodne z zasadami i planem, pozbawione spontaniczności. Nie są skuteczni w sytuacjach kryzysowych. Czas uważają za ważny, ale traktują jako czynnik zewnętrzny. Często formą ekspresji ludzi tego typu jest historia, rządzą się logiką, a ich rzeczywistością jest "rzeczywistość procesu i idei".

Typ uczuciowy. Charakteryzuje go dominacja przeszłości, a jednocześnie odczucie jej ciągłości z terażniejszością - zakorzenienie. Czas odczuwany jest cyklicznie, jako czas powracający. Przejawia się to w poszukiwaniu analogii między bieżącymi wydarzeniami a przeszłością osobistą. Ludzie należący do tego typu unikają nowości; rzeczy nowe odnoszone są do tego, co znane i doświadczone, nie są postrzegane jako nowe. Przeszłość, ciągle żywa, jest głównym układem odniesienia. Ludzie ci mają tendencję do widzenia świata w kategoriach osobistych; często znajdują ekspresję w poezji. Osobowością tego typu rządzą emocje, a ich rzeczywistością jest "rzeczywistość pamięci i emocji".

Typ wrażliwy (odruchowy). Ludzie tego typu żyją terażniejszością, koncentrują się na tym, co aktualne, bieżące, natychmiastowe, a także: dotykalne, konkretne, widoczne i odczuwalne. W przeciwień-

⁷⁴ Przypisywanie pewnym emocjonalnym i poznawczym funkcjom człowieka skłonności ku określonym obszarom czasu ma znaczną tradycję w filozoficznej refleksji nad czasem.

stwie do dwu poprzednich typów, które charakteryzowała ciągłość poczucia czasu, typ wraźniowy (jak również i intuicyjny) charakteryzuje nieciągłość, brak włączenia przeszłości w teraźniejszość. Wyraża się to w braku zainteresowania dla przeszłości czy przyszłości, genezy i kierunku rozwoju zjawisk. Typ ten wyżywa się w działaniu, jest skoncentrowany tylko i wyłącznie na bieżącej rzeczywistości, odczuwa silną potrzebę działania w świecie materialnym, często we władzy. Nie ma abstrakcyjnego poczucia czasu, nie dostrzega upływu czasu, lecz z jednego momentu do następnego przechodzi tylko przez własną aktywność. Ciągła potrzeba aktywności, stałe pragnienie doznawania wrażeń. Ludzie tego typu realizują się przez działanie, właściwa dlań rzeczywistość to "rzeczywistość natychmiastowości i konkretności".

Typ intuicyjny. Charakteryzuje go orientacja na przyszłość; żyje wyobraźnią i fantazją, zainteresowany w dostrzeganiu możliwości, w wytyczaniu kierunków i planów, nie zaś w ich realizacji. Realne to, co możliwe; ciągle inspiracje dotyczące przyszłości, bez umiejętności szczegółowszego planowania. Ludzi tego typu charakteryzują trudności w stosowaniu czasu jako miary. Rzeczywistością jest dla nich "rzeczywistość antycypowanej wizji".

Przedstawiony w tej propozycji punkt widzenia wydaje się bardzo inspirujący. Autorzy kończą swe wywody stwierdzeniem, iż kultura zachodnia ma tendencję do podkreślania funkcji i typów związanych z myśleniem i doznawaniem, wyraźnie nie dowartościowując tego, co wiąże się ze światem doznawanym przede wszystkim przez uczucie i intuicję. Preferuje więc linearność i -prezentyzmu Można pójść tym tropem i próbować przełożyć płaszczyznę jednostkową na społeczną i kulturową. Ale i bez tego propozycja ta, umieszczająca orientacje temporalne w kontekście szerszych całości - światów wartości - wydaje się przydatna i inspirująca także dla badacza zjawisk społecznych.

Autorzy tej typologii unikają wartościującego stosunku do omawianych typów orientacji temporalnych, starając się tylko przedstawić je w ich złożoności i ukazać ich różnorodną funkcjonalność. Jest to o tyle godne podkreślenia, iż zwykle - jeśli uwzględnia się dodatkowo ów czwarty typ orientacji temporalnych, orientację na całe continuum czasowe, równomiernie na wszystkie trzy obszary czasu - towarzyszy temu przeświadczenie o większej wartości tego typu całościowej, harmonijnej orientacji⁷⁵, wypowiedziane najczęściej w sposób niezrelatywizowa-

⁷⁵ Por. A. Nowicki, *Czas i człowiek*, Warszawa 1983, s. 167; W. Łukaszewski, *Szanse ...*, s. 183. Por. również V. Voisi, *Chro-*

ny kulturowo. Postrzeganie orientacji linearnej jako jednej wśród wielu, a. tak jest w przedstawionej propozycji, jest o tyle cenne, iż świadczy o umiejętności wyzwolenia się spod nawyków i stereotypów własnej kultury.

Wprowadzenie czwartego typu orientacji temporalnej - orientacji na całe continuum czasowe - jest wprowadzeniem typu "mieszanego" do "czystych" typów orientacji temporalnych. Typ "czysty" to taki typ, gdy ważny jest tylko jeden obszar czasowy: przeszłość, teraźniejszość lub przyszłość, i Odpowiadają im kolejno odpowiednie orientacje: retrospektywna, prezentystyczna (zwana nieraz aktualistyczną), prospektywna (zwana nieraz futurystyczną). O typach "mieszanych" orientacji temporalnych mówimy wtedy, gdy ważne są dwa lub trzy obszary czasu⁷⁶. Uwzględnienie mieszanych typów orientacji temporalnych komplikuje znacznie obraz możliwych różnicowań w tym zakresie, dostarczając tym samym typologii najpełniejszej.

W przedstawieniu takiej typologii korzystam z dwu propozycji typologicznych: psychologa⁷⁷ i socjologa⁷⁸. Ujęte razem wydają się znakomicie porządkować problematykę będącą częstym przedmiotem zainteresowań socjologów, rzadko jednak ujmowanym w sposób systematyczny i wykraczający poza kategorie myślenia potocznego, sprowadzającego całą różnorodność do odmiennej waloryzacji trzech obszarów czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Przede wszystkim, jak wskazują i Łukaszewski, i Moulin, obszary czasu mogą być ważne w różny sposób i w różnym nasileniu. Po pierwsze, stosunek do obszarów czasu może być opatrzony różnym znakiem: może być pozytywny lub negatywny. Obszary czasu -mogą być oceniane pozytywnie, dowartościowywane, faworyzowane, mogą być obiektem nadziei. A jednocześnie wobec pewnych obszarów czy momentów czasu ludzie miewają postawy negatywne: pozostając ważnymi, obnozofoia, czyli o krystalizacji integralnej nauki o czasie, Problemy nauk pomocniczych historii, "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach", nr 151, Katowice 1976.

⁷⁶ Rozróżnienie to proponuje W. Ł u k a s z e w s k i, op. cit., s. 178.

⁷⁷W. Ł u k a s z e w s k i, op. cit., s. 178-184. W charakteryzowaniu poszczególnych typów orientacji temporalnych wykorzystuję i przytaczam ustalenia tego autora.

⁷⁸L. M o u l i n. Doświadczenie czasu i średniowieczne millenaryzmy, "Znak", 1980, nr 4(310). Moulin skonstruował swą typologię dla celów analizy ruchów społecznych. Przytoczenie przykładów konkretnych ruchów społecznych i właściwych im orientacji temporalnych może tu być interesujące.

szary te są odrzucane. O negatywnych i pozytywnych orientacjach możemy mówić zarówno w przypadku czystych typów orientacji temporalnych, jak i w przypadku typów mieszanych.

Po wtóre zaś, owe negatywne bądź pozytywne nastawienia mogą mieć różny stopień nasilenia. Łukaszewski, odnoszący całą tę problematykę do sfery psychiki, do jednostki, proponuje, by mówić o orientacjach temporalnych tylko wtedy, gdy "jednemu z obszarów czasu człowiek przypisuje zdecydowanie większą wagę niż dwu pozostałym, ale znaczenia tych ostatnich nie neguje"⁷⁹. Gdy ważny jest natomiast tylko jeden obszar, inne zaś odrzucane, należałoby mówić o koncentracji lub fiksacji, nie zaś o orientacji temporalnej, w stosunku do jakiegoś fragmentu continuum czasowego. Jest to rozróżnienie istotne przy analizie postaw i zachowań temporalnych jednostek, ale wydaje się również przydatne dla wymiaru społecznego zjawisk czasowych, oczywiście w bardzo ogólnym sensie. W literaturze socjologicznej czy antropologicznej zwykle mówi się o "dominacji", a nie o wyłączości któregoś z obszarów czasowych. Tak też i ja bym to rozumiała: owe "faworyzacje" lub "deprecjacje" poszczególnych obszarów czasu traktowałabym jako względne.

Typy orientacji temporalnych

Typ orientacji temporalnej	Faworyzowany obszar czasu (tzn. ważny i oceniany pozytywnie)	Deprecjonowany obszar czasu (ten. ważny i oceniany negatywnie)	Charakterystyka orientacji temporalnej
A	1 + 2 + 3 przeszłość + teraźniejszość + przyszłość	-	orientacja na cały horyzont czasowy
B	1 + 2 przeszłość + teraźniejszość	3 przyszłość	pozytywna orientacja retrospektywno-prezentyistyczna negatywna orientacja prospektywna
C	1 + 3 przeszłość + przyszłość	2 teraźniejszość	pozytywna orientacja retrospektywno-prospektywna «» negatywna orientacja prezentyistyczna
D	2 + 3 teraźniejszość + przyszłość	1 przeszłość	pozytywna orientacja prezentyistyczno-prospektywna - negatywna orientacja retrospektywna

⁷⁹ W. Ł u k a s z e w s k i, op. cit.

E	1 przeszłość	2 + 3 teraźniejszość + przyszłość	pozytywna orientacja retrospektywna = negatywna orientacja prezentystyczno-prospektywna
F	2 teraźniejszość	1 + 3 przeszłość + przyszłość	pozytywna orientacja prezentystyczna = negatywna orientacja restrospektywno-prospektywna
G	3 przyszłość	1 + 2 przeszłość + teraźniejszość	pozytywna orientacja pro-spektywna = negatywna orientacja retrospektywno-prezentystyczna
H		1 + 2 + 3 przeszłość + teraźniejszość + przyszłość	Trudno mówić o orientacji temporalnej, gdy wszystkie 3 obszary czasu odrzucane

Dla uzupełnienia obrazu warto może jeszcze wspomnieć o takim typie orientacji temporalnej, który charakteryzuje zmienność i niestabilność uwzględnianych obszarów - brak trwałej orientacji czasowej. Jak twierdzi bowiem psycholog, najliczniejsza grupa ludzi przy ocenie wydarzeń stosuje jako punkty odniesienia różne obszary czasowe, w zależności od tego, co jest przedmiotem oceny⁸⁰. Odnotowuję tu tę sprawę, gdyż zmienność orientacji temporalnych jest na pewno ważnym problemem badawczym.

Przyjrzyjmy się bliżej wyodrębnionym typom orientacji temporalnych.

Orientacja A, czyli ważne wszystkie trzy obszary czasu, orientacja na cały horyzont czasowy. Dla tej orientacji ważne jest "całościowe doświadczenie czasu jako ciągłego"; wrażliwość na nieustanny przepływ czasu, poczucie ciągłości, kontynuacji. W optyce tej brak miejsca na gwałtowne przełomy i zmiany; wiara w możliwości rozwojowe człowieka, nie dopuszczająca jednak zmian radykalnych.

Orientacja ta ma wiele cech wspólnych z przedstawioną wcześniej "orientacją człowieka typu myślącego", wyodrębnioną w nawiązaniu do typologii Junga, gdzie akcentowało się element ciągłości i linearności. Orientację tę często określa się jako najwartościowszą (dodajmy: w naszej, nowożytnej, euro-amerykańskiej kulturze), jak twierdzi psycholog, "orientacja na cały horyzont czasowy optymalizuje funkcjonowanie psychiczne człowieka", dzięki równowadze między adaptacją, zachowaniem

⁸⁰ Ibidem.

status quo i innowacją - co ma ważne znaczenie psychologiczne⁸¹

Orientacja B, czyli pozytywna orientacja mieszana retrospektywno-prezentystyczna lub - patrząc z innego punktu widzenia - negatywna orientacja prospektywna. Orientacja ta polega na faworyzowaniu przeszłości, docenianiu terażniejszości, lęku przed przy-

szłością⁸². Przemijanie czasu budzi lęk, czas ma charakter zamknięty, przyszłość bywa postrzegana w kategoriach apokaliptycznych. Zdaniem Moulin, ta postawa najszerzej jest rozpowszechniona we współczesnych społeczeństwach zachodnich (lęki roku 2000 czy 1984); towarzyszy jej świadomość dekadencji czy takie zjawiska, jak depolityzacja.

Z punktu widzenia jednostki orientację tę charakteryzuje dążenie do utrzymania status quo, nastawienie zachowawczo-adaptacyjne, brak działań antycypacyjnych, niechęć do wychodzenia naprzeciw nowym sytuacjom.

Orientacja C, czyli pozytywna orientacja retrospektywno-prospektywna. Charakteryzuje się ona pozytywną waloryzacją przeszłości i przyszłości oraz poczuciem czasu nieciągłego, także cyklicznego, skoro "przeszłość zapowiada przyszłość". Teraźniejszość jest odrzucana, do przyszłości wkracza się dzięki przełomowi. Ten typ orientacji powstaje w takich sytuacjach, gdy ani terażniejszość, ani bliska przyszłość nie dają podstaw do nadziei na pozytywny obrót rzeczy; charakteryzował on średniowieczne millenaryzmy i różnego rodzaju utopie i ideologie postępu.

Z psychologicznego punktu widzenia orientacja ta jest najczęściej "zakamuflowaną wersją" negatywnej orientacji prezentystycznej: ważne jest odrzucenie terażniejszego obszaru czasu. Ludzi tej orientacji charakteryzuje duża zmienność zachowań, oscylacja między nawrotami ku przeszłości a próbami działań na rzecz przyszłości.

Orientacja D, czyli odrzucenie przeszłości, ważna tylko terażniejszość i przyszłość. Jest to pozytywna orientacja prezentystyczno-prospektywna lub - ujmując rzecz z innego punktu widzenia - negatywna orientacja retrospektywna. Orientację tę charakteryzuje poczucie czasu ciągłego, tyle że czas ten ma pewien określony początek, ulokowany w terażniejszości. Teraźniejszość jest punktem oparcia dla kształtowania przyszłości. Orientacja ta właściwa jest ideologiom postępu, rozumianego jako proces ciągły, jednorodny, nieodwracalny. Dobrze wyraża ją hasło "czas pracuje dla nas".

⁸¹ W. Łukaszeński, op. cit., s. 183-184.

⁸² L. Moulin, op. cit.

Z perspektywy psychologicznej jest to również bardzo interesująca orientacja. Jak się wskazuje, orientacja ta pojawia się najczęściej w przełomowych momentach życia człowieka. Wówczas to terażniejszość postrzegana jest jako początek przyszłości, działa się na rzecz stanów przyszłych, odcinając się jednocześnie od przeszłości i negując jej znaczenie. Orientacji tej towarzyszy nastawienie adaptacyjno-innowacyjne.

Orientacja E, czyli pozytywne wartościowanie przeszłości. Jest to pozytywna orientacja retrospektywna lub - z innego punktu rzecz ujmując - negatywna orientacja prezentystyczno-prospektywna. Jedynie przeszłość jest ważna, inne obszary czasu są odrzucane. Wyraża się to w idealizacjach przeszłości, w rozmaitych formach ucieczki od terażniejszości i od przyszłości. Tego typu orientacja charakterystyczna jest - w płaszczyźnie ruchów społecznych i ideologii rzecz ujmując - dla skrajnego konserwatyzmu. Ze względu na skrajność tej orientacji, polegającą na negowaniu dwu ważnych obszarów czasu, z psychologicznego punktu widzenia nie jest to orientacja korzystna. Dotyczy to również dwu następnych orientacji, skoncentrowanych także na jednym tylko obszarze czasu.

Orientacja F, czyli pozytywna orientacja prezentystyczna. Polega na absolutyzacji terażniejszości przy negacji innych obszarów czasu. Orientacja ta była wielokrotnie dla różnych celów opisywana jako "orientacja na chwilę bieżącą", "życie chwilą" itd. Typ "wrażeniowy" z przedstawionej wyżej typologii psychologicznej nawiązującej do Junga dobrze wyrażał charakterystyczne elementy tej orientacji, takie jak poczucie czasu nieciągłego, waga natychmiastowości, konkretności, działania. Łukaszczyński wskazuje na wysoce adaptacyjne, przystosowawcze nastawienie osób o tej orientacji. Często towarzyszy jej hedonizm lub koniunkturalizm - maksymalizacja przyjemności lub doraźnych korzyści, a jednocześnie swoboda i spontaniczność działań⁸³. Moulin wskazuje na negatywne konsekwencje tej orientacji w wymiarze społecznym. Z postawą tą związana jest ucieczka od wartości duchowych jako zakorzenionych w przeszłości, towarzyszą temu pewne zjawiska patologiczne, takie jak wandalizm, narkomania, nieodpowiedzialna prokreacja. Tego rodzaju orientacja aktualistyczną charakteryzowała bardzo różne ruchy społeczne: obecna była np. z jednej strony w ideologii faszystowskiej, z drugiej zaś w ruchu kontrkultury.

Orientacja G, czyli dominacja przyszłości. Pozytywna orientacja prospektywna, związana z negowaniem znaczenia terażniej-

⁸³Por. A. S z m a j k e, op. cit., s. 214.

szości i przeszłości. Orientacja ta charakteryzuje jednostki marzycielskie, pozornie tylko nastawione innowacyjnie, a w gruncie rzeczy bierne oczekujące na pożądany kształt przyszłości. Ponieważ przyszłość nie ma związku z negowaną terażniejszością, żadne dzisiejsze działania na rzecz przyszłości nie mają sensu. Ludzie ci nie planują więc przyszłości, nie dążą do niej w jakiś sposób, gdyż dla nich jest ona "miejscem, w którym ulokowane są własne marzenia"⁸⁴

Orientacja H. Polega na odrzuceniu wszystkich trzech obszarów czasu. Właściwie w tym wypadku trudno jest mówić o istnieniu jakiegokolwiek orientacji temporalnej. Tego rodzaju postawa charakteryzuje ludzi chorych psychicznie, być może - potencjalnych samobójców.

Badanie zróżnicowań orientacji temporalnych, samo w sobie interesujące, jest o tyle ważne, iż problematyka ta wprowadza w szeroki zakres innych, skomplikowanych zagadnień. Wybory i wartościowania obszarów czasu informują o zróżnicowaniu postaw, systemów wartości, wzorów kultury; wyrażają nastawienia aktywne bądź bierne, indywidualistyczne bądź prospołeczne, bierne bądź aktywne, dążenia do kształtowania rzeczywistości bądź do podporządkowania się jej. Mogą być też - i są - oceniane z punktu widzenia ich racjonalności i efektywności działania w konkretnej rzeczywistości społecznej..

Można sobie znakomicie wyobrazić rozwinięcie tej typologii i pełniejszy opis typów wyodrębnionych tu na zasadzie formalnologicznej, w całym ich bogactwie powiązań z warunkami społecznymi, wzorami kultury i stylem życia ⁸⁶.

Wiesław Łukaszewski charakteryzując poszczególne typy orientacji temporalnych wskazywał na rolę, jaką dla psychologicznego funkcjonowania jednostki ma przypisywanie dużej wagi do wszystkich trzech obszarów czasu - przyszłości, terażniejszości i przeszłości. Pozytywne orientacje złożone, takie jak orientacja retrospektywno-prezentystyczna i prezentystyczno-prospektywna, były też oceniane wyżej niż "czyste" wybory, skoncentrowane wyłącznie na jednym obszarze czasu, przy negowaniu ważności innych.

Te pozytywnie oceniane orientacje temporalne łączy szczególny charakter czasu: jest to czas ciągły, nawet wtedy gdy ta ciągłość nie dotyczy całego horyzontu czasowego, lecz tylko pewnego jego fragmentu.

⁸⁴ W. Ł u k a s z e w s k i, op. cit., s. 181.

⁸⁵

Ilustracje wielu wymienionych tu typów można znaleźć w materiałach z badań stylu życia, przeprowadzonych przez Zakład Badań nad Stylami Życia. Por. E. T a r k o w s k a, Zróżnicowanie stylów życia w Polsce: pokolenie i płeć, "Kultura i Społeczeństwo", 1985, XXIX, nr 2.

Waga ciągłości czasu z psychologicznego punktu widzenia polega na warunkowaniu aktywnego stosunku do rzeczywistości; z nieciągłością czasu natomiast związane są różne postawy eskapistyczne. Tak jest w przypadku orientacji skoncentrowanych na jednym tylko obszarze czasu; wyrażają one koncepcję czasu całkowicie nieciągłego. Dominacja przeszłości lub przyszłości miewa w nich często charakter wycofania z terażniejszości; są ważne jako przeciwstawienie terażniejszości⁸⁶. Tę nieciągłość czasu najostrzej może widać w przypadku złożonej orientacji retrospektywno-prospektywnej, którą można interpretować jako zmienne sposoby negacji terażniejszości, zmienne postaci nastawień eskapistycznych.

Dominacja terażniejszego wymiaru czasu (co jest również wskaźnikiem nieciągłości czasu) w systemach wartości też nie jest zjawiskiem pozytywnym. Opisał to znakomicie Eisenstadt na podstawie badań przeprowadzonych w końcu lat czterdziestych wśród populacji Żydów w Jerozolimie, pochodzących ze Wschodu i charakteryzujących się różnym stopniem adaptacji do nowego środowiska⁸⁷. W niektórych badanych rodzinach zaobserwowano zerwanie ciągłości czasowej, wysoki stopień dezorganizacji w tej dziedzinie. Dawne ważne punkty czasowe (sabat, święta religijne, rodzinne) straciły swą ważność, zostały zarzucone, co zmieniło układ stosunków rodzinnych, nowe natomiast nie zostały jeszcze przyjęte. Życie rodziny nie zostało jeszcze podporządkowane nowym wzorom czy sekwencjom czasowym. Czas w tych rodzinach ma charakter wybitnie nieciągły: każdy moment czasu ma swe własne cechy, w oderwaniu od innych momentów. Nie ma ani ciągłości momentów, ani ciągłości relacji społecznych, ani też ciągłości percepcji czasowej. Działania tych rodzin składają się z serii działań, z których każde oparte jest na postrzeganiu chwilowej, aktualnej potrzeby, bez dostrzegania związków z innymi, bardziej odległymi potrzebami. Związana jest z tym nieokreślona struktura przyszłości, co jest jednym z najważniejszych wskaźników braku jasnej orientacji temporalnej. Cele przedstawiane są w sposób ogólny, w takich kategoriach, jak "bogactwo" czy "pomyślność", bez dokładniejszej precyzacji i bez wyobrażeń i planów na temat ich re-

⁸⁶O eskapizmie retrospektywnym por. B. Szacka, *Przeszłość w świadomości inteligencji polskiej*, Warszawa 1983; o eskapizmie prospektywnym por. J. Szacki, *Świadomość historyczna a wizja przyszłości*, "Studia Filozoficzne", 1975, nr 8(117).

⁸⁷S.N. Eisenstadt, *The Perception of Time and Space in a Situation of Culture-Contact*, "The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 1949, vol. 79, s. 63-68.

alizacji. Brak jasnej hierarchii potrzeb i celów, jak wskazuje Eisenstadt, jest psychosocjologicznym korelatem nieciągłości czasowej.

Zjawiska nieciągłości czasowej, kurczenia się perspektywy temporalnej, a w konsekwencji dominacji terażniejszości, opisuje się w literaturze jako charakterystyczne zjawiska dla współczesnej cywilizacji. Pisał o tym m. in. Meyerhoff, wskazując na paradoksalność sytuacji, gdy to pogłębia się i rozszerza wiedza o historii i przeszłości, a jednocześnie słabnie poczucie identyfikacji z dawnymi czasami, poczucie ciągłości z przeszłością. Poprzednie pokolenia wprowadziły wiedzę o przeszłości, ale bardziej czuły się z nią związane. Dziś obserwu-

je się trend odwrotny⁸⁸. Dla współczesnych społeczeństw zachodnich charakterystyczne jest to, iż coraz więcej ludzi żyje w nieustannym "teraz". Nie jest to jednak jakieś jakościowe, subiektywne "teraz", złożone z elementów własnej przeszłości, odpowiednio ustrukturalizowanej przez pamięć, ale jest to "teraz" ilościowe, określone przez konsumpcję dóbr, wartość nowości i instrumentalny stosunek do innych ludzi. Rozwój techniki, komunikacji i transportu sprawia, że świat wydaje się być jednym ogromnym miejscem, w którym wszelkie wydarzenia są potencjalnie jednocześnie, co jest psychicznie trudnym doświadczeniem. Jak pisze Meyerhoff, nie będąc zresztą w tym twierdzeniu odosobniony: technika skróciła perspektywę czasu człowieka, rozszerzając jego fizyczną przestrzeń ścisnęła go niejako w mentalnej i emocjonalnej przestrzeni "chwilowego teraz", pozbawiając ciągłości i znaczących relacji z przeszłością i przyszłością⁸⁹.

Problem uwarunkowań orientacji temporalnych, jak i innych elementów zróżnicowanych świadomości czasowych i postaw wobec czasu charakterystycznych dla jednostek i zbiorowości nie jest sprawą dostatecznie opracowaną i w perspektywie psychologicznej, i w ramach socjologii. Autor przeglądowego artykułu na temat badań z zakresu psychologii czasu wskazuje, iż większość z tych badań opiera się na "paradygmacie

korelacyjnym"⁹⁰. Nie umiałabym ocenić, czy opinia ta byłaby słuszna również w odniesieniu do badań socjologicznych. Można bowiem odnotować wielość stanowisk w zakresie zależności między koncepcjami i postawami wobec czasu, między orientacjami temporalnymi a odpowiednimi "ramami społecznymi". Mówią one o różnego rodzaju związkach: struktu-

⁸⁸ H. Meyerhoff, *Time in Literature*, Berkeley-Los Angeles 1955, s. 108-109.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 111.

⁹⁰ R. Nawrat, *op. cit.*

ralnych, genetycznych, funkcjonalnych. Wskazują na ich złożony charakter nie dający się zredukować do prostego determinizmu. Wymienia się więc różnego rodzaju struktury pośredniczące - poznawcze, symboliczne (Maltz, Nowotny). Nieraz patrzy się na układ: czas i jego społeczne ramy jako na całość dynamiczną, 6 wzajemnie na siebie oddziaływających częściach składowych (np. Rezsóhazy, Bourdieu).

Najczęściej zróżnicowanie koncepcji czasu i orientacji temporalnych odnosi się do różnych kategorii opisu globalnego, takich jak społeczeństwo, cywilizacja, kultura, epoka. Typ społeczeństwa czy dana epoka bywają traktowane jako podłoże zróżnicowanych orientacji, postaw i wartości związanych z czasem. Poszukuje się również innych determinant (lepiej mówić ogólnie o "społecznych ramach") zróżnicowań orientacji temporalnych i ogólnych nastawień wobec czasu.

Jednym z istotnych wymiarów zróżnicowań orientacji temporalnych jest wymiar: wieś - miasto. W monografii normandzkiej wsi Nouville odmiennosc "czasu kalendarzowego" i "czasu historycznego" robotnika i chłopą pokrywa się po części z różnicami zawodowymi⁹¹. We wspomnianych wcześniej analizach Bourdieu czy badaniach Rezsóhéizy'ego, przeprowadzonych w Peru, różnice wieś - miasto to jednocześnie różnice między społecznością tradycyjną a społeczeństwem poddawany procesom zmiany i modernizacji.

Sytuacja zawodowa jest również analizowana jako determinanta lub raczej korelat określonych postaw wobec czasu i orientacji temporalnych; dobrym przykładem może być pogłębione badanie ankietowe Grossina nad wielością czasów życia codziennego Francuzów⁹². Interesujących wyników w tym zakresie dostarczają badania nad ludźmi nie pracującymi - z wyboru lub z konieczności, od klasycznej monografii społeczności dotkniętej bezrobociem, "Marienthal", począwszy⁹³

Miejsce w strukturze klasowo-warstwowej jako społeczne ramy określonych postaw wobec czasu i orientacji temporalnych to temat interesujący zarówno autorów koncepcji czasu społecznego, jak i autorów badań empirycznych. Np. Horton mówi wprost, iż poczucie czasu człowieka wywodzi się z jego miejsca w strukturze społecznej i z przeżytego doświadczenia⁹⁴. Klasyczne badanie LeShana (wraz z całą

⁹¹

L. Bernot. R. Blancard, *Nouvelle un village français*, Paris 1953.

⁹²W. Grossin, *Les temps de la vie quotidienne*, Lille 1973.

⁹³M. Jahoda, P. F. Lazarsfeld, H. Zeisel, *Marienthal. The Sociology of an Unemployed Community*, Chicago-New York 1971; por. też J. Horton., op. cit.

⁹⁴J. Horton, op. cit.

dyskusją wokół wyników badań)³ mówią o zależności długości perspektywy czasowej dzieci od ich przynależności klasowej: dzieci pochodzące z klas niższych mają krótszą perspektywę czasową niż dzieci z klas wyższych. Bardzo pięknie o odmiennościach postaw wobec czasu klasy średniej i "ludzi biednych", pozbawionych nadziei, pisze Jules Henry w artykule pod znamionym, tytułem: "White People's Time, Colored People's Time. Of Hope, Achievement and Time in the Lower Classes"⁹⁶

W interesujący sposób Helga Nowotny interpretuje różnice w sposobach strukturalizacji czasu z punktu widzenia dążeń do zdobycia lub zachowania pozycji w strukturze ekonomicznej, prestiżu i władzy. Dążenia do zachowania statusu tworzą długą perspektywę czasową, zaspokajanie potrzeb ekonomicznych, zwłaszcza konsumpcyjnych, zawęża natomiast perspektywę czasową ku terażniejszości⁹⁷

Z kolei Coserowie twierdzą, że zróżnicowania perspektyw czasu przyczyniają się do podtrzymania zróżnicowań klasowych. Będąc istotnym elementem systemu wartości społeczeństwa, perspektywa czasu konstituuje ważny element w wyznaczaniu ludzkich aktywności. Jednostki orientują swe działania z odniesieniem do grup, których wartości podziwiają. W społeczeństwie amerykańskim klasy niższe skoncentrowane są na terażniejszości, klasy średnie zorientowane są na przyszłość (optymistyczna orientacja ku przyszłości związana z osiągnięciem), klasy wyższe - na przeszłość⁹⁸

Problematykę zróżnicowań orientacji temporalnych i ich ewentualnych uwarunkowań i konsekwencji dla życia jednostek i zbiorowości chciałabym zamknąć wskazaniem na pewien szczególny obszar zjawisk: jakim zmianom podlegają orientacje temporalne, co dzieje się z postawami wobec czasu w sytuacjach gwałtownych przemian, destabilizacji, wydarzeń, nad których przebiegiem nie ma się kontroli, które nadchodzą z zewnątrz.

⁹⁵ L. L. Le Shan, Time Orientation and Social Class, "The Journal of Abnormal and Social Psychology", 1952, vol.47; L. M. Ellis, R. Ellis, E. D. Maude! jr., M.S. Schaeffer, G. Sommer, G. Sommer, Time Orientation and Social Class: an Experimental Supplement, "The Journal of Abnormal and Social Psychology", 1955, vol. 51, nr 1; R. J. Barndt, D. M. Johnson, Time Orientation in Delinquents, "The Journal of Abnormal and Social Psychology", 1955, vol. 51, nr 2; J. E. Greene, A. H. Roberts, Time Orientation and Social Class: a Correction, "The Journal of Abnormal and Social Psychology", 1961, vol. 62, nr 1; M. B. Kendall, R. P. Sibley, Social Class Differences in Time Orientation: Artifact?, "The Journal of Social Psychology", 1970, vol. 82.

⁹⁶Artykuł zamieszczony w "Trans-action", 1965, vol. 2, nr 3.

⁹⁷ H. Nowotny, op. cit.

⁹⁸ L. A. Coser, R. L. Coser, op. cit.

"Nie dajemy sobie rady z czasem; wciąż nie możemy złapać jego rytmu; w końcu nie od nas on zależy" - pisze kronikarz roku 1983⁹⁹

Warto uwzględnić tego rodzaju sytuacje, gdy to jednostki i zbiorowości mają świadomość, że nie panują nad swoim czasem, że nie mają wpływu na teraźniejszość, nie mają poczucia kierowania swą przyszłością, sytuacje, w których przyszłość jawi się jako niejasna, nieokreślona, trudna do przewidzenia. Jaki wpływ tego rodzaju perspektywa czasu może mieć na zachowanie ludzi, styl życia, systemy wartości? W odpowiedzi na to pytanie przydatna może być literatura chronozoficzna. Psychologowie mówią o wpływie "psychologicznej przyszłości" na naszą teraźniejszość, o roli nadziei lub jej braku, o "dążeniowej" lub "lękowej" postawie wobec przyszłości. Mamy sporo badań nad postawami wobec czasu jednostek i zbiorowości znajdujących się w sytuacjach trudnych: monografie społeczności bezrobotnych, ludzi ulicy, ludzi marginesu społecznego. Interesujące są badania na temat postaw wobec czasu ludzi poddanych oddziaływaniu instytucji totalnych: pacjentów szpitali, więźniów, robotników sezonowych skupianych w obozach pracy, żołnierzy. Specyficzny stosunek do czasu, zwłaszcza zaś specyficzne postawy wobec przyszłości tych ludzi, znajdujących się w sytuacji prawie eksperymentalnej, mogą być inspirujące dla szerszej wiedzy na temat orientacji temporalnych jednostek i zbiorowości znajdujących się w sytuacji braku wpływu na kształt swej teraźniejszości i przyszłości. Jest to już jednak temat innej pracy.

⁹⁹ P. Morga, Notatki, "Kultura", 1983, nr 3(426).

ZAKOŃCZENIE: CZAS JAKO PROBLEM SOCJOLOGII

Tytuł tego fragmentu nie pochodzi ode mnie. Zapożyczyłam go od Arona Guriewicza, który pisał na temat "czasu jako problemu historii kultury".

1. W pracy tej dążyłam do ukazania, że problematyka czasu rozumianego jako zjawisko społeczne i kulturowe mieści się dokładnie na pograniczach nauk, a więc że jest "problemem interdyscyplinarnym", problemem socjologii, antropologii, historii, psychologii. Jednocześnie jednak znaczy to, że nie ma swego autonomicznego pola badawczego, badana jest przy różnych okazjach, dla różnych celów, w rozproszeniu, przypadkowości, braku kumulacji informacji.

Staralam się pokazać, że wiedzy na temat społecznej i kulturowej różnorodności czasu dostarczają różne dziedziny humanistyki w różnym stopniu i w różnym zakresie; dotyczy to również ewentualnych inspiracji metodologicznych dla "socjologii czasu".

W tej perspektywie porównawczej widoczne jest pewne "zapóźnienie" socjologii rozumianej bądź jako nauka o współczesnych zróżnicowanych społeczeństwach, bądź też jako dyscyplina dostarczająca ogólnej teorii zjawisk społecznych. Przy pierwszym rozumieniu bowiem wydaje się, że więcej wiemy dziś na temat czasu w odmiennych kulturach i społeczeństwach niż o świadomości czasowej i zróżnicowaniu orientacji temporalnych we współczesnych społeczeństwach industrialnych. Uwzględniając zaś drugi sposób rozumienia socjologii wydaje się, że w zakresie teoretycznego opracowania problematyki czasu społecznego większy dorobek miała socjologia w przeszłości niż dziś. I to dorobek, o którym nazbyt często się dziś nie pamięta.

Z tych też względów charakterystykę socjologicznej problematyki czasu, czasu rozumianego jako zjawisko społeczne i kulturowe, prowadziłam dwiema drogami: przez przypomnienie zarzuconych, źle lub wcale nie funkcjonujących w socjologii współczesnej prac i koncepcji, a także przez przykłady badań prowadzonych w ramach innych niż socjologia nauk humanistycznych. Sądzę, że wskazany w tej pracy zestaw możliwości składa się na pewien program, wart realizacji i możliwy do zrealizowania..

2. Punktem wyjścia tej pracy była teza, że dorobek socjologii w dziedzinie czasu jest rozproszony, że problematyka czasu podejmowana jest zwykle na marginesie i przy okazji różnych ważniejszych (tzn. uznanych za ważniejsze niż problem czasu) problemów i zjawisk społecznych, których czas jest co najwyżej aspektem czy wymiarem. Starłam się pokazać fragmentaryczność tej wiedzy i potrzebę przewyciężenia istniejącego stanu rzeczy, opowiadając się jednocześnie za koniecznością wypracowania pewnej wspólnej płaszczyzny, wspólnego punktu widzenia w stosunku do problematyki czasu. Takiej płaszczyzny i takiego punktu widzenia, które nie zamykałyby się w wąskich ramach badań budżetów czasu i ilościowo zorientowanej socjologii empirycznej. Inspiracje i wzory badawcze antropologii, historii czy psychologii, operujących kategorią czasu jakościowego, mogą tę perspektywę wzbogacić. Tak też była pomyślana ta praca: jako przyczynek do umocnienia, rozszerzenia i wzbogacenia socjologicznej perspektywy w stosunku do problemów czasu. W rezultacie postuluję tu możliwość i potrzebę pewnego szczególnego podejścia do problemów czasu: podejścia jakościowego, całościowego, uwzględniającego wartości i znaczenia związane z czasem.

Przedstawiłam w tej pracy różne konteksty problemowe badania czasu i w socjologii, i - szerzej - w naukach społecznych. Są one bardzo niejednorodne i różnią się znacznie, np. pod względem wykrojania obszaru uwzględnianych zjawisk. Wskazywałam, że w konceptualizacjach, jak i w ich empirycznych zastosowaniach różnie rozumie się samą kategorię czasu: można mówić o szerszym i węższym jej rozumieniu, o pełniejszej jego charakterystyce lub o bardziej ograniczonej, zawężonej do pewnych aspektów. Ważne jest, że we wszystkich tych przypadkach operuje się pogłębionym, jakościowym rozumieniem tej kategorii, czyli takim, jakie uważam za specyficzne dla socjologicznego podejścia do problematyki czasu. Jest to sprawa zupełnie podstawowa. Sprawą drugorzędną, choć skądinąd bardzo istotną, są różne sposoby realizacji podejścia "jakościowego".

Przytaczając różne uwikłania problemowe badań czasu chciałam zasygnalizować wagę takiego podejścia do tej problematyki, gdy czas jest traktowany jako maussowskie całościowe zjawisko społeczne, tzn. przejawiające się w różnych (wszystkich czy prawie wszystkich) sferach życia społecznego. Interesują mnie zwłaszcza takie stanowiska, gdy czas jest traktowany jako część pewnej całości, takiej jak: ethos, systemy wartości, światopoglądy, orientacje życiowe; gdy czas jest ba-

dany jako zjawisko zmienne w powiązaniu ze zmieniającymi się w każdej kulturze "normami, wartościami, postawami" ; gdy postawy wobec czasu są przyjmowane za wyraz innych, ukrytych, trudniej dostępnych w badaniu - wartości. Wybory i wartościowania nieświadomiane, dokonywane w oczywistości życia codziennego bądź też wartościowania artykułujące się w ideologiach odbywają się za pośrednictwem takich kategorii czasowych, jak orientacja temporalna, horyzont czasowy, ciągłość bądź nieciągłość czasu, linearność bądź cykliczność, stabilność bądź zmiana, dawność bądź nowość, a także to co potocznie nazywa się "wartością czasu", czyli - "cena czasu". W moich rozważaniach szczególnie podkreślam zagadnienie zróżnicowania orientacji temporalnych, będące dobrym sposobem ekspresji, a przez to i wskaźnikiem, wyborów dokonywanych w świecie wartości.

Tak więc najistotniejszym elementem tego podejścia, jakie nazywam rzeczywiście socjologicznym podejściem do czasu, jest zastosowanie jakościowej koncepcji czasu, całościowej perspektywy w jego badaniu ze szczególnym uwzględnieniem wartości jako części badanej całości.

3. W pracy tej starałam się pokazać, że problematyka czasu społecznego jest ważnym przedmiotem badań socjologii, w obu rozumieniach tej dyscypliny: a więc socjologii rozumianej jako nauka dostarczająca ogólnej teorii zjawisk społecznych, a także jako nauka dostarczająca wiedzy na temat współczesnych, zmieniających się, zróżnicowanych społeczeństw. Dyskusje na temat charakteru czasu społecznego wprowadzają w samo sedno najbardziej podstawowych sporów o naturę przedmiotu socjologii, o charakter zjawisk społecznych. Z kolei problem zróżnicowania świadomości czasowej, zmiennych i zróżnicowanych orientacji temporalnych dotyczy ważnego rysu kultury i cywilizacji XX wieku.

Z tych dwu punktów widzenia ważna jest sama ogólna kategoria czasu społecznego. Jako czas wspólny dla zbiorowości (wspólnie podzielane wyobrażenia i wartości) pełni istotne funkcje komunikacyjne, informacyjne, integracyjne. Jest środkiem budowania więzi społecznej, kształtowania się poczucia identyfikacji grupowej, integrowania jednostki ze zbiorowością². Czas społeczny łączy, a także dzieli. Problematyka czasu to nie tylko problematyka integracji, ale także podziałów i kon-

¹ M. B. Kiray, *The Concept of Time in Rural Societies*, [w] P. Grenaway (ed.), *Time and the Sciences*, Paris 1979.

² Znakomitym tego przykładem jest pięknie opisana przez Zerubavela rola kalendarza dla procesów zachowania i podtrzymania tożsamości narodowej i religijnej Żydów w diasporze. Por. E. Zerubavel, *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago 1981.

fliktów. Orientacje temporalne, wspólne interpretacje przeszłości, wspólne wizje przyszłości są spoiwem więzi łączących zbiorowości i wyodrębniających je od innych. Wielość czasów społecznych, relacja "czasu jednostki" i "czasu społeczeństwa", na co wskazuje się w literaturze³, czy też "czasu prywatnego" i "czasu publicznego" składają⁴ się na zakres problemów, których poznanie może być bezpośrednio użyteczne w analizie ważnych problemów współczesności.

4. Czas jako problem socjologii - ale jakiej socjologii? Socjologii ogólnej? Socjologii wiedzy? Socjologii kultury? Socjologii czasu? Termin "socjologia czasu" w literaturze stosowany jest w różny sposób. Jeśli nie określa się nim po prostu pewnego obszaru zagadnień, lecz raczej wyodrębnioną gałąź badań, jest to niewątpliwie rozumienie zawężające, postulujące wykrojenie z socjologii jej subdyscypliny zajmującej się czasem. Tendencja taka wydaje się rysować w socjologii amerykańskiej.

Obojętne wydaje się, w ramach jakiej dyscypliny czy subdyscypliny będą prowadzone socjologiczne badania nad czasem, o ile będą prowadzone w pożądanym sposobie. Ważne jest jednak, by dyscyplina ta dostarczała płaszczyzny umożliwiającej wykorzystanie dorobku innych dyscyplin i współpracę z nimi. Może więc powinno się sprawę postawić jeszcze inaczej: czas jako problem nauk społecznych, czas jako problem humanistyki, współpracujących nauk o człowieku, kumulujących wiedzę na temat społecznych, kulturowych, historycznych, jednostkowych warunków i odmian postaw i zachowań z czasem związanych.

Nie jest to postulat nowy; w badaniach nad czasem optyka interdyscyplinarna jest szeroko przyjęta i szeroko postulowana. Rozumiana i wyrażana bywa różnorodnie: od prób pojedynczego wykorzystywania dorobku sąsiednich, zbliżonych pod jakimś względem dyscyplin, po zinstytucjonalizowany, sformalizowany ruch na rzecz stworzenia nowej interdyscyplinarnej płaszczyzny badań czasu. Myślę o związanym z J.T. Fraserem ruchu, mającym bazę w postaci towarzystwa naukowego, działającym poprzez sympozja, konferencje i zbiorowe publikacje na rzecz stworzenia chronozofii, nowej, integralnej nauki o czasie, która by scalała wysiłki specjalistów pracujących w tradycyjnie wyodrębnionych dyscyplinach nad różnymi aspektami problematyki czasu. Problem czasu - ze względu na swą powszechność i fundamentalny charakter - wydaje się znakomicie nadawać do roli czynnika, wokół którego zintegrowałyby

³ R. Rezsóhazy, Les facteurs socio-culturels du développement, "Esprit", 1965, nr 7.

⁴ E. Zerubavel, op. cit.

się wyspecjalizowane nauki współczesne, o czym marzy tak wielu specjalistów doby współczesnej. Postulaty Prasera są wyrazem świadomego pragnienia "postrzegania świata raczej jako jedności niż jako konglomeratu fragmentów", postrzegania takiego, jakie charakteryzowało np. naukę w starożytności⁵.

Wedle Prasera, głównego inicjatora ruchu, dwa założenia wydają się niezbędne do podjęcia badań interdyscyplinarnych: po pierwsze, założenie jedności czasu, po drugie, założenie możliwości jego naukowego badania. Zakłada się więc jednocześnie jedność czasu i jego różnorodność, tzn. wielość jego manifestacji. Zakłada się tym samym, że gdy "specjaliści mówią o czasie, mówią o różnych aspektach tej samej rzeczy", oraz że całość ta może być badana metodami nauk ścisłych, może być poddawana "subiektywnej kontemplacji umysłu refleksyjnego" i "intuicyjnej interpretacji" w twórczości artysty. Wszystkie te podejścia dostarczają ważnej wiedzy na temat czasu i winny być uwzględniane.

Podejście interdyscyplinarne nie wyklucza istnienia wyspecjalizowanych dziedzin analizy: zmierza raczej do wykorzystania ich rezultatów niż do ich zastąpienia. Fraser proponuje nazwę "chronozofia" dla interdyscyplinarnego i krytycznego badania czasu. Ma to być nauka interdyscyplinarna, nauka *sui generis* o czasie, stanowiąca niezależny system doświadczalnej, eksperymentalnej i teoretycznej wiedzy o czasie. Cele jej miałyby być rozmaite: m. in. ma zachęcać do poszukiwań nowej wiedzy na temat czasu, ma wzmagać wymianę i współpracę między naukami humanistycznymi i ścisłymi za pomocą czasu jako tematu wspólnego; ma pomagać w lepszym poznaniu natury czasu, dostarczając kanałów dla bezpośredniej konfrontacji wielości punktów widzenia w tej dziedzinie.

Ogólna idea chronozofii jako nauki integrującej rozproszone w różnych dyscyplinach problemy związane z czasem, uzgadniającej i wymieniającej punkty widzenia, kumulującej tym samym wiedzę na temat czasu wydaje się interesująca. Tym bardziej interesująca i pożyteczna wydaje się idea integracji takiej wiedzy w nieco węższej skali, w skali humanistyki. I w tym zakresie proponuje się stworzenie pewnych nowych dyscyplin. Nie byłabym, skłonna iść tak daleko, doceniając wszakże wagę problematyki pogranicznej. Sytuacja pożądana i optymalna, mo-

⁵ J. T. Praser, *The Interdisciplinary Study of Time*, "Archives Internationales d'Histoire des Sciences", 1966, vol. 19, nr 76, s. 203. Jest to pełniejsza forma programu Prasera, zarysowanego wcześniej w artykule *The Study of Time*, zamykającym redagowany przez niego tom - *The Voices of Time. A Cooperative Survey of Man's View of Time as Expressed by the Sciences and by the Humanities*, New York 1966.

im zdaniem, to stan współpracy, współpracy różnych nauk humanistycznych, z których każda w odpowiedzialny sposób rozwija własną problematykę czasu. Problemy związane z badaniem czasu, stojące przed socjologią, antropologią, historią, psychologią, filozofią, każdą wziętą z osobna, są tak szerokie i tak odmienne, wymagające takiego specjalistycznego przygotowania, iż trudno byłoby oczekiwać czegoś więcej niż wzajemnej, możliwie daleko idącej współpracy, która złożyłaby się na wspólny zrąb wiedzy na temat czasu ludzkiego.

BIBLIOGRAFIA*

- Aaronson B.S., Behavior and the place names of time, [w:] H. Yaker, H.Osmond, P. Cheek (eds.)..., s. 405-436.
- Aaronson B.S., Time, Time Stance and Existence, Studium Generale, 1971, vol. 24, fasc. 3, s. 369-387.
- Abou-Zeid A.M., The Concept of Time in Peasant Society, [w:] F. Greenaway (ed.) ..., s. 119,128.
- Agblemagnon P. N'Sougan, Du "temps" dans la culture "Ewe", "Présence Africaine", 1957, XIV-XV, s. 222-232.
- Agblemagnon F. N'Sougan, Time in Rural Societies and Rapidly Changing Societies, [w:] F.Greenaway (ed.) ..., s. 163-173.
- Aguessy H., Interprétations sociologiques du temps et pathologie du temps dans les pays en développement, [w:] Le temps et le philosophie ..., s. 95-108.
- Ajdkiewicz K., Czas, hasło WEP, Warszawa 1963, t. II,
- Alquié F., Le désir d'éternité, Paris, PUF 1966.
- Ariolli P.E., The Concept of Time in Western Antiquity, [w:] J.T. Fraser, N.Lawrence (eds.), The Study..., II, s. 69-80.
- Askin F., Le concept philosophique de temps, [w:] Le temps et les philosophies ..., s. 127-138.
- Assorodobraj N., "Żywa historia". Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze, "Studia Socjologiczne", 1963, nr 2(9), s. 5-45.
- Augustynek Z., Natura czasu, Warszawa 1975.
- Augustynek Z., Przeszłość,- terażniejszość, przyszłość, Warszawa 1979.
- Banaszczyk T., Czas jako kategoria społeczna. Wstępne rozważania socjologiczne o czasie, Wrocław 1981.
- Barn dt R.J., Johnson D.M., Time Orientation in Delinquents, "The Journal of Abnormal and Social Psychology", 1955, vol. 51, nr 2, s. 343-345.

*Bibliografia ta zawiera wyłącznie pozycje, z którymi zapoznałam się pracując nad niniejszą książką. Nie ma w niej prac w języku niemieckim, z racji bariery językowej, niedostępnych dla mnie. Zainteresowany Czytelnik znajdzie je w bibliografii zamieszczonej w pracy Simonetty Tabboni, La rappresentazione sociale del tempo, Milano 1984.

- Barlhélemy-Madaule M., *Le temps chez Bergson et Teilhard de Chardin*, [w:] J. Zeman (éd.) ...
- Bauman Z., Bieguny analizy kulturowej. "Studia Socjologiczne", 1964, nr 3(14), s. 51-91.
- Bauman Z., *Kultura i społeczeństwo. Preliminaria*, Warszawa 1966.
- Beidelman T.O., Kaguru Time Reckoning: an Aspect of the Cosmology of an East African People, "Southwestern Journal of Anthropology", 1963, vol. 19, nr 1, s. 9-20.
- Bell M., Mau J.A., Images of the Puture: Theory and Research Strategies, [w:] W.Bell, J.A. Mau (eds.), *The Sociology...*, s. 6-44.
- Bell W., Mau J.A. (eds.), *The Sociology of the Puture. Theory, Cases and Annotated Bibliography*, Yale University, Russell Sage Foundation, New York 1971.
- Bell W., Mau J.K., Huber B.J., Boldt M., A Paradigm for the Analysis of Time Perspectives and Images of the Puture, [w:] W. Bell, J.K. Mau (eds.), *The Sociology...*, s. 45-55.
- Benjamin A.C., Ideas of Time in the History of Philosophy, J.T. Praser (ed.), *The Voices...*, s. 3-30.
- Berger G., *Phénoménologie du temps et prospective*, Paris, PUP 1964.
- Bergler E., Roheim G., Psychology of Time Perception, "The Psychoanalytic Quarterly", 1946, vol. XV, s. 190-206.
- Bergson H., *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, Warszawa 1963.
- Bernot L., A Contribution to the International Study of Social Structures: Space and Time, "International Social Science Bulletin", 1955, vol. VII, nr 4, s. 596-605.
- Bernot L., Blancard R., *Nouvelle un village français*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1953.
- Bestużew-Łada I.W., Razwitié predstavlenij o buduszczem: pierwyje szagi, "Sowietskaja Etnografija", 1968, nr 5, s. 123-133.
- Bettelheim B., *The Informed Heart. Autonomy in a Mass Age*. The Free Press of Glencoe, Illinois 1960.
- Bettelheim B., *Surviving and Other Essays*, Alfred A. Knopf. New York 1979.
- Boas G., La tradition, "Diogène", 1960, vol.31, s. 75-88.
- Bock P.K., Social Time and Institutional Conflict, "Human Organization", 1966, VOL 25, nr 2, s. 96-102.
- Bogoras W., Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion, "American Anthropologist", 1925, vol. 27, (new series), s. 205-266
- Boh K., Saksida S., An Attempt at a Typology of Time Use, [w:] A. Szalai (ed.). *The Use of Time...*, s. 229-247.

- Bohannan P., Concepts of Time among the Tiv of Nigeria, [w:] J. Middleton (ed.)..., s. 315-329.
- Borowski H., Czas w ujęciu Immanuela Kanta, [w:] A. Nowicki (red.)..., s. 41-46.
- Bosserman P., Some Interpretations on the Dynamics of Time in Industrial Society, "Society and Leisure", 1975, vol. VII, nr 1, s. 155-164.
- Bosserman P., Some Theoretical Dimensions to the Study of Social Time, "Society and Leisure", 1975, vol. VII, nr 1, s. 21-44.
- Bourdieu P., The Attitude of the Algerian Peasant Toward Time, J.Pitt-Rivers (ed.), Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean, Paris, Mouton 1963, s. 55-72.
- Bourdieu P., La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique, "Sociologie du Travail", 1963, nr 1, s. 24-44.
- Brandon S.G.P., History, Time and Deity. A Historical and Comparative Study of the Conception of Time in Religious Thought and Practice. Manchester University Press, Barnes and Noble, Inc., New York 1965.
- Brandon S.G.F., The Deification of Time, [w:] J.T. Praser, P.C. Haber, G.H. Muller (eds.), The Study ...
- Brandon S.G.P., Time and the Destiny of Man, J.T. Praser (ed.), The Voices s. 140-157.
- Calkins K., Time: Perspectives, Marking and Styles of Usage, "Social Problems", 1970, vol. 17, nr 4, s. 487-501.
- Camargo L.O.L., Temps libre - temps inoccupé dans les sociétés en voie de développement - le cas du Brésil, "Loisir et Société", 1982, vol. V, nr 2, s. 297-302.
- Campbell J. (éd.), Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks. Routledge and Kegan Paul, London 1958.
- Cassin E., Cycles du temps et cadres de l'espace en Mésopotamie Ancienne, [w:] Espace et temps ..., cz. I, s. 241-257.
- Cassirer E., Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury, Warszawa 1971.
- Charbonnier G., Rozmowy z Claude Lévi-Straussem, Warszawa 1968.
- Chatelet P., La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce, Paris 1962.
- Chatelet P., Le temps de l'histoire et l'évolution de la fonction historique, [w:] La Construction ..., s. 355-378.
- Cheek P.E., The Family Context of the Time Perspectives of Schizophrenics, [w:] H. Yaker, H. Osmond, P. Cheek (eds.) s. 310-329.

- Cheek F.E., Laucins J., The Time-Worlds of Three Drug-Using Groups - Alcoholics, Heroin Addicts and Psychodelics, [w:] H. Yaker, H. Osmond, P. Cheek (eds.) ..., s. 330-350.
- Chlewiński Z., Czas w aspekcie fizjologicznym i psychologicznym, "Roczniki Filozoficzne KUL", 1977, t. XXV, z. 3, s. 93-117.
- Cohen J., Le temps psychologique, w: La Construction ..., s. 285-306.
- Cohen J., Time in Psychology, [w:] J. Zeman (ed.) ...
La Construction du temps humain, "Journal de Psychologie Normale et Pathologique", 1956, R. 53, nr 3.
- Coser L.A., Coser R.L., Time Perspective and Social Structure, [w:] A.W. Gouldner, H.P. Gouldner (eds.), Modern Sociology. An Introduction to the Study of Human Interaction, Harcourt, Brace and World, Inc., New York 1963, s. 438-650.
- Cottle T.J., Le "jeu" du temps et de l'argent, "Diogenès", 1969, janvier-mars, nr 65, s. 116-139.
- Cottle T.J., Perceiving Time. A Psychological Investigation with Men and Women. John Wiley and Sons, New York 1976.
- Cottle T.J., Klineberg S.L., The Present of Things Future. Explorations of Time in Human Experience. The Free Press, Macmillan Publishing Co., Inc., New York 1974.
- Culture and Time, The UNESCO Press, Paris 1976.
- Czarnowski S., Bóg-stworzyciel w kosmogoniach polinezyjskich, [w:] Dzieła, t. III, Warszawa 1956, s. 215-216.
- Czarnowski S., "Góra" i "dół" w systemie kierunków sakralnych, [w:] Dzieła, t. III, Warszawa 1956, s. 237-241.
- Czarnowski S., Podłoże ruchu chłopskiego, Dzieła, t. II, Warszawa 1956, s. 167-185.
- Czarnowski S., Podział przestrzeni i jej rozgraniczanie w religii i magii, [w:] Dzieła, t. III, Warszawa 1956, s. 221-236.
- Czarnowski S., Powstanie i społeczne funkcje historii, Dzieła, t. V, Warszawa 1956, s. 99-102.
- Danecki J., Jedność podzielonego czasu. Czas wolny i czas pracy w społeczeństwach uprzemysłowionych, Warszawa 1970.
- Dasnoy A., Le prestige du passé, Paris 1959.
- Debouzy M., Aspects du temps industriel aux États-Unis au début du XIX^e siècle, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1979, vol. LXVII, nouvelle série, s. 197-220.
- Delhaye J., Le temps de la chronométrie, [w:] J. Hersch, R. Poirier (eds.) ..., s. 107-117.

- Delisle M.-A., *Loisir et structuration du temps chez les personnes âgées*, "Loisir et Société", 1982, vol. V, nr 2, s. 387-413.
- Demonio L., *Le quadrature du cycle logique et contraintes du temps en milieu rural*, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1979, vol. LXVII, nouvelle série, s. 221-236.
- Dobrowolski K., *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław 1966.
- Donocik F., *Czas w ujęciu Jana Stanisława Bystronia*, [w:] A. Nowicki (red.) ..., s. 53-58.
- Dumazedier J., *Temps sociaux, temps libre*, "Loisir et Société", 1982, vol. V, nr 2, s. 339-359.
- Durkheim E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris-Alcan 1912.
- Durkheim E., Mauss M., *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973.
- Dzochadze N., *O czasie artystycznym w dramacie*, "Przegląd Humanistyczny", 1976, R. XX, nr 6(129).
- Eisenstadt E.L., *Clio and Chronos, an Essay on the Making and Breaking of History - Book Time*, "History and Theory", 1966, beihft 6, s. 36-64.
- Eisenstadt S.N., *The Perception of Time and Space in a Situation of Culture-Contact*, "The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 1949, vol. 79, parts I and II, s. 63-68.
- Eliade M., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970.
- Eliade M., *Time and Eternity in Indian Thought*, [w:] J. Campbell (ed.) ..., s. 173-200.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.
- Ellis L.M., Ellis R., Maudel E.D. jr., Schaeffer M.S., Sommer G., Sommer G., *Time Orientation and Social Class: an Experimental Supplement*, "The Journal of Abnormal and Social Psychology", 1955, vol. 51, nr 1, s. 146-147.
- Elton L.R.B., Messel H., *Time and Man*. Pergamon Press, Oxford 1978.
- Engel-Prisch G., *Some Neglected Temporal Aspects of Human Ecology*, "Social Forces", 1943, vol. 22, nr 1, s. 43-47.
- Espace et temps selon les peuples et les philosophies*, cz. I, "Revue de Synthèse", 1969, t. 90, nr 55-56; cz. II, "Revue de Synthèse", 1970, nr 57-58.

- Evans-Pritchard E.E., *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, Clarendon Press, 1940, s. 94-138.
- Evans-Pritchard E.E., *Social Anthropology*. Cohen and West Ltd., London 1967.
- Farber M.L., *Suffering and Time Perspective of the Prisoner*, [w:] K. Lewin, Ch.E. Meyers, J. Kalthorn, M.L. Farber, J.R.P. French, *Authority and Frustration. Studies in Topological and Vector Psychology, III*, University of Iowa Press, Iowa City 1944, s. 155-227.
- Faublee J., *Espace et temps dans la tradition malgache*, [w:] *Espace et temps ...*, cz. I, s. 297-327.
- Filliozat J., *Le temps et l'espace dans les conceptions du monde indien*, *Espace et temps ...*, cz. I, s. 281-295.
- Flechtheim O.K., *Teaching the Future*, [w:] H. Yaker, H. Osmond, P. Cheek (eds.) ..., s. 498-507.
- Flis M., *Czas historyczny a struktura społeczna*, "Studia Socjologiczne", 1984, nr 1(92), s. 37-45.
- Fortes M., *Time and Social Structure: An Ashanti Case Study*, [w:] M. Fortes (ed.), *Social Structure. Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown*, Clarendon Press, Oxford, 1949, s. 54-84.
- Fraisse P., *Psychological Aspects*, hasło TIME, [w:] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, D.L. Sills (ed.), The Macmillan Comp. and the Free Press, vol. 16, 1968, s. 25-30.
- Fraisse P., *Psychologie du temps*, Paris, PUF 1957.
- Fraisse P., *Time in Psychology*, [w:] F. Creenaway (ed.) ..., s. 71-84.
- Frank L.K., *Time Perspectives*, [w:] L.K. Frank, *Society as the Patient. Essays on Culture and Personality*, Rutgers University Press, New Brunswick 1948, s. 339-358.
- Fraser J.T., *Clockmaking - The Most General Trade*, [w:] J.T. Fraser, N.Lawrence (eds.), *The Study...*, II, s. 365-366.
- Fraser J.T., *The Interdisciplinary Study of Time*, "Archives Internationales d'Histoire des Sciences", 1966, R. 19, nr 76, s. 201-233.
- Fraser J.T., *Introduction*, [w:] J.T. Fraser (ed.), *The Voices...*
- Fraser J.T., *Of Time, Passion and Knowledge. Reflections on the Strategy of Existence*. George Braziller, New York 1975.
- Fraser J.T., *The Study of Time*, [w:] J.T. Fraser, F.C. Haber, G.H. Muller (eds.), *The Study...*
- Fraser J.T., *The Study of Time*, [w:] J.T. Fraser (ed.), *The Voices...*, s. 582-592.

- Fraser J.T., *Time as Conflict. A Scientific and Humanistic Study*, Birkhauser Verlag. Basel-Stuttgart 1978.
- Fraser J.T. (éd.). *The Voices of Time. A Cooperative Survey of Man's Views of Time as Expressed by the Sciences and by the Humanities*, George Braziller, New York 1966.
- Fraser J.T., Haber P.C., Muller G.H. (eds.), *The Study of Time, Proceedings of the First Conference of the International Society for the Study of Time*, Oberwolfach, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York 1972.
- Fraser J.T., Lawrence N. (eds.), *The Study of Time II, Proceedings of the Second Conference of the International Society for the Study of Time*, Lake Yamanaka, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York 1975.
- Fraser J.T., Lawrence N., Park D. (eds.), *The Study of Time III, Proceedings of the Third Conference of the International Society for the Study of Time*, Alpbach, Springer-Verlag, New York-Heidelberg-Berlin 1978.
- Frazer J.G., *Questions on the Manners, Customs, Religion, Superstitions etc. of Uncivilized or Semi-Civilized Peoples*, "The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 1889, vol. XVIII, s. 431-439.
- Gabel J., *Note sur le problème du temps politique*, [w:] J. Hersch, R. Poirier (éds.)..., s. 329-334.
- Gadamer H.G., *L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale*, *Le temps et les philosophies ...*, s. 39-53.
- Gale R.M., *The Language of Time*, Routledge and Kegan Paul, London 1968.
- Gardet L., *Moslem Views of Time and History. An Essay in Cultural Typology*, [w:] *Culture ...*, s. 197-227.
- Geertz C., *Person, Time and Conduct in Bali: an Essay in Cultural Analysis*. Cultural Report Series, no 14, Southeast Asia Studies, Yale University, 1966.
- Geremek B., *Recenzja A. Guriewicz, "Kategorie sriedniewiekowej kultury"*, "Kwartalnik Historyczny" 1973, nr 3, s. 701-706.
- Geremek B., *Wyobrażenia czasowa polskiego dziejopisarstwa średniowiecznego*, "Człowiek i Światopogląd", 1975, nr 10, s. 52-70.
- Gioscia V., *On Social Time*, [w:] H. Yaker, H. Osmond, F. Cheek (eds.) ..., s. 73-141.

- G l a s s e r R., Time in French Life and Thought. Manchester University Press, Rowman and Littlefield, Totowa, New York 1972.
- Gładyszowa M., Wiedza ludowa o gwiazdach, Wrocław 1960.
- Głuchowski G., Czas w ujęciu Kazimierza Ajdukiewicza, [w:] A. Nowicki (red.) ..., s. 47-51.
- Goody J., Social Organization, hasło TIME, [w:] International Encyclopedia of the Social Sciences, D.L. Sills (ed.), The Macmillan Comp. and the Free Press, vol 16, 1968, s. 30-42.
- Goody J., Watt I., The Consequences of Literacy, "Comparative Studies in Society and History", 1963, vol. V, nr 3, s. 304-345.
- Granet M., La pensée chinoise, Éd. Albin Michel, Paris 1968.
- Grazia de S., Time and Work, w: H. Yaker, H. Osmond, F. Cheek (eds.) s. 439-478.
- Green H.B., Temporal Attitudes in Four Negro Subcultures, [w:] J.T. Fraser, F.C.Haber, G.H. Müller (eds.). The Study...
- Green H.B., Temporal Stages in the Development of the Self, J.T. Fraser, N. Lawrence (eds.), The Study ... II, s. 1-19.
- Greenaway F. (éd.), Time and the Sciences, Paris 1979.
- Greene J.E., Roberts A.H., Time Orientation and Social Class: a Correction, "The Journal of Abnormal and Social Psychology", 1961, vol. 62, nr 1, s. 141.
- Grossin W., Les temps de la vie quotidienne. Service de reproduction de thèses, Université de Lille III, 1973.
- Gryko C., Czas w naukach przyrodniczych a czas w naukach o kulturze, A.Nowicki (red.) ..., s. 29-39.
- Guilbert M., Lowit N., Creusen J., Problèmes de méthode pour une enquête de budgets-temps. Les cumuls d'occupations, "Revue Française de Sociologie", 1965, vol. VI, nr 3, s. 325-335.
- Guilbert M., Lowit N., Creusen J., Enquête comparative de budgets-temps (il), "Revue Française de Sociologie", 1965. vol. VI, nr IV, s. 487-512.
- Gunnell J.G., Political Philosophy and Time. Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1968.
- Guriewicz A., Kategorie kultury średniowiecznej, Warszawa 1976.
- [w:] Gurvitch A.J., Time as Problem of Cultural History, [w:] Culture..., s. 229-245. Także rosyjski pierwodruk (z pewnymi zmianami) - Wriemia kak problema istorii kultury, "Woprosy Filosofii", 1969, nr 3, s. 105-116.
- Gurvitch G., Les cadres sociaux de la connaissance, Paris, PUF 1966.
- Gurvitch G., La multiplicité des temps sociaux. Les Cours de Sor-

- Gurvitch G., *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris PUP 1969, vol. II, rozdz. La multiplicité des temps sociaux, s. 325-430.
- Gurvitch G., Allocution, J\vJ Commémoration du centenaire de la naissance d'Emile Durkheim, "Annales de l'Université de Paris", janvier-mars 1960, R. 30, nr 1, s. 38-40.
- Haber P.C., *The Darwinian Revolution in the Concept of Time*, [w:] J.T. Praser, P.C.Haber, G.H. Miller (eds.), *The Study...*
- Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci*. Warszawa 1969.
- Halbwachs M., *The Collective Memory*, Harper and Row, New York 1980, także Halbwachs M., *La mémoire collective et le temps*, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1947, vol. II, s. 3-31.
- Hall E.T., *The Silent Language*, Pawcett World Library, 1959.
- Hall E.T., *Ukryty wymiar*, Warszawa 1976.
- Hallowell A.I., *Temporal Orientation in Western Civilization and in a Pre-literate Society*, "American Anthropologist", 1937, vol. 39, new series, s. 647-670.
- Hama B., *Le devin. Temps et histoire dans la pensée animiste de l'Afrique Noire*, [w:] *Le temps et les philosophies ...*, s. 171-192.
- Hamel B., *Temps et société: quelques éléments pour une construction théorique*, "Loisir et Société", 1982, vol. V, nr 2, s. 259-277.
- Hasnaoui A., *De quelques acceptions du temps dans la philosophie arabo-musulmane*, [w:] *Le temps et les philosophies ...*, s. 55-82.
- Heirich M., *The Use of Time in the Study of Social Change*, "American Sociological Review", 1964, vol. 29, nr 3, s. 386-397.
- Heller M., *O czasie z różnych punktów widzenia*, "Znak", 1980, nr 2(308), s. 245-248.
- Henry J., *White People's Time, Colored People's Time. Of Hope, Achievement, and Time in the Lower Classes*, "Trans-action", 1965, vol. 2, nr 3, s. 31-34.
- Hersch J., *Les dimensions du temps*, [w:] J. Hersch, R. Poirier (eds.) ..., s. 31-38.
- Hersch J., Poirier R. (eds.), *Entretiens sur le temps*, Mouton, Paris 1967.
- L'Histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, XI, 1973, rozdz. *Le temps et le lieu*, s. 37-67.
- Hoffer A., *Problems Connected with Evaluation of the Effects of Psychodelic Drugs on Time Perception*, [w:] H. Yaker, H. Osmond, P. Cheek (eds.) ..., s. 384-404.
- Honsem A., *Notions of Time*, [w:] K. Antubam (ed.), *Ghana's Heritage of Culture*, Leipzig 1963, s. 71-74.

- Horton J., *Time and Cool People*, [w:] L.A. Samovar, R.E. Porter (eds.), *Intercultural Communication: a Reader*, Wadsworth Publishing Comp., Inc., Belmont, California 1972, s. 84-96.
- Houle G., Hamel J., *Pour une sociologie du temps qui passe*, "Loisir et Société", 1982, vol. V, nr 2, s. 279-294.
- Hubert H., *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, [w:] H. Hubert, M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Alcan, Paris 1909, s. 189-229.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1960.
- Innis H.A., *The Bias of Communication*, University of Toronto Press, Toronto 1971.
- Innis H.A., *Changing Concepts of Time*, University of Toronto Press, Toronto 1952.
- Isambert F.-A., *Henri Hubert et la sociologie du temps*, "Revue Française de Sociologie", 1979, vol. XX, s. 183-204.
- Iwanow W.W., *Kategoria czasu w sztuce i kulturze XX wieku*, [w:] Znak, styl, konwencja, Warszawa, 1977, s. 242-287.
- Jahoda M., Lazarsfeld P.F., Zeisel H., Marienthal. *The Sociography of an Unemployed Community*, Aldine - Atherton - Chicago - New York 1971.
- Jarry E., *Les temps sociaux dans le Chablisien*, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1979, vol. LXVII, nouvelle série, s. 237-262.
- Javeau C., *Sur le concept de vie quotidienne et sa sociologie*, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1980, vol. LXIII, s. 31-45.
- Jeannière A., *Les structures pathogènes du temps dans les sociétés modernes*, [w:] *Le temps et les philosophies ...*, s. 109-124.
- Kagame A., *The Empirical Apperception of Time and the Conception of History in Bantu Thought*, [w:] *Culture ...*, s. 89-116.
- Karsz S., *Le temps et son secret en Amérique Latine*, *Le temps et les philosophies ...*, s. 153-167.
- Kastenbaum R., *Time, Death and Ritual in Old Age*, [w:] J.T. Fraser, N. Lawrence (eds.), *The Study ...*, II, s. 20-38.
- Keller J. i in., *Zwyczajne, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974.
- Kendall M.B., Sibley R.F., *Social Class Differences in Time Orientation: Artifact?*, "The Journal of Social Psychology", 1970, vol. 82 s. 187-191.
- Kiray M.B., *The Concept of Time in Rural Societies*, [w:] F. Greenaway (ed.) ..., s. 129-142.

- Klucckhohn F.R., Dominant and Variant Value Orientations, [w:] C.H. Klucckhohn, H.A. Murray (eds.), *Personality in Nature, Society and Culture*, Alfred A. Knopf, New York, 1971, s.342-357.
- Klucckhohn P.R., Klucckhohn C., *Man, Society and Social Order*. The Eagleton Institute of Politics, Rutgers, The State University of New Jersey, 1965.
- Klucckhohn P.R., Strodtbeck F.D., *Variations in Value Orientations*. Row, Peterson and Company, Evanston, Illinois, Elmsford, New York 1961.
- Kolaja J., *Social System and Time and Space. An Introduction to the Theory of Recurrent Behavior*. Duquesne University Press, Pittsburgh 1969.
- Kotański W., *Zwyczaj, obrzędy i symbole religijne Japonii*, [w:] J.Keller i in. ...
- Koprowski A., *Czas wolny jako aspekt jakości życia*, Warszawa 1977 (maszynopis pracy doktorskiej).
- Korzeniowska E., *O Nocach i dniach*, [w:] M. Dąbrowska, *Noce i dnie*, t. V, Warszawa 1972, s. 448-471.
- Kostecki M.J., Mreła K., *Kategoria czasu w socjologicznych badaniach struktur organizacyjnych*, "Studia Socjologiczne", 1979, nr 4 (75), s. 47-67.
- Knapp R.H., *Personality and the Psychology of Time*, "Studium Generale", 1971, vol. 24, fasc. 1, s. 44-51.
- Kracauer S., *Time and History*, "History and Theory", 1966, beiheft 6, s. 65-78.
- Krajewski M., *Czas społeczny*, Warszawa 1976.
- Kubler G., *Kształt czasu. Uwagi o historii rzeczy*, Warszawa 1970.
- Kupiszewski W., *Polskie słownictwo z zakresu astronomii i miar czasu. Stan obecny, historia i związki słowiańskie*, Warszawa 1974.
- Kutrzeba-Pojnarowa A., Pietraszek E., *Czas w koncepcjach etnografii a zagadnienia interpretacji źródeł*, [w:] *Problemy ...*, s. 25-37.
- Kummel P., *Time as Succession and the Problem of Duration*, [w:] J.T. Fraser (éd.), *The Voices ...* s. 31-55.
- Kurbis B., *O pojęciu czasu i chronologii historycznej w Średniowieczu*, [w:] *Problemy ...*, s. 59-90.
- Larre C., *The Empirical Apperception of Time and the Conception of History in Chinese Thought*, [w:] *Culture ...*, s. 35-62.
- Le Goff J., *Au Moyen-Age: Temps de l'Eglise et temps du marchand*, "Annales - Economies - Sociétés - Civilisations", 1960, vol. 15, nr 3, s. 417-433.

- Le G o f f J., *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966.
- Le G o f f J., *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 140-197.
- Le G o f f J., *Spółeczeństwo Średniowiecza i czas*, "Argumenty", 1961, nr 41 (174).
- Le L i o n n a i s P., Introduction J. Hersch, R. Poirier (eds.) ..., s. 95-97.
- Le a c h E.R., *Primitive Calendars*, "Oceania", 1950, vol. XX, nr 4, s. 245-262.
- Le a c h E.R., *Primitive Time Reckoning*, C. Singer, E.J. Holmyard, A.R. Hall (eds.), *A History of Technology*, vol.1, Oxford at the Clarendon Press, 1956, s. 110-127.
- Le a c h E.R., *Rethinking Anthropology*, Athlone Press, London 1961, rozdz. Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time, s. 124-136.
- Le b h a r G.M., *The Use of Time*. Chain Store Publishing Corp., New York 1958.
- Le c l a n t J., *Espace et temps, ordre et chaos dans l'Egypte pharaonique*, [w:] *Espace et temps ...*, cz. I, s. 217-239.
- Lee D., *Being and Value in a Primitive Culture*, "The Journal of Philosophy", 1949, vol. XLXI, nr 13.
- Le f o r t C., *Société "sans histoire" et historicité*, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1952, vol. XII, R. 7, s. 91-114.
- Le S h a n L.L., *Time Orientation and Social Class*, "The Journal of Abnormal and Social Psychology", 1962, vol. 4?, s. 589-592.
- L é v i - S t r a u s s C., *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970.
- L é v i - S t r a u s s C., *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969.
- Lewicki Z., *Czas w jarosie strumienia świadomości*, Warszawa 1975.
- Lewin K., *Time Perspective and Morale*, K. Lewin, *Resolving Social Conflicts*, Harper and Brothers, New York 1948, s. 103-124.
- Lienhardt G., *Social Anthropology*, Oxford University Press, 1969.
- Light D., jr., *The Sociological Calendar: An Analytic Tool for Fieldwork. Applied to Medical and Psychiatric Training*, "American Journal of Sociology", 1975, vol. 80, nr 5, s. 1145-1164.
- Lloyd G.E.R., *Views on Time in Greek Thought*, [w:] *Culture ...*, s. 117-148.
- L u k a s z e w s k i W., *Szanse rozwoju osobowości*, Warszawa 1984.
- MacIver R.M., *The Challenge of the Passing Years. My Encounter with Time*, A Trident Press Book, Simon and Schuster, New York 1962.

- Mc Hale J., Time and the Future Sense, [w:] F. Greenaway (ed.) ..., s. 85-101.
- Majewska Z., Czas w ujęciu Romana Ingardena, [W] A. Nowicki (red.) ...
- Makota J., Czas w doświadczeniu człowieka i w jego dziełach, [w:] W. Stróżewski (red.). Studia z teorii poznania i filozofii wartości, Wrocław 1978, s. 137-149.
- Malinowski B., Argonauci Zachodniego Pacyfiku, Warszawa 1967.
- Malinowski B., Lunar and Seasonal Calendar in the Trobriands, "The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 1927, vol. LVII, s. 203-215.
- Malrieu P., Aspects sociaux de la construction du temps chez l'enfant, [w:] La Construction..., s. 315-332.
- Malrieu P., Les Attitudes temporelles de l'enfant, Paris 1953.
- Malisz D.N., Primitive Time Reckoning as a Symbolic System, "Cornell Journal of Social Relations", 1968, 3:2, s. 85-111.
- Mann H., Siegler M., Osmond H., The Psychotypology of Time, [w:] H. Yaker, H. Osmond, P. Cheek (eds.)..., s. 142-178.
- Marcel G., Mon temps et moi, [w:] J. Hersch, R. Poirier (eds.) ..., s. 11-19.
- Marsh R.M., Comparative Sociology. A Codification of Cross-societal Analysis. Harcourt, Brace and World, Inc., 1967.
- Mauss M., Szkic o sezonowych przemianach społeczeństw Eskimosów, [w] M. Mauss, Socjologia i antropologia, Warszawa 1973.
- Maxwell R.J., Anthropological Perspectives, [w:] H. Yaker, H. Osmond, P. Cheek (eds.)..., s. 36-68.
- Meika R., L'Exactitude horaire. Essai de psychologie de l'homme moderne, "Diogène", 1969, nr 65, s. 22-50.
- Mercure D., L'Etude des temporalités sociales. Quelques orientations, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1979, vol. LXVII, nouvelle série, s. 263-276.
- Meyerhoff H., Time in Literature. University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1955.
- Meyerson I., Le temps, le mémoire, l'histoire, [w:] La Construction..., s. 333-354.
- Meziane A., The Empirical Apperception of Time among the Peoples of the Maghreb, [w:] Culture ..., s. 214-224.
- Middleton J., Introduction, [w:] J. Middleton (ed.) ...
- Middleton J., The Lugbara of Uganda. Holt, Rinehart-Winston 1965.

- Middleton J. (éd.), *Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism*, The Natural History Press, Garden City, New York 1967.
- Milewski M., *Historia kalendarza*, "Problemy", 1952, nr 9, s. 605-611.
- Mills C.W., *Power, Politics and People*, New York 1963.
- Momigliano A., *Time in Ancient Historiography*, "History and Theory" 1966, beiheft 6, s. 123.
- Moneim El-Meligi A., *A Technique for Exploring Time Experiences in Mental Disorders*, [w:] H. Yaker, H. Osmond, F. Cheek (eds.) ... s. 220-271.
- Moore W.E., *Man, Time and Society*, John Wiley and Sons Inc., New York 1963.
- Moreau J., *L'espace et le temps dans la philosophie antique*, *Espace et temps ...*, cz. II, s. 205-219.
- Moulin L., *Doświadczenie czasu i średniowieczne milenaryzmy*, "Znak", 1980, nr 4(310), s. 493-501.
- Mukerjee R., *Time, Technics and Society*, "Sociology and Social Research", 1943, vol. 27, nr 4, s. 255-266.
- Mumford L., *Technika i cywilizacja. Historia rozwoju maszyny i jej wpływ na cywilizację*, Warszawa 1966.
- Nakamura H., *Time in Indian and Japanese Thought*, [w:] J.T. Fraser (éd.), *The Voices...*, s. 77-91.
- Namer G., *La sociologie de la connaissance chez Durkheim et chez les durkheimiens*, "L'Année Sociologique", 1977, vol. 28.
- Nawrat R., *Orientacja temporalna. Przegląd technik pomiaru i wyników badań*, "Przegląd Psychologiczny", 1981, t. XXIV, nr 1, s. 97-124.
- Needham J., *Time and Knowledge in China and the West*, [w:] J.T. Fraser (éd.), *The Voices...*, s. 92-135.
- Neelameghan A., *Expressions of Time in Information Science and Their Implications*, [w:] F. Greenaway (ed.) ... s. 103-118.
- Neher A., *The View of Time and History in Jewish Culture*, [w:] *Culture ...*, s. 149-167.
- Nelkin D., *Unpredictability and Life Style in a Migrant Labor Camp*, "Social Problems", 1970, vol. 17, nr 4, s. 472-487.
- Nilsson M.P., *Primitive Time Reckoning. A Study in the Origins and First Development of the Art of Counting Time among the Primitive and Early Culture People*, Lund 1920 (wyd. II, Malmö 1960, fotoreprodukcja).
- Nisbet R.A., *Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development*, Oxford University Press, 1970.

- Niżnik J., Świadomość potoczna i potrzeba mitu, "Człowiek i Światopogląd", 1974, nr 1, s. 81-95.
- Northcote W.T., The Week in West Africa, "The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 1924, vol. 54, s. 183-209.
- Nowicki A. (red.), Czas w kulturze, Lublin 1983.
- Nowicki A., Czas i człowiek, Warszawa 1983.
- Nowicki A., Człowiek wobec czasu, [w:] A. Nowicki (red.)..., s. 9-17.
- Nowotny H., Time Structuring and Time Measurement: on the Interrelation Between Timekeepers and Social Time, [w:] J.T. Praser, N. Lawrence (eds.), The Study..., IX, s. 325-342.
- Nuttin J., Le futur de la motivation et la motivation du futur,, [w:] P. Praise (ed.), Psychologie de demain, Paris, PUP, 1982.
- Osmond H., Introduction, [w:] H. Yaker, H. Osmond, P. Cheek (eds.) ...
- Ossowski S., O twórczości naukowej Stefana Czarnowskiego, [w:] Dzieła, t. VI, Warszawa 1970, s. 132-136.
- Ossowski S., Stefan Czarnowski, [w:] Dzieła, t. VI, Warszawa 1970, s. 127-131.
- Ossowski S., O przeszłości, [w:] Dzieła, t. VI, Warszawa 1970, s. 22-29.
- Ossowski S., U podstaw estetyki, [w:] Dzieła, t. I, Warszawa 1966.
- Ozouf M., Space and Time in the Festivals of the French Revolution, "Comparative Studies in Society and History", 1975, vol. 17, nr 3, s. 372-384.
- Palter R., Recenzja I tomu "The Study of Time", "Isis", June 1977, vol. 68, nr 242, s. 305-306.
- Paluch A., O tak zwanych "społeczeństwach bez historii" (Uwagi socjologiczne), "Historyka", 1977, t. VII, s. 83-91.
- Pannikar R., Time and History in the Tradition of India: K&la and Karma, [w:] Culture ..., s. 63-88.
- Pdttaro G., The Christian Conception of Time, [w:] Culture..., s. 169-195.
- Pawełczyńska A., Czas i przestrzeń a formy poznania świata, [w:] S. Nowak (red.), Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych, Warszawa 1984.
- Pawełczyńska A., Czas jako struktura, ukryta (maszynopis).
- Pawluczuk W., Czas i przeżycie religijne, "Człowiek i Światopogląd" 1974, nr 9(110), s. 36-43.
- Pawluczuk W., Twórczość i przeżycie czasu, "Człowiek i Światopogląd", 1976, nr 3, s. 131-143.

- Pawluczuk W., *Żywiot i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa 1978.
- Peter J.-P., Temps de l'histoire et temps de l'historien, [w:] J. Hersch, R. Poirier (eds.) ..., s. 53-76.
- Piekarczyk S., *Historia, kultura, poznanie*, Warszawa 1972.
- Piekarczyk S., Z problemów topologii czasu. Semantyczne uwagi historyka o relacjach czasowych, "Studia Metodologiczne", 1971, nr 8.
- Pocock D.F., The Anthropology of Time Reckoning, "Contributions to Indian Sociology", 1964, nr 7, s. 18-29.
- Pocock J.G.A., The Origins of Study of the Past: A Comparative Approach, "Comparative Studies in Society and History", 1962, VOL IV, nr 2, s. 209-246.
- Poirier R., Du temps de la conscience au temps réel, [w:] J. Hersch, R. Poirier (eds.) ..., s. 127-154.
- Polikarov A., Sur le problème de l'essence du temps. Remarques préliminaires, [w:] J. Zeman (ed.) ...
- Pomian K., *L'Ordre du temps*, Paris 1984.
- Pomian K., *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia myśli Średniowiecza*, Warszawa 1968.
- Poniatowski Z., Czas religijny i czas świecki, "Przegląd Humanistyczny", 1964, nr 5, s. 51-59.
- Poniatowski Z., *Treść wierzeń religijnych*. Warszawa 1965.
- Porter R.E., An Overview of Intercultural Communication, [w:] L.A. Samovar, R.E. Porter (eds.), *Intercultural Communication: A Reader*, Wadsworth Publishing Company, Inc., Belmont, California 1972, s. 3-18
- Poulet G., *Metamorfozy czasu*. Warszawa 1977.
- Poulet G., *Studies in Human Time*, Harper and Brothers, New York 1956.
- Price de Solla D., Clockwork before the Clock and Timekeepers before Timekeeping, [w:] J.T. Praser, N. Lawrence (eds.), *The Study..* II, s. 367-380.
- Problemy nauk pomocniczych historii. Materiały z IV Konferencji Poświęconej Naukom Pomocniczym Historii. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach", nr 151, Katowice 1976.
- Pronovost G., La Structure et la signification des temps de loisir dans les temps de la vie quotidienne, "Loisir et Société", 1982, vol V, nr 2, s. 363-386.
- Pue elle J., *Le temps*, Paris, PUF 1972.

- Reyna R., *Metaphysics of Time in Indian Philosophy and Its Relevance to Particle Science*, [w:] J. Zeman (ed.),...
- Rezsóhazy R., *Les facteurs socio-culturels du développement, L'exemple de la notion sociale du temps*, "Esprit", 1965, nr 7(340), s. 21-44.
- Rezsóhazy R., *The Methodological Aspects of a Study about the Social Notion of Time in Relation to Economic Development*, [w:] A. Szalai (ed.), *The Use of Time ...*, s. 449-460.
- Ricoeur P., *Introduction*, [w:] *Culture ...*, s. 13-33.
- Ricoeur P., *Introduction*, *Le temps et les philosophies ...*, s. 11-29.
- Rosengren W.R., DeVault S., *The Sociology of Time and Space in Obstetrical Hospital*, [w:] E. Preidson (ed.), *The Hospital in Modern Society*, The Free Press of Glencoe, London 1963, s. 266-292.
- Roth J.A., *Timetables. Structuring the Passage of Time in Hospital Treatment and Other Careers*. The Bobbs-Merrill Comp., Inc., Indianapolis, New York 1963.
- Roumeguère-Eberhardt J., *Sociologie de la connaissance et connaissance mythique chez les Bantu*, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1963, vol. XXXV, s. 113-125.
- Rudiuk M.M., *Czas w ujęciu Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] A. Nowicki (red.)..., s. 79-91.
- Russell J.L., *Time in Christian Thought*, [w:] J.T. Fraser (éd.), *The Voices ...*, s. 59-76.
- Rutkowski K., *Czas, świat i rzeczywistość w całej jaskrawości*, "Miesięcznik Literacki", 1978, nr 2, s. 39-48.
- Samuel N., *Loisir, valeurs et structure symbolique des temps sociaux*, "Loisir et Société", 1982, vol. V, nr 2, s. 321-338.
- Schaff A., *Język a poznanie*, Warszawa 1964.
- Schaltenbrand G., *Cyclic States as Biological Space-Time Fields*, [w:] J.T. Fraser, N. Lawrence (eds.), *The Study...*, II, s. 54-68.
- Schayer S., *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*, PAU, Kraków 1938. *Prace Komisji Orientalistycznej*, nr 31.
- Schwartz B., *Queuing and Waiting. Studies in the Social Organization of Access and Delay*, University of Chicago Press, Chicago 1975.
- Scott W.H., *Some Calendars of Northern Luzon*, "American Anthropologist", 1958, vol. 60, nr 3, s. 563-570.
- Scriabine M., *Représentation du temps et de l'intemporalité dans les arts plastiques*, [w:] J. Hersch, R. Poirier (eds.)..., s. 273-286.

- S ł g u r G., L'organization temporelle, [w:] J. Hersch, R. Poirier (eds.) ..., s. 199-205.
- Setnik R., Czas w ujęciu Ignacego Pika, A. Nowicki (red.) ..., s. 65-69.
- Sharron A., Dimensions of Time, [w:] N.K. Denzin (ed.), Studies in Symbolic Interaction, vol. 4, JAI Press Inc., 1982, s. 63-89.
- Sharron A., Frame Paralysis: When Time Stands Still, "Social Research", 1981, vol. 48, nr 3, s. 500-519.
- Siciński A., Hipotetyczne perspektywy przemian stylu życia, [w:] A. Siciński (red.), Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce, Warszawa 1978, s. 369-377.
- Siciński A., Młodzi o roku 2000. Opinie, wyobrażenia, postawy, Warszawa 1975.
- Siciński A., Uwagi w sprawie lelatywności czasu, "Człowiek i Światopogląd", 1975, nr 3(116), s. 89-103.
- Siemieński M., Poczucie czasu i możliwości jego kształtowania, "Kultura i Społeczeństwo", 1967, t. XI, nr 4, s. 173-184.
- Skarga B., Czas i trwanie. Studia o Bergsonie, Warszawa 1982.
- Smith M.W., Different Cultural Concepts of Past, Present and Future. A Study of Ego Extension, "Psychiatry", 1952, vol. 15, nr 4, s. 395-400.
- Sorokin P.A., Sociocultural Causality, Space, Time. A Study of Referential Principles of Sociology and Social Sciences, Durham, Duke University Press, 1943.
- Sorokin P.A., Berger C.Q., Time-budgets of Human Behavior, Cambridge, Harvard University Press, 1939.
- Sorokin P.A., Merton R.K., Social Time: A Methodological and Functional Analysis, "The American Journal of Sociology", 1937, vol. 42, nr 5, s. 615-629.
- Starr C.G., Historical and Philosophical Time, "History and Theory", 1966, beiheft 6, s. 24-35.
- Stawowy E., Czas w ujęciu Stefana Czarnowskiego, [w:] A. Nowicki (red.) ..., s. 64-69.
- Suchodolski B., O stylach życia ludzkiego, "Studia Filozoficzne", 1974, nr 7, s. 25-35.
- Suchodolski B., Styl życia w perspektywie filozoficznej, [w:] A. Siciński (red.), Styl życia. Koncepcje i propozycje. Warszawa 1976, s. 99-136.
- Suchodolski B., Wielorakość stosunku do czasu jako jedna z cech

- człowieka. Nadbitka ze sprawozdań Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział II, 1948, rok XLI, s. 1-3.
- Symotiuk S., Czas w kulturze, [w:] A. Nowicki (red.)..., s. 19-28.
- Szacka B., Miejsce historii w świadomości współczesnego człowieka, "Kwartalnik Historyczny", 1973, nr 2.
- Szacka B., Przeszłość w świadomości inteligencji polskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1983.
- Szacki J., Tradycja. Przegląd problematyki, Warszawa 1971.
- Szacki J., Świadomość historyczna a wizja przyszłości, "Studia Filozoficzne", 1975, nr 8(117), s. 41-52.
- Szalai A., Introduction: Concepts and Practices of Time-budgets Research, [w:] A. Szalai (éd.), *The Use of Time ...*, s. 1-12.
- Szalai A. (éd.), *The Use of Time. Daily Activities of Urban and Suburban Populations in Twelve Countries*, Mouton, Paris 1972.
- Szalai Sz., Rozważania o czasie. Społeczna ocena czasu i niektóre wnioski z socjologicznych badań budżetu czasu, "Studia Socjologiczne", 1965, nr 1(16), s. 173-193.
- Szmajkę A., Zaangażowanie społeczne a aktywność społeczna, [w:] J. Jarymowicz, Z; Smoleńska (red.), *Poznawcze regulatory funkcjonowania społecznego*, Wrocław 1983, s. 195-223.
- Szmigielski S., Chronobiologia. Rytm biologiczne człowieka, Warszawa 1974.
- Szymański J., Średniowieczna kalendarigrafia a sposoby oznaczania czasu w polskich kancelariach, *Problemy...*, s. 91-101.
- Sreniowska K., Pojęcie czasu a tzw. myślenie historyczne, "Historyka", 1975, t. V, s. 109-112.
- Tarkowska E., Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss, Warszawa 1974, § Analiza myśli pierwotnej na przykładzie kategorii czasu, s. 253-264.
- [Tarkowska] Rezunow E., Pojęcie czasu w społeczeństwach pierwotnych (nadbitka z 1968 r.).
- Le Temps, "Loisir et Société", 1982, vol. V, nr 2.
- Le temps et les philosophies, Les Presses de l'UNESCO, Payot, Paris 1978.
- Temps et Société, "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1979, vol. LXVII, nouvelle série.
- Thomas L.V., Temps, mythe et histoire en Afrique de l'Ouest, "Présence Africaine", 1961, nr XXXIX, s. 12-58.
- Thompson E.P., Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism, "Past and Present", 1967, nr 38, s. 56-97.

- Toffler A., Szok przyszłości, Warszawa 1974.
- Tokarski S., Człowiek, mit, czas w antropologii eliadowskiej (maszynopis pracy doktorskiej), Warszawa 1975.
- Tokarski S., Mircea Eliade - Czas mitu czy mit czasu?, "Człowiek i Światopogląd", 1973, nr 2(91), s. 33-51.
- Topolski J., Czas a nauka historyczna, *W: J. Problemy ...*, s. 13-23.
- Topolski J., Czas w narracji historycznej, "Studia Metodologiczne", 1973, nr 10.
- Topolski J., Świat bez historii, Warszawa 1972.
- Toulmin S., Goodfield J., The Discovery of Time, Hutchinson of London, 1965.
- Trommsdorff G., Lamm H., An Analysis of Future Orientation and Some of Its Social Determinants, *W: J. T. Fraser, N. Lawrence (eds.), The Study...*, II, s. 343-361.
- Truchlińska B., Czas w ujęciu Bogdana Suchodolskiego, *jjw: J. A. Nowicki (red.) ...*, s. 105-113.
- Tymieniecki K., Legendy i spór o tradycję historyczną, "Studia Źródłoznawcze", 1965, t. X, s. 101-108.
- Vernant J.-P., Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races, [w:] M. de Gandillac, L. Goldman, J. Piaget (eds.), *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Paris 1965, s. 95-119.
- Vernant J.-P., Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique, Pajria 1966.
- Voisé W., Chronozofia, czyli o krystalizacji integralnej nauki o czasie, *Problemy ...*, s. 39-57.
- Voisé W., Ruch chronoeficzny w Polsce i za granicą, "Ruch Filozoficzny", 1974, t. XXXII, nr 4, s. 259-261.
- Voisé W., Le temps, l'histoire des sciences et la philosophie, "Archives Internationales d'Histoire des Sciences", 1963, vol. 16, nr 63, s. 155-166.
- Waligórski A., Społeczność afrykańska w procesie przemian 1890-1949. Studium wschodnioafrykańskiego plemienia Luo. Wyd. UW 1969.
- Waligórski A., Wuon Dala's Day. Studium z zakresu kształtowania się kategorii czasu i przestrzeni w społeczeństwach pierwotnych, "Zeszyty Etnograficzne Muzeum Kultury i Sztuki Ludowej w Warszawie", 1961, t. 2, s. 133-136.
- Wallis A., Czas społeczny i czas kultury (maszynopis z 1978 r.).
- Watts A.W., Zen w sztuce, "Twórczość", 1973, nr 4, s. 34-53.
- Wax M., The Notions of Nature, Man and Time of a Hunting People, "Southern Folklore Quarterly", 1962, vol. XXVI, nr 3, s. 175-186.

- Whitrow G.J., Introduction, [w:] P. Greenaway (ed.) ..., s. 1-19.
- Whitrow G.J., Mathematical Time and Its Role in the Development of the Scientific World-view, [w:] P. Greenaway (ed.) ..., s. 21-37.
- Whitrow G.J., Reflections on the History of the Concept of Time, [w:] J.T. Fraser, F.C.Haber, G.H.Muller (eds.), The Study...
- Whitrow G.J. What is Time? London, Thoames and Hudson, 1972.
- Whorf B.L., Język, myśl i rzeczywistość, Warszawa 1982.
- Wiatr J.J., Ideology as Control of Past and Future, "Eripainos Politikka", 1977, nr 1, s. 1-9.
- Winniczuk L., Kalendarz starożytnych Greków i Rzymian, Warszawa 1960.
- Wnuk-Lipiński E., Budżet czasu, struktura społeczna, polityka społeczna, Wrocław 1981.
- Worach-Kardas H., Wiek a pełnienie ról społecznych, Warszawa 1983.
- Wójcik-Karłowicz B., Czas w ujęciu Stanisława Ossowskiego, [W] A. Nowicki (red.) ..., s. 93-98.
- Yaker H.M., The Schizophrenic Perception of Time - a Syntactical Analysis of Time Language, [w:] H. Yaker, H. Osmond, P. Cheek (eds.) ..., s. 293-309.
- Yaker H.M., Time in Biblical and Greek Worlds, [w.] H. Yaker, H. Osmond, F. Cheek (eds.)..., s. 15-35.
- Yaker H., Osmond H., Cheek F. (eds.), The Future of Time. Man's Temporal Environment, Doubleday and Com. Inc., New York 1972.
- Yamamoto M., What time is not?, [w:] J.T. Fraser, N.Lawrence (eds.), The Study ..., II, s. 231-238.
- Zajączkowski A., Czas Afryki czarnej, "Studia Socjologiczne", 1976, nr 3(62), s. 305-328.
- Zajdler L., Dzieje zegara, Warszawa 1956.
- Zawielski F., Czas i jego pomiary, Warszawa 1964.
- Zawirski Z., L'évolution de la notion du temps, Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, Kraków 1936.
- Zawirski Z., Wieczne powroty światów. Badania historyczno-krytyczne nad doktryną "wiecznego powrotu", "Kwartalnik Filozoficzny", 1927, t. 5, z. 1-4.
- Zawistowicz - Adamska K., Społeczność wiejska. Wspomnienia i materiały z badań terenowych. Zaborów 1937-38, Warszawa 1958.
- Zeman J. (ed.), Time in Science and Philosophy. An International Study of Some Current Problems, Academia, Prague 1971.

- Z e n t n e r H., The Social Time-Space Relationship: A Theoretical Formulation, "Sociological Inquiry", 1966, vol. 36, nr 1, s. 61-79.
- Z e r u b a v e l E., Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life, The University of Chicago Press, Chicago 1981.
- Z e r u b a v e l E., Patterns of Time in Hospital Life, The University of Chicago Press, Chicago-London 1979.
- Z e r u b a v e l E., Timetables and Scheduling: on the Social Organization of Time, "Sociological Inquiry", 1976, vol. 46, nr 2.
- Z o l t o w s k i V., La fonction sociale du temps et de l'espace. Contribution à la théorie expérimentale de la connaissance, "Revue d'Histoire Economique et Sociale", 1940, vol. 26, s. 113-137.
- Z w o ź n i a k Z., Kalendarze, Warszawa 1981.
- Ż b i k o w s k i T., Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne Indii i Chin, [w:] J. Keller i in.

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE: CZAS W SPOŁECZEŃSTWIE: TEMAT ZNANY I NIEZNANY	
O popularności tematu czasu.....	3
Stan badań w zakresie socjologicznej problematyki czasu.....	7
Praktyka badawcza: dominacja koncepcji czasu ilościowego.....	11
Potrzeby badawcze: jakościowa koncepcja czasu.....	14
I. KULTUROWE ODMIANY CZASU	
O powszechności i różnorodności postaw związanych z czasem.....	19
Czas w kulturze pierwotnej jako problem badawczy.....	22
Pierwotne miary czasu: czas kalendarzowy.....	29
Pierwotne koncepcje czasu, charakter i cechy.....	36
Makroczas w kulturze pierwotnej.....	45
Pojęcie czasu a perspektywa przeszłości.....	50
Od Wiedzy o Innych do wiedzy o własnej kulturze badacza, czyli ku socjologii czasu.....	58
II. KIERUNKI I TRADYCJE SOCJOLOGICZNYCH ANALIZ CZASU	
Uwagi wprowadzające.....	69
W poszukiwaniu jakościowej koncepcji czasu. Konteksty problemo- we badania czasu w socjologii i poza jej ramami.....	71
Losy pewnej tradycji.....	80
Koncepcja czasu społecznego Durkheima.....	85
"Czas w magii i w religii nie jest czystą ilością": Henri Huberta koncepcja czasu jakościowego.....	93
Czas społeczny jako rodzaj czasu jakościowego.....	98
Socjologia czasu Gurvitcha.....	103
Od socjologii wiedzy ku socjologii czasu.....	110
III. CZAS ROZUMIANY JAKO ZJAWISKO SPOŁECZNE	
Czas społeczny i wielość czasów.....	115
Wielość czasów społecznych.....	120
Wokół koncepcji czasu społecznego.....	123
Zróżnicowanie czasów społecznych.....	131
Struktura świadomości temporalnej.....	134
Zróżnicowanie orientacji temporalnych.....	141
ZAKOŃCZENIE: CZAS JAKO PROBLEM SOCJOLOGII.....	157
BIBLIOGRAFIA.....	163