

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ СТОЛИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОРИСА
ГРІНЧЕНКА**

Факультет суспільно-гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Галузь знань: 03 Гуманітарні науки Спеціальність: 033 Філософія

Рівень вищої освіти: перший (бакалаврський)

**ДИПЛОМНА РОБОТА ТЕМА: “ФЕНОМЕН ЧАСУ В ЛЮДСЬКІЙ
КУЛЬТУРІ”**

Студентки 4-го курсу

Зайцевої Валерії Володимирівни

Науковий керівник:

Пасько Ярослав Ігорович

доктор філософських наук, професор

Роботу захищено «_____» _____ 20__ р.

Оцінка _____

Київ – 2025 р.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
-------------------	----------

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ ЧАСУ.....	6
1.1. Історія філософських уявлень про час: від античності до модерну.....	6
1.2. Погляди класичних філософів: Платон, Аристотель, Августин, Кант...	10
1.3. Сучасні підходи до аналізу часу: феноменологія (Гусерль, Гайдеггер), екзистенціалізм (Сартр), постструктуралізм.....	15
РОЗДІЛ 2. ЧАС У КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ ТА СИМВОЛІКИ.....	23
2.1. Уявлення про час у міфології та релігії.....	23
2.2. Циклічний та лінійний час: культурні моделі розуміння.....	28
2.3. Символіка часу в мистецтві, літературі, музиці.....	33
РОЗДІЛ 3. ЧАС У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ.....	43
3.1. Прискорення часу та темп життя в умовах модерну і постмодерну.....	43
3.2. Технології й цифрова культура: нові форми досвіду часу.....	51
3.3. Філософські інтерпретації майбутнього, минулого й теперішнього.....	59
ВИСНОВКИ.....	67
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	70

ВСТУП

Актуальність дослідження. Питання часу є одним із найфундаментальніших у філософії, науці, культурі та щоденному досвіді. Незважаючи на інтуїтивну очевидність цього явища, його зміст залишається складним, багатовимірним і відкритим до тлумачення. Феномен часу не лише супроводжує людське буття, а й визначає спосіб його розуміння. У різні історичні епохи концепції часу радикально змінювалися: від космічного циклу й міфічного «першочасу» до сучасних уявлень про час як суб'єктивний досвід, культурну конструкцію або онтологічну умову буття. Така багатовимірність свідчить про надзвичайну складність цього феномена і водночас – про його ключове значення для саморозуміння людини.

Актуальність дослідження зумовлена також глибокими трансформаціями, що відбуваються в сучасному світі. Технокультурне прискорення, цифровізація, глобалізація – усе це змінює не лише спосіб організації часу, а й саму його якість. Традиційне сприйняття часу як послідовності подій поступається місцем фрагментованому, мережевому або

віртуальному часові, що ускладнює орієнтацію людини в культурному, соціальному й особистісному просторі. Час виявляється ключовим у сфері культури – у символах, ритуалах, мистецтві, релігії, літературі. Через інтерпретацію часу людство вибудовує смислові картини світу, структурує досвід і артикулює метафізичні уявлення. У цьому контексті осмислення феномена часу в культурному вимірі дозволяє побачити, як змінювалося розуміння буття, історії, людини. Отже, дослідження феномена часу не лише відображає інтелектуальну історію людства, а й відкриває можливості для критичного аналізу сучасності.

Метою дослідження є комплексне філософське осмислення феномена часу як фундаментальної категорії людського буття та культури, а також аналіз різних історичних і світоглядних моделей його розуміння — від міфологічних і релігійних до сучасних філософських інтерпретацій.

Для досягнення поставленої мети у роботі окреслюються такі **завдання**:

- Проаналізувати ключові філософські концепції часу в історичній ретроспективі — від античності до модерну.
- Висвітлити внесок класичних мислителів (Платона, Арістотеля, Августина, Канта) у формування різних моделей часовості.
- Розглянути сучасні підходи до проблеми часу у феноменології, екзистенціалізмі та постструктуралізмі.
- Дослідити уявлення про час у міфологічних, релігійних та символічних системах.
- Проаналізувати вплив технологічного прогресу, цифрової культури й соціальних змін на досвід часу в сучасному суспільстві.
- Визначити культурні, антропологічні та світоглядні виміри часовості як смислотворчої категорії.

Об'єктом дослідження є філософське осмислення часу як універсального феномена людського існування.

Предметом дослідження виступають історико-філософські, культурні, релігійні та соціальні інтерпретації часу, а також способи його символічного та екзистенційного вираження в різних формах людської культури.

Методи дослідження:

- Історико-філософський метод – для аналізу еволюції уявлень про час у філософських системах різних епох.
- Герменевтичний метод – для тлумачення текстів, символів і

смислових структур, пов'язаних із темпоральністю.

- Феноменологічний підхід – для виявлення суб'єктивного переживання часу в людському досвіді.
- Порівняльний аналіз – для зіставлення різних моделей часу в релігійних, культурних та філософських традиціях.

Наукова новизна дослідження полягає в комплексному аналізі феномена часу крізь призму філософських, культурних і соціальних підходів, а також у спробі поєднати класичні філософські концепції з актуальними формами осмислення часу в сучасному суспільстві. Робота акцентує увагу на темпоральності як культурному конструкті та екзистенційному досвіді, що дає змогу глибше зрозуміти її смислотворчу функцію. Окрему увагу приділено трансформаціям часу в умовах цифрової культури, що досліджується як новий тип часовості, нехарактерний для попередніх історичних періодів.

Практичне значення роботи полягає в тому, що її результати можуть бути використані для глибшого розуміння часових уявлень у філософському, культурологічному та соціогуманітарному дискурсі. Матеріали дослідження можуть слугувати основою для навчальних курсів з історії філософії, культурології, релігієзнавства, а також бути корисними в міждисциплінарних дослідженнях, що стосуються темпоральності. Окремі висновки можуть бути застосовані при аналізі культурних змін у сучасному суспільстві, зокрема в контексті впливу цифрових технологій на сприйняття часу.

Структура роботи визначена завданням, характером та метою дослідження. Робота загальним об'ємом – 77 сторінок, складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел, який містить 86 позицій.

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ ЧАСУ

1.1. Історія філософських уявлень про час: від античності до модерну

Поняття часу здавна привертало увагу мислителів, адже воно стоїть у

самісінькому центрі людського досвіду. Ми не можемо його побачити чи потримати, але постійно в ньому перебуваємо — змінюємося, старіємо, пам'ятаємо, очікуємо. Саме тому філософія з найдавніших часів прагнула дати відповідь на запитання: що таке час? — чи є він об'єктивною реальністю, чи лише внутрішнім сприйняттям, чи, можливо, способом організації світу і досвіду? Перші філософські уявлення про час формуються в межах давньогрецької філософії як спроба осмислити зміни у світі. У досократичних мислителів простежується дві основні лінії мислення: одна підкреслює плинність буття (Геракліт), інша – його незмінність (Парменід).

Геракліт Ефеський бачив у часі постійний рух і становлення. Його знамените твердження "усе тече" (πάντα ῥεῖ) вказує на розуміння часу як неперервного процесу змін. Світ для нього – це динамічний порядок, де ніщо не залишається сталим, а кожна річ перебуває в переході. У такій картині світового порядку час нерозривно пов'язаний із самою природою буття [1]. Натомість Парменід заперечував реальність зміни, стверджуючи, що істинне буття є єдиним, незмінним і вічним. Для нього час як послідовність змін є лише ілюзією чуттєвого світу, тоді як справжнє знання досягне лише через розум, який фіксує буття як таке. Цей підхід стає підґрунтям для подальших метафізичних концепцій часу як ілюзорного або похідного явища [1].

Платон, узагальнюючи попередні позиції, розглядає час як створений феномен. У діалозі «Тімей» він описує час як “образ вічності, що рухається за числом”. Час не існує сам по собі, а є породженням світу становлення, створеним разом із космосом. Він вводить дуалізм між вічною сферою ідей та тимчасовим, змінним світом чуттєвого досвіду [2]. Арістотель, розвиваючи платонівські ідеї, визначає час у трактаті «Фізика» як “число руху згідно з до-перед-після”. Час для нього не існує сам по собі, а є способом впорядкування змін у русі. Він робить акцент на зв'язку часу з фізичними процесами та сприйняттям людини, формуючи основу для подальших натуралістичних підходів [2,3].

Середньовічна філософія розвиває уявлення про час у тісному зв'язку з релігійною доктриною, насамперед християнською. Якщо в античності час розглядався як аспект космосу, то в середньовіччі він набуває теологічного змісту – як частина створеного Богом світу, який має початок, мету й сенс. Основна риса цього періоду – переосмислення часу через призму вічності [4].

Августин Блаженний пропонує один із найвпливовіших підходів до феномену часу. У «Сповіді» він ставить питання: що таке час, і відповідає, що

хоча всі знають, що таке час, доти, доки не потрібно його визначити. Він розрізняє три аспекти часу: минуле, теперішнє і майбутнє, але зазначає, що існує лише «тепер»: теперішнє минулого – як пам'ять, теперішнє теперішнього – як споглядання, і теперішнє майбутнього – як очікування. Таким чином, час розглядається як внутрішній досвід душі, а не як об'єктивна реальність. Цей погляд суттєво вплинув на подальше розуміння суб'єктивності часу [4,5]. Боецій вводить відмінність між часом і вічністю: якщо час – це тривалість, розділена на частини, то вічність – це “повнота життя, що триває одночасно і незмінно”. Цей концепт знаходить подальший розвиток у християнській метафізиці, де Бог існує поза часом, у вічності, а створений світ – у часі. Середньовічні мислителі загалом дотримувались ідеї лінійного часу: світ має початок (створення), середину (втілення Христа) і кінець (Страшний суд). Такий підхід відрізняється від циклічного бачення часу в багатьох дохристиянських культурах і наголошує на унікальності історії як одноразового процесу [6].

Перехід від середньовіччя до Нового часу ознаменувався радикальними змінами у світогляді. Зростає інтерес до природи, науки, емпіричного знання. Час починає розглядатися не як богословське чи внутрішньо-душевне явище, а як об'єктивний, вимірюваний феномен, який підлягає дослідженню й математичному опису. Цей період можна охарактеризувати як натуралізацію часу. Ніколай Коперник і Галілео Галілей сприяли становленню механістичної картини світу, де час став незалежним параметром для опису руху тіл. У такому світі час вже не прив'язаний до внутрішнього досвіду людини чи Божого плану — він сприймається як універсальна координата, що однаково діє всюди [7,8].

Рене Декарт підтримує цю лінію: у його філософії час не має самостійного буття, він виступає способом виміру тривалості подій у просторі, підпорядкований раціональному мисленню. Раціоналізм Декарта спрямований на побудову чіткої системи знання, в якій час — лише елемент математичного опису реальності [9]. Найвпливовішу версію об'єктивного часу сформулював Ісаак Ньютон, який вважав, що час існує абсолютно, незалежно від будь-яких подій. У його «Математичних засадах натуральної філософії» час трактується як рівномірний, безперервний потік, який не залежить від фізичних процесів і не змінюється разом із ними. Така концепція стала основою для класичної фізики [2]. Проте вже у цьому ж періоді з'являється критика цієї позиції. Готфрід Вільгельм Лейбніц

заперечував абсолютність часу, стверджуючи, що час — це не щось саме по собі, а відношення між подіями. Він підкреслював реляційність часу: не існує “часу без подій”. Для Лейбніца, як і для багатьох мислителів після нього, час — це логічна структура, а не фізична субстанція [10].

Епоха Просвітництва зосереджується на розумі, науці та людському досвіді як джерелах істини. У цьому контексті час дедалі більше осмислюється не як метафізична або божественна категорія, а як елемент пізнавального процесу – щось, що має значення лише в межах людського сприйняття. Томас Гоббс, послідовник механістичної традиції, вважав час похідним від руху. У його системі час — не річ сама по собі, а концепція, яку люди створюють для зручності опису змін. Час є способом, за допомогою якого розум визначає порядок подій. Це вже не абсолютний хід речей, як у Ньютона, а функція мислення [11].

Девід Г'юм, у межах свого емпіризму, ще радикальніше підважує ідею об'єктивного часу. Він вважав, що всі наші уявлення про час виникають з послідовності вражень. Якщо ці враження зникають, немає підстав говорити про існування часу. Тобто, час — це лише психологічна конструкція, заснована на спостереженні змін [13]. Кульмінацією цієї лінії мислення стала філософія Іммануїла Канта. У «Критиці чистого розуму» він стверджує, що час (як і простір) — це не властивість зовнішнього світу, а апіорна форма чуттєвості. Людська свідомість структурує досвід у формі часу. Тобто, ми не сприймаємо речі у часі, бо вони там перебувають, — навпаки, ми бачимо їх як тимчасові, бо інакше сприймати не можемо. Для Канта час — це необхідна умова можливості досвіду, а не річ у собі [13].

Отже, історія філософських уявлень про час — це послідовне переосмислення природи змін, руху й самого буття в людському досвіді. В античності час розглядали або як об'єктивну міру змін (Арістотель), або як ілюзорний феномен (Парменід), що відображав глибокі суперечності в розумінні динаміки світу. Середньовічна філософія надала часові релігійного змісту: час стає простором спасіння, а історія — лінійним процесом, спрямованим до божественної мети. У Новий час увага зміщується до наукового й математичного опису світу. Тут з'являється концепція абсолютного часу (Ньютон), але водночас і критика його об'єктивності (Лейбніц). Філософія Просвітництва закладає основи розуміння часу як продукту людського сприйняття, зокрема через емпіризм Г'юма та трансценденталізм Канта.

Таким чином, уявлення про час поступово зміщуються від метафізичного до епістемологічного. Від універсального й позасуб'єктивного — до умовного й сконструйованого. Це готує ґрунт для модерних і постмодерних дискусій про час як складну, багатовимірну й культурно обумовлену категорію.

1.2. Погляди класичних філософів: Платон, Аристотель, Августин, Кант

Проблема часу посідає центральне місце у філософії, оскільки торкається питань буття, пізнання, змінності й структури досвіду. Серед багатьох філософських інтерпретацій феномена часу особливої уваги заслуговують погляди чотирьох мислителів, які заклали підвалини різних концептуальних підходів до цього явища — Платона, Аристотеля, Августина і Канта. Ці постаті представляють різні епохи — античність, християнське середньовіччя і філософію модерну, — але кожен із них запропонував оригінальне бачення природи часу. Від Платонового ототожнення часу з «рухомим образом вічності», через аристотелівське визначення часу як числа руху, до августинівського суб'єктивного переживання часу та кантівської ідеї часу як апріорної форми чуттєвості — уявлення про час зазнавали радикальних змін, відображаючи зміну погляду на людину, світ і знання. Аналіз поглядів цих філософів дає змогу простежити, як змінювалося розуміння часу: від космологічної й натурфілософської концепції до психологічної й трансцендентальної. Розгляд цих підходів є важливим не лише з історико-філософської точки зору, а й для сучасних дискусій про часовість як фундаментальну структуру людського буття.

Платон у філософській традиції є однією з перших постатей, хто чітко розмежував сферу вічного буття й часових змін. Його концепція часу викладена насамперед у діалозі «Тімей», де час постає не як вічна субстанція чи самостійна сутність, а як похідне від буття. Платон не розглядає час у відриві від космосу й божественного порядку, а навпаки — як щось, що було створене разом із Всесвітом. У «Тімеї» він стверджує, що час є "рухомим образом вічності", створеним деміургом, щоб упорядкувати чуттєвий світ відповідно до вічного ідеального зразка. Вічність — це незмінне, позачасове буття ідей, а час — це їх відображення у сфері становлення. Час є інструментом, який дозволяє чуттєвому світу наслідувати вічний порядок, але в русі та зміні [14]. Платонова модель побудована на онтологічному дуалізмі:

існує світ ідей — вічний, досконалий, незмінний, — і світ явищ — тимчасовий, недосконалий, змінний. Час у цій системі функціонує як умовність, що виникає внаслідок впорядкування хаосу під впливом божественного розуму. Звідси випливає, що час не є самостійною сутністю, а лише способом вираження упорядкованої зміни, зумовленої участю в ідеальному порядку. Ключовим у платонівському розумінні часу є його зв'язок із рухом небесних тіл. Деміург створює час разом із небом і задає йому ритм через круговий рух зірок і планет. У цьому контексті час набуває астрономічного виміру: він прив'язаний до руху, але має онтологічне походження [15].

Арістотель, на відміну від Платона, відкидає ідею існування самостійного світу ідей і фокусується на аналізі дійсності через досвід та спостереження. У трактаті «Фізика» він приділяє особливу увагу поняттю часу, прагнучи дати йому чітке визначення в межах натурфілософії. На думку Арістотеля, час нерозривно пов'язаний з рухом. Він визначає його як «число руху щодо раніше й пізніше». Інакше кажучи, час — це не сам рух, а спосіб його вимірювання. Таке розуміння дозволяє Арістотелю розглядати час не як самостійну субстанцію (як у Платона), а як відношення, що існує лише за наявності змін і здатності їх фіксувати. Час потребує суб'єкта, що сприймає: без мислячої істоти, яка може визначити «до» і «після», час був би неможливим [16].

Арістотель також наголошує, що без руху немає часу, але й без часу неможливо досягнути рух як послідовність. Це створює циклічну залежність, у якій час і рух умовно припускають одне одного. Водночас, на відміну від Платона, Арістотель не пов'язує час із вічністю. Навпаки, він вважає, що вічність — це те, що не підлягає часові, тоді як час обмежений у межах змінного, фізичного світу. У своїй системі Арістотель розглядає час як кількісну характеристику змін, яка забезпечує впорядкування подій у послідовності. Це дає змогу не лише описувати реальність, а й формувати логіку причинності, необхідну для наукового пізнання. Його підхід уперше поєднує онтологічний і гносеологічний виміри часу: він є частиною дійсності, але також і структурою нашого сприйняття цієї дійсності [17].

Аврелій Августин, видатний представник патристичної філософії, радикально змінив акцент у розумінні часу — від об'єктивного до суб'єктивного. Його роздуми про природу часу, викладені в книзі XI «Сповіді», стали поворотним моментом у філософській традиції. Він не

просто намагається дати визначення часу, а ставить під сумнів саму можливість такого визначення. Августин формулює одне з найвідоміших філософських тверджень: «Що таке час? Якщо ніхто не питає — я знаю. Якщо питає — не знаю». Цим він демонструє парадоксальність досвіду часу: ми постійно живемо в часі, але не можемо точно визначити, що це таке [18].

На відміну від Платона й Арістотеля, які пов'язували час з космосом або рухом, Августин розташовує час усередині людської свідомості. Він розрізняє три виміри часу — минуле, теперішнє і майбутнє, — але наголошує, що насправді існує тільки теперішнє. Минуле — це пам'ять, майбутнє — це очікування, теперішнє — це сприйняття. Усі три форми часу — не об'єктивні реальності, а психологічні стани, притаманні душі. Це означає, що час у трактуванні Августина є внутрішнім, душевним феноменом, який не існує поза людиною. Водночас він визнає і онтологічну межу часу — вічність Бога. Бог не перебуває в часі, Він створив час разом із світом. Таким чином, час має початок і залежить від акту творіння. Вічність, на відміну від часу, — це «стала теперішність», де нічого не минає [19].

Августинова концепція поєднує теологічну та феноменологічну перспективу. З одного боку, час є творінням, підпорядкованим Божому задуму, а з іншого — структурою свідомості, в якій відбувається особистий досвід буття. Ця подвійність — божественне й людське — формує особливу християнську концепцію часу, яка вплинула на весь середньовічний світогляд. Погляди Августина значно випередили свою епоху і передбачили багато ідей, які згодом розвинулися у феноменології та екзистенціалізмі. Його трактування часу як інтимного й непевного виміру людського життя робить його одним з найглибших мислителів у філософії часу [20].

Філософія Іммануїла Канта означає докорінний зсув у підході до часу. Якщо попередні мислителі — Платон, Арістотель, Августин — трактували час як частину космічного порядку або внутрішнього досвіду, то Кант розглядає його як структурну умову пізнання, що не належить до об'єктивної реальності, а формується у свідомості суб'єкта. У «Критиці чистого розуму» Кант стверджує, що час (разом із простором) є апіорною формою чуттєвості. Це означає, що час не набувається з досвіду, не виводиться з руху чи змін, а є способом, у який свідомість структурує враження. Людина сприймає речі у часовому порядку не тому, що вони самі мають часову природу, а тому, що свідомість апіорно накладає часову форму на будь-який досвід [21].

Кант розрізняє між річчю у собі (Ding an sich), яка є недоступною

безпосередньому пізнанню, і явищем (Erscheinung), яке ми сприймаємо через форми простору і часу. Тобто, час не є властивістю речей, а властивістю способу, яким ми їх бачимо. Це дозволяє Кантові відмежувати об'єктивну реальність від нашого пізнання й наголосити на активній ролі суб'єкта в побудові картини світу. Кант також підкреслює, що всі внутрішні стани ми можемо сприймати лише послідовно, а отже — у часі. Час є необхідною умовою внутрішнього самостереження, тобто свідомість сприймає себе саму тільки як змінну, як послідовність моментів. Це виводить Канта на новий рівень філософського аналізу — він не просто описує час, а розглядає його як універсальну форму досвіду, яка лежить в основі будь-якого пізнання [22].

Таким чином, для Канта час є ні об'єктивною реальністю (як у Ньютона), ні лише внутрішнім досвідом (як у Августина), а необхідною передумовою досвіду взагалі. Його концепція часу є трансцендентальною: вона стосується не речей, а умов, за яких можливе їх пізнання. Цей підхід започатковує нову фазу у філософії часу — філософію суб'єкта, яка згодом розвинеться у феноменології, герменевтиці та екзистенціалізмі. Кант заклав фундамент для осмислення часу не як властивості реальності, а як горизонту свідомості, що визначає сам спосіб нашої присутності у світі.

Попри належність до різних епох і філософських систем, Платон, Арістотель, Августин і Кант підходять до феномена часу з однаковою серйозністю, усвідомлюючи його фундаментальне значення для буття, пізнання та досвіду. Їхні погляди формують послідовну еволюцію у розумінні часу — від космологічної об'єктивності до внутрішньої та трансцендентальної структури свідомості. Платон розглядає час як копію вічності, створену деміургом для впорядкування змінного світу. У нього час має космічне походження й існує як наслідок божественного замислу. Це об'єктивна, але не самостійна категорія — вона підпорядкована ідеальному буттю. Арістотель, зберігаючи зв'язок із об'єктивною реальністю, інтерпретує час як міру руху, доступну через сприйняття. Для нього час — це не надсвітовий принцип, а фізичне відношення, яке залежить від змін і здатності мислячого суб'єкта їх фіксувати.

У Августина відбувається різкий зсув у внутрішній вимір. Він зосереджується не на зовнішньому світі, а на душі, для якої минуле, теперішнє і майбутнє є психологічними станами — пам'яттю, сприйняттям, очікуванням. Його погляд — екзистенційний і духовний: час — це частина

досвіду людини, а не властивість космосу. Кант радикалізує цей зсув, запропонувавши трансцендентальну концепцію часу: він не в речах, а в суб'єкті, як форма, через яку ми сприймаємо явища. У нього час — універсальна структура досвіду, не залежна від змісту, а від способу сприйняття.

Узагальнюючи, можна виділити кілька ключових відмінностей:

Статус часу:

- У Платона — онтологічна копія вічності;
- В Арістотеля — категорія фізичного світу;
- В Августина — форма душевного переживання;
- У Канта — апіорна умова досвіду.

Відношення до суб'єкта:

• Платон і Арістотель — об'єктивні моделі (хоча Арістотель вже враховує сприйняття).

- Августин — психологічна модель.
- Кант — гносеологічна, конструктивна модель.

Час і вічність:

• У Платона та Августина — жорстке розмежування часу й вічності;

• В Арістотеля — вічність не займає центрального місця;

• У Канта — вічність як така не аналізується, бо вона належить до «речі в собі».

Отже, аналіз поглядів Платона, Арістотеля, Августина і Канта дозволяє простежити не лише різноманітність філософських підходів до часу, а й історичну логіку розвитку цієї категорії. У Платона час постає як упорядкований образ вічності — вторинний і залежний від трансцендентного ідеального світу. Арістотель зв'язує час із рухом і сприйняттям, розміщуючи його в межах природного світу й надаючи йому статус кількісного параметра. Августин переводить розуміння часу у внутрішній, особистісний вимір — час стає не зовнішньою даністю, а способом, у який людина переживає своє буття. Кант доводить цю ідею до трансцендентального рівня, стверджуючи, що час не існує незалежно від суб'єкта, а є умовою самої можливості досвіду.

Таким чином, від античності до модерну відбувається поступова зміна акцентів: від метафізики — до гносеології, від космосу — до свідомості. Ці концепції формують основу для подальших дискусій у філософії часу, відкриваючи шлях до сучасного розуміння часу як складної, багатовимірної структури, пов'язаної з пізнанням, буттям і культурою.

1.3. Сучасні підходи до аналізу часу: феноменологія (Гусерль, Гайдеггер), екзистенціалізм (Сартр), постструктуралізм

Філософія ХХ століття відзначається кардинальним переглядом основоположних понять попередніх епох — насамперед категорії часу. Якщо класична та новочасна філософія переважно розглядала час як об'єктивну або апіорну структуру пізнання (Платон, Арістотель, Кант), то сучасні мислителі зосереджують увагу на суб'єктивному, екзистенційному та дискурсивному вимірах часу. У центрі постають питання досвіду, самості, буття і мови, а не абстрактних метафізичних схем.

Феноменологія, екзистенціалізм і постструктуралізм — три великі філософські течії ХХ століття — по-різному підходять до осмислення часу. Від внутрішньої структури переживання (Гусерль), через буттєву часовість (Гайдеггер) і людську свободу в темпоральному проектуванні (Сартр), до критики лінійності, присутності та фіксації сенсів (Дерріда) — час перестає бути стабільним фоном буття і перетворюється на проблему самого способу буття, мислення та мови. Сучасна філософія часу — це вже не пошук універсального визначення, а спроба розкрити множинність часових режимів, в яких існує людина, її досвід, її тіло, її текст. Це відкриває нові горизонти для філософського аналізу, водночас ускладнюючи й саму мову, якою про час говориться [1].

Едмунд Гусерль, засновник феноменології, сформулював радикально новий підхід до аналізу часу, зосередившись не на фізичному чи абстрактному його розумінні, а на структурі переживання часу у свідомості. У своїх пізніх працях, зокрема у «Лекціях про внутрішній часовий досвід», він прагнув описати, як ми свідомо сприймаємо часову послідовність подій, зберігаючи водночас цілісність досвіду. Гусерль відкидає класичну ідею часу як зовнішнього параметра, що існує незалежно від суб'єкта. Для нього час — це не те, що вимірюється, а те, що первинно переживається. Його аналіз базується на інтенціональності свідомості — здатності бути спрямованою на об'єкти. У випадку часу це спрямування виявляється в тривалому сприйнятті, наприклад, при прослуховуванні мелодії, яка потребує цілісного охоплення послідовності звуків [23].

Гусерль виокремлює три складові внутрішнього часового досвіду:

- протензія (очікування майбутнього моменту),

- теперішнє сприйняття (актуальний момент),
- ретензія (утримування щойно минулого в свідомості).

Ця триєдина структура забезпечує безперервність переживання і дозволяє часові «текти» у свідомості без розривів. Завдяки цьому ми сприймаємо не лише окремі «тепер», а цілісні процеси. Гусерль наголошує, що часовий досвід є до рефлексивним, тобто він відбувається до будь-якого осмислення часу як поняття — на рівні фундаментальної організації свідомості. Таким чином, час у Гусерля — це динамічна форма внутрішнього життя суб'єкта, яка не зводиться до лінійного поділу на минуле, теперішнє й майбутнє. Його аналіз відкриває шлях до подальших феноменологічних і екзистенційних концепцій часу, де важливо не «що таке час», а як він переживається [24].

Мартін Гайдеггер, учень Гусерля, радикалізує феноменологічне розуміння часу, перенісши акцент із структури свідомості на онтологічну структуру буття. У праці «Буття і час» (1927) [25] він пов'язує часовість не лише з переживанням, а з самою можливістю буття людини у світі. Для нього питання часу — це не пізнавальна чи психологічна проблема, а питання сенсу буття як такого. Гайдеггер розрізняє два рівні часу [26,27]:

- «Звичайний» (вульгарний) час — це об'єктивований, числовий час, яким оперує наука, побут, календар. Він є лише похідною формою, вторинним результатом забування буття.
- Екзистенційна темпоральність — це первинна часовість, що належить до буття-людини (Dasein). Це не просто час, у якому щось відбувається, а горизонт, у межах якого можливе розуміння буття.

У Гайдеггера буття Dasein є часовим за своєю суттю. Людське існування розгортається у тривожному розумінні кінцівки, яке він називає буттям-до-смерті. Саме усвідомлення своєї скінченності визначає автентичне існування. У цьому контексті часовість — це не хронометричний потік, а спосіб екзистенційного проектування себе у можливе майбутнє, повернення до вже здійсненого минулого та відкритість теперішньому [28].

Ключовими характеристиками часу у Гайдеггера є:

- Майбутнє як провідна темпоральна орієнтація (буття-попередусебе).
- Минуле минуле як історичність і відповідальність.
- Теперішнє як момент перебування «тут-і-зараз» у світі.

Таким чином, Гайдеггер розглядає час не як фон подій, а як вимір

самого буття. Темпоральність стає умовою можливості розуміння, свободи, ідентичності. Це не час речей, а час існування, у якому людина щоразу «проекує» себе в майбутнє, інтерпретує минуле й діє в теперішньому. Гайдеггер закладає фундамент для екзистенціалізму й суттєво впливає на подальші філософські течії, де час постає не як змінна, а як структура суб'єктивного буття у світі.

У філософії Жана-Поля Сартра поняття часу набуває нового значення, яке нерозривно пов'язане зі свободою, свідомістю та нічим. У головній праці «Буття і ніщо» він продовжує гайдеггерівську лінію осмислення часу як структури існування, але зосереджується не на бутті як такому, а на свідомості, яка через свою відкритість творить часовість. На відміну від класичного бачення часу як об'єктивного потоку, Сартр підкреслює, що свідомість не є в часі, вона творить час. Людська свідомість – це не річ, а процес, що постійно перекидає себе вперед, виходить за межі того, що є, і тим самим формує майбутнє. Саме тому майбутнє у Сартра – провідна темпоральна координата: воно не просто наступає, а постійно твориться актами вибору, проектуванням себе в нові можливості. Майбутнє — це горизонт свободи, у межах якого людина формує себе як проект [29].

У той же час минуле в Сартровій концепції відіграє зовсім іншу роль. Це вже здійснене, завершене, фактичне – *facticité*. Воно задає обставини, які ми не можемо змінити: походження, досвід, здійснені вчинки. Минуле — це межа свободи, але не її скасування. Людина постійно перебуває в напрузі між обмеженням минулого й відкритістю майбутнього. Теперішнє, за Сартром, є миттєвістю перетину цих двох горизонтів — не стабільною точкою, а скоріше динамічною подією, де свідомість себе здійснює [30]. Саме через усвідомлення власної темпоральності, тобто неминучого руху вперед і неможливості повернення назад, людина опиняється перед екзистенційною відповідальністю за свій вибір. Таким чином, для Сартра час — не річ і не даність, а вимір людської свободи. Свідомість, будучи ніщо, постійно трансцендує себе, долаючи фактичне в напрямку можливого. Це час, що розгортається зсередини, з досвіду вибору, сумніву, страху перед невідомим і намаганням створити сенс [31].

Постструктуралізм, на відміну від феноменології та екзистенціалізму, відмовляється від стабільних структур досвіду чи буття і зосереджується на мові, текстуальності, сліді та нестійкості сенсу. У цій перспективі час перестає бути не лише об'єктивним або суб'єктивним, а взагалі фіксованою

категорією. Найбільш радикальне осмислення часу у межах постструктуралізму пропонує Жак Дерріда, який пов'язує часовість із концепціями *différance*, сліду і відтермінування [32]. Дерріда піддає критиці «метафізику присутності» — традиційну філософську настанову, яка надає перевагу теперішньому як «моменту істини», повноті буття, акту пізнання чи самозбагнення. Для Дерріди теперішнє ніколи не є повністю присутнім, воно завжди затьмарене слідом іншого — минулого, яке ще не зникло, й майбутнього, яке ще не настало. Власне, саме цей слід і є основою часу у постструктуралістській інтерпретації: те, що залишає відбиток, але ніколи не дається повністю у наявності [33].

У ключовому понятті *différance* (гра слів між "відмінність" і "відтермінування") час виявляється нестабільною і нескінченно відкладеною присутністю. Сенси в мові ніколи не є фіксованими, вони завжди зміщуються у відкладене, в інше, в інтервал. Це не просто заперечення стабільного значення — це заперечення стабільного часу. Усе завжди перебуває в розгортанні, у проміжку між «було» і «буде», ніколи повністю не осідаючи в «є». У постструктуралістському мисленні час — це текстуальна подія, яка не може бути зведена до календаря, годинника чи навіть феноменологічного потоку свідомості. Це мережа посилань, слідів, розривів і відкладень. Присутність, яка колись вважалась основою і буття, і істини, — у Дерріди завжди вже «розщеплена», опосередкована відсутністю, запізненням, нестачею [34].

Таким чином, постструктуралістський підхід руйнує ідею часу як цілісного, впорядкованого чи лінійного явища. Натомість час постає як гра слідів, де не можна чітко відокремити минуле від майбутнього, початок від кінця, присутність від відсутності. У цьому сенсі постструктуралізм — це деконструкція часу, яка ставить під сумнів саму можливість його однозначного осмислення. Цей підхід радикально змінює не тільки філософське розуміння часу, але й структуру гуманітарного знання загалом. Він ставить під сумнів стабільність суб'єкта, наративу, історії й самих основ досвіду. І хоча постструктуралізм не дає «нової теорії часу», він показує, що час як такий не є очевидною даністю, а проблематичною конструкцією, що формується в мові, культурі, тілі та тексті.

Феноменологія, екзистенціалізм і постструктуралізм репрезентують три різні, але взаємопов'язані напрями осмислення часу в сучасній філософії. Спільною для всіх цих напрямів є відмова від класичного, хронологічного чи

метафізично стабільного уявлення про час. Водночас кожна з течій формує власне бачення часовості — через досвід, екзистенцію або мову.

У феноменології, як показав Едмунд Гусерль, час більше не розуміється як об'єктивний або зовнішній вимір, що супроводжує події. Навпаки, час постає як внутрішня структура свідомості, яка завдяки ретензії, теперішності та протензії створює єдність потоку переживання. Гусерль відкриває можливість говорити про часовий досвід без звернення до зовнішнього світу — час виникає з інтенціональної динаміки самої свідомості []. Гайдеггер розвиває цю лінію, але переводить її у площину онтології. Для нього час — це не форма сприйняття, а структура людського буття. Він пов'язує час із буттям-до-смерті, проектуванням у майбутнє, історичністю минулого. У його концепції час набуває екзистенційного значення, стає не абстракцією, а способом існування у світі. Водночас він критикує звичне уявлення про час як сукупність моментів, розкриваючи його як горизонт розуміння самого буття.

Сартр розширює цю онтологічну перспективу в бік свободи. Його концепція часу — це час розриву, у якому свідомість існує як ніщо: завжди недосяжна собі, завжди попереду себе. Минуле у Сартра — це обмеження, майбутнє — простір проекту, теперішнє — мить дії. У цьому контексті час — не стабільна основа, а сцена вибору і відповідальності. У постструктуралізмі, зокрема в Дерріди, відбувається радикальне руйнування самої ідеї часу як чогось цілісного. Час тут мислиться як гра слідів, розривів і відтермінувань. Différance показує, що кожне «тепер» ніколи не є повністю присутнім: воно завжди містить сліди минулого й тягне за собою обіцянку майбутнього. Таким чином, час стає непевною текстуальною подією, що постійно відкладається й ніколи не завершена.

Всі три напрямки відходять від часу як «речі в собі» або нейтрального параметра. Усі вони — попри різні засади — сходяться в одному: час — це проблема, а не передумова. Він не дається наперед, не стабілізує світ, а навпаки — виявляє його крихкість, відкритість, незавершеність. Цей зсув означає фундаментальну зміну в способі філософського мислення про час: від опису до розриву, від стабільності до відкритості, від лінії до мережі. Саме тому сучасна філософія часу не намагається замкнути його в межах однієї теорії, а визнає множинність темпоральних режимів, що формуються в досвіді, мові, бутті, тілі й культурі.

Отже, сучасні філософські підходи до часу демонструють глибоке

переосмислення цієї категорії у зв'язку зі змінами у розумінні свідомості, буття, мови та досвіду. На відміну від класичних концепцій, що трактували час як об'єктивну або апіорну структуру, феноменологія, екзистенціалізм і постструктуралізм розглядають його як динамічний, відкритий і проблематичний вимір. У феноменології (Гусерль) час постає як внутрішня структура переживання, що забезпечує єдність досвіду. У Гайдеггера він набуває онтологічного виміру, стаючи основою людського буття. Для Сартра час — це сцена свободи, розриву між минулим і майбутнім. Постструктуралізм (Дерріда) взагалі підважує саму можливість стабільного часу, показуючи його як відтерміновану, несталу подію, що розгортається в мові. Ці підходи не зводять час до єдиного визначення, а підкреслюють його багатовимірність. Сучасна філософія не дає остаточних відповідей на питання про час, але відкриває можливість мислити його як рухому межу сенсу, що постійно формує і реформує наше розуміння буття, себе та світу.

РОЗДІЛ 2. ЧАС У КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ ТА СИМВОЛІКИ

2.1. Уявлення про час у міфології та релігії

Час у міфологічних і релігійних системах не є абстрактною або нейтральною категорією, як у філософії чи науці. Навпаки — він завжди наділений сакральним змістом, пов'язаний із порядком світу, структурою буття, діями богів чи сил природи. Міф і релігія — це первинні форми культури, через які людство осмислювало реальність, у тому числі й час, — не як щось об'єктивне чи вимірюване, а як носій смислу, сили, пам'яті, початку й кінця. У традиційних культурах час не сприймається як лінійна послідовність подій. Його можна уявити як коло або спіраль, як цикл природи або космосу, як повернення до «першочасу» — моменту творіння чи виникнення світу. У релігіях, особливо монотеїстичних, натомість утверджується уявлення про лінійний, спрямований час, у якому історія має

початок, мету й завершення. Таким чином, час постає не лише як форма існування, а як модель Всесвіту, в якій відображено розуміння світопорядку.

У міфологічному світогляді час постає не як абстракція, а як жива структура, що виражає космічний порядок, взаємозв'язок людини з природою і сакральне начало буття. Найбільш характерною рисою міфологічного розуміння часу є його циклічність. Такий час не має початку й кінця у лінійному сенсі, натомість він відтворює ритми природи: зміну дня і ночі, фаз Місяця, пір року, народження та смерті. Циклічний час — це час повторення, що гарантує стабільність і відновлення світу [35]. У багатьох архаїчних культурах міф пов'язаний із уявленням про «першочас» (лат. *illud tempus*) — сакральний початок, коли світ був створений і набув форми. Події, що відбувалися в цьому першочасі, вважаються зразковими й істинними. Саме тому ритуали, свята і звичаї в міфологічних культурах виконують не просто практичну функцію, а є спробою повернутися до первісного часу, «перепрожити» його знову. Через ритуал людина ніби виривається з профанного, буденного часу й входить у простір сакрального, вічного [35].

Наприклад, у шумерській міфології існують тексти про щорічне оновлення царської влади, що символізує оновлення космосу. Давньоєгипетські уявлення про час тісно пов'язані з вічністю (nxx) та «часом світу» (джт), які співіснують як циклічний і незмінний порядки. У грецькій міфології образи Хроноса й Кроноса також символізують двоїсту природу часу — як неблаганної сили та як божественного порядку. В індійській традиції циклічний характер часу розвинено до грандіозного масштабу: існують юги — великі космічні епохи, що змінюють одна одну, формуючи нескінченне коло створення і руйнування світу. Час тут мислиться як велике колесо (сансара), де все повертається, але ніколи не ідентично попередньому [36].

Релігійне розуміння часу значною мірою формує духовну картину світу, визначає ставлення людини до історії, природи, майбутнього й вічності. У релігійних традиціях час перестає бути лише циклічним, як у міфології, і набуває історичного, етичного та есхатологічного виміру [2]. Основні світові релігії розробляють різні моделі часу, що мають глибокий вплив на культуру, мову, поведінку та колективну пам'ять. У юдейсько-християнській традиції час переосмислюється як лінійний процес, що має початок (акт творіння світу Богом), визначену ціль (спасіння людства) і завершення (есхатологічне звершення). Цей час — не просто послідовність подій, а історія спасіння, у

якій діє Бог. Важливою рисою є телологічність часу: він спрямований до визначеного сенсу. Події Старого і Нового Завіту осмислюються не як випадкові, а як етапи Божого плану. В християнстві особливе значення має «повнота часу» — момент втілення Бога в історії у постаті Ісуса Христа. Таким чином, час сакралізується через події, в яких проявляється Божа воля [36].

На противагу лінійній моделі, у індійських релігіях (індуїзм, буддизм, джайнізм) домінує уявлення про циклічний час, тісно пов'язаний із поняттями сансари (коло народжень і смертей) та карми (закон причинності). Людське існування розгортається в нескінченному колі перероджень, а час — не стріла, а колесо. В індуїзмі описано масштабні цикли — юги, що тривають сотні тисяч або мільйони років, утворюючи махайугу, а та, в свою чергу, частина ще більшого циклу — калпи. Звільнення (мокша) трактується як вихід із часу, з подоланням циклу. У буддизмі теж збережено уявлення про циклічність, але акцент робиться на усвідомленні і звільненні свідомості від прив'язаності до часу як ілюзії [35].

В ісламі час розуміється як лінійний та детермінований, але підпорядкований абсолютній волі Аллаха. Віра в останній суд, у призначення часу кожної події (кадар), а також у конкретні межі життя та історії створює чітко окреслену есхатологічну модель. Як і в християнстві, історія людства спрямована до Судного дня — моменту, коли відбудеться остаточне розрізнення добра і зла. Разом із тим, у мусульманській традиції наголос робиться не тільки на меті часу, а й на його моральній наповненості: кожен момент є нагодою для вчинку, що буде зважений Богом [35,36].

У різних релігіях час поєднує онтологічну, моральну й ритуальну функції. Він не є пасивним фоном, а виступає як форма дії Бога або божественного закону, простір, у якому можлива віра, помилка, розкаяння, спасіння чи злиття з Абсолютом. Незалежно від лінійної чи циклічної структури, час у релігії завжди осмислюється як сакральний — носій сенсу, що вказує людині на її місце у світовому порядку.

Релігійні системи не лише формують загальну картину часу, а й активно вписують його у ритуальну та символічну практику. Час у релігії не абстрактний — він виявляється через конкретні дії, образи, події, календарі, святкування. Таким чином, час стає видимим і відчутним: він не просто триває, а реалізується в обряді, в повторенні сакрального, в утіленні «першочасу». Одним із ключових інструментів сакралізації часу є календар

— система, яка поєднує природні цикли з подіями сакральної історії. У юдействі, християнстві, ісламі, індуїзмі календар фіксує не лише астрономічні періоди, а й священні дати, в які знову й знову «повертається» дія Бога або прояв Абсолюту. Кожне свято не просто згадка — це актуалізація події, її оновлення, реальне входження в сакральний час [37].

У християнстві, наприклад, Пасха — це не лише історична згадка про воскресіння, а реальне переживання перемоги життя над смертю, що повторюється щороку. В ісламі місяць Рамадан — це час очищення, самодисципліни й духовного заглиблення, який має особливий часовий статус, відділений від звичайного ходу речей. У ведичній традиції екадаші (священні дні посту) чи великі цикли юг формують часовий порядок, у якому життя відбувається як частина космічного сценарію [37]. Ритуал — це модель часу, в якій міфологічне чи релігійне минуле стає теперішнім. Людина входить у цей час не розумом, а через дію: повторення жесту, читання молитви, жертвопринесення, піст, святкування. Таким чином, обрядова практика стирає межу між часами, виводить людину за межі профанного, буденного, й відкриває доступ до сакрального рівня буття [38].

Символіка часу також проявляється у численних релігійних образах. Вічність зображується як коло, нескінченність, світло; кінець часів — як полум'я, темрява, останній подих. У християнстві Христос — «альфа й омега», початок і кінець, — втілює сакральне охоплення часу як єдиного цілого. У буддизмі колесо Дгарми символізує вічний рух часу, але також і можливість виходу з нього через пробудження. У ісламі образ судного часу нерозривно пов'язаний із поняттям Божого суду, абсолютної справедливості, коли час набуває остаточного сенсу [38].

Попри розмаїття культур і вірувань, уявлення про час у міфології та релігії об'єднує спільне розуміння його як носія смислу. Проте різні традиції структурують цей смисл по-різному: міфологія здебільшого мислить час як циклічний, тоді як релігії — особливо монотеїстичні — тяжіють до лінійного, історичного часу. Ця відмінність має фундаментальне значення. У міфологічному світогляді час — це повторення архетипу, постійне повернення до «початкового зразка». Тут діє принцип «вічного повернення»: події не мають розвитку, натомість вони поновлюють первісний порядок, заданий діями богів чи пращурів. Минуле в такій системі важливіше за майбутнє — воно є джерелом істини, сили, легітимності. Людина живе в ритмі, який не змінюється — змінюється лише її участь у ньому через ритуал.

Натомість у релігіях, передусім юдействі, християнстві, ісламі, час має чіткий напрям: від початку творіння — до кінця, що має настати. У цьому лінійному баченні час набуває етичної й історичної напруги: події мають значення, бо ведуть до спасіння або суду. Минуле не просто зразок, а етап, майбутнє — не повторення, а завершення, теперішнє — не лише стан, а моральна відповідальність [37].

Водночас у індійських релігіях поєднуються обидва підходи: циклічність перероджень і ідея звільнення, що виходить за межі часу. Тут час — не тільки повторюваний, але і ілюзорний, він частина омани, від якої слід звільнитися.

Таким чином, ми бачимо три головні моделі часу:

- Циклічний (міфологічний, індійський) — час як повторення, ритм, відновлення.
- Лінійний (авраамічні релігії) — час як історія, спрямована до мети.
- Трансцендентний (мокша, нірвана) — подолання часу як шляху до звільнення.

Попри відмінності, всі ці моделі мають спільне: час завжди несе смисл, він не байдужий до людини. У релігії та міфології час — це місце дії сакрального, спосіб зв'язку між світом і надсвітнім, між людиною та трансцендентним порядком.

Отже, уявлення про час у міфології та релігії демонструють, що ця категорія ніколи не була суто хронологічною або нейтральною. Навпаки, час осмислюється як носій смислу, цінності, сакрального порядку. У міфологічному мисленні він пов'язаний із циклічністю природи, повторенням космічного ладу, поверненням до прачасу. Міфічний час не змінюється — він обертається навколо архетипів і забезпечує стабільність буття через ритуал. У релігійних традиціях — особливо монотеїстичних — з'являється інше бачення: час лінійний, подієвий, спрямований до мети. Історія набуває значення як простір дії Бога, а майбутнє — як обіцянка або загроза. У цьому контексті час втрачає замкненість і набуває етичної та есхатологічної ваги. Водночас релігійні й міфологічні уявлення про час не просто конкурують, а часто переплітаються: циклічне і лінійне, повторення і прогрес, ритуал і пророче очікування — все це співіснує в культурній практиці. Таким чином, час у міфі та релігії — це не просто вимір існування, а модель світу, яка формує розуміння сенсу, порядку, меж і можливостей людського буття.

2.2. Циклічний та лінійний час: культурні моделі розуміння

Проблема часу є не лише філософською, а й культурною, бо вона глибоко вкорінена в способі мислення, ціннісній системі та світоглядній структурі кожного суспільства. Однією з ключових дихотомій у розумінні часу є протиставлення циклічної та лінійної моделей. Ці концепції не лише відображають різне сприйняття хронології, а й формують ставлення людини до історії, природи, смерті, майбутнього, а також впливають на структуру культури в цілому. У циклічній моделі час сприймається як повторюваний рух, що підпорядковується ритмам природи, обрядовим календарям, зміні сезонів. У лінійній — як прямолінійний поступ, що має початок, напрям і кінець, де події є унікальними і незворотними. Ці дві моделі не є просто альтернативними схемами. Вони мають глибоке символічне й антропологічне підґрунтя, що відображається у міфах, релігійних системах, історичному наративі та сучасному світогляді. Аналіз культурних моделей часу дозволяє побачити, як суспільства осмислювали власне існування, ідентичність та перспективи. У межах цієї частини роботи буде досліджено особливості циклічного і лінійного часу, їх філософське підґрунтя, прояви в релігійних та культурних системах, а також їх значення для розуміння сучасної культури.

Циклічна модель часу базується на уявленні про світ як структуру, що вічно оновлюється через повторювані події. У такому розумінні час не має спрямованості вперед чи назад — він обертається, повертається до початку, і цим самим забезпечує стабільність та передбачуваність буття. Основною характеристикою цієї моделі є повторюваність: ніч змінює день, весна приходить після зими, життя настає після смерті у формі переродження чи реінкарнації. Людське існування вписане в універсальні ритми, які регулюють і природний, і соціальний порядок [39].

У традиційних культурах — зокрема індійській, китайській, майя, давньогрецькій — час розглядається саме як циклічний процес. В індуїзмі, наприклад, уявлення про юги (великі цикли часу) відображає космічну послідовність народження, занепаду і знищення світу, що знову повторюється у нескінченності. У китайській традиції, побудованій на принципах даосизму та конфуціанства, також домінує ідея гармонії з природними циклами, де порядок життя відповідає зміні елементів, фаз Місяця, сезонів [39]. Міфологія та релігія відіграють центральну роль у закріпленні циклічного часу в колективній свідомості. Міфи про вічне повернення, богів, що

помирають і воскресають (на кшталт Осіріса в Єгипті або Адоніса у грецькій традиції), символізують ідею безкінечного відтворення космічного порядку. Такі наративи зазвичай мають ритуальне втілення: обряди ініціації, святкування нових років, аграрні свята тощо, які щоразу “перезапускають” час і дозволяють людині заново ввійти в сакральний порядок буття [40]. Важливою особливістю циклічного часу є його священний характер. Мірча Еліаде зазначає, що архаїчна людина не жила в “профанному” часі, як сучасна людина, а існувала у структурі повторюваних священних моментів, які давали сенс її життю. З точки зору традиційного світогляду, час не є потоком змін, а радше сценарієм, що повторюється, де майбутнє вже було, і теперішнє є лише повторенням первинного зразка [41].

Лінійна модель часу базується на уявленні про хронологічну послідовність подій, що мають чіткий початок, розвиток і завершення. Такий час є напрямленим: він іде від минулого через теперішнє до майбутнього, і кожна подія трапляється лише один раз. У лінійному сприйнятті світ змінюється незворотно, а людське життя має унікальну, неповторну траєкторію. Цей тип часу пов’язаний із ідеєю історії як розвитку, зміни та поступу [41]. Коріння лінійної моделі часу слід шукати в авраамічних релігіях — передусім у юдаїзмі, християнстві та ісламі. У цих традиціях світ має чітку телеологію: він створений Богом у певний момент, розгортається згідно з божественним планом і прямує до завершення — кінця світу, Судного дня, спасіння або прокляття. Події Священної історії (створення світу, гріхопадіння, пришестя Месії) вважаються унікальними та незворотними, і з ними пов’язується смислова наповненість часу [42].

Лінійне розуміння часу значно вплинуло на західну філософію, науку та культуру. У християнстві час перестає бути просто структурою існування — він набуває есхатологічного сенсу. Цей підхід у подальшому трансформується в ідею історичного прогресу в епоху Просвітництва, коли людство починає вважати себе спроможним змінювати хід подій на краще. Мислителі Нового часу, зокрема Гегель, Бекон, Кондорсе, бачать в історії процес самореалізації духу, поступової емансипації розуму, утвердження свободи й раціональності [2]. Наукова картина світу також вибудовується на основі лінійної моделі: причинно-наслідкові зв’язки, експериментальна перевірка, технологічний розвиток — усе це передбачає незворотність часу. Модерна культура орієнтується на майбутнє, інновації, перетворення реальності. Людське життя в межах лінійної моделі трактується як проєкт, який потрібно реалізувати, —

із початком, шляхом, цілями і завершенням [43].

Проте лінійна модель часу має і свої внутрішні суперечності. Вона пов'язана з тривогою щодо кінцівки (смерті, кінця світу, катастрофи), з ідеєю втрати минулого і зростаючим тиском майбутнього. В умовах постмодерну, де ідеї прогресу й раціонального розвитку ставляться під сумнів, ця модель зазнає критики як надто жорстка, і починають переосмислюватися інші, зокрема циклічні, форми часової чутливості.

Циклічна і лінійна моделі часу — це не просто абстрактні схеми, а глибоко вкорінені уявлення, що визначають культурну логіку, форми поведінки, ціннісні орієнтири і способи організації соціального життя. Їх зіставлення дозволяє побачити, як по-різному різні культури інтерпретують саме буття у часі та свою роль у ньому [44]. У традиційних суспільствах, де переважає циклічне сприйняття часу, на перший план виходять стабільність, відтворення і повторення. Соціальна організація спирається на ритуал, звичай, колективну пам'ять. Минуле тут не втрачається, а постійно оновлюється через обрядову практику. Майбутнє не мислиться як щось радикально інше, а радше як повторення вже знаного. Людина не проектує себе на час уперед, а прагне зберігати гармонію з усталеним космічним і соціальним порядком [43].

На відміну від цього, лінійна модель часу властива культурам з домінантною ідеєю історичного поступу. Тут акцент зміщується на індивідуальну відповідальність, моральний вибір, досягнення та інновації. Час — це ресурс, який потрібно раціонально використовувати. Минуле може бути відкинуте як "непрогресивне", теперішнє — як момент дії, а майбутнє — як мета, до якої слід прямувати. Звідси походить і культурний культ "нового": новітніх технологій, ідей, форм мистецтва [45].

Водночас у деяких культурах відбувається перехід або навіть поєднання обох моделей. Наприклад, у європейському Ренесансі простежується цікаве поєднання християнського (лінійного) сприйняття історії з інтересом до античності, в якій домінувала циклічність. У постмодерністській культурі ХХ–ХХІ століття також можна спостерігати своєрідну "втому" від лінійного часу: цикли повторення, симуляції, відсутність чіткої хронології, злиття історичного й міфічного — все це свідчить про кризу лінійної моделі та повернення до фрагментарного, майже циклічного відчуття часу [45,46]. Культурна специфіка часового сприйняття також впливає на образ людини. У циклічному часі індивід радше є частиною колективного, ритуального,

позаособистісного; в лінійному — це автономна особистість, яка творить себе через послідовність виборів і дій. У першому випадку домінує ідея буття як збереження, у другому — як перетворення.

Філософський аналіз часу не обмежується описом його характеристик — він спрямований на розкриття глибинних структур людського буття у часі. Циклічна й лінійна моделі виступають не лише як культурні конструкції, а як фундаментальні способи філософського осмислення історії, зміни, сенсу та призначення людини у світі. Освальд Шпенглер у праці "Занепад Заходу" розглядає історію як органічний цикл: кожна культура, на його думку, має свій "життєвий вік", проходить етапи народження, розквіту, занепаду й смерті [47]. Це радше циклічний погляд, що заперечує ідею універсального прогресу. У протилежному ключі працює Арнольд Тойнбі, який у концепції "виклику та відповіді" частково поєднує лінійний розвиток цивілізацій з певною повторюваністю типових фаз, наголошуючи на моральному виборі як рушії історії.

Мірча Еліаде у своїх антропологічних дослідженнях глибоко аналізує циклічний час архаїчних культур. У книзі "Священне і профанне" він описує, як традиційні суспільства прагнуть "вийти" з буденного, історичного часу і через ритуал повернутися до сакрального, вічного часу міфу — часу, де все відбувається поза історією, в парадигмі вічного повернення. Для Еліаде циклічний час — не просто календарна схема, а ключ до розуміння сакрального досвіду людства [48].

Сучасні філософи також звертаються до теми часу в контексті кризи історичної свідомості. Поль Рікьор аналізує наративні структури, через які ми сприймаємо час, і доходить висновку, що час стає "людським" лише у тому випадку, якщо він осмислений через історію, розповідь, пам'ять [49]. З іншого боку, постструктуралісти, такі як Мішель Фуко чи Жак Дерріда, демонструють, як лінійна хронологія розпадається під впливом дискурсивних практик: час стає множинним, фрагментованим, не має чіткої траєкторії чи завершення [50].

У XXI столітті в умовах гіпершвидкісних змін, цифровізації та втрати відчуття стабільності, традиційне розуміння часу зазнає трансформацій. Поняття "прискорення часу", "вічного теперішнього", "анахронізму" (Гартмут Роза, Франсуаза Хартог) вказують на зростаюче відчуття часової дезорієнтації. У цьому контексті можна говорити про своєрідне повернення до циклічних патернів — через повторення культурних трендів, безперервні

перезапуски (ремейки, ребрендинги), а також ритуалізацію цифрового повсякдення [37].

Отже, аналіз циклічної та лінійної моделей часу дає змогу глибше зрозуміти, як людство в різні історичні періоди та культурні контексти осмислювало власне буття у світі. Циклічна модель, притаманна архаїчним, традиційним і аграрним культурам, відображає прагнення до гармонії з природними ритмами, до збереження порядку через ритуал і повторення. Лінійна модель, навпаки, зосереджена на унікальності подій, розвитку, зміні, що характерно для авраамічних релігій, модерного світогляду, наукового прогресу та західної історичної свідомості. Ці дві моделі не є взаємовиключними, але втілюють різні онтологічні й екзистенційні інтуїції: одна — про вічне повернення і стабільність, інша — про ціль, напрям і відповідальність. Їхнє поєднання або напруга між ними відображаються у філософських концепціях, культурній творчості, соціальних практиках і навіть у буденній організації часу.

У ХХІ столітті, в умовах глобалізації, цифровізації та прискорення соціальних змін, ці моделі не зникають, а радше трансформуються. Сучасна людина живе у множинності часів: поєднує фрагментованість теперішнього з намаганням проектувати майбутнє та водночас прагне до ритуального повторення, передбачуваності, сакрального ритму. Таким чином, дослідження культурних моделей часу є не лише теоретичним завданням, а й практичним ключем до розуміння сучасного досвіду буття.

2.3. Символіка часу в мистецтві, літературі, музиці

Час як явище є не лише предметом філософського осмислення, а й потужним джерелом художньої символіки. У культурному просторі він виступає не стільки як абстракція, скільки як жива, відчутна реальність, яка набуває образів, форм, звуків і ритмів. Мистецтво, література та музика не просто зображують час — вони створюють способи його переживання, осмислення і трансформації. Через символи, стилістичні прийоми та жанрові форми митці передають не лише хронологію, а й екзистенційну глибину часу: його плинність, незворотність, драматизм або, навпаки, циклічність і відновлення.

У різних культурно-історичних епохах символіка часу відображала зміну світоглядних установок: від міфологічного циклічного часу до

лінійного історизму модерну і далі — до фрагментованого часу постмодерну. У візуальному мистецтві час часто набував вигляду алегорії — наприклад, пісочного годинника, зів'ялих квітів, скелета, що нагадує про смерть. У літературі час структурує наратив, стає темою пам'яті, втрати, повернення або метафізичного пошуку. У музиці він розгортається як рух і структура — через темп, ритм, паузу, повтор.

Проблема часу у візуальному мистецтві постає як виклик: як зобразити те, що за своєю природою невидиме? На відміну від літератури чи музики, де час розгортається послідовно (через наратив або ритм), живопис і скульптура мають справу з просторовим, миттєвим зображенням. Проте саме в цьому обмеженні народжується особлива візуальна мова часу — через символи, композицію, метафору, алегорію. Іконографія часу в європейській культурі формувалася поступово. У середньовічному мистецтві час мав есхатологічне забарвлення: його кінець був визначений божественним задумом, а сам він — не автономна сила, а частина сакрального порядку. Зображення "Смерті з годинником", "Танцю смерті" (*Danse Macabre*) або пісочного годинника в руках алегоричних фігур — це візуальні нагадування про тлінність земного буття, його залежність від позачасового абсолюта. У контексті християнської культури час не просто лінійний, а напружено спрямований до кінця історії — Страшного суду. Таким чином, час постає як моральна категорія: він даний людині для покаяння, для спасіння, і в цьому сенсі візуальна символіка часу виконує функцію мізансцени духовного вибору [51].

У Новий час з посиленням індивідуалістичного світогляду і секуляризації образ часу змінюється. Жанр "*Vanitas*", особливо популярний у голландському живописі XVII століття, репрезентує вже світський погляд на минуцність: мистецтво стає засобом рефлексії про швидкоплинність життя, ілюзорність слави, неминучість розпаду. Череп, зів'ялий квітковий букет, годинник, музичні інструменти — ці об'єкти не просто натякають на час, вони фіксують парадокс мистецтва: намагання подолати плинність через естетичне увічнення. У цьому відношенні картини "*Vanitas*" не лише застерігають, а й створюють особливий простір, де час зупинено — хоча б на мить [52].

Радикальна зміна у візуальному мисленні часу відбувається у XX столітті. У сюрреалізмі, зокрема в творах Сальвадора Далі (*Persistence of Memory*, *The Disintegration of the Persistence of Memory*), час втрачає твердість і об'єктивність. Розм'яклі годинники символізують розпад лінійного часу

модерності, де раціональність і прогрес більше не гарантують сенсу. Психоаналітична інтерпретація таких образів вказує на занурення у внутрішній час — час підсвідомого, де минуле й теперішнє зливаються в алогічну форму. Сюжет більше не "відбувається" в часі — він є часом: суб'єктивним, еластичним, не контрольованим волею [53].

У сучасному мистецтві проблематизація часу ще більше ускладнюється. Художники працюють з категоріями темпорального досвіду — часу як відчуття, як присутності або її відсутності. Інсталяції та перформанси часто мають часовий вимір: не лише у тривалості, а у включенні глядача в ситуацію очікування, повторення або затримки. Наприклад, роботи Білла Віоли або Крістіана Марклея (*The Clock*) виводять тему часу з площини символу в досвід — час стає матеріалом мистецтва. У Марклея часовий потік синхронізується з реальним часом глядача: інсталяція триває 24 години, показуючи сцени з фільмів, де фігурує точний час. Це — не зображення часу, а його втілення [54].

Література — це мистецтво часу в буквальному сенсі. Вона не просто відображає плин часу, а формує його сприйняття через структуру, наратив, образ, мову. Саме в літературі найповніше розкривається багатовимірність часу: лінійність і розрив, пам'ять і забуття, повтор і очікування, внутрішній і історичний час. Письменник працює з часом не як із фоном для подій, а як із пластичним матеріалом, що дозволяє конструювати досвід буття.

У класичній літературі, особливо в епопеях і романах XVIII–XIX століть, час зазвичай розгортається лінійно — як послідовність подій у логічній, причинно-наслідковій структурі. Таке трактування відповідає модерному світогляду, де час є прогресивним, розвивальним, контрольованим. Прикладом може бути творчість Оноре де Бальзака або Льва Толстого, де час виконує функцію морального й соціального контексту: він змінює героїв, формує події, несе відповідальність і наслідки [55].

Проте з переходом до модернізму літературний час зазнає радикальної трансформації. У творах Марселя Пруста (*À la recherche du temps perdu*) час уже не є зовнішньою хронологією, а перетворюється на внутрішню суб'єктивність. Пам'ять — ключова структура, яка дозволяє героям "пережити" минуле у теперішньому. Феномен "неочікуваного спогаду" (знамените печиво "мадлен") розкриває зв'язок літературного часу з філософією інтуїції Анрі Бергсона: справжній час (*durée*) не вимірюється годинником, а "тече" у свідомості як безперервна тривалість. У цьому сенсі

література стає простором відновлення зниклого — не в логіці фактів, а в логіці чуттєвого переживання [56].

У Джеймса Джойса (*Ulysses*) час і наратив розщеплюються: один день життя героя стає полем для гіпертрофованого зображення психологічного часу. Потік свідомості, відсутність чіткої сюжетної структури, фрагментованість викладу — все це вказує на кризу лінійної темпоральності. Літературна форма тут співпадає з філософською ідеєю: суб'єкт більше не існує в єдиній історії, він розпорошений у часі, не контролює його, а лише реагує на його пориви [57].

Особливу роль у літературній символіці часу відіграє поезія. Завдяки компактності форми, поезія здатна зупинити час — не описати подію, а пережити її миттєвість. Поезія Рільке, Емілі Дікінсон чи Т. С. Еліота часто фіксує саме це "згущення часу", де кожне слово вбирає в себе не лише значення, а й тривалість. У поетичній мові час стає частиною ритму: через паузу, метр, повторення — усе це не просто технічні прийоми, а глибокі інструменти темпорального досвіду [58,59].

У постмодерній літературі часовість ще більше проблематизується. Втрачається віра в об'єктивний історичний наратив. Текст сам стає архітектурою часу, де часові площини зміщуються, повторюються, зникають. У творах таких авторів, як Італо Кальвіно (*If on a winter's night a traveler*) чи Хуліо Кортасар (*Rayuela*), читач сам конструює послідовність подій, а значення часу залежить від інтерпретації. Тут час — не лінія, а лабіринт. Він втрачений у хронологічному сенсі, але присутній у грі смислів [60].

Музика — це, по суті, мистецтво часу. Якщо живопис оперує простором, а література — наративом, то музика розгортається виключно в темпоральному вимірі. Вона існує лише у моменті звучання, і водночас виходить за межі конкретної миті, структуруючи плин часу як художній досвід. Через ритм, темп, тривалість, повторення та очікування музика моделює різні форми темпоральності — від космічної циклічності до суб'єктивної емоційної хвилі. У західній музичній традиції час спершу осмислювався як повторення — у відповідності до релігійного циклу. Середньовічна музика (наприклад, григоріанський хорал) відбивала сакральний час: поза історією, статичний, зорієнтований на вічне. Він не був часом драматичного розвитку, а радше ритуальним поверненням до священного порядку. Циклічні структури, повторювані мелодії, рівномірний ритм створювали відчуття перебування у позачасовому просторі. З переходом

до епохи бароко й класицизму (XVII–XVIII ст.) музика починає розгортатися у лінійний, причинно-наслідковий час. У творах Баха, Генделя, Гайдна чи Моцарта відчувається чітка логіка розвитку: з'являється драматургія музичного мислення. Структура сонатної форми, тематична розробка, модуляція — усе це демонструє розуміння музики як історії, що розгортається в часі. Музичний твір перетворюється на подорож — від експозиції до кульмінації і розв'язки. Такий підхід віддзеркалює домінування лінійної моделі часу в культурі Просвітництва [42].

У романтизмі (XIX століття) часовість музики суб'єктивується. Якщо у класицизмі форма регламентує плин, то у Шуберта, Малера час розвивається емоцією. Він вже не веде до логічного завершення, а стає простором переживання — меланхолійного, тривожного, пристрасного. Музика набуває риси особистого часу: не зовнішнього, а внутрішнього, психологічного. Лейтмотиви у Вагнера, затримки у Брукнера, тривалі симфонії — все це розтягує або стискає сприйняття часу, підпорядковуючи його суб'єктивному стану композитора і слухача [45].

XX століття відкриває нові горизонти темпоральності в музиці. На фоні філософської кризи часу (від Гусерля до Гаїдеггера), музика також відходить від нормативної структури. Композитори, як-от Арнольд Шенберг, Олів'є Мессіан, Джон Кейдж, експериментують з часовими формами. Кейдж у своїй знаменитій 4'33" виносить на перший план сам факт мовчання й очікування, перетворюючи час у самостійний зміст. У творах Мессіана час набуває сакрального звучання — композитор вводить ритми, що не повторюються, апелює до "вічності" в музиці, руйнуючи звичну метричну симетрію [61,62].

Мінімалізм (Філіп Ґласс, Стів Райх, Ла Монте Янг) робить час майже фізичним — через поступове повторення мікроструктур, зміну інтервалів і тривалостей, створюється ефект медитативної часової петлі. Тут музика не веде слухача кудись, а занурює його в процес тривалого "перебування". Така музика повертає до циклічного сприйняття часу — не архаїчного, а технологічно-рефлексивного, актуального для епохи цифрових потоків і безкінечних повторень [63,64]. Водночас сучасна електронна музика — від ембієнту до техно — демонструє, як час може бути маніпульованим: сповільненим, стиснутим, розірваним. Тут зникає часовий "сюжет" у класичному розумінні. Музика стає середовищем, у якому час — не стріла, а вектор, що змінює напрям за бажанням творця. Це збігається з постмодерною ситуацією множинності, втрати фіксованих орієнтирів, перебування у

"вічному теперішньому".

Символіка часу в культурі не обмежується межами одного виду мистецтва. Вона формує міждисциплінарний простір, де образи, теми та структури часу перетинаються, доповнюють одне одного і взаємно збагачуються. Інтермедіальні зв'язки — це не просто технічна взаємодія різних медіа, а спосіб більш комплексного і глибокого осмислення часу як культурного феномена. У візуальному мистецтві час зазвичай репрезентується статично — через символ, фіксовану сцену або метафору. Проте ця "статичність" часто має динамічну потенцію: глядач реконструює події, відчитує темпоральну глибину через візуальну композицію. Наприклад, у картині Далі *Persistence of Memory* образ плинного часу візуалізується як "розм'який" годинник, але інтерпретується через знання глядача про лінійність, спогади, суб'єктивну часову нестабільність. У цьому випадку картина стає своєрідним візуальним еквівалентом літературного потоку свідомості або музичного уповільнення [65]. Література, у свою чергу, часто включає у себе візуальні або музичні коди. У модернізмі і постмодернізмі межі між жанрами стираються: текст стає простором, що моделює не лише події, а й темп, ритм, навіть звук. Джойс у *Ulysses* будує розділи з музичною логікою, а Кортасар у *Rayuela* пропонує читачеві "виконати" роман у різних часових траєкторіях. Літературний текст тут функціонує як партитура, в якій час не просто описаний — він заданий для переживання [57,60].

У музиці ж дедалі частіше з'являється візуальний і наративний вимір. Саунд-арт, мультимедійні інсталяції, відеокліпи — все це приклади того, як музика виходить за межі аудіо і вступає в діалог із візуальним, кінематографічним, текстовим. Роботи Крістіана Марклея або Яна Свірчака — це синтези образу і звуку, в яких час більше не належить одній системі координат. Слухач стає глядачем, глядач — читачем, читач — учасником перформансу часу. Цей інтермедіальний вимір особливо актуалізується у цифрову добу. Час у цифровій культурі — це вже не лише зміст, а й форма. Наприклад, алгоритмічне мистецтво створює часові структури в реальному часі: твір існує лише в моменті взаємодії з користувачем. У віртуальній або доповненій реальності час стає інтерактивним, змінним, персоналізованим — його темп і тривалість визначаються не лише автором, а й глядачем/користувачем [54].

Філософія і мистецтво завжди мали спільне поле — буття у часі. Проблема часу не лише є центральною темою філософського дискурсу, а й

лежить в основі художньої діяльності. Мистецтво у цьому контексті постає як форма темпорального опору, рефлексії або трансформації. Через нього людина не просто репрезентує час — вона його переживає, осмислює і, в певному сенсі, намагається подолати. У ХХ столітті ідея часу набуває нового теоретичного змісту. Філософи, такі як Мартін Гайдеггер, Анрі Бергсон, Жиль Дельоз, Жан-Поль Сартр, досліджують час не як об'єктивну фізичну категорію, а як онтологічний і феноменологічний феномен. Анрі Бергсон уводить поняття тривалості (*durée*) — часу, який не можна розділити на дискретні частини. Це час, який "живеться", а не "вимірюється". Саме такий час характерний для мистецтва — інтуїтивний, органічний, позамеханічний. Він не має однозначної стрілки, натомість є внутрішнім, "музичним", плинним. Мистецтво втілює цю ідею через динаміку образів, нелінійність композиції, асоціативність [37].

Мартін Гайдеггер у «Буття і час» пов'язує людське існування із темпоральністю. Людина, як *Dasein*, є буттям-до-смерті, тобто такою істотою, яка завжди перебуває в перспективі часу. Мистецтво, у цьому сенсі, не є "відволіканням" від часової обмеженості — воно є способом віднайдення справжнього, екзистенційного часу [27]. Особливо це помітно в драматургії — наприклад, у п'єсах Беккета, де час не рухається вперед, а закликає у повторі, очікуванні, безнадії. Мистецька форма стає втіленням філософського концепту: існування в "порожньому" теперішньому, без опори на минуле чи майбутнє [66]. У Ніцшева концепція вічного повернення — ще один приклад філософської думки, що знайшла художнє продовження. Вона стала фундаментом для численних інтерпретацій у літературі та кіно, від Борхеса до Куросави. Ідея того, що кожна мить повторюється безкінечно, ускладнює лінійне бачення історії та етики: якщо все вже було і буде, чи можливий вибір, відповідальність, свобода? Мистецтво відповідає на це, створюючи петлі, симетрії, парадокси. У візуальному мистецтві, музиці, літературі з'являються форми, що нагадують "вічне повторення": циклічні сюжети, мотиваційні повтори, симетричні композиції [42,67].

Жиль Дельоз бачить у мистецтві потужний механізм "розриву з хронологією". У книгах «Кіно 1» і «Кіно 2» він описує перехід від "рухового образу" до "часової": кінематограф, за Дельозом, перестає бути лише способом показати подію — він стає способом розгорнути сам час. І це твердження можна екстраполювати на будь-яке мистецтво, яке не лише демонструє події, а й створює темпоральні поля, де глядач чи слухач не

просто сприймає час, а вступає з ним у взаємодію [68].

Отже, дослідження символіки часу в мистецтві, літературі та музиці демонструє, що темпоральність є не лише об'єктом рефлексії, а й способом художнього мислення. Кожен із розглянутих видів мистецтва пропонує власну модель часу: візуальне мистецтво зображує його через знаки, метафори та статику образу; література — через наративну структуру, пам'ять, лінійність або фрагментарність; музика — як чистий час, втілений у ритмі, тривалості, звуковій тканині. В історичній динаміці простежується зміна темпоральних парадигм: від сакрального і циклічного часу до лінійного прогресу, далі — до постмодерної фрагментації і множинності. Мистецтво не просто відображає ці зрушення, а бере в них активну участь, створюючи нові способи переживання часу. У ХХ–ХХІ століттях, у добу технічного прискорення та цифрової синхронності, тема часу набуває нової напруги: вона стає точкою філософського запиту, психологічного досвіду і культурної нестабільності. Міждисциплінарний аналіз доводить, що символіка часу — це не декоративний мотив, а глибинна структура культурної свідомості. Мистецтво виступає засобом осмислення темпоральності як такої: її трагічності, її краси, її невловимості. І саме завдяки цьому мистецтво здатне перетворювати час — з абстрактного виміру на особистісне, пережите і осмислене буття.

РОЗДІЛ 3. ЧАС У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

3.1. Прискорення часу та темп життя в умовах модерну і постмодерну

Однією з найхарактерніших ознак сучасного суспільства є відчуття темпорального прискорення. Людина ХХ–ХХІ століття постійно перебуває у стані руху, зміни, оновлення — не лише технологій і соціальних структур, але й самого досвіду часу. Ми більше не просто "живемо у часі" — ми постійно "встигаємо", "втрачаємо", "надолжуємо" чи "відновлюємося". Звідси — зростаюче усвідомлення того, що час став не лише зовнішнім ресурсом, а глибинною умовою сучасного способу буття.

Поняття «прискорення часу» виходить за межі фізики чи хронології.

Воно має соціальний, культурний, психологічний вимір і стосується змін у структурі повсякдення, сприйнятті себе, темпі комунікації, виробництва, споживання та мислення. У модерні часи прискорення ототожнювалося з прогресом, раціональністю, підкоренням природи. У постмодерну добу, навпаки, це явище починає викликати тривогу: зникає перспектива, розчиняється минуле, майбутнє стає непередбачуваним, а теперішнє — надмірно фрагментованим [42].

Період модерну, який умовно охоплює XVII–XIX століття і частково XX століття, сформував нове бачення часу, засноване на ідеї поступу, раціонального контролю над природними процесами та історією. У межах цієї парадигми час перестає бути сакральним циклом або спонтанним потоком — він стає лінійною шкалою, на якій можна позначати досягнення, вимірювати розвиток і прогнозувати майбутнє. Прискорення тут виступає не як криза, а як цивілізаційний ідеал [42]. Модерн сприймає час як ресурс, який необхідно максимально ефективно використовувати. Зростання промисловості, поява фабрик, розвиток транспорту, телеграфу, а згодом електрики створюють нову темпоральну реальність: швидкість стає не лише технічною характеристикою, а соціальною нормою. Поява годинникового часу (який вимірює не якість подій, а їхню тривалість) є переломним моментом: життя починає підпорядковуватися графікам, календарям, режимам. Цей процес влучно описує соціолог Макс Вебер у своїй концепції "раціоналізації життя". Людина модерну — це індивід, що діє за принципом ефективності, планування та обчислюваності. У цьому контексті час зводиться до продуктивності, а прискорення — до критерія успіху. Відповідно, і темп життя визначається зростанням очікувань: більше зробити за менший час, більше досягти раніше, ніж конкуренти [29].

Індустріалізація посилює цей тренд. В умовах фабричної праці час стандартизується: початок, кінець зміни, перерви — все вимірюється годинником. Ця темпоральна стандартизація проникає у всі сфери життя: школа, транспорт, адміністрація, армія. Соціальний контроль здійснюється через контроль часу. Людина модерну не просто адаптується до прискорення — вона починає ототожнювати його зі свободою. У цьому парадокс: те, що обмежує (час як режим), одночасно створює ілюзію прогресу [43]. Проте вже у межах самого модерну з'являються симптоми втоми від прискорення. Романтизм як культурна реакція на індустріальну раціональність підкреслює втрату автентичного часу — часу природи, чуття, спогаду. У літературі,

філософії та мистецтві XIX століття відчутне прагнення "повернути" інший ритм — глибший, повільніший, внутрішній. Навіть у технократичному середовищі звучить ностальгія за довготривалістю — як протиположністю до імперативу швидкості.

Постмодерн, як культурно-філософська епоха кінця XX — початку XXI століття, радикально переосмислює темпоральність. Якщо модерн ґрунтувався на вірі в лінійний прогрес, телеологію, історичне зростання і контроль над часом, то постмодерн ставить під сумнів усі ці уявлення. Час перестає бути осьовою структурою, на яку можна опертися, — він розпадається, множить, дезорієнтує. Постмодерна культура — це культура надлишку, фрагментів, миттєвості, що витісняє тривалість і перспективу [44].

Одним із ключових концептів у цьому контексті є феномен "вічного теперішнього", описаний Франсуа Хартогом як *presentisme* — культура, в якій минуле втрачає значущість, майбутнє здається невизначеним, а теперішнє розростається до межі, заповнюючи собою весь досвід. Це теперішнє не має глибини: воно складається з безперервної низки "нових початків", без завершення чи накопичення. Такий тип часу — не структурований, а імпульсивний, реактивний, швидкоплинний []. Цифрова революція значно посилила цю темпоральну кризу. У мережевій культурі час втрачає стабільність: новини оновлюються щохвилини, повідомлення надходять миттєво, відео переглядаються у прискореному темпі. Тимчасове стало новою формою норми. Інтернет створює ілюзію постійної присутності, але водночас породжує стан "хронологічної дезорієнтації" — неможливість розрізнити, що відбувається зараз, а що вже було. Все здається одночасним. Минуле набуває статусу головного.

Постмодерна епоха також заперечує уніфіковану історичну оповідь. У філософії Жана-Франсуа Ліотара постмодерн — це "кінець великих наративів": тобто тих ідеологічних схем, які пропонували лінійну, логічну, прогресивну модель історії. Разом із втратою цих наративів зникає і довіра до часу як процесу з сенсом. Залишається лише потік подій, образів, реакцій. У культурі реклами, кліповості, соціальних мереж формується новий тип темпоральності — дискретний, фрагментарний, без довготривалості [36]. Жан Бодрійяр виводить з цього ще радикальнішу ідею: постмодерн знищує саму реальність часу, замінюючи її на симуляцію. У медіасфері події "відбуваються" не тому, що вони сталися, а тому що вони відтворюються на екрані, репостяються, цитуються. Час втрачає свій онтологічний статус — він

стає штучним продуктом. Ми вже не переживаємо події, а "споживаємо" їх у записі, монтажі, фрагменті. Медіа виробляють не тільки образи, а й штучні часові структури — ретро, тренд, прем'єра, ексклюзив, live — які заміщують реальний хід життя. Цей темпоральний надлишок веде до психологічної втоми. Стан гіперактивності, який продукує сучасна інформаційна екосистема, руйнує здатність до концентрації, тривалої уваги, глибокого осмислення. Людина постмодерну не встигає бути в часі — вона весь час реагує на нього. Сучасний суб'єкт не володіє часом, а переслідує його [45].

Проте постмодерн не є суцільною кризою. У ньому також народжуються нові форми часової чутливості: мікроповіді, повільне мистецтво, перформативні практики, де час повертається не як лінійна перспектива, а як якісна подія — зупинена, вловлена, пережита. Постмодерна фрагментація часу не знищує його остаточно — вона відкриває простір для альтернативних форм темпорального буття: нелінійних, тілесних, інтуїтивних.

Темпоральне прискорення, яке спершу у модерну добу розглядалося як технологічне благо і культурна мета, у пізньому модерні та постмодерні проявило свою зворотну сторону — екзистенційну, соціальну та психічну вартість темпу. Прискорення більше не сприймається як беззаперечне благо, а стає джерелом втоми, дезорієнтації та втрати зв'язку з самістю. Соціолог Гартмут Роза у своїй теорії соціального прискорення (*Soziale Beschleunigung*) показує, що модерна обіцянка звільнення через прогрес обернулася парадоксом: чим швидше ми рухаємось, тим більше втрачаємо контроль. Роза розрізняє три типи прискорення: технічне (прогрес у комунікації, транспорті, технологіях), соціальне (зміни в ролях, очікуваннях, організації праці) та прискорення ритму життя (індивідуальне сприйняття часу). Усі три типи перебувають у взаємозалежності, формуючи ситуацію структурної нестабільності, де ніщо не залишається сталою основою — ні кар'єра, ні відносини, ні ідентичність [70].

Одна з ключових наслідкових форм цієї динаміки — втрата здатності до тривалої уваги. Психологічні дослідження останніх десятиліть фіксують драматичне зниження концентрації, схильність до розсіяної багатозадачності, зростання тривожності. Цей стан часто позначається як *time stress* — стрес, викликаний хронічним дефіцитом часу. Людина не лише не встигає, вона постійно усвідомлює, що не встигає, і ця усвідомленість стає джерелом внутрішньої напруги. Темпоральне прискорення призводить до знецінення

досвіду. У ситуації, коли події змінюються надто швидко, людина не встигає їх осмислити. Відбувається "зсув" — від життя до реакції, від участі до спостереження, від глибини до поверхні. Це добре помітно у медіасфері: навіть травматичні або історично значущі події зникають із поля уваги за лічені дні, поступаючись черговому "інфоприводу". Так формується суб'єкт, що втрачає тривалість — здатність жити в часі, а не лише відповідати на його сигнали [70].

Не менш важливим є руйнування міжособистісної глибини. В умовах пришвидшеного ритму зв'язки між людьми стають фрагментарними, утилітарними, ситуативними. Бауман визначає це як рідина сучасності — соціальні структури не затримуються, а розтікаються. Час для іншого, який у традиційних культурах мав якісну глибину (спілкування, турбота, співприсутність), замінюється на швидкий обмін інформацією, "контакт без зв'язку". У цьому сенсі прискорення не просто впливає на особисте життя — воно переформатовує саму модель суб'єктності [41]. Також варто зазначити психосоматичні наслідки прискорення. Хронічна втома, безсоння, емоційне вигорання, депресивні розлади — усе це прояви того, що темпоральне середовище стає токсичним. Суб'єкт перебуває у стані перманентної готовності до дії, без фази відновлення, що веде до виснаження не лише на рівні тіла, а й сенсу.

Феномен прискорення часу у XX–XXI столітті не лишився поза увагою філософії. Більше того — він став одним із центральних пунктів критики сучасної цивілізації, нової онтології та темпоральної антропології. Швидкість перестає бути лише технічним параметром: вона перетворюється на метафізичну категорію, яка визначає сам спосіб людського буття, сприйняття світу і себе в ньому. Французький філософ Пол Вірілію одним із перших спробував розглядати швидкість як форму влади. У його концепції *dromology* (від грец. "дромос" — біг, швидкість), технологічне прискорення не просто впливає на культуру — воно перетворює саму реальність на поле контролю через темп. Він стверджує: «Швидкість — це не просто сила, це спосіб панування». Той, хто контролює швидкість — контролює простір, час, інформацію. З розвитком телекомунікацій, супутникових систем, цифрових мереж, темпоральність більше не належить людині: вона стає власністю інфраструктури, яка визначає ритм життя [71,44].

У працях Жана Бодрійяра прискорення проявляється як симптом кінця реальності. У світі симулякрів, де образи не відображають, а заміщують

дійсність, час втрачає логіку послідовності. Ми живемо в "гіперреальності", де майбутнє вже відбулося у вигляді реклами, трейлера, анонсу; минуле — ретушується, перебудовується, комерціалізується. Бодрійяр бачить у цьому темпоральну інфляцію: коли все здається актуальним, жодна подія не має ваги. Прискорення стає не шляхом до майбутнього, а рухом у нікуди — повтором без оригіналу, енергією без мети [72,36].

Бюнґ Чуль Хан, сучасний філософ із корейсько-німецьким корінням, говорить про «втомлене суспільство» — суспільство, яке виснажує себе самостійно, прагнучи до ефективності. У книзі «Психополітика» він пише, що сучасний суб'єкт більше не репресований ззовні — він сам собі наглядчач, мотиватор, експлуататор. Прискорення тут пов'язане з інтерналізацією темпорального тиску: ми самі себе підганяємо, плануємо, самодисциплінуємося до виснаження. Хан стверджує: "Ми живемо не в ері революцій, а в ері перегріву" [73]. Важливу перспективу пропонує Зигмунт Бауман, автор концепції "рідкої сучасності". Прискорення призводить до втрати фіксацій — більше немає постійних кар'єр, стабільних ідентичностей, тривалих відносин. Час стає рідиною, яка не має форм, і це створює екзистенційний вакуум. Людина, що раніше вибудовувала життя в перспективі, тепер діє ситуативно, реактивно. Проектність буття заміщується тимчасовістю, а етика відповідальності — споживчою гнучкістю [74]. Ці філософські аналізи вказують на спільне: прискорення руйнує темпоральну суб'єктність. Людина перестає бути автором власного часу — вона або "встигає", або "випадає", опиняючись у стані перманентної адаптації. Ключовим тут є не швидкість сама по собі, а те, що вона виключає можливість глибини: глибини думки, емоції, рішення, стосунку.

У відповідь на всепоглинаюче темпоральне прискорення, що стало нормою для пізньомодерного й постмодерного суспільства, з'являються культурні, естетичні й екзистенційні стратегії спротиву. Однією з найвпливовіших є концепція сповільнення (slow) — не як механічна протилежність швидкості, а як якісна переорієнтація способу буття в часі. Ідеться не про повернення до архаїчного чи доісторичного темпу, а про свідоме опрацювання темпоральності як простору сенсу, досвіду, присутності.

Починаючи з руху Slow Food, заснованого у 1980-х роках італійцем Карло Петріні як альтернатива фаст-фуду, культура сповільнення поширилась на багато сфер: освіту (slow education), медіа (slow journalism), мистецтво

(slow art), подорожі (slow travel), урбаністику (slow city). Ці рухи не закликають до повного зупинення — вони вимагають перегляду темпоральних пріоритетів, відновлення зв'язку між часом, тілом і світом [75].

Філософськи концепт сповільнення перегукується з ідеями феноменології. Едмунд Гусерль говорив про необхідність «повернення до самих речей» — але це повернення можливе лише в умовах паузи, призупинення потоку, свідомої редукції. Щоб побачити, треба зупинитися. Щоб прожити — потрібно бути. Сповільнення в культурі — це не просто жест опору, це метод відновлення суб'єкта в часі, повернення до темпоральної саморефлексії [23,24]. У мистецтві ці тенденції проявляються як у формі, так і в тематичному наповненні. Наприклад, slow cinema (Бела Тарр, Лав Діаз) характеризується довгими кадрами, повільним темпом, мінімумом дії — але максимумом часу як присутності. Такий кінематограф змушує глядача переживати час, а не просто споживати сюжет. Це своєрідна реабілітація часу як глибини — часу, в якому можливо побачити тіні, тишу, вичікування, паузу між подіями [43]. У літературі також виникає реакція на фрагментацію й прискорення: з'являються твори, зосереджені на досвіді повільного споглядання, щоденникового письма, внутрішнього монологу, як от у Кнаусгора (Моя боротьба) чи у Вальзера. У музиці — сповільнення проявляється у мінімалізмі (Ґласс, Райх) або ембієнті (Браян Іно), які створюють протяжний, медитативний часовий простір, що не веде до кульмінації, а пропонує бути тут і тепер.

Психологічно й екзистенційно стратегія сповільнення — це відновлення суб'єктивного досвіду часу, протиставленого зовнішньому примусу. Медитація, ретрити, практики усвідомленості (mindfulness), цифровий детокс — все це не втеча від реальності, а спроба відновити контроль над власним часом, повернути собі ритм, що належить тілу, а не системі. Вони працюють не як розкіш, а як засоби збереження психічного та культурного здоров'я. Ба більше, деякі філософи говорять про сповільнення як про політичний жест. Гартмут Роза стверджує, що відмова від прискорення — це акт несприйняття логіки капіталістичної експлуатації, в якій час зведений до вартості. У цьому сенсі slow — це форма темпорального опору гегемонії ефективності. Це також жест проти "випаровування майбутнього", проти втрати здатності мріяти, проектувати, пам'ятати [70].

Отже, прискорення часу — це не лише технологічний чи соціальний процес, а глибока культурно-антропологічна трансформація. Від модерного

ідеалу прогресу, де час уособлював раціональність, майбутнє, зростання, ми перейшли до постмодерної амбівалентності, де темпоральність стала розпорошеною, хаотичною, іноді — тривожною. У цьому переході змінюється не лише ритм життя — змінюється сама структура людського досвіду часу.

Модерн формував час як ресурс — придатний до вимірювання, керування, оптимізації. Його мета — контроль, ефективність, продуктивність. Постмодерн, зі свого боку, поставив під сумнів можливість такого контролю. Інформаційна доба, гіпершвидкість комунікації, фрагментація уваги й втрата тривалості спричинили кризу темпоральної орієнтації. Людина більше не живе в часі — вона "перемикається", "встигає", "реагує", втрачаючи відчуття стабільного темпорального ґрунту. Соціальні й психологічні наслідки цієї динаміки очевидні: зростання тривожності, синдром хронічної втоми, руйнування глибини стосунків і втрата особистої темпоральної автономії. Філософи новітнього часу — Вірілію, Бодрійяр, Хан, Роза — пропонують не лише аналіз, а й застереження: швидкість як імператив веде до втрати сенсу часу. Водночас відповіддю на цю кризу стає зростаючий інтерес до практик сповільнення — як форми культурної, екзистенційної й політичної критики. Сповільнення — це не ностальгія, а свідомий вибір: повернення до глибини досвіду, до зв'язку з тілом, природою, іншим. У світі, де "більше і швидше" стало правилом, повільніше і усвідомленіше може стати шансом зберегти людяність у добу темпоральної турбулентності.

3.2. Технології й цифрова культура: нові форми досвіду часу

У ХХІ столітті цифрові технології стали не лише інструментами комунікації, обчислення чи зберігання даних — вони трансформували саму структуру людського досвіду, зокрема досвід часу. Якщо раніше часовість визначалася біологічними, соціальними чи культурними ритмами, то сьогодні вона дедалі більше моделюється, прискорюється, розщеплюється і програмується цифровим середовищем. У результаті час перестає бути універсальною лінією — він стає мозаїчним, фрагментарним, алгоритмічним. Цифрова культура формує новий тип темпоральності — техночас, в якому реальне, віртуальне, теперішнє, минуле й майбутнє взаємодіють не послідовно, а паралельно. Ми живемо в умовах постійної присутності в цифровому просторі, де час більше не «йде», а розгортається на екрані: у

стрічках новин, сповіщеннях, потокових трансляціях. Усе — в режимі «тут і зараз», але без глибини, без перспективи, без зупинки.

Цифрові технології не просто діють у часі — вони створюють власні часові середовища, які принципово відрізняються від біологічного чи соціального ритму. У цьому контексті виникає поняття технотемпоральності — часу, який формується технологічними системами, задається алгоритмами, синхронізується з машинною логікою та обчислюваною швидкістю. Такий час уже не є онтологічною або феноменологічною величиною — він є функцією програмного коду. Автоматизація, хмарні сервіси, високочастотна торгівля, мережеві обчислення — усе це працює на основі максимального прискорення, де одиницями часу стають мілісекунди або навіть наносекунди. Людське тіло не здатне на таку швидкість реакції, але алгоритми — здатні. Відтак створюється темпоральна асиметрія: час технологій радикально відрізняється від часу людини. У цьому й полягає головний темпоральний зсув цифрової доби — час більше не узгоджується з досвідом, він програмується незалежно від нього [2,45].

Режим real-time (режим реального часу), що став еталоном для цифрових систем, — це не просто технічна функція. Це культурний ідеал безперервної присутності, миттєвого реагування, безперервного оновлення. Програма має відповідати негайно, користувач — бути постійно доступним, контент — надходити без затримки. Такий режим часу виключає паузу, рефлексію, сповільнення — натомість створює ефект "тимчасовості без часу", де важливо не те, що відбувається, а те, що трапляється зараз [76].

Особливістю технотемпоральності є також однорідність і повторюваність. Час у цифрових середовищах циклічний, але не як космічний або ритуальний цикл, а як цикл обробки даних: процес завантаження, збереження, оновлення, синхронізації. Кожна операція — це вузол у технічному часі, який не має емоційної або екзистенційної ваги. Час стає операційним простором — його цінність полягає не у змісті, а у швидкості виконання.

Однією з найрадикальніших змін, спричинених цифровою культурою, є втрата цілісного досвіду часу. У контексті соціальних мереж і цифрових платформ ми маємо справу не просто з пришвидшенням, а з фрагментацією та деструктуризацією часу. Час, що колись асоціювався з послідовністю, історією, нарративом, у цифровому середовищі розпадається на окремі, часто ізольовані імпульси: повідомлення, кліки, реакції, нотифікації. Центральною

особливістю таких платформ, як Instagram, TikTok, Facebook, Twitter, є режим нескінченного скролінгу — технологічно підтримуваний механізм, який змінює не лише поведінку користувача, а й його темпоральну свідомість. Замість лінійного наративу ми отримуємо стрічку теперішніх моментів, не пов'язаних у єдину історію. Кожен пост або повідомлення існує як незалежна одиниця часу, як мікросекунда змісту, що одразу витісняється наступною.

У такому форматі зникає тривалість як форма досвіду. Стрічка новин, push-повідомлення, лайв-трансляції — всі вони працюють на створення ефекту актуальності, де значущим є не зміст події, а її "теперішність". І навіть ця теперішність — не справжнє тепер, а змодельована присутність, створена алгоритмом, який підсовує контент, що, на його думку, відповідає інтересам користувача "на цей момент". Це породжує феномен "розірваного часу" — стан, у якому користувач постійно перемикається між уривками контенту, не затримуючись ні на чому надовго.

Особливо показовим є контент TikTok і подібних платформ, де тривалість роликів обмежена кількома секундами. Така модель не лише знижує поріг уваги, а й формує нову темпоральну естетику, де події відбуваються у спалахах, поза контекстом, у темпі, що виключає рефлексію. Емоція тут замінює думку, реакція — аналіз, швидкість — глибину. Сама платформа "вчить" тіло й свідомість діяти відповідно до алгоритмічного темпу: швидше, коротше, простіше. Цифрові платформи також розмивають межу між публічним і приватним часом. Користувач перебуває у стані постійної відкритості, напівуваги, очікування відповіді або реакції. Це породжує не лише тривогу, а й хронічну розмитість особистісної часової межі. Людина більше не має чітко відмежованого часу "для себе", "на інших", "для тіла" — усе існує в режимі змішаної присутності, фрагментованої й розсіяної.

В епоху цифрової культури час перестає бути лише індивідуальним досвідом — він стає об'єктом управління, моніторингу та комерціалізації. Однією з ключових трансформацій є те, що час більше не просто відчувається або проживається — він вимірюється, контролюється й перетворюється на капітал. Центральним інструментом цього процесу є алгоритми — автоматизовані системи, які формують те, що ми бачимо, коли бачимо і як довго з цим взаємодіємо. Алгоритм — це не лише технічний засіб, а режисер нашого часу уваги [77].

Поняття "економіки уваги" (attention economy), яке виникло в кінці ХХ

століття, ґрунтується на припущенні, що увага — найдефіцитніший ресурс сучасної людини. У цифровому середовищі платформи не просто конкурують за клієнтів чи трафік — вони борються за тривалість утримання уваги користувача, за кожен секунду, проведену перед екраном [78]. Саме тому всі функції інтерфейсів — автоматичне відтворення, нескінченне прокручування, push-сповіщення — побудовані таким чином, щоб максимізувати залучення часу, а не глибину змісту. Це створює парадоксальну ситуацію: увага фрагментується, але використовується системно. Алгоритми "вивчають" часові патерни поведінки: коли користувач активний, як довго дивиться відео, на які слова реагує, скільки часу проводить на кожному екрані. Потім ця інформація перетворюється на поведінкові моделі, які не тільки передбачають, але й формують майбутнє використання часу. Так цифровий простір стає не лише дзеркалом, а конструктором темпоральності [78].

Одним із найпоширеніших механізмів є "цикл скролінгу" — нескінченний, автоматизований потік контенту, що викликає ефект залучення без фінішу. Це можна порівняти з казино: поведінка підкріплюється випадковими "нагородами" — новим постом, повідомленням, "лайком", який дає відчуття миттєвої значущості. Кожен акт перегляду — це "інвестиція часу", яку платформа фіксує, аналізує і спрямовує на підтримку нової поведінки [79]. Час тут втрачає якість, але набуває цінності для системи. Особливо показовим є вплив алгоритмів на дитячу та підліткову темпоральність. Час, який колись був пов'язаний із навчанням, грою, нудьгою чи чеканням, тепер у багатьох випадках замінений циклом реакцій на стимул, керованим цифровими пристроями. У результаті формується не просто інша культура часу — інша структура самості, в якій здатність до концентрації, тривалого мислення або планування стає дедалі рідкіснішою [79]. Філософськи це можна тлумачити як втрату часу як автономної категорії. Алгоритм бере під контроль не лише час користування, а й сам спосіб його сприйняття. У такому режимі особистий час — не належить особі. Він перетворюється на інфраструктурний елемент, яким керують інші, згідно з їхньою логікою оптимізації прибутку, впливу, взаємодії. Алгоритм замінює волю: не ми обираємо, що побачити — нам показують, що ми "маємо побачити зараз".

Віртуальна реальність, доповнена реальність, гейміфіковані середовища та цифрові простори формують новий досвід часу, який не відповідає ані біологічному, ані соціальному, ані навіть звичному

психологічному відчуттю тривалості. Віртуальний досвід — це не просто зображення "іншого" світу. Це інша структура темпоральності, в якій зв'язок між минулим, теперішнім і майбутнім розмивається, а часові межі стають керованими, симульованими, піддатливими до редагування. Технології VR (Virtual Reality) та AR (Augmented Reality) радикалізують відчуття часу. У віртуальному середовищі події можуть повторюватися без втрати інтенсивності, зупинятися, змінювати тривалість, перезапускатися. Це час, у якому майбутнє не є непередбачуваним, а задається сценарієм або кодом. У цьому сенсі віртуальна темпоральність не є ні лінійною, ні циклічною — вона редагована, контрольована та реконструктивна [78].

Таке конструювання часу збігається з тим, що Жан Бодрійяр називав симулякром — копією без оригіналу. У віртуальному світі подія не має "до-" або "після-", вона існує в автономному темпоральному контурі, від'єднаному від емпіричного часу. Наприклад, у відеоіграх гравець може зберігати, перезапускати, змінювати результат — час гри не збігається з часом життя. Ігрова темпоральність — це простір потенційності, а не фактичності. Ти можеш повертатися, пробувати знову, жити в нескінченному "ще раз". Це створює ефект контрольованої вічності: простір, у якому немає смерті як кінцевої межі часу, немає незворотності. Цей тип досвіду має амбівалентний характер: з одного боку, він знімає екзистенційний тиск реального часу, дає відчуття свободи від біологічної лінії буття; з іншого — виводить суб'єкта з поля відповідальності, втрати, невідворотності [72]. Якщо все можна повторити — чи має значення вибір?

Віртуальні простори соціалізації (метавсесвіти, цифрові аватари, віртуальні події) також розмивають хронологічну логіку. Тут часові межі зникають: робота, відпочинок, розваги, спілкування існують у режимі постійної присутності, незалежної від доби, географії, навіть біологічного ритму. Час стає глобалізованим і асинхронним: ми можемо бути одночасно "в онлайні" з кимось на іншому континенті, у "живій" трансляції, яка відбувається із затримкою, у віртуальному світі, який не має календаря. У філософському сенсі це спричинює трансформацію темпоральної ідентичності. Ми звикли мислити себе через пам'ять, історію, біографію. Віртуальні середовища натомість пропонують режим тимчасового перформативного Я, яке не закріплене в часі, а конструюється тут і тепер у залежності від середовища. Ідентичність у таких умовах — не стільки результат досвіду, скільки продукт поточних виборів у реальному або

вигаданому цифровому часі [78].

Цифрова культура не лише трансформує відчуття теперішнього — вона глибоко впливає на структуру пам'яті та саму ідею забуття. Якщо в традиційних суспільствах пам'ять була колективною, ритуалізованою і селективною, а в модерному світі — документальною, архівною і наративною, то в цифрову епоху ми маємо справу з тотальною фіксацією та одночасною леткістю значень. Цифрова пам'ять стає не формою збереження, а інфраструктурою безперервного накопичення, що змінює саме поняття "пам'ятати" та "забути".

Цифрові носії — сервери, хмари, платформи — не мають забуття як природної межі. Усе, що потрапляє у цифровий простір, потенційно залишається назавжди: пости, фото, повідомлення, історії браузера, метадані. Але ця пам'ять не є людською: вона не організована навколо сенсу, вона не ієрархізує, не розрізняє важливе й випадкове. Вона просто накопичує. У цьому сенсі ми маємо справу з "пам'яттю без забування", яка парадоксальним чином робить саму пам'ять безсенсовною: коли все зберігається — ніщо не має ваги. Іншим боком цієї трансформації є спрограмоване забуття, що парадоксально співіснує з надміром пам'яті. Приклади — зникаючі "сторіс", автостираючі повідомлення, обмежений термін доступності контенту. Це естетика та політика тимчасовості, яка не просто сигналізує про "кінецьність", а перетворює зникнення на норму. Контент більше не створюється для збереження — він створюється для негайного споживання і самознищення. Ми маємо справу з інституціоналізованим забуттям, яке стало частиною культури прискорення. Це створює нову антиномію між архівом і ефемерністю. З одного боку, все фіксується, з іншого — все зникає в потоці. Людина більше не керує тим, що варто пам'ятати чи забути — це визначає або алгоритм, або структура платформи. Така динаміка порушує глибинний зв'язок між пам'яттю і ідентичністю: якщо пам'ять фрагментована і зовнішньо керована, то ідентичність стає розірваною, плаваючою, втраченою у хмарі даних.

На рівні культури цифрова пам'ять продукує гіперісторизацію і водночас амнезію. Завдяки архівам ми можемо миттєво повернутися до будь-якого моменту (наприклад, у стрічці Facebook або Google Photos), але ці повернення не означають осмислення. Це механічне нагадування, а не екзистенційна пам'ять. Минуле тут не проживається — воно підказується, виводиться на екран, формує фантомне відчуття часу, в якому все завжди

доступне, але нічого не закорінене.

Трансформація темпорального досвіду в цифрову епоху має не лише технічні чи психологічні наслідки — вона ставить під сумнів фундаментальні уявлення про людину, свободу, історію та сенс. Ми маємо справу не з адаптацією часу до нових технологій, а з реконфігурацією буття у часі. У цифровій культурі час уже не просто переживається — він структурується зовнішніми системами, позбавляючи суб'єкта традиційної автономії щодо власного темпорального досвіду [2]. Одним із ключових наслідків цього є втрата тривалості як екзистенційної категорії. Берґсонівське *durée*, гайдеггерівське буття-до-смерті, рікоєрівське наративне осмислення — всі ці концепти припускають, що час має глибину, внутрішню зв'язність, напругу, що дозволяє людині будувати ідентичність, пам'ять, відповідальність. У цифрову добу ці підходи зазнають деструкції: зникнення тривалості підриває можливість саморефлексії, проектності, завершеності [35].

Другий наслідок — розмитість меж між справжнім і симульованим часом. Бодрійяр, передбачаючи цей процес, писав про "гіперреальність", у якій знаки замінюють реальність. У цифровій культурі відчуття "теперішнього" більше не гарантує справжності. Присутність може бути фіктивною (боти, симульовані аватари), "наживо" — записаним, а "минуле" — навмисно редагованим. Ми більше не впевнені, у якому часі ми перебуваємо, і це формує нову епістемологічну невизначеність [72].

Третій наслідок — втрата темпоральної відповідальності. У суспільствах з лінійною структурою часу (модерн) відповідальність мала причинно-наслідковий характер: дія → наслідок → оцінка. У цифровій культурі, де події змінюються блискавично, а інформація втрачає стабільний контекст, відповідальність розчиняється у потоці. Те, що було важливим вчора, сьогодні забуте, а завтра — знову актуалізується у новому вигляді. Стає важко нести відповідальність за дії, коли час дії вже розпався [41].

Водночас у культурі з'являються практики спротиву цим тенденціям. Рухи цифрового сповільнення, медіа-детоксу, свідомого користування технологіями формують нову темпоральну етику, засновану не на швидкості, а на виборі. Це спроба повернути собі право на якісний час — на час, що має глибину, значущість, межі. Замість "бути підключеним завжди", з'являється потреба "бути тут і зараз по-справжньому". На філософському рівні постає питання: чи можлива нова антропологія цифрового часу? Така, що не відкидає технології, але й не дозволяє їм повністю редизайнити людину?

Можливо, ключовим викликом XXI століття є не освоєння швидкості, а навчання межах — темпоральним, психологічним, культурним. Це означає — повернення до питання не лише про як ми живемо в часі, а для чого ми живемо в ньому.

Таким чином, цифрова епоха принесла з собою не просто нові інструменти для взаємодії з реальністю, а кардинально нову конфігурацію темпоральності. Технології змінили не тільки ритм нашого життя, а й спосіб, у який ми усвідомлюємо і конструюємо час. Реальне й віртуальне, миттєве й тривале, присутнє й відкладене — все це більше не має чітких меж. Час у цифровій культурі набув множинних форм існування, став фрагментованим, керованим, симульованим. Центральними темами є: розпад тривалості, керованість уваги, гіперпам'ять і структуроване забуття, алгоритмічна регуляція ритму повсякдення. Соціальні мережі, ігрові платформи, стрічки новин — усе функціонує за логікою негайної реакції, яка підриває можливість глибокого переживання часу. У результаті формується новий суб'єкт — суб'єкт постійної готовності до відповіді, але з ослабленою здатністю до тривалого зосередження, пам'яті, наративного самовизначення. Втім, у відповідь на цю ситуацію з'являються етичні й культурні стратегії спротиву: практика цифрового сповільнення, свідоме повернення до часу як якості, а не як кількості. Людство намагається переосмислити цінність темпорального досвіду у світі, де присутність стала тотальною, але поверховою.

Отже, головним викликом цифрової доби стає не просто виживання в нових часових умовах, а відновлення сенсу часу як людського виміру. Технології не є злом самі по собі — але вони вимагають нової відповідальності: мислити, керувати, обирати, а не просто підкорятися алгоритмічному темпу. Майбутнє темпоральності — це питання не лише технології, а людяності.

3.3. Філософські інтерпретації майбутнього, минулого й теперішнього

Проблема часу належить до фундаментальних питань філософії, і її розгляд завжди виходив за межі простого розподілу на "до", "зараз" і "після". Минуще, присутнє і майбутнє — це не просто хронологічні послідовності, а структури людського досвіду, що формують уявлення про буття,

відповідальність, свободу, надію. Філософи всіх епох намагалися зрозуміти не лише, що таке час як абстракція, а як він проживається, які смисли містить у собі минуле, теперішнє й майбутнє, як ці виміри взаємодіють між собою в житті суб'єкта. Те, що здається очевидним — що час іде, що минуле минає, а майбутнє ще не настало — виявляється на рівні філософської думки проблематичним і багатозначним. Феноменологи, екзистенціалісти, герменевти, постструктуралісти, а також сучасні філософи цифрової доби розглядають час не як фон для подій, а як умову самого існування, як внутрішню форму досвіду, яка визначає мислення, дію, пам'ять і передбачення.

Минуле, на перший погляд, здається стабільною темпоральною категорією: те, що вже сталося, зафіксовано, закінчено. Проте у філософії минуле не є лише хронологічною точкою — це дієвий елемент людського буття, що постійно повертається через пам'ять, інтерпретацію, повторення. Саме минуле надає часовій осі глибину й об'єм: воно формує ідентичність, культуру, політичну свідомість. І водночас — минуле завжди проблематичне, бо ніколи не дається нам "у чистому вигляді", а лише через структури пам'яті та наративу.

Анрі Бергсон розрізняв два типи пам'яті: автоматичну (механічну, функціональну) та інтуїтивну, або чисту пам'ять — таку, яка не просто зберігає факти, а переживає їх наново, як досвід. У цьому сенсі минуле не відділене від теперішнього, а постійно його пронизує. Справжня пам'ять — це не архів, а жива тривалість, у якій теперішнє та минуле переплітаються без жорсткої межі [80,36]. Пауль Рікоєр, у свою чергу, підкреслює роль наративної пам'яті: минуле не існує саме по собі, його треба розповісти, інтерпретувати, вмонтувати у смислову структуру. У книзі "Пам'ять, історія, забуття" Рікоєр показує, що пам'ять завжди пов'язана з інтерпретацією, отже — ніколи не є нейтральною. Історія — це не "об'єктивне відтворення" минулого, а постійна боротьба за значення. Звідси — політична відповідальність за пам'ять: те, що і як ми пам'ятаємо, формує те, ким ми є сьогодні [81]. У філософії Мартіна Гайдеггера минуле осмислюється як "вже-бути" (Gewesenheit), тобто екзистенційна закинутість людини у певний світ, мову, культуру. Ми не обираємо минулого, в яке народжуємось, але воно формує горизонт усіх можливих виборів. Це минуле не мертво — воно присутнє як передумова нашої "завжди вже" втягнутості у світ [42].

Фрідріх Ніцше у «Другій недоречній розвідці» піднімає проблему

тягаря історії. Він розрізняє три способи історичного ставлення: монументальне, антикварне і критичне. Ніцше попереджає про небезпеку надміру історичної свідомості, яка паралізує волю до творення нового. Історія, замість надихати, може перетворитися на мертвий вантаж, що душить індивіда й культуру. Він стверджує: потрібно вміти забувати, щоб жити й творити. Забуття — не недолік, а антропологічна здатність оновлюватися [82].

У постмодерній традиції (Бодрійяр, Джеймсон) минуле перетворюється на симулякр — нескінченну гру цитат, стилізацій, рекурсій. У культурі ретро, візуального реміксу, цифрового архіву минуле втрачає глибину, стає стилем, поверхнею, візуальною естетикою. Ми вже не пам'ятаємо — ми імітуємо пам'ять, реконструюємо її з фрагментів, згідно з логікою споживання. Це не пам'ять у рікоєрівському розумінні, а комерціалізована пам'яттєвість, що функціонує без відповідальності [72,44].

Теперішнє, попри його, здавалося б, очевидну природу як "того, що є зараз", у філософії постає як найбільш парадоксальна і проблемна форма часу. Це миттєвий перехід між минулим і майбутнім, "точка" без тривалості, яку неможливо зафіксувати, — вона вже пройшла або ще не настала. Утім, саме в теперішньому зосереджується досвід буття, момент вибору, усвідомлення і свободи. Через теперішнє ми не просто існуємо — ми присутні. Едмунд Гусерль у своїй феноменології описує теперішнє як "живий теперішній момент" (*das lebendige Jetzt*), який не існує ізольовано, а розгортається як структура — з протензією (очікуванням майбутнього) і ретенцією (залишком щойно минулого). Отже, теперішнє — це не миттєва точка, а плинна єдність трьох вимірів свідомості. Воно є полем інтенційності: ми завжди спрямовані або в бік майбутнього, або в бік минулого, але звідси — з теперішнього [41].

У філософії Мартіна Гайдеггера теперішнє — не просто фіксація моменту, а режим буття. У "Бутті й час" він розрізняє справжнє (*eigentlich*) й неавтентичне (*uneigentlich*) перебування у теперішньому. Неавтентичне — це розчинення в буденному, постійна "зайнятість", втрата часу в натовпі справ і подій. Натомість справжнє теперішнє — це зосереджене перебування, *Gegenwart* як момент істини, де суб'єкт зустрічається зі своїм власним буттям і обмеженістю (смертністю). Теперішнє, таким чином, є простором вибору [25,26]. Інший напрям осмислення теперішнього розвинув Вальтер Бен'ямін. У його концепції *Jetztzeit* ("тепер часу") теперішнє постає як момент

революційної можливості — миті, яка порушує звичний хід історії, відкриває "вікно втручання", здатне змінити структуру минулого. Це теперішнє не лінійне і не нейтральне — це месіанська, критична, політична мить, здатна перервати поступ "порожнього часу". У цьому контексті теперішнє — не "момент між", а точка актуалізації трансформації [43].

Проте в сучасному інформаційному суспільстві теперішнє все більше втрачає свої екзистенційні якості. Як стверджує Франсуа Хартог, ми живемо в умовах *présentisme* — домінування теперішнього над усіма іншими вимірами часу. Це теперішнє розтягнуте, фрагментоване, насичене подіями, що одразу замінюють одне одного, не маючи глибини. Події, повідомлення, враження — все конструює "вічне зараз", у якому нічого не триває достатньо довго, щоби стати досвідом [83]. Бюнг Чуль Хан говорить про втрату справжньої присутності в епосі постмодерної комунікації. Цифрова культура створює режим постійної напівуваги, де суб'єкт присутній всюди й ніде водночас. Теперішнє більше не є інтимною подією свідомості — воно перетворюється на тимчасовий ресурс, який оптимізується, вимірюється, розподіляється. Ми маємо справу не з переживаним теперішнім, а з техноекономічним моментом — "сьогоднем" без глибини [73].

Майбутнє — це не просто те, що ще не настало. У філософському сенсі воно постає як горизонт дії, уяви та відповідальності. На відміну від минулого (що вже визначене) і теперішнього (що зникає), майбутнє є простором відкритості, невизначеності й потенції. Саме воно створює умову для планування, вибору, утопії, тривоги або надії. Однак різні філософські традиції радикально по-різному осмислюють майбутнє — як реальність, як проблему, як настанову або як загрозу.

У філософії Мартіна Гайдеггера майбутнє має онтологічно пріоритетне значення. У «Бутті й час» він стверджує, що буття людини є екстатичне: ми не просто існуємо в часі — ми вийняті з теперішнього в бік майбутнього. Людина, як *Dasein*, живе в проекті себе, спрямована до буття-до-смерті. Майбутнє — це не хронологічна подія, а структура екзистенції: лише знаючи про смертність, суб'єкт отримує можливість автентично себе проектувати. Це майбутнє — не "оптимістичне", а екзистенційне: в ньому корениться свобода і межа [26]. Пауль Рікоєр осмислює майбутнє як наративну конструкцію — воно ніколи не "чисте", а завжди вмонтоване в розповідь про себе, про спільноту, про світ. Майбутнє тут не лише об'єкт планування, а поле очікування, яке потребує віри, довіри, символічної структури. Він говорить

про "розповідь як засіб упорядкування темпоральності", де майбутнє не лише проектується, а переплітається з пам'яттю і дією [81].

Особливу вагу майбутнє має у філософії Ернста Блоха, автора «Принципу надії». На відміну від Гайдеггера, для якого майбутнє пов'язане з екзистенційною граничністю, Блох бачить у майбутньому утопічний ресурс. Людське існування, на його думку, завжди спрямоване до "ще-не-бути" (Noch-Nicht): ми живемо, очікуючи на те, що має бути втілене. Майбутнє — це поле надії, історичного потенціалу, ще не реалізованого сенсу. Така надія — не пасивне бажання, а активна онтологічна енергія, що змінює теперішнє. У цьому аспекті майбутнє не тільки чекає — воно вимагає дії [84].

Проте в сучасній культурі виникає криза уяви майбутнього. Багато мислителів (Ган, Хартог, Джеймсон) говорять про "випаровування майбутнього": унаслідок прискорення, фрагментації, цифрової культури майбутнє перестає бути об'єктом. Ми живемо в "теперішньому без тіні", у постійній реакції, де довгострокове планування, глибока утопія або відповідальність перед майбутнім поколінням втрачають мотивацію. Майбутнє зникає або редукується до обмеженого технократичного сценарію (зростання, розвиток, алгоритмізація), втрачаючи екзистенційну глибину [83].

Особливо загрозовим це виглядає в умовах екологічної, соціальної, політичної нестабільності. Якщо минулі покоління уявляли майбутнє як обіцянку — "буде краще", — то сучасне людство все частіше не має позитивної уяви про прийдешнє. Замість майбутнього з'являються прогнози, ризики, катастрофічні сценарії. Це породжує новий тип часу — майбутнє без утопії, яке паралізує дію замість її стимулювати. У філософському сенсі це відкриває виклик: чи здатне людство відновити здатність уявляти майбутнє, а не лише реагувати на його відсутність? Чи можлива нова культура очікування, відповідальності, надії? Адже майбутнє — це не просто "те, що настане" — це те, що формує наші дії сьогодні.

Темпоральність — не лише філософська чи культурна категорія, а й етична структура, що визначає спосіб людського існування в історії, спільноті та перед собою. Минуще, теперішнє й майбутнє — це не просто часові модули, а виміри відповідальності: що ми беремо з минулого, як діємо зараз і до чого прагнемо в майбутньому. У цьому сенсі час не нейтральний: бути в часі — означає нести етичний тягар за власні дії та їх наслідки в межах тривалої людської історії [85]. Відповідальність перед минулим — це не лише акт пам'яті, а форма морального зобов'язання. Як зазначає Еммануїл Левінас,

справжня етика починається не з майбутнього вибору, а з відгуку на вже звернене до мене обличчя Іншого. Минуле — не мертво, бо воно зберігається в травмі, спогаді, несправедливості. Його не можна скасувати, але можна визнати, переповісти, рефлексувати. Тому практики колективної пам'яті, роботи з історичною травмою, реабілітації, музеєфікації — це не лише політика, а етика часу, в якому збереження гідності означає також збереження істини про минуле [85].

Теперішнє — це єдине місце, де можливий моральний вибір. У часі, що минає, саме "зараз" є полем для дії. Гайдеггер вважав, що автентична дія можлива лише в режимі справжньої присутності. Бюнг Чуль Хан, у свою чергу, вказує на те, що сучасна людина втратила здатність бути присутньою у теперішньому — надмір інформації, режим продуктивності, постійна багатозадачність розчиняють суб'єкта в обставинах. Тому етика теперішнього — це не лише дія, а навичка зосередженості, спроможність розпізнавати, що є цінним саме зараз, попри відволікальні імпульси сучасності [73]. Майбутнє вимагає не лише прогнозу, а відповідальності — за тих, хто ще не народився, за екологію, за тривалість культури. Ця перспектива постає у філософії Ганса Йонаса, який вводить поняття "принципу відповідальності": дія повинна оцінюватися не лише за її безпосереднім ефектом, а з огляду на її наслідки для майбутнього людства. У цьому сенсі майбутнє — це моральний виклик, що не дозволяє залишатися пасивним. Бути в етиці — означає не тільки пам'ятати й діяти, а й передбачати й обмежувати себе заради іншого майбуття [86].

У наш час, коли і минуле політизоване, і теперішнє фрагментоване, а майбутнє здається невизначеним, темпоральна етика є спробою зберегти цілісність людського буття. Це не заклик до абстрактного гуманізму, а практична філософська настанова: пам'ятай те, що не можна забути; дій там, де ще не пізно; і думай про тих, хто житиме після тебе. Без цього часовий досвід розпадається, а людина втрачає не тільки орієнтацію в часі — вона втрачає себе як моральну істоту.

Отже, філософське осмислення часу в його трьох основних модусах — минулому, теперішньому й майбутньому — демонструє, що темпоральність є не просто зовнішньою формою існування, а внутрішньою структурою людського буття, мислення й етики. Час у філософському сенсі — це не стріла, що летить від точки А до точки В, а складна, взаємопов'язана система, в якій кожен із трьох вимірів впливає на інші й набуває змісту лише у

взаємодії з ними. Минуле постає як не просто архів подій, а поле пам'яті, інтерпретації, травми і відповідальності. Те, що зберігається в особистій чи колективній пам'яті, стає частиною нашої ідентичності, і те, як ми з цим минулим працюємо — забуваємо, фіксуємо, переосмислюємо — визначає не лише ставлення до історії, а й до самих себе.

Теперішнє — найбільш уразливий вимір: єдине місце реальної дії, але також — найменш стійке, особливо у фрагментованій, прискореній цифровій культурі. Здатність бути присутнім у миті, розпізнавати вагу події, не губитися у шумі — це одна з ключових темпоральних навичок сучасної людини. Майбутнє — це не лише об'єкт очікування чи тривоги, а місце для проектування відповідальності, надії, етики. Без уяви майбутнього — неможлива дія в теперішньому. І саме тут філософія пропонує альтернативу технократичному мисленню: бачити майбутнє не як прогноз, а як моральне зобов'язання.

ВИСНОВКИ

Феномен часу є однією з основоположних категорій філософської думки та культури загалом. Його осмислення супроводжує людство упродовж усієї інтелектуальної історії — від міфологічних і релігійних уявлень до складних філософських концепцій модерної та постмодерної доби. Час визначає спосіб людського буття у світі, структурує досвід, формує історичну пам'ять і відкриває горизонти майбутнього. У межах дослідження було виявлено, що уявлення про час мають не лише історичну, а й культурну змінність. Різні епохи, філософські школи та культурні контексти надають часу різного смислового навантаження: як ритм природи, як форма свідомості, як історичний процес, як суб'єктивна тривалість або як технологічний ресурс. Водночас у сучасному світі відбувається радикальна трансформація темпорального досвіду під впливом технологій, соціального прискорення та цифрової культури.

Метою роботи було комплексне філософське осмислення феномена часу як фундаментальної категорії людського буття і культури. В процесі реалізації цієї мети було виконано шість послідовних завдань, кожне з яких дало змогу розкрити окремі аспекти темпорального досвіду людини.

- Аналіз ключових філософських концепцій часу в історичній ретроспективі — від античності до модерну дозволив виявити, що ще в межах давньогрецької думки час осмислювався як космічний принцип (Платон, Арістотель), пов'язаний з рухом, порядком і буттям. У середньовічній філософії час набуває теологічного виміру — як залежний від вічності, що визначає структуру творіння. У модерній добі (Декарт, Ньютон, Кант) утверджуються раціональні й аналітичні підходи до часу як категорії свідомості, структури сприйняття або механічного процесу.

- Розгляд внеску класичних мислителів засвідчив, що Платон розрізняв вічність і час як «рухливу образу вічності», Арістотель трактував час як число руху, Августин наголосив на внутрішньому (психологічному) вимірі часу, а Кант — на апріорній темпоральній формі чуттєвості. Усі ці концепції суттєво вплинули на подальший розвиток філософії часу.

- Дослідження сучасних підходів у межах феноменології (Гусерль), екзистенціалізму (Гайдеггер, Сартр) та постструктуралізму (Бодрійяр, Фуко) виявило відхід від об'єктивістських уявлень. Час дедалі частіше мислиться як суб'єктивний потік переживань, структура буття або дискурсивна конструкція. Особлива увага приділяється фрагментації темпоральності, кризі тривалості та симулякрам часу в постмодерному суспільстві.

- Аналіз уявлень про час у міфологічних, релігійних і символічних системах показав, що в архаїчних культурах час має циклічний характер, а його зміст закорінений у ритуалі, священній події, есхатології. У християнстві домінує лінійна модель історії — як шлях спасіння. Символіка часу у мистецтві, релігії та культурній спадщині відіграє ключову роль у формуванні колективної ідентичності та світоглядних орієнтирів.

- Аналіз впливу технологічного прогресу й цифрової культури виявив суттєву зміну темпорального досвіду в сучасному суспільстві. Виникають феномени прискорення часу, інформаційного перевантаження, мережевої миттєвості, алгоритмізації поведінки. Час дедалі частіше сприймається як ресурс, керований зовнішніми структурами — алгоритмами, медіа, платформами. Це призводить до втрати тривалості, глибини й особистісної орієнтації в часі.

- Визначення культурних, антропологічних і світоглядних вимірів часовості засвідчило, що час є не лише онтологічною чи фізичною категорією, а смислотворчою матрицею, яка впливає на всі рівні людського існування — від повсякдення до метафізичних уявлень. Темпоральність

визначає межі ідентичності, способи соціального упорядкування, структуру етичного вибору та бачення історичного процесу.

Отже, головна ідея дослідження полягає в тому, що феномен часу є не лише об'єктом філософського аналізу, а фундаментальною умовою самого людського буття та культури. Час виступає не як пасивне тло чи нейтральна змінна, а як активна структура, що визначає спосіб існування людини в світі. Його значення не обмежується фізичним або хронологічним виміром — натомість, час проявляється як багатовимірна категорія, в якій поєднуються метафізичні, екзистенційні, культурні, соціальні та символічні аспекти.

Впродовж історії людства уявлення про час зазнавали глибоких трансформацій. Від циклічного ритму міфологічних космогоній і релігійних концепцій сакральної історії до натуралістичних моделей Нового часу й сучасних постметафізичних підходів, — часовість постійно переосмислюється у відповідності до панівного світогляду, технологічного рівня та духовних потреб суспільства. Класична філософія прагнула впорядкувати феномен часу у межах онтологічних і гносеологічних парадигм (Платон, Арістотель, Кант), тоді як сучасні мислителі (Гусерль, Гайдеггер, Сартр, Дерріда) акцентують на темпоральності як умові суб'єктивного досвіду, буттєвої відкритості або дискурсивної нестабільності.

Культура, релігія, мистецтво, мова — всі ці сфери репрезентують час як змістовну та символічну структуру. Вони не просто відображають часовість, а формують її специфічні режими: ритуальні цикли, есхатологічні очікування, художні наративи, соціальні ритми. У цифрову добу ці структури стають ще складнішими — час фрагментується, пришвидшується, втрачає стабільну опору. Проте саме в цьому контексті й постає нагальна потреба в глибокому філософському осмисленні темпоральності як смислотворчого механізму, що забезпечує людині орієнтацію в мінливій культурній та екзистенційній реальності.

Таким чином, час — це не лише форма буття речей або мірило змін, а основа людського саморозуміння. Він є тим горизонтом, у межах якого стають можливими пам'ять, проектування, історичність, ідентичність. Людина існує не просто в часі — вона формується через час, у часі і завдяки часові. У цьому полягає центральний філософський зміст феномена часу: його осмислення дозволяє не лише реконструювати інтелектуальні традиції, а й поставити питання про саму природу людської присутності у світі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Буряк В. В. Антична філософія. – Сімферополь : БУК-пресс, 2009. – 264 с.
- Філософія: підручник для студентів і курсантів вищих закладів освіти III–IV рівнів акредитації / авт. кол.; за ред. О. В. Рябініної, Л. І. Юрченко. – Харків : Видавництво Іванченка І. С., 2021. – 286 с.
- Кирилюк О. Аристотель та Авенір Уйюмов про причини і час // Наукові читання пам'яті Авеніра Уйюмова. – 2021. – С. 18.
- Дронь С. П. Аристотелівсько-Августинівська структура часу // Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія. – 2013. – Т. 21, вип. 23(2). – С. 101–106.
- Дронь С. П. Концепція часу Августина: гносеологічні та етичні аспекти // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2016. – № 2. – С. 11–15.
- Eternity in Christian Thought [Електронний ресурс] // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/entries/eternity/>
- Copernicus N. On the Revolutions of the Heavenly Spheres (1543) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/entries/copernicus/>
- Galilei G. Dialogue Concerning the Two Chief World Systems (1632) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/entries/galileo/>
- Arthur R. Descartes on Time [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.humanities.mcmaster.ca/~rarthur/articles/descartes-time_arthur-1.pdf
- Evangelidis B. Space and Time as Relations: The Theoretical Approach of Leibniz // Philosophies. – 2018. – Vol. 3, No. 2. – Article 9. – Режим доступу: <https://doi.org/10.3390/philosophies3020009>
- Gorham G. Hobbes on the Reality of Time // Hobbes Studies. – 2014. – Vol. 27, No. 1. – P. 80–103.
- Norton J. D. How Hume and Mach helped Einstein find special relativity // Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science. – 2010. – P. 359–386.
- Козловський В. Стросон і Кант: дескриптивна метафізика як концептуальна передумова аналізу «Критики чистого розуму» // Sententiae. –

2016. – Т. 34, № 1. – С. 25–41.

- Plato's Timaeus [Електронний ресурс] // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/entries/plato-timaeus/>

- Vázquez D. Time and Astronomy in Plato's Timaeus // In Plato on Time and the World. – Cham : Springer International Publishing, 2023. – P. 9–30.

- Aristotle's Natural Philosophy [Електронний ресурс] // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-natphil/>

- Coope U. Time for Aristotle: Physics IV. 10–14. – Oxford : Oxford University Press, 2009. – 206 p.

- Augustine's View on Time [Електронний ресурс] // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/#Time>

- Hernandez W. A. St. Augustine on Time // International Journal of Humanities and Social Science. – 2016. – Vol. 6, No. 6. – P. 37–40.

- Stewart-Kroeker S. “Scattered In Times”: An Augustinian Meditation on Temporal Fragmentation, Imagination, and Climate Change // Journal of Religious Ethics. – 2020. – Vol. 48, No. 1. – P. 45–73.

- Walsh W. H. Kant on the Perception of Time // The Monist. – 1967. – P. 376–396.

- Friedman L. Kant's Theory of Time // The Review of Metaphysics. – 1954. – P. 379–388.

- Кебуладзе В. Критика емпіризму в творах Едмунда Гусерля «Логічні дослідження», «Філософія як строга наука» і «Перша філософія» // Sententiae. – 2011. – Т. 25, № 2. – С. 120–132.

- Джигіта А. Потік свідомості та іманентний час у феноменологічній концепції Едмунда Гусерля // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Філософські науки. – 2014. – № 780. – С. 17–22.

- Скрицька Н. В. Екзистенційна визначеність буття у філософії Мартіна Гайдеггера // Scientific Journal Virtus. – 2017. – С. 21–24.

- Дахній А. Дві парадигми феноменологічної філософії: Мартін Гайдеггер та Роман Інгарден // Філософія Романа Інгардена і сучасність: колективна монографія / за ред. Д. Шевчука. – Острог : Видавництво Нац. ун-ту «Острозька академія», 2021. – С. 62. – 232 с.

- Лемпій А. О. Альтернативна концепція людської самості в феноменологічній онтології Мартіна Гайдеггера // Гілея: науковий вісник. –

2014. – № 83. – С. 276–280.

- Михайлов Д. Є. До нового розуміння сутності людського буття у філософії Мартіна Гайдеггера // Гілея: науковий вісник. – 2016. – № 106. – С. 160–165.

- Радченко М. В. Філософські погляди А. Камю та Ж.-П. Сартра [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://repo.btu.kharkov.ua/bitstream/123456789/45843/1/Innovatsiyni_tekhnolohiyi_rozvytku_2020_2_397.pdf

- Sartre J. P. Existentialism and Humanism (1947) // Philosophy: Key Texts. – 1948. – P. 106–116.

- Baggini J. Jean-Paul Sartre: Existentialism and Humanism (1947) // In Philosophy: Key Texts. – London : Palgrave Macmillan UK, 2002. – P. 115–133.

- Приходько В. В. Стоїцизм сьогодні. Дерріда і перекреслення метафізики // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2013. – № 3. – С. 64–68.

- Derrida J. The Deconstruction of Actuality: An Interview with Jacques Derrida // Radical Philosophy. – 1994. – № 68 (Autumn). – Pp. 28.

- Jones C. Jacques Derrida // Organization Theory and Postmodern Thought. – 2004. – P. 34–63.

- Петрушенко В. Л. Філософія: навч. посіб. (в 2-х част.) – Львів : Новий Світ – 2000, 2011. – 647 с.

- Данильян О. Г., Дзьобань О. П. Філософія: підручник. – 2-ге вид., переробл. і допов. – Харків : Право, 2018. – 432 с.

- Segal R. A. The Blackwell Companion to the Study of Religion // Relegere: Studies in Religion and Reception. – 2015. – Vol. 5, No. 2. – P. 181–190.

- Hannabuss S. The Blackwell Companion to the Study of Religion // Reference Reviews. – 2007. – Vol. 21, No. 6. – P. 9–10.

- Габрієлян О. А., Кальной І. І. Філософія історії: підручник. – Київ : Академвидав, 2011. – 213 с.

- Бичко І. В., Бойченко І. В., Табачковський В. Г. та ін. Філософія: підручник. – Київ : Либідь, 2010. – 408 с.

- Філософія як історія філософії: підручник / за ред. В. І. Ярошевця. – Київ : Центр учбової літератури, 2012. – 648 с.

- Філософія: підруч. для студ. вищ. навч. закл. / [Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського]. – Харків : Фоліо, 2013. – 509 с.

- Причепій Є. М., Черній А. М., Чекаль Л. А. Філософія: підручник. –

4-те вид., випр. – Київ : Академвидав, 2015. – 592 с.

- Філософія: підруч. для студ. вищ. навч. закл. / [Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського]. – Харків : Фоліо, 2013. – 509 с.
- Щербань С. П., Заглада О. А. Філософія: підруч. для студ. вищ. навч. закл. / за ред. С. П. Щербани. – Житомир : Полісся, 2012. – 547 с.
- Вовк В. М., Петрова Г. М., Черней В. В. Історія філософії: опорний конспект. – Київ : Атіка, 2012. – 275 с.
- Головащенко І. О. Філософія: навч. посіб. – Вінниця : ВНТУ, 2016. – 200 с.
- Губар О. М. Філософія: інтерактивний курс лекцій: навч. посіб. – Київ : Центр учбової літератури, 2012. – 416 с.
- Вілков В. Ю., Суховій О. О. Концепція націогенезу Освальда Шпенглера // Політологічний вісник. – 2015. – № 78. – С. 417–433.
- Profane Duration and Sacred Time [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.theophaneia.org/profane-duration-and-sacred-time/>
- Connerty J. P. History's Many Cunning Passages: Paul Ricoeur's Time and Narrative // Poetics Today. – 1990. – Vol. 11, No. 2. – P. 383–403.
- Foucault M. Archaeology of Knowledge. – London : Routledge, 2002. – 239 p.
- Алфьорова З. І. Експериментальне кіно: проблема темпоральності // Вісник ХДАДМ. – 2006. – № 6. – С. 65–74.
- Ojeda D. Vanitas // Journal of Visual Communication in Medicine. – 2020. – Vol. 43, No. 3. – P. 162–164.
- Portschy J. Times of Power, Knowledge and Critique in the Work of Foucault // Time & Society. – 2020. – Vol. 29, No. 2. – P. 392–419.
- Christian Marclay: The Clock [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.paulacoopergallery.com/museum-exhibitions/christian-marclay-the-clock>
- Mike Nelson: “More Things (To the Memory of Honore de Balzac)” [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://thegirlwhoknewtoomuch.com/2013/04/26/mike-nelson-more-things-to-the-memory-of-honore-de-balzac/>
- Gisquet-Verrier P., Riccio D. C. Proust and Involuntary Retrieval // Frontiers in Psychology. – 2024. – Vol. 15. – Article 1235098.
- Uyurkulak S. Form in James Joyce's Ulysses: Fragmentation and Closure // Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. – 2023. – Vol. 13, No. 3. – P. 1265–1274.

- Spring: Dickinson and Mandelstam... [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.huckgutman.com/blog-1/spring-dickinson-mandelstam?>
- “The Footfalls of Memory” – A poem by T.S. Eliot [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://throughtheeyeofapegasus.wordpress.com/2017/06/28/the-footfalls-of-memory-a-poem-by-t-s-eliot/>
- «Якщо подорожній одної зимової ночі» – Італо Кальвіно [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://azbookshelf.blogspot.com/2018/08/blog-post.html?>
- Messiaen's techniques of "Valeurs progressivement ralenties" and "Valeurs progressivement accélérées" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://music.stackexchange.com/questions/124147/messiaens-techniques-of-valeurs-progressivement-ralenties-and-valeurs-progre>
- The Story Of '4'33"' [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.npr.org/2000/05/08/1073885/4-33>
- A Guide to La Monte Young's Music [Електронний ресурс] // The Guardian. – Режим доступу: <https://www.theguardian.com/music/musicblog/2013/mar/25/contemporary-music-guide-la-monte-young>
- The Story of Minimalism – Part One: A New Way of Listening [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.allclassical.org/the-story-of-minimalism-part-one-a-new-way-of-listening/>
- Dalí, Physics, and The Persistence of Memory: A Surreal Exploration of Modern Science [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://nhsjs.com/2025/dali-physics-and-the-persistence-of-memory-a-surreal-exploration-of-modern-science/>
- Mendelytė A. Performativity and Fragmentation in Samuel Beckett’s That Time // Studies in Theatre and Performance. – 2023. – Vol. 43, No. 2. – P. 171–184.
- Беркаль М. Впливи генеалогії Фрідріха Ніцше на методологічні підходи Мішеля Фуко // [публікація з редакційною приміткою Ю. Вільчинського, Р. М. Вабалайте] – 2018. – С. 121.
- Жиль Дельоз. Що таке творчий акт? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://kontur.media/deleuze_acte_de_creation/
- Тур М. Г. Онтологічно-сакральна легітимація // Практична філософія. – 2006. – № 3. – С. 202–214.

• Rosa H. Social acceleration: ethical and political consequences of a desynchronized high-speed society // *Constellations: An International Journal of Critical & Democratic Theory*. – 2003. – Vol. 10, No. 1. – [Электронный ресурс].

– Режим доступа: <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=> HYPERLINK

<https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtEYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3->

<https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtEYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3->

<https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtEYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-> HYPERLINK

<https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtEYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3->

<https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtEYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3->

<https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtEYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3->

<https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtEYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-> HYPERLINK

<https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtEYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3->

3-

[JbLOtQVM8Xqz75XTZgmQWHvdP7dou5Aqiy0n71jEESTjW1pOpFgG3zQnpVftqgZf9Vf35wHMxO3HyuxR5~XA18RXpciaGWWousggYX5fF0nvjGpBZHH0~rLj3jjXMUuPGA-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[GnEs6paNbbKESxbpJcWGaiUBS9Oo4opCVIH9DbQLFI9zz6NyUPA &Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA"& HYPERLINK](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

["https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.p](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

df&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-

[JbLOtQVM8Xqz75XTZgmQWHvdP7dou5Aqiy0n71jEESTjW1pOpFgG3zQnpVftqgZf9Vf35wHMxO3HyuxR5~XA18RXpciaGWWousggYX5fF0nvjGpBZHH0~rLj3jjXMUuPGA-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[GnEs6paNbbKESxbpJcWGaiUBS9Oo4opCVIH9DbQLFI9zz6NyUPA &Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA"Expires=1746060647 HYPERLINK](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

["https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.p](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

df&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-

[JbLOtQVM8Xqz75XTZgmQWHvdP7dou5Aqiy0n71jEESTjW1pOpFgG3zQnpVftqgZf9Vf35wHMxO3HyuxR5~XA18RXpciaGWWousggYX5fF0nvjGpBZHH0~rLj3jjXMUuPGA-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[GnEs6paNbbKESxbpJcWGaiUBS9Oo4opCVIH9DbQLFI9zz6NyUPA &Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA"& HYPERLINK](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

["https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.p](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqq09dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

3-

[JbLOtQVM8Xqz75XTZgmQWHvdP7dou5Aqiy0n71jEESTjW1pOpFgG3zQnpVftqgZf9Vf35wHMxO3HyuxR5~XA18RXpciaGWWousggYX5fF0nvjGpBZHH0~rLj3jjXMUuPGA-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[GnEs6paNbbKESxbpJcWGaiUBS9Oo4opCVIH9DbQLFI9zz6NyUPA &Key-Pair-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA"Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[JbLOtQVM8Xqz75XTZgmQWHvdP7dou5Aqiy0n71jEESTjW1pOpFgG3zQnpVftqgZf9Vf35wHMxO3HyuxR5~XA18RXpciaGWWousggYX5fF0nvjGpBZHH0~rLj3jjXMUuPGA-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[GnEs6paNbbKESxbpJcWGaiUBS9Oo4opCVIH9DbQLFI9zz6NyUPA](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[HYPERLINK "https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

3-

[JbLOtQVM8Xqz75XTZgmQWHvdP7dou5Aqiy0n71jEESTjW1pOpFgG3zQnpVftqgZf9Vf35wHMxO3HyuxR5~XA18RXpciaGWWousggYX5fF0nvjGpBZHH0~rLj3jjXMUuPGA-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[GnEs6paNbbKESxbpJcWGaiUBS9Oo4opCVIH9DbQLFI9zz6NyUPA &Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA"&](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[HYPERLINK "https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

[disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

3-

[JbLOtQVM8Xqz75XTZgmQWHvdP7dou5Aqiy0n71jEESTjW1pOpFgG3zQnpVftqgZf9Vf35wHMxO3HyuxR5~XA18RXpciaGWWousggYX5fF0nvjGpBZHH0~rLj3jjXMUuPGA-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/114230322/social-acceleration-libre.pdf?1715028057=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSocial+Acceleration+Ethical+and+Politica.pdf&Expires=1746060647&Signature=VqzDQ~KkATbrabnvtYiTgHE8ydPppiqqo9dg~OCQAaKHTPXkOwiritiz35qq7zczRYJvMcsnsd504huj3yOkj8vqvINdBlzqx0bn9Om6FM5RG4TrT824bb3UWQAYJvOrNUYxUk82One6seGvtLubZvjmsLvsz3-)

- Bouton C. Hartog's Account of Historical Times and the Rise of Presentism // *History*. – 2019. – Vol. 104, No. 360. – С. 309–330.
- Levy Z. E. Utopia and reality in the philosophy of Ernst Bloch // *Utopian Studies*. – 1990. – Vol. 1, No. 2. – С. 3–12.
- Головка Б. *Філософська антропологія*. – К. : ІЗМН, 1997. – 240 с.
- Jonas H. Toward a philosophy of technology // *Hastings Center Report*. – 1979. – С. 34–43.