

**Київський столичний університет імені Бориса
Грінченка**

**Факультет суспільно-гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства**

Допущено до захисту

Зав. кафедри _____ підпис

_____ «__» _____ 2024 р.

УДК _____

**Кваліфікаційна бакалаврська робота
ОНТОЛОГІЯ ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ: СОЦІАЛЬНО-
ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

рівень вищої освіти: перший (бакалаврський)
галузь знань 03 «Гуманітарні науки»
спеціальність: 033 Філософія

Студент

Коновал Даніло Ілліч Філософ-1-22-4.00

_____ підпис

Науковий керівник

*Омельченко Юрій Васильович,
кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії та релігієзнавства*

_____ підпис

Київ 2026

ЗМІСТ

Вступ.....	3
I. Соціальний простір у філософії традиціоналізму.....	6
1.1. Простір як символ упорядкованості (центр–периферія; сакральне–профанне).....	6
1.2. Простір соціальних змін: від сакрального центру (трон, храм) до профанного простору натовпу.....	11
II. Соціальний час у філософії традиціоналізму.....	17
2.1. Відмінність сакрального часу (циклічного, «вічного повернення») від профанного.....	17
2.2. Вічність як надчасова основа сакрального буття.....	22
III. Соціальний рух у філософії традиціоналізму.....	29
3.1. Рух як протистояння хаосу і порядку.....	29
3.2. Відновлення сакрального порядку як рух до Традиції.....	37
ВИСНОВОК.....	43
Список використаних джерел.....	47

ВСТУП

Актуальність теми дослідження

Сучасний світ переживає глибоку кризу ідентичності, цінностей і смислів, яка проявляється у процесах глобалізації, секуляризації та фрагментації культурних кодів. У цьому контексті традиціоналізм постає як спроба переосмислення онтологічних основ буття, відновлення метафізичного виміру людини й суспільства. Ідейно традиціоналізм найточніше сформований в працях Рене Генона, Фрітьофа Шуона та Ананди Кумарасвами, апелює до повернення та індивідуалізації людини, соціуму в примордіальну першопочаткову основу світу, яка відображена в традиціях; а також традиціоналізм займається пошуком традиції та розвінчанням тих обрядів і ритуалів, що виникли в умовах модерну, найкритикованішого традиціоналістичною школою з усіх епох; таким чином в умовах метамодерну традиціоналізм стає альтернативою бачення світу.

Значущість також викликає фактор соціальних змін. Традиціоналізм виступає не лише як релігійно-філософський чи культурологічний напрям, а як цілісна онтологічна позиція, що розглядає буття проявом сакрального порядку, а суспільство — як структуру, підпорядковану вищим метафізичним принципам. Соціально-філософський аналіз цих засад дозволяє глибше зрозуміти, яким чином традиційна свідомість формує ціннісні орієнтири та соціальну стабільність.

Окрім того, актуальними стають питання та дослідження, що допоможуть українському суспільству у пошуку власної ідентичності. Стикнувшись з війною, трансформацією зони комфорту та глобальними екзистенційними викликами, традиціоналізм виступає як тезою, так і антитезою в усіх аспектах соціальної взаємодії. Аналіз онтології традиціоналізму створює підґрунтя для переосмислення зв'язку між людиною, культурою і трансцендентним порядком, що визначає можливості духовного відновлення соціуму.

Мета дослідження — здійснити комплексний соціально-філософський аналіз онтології традиціоналізму як концептуальної системи, що обґрунтовує ієрархічну, сакральну структуру буття та її вплив на формування традиційного світогляду і соціального порядку.

Завдання дослідження:

1. Розкрити генезу, значення, бачення соціуму та пов'язаних із ним процесів у традиціоналізмі.
2. Дослідити соціально-філософські виміри традиціоналізму як моделі духовного і соціального устрою.
3. Визначити значення онтології традиціоналізму для сучасної філософської думки та українського контексту.

Об'єкт дослідження – філософські системи традиціоналізму.

Предмет дослідження — онтологія традиціоналізму в соціально-філософському контексті, яка оцінює буття з точки зору сакральних цінностей, ієрархії та єдності всього суцього.

Методи дослідження

Застосовано методи герменевтики і компаративістики, а також елементи структурно-функціонального аналізу для виявлення соціальних механізмів відтворення традиційних форм буття. Комплексне поєднання цих методів дозволило розкрити внутрішню логіку й онтологічну цілісність традиціоналістського світогляду.

Наукове значення отриманих результатів

Результати дослідження розкривають традиціоналізм як онтологічну систему, відкриваючи нові аспекти взаємодії-синтезу метафізичного та соціального. Вони можуть в подальшому бути використані для досліджень у філософії релігії та філософії історії.

Теоретичне та практичне значення отриманих результатів

Теоретичне значення полягає в аналізі світоглядної системи традиціоналізму, його онтологічної моделі буття. Практичне значення полягає у можливості застосування здобутих висновків у викладанні курсів з філософії, культурології, соціології релігії, а також для осмислення процесів духовного самовизначення сучасного українського суспільства.

Апробація результатів дослідження.

Основні положення роботи були апробовані у виступах на:

- **Всеукраїнській науковій конференції з міжнародною участю «Київські філософські студії» у 2024 та 2025 роках**, де представлені результати аналізу буттєвих і соціальних вимірів традиціоналізму.
- **Всеукраїнській науковій конференції з міжнародною участю «Київські філософські студії» 2026 року.**

Дипломна робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел та додатків. Загальний обсяг становить 50 сторінок. У першому розділі розглянуто історико-філософські засади традиціоналізму, у другому — онтологічну структуру буття в традиціоналістській парадигмі, у третьому — соціально-філософські аспекти традиційного світогляду та його значення для сучасності.

Ключові слова: онтологія, традиціоналізм, буття, сакральне, ієрархія, метафізика, соціальний порядок, традиція, філософія, культура.

РОЗДІЛ I. СОЦІАЛЬНИЙ ПРОСТІР У ФІЛОСОФІЇ ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

1.1. Простір як символ упорядкованості (центр–периферія; сакральне–профанне)

У традиціоналізмі простір постає не джерелом розміщення матерії, а певною живою структурою, що впорядковує життя в циклах: соціальному, індивідуальному та всецілому (космічному). Ця структура визначає початок центру, властивості периферії та значення ритуалів і символів надаючих сенсу все навкруги [1]. *«Відкриття чи проектування фіксованої точки — центру — еквівалентне створенню світу».* [1, р. 10].

Уявлення про центр як «осердя» світу походить із потреби людини мати точку опори в безмежності — центр не лише локалізує священне, а й робить можливим зв'язок між людиною і тим трансцендентним початком, що дає сенс усім іншим місцям. Центр виявляє вертикаль — вісь, що піднімає земне до божественного, а заодно встановлює осмислену ієрархію просторових відношень [1 с. 30-40].

Наприклад, в одній зі східних шкіл (індійській) — атман (дух) — є внутрішньою опорою, що відтворює внутрішній лад світу: виправдання індивіда самим перед собою співвідносить його з всюдисущою структурою та формує його оточення. Така модель співвідносить центр зі станом свідомості, а не з певною міткою ззовні [2 с. 26].

У західній традиції центр часто виражається через архітектуру й інституцію: храм, вівтар, палац чи місто стають видимими виявами осі, яка робить соціальний простір зрозумілим і стабільним для людей. Через такі знакові центри передається порядок, закон і ритуал, які виводять буденність із хаосу до впорядкованого поля життя [3].

Доавраамічні міфологічні наративи Близького Сходу, як наприклад, Епос про Гільгамеша, доводять, що центр формується в момент походження — міф про походження, наявний у цих мотивах, демонструє, яким саме чином певне місце стало головним, надаючи пригодам героя вічної пам'яті. Міф сам стає топографією, визначаючи джерело цінностей для спільноти «Це мур Урука, якому жодне місто на землі не зрівняється» [4 с. 74-90]. Уявлення «вісь світу» (*axis mundi*) пояснює, чому багато традицій пов'язують центр із вертикаллю: підйом від земного до небесного вказує на присутність іншого порядку всередині нашого простору, а ця присутність освячує й організовує усе довкола. Через таку вісь мікрокосм індивіда і макрокосм всесвіту входять у відповідність [1 с. 30].

Ананда Кумарасвами, наприклад, надає більше значення символам мистецтва: оздоба, орнаментальні форми у мистецтві набувають тих смислів, які дозволяють людині читати структуру справжнього смислу. Мистецтво в даному випадку не намагається описати простір — навпаки, сформувати [5].

Фрітьоф Шуон підкреслює універсальність символу центру в різних релігійних традиціях: хоча зовнішні образи різні, функція центру — відновлювати зв'язок із трансцендентним — є спільною, і тому центр завжди виступає як засіб онтологічної орієнтації [6 с. 67-100]. Рене Генон звертає увагу на те, що центр — це перш за все принцип, а не просто локус влади: у своїй чистій формі він є джерелом метафізичних принципів, від яких походять закони порядку та культурна ідентичність. Втрата цього метафізичного принципу призводить до втрати сенсу для суспільства [7 с. 65]. Так, у текстах Корану, священного ісламського писання, простір визначається як сформований та впорядкований Богом (Аллахом), де священні місця вказують на центри творення, а через молитви відбувається зв'язок із Богом. У такому розумінні цінність священних місць полягає в консолідації мусульманського суспільства навколо спільного акту подяки за можливість жити та навколо прохань, які молитвою доносяться до Аллаха

«Зніми взуття своє, воістину, ти опинився у священній долині Тува!» (Коран, сура 20:12) [8]. У той же час Торі і Книзі Закону властива думка про простір як заповіт між Богом і людством: створюючи святині і регламентуючи ритуали, текст надає просторовим точкам сакральності та правового статусу, перетворюючи ландшафт на носія божественного договору.

Мірча Еліаде зауважує, що ритуал діє як постійна процедура «повернення до центру»: через ритуальні відновлення спільнота відтворює первісний порядок світу і повторно закріплює осмислення свого місця у космосі. Ритуал є актом часового та просторового відродження [1 с. 20-30]. Бхагават-Гіта поєднує простір з етикою: внутрішня свідомість індивіда (атман) поєднує його з дхармою (моральний обов'язок, орієнтир), що показує, яким чином людина має впорядковувати свій простір та розпоряджатися власним Я. Отже, простір тут має також нормативний вимір [2 с. 105]. Епос про Гільгамеша показує, що міське ядро — центр цивілізації — працює як символ колективної пам'яті й культурної спадщини: стіни, храми, палаци міста накопичують смисл поколінь і стають місцем, де народжується і оновлюється соціальний порядок «Поглянь на мур Урука, що сяє немов мідь; оглянь його внутрішній мур, якому немає рівного. Піднімися на мур Урука й обійди його, оглянь основу й досліди цеглу: чи не випалена вона в печі? І чи не сім мудреців заклали його фундамент?» [4].

Для Феодосія Макробія простір є щільно пов'язаний із геометрією: симетричність законів природи відтворюється в симетричності архітектури міст, створюючи таким чином впорядкованість вічного та матеріального. У такій формі простір є геометрично пропорційним не тільки самому собі в своїх тимчасових та постійних проявах, а і спостерігачу [3 с. 20-100]. А. Кумарасвами підкреслює, що природні форми й мистецькі мотиви не є випадковими прикрасами, а втіленнями космічних принципів: шаблони природи в художньому ремеслі передають і повторюють структуру центру в

доступній людській формі. Таким чином мистецтво стає провідником сакрального порядку [5 с. 102].

Ф. Шуон також звернув увагу на множинність центру: центр може бути універсальним або локальним, персональним або колективним; залежно від функції — зародити в людині знання про трансцендентне (Боже одкровення). Форма центрів відрізняється, на відміну від їх призначення [6]. Р. Генон розглядає сучасну кризу як результат секуляризації центру: коли принцип трансцендентності втрачає свою силу, суспільство вичерпується зсередини, і простір розпадається на множину непов'язаних частин. Його діагностика підкреслює необхідність повернення до чинного принципу централізації сенсу [7 с. 130-160].

В ісламі Коран підкреслює ідею, про божественну присутність в деяких місцях; тут зливаються воєдино людська воля та Божий закон, де простір стає місцем зустрічі людини з Богом [8 с. 122]. У Торі продемонстровано, яким чином юридичне право стає сакральним: певні місця регламентуються як священні, підкреслюючи, що відносини людина-Бог є саме в форматі договору. Так простір виступає як матеріальний вираз морально-правового порядку.

М. Еліаде вказує, що символічне центрування допомагає людині подолати почуття порожнечі і втрати: коли спільнота має ясний центр, її члени відчують зв'язок із більшим цілим і отримують опору для свого існування. Центр наділяє людину сенсом завдяки тому, що надає певну спрямованість. Бгагават-Гіта стверджує про внутрішній центр: усвідомлення своєї духовної природи наділяє відповідальністю перед усім сущим, і тому особистий центр є гарантом порядку та гармонії в суспільстві та в індивідуальних діях [2].

В асирійських та вавилонських міфах центр часто втілюється в обличчі правителя або культового місця: через дії героя суспільство отримує приклад, як треба жити в упорядкованому світі, і тим самим відбувається

передача норми й смислу. Центр підсилюється історією і традицією [9]. Макробій акцентує, що симетрія — не лише естетична ідея, а відтворення мислення; структурування світу через геометричні образи відображає логіку буття та служить орієнтиром у питаннях логіки та політики [3 с. 12-24]. А. Кумарасвами доводить, що образи в мистецтві відтворюють та допомагають згадати сакральні мотиви: структура, композиція та ритм візуальних елементів переноситься на щоденне сприйняття простору; допомагають розпізнати профанні та вічні мотиви, відрізнити їх. Художнє втілення центру тим самим стає освітлювачем повсякденності [5 с. 46].

Ф. Шуон підкреслює, що символи центру повинні бути «живими», тобто в кожній епосі й культурі вони потребують відновлення через ритуал і духовну практику; без цього символ втрачає силу й перетворюється на порожній декоративний образ. Центр має відгукуватися в житті людей [6]. Р. Генон уявляє центр як метафізичний: не соціальна конструкція, а відображення вищого порядку; тобто надає йому не культурного, а онтологічного походження [64-66]. Коран і Тора разом демонструють, що писані тексти й обрядовість є засобами створення картографії сенсу: вони позначають, які місця є центрами, як до них слід ставитись і які дії роблять простір священним. Таким чином священні писма виступають мовою упорядкування простору [8 с. 603].

Узагальнюючи: простір в традиціоналізмі — символ упорядкованості, де центр є точкою осмислення, а периферія має значення у відношенні до центру; мистецтво, закон та ритуал — ключі, що надають доступ до пізнання сенсу буття [10]. Такий образ світу — ідеалістичний і цілісний — показує, як через символи центру і втілення сакрального у просторові форми виникає стабільний культурний ландшафт, що надає людям відчуття належності, сенсу й тривалості [7 с. 10-90].

1.2. Простір соціальних змін: від сакрального центру (трон, храм) до профанного простору натовпу

Традиційне уявлення соціального простору полягає в дихотомії профанного простору та сакрального центру. М. Еліаде підкреслює, що в священному просторі має бути фіксована точка, абсолют, тоді як профанний світ в своїй суті є безжиттєвим. «Для релігійної людини простір не є однорідним; існують якісно відмінні частини простору» [11 с. 17]. У такому сенсі трон чи храм стають ідеальним осередком впорядкованості (вісь світу), тоді як натовп – аморфною масою без чіткої внутрішньої ієрархії [11].

Зміна соціального простору в традиційних системах часто проходить крізь полярні моделі влади та наративів. Сакральне є джерелом моралі та інституцій, профанне ж більше світське та матеріалістичне [11 с. 34-43]. Це видно в парадигмі республіка-імперія: республіка є спільною справою громадян, тим часом імперія – абсолютна централізована влада з обов'язковим культом правителя, без різниці на репутацію та феномен культу. Юлій Цезар, ставши диктатором, практично відтворював образ священного монарха – карбував монети з власним зображенням і «сидів на золотому троні». «Йому були надані почесті, що перевищували людську природу» [12]. Така концентрація влади свідчила про трансформацію традиції та консолідацію влади у фігурі однієї людини.

Також можна проаналізувати дихотомію міф-історія та виявити зміну уявлень про центр. У вавилонському Епосі про Гільгамеша цар Гільгамеш постає центром, уособлюючи собою місто Урук: «пастух Урука, провідник народу» [4 с. 2], а потім вирушає в священний кедровий ліс, що вважається краєм цивілізації (це порівняння місто-село, де міська культура життя є центральною моделлю порядної людини; порядна та правильна культурна людина - містянин), зображений як «край світу [4]. Подібно, артуріанська легенда малює утопічну лицарську громаду (Круглий стіл) і показує її падіння: зрада Ланселота і Гвенев'єри призвела до розпаду лицарської

єдності та загибелі Артура [13]. Ці приклади ілюструють перехід від сакрального центру у міфі до профанного розпаду в історії.

Класифікація ключових опозицій:

- Сакральне – Профанне: сакральне (єдиний центр, традиційні цінності, вічність) протиставлено профанному (буденний масовий рівень, зміна, світськість).

- Міф – Історичний наратив: міфічні цикли повертають у «початковий час», історія – фіксує лінійні події та перетворення.

- Місто (центр) – Село (периферія): місто уособлює центр цивілізації (трон і храм), село – окраїну, край.

- Республіка – Імперія: республіка асоціюється з народовладдям і згодою, імперія – з абсолютною владою та культурами владики.

Класифікація соціальних моделей:

- Моноцентризм: влада сконцентрована в єдиному сакральному діячї чи установі, відображаючи уявлення про небесний порядок.

- Плюралізм влади: існує кілька центрів влади (сенат, аристократія, громада), що породжує багат шарову структуру.

- Космоцентризм: світ і суспільство розглядаються як віддзеркалення ритуальної структури (у «Брігадараньяка-упанішада» Брахман без «внутрішнього чи зовнішнього» – тобто все є проявом єдиного Абсолюту) [15].

- Імперський універсалізм: прагнення охопити весь світ єдиним імперським порядком (Лао-цзи порівнює керування великою державою зі «смаженням маленької рибки» – надмірне втручання руйнує лад) [15].

Проаналізувавши ці протиставлення в уявленнях традиційного суспільства постає специфічний рід конфліктності. З одного боку, знання

сакральної традиції та виконання її ритуалів захищає централізованість цієї моделі, а з іншого – прагнення змін, яких хоче профанний натовп. Показовим є приклад Риму: сенатори затіяли змову проти диктатора Цезаря, щоб врятувати республіку, але в результаті посприяли зміцненню імперської влади [12]. Ідеали «золотого віку» виявились нездатними протистояти новим реаліям – сталося перенесення влади від церкви та монарха до широких народних процесів, що породило внутрішню напругу між старим порядком і новим устроєм. Моральна площина страждає від цього найбільше.

Як зазначав Конфуцій: «людина може правити «містом з тисячею сімей» чи плем'ям зі ста колісниць, але навіть у такій широкій владі не гарантовано її доброчесності» [16 с. 3-12]. Розширення простору не усуває суперечності між владою та моральним авторитетом. Лао-цзи в «Дао-де-Цзін» констатує: надмірний контроль держави – як «поколювання маленької рибки» – руйнує гармонію [15 с. 31]. Перефразовуючи, традиціоналізм принижує креативність народних мас. З цього виходить, що зміна соціального простору – абсолютна культурна трансформація центрів, а не їх зміна. Вона передбачає перенесення ідеологічного смислу сакральної еліти (царя, жерців, аристократії) на народ; і навпаки. Перехід супроводжується напругою між «ідеалом» і «реальністю»: між сакральним і профанним, між традиційною ієрархією та новими суспільними рухами. У підсумку цей процес творить складний узор соціальних змін, який потребує глибокого філософського осмислення.

У традиціоналізмі метаморфоза простору є не просто соціальною чи історичною подією, а виступає з глибинних онтологічних засад. Перехід від сакрального центру до профанного простору натовпу означає втрату вертикальної орієнтації буття. Як підкреслює Р. Генон, «сучасний світ характеризується заміною якості кількістю» [24 с. 39-65]. Це значить, що центр, який раніше був носієм принципу, стає масою без чіткої ієрархії та кодексу.

Тим часом профанізація простору не є зникненням його, а розчиненням всередині множинних форм. Соціальний простір стає децентрованим, а влада — фрагментованою. Г. Арендт зазначає, що «масове суспільство виникає там, де зникають традиційні структури авторитету» [18 с. 212]. При даній постановці питання можна зрозуміти, що маса є такою самою онтологічною категорією (якщо не лінгвістичною) як і сакральність, еліта і т.д., просто вказує при своєму переважанні не до руху до традиції, а відхід від неї.

Тим часом, децентралізуючи простір можна пізнати його з усіх точок зору. Втрата сакрального центру може породжувати не лише хаос, а й пошук нових форм порядку. Проте ці форми вже не мають трансцендентного підґрунтя, а конструюються в межах історії, політики та культури. Тому, сучасний простір можна описати як простір напруги між залишками сакральної та профанної моделі.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1

- Філософія традиціоналізму викликає запитання, чи не є сакральний порядок красиво описаною формою для уникнення відповідальності за власні вчинки.

- Система нефальсифікована - вона не може бути спростована, а отже, не вступає в чесну гру науки. І тоді традиціоналізм ризикує перетворитися не на філософію, а на герметичну систему вірувань, де будь-який факт можна пояснити як «занепад» або «втрата центру».

- У різних традиціях — різні осі світу, різні сакральні географії, різні «центри», тому ті традиціоналістичні концепції, які намагаються говорити про єдину суть всіх традицій звучать не надто переконливо.

- Історико-динамічна критика ставить питання: а що, коли історія справді створює нове, а не лише повторює старе? Якщо техніка, політика,

культура змінюють саму структуру людського досвіду, то чи достатньо моделі «вічного повернення» для їх пояснення? Тут традиціоналізм ризикує недооцінити творчий хаос історії — той самий, який іноді не руйнує центр, а народжує новий.

- У підсумку можна сказати, що у філософії традиціоналізму соціальний простір не є звичайним простором співіснування людей, а виявляється формою буття, онтологічною, де сакральність надає смисли та опозицію. Від трону, храму та міста, які уособлюють центр світу, люди пройшли шлях до профанності та масовості — простір, де вертикаль цінностей міняється на соціальну взаємодію виключно в матеріалістичній бездуховній протяжності. У цьому переході простежується не лише зміна форм суспільної організації, а передусім зміна самої онтології людини: її ставлення до часу, влади, істини. Сакральне, за М. Еліаде, ніколи повністю не зникає — воно лише приховується під новими формами, іноді навіть під масками ідеологій чи технократичних утопій. Саме так соціальний простір сучасності є компромісним — метатрадиційним та метасакральним, з пам'яттю про центр, якого в реальності не існує.

- Від античних і східних систем мислення до європейських моделей політичного простору ми бачимо повторювану схему: республіка й імперія, місто й периферія, міф та історія — усі вони є варіаціями того самого архетипу “центру й межі”. У “Дао-де-Цзін” центр співвідноситься з Дао, що водночас є ніщо й усе, тоді як у “Лунь-Юй” Конфуцій осмислює суспільний порядок як моральну гармонію між небом і людьми. У цьому сенсі навіть профанне суспільство натовпу не є повністю позбавленим священного — воно лише відображає втрату свідомої присутності сакрального у колективній дії. Соціальний простір постає як арена напруження між відцентровими і доцентровими силами: між бажанням спільності й страхом перед владою, між потребою у духовному центрі й спокусою анархічної

свободи. Саме ця діалектика робить його динамічним і здатним до самопереосмислення.

Отже, філософія традиціоналізму дозволяє зрозуміти соціальний простір не як застиглу форму соціальних відносин, а як живий процес творення смислів, де сакральне і профанне взаємно визначають одне одного. Від трону до натовпу, від храму до площі, від міфу до історії — цей рух не є занепадом, а радше циклічним оновленням, що відповідає “вічному поверненню” (М. Еліаде). Людина сучасності опиняється на межі цих двох вимірів: між прагненням до абсолюту та реальністю розпорошення, між бажанням порядку і досвідом хаосу. Саме в цьому граничному положенні відкривається можливість нового осмислення сакрального — не як відновлення старих форм, а як усвідомлення духовного принципу, що залишається в основі будь-якого соціального буття.

РОЗДІЛ II. СОЦІАЛЬНИЙ ЧАС У ФІЛОСОФІЇ ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

2.1. Відмінність сакрального часу (циклічного, «вічного повернення») від профанного

У традиціоналістській перспективі соціальний час усвідомлюється не як одномірний лінійний потік, а як поділ на сакральний (міфічний) і профанний (буденний). Як відзначає М. Еліаде, релігійна людина не розділяє часу та простору та не сприймає його ні однорідним, ні безперервним [1]. З одного боку, є сакральний час із обрядами, які є способом реактивувати міфічні події центральні для світотворення, а з іншого – повсякденне секулярне сприйняття часу. Наприклад, сучасні дослідження порівнюють «традиційну» історію (циклічну) з «модерною» (лінійною): «традиційна» історія є циклічною, тоді як «модерна» — лінійною й профанною «“traditional” political history is cyclical, whereas “modern” political history tends to be linear and progressive, emphasizing change over repetition» («традиційна» політична історія є циклічною, тоді як модерна історія має тенденцію бути лінійною та прогресивною, підкреслюючи зміни, а не повторення) [17]. М. Еліаде підкреслює: у традиційній свідомості людина відчуває себе невід’ємною частиною космічних ритмів, тоді як у сучасному світогляді – лише історії [1 с. 48-50].

Сакральний час є «первісним» та вічним, який активізується через ритуали [1 с. 13]. За М. Еліаде, свята існують для виходу зі звичайного людського виміру, і той міфічний час який розблоковується шляхом святкових ритуалів повертає нас на початок всього. У цьому сенсі сакральний час виявляється оборотним і нескінченно відтворюваним: «З одного боку може здатися, що він не «мине», що він не є необоротною тривалістю. Він – онтологічний, парменідівський час: він завжди залишається рівним самому собі, не змінюється і не вичерпується»

Священний час за своєю природою є зворотним у тому сенсі, що він, власне кажучи, є первісним міфічним часом, який знову стає присутнім» [1]. Так ритуал допомагає відчувати минулі сакральні події (створення світу або древні завоювання), що знову проявляються сучасній секулярній людині.

Профанний час, у свою чергу, лінійний та не цікавий. Це стандартна хронометрична тривалість, у якій події не ритуалізовані. Він є однорідним і необоротним – події відбуваються послідовно, їхня кількість збільшується в часі. У профанному часі циклічність історії відсутня, тут мають місце лише унікальні явища. «Британіка» зазначає, що у науковому підході визнають найчастіше циклічну та лінійну модель «Some theories interpret history as cyclical, others as linear development over time» (Деякі теорії трактують історію як циклічну, інші — як лінійний розвиток у часі) [18]. Тобто, профанний час передбачає історичний поступ чи спад, що не обов'язково підпорядковується циклам.

Схематичну класифікацію понять часу можна подати так:

- **Сакральний час** – характеризується циклічно повторюваними обрядами, святами, які відтворюють події давнини та міфи. Наприклад, під час одного зі щорічних свят у Вавилоні зачитували твір «Енума Еліш», театралью відтворюючи бій Мардука з Тіамат, після якого і виник світ «Читання “Енума Еліш” під час новорічного фестивалю відтворювало акт створення світ» [1 с. 10-11]. Це дозволяло учасникам «зробити теперішнім» початковий акт творення. Так само М. Еліаде описує інтервали сакрального часу як ті, що «переносили учасників у міфічний початок» [1 с. 13].
- **Профанний** – лінійний потік життя, де панує причинна наслідковість та немає місця священному. Він однаковий, його можна виміряти та пізнати, тому він не заслуговує бути відтвореним, як міф. Найголовніше напевно те, що події тут не відбуваються циклічно

«Linear time emphasizes unique events that do not repeat» (Лінійний час підкреслює унікальні події, що не повторюються) [18].

У давніх релігіях сакральний час втілювався через конкретні календарні цикли. Наприклад, в юдаїзмі закони Тори передбачають семирічні та ювілейні цикли. У Книзі Вихід сказано: «Six years you shall sow your land and gather in its yield, but the seventh year you shall let it rest and lie fallow» (Шість років сіятимеш землю та збиратимеш її плоди, а сьомого року залишиш її відпочити) [19].

Аналогічно з цим, у Торі, Левіт наказує відрахувати 49 річних циклів, після чого настає Ювілей – тобто на 50-й рік всі борги обраного народу анулюються та власність повертається [19 Leviticus 25:1-25:23]. Отак у Торі зображено космічний ритм: раз на сім років земля та люди «перероджуються заново» через реорганізацію вищих смислів, символізованих владою. Другим прикладом є стародавня Месопотамія. М. Еліаде детально описує, як у Вавилоні під час Нового року (фестивалю акіту) священики читали «Енума-Еліш», таким чином реактивізуючи космогонічний міф. У ритуалі циклічно відтворювалася битва Мардука з хаосом світового Океану Тіамат, яка і стала причиною появи того світу, який ми знаємо [1]. Люди буквально відтворювали бій: актори намагалися якомога ближче відтворити написане в легендах, сакралізуючи та ставлячи акцент саме на переході від хаосу до порядку [1 с. 12-30]. Це «реактулювання творення» на початок року служило оновленню світобудови та зменшенню хаосу побутового часу.

У східних традиціях також зустрічаються циклічні уявлення про час. Наприклад, даоська ідея фань (повернення, 反): Всесвіт «неминуче щезає і неминуче повертається» до первісного Дао [15 с. 32]. Уявлення про дао передбачає закінчення як початок нового циклу (так смерть стає новим початком). За цією концепцією, кінець одного відрізка часу природно слідує за початком іншого в гармонії протилежностей [15]. Подібні ідеї зустрічаються і в індуїзмі: наприклад, доктрина юг описує нескінченне

чергування епох творення, руйнування і відтворення світу [20], доки душі не буде даровано звільнення (мокшу).

Германська та скандинавська міфологія теж має свій кінець циклу - Рагнарбок. За легендою, після того як це станеться, виживуть лише дві людини (Ліф і Ліфтрасір). Вони приховуються в сакральному гаї Ходдеміміс-Гольд і згодом дають початок новому людству [21]. Разом із відродженням світу повертається дочка Сонця – виникає новий день. Таким чином кінець світу є лише зміною циклу, кінцем епохи; цикл часу повторюватиметься.

Циклічне повторення дозволяє включити давні міфи до сучасності: обряд «реалізовує» архетипові події, надаючи людям відчуття причетності до вічного порядку [1 с. 14-15]. Як писав М. Еліаде, сакральний час «залишається рівним самому собі», що символізує незмінність істини традиції. Окрім того, традиціоналізм вказує на множинність циклічного підходу та схожість міфу [22 с. 288].

Однак концепція вічного повернення часто критикується за заперечення унікальності історичних змін. Якщо вважати всі епохи аналогічними, важко пояснити технічний чи культурний прогрес, нові відкриття чи соціальні трансформації. Britannica, наприклад, наголошує, що оцінки спаду чи зростання є не закономірними судженнями, заснованими на емпіричних даних [18]. Загалом, орієнтуючись лише на циклічність цілком імовірно ми прийдемо до ідеології, яка применшує роль окремих ініціатив.

Традиціоналісти часто ігнорують прагнення до прогресу: циклічний наратив мало враховує індивідуальні творчі зрушення і наукові прориви. У сучасній культурі панує ідея поступального розвитку, де малоімовірно, що всі зміни точно повторюють давні моделі. Можливо, «слідування вічному поверненню» може як і заважати, так і допомогти адаптуватися до умов сучасного світу. Традиціоналістичне розчинення людини в часі є способом подолати індивідуальну трагедію існування. Кожна подія відтворюється, а тому можна позбавитися від гострого людського вибору.

Поділ на сакральний і профанний час передбачає, що ці виміри існують незалежно від людського досвіду, але феноменологія показує інше: час не є об'єктом, а способом переживання. Людина не “входить” у сакральний час як у кімнату, а конструює його через намір, увагу, віру. Тому онтологічна сакральність часу може бути критикована та виступати скоріш об'єктом свідомості, який можна як змінити, так і втратити. Традиційні міфи є доступом до істини, але на питання істинності міфу самого по собі, чи інтерпретації відповідає важко. Немає «чистого» сакрального змісту поза культурним контекстом. Те, що вважається вічним, насправді є результатом історичного читання, переосмислення. Таким чином, «вічне повернення» може бути не відновленням істини, а повторенням інтерпретації.

2.2. Вічність як надчасова основа сакрального буття

Вічність та її трактування є центральною темою проблематики традиціоналізму, оскільки саме вона відповідна за існування сакрального «іншого» світу всередині профанного буття. У традиціоналістській перспективі вічність не є нескінченною тривалістю часу, а радше принциповою відсутністю часових вимірів. Сакральне буття не «перебуває» у часі, а радше час виникає як його вторинна, знижена проєкція. Це протистоїть модерним поглядам на природу буття, де час є категорією реальності. Час, розглянутий як незалежна реальність, належить лише до сфери проявленого. Принципіальний порядок повністю перебуває поза часовою послідовністю; він не розгортається, а просто є. Те, що для проявленої істоти виглядає як тривалість, є лише наслідком обмеження і поділу. У принципіальному стані немає ні «до», ні «після», а існує одночасна цілісність. Таким чином, вічність не слід плутати з невизначеною тривалістю, адже вона є радше повною відсутністю часу. [22].

У традиціоналізму вічність наділена онтологічним характером, що структурує реальність та визначає буття в цілому. Вона є незмінною основою, з якої випливають усі можливі форми становлення. Сакральне буття, будучи вкоріненим у вічності, не підлягає народженню і знищенню, а тому не може бути повністю охоплене емпіричним досвідом. Вічність є умовою існування як сакрального, так і звичайного [6 с. 121-145]. Ще архаїчні міфічні системи почали ставити питання вічності в своїх системах.

Одним із найдавніших прикладів є шумерсько-аккадський міф «Спуск Інани в підземний світ», де богиня не просто переходить між світами, а символічно входить у позачасовий вимір смерті й відродження. Підземний світ у цьому міфі не є «пеклом» у моральному сенсі, а радше зоною абсолютної зупинки часу, де сакральне буття постає у своїй чистій формі, позбавленій історичної динаміки. Коли Інанна спускається до підземного світу, вона проходить через сім брам, залишаючи ознаки своєї влади. З

кжною брамою вона позбавляється атрибутів, що пов'язують її зі світом живих. Світ, у який вона входить, не підпорядкований земним циклам, а визначається нерухомістю поза зміною. Там припиняється рух і розчиняється ідентичність. Спуск символізує перехід у стан поза часовим порядком. [23].

Спуск богині Інанні не лише міфологічний наратив, а певна буттєва модель. Кожен її знятий атрибут це символ поступового відчуження від профанного існування, аж до досягнення стану «абсолютної присутності», де час перестає існувати. Відновлення Інани після перебування у підземному світі не означає повернення у звичайний час, а радше повторне включення в космічний порядок, який залишається вічним і незмінним. Принциповий стан перебуває поза всіма визначеннями, а отже і поза часом. Буття у своїй чистій формі є незмінним і тотожним самому собі. Усі зміни належать лише до сфери проявлення, а не до сутності. Повернення до принципіального стану не є рухом у часі, а усвідомленням того, що завжди є. Таким чином, вічність є самою природою Абсолюту. [24 с. 30].

У філософії традиціоналізму вічність часто співвідноситься з поняттям Принципу або Абсолюту. Для Р. Генона, наприклад, вічність є самим Принципом, який перебуває поза класичними дуальностями, в який включені буття та небуття. Саме тому сакральне не раціоналізується та не історизується. Будь-яка спроба звести сакральне до соціального або психологічного рівня є редукцією [24].

Ю. Евола розвиває цю ідею, вводячи розмежування між вічністю та історичним часом як між активним і пасивним принципами. Вічність та сакральне для нього пов'язані з ієрархією та нерозлучна в її вертикальній частині, а явище часу — це горизонталь. Сакральне буття, як вертикаль, ніяк не може бути прослідковано наукою чи історією, та не може бути розглянуто з точки зору розвтку чи деградації. Світ Традиції належить виміру, який не є історичним, а надісторичним. Справжня дія кориниться у позачасовому принципі, що стоїть над становленням. Історія фіксує лише поверхню подій,

але ніколи їх метафізичну причину. «Воїн Традиції» діє з вертикальної осі трансцендентності. Тож вічність є основою справжньої ієрархії. [25 с. 55-58].

Важливим аспектом онтології вічності є її зв'язок із циклічним розумінням космосу. На відміну від лінійного часу модерності, циклічний час традиційних культур є відображенням вічності у сфері становлення. Ритуали, міфи та свята не прив'язані до конкретного часу, вони створені щоб скасувати його, повертаючи людину до сакрального моменту [26 с. 215].
Нижче надамо підсумовуючу таблицю:

Форма вічності	Характеристика	Форма прояву
Абсолютна	Повна відсутність часовості	Принцип, Абсолют, Бог Абсолют, Бог, Принцип
Сакральна	Надчасовість	Міф, ритуал, священне місце
Космос	Циклічне відображення сакрального	Календар, свята, обряди
Профан	Спотворена форма	Лінійний історичний час

У межах даної класифікації сакральне займає не найвище, але привілейоване положення між Абсолютом та Космосом. Воно не є незрозумілим у повному сенсі, але і звести його до простої емпіричної реальності також не можна. Саме ця позиція дозволяє сакральному виконувати роль медіатора між вічністю та світом форм [27].

Онтологічна функція вічності полягає також у встановленні ієрархії буття. Традиціоналізм не визначає ієрархію як соціальний конструкт, радше, визнає метафізичну даність цього явища. Ті речі, що ближче до вічності, є ціннішими та важливішими. Відповідно, сакральне буття має вищий онтологічний статус, ніж профанне [28 с. 217-220].

У підсумку, вічність у традиціоналістській онтології постає не абстрактним філософським поняттям, а живою реальністю, яка визначає структуру сакрального буття. Вона виходить з надчасових норм та є основою

того, звідки походять міфи, ритуали, ієрархія, порядок взаємодії світу та і сам сенс життя. Відсутність або втрата (що катастрофічніше початкової відсутності) вічності несе за собою не лише особисте горе, а і викривлення реальності та усунення основних онтологічних принципів життя. Секулярний час дробить досвід на послідовність не пов'язаних між собою моментів. Втрата трансцендентного розчиняє рамки, що раніше впорядковували існування. Індивіди залишаються самі конструювати сенс без звернення до вічності. Це породжує сплющений горизонт цінностей. Таким чином модерність ризикує забути глибинні джерела моральної орієнтації. [29 с. 353].

Традиціоналістичне усвідомлення вічності виключає лінійний вимір часу, заперечуючи історичний процес у класичному сенсі. З одного боку, така позиція надає зміст ієрархії та стійкості: творення світу відбувається поза часом і зберігає свою дію через ритуали і пам'ять, що відтворюють «початкові» миті. Вічність таким чином стає основою всіх подій, а не наслідком. З точки зору особистості можна сказати так: якщо всі смисли уже задані вічністю, то індивідуальні рішення та інновації втрачають сенс. Іншими словами, постава «вічного тепер» може бути розглянута як ескапізм, що заперечує реальні конфлікти та розвиток. Така дихотомія вимагає дотримання балансу: треба знайти ту точку, де трансцендентна реальність не заважає, а змінює та доповнює історичну реальність.

Якщо сакральне буття розташоване «вищим» за профанне, виникає питання справедливості такого розподілу. Методологічно традиціоналізм ставить у привілейовану позицію вічні цінності, а разом з ними — еліти, які нібито несуть сакральне. З філософської точки зору це провокує потенційно авторитарну логіку: доки правитель чи жерці декларують свою вічну легітимність, страждає голос «простолюду». Дедукція така: у традиції влада ототожнюється з метафізичними принципами, а критичне мислення — з профанними «відхиленнями». Цей підхід ігнорує історичні перетворення і

ризикує звести всю соціальну сферу до ідеологем. Наприклад, бачачи в профані лише негативні залишки, традиціоналізм, за М. Еліаде, мусить стати метафорою «голодного ідеалу» (бо люди прагнуть нововведень), а протистояння цим змінам висвітлюється як боротьба з «хаосом». Альтернативний погляд: спроба включити прагнення до новизни в традиційні структури. Тобто «вічні принципи» можна осмислювати не як замкнуту догму, а як запрошення до постійного духовного оновлення. Філософія в цьому випадку мала б вказати, що справжня метафізична ієрархія включає моральний виклик: навіть вічні істини вимагають втілення в історичному процесі в спосіб, що поважає гідність особи.

Тезу про час як «зовнішній простір» можна інтерпретувати так, що особисте буття не підкоряється часовим законам. Якщо вищий принцип відкидає «лінійність», виникає питання вільної волі і морального вибору. Філософська критика, виходячи з антропологічної детермінації, поставила б питання: чи не веде таке уявлення про людину до недооцінки її креативного початку? Наприклад, у лінійному світогляді технологічний прогрес - це наслідок людського розуму і свободи. Традиціоналісти ставлять це під сумнів. З позиції критики слід зосередитися на посиленні місця індивідуального досвіду: навіть якщо історія циклічна у великому сенсі, особиста моральність і свобода дій залишаються «новим» виміром буття.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ II

- Традиціоналізм виражає час не звичайною лінійною тривалістю, а подвійною структурою, включаючи профанний та сакральний рівень. Сакральний час має циклічний характер, пов'язаний із міфом і ритуалом, тоді як профанний час є лінійним, історичним і пов'язаним із причинно-наслідковою послідовністю подій.

- Сакральний час у традиціоналістській інтерпретації є оборотним і відтворюваним: через обряд і святкову практику відбувається реактуалізація першопочаткових космогонічних подій. Завдяки цьому ритуал є перенесенням у вимір сакрального за рахунок повернення до минулих подій, що забезпечує включеність людини в космогонічний ритм буття.

- Профанний час характеризується хаосом та масовістю, що викликає нестабільність, необоротність та матеріалістичну «унікальність» історичних подій. У ньому відсутній механізм онтологічного «оновлення», що притаманний сакральному виміру, тому модерна свідомість сприймає історію як поступ або занепад без гарантованого повернення до першооснов.

- Порівняльний аналіз релігійних традицій (юдейської, месопотамської, індуїстської, даоської, скандинавської) засвідчує універсальність циклічної моделі часу, в якій руйнування та відновлення виступають взаємопов'язаними фазами космічного процесу. Міфологія «золотих періодів» європейської філософії, індуїстських юг, ритуалів або ж періодів занепаду, таких як Рагнарьок, репрезентують уявлення про «очищення світопорядку», його відновлення та явища, коли занепад настає після розквіту, так само як розквіт завжди починається після занепаду.

- Вічність у традиціоналізмі характеризується не просто лінійною тривалістю, а центром онтології, що передує часу та породжує його. Час у цьому контексті розглядається як похідна, знижена проєкція вічності у сфері становлення, тоді як сакральне буття вкорінене у позачасовій реальності.

- Онтологічна функція вічності полягає у встановленні ієрархії буття: те, що ближче до трансцендентного принципу, володіє вищим статусом реальності. Сакральне є медіатором між вимірами вічності та профанії, забезпечуючи структурованість соціального та духовного життя.

- Концепція «вічного повернення» та циклічності викликає критичні зауваження з приводу усвідомлення неунікальності історичних подій, соціальних трансформацій та відношень, ідей про роль прогресу та руху. Напруження між циклічною та лінійною моделями часу відображає фундаментальну відмінність між традиційним і модерним світоглядом.

- Соціальний час у філософії традиціоналізму постає як складна багаторівнева структура, в якій сакральний вимір забезпечує онтологічну сталість, а вічність виконує роль фундаментальної основи буття. Втрата або незнання зв'язку з сакральним часом дає не лише матеріалістичне сприйняття для профанної людини, але й глибинно інший рівень сприйняття соціального та буттєвого простору.

- Традиціоналістська концепція сакрального часу, попри свою метафізичну цілісність, демонструє схильність до ідеалізації доісторичних форм свідомості та недооцінку історичної динаміки. Поділ часу на сакральний і профанний часто подається як онтологічна даність, хоча фактично він є результатом певної інтерпретаційної моделі. Таким чином традиціоналізм не лише описує структуру часу, а й конструює її відповідно до власних метафізичних припущень.

- Критичною є і тенденція до негативного трактування профанного часу. Представлення модерності як хаотичного та позбавленого онтологічної глибини простору може розглядатися як однобічна оцінка, що ігнорує складність сучасних соціальних процесів. Технологічний, правовий та інституційний розвиток показують, що профанний час здатний на рефлексію. Не менш проблематичною є теза про універсальність циклічної моделі часу. Вона узагальнює різні культурні традиції, ігноруючи їхні внутрішні

відмінності та історичні трансформації. Зведення різноманітних релігійних систем до єдиної циклічної парадигми може розглядатися як редукціонізм, що спрощує складність культурного досвіду. У результаті виникає узагальнена метафізична схема, яка не завжди підтверджується конкретними історичними даними.

РОЗДІЛ III. СОЦІАЛЬНИЙ РУХ У ФІЛОСОФІЇ ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

3.1. Рух як протистояння хаосу і порядку

Рух у традиціоналістській онтології розглядається не лише як механістичний чи процесуальний феномен, але як символічна і метафізична категорія, що розкриває основну опозицію між порядком (καλόν, kosmos) і хаосом (ἀταξία, chaos). У такому форматі рух - місце зустрічі двох початків: один з яких являється гомогенним, впорядкованим та сакральним, а інший - дезорганізованим, розчиненим серед форм та деструктивним. Розуміння динаміки руху в традиціоналізмі пов'язане з функцією або впорядкувати, або спричинити повернення до хаосу. «Світова душа, приведена в рух відповідно до числа і гармонії, перетворює безлад на впорядкований космос» [30].

Онтологічний статус руху у традиціоналістській парадигмі визначається через ієрархію буття: рух, що походить від «вищих» центрів - сакральних джерел або принципів - є орієнтований на упорядкування і відновлення космічного ладу; навпаки, рухи, які виникають із периферійних, профанних чи деструктивних джерел, тенденційно виявляються як прояв хаосу або розпаду. У працях Р. Генона цей поділ підкреслюється через ідею «вертикалі» та «горизонталі»: вертикаль веде до вічності та принципів, горизонталь - до підмінення цінностей і часової фрагментації [31 с. 80-88]. У міфології рух часто являє собою ініціаційний характер, під час якого та чи інша людина або громада входить в кризове середовище (пекло, хаос), а виходить з нього вже трансформованим; в такому випадку рух являє собою ефір, пролягаючий між хаосом та порядком. Побудовані за такою структурою міфи (Епос про Гільгамеша, міф про Геркулеса) не тільки відображають сакральну структуру, але і служать символом подолання хаосу [32 с. 10].

Політико-онтологічний аспект руху в традиціоналізмі виявляється в розумінні політичних трансформацій як або відновлення сакрального порядку, або як акт профанації, що зводить вертикальні принципи до горизонтальних інтересів. Ю. Евола та Р. Генон дають різну тональність цим судженням: якщо для Р. Генона кризові рухи є виявом «царства кількості» й деградації, то для Ю. Еволи - це також можливість героїчного повернення до початкових принципів, якщо рух набуває якісної «вертикальної» спрямованості. Підсумовуючи, рух має не лише політичну та соціальну, а і метафізичну ідею [7]. Антропологічно рух підтверджує роль циклічності та повторюваності: керований ритуал є «оздоровленням» і переведенням часу/простору в сакральний вимір з профанного. Ритуалізовані форми руху (паломництво, процесії, ініціації) функціонують як «анти-хаосні» практики, що відновлюють порядок у громаді і поновлюють її зв'язок із вічністю. Тому рух у ритуальному контексті не стільки спрямований на зміни як на консервацію смислу через акти повторення [6 с. 33-61].

Рух, тим часом, може також набувати і дегенеративного напрямку - «смерть руху», його застигання та кінцева точка розвитку, що побутує в літературній, філософській чи науковій точці зору, коли лінійність, прогресивна логіка та глобалізм стирає хоч щось сакральне. Рух модерну, що апелює до необмеженості прогресу та революційних змін форм та свідомостей, з точки зору традиціоналізму є хаосом: рух вже не націлений до відновлення порядку та сакральності, а до розвитку нових форм, що через свою масовість та непотрібність засмічують профанним духом все навколо, не даючи серед себе прогледіти щось священне [29 с. 259].

Класифікація рухів у контексті протистояння хаосу і порядку

1. **Вертикальні рухи** - мають ритуальне проявлення, орієнтовані на відновленні сакральності; циклічні; приклад: ініціація, паломництво.

2. **Космогонічні рухи** - пов'язані з природними циклічними процесами; виявляються в календарних обрядах; приклади: посівні і збиральні цикли.
3. **Політичні реактивні рухи** - прагнуть відновити традиційну ієрархію через силові або риторичні дії; приклади: контрреволюційні рухи, монархічні реставрації.
4. **Революційно-горизонтальні** - орієнтовані на лінійний прогрес; часто профанують сакральне; приклад: комуністичні революції.
5. **Есхатологічні** - тотальне очищення/відродження через апокаліптичні дії; наприклад: релігійні секти, агресивні політичні рухи [31].

Характеристика	Порядок	Хаос	Практика	Наслідок
Онтологічний статус	Вічний, ієрархічний	Горизонтальний, небуттєвий або перед-онтологічний	Обряди (коронація, хрещення)	Стабільність і смислова цілісність
Форма часова	Циклічність, ритуальна повторюваність	Лінійність без центру	Календарні свята	Стійкість смислів
Походження	Орієнтований, спрямований до центру	Фрагментований, розпадний	Паломництва, процесії	Відновлення сакрального порядку
Соціальний ефект	Легітимація влади, єдність громади	Дезінтеграція інституцій, релятивізація цінностей	Ритуалізоване правління	Політична криза/сталість
Приклади	Монархія, релігійний культ	Революції тотальної секуляризації	Ритуали інституційні	Повернення або втрата сакрального центру

Рух як політичний феномен часто набуває символічної форми «процесії в часі і просторі»: парадигма центру–периферії трансформується під впливом рухів, котрі або підтверджують існуючий центр (через визнання сакральної легітимності), або підривають його (через масову мобілізацію на периферії). Тут важливо розділити імманентну динаміку з самим напрямком руху: перша хаотизує, друга, при умові наявності трансцендентного – сприяє консолідації [33 с. 79-107].

Також є сенс вивчати рух через прояви трансформації особистості – шляху героя, де людина проходить через випробування абсолютним хаосом та виходить з нього, маючи нове місце в ієрархії, іншу філософію життя і погляд на труднощі. Такий індивідуальний рух стає мікрocosмом соціального процесу: повторюваність індивідуального ритуалу віддзеркалює циклічну логіку космосу [34 с. 12]. Теоретичний інструментарій для аналізу руху як протистояння надає і феноменологія: досвід часу і простору акцентується як первинна рамка, в якій рух набуває значення. У Гайдеггерівському *Bewegung* може бути зчитано рух, що витягає істину з її прихованості; однак в традиціоналізмі така концепція зберігає відмінність між рухом відкриваючим сакральний сенс, і знищуючим його: «Рух розкриває буття, виводячи приховане до присутності» [35].

Типи руху	Часова орієнтація	Просторова орієнтація	Відношення до сакральності	Політичний вимір	Приклад
Ритуальний (вертикальний)	Циклічність	Центризм	Відновлює	Легітимація влади	Коронація
Космогонічний	Сезонний/циклічний	Ритуально-локаційний	Віддзеркалення	Соціальна стабільність	Сільськогосподарські обряди
Реакційно-політичний	Ретроспективність	Центр-периферія	Апелює	Відновлення ієрархії	Контрреволюція
Горизонтальний (революційний)	Лінійний/прогресивний	Масовий/сегментний	Підривання	Деградація інституцій	Французька революція
Месійно-ескатологічний	Проектний	Трансцендентальний	Трансформує радикально	Можлива радикальна зміна	Голокост

Якщо підсумувати, рух в традиціоналістичній онтології є структурно поділеним явищем: його функція визначається більше не контекстом, а спрямованістю до центру. Рух, який зберігає вертикальну зв'язку з вічністю, зміцнює порядок; рух, що знецінює або відкидає цю зв'язку, породжує хаос. Аналітично корисно розглядати рух як поле змагальності між цими двома початками, де кожна історична трансформація може бути інтерпретована як домінування або підриив одного з них [11 с. 30-35].

Із практичної точки зору уявлення про рух як протистояння порядку та хаосу добре пояснює, чому люди в повсякденному житті тяжіють до повторюваних дій. Ритуали можуть бути не лише релігійними, а й буденними: ранкова кава, звичний маршрут на роботу, сімейні традиції.

Окрім того, вертикальний та горизонтальний рух добре асоційований з поведінкою людей. Наприклад, прагнення до саморозвитку, навчання або деякі духовні практики сприймаються як рух до центру, дисциплінуючий життя. Водночас хаотичне споживання інформації, постійна зміна цілей і нестабільність соціальних ролей створюють відчуття розпорошеності. Таким чином, традиціоналістська модель руху може бути корисною як аналітичний інструмент для пояснення різниці між упорядкованим стилем життя і фрагментованою сучасною повсякденністю.

Разом з цим, така точка зору є спрощеною. Процеси в реальному житті, що здаються хаотичними, можуть бути корисними. До прикладу, зміна сфери діяльності, переїзд в інший простір та навіть соціальні потрясіння та кризи згодом мають шанс створити нові, більш вигідні позиції. Те, що традиціоналізм визначає як "хаос", може бути просто етапом адаптації. Людський досвід показує, що порядок іноді народжується саме з тимчасової невпорядкованості, а не лише з повернення до вже існуючих моделей.

Також проблематичним є автоматичне ототожнення повторюваності з позитивом. У повсякденному житті надмірна циклічність може перетворюватися на застій. Індивід, повторюючи однакові дії без змін може отримати відсутність мотивації та зацікавленості до самого життя. В такому випадку, сакральна звична перетворюється на звичайний інертний рух. У цьому випадку рух до нового, навіть ризикованого, може бути необхідним для збереження життєвої енергії, а не проявом хаосу.

Нарешті, у повсякденному вимірі складно погодитися з тим, що революційні або горизонтальні рухи завжди ведуть до деградації. З точки зору звичайної людини, важливішим є результат, аніж метафізична

спрямованість. Якщо зміни надають більше безпеки, справедливості чи можливостей, вони сприймаються як позитивні незалежно від того, чи відповідають вони "вертикальній" моделі. Тому побутова перспектива вимагає більш гнучкого підходу, де порядок і хаос розглядаються не як абсолютні протилежності, а як взаємодоповнюючі фази життєвого процесу.

3.2. Відновлення сакрального порядку як рух до Традиції

Філософія традиціоналізму мислить відновлення сакрального порядку не як чітко сформульовану програму, соціальну реформу або політичний проєкт, а як необхідність онтологічного характеру, що випливає з устрою та структури буття. Традиціоналісти описують кризу сучасного світу не як історично обумовлений збіг обставин, а як результат відходу від Традиції, тобто не часові та профанні основи реальності стали причиною цього, а надчасові та метафізичні [36 с. 24].

У цьому сенсі «відновлення» не означає повернення до конкретної історичної форми минулого, а є рухом вертикального характеру, спрямованим до первинних онтологічних принципів. Сакральний порядок існує не в часі, а над ним, а тому будь-яке справжнє відновлення можливе лише як реінтеграція буття в позачасову структуру Традиції. [7]. Традиція трактується не як сукупність ритуалів, культурних форм та соціальних норм. Вона – основний принцип онтологічного ґрунтування світу, передуючий будь-яким формам які можна відчуті в матеріалістичному розумінні. Р. Генон підкреслює, що Традиція має метафізичне походження, а її джерелом є надлюдська, трансцендентна реальність: «Справжня традиція є не пережитком минулого, а передачею принципів надлюдського походження» [31 с. 97-101].

Таким чином, рух до Традиції є не прогресом і не регресом у лінійному сенсі, а відновленням правильного онтологічного вектору, спрямованого від хаосу множинності до принципу єдності. Тому традиція всередині традиціоналістичного дискурсу постає як ідеальний центр, вісь вертикалі що завдяки наданню світу онтологічного базису забезпечує його сенсом та стоїть на найвищій ступені ієрархії [1 с. 16].

Безумовно, в традиціоналістичному дискурсі багато речей упираються в логос – першопочаток; а найвідомішою з найдавніших форм відтворення традиції є міф. У традиціоналістському розумінні міф не є алегорією або

примітивною формою мислення, а виступає онтологічною моделлю реальності, через яку передається надчасове знання [5]. Особливе значення тут має північна традиція, зафіксована у текстах Старшої Едди. Есхатологія Едди полягає в переході циклів, де остаточна загибель світу (Рагнарьок) лише передає його в руки іншого рівня та, можливо, іншої форми життя [37 с. 360-365]. Так міфологічне мислення в тексті стає методологією, що зберігає уявлення про стан речей навіть в епохи занепаду світу [37 с. 12].

Відновлення сакрального порядку можливе лише через рух від профанного до сакрального, що вимагає радикального перегляду способу буття людини у світі. Профанне існування характеризується розірваністю, фрагментацією та втратою центру, тоді як сакральне буття передбачає включеність у космічний ієрархічний порядок [11]. Даний рух не є масовим або колективним. Навпаки, традиціоналісти визначають його характер як елітарний, оскільки визнають – лише одиниці, лише певні індивіди здатні до метафізичного пізнання, і лише ці одиниці можуть стати носіями сакрального знання. Як зазначає Мірча Еліаде: «Для релігійної людини простір не є однорідним; вона переживає в ньому розриви та відмінності» [11 с. 141-154].

У межах традиціоналістської онтології можна виокремити такі форми відновлення сакрального порядку:

1. Метафізична реінтеграція - безпосереднє пізнання трансцендентних принципів.
2. Реставраційний ритуал – відновлення та пошук сакральних практик.
3. Міф – пошук та повернення до міфу, як онтологічне переживання вічних подій.
4. Ієрархічна реконструкція – відновлення принципу духовної та соціальної ієрархії [6 с. 12].

Стан буття	Онтологічна суть	Рух	Результат
Профанне буття	Множинність, масовість, хаос, матеріалізм	Горизонтальний	Розпад
Перехідний етап	Криза, пошук центру	Амбівалентний	Випробування
Сакральний	Ієрархія, центр, порядок	Вертикальний рух	Переоцінка цінностей, реінтеграція
Традиційний	Надчасове бачення життя	Трансцендентальний рух	Відновлення

Отже, у традиціоналістській філософії відновлення сакрального порядку є не історичною реконструкцією, а онтологічним рухом до Традиції як надчасової основи буття. Такий рух передбачає зміну парадигми з масовості до суті сакрального та вічного, повернення до центру та включення в космос. В даному випадку Традиція постає не як минулий уклад життя мас, а як вічно присутній вимір буття, що може бути пізнаний лише через метафізичне пізнання [37].

У повсякденному житті прагнення сакрального порядку проявляється не в абстрактних схемах, а в людському прагненні мати опору. Люди тримаються за друзів, родинні традиції, релігію, певний порядок дій при виконанні роботи, бо це допомагає не загубитися серед змін світу. Саме тому традиціоналістська думка про рух до центру та до Традиції може бути зрозуміла не лише як метафізика, а і як спроба пояснити людську потребу в стабільності, повторюваності та сенсовій зібраності.

Так само варто зазначити, що у щоденному житті людина рідко мислить себе як окрему одиницю поза ширшим порядком. Навіть поза філософськими термінами вона все одно шукає щось, що упорядковує існування: мораль, спільноту, вчення. У цьому сенсі традиція – це спадщина, спосіб не втратити життя, відриваючись від цілого. Тобто сакральний

порядок у щоденному вимірі постає як потреба не в абстрактній вічності, а в зрозумілому і нехаотичному житті.

Водночас така модель має і свій слабкий бік, якщо дивитися на неї з побутової перспективи. Традиціоналістська ідея елітарного доступу до сакрального знання може виглядати привабливою на рівні теорії, але в побуті вона часто перетворюється на недовіру до звичайної людини. Якщо сенс і глибина доступні лише небагатьом, то більшість опиняється в ролі тих, хто просто має підкорятися чужому баченню. Це вже викликає питання: чи справді така модель підносить людину, чи радше ділить людей на тих, хто «знає», і тих, хто лише має слухати. Це може породжувати не духовний порядок, а мовчазну несправедливість.

Нарешті, сама мова про вічність і сакральний центр може віддалятися від реального досвіду людини, яка живе серед роботи, транспорту, проблем, війни, побуту, втоми й постійної зміни обставин. Для неї важливішим часто є не те, чи відповідає світ вертикальній схемі, а чи дає він можливість вистояти, не втратити себе і зберегти гідність

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ III

- У традиціоналістичній онтології рух постає не фізичним та нейтральним процесом, а категорією буття, що визначає співвідношення між хаосом та порядком. Його сутність визначається не самим фактом зміни, а спрямованістю: рух, орієнтований на центр і трансцендентний принцип, сприяє відновленню космічного порядку, тоді як рух, позбавлений зв'язку з сакральним, веде до дезінтеграції та профанації буття.

- Встановлено, що ключовим критерієм розрізнення типів руху є його онтологічна орієнтація: вертикальні рухи, пов'язані з ритуалом, ініціацією та духовною трансформацією, відновлюють зв'язок із вічністю і сакральним центром, тоді як горизонтальні рухи, характерні для модерної секулярної

свідомості, сприяють фрагментації, релятивізації цінностей та втраті онтологічної цілісності.

- Ритуали, міфи, ініціаційні практики демонструють здатність переходу між хаосом та порядком. Символічні подорожі в часі, випробування та перевершення самого себе, що представлені в світових міфологічних традиціях, відображають метафізичну реінтеграцію буття, що дозволяє відновити зв'язок із сакральним центром для індивіда або спільноти.

- Політичний вимір руху в традиціоналізмі визначається через його здатність або відновлювати, або руйнувати сакральну основу соціального порядку. Рухи, спрямовані на збереження ієрархії та легітимного центру, зміцнюють соціальну стабільність і онтологічну визначеність, тоді як революційні та секулярні трансформації, орієнтовані на заперечення традиційних принципів, призводять до втрати сакральної легітимності та посилення хаотичних тенденцій.

- За основний онтологічний процес філософія традиціоналізму ставить відновлення сакрального порядку, який спрямований в надчасовий та надбуттєвий рівень. Тобто, не історичне повернення до минулого, а відновлення зв'язку з трансцендентним, що організує світ згідно певних традиційних вічних правил.

- Традиція у цьому контексті виступає не культурним або історичним явищем, а універсальним онтологічним принципом, що забезпечує стабільність і смислову впорядкованість світу. Рух до Традиції є процесом подолання профанного стану і повернення до сакрального центру, що відновлює цілісність людського буття та його включеність у космічний порядок.

- Підсумовуючи, рух в традиціоналізмі постає як онтологічне явище, спрямоване або до сакрального центру, або від нього. Його метафізика полягає в підтримці взаєморозуміння між часом та надчасом, чим дозволяє

трактувати історію, соціум та духовні трансформації як прояви онтологічної боротьби між хаосом та порядком.

- Запропонована модель, правда, видається надто категоричною для описання реального людського досвіду. В житті повсякденному рух рідк веде до центру або до хаосу, це скоріш невпорядковане змішання: стабільності, хаосу, новизни, звичного, впорядкованого та невідомого. Саме тому модерні секулярні трансформації не варто розглядати лише як профанацію, адже вони інколи стають способом переосмислення старих форм життя, вироблення нових моральних орієнтирів і оновлення спільнот, які вже не можуть існувати в колишньому вигляді. З цієї точки зору, традиціоналістська схема дуже переконливо пояснює потребу людини в сенсі та центрі, але її варто доповнювати увагою до історичної мінливості, людської творчості та того факту, що новий порядок часто народжується не тільки з повернення до традиції, а й із напруженого досвіду зміни.

ВИСНОВОК

У межах даного дослідження було здійснено комплексний соціально-філософський аналіз категорій простору, часу та руху у філософії традиціоналізму як цілісної онтологічної парадигми. Основною метою роботи було з'ясування, як традиціоналізм структурує та пояснює існування сакрального та профанного і на основі даних пояснень формує картину світу, визначаючи місце людини в ньому. У ході дослідження було проаналізовано три виміри: час, простір та рух як соціальні та онтологічні категорії, здатні до взаємодинаміки.

У першому розділі проаналізовано соціальний простір у філософії традиціоналізму, де він постає не як нейтральне середовище співіснування, а як символічно впорядкована структура, організована навколо сакрального центру. Було показано, що традиційні суспільства мислять простір через дихотомію «центр-периферія», де центр (трон, храм, місто) виступає осередком онтологічного порядку, а периферія - зоною потенційного хаосу. Простір в такій парадигмі є метафізичною категорією, визначаючою ієрархію соціальних відносин, легітимність влади та надання сенсу навколишньому світу його символізуючи.

Також варто згадати про критичні зауваження, підмічені в першому розділі. Зокрема, поставлено під сумнів універсальність ідеї єдиного сакрального центру, оскільки різні культурні традиції демонструють множинність і варіативність таких центрів. Було також наголошено на нефальсифікованості традиціоналізму як теоретичної системи, що ускладнює її включення в науковий дискурс. Можна зауважити, що динамічна критика традиціоналізму дозволяє виявити слабкості та неповоротність циклічної системи, не здатну до кінця пояснити творчі перетворення світу. У підсумку було встановлено, що соціальний простір у традиціоналізмі є не статичною формою, а полем напруження між сакральним і профанним, де відбувається постійне переосмислення центру та його значення.

Другий розділ дослідження присвячений аналізу соціального часу, який у традиціоналізмі мислиться як подвійна структура, що включає сакральний і профанний виміри. Було показано, що сакральний час має циклічний характер і пов'язаний із ритуалом, який дозволяє реактуалізувати первісні космогонічні події, тим самим відновлюючи зв'язок із вічністю. Профанний час, навпаки, характеризується лінійністю, незворотністю та орієнтацією на історичний розвиток. У межах цього розділу було також здійснено порівняльний аналіз різних релігійних традицій, що дозволило виявити поширеність циклічної моделі часу, однак водночас поставило під сумнів її універсальність.

Було встановлено, що концепція «вічного повернення» має значний пояснювальний потенціал щодо ритуальних і міфологічних структур, але є недостатньою для аналізу сучасних соціальних процесів, які характеризуються високим рівнем динаміки та новизни. Критичний аналіз показав, що традиціоналізм схильний до ідеалізації сакрального часу та негативного трактування профанного, що призводить до однобічного розуміння модерності.

Також доведено, що профанний час не є виключно хаотичним або позбавленим сенсу, а здатний до саморефлексії, розвитку інституцій та формування нових смислів. Таким чином, соціальний час постає як складна багаторівнева структура, де сакральне і профанне не лише протистоять, але й взаємодіють, формуючи цілісне сприйняття історичної реальності.

У третьому розділі розглянуто рух як ключову онтологічну категорію традиціоналізму, що визначає динаміку між хаосом і порядком. Було встановлено, що рух у цій парадигмі не є нейтральним процесом, а має чітку спрямованість: вертикальні рухи орієнтовані на сакральний центр і сприяють відновленню порядку, тоді як горизонтальні рухи ведуть до дезінтеграції та профанації. Було також проаналізовано політичний вимір руху, де соціальні трансформації інтерпретуються як боротьба між збереженням традиційної

ієрархії та її руйнуванням. У цьому контексті традиціоналізм пропонує модель, в якій відновлення сакрального порядку є основною метою історичного розвитку. Однак критичний підхід дозволив виявити обмеженість такої моделі, оскільки реальний соціальний досвід демонструє значно складнішу і менш однозначну картину.

Було підкреслено, що в повсякденному житті рух рідко відповідає чіткій дихотомії «порядок–хаос», а скоріше є їх змішаною формою. Сучасні соціальні зміни не можна однозначно трактувати як профанацію, оскільки вони часто виступають джерелом нових форм організації, моральних орієнтирів і культурних практик. Це свідчить про необхідність поєднання традиціоналістського підходу з більш гнучкими концепціями, що враховують історичну мінливість і людську творчість.

Узагальнюючи результати дослідження, можна зробити висновок, що філософія традиціоналізму пропонує цілісну і глибоко символічну модель соціальної реальності, в якій простір, час і рух підпорядковані єдиному онтологічному принципу сакрального порядку. Вона дозволяє зрозуміти фундаментальну потребу людини в центрі, сенсі та ієрархії, а також виявити глибинні структури, що лежать в основі соціального життя.

Водночас проведений аналіз показав, що традиціоналізм має низку теоретичних обмежень, пов'язаних із його нефальсифікованістю, схильністю до редукціонізму та ідеалізації минулого. Його категорії не завжди адекватно відображають складність сучасного світу, що вимагає доповнення цієї парадигми іншими підходами.

У кінцевому підсумку можна стверджувати, що традиціоналізм є не стільки універсальною пояснювальною моделлю, скільки потужним інтерпретаційним інструментом, який дозволяє осмислити соціальну реальність у категоріях сенсу, символу та онтологічної глибини. Його значення полягає не в тому, щоб дати остаточні відповіді, а в тому, щоб поставити питання про межі сучасного світогляду та можливість відновлення

зв'язку між людиною і трансцендентним. І якщо відкинути всю цю академічну броню, то виходить досить проста, майже незручна думка: людині постійно потрібен центр, навіть якщо вона вперто робить вигляд, що може без нього.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Еліаде М. Священне і мирське... / пер. з нім., фр., англ. Р. Кьорен, В. Сахно. Київ: Основи, 2001. 59 с.
2. Бгавадгіта / пер. з Санскрит Д. Бурба. Пломінь, 2025. 186 с.
3. Макробій А. Т. Коментар до сну Сципіона : монографія. Дрезден : Cervicornus Hittorpius, 1526. 140 с.
4. Епос про Гільгамеша / пер. з Акк. І. Дибко. Printed in U.S.A. by Computoprint Corporation 335 Clifton Avenue Clifton, New Jersey 07011, 1984. 94 с.
5. Ananda K. Coomaraswamy. The Transformation of Nature in Art. Angelico Press, 2016. 252 p.
6. Frithjof Schuon. The Transcendent Unity of Religions / trans. from Франц. by Peter Townsend. Лондон : Faber and Faber Limited. 194 p.
7. Рене Генон. Криза сучасного світу / Пер. з франц. Юрій Завгородній. К : Пломінь, 2020. 212 с.
8. Коран / пер. з Араб. М. Якубович. 991 с.
9. Assyrian Mythology. Електронний ресурс URL: <https://www.folklore.earth/culture/assyrian/>
10. Eliade M. History of Religious Ideas, Volume 1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries. University of Chicago Press, 2014.
11. Myth of the Eternal Return: Cosmos and History / M. Éliade et al. Princeton University Press, 2012. 232 p.
12. Гай Юлій Цезар. Записки про Галльську війну. Астролябія, 2025. 351 с.
13. Британіка. Arthurian legend URL: <https://www.britannica.com/topic/Arthurian-legend>
14. Вівекананда. Бріхадараньяка Упанішада. URL: <https://vivekavani.com/>

15. Лао–Цзи. Дао де цзин / пер. з Кит. Євген Тарнавський. Фоліо, 2020. 96 с.
16. Конфуцій. Lun yu. New York : Oxford University Press, 1997. 216 p.
17. Lindy Weston. Cyclical History and the Politics of Mysticism. URL: <https://acsforum.org/cyclical-history-and-the-politics-of-mysticism/#:~:text=“traditional”%20political%20history%20is%20cyclical,profane%20description%20of%20political%20history.>
18. William Form. Patterns of social change. *Britannica*. 2026.
19. The Significance of the Sabbatical Year. URL: <https://library.biblicalarchaeology.org/sidebar/the-significance-of-the-sabbatical-year/#:~:text=The%20sabbatical%20year%20is%20mentioned,on%20letting%20the%20land%20lie.>
20. History. Time Cyclical time According to Mircea Eliade. URL: https://www.1260.org/Mary/History/History_Time_Cyclical_Eliade_en.htm#:~:text=In%20Hinduism%20the%20doctrine%20of,existence.
21. Jessica Suess. Ragnarök: What Does the Prophecy of the Norse Apocalypse Actually Say?. *thecollector*. URL: <https://www.thecollector.com/ragnarok-prophecy-norse-apocalypse/>.
22. Guénon R. Reign of Quantity and the Signs of the Times. 2nd ed. Munshiram Manoharlal, 2000. 363 p.
23. Шумерська богиня Інанна. URL: <https://www.anciv.com/?p=4285>.
24. Rene Guenon. Man and his becoming according to the Vedanta / trans. by Richard C. Nicholson. London : SOPHIA PERENNIS, 1945. 97 p.
25. Julius Evola. Metaphysics of war. ARKTOS, 2011. 75 p. URL: <https://ia801200.us.archive.org/20/items/EvolaFR/JuliusEvola-theMetaphysicsOfWar.pdf>

26. Berger P. L. Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change. Anchor, 1976. 240 p. URL: <https://archive.org/details/pyramidsofsacrif00berg>
27. Schuon F. Spiritual perspectives and human facts. London : Perennial Books, 1969. 213 p.
28. Guénon R. Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science. International Specialized Book Services, 1995. 339 p.
29. Чарльз Тейлор. Секулярна доба / пер. з англ. Олексій Панич. Київ : Дух і Літера, 2013. 665 с.
30. Plato. Timaeus. IndyPublish.com, 2006. 148 p. URL: <https://onemorelibrary.com/index.php/ru/yazyki/anglijskij/book/ancient-greek-philosophy-227/timaeus-3055>
31. Guénon R. Great Triad. South Asia Books, 1994. 171 p.
32. Kramer. Descent Of Inanna Wolkstein. URL: <https://people.uncw.edu/deagona/myth/descent%20of%20inanna.pdf>.
33. Carl Schmitt. The Concept of the Political. University of Chicago Press, 1996. 111 p.
34. Джозеф Кемпбелл. Тисячолікий Герой. Terra Incognita, 2020. 416 с.
35. Heidegger M. Sein und Zeit : монографія. MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN, 1967. 450 p.
36. Fritjof Schuon. Understanding Islam / trans. from нім. by Annemarie Schimmel. World Wisdom. 216 p.
37. Старша Едда / пер. з давньоісланд. Віталій Кривоніс. Вид-во Жуп., 2024. 496 с.
38. Arendt H. *The Origins of Totalitarianism*. — New York: Harcourt, 1951. 552 p.
39. Арістотель. Метафізика (фрагменти) // Читанка з філософії. Т. 1: Філософія стародавнього світу. Київ : Довіра, 1992. С. 149–164.

40. Еліаде М. Міф про вічне повернення: Архетипи і повторення / пер. з фр. В. Сахно. Київ : Основи, 1998. 214 с.

41. Генон Р. Криза сучасного світу / пер. з фр. Ю. Булавін. Київ : Terra Incognita, 2008. 176 с.

42. Евола Ю. Повстання проти сучасного світу / пер. з італ. А. Литвиненко. Київ : Пломінь, 2020. 432 с.

43. Наср С. Г. Знання і сакральне / пер. з англ. О. Панич. Київ : Дух і Літера, 2014. 368 с.

44. Otto R. The Idea of the Holy. Oxford : Oxford University Press, 1958. 240 p. URL:

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4b/Rudolf Otto %28translated by Harvey%29 - The Idea of the Holy - An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational.pdf](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4b/Rudolf_Otto_%28translated_by_Harvey%29_-_The_Idea_of_the_Holy_-_An_Inquiry_into_the_Non-Rational_Factor_in_the_Idea_of_the_Divine_and_Its_Relation_to_the_Rational.pdf)

45. Ricoeur P. Symbolism of Evil. Boston : Beacon Press, 1967. 347 p. URL: <https://s3.amazonaws.com/arena-attachments/515375/6e74a96b2e072e8fc7bc1f247f80cfa3.pdf>