

<https://doi.org/10.15407/fd2026.01.147>

УДК 165.741:7.035:008(430)

**Артемій СМІРНОВ,**

аспірант кафедри філософії та релігієзнавства,

Національний університет «Києво-Могилянська Академія»,

04070, Київ, вул. Григорія Сковороди, 2

sr.artemii@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5016-8122>

## **ФІЛОСОФІЯ ЯК ТУГА ЗА ДОМОМ: ПРОБЛЕМА БЕЗПРИТУЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ РОМАНТИЗМУ**

---

*Стаття присвячена аналізу теми безпритульності у філософії романтизму. Зокрема, за основу взято цитату Новаліса: «Філософія це, зрештою, туга за домом (ностальгія), прагнення повсюдно відчувати себе вдома». Аналізуючи цю цитату, автор доходить висновку, що тема туги за домом є провідною для романтичної філософії та набуває продовження у XIX та XX ст. Конкретно демонструється, що ця тема не тільки відобразила процес загальної секуляризації Європи, а й змогла продемонструвати, як усвідомлення власної скінченності може сприйматися як перевага. Визначення філософії як «туги за домом» у Новаліса витлумачується як усвідомлення проблеми фундаментальної безпритульності: між намаганням настільки пізнати світ, щоб без вагань називати його своїм власним домом, і водночас неможливістю це зробити. Однак саме у невизначеності романтизм вбачає перевагу людини, основу її свободи: здатність до творення нових сенсів, символічних форм та соціальних практик, завдяки чому взагалі можливий історичний рух.*

**Ключові слова:** романтизм, філософія, мистецтво, поезія, герменевтика, безпритульність, Новаліс, Ніцше, Гайдегер, міфологія, туга, секуляризація, модерний час, мова.

---

Цитування: Смірнов, А. (2026). Філософія як туга за домом: проблема безпритульності у філософії романтизму. *Філософська думка*, 1, 147—165. <https://doi.org/10.15407/fd2026.01.147>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2026. Стаття опублікована на засадах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Філософія німецького романтизму часто залишається поза увагою академічної спільноти. Майже до кінця ХХ ст. її було заведено вважати експресивним продовженням фіхтеанства. Ця ситуація змінилася у 1980-х роках з виходом праць Манфреда Франка, Фредерика Байзера, що відстоювали відмінність романтизму від ідеалізму та визнавали його за незалежну течію. Ба більше, романтизм, зрештою, привернув увагу таких дослідників, як Річард Рорті та Чарльз Тейлор, що вбачали в романтизмі й потенціал до подолання розриву між континентальною та аналітичною традиціями філософування, і зародження одного з основних модусів модерної ідеї суб'єктивності (Тейлор), а також знаходили у філософії романтизму альтернативні підходи до проблеми використання мови (Рорті). В українському контексті ці напрацювання, однак, не знайшли продовження. Нараховується доволі багато праць присвячених романтизму як літературній течії, що тільки частково торкаються філософського контексту, з яких можна відмітити хоча б дослідження Бориса Шалагінова «Романтики й модерністи» (2020). Існують також ґрунтовні праці, що розбирають зв'язок романтизму з політикою та ідеологіями, прикладом чого може бути монографія «Плинні ідеології» (2018) Володимира Єрмоленка. Однак, вітчизняному науковому дискурсу бракує власне філософського аналізу ідейних засад романтизму.

Щоб частково заповнити цю прогалину та подивитися на актуальність німецького романтизму в сучасності, ми розглянемо одну з центральних тем романтичної філософії — проблему безпритульності. Для цього звернемося до праць Новаліса та інших романтиків, що доходять до свого особливого бачення філософії та поезії в період, який зазвичай пов'язують із кризовою ситуацією в модерній європейській свідомості. Період, що характеризується процесом секуляризації, урбанізації та мобільності населення; що пов'язується із загостренням відчуття безпритульності: як фізичної, так і моральної втрати стабільності та відчуття звичаєного порядку, який дає орієнтири.

Звичайно, цей період не є унікальним за своєю суттю. Зрештою, такі тенденції у суспільній свідомості схильні до повторення в різноманітних історичних варіаціях. Однак, це тільки заохочує нас подивитися на те, наскільки реакція німецьких романтиків змогла спровокувати дієву відповідь на проблему безпритульності й чи залишається вона також актуальною для сучасності. Найкраще це буде зробити, розібравши цитату Новаліса, яка дуже близько підходить до цієї проблеми, оскільки окреслить нам чіткі межі дослідження, одночасно давши змогу розкрити ширший філософсько-історичний контекст.

## **Новаліс і Гайдегер: питання про роль та місце філософії**

«Філософія, — говорить Новаліс, — це, власне, туга за домом (ностальгія), інстинктивне бажання повсюдно відчувати себе вдома» (Novalis, 1993: S. 434). Колись ця цитата була використана Мартином Гайдегером у його праці «Основні поняття метафізики» (“Die Grundbegriffe der Metaphysik”). Навівши її, він одразу висловив сумнів у тому, чи взагалі існує туга за домом у сучасному урбаністичному світі, чи не стало це слово — “Heimweh” (туга/біль за домом/багьківщиною) — незрозумілим архаїзмом для міських мешканців. І на додачу підмітив, що, можливо, не варто довіряти Новалісовим визначенням філософії, оскільки Новаліс є поетом, а поети, як відомо ще від Аристотеля, багато брешуть (Heidegger, 2004: S. 7).

А все ж таки, Гайдегер витлумачив тугу за домом як прагнення «водночас і завжди бути всередині цілого». Що це означає? «Існування всередині цілого» та сама «цілісність» може називатися світом. «Ми є, і тією мірою, якою ми є, ми завжди чогось чекаємо». Світ як цілісність завжди «кличе» людину. «Ось куди нас штовхає наша туга за домівкою: до буття як цілісності. Саме наше буття і є цим неспокоєм». Ми самі є вічним «шляхом» до цілісності, не будши в змозі до неї дійти. Ми є «ані те, ані те» ми завжди «між», завжди замкнені у своїй скінченності. Утім, саме філософія та метафізика як туга за домом, на думку Гайдегера, штовхають нас до того, щоб ставити питання про світ, про свою природу, про скінченність та нескінченність. Туга за домом змушує нас запитувати про цілісність й шукати шляхи до того, як правильно ставити запитання (Heidegger, 2004: S. 9).

Отож, видається, що поети не завжди брешуть. Послуговуючись цитатою Новаліса, Гайдегер не тільки запропонував визначення філософії, а ще й зачепив тему самого людського буття. Чи не варто було б тоді переформулювати тему пропонованої статті? Чи не варто було б тоді говорити не про філософію романтизму, а про філософію в цілому? Можливо, безпритульність варто розглядати як основну проблему філософії, онтологічну характеристику людини взагалі? І краще взагалі було б провести розвідку у сфері онтології або принаймні філософської антропології, не вдаючись до історії філософії? Чи не можемо ми, зрештою, сказати, що вся людська діяльність взагалі, й філософія зокрема, є відповіддю на проблему безпритульності? Тугою за домом і тугою за цілісністю? Однак, чи не використати нам на початку слова самого Гайдегера проти нього?

Зрештою, треба обмовитися, що філософи теж багато брешуть. Та й чи пам’ятає сучасне населення міст, окрім обізнаного кола експертів, що означає слово онтологія? «Жаргон автентичності» послідовників Гайдегера, що колись зазнав такого суворого та іронічного аналізу з боку

Теодора Адорно в однойменній праці, доволі давно втратив своїх носіїв та перетворився на історичний монумент. З погляду ж історичної справедливості, зведення всіх питань людства до відповідей на питання про буття за прикладом Гайдегера, відгонить давно заплямованою доксографією. Ця доля, безсумнівно, спіткала б аналогічне дослідження, що намагалося б поставити замість питання про буття питання про безпритульність.

Отож необхідним є як врахувати зауваження Гайдегера, так і накласти на нього певні обмеження. Для початку подивимося на нього історично. Повернемося до Новаліса та спробуємо розглянути філософсько-історичний контекст написання згаданої вище цитати. Чи буде воно тоді виглядати як неспростовна та вічна універсальна істина? Чи буде радше однією з точок на мапі інтелектуальної історії, яка ніколи не зупиняється на досягнутому й тяжіє до поступового нашарування сенсів, відображаючи еволюцію гуманітарного знання? І якщо так, то до яких наступних пунктів призначення ми можемо прокласти маршрути, стартуючи саме звідти?

### **Що означає «Туга за домом, інстинктивне бажання повсюди відчувати себе вдома»?**

Що, зрештою, має на увазі Новаліс, говорячи, що філософія — це туга за домом, інстинктивне бажання повсюди відчувати себе вдома? Найбільш очевидною відповіддю була б та, що філософія є намаганням розробити систему координат: зрозуміти правила й базові принципи життя і світу, зробити світ зрозумілим, а отже, відчувати себе комфортно й затишно, як вдома, де кожна річ є звичною та рідною. Але, якщо вже на те пішло, зробити це не так просто, як здається. І практично це може бути реалізовано в безліч різноманітних способів. Наприклад, можна було б покласти своє життя на те, щоб, користуючись емпіричним підходом, оглянути у світі кожну річ окремо, аби переконатися в її існуванні та запам'ятати її місце: як пам'ятають місце кожної книги на книжковій полиці й місце кожного квіткового вазона в помешканні. Можна було б спробувати спростити собі завдання й сконцентруватися лише на більших величинах: на загальних законах та закономірностях, як-то запам'ятати, що в кожному домі зазвичай є кухня, ванна кімната й хоча б одна спальня, а також певні елементи, які можна пояснити через *ad hoc* гіпотези. Якщо йти ще далі, то можна було б прислухатися до давньої стоїчної поради Сенеки та створити «внутрішню фортецю»: оголосити своєю домівкою свій внутрішній світ й позбавити себе необхідності провадити дослідження зовнішнього світу та необхідність мати фотографічну пам'ять. Хоча, звичайно, й цей варіант не має вводити в оману своєю вдаваною легкістю: якщо вірити

філософам і поетам (котрі, як ми встановили часто є не надто надійними джерелами), у внутрішніх коридорах свідомості загубитися може бути навіть легше, ніж у незцілених коридорах такого реального палацу, як Лувр, де щодня губляться тисячі туристів з усього світу.

Отож Новаліс пропонує своїм читачам пристати на один із цих шляхів чи відстоює дещо іншу позицію? Навряд ми зможемо прийти до правильної відповіді користуючись лише підходом, що спирається на очевидність.

Можливо, варто піднятися на інший рівень абстрагування, повернутися до Гайдегера й погодитися з ним, що туга за домом справді передбачає прагнення сягнути витоку, прагнення існування всередині якоїсь цілісності, що ми можемо назвати світом. Чим є цей світ для Новаліса? Розібратися в цьому допоможе наступна цитата: «Ми мріємо про подорож у всесвіті: але чи не перебуває всесвіт у нас самих? Ми не знаємо глибин нашого духу. Саме туди веде таємничий шлях. У нас самих або ж ніде перебуває вічність з її світами, минуле та прийдешнє. Зовнішній світ є світом тіней, і він кидає свою тінь у царство світла» (Новаліс, 2003: с. 331). Отже, найімовірніше, якщо ми говоримо про тотальність як світ, то в Новаліса єдиним справжнім світом є світ всередині нас. Світ загадковий і невідомий. «Найчудеснішим і вічним феноменом є власне буття. Найвеличнішою таїною для людини є вона сама» (Новаліс, 2003: с. 332).

Тут одразу виникає парадокс, уже теж озвучений Гайдегером: з одного боку, справжнім світом Новаліс проголошує світ всередині нас, а з іншого — називає цей світ найвеличнішою таємницею. Людина опиняється затисненою «між» — між володінням прямим доступом до об'єкта пізнання й одночасною неможливістю його пізнати. Що робити в таких умовах? Може, актуальною є настанова Сенеки побудувати внутрішню фортецю? Зрештою близький друг Новаліса з романтичного гуртка Фридрих Шлегель достатньо приязно ставився до стоїцизму, навіть говорячи що найкращою формою для моралі є саме стоїчна мораль (Смірнов, 2025: с. 25). Проте, навряд Новаліс би погодився з основним принципом, що лежить в її основі. Пошуки внутрішнього спокою для нього означають обмеження чуттєвої частини людської природи. Набагато більше йому імponує неспокій, чуттєвість, що виражається в поезії, релігії, любові, романтизації світу зовнішнього — ніби проєкції внутрішнього світла на світ тіней. Але чи означає це те, що стан невизначеності, відсутності навіть потенційної можливості пізнати тотальність є для нього позитивною рисою? З огляду на підвищену увагу до метафори хаосу та ночі для романтизму така інтерпретація видається цілком можливою. Наочно ілюструє це фрагмент з промови «Загальний огляд сучасного стану німецької літератури» Августа Шлегеля, приятеля Новаліса: «Те, чого на-

вчалось уже в давніх космогоніях, що ніч є матір'ю всіх речей, повторюється в житті кожної окремої людини: світ утворюється для неї з первісного хаосу через любов і ненависть, через симпатію й антипатію. Саме в темноті, де губиться корінь нашого існування, на непізнаваній таємниці покояться чари життя: це є душею усії поезії» (Шлегель, 2003: с. 167).

Але чи не заганяємо ми себе тут у глухий кут? Ми намагалися уникнути Гайдегерового підходу й не дійти до доксографії, та, якщо вже проголошувати внутрішній світ справжнім світом, одразу на згадку приходить припис «пізнай себе», написаний ще на стінах храму в Дельфах. Чи не маємо ми тут справу з тим, що нам треба дивитися глибше, ніж на романтизм у його історичній конкретності? Зрештою, якщо вірити Ніцше (а до нього в інших виразах це помітили й романтики), «шляхетна простота і спокійна велич» греків мала зворотний темний і хаотичний бік — аполонічне доповнювалося діонісійним. Утім, подивімося, що ще нам може запропонувати зазначена цитата.

До цього часу ми встановили, що «туга за домом», про яку говорить Новаліс, являє собою прагнення існувати всередині цілісності. Найбільшою, найреальнішою й найпотаємнішою цілісністю, «царством світла» для Новаліса є внутрішній світ, який водночас безпосередньо доступний нам, але й безнадійно непізнаваний. Однак, саме в його непізнаваності криється його привабливість, що свідчить про потенційну можливість. Можливо, треба розглянути детальніше, про яку можливість ідеться?

Досі ми концентрувалися лише на другій частині цитати, на тому, щоб визначити, що таке «туга за домом, інстинктивне бажання повсюдно відчувати себе вдома». Проте ми залишили в стороні той факт, що це є визначенням філософії. Може здатися, що тут більше немає що обговорювати. Треба тільки констатувати, що філософія є «тугою за домом» в тому сенсі, що ми завжди намагаємося пізнати себе, свій внутрішній світ і завжди зазнаємо невдачі. Тому наголос тут робиться на процесі, на самій «тузі» за непізнаваним та нескінченним з її вічним герменевтичним завданням.

Треба звернути увагу, що «туга» у Новаліса насправді не є справжньою тугою у звичайному сенсі слова. Тобто, вона не має виключно негативну конотацію, натомість містить у собі щось від почуття надії та можливості. «Туга» Новаліса є радше полюванням на нескінченне. Процес полювання не є трагічним процесом, він сповнений пригод, сповнений очікувань, сповнений пристрастей та переживань, він є тією ніччю, що є «матір'ю всіх речей». Він є тим хаосом, про який промовляє Фридрих Ніцше в устами Заратустри: «Треба ще маги хаос у собі, щоб бути в змозі народити танцівну зірку» (Nietzsche, 1988a: KSA 4, S. 19).

Формально кажучи, він є потенцією, чистою можливістю та свободою — відсутністю приписів і чітко визначеного шляху в житті. Ідея ха-

осу сама по собі є «танцівною зіркою» романтиків. Ідея свободи протиставляється ними формалізованому та зарегульованому життю сучасних філістерів, обивателів, «егоїстів», що спрямовані на власне збагачення та позбавлену життя ерудованість. Перед людьми вона повинна поставати не як заклик до свавілля, а як відсутність необхідності наслідування певних приписів й демонстрація множинності індивідуальних траєкторій.

Не випадково ще Фридрих Шлегель, зазначає, що «Філософія повинна згідно зі своїм походженням (Ursprung) починатися з нескінченної кількості положень (Sätzen) (а не з одного)» (Schlegel, 1963: S. 518). Безперечно, перебуваючи під впливом Фіхте, він, разом із Новалісом, відкидав два важливі твердження, притаманні суб'єктивному ідеалізму. По-перше, вони заперечували можливість існування незумовленої першопричини, яка могла б лягти в основу всього іншого знання (самопокладання Фіхте, або «факт свідомості» Рейнгольда), що підсумовано у такій фразі Новаліса: «Ми завжди шукаємо незумовлене/абсолютне (das Unbedingte) і завжди знаходимо лиш речі (Dinge)» (Novalis, 1965: Bd. 2, S. 413). По-друге, завдячуючи Гаману, Гердеру, Шляєрмахеру та повсюдному захопленню пантеїзмом Спінози, вони були схильні трактувати світ як певний цілісний організм, який, проте, ніколи не сприймається нами безпосередньо, а проходить крізь призму мови, що, своєю чергою, відкриває нам безмежні можливості до герменевтичного аналізу світу, а з іншого — несе й небезпеку загубитися в мові. Як в одному з фрагментів каже Новаліс: «Усі забобони та помилки всіх часів, народів та окремих осіб ґрунтуються на змішуванні символу з тим, що символізується — на їхній ідентичності... — на вірі в справжнє повне відображення» (Novalis, 1993: S. 157). Філософія як пізнання себе, що відкриває нам абсолютну свободу, повинна враховувати ці елементи: можливості до вільного вибору вихідної точки, вільного прокладання маршруту та скепсису стосовно того, що інтелектуальна мапа може дати нам вичерпне уявлення про те, який шлях нам доведеться пройти і який досвід пережити в процесі.

Чи, власне, це все, що ми можемо взяти із запропонованої цитати Новаліса? Чи варто також звернути увагу, що він дає більш ніж одне визначення філософії? І чи варто зазначити, що він відводить їй не найголовнішу роль?

## **Що означає «Філософія»?**

«Поезія є героїнею філософії, — пише Новаліс. — Філософія підіймає поезію до значення основного принципу. Вона допомагає нам пізнати цінність поезії. Філософія є теорією поезії. Вона показує нам, чим є поезія — вона є всім» (Новаліс, 2003: с. 324). Отож філософія раптом виявляється прислужницею поезії, хоча раніше демонструвала нам переваги сво-

боди й пояснювала людське буття. Чому поезія завдячує таким високим положенням? І чи йдеться тільки про поетичну творчість, чи про щось більше, що мається на увазі під «поезією»? Якщо вже прийняти тезу про те, що поезія є всім, то навряд може йтися про фактичне поетичне мистецтво. Але це формулювання видається дивним — хочеться відповісти, що, якщо поезія є всім, можливо, вона є нічим, як це часто буває з дуже абстрактними поняттями?

Сам Новаліс не дає чіткої відповіді. В одному фрагменті він пише: «Почуття поезії немає нічого спільного з почуттям містичного. Це почуття особливого, особистого, незвіданого, прихованого, що мусить розкритись, необхідно-випадково. Воно уявляє неуявне, бачить невидиме, відчуває невідчутне. Критичний розгляд є справою неможливою. Важким вже є вирішення того, й лише це піддається визначенню, що є поетичним, а що ні... Чуття поезії є близько спорідненим чуттю пророчому та релігійному чуттю провидіння взагалі» (Новаліс, 2003: с. 325). Таке визначення не надто допомагає: воно засвідчує лиш те, що поезія має велике значення й наділена здатністю розкривати те, що не можна відкрити іншими засобами. Але що саме вона розкриває і якими саме засобами?

Нам допоможуть це зрозуміти два визначення з Гердера та Гамана, що мали безпосередній вплив на романтиків. Теза Гердера звучить так: поет «є творцем народу довкола себе» (Гердер, 2003: с. 82). Теза Гамана: поезія — це «материнська мова роду людського, як садівництво є старшим від рільництва, малювання — від письма, спів — від декламування, притчі — від їх тлумачення, обмін — від торгівлі» (Гаманн, 2003: с. 22).

Теза Гердера видається більш-менш очевидною, в контексті його розвідок про вплив поетичного мистецтва на звичаї народів. Поет є творцем спільного простору для життя, який полягає у міфотворчості, актуальній для певного народу, утворенні спільної пам'яті та спільного символічного життєвого простору, що так важливі для цілісності спільноти.

Теза Гамана трохи складніша. Він говорить про поезію як про якусь «материнську мову роду людського», що передує іншій мові, яку ми можемо назвати повсякденною мовою. І це не єдине його висловлювання про мову. В іншому місці він також говорить, що «промовляти — означає перекладати з мови ангелів на мову людей, тобто перетворювати думки в слова, речі — в назви, образи — в знаки, які могли б бути поетичними чи кирилологічними, історичними чи символічними, чи ж ієрогліфічними, філософськими або ж характеристичними» (Гаманн, 2003 с. 24). Отож маємо справу ж трьома видами мови: «мовою ангелів», «материнською мовою роду людського» й мовою повсякденною. «Мова ангелів» є первинною прамовою всіх мов, всі інші є мовою «перекладів». Але й серед цих мов є найперша, найближча до промови — поетична мова, — що стоїть посередині, є медіумом, мовою переходу між ангелами та людьми,

або варто сказати між мовою божественного творіння, «мовою» як програмним кодом, на якому написаний світ, та повсякденною мовою міжлюдського спілкування. Чи знаходимо ми щось подібне в Новаліса? Так, в «Учнях в Саїсі» та у своїх фрагментах він кілька разів згадує «істинний санскрит», що можна вважати аналогом «мови ангелів». Що він розуміє під цим? Якщо ми уявимо, що всесвіт з його природою, явищами, законами та істотами, що її населяють, можна виразити в мові (математичній, фізичній, людській, гіпотетичній), то ми отримуємо саме це — «істинний санскрит», «мову ангелів». Своїм корінням таке уявлення уходить у кабалістичну традицію, яка вважає мовленням Бога активний процес творення, де Боже Слово є енергією буття. А також відсилає до специфічного потрактування першого вірша Євангелія від Івана: «На початку було Слово, і Слово було з Богом, і Слово було Бог» (Іоанн 1:1). Використане в оригіналі слово Логос вже містить в собі можливість такого потрактування, бо повинне відсилати як до мови, так і до певної структури світу, витвореної у божественному акті.

Це також можна простежити й у «Монологі» (Monolog, 1798) Новаліса — короткому творі, що, зокрема, набув популярності завдяки Гайдегеру, який прямо посилається на нього для обґрунтування власної позиції у праці «Дорогою до мови» (1959). Як зазначає Новаліс: «Власне кажучи, говорити й писати є дурною справою; справжня розмова — це тільки гра слів. Можна лише дивуватися тій смішній помилці, якої припускаються люди, коли думають, ніби говорять задля речей. Ніхто не знає того, що є власним для мови — що вона дбає тільки про саму себе. Саме тому вона є такою чудовою і плідною таємницею: бо коли хтось говорить лише для того, щоб говорити, він висловлює саме найпрекрасніші, найоригінальніші істини. Але коли він хоче говорити про щось певне, тоді примхлива мова примушує його говорити найсмішніше й найзаплутаніше» (Novalis, 1978: p. 438).

Попри те, що ці слова можна було б витлумачити лише як зауваження автора щодо труднощів, які неминуче виникають під час написання текстів, Новаліс має на увазі дещо інше. Для нього мова у своїй сутності є монологічною та автономною. Слова, що утворюють її цілісність, мають радше музичну або математичну природу, і він прямо порівнює їх із математичними формулами та числами, які «утворюють світ самі для себе»: вони не відображають нічого, окрім самих себе, і лише «віддзеркалюють» співвідношення речей, ніколи не виражаючи їх як таких (Novalis, 1978: p. 438). Тому мова ніколи не може бути підпорядкована людині: людина не може володіти нею так, як володіє речами або знанням про певну річ. Вона лише здатна долучатися до мови, дослухатися до неї й «необхідно-випадково» — ніби під поштовхом самої мови — відкривати істину про світ.

Отож чим є «мова ангелів», тепер є зрозумілим. Повсякденна мова не потребує пояснень. Чим все ж таки є «материнська мова роду людського»? У Новаліса є такий фрагмент, де він наближається до метафори Гамана, також порівнюючи поезію зі співом, хоча і протиставляє її не декламуванню, а розмовній мові. «Поет через уяву пророкує про природу, тоді як філософ через природу пророкує про уявлення. Для одного весь світ полягає в об'єктивному, а для другого — в суб'єктивному. Перший є голосом всесвіту, а другий — голосом найпростіших елементів, принципу. Вони — як *спів* та *проста розмовна мова* [курс. мій. — А.О.]. В одному випадку з відмінностей проступає нескінченне, в другому — з багатоманітності виступають лише конечні речі» (Новаліс, 2003: с. 326). Видається, що Новаліс хоча б частково має на увазі те саме, що й Гаман. Поезія для нього — це щось посередині, щось, де проступає нескінченне, хоч би воно і поставало в зрозумілій для нас формі, скажімо, співу чи віршу. Це людська спроба розв'язати нерозв'язну задачу — без втрати сенсу та форми перекласти «мову ангелів», доступну власне тільки божественним творінням та самому божеству. Що неможливо не тільки тому, що це суперечить теорії перекладу, а й тому, що перекладач сам повинен бути конгеніальним автору, конгеніальним божеству. Очевидно тому, що ми можемо розраховувати лише на приблизний аматорський переклад. Утім, це все ж більше, ніж може дати філософія, на думку Новаліса. Останній відводиться роль критики: оцінювати якість перекладу, його передання форми та змісту. Тому вона і суб'єктивна, як всяка критика, а поезія є об'єктивною, як об'єкт цієї критики. Саме в цьому значенні «Філософія є теорією поезії». Вона є вищою за повсякденну мову, але відносно поезії вона вторинна.

Таким чином, ми встановили роль поезії, її функцію, її місце відносно божественного, філософії та повсякденної мови. І все ж таки залишається питання щодо того, що вона собою являє у матеріальному світі? Відповідь насправді доволі проста, хоча й позбавлена майже будь-якої конкретики — поезія є всім. Згідно з аналізом проведеним Байсером до «поезії» романтики відносять усі мистецтва, включаючи прозу та художню творчість, а також певною мірою науку, споглядання природи та повсякденні розмови (Beiser, 2006: р. 15). Чи є тут хоч якийсь засадничий принцип?

Звернемося ще раз до тези Гердера про те, що поет є «творцем народу довкола себе». Ми визнали цю тезу такою, яку легко зрозуміти. Але, можливо, у світлі нової інформації стосовно функції поезії нам може відкритися нова перспектива. Поезія є медіумом, вона стоїть найближче за все для того, щоб відкривати істину про справжній світ. Займаючи таке положення вона виконує дуже важливу функцію — вона дає назву речам. «Перетворювати думки в слова, речі в назви, образи в знаки» ось її основне завдання. Зрештою, пригадаємо знову Гайдегера, що саме так і

визначив сутність поезії крізь призму творчості Гельдерліна: «сутність поезії — [це] установлення (Stiftung) буття через слово», а місце поета перебуває між Богами та людьми (Гайдегер, 1997: с. 350; Heidegger, 1996: GA 4, S. 39). «Установлення буття» означає створення життєвого простору, створення символічної системи координат, створення «перекладу», який можна розбирати на цитати для повсякденної розмови, перекладу, що збагачує повсякденну мову новими сенсами й новими образами. З огляду на це поезія постає не як щось конкретне, а як «оригінальне творення», як «творчість» у самому широкому сенсі цього слова. Це «індивідуально-об'єктивне», «необхідно-випадкове» створення нових сенсів, яке рухає роботу духу вперед.

Перекладаючи на сучасну мову, роль та значення «поезії» для романтиків можна було б порівняти з роллю та значенням «метафори» для багатьох мислителів ХХ ст. Так, Ричард Рорті та Юрген Габермас намагалися провести чітку межу між двома способами використання мови: «розкриттям-світу» (world-disclosure) та «розв'язанням-проблем» (problem-solving) (Bowie, 1994: p. 7). З огляду на це Рорті запропонував розділення на «метафори» (metaphor) та «значення» (meaning), де перше відображає нестандартне використання мови, що рухає еволюції думки вперед, а друге — лише «стандартні дедуктивні зв'язки» (standart inferential connections), які є «відмерлими метафорами», інтегрованими у повсякденну мову (Bowie, 1994: p. 7). У термінах романтиків ці два способи можна було б назвати «поетичними» та «непоетичним». І хоча треба визнати, що насправді провести таке розділення мови абсолютно неможливо, можливо, варто погодитися з Карлом-Отто Апелем, що саме «метафоричні ілюзії», позитивно впливають на «прогресивне розширення свідомості в історії думки»? (Bowie, 1994: p. 6). Якщо метафізика, філософія та наука рухаються за умовними парадигмальними зламами, а ми продовжуємо гіпостазувати такі поняття як «буття», про які в мові не можна адекватно сказати нічого вагомого, то романтична «поетична ілюзія» видається доволі раціональним способом пояснення історичного руху.

Однак, повернемося до самого початку. Як, з огляду на усе сказане вище, ми можемо витлумачити цитату Новаліса про те, що «філософія це, туга за домом, інстинктивне бажання повсюдно відчувати себе вдома»? Нагадаємо ще раз, що туга за домом є дисонансом між нашим бажанням пізнати світ (внутрішній і зовнішній) та його непізнаваністю. Дисонансом, у якому романтики вбачають перевагу: оскільки відсутність одного чіткого шляху до істини свідчить про нашу свободу та можливості у шляху до розуміння. Пізнавати світ можна, починаючи з будь-якої точки та йдучи до будь-яких цілей. Однакову вагу мають різноманітні інтерпретації світу. Об'єктом критики повинні бути тільки недостатня життєвість, обмеженість, відсутність індивідуальності.

Окрім того, ми встановили, що тією діяльністю, що перебуває найближче до подолання дисонансу між нами та світом, є поезія, а отже творчість: називання речей, створення нових сенсів, символів, знаків, нових тлумачень. Зрештою, поезія і є тим самим позитивним елементом «туги за домом» — вона є реалізацією свободи, приборканням хаосу та прокладанням маршрутів у ночі, що є «матір'ю всіх речей». Філософія ж є «теорією поезії» — вона є критичним коментарем до наших фантазій та наших планів, критичним зауваженням стосовно доцільності маршрутів, які ми прокладаємо. Тож не дивно, що їй доводиться стикатися з тим, що «поети багато брешуть». Будь-який ретельний аналіз зошитів, в які ми записуємо всі свої випадкові ідеї, свої плани й свої мрії вказав би нам на те, чому більшість записаного нами не витримує жодної критики і є нездійсненими фантазіями.

### **Що означає цитата Новаліса в історико-філософському контексті?**

Отже, ми спробували розібрати цитату Новаліса в деталях. Ми її проаналізували, розібравши на фрагменти, й потім синтезували наші напрацювання більш-менш систематично. Утім, ми ще не відповіли на питання, які самі собі й поставили на початку статті, в ході полеміки з Гайдегером. Чи можна визначення Новаліса щодо філософії сприймати як універсальну істину? Чи воно, як ми вже говорили, є лише точкою на мапі інтелектуальної історії? І якщо так, то яким є наступний пункт призначення?

Спробуємо зробити невеличкий начерк. Ми вже згадували Ніцше в контексті туги як хаосу, з якого виникає поезія. Згадували й самого Гайдегера, чії думки щодо розглянутого питання, а також його інтерпретація текстів Гельдерліна наштовхують на думку про те, що романтична концепція мистецтва та філософії була йому близькою. Зрештою, ми згадали й Рорті, що певною мірою відтворив романтичну ідею стосовно використання мови, а також сам визнавав велику схожість прагматизму та романтизму. Що може хоч якось об'єднати ці постаті в контексті того, що було розібрано вище? Щось, що свідчить про якусь нову історичну перспективу, що відкрилася саме у світлі романтичної думки й не була настільки поширена раніше?

Може, таким аспектом було б те, що всі ці автори відкидали можливість пізнати світ та описати його систематично, відкидали умовну платонівську модель? Відкидали пошук «справді реального» світу. І хай не вводить в оману Новалісове зауваження про внутрішній світ як про світ справжній чи про мову ангелів. У ще одному фрагменті Новаліс зазначає, що «Абсолют, який даний нам, може бути пізнаний лише негативно —

через нашу дію і через усвідомлення того, що жодна дія не може досягти того, чого ми шукаємо» (Novalis, 1965: S. 270), що є суголосним із твердженням Шлегеля: «По правді кажучи, ви були б дуже розчаровані, якби весь світ, як ви того вимагаєте, хоч раз став цілком зрозумілим» (Schlegel, 1967: Bd. 2, S. 370). Справжня безпритульність, про яку йдеться у визначенні філософії Новаліса, насправді полягає в тому, що нам і не потрібно знаходити притулку, оскільки важливим є саме вільний рух та індивідуальна траєкторія життя. Те, що світ непізнаваний створює не проблему, а можливість. Є тільки романтична іронія, де одне твердження, одна зміна у використанні мови, змінює іншу, ніколи не виходячи в позитивність, як у Гегеля. Прогрес полягає не в тому, щоб пізнати все настільки, щоб нарешті назвати світ своїм домом, а в тому, щоб відкрити нові форми, нові способи життя, нові «сфери духу», користуючись поетичним підходом до використання мови. Дім не треба шукати, його треба будувати та перебудовувати, ніколи не зупиняючись на досягнутому. А його площу треба постійно збільшувати, прагнучи охопити нескінченність.

Чи ця ідея отримала розвиток далі? Чи знаходимо ми її в інших авторів? Точно відомо, що Ніцше раннього періоду перебував під впливом романтичних ідей, що він сам і визнавав. Несвоечасні міркування про історію відкрито це демонструють. Історія є відкритим проектом, де головне — творити нове й концентруватися на житті, на унікальному. Ба більше, в «Народженні трагедії» Ніцше заявляє, що саме існування виправдовується тільки як *естетичний феномен*, як індивідуальна парадигма розвитку, яку ми творимо, як творять митці (Schubert, 2025: p. 19). Тут Ніцше максимально схожий на романтика. Поезія саме як творчість для нього теж «є всім». І навіть у своїх пізніх працях Ніцше часто повертається до цієї проблематики, коректуючи своє попереднє твердження, але не повністю відмовляючись від нього: саме як естетичний феномен життя є стерпним (Schubert, 2025: p. 19). Окрім того, висловлювання про поезію, які ми розглянули вище, зовсім не чужі його Заратустрі: «Так що казав тобі колись Заратустра? Що поети забагато брешуть? Але й Заратустра поет» (Nietzsche, 1988a: KSA 4, S. 163).

Утім, романтична позиція все ж таки відмінна від позиції Ніцше. Романтики готові прийняти «протоекзистенціалістську» позицію, але не наважуються зробити радикальний крок, який відкинув би необхідність індивіда у спільноті. Вони усвідомлюють, що «Бог помер», але замість прийняти це за відправну точку, прагнуть створити нову релігіо-міфологію, оскільки людство має потребу в існуванні єднального нарративу та спільної пам'яті. Своєю чергою, саме існування спільного символічного тла може все ж таки подолати відчуження й бути найкращим способом протидії філістерському способу життя. Романтики перебувають на межі епох й намагаються увібрати в себе найкраще з обох. З одно-

го боку в процесі секуляризації вони відкривають, що їхня скінченність свідчить про можливість. З іншого — вони визнають важливість старої символічної системи й, замість відмовитися від неї, намагаються оновити її або запропонувати альтернативу.

Ніцше раннього періоду також виступав за створення нових міфів, у співавторстві з Вагнером. Зрештою, його позиція стала більш жорсткою та виражено індивідуалістичною. Після того як він, за його словами, перехворів на романтичну хворобу, його зацікавлення у створенні об'єднаних міфів, змінилося зацікавленням у створенні одкровення, призначеного для небагатих з-поміж «аристократії духу». Якщо вже Бог помер, то не варто обманювати ні себе, ні інших. Свою скінченність і свою безпритульність треба визнати як факт. Не треба «тужити за домом»: «дома» в нас не існує, й це добре відомо. Якщо світ не є пізнаваний, а ми володіємо абсолютною свободою, то прикидатися, що ми все ж щось можемо пізнати, немає сенсу. Краще сконцентруватися на жазі до життя, на оптимізмі. Можна залишити той самий стиль й ту саму основну ідею, як і в романтиків, але позбавити їх трагізму. Зрештою, у «Казус Вагнер» сам Ніцше визнавав, що це лише зміна оптики: з песимізмом нерозумно боротися, він завжди існує як альтернатива аристократії духу (Nietzsche, 1988b: KSA 6, S. 50).

Для нього формула звучить так: філософія — це радість через відсутність дому, радість від того, що ти не маєш дому. Саме це закладає основи до того, щоб «стати тим, ким ти є». І також утворює підґрунтя для ідеї «вічного повернення» як бажання прожити життя таким, яким воно є, навіть якщо воно буде повторюватися ще нескінченну кількість разів. Скінченність життя та непізнаваність світу приводять нас до ситуації, коли головний акцент необхідно зробити саме на процесі життя: на постійному самопереверненні, на тих можливостях, що ми їх можемо реалізувати. Досить добре це можуть проілюструвати думки Ніцше стосовно нігілізму, якому він постійно опонує у своїй творчості. На його думку, проблема нігілізму полягає не так у тому, щоб обирати правильний чи хибний світ, а в тому, щоб употужнювати життя. «Це взагалі не питання найліпшого або найгіршого світу: Ні або Так (Nein oder Ja) — ось у чому питання. Нігілістичний інстинкт мовить “Ні”; його найпомірніше твердження полягає в тому, що Небуття (Nicht-sein) краще, ніж Буття (Sein), що Воля до Ніщо вартує більше, ніж Воля до Життя» (Лютій, 2024: с. 52).

Отже, який висновок можемо зробити з цього короткого начерку? Перспектива, яку ми окреслили, свідчить про те, що ідея безпритульності виходила з конкретних історично-філософських обставин. У романтиків вона виникла в контексті зламу епох. «Туга за домом» відкрилася для них у новій перспективі. Не у світлі фаталізму людського життя та не як

необхідність пізнати світ у всій його повноті, а як засвідчення можливості та свободи творчого початку. Утім, вони вирішили не відмовлятися повністю від тієї аури втаємниченості та надії, яку містить ідея «туги за домом», через її важливість для підтримання цілісності спільноти. Повертаючись до нашої метафори про полювання на нескінченне, можна було б сказати, що тут мисливець, чудово усвідомлюючи марність своїх зусиль та необхідність концентруватися на задоволенні від самого процесу, все ж таки продовжує мріяти про нескінченне та переповідає про свої мрії іншим у формі казок та міфів.

Історично ця ідея знайшла своє продовження у Ніцше. Він підхоплює ідею безпритульності, розвиваючи її та позбавляючи її таємничого елементу. Мисливець на нескінченне припиняє розповідати казки. Зрештою, він припиняє бути мисливцем на нескінченне та переорієнтовується на більш приземленні цілі. Одного разу визначивши для себе, що шанси спіймати нескінченність для нього є приблизно такими самими, як натрапити на жар-птицю, він вирішує краще сконцентруватися на своєму спорядженні.

Ця динаміка, яку проходить ідея безпритульності, демонструє історичну прогресію та історичне джерело, тож ми, зрештою, можемо казати про її належність до інтелектуальної історії й навіть можемо продемонструвати наступні кроки. Окреме дослідження могло б краще дослідити її подальший шлях у XIX та XX ст.

Однак чи ми можемо тоді сказати, що ідея безпритульності не є універсальною істиною та базовою людською характеристикою, й посперечатися з Гайдегером? Гайдегер трактує безпритульність як неспокій, який виникає через бажання бути всередині цілісності й неможливість цього досягнути; неспокій, що загалом заохочує нас займатися філософією, ставити питання про світ, про свою природу, про скінченність та нескінченність. Якщо ми залишимося на цьому рівні — на тому, що безпритульність є джерелом потягу до пізнання, то хоча б формально треба визнати, що така думка може претендувати на загальну універсальність. Зрештою, саме відсутність знання продукує бажання його набути.

Проте, як ми встановили, Новаліс у своєму фрагменті має на увазі й дещо інше. Він додає, що безпритульність як неспокій, який ми відчуваємо, є не просто джерелом пізнання, а ще й джерелом свободи та творчого початку. Ніцше підхоплює це, але змінює оптику: він перетворює безпритульність на очевидний та корисний для життя факт. Він позбавляє «тугу» будь-якого елемента трагічності. Отже, попри формальну універсальність Гайдегерового визначення ми, як і слід було очікувати, одразу зіштовхнулися з конкретними відхиленнями від нього.

Найкращим варіантом у цьому випадку видається погодитися як з романтиками, так і з Ніцше, що історія, зрештою, складається з періодич-

ного «поетичного» використання мови, яке постійно продукує нові символічні форми, нові метафори, знаки й символи, нові тлумачення й нові переклади з «мови ангелів» на просту мову. Це не означає, що ми постійно маємо справу з кардинально новими сутностями. Ідеться й про переконфігурацію думок, оригінальне тлумачення дуже схожих ідей, що ми маємо у прикладі з романтиками та Ніцше. У цьому сенсі, ідея безпритульності, яку пропонує Новаліс, безперечно є конкретно-історичною. Говорячи мовою романтиків, вона є іронічною, а отже вже несе в собі заперечення й залишається відкритою до подальшої інтерпретації.

#### ДЖЕРЕЛА

- Гайдегер, М. (1997). Гельдерлін та сутність поезії. У *Тексти та переклади* / Пер.: Т. Возняк (сс. 345—363). Фоліо.
- Гаманн, Й.Г. (2003). Aesthetica in пусе: рапсодія в кабалістичній прозі. У: Л. Рудницький (ред.) & О. Фешовець (ред.), *Мислителі німецького романтизму* (сс. 21—28). Лілея-НВ.
- Гердер, Й.Г. (2003). Про вплив поетичного мистецтва на звичаї народів у старі та нові часи. У: Л. Рудницький (ред.) & О. Фешовець (ред.), *Мислителі німецького романтизму* (сс. 72—82). Лілея-НВ.
- Євангеліє від Іоанна. (2010). У: *Біблія* / Пер.: І. Огієнко. Українське біблійне товариство.
- Єрмоленко, В. (2022). *Плинні ідеології. Дух і Літера*.
- Лютий, Т.В. (2024). Філософія нігілізму Фридриха Ніцше у «Посмертних фрагментах» (1885—1888). *Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 13, 45—56. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.13.45-56>
- Новаліс. (2003). Фрагменти. У: Л. Рудницький (ред.) & О. Фешовець (ред.), *Мислителі німецького романтизму* (сс. 324—336). Лілея-НВ.
- Смірнов, А. (2025). Bildung як нескінченне наближення: прояснення терміна у німецькій романтичній традиції. *Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 16, 18—29. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2025.16.18-29>
- Шалагінов, Б. (2020). *Романтики і модерністи. Нариси з історії німецької літератури та естетики XIX–XX століть*. Києво-Могілянська Академія.
- Шлегель, А. (2003). Загальний огляд сучасного стану німецької літератури. У: Л. Рудницький (ред.) & О. Фешовець (ред.), *Мислителі німецького романтизму* (сс. 162—188). Лілея-НВ.
- Beiser, F.C. (2006). *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press.
- Bowie, A. (1993). *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*. Routledge.
- Bowie, A. (2022). *Aesthetic dimensions of modern philosophy*. Oxford University Press.
- Heidegger, M. (2004). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt — Endlichkeit — Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)* / Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Gesamtausgabe I. Bd. 4 / Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Nietzsche, F. (1988a). *Kritische Studienausgabe*. Bd. 4 / Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. 2., durchgesehene Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin/New York: Walter de Gruyter.

- Nietzsche, F. (1988b). *Kritische Studienausgabe*. Bd. 6 / Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. 2, durchgesehene Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Novalis. (1965). *Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Bd. II: *Das philosophische Werk I* / Hrsg. von P. Kluckhohn & R. Samuel. Kohlhammer.
- Novalis. (1993). *Das Allgemeine Brouillon: Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99* / Hrsg. von H.-J. Mähl. Hamburg: Felix Meiner.
- Novalis. (1978). *Das philosophisch-theoretische Werk*. Bd. 2 / Hrsg. von H.-J. Mähl. München: Hanser.
- Rorty, R. (2007). Pragmatism and romanticism. In: *Philosophy as Cultural Politics* (pp. 105—119). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511812835.008>
- Schlegel, F. (1963). *Philosophische Lehrjahre (1796—1828)* / Hrsg. von E. Behler [Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. 18]. Ferdinand Schöningh.
- Schlegel, F. (1967). *Charakteristiken und Kritiken I (1796—1801)* / Hrsg. von H. Eichner [Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe. Bd. 2]. Ferdinand Schöningh.
- Schubert, C. (2025). “Learn from artists” — Friedrich Nietzsche on the Art of Living. *Sententiae*, 44(1), 19—27. <https://doi.org/10.31649/sent44.01.019>
- Taylor, C. (1992). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.

Отримано 02.07.25

Прийнято до друку після рецензування 15.10.2025

Опубліковано 02.04.2026

## REFERENCES

- Beiser, F.C. (2006). *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press.
- Bowie, A. (1993). *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*. Routledge.
- Bowie, A. (2022). *Aesthetic dimensions of modern philosophy*. Oxford University Press.
- Hamann, J.G. (2003). Aesthetica in nuce: rapsodiia v kabalistychnii prozi. [In Ukrainian]. In: L. Rudnytskyi & O. Feshovets (Eds.), *Myslyteli nimetskoho romantyzmu* (pp. 21—28). Lileia-NV. [=Гаманн 2003].
- Heidegger, M. (1997). Helderlin ta sutnist' poezii. [In Ukrainian]. In: *Teksty ta Pereklady* / Ed. by T. Vozniak (pp. 345—363). Folio. [=Гайдегер 1997].
- Heidegger, M. (2004). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt — Endlichkeit — Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)* / Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Gesamtausgabe I. Bd. 4 / Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herder, J.G. (2003). Pro vplyv poetychnoho mystetstva na zvychai narodiv u stari ta novi chasy. [In Ukrainian]. In: L. Rudnytskyi & O. Feshovets (Eds.), *Myslyteli nimetskoho romantyzmu* (pp. 72—82). Lileia-NV. [=Гердер 2003].
- Liutyi, T.V. (2024). Filozofii nihilizmu Frydrykha Nitsshe u “Posmertnykh Frahmentakh” (1885—1888). *Naukovi Zapysky NaUKMA. Filozofii ta Relihiieznavstvo*, 13, 45—56. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.13.45-56>
- Nietzsche, F. (1988a). *Kritische Studienausgabe*. Bd. 4 / Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. 2, durchgesehene Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin; New York: Walter de Gruyter.

- Nietzsche, F. (1988b). *Kritische Studienausgabe*. Bd. 6 / Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. 2, durchgesehene Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Novalis. (1965). *Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Bd. II: *Das philosophische Werk I* (P. Kluckhohn & R. Samuel, Hrsg.). Kohlhammer.
- Novalis. (1993). *Das Allgemeine Brouillon: Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99* (H.-J. Mähl, Hrsg.). Felix Meiner.
- Novalis. (2003). *Frahmenty*. [In Ukrainian]. In: L. Rudnytskyi & O. Feshovets (Eds.), *Myslyteli nimetskoho romantyzmu* (pp. 324–336). Lileia-NV. [=Новалиц 2003].
- Smirnov, A. (2025). Bildung as infinite approximation: Clarifying the concept within the German Romantic tradition. [In Ukrainian]. *NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies*, 16, 18–29. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2025.16.18–29> [=Смірнов 2025]
- Schlegel, A. (2003). *Zahalnyi ohliad suchasnoho stanu nimetskoi literatury*. [In Ukrainian]. In: L. Rudnytskyi & O. Feshovets (Eds.), *Myslyteli nimetskoho romantyzmu* (pp. 162–188). Lileia-NV. [=Шлегель 2003].
- Schlegel, F. (1963). *Philosophische Lehrjahre (1796–1828)* / Hrsg. von E. Behler. [Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. 18]. Ferdinand Schöningh.
- Schlegel, F. (1967). *Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801)* / Hrsg. von H. Eichner [Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Erste Abteilung; Kritische Neuausgabe. Bd. 2]. Ferdinand Schöningh.
- Schubert, C. (2025). “Learn from artists” — Friedrich Nietzsche on the Art of Living. *Sententiae*, 44(1), 19–27. <https://doi.org/10.31649/sent44.01.019>
- Shalahinov, B. (2020). *Romantyky i modernisty. Narysy z istorii nimetskoi literatury ta estetyky XIX–XX stolit'*. [In Ukrainian]. Kyiv-Mohyla Academy. [=Шалагінов 2020].
- Taylor, C. (1992). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- Yermolenko, V. (2022). *Plynni ideolohii*. [In Ukrainian]. Dukh i Litera. [=Єрмоленко 2022].
- Yevanheliia vid Ioanna. (2010). [In Ukrainian]. In: *Bibliia* / Trans by I. Ohiienko. Ukrainske Bibliine Tovarystvo. [=Євангеліє 2010].

Received 02.07.25

Accepted for publication after review 15.10.2025

Published 02.04.2026

**Artemii SMIRNOV,**

PhD Student, Department of Philosophy and Religious Studies,  
National University of Kyiv-Mohyla Academy,  
2, Hryhorii Skovorody St., Kyiv 04070, Ukraine  
sr.artemii@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5016-8122>

PHILOSOPHY AS HOMESICKNESS: THE PROBLEM  
OF HOMELESSNESS IN THE PHILOSOPHY OF ROMANTICISM

The article is dedicated to analyzing the theme of homelessness in the philosophy of Romanticism. In particular, it is based on a quote by Novalis, in which he says that “philosophy is, ultimately, a longing for home, a passionate desire to feel at home everywhere.”

By analyzing this quote, the author concludes that the theme of longing for home is central to Romantic philosophy and continues into the 19th and 20th centuries. It is specifically shown that this theme not only reflected the general process of secularization in Europe but also demonstrated how the awareness of one's own finitude can be perceived as an advantage. Novalis's definition of philosophy as a "longing for home" is interpreted as an awareness of the problem of fundamental homelessness: being caught between the attempt to understand the world and the realization of the unattainability of this task. That is, between the attempt to know the world so deeply that one could unhesitatingly call it one's own home, and the simultaneous impossibility of doing so. However, despite this interpretation of human life, the philosophy of Romanticism does not fall into the absolutization of fatalism. On the contrary, Romanticism sees uncertainty as a human advantage, the foundation of freedom: the ability to create new meanings, symbolic forms, and social practices, which makes historical movement possible at all. This is achieved through the specific interpretation of philosophy, poetry and language that is proposed by the romantic movement. In this sense, it anticipates many of the trends in the history of thought that became popular starting in the second half of the 19th century. In particular, the theme of homelessness in this interpretation played a significant role in the philosophy of Friedrich Nietzsche and partially resonates with the ideas of thinkers such as Martin Heidegger and Richard Rorty. This encourages a return to the origins of this issue and a closer examination of what Romantic philosophy had to offer to the history of philosophy.

**Keywords:** *romanticism, philosophy, art, hermeneutics, individuality, homelessness, Nietzsche, Heidegger, mythology, longing, secularization, modernity, modern age, poetry, language.*