

УДК 141.319.8:141.32:111.1

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2026.65.17>

ОНТОЛОГІЯ ДОМУ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ ЖИТТЯ: МІСЦЕ ЯК ЖИВА РЕАЛЬНІСТЬ

Андрій Кулик

*Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
вул. Трьохсвятительська, 4, 02000, Київ, Україна
<https://orcid.org/0000-0003-0977-7767>*

Стаття пропонує переосмислити дім як онтологічний феномен у межах філософії життя: як місце, що не лише вміщує, а й творить людську екзистенцію; як простір, де «інтимність» і універсальність, тіло і світ, пам'ять і майбутнє переплітаються в єдину живу реальність. У такому прочитанні дім перестає бути лише об'єктом – він стає суб'єктом онтологічного досвіду, співучасником людського буття.

Це переосмислення має не лише теоретичне, а й глибоко практичне значення. В умовах, коли мільйони людей переживають насильницьке розлучення з домом – через війну, вимушене переміщення, руйнування цілих міст, – філософське питання про природу домашнього простору набуває особливої уваги. Воно стає питанням про те, що саме руйнується разом із будівлями і що насправді потребує відновлення. Якщо дім є не просто спорудою, а живою структурою людської екзистенції, то його втрата є онтологічною травмою, і його відбудова є не технічним, а екзистенційним завданням: поверненням людині права на вкорінену, осмислену, тілесно пережиту присутність у світі.

Дім – це не лише архітектурний об'єкт чи соціальна функція. У філософському розумінні дім постає як первинний, онтологічно насичений простір, де буття людини набуває своєї найінтимнішої, найконкретнішої форми. Це місце, де людина не лише існує, а й живе – тобто розкривається, переживає, пам'ятає, любить, мріє і творить себе в часі. Саме тут простір перестає бути нейтральним контейнером і стає живою реальністю, що дихає разом із людиною, зберігає її тілесний досвід, емоційну пам'ять та екзистенційну інтенцію.

Філософія життя – від Георга Зіммеля до Вільгельма Дільтейа, від Фрідріха Ніцше до Анрі Бергсона, від Мартіна Гайдегера до Хосе Ортега-і-Гассета – завжди поверталася до місця домівки як до того, що передусь будь-якій рефлексії про світ. Дім не є чимось зовнішнім: він є тим «першим світом», у якому людина вперше відчуває себе присутньою, захищеною й водночас відкритою до іншого. Це простір, де онтологія не розчиняється у складних абстракціях, а залишається тілесною, чуттєвою, конкретною. Місце тут не пасивне: воно відповідає, зберігає, резонує, іноді ранить, іноді цілює. Воно має власну пам'ять і власну тишу – і саме у цій тиші людина чує себе як екзистенцію.

Ключові слова: онтологія, дім, філософія життя, реальність, екзистенція, світ, людина.

У сучасному світі, де дім дедалі частіше редукується до функціонального приміщення, до «нерухомості» чи тимчасового притулку, повернення до онтології дому набуває не лише теоретичного, а й екзистенційного значення. Війна, міграція, руйнування, вимушена втрата дому – усе це оголює ту правду, яку філософія життя знала давно: без дому людина втрачає не лише стіни, а й частину свого буття. Дім – це не те, що ми маємо, а те, ким ми є в момент, коли світ ще не став чужим.

У праці «Поетика простору» Гастон Башляр здійснює феноменологічне дослідження «інтимного» простору дому, розглядаючи його як первинний осередок формування людської уяви та екзистенційного досвіду. Філософ наголошує, що ранні переживання, пов'язані з первісною оселею дитинства, набувають статусу архетипових структур, які



© Кулик А., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу (CC BY 4.0)

продовжують визначати способи сприйняття, емоційного життя та буття-в-світі впродовж усього життя. Дім, за Башляром, функціонує не стільки як матеріальний об'єкт, скільки як резервуар онейричних образів – сховище мрій, фантазмів і глибинних афектів [6].

Саме у цій першій домівці закладаються фундаментальні патерни мислення, пам'яті та тілесної присутності у просторі. Зв'язок із цими ранніми топологічними конфігураціями виявляється настільки міцним, що жодні наступні житла не здатні повністю витіснити чи анулювати його вплив – вони лише модифікують базову модель. Як зазначає Г. Башляр, «загалом рідна домівка вписала в нас ієрархію різноманітних функцій мешкання. Ми є діаграмою функцій мешкання саме в тому домі, а всі інші доми – лише варіації на фундаментальну тему» [6, с. 33]. У ширшому контексті феноменологічної та екзистенційної філософії домашній затишок постає одним із найсуттєвіших вимірів людського буття: він забезпечує відчуття захищеності, слугує умовою вільного розгортання уяви та становить необхідну передумову для автентичного перебування у світі. Таким чином, роздуми Башляра висвітлюють глибокий антропологічний зв'язок між топосом первісного дому та конститутивними структурами суб'єктивності. Але якщо Башляр акцентує на образі та уяві, то філософи життя наголошують на чомусь більш первинному – на тому, що передує образу: на живому переживанні, тілесній пам'яті, вітальному зв'язку між людиною і місцем.

Часто поняття «онтологія» та «метафізика» вживають як взаємозамінні, проте між ними існують певні відмінності. У класичному розумінні, що бере початок від Арістотеля до Крістіана Вольфа, онтологія – це вчення про буття як таке. Тобто вона досліджує саму природу існування. Натомість об'єктно-орієнтовна онтологія (ООО) пропонує зовсім інший ракурс: вона децентрує людину і стверджує, що реальність складається з автономних об'єктів [2]. Для ООО онтологія – це не роздуми про абстрактне існування, а дослідження того, як об'єкти взаємодіють між собою, приховуючи свою справжню сутність один від одного [2]. Деякі мислителі бачать в онтології ядро метафізики, інші ж вважають їх тотожними. Проте метафізика зазвичай має ширший горизонт: вона аналізує не лише сам факт наявності об'єктів, а й такі складні категорії, як причинність, субстанція, природа особистості та взаємозв'язки між явищами. Тому ми будемо дотримуватися саме класичного підходу, розглядаючи онтологію як загальну теорію буття.

Коли Арістотель намагався визначити «першу філософію», він водночас позначив її як універсальну науку – таку, що стоїть окремо від усіх часткових дисциплін. У ХХ ст. певні мислителі теж прагнули створити всеосяжну систему знань, але без прив'язки до емпіричної дійсності. Замість цього вони «спиралися на ідею *mathesis universalis*, яку розвивали Р. Декарт і Г. В. Ляйбніц, де математика займала провідне місце, а логіка йшла слідом за нею» [12, с. 322]. Саме через призму математичного та логічного підходу – а не метафізичного – вони намагалися відродити онтологію вже в ХІХ ст.

Терміни на кшталт «буття» чи «реальність» до того часу значною мірою втратили свою беззаперечну авторитетність, тому виникла потреба в новому понятті, яке б мало універсальну силу, але вже з іншої причини: бо акцент робився не на метафізичному ґрунті й не на безпосередній дійсності. Саме слово «об'єкт» стало тим ідеальним терміном. Воно сприймалося як максимально широке, навіть ширше за «буття», і головне – не обтяжене метафізичними суперечками та історичним багажем. Саме на об'єкті зосередилися філософи науки та логіки, які взялися за побудову нової онтології [12].

Якщо ми уважно поглянемо, як саме сучасні онтологи трактують поняття об'єкта, то стане зрозуміло, наскільки далеко ця нова онтологія відійшла не лише від традиційної класичної метафізики, а й від онтологічних концепцій модерної доби.

На початку слід підкреслити, що застосування терміна «об'єкт» у цьому новому значенні суттєво віддаляється від його класичного тлумачення. Традиційно об'єкт сприймали як певний акт, як відповідник можливостей різних здібностей людини, причому не обмежених лише пізнавальними. Він також не тотожний об'єкту в сенсі «пізнаної речі». Наприклад, ми називаємо щось об'єктом пізнання саме тому, що це суще й річ, яку ми пізнаємо. У сучасному вживанні термін «об'єкт» набуває уже метаоб'єктивного характеру. Тобто річ, яку досліджує наука, отримує назву об'єкта лише вторинно – через те, що саме до неї спрямоване знання. Поняття «буття як річ» указує на те, що саме існує й підлягає пізнанню. Натомість «об'єкт» акцентує річ саме в її відношенні до пізнання – як те, що є відомим. Перше поняття повертає нас до самої дійсності, друге – до процесу й структури знання про цю дійсність.

Реальність поступово зводиться лише до того, що вміщується в межах пізнання. Вона перетворюється на простий об'єкт, тобто на щось, що існує виключно як корелят нашого знання, без жодного врахування того, як цей об'єкт сам по собі пов'язаний із реальністю. Із філософської перспективи це означає, що реальність, перетворена на об'єкт, позбавляється будь-яких рис, які робили б її саме реальністю. Увесь «живий» простір людського пізнання зрештою опиняється під єдиною назвою «об'єкт».

На відміну від цього поняття можливого буття ще зберігало подвійний зв'язок: воно вказувало і на саме буття (адже в ньому присутнє слово «буття»), і на реальність (бо можливість завжди натякає на щось дійсне, справжнє чи актуальне, інакше сенсу вводити таке поняття просто не було б). Натомість поняття об'єкта вже не несе в собі таких внутрішніх посилань. Воно залишається цілком метафізично нейтральним. Саме у цій точці й виникає потреба в альтернативному онтологічному горизонті – онтології домашнього простору.

Мартін Гайдеггер у своїх лекціях звертається до знаменитого вислову Новаліса: філософія – це, по суті, ностальгія, глибока туга за тим, щоб бути вдома скрізь і завжди [11]. Для нього ця туга не обмежується конкретним місцем чи моментом – вона стосується прагнення людини перебувати в гармонії з цілим буттям, не просто «тут» чи «там», а в універсальному, всеохопному сенсі.

Цю думку, я вважаю, можна розвинути й поглибити, звернувшись до ранньої роботи німецького філософа Карла Ясперса – його докторської дисертації 1909 р. «Heimweh und Verbrechen» («Ностальгія та злочин») [13]. У ній молодий психіатр аналізує крайні, патологічні прояви ностальгії, коли туга за втраченим «домом» стає настільки всепоглинаючою, що штовхає людину (найчастіше молодих дівчат-служниць, відірваних від рідних сіл) на страшні вчинки: підпали, дитяче вбивство чи інші акти насильства.

Для Ясперса ностальгія тут не просто сентиментальна туга за минулим, а глибока екзистенційна рана: ідеалізований образ «дому» перетворюється на фіксовану, надцінну ідею, яка повністю підкоряє собі психіку. Злочин стає парадоксальним способом «повернутися додому» – трагічним, руйнівним, але для людини в такому стані єдиним уявним шляхом до відновлення втраченої цілісності [13].

Пізніше, уже як філософ, Ясперс розвинув ідею «межових ситуацій» – тих моментів, коли людина стикається з невідворотними межами існування: смертю, стражданням, провинною, боротьбою [14]. Саме в таких межових точках, на його думку, і проявляється справжня глибина людського буття. Рання робота про ностальгію та злочин фактично стає одним із перших наближень до цієї теми: крайня туга за домом – це теж межева ситуація, де людина переживає абсолютну відірваність від свого коріння, від свого місця-у-світі, і ця відірваність може зіштовхнутися зі спустошеністю – як зовнішнього, так і власного «Я».

Саме ця амбівалентність робить його ранній аналіз таким актуальним для розуміння гайдегерівського прочитання Новаліса [11]. Ностальгуюча філософія – це не солодка меланхолія, а екзистенційна чуйність (уважність серця), що виникає з розриву між тим, де ми є, і тим, де ми повинні бути в найглибшому сенсі. У Ясперса ця туга може перерости в катастрофу, якщо не знайти екзистенційну опору, а в Гайдегера – стати онтологічним поштовхом до мислення про буття як таке. Як удадо пише сучасний український філософ І. Карівець, «дім там, де я відчуваю себе цілісним, гармонійним. Якщо людина відчуває себе вдома будь-де (на роботі, з друзями, у відпустці в іншій країні тощо), то вона досягнула життя загалом» [3, с. 57]. Справді, відчуття цілісності спонукає до іншої свободи – свободи не прив'язуватися до конкретного місця, людей чи обставин як єдиного джерела гармонійності.

У 1918 р. Георг Зіммель виголосив свою відому лекцію, у якій прагнув окреслити духовний стан і культуру своєї епохи [18]. Як зауважував мислитель, упродовж кількох десятиліть поняття життя поступово ставало домінуючим у філософії, перетворившись на центральну категорію сучасності [18]. Філософський напрям, про який йшлося, цілком слушно отримав назву «філософія життя». Він переживав розквіт щонайменше п'ятдесят років – приблизно від 1870-х до 1920 р. Зазвичай вважають, що після Першої світової війни філософія життя занепадала: її найвну віру в життєву повноту й творчу силу було зруйновано масовою смертю та глибоким розчаруванням, спричиненими війною. Починаючи з 1920-х років усе справді плідне й інтелектуально вагоме в цьому напрямі поступово інтегрувалося в екзистенціалізм, який, як прийнято вважати, перевершив філософію життя глибиною та концептуальною вишуканістю.

Головними представниками філософії життя, окрім Зіммеля, були Ф. Ніцше, В. Дільтай, Г. Ріккерт, Т. Лессінг, Л. Клягес, А. Мессер та ін. Проте саме Ніцше, Зіммель і Дільтай, безперечно, були творчими та філософськи витонченими посталями свого часу та цього напрямку. Хоча й А. Бергсона часто зараховують до ключових представників філософії життя, хоча його належність до цього напрямку має радше концептуальний, аніж історико-філософський, характер. У центрі його мислення перебуває ідея *élan vital* – творчого життєвого пориву, що становить внутрішній динамізм еволюції та джерело новизни у світі. Життя для Бергсона не зводиться до механістичних або раціоналістичних схем, воно є безперервним триванням (*durée*), яке може бути схоплене не розумом, а інтуїцією. Саме ця апеляція до безпосереднього переживання, до темпальності зближує його з філософією життя, хоча його метафізика має самостійну, оригінальну архітектоніку.

Іспанського мислителя Хосе Ортега-і-Гассет також нерідко розглядають у контексті філософії життя, передусім через його знамениту формулу: «Я є я і мої обставини» [16]. Для нього життя – це первинна реальність, «радикальна реальність», із якого постають мислення, культура й історія. Ортега розвиває концепцію «раціовіталізму», прагнучи поєднати життєву безпосередність із вимогою розуму. На відміну від німецьких представників філософії життя він наголошує на історичності та проєктивності людської екзистенції: життя є завданням, яке людина має здійснити.

Для Вільгельма Дільтая історія – це не статична наука, що лише фіксує факти минулого, а живий спосіб здійснення самого життя, яке розкриває себе в моментах часу. Дія як другий бік феномену життя виявляє себе в історії: реалізується в конкретних подіях, утілюється в різноманітних матеріальних формах і залишає по собі об'єктивований слід культури. Людина, на думку Дільтая, не має історії – вона сама є історією, і лише через неї розкривається те, чим вона насправді є [9].

Дільтай переконував, що справжнім предметом філософського мислення є саме життя – невечірнє джерело, з якого постають усе нові духовні форми і яке невпинно

прагне досягнути власну природу та плоди своєї творчості [9]. Філософія, на його думку, не може замикатися у просторі чистих абстракцій – вона покликана повернутися до конкретної людини, до тієї реальності, яку людина проживає, і розглядати цю реальність у нерозривному зв'язку з культурою та історією. Принципово важливим для Дільтая є розуміння людини не як абстрактної схеми, позбавленої часу і місця, а як живої істоти, що цілковито занурена в історичний процес: вона не лише перебуває в історії – вона її творить і через неї розкриває себе [9].

Як пише Ортега, «тисячі речей відбуваються навколо нас, яких ми не здатні пояснити: нас огортає невідоме. Метушня й гамір повсякденного життя можуть заглушити ті невиразні голоси, що долинають невідомо звідки, бо в цій шаленій, гучній круговерті ми часом забуваємо навіть про себе самих і перестаємо чути найінтимніші рухи своєї душі. Але щойно ми залишаємося наодинці – у своєму місці, у своїй домівці, – поруч із нами постає таємниця: мовчазний, похмурий супутник, чиє походження нам невідоме, який іде пліч-о-пліч із нами» [17, р. 29]. Дім у такому розумінні – не просто фізичне приміщення чи місце проживання. Це той рідкісний «інтимний» простір, де людина може одночасно бути «у світі» (бо дім розташований у світі, має адресу, стіни, речі) і «поза світом» (бо в домі вона повертається до себе, відновлює цілісність, виходить із зовнішньої метушні й ролей). Дім – це місце, де інакшість людини не розриває її, а навпаки, примирена: тут «світ» стає «моїм світом», а «поза світом» – не абстрактною трансценденцією, а конкретною можливістю бути собою.

Людина завжди переживає власний домашній простір не нейтрально, а екзистенційно: кожен куток несе в собі слід присутності, кожна стіна пам'ятає дотики. Дім – це матеріалізована пам'ять, кристалізована біографія. Гайдегер говорив про «Wohnen» – проживання – як фундаментальний спосіб буття людини у світі. Бути людиною означає перебувати – не просто знаходитися у просторі, а плекати його, берегти, робити його своїм. Проживання є не функцією, а онтологічною якістю, бо людина є тією істотою, яка перетворює простір на місце. Гайдегер пише: «Не кожна будівля є житлом. Містки й ангари, стадіони й електростанції – будівлі, але не житло. Залізничні станції та магістралі, греблі та торговельні зали будуються, але вони не є місцями проживання. І все ж таки ці будівлі є у сфері нашого проживання» [10, s. 147].

Гайдегерівський уривок із есе «Будувати, мешкати, мислити» (1951) [10] відкриває одне з найпродуктивніших напружень у філософії простору: між будівлею як технічним об'єктом і житлом як онтологічною якістю людського існування. Гайдегер фіксує очевидне, але часто непомічене: мости, стадіони, електростанції – це безсумнівні здобутки людської технічності, але вони не є місцями перебування у повному сенсі. Вони існують у просторі проживання, але самі проживанням не є.

Принципова різниця тут полягає не в матеріалі чи функції, а в характері «присутності». Будівля стає житлом тоді, коли людина не просто перебуває у ній фізично, а вкорінюється – коли простір перетворюється на місце, що несе в собі слід її буття, її турботи, її часу. Гайдегерівське «Wohnen» – це не пасивне розташування в просторі, а активний спосіб бути-у-світі: берегти, плекати, залишати себе у речах і місцях.

Цей філософський розрив між будівлею і житлом набуває особливої гостроти в українському контексті. Руїнування міст: Маріуполя, Києва, Харкова, Авдіївки, Куп'янська, Вовчанська, Бахмута є не лише знищенням матеріальної інфраструктури, а цілеспрямованим знищенням (геноцидом української нації) простору проживання як такого: того виміру, у якому люди були собою, де накопичувалася пам'ять, де існувала тяглість біографічного досвіду. Показово, що навіть цілком неушкоджена будівля, з якої люди змушені

були виїхати, перестає бути житлом у гайдегерівському сенсі, бо проживання є не властивістю стін, а властивістю присутності.

Звідси – і парадокс відбудови: можна відновити будівлю, але не можна механічно відновити місце проживання. Повернення до дому є екзистенційним актом, який потребує часу, пам'яті й того, що Гайдегер називав турботою – фундаментальною структурою людського буття, яка лише і здатна перетворити порожній простір на справжнє місце.

Французький феноменолог Моріс Мерло-Понті пояснював, що тіло – це не об'єкт у просторі, а сам спосіб мати простір [4]. Дім продовжує цю логіку, він є тілесним розширенням, «другою шкірою». Ми знаємо дім так само, як знаємо своє тіло – не концептуально, а кінестетично, мовчазно, до-рефлексивно. Тому втрата дому (руйнування, вимушене переміщення тощо) переживається як тілесна травма. Біженець, вигнанець, людина, що втратила житло через війну або катастрофу, переживає не просто матеріальну втрату – вона переживає онтологічне скалічення, розрив із тим шаром буття, де вона була собою.

Дім дає людині те, що Башляр називав «цінністю інтимності» [6], а Дільтай – біографічний смисл [9]. Для українців сьогодні ця онтологія набуває трагічного виміру. Мільйони людей утратили дім через війну, окупацію, руйнування. Це означає втрату не лише матеріального простору, а й онтологічного ґрунту під ногами: того місця, де людина знала, ким вона є. Тому захист і відбудова дому стають не просто головними завданнями, а екзистенційним актом – поверненням собі повного права на буття, на майбутнє.

Дім – це онтологічна необхідність. Людина без дому – не просто безпритульна фізично: вона онтологічно позбавлена місця у світі, того осередку, звідки розгортається її буття. Мати дім означає мати звідки дивитися на світ, мати куди повертатися, мати де бути собою. Звідси – особлива болючість втрати дому в Дільтаєвому розумінні: це не просто втрата місця, а розрив у тканині біографічного смислу [9], раптова безпорадність перед власним минулим, яке більше немає де зберігати.

Бергсон розрізняв час-простір (вимірюваний, механічний, однорідний) і тривалість – живий, нерозривний потік свідомості, у якому минуле й теперішнє існують одночасно [1]. Дім є, мабуть, найточнішим просторовим аналогом тривання. У домі час не іде лінійно – він згущається. Стара фотографія, запах із кухні, скрип певної дошки на дерев'яній підлозі – усе це не «спогади», а живі вторгнення минулого в теперішнє. Дім є місцем, де пам'ять не згадує, а продовжує існувати. Бергсонівське поняття «образу-спогаду» тут набуває архітектурного виміру: кімната дитинства – це не просто образ у свідомості, це тілесна, просторова пам'ять, яка «вдаряє» раніше, ніж встигає подумати розум [8]. Саме тому повернення до рідного дому буває таким приголомшливим – тіло впізнає раніше за свідомість.

З одного боку, Ніцше бачив у домашньому просторі небезпеку – небезпеку «духу тяжкості», звички, яка приковує людину до малого, до звичного. «Залиш свій дім!» – це ніцшеанський заклик до самоперевершення [5]. Заратустра сходить з гори, залишає печеру, виходить до людей – і це є умовою його величі. Але з іншого боку, у Ніцше є глибока туга за домом, який неможливо мати – за тим, що він називав «великим здоров'ям» [5], за ґрунтом, з якого можна рости не відриваючись. Його образ «вічного повернення» може бути прочитаний як онтологія дому: якщо все повертається, то кожен момент є водночас відходом і поверненням, і сам світ стає домом, але лише для того, хто це вибирає, а не просто терпить.

Попри відмінності між згаданими мислителями, їхні підходи до домашнього простору сходяться в одному принциповому пункті: місце є живою реальністю, а не нейтральним тлом. Дім не є рамкою, у якій набувається і відбувається досвід, – він сам є частиною досвіду, і досить суттєвою. Він формує тіло, пам'ять, ідентичність; він організовує час і надає смислові орієнтири.

Філософія життя пропонує розуміння дому, яке принципово відрізняється від будь-яких функціональних, соціологічних або архітектурних концепцій. Дім тут є не рішенням практичної проблеми притулку – він є онтологічною умовою людського існування як такого. Без місця, де переживання накопичується і зберігається, де час стає живим, а не абстрактним, де людина може бути не в стані постійного самоперевершення, а просто собою, – без такого місця людина втрачає не комфорт, а саму можливість зв'язної присутності у світі.

Список використаної літератури

1. Бергсон А. Творча еволюція / пер. з фр. Р. Осадчука. Київ : Видавництво Жупанського, 2011, 318 с.
2. Гарман І. Об'єктивно-орієнтовна онтологія. Нова теорія всього. Львів : Контур, 2025, 288 с.
3. Карівець І. Повсякдення: між трансценденталізмом і дивовижністю. Львів : Львівська політехніка, 2012, 256 с.
4. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / пер. з фр., післямова та прим. О. Йосипенко, С. Йосипенко. Київ : Український центр духовної культури, 2001, 552 с.
5. Ніцше Ф. Так казав Заратустра: Книжка для всіх і ні для кого / пер. з нім. А. Онишко, П. Тарашук. Київ : Основи, 2003, 437 с.
6. Bachelard G. La poétique de l'espace. Paris: Presses Universitaires de France, 1957, 214 p.
7. Bergson H. Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris: Félix Alcan, 1889, 182 p.
8. Bergson H. Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit. Paris: Félix Alcan, 1896, 279 p.
9. Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Hrsg. von Bernhard Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. (Gesammelte Schriften, Bd. VII), 392 s.
10. Heidegger M. «Bauen, Wohnen, Denken.» In Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe, Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. S. 145–164.
11. Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, 2004. (Gesamtausgabe, Bd. 29/30), 564 s.
12. Jaroszyński P. Metafizyka czy Ontologia? Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, 500 s.
13. Jaspers K. Heimweh und Verbrechen. Splitting Verlag, 2012. (Orig. 1909), 184 s.
14. Jaspers K. Philosophie. Bd. II: Existenzerhellung. Berlin: Springer, 1932, 439 s.
15. Ortega y Gasset J. El hombre y la gente. Madrid: Revista de Occidente, 1957. 318 p.
16. Ortega y Gasset J. Meditaciones del Quijote. Madrid: Ediciones de la Residencia de Estudiantes, 1914. S. 43.
17. Ortega y Gasset J. Obras Completas. Tomo I. Madrid: Revista de Occidente, 1963, 573 s.
18. Simmel G. Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel. München u. Leipzig: Duncker & Humblot, 1918, 239 s.

THE ONTOLOGY OF HOME WITHIN THE CONTEXT OF THE PHILOSOPHY OF LIFE: PLACE AS LIVING REALITY

Andrii Kulyk

*H.S. Skovoroda Institute of Philosophy,
National Academy of Sciences of Ukraine
4 Tryokhsviatytelska Street, 02000, Kyiv, Ukraine
<https://orcid.org/0000-0003-0977-7767>*

The article proposes a reconceptualization of the home as an ontological phenomenon within the philosophy of life: as a place that does not merely contain but actively constitutes human existence; as a space in which intimacy and universality, body and world, memory and future are interwoven into a single living reality. In this reading, the home ceases to be merely an object – it becomes a subject of ontological experience, a co-participant in human being.

This reconceptualization carries not only theoretical but also profoundly practical significance. In conditions where millions of people are experiencing forcible separation from their homes – through war, forced displacement, and the destruction of entire cities – the philosophical question concerning the nature of domestic space acquires particular urgency. It becomes a question about what is destroyed along with the buildings and what genuinely requires restoration. If the home is not merely a structure but a living configuration of human existence, then its loss constitutes an ontological trauma – and its reconstruction is not a technical but an existential task: the restoration of the human being's right to a rooted, meaningful, and bodily inhabited presence in the world.

The home is not merely an architectural object or a social function. In the philosophical sense, the home emerges as a primary, ontologically dense space in which human being assumes its most intimate and most concrete form. It is a place where a person does not merely exist but truly lives – that is, unfolds, experiences, remembers, loves, dreams, and constitutes oneself in time. It is here that space ceases to be a neutral container and becomes a living reality that breathes alongside the human being, preserving its bodily experience, emotional memory, and existential intentionality.

The philosophy of life – from Georg Simmel to Wilhelm Dilthey, from Friedrich Nietzsche to Henri Bergson, from Martin Heidegger to José Ortega y Gasset – has always returned to the place of dwelling as that which precedes any reflection upon the world. The home is not something external: it is the «first world» in which the human being first feels present, sheltered, and at the same time open to the other. It is a space in which ontology does not dissolve into abstract complexity but remains bodily, sensory, and concrete. Place here is not passive: it responds, preserves, resonates, sometimes wounds, sometimes heals. It possesses its own memory and its own silence – and it is in that silence that the human being hears itself as existence.

Key words: ontology, home, philosophy of life, reality, existence, world, human being.

Дата першого надходження статті до видання: 24.03.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 27.04.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 29.05.2026