

“ХУТОРЯНСТВО” ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША ЯК УКРАЇНСЬКИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ

Ігор Юдкін-Ріпун

Загадки Пантелеймона Куліша. Серед ключових слів, якими позначають національні особливості української історії культури, чи не найсумнішої долі зазнало витворене П. Кулішем поняття “хуторянство”. Воно стало мало не лайкою в устах українофобів, до того ж лайкою з “викривальним” сенсом – певним синонімом “шароварщини”, в якому вбачали доказ самовизнання меншовартості та приреченості українства. Щогірше, уникання та ігнорування цього поняття свідчить про наче б то мовчазну згоду з таким його тлумаченням та фактичне санкціонування українофобської монополії на його вживання. Думається, тут маємо справу з типовим прикладом аберації історичного бачення, спотвореного віджилими інерційними силами спротиву позавчорашньої епохи. “Хуторянство” належить до тих яскраво зухвалих концептів, що кидають виклик застарілим ієрархіям цінностей, до тих здобутків думки, якими Україна може утверджувати свою самобутність в епоху постмодерну, а отже, пишатися, а не встидатися ним. Так само, як українські неокласики, розвиваючи творчий принцип мімікрії, більше як на півстоліття випередили появу провідного для постмодерну уявлення про симулякри¹, в Кулішеві “Хутірській філософії” виразно відчутні паростки тієї проблематики, яка визріла лише в наш час.

Зауважимо, перш ніж аналізувати цю концепцію, що, власне, йдеться про ідеї, закладені в корпусі трьох текстів. Це – “Листи з хутора” 1861 р., “Хутірська філософія і віддалена од світу поезія” 1879 р. та “Хуторна поезія” 1882 р. Найповніше концепція “хуторянства” розвинена в другому з названих творів – “Хутірській філософії”, увесь тираж

якої, за винятком випадково вцілілих п’яти примірників, був знищений². Цей трактат складається з восьми розділів, з яких п’ять, писані російською мовою і присвячені філософським питанням, були перекладені українською і видрукувані часописом “Хроніка – 2000. Наш край”³. Проте для розуміння цілісної концепції твору необхідні також віршовані й діалогізовані розділи, які до останнього року залишалися цілком невідомими. Це, по-перше, розділ 3-й – “Іродова морока”, переказ вертепної драми, дуже істотної для розуміння критичної спрямованості Кулішевих ідей. Розділ 7-й – “Бесіда старого розуму з недомислом” – розвиває біблійні мотиви, зокрема, псалмів та книги Йова, становлячи взірць того зібрання повчань, який залишив, зокрема, “Мій ізмарагд” Івана Франка. Нарешті, завершальний, 8-й розділ – “Хуторянка” – це переспів біблійної “Пісні над піснями”, справжній гімн кохання. Далі спробуємо розглянути цей корпус текстів як цілісність⁴.

Про неординарність ідейної спадщини Куліша свідчить уже той факт, що перші серйозні спроби його інтерпретації породжують більше питань, ніж відповідей. Так, приміром, в одній із перших таких спроб Є. Нахлик зіставляє Кулішеву “Хутірську філософію” з “Росією та Європою” М. Данилевського, обмежуючись однією лише відмінністю: “Тільки якщо М. Данилевський говорив про доцільність, конечну необхідність і можливість для слов’ян витворити в майбутньому власний культурно-історичний тип, ...то Куліш висловив думку про втрачений в історії шанс такого витворення саме через азіатський чинник монгольської навали”⁵. Гадаємо, такої відмінності буде

замало, коли згадати, що саме Пантелеймоном Кулішем у листі до Івана Пулюя від 11.03.1882 р. написано палкі викривальні рядки проти слов'янофільського клерикалізму й монархізму (подаємо зі збереженням орфографії): “Обняти світ залізними руками / Силкуєся, щоб людзькому уму / Спорудити с продажними попами / Вселенську безвиходну тюрму”⁶. Та й проблема татарського поневолення тлумачилася Кулішем не як єдине джерело “втраченого шансу” для слов'янщини: “Татарщина, поївши до коріння високе й низьке, приготувала шлях схоластиці, втвореній латинством, і старі недуги Риму, спідлені сервілізмом перед варварами, прищепилися до наших свіжих духовних сил, як прищеплюється сифіліс”⁷. Відтак суто російська антитеза слов'янофільства–західняцтва постає як штучна, вигадана, неприйнятна для українських умов. Особливо прикметне тут порівняння з сифілісом – хворобою, яка поширилася в Європі саме в добу Ренесансу і яку пов'язують з відкриттям Америки. Як “татарщина”, так і “схоластика” постають різними іпостасями однієї ворожнечої українству сили. Суперечить паралелі Куліш – Данилевський і таке визнання: “Усе напрацьоване польською інтелігенцією, усе засвоєне нею від Європи через культуру ставало моїм набутком”⁸. Так зазначає Куліш, згадуючи про свої контакти з Михайлом Грабовським перед вступом до Кирило-Мефодіївського товариства. Зрозуміло, що для промосковського слов'янофільства це було б неприпустимим зухвальством.

Недостатньою видається й характеристика “хуторянства”, запропонована Дж. Луцьким: “Хутір як ідеальне Боже місто, а не поцейбічне, прийшов до Куліша, щоб представляти незнищений елемент людської дійсності”⁹. Тут слушно відзначено, що в основу покладено традицію критики урбанізму, яка сягає Біблії й Горація, проте така схожість недостатня. Зрештою, якби Кулішеве “хуторянство” становило лише один із незліченних варіантів біблійних ереміад, то залишалося б незрозумілим, чому воно завжди було предметом глузування або замовчування, на відміну, скажімо, від Ж.-Ж. Руссо. Щось таке міститься в Кулі-

шевій доктрині, на противагу руссоїзмові, що було неприйнятним і небезпечним для adeptів урбанізму!

Мало чого роз'яснює витлумачення Кулішевого світогляду в цілому. Приміром, висновок про те, що “для суспільної поведінки Куліша характерні дії за парадигмою зигзагів”¹⁰ передбачав би характеристику світогляду Куліша як еkleктичного. Тим паче промовисте даліше зауваження про те, що “Куліш виправдовується власним донкіхотством”¹¹, але ж постать внутрішньо цілісного “трагічного лицаря” децю суперечить гамлетівським хитанням. Так само неприйнятним видається твердження про те, що “у Куліша виробляється цілісний релігійно-позитивістський світогляд”¹², що знову-таки передбачало б еkleктику, а не цілісність. Позитивістська мода, зокрема, зачитування Спенсером і Боклем, була загальнопоширеним явищем в той час, та називати Куліша позитивістом було б передчасно, оскільки, як слушно відзначено далі, “істотним джерелом філософських шукань Куліша, надто ж пізнього, стала етична філософія стоїцизму”¹³, яка не сумісна з позитивістським культом “атомарних” фактів.

Куліш говорить про себе, що він “лишався санкюлотом”¹⁴, в іншому місці – що він “був на той час, як кажуть, рибалт, тобто недовчений школяр”¹⁵. Таке самовизначення вельми промовисте. Воно аж ніяк не відповідало б монархічному клерикалізму, де *санкюлот* було б образою¹⁶, так само як і слов'янофільству, для якого польське студентське слово *рибалт* було б неприйнятним. Це спростовує і спроби зіставити Куліша з обскурантами. Зрештою, й сам він висловлювався досить однозначно щодо неприйнятності для нього обскурантизму в риторичному запитанні: “Хто ж винен тому обскурантизмові, коли ви тільки городи знали освітою забезпечувати?”¹⁷. Отже, перерахований набір класифікаторів – від позитивізму до обскурантизму – не пасує до своєїрідної Кулішевої вдачі. Тому спробуємо вдатися до ще однієї можливої характеристики “хуторянства” в світовому контексті й зіставимо його з тією течією духовної культури, яка розвинулася з “філософії життя” – з екзистенціалізмом, насамперед у

тому вигляді, якого йому надав видатний німецький мислитель М. Гайдегґер.

Хутірний мікрокосмос. Вихідним моментом для побудови оригінальної цивілізаційної концепції, відомої як хуторянство, для П. Куліша стали, безперечно, мотиви біблійної книги пророка Єремії, однак антиурбанізм у нього відкриває принципово нові, раніше не відомі особливості, і саме ці особливості набули подальшого розвитку в екзистенціалізмі. Насамперед, на відміну від звичайних мотивів єреміад, Куліш говорить не стільки про засудження міської марноти, скільки про співчуття до людей, які від неї страждають: “Не завидуємо ми ні городянським дивам великим, ні городянському комфорту: бо що нам по тому всьому, коли в городах тільки сота доля Божого люду живе в достатках, і всіми тими дивами користується, а тисячі голів людських як риба об лід побивається... Нехай би не було ні Парфенону, ні Петрової церкви, нехай би вся земля селом стояла, то що ж за біда така? Аби людям не важко було на світі жити”¹⁸. У цих словах, суголосих відомому афоризмові Й. Гете про те, що “загибель імперій – це не біда, спалене селянське обійстя – от справжня трагедія”, виявляється глибока людяність і водночас далекоглядна стриманість стосовно передчасного прогресистського ентузіазму сучасників. Неважко помітити в Кулішеві антиурбанізмі ту традицію, яка сягає так званих полемістів XVI–XVII ст. Образ сучасного Кулішеві міста нагадує те, що Іван Вишенський подавав “чистилище” – “пургаторіум”, яке він знаходив у поцейбіччі, на протигагу католицьким ученням: “Це – пургаторіум наш християнський, де ради віри вірні... очищаються наші християни: ...Наш пургаторіум, істинних християн – во плоті, у неправдивих же – по смерті”¹⁹.

Водночас Куліш аж ніяк не вкладається в межі охоронних, консервативних традицій цивілізаційної критики. Для цього досить порівняти його з позиціями російського старовірства, щоб побачити очевидний контраст. Там загальним місцем був, приміром, показовий вислів Аввакума, який, застерігаючи про “попенка косоного Осипа”, прихильника ніконіанців, рекомендує своїм послідовникам: “Бережи й ти душу свою від нього,

утримуючи старого батьківського переказу, тож блажен будеш”²⁰. Для Куліша взагалі навіть думка про обмеженість таким “старобатьківським” заповітом не прийнятна. Навпаки, він закликає до постійного оновлення досвіду, до опанування міської цивілізації та її підпорядкування “хутору”: “...забираємо до себе в прості хати великі мислі, котрі ви в своїх мурах з давніх віків переховали... А вашу пиху та розкіш та неповинову моду покидаємо в городах”²¹. Більше того, “хутір” навіть відкритий до зростання для ярмаркового, міського життя, він передбачає його потреби: “Ми не говоримо, що добрим людям гріх великою громадою збиратися, на великі ярмарки з’їжджатися, великі будинки будувати і всяку механіку гуртом видумувати... Ми тільки против тих городів в листах пишемо, котрі, як от і в нас на Україні, не знають по якому постали”²². Отже, міста невідомого походження, міста, відчужені від організму рідної землі – от проти чого спрямовано вістря критики Куліша. Антиурбаністична критика має цілком конкретну історичну основу, бо “городини нас руйнували і, мов те полохане стадо, з кутка в куток по Україні ганяли”²³. Це – промовисте свідчення того, що не урбанізація сама по собі становить предмет викривального запалу, а ті дегенеративні процеси та хаотизація буття, яка виявляється, зокрема, в появі ненажерливих “міст-спрутів”.

Наведені міркування П. Куліша збігаються з тими думками, які виклав М. Гайдегґер у своєму славетному маніфесті “Творчий ландшафт: чому ми залишаємося в провінції?”. Відзначимо, зокрема, мотив “органічної праці”, можливої лише в селі, яку уславлює філософ-екзистенціаліст: “...філософська праця відбувається не як стороннє заняття дивака, що засів у своєму куті. Власне їх місце – середовище селянської роботи”. Основою такої органіки становить те, що Гайдегґер пізніше назвав “закоріненістю” – нерозривною єдністю із землею та її народом: “Міський житель, перебувши, як кажуть, у селі, в ліпшому разі запалиться. Мою же працю від початку й до кінця несуть і спрямовують ці гори, ці селяни”²⁴. Ці та подібні паралелі унаочнюють схожість мислення П. Куліша і М. Гайдегґера. Однак особливої

уваги, на наш погляд, потребує питання усамітнення, яке лишилося не поміченим.

Досі ще не приверталася увага до другої половини назви головного Кулішевого трактату – “віддалена од світу поезія”, глибокий сенс якої перебував у затінку “хутірської філософії”. Та в цитованому маніфесті М. Гайдеггера знаходимо розвиток саме цієї “вторинної” теми, де, наче в сторонньому люстрі, сенс Кулішевих думок висвітлюється з особливою опуклістю. Німецький філософ пише: “Жителі міста дивуються, як то можна так довго залишатися одному серед одноманітного сільського життя. Однак я тут не одинак – я в усамітненні. У великих містах легко залишатися одному... А от жити усамітнено там неможливо”, – оскільки саме усамітнення, на протигагу одинацтву, “не відособлює, не розмежовує”²⁵.

Таким чином, за хуторянством просвічують мотиви поетичного усамітнення як необхідної передумови творчості. Образ поета-відлюдника, що творить лише на самоті, постає за мотивами критики великоміської марноти. Відтак виникає проблема зв’язку із землею як виразу такого “усамітнення” – або, за М. Гайдеггером, “закоріненості”, і саме цей аспект людського буття опиняється в “зоні ризику”, якщо скористатися “післячорнобильською” фразеологією. “Чи є ще Батьківщина, в ґрунті якої – коріння людини, в якій вона закорінена? ...зараз під загрозою знаходиться сама закоріненість сьогоденної людини... Загроза закоріненості походить від самого духу сторіччя”²⁶. Екзистенціалізм ставить ті питання, над якими замислився П. Куліш, і доходить не менш радикальних висновків. “Усамітнення” й “закоріненість” як по суті взаємопов’язані категорії буття стають тією сполучною ланкою, яка єднає “хуторянство” з екзистенціалізмом.

У світлі таких паралелей здається доречним висловити припущення, що П. Куліш цілком умисно обрав слово *хутір*, що виводиться від давньонімецького *huntari* (“повіт”), для позначення вимріяної ідеальної громади. Мабуть, у цьому слові відчувалася також співзвучність з латинським *hortus* (“сад”), а відтак з образом того барокового вертограду, який виповнював українську

літературну традицію принаймні впродовж двох століть перед П. Кулішем. Тоді в українській бароковій поетиці садів можна вбачати першоджерело образу хутора як самодостатнього мікрокосмосу. Концепт *вертограду* (перша половина слова, до речі, того ж походження, що й *вертеп*), взагалі, належить до одного з ключових в українській бароковій поетиці (куди він перейшов, зі свого боку, від християнської патристичної традиції). Про те, що П. Куліш мав на увазі саме його, свідчить уживання в завершальній частині трактату “Хутірська філософія”, що відтворює біблійні образи “Пісні над піснями” – в “Хуторянці”, слова сад у протиставленні *чертогові* (слово іранського походження, звідки також російське “чердак”). На початку провідна постать, Хуторянка, закликає: “утікаймо з чертогів”, натомість її коханий, Пастух, проголошує: “Увійшов я в мій садочок”²⁷. Не випадково, згадуючи про бароковий Київ часів Петра Могили та Іова Борецького, П. Куліш вдається саме до згаданого концепту: “Глухнув Київ, незважаючи на свій духовний вертоград. У тому вертограді не вистачало джерела, званого народністю”²⁸. Концепт хутора, мабуть, становив таку метаморфозу вертограду, де це джерело струменіло одвічно.

Мудрість як антитеза інформації. Критика урбанізму, розпочата “антивавилонськими” традиціями єреміад, безпосередньо переходить у викриття марноти “вавилонської вежі” – безпорадності вузько “наукового”, раціоналістично-емпіричного тлумачення духовної культури – що, зазначимо, взагалі несумісне з наведеними характеристиками П. Куліша як прихильника позитивізму. Тут містяться передусім давні мотиви, пов’язані з образами “вченого невігласа” та “мудрого простацтва”. Здоровий глузд протиставляється насамперед пересічному досвіду як властивість крайнощів – верхів та низів, що збігаються: “Я тільки на рівні неграмотности та на рівні найвищого розуму бачив людей, не скалічених розумово й морально”²⁹. Навпаки, “людина, яка набралася вищих ідей, – іноді, як реп’яхів, – лишається напризволяще свого безсилля, як звичайно буває безсила одинока особистість, розлучена з тими, кого вона заступає собою”³⁰.

За таких умов складається парадоксальна ситуація, коли пересічний досвід не допомагає, а навпаки, стає зайвим тягарем. Відтак не лише пам'ять, але й забуття, амнезія стає чинником розумового розвитку. Про рятівне значення своєрідної амнезії Куліш писав, згадуючи "Сціллу" й "Харібду" тогочасних інтелектуальних течій: "Я проплив посередині під прикриттям мого неуцтва, й навіть не підозрював, що перебуваю в безпосередньому сусідстві з потворами, які в наш час люто воюють між собою за володіння свіжими силами руського люду"³¹. Звідси випливає парадоксальний висновок про те, що "руський неуцький, на своє щастя, люд і не підозрює, що через нього день і ніч гримає друкарська артилерія"³². Отже, парадокс полягає в тому, що надлишок інформації не сприяє, а перешкоджає здобувати нове знання, вдосконалювати свій досвід. Саме з цим парадоксом пов'язується те, що відоме як кардоцентризм української культури: "Самі генії серця рятували нас; генії світлого, бистрого розуму, високої поезії були в нас неможливі"³³.

Парадоксом тут обернулося й те, що не від слов'янофільського псевдонародництва, а саме від західних ідей П. Куліш перейшов до "хуторянського" скептицизму стосовно бюрократизованої науки: "Титул магістра або доктора вражав мене майже так, як вражає простолюдця незрозумілий для нього сан колезького реєстратора", і саме завдяки критичному ставленню, розвинутому в річищі західних ідей, П. Куліш констатує, "що треба спершу зіткнутися з 999-ма вченими дурнями, аби нарешті зустріти вченого розумника"²⁴. Уже згадувані поняття вченого дурня та мудрого простацтва тут постають як очевидні взаємні інверсії. Саме завдяки такому скептичному досвіду відбулося навернення Савла в Павла: "Моє марновірство до університетської премудрості змінилося чистою вірою"²⁵. Наведені парадокси належать до числа доволі традиційних мотивів антисциєнтистської критики, прослідки яких можна знаходити, починаючи принаймні від *docta ignorantia* "вченого незнання" Миколи Кузанського.

Мотиви забуття, амнезії, що зростають з ідеї "рятівного незнання" й у витоках своїх

стосуються не стільки пам'яті як такої, скільки досвідченості в цілому, зі свого боку, стають поштовхом до розгортання ланцюжка подальших перетворень. "Я пив воду Лети", – пише про себе П. Куліш, а відтак "під спасенною дією тієї води й літературного неуцтва... я згадав, як оточували книжники й законники наймудрішого з премудрих тісною юрбою, і як він одного разу звелів розступитися тісній юрбі вчених старців, аби дати дорогу до нього дітям. Мало того, він заповів, що царство Боже належить їм"³⁶.

Тут бачимо щонайменше три мотиви: по-перше, це вже наведений мотив рятівної амнезії, забуття зайвого досвіду, звільнення від непотрібного знання. По-друге, це мотиви, що проходять наскрізною лінією в українській проповідницькій традиції, починаючи від митрополита Іларіона – протиставлення переказів "законництву", мудрості – фарисейству. І нарешті, по-третє, це євангельська ідея дитинства як найвищого розуму. Саме вона була успадкована романтиками й розвинута далі П. Кулішем. Він наголошує, що "дітей до вступу в школу вважали ще ненародженими розумово і морально... влаштовували навіть такі школи, в яких учень повинен був спочатку декілька років мовчати, а коли він достатньо отупіє і стане вже нездатним помічати прогалини в шкільній премудрості, тоді дозволялося йому перейти від безсловесних до обдарованих найвищим даром природи – словом"³⁷. Висновок тут формулюється в русоїстському дусі: "люди, сприймаючи новонародженого, далекі від думки, що природа знову й знову пропонує їм свіжий екземпляр людини, який вони псують"³⁸. Та наступні міркування вже виходять за межу звичайного філантропізму: "Наше почуття до дитячого віку взагалі має називатися – повага!"³⁹. Відповідно ставиться за мету "через дитячу душу досягти царства, в якому не існує незнання!"⁴⁰. Двічі вжиті тут П. Кулішем окличні знаки не випадкові. Ці ідеї вже – не відгомін сентиментальних переживань та обожнення дитини, а випередження психоаналітичних студій ХХ ст. Кулішеві сучасники вважали за досягнення людське ставлення до дитини, а про повагу до неї, про визнання своєрідності дитячого світу ще не йшлося. Тим паче

сама думка про можливість вчитися в дитини здалася б дивацтвом.

Ще радикальнішим виявилось відкриття цілком несподіваного аспекту критики вченої розсудливості, де мотив Каїнового тавра пов'язується з культом цифри. Міркування над цим автор “Хутірської філософії” починає з риторичного запитання, присвяченого розвінчуванню прогресу: “Що робило б людство, упевнившись останнім і найжалюгіднішим своїм способом упевнення – цифрою, що марно воно потратило стільки століть на відтворення у своїх нових столицях Содому й Гоморри, Ніневії й Вавилону, для того, аби замість поодиноких людських жертв жертвувати тисячами...”⁴¹. Цивілізованість не дає переваг порівняно з дикуном у питаннях моралі: “Якби Каїн був не дикуном, а мером Лондона і вбив свого брата Авеля найпристойнішим способом, за допомогою нижньої і верхньої палат, то творець всесвіту... поклав би на його чоло ганебне тавро свого гніву, як і на чоло дикуна”⁴². Звідси випливає і скептицизм стосовно можливостей суто інтелектуального прогресу, осмисленого як прогресу обчислень, поза прогресом моральним: “У просвіті ми відійшли далеко від часів Каїна, але не в очах того, чиї геометричні лінії не можуть бути означені найвищим знаряддям нашої мудрості – цифрою”⁴³. Ці міркування, здаючись екстравагантними сучасникам, виявилися суголосими реаліям ХХ ст., коли було відкрито, що суто інтелектуальний розвиток людини поза моральним вихованням здатен породжувати лише професійних убивць.

Саме такий ризик окреслює М. Гайдегґер, розвиваючи свою критику того, що можна було б назвати арифмоцентризмом суспільства – спрямованістю на числові, арифметичні операції на протигагу словесній культурі. Завершуючи один із трактатів знаменним визначенням “Людина – це жива істота, здатна рахувати”⁴⁴, М. Гайдегґер піддає сумніву цю тезу, залишаючи твір відкритим для запитань. В іншому місці застереження екзистенціалізму просто відтворюють вищенаведені Кулішеві ідеї щодо “жалюгідності” цифри: “Технічна революція зможе захопити, очарувати, засліпити й обманути людину так, що одного разу обчислювальне

мислення стане єдиним дійсним і використовуваним мисленням”⁴⁵. Число як альтернатива слову, як основа арифмоцентризму культури несе в собі самовбивчу загрозу – у цьому висновку “хуторянство” стало попередником екзистенціалізму.

Звідси цілком логічно випливало розвінчування науки як суспільного інституту на протигагу пізнавальній, дослідницькій творчості: “...в вас, городян, є і єхидні науки; є в вас такі науки, щоб до віку вічного тільки самим у золоті купатися... Ми од таких, поли одрізавши, мусимо втікати, аніж свій розум і душу їх лукавою дорогою пускати”⁴⁶. Кулішева концепція “єхидної науки” в розпалі позитивістсько-прогресистського ХІХ ст. звучить несподівано. Драма Ф. Дюрренматта “Фізики”, де було проголошено афористичний вислів “наша наука стала небезпечною”, з’явилася лише 1961 р. – рівно через століття після “Листів з хутора”. Лише через чверть століття після Куліша пролунають слова Ф. Ніцше про “веселу науку” як альтернативу збюрократизованому академізмові, Г. Флобер розпочне писати незавершений роман “Бювар та Пекюше”, де виставить посміховиськом безглуздість дезінтегрованого знання, а Т. Едісон, що мав незакінчену середню освіту, здійснить електрифікацію Сполучених Штатів Америки. Але 1861 р. друкувати міркування про наявність шкідливого й небезпечного “знання” було зухвалою новацією. І лише під кінець ХХ ст. пролунає запитання М. Гайдегґера: “Чи побачать, нарешті, та чи визнають, доки не пізно, радикальну нелюдськість нинішньої науки, що так приводить у захват?”⁴⁷. У шуканнях відповіді на нього, здається, допоможе ще одна теза П. Куліша: “... лоно, в яке увійшов дух Божий, як у найдостойніший із численних своїх храмів, очищене було тим світоглядом, який не доступний ні для цифри, ні для будь-якої кабалістики”⁴⁸. Отже, духовність протиставляється “кабалістиці”, тобто обчислювальній, піддатній обрахунку сумі певних відомостей, тому, що іменують інформацією.

Про те, як уявляв П. Куліш таку високу духовність, свідчить уже згаданий розділ “Хутірської філософії” під назвою “Іродова морока”, де головний герой – Козак, якого

присипляють, але він прокидається і перемагає нечисту силу. Увінчує цю містерію звернення до Правди: “Через те спромігся ворог козаків душити / Що ти мусила у Кривди в кайданах сидіти”⁴⁹. Таким чином, по суті духовність тлумачиться, згідно з давніми софіологічними традиціями, як мудрість, персоніфікована Софією. Тут збігаються екзистенціалізм і “хуторянство”.

Поетика периферії. Осуд Вавилону та його Вежі передбачає своєрідну морфологію культурного ландшафту, в основу якої покладено зіставлення центру та периферії. Тут П. Куліш знайшов оригінальний і незвичний ракурс. Це – ідея поетичного винаходу як основи мудрості, що відрізняє периферію на противагу центру. Ця ідея розвивається Кулішем в його історіософській концепції двох народів – орачів (ратаїв) та торгашів. Торгашество породжувало те, що Куліш позначив як теократію, а в свою чергу “напоумити торгових теократів було нікому. Кассандра в особі історика була в них, як і в нас, неможлива. Та зате існувала прамати історії, а отже, й філософії – поезія”, і саме тут пролягає нездоланна межа між обома цими первістками суспільства, оскільки “ратаї стосовно поезії стояли настільки ж вище над своїми торговими сусідами, як давні греки – над своїми завойовниками римлянами”⁵⁰. Подібну думку розвивав Гайдеггер стосовно греків та римлян в античному світі: “Римське мислення переймає грецькі слова без відповідного їм рівнопочаткового досвіду того, що вміщено в цих словах. <...> З цього перекладу починаються витоки безґрунтя західного мислення”⁵¹. Римський та еллінський світи мають такі ж стосунки до поетичності, як місто та хутір у концепції Куліша.

Розвиваючи цю концепцію, П. Куліш відроджує давній образ поета – пророка, своєрідного відлюдника, пройнятого вищими ідеями – того, що позначалося латинським терміном *vates*. Звертаючись до свого уявного адресата, він наголошує: “По городах, Петре, між товариством блискучим є такі люде, що про користь та набуток байдуже, а все кудись далеко за край світу зазирають... Тих людей, Петре, поетами величають і в усьому їм потурають, бо вони

городянам не дають усім поживовіти”⁵². Проте водночас, в тому ж таки творі він відзначає деградацію поетичності в містах, на противагу сільській периферії, зумовлену тим, що “вже не народ править художниками, а блискуча купа людей легкодухих, котрі... не розуміють восторгів великої праці, кривавого поту за людське благо”⁵³. Саме завдяки збереженню поетичних здібностей у периферії, на противагу міському централізмові, відкривається ключ до розуміння фольклорної скарбниці, оскільки “наші звичай народні – та ж сама історія народного духу нашого, що й народна дума, тільки не всякому, а вищому, поетичному погляду одкривається її краса і повага”⁵⁴. Отже, поетичність забезпечує творчу вищість периферії (“хутора”) над центром (“містом”).

Ця перевага поетичності виявляється, зокрема, у тому, що лише периферія забезпечує перманентність культурогенезу, тяглість, спадкоємність розвитку культури. Це демонструє Куліш на власному досвіді: “Порядок речей, що встановився у Малоросії після Хмельниччини й Виговщини, для нас ще тривав майже без змін... тож якби якийсь батуринський сердюк часів Мазепи ожив і прийшов у наше домашнє коло, він думав би, що проспав богатирським сном лише одну добу”⁵⁵. До мотивів збереження традицій саме в периферії автор “Хутірської філософії” звертається постійно: “Дозвольте взяти вас під руку, мій любий читачу; я поведу вас у давно забуту світом старовину. Ми, хуторяни, ходимо туди щодня”⁵⁶. Навпаки, уже в “Листах з хутора” наголошено, що місто відзначається патологічною мінливістю, яка межує зі зрадливістю й унеможливорює потрібну для творчості зосередженість: “Болить у них серце, у тих письменних і друкованих городян, що ми наук їх не знаємо; а про те сі добродії і забули, що на одну сотню років по п’ять раз вони од старої науки й словесності одцурувались і самі ще не знають, якої віри і якого смаку будуть перед смертю”⁵⁷, саме тому “хутір” постає як “затула од диявольської покуси – моди”⁵⁸. Наслідки такої суто міської зрадливості для культури катастрофічні, оскільки витрачаються й вичерпуються творчі сили: “Промантачились городяни на свої щотижня нові

моди, проїлись на свої ласощі”⁵⁹. Усвідомлення такого руйнівного ефекту урбанізації спонукає автора закликати: “Покиньте ж нас, будьте ласкаві, по хуторах про запас”⁶⁰. Інакше кажучи, критика урбанізму спирається на стратегію виживання – збереження “запасу”, захист від вичерпання, розтринькування сил у міській марноті.

Отже, уславлюючи периферію, Куліш, по суті, пропонує те, що лише під кінець ХХ ст. стали називати ресурсозберігаючою стратегією суспільного розвитку. Перевага такої стратегії відкрилася йому вже з аналізу сучасних йому подій війни поміж Прусією та Францією: “Централізм має сліпучу властивість”,⁶¹ – константував він на прикладі поразки Франції. Саме ламкість, уразливість центру на противагу збереженням ресурсам периферії – таким був висновок з досвіду недавніх подій. Цей висновок збігається за сенсом з твердженням М. Гайдеггера про вразливість структурованості взагалі: “Коли провідною робиться системність, завжди наявна можливість виродження, коли система стає... складеною з цеглинок системою”⁶². Таке перетворення “системи” в “системку”, власне, демонструє занепад централізованих імперій – зокрема, бонапартистської Франції. Навпаки, Німеччина, за Кулішем, “в тиші свого провінціалізму виробила свою державну велич... у поезії німецького серця”⁶³. Цей досвід периферійної потуги підсумовується справжнім звеличуванням поетичності як першоджерела національної сили, позаяк “тільки мірою поетичності народу й можна виміряти його здатність до моральної діяльності”, то й «німці довели своєю артилерією і стратегією, що математику знають не гірше від французів, але перемогли французів не перевагою точних знань, а перевагою тієї моральності, засадою якої є слова Шіллера: “Кожен пам’ятай свій найближчий обов’язок”»⁶⁴. У світлі такого витлумачення поетичності периферії як основи її могутності особливий підтекст вичитується й у відомому місці “Листів з хутора”, яке з поверхового коментування подається як визнання меншовартості: “...коли треба на щось, щоб одні люде, як от Ангеляне, попереду всіх ішли, то, мабуть, і те треба, щоб інші, як от ми, українські хуторяне,

позаду зоставалися”⁶⁵. Не рабська покора, а прихована погроза відчутна в цих словах, і про те, як реалізується ця погроза, свідчить фінал “Іродової мороки”, де запорожець, перемигши Ірода, виносить йому такий вирок: “Царюй, Іроде, довіку, з Кривдою своєю / І не знай, коли загинеш з родом і сім’єю. / Щогодини, щохвилини бунту сподівайся”⁶⁶. Це питомі мотиви “страшної помсти”, за відомим гоголівським образом, які тут постають в сенсі катастрофи централізму, приреченого на крах перед потугою периферії. Запорукою ж цієї потуги стає здатність до поетичного мислення, яка неминуче гине в централістських умовах.

Онтологія мови. Категорія поетичності, що пов’язується Кулішем з периферією, становить надзвичайно вагоме надбання української філософської думки ХІХ ст. Лише за півстоліття Гайдеггер у своїй уславленій промові в Римі 2 квітня 1936 р. на честь Гельдерліна сформулював подібну ідею про приховану потугу поезії – цього “найневиннішого з усіх зайнять”, за цитованим у цій промові окресленням Гельдерліна. “Слово поета – це, власне, витлумачення голосу народу”⁶⁷, – твердить Гайдеггер. Ця теза, суголоса наведеним міркуванням Куліша про “поетичний погляд”, якому відкривається сенс фольклору, спирається на думку про те, що поетична творчість – це не стільки створення чогось вигаданого, індивідуального до людського буття, скільки випробування самого цього буття. Порівнюючи поезію з грою, Гайдеггер указує на їх відмінності: “Гра, справді, з’єднує людей, але так, що кожна людина забуває про своє існування. Тим часом в поезії людина зосереджується на основі свого існування”⁶⁸. У свою чергу таке безпосереднє відношення поетичної творчості до людського існування зумовлене самою природою мови, що належить до невід’ємних компонентів буття людини як такої, до її онтологічної суті. Мова – це не засіб спілкування, а знаряддя складання людиною свідчень свого ества: “Людина стає тим, ким є, власне тоді, коли засвідчує власне існування”⁶⁹. Саме така онтологічна природа мови веде до її всезагальності: “Істотне слово мусить навіть зазнати спрощення, щоб стати зрозумілим і

перетворитися у власність всіх”⁷⁰. Ця думка про всезагальність слова також знаходить відповідність у Кулішевих ідеях: “Жодна думка не належить комусь із нас у виключну власність. Кожний новий гість людського духу приходить невідомо звідки, у всеозброєнні свого красномовства”⁷¹. Таким чином, розвиток думки про поетичність як джерело потуги в обох мислителів, Куліша і Гайдеґґера, підводить до тези про онтологічну природу мови як природи людського буття. Тут слід відзначити, що “ставлення до слова як до матеріального явища”, яке С. Єрмоленко знаходить, приміром, у Є. Маланюка⁷², закорінена власне в такій онтологічності мови. Водночас Кулішеві ідеї мають особливий історичний генезис.

Ці особливості наочно виявляються в такому промовистому документі, як “Зазивний лист до української інтелігенції” з “Хуторної поезії”: “По якомусь таємничому закону воскресіння замерших народностей, у Полтавщині, у Харківщині і, як бачимо, навіть у Чернігівщині мов на тій кобзі струна до струни, озвались один одному люде чужі і далекі між себе”⁷³. Такий “закон воскресіння”, що демонструється тут відродженням української мови, належить взагалі до одного з найістотніших компонентів того ідейного кола, в якому черпали своє натхнення сучасні Кулішеві мислителі. Для того, щоб упевнитися в глибокій закоріненості “закону воскресіння” в цьому ідейному колі, носіями якого були, зокрема, давні Кулішеві “братчики” з Кирило-Мефодіївського товариства, варто порівняти цитовані слова із таким уступом із “Книг буття українства” М. Костомарова: “А німка цариця Катерина, курва всесвітня, безбожниця, убійниця мужа свого, востанне доконала козацтво і волю, бо, одібравши тих, котрі були в Україні старшими, наділила їх панством і землями, надавала їм вільну братію в ярмо і поробила одних панами, а других невольниками. І пропала Україна. Але так здається. Не пропала вона, бо вона знати не хотіла ні царя, ні пихи, а хоч і був цар, та чужий, і хоч були пани, та чужі; а хоч з української крові були ті виродки, одначе не псовали своїми губами мерзеними української мови і самі себе не називали українцями”⁷⁴. Зіставлення обох уступів до-

зволяє виявити принаймні три ідеї, пов’язані між собою: по-перше, це ідея воскресіння, відродження того, що здається знищеним без вороття; по-друге, це теза про забезпечення такого відродження словом, що впливає з уже відзначеної вище його онтологічної, буттєвої природи; по-третє, нарешті, обидві ці ідеї передбачають розуміння мовної приналежності та відповідного вживання мови як втаємничення, ініціації в потаємний досвід народу, прихований у мовному кодї, та витлумачення самої мови як певної “криптографії”, потаємного шифру.

Ідея криптографії набула особливо виразного розвитку в “Зазивному листі”, де в старого Куліша наче повернувся молодечий запал часів Кирило-Мефодіївської конспірації. Виводиться ця ідея з попередніх двох – із “закону воскресіння” та онтології мови в їх взаємній сув’язі. Насамперед слід відзначити, що ідея “воскресіння”, взагалі санкціонована й сакралізована християнською традицією, у ХІХ ст. одержала додатковий імпульс розвитку, що походив з “філософії життя”, опертий на надбаннях біологічної науки. Ця ідея витлумачувалася як рівнобіжник до феномену так званого палінгенезу – відтворення прадавніх форм життя за найновіших умов. Саме в тих колах, де зароджувався рух кирило-мефодіївців, така паралель була особливо актуальною – досить згадати польське товариство так званих ресурекціоністів – “zmartwychwstancow” (дослівно “тих, хто повстає з померлих”), до якого був причетний, зокрема, М. Гоголь⁷⁵. Куліш цій ідеї палінгенезу надає євангельського тлумачення тим, зокрема, що антиукраїнські утиски прирівнюються до чину Ірода⁷⁶. Таке тлумачення втворює шлях і до онтології мови – знову-таки через євангельське “І Слово сталося тілом” (Іван, 1, 14). Звідси виводиться те, що можна було б назвати мовним парадоксом палінгенезу: “Одно тільки наше зосталось при нас – живе українське слово... Воно не зникне вже через те саме, що його тиснуть і гонять”⁷⁷. Тут розвивається те, що можна було б назвати євангельською тираноборчою стратегією громадянської непокори: “Коли гнатимуть в одному місті, нехай утікають до другого”⁷⁸. Як наслідок такої стратегії, власне, і скла-

дається принцип криптографії: “Слово наше ховалось тільки по невмирущих піснях та в тайниках наших сімей”⁷⁹. Водночас існують і реальні прообрази формування такої мовної криптографії у фольклорній практиці. В. Кушпет, дослідивши “лебійську мову” – потаємну мову кобзарів та лірників, дійшов висновку: “Усна старцівська “пошта” та об’язкове знання поводитрями кількох важливих слів урятувало не одну бандуру та ліру від поліцейського, а згодом міліцейського чобота, а старців від в’язниці”⁸⁰. Цього, вочевидь, не міг не знати Куліш, який збирав фольклор і щокроку стикався з практикою передавання традиції в лірницькому та кобзарському середовищі.

Думка про таємну мову проводиться і у вступі до “Хуторної поезії” – в “Історичному оповіданні”, назагал присвяченому історії кирило-мефодіївського руху: «Девізом нашого проповідування сталося “Буваймо невловимі як воздух”»⁸¹. З цими ідеями пов’язана й теза про мовну травму як одну з особливостей буття українства: “Наслідде незазваної старосвітчини, наша кохана мова, зосталася упослідженою вдруге”⁸², – пише Куліш про наслідки катастрофи початку XVIII ст. Відгомін ідей криптографії відчутний і в “Псалтирній псалмі”: “Ми думками те поле заволочим”, – починається вірш образом “мисленого поля”, у кінці ж стоїть риторичне запитання: “І що ж ми там для правників посієм / Коли й шептять одно одному не смієм?” Шепотіння як вираз утаємничення належить і до поезики замовлянь. Мова рідна, мова в тому втаємниченому сенсі тут подається саме як мова замовлянь, як мова магії – в даному разі магії воскресіння.

Нарешті про те, якої ваги Куліш надавав тим особливостям мовного розвитку, які можливі лише коли до мови ставляться як до криптографічної зброї, свідчить його лист до П. Капніста від 28.02.1857, присвячений обговоренню виключно однієї фонетичної деталі українських говірок: “Єри не наша літера... не говорим ми штаны, паны... прислухайтесь, то в тому нашому звуку більше почуєте звука э, ніж московське ы”⁸³. Українка, за Кулішем, “так вимовляє слово діло, діла, як і італієць або француз, говоря-

чи по руську. Те ж і з звуком ы (воли): нема тут ні ы московського, ні у польського”⁸⁴. Прикметним видається зауваження П. Куліша в листі до І. Пулюя від 22.05.1876 р. “Бувши і математиком, самі знаєте, що правдива поезія тільки в нехибному факті”⁸⁵. Згодом, як зазначить уже цитована С. Єрмоленко про творчість Євгена Маланюка “він, мабуть, знав і радість народження точного поетичного слова”, коли “ніби то звичний словесний образ набуває статусу мовно-естетичного знака національної культури”⁸⁶. Але ж точність, незамінність, непідробність слова – вимога, яку обстоювали, зокрема, французькі символісти – це та властивість, яка відповідає саме умовам шифру для втаємничених – чи то йдеться про мову упосліджених і гнаних, чи про “лебійську” мову “старцівства”, чи про символістський ідіолект. Ці лінгвістичні ідеї випередили свій час. Уже наш сучасник, письменник і мовознавець Дж. Толкін розвиватиме думку про так звану “вроджену мову” (native language), про материнську мову, з якою в людини все життя зберігаються інтимні, неподільні стосунки, у межах якої виражальність усіх мовних знаків глибоко вмотивована особистісним досвідом⁸⁷. Кожна людина формує свій мовний досвід на основі глибоко інтимних переживань. Цей досвід постає як втаємничення, як криптографія в сенсі Куліша.

Зі свого боку, поза межами “хутора” як моделі здорового суспільного світу мова зазнає деструкції внаслідок її онтологічної природи. Урбанізація насамперед спотворює мовний організм, позбавляє його вільного розвитку, так що “тії прогресисти... собі якусь неподобну мову в городах повишували”⁸⁸. Саме через слово борониться національний організм, і воно ж стає уразливим через чужинську освіту: “Оддаючи тоді в школи дітей, наші хуторяни все одно, що в москалі оддавали...”⁸⁹. Навпаки, в умовах “хутора” мова забезпечує національне відродження “Слово... сталося ядром нової сили..., а та нова сила – народність”⁹⁰. Не важко помітити, як ці думки виявляються суголосими відомим твердженням Гайдеґґера про національну гордість як основу для між-національного спілкування: “Взаєморозуміння на основі творчого здійснення історії...

передбачає небрежливу гордість кожного з народів”⁹¹.

Навпаки, хаос перемішування народів, їх перетворення на великоміську юрбу руйнує мову як основу буття. В умовах великоміської марноти “від усього цього вавилонського сповптворіння”, – зазначає Куліш, – “люди перестають розуміти один одного і з відчаю готові порозходитися в різні боки”, наводячи прислів’я “у город по гроші, а в село по розум” [виділено мною. – *І. Ю.-Р.*]⁹². Уже в ХХ ст. цей психологічний феномен буде названо “самотною юрбою”, Е. Дюркгейм упровадитиме поняття аномії – відособлення подрібнених особистостей, а Гайдеггер говоритиме про “знеособлену особистість”. Це все стало загальником екзистенціалізму. Зворотний бік такого розпорошення міської юрби – відчуження, що усвідомлюється як ідолотворення, коли “приписують духовність бездушному і розумність німому”⁹³. З цим пов’язаний розвиток “літературної індустрії”, що стає знаряддям одурення людини: “Всі ми стоїмо під зливою, від якої нікуди сховатися, під невпинною зливою друкованого слова...”, опиняючись “по коліна в грязюці, що зветься найновішою російською літературою”⁹⁴. Таким чином, мова постає як живий організм, уразливий до подібної “грязюки”, як буттєва основа людського ества. Такі погляди вочевидь суголосі тому, що згодом твердив Гайдеггер: “Відкритість та її буттєве здійснення – розуміння... входять до сутнісного визначення мови... Мовлення виявляється як висловлювана стурбованість світом”⁹⁵. Саме цю “стурбованість світом” відкрив світові Куліш, чия доктрина “хуторянства” цілком обґрунтовано може розглядатися як одна з перших форм екзистенціалізму.

¹ Юдкін-Ріпун І. Неокласицизм Максима Рильського як проблема морфології культури // Художні та наукові картини світу ХХ століття. – К., 2006. – С. 14–15.

² Шокало О. Провісник правди або добра вість од Пантелеймона / Куліш П. Моє життя. – К., 2005. – С. 16. Ідеться про унікальне видання: Куліш П. А. Хуторская філософія і удаленная отъ свѣта поезія. С.Пб.: Общественная польза (1879). Автор цих рядків висловлює щиру вдячність Ростиславові Забашті, який є власником фотокопії одного з примірників цього видання і надав можливість ознайомитися з ним.

³ Куліш П. Хутірська філософія // Хроніка 2000. Наш край. – 1992. – № 2. – С. 78–89; 1993. – № 1–2 (3–4). – С. 83–86; 1993. – № 3–4 (5–6). – С. 104–127; 1993. – № 5 (7). – С. 70–80; 1993. – № 6 (8). – С. 139–154.

⁴ Ми користувалися такими виданнями: Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія. Переклав О. Шокало / Куліш П. Моє життя. К., 2007. – С. 139–381 [позначення у дальших посиланнях – Хутір... – *І. Ю.-Р.*]; Куліш П. Листи з хутора. – С.Пб., 1861. – 1, 2: Про городи і села; 3: Чого стоїть Шевченко як поет народний; 4: Про злодія у селі Гаківниці. (Компакт Бібліотеки Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України № 30755 [позначення у дальших посиланнях – Листи... – *І. Ю.-Р.*]); Куліш П. А. Хуторна поезія. – Л., 1882. [позначення у дальших посиланнях – Поезія... – *І. Ю.-Р.*].

⁵ Нахлік Є. Україна між сходом і заходом, Азією і Європою: погляд Пантелеймона Куліша / Пантелеймон Куліш. – Л.; Нью-Йорк, 2000. – С. 15.

⁶ Куліш П. Листи П. О. Куліша до Івана Пулюя (1870–1886 рр.) / Іван Пулюй. Пантелеймон Куліш. Подвижники нації. – К., 1997. – С. 257.

⁷ Хутір... – С. 221.

⁸ Там само. – С. 209.

⁹ Luckyi, George. Panteleimon Kulish. New York: Columbia University Press, 1983 – P. 167. (Boulder: East European Monographs CXXVII).

¹⁰ Нахлік Є. Пантелеймон Куліш. Особистість, письменник, мислитель. Наукова монографія: У 2-х т. – К., 2007. – Т. 1 – С. 462.

¹¹ Там само. – Т. 1. – С. 463.

¹² Там само. – Т. 2. – С. 22.

¹³ Там само. – Т. 2. – С. 26.

¹⁴ Хутір... – С. 159.

¹⁵ Там само. – С. 205.

¹⁶ Так, прийнятий у російських гімназіях словник Н. П. Макарова пропонує переклад слова санкюлот як “революционная сволочь” Див.: Макаровъ Н. П. Полный французско-русский словарь. – С.Пб., 1902. С. 955.

¹⁷ Листи... 1. – С. 7–8.

¹⁸ Листи... 2. – С. 25–26.

¹⁹ Подаємо цитату в перекладі на сучасну літературну мову за виданням: Вишенський І. Іоанна Мніха ізвіщеніє краткое... / Хрестоматія давньої української літератури. – К., 1967. – С. 124–125.

²⁰ Аввакум. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения. – М., 1960. – С. 262.

²¹ Листи... 2. – С. 27.

²² Там само. – С. 23.

²³ Там само. – С. 21.

²⁴ Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – С. 219.

²⁵ Там само. – С. 219 – 220.

²⁶ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991. – С. 105–106.

²⁷ Хутір... – С. 356, 369.

²⁸ Там само. – С. 220.

²⁹ Там само. – С. 144.

³⁰ Там само. – С. 146.

³¹ Там само. – С. 201.

³² Там само. – С. 201.

³³ Там само. – С. 222.

³⁴ Там само. – С. 210.

³⁵ Там само. – С. 211.

³⁶ Там само. – С. 146–147.

³⁷ Там само. – С. 147.

³⁸ Там само. – С. 148.

- ³⁹ Там само. – С. 149.
⁴⁰ Там само. – С. 152.
⁴¹ Там само. – С. 150.
⁴² Там само. – С. 150.
⁴³ Там само. – С. 151.
⁴⁴ *Хайдеггер М.* Положение об основании. – С.Пб, 1999. – С. 212.
⁴⁵ *Хайдеггер М.* Разговор... – С. 110–111.
⁴⁶ Листи... 1. – С. 6.
⁴⁷ *Хайдеггер М.* Работы... – С. 293.
⁴⁸ Хутір... – С. 249.
⁴⁹ Там само. – С. 198.
⁵⁰ Там само. – С. 235.
⁵¹ *Хайдеггер М.* Исток художественного творения / Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. – С. 269.
⁵² Листи... 4. – С. 6.
⁵³ Листи... 2. – С. 25.
⁵⁴ Листи... 3. – С. 9.
⁵⁵ Хутір... – С. 157.
⁵⁶ Там само. – С. 229.
⁵⁷ Там само. – С. 5–6.
⁵⁸ Там само. – С. 18.
⁵⁹ Там само. – С. 2.
⁶⁰ Там само. – С. 16.
⁶¹ Там само. – С. 238.
⁶² *Хайдеггер М.* Работы... – С. 157.
⁶³ Там само. – С. 238.
⁶⁴ Там само. – С. 265.
⁶⁵ Листи... 1. – С. 15.
⁶⁶ Хутір... – С. 196.
⁶⁷ *Heidegger M.* Holderlin i istota poezji // Tworczość, 1976. – № 5. – С. 99.
⁶⁸ Ibid. – С. 98.
⁶⁹ Ibid. – С. 93.
⁷⁰ Ibid. – С. 94.
⁷¹ Хутір... – С. 154.
⁷² *Єрмоленко С.* Нариси з української словесності. К., 1999. – С. 209.
⁷³ Поезія... – С. 123.
⁷⁴ *Костомаров М. І.* Книги буття українського народу / Кирило-Мефодіївське товариство: У 3-х т. – К., 1990. – Т. 1. – С. 167–168.
⁷⁵ “Що могло привабити Гоголя в ідеях ресурекціоністів? ... головною ідеєю “повсталих – з мертвих” було преображення на основі Євангелія” (*Михед П.* Слово художне – слово сакральне. – Ніжин, 2007. – С. 113).
⁷⁶ Поезія... – С. 125.
⁷⁷ Там само. – С. 128.
⁷⁸ Там само. – С. 132.
⁷⁹ Там само. – С. 135.
⁸⁰ *Кушпет В.* Старцівство: мандрівні співці-музиканти в Україні (XIX – поч. XX ст.) К., 2007 – С. 170.
⁸¹ Поезія... – С. 10.
⁸² Там само. – С. 121.
⁸³ *Куліш П.* Вибрані листи П. Куліша, українською мовою писані. – Нью Йорк; Торонто, 1984 – С. 102.
⁸⁴ Там само. – С. 104.
⁸⁵ *Куліш П.* Листи П. О. Куліша до Івана Пулюя (1870–1886 рр.). – С. 223.
⁸⁶ *Єрмоленко С.* Нариси... – С. 210.
⁸⁷ *Соснин Е. В.* Дж. Р. Р. Толкин как филолог и философ языка (мифопоэтическая традиция в наши дни) // Вопросы филологии. – 2004. – № 3. – С. 94.
⁸⁸ Листи... 2. – С. 24.
⁸⁹ Листи... 3. – С. 4.
⁹⁰ Там само. – С. 18.
⁹¹ *Хайдеггер М.* Работы... – С. 233.
⁹² Хутір... – С. 144.
⁹³ Там само. – С. 152.
⁹⁴ Там само. – С. 154.
⁹⁵ *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. – Томск, 1998. – С. 270.

SUMMARY

One has not still invented an adequate key to interpret the philosophy of history of P. Kulish. It continues the tradition of anti-urban critics initiated in the Jeremiah's prophecy of the Holy Bible. An important role has played here the so called resurrectionist movement where the notions of the “philosophy of vitalism” were reinterpreted within the framework of the christian concept of revival. At the same time Kulish went ahead of his contemporaries so that the principal features of the philosophy of Heidegger appear for it can be attributed as a kind of early existentialism. Both Kulish and Heidegger are mutual as to the contraposition of periphery and the urban vanity. Both philosophers develop a skeptical attitude towards the concepts as to the exclusiveness of science and technology and the possibilities of progress as such. In particular they are put in confrontation towards the so called Kantian arithmocentrism which presupposes the orientation of cultural

development to mathematical models. They are also mutual as to the evaluation of poetry as the concentration and conservation of human creative powers. Poetical faculties are represented at them as a universal anthropological essence of human entity and not as a separate occupation. It is periphery and not urban environment that turns out to be a natural place of poetical attitude. One has to underline the concept of language as the initiation into a national historical experience that plays a particular role at the worldview both of Kulish and Heidegger, its primary source being the cryptography tradition of the so called secret dialects. Language worldview of each personality turns out to be a unique one being determined with the experience of maternal “native” language. It is due to the hidden state of the preservation of language as the mysterious device of thinking that the prerequisite for national revival arise in accordance with the ideas of resurrectionism.