Черных Сергей Сергеевич

ДИАЛЕКТИКА ВЛАСТИ В ДИСКУРСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье рассматриваются способы диалектического понимания власти в дискурсе социально-философской антропологии. Особое место автор уделяет изучению власти в работах Платона, Аристотеля, стоиков, христианской теологии, Т. Гоббса, Г. Гегеля и А. Кожева. В качестве ключевого понятия анализируется специфика антропогенной борьбы за признание. Сделан акцент на том, что власть - деятельность, которая в антропологической перспективе проявляется в качестве экзистенциального стремления господствовать над желаниями других людей.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2016/12-1/51.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2016. № 12(74): в 3-х ч. Ч. 1. С. 176-180. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2016/12-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

тональности [4, с. 409-425]. Амплитуда их простирается от прочных центрированных до «рыхлых», с рассредоточенной тоникальностью, приближающихся к снятой тональности и даже к свободной атональности.

Уровень тональной целостности или «размытости» во многом зависит от характера функциональных отношений в тональности. Это обстоятельство диктует необходимость уделения в учебной работе специального внимания анализу усложнившихся функциональных отношений.

Кроме изыскания дополнительных ресурсов внутри тональной системы, джазменами бибопа велись эвристические эксперименты в направлении новых, нехарактерных для гармонии свинга – модальных систем, что также оказалось созвучным с неомодальными тенденциями академической музыки XX века. Прямым свидетельством освоения модальных систем музыкантами модерн-джаза может стать разработанная Дж. Расселом в 1953 году особая «Лидийская концепция» [3].

Увлеченность джазменов возможностями импровизирования в различных ладах приводит к свободному оперированию ими внутри темы, импровизационного соло, всего целого. Комбинирование звукорядов в целостно-единую звуковысотность влечет за собой явление панмодальности (выражение А. Дауэра).

Таким образом, в процессе освоения гармонического языка бибопа студенты направления подготовки «Музыкознание и музыкально-прикладное искусство» постигают основные принципы звуковысотной организации XX века в условиях джазового искусства. В результате формируется богатый багаж гармонических явлений, касающийся различных состояний тональности, рассредоточения тональной устойчивости, явления атоникальности, тонально-переменных структур, принципов аккордового строения, полиявлений, субсистем горизонтально-мелодического типа, модальных тенденций.

Кроме этого, эволюционная парадигма позволяет проследить на примере стилей свинг – бибоп роль гармонического феномена в переориентировании джаза в область элитарного искусства.

Список литературы

1. **Барбан Е. С.** Черная музыка, белая свобода: музыка и восприятие нового джаза. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 288 с.
2. **Гуляницкая Н. С.** Введение в современную гармонию: учеб. пособие. М.: Музыка, 1984. 256 с.
3. **Рассел Дж.** Фри-джаз. М., 2012. 64 с.
4. **Холопов Ю. Н.** Гармония. Теоретический курс: учеб. пособие. СПб.: Лань, 2003. 544 с.
5. **Newton Fr.** The Jazz Scene. Praha: Edition Supraphon, 1973. 396 s.

MODERN JAZZ HARMONY – FROM SWING TO BEBOP – AS A SUBJECT OF STUDY IN THE JAZZ THEORY COURSE

Fisher Anzhelika Nikolaevna, Ph. D. in Art Criticism
Tyumen State Institute of Culture
angela_fisher@mail.ru

The article analyzes the basic aspects of studying jazz harmony in the jazz theory course offered at musical higher school. Jazz harmonious language is considered at the crucial stage of its history – during transition from the classical period (swing style) to the modern one (bebop style). For comprehensive study of jazz harmony the paper suggests evolutionary approach, which promotes the formation of extended and adequate conceptions of the complicated, evolving structure of sound-pitch jazz organization.

Key words and phrases: jazz; harmony; bebop; swing; jazz theory.

УДК 141.319.8:321.01
Философские науки

В статье рассматриваются способы диалектического понимания власти в дискурсе социально-философской антропологии. Особое место автор уделяет изучению власти в работах Платона, Аристотеля, стоиков, христианской теологии, Т. Гоббса, Г. Гегеля и А. Кожева. В качестве ключевого понятия анализируется специфика антропогенной борьбы за признание. Сделан акцент на том, что власть – деятельность, которая в антропологической перспективе проявляется в качестве экзистенциального стремления господствовать над желаниями других людей.

Ключевые слова и фразы: диалектика власти; борьба за признание; авторитет; господство и подчинение; желание признания; отрицающее действование.

Черных Сергей Сергеевич, к. филос. н.
Южно-Российский государственный политехнический университет (НПИ) имени М. И. Платова
s.s.chernykh@mail.ru

ДИАЛЕКТИКА ВЛАСТИ В ДИСКУРСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Власть пребывает в становлении, она не равна себе, проявляясь как человеческая деятельность, она подлежит изменению и трансформации, а следовательно, есть реальность историческая. Существенный

интерес заключается в интерпретации власти в диалектическом ключе, поскольку власть представляет собой явление противоречивое, тем более если рассматривать её сквозь призму социально-философской антропологии. В нашей статье власть понимается, прежде всего, как авторитет (authority), что предполагает минимум *признания* действующей власти, которую, таким образом, до конца нельзя редуцировать к голой силе (power). Оперируя понятием «признание», Гегель отмечал: «*Бытие в признанности* есть непосредственная действительность, и в его стихии лицо (выступает) сначала как *для-себя-бытие* вообще; оно есть (лицо) потребляющее и трудящееся. Только здесь *вожделение имеет право выступить*, ибо оно *действительно*, то есть у него самого – *всеобщее, духовное бытие»* [3, с. 323]. В *признании,* таким образом, *желание* становится подлинно антропогенным, ведь только человек стремится к тому, чтобы его желания получили моральную санкцию, то есть были признаны справедливыми другими людьми. Интересно, что именно *признание* обеспечивает статус властителя, заставляя других подчиняться, в первую очередь, его авторитету, притом, что ресурсы насилия, которыми располагает властитель, в большей степени остаются его фоновыми характеристиками. Вместе с тем мощь властителя, его возможности применять как физическое, так и символическое насилие в ситуациях, определенных справедливостью, могут подкреплять и усиливать его авторитет. Напротив, отсутствие должного подкрепления со стороны силы может ослаблять авторитет властителя в глазах подчиненных (подвластных).

Власть понимается нами как особая форма деятельности (практики), философский анализ которой можно противопоставлять так называемому созерцательному подходу [9, с. 4]. Поскольку «чистое» созерцание в меньшей степени интересуется властью, оно в определенной степени тормозит *желание,* направленное к *обладанию*. Поэтому созерцатель рассматривает истину отвлеченно от эмпирических проблем, а главное – не стремится изменять реальность посредством социального проекта на основе определенного рода Идей, например «истинной справедливости», «подлинного блага» и т.д. В данной связи важно признать, не обращаясь к словам по поводу онтологического статуса самих Идей, что они могут вне зависимости от степени абстракции быть представлены в модусах как созерцания, так и практики. В последнем случае они актуализируют антропогенную деятельность, опосредованную отрицанием и направленную на преобразование окружающей действительности. В данной связи, комментируя текст «Феноменологии духа» Гегеля, русско-французский философ А. Кожев отмечал: «Человек – это отрицающее *Действование*, *преобразующее* наличное Бытие и само преобразующееся в ходе этого преобразования» [6, с. 212-213]. Конечно, для того чтобы действовать, человеку нужны не только инстинкты, но также Идеи, которые можно рассматривать как орудия мысли, особые инструменты преобразования наличной действительности. Притом, что желание человека, всегда объективируемое в форме «Я», как правило, направлено на предмет, которым человек стремится обладать, то есть властвовать над ним.

Важно отметить, что актуализация собственно антропогенного желания обладает уникальным экзистенциальным измерением. Поэтому, как подчеркивал А. Кожев, «желание будет человеческим, точнее сказать “гуманизирующим”, человекообразующим, “антропогенным”, только при том условии, что оно направлено на чужое *Желание* /un autre *Desir*/ и на Желание *чужое* /un *autre* Desir/. *Человечность* требует от человека действий, подчинение себе не *вещей*, но *чужих желаний* (желаний вещей)» [Там же, с. 214]. Очевидно, что речь в вышеприведенной цитате идёт об антропогенной (гуманизирующей) деятельности как о практике власти, продиктованной желанием власти (обладания) или, если использовать ницшеанскую терминологию, волей к власти. Но почему человек не довольствуется только лишь подчинением природных вещей, а стремится подчинять *чужие желания?* Что же представляет собой антропологическое ядро власти в отличие от его чисто животных аналогов? Следуя А. Кожеву, можно предположить, что в желании властвовать над *чужими желаниями* проявляется сущность человека в качестве именно морального существа. Значит, для того чтобы действовать не просто как животное, инстинктивно добывающее себе корм и стремящееся к воспроизводству*, человеку необходимо обладать властью в антропогенном смысле, то есть обладать властью в качестве определенной морали коллективного Действования*. Так, например, властитель в своей деятельности стремится контролировать поступки подвластных ему людей не только лишь посредством силы, но прибегая, в первую очередь, к моральным аргументам. Поэтому властвование выходит непосредственно на антропогенный уровень и становится социальным фактом, когда распространяется на *чужие желания*, устанавливая над ними моральный контроль.

Несмотря на то, что Платона принято считать ключевой фигурой в обосновании философской диалектики, его взгляд на антропогенное ядро власти в своей сути всегда оставался метафизическим. Греческий мыслитель рассматривал власть как авторитет, данный свыше философам, способным проникать в мир Идей, а сами Идеи понимал как проекции вечного (божественного) Разума. В теоретическом плане диалог «Государство» представляет собой эпохальную манифестацию данного метафизического способа понимания власти. В нём содержится комплекс утверждений, что власть должна принадлежать собственно философам, причём в большей или меньшей степени разделяющим дух платонизма. Однако на практике идеализм Платона терпит крах, когда философ стремится просвещать конкретных представителей власти (тиранов), предлагая им проект построения идеального общества.

Платонизм, несомненно, предполагает определенного рода борьбу за истину власти, однако последняя уже предрешена от века и лишь требует своего прояснения для отдельных сознаний посредством языка. Анализируя дискурс Платона и приёмы диалектики, используемые в диалоге «Государство», П. А. Сапронов справедливо обращает внимание: «Самое существенное здесь в том, что в беседах Сократа неизменно

присутствует ведущий и ведомый, и тот, кто идёт вслед за первопроходцем» [12, с. 53]. Как отмечает П. А. Сапронов, под видом диалектики власти Платон продвигает дидактику господства, образцовый нарратив, где учитель мудрости интеллектуально доминирует над собственными учениками, главным образом юношами. В результате проблема власти, в основе которой лежит диалектика *господства – подчинения*, оказывается нераскрытой. «Пускай путь, предлагаемый Сократом, будет сколь угодно логически безупречным и истинным. Всё равно путём разума он останется для одного Сократа. Только он будет следовать из себя исходящей мысли, мыслить в собственном смысле слова. Всем остальным приходится довольствоваться ролью учеников. А это, в частности, означает, что чужая, сократовская мысль до конца никогда не будет их собственной мыслью. Как бы ученики ни приняли её и ни прониклись ею, сохранится момент того, что мысль Сократа овладела ими и установила своё господство» [Там же]. Таким образом, диалектика власти проясняется в платоновских диалогах, где действует концептуальный персонаж Сократ, но собственно *противоречия* выявляются здесь через диалог, а, например, не как в антропологии Гегеля через фактическую *борьбу* и *труд*.

В философии Аристотеля в отличие от Платона власть рассматривается как имманентное качество природы, а не как трансцендентный принцип горнего мира, поэтому подвластным индивидам предлагается подчиняться, исходя из естественных условий природного порядка. Согласно Аристотелю: жены должны подчиняться мужьям, потому что от природы занимают более низкое положение в иерархии живых существ; рабы должны подчиняться господам, поскольку они неразумные от природы, что отчасти сближает их с детьми, которые, однако, с возрастом могут поумнеть, а следовательно, освободиться от рабства патриархального. При этом между Господами и рабами должны существовать гармоничные и дружеские отношения, также как естественной будет дружба между мужьями и подвластными им женами и между родителями, господствующими над собственными детьми [1, с. 32]. Аристотель не противопоставляет государство природе, более того, сущность государства, как полагал античный философ, заключается в общении людей, а не в насилии против произвола индивидуалистической природы отдельного человека, рассматриваемого в теории общественного договора Т. Гоббса [5]. Поэтому и власть в концепции Стагирита предстаёт как имманентная форма гармоничного общения, существовавшая в конкретный исторический период функционирования античного рабовладельческого строя. Таким образом, в его концепции нет диалектики власти, а отклонение власти от собственного идеального типа, например проявление тирании как извращение монархии, рассматривается как просто отклонение от природы и истинного порядка вещей.

Пожалуй, что господство и рабство переживается уже как экзистенциальная проблема в философии стоиков, притом что они создают этику, в которой противоречие между господством и рабством должно быть устранено спиритуалистическими средствами. Ведь согласно, например, утверждениям Сенеки в рабстве может находиться лишь тело раба, в своём же духе он остаётся свободным [13, с. 495]. «Свобода эта – отрицательная, отринувшая мир и людей, до которых стоику нет дела. И это абстрактная свобода, потому что стоик мыслит, но не действует» [6, с. 72]. В рамках стоической этики предполагается, что само противоречие между господами и рабами является иллюзией, оно несущественно для тех, кто познал истину духа, для тех, кто просто мыслит, а следовательно, знает, что можно быть *свободным,* формально оставаясь *рабом,* и рабом, формально являясь *господином*. Так, например, крупнейшим римским стоикам Марку Аврелию и Эпиктету совсем не мешало следовать в основном единой доктрине то, что первый был фактическим императором, а второй – рабом. Поэтому, как справедливо отмечал А. Кожев, для стоика характерно «безразличие к внешнему миру человеческому и природному. Он равно свободен как на троне, так и в цепях. Ему, стало быть, нет дела до того, что творится во внешнем мире, в Государстве» [Там же, с. 71]. Стоическая автаркия (др.-греч. *αὐτάρκεια* – самообеспеченность; самодостаточность) раскрывается как ориентация на индивидуальную (и притом абстрактную) свободу космополита (гражданина космоса), которая никак не связывает его подлинную (духовную) свободу с политическим бытием замкнутого полиса или даже какой-либо другой империи. Значит, стоик – «свободный человек, но где-то там, в другом мире, ибо он свободен только в мышлении, точнее, в *своём* мышлении» [Там же, с. 72]. Стоики, как и Платон, прежде всего, в этическом смысле остро переживали раскол между мирами («духовным» и «физическим»), но в отличие от последнего не ставили перед собой утопических задач подтянуть фактическое существование до уровня лучшего из мыслимых состояний.

В целях лучшего уяснения диалектики власти необходимо коснуться подхода к решению рассматриваемой проблемы в рамках христианской теологии, которая на теоретическом уровне фундировала инфраструктуру средневековых государств христианской Европы. Здесь мы сталкиваемся с моделью, во многом близкой к стоической доктрине, в том смысле, что отдельный индивид является гражданином космоса. Это вполне согласуется с христианской версией о том, что отдельный индивид – праведник в нравственном смысле, то есть исполнитель божественной воли становится гражданином «Царствия Небесного». Само же противоречие между *господином* и *рабом,* что также характерно и для стоицизма, «нейтрализуется» положением о том, что все люди вне зависимости от своего наличного социального бытия являются рабами перед трансцендентным Богом. Вышеприведенное в большей степени «ветхозаветное» утверждение определенным образом компенсируется тезисом о том, что люди – это не только создания (твари), но и дети Бога, не в силу своей собственной природы, но по благодати, усыновленные посредством жертвы Иисуса Христа. Отсюда берет своё начало и средневековое убеждение в том, что «всякая власть есть отцовское председательствование по отношению к детям [или власть государя над подданными]» [2, с. 529]. Из вышеприведенного принципа проистекает требование, обращенное к простолюдину, подчиняться князю как Отцу.

Вместе с тем на практике средневековое христианство, не секуляризированное и не отделённое на новоевропейский манер от государства, породило двойственную мораль *знати* и *простолюдинов*, где, правда уже в закамуфлированном виде, воспроизводились паттерны всё тех же взаимоотношений *господина* и *раба*. В средневековье все члены общества органическим образом были включены в корпус Церкви и рассматривались как христиане. Однако одни из них были не просто христианами, а *знатью* с автономным (даже в определенных случаях от власти Церкви и короля) кодексом поведения и *честью*, другие же являлись *простыми христианами*, то есть крестьянами. Интересно в данной связи отметить, что французское по своему происхождению слово *кретин (cretin)* – слабоумный человек – происходит от латинского слова *christianus* "христианин". Правда в том, что не людей знатных, а именно простых христиан (крестьян) в силу их бедности, жалкого общественного положения, «скудоумия» и «тупости» часто признавали существами блаженными, угодными Богу, то есть *убогими*, находящимися на особом попечении у Бога. При этом они рассматривались как необходимый объект для воспитания и упражнения в снисходительной любви-жалости (agapi).

Практически вплоть до Гегеля философское осмысление власти опиралось на метафизический конструкт, где власть рассматривалась как явление, лишенное внутренних противоречий, проистекающее из неделимого, по большей части трансцендентного принципа. Вместе с тем Т. Гоббс с постулированием концептов «борьбы всех против всех» и «страха» (быть убитым другими людьми), несомненно, оказал стимулирующее воздействие на мысль Гегеля, послужившую импульсом к разработке его *диалектики раба – господина* с опорой на структуру общественного *признания*. В данной связи П. Рикёр отмечал: «Изначальному мотиву, который противостоит отныне страху перед насильственной смертью, было дано соответствующее ему название – "желание быть признанным"» [11, с. 165]. Именно таким образом Гегель уточняет гоббсовскую мысль о том, кто конкретно с кем вступает в борьбу и какую роль в этой борьбе играет *страх*. Ведь, согласно Гегелю, *раб* – это изначально тот, кто стремится к сохранению собственной жизни любой ценой, готовый для этого трудиться в целях *господина*, который являет собой фигуру, способную рисковать жизнью ради морального долга [4, с. 117]. Естественно, что прототипом такого *господина* является средневековый рыцарь или воин-аристократ ещё более ранних исторических эпох. Однако в постреволюционном гражданском (буржуазном) обществе противоречие «снимается» в новом синтезе, где в результате борьбы определенного признания добивается «средний» класс, а сама аристократия утрачивает прежнее господство, в большей степени уступая его капиталистам, многие из которых сами являются выходцами из «третьего» сословия.

Борьба, по Гегелю, происходит не только в спекулятивной мысли, но переносится в практическую сферу, где ставится вопрос о справедливом распределении продуктов человеческого труда. Сами диалектические фигуры, вступающие здесь в противоречие, предстают в образе вполне конкретных носителей социально-классовых характеристик. Отсюда берёт своё начало марксистский подход к анализу властных влечений господствующих классов. Так, например, комментируя способ рассуждений немецкого философа, Д. Лукач отмечает: «"Влечению всегда приходится начинать сначала", и мы могли увидеть в его философии истории, что столбовая дорога развития человечества (у Гегеля – история возникновения духа) идёт через труд "раба", в то время как то, что "господин" остаётся на уровне непосредственного наслаждения, непосредственного удовлетворения своих потребностей, оказывается бесплодным для дальнейшего развития человечества» [8, с. 386]. Таким образом, в марксистском подходе технологический прогресс всего человечества выступает результатом классовой борьбы, которая на первичном уровне эксплицирует экзистенциальное противоречие между стремлением к непосредственному наслаждению и наслаждению, опосредованному продуктами труда.

Отсюда следует, что диалектика власти в дискурсе социально-философской антропологии наиболее полно реализуется только в XIX веке, чему во многом способствует гегелевский опыт осмысления французской буржуазной революции и анализ процессов становления современного классового общества. В данной связи также интерес представляет концепция власти А. Кожева, который акцентирует внимание на том, что власть в антропогенном смысле проявляется в экзистенциальном *желании* господствовать над *желаниями* других людей, а борьба за власть реализуется как *борьба за признание* собственных желаний.

Список литературы

1. **Аристотель.** Политика. М.: АСТ; АСТ Москва, 2010. 393 с.
2. **Блаженный Иоанн Дунс Скот.** Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2001. 583 с.
3. **Гегель.** Работы разных лет: в 2-х т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. 668 с.
4. **Гегель Г. В. Ф.** Феноменология духа. Философия истории. М.: Эксмо, 2007. 880 с.
5. **Гоббс Т., Канетти Э.** Левиафан. Как рождается чудовище власти. М.: ООО «ТД Алгоритм», 2016. 272 с.
6. **Кожев А.** Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013. 792 с.
7. **Кожев А.** Понятие власти. М.: Праксис, 2006. 192 с.
8. **Лукач Д.** Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. 616 с.
9. **Мареева Е. В., Мареев С. Н.** Проблема мышления: созерцательный и деятельностный подход: монография. М.: Академический проект, 2013. 280 с.
10. **Платон.** Полное собрание сочинений: в одном томе. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2013. 1311 с.
11. **Рикер П.** Путь признания. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 268 с.
12. **Сапронов П. А.** Власть как метафизическая и историческая реальность. СПб.: Церковь и культура, 2001. 816 с.
13. **Чанышев А. Н.** История философии древнего мира. М.: Академический проект; Парадигма, 2011. 608 с.
14. **Honneth A.** The Struggle of Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, UK, 1995. 215 p.

DIALECTICS OF POWER IN THE DISCOURSE OF SOCIO-PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Chernykh Sergei Sergeevich, Ph. D. in Philosophy
Platov South-Russian State Polytechnic University
s.s.chernykh@mail.ru

The article discusses the ways of dialectical understanding of power in the discourse of socio-philosophical anthropology. Special attention is paid to the examination of power in works of Plato, Aristotle, the Stoics, Christian theology, Th. Hobbes, G. Hegel, and A. Kozhev. Specificity of anthropogenic struggle for recognition is analyzed as a key concept. The focus is on the fact that power is activity, which manifests itself as existential desire to control other people's wishes in the anthropological perspective.

Key words and phrases: dialectics of power; struggle for recognition; authority; dominance and submission; desire for recognition; denying action.

УДК 7
Искусствоведение

В данной статье рассматриваются своеобразие жанров и тематическая направленность двух ранних, не известных широкому кругу читателей пьес Владимира Ивановича Немировича-Данченко. Основное внимание автор обращает на характерные особенности, формирующие авторский стиль драматургии Немировича-Данченко. Также представлены замечания о ситуации в театре и искусстве конца XIX века и репертуарной политике того времени.

Ключевые слова и фразы: «Наши американцы»; «Банкрот во Франции»; литографическое издание; библиографическая редкость; драма; драматург; Немирович-Данченко.

Чистякова Мария Николаевна
Московская государственная академия хореографии
mariamart@mail.ru

ОСОБЕННОСТИ РАННЕЙ ДРАМАТУРГИИ НЕМИРОВИЧА-ДАНЧЕНКО НА ПРИМЕРЕ ПЬЕС «НАШИ АМЕРИКАНЦЫ» И «БАНКРОТ ВО ФРАНЦИИ»

Путь драматурга в истории театра начинается с его первых пьес. В этих ранних опытах наиболее ярко проявляются и темы, волнующие больше всего молодого автора, и характеры, получающие позже разработку и огранку. Удачным дебютом Владимира Ивановича Немировича-Данченко в качестве драматурга может считаться его комедия «Шиповник» (1881) [5]. Вскоре за ней последовали «Наши американцы» (1882) и другие пьесы.

Нужно отметить, что лишь небольшая часть драматургического наследия Немировича-Данченко была переиздана и стала доступна массовому читателю. Большинство его ранних пьес остались в формате первых литографических изданий и в настоящий момент являются библиографической редкостью.

Прежде чем приступить к выявлению характерных особенностей ранней драматургии Немировича-Данченко, рассмотрим театральный контекст 80-х годов XIX века.

Следует повторить за многими историками театра, что творческое бессилие, упадок драматургии этого периода способствовали снижению уровня постановок как ведущих театров – Малого и Александринского, так и частных и провинциальных сцен. Заметим также, что при наличии величайших актерских талантов в творческих труппах театров артисты, помимо выдающихся произведений русской и западноевропейской классики, вынуждены были играть низкопробную современную драматургию. «Играем всякую дребедень, пьес нет, авторов нет...» – писала М. Н. Ермолова в письме к Н. Ф. Сазонову в 1885 году [4, с. 55-56].

Театральный репертуар был переполнен темами банкротства, подложных векселей, адюльтеров, историями о брошенных детях, благородных отцах, падших матерях. Однако следует заметить, что в отдельных случаях прослеживались попытки авторов отразить и социальные проблемы современности. Примером таких попыток можно считать пьесы «Наши американцы» и «Банкрот во Франции».

«Наши американцы» – комедия Владимира Немировича [9]. Пьеса не переиздана и является библиографической редкостью. На титульном листе литографического издания четко различаются название, жанр и авторство [Там же].

На первый взгляд – это простая комедия интриги. При ближайшем рассмотрении благодаря ремаркам и авторским указаниям можно уточнить жанр – бытовая комедия. В названии слышится явная ирония: только наши «американцы» могут быть такими недальновидными, доверчивыми по отношению к малознакомым людям, такими добрыми, когда отпускают восвояси прожженного авантюриста, способного в азарте разорить своих благодетелей.

Своеобразие этой комедии заключается в том, что когда мы читаем ее, то начинаем понимать, как Немирович-Данченко относился к проблемам уходящего века, как чувствовал он изменяющееся время. Это крайне