

© 2026. Н. Андрич

Университет Черногории,

г. Никшич, Черногория

© 2026. Й. Радоевич

независимый исследователь,

г. Подгорица, Черногория

А. П. Чехов: между православием и нигилизмом

Аннотация: В статье анализируется отношение А. П. Чехова к православию и нигилизму. Эта тема была предметом многочисленных исследований в начале XX в. и теперь вновь актуальна. В данной статье критерием отбора чеховских текстов стали прежде всего тематическая репрезентативность и согласованность с нашей основной мыслью об индивидуальном, а не соборном отношении писателя к православию. Пользуясь компаративным и аналитическим подходами и опираясь на богатую переписку Чехова, мы рассмотрели соответствующие мотивы в ряде его произведений. Сделан вывод о том, что отношение Чехова к православию амбивалентно и варьируется от атеистической поэтики до теистического и телеологического взгляда на мир. Исследование также показало, что приписываемый Чехову нигилистический взгляд на мир необоснован.

Ключевые слова: А. П. Чехов, православие, нигилизм, аноμία, религиозное сознание, литургическое чувство мира

Информация об авторах: Неда Андрич, доктор филологических наук, профессор, Университет Черногории, ул. Данила Бойовича 66, 81400 г. Никшич, Черногория. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-8167-1696>

E-mail: nedaandric@ucg.ac.me

Йован Радоевич, кандидат филологических наук, независимый исследователь, ул. Студентска бб. Л 2, 81000 г. Подгорица, Черногория.

E-mail: jovanradojevic@yahoo.com

Дата поступления статьи в редакцию: 16.10.2025

Дата одобрения статьи рецензентами: 22.12.2025

Дата публикации статьи: 25.03.2026

Для цитирования: Андрич Н., Радоевич Й. А. П. Чехов: между православием и нигилизмом // Два века русской классики. 2026. Т. 8, № 1. С. 8–31. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2026-8-1-8-31>



This is an open access article
distributed under the Creative
Commons Attribution
4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 8, no. 1, 2026, pp. 8–31. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 8, no. 1, 2026, pp. 8–31. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2026. **Andrić Neda**

University of Montenegro,
Nikšić, Montenegro

© 2026. **Radojević Jovan**

Independent Researcher,
Podgorica, Montenegro

A. P. Chekhov: Between Orthodoxy and Nihilism

Abstract: This article analyzes A. P. Chekhov's attitude toward Orthodoxy and nihilism. This topic was the subject of numerous studies in the early 20th century and remains relevant today. In this article, the criteria for selecting Chekhov's texts were primarily thematic representativeness and consistency with our central idea of the writer's individual attitude toward Orthodoxy, rather than a collective one. Using comparative and analytical approaches and drawing on Chekhov's extensive correspondence, we examined relevant motifs in a number of his works. We conclude that Chekhov's attitude toward Orthodoxy is ambivalent, ranging from an atheistic poetics to a theistic and teleological worldview. The study also demonstrated that the nihilistic worldview attributed to Chekhov is unfounded.

Keywords: A. P. Chekhov, Orthodoxy, nihilism, anomie, religious consciousness, liturgical sense of peace

Information about the authors: Neda Andrić, DSc in Philology, Professor, University of Montenegro, Faculty of Philology, Danila Bojovića bb, 81400 Nikšić, Montenegro. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-8167-1696>

E-mail: nedaandric@ucg.ac.me

Jovan Radojević, PhD in Philology, Independent Researcher, Student Street bb. L2, 81000 Podgorica, Montenegro.

E-mail: jovanradojevic@yahoo.com

Received: October 16, 2025

Approved after reviewing: December 22, 2025

Published: March 25, 2026

For citation: Andrić, N., and J. Radojević. "A. P. Chekhov: Between Orthodoxy and Nihilism." *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 8, no. 1, 2026, pp. 8–31. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2026-8-1-8-31>

О происхождении термина нигилизм

История термина «нигилизм» начинается с теологического трактата Ф. Л. Гетциуса “De nonismo et nihilismo in theologia” (1733). Позже «слово *нигилист* использовали для *негативной* характеристики определенных политических и социальных установок во французской литературе после 1793 г., в которой оно не совпадало с философским значением понятия *нигилизм* в Германии» (Курсив В. В. Савчука — Н. А., Й. Р.) [Савчук: 281]¹. Согласно Ф. Ницше, нигилизм не является финальной стадией духовного развития, а представляет собой переходный этап, который необходимо преодолеть как индивиду, так и культуре в процессе исторического развития [см.: Ницше: 52]. Э. Юнгер, анализируя этот подход в своем знаменитом эссе «Через линию», сравнивает отношение Ницше к феномену нигилизма с позицией Ф. М. Достоевского, который не рассматривал нигилизм в качестве итога духовного развития, но предполагал возможность его преодоления в страдании и покаянии. Так,

...у Достоевского результатом нигилизма становится изоляция индивида, его выход из сообщества, которое по сути своей является общиной <...> в лучшем случае он ведет к исцелению, после того как через публичное покаяние совершится возвращение в общину [Юнгер: 18, 19].

Таким образом, в интерпретации названных мыслителей нигилизм предстает как переходное, преобразующее состояние, открывающее возможность обновленного бытия.

Гораздо труднее определить, что такое нигилизм, чем установить происхождение и начало употребления этого термина. Юнгер видит

¹ Курсив В. В. Савчука.

трудности, связанные с самим понятием, в том, что дух не имеет никакого представления о *ничто*. То есть дух приближается к области, где исчезают созерцание и познание, и непосредственное соприкосновение с *ничто* ведет к уничтожению:

Нигилистический мир по своей сути — это мир редуцированный и продолжающий себя редуцировать, как и положено движению к нулевой точке. Ощущение, господствующее в нем, — ощущение редукции и редуцирования. Романтика больше не может противостоять этому движению, доносится лишь эхо исчезнувшей действительности [Юнгер: 33].

Согласно К. Ясперсу, нигилизм является невыносимым состоянием, поскольку ищет выход в демонологии и обожествлении человека:

Если демонология и обожествление человека дают замену веры, то открытое отсутствие веры называется нигилизмом <...>. Нигилизм решается выступать без маскировки. Все содержание веры он отвергает, всякое толкование мира и бытия он разоблачает как обман; для него все обусловлено и относительно; нет ни почвы, ни безусловного, ни бытия самого по себе. Все ставится под вопрос [Ясперс: 486].

Нигилизм у Ницше и у М. Хайдеггера, по мнению Дж. Ваттимо, трактуется как «процесс, в результате которого от бытия как такового ничего не остается» [Vattimo: 73]. Если у Ницше нигилизм сводится к «смерти Бога» или обесцениванию всех ценностей, то у Хайдеггера бытие исчезает в тот момент, когда оно полностью редуцируется до ценности. В этих позициях прослеживается сходство, поскольку для Хайдеггера нигилизм — это «неуместная иллюзия полагать, что бытие находится во власти субъекта, вместо того чтобы автономно существовать и выполнять функцию основания» [цит. по: Vattimo: 74].

Итак, мы будем правы, считая, что нигилистическое мировоззрение представляет собой переоценку или отрицание всех ценностей. Но правы не до конца, поскольку остается вопрос: каких именно ценностей? И если принять во внимание временные рамки и культурный контекст возникновения термина «нигилизм» в Европе, то можно с полным основанием утверждать, что нигилистическое мировоззрение

представляет собой переоценку и отрицание в первую очередь христианских ценностей.

Феномен нигилизма в России

В. В. Савчук доказывает, что немецкие интерпретации понятий «нигилизм» и «нигилисты» послужили идейной основой формирования нигилизма в России. В то же время он отмечает, что этот факт не в состоянии в полной мере объяснить масштабность распространения нигилистического мировоззрения в российской социокультурной среде. В научной литературе широко представлено мнение, что причины популярности нигилизма в России следует искать в социогенезе разночинной интеллигенции, которая, утратив связи с церковно-религиозной традицией и мелкобуржуазной средой, оказалась неспособной к интеграции в структуры правящего класса страны.

В. В. Савчук показывает, что Н. И. Надеждин в критике поэзии А. С. Пушкина одним из первых использовал термин «нигилизм» в значении «ничтожество», В. Г. Белинский применял его как синоним идеализма, а Н. А. Добролюбов трактовал нигилизм как «отрицание любого реального бытия и скептицизм» [Савчук: 287]. Все это предшествовало И. С. Тургеневу, который в романе «Отцы и дети» (1861) с помощью образа Базарова вводит в понятие «нигилизм» новое содержание — радикальное отрицание всех авторитетов (герой отрицает традицию, религию, метафизику, искусство и мораль как надличностную норму); нигилизм становится не теорией, а жизненной позицией. Данный феномен вызвал широкий общественный резонанс и дискуссии, что способствовало дальнейшему распространению нигилистического мировоззрения в России.

В начале 1880 г. Н. Н. Страхов в своих «Письмах о нигилизме» увидел в критике общественного порядка отрицание почти всего существующего. Несмотря на тот факт, что нигилизм в России имел свои истоки прежде всего в немецкой, а также во французской мысли, русский нигилизм, как отмечал Н. А. Бердяев, представляет собой характерный феномен, неизвестный в таком виде в Западной Европе. Хотя русский нигилизм обладает определенными социальными чертами, он не является социальным движением. Русский нигилизм отрицает и дух, и

душу, и Бога, и все высшие ценности, и, несмотря на это, по мнению Бердяева, нигилизм представляет собой религиозный феномен:

Возник он на духовной почве православия, он мог возникнуть лишь в душе получившей православную формацию. Это есть вывернутая наизнанку православная аскеза. В основе русского нигилизма, взятого в чистоте и глубине, лежит православное мироотрицание, ощущение мира лежащим во зле, признание греховности всякого богатства и роскоши жизни, всякого творческого избытка в искусстве, в мысли [Бердяев: 37, 38].

Бердяев отметил специфику русского нигилизма, усмотрев ее в стремлении к отказу от мира, лежащего во зле, в разрыве семейных и социальных связей, а также в отречении от традиционного образа жизни, основанного на устойчивой системе ценностей: религиозном взгляде на мир, понимании семьи в свете православия, соборности, четком различении добра и зла.

Чехов и проблема нигилизма

В контексте этого наблюдения возникает вопрос: можно ли говорить о нигилистическом мировоззрении Чехова? Л. Шестов характеризовал Чехова как «певца безнадежности», утверждая, что в течение 25-летнего периода своей литературной деятельности писатель систематически разрушал иллюзии и надежды, присущие человеческому существованию.

И сам Чехов на наших глазах блекнул, вянул и умирал — не умирало в нем только его удивительное искусство одним прикосновением, даже дыханием, взглядом убивать все, чем живут и гордятся люди [Шестов].

В «Скучной истории» и «Иванове» Шестов акцентирует внимание на героях, которые отрываются не только от своей прежней жизни, но и от других людей, то есть порывают, по его мнению, с самой сущностью бытия. Отсутствие реляционных связей редуцирует этих героев до слепых монад, способных воспринимать и осознавать лишь соб-

ственное положение. Чехов, «будучи сам писателем и образованным человеком, заранее, вперед, отверг всевозможные утешения метафизические и позитивные» [Шестов].

Отсутствие вертикальной трансценденции в некоторых произведениях Чехова является, с нашей точки зрения, основополагающим фактором, обуславливающим не только невозможность обращения к метафизическому измерению бытия, но и утрату горизонтальных — реляционных — связей между персонажами. Такая онтологическая изоляция проявляется в замкнутости субъектов, их неспособности к взаимодействию с Другим и — шире — с социокультурной и духовной целостностью. По наблюдению Л. Шестова, в художественном мире Чехова доминирует «исключительная склонность к смерти, разложению, гниению, безнадежности», источник которой он видит в неспособности чеховских персонажей распознать высшую идею либо в сознательном отказе признать ее существование. Л. Шестов высказывает мысль о том, что у Чехова

...«идеала» не было, даже идеала обыденности <...>. Идеал предполагает подчинение, добровольный отказ от своих прав на независимость, свободу и силу — такого рода требования, даже намеки на такого рода требования возбуждали в Чехове всю силу отвращения и омерзения, на которые только он был способен [Шестов].

В результате Л. Шестов приходит к выводу о том, что подлинным и, по существу, единственным героем в творчестве Чехова выступает человек, утрачивающий надежду. Более того, философ проводит параллель между образом жизни в усадьбе и в деревне, тем самым подчеркивая универсальность состояния экзистенциальной безысходности в чеховской прозе:

В усадьбе живут так же, как и в овраге, как и в деревне. Никто не верит, что, изменив внешние условия, можно изменить и свою судьбу. Везде царит хотя и несознанное, но глубокое и неискоренимое убеждение, что воля должна быть направлена к целям, ничего общего с устремлением человечества не имеющим. Хуже, устремление кажется врагом воли, врагом человечества. Нужно портить, грызть, уничтожать, разрушать [Шестов].

Хотя Л. Шестов не называет героев Чехова нигилистами и не сравнивает мировоззрение писателя с нигилистическим, он по сути указывает на многочисленные черты нигилистического мировоззрения как у чеховских героев, так и в творческом наследии Чехова в целом. «Творчество из ничего» — синтагма, вынесенная в заглавие текста Л. Шестова, — подводит к той границе, где человеческий дух соприкасается с ничто, о котором невозможно ничего сказать [см.: Юнгер: 19].

Д. С. Мережковский отмечает в художественной манере Чехова по сути сходную черту:

Простота Чехова такова, что от нее порою становится жутко: кажется, еще шаг по этому пути — и конец искусству, конец самой жизни; простота будет пустота — небытие [Мережковский: 64].

Отмеченная Мережковским простота не является изначальной (божественной), но граничит с небытием, угрожает перейти в него, раствориться в ничто, и это вызывает тревогу. В то же время Чехов и Горький, по мнению Мережковского, — вожди русской интеллигенции, которые учат верить в победу прогресса, науки, человеческого разума, то есть в «гуманные идеи» [см.: Мережковский: 61]. По Мережковскому, чеховские герои лишены подлинной жизненности, их существование бессобытийно или с одним событием — смертью:

И весь этот гнилой, от гнилости хрупкий быт висит в пустоте над страшною пропастью на одной ниточке; вот-вот порвется эта ниточка — и все провалится в пропасть, разобьется вдребезги [Мережковский: 67].

Мережковский маркирует у чеховских героев лишь одну страсть — уныние. В Чехове и Горьком он усматривает сознательных наставников и пророков «религии человечества», то есть религии без Бога. Такая религия неизбежно ведет к атеизму и человекобожеству. В рамках «религии человечества» вид превосходит индивида, вид является носителем особой способности, позволяющей человеку превзойти животное. Таким образом пробуждается религиозное чувство по отношению к человеческому виду, человечеству.

А. Б. Шулындина, опираясь на определение нигилизма у С. Л. Франка, раскрывает элементы чеховского нигилистического взгляда на мир. В рассказах и повестях «Скучная история», «Огни», «Степь», в драме «Три сестры» герои Чехова

...своей внутренней интуицией смутно ощущают присутствие некоего иного (высшего) начала и необходимость его существования, но их слишком сильно подавляет их собственная мировоззренческая ограниченность — поэтому, несмотря на смутные интуиции, они не могут, не имеют внутренней энергии для того, чтобы свет Высших Истин смог «пробиться» к их разуму, «испорченному» «нигилистическими установками» (они хотят верить, но не могут) [Шулындина: 9].

Шулындина считает, что единственным выходом из данного состояния является преобразование человеческой природы и принятие Абсолюта, который дарит человеку ощущение укорененности в мироздании и преодолевает оторванность от него.

Чеховские нигилизм, позитивизм, а также его вера в прогресс и науку стали предметом многочисленных исследований. Однако возникает вопрос: можно ли — и в какой степени — приписать Чехову нигилистическое мировоззрение, если под нигилизмом понимать отрицание или упразднение всех ценностей, прежде всего, христианских? И возможно ли в образах чеховских героев обнаружить черты радикального или революционного нигилизма, характерные для российского контекста рубежа XIX–XX вв.? Тем не менее пессимистические взгляды, присущие некоторым героям Чехова, его вера в науку и социокультурный прогресс в ущерб вере в Бога действительно в определенной мере свойственны преднигилистическому и нигилистическому мировоззрению, а также могут рассматриваться как предварение катастроф XX в.

Между нигилизмом и аномией

Позитивизм и позитивистское мировоззрение концентрируют мысли и чувства вокруг человечества как единственного подлинного существа, занимающего место Бога. Позитивистское мировоззрение противопоставляет рабам Божьим — слуг человечества. Сам Чехов

открыто не выступал против теологического толкования человека и мира. В его произведениях проглядывает картина мира, свидетельствующая не столько о Божьем отсутствии в мире, сколько о нарастающей дехристианизации людей и их неспособности к реляционным взаимоотношениям. Чехов, вопреки утверждениям Мережковского, не устраняет Бога окончательно во имя «религии человечества». Религиозность Чехова, как будет раскрыто в дальнейшем, не отрицает веру в Абсолют, но указывает на поиски Бога вне церкви как институции. Во многом именно поэтому герои Чехова замкнуты в имманентности. Мотивы тоски/печали/скорби в чеховских произведениях маркируют отношение писателя и его героев к христианской вере. Является ли это печалью о земном мире или же печалью ради Христа? И каков характер чеховского пессимизма? Что это — романтическое отрицание недолгой жизни или пессимизм безнадежности? Это принципиальный вопрос, ведь «печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть» (2 Кор. 7: 10).

В неоконченной повести «Мужики» Чехов рисует мир, из которого исчезают все ценности; Николай Чикильдеев, бывший лакей в московской гостинице «Славянский базар», по болезни уволенный со службы, вместе с женой Ольгой и дочерью Сашей возвращается в родное село Жуково. Перед читателем раскрывается картина деревенской нищеты и духовного запустения: взаимная злоба и насилие в семье, грязь, алкоголизм... В повести представлены характерные черты общественной дезинтеграции при переходе от одной социокультурной системы (традиционного общества) к другой (сельскому капитализму). При этом, как показывает Чехов, разложению в социальной сфере предшествовало разложение на духовном уровне. В нарушенных семейных отношениях и социальной деструкции сельского слоя населения России можно обнаружить элементы аномии.

Аномия — понятие, введенное Э. Дюркгеймом и обозначающее кризис ценностей в переходный период, который сопровождается социальной дезорганизацией, деструкцией и ростом девиантного поведения из-за ослабления моральных императивов [см.: Дюркгейм: 5–10]. Увеличение социальных рисков при исчезновении коллективного жизненного уклада, разрушении традиционного общества с его патриархальными порядками, в том числе религиозными ритуалами, приводит к пессимизму, скептицизму, аномии как модусам нигилисти-

ческого мировоззрения. Атомизация общества и распад семьи, изображенные в повести «Мужики», однако, лишь промежуточная ступень к нигилизму с его антропоцентризмом и человекобожеством.

Сходные мотивы атомизации общества и торжества индивидуализма наблюдаем в повести «Скучная история». Профессор, утративший смысл своей прежней жизни, построенной на гуманистических идеалах, погружается в состояние безволия и пессимизма. Очевидно, что в его бытии изначально отсутствовала вертикальная трансценденция. Именно это обстоятельство делает невозможными для него истинные реляционные взаимоотношения с другими персонажами, не сведенные к карикатуре.

В повести «Дуэль» в образе фон Корена представлен типичный носитель позитивистско-материалистического мировоззрения. Радикальные взгляды героя, подкрепленные социально-дарвинистскими тезисами, Чехов передает в убедительном тоне. Из всех героев «Дуэли» фон Корен единственный, кто уверенно формулирует и отстаивает свое *credo*.

Образу инженера Ананьева из рассказа «Огни» также приданы черты, указывающие на нигилистическое мировоззрение этого героя: пренебрежение семейными ценностями, освобождение от моральной ответственности за свои поступки, неуважение к традиционным устоям. Однако и этот чеховский герой не идет до конца по намеченному пути, но под тяжестью угрызений совести превращается в заботливого семьянина.

В письме к М. В. Киселевой от 14 января 1887 г. Чехов размышлял:

Человеческая природа несовершенна, а потому странно было бы видеть на земле одних только праведников. Думать же, что на обязанности литературы лежит выкапывать из кучи негодяев «зерно» — значит отрицать самую литературу. Художественная литература потому и называется художественной, что рисует жизнь такую, какова она есть на самом деле [Чехов 11: 109].

Как видим, Чехов ничего не придумывал, но изображал ту среду, которую застал в России в годы своей жизни и творчества: разложение традиционного общества в деревне, деградацию высших социальных слоев — дворянства и интеллигенции, распад прежней «усадебной

культуры» и в результате — нарастающие симптомы тех апокалипсических событий, которые произойдут в России в начале XX в. Тем не менее, хотя многим чеховским героям присущи скептицизм, позитивизм и аномия, они не являются в полной мере носителями идеологии нигилизма. Еще меньше оснований приписывать нигилистический взгляд на мир самому Чехову. Он всего лишь изображает жизнь такой, какая она есть.

Чехов и православие

Это тема многих научных и литературно-критических интерпретаций. Например, М. М. Дунаев относит Чехова к ряду национально и православно ориентированных писателей: «Чехову необходимо, чтобы во всех идеальных суждениях присутствовала бы идея Высшего Начала» [Дунаев: 286]. Однако «вера в душе Чехова постоянно пребывает в борении с сомнением, в преодолении сомнения» [Дунаев: 283]. А. П. Чудаков отмечает, что «в сознании Чехова антиномически сосуществовали христианские представления о телеологии мироустройства и научный антителеологизм (в дарвиновском смысле)», и что Чехов как писатель по сути адогматичен [см.: Чудаков: 189].

Одним из первых, кто обратился к теме «Чехов и православие», был С. Н. Булгаков в статье «Чехов как мыслитель» в 1904 г.:

В произведениях Чехова ярко отразилось это русское искание веры, тоска по высшем смысле жизни, мятущееся беспокойство русской души и ее больная совесть [Булгаков: 137]

Эти чеховские интенции Булгаков распознает в повестях и рассказах «Скучная история», «Моя жизнь», «По делам службы», «Крыжовник», «Дуэль», «Палата № 6», в пьесах «Вишневый сад» и «Дядя Ваня». По мысли Булгакова,

Чеховым ставится под вопрос и подвергается тяжелому сомнению <...> доброкачественность средней человеческой души, ее способность выпрямиться во весь свой потенциальный рост, раскрыть и обнаружить свою идеальную природу [Булгаков: 145].

Именно постановка вопроса о человеке как метафизической и религиозной проблеме приводит к «мировой скорби» в чеховском творчестве. Писатель, по мнению Булгакова, скорбит из-за обескрыленности человека, из-за утраты им силы подняться даже на ту высоту, которая ему доступна. Это не байроническая скорбь о человекобоге или сверхчеловеке. Чехову, по мнению Булгакова, была близка краеугольная истина христианского вероучения: каждая человеческая личность, каждая душа представляет собой абсолютную и незаменимую ценность [см.: Булгаков: 147].

Н. О. Лосский причислил творчество Чехова к вершинам русской литературы, которая, по его мнению, зиждется на высоко развитом этическом основании и четком различении добра и зла:

Высокое развитие нравственного опыта сказывается в том, что все слои русского народа проявляют особый интерес к развитию добра и зла и чутко подмечают примеси зла к добру. Русская литература, начиная с Пушкина и Лермонтова, продолжая Толстым, Достоевским, Гаршиным, Чеховым, есть живое доказательство этого факта. С такой же силой эта сосредоточенность на проблемах этики обнаруживается и в русской философии [Лосский: 29].

Лосский усматривал у Чехова стремление к абсолютному добру, поиск смысла жизни, человеколюбие, разоблачение банальности и борьбу против несправедливости.

Для И. А. Ильина творчество Чехова выросло из православной почвы:

И если мы пройдем мыслию от Пушкина к Лермонтову, Гоголю, Тютчеву, Толстому, Достоевскому, Тургеневу, Лескову, Чехову, — то мы увидим гениальное цветение русского духа из *корней Православия* (Курсив наш. — Н. А., Й. Р.), но не под руководством церкви [Ильин: 71].

Б. К. Зайцев утверждал, что в Чехове с годами, в опыте страдания и болезни, проявился свет высшего мира. По мнению Зайцева, поздний рассказ «Архиерей» указывает на чеховскую духовную зрелость и предсмертную «несознанную просветленность» [Зайцев].

А. Д. Шмеман, говоря о ряде русских писателей как о христианских авторах, подчеркивает, что не измеряет «их личную веру и тем паче их личную церковность» [Шмеман: 395] — ведь большинство из них при описании церковных обрядов и служб допускали ошибки. Во всей русской литературе

...есть только один человек, который получает, не претендуя на большую веру, круглую пятерку по литургике, — это Чехов. Он ни разу нигде не ошибся [Шмеман: 397].

Согласно Шмеману, у Чехова отсутствуют как идеализация церкви, так и карикатура на нее; напротив, церковь изображена полностью реалистично и «изнутри». Как и Зайцев, Шмеман отмечает, что Чехов дал образ русского священника с такой глубиной и тонкостью, как никому до него в русской литературе не удавалось. Современная исследовательница Г. В. Мосалева пишет, что в прозе Чехова, особенно в его «Степи» немалое значение имеют храмовое пространство и литургическое слово [Мосалева].

Если мы сопоставим взгляды Чехова на религию, выраженные в его письмах к И. Л. Леонтьеву-Щеглову, А. С. Суворину, С. П. Дягилеву, В. С. Миролюбову и др., с высказываниями героев в его рассказах «Студент» и «Архиерей», то заметим противоречивость, неопределенность, колебания и сомнения. С одной стороны, в письме к Леонтьеву-Щеглову от 9 марта 1892 г. писатель признается:

Я получил в детстве религиозное образование и такое же воспитание — с церковным пением, с чтением Апостола и кафизм в церкви, с исправным посещением утреней, с обязанностью помогать в алтаре и звонить на колокольне. И что же? Когда я теперь вспоминаю о своем детстве, то оно представляется мне довольно мрачным; религии у меня теперь нет [Чехов 11: 535].

С другой — в письме к Миролюбову от 17 декабря 1901 г. читаем:

Нужно веровать в Бога, а если веры нет, то не занимать ее место шумихой, а искать, искать одиноко, один на один со своей совестью [Чехов 12: 423].

В записных книжках писателя находим похожую мысль:

До тех пор человек будет сбиваться с направления, искать цель, быть недовольным, пока наконец не отыщет своего Бога. Жить во имя детей или человечества нельзя. А если нет Бога, то жить не для чего, надо погибнуть <...>. Человек или должен быть верующим, или ищущим веры, иначе он пустой человек [Чехов 10: 554].

Однако имеется немало других высказываний Чехова, где он, как утверждает Мережковский, видел в христианстве лишь одно из гуманитарных знаний и принимал только его этическую составляющую, отвергая все мистическое. Мировоззрение Чехова зачастую эволюционистское, иногда с верой в прогресс, пронизанное гуманизмом [см.: Мережковский: 61, 93, 104]. Так, 30 декабря 1902 г. он писал Дягилеву по поводу петербургских Религиозно-философских собраний:

Теперешняя культура — это начало работы во имя великого будущего, <...> которая будет продолжаться, может быть, еще десятки тысяч лет для того, чтобы хотя бы в далеком будущем человечество познало истину настоящего Бога <...> [Чехов 12: 463].

А в письме к Суворину заметил в связи с соблюдением церковных постов:

Расчетливость и справедливость говорят мне, что в электричестве и паре любви к человеку больше, чем в целомудрии и воздержании от мяса [Чехов 12: 46].

Итак, для Чехова во многом характерен так называемый «гуманистический атеизм», по выражению А. Де Любака [Lubak: 76]. Ведь новоевропейская культура ко временам Чехова уже стала сугубо антропоцентричной. Она

...вся выстроена на софистическом принципе и критерии: человек есть мера всех вещей — видимых и невидимых, — и это и есть европейский человек [Поповић: 83].

Именно вытекающая из формулы «Бога нет» релятивизация истины и высших ценностей ввергает человека в нигилизм. Справедливость, истина и вера в личное бессмертие могут быть укоренены в человеке лишь в той мере, в какой он исполнен Духом Святым на пути обожения. В письме к М. О. Меньшикову от 16 апреля 1897 г. Чехов писал:

В клинике был у меня Лев Николаевич, с которым вели мы интересный разговор <...>. Говорили о бессмертии. Он признает бессмертие в кантовском виде; полагает, что все мы (люди и животные) будем жить в начале (разум, любовь), сущность и цель которого для нас составляет тайну. Мне же это начало или сила представляется в виде бесформенной студенистой массы, мое я — моя индивидуальность, мое сознание сольются с этой массой — такое бессмертие мне не нужно, я не понимаю его <...> [Чехов 12: 145].

Как видим, кантовская концепция бессмертия для Чехова неприемлема. В иудео-христианской же традиции постулируется единство духовного и телесного аспектов человеческого бытия (1 Кор. 6: 19). Бессмертие в христианстве — это не спасение от тела, а спасение в нетленном теле: «сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное» (1 Кор. 15: 44). Парадоксально, но позиция Чехова ближе к персоналистскому и христианскому пониманию идеи бессмертия, чем к кантовско-толстовскому, поскольку он говорит о личном бессмертии. Тем не менее по отношению к бессмертию души у Чехова прослеживается внутреннее раздвоение и глубоко укоренившееся сомнение. Так, И. А. Бунин в своих воспоминаниях о Чехове свидетельствовал:

Что [он] думал о смерти? Много раз старательно-твердо говорил, что бессмертие, жизнь после смерти в какой бы то ни было форме — сущий вздор: — Это суеверие. А всякое суеверие ужасно. Надо мыслить ясно и смело. Мы как-нибудь потолкуем с вами об этом основательно. Я, как дважды два четыре, докажу Вам, что бессмертие — вздор. Но потом несколько раз еще тверже говорил противоположное: — Ни в коем случае не можем мы исчезнуть после смерти. Бессмертие — факт [Бунин].

Между сомнением и верой: «Перекаати-поле» и «Студент»

В письме к сестре от 11 мая 1887 г. Чехов делился впечатлениями от посещения Святогорского монастыря:

Монахи, весьма симпатичные люди, дали мне весьма несимпатичный № с блинообразным матрасиком. Ночевал я в монастыре 2 ночи и вынес тьму впечатлений. При мне, ввиду Николина дня, стеклось около 15000 богомольцев, из них 8/9 старухи. До сих пор я не знал, что на свете так много старух, иначе давно бы уже застрелился... [Чехов 11: 140].

Интенции этого письма перейдут в очерк «Перекаати-поле» — это и амбивалентное восприятие сакрального пространства, и отсутствие подлинного чувства соборности и причастности к высшему началу. В том же письме, рассказывая о характере и продолжительности монастырских богослужений, Чехов иронизировал:

Служба нескончаемая: в 12 часов ночи звонят к утрени, в 5 — к ранней обедне, в 9 — к поздней, в 3 — к Акафисту, в 5 — к вечерне, в 6 — к правилам. Перед каждой службой в коридорах слышится плач колокольчика, и бегущий монах кричит голосом кредитора, умоляющего своего должника заплатить ему хотя бы по пятаку за рубль: — Господи Иисусе Христе, помилуй нас! Пожалуйста к утрени! Остаться в № неловко, а потому встаешь и идешь... Я облюбовал себе местечко на берегу Дона и просиживал там все службы [Чехов 11: 140].

Герой очерка «Перекаати-поле», неофит Александр Иванович, почти дословно повторяет ряд высказываний из вышеприведенного письма Чехова:

В будни в 12 часов звонят к заутрене, в 5 часов к ранней обедне, в 9 — к поздней. Спать совсем невозможно. Днем же акафисты, правила, вечерни... А когда я говел, так просто падал от утомления. — Он вздохнул и продолжал: — А не ходить в церковь неловко... [Чехов 5: 287].

В православной традиции церковная служба — совсем не формально выстроенная последовательность обрядов, распределенных по ча-

сам, — каждое богослужение обладает глубоким богословским смыслом и становится собранием верующих в единой молитве, отражая идею церковной соборности, в то время как в шестом часу — «личное правило», предназначенное для индивидуального обращения к Богу.

При описании Святогорского монастыря и монастырского образа жизни — как в письме к М. П. Чеховой, так и в очерке «Перекаати-поле» — встречаются фрагменты, в которых, несмотря на наличие элементов сакрального пространства, отсутствует восприятие литургического времени. Чехов акцентирует частоту и утомительность богослужений, что приводит к выбору в пользу индивидуального, внебогослужебного опыта. В чеховском художественном мире литургический ритм православия остается за пределами религиозного опыта — ни сам писатель, ни его герой не участвуют в полноценном богослужебном цикле. Профанное время, доминирующее в восприятии Александра Иваныча, так и не трансформируется в литургическое — сакральное, — в котором земное соприкасается с вечным и освящается им. Это указывает на неспособность героя «Перекаати-поля» к вертикальной трансценденции и на утрату им опыта церковного общения. Об этом свидетельствует и описание рассказчиком крестного хода в день Николая Чудотворца:

Когда я проснулся, моего сожителя уже не было в номере <...>. Выйдя, я узнал, что обедня уже кончилась и крестный ход давно уже отправился в скит. Народ толпами бродил по берегу и, чувствуя себя праздным, не знал, чем занять себя; есть и пить было нельзя, так как в скиту еще не кончилась поздняя обедня; монастырские лавки, где богомольцы так любят толкаться и прицениваться, были еще заперты. Многие, несмотря на утомление, от скуки брели в скит [Чехов 5: 294].

Для чеховского героя крестный ход утрачивает значимость как воплощение соборности и литургического опыта. Вместо сакрального шествия описывается хаотическое блуждание, мотивированное скукой и лишенное духовной направленности. Сакральное пространство растворяется в обыденности, а литургическое время не утверждается как преобразующее, внеисторическое измерение. Тем самым совершается редукция обряда до внешней ритуальности.

Далее обратимся к рассказу Чехова «Студент», где главный герой Иван Великопольский вспоминает не только свое недавнее прошлое (как он постился, как в его доме на Страстную пятницу ничего не готовилось из еды), но и внутренне вживается в давнюю историю России, во времена Рюрика, Ивана Грозного, Петра Великого:

...при них была точно такая же лютая бедность, голод <...> невежество, тоска, такая же пустыня кругом, мрак, чувство гнета, все эти ужасы были, есть и будут [Чехов 7: 375, 376].

Однако атмосфера безысходности, бессмысленности неожиданным образом преодолевается благодаря актуализации евангельских событий. Чехов внезапно вводит в рассказ литургическое время и пространство, сакральное ощущение бытия. Прикосновение героя рассказа к истории двухтысячелетней давности, когда апостол, клявшийся оставаться со Спасителем в опасности, троекратно отрекся от Него под пение петуха, связывает воедино отдаленные времена: «дотронулся до одного конца, как дрогнул другой» [Чехов 7: 378]. Так писатель наполняет время смыслом и освящает момент рассказа, соединяя его с вечностью¹.

И дело не только в личном переживании героя — женщины, слушающие его рассказ об отречении Петра от Бога, также переживают трагический момент всемирной истории. Актуализация евангельского события влияет на всех персонажей, слушающих притчу, устанавливает таинственную связь между поступком Петра и ними. Они узнают себя и тоже вступают на путь покаяния, осознания виновности перед Христом и обретения «высокого смысла» в своей жизни.

При этом повествователь сам не участвует в *метанойе* (μετάνοια), описывая происходящее как бы со стороны. Так, его герою лишь

...казалось <...>, что он только что видел оба конца этой цепи: дотронулся до одного конца, как дрогнул другой (Курсив наш. — Н. А., Й. Р.) [Чехов 7: 378].

¹ Существует иная интерпретация рассказа «Студент» — как полемика с «идеей духовного воскресения и перерождения» у Л. Н. Толстого: «...на наш взгляд, именно этим и объясняется неожиданная и столь не свойственная Чехову идейно-нарративная модальность повествования» [Богданова: 215].

Получается, что в реальности студент не дотянулся до начал и концов, в мимолетном ему не открылось вечное... Наблюдая за процессом пробуждения у героя литургического восприятия мира, повествователь прибегает преимущественно к глаголам, отражающим интеллектуальную деятельность — «думать», «подумать», «задуматься», — тем самым акцентируя когнитивный характер его внутреннего переживания. На деле же литургическое чувство мира возникает вне всяких проектов, создаваемых разумом, — единственно на основе опыта соприкосновения с Неизреченным, Неопишущим, которым освящается и преобразуется земной мир. Но в «Студенте» речь идет именно о *сознании* героя, в котором изначальное представление о бедности и скудости земного существования через актуализацию евангельских событий трансформируется в атмосферу правды, красоты, изобилия и эсхатологического ожидания: «...и жизнь казалась ему восхитительной, чудесной и полной высокого смысла» (Курсив наш. — Н. А., Й. Р.) [Чехов 7: 378]. Таким образом, литургическое восприятие мира, которое конструируется как экзистенциально подлинное *для героя*, в финале рассказа подвергается релятивизации со стороны *повествователя*, о чем свидетельствует настойчивое употребление глагола «казаться». Литургия как форма связи с Богом и полнотой творения оказывается реальностью *героя*, но не *повествователя*.

В эпистолярной и художественном творчестве Чехова, особенно в драматургии, нередко усматривают элементы философии экзистенциализма. По наблюдению С. Г. Семеновой, в текстах писателя воссоздается картина мира с повторяющимися экзистенциальными сюжетами и ситуациями, выявляются основные условия человеческого существования: атмосфера бессмысленной и скучной жизни, разочарование в собственных силах, атрофия воли и равнодушие [см.: Семенова: 287]. При этом Чехов последовательно дистанцируется от абстрактного спиритуализма, искажающего христианское учение с его

...высоким религиозным материализмом, идеей преобразования и спасения целостного состава человека и мира, в том числе тела и вещественных начал бытия [Семенова: 290].

В неприятии героями Чехова погруженного в банальную повседневность мира, в их стремлении преодолеть ущербную жизнь Семено-

ва отмечает религиозность, выраженную языком секулярного времени [см.: Семенова: 293].

Итак, религиозные аспекты чеховского творчества, как и отношение самого Чехова к религии, были предметом внимания многих исследователей. В нашей статье мы лишь обозначили наиболее яркие позиции философов, богословов, литературоведов и литературных критиков по вопросу отношения Чехова к православию и нигилистическим установкам, которое выявляется как в его произведениях, так и в эго-документах. В ходе анализа мы пришли к выводу о том, что нигилистические идеи самому Чехову как личности были чужды. Элементы нигилизма, атеизма, позитивизма и аномии присущи ряду его героев, через которых писатель отражал дух своей эпохи. Особую трудность представляет попытка соотнести чеховское творчество с революционно окрашенным изводом нигилизма в России — ведь в политическом плане Чехов стоял в стороне как от либералов, так и от консервативных кругов. Его же отношение к религии, в особенности к православию, было сложным и амбивалентным. Во многих произведениях Чехова обнаруживается телеологическая картина мира с элементами сакрального пространства и времени, наряду с элементами позитивизма, атеизма и теории прогресса. Эта двойственность проявляется и в его переписке. Религиозная драма в душе Чехова — конфликт между теистическим, атеистическим и агностическим взглядами на мир — содержит мотивы, родственные философии экзистенциализма. Жизнь самого писателя, как и жизни его персонажей, — это непрестанный поиск. Поиск и стремление к Высшему началу, к синтезу антиномий, что в целом характерно для культуры Серебряного века, в рамках которой жил и творил Чехов.

Список литературы

Источники

- Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-Press, 1955. 157 с.
- Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель // Булгаков С. Н. Избр. статьи. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 131–162.
- Бунин И. А. О Чехове. URL: <https://chegov-lit.ru/chegov/vospominaniya/bunin.htm> (дата обращения: 26.09.2025).
- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996. 432 с.
- Зайцев Б. К. Чехов: литературная биография. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954. 260 с.
- Ильин И. А. Наши задачи: статьи 1948–1954: в 2 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. 480 с.
- Лосский Н. О. Характер русского народа. Frankfurt am Main: Possev-Verlag, 1957. 151 с.
- Мережковский Д. С. Полн. собр. соч.: в 24 т. М.: Т-во И. Д. Сытина, 1914. Т. 14. 238 с.
- Чехов А. П. Собр. соч.: в 12 т. М.: Гослитиздат, 1960–1964.
- Шестов Л. Творчество из ничего. URL: <https://books.yandex.ru/books/jmnlFTuK/read-online> (дата обращения: 26.09.2025).
- Шмеман А., протопр. Основы русской культуры. Радиобеседы 1970–1971. М.: ПСТГУ, 2025. 430 с.
- Юнгер Эр. Через линию // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 7–64.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
- Niše Fridrih. Volja za moć. Beograd: Dereta, 2012. 571 с.

Исследования

- Богданова О. В. Самый любимый рассказ А. П. Чехова («Студент») // Звезда. 2019. № 1. С. 214–224.
- Дунаев М. М. Православие и русская литература: учебное пособие для духовных семинарий. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2009. 512 с.
- Мосалева Г.В. Сюжет «литургического путешествия» в «Степи» А. П. Чехова // Два века русской классики. 2025. Т. 7, № 1. С. 282–309. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2025-7-1-282-309>
- Савчук В. В. Послесловие. Время нигилизма // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 163–220.
- Семенова С. Г. Русская литература XIX–XX веков: от поэтики к миропониманию. М.: Академический проект; Парадигма, 2016. 890 с.
- Чудаков А. П. «Между «есть Бог» и «нет Бога» лежит целое громадное поле...»: Чехов и вера // Новый мир. 1996. № 9. С. 186–192.
- Шульдина А. Б. «Язва зла» и порочный круг нигилизма в творчестве А. П. Чехова // Электронный философский журнал Vox / Голос. Вып. 17 (декабрь 2014).

URL: <https://vox-journal.org/html/issues/280/287> (дата обращения: 26.09.2025). DOI: 10.24411/2077-6608-2014-00008

Lubak H. Drama ateističkog humanizma. Rijeka: Ex libris и Sarajevo: Synopsis, 2009. 390 s.

Поповић Ј. Православна црква и екуменизам. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2009. 142 с.

Vattimo G. Čitanka. Zagreb: Antibarbarus, 2008. 283 s.

References

- Bogdanova, O. V. "Samyi liubimyi rasskaz A. P. Chekhova ('Student')" ["A. P. Chekhov's Most Beloved Story ('The Student')"]. *Zvezda*, no. 1, 2019, pp. 214–224. (In Russ.)
- Dunaev, M. M. *Pravoslaviye i russkaia literatura* [Orthodoxy and Russian Literature]. Sergiev Posad, Moscow Theological Academy Publ., 2009. 512 p. (In Russ.)
- Mosaleva, G. V. "Siuzhet 'liturgicheskogo puteshestviya' v 'Stepi' A. P. Chekhova" ["The Plot of A. P. Chekhov's 'Liturgical Journey' in The Steppe"]. *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 7, no. 1, 2025, pp. 282–309. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2025-7-1-282-309> (In Russ.)
- Savchuk, V. "Posleslovie. Vremia nigelizma" ["Afterword. The Age of Nihilism"]. *Sud'ba nigelizma: Ernst Iunger. Martin Khaidegger. Ditmar Kamper. Giunter Figal* [The Fate of Nihilism: Ernst Junger. Martin Heidegger. Dietmar Kamper. Gunther Figal]. St. Petersburg, Saint Petersburg University Publ., 2006, pp. 163–220. (In Russ.)
- Semenova, S. G. *Russkaia literatura XIX–XX vekov: ot poetiki k miroponimaniui* [Russian Literature of the 19th–20th Centuries: From Poetics to Worldview]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., Paradigma Publ., 2016. 890 p. (In Russ.)
- Chudakov, A. P. "'Mezhdu 'est' Bog' i 'net Boga' lezhit tseloe gromadnoe pole...': Chekhov i vera" ["'Between 'God Exists' and 'God Does not Exist' There Lies a Whole Vast Field...': Chekhov and Faith"]. *Novyi mir*, no. 9, 1996, pp. 186–192. (In Russ.)
- Shulyndina, A. B. "'Iazva zla' i porochnyi krug nigelizma v tvorchestve A. P. Chekhova" ["'The Ulcer of Evil' and the Vicious Circle of Nihilism in the Works of A. P. Chekhov"]. *Elektronnyi filosofskii zhurnal Vox / Golos*, issue 17 (December 2014). Available at: <https://vox-journal.org/html/issues/280/287> (Accessed 26 September 2025). DOI: 10.24411/2077-6608-2014-00008 (In Russ.)
- Lubak, Henri. *Drama ateističkog humanizma*. Rijeka, Sarajevo, Ex libris Publ., Synopsis Publ., 2009. 390 p. (In Croatian)
- Niče, Fridrih. *Volja za moć*. Beograd, Dereta Publ., 2012. 571 p. (In Serbian)
- Popović, Justin. *Pravoslavna crkva i ekumenizam*. Mount Athos, Hilandar Monastery Publ., 2009. 142 p. (In Serbian)
- Vattimo, Gianni. *Čitanka*. Zagreb, Antibarbarus Publ., 2008. 283 p. (In Croatian)