



ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ И ВОПРОСЫ МОРАЛИ: МИХАИЛ ЛИФШИЦ О ДОБРЕ И ЗЛЕ

Алексей Лагурев

В истории классической мысли вопрос о природе добра и зла был неразрывно связан с проблемой человеческого действия и его последствий. Древняя мифология, античная трагедия, «Поэтика» Аристотеля, лекции по философии истории Гегеля – каждая эпоха решала эту проблему по-своему. Развивая предшествующую традицию, марксизм, согласно М.А. Лифшицу, способен представить конкретное решение, в равной степени чуждое как историцистскому релятивизму, так и метафизическому догматизму. Опираясь на теорию мимесиса, развитую в немецкой классической философии и окончательно оформившуюся в марксизме, Лифшиц прослеживает, как достигающая относительной полноты бытия природа обнаруживает в человеке свой собственный голос. В результате говорящие ситуации, объективные фабулы Аристотеля, становятся способны выразить себя субъективно как в области истории, так и на страницах художественных произведений. Возможность опоры на эти ситуации, их отражение открывают перед человеком пространство свободного исторического действия. Ситуация исторической трагедии, когда действующий субъект сталкивается не просто с неожиданными, но обратными последствиями своих действий, получает шанс на более гармоничное разрешение. Движение к этой более благоприятной по отношению к человечеству форме исторического действия, когда ему не приходится вечно учиться на собственном печальном опыте, и составляет действительное содержание понятия «прогресс». Все, что способствует сознательному человеческому действию, и есть историческое, а не абстрактное, добро, а все, что мешает, – зло.

Ключевые слова: М.А. Лифшиц, марксизм, Гегель, Аристотель, трагедия, добро, зло, этика, мораль.

Санкт-Петербургский государственный университет

In the history of classical thought, the question of the nature of good and evil was inextricably dealt with the problem of human action and its consequences. It is enough to analyze ancient mythology, ancient Greek tragedies, Aristotle's *Poetics*, G. Hegel's *Lectures on the Philosophy of History* to make sure that each epoch solved this problem in its own way. Developing the preceding tradition, Marxist philosophy, according to Mikhail A. Lifshitz, was able to present an original, concrete solution that cannot be fit into either the framework of historicist relativism or metaphysical dogmatism. Drawing on the theory of mimesis, developed by German classical philosophy and finally formalized in Marxism, the Soviet philosopher analyzes the way in which nature, after having reached the relative fullness of being, reveals its own voice in man. As a result, the so called speaking situations, or Aristotle's objective fabulae, become capable of expressing themselves subjectively, both in the realm of history and on the pages of works of fiction. The possibility of relying on these situations and their reflection open up the space of free historical action for man. The author describes the situation of historical tragedy, when the acting subject is confronted not just with the unexpected but rather with the opposite consequences of his actions, to stress that it provides us with a chance for a more harmonious resolution. The movement towards this more favorable to humanity form of historical action, when people do not have to learn from their own sad experience any more, is the actual content of the concept of "progress". Anything that promotes conscious human action should be regarded as a historical rather than abstract good, and anything that prevents it should be regarded as evil.

Keywords: M.A. Lifshitz, Marxism, Hegel, Aristotle, tragedy, good, evil, ethics, morality.

«Во всемирной истории, – писал когда-то Гегель во введении к своим лекциям по философии истории, – благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения» [9, с. 27]. Что же это за результаты, что скрыто содержится в человеческом действии и часто реализуется помимо наших желаний? Сам Гегель иллюстрирует это примером не слишком обнадеживающим: человек из, быть может, совершенно справедливой мести решает поджечь дом своего обидчика; он подносит огонек к небольшой части бревна, но из этого действия рождается страшный пожар, уничтожающий не только имущество обидчика, но обрушивающийся и на множество ни в чем не повинных людей, гибнущих в пламени, что совершенно не входило в изначальный план поджигателя.

Подобные ситуации очень рано стали предметом человеческого размышления: первые попытки выразить их содержатся уже в древнейшей мифологии, рождавшейся, по мысли М. Лифшица [4], из острейшего переживания деятельного столкновения с обратными силами природы: «...представьте себе, что вы неосторожно толкнули камень на вершине горы. Падая вниз, он задевает другие камни, и это механическое движение отдельных частей горной породы превращается в нечто целое, имеющее как бы автономное существование. Теперь это – обвал, разбуженная стихия природы, грозное бедствие. В нем есть что-то человеческое или, скорее, демоническое, то есть человеческое с обратным знаком и более грандиозное. Так возникает сказание о духе гор – Рюбецале» [11, с. 75–76].

Вопрос о действии, таким образом, оказывается роковым для человека уже в самом начале его пути. Герои античных трагедий – всегда люди действующие и именно вследствие своих действий совершающие ошибки и навлекающие на себя вину. Впрочем, и ошибки трагических героев не школьные, и вина их ничем не родственна вине, скажем, уголовной. Трагический герой, как заметил однажды Гегель в своих лекциях по философии духа, хочет быть виновен. «Потому древняя трагедия и стояла на более высокой точке зрения, считая индивида виновным, и не было в ней никакого *commiseration* (соболезнования) к прельщенности, из-за которой индивиду якобы нельзя приписывать вину. Что вина может быть приписана, в том – вершина интеллигенции» [8, с. 283].

Аристотель в своей «Поэтике» приводит историю о том, как «статуя Мития в Аргосе убила виновника смерти этого Мития, упав на него в то время, как он на нее смотрел» [5, с. 70]. Таковы, по мнению античного философа, наилучшие фабулы, заключающие в себе зерно трагического [3, с. 101–111]. Характерно, что Аристотель не сообщает нам, что именно и почему совершил виновник смерти человека, чья статуя убила его самого. Могло ли это быть убийство? Да, но мы прекрасно знаем, что с точки зрения античности иные убийства *должны* были быть совершены и скорее уход от этой ответственности мог повлечь за собой божественную кару (тут достаточно назвать «Орестею» Эсхила). И все же, нам не-

известно, отчего погиб Митий, поскольку это не главное. А главное то, что вне зависимости от причины, побудившей убийцу совершить свое дело, он был вынужден столкнуться с неожиданными, незапланированными последствиями своих собственных действий.

Вспомним Эдипа, история жизни которого легла в основу великих античных трагедий: это был человек возвышенного характера, совершивший, по существу, героический поступок – знаменитые Фивы были спасены от страшного Сфинкса его смелым умом. Но что получил он в награду? – Возможность жениться на собственной матери и завести с ней детей. В некотором смысле и он вынужден был столкнуться с неожиданными последствиями своих собственных действий.

Общим местом классической трагедии как будто бы оказывается ситуация, когда, действуя, герой совершает нечто, но сам не знает, что именно, и только затем, уже в самом конце, все проясняется, но уже слишком поздно. Такова цена знания правды о мире и самом себе. По мысли Аристотеля, лучшие фабулы не были придуманы людьми, это невыдуманные истории реальных родов. Причем открыты они были не путем искусства, как он пишет, а случайно. Классическая античность любила подобные сюжеты, а потому сохранила их для нас великое множество. Лидийский царь Крез, знаменитый собеседник Солона, желая пойти войной на разрастающуюся персидскую державу, обратился к дельфийскому оракулу с вопросом о том, что будет, если он все же решится на этот шаг. Ответ оракула известен: царь Крез сокрушит великое царство. Оракул не соврал: это была истина, но истина всегда конкретна – Крез действительно сокрушил великое царство, но то было его собственное.

Стало быть, страшно не просто столкнуться с неожиданными последствиями своих собственных действий, страшно обнаружить, что они оказались обратными – не просто иными, но противоположными. И геродотовский Крез, и софокловский Эдип сталкиваются именно с обратными последствиями своих собственных действий. Но откуда проистекает эта «обратность»? Здесь стоит вернуться к пониманию истоков древнейшей мифологии М. Лифшицем: «Обратной силой можно назвать реакцию окружающего мира на всякое выделение из него отдельной части, претендующей на независимость, бросающей вызов целому. Человеком же называется та часть природы, которая развивает это обособление как свой особый шанс и свою судьбу» [5, с. 76].

Однако выделение одной части объективной реальности и противопоставление ее целому может быть различно, и именно в этом, по мысли Лифшица, заключен особый шанс той части природы, которая называется человеком. В чем же дело? Вспоминая кантовскую «Критику способности суждения», можно было бы предположить, что шанс человека заключается в том, что он совершает это выделение совершенно особым образом – воспринимая мир природы под углом порождаемой разумом целесообразности. Тем самым мир природы как бы (именно как бы) оказывается связанным с миром свободы, а человечеству достается возможность бесконечного совершенствования культуры в том особом смысле, который был сформулирован Кантом как способность ставить и реализовывать любые цели свободного разума посреди мира механической необходимости.

Как известно, недостаточность этого решения выявилась очень рано, и уже ближайшие последователи Канта, обнаружившие себя в совершенно иной исторической ситуации, сумели сделать из нее верные выводы и пересмотреть взгляд философии на связь субъекта исторического действия и той реальности, которая ему противостоит. В этом смысле Великая французская революция, как и описывал ее Гегель, оказалась настоящим восходом солнца, лучи которого осветили истину новому поколению мыслителей вплоть до Маркса и Энгельса. Недостаточно особенно, человеческого выделения одной части объективной реальности – необходимо выделение *особой* части этой объективной реальности.

Когда-то Фрэнсис Бэкон заметил, что подчинить природу возможно единственным способом – подчиняясь ей. В своей «Новой Атлантиде» он проиллюстрировал это историей о том, как мудрые островитяне ловят одних птиц при помощи других. Таким образом, необходимо как бы противопоставить реальность самой себе, использовать одни части бытия, дабы воздействовать на другие; такова же была и идея Гегеля, писавшего в «Иенской реальной философии» о хитрости разума: «Для хитрости дело чести – так ухватить слепую силу, с одной стороны, чтобы повернуть последнюю против себя самой, напасть на нее, схватить ее как определенность, действовать против нее или принудить ее как движение возвратиться к самой себе, снять себя» [7, с. 306–307].

Это возможно, но в фундаменте такой возможности лежит, согласно Лифшицу, онтологическое разделение самой реальности [2]. Шанс человека, действительно, заключается именно в том, чтобы обнаружить разницу в самом бытии, понять, что части этого единого бытия различны: бывают случайные осколки механической необходимости, отдельные, ничего не значащие и не говорящие факты, но бывают и такие, которые включают в себе подлинное богатство содержания. Пользуясь термином Фрэнсиса Бэкона, Лифшиц именует их «прерогативными инстанциями» – частями объективной реальности, «заряженными всеобщностью, в которых сама материальная субстанция мира становится субъектом, выступает в своих характерных, выразительных, своеобразных ситуациях» [12, с. 168]. Они представляют собой по-настоящему говорящие факты, говорящие ситуации, способные стать опорой, рычагом для человеческого сознания. Они есть порождения самой реальности, являющиеся как бы зеркалом определенного круга явлений, – зеркалом прежде всего потому, что в них отражается, выражаясь гегелевским языком, актуальная бесконечность некоторого круга эмпирического материала [1]. Тем самым, это инстанции, позволяющие «сделать относительно законченные выводы, прекратить вечную неполноту индукции, обобщение эмпирических фактов путем отыскивания таких положений реальности, которые явно говорят нам своим собственным, субъективным языком» [12, с. 168].

Иными словами, необходимое выделение *особой* части этой объективной реальности, в котором заключается шанс и судьба человека, и есть выделение тех самых прерогативных инстанций, истины бытия в противовес его лжи, полноты в противовес частности, наконец, конкретного в противовес абстрактному. Истина, как подчеркивал В.И. Ленин, всегда конкретна. Есть такие, *конкретные* части объективной реально-

сти, опираясь на которые, мы можем быть более зрячи, а есть такие, *абстрактные*, которые, напротив, закрывают перед нами возможности для всякого сознательного действия.

И здесь вновь стоит вспомнить Аристотеля, который, описывая явление катарсиса, характеризует его как очищение от аффектов посредством сострадания и страха. Катарсис – это то, что должно произойти со зрителями в результате созерцания трагедии на сцене. Как известно, поход античного афинского гражданина классической эпохи в театр серьезно отличался от того, как именно происходит этот процесс сегодня. Достаточно упомянуть, что поход этот был обязательным, а государство в какой-то момент своей истории даже оплачивало гражданам то время, которое они должны были уделить просмотру. Современному человеку, прекрасно знакомому с бесплатными государственными раздачами билетов на какие-то мероприятия и уж тем более с оплатой их посещения, может показаться само собой разумеющимся, что античное государство таким образом занималось обыкновенной пропагандой. Но хорошо ли подошли для этого те самые – классические – трагедии?

Аристотель в «Поэтике» специально подчеркивает, что, в отличие от комедий, трагедии следует писать на сюжеты из далекого прошлого, актуальной политической повестке в них нет места. Несмотря на некоторые исключения, в целом лучшие античные трагедии следуют этому правилу. Пусть так, но очевидно и то, что даже глубокую древность (или в особенности глубокую древность) легко превратить в назидательный пример для современности, тем самым открыв двери самой обыкновенной пропаганде (достаточно вспомнить знаменитый фильм С.М. Эйзенштейна «Александр Невский»). Это верно, но необходимым условием в таком случае оказывается наличие ясной и отчетливой морали с простым и понятным выводом. Находим ли мы в классических античных трагедиях нечто подобное? К примеру, «Орестея» Эсхила открывает перед нами ситуацию, когда главный герой, сын убитого Агамемнона, оказывается вовлеченным в трагическую коллизию: он должен отомстить за своего отца, однако эта месть будет означать убийство его матери. Что бы ни выбрал Орест, он все равно совершит ошибку, все равно окажется виноват. Эта ситуация типична для трагедии, но превратить ее в простое средство для манипуляции невозможно.

Так почему же государство платило зрителям античных трагедий? Эпоха Просвещения, отводившая театру громадную роль (непроста такие люди, как Дидро и Лессинг, так много писали для театра и о театре) и завершившаяся также эпическим театральным действием – Великой французской революцией, считала, что театр есть великое средство, но не пропаганды, а общественного воспитания. Этот взгляд сформировался не без влияния античных образцов, где в небольшом по современным меркам полисе в театре могли поместиться все его граждане. Люди, входящие в театр как толпа отдельных индивидуумов, каждый из которых был полностью погружен в свою частную жизнь, должны были выйти из него единым народом. И в этом смысле, пожалуй, можно было бы вновь обратиться к аристотелевскому катарсису как очищению посредством сострадания и страха. Не только от аффектов, но и от этой абст-

рактности, партикулярности, частности угла зрения должно было пройти очищение, чтобы вышедшие из театра люди по-настоящему смогли превратиться в народ.

Но как же происходит это очищение? Единственным лекарством против абстрактности является конкретность, полнота, или, другими словами, истина. Именно созерцание истины в чувственной форме, переживание явления божественной правды на сцене, правды, сокрушающей частную, слепую позицию героя, заставляющей его склониться перед открывшейся полнотой, – вот что по-настоящему объединяло людей во время созерцания лучших трагедий. Не пропаганда, силящаяся превратить зрителей в объект для манипуляций, но единая, свободно захватывающая истина, открывающая возможности для роста самосознания. А подлинная демократия невозможна без свободно, т.е. сознательно действующего политического субъекта, без народа, противопоставленного толпе.

Итак, действующий в истории человек всегда рискует столкнуться с негативными последствиями своих собственных действий. Это так, поскольку человек есть только часть природы, опирающаяся также на одну (конечную) из ее бесконечных сторон. Чем более частной, абстрактной будет та сторона, на которую мы опираемся, тем страшнее будут последствия, и тем дальше они разойдутся с той целью, которую мы когда-то надеялись достичь. Вместе с тем, совершенно не случайно тема трагического вновь и вновь возрождается тогда, когда речь идет о масштабных исторических событиях, о решающих битвах в истории человечества, о сложных переходных эпохах, когда один порядок сменяется другим. Так было в античности (Эсхил, Софокл и Еврипид), так было в эпоху Возрождения (Шекспир), так было и в XIX в. (А.С. Пушкин с его «Борисом Годуновым»). Поскольку наступает время действовать, необходимым становится понять условия сознательного, свободного действия, такого, которое не приведет к последствиям, обратным задуманному. Другими словами, речь идет о попытке преодоления абстрактности, о попытке наконец-то начать действовать конкретно. И в этом смысле конкретное действие – это действие, включающее в себя всю полноту содержания, исходящее не из частных, партикулярных, осколочных фрагментов реальности, а из самого ее существа, причем в это существо с необходимостью входит и та область, которую в классической философской традиции принято связывать с вопросом о нравственности.

Вот почему тема трагического, так тесно переплетенная с идеей общественного воспитания, есть одна из определяющих тем человеческой истории. И именно поэтому составленная еще в конце 1920-х гг. антология Лифшица «К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве» открывается разделом, посвященным трагическому. Что делать человеку, оказавшемуся увлеченным потоком исторических событий, разворачивающихся на его глазах? Марксизм, по мысли Лифшица, есть именно то научное мировоззрение, которое способно «объяснить человеку смысл его собственной, исторической и личной жизни» и тем самым открыть «вытекающую отсюда возможность контроля над самим собой» [10, с. 150]. Таким образом, писал Лифшиц, «даже в тех случаях, когда делать совершенно нечего, когда события фатально идут в известном направлении (как это

было, например, в эпоху Римской империи), понимание того, что происходит с нами в жизни, ставит сознательного человека выше немыслящей стихии» [10, с. 150]. В некотором смысле такое понимание само по себе уже есть фундамент для будущего действия, его первый элемент. Отсюда легко заключить, что понимание и есть истинное действие, таков вывод классического идеализма. Оставаясь марксистом, Лифшиц полагал, что из тех парадоксальных ситуаций, когда иное слово оказывалось большим делом, чем иное дело, вовсе не следует, что слово есть истинное дело. Понимание необходимо, но в конечном итоге понимание, которое не ведет ни к какому действию, – бесплодно, абстрактно и, оставаясь таким, оно легко обращается в свою противоположность, оборачиваясь непониманием. Ведь истина всегда конкретна, а потому подлинное, конкретное понимание тоже возможно только в результате какого-то дела.

Итак, человек должен действовать и понимать, а действуя и понимая, он с неизбежностью должен будет столкнуться с вопросами нравственности, с проблемой добра и зла. В своей лекции «О добре и зле» Лифшиц замечает, что добро с точки зрения материализма, конечно, должно обладать каким-то материальным измерением, что оно не должно оставаться пустой фразой, чем-то бессильным, но все же, так понимаемое добро не может быть сведено и к голой пользе, к идее абстрактной целесообразности. Почему? Потому, что все абстрактное слабо, все абстрактное имеет тенденцию к тому, чтобы обернуться собственной противоположностью, и человек, страстно и искренне желающий совершить добро, подобно трагическому герою античной драмы, может в силу абстрактности той части реальности, на которую он опирается, столкнуться с обратными последствиями своих собственных действий. «Вы не учитываете, – утверждает Лифшиц в лекции, – громадного количества условий и моментов, которые здесь есть, вы вытягиваете из бесконечности природы только одну механическую нитку, но всякий механизм есть какое-то число количественное, ограниченное нагромождение моментов $n+1$, а в действительности все это связано не с конечным количеством, а с очень большим, или, прямо скажу, с бесконечным количеством разных условий. И если вы поставите в качестве исходного пункта и критерия своего мировоззрения в каком бы угодно деле понятие абстрактной целесообразности, то как бы вы последовательно к этому ни стремились, вы оставите после себя пустыню» [13, с. 79].

Стало быть, и ваше действие в ситуации, когда настанет время действовать, и ваше понимание в ситуации, когда, кроме этого понимания, вам ничего не остается, рискует обернуться чем-то совершенно иным, рискует оказаться выгодным тому, с чем вы собираетесь бороться, сыграть на руку тому, что вы хотите искоренить. Лифшиц прекрасно показывает, как из самых рациональных, целесообразных, но абстрактных идей возникает самый фантастический иррационализм. Целесообразность, польза, тем самым, должны быть каким-то образом соединены с конкретностью, с полнотой содержания; бывает разная полезность: абстрактная полезность голого утилитаризма и конкретная полезность, коренящаяся в самом существе предмета. Иными словами, если добро должно быть полезно, если оно заключается в пользе, то нет ничего, что

было бы полезнее истины, поскольку только она не может обернуться своей противоположностью. «Значит, – продолжает Лифшиц, – дело состоит в том, чтобы таким образом целесообразно поступать, чтобы это целесообразное действие человека входило в какие-то более широкие рамки». Эти рамки, или же нравственная форма, – «материальное благо под углом зрения истины»: «существует не только количество, меньше или больше насилия, не только большее или меньшее количество прогрессивного общего деяния, полезного деяния, которое делает человек, но существуют какие-то рамки, которые делают одно и то же деяние либо нравственным, либо безнравственным», а «это зависит от человека и от человечества» [13, с. 80–81].

Но что же это за материальное благо под углом зрения истины и почему оно зависит от человека? Цитируя К. Маркса, Лифшиц подчеркивает: «...для того, чтобы знать, что полезно для собаки, нужно знать собачью природу, а не конструировать эту природу, исходя из принципа пользы» [13, с. 79]. Чтобы знать, что полезно человеку, следовательно, нужно знать его истинную природу, и истинно полезным для человека окажется все то, что эту истинную природу развивает. Не случайные, исторически ограниченные характеристики, но нечто субстанциальное, то, что, наконец, позволит предыстории человеческого рода завершиться и начнет подлинную, настоящую, человеческую историю. Истина, конкретность, полнота человеческой истории на языке конкретного исторического развития означают именно становление подлинной субъективности, свободной самодеятельности человеческого рода. Только подобная свободная самодеятельность безусловна, она и мера ее развития есть тот самый угол зрения, под которым следует рассматривать всякое конкретное завоевание, всякое конкретное действие. И то, что служит развитию этой свободной самодеятельности, и есть истина в каждой конкретной исторической ситуации: иногда это слово, а иногда дело, иногда это нечто идеальное, а иногда самое что ни на есть материальное. Нравственность, писал Лифшиц, есть сплочение людей. «Надо превращать толпу в народ, – гласит одна из архивных заметок Лифшица, сделанная им по поводу Великой французской революции, – объединять людей их самостоятельной организацией, бескорыстным трудом, культурой – вот безусловная основа для оценки того, кто прав, кто виноват. Виноват тот, кто отрывает аппарат права, управления, культуры, даже морали от народа – виноват самой большой, исторической виной» [6]. «Ведь истинная нравственность, – писал Лифшиц в статье “Нравственное значение Октябрьской революции”, – состоит в том, чтобы создавать условия подлинного единства людей, неспособного обернуться дьявольским раздором и взаимным утеснением» [10, с. 244].

Литература

Исследования

1. Арсланов В.Г. Концепция абсолютного (диалог Мих. Лифшица с экзистенциализмом) // Михаил Александрович Лифшиц / Под ред. В.Г. Арсланова. М.: РОСПЭН, 2010. С. 216–238.

2. Арсланов В.Г. Онтогносеология, смысл мира и «gottlosen Marxismus» // Михаил Александрович Лифшиц / Под ред. В.Г. Арсланова. М.: РОСПЭН, 2010. С. 282–338.
3. Арсланов В.Г. Теория и история искусствознания. Античность. Средние века. Возрождение: Учебное пособие для вузов. М.: Академический проект; Культура, 2015.
4. Науменко Л.К. Мифология живая и мертвая // Михаил Александрович Лифшиц / Под ред. В.Г. Арсланова. М.: РОСПЭН, 2010. С. 78–174.

Источники

5. Аристотель. Поэтика. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.
6. Архив Мих. Лифшица. АРАН. Ф. 2029.
7. Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 285–387.
8. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии духа. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014.
9. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений. В 14 т. Т. 8: Философия истории. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935.
10. Лифшиц М.А. «Горе от ума» Грибоедова // Лифшиц М.А. Очерки русской культуры. М.: Академический проект, 2015. С. 150–210.
11. Лифшиц М.А. Античный мир, мифология, эстетическое воспитание // Лифшиц М.А. Мифология древняя и современная. М.: Искусство, 1980. С. 10–141.
12. Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). М.: Прогресс–Традиция, 2003.
13. Лифшиц М.А. Лекция «О добре и зле» // Лифшиц М.А. Что такое классика? СПб.: Умозрение, 2023. С. 41–87.

Lagurev, Aleksey S. *Historical tragedy and questions of morality: Mikhail Lifschitz on good and evil*

References

1. Arslanov, V.G. (2010), The concept of the Absolute (dialogue of Mikhail Lifshitz with existentialism), in: Arslanov, V.G. (ed.), *Mikhail Aleksandrovich Lifshiz*, ROSPEN, Moscow, pp. 216–238 (in Russian).
2. Arslanov, V.G. (2010), Ontognoseology, the meaning of the world and "gottlosen Marxismus" in: Arslanov, V.G. (ed.), *Mikhail Aleksandrovich Lifshiz*, ROSPEN, Moscow, pp. 282–338 (in Russian).
3. Arslanov, V.G. (2015), *Teoriya i istoriya iskusstvoznaniya. Antichnost'. Sredniye veka. Vozrozhdeniye: Uchebnoye posobiye dlya vuzov* [Theory and History of Art History. Antiquity. Middle Ages. Renaissance: Textbook for universities], Akademicheskiiy proekt, Kul'tura, Moscow (in Russian).
4. Naumenko, L.K. (2010), Mythology alive and dead in: Arslanov, V.G. (ed.), *Mikhail Aleksandrovich Lifshiz*, ROSPEN, Moscow, pp. 78–174 (in Russian).