

АННА ВИНКЕЛЬМАН*

ЛОЖНЫЕ ДИЛЕММЫ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ: О РОМАНЕ У. СТАЙРОНА «ВЫБОР СОФИ»**

СТАЙРОН У. ВЫБОР СОФИ / ПЕР. С АНГЛ. Т. КУДРЯВЦЕВОЙ. — М. : АСТ МОСКВА, 2010

В середине 2016 г. случилось важное для философского нон-фикшена событие: Институт Гайдара выпустил перевод нашумевшей работы Д. Эдмондса «Убили бы вы толстяка?» (Эдмондс, 2016). Книга вызвала бурный ажиотаж: всюду проходили представления и презентации, с несколькими открытыми лекциями приезжал в Москву и сам автор. Иными словами, нехитрая этическая задача в популярном изложении и в сопровождении активной рекламной кампании на некоторое время вернула нас от логических проблем к этическим. О чем же книга?

Д. Эдмондс предлагает нам краткий философский экскурс, основанный на мысленном эксперименте Ф. Фут (1967 г.). В философии эта моральная дилемма получила название *trolley problem* и с момента своего создания перепевалась на разные лады¹. Задача нашей работы состоит в том, чтобы показать: ни эта, ни ряд других «моральных дилемм» таковыми не являются — следовательно, пора оставить тщетные усилия по разрешению этой головоломки и перенаправить энергию в другое русло.

В качестве альтернативного *trolley problem* примера мы предлагаем обратить внимание на роман У. Стайрона «Выбор Софи» (2010 г.). Проблематика романа аналогична «моральным дилеммам», которые породила «вагонетка», однако роман, в отличие от мысленных экспериментов, предлагает нам реальную ситуацию, где ясно видно, как сам мысленный эксперимент не выдерживает критики ни одной этической теорией.

*Винкельман Анна Михайловна, студентка магистратуры, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), winkelmanhanna@gmail.com.

**© Винкельман, А. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Именно на ее основе была сформулирована *fat man problem*, о которой и идет речь в книге Д. Эдмондса.

Действие романа разворачивается в послевоенной Америке, где пытаются обустроиться Софи с гражданским мужем Натаном. Рассказывает историю Софи ее сосед и друг Стинго, молодой писатель с Юга. Выясняется, что прекрасная Софи после того, как всю ее семью уничтожили нацисты, оказалась в Освенциме с двумя маленькими детьми на руках. Перед селекцией в газовые камеры к Софи подошел немецкий офицер и предложил увести ее с собой в обмен на близость.

— Одного ребенка можешь оставить при себе, — повторил он. — Другого отдай. Которого оставляешь?

— Вы хотите сказать, я должна выбрать? Я не могу выбрать, не могу! — Она закричала. Истязаемые ангелы никогда не кричали так в аду. — Ich kann nicht wählen! — кричала она. (Стайрон, Кудрявцева, 2010: 661)

Но как ни просила Софи офицера оставить ей обоих детей, он был непреклонен. Если не выбрать одного, уничтожат обоих. Тогда Софи крикнула: «Берите малышку» (Стайрон, Кудрявцева, 2010: 662).

Градус этического напряжения здесь колоссальный. Однако остановимся только на одном аспекте проблемы: выборе между двумя детьми. Как и в случае с вагонеткой, Софи находится в ситуации, где требуется выбрать между двумя альтернативными вариантами. Этический ли это выбор? Нет.

История Софи станет испытательным полигоном для четырех философских концепций, которые, как мы постараемся показать, не выдержат этого испытания. Предварительно же сделаем несколько важных оговорок. Во-первых, «Выбор Софи» не связан напрямую с *trolley problem*: мы только хотим показать, что в обоих случаях имеет место ситуация выбора, который, хоть это контринтуитивно, не носит *этического характера*; во-вторых, следует максимально абстрагироваться от культурно-исторического контекста «Софи», так как он в данной ситуации призван не «сгустить краски», а послужить ярким реальным примером. Подобные ситуации действительно часто встречаются в нашей обыденной практике: например, тот же принцип работает в проблеме «кого из двух утопающих спасти?».

Первой не выдерживает критики практическая философия И. Канта. В «Основоположениях метафизики нравов» (1785 г.) философ говорит: «...поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (Кант, Л. Д. Б., 1994: 195). Такова формулировка категорического императива, т. е. формы морального закона *для человека*. Если поступок

автономен, т. е. *не определен ничем иным* (например, склонностями), кроме самого разума, то это — поступок доброй воли, которая добра «сама по себе» (Кант, Л. Д. Б., 1994: 162). Кант приводит несколько знаменитых примеров: требование отдать долг, запрет на самоубийство и т. д. Иными словами, мы вполне понимаем, как работает категорический императив в *нормальной* ситуации. Относительно *себя* я всегда могу точно сказать, *как* поступить, — тут нет проблемы. «Таким образом, я не нуждаюсь в какой-нибудь глубокой пронизательности, чтобы знать, как мне поступать, дабы мое воление было нравственно добрым» (Кант, Л. Д. Б., 1994: 173). В «Критике практического разума» Кант даже приводит пример того, что и самый гнусный человек все равно в состоянии усмотреть в себе моральный закон (Кант, Соколов, 1994: 408). Более того, философу, возможно, разобраться с проблемами морали будет даже труднее, чем человеку, не знакомому с философией, так как философ может «легко запутать свое суждение массой посторонних, не относящихся к делу соображений и отклонить его от прямого пути» (Кант, Соколов, 1994: 175).

Важно, что категорический императив, по Канту, — это только формальный принцип. Он, в отличие от нормативных этических концептов — «десяти заповедей», «золотого правила этики» и проч., — не дает нам *конкретных* указаний, а только говорит, что мы *всегда точно знаем принцип*, сообразно которому следует поступать. Этика — всегда усилие; я всегда законодатель морального закона; как только я прекращу проверять каждый свой поступок на предмет согласия с моральным законом, моя этическая жизнь резко оборвется. В этом смысле, по Канту, мы никогда не ляжем спать с *чистой совестью*, так как совесть — это судящая сама себя способность суждения: она должна работать *всегда*, либо ее нет.

Со всеми этими соображениями мы возвращаемся в Освенцим, где стояла Софи. Что же делать? Может ли то, что Софи отдала фашистам дочь, быть всеобщим законом? Очевидно, нет. Являлся ли только разум определяющим основанием ее воли? Нет, она находилась в ситуации, в которой мы никак не можем назвать ее свободным субъектом. Однако вспомним «О мнимом праве лгать из человеколюбия» (см.: Кант, Вальденберг, 1994): герой этой работы, открывший дверь преступнику, по Канту, тоже был заложником некоторых обстоятельств. Иными словами, согласно Канту, *вне зависимости* от ситуации мы знаем, *как* поступить.

Почему в случае Софи ответ неочевиден? Посмотрим еще раз. Так, если моя воля определяется одним только разумом, то поступок добрый. Воля, согласно «Критике практического разума» (Кант, Соколов, 1994: 404), *по определению* свободна — следовательно, она добрая. Получается, злой поступок не может быть свободным, и наоборот. То, что сделала Софи, Кант назвал бы аморальным, но что *нужно* было сделать — он не говорит. Кроме того, при всей фундаментальности системы, этика Канта блокирует выбор между альтернативами. Например, я точно знаю, что *приятное* удовлетворяет моей склонности, а *хорошее* отвечает целесообразности. Выбрать между двумя «приятными» или «хорошими» вполне возможно: в мире природы ясно прослеживается иерархия. Однако *в мире свободы* никакой иерархии нет. Человек является *целью самой по себе* и причастен к *миру целей*, где все граждане совершенно равны и мы не можем предпочесть одного другому.

Невозможность мыслить альтернативы в этике — одна из ключевых проблем в кантовской практической философии. Попытался разрешить ее Ф. Шеллинг (см.: Кречетова, 2015). В «Системе мировых эпох» он пишет: «Знать истину, альтернативу которой невозможно себе представить, скажем, что $a = a$, — это еще не знание. Всякий скажет, что такая истина ровно ничего не даст ему сверх того, что он уже знал» (Шеллинг, Борисов, 1999: 64). Строго говоря, такое понимание восходит еще к Лейбницу, однако и для «Мировых эпох», и для лейбницианской трактовки это соображение пока имеет только гносеологический характер.

В 1809 г. Шеллинг публикует весьма провокационный текст — «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах». В общем и целом, он продолжает линию, которая тянется еще от «Системы трансцендентального идеализма», обосновывая тезис о том, что единственно возможный способ существования «Я» — это *акт*. «Философские исследования...» полны герменевтических тонкостей и имплицитных отсылок; впрочем, провокация и новаторство содержатся не в них.

Займствуя некоторые положения из своей натурфилософии, Шеллинг подвергает критическому пересмотру понятие Бога. «Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существующему» (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 108). Основа, согласно Шеллингу, есть *prius* (что отсылает нас к однокоренному *a priori*), аналогией которому является сила тяжести; неотделимое же, *но отличное* от Бога — *actu*, т. е. деятельное начало. Подобным образом существует «Я»; Шеллинг сравнивает *actu* со светом,

разумом. Проясняя же то, что является божественной *основой*, философ использует такие слова как *стремление*, *воля*, *хаос* — иными словами, речь идет о бессознательном начале. Важно, что *Бог* есть и *grius*, и *actu вместе*: так они образуют *дух* — термин, кстати, очень неуютный для кантовской философии. Однако Шеллинг понимает дух в особом смысле — как *самость*. «Будучи духом, самость свободна от обоих начал» (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 113), дух активен и творит, в его природе — ответ на интересующий нас вопрос о том, что такое этический выбор.

«В человеке же содержится вся мощь темного начала и в нем же — вся сила света. Воля человека есть сокрытый в вечном стремлении зародыш Бога» (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 113). Самость человека — дух — свободна от обоих (доброе и злого) начал в силу своего единства. Это как бы возвышает ее и открывает возможность альтернативы в том смысле, что *зло*, согласно Шеллингу, можно выбрать *свободно*.

За герметичностью формулировок стоит революционная идея. Так, по Канту, зло коренится в природе, а человек зол постольку, поскольку является частью природного механизма, и не только *разум*, но и склонность может определять его волю. Шеллинг же решительно отвергает такое представление — а вместе с ним лейбницианскую и платоновскую трактовку зла — и говорит, что зло ни в коем случае не природное явление. Также оно является не недостатком, а, наоборот, необходимым условием свободы и, более того, самого Бога. Божественное *откровение* было бы невозможно, не будь Бог способен ко злу. Нет ли тут противоречия, пусть даже здравому смыслу? Шеллинг пишет: «Вопрос же, почему Бог, необходимо предвидя, что зло будет хотя бы побочным следствием самооткровения, не предпочел вообще не открываться, действительно не заслуживает ответа. Ибо это было бы равносильно тому, чтобы во избежание противоположности любви не было бы и самой любви» (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 146).

А что в таком случае происходит с человеком? Ему, кажется, никакого самооткровения совершать нет нужды. Исходная точка для ответа на этот вопрос, конечно, — идеализм, объявивший свободу умопостигаемой сущностью, которая не вписывается в причинно-следственный ряд, поскольку она *безусловна* и *сама* является *определяющей* для всего остального. Однако в духе фихтевских аргументов Шеллинг справедливо замечает, что для того, чтобы определить хотя бы саму себя, она должна *уже* быть как-то определена. Противоречия тут не возникнет, если это определение свободе задает ее собственная природа. «Другими

словами, действие может следовать из внутренней природы сущности только по закону тождества и с абсолютной необходимостью, которая только и есть абсолютная свобода» (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 130). Эту парадоксальную мысль Шеллинг поясняет на примере Иуды, предавшего Христа. Иуда не мог поступить иначе просто потому, что его природа была *такова*; речь не о склонностях, а именно о характере духа. В этом и состоит принципиальная новизна шеллинговской трактовки: зло коренится не в природе, а в духе; свобода, таким образом, — это способность выбрать между добром и злом.

Однако несмотря на то, что теперь на теоретическом уровне мы имеем ценностные альтернативы, задача Софи не разрешается. Действительно, пусть свобода — возможность выбрать между добром и злом. Но разве выбор между двумя своими детьми является выбором между *добрым и злым*? Очевидно, нет. В этом отношении Шеллинг не перешагивает Канта, а разве что дублирует широко известную витгенштейновскую идею о том, что *добрая или злая воля не может изменить мир* (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994: 71; Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 134). Иными словами, «Философские исследования» скорее подошли бы нам для анализа поступка немецкого офицера, с которым столкнулась Софи, чем для анализа ситуации, в которой оказалась она сама.

Теперь можно посмотреть, что может сказать по этому поводу Г. Гегель, философская система которого претендует на то, чтобы объяснить все, а несогласным с ней — и то, почему они с ней не согласны. Гегель, как известно, был в юности дружен с Шеллингом, даже делил с ним комнату в Тюбингенском университете. Кроме того, исходной точкой для построения их систем становится переработка кантовского наследия. Даже довольно поздняя гегелевская «Философия права» (1820 г.) во многом созвучна кантовским идеям. Однако то решение, которое, как мы полагаем, предложил бы Софи Гегель, вступит с кантовской философией во взаимоисключающие отношения.

«В основе этого элемента воли лежит то, что я могу освободиться от всего, отказаться от всех целей, абстрагироваться от всего. Единственно только человек может все отбросить, *даже свою жизнь* [выделено нами. — А. В.]: он может совершить самоубийство. Животное не может этого сделать» (Гегель, Столшнер и Левина, 1990: 70), — пишет Гегель в «Философии права». Воля в его системе — то, что составляет сущность «Я». Благодаря *воле* «Я» способно сделать переход *от абстрактного к конкретному*, стать наличным. Смысл этого соображения заключается в том, что воля «Я» — всегда воля *чего-то*:

например, я хочу, чтобы из глины появился горшок. Саму возможность моего желания обеспечивает воля, которая, впрочем, всегда волит, как уже было сказано, конкретное — горшок, стакан, вазу и т. д. Поскольку горшок не может появиться в силу одного только моего воления, постольку Гегель определяет волю и как то, что в «Я» способно переводить представление в *наличное бытие*.

Воля из абстрактной становится волей *индивида* только в момент принятия решения. «Лишь благодаря решению человек вступает в действительность, как бы тяжело это ему ни приходилось» (Гегель, Столпнер и Левина, 1990: 78). Так, пока я не начал лепить горшок, а не чашку, никакой *моей* воли еще нет: она появляется только тогда, когда я уже опустил пальцы в глину и начал оформлять ее. Получается, что «Я» — это прежде всего возможность *так или иначе* определить себя, т. е. «выбирать» между теми или другими внешними определениями» (Гегель, Столпнер и Левина, 1990: 79).

Как мы видим, Гегель отказывается мыслить определение воли в оппозиционных терминах «добро» и «зло». Альтернативой им становится понятие *нравственности*, т. е. воплощенная идея государства. Ей предшествуют стадии *семьи*, основанной на любви, и гражданского общества, основа которого — *признание*. К судьбе отдельной личности Гегель, как известно, беспощаден. Что же делать Софи, согласно Гегелю? В рамках тех обстоятельств, в которых она находится, гегельянским решением, как нам кажется, было бы самоубийство. Так как *выбор* она сделать не может, то единственный способ остаться человеком, по Гегелю, — определить волю в пользу ее уничтожения. Вариант хоть и теоретически оригинальный, но нашу задачу не решающий.

Точнее всех, как нам кажется, почувствовал интуиции, важные для проблемы Софи, Людвиг Витгенштейн в «Логико-философском трактате». Этическое, согласно Витгенштейну, не может быть высказано в языке, так как язык способен выражать только факты. Факты, согласно онтологии «Трактата», случайны, т. е. могут быть, а могут и не быть. В этическом такое недопустимо — мы претендуем на некоторую абсолютную ценность (см.: Данько, 2016).

Этическое, включая логическое и эстетическое, у Витгенштейна — структура, оформляющая наш опыт, подобно тому как априорные формы пространства и времени у Канта оформляют для нас мир явлений. Мир просто не был бы нам *понятен* без этики. Отсюда ясно видно, что о том, *что* делает для нас мир понятным, мы не можем сказать ничего, кроме того, что оно есть.

Поскольку этика, о которой говорит Витгенштейн, не нормативна и не структурирована внутри себя, а является условием структуры, можно сказать, что внутри структуры, конечно, возможны альтернативы. Однако, как и в случае с Шеллингом, эти альтернативы мало что нам дают. Так, я могу выбрать между тем, отдать мне долг или не отдать; «окошко» в структурной сетке может впустить любую ценность, но только одну. Ценность, таким образом, не просто есть, а, будучи условием нашего видения мира, структурирует его для нас сообразно этой ценности. Так, если я выбираю «не отдать долг», то мир, согласно «Трактату», будет выглядеть для меня несколько иначе, чем если бы я его отдал. Впрочем, если идея оставить деньги себе кажется мне превосходной, и, обманув заемщика, я чувствую себя прекрасно, передо мной нет проблемы. Вопросами *правильного* поступка занимается, по Витгенштейну, вовсе не этика.

Таким образом, этическое — это *модус отношения к миру*. Это очень важное соображение для понимания истории Софи. Получается, Витгенштейн в этой ситуации говорил бы, как мы полагаем, не о самом выборе, а о том, как этот выбор можно осмыслить и потом с ним жить. Его предшественники же фокусировались на процессе самого выбора, на том, *как поступить*, хотя для решений вроде тех, которые приходится принимать оператору «вагонетки» или Софи, как видно из философии Канта, Шеллинга и Гегеля, невозможно дать адекватного определяющего основания.

Софи сказала в одной из бесед о соседском сыне: «Вы ясно видите — я себя не жалею. Есть вещи и похуже, чем те, что человек не смог доучиться, не стал тем, кем хотел быть. Если бы только *это я* потеряла, я бы не огорчилась» (Стайрон, Кудрявцева, 2010: 194), а потом еще более язвительно отозвалась о психоанализе: «„Мой аналитик то, мой аналитик это“... Такая мерзость, можно подумать, что они от чего-то действительно страдали, эти уютно устроившиеся американские евреи...» (Стайрон, Кудрявцева, 2010: 481).

Софи очень страдает, но не от того, что сделала неправильный выбор, а от того, что ей пришлось выбирать и теперь она остается с *выбранным*. Это страдание подобно тому, о котором пишет С. Кьеркегор в «Страхе и трепете» (см.: Кьеркегор, Исаева и Исаев, 2011), объясняя *молчание Авраама*. Витгенштейн и Кьеркегор пересекаются в важной для нас точке: трудность *этической* жизни состоит не в том, что у нас мало воли, мы слабы перед склонностями и т. д., а в том, что *этическое*

часто бывает связано с невыразимым парадоксом. Наш поступок может казаться на вид совершенно аморальным, как в случае Авраама или Софи, но в то же время содержать в себе колоссально высокий градус этического напряжения, далеко выходящий за рамки бинарной оппозиции «добро–зло».

Итак, *сам выбор* не является этической проблемой. Его обсуждение можно передать, например, антропологам или психоаналитикам. Первые, в лице Ч. Дарвина, объяснили бы решение Софи в пользу сына тем, что мальчик, конечно, имеет больше шансов выжить в адских условиях Освенцима. Странники же З. Фрейда тоже нашли бы, что сказать, уже с первых минут сеанса на кушетке.

Почему мы выбираем спасение одного, а не пяти (в случае с вагонеткой), или все же отдаем предпочтение первому утопающему перед вторым — не философский вопрос. Дилеммы такого рода являются ложными дилеммами моральной философии в том смысле, что никакого философского ответа на них дать нельзя. Сама же проблема является скорее тем, что Кант называет *регулятивной идеей*. Она лишь показывает бессилие нашего разума перед такими вопросами, как проблема Софи, — устанавливая тем самым границы познания в области этического. Здесь мы имеем дело с некоторыми *предельными* задачами, не имеющими ответа, но побуждающими искать ответы на другие этические вопросы.

Этика же начинается тогда, когда Софи *судит* о своем поступке — пытается, в терминах Витгенштейна, выразить свое к нему отношение. И тут же попадает в ситуацию Авраама, где от рыцаря веры один шаг до трагического героя (см.: Кьеркегор, Исаева и Исаев, 2011: 53–59). Как жить дальше с этим выбором, с той *выбранной ценностью*, которая задает теперь понимание и принятие мира? Для Софи ответом оказался яд, который она приняла вместе с Натаном, отказавшись от мира, который потерял для нее всякую ценность и перестал быть ей понятен. Осмысление выбора и прояснение того, как выбранная ценность определяет понимание или непонимание *мира*, остается тогда *философской* проблемой.

ЛИТЕРАТУРА

- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. Т. 1 / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права / пер. с нем. Б. Г. Столпнер, М. И. Левиной. — М. : Мысль, 1990.

- Данько С. В.* Бессилие и могущество воли. Комментарии к афоризму Л. Витгенштейна «мир не зависит от моей воли» // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. — 2016. — № 24. — С. 66–71.
- Кант И.* Критика практического разума / пер. с нем. Н. М. Соколова // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 4 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — С. 373–459.
- Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия / пер. Н. Вальденберг // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 5 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — С. 256–262.
- Кант И.* Основоположения метафизики нравов / пер. с нем. Л. Д. Б. // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 4 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — С. 153–246.
- Кречетова М. Ю.* Моральный или экзистенциальный выбор: Ф. В. Й. Шеллинг versus М. Хайдеггер // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. — 2015. — № 4. — С. 178–185.
- Кьеркегор С.* Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. — 2-е изд. — М. : Академический проект, 2011.
- Стайрон У.* Выбор Софи / пер. с англ. Т. Кудрявцевой. — М. : АСТ Москва, 2010.
- Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах / пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. и Михайлова // Сочинения. В 2 т. Т. 2 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Мысль, 1989. — С. 86–158.
- Шеллинг Ф. В. Й.* Система мировых эпох : Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо / пер. с нем. Е. Борисова. — Томск : Водолей, 1999.
- Эдмонде Д.* Убили бы вы толстяка? / пер. с англ. Д. Кралечкина. — М. : Изд-во Института Гайдара, 2016.

Vinkel'man, A. M. [Winkelman, A. M]. 2017. "Lozhnyye dilemmy moral'noy filosofii: o romane U. Stayrona 'Vybor Sofi' [False Dilemmas of Moral Philosophy: On the William Styron's Novel 'Sophie's Choice']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (2), 187–198.

ANNA WINKELMAN

MA STUDENT AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

FALSE DILEMMAS OF MORAL PHILOSOPHY: ON THE WILLIAM STYRON'S NOVEL "SOPHIE'S CHOICE"

STAYRON, U. [STYRON, W.] 2010. *VYBOR SOFI [SOPHIE'S CHOICE]* [IN RUSSIAN].
TRANS. FROM THE ENGLISH BY T. KUDRYAVTSEVA. MOSKVA [MOSCOW]: AST
MOSKVA

REFERENCES

- Dan'ko, S. V. 2016. "Bessiliye i mogushchestvo voli. Kommentarii k aforizmu L. Vitgenshteyna 'mir ne zavisit ot moyey voli' [The Disability and the Power of Will. The Comments to L. Wittgenstein's Aphorism 'The World is Independent of My Will']" [in Russian]. *Nauchnyye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo [Belgorod State University Scientific bulletin. Philosophy. Sociology. Law]*, no. 24: 66–71.
- Edmonds, D. 2016. *Ubili by vy tolstyaka? [Would You Kill the Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Izd-vo Instituta Gaydara.
- Gegel', G. V. F. [Hegel, G. W. F.] 1990. *Filosofiya prava [Grundlinien der Philosophie des Rechts]* [in Russian]. Trans. from the German by B. G. Stolpner and M. I. Levina. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- K'yerkegor, S. [Kierkegaard, S.] 2011. *Strakh i trepet [Frygt og Bæven]* [in Russian]. 2nd ed. Trans. from the Danish by N. V. Isaeva and S. A. Isaev. Moskva [Moscow]: Akademicheskii projekt.
- Kant, I. 1994. *Kritika prakticheskogo razuma [Kritik der praktischen Vernunft]* [in Russian]. In vol. 4 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by N. M. Sokolov, 373–459. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994. "O mnimom prave lgat' iz chelovekolyubiya [Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen]" [in Russian]. In vol. 5 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. by N. Val'denberg, 256–262. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- Kant, I. 1994. *Osnovopolozheniya metafiziki nraov [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]* [in Russian]. In vol. 4 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by L. D. B., 153–246. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- Krechetova, M. Yu. 2015. "Moral'nyy ili ekzistentsial'nyy vybor: F. V. Y. Shelling versus M. Khaydegger [Moral or Existential Choice: F. W. J. Schelling versus M. Heidegger]" [in Russian]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya [Vestnik Novosibirsk State University]*, no. 4: 178–185.
- Shelling, F. V. Y. [Schelling, F. W. J.] 1989. *Filosofskiy issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoy svobody i svyazannykh s ney predmetakh [Philosophische Untersuchungen*

- über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya* [Collected Works], ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by M. I. Levina and A. V. i Mikhaylov, 86–158. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1999. *Sistema mirovykh epokh* [System der Weltalter]: *Myunkhenskiye lektsii 1827–1828 gg. v zapisi Ernsta Laso* [Münchener Vorlesung 1827–1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx] [in Russian]. Trans. from the German by Ye. Borisov. Tomsk: Vodoley.
- Stayron, U. [Styron, W.] 2010. *Vybor Sofi* [Sophie's Choice] [in Russian]. Trans. from the English by T. Kudryavtseva. Moskva [Moscow]: AST Moskva.
- Vitgenshteyn, L. [Wittgenstein, L.] 1994. "Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]" [in Russian]. In *Filosofskiyye raboty* [Philosophical Works], comp. M. S. Kozlova, trans. from the German by M. S. Kozlova and Yu. A. Aseyev, vol. 1. Moskva [Moscow]: Gnozis.