



Д. В. Балашов

## ВОЗМОЖНА ЛИ ТЕОРИЯ ДИСТРИБУТИВНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ, ОСНОВАННАЯ НА ЭТИКЕ ДОБРОДЕТЕЛИ?

Дмитрий Викторович Балашов — кандидат юридических наук, старший преподаватель департамента теории права и сравнительного правоведения факультета права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Для связи с автором: [dbalashov@hse.ru](mailto:dbalashov@hse.ru).

**Аннотация.** Проблема социальной справедливости занимает одно из центральных мест в современной политической философии. Активные дискуссии по ее поводу ведутся с 1970-х годов. И хотя социальная справедливость рассматривается во многих аспектах, важнейшим из них остается дистрибутивная (экономическая) справедливость, связанная со справедливым распределением благ в обществе.

Почти все современные теории дистрибутивной справедливости следуют в русле одной из двух классических этических традиций: деонтологической и утилитаристской. Однако со второй половины XX в. стала складываться и третья этическая традиция — этика добродетели, сторонники которой подвергли критике как деонтологию, так и утилитаризм. Акцент на добродетели, лежащий в основе новой традиции, предполагает перенос внимания с универсального для всех правила в сторону индивидуальных решений отдельного человека. Подобное изменение угла зрения существенно затрудняет использование этики добродетели для построения теории социальной справедливости. Тем не менее такие попытки предпринимаются. В их числе — так называемый подход возможностей американского философа Марты Нуссбаум, получивший довольно широкую известность в научном сообществе.

Нуссбаум переосмыслила философию Аристотеля, актуализировав ключевые ее положения для современного мира. Перенеся основной фокус с категории добродетели на категорию возможности, она попыталась обогатить идею «аристотелианского социального государства» с высоким уровнем перераспределения благ в обществе.

Статья посвящена анализу концепции Нуссбаум. Внимательно рассмотрев ключевые ее положения, Д. Балашов показывает, что данный опыт построения политико-философской теории справедливости на базе этики добродетели не увенчался успехом. При этом, будучи заявлен как аристотелианский по духу, подход возможностей в действительности имеет слабое

отношение к учению Аристотеля, что, в частности, указывает на те проблемы, с которыми сталкиваются современные авторы, пытающиеся задействовать наследие далекого прошлого.

**Ключевые слова:** теории справедливости, деонтологическая этика, утилитаристская этика, этика добродетели, счастье, процветание, базовые возможности, социальное государство

...Свойство добродетели состоит, скорее, в том, чтобы делать добро, а не принимать его, и в том, чтобы совершать прекрасные поступки, более, чем в том, чтобы не совершать постыдных.

*Аристотель. Никомахова этика*

## Введение

Одно из центральных мест в политической философии второй половины XX — начала XXI в. заняла дискуссия о справедливости. Ее развертывание принято отсчитывать с публикации программной работы Джона Ролза «Теория справедливости»<sup>1</sup>, увидевшей свет в 1971 г. Но само содержание этой работы указывает на то, что современные споры о справедливости уходят куда глубже в историю, так как существенное внимание в ней уделено полемике с приверженцами утилитаристских взглядов на социальную справедливость.

<sup>1</sup> Ролз 2017.

Работа Ролза стала катализатором появления многочисленных новых договорных теорий, в числе которых, кроме теории самого Ролза, стоит также упомянуть концепции Роберта Нозика<sup>2</sup> и Рональда Дворкина<sup>3</sup>. Среди сторонников подобных теорий развернулась широкая полемика, не исчез из дискуссии и утилитаристский подход, который к началу XXI в. вновь выдвинулся на первые роли (о чем свидетельствует, в частности, популярность «эффективного альтруизма» — новой итерации утилитаризма<sup>4</sup>). Первоначально, в соответствии с логикой Ролза, Нозика и Дворкина, главной проблемой в рамках теорий справедливости выступала так называемая дистрибутивная (экономическая) справедливость, то есть справедливое распределение благ в обществе. Однако по мере развития и расширения дискуссии она охватила и многие другие аспекты социальной справедливости, такие как «глобальная справедливость», «межпоколенческая справедливость», «справедливая/несправедливая война» и т.д. Тем не менее, несмотря на расширение спектра исследовательских проблем, вопрос о дистрибутивной справедливости остается актуальным по сей день.

<sup>2</sup> Нозик 2016.

<sup>3</sup> Dworkin 1981a, 1981b.

<sup>4</sup> Сингер 2018; Макаскилл 2018.

Важно отметить, что идущая уже более полувека дискуссия о справедливости тесно связана с англоязычным академическим сообществом и характерной для него традицией аналитической философии. Отсюда активное использование теоретиками справедливости специфической

методологии, например метода мысленного эксперимента. Другая отличительная черта современных теорий справедливости — прямое сопряжение вопросов справедливости, политико-правовых по своей сути, с основными этическими традициями в западной философии — утилитаризмом и деонтологией. Но если рассматривать данную дискуссию с этих позиций и пытаться соотнести вопросы социальной справедливости с философской этикой, не следует упускать из вида, что в сегодняшней этике принято говорить не о двух, а о трех ключевых традициях. Во второй половине XX в. к утилитаризму и деонтологии добавилась *этика добродетели*, с тех пор приобретшая многочисленных сторонников. С этой линией в этической мысли связаны имена многих выдающихся философов современности, в том числе Элизабет Энском, Бернарда Уильямса, Аласдера Макинтайра, Айрис Мердок и Филлиппа Фута.

В отличие от деонтологических и утилитаристских подходов, широко представленных в политической философии и философии права, этика добродетели обсуждается преимущественно на *личностном* уровне. Это обусловлено рядом особенностей данного подхода, в первую очередь его сфокусированностью не на социуме, а на отдельной личности<sup>5</sup>. Вместе с тем предпринимались попытки использовать его для построения концепции социальной справедливости. Одной из них и посвящена настоящая статья. Речь идет о политико-философской теории дистрибутивной справедливости, разработанной американским философом Мартой Нуссбаум. Но прежде чем переходить к ее анализу, целесообразно вкратце остановиться на ключевых постулатах этики добродетели.

<sup>5</sup> Куренной 2008.

### Рождение новой этической традиции

<sup>6</sup> Anscombe 1958.  
Русский перевод  
см. Энском 2008.

<sup>7</sup> Энском 2008: 75.

<sup>8</sup> Там же.

В 1958 г. английский философ Элизабет Энском опубликовала статью «Современная философия морали»<sup>6</sup>, в которой обрушилась сразу на два ведущих направления современной моральной философии. С ее точки зрения, вся современная этика строится на идее долженствования, или морального обязательства — строгого правила, *внешнего* по отношению к индивиду (что выглядит сомнительным, если проследить историю такого понимания этического). Корни данного подхода Энском видела в религиозных основаниях современной западной цивилизации — «христианстве и присущей ему правовой (law) концепции этики»<sup>7</sup>. Христианство, в свою очередь, «вывело свои этические понятия из Торь»<sup>8</sup>, что впоследствии стало фундаментом как деонтологической, так и утилитаристской этической традиции.

Для иудео-христианской цивилизации подобный угол зрения был полностью оправдан, так как строгое долженствование в этике, выносящее «абсолютный вердикт» поступку, предопределялось наличием высшей инстанции — Бога. Не случайно в концепции права периода высокой схоластики человеческому закону отводилось подчиненное место по сравнению с естественным, божественным и вечным

законами, имеющими прямое и непосредственное отношение к Божией воле.

По мере развития процесса секуляризации, обозначившегося в эпоху Возрождения и продолжившегося в Новое время, этическое должествование, базирующееся на вере в Бога, начало терять свои основания. Однако, как замечала Энском, «если подобная концепция доминирует на протяжении многих столетий, а затем отбрасывается... может оказаться, что такие связанные с природой закона понятия, как обязательство, подчиненность или требование, останутся, хотя и утратят при этом свои корни»<sup>9</sup>. Лишенное корней должествование — важнейший вызов для этической философии, породивший немало попыток найти основания этики в иных категориях.

<sup>9</sup> Там же: 76.

Вероятно, важнейшей из таких попыток является концепция Иммануила Канта, выводящая этическое требование (*моральный закон*) из философской практики, которая «указывает нам на чистый умопостигаемый мир, более того, положительно определяет этот мир и позволяет нам нечто познать о нем, а именно *некий закон*»<sup>10</sup>. Именно деонтология Канта стала этико-философским базисом для упомянутых выше новых договорных теорий. Но в глазах Энском концепция Канта не была убедительной.

<sup>10</sup> Кант 1994: 424.

Сходным образом оценивала Энском и утилитаристскую этическую концепцию, изначально сформулированную Иеремией Бентамом. Сама по себе идея утилитаризма выросла из критики деонтологии. Обосновывая посюсторонние этические требования, Бентам называл характерные для деонтологических построений представления о потусторонних естественных правах «чепухой на ходулях» (*nonsense upon stilts*)<sup>11</sup>. В противовес им этическая программа утилитаризма делала упор не на поступок *per se*, а на его результат. Идея оказалась крайне популярной — прежде всего ввиду возможности исчисления конечного блага и выстраивания рациональных программ, направленных на его максимизацию. Правда, у подобной переориентации этики с действия на цель была и своя цена. «Нет ни одного рода мотивов, который сам по себе дурен»<sup>12</sup>, — утверждал Бентам, тем самым открывая приверженцам деонтологического подхода широкое поле для критики утилитаризма.

<sup>11</sup> Bentham 2002: 317.

<sup>12</sup> Bentham 1998: 127.

По мнению Энском, при всей разнице между деонтологической и утилитаристской этикой им присущ один и тот же изъян: и та, и другая исходят из наличия универсальных правил должествования, определяющих поведение человека, и для обеих характерны такие «бессодержательные» понятия, как «должное», «долг», «обязанность» и т.п.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Артемьева 2003: 172.

Впоследствии к Энском присоединились многие другие исследователи, критиковавшие деонтологию и утилитаризм со сходных позиций. Рассмотрим два ключевых критических аргумента, типичных для сторонников этики добродетели.

Первый аргумент — это присутствие и в деонтологии, и в утилитаризме *универсального морального принципа*. Как отмечает российский

философ Виталий Куренной, «и кантианство, и утилитаризм представляют собой систему моральных правил, формулирующихся как предложения должностования и основанных на одном, системообразующем моральном принципе — будь то категорический императив или „принцип полезности“»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Куренной 2008: 64.

Второй аргумент — это ориентация обоих подходов на некий *внешний*, объективный критерий: «Обе основные этические доктрины оперируют формами должностования, выступающими по отношению к конкретному человеку и его обстоятельствам как внешняя, объективная мера, в соответствии с которой и должен поступать человек, несмотря на собственное понимание фактических обстоятельств и ограниченную перспективу. Мир конкретного человека соизмеряется здесь с „объективной“ точкой зрения — будь то мир „царства целей“ Канта или калькулируемый утилитаристом гедонистический результат последствий какого-то поступка»<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Там же: 65.

Но что этика добродетели предлагает взамен, когда критикует деонтологию и утилитаризм? Прежде всего необходимо отметить, что одной из отличительных особенностей этой этической традиции является плюрализм. Существует масса версий этики добродетели, что не позволяет говорить о некоей единой концепции. Приверженцев данного подхода роднит скорее критика утилитаризма и деонтологии, тогда как сами теоретические конструкции могут серьезно различаться. Такое положение дел, на наш взгляд, в значительной мере обусловлено широким спектром потенциальных источников вдохновения для подобного рода построений. Для многих сторонников этики добродетели им служит дохристианский период истории западной цивилизации, прежде всего античная философия, в которой можно найти совершенно разные этические концепции. Предпринимаются попытки найти соответствующие идеи и в работах философов Нового времени, например у Фридриха Ницше<sup>16</sup> и Дэвида Юма<sup>17</sup>. Наконец, классические — дохристианские — основания этики добродетели позволяют ее адептам обращаться не только к западным этическим доктринам, но и к конфуцианству<sup>18</sup>, индуизму<sup>19</sup>, буддизму<sup>20</sup>, что еще больше расширяет набор возможных интерпретаций.

<sup>16</sup> Swanton 2015; Harcourt 2015.

<sup>17</sup> Swanton 2013, 2015.

<sup>18</sup> Yu 2007; Slingerland 2011.

<sup>19</sup> Perrett and Pettigrove 2015.

<sup>20</sup> Finnigan and Tanaka 2011; Davis 2014.

Очевидно, что рассмотреть все эти интерпретации в рамках одной статьи заведомо нереально. Поэтому мы остановимся здесь лишь на *аристотелианской* версии этики добродетели, которая в настоящее время относится к числу наиболее влиятельных.

В упомянутой выше статье Энском утверждается, что предметом этического исследования должны быть добродетели. Понятие «добродетель» занимает одно из ключевых мест в античной философии, его активно использовали Платон, Аристотель и многие другие античные авторы. Дать точную дефиницию «добродетели» сложно, вокруг данной категории не затихают дискуссии. Тем не менее в самом общем смысле добродетель в аристотелианском понимании можно определить как отдельное положительное свойство некоего индивида, благоприобретен-

ную черту характера, позволяющую дать оценку его личности. Добродетель, по Аристотелю, не является чем-то врожденным. Как отмечает в предисловии к «Никомаховой этике» Феохарий Кессиди, «Аристотель (впервые в истории этической мысли) связывает этическую добродетель главным образом с желанием, хотением, волей (boyleisis)»<sup>21</sup>. То есть добродетель не задана изначально, но развивается посредством воли человека.

<sup>21</sup> Аристотель  
2011: 22.

С добродетелью тесно связана другая категория философии Аристотеля — «фронезис» (практическая мудрость), который можно описать как некий ориентир, позволяющий человеку делать правильный выбор при достижении высшего морального идеала. У фронезиса есть и инструментальная ценность, ибо он открывает путь к достижению блага.

В качестве конечного блага у Аристотеля выступает эвдемония — «духовные (и в умеренных размерах материальные) блага, объективное обладание которыми делает человека счастливым»<sup>22</sup>. Эвдемония есть результат наивысшего развития отдельных добродетелей, итог совершенствования человека.

<sup>22</sup> Там же: 32.

Понятие эвдемонии тоже порождает многочисленные дискуссии. Хотя слово *eudaimōn* чаще всего переводят как «счастье», было бы ошибкой считать данный вариант единственно верным. Особенно это заметно в англоязычных переводах Аристотеля, которые используются в рамках аристотелианской этики добродетели. Констатируя, что «понятие эвдемонии — ключевой термин в древнегреческой моральной философии — обычно переводится как „счастье“ (happiness) или „процветание“ (flourishing), а иногда и как „благополучие“ (well-being)», автор обзорной статьи об этике добродетели в Стэнфордской энциклопедии философии Розалинда Херстхаус обращает внимание на изъяны каждого из этих вариантов: «Проблема с „процветанием“ в том, что процветать могут животные и даже растения, но эвдемония возможна только у разумных существ. Проблема со „счастьем“ в том, что в обыденной речи это слово означает нечто субъективно определенное. *Это мне, а не вам решать, счастлив ли я.* Если я думаю, что счастлив, значит, так оно и есть, — это не то, в чем я могу ошибаться (за исключением случаев серьезного самообмана). Сравните это с утверждениями: „я здоров“ или „я процветаю“. Здесь нам несложно представить ситуацию, когда человек может так считать и при этом быть неправ. В этом отношении „процветание“ — лучший перевод, чем „счастье“»<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Hursthouse 2022.

Итак, мы выяснили, что основные претензии приверженцев этики добродетели к деонтологическим и утилитаристским подходам заключаются в (1) акценте последних на универсальном моральном принципе и (2) приписывании индивидам обязанности следовать данному принципу вне зависимости от обстоятельств и без учета особенностей поступка конкретного человека. С точки зрения представителей этого направления, никакого универсального морального принципа не существует, то есть, по выражению Мердок, «человеческая жизнь не имеет

<sup>24</sup> Мердок 2008: 118.

заданного извне предназначения (has no external point)<sup>24</sup>, и этическая сторона жизни заключается прежде всего в культивировании добродетелей отдельным человеком.

В этих условиях едва ли приходится удивляться тому, что подавляющее большинство современных теорий справедливости базируется на деонтологических или утилитаристских установках. Постулат о наличии универсального морального принципа позволяет распространять соответствующий принцип на весь социум, как в теории Ролза, или планировать экономическую/социальную/правовую политику, сообразуясь с идеей конечного блага. В рамках этики добродетели, редуцирующей этическое до конкретных индивидов, разработать концепцию справедливости, применимую ко всему обществу, крайне затруднительно.

<sup>25</sup> Нуссбаум 2014; Cline 2015; Snow (ed.) 2015.

Тем не менее попытки рассмотреть через призму этики добродетели отдельные социальные институты предпринимаются. Прежде всего они касаются таких сфер, как образование, психология, теология<sup>25</sup>. Но есть и случаи использования этики добродетели применительно к политическим институтам. И здесь наибольший интерес, на наш взгляд, представляет упомянутая выше теория дистрибутивной справедливости Нуссбаум, нацеленная на обоснование социально ориентированного эгалитаристского государства путем развития ключевых идей аристотелианской этической и политической философии.

**Аристотелианский  
«подход  
возможностей»  
Марты Нуссбаум**

<sup>26</sup> См. Nussbaum 1987a, 1987b, 1990, 2011.

<sup>27</sup> Nussbaum 1990.

В ходе разработки своей теории справедливости Нуссбаум, по ее собственному признанию<sup>26</sup>, вдохновлялась философией Аристотеля. Итогом этой работы стала концепция эгалитаристского социального государства, или, как называет его в одной из своих ранних работ сама Нуссбаум, «аристотелианской социальной демократии»<sup>27</sup>. Но чтобы понять, как Нуссбаум пришла к своим заключениям, целесообразно поэтапно проследить логику философа от трактовки основ человеческой этики до непосредственного обоснования идеи эгалитаристского устройства.

<sup>28</sup> См. Макинтайр 2000.

**От добродетелей к индивидуальному опыту.** Как уже отмечалось, для этики добродетели характерны две особенности, которые выделяют ее на фоне других этических подходов: отсутствие универсального морального принципа и акцент на личном опыте индивида при совершении морального поступка. В этом отношении Нуссбаум не исключение, так как в ее концепции личный опыт индивида играет принципиальную, если не определяющую роль. Вместе с тем, в отличие от многих других приверженцев этики добродетели<sup>28</sup>, она довольно специфическим образом трактует данную категорию.

Если обратиться к этике Аристотеля, на которой базируется анализируемая теория, нетрудно заметить, что такой категории, как человеческий *опыт*, в ней уделено весьма скромное внимание (на что ука-

<sup>29</sup> Nussbaum 1987b: 33.

зывает и сама Нуссбаум<sup>29</sup>). Речь в работах античного мыслителя идет прежде всего о других важнейших категориях, особое место среди которых занимают *добродетель* и *порочность*.

Однако, говоря об аристотелевской идее добродетелей, полагает Нуссбаум, ни в коем случае нельзя упускать из вида, что повести себя *добродетельно* или *порочно* индивид может только оказавшись в определенной ситуации — ситуации, которую также можно охарактеризовать через личный опыт (experience). Более того, «в „Политике“ он [Аристотель] настаивает на том, что наши основные этические установки и понятия (такие, как справедливое и несправедливое, благородное и низменное, хорошее и плохое) доступны исключительно для людей, но не для животных или богов, ибо звери неспособны вырабатывать понятия, а богам недостает опыта границ (limit) и конечности (finitude), придающего смысл понятию справедливости»<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Ibid.: 8—9.

Для Нуссбаум состояние личного опыта имеет особое значение. Рассматривая опыт как некую предоснову любых добродетелей, она распределяет добродетели Аристотеля в зависимости от опыта, полученного в определенной ситуации. Так, *храбрость* возможна в ситуации (sphere) «страха перед серьезными увечьями, особенно смертью»<sup>31</sup>, а *справедливость* — в ситуации «перераспределения ограниченных ресурсов»<sup>32</sup>. Здесь нет необходимости перечислять все коррелирующие пары «ситуация/опыт — добродетель», достаточно отметить, что эта идея является принципиальным поворотным моментом в аристотелианской концепции Нуссбаум. В дальнейшем философ практически перестает обращаться к категориям *добродетели* и *порочности* и концентрируется на ситуациях, формирующих *личный опыт* индивида.

<sup>31</sup> Ibid.: 5.

<sup>32</sup> Ibidem.

**От личного опыта к базовым возможностям.** Ситуации личного опыта могут быть самыми разными, но есть состояния (параметры), которые характерны для всех как формирующие человека *per se*. Нуссбаум называет их «конститутивными обстоятельствами человеческого бытия» (the constitutive circumstances of the human being) или «контурами человеческой формы жизни» (the shape of the human form of life)<sup>33</sup>. К числу таких конститутивных обстоятельств, по мнению Нуссбаум, относятся:

<sup>33</sup> Nussbaum 1990: 219.

- 1) смертность (mortality);
- 2) телесность (the human body)
  - 2.1. голод и жажда, потребность в еде и питье (hunger and thirst, the need for food and drink),
  - 2.2. потребность в жилье (the need for shelter),
  - 2.3. сексуальное желание (sexual desire),
  - 2.4. мобильность (mobility);
- 3) способность испытывать удовольствие и боль (capacity for pleasure and pain);
- 4) когнитивные способности: восприятие, воображение, мышление (cognitive capability: perceiving, imagining, thinking);

- 5) особенности развития в младенческом возрасте (early infant development);
- 6) практический разум (practical reason);
- 7) объединение с другими людьми (affiliation with other human beings);
- 8) связь с другими живыми существами и природой (relatedness to other species and to nature);
- 9) юмор и игра (humor and play);
- 10) обособленность (separateness)<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> *Ibid.*: 219—224.

Идея Нуссбаум заключается в том, что счастье, или процветание, по Аристотелю, достижимо, только если в перечисленных *конститутивных обстоятельствах* человек будет иметь возможность полностью реализовать себя в соответствии с тем, что назначено человеческому существу, — например, быть в *безопасности*, иметь *жилище*, находиться *в связи с другими людьми*, а при необходимости *обособиться* от них и т.п. Как отмечает немецкий философ Мануэль Кнолл, «Нуссбаум достигает этического, или нормативного, центра своего подхода... не только путем увязки с доктриной Аристотеля о распределительной справедливости, но и путем присвоения его утверждения, согласно которому природные объекты, существующие в режиме *dunamis*, стремятся к своей *energeia*, то есть к актуализации или реализации собственного потенциала»<sup>35</sup>. Реализация потенциала человека (процветание), согласно Нуссбаум, требует благоприятных конститутивных обстоятельств.

<sup>35</sup> *Knoll 2014*: 215.

Сформулировав свою аристотелианскую концепцию человека и личной этики, Нуссбаум обращается к области политических нормативных требований. Для этого она вводит понятие *возможностей* (capabilities), роль которых в ее построениях сложно переоценить: саму политико-философскую теорию Нуссбаум принято называть подходом возможностей (capability approach). Возможности, с точки зрения Нуссбаум, не следует путать с функционированием (human functionings). Понятие функционирования предполагает дескриптивную характеристику состояния того или иного индивида. Если индивид находится в благоприятных *конститутивных обстоятельствах*, он может должным образом *функционировать*, то есть реализовать заложенный в человеческом существе *потенциал*, и прийти к *процветанию*. В категории «функционирование» отсутствует волевая составляющая, это лишь описание фактического состояния. Индивид может реализовать все свои потенции, но может и отказаться это делать, исходя из личных соображений. В этом есть своя логика, продиктованная этикой Аристотеля, которая изначально постулирует ответственность человека за собственную судьбу и благополучие<sup>36</sup>. Это оставляет место для воплощения каждым индивидом в жизнь присущих ему добродетелей. Именно поэтому Нуссбаум настаивает на необходимости задействовать категорию возможностей.

<sup>36</sup> *Аристотель 2011*: 20.

Возможности обозначают состояние, когда у индивида есть шанс полностью реализовать себя (конститутивные обстоятельства это по-

зволяют) и в результате стать счастливым/процветающим. Но вместе с тем возможности — не более чем рамка, которая гарантирует благоприятные условия для реализации потенциала, но отнюдь не предопределяет такую реализацию, и индивид должен и вправе сам решать, что для него ценно и как он хочет жить. Однако отсюда следует, что рамка *возможностей для всех* имеет внешний по отношению к индивиду характер. Кто-то должен создать и обеспечить соответствующие возможности. Именно таким образом Нуссбаум делает переход с уровня индивидуальной этики к нормативной политико-философской теории справедливого общества.

Продолжая линию с выделением совокупности *конститутивных обстоятельств*, принципиальных для каждого человеческого существа, Нуссбаум предлагает перечень *базовых функциональных возможностей человека* (basic human functioning capabilities), специально оговаривая, что речь идет именно о «возможностях, а не о фактическом функционировании, поскольку... именно возможности, а не фактическое функционирование должны быть целью законодателя»<sup>37</sup>. Последнее замечание позволяет интерпретировать данный перечень как своего рода набор требований к политико-правовой системе. Всего перечень *базовых возможностей* Нуссбаум включает в себя 11 позиций.

- 1) Возможность дожить до конца полноценной человеческой жизни, не умереть преждевременно.
- 2) Возможность быть здоровым, нормально питаться, иметь надлежащее жилье, получать сексуальное удовлетворение, передвигаться с места на место.
- 3) Возможность избегать ненужной и бесполезной боли и получать приятные переживания.
- 4) Возможность использовать все пять чувств, воображать, мыслить и здраво рассуждать.
- 5) Возможность испытывать привязанность к вещам и другим людям.
- 6) Возможность формировать свои представления о благе и критически оценивать планы на собственную жизнь.
- 7) Возможность жить для других и на благо других, признавать других и проявлять заботу о них, принимать участие в различных формах семейного и социального взаимодействия.
- 8) Возможность жить в мире природы, заботиться о животных, растениях.
- 9) Возможность смеяться, играть, получать удовольствие от рекреационной активности.
- 10) Возможность жить своей собственной, а чьей-то чужой жизнью.
- 11) Возможность жить своей жизнью в собственном окружении и контексте<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Nussbaum 1990: 224.

<sup>38</sup> Ibid.: 225.

**От базовых возможностей к дистрибутивной справедливости.** В приведенном выше перечне базовых возможностей уже просматриваются контуры политической программы, базирующейся на вполне

определенных представлениях о правильном устройстве общества. Очевидно, что обеспечение всех этих возможностей потребует серьезного изменения политических институтов, прежде всего в части перераспределения благ. Идеалом для Нуссбаум является эгалитаристское социальное государство с широкими перераспределительными практиками, гораздо более развитыми, чем, например, в концепции Ролза.

Для подкрепления своей позиции Нуссбаум апеллирует к «Политике» Аристотеля, в которой находит множество подтверждений тому, что античный философ отстаивал идею демократического социального государства. Приведем один из примеров, на которые ссылается Нуссбаум: «мы... стоим на той точке зрения, что земельная собственность не должна быть общей, но что она должна быть предоставлена на дружественных началах в общее пользование и что ни один гражданин не должен быть лишен пропитания. Все согласны в том, что сисситии в благоустроенных государствах — полезное установление... В них должны принимать участие все граждане, хотя неимущим нелегко из своих средств делать установленные взносы и при этом еще поддерживать свое остальное домашнее хозяйство... Далее, расходы на отправление религиозного культа являются общими для всего государства. Следовательно, необходимо поделить всю территорию государства на две части: одна из них должна находиться в общем пользовании, другая — в частном владении. Каждая из этих двух частей, в свою очередь, должна быть разделена на две: одна часть земли, находящейся в общем пользовании, должна идти на служение богам, другая — покрывать расходы на устройство сисситий»<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Аристотель 2011: 253—254; Nussbaum 1990: 203—204.

Таким образом, пройдя путь от аристотелианской концепции человека и его моральной природы до устройства политических институтов, Нуссбаум предприняла амбициозную попытку построить современную теорию социальной справедливости в рамках этики добродетели посредством переосмысления классической античной философии. Результаты этой попытки нельзя оценить однозначно. Практически сразу после того, как Нуссбаум сформулировала свои основные тезисы, ее концепция столкнулась с разнообразной критикой<sup>40</sup>. Рассмотрим ключевые претензии, предъявляемые Нуссбаум ее оппонентами, сфокусировавшись на тех, что связаны с постулируемой автором подходом возможностей преемственностью по отношению к Аристотелю.

<sup>40</sup> Wallach 1992; Mulgan 2000; Knoll 2014.

### Критика концепции Нуссбаум

**Возможности вместо добродетелей.** Нетрудно заметить, что в своей концепции Нуссбаум сосредоточила внимание не столько на добродетелях, сколько на личном опыте индивида. Это позволило ей решить сразу несколько проблем. Во-первых, вопрос добродетелей в этике Аристотеля — один из самых дискуссионных, тем более что существовавшие в его времена представления о благе зачастую кажутся сегодня архаичными. Во-вторых, и это, наверное, еще важнее, добродетели и их развитие крайне индивидуальны. Они зависят от обсто-

ательств жизни конкретного человека, что затрудняет выработку каких-либо положений, касающихся политического устройства всего социума. В-третьих, для современного либерального мировоззрения (которого, бесспорно, придерживается и Нуссбаум) идея добродетелей и вытекающие из нее требования к индивиду выглядят слишком патерналистскими, предполагающими несоразмерное вмешательство в частную жизнь.

Благодаря смещению акцентов в ходе интерпретации этики Аристотеля Нуссбаум смогла рассматривать человека как бы со стороны, изучать не внутренние его интенции, а те условия, в которых он делает выбор. Акцент на этих условиях (в дальнейшем трансформировавшихся в возможности) открыл путь к соединению личной этики и нормативных установок политической философии. При этом выведение за рамки анализа самого акта выбора как личного пространства индивида, где он, реализуя свой потенциал, достигает блага и процветания (счастья), позволило перекинуть мост между античной философией и либеральным мировоззрением. Проблема, однако, в том, что это очень вольная интерпретация Аристотеля. В «Никомаховой этике» вопросы добродетели и практической мудрости (фронезиса) занимают ведущее место. Ключевыми являются они и в рамках современной этики добродетели<sup>41</sup>. Игнорирование Нуссбаум данных вопросов дает основания утверждать, что и сформулированный ею подход весьма отдаленно связан с философией Аристотеля.

<sup>41</sup> Pieper 1966;  
Taylor 2006;  
Curzer 2012;  
Timpe and Boyd  
(eds) 2014.

**Перфекционизм и неравенство вместо равного распределения.** Помимо слишком вольной интерпретации Аристотеля, Нуссбаум можно упрекнуть и в искажении его идей. Весьма показательна в этом плане ее трактовка известного рассуждения Аристотеля по поводу флейтистов: «В самом деле, из одинаково искусных флейтистов разве следует давать лучшие флейты тем, кто выдается своим благородным происхождением? Ведь они от этого лучше играть не будут. Тому, кто отличается своей игрой на флейте, следует давать и лучший инструмент»<sup>42</sup>. Нуссбаум видит в этом рассуждении один из аргументов в поддержку социального государства, обеспечивающего каждому возможности для раскрытия его потенциала, то есть в конечном счете за предоставление образования всем членам политического сообщества<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Аристотель  
2011: 114.

<sup>43</sup> Nussbaum 1987a:  
29.

Примечательно, что похожую ситуацию с флейтистами рассматривает современный английский философ Томас Скэнлон. Только в его модели на флейту претендуют трое детей, один из которых беден и не имеет никакого имущества, второй — превосходный флейтист, а третья сама сделала эту флейту. По мысли Скэнлона, данная ситуация позволяет выявить базовые моральные интуиции того, кто решает, кому отдать флейту. Выбор в пользу первого ребенка указывает на склонность к эгалитаризму, выбор в пользу второго свидетельствует о предрасположенности к утилитаризму, в третьем же случае налицо либертарианские

<sup>44</sup> Сен 2016: 49. интуиции<sup>44</sup>. Логика приведенного выше рассуждения Аристотеля предполагает, что флейту следует отдать второму ребенку. И хотя применительно к Аристотелю вряд ли можно говорить об утилитаристских интуициях, грань между присущим ему *перфекционизмом* и утилитаризмом трудноуловима. Более того, существует мнение, что перфекционизм по

<sup>45</sup> См. Ролз 2017: 36. сути является одним из подвидов утилитаризма<sup>45</sup>. Как бы то ни было, утверждение Нуссбаум о продвижении Аристотелем идеи перераспределения благ в рамках социума противоречит общепринятой трактовке его философии.

На данный изъян в построениях автора подхода возможностей обращает внимание, в частности, Кнолл. «Нуссбаум интерпретирует учение Аристотеля о распределительной справедливости в эгалитарном ключе, — отмечает он. — Чтобы убедиться в некорректности такой эгалитаристской интерпретации, достаточно указать на тот факт, что в глазах Аристотеля люди принципиально неравны и обладают неодинаковой значимостью. По его мнению, только немногие способны хорошо играть на флейте или занимать важный политический пост. Первая деятельность требует музыкального таланта, вторая — особых моральных и интеллектуальных качеств и, следовательно, определенного уровня политической добродетели, достичь которого могут лишь единицы»<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Knoll 2014: 216.

**Социальная демократия или элитизм?** Сходные возражения вызывает тезис Нуссбаум, согласно которому в философии Аристотеля содержится идея социального государства. Несмотря на многочисленные выдержки из «Политики», приводимые Нуссбаум в поддержку своей позиции, наличие в этой работе данной идеи выглядит как минимум неочевидным. *Полития*, за которую ратует Аристотель, предполагает создание скорее аристократического или элитистского государства. Большие группы проживающих на территории полиса людей — рабы, женщины, мужчины, не имеющие имущества, — оказываются лишены политических и многих других прав.

Парируя подобные замечания, Нуссбаум ссылается на то, что в философии Аристотеля заложена идея развития и совершенствования. Об этом, с ее точки зрения, свидетельствует, в частности, следующее рассуждение: «В первобытные времена греки ходили вооруженные, покупали себе друг у друга жен. Сохраняющиеся кое-где старинные законоположения отличаются вообще большой наивностью. Таков, например, закон относительно убийств в Киме: если обвинитель представит известное число свидетелей из среды своих родственников, подтверждающих факт убийства, то обвиняемый тем самым признается виновным в убийстве. Вообще же все люди стремятся не к тому, что освящено преданием, а к тому, что является благом»<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> Аристотель 2011: 73; Nussbaum 1987b: 10.

Из этого и ряда других пассажей Нуссбаум делает вывод, что в современном мире учение Аристотеля выглядело бы совершенно иначе и разработанный ею подход возможностей демонстрирует, в какой

направлении шла бы его эволюция. Однако, вопреки утверждениям Нуссбаум, в своей аргументации она отходит не только от буквы, но и от духа философии Аристотеля. Учитывая уже упомянутый перфекционизм античного философа, можно констатировать, что его представления об оптимальном устройстве политики носят гораздо более элитистский характер, чем современная социал-демократическая модель<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Knoll 2014: 220.

В адрес концепции Нуссбаум высказываются и другие возражения. Однако рассмотренные выше аргументы представляют, на наш взгляд, особый интерес, поскольку обнажают те проблемы, с которыми сталкивается современный автор, поставивший перед собой задачу разработать оригинальную политико-философскую теорию, опираясь на наследие древности. Попытка актуализации может привести к потере общего духа того учения, которым он вдохновляется. Как заметил уже цитировавшийся нами Кнолл: «„Аристотелианскую социал-демократию“ Нуссбаум и ее подход возможностей вряд ли можно назвать аристотелианскими»<sup>49</sup>. И с этой оценкой трудно не согласиться.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

## Заключение

Подводя итог, можно констатировать, что создание современной политико-философской концепции на основе этики добродетели наталкивается на очень серьезные ограничения. Опыт Нуссбаум, чей подход возможностей, заявленный как аристотелианский по духу, в действительности имеет довольно слабое отношение к реальной философии Аристотеля, — наглядное тому подтверждение.

Поскольку идея добродетелей сильно связана с отдельными индивидами, при переводе этической философии на политический уровень сохранить ее очень сложно. Как следствие, в результате такого перевода сами добродетели могут оказаться отодвинуты на задний план, уступив центральное место чему-то другому (например, возможностям).

Сама же идея добродетелей в современном мире, с одной стороны, крайне сложна для определения, а с другой — предъявляет чрезвычайно высокие требования к человеку, который через добродетели может/должен реализовать свой внутренний потенциал. Подобные требования не только сопряжены со значительной степенью личной ответственности, но и предполагают серьезное вмешательство в частную жизнь, плохо вписывающееся в современную либеральную мировоззренческую парадигму.

В случае концепции Нуссбаум выход был найден в отказе от акцента на добродетелях. Но насколько такое решение совместимо с ключевыми положениями этики добродетели, большой вопрос. Разумеется, это отнюдь не означает, что создание обоснованной и устойчивой к критике политико-философской теории дистрибутивной справедливости невозможно в принципе. Вместе с тем представляется вполне закономерным, что валидные с точки зрения этических осно-

ваний теории дистрибутивной справедливости на сегодняшний день существуют только в рамках деонтологического и утилитаристского подходов.

## Библиография

- Аристотель. (2011) *Этика*. М.: АСТ; Астрель.
- Артемьева О. (2003) «У истоков современной этики добродетели» // *Этическая мысль*. Вып. 4. М.: ИФ РАН: 163—181.
- Бентам И. (1998) *Введение в основания нравственности и законодательства*. М.: РОССПЭН.
- Кант И. (1994) «Критика практического разума» // Кант И. *Сочинения: В 8 т.* Т. 4. М.: Чоро: 391—565.
- Куренной В. (2008) «Этика добродетели: предисловие к публикации» // *Логос*, № 1 (64): 59—69. URL: [http://intelros.ru/pdf/logos\\_01\\_2008/04.pdf](http://intelros.ru/pdf/logos_01_2008/04.pdf) (проверено 29.08.2023).
- Макаскилл У. (2018) *Ум во благо: От добрых намерений — к эффективному альтруизму*. М.: Согрус.
- Макинтайр А. (2000) *После добродетели: Исследования теории морали*. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга.
- Мердок А. (2008) «Суверенность блага» // *Логос*, № 1 (64): 117—137. URL: <https://www.hse.ru/data/811/533/1238/%D0%9C%D0%B5%D1%80%D0%B4%D0%BE%D0%BA.pdf> (проверено 29.08.2023).
- Нозик Р. (2016) *Анархия, государство и утопия*. М.: ИРИСЭН; Социум.
- Нуссбаум М. (2014) *Не ради прибыли: Зачем демократии нужны гуманитарные науки*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Ролз Дж. (2017) *Теория справедливости*. М.: УРСС; ЛЕНАНД.
- Сен А. (2016) *Идея справедливости*. М.: Изд-во Института Гайдара.
- Сингер П. (2018) *Жизнь, которую вы можете спасти: Как покончить с бедностью во всем мире*. М.: Такие дела.
- Энском Э. (2008) «Современная философия морали» // *Логос*, № 1 (64): 70—91. URL: [http://intelros.ru/pdf/logos\\_01\\_2008/05.pdf](http://intelros.ru/pdf/logos_01_2008/05.pdf) (проверено 29.08.2023).
- Anscombe G.E.M. (1958) «Modern Moral Philosophy» // *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. XXXIII, no. 124: 1—19.
- Bentham J. (2002) *Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and Other Writings on the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Cline E. (2015) *Families of Virtue: Confucian and Western Views on Childhood Development*. New York: Columbia University Press.
- Curzer H. (2012) *Aristotle and the Virtues*. New York: Oxford University Press.

- Davis L. (2014) «Mindfulness, Non-Attachment and Other Buddhist Virtues» // Hooft S. van, ed. *The Handbook of Virtue Ethics*. London: Routledge: 306–317.
- Dworkin R. (1981a) «What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare» // *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 3: 185–246.
- Dworkin R. (1981b) «What Is Equality? Part 2: Equality of Resources» // *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 4: 283–345.
- Finnigan B. and K.Tanaka. (2011) «Ethics for Madhyamikas» // *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press: 221–231.
- Harcourt E. (2015) «Nietzsche and the Virtues» // Besser-Jones L. and M.Slote, eds. *History of Virtue Ethics*. New York: Routledge: 165–179.
- Hursthouse R. (2022) «Virtue Ethics» // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 11.10. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/> (accessed on 29.08.2023).
- Knoll M. (2014) «How Aristotelian Is Martha Nussbaum’s „Aristotelian Social Democracy“?» // *Rivista di Filosofia*, vol. CV, no. 2: 207–222.
- Mulgan R. (2000) «Was Aristotle an „Aristotelian Social Democrat“?» // *Ethics*, vol. 111, no. 1: 79–101.
- Nussbaum M. (1987a) *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*. Wider Working Papers 31. URL: <https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/WP31.pdf> (accessed on 29.08.2023).
- Nussbaum M. (1987b) *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*. Wider Working Papers 32. URL: <https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/WP32.pdf> (accessed on 29.08.2023).
- Nussbaum M. (1990) «Aristotelian Social Democracy» // Douglass R.B., G.M.Mara, and H.S.Richardson, eds. *Liberalism and the Good*. New York: Routledge: 203–252.
- Nussbaum M. (2011) *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
- Perrett R. and G.Pettigrove. (2015) «Hindu Virtue Ethics» // Besser-Jones L. and M.Slote, eds. *History of Virtue Ethics*. New York: Routledge: 51–62.
- Pieper J. (1966) *The Four Cardinal Virtues: Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- Slingerland E. (2011) «The Situationist Critique and Early Confucian Virtue Ethics» // *Ethics*, vol. 121, no. 2: 390–419.
- Snow N., ed. (2015) *Cultivating Virtue: Perspectives from Philosophy, Theology, and Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Swanton C. (2013) «A New Metaphysics for Virtue Ethics: Heidegger Meets Hume» // Peters J., ed. *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*. New York: Routledge: 177–194.
- Swanton Ch. (2015) *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*. Hoboken (NJ): Wiley-Blackwell.
- Taylor G. (2006) *Deadly Vices*. Oxford: Oxford University Press.

Timpe K. and C.Boyd, eds. (2014) *Virtues and Their Vices*. New York: Oxford University Press.

Wallach J. (1992) «Contemporary Aristotelianism» // *Political Theory*, vol. 20, no. 4: 613–641.

Yu J. (2007) *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*. New York: Routledge.



σοφία

**D.V.Balashov**

## **THEORY OF DISTRIBUTIVE JUSTICE BASED ON VIRTUE ETHICS: IS IT POSSIBLE?**

Dmitry V. Balashov — Ph.D. in Law; Senior Lecturer at the School of Theory of Law and Comparative Law, Faculty of Law, HSE University.  
E-mail: dbalashov@hse.ru.

**Abstract.** The problem of social justice plays one of the central roles in modern political philosophy, and since 1970s it has been subject to vehement debate. Although social justice is a multifaceted phenomenon, distributive (economic) justice, associated with the fair distribution of goods in society, remains its most important aspect.

Almost all modern theories of distributive justice follow one of the two classical ethical traditions: deontological and utilitarian. However, since the second half of the 20<sup>th</sup> century, a third ethical tradition has started to emerge — virtue ethics, whose proponents criticized both deontology and utilitarianism. The emphasis on virtue that lies at the heart of the new tradition assumes a shift in focus from a universal rule to individual decisions of a separate person. This change in perspective makes it much more difficult to use virtue ethics to construct theories of social justice. Nevertheless, such attempts are being made. Among them is the so-called capabilities approach of the American philosopher Martha Nussbaum, which has become quite widely known in the scientific community.

Nussbaum has reconsidered Aristotle’s philosophy, updating its key provisions for the modern world. By shifting the main focus from the category of virtue to the category of opportunity, she attempted to justify the idea of an “Aristotelian welfare state” with a high level of redistribution of goods in society.

The article is devoted to the analysis of Nussbaum’s concept. Having carefully considered its key tenets, D.Balashov shows that this experience of

building a political and philosophical theory of justice on the basis of virtue ethics was not crowned with success. Although declared as Aristotelian in spirit, the capabilities approach in fact has a weak relation to Aristotle's teachings, which, in particular, points to the problems that modern authors face when they are trying to draw on the heritage of the distant past.

**Keywords:** theories of justice, deontological ethics, utilitarian ethics, virtue ethics, happiness, prosperity, basic capabilities, social state

## References

Anscombe G.E.M. (1958) "Modern Moral Philosophy" // *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. XXXIII, no. 124: 1—19.

Anscombe G.E.M. (2008) "Sovremennaja filosofija morali" [Modern Moral Philosophy] // *Logos*, no. 1 (64): 70—91. URL: [http://intelros.ru/pdf/logos\\_01\\_2008/05.pdf](http://intelros.ru/pdf/logos_01_2008/05.pdf) (accessed on 29.08.2023). (In Russ.)

Aristotle. (2011) *Etika* [Ethics]. Moscow: AST; Astrel'. (In Russ.)

Artemieva O. (2003) "U istokov sovremennoj etiki dobrodeteli" [The Origin of Modern Virtue Ethics] // *Eticheskaja mysl'* [Ethical Thought]. Issue 4. Moscow: IF RAN: 163—181. (In Russ.)

Bentham J. (1998) *Vvedenie v osnovanija npravstvennosti i zakonodatel'stva* [An Introduction to the Principles of Morals and Legislation]. Moscow: ROSSPEN. (In Russ.)

Bentham J. (2002) *Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and Other Writings on the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press.

Cline E. (2015) *Families of Virtue: Confucian and Western Views on Childhood Development*. New York: Columbia University Press.

Curzer H. (2012) *Aristotle and the Virtues*. New York: Oxford University Press.

Davis L. (2014) "Mindfulness, Non-Attachment and Other Buddhist Virtues" // Hooft S. van, ed. *The Handbook of Virtue Ethics*. London: Routledge: 306—317.

Dworkin R. (1981a) "What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare" // *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 3: 185—246.

Dworkin R. (1981b) "What Is Equality? Part II: Equality of Resources" // *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 4: 283—345.

Finnigan B. and K.Tanaka. (2011) "Ethics for Madhyamikas" // *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press: 221—231.

Harcourt E. (2015) "Nietzsche and the Virtues" // Besser-Jones L. and M.Slote, eds. *History of Virtue Ethics*. New York: Routledge: 165—179.

Hursthouse R. (2022) "Virtue Ethics" // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 11.10. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/> (accessed on 29.08.2023).

- Kant I. (1994) “Kritika praktičeskogo razuma” [Kritik der praktischen Vernunft] // Kant I. *Sočinenija: V 8 t.* [Works: In 8 Volumes]. Vol. 4. Moscow: Choro: 391—565. (In Russ.)
- Knoll M. (2014) “How Aristotelian Is Martha Nussbaum’s „Aristotelian Social Democracy“?” // *Rivista di Filosofia*, vol. CV, no. 2: 207—222.
- Kurennoj V. (2008) “Etika dobrodeteli: predislovie k publikatsii” [Ethics of Virtue: Preface] // *Logos*, no. 1 (64): 59—69. URL: [http://intelros.ru/pdf/logos\\_01\\_2008/04.pdf](http://intelros.ru/pdf/logos_01_2008/04.pdf) (accessed on 29.08.2023). (In Russ.)
- MacAskill W. (2018) *Um vo blago: Ot dobrykh namerenij — k effektivnomu al'truizmu* [Doing Good Better: How Effective Altruism Can Help You Make a Difference]. Moscow: Corpus. (In Russ.)
- MacIntyre A. (2000) *Posle dobrodeteli: Issledovanija teorii morali* [After Virtue: A Study in Moral Theory]. Moscow: Akademicheskij proekt; Yekaterinburg: Delovaja kniga. (In Russ.)
- Mulgan R. (2000) “Was Aristotle an „Aristotelian Social Democrat“?” // *Ethics*, vol. 111, no. 1: 79—101.
- Murdoch I. (2008) “Suverenost' blaga” [The Sovereignty of Good] // *Logos*, no. 1 (64): 117—137. URL: <https://www.hse.ru/data/811/533/1238/%D0%9C%D0%B5%D1%80%D0%B4%D0%BE%D0%BA.pdf> (accessed on 29.08.2023). (In Russ.)
- Nozick R. (2016) *Anarkhija, gosudarstvo i utopija* [Anarchy, State and Utopia]. Moscow: IRISEN; Sotsium. (In Russ.)
- Nussbaum M. (1987a) *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*. Wider Working Papers 31. URL: <https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/WP31.pdf> (accessed on 29.08.2023).
- Nussbaum M. (1987b) *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*. Wider Working Papers 32. URL: <https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/WP32.pdf> (accessed on 29.08.2023).
- Nussbaum M. (1990) “Aristotelian Social Democracy” // Douglass R.B., G.M.Mara, and H.S.Richardson, eds. *Liberalism and the Good*. New York: Routledge: 203—252.
- Nussbaum M. (2011) *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
- Nussbaum M. (2014) *Ne radi pribyli: Zachem demokratii nuzhny gumanitarnye nauki* [Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities]. Moscow: Izdatel'skij dom Vysshej shkoly ekonomiki. (In Russ.)
- Perrett R. and G.Pettigrove. (2015) “Hindu Virtue Ethics” // Besser-Jones L. and M.Slote, eds. *History of Virtue Ethics*. New York: Routledge: 51—62.
- Pieper J. (1966) *The Four Cardinal Virtues: Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- Rawls J. (2017) *Teorija spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Moscow: URSS; LENAND. (In Russ.)
- Sen A. (2016) *Ideja spravedlivosti* [The Idea of Justice]. Moscow: Izd-vo Instituta Gaidara. (In Russ.)

- Singer P. (2018) *Zhizn', kotoruju vy mozhetе spasti: Kak pokonchit' s bednost'ju vo vsem mire* [The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty]. Moscow: Takie dela. (In Russ.)
- Slingerland E. (2011) "The Situationist Critique and Early Confucian Virtue Ethics" // *Ethics*, vol. 121, no. 2: 390–419.
- Snow N., ed. (2015) *Cultivating Virtue: Perspectives from Philosophy, Theology, and Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Swanton Ch. (2013) "A New Metaphysics for Virtue Ethics: Heidegger Meets Hume" // Peters J., ed. *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*. New York: Routledge: 177–194.
- Swanton Ch. (2015) *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*. Hoboken (NJ): Wiley-Blackwell.
- Taylor G. (2006) *Deadly Vices*. Oxford: Oxford University Press.
- Timpe K. and C.Boyd, eds. (2014) *Virtues and Their Vices*. New York: Oxford University Press.
- Wallach J. (1992) "Contemporary Aristotelianism" // *Political Theory*, vol. 20, no. 4: 613–641.
- Yu J. (2007) *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*. New York: Routledge.