

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА  
ШЕВЧЕНКА  
ЕКОНОМІЧНИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
КАФЕДРА ЕКОНОМІЧНОЇ ТЕОРІЇ, МАКРО- І МІКРОЕКОНОМІКИ

КВАЛІФІКАЦІЙНА РОБОТА МАГІСТРА

на тему:

**ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНІ ОСНОВИ ЕКОНОМІЧНОЇ ТЕОРІЇ**

студента 2-го курсу магістратури  
денної форми навчання  
спеціальності 051 Економіка освітньо-  
наукової програми «Економіка та  
економічна політика» Петришина  
Святослава Васильовича

Науковий керівник д. філос.н.,  
професор, чл.-кор. НАПН України  
Ільїн Володимир Васильович

Засвідчую, що в цій кваліфікаційній  
роботі немає запозичень із праць інших  
авторів без відповідних посилань

Петришин С.В.

  
(підпис)

Роботу допущено до захисту в Екзаменаційній комісії рішенням кафедри економічної  
теорії, макро- і мікроекономіки від «15» травня 2026 р., протокол № 11

Завідувач кафедри економічної теорії,

макро- і мікроекономіки

  
(підпис)

д.е.н., проф. Аліна ХОДЖАЯН

Київ – 2026

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	3
<b>РОЗДІЛ 1. СТАНОВЛЕННЯ І ОСНОВНІ ТЕОРЕТИЧНІ ДОСЯГНЕННЯ ЕКОНОМІЧНОЇ ТЕОРІЇ В ЕПОХУ ПРЕМОДЕРНУ.</b> .....	7
<b>1.1. Економічна думка античності: етичні засади господарювання в працях Ксенофонта, Платона та Аристотеля</b> .....	7
<b>1.2. Християнська етика і економіка: концепція «справедливої ціни» у вченні Томи Аквінського.</b> .....	14
<b>1.3. Зміна філософсько-економічної парадигми в епоху Модерну</b> .....	20
<b>Висновки до першого розділу</b> .....	25
<b>РОЗДІЛ 2. МОРАЛЬНО-ЕТИЧНА ПАРАДИГМА КЛАСИЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ЕКОНОМІЇ</b> .....	27
<b>2.1. Філософія економіки Адама Сміта: від егоїзму до альтруїзму</b> .....	27
<b>2.2. Етичні погляди класиків економічної теорії: утилітарна етика</b> .....	32
<b>2.3. Етичні дилеми епохи індустріалізації: класичні ідеї у світлі нових реалій.</b> .....	39
<b>Висновки до другого розділу</b> .....	45
<b>РОЗДІЛ 3. СТАНОВЛЕННЯ ЕКОНОМІЧНОЇ ТЕОРІЇ В ЕПОХУ ПЕРЕХОДУ ДО ПОСТМОДЕРНУ.</b> .....	47
<b>3.1. Філософські основи та етичні обмеження неокласичної теорії: Дж.М. Кейнс</b> .....	47
<b>3.2 Економічна етика в працях Фрідріха Гаска</b> .....	52
<b>3.3. Етика та моральні чесноти у сучасному економічному мейнстрімі.</b> 59	59
<b>Висновки до третього розділу</b> .....	64
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	66
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b> .....	69

## ВСТУП

Формування економіки як самостійної наукової дисципліни відбулося лише у XVIII столітті, коли концепція «економіки» як окремого об'єкта дослідження набула чітких обрисів завдяки працям фізіократів, Кантільйона та Сміта. Ключовим для становлення економіки як науки стало усвідомлення можливості аналізувати дії індивідів: від зростання цін внаслідок збільшення грошової маси до функціонування «невидимої руки» ринку. Проте філософська рефлексія над економічними питаннями є значно давнішою за саму дисципліну. Античні мислителі розглядали проблеми господарювання як невід'ємну частину етики та політичної філософії, схоластичні філософи досліджували етичні аспекти економічної поведінки, а меркантилісти ранньомодерного періоду зосереджувалися на вже більш практичних аспектах, як торговельному балансі та регулюванні валюти. Проте на кожному з цих етапів вирішальними залишалися філософські погляди авторів, які задавали теоретичні засади відповідних економічних напрямів.

**Актуальність обраної теми** зумовлена необхідністю кращого осмислення історії економічної теорії як процесу. А у випадку економічної теорії - історія цієї дисципліни майже повністю являє саму дисципліну. Економічна думка формувалася як під впливом аналітичних моделей, так і філософських уявлень, а насамперед у контексті філософсько-етичних уявлень про людину, суспільство та «правильне життя». Для кращого розуміння економіки та її історичного шляху потрібно дослідити погляди людей які створювали та формалізували цю науку а також тих донаукових передтеч сучасної економіки. Це дозволяє проаналізувати причини домінування окремих теорій, чому певні теоретичні конструкти набули домінантного статусу, а інші залишилися на периферії наукового дискурсу. У своїх витоках економіка розглядає господарську діяльність як таку, що підпорядкована моральним цілям і розуміється через призму доброчесності, справедливості та людського процвітання. Процес інституційного відокремлення економіки від філософії

яскраво проілюстрований кембриджською традицією: від моральної філософії Адама Сміта до професіоналізації науки за Альфреда Маршалла. Цей підхід не означав повного розриву з етичними основами, а радше їх трансформацію та приховану інтеграцію в теоретичні моделі. Навіть найбільш формалізовані сучасні економічні теорії так чи інакше містять певною мірою нормативні судження, що походять із філософських традицій минулого. Формування економіки як самостійної дисципліни, супроводжувалося збереженням фундаментальних уявлень про раціональність, добробут і справедливість. Звернення до філософсько-етичних витоків економічної теорії дозволяє краще зрозуміти її еволюцію. Це також дає змогу пояснити логіку її розвитку. Такий підхід є важливим для аналізу економічної теорії в умовах методологічного плюралізму та критичного переосмислення парадигмальних засад економічної науки.

**Мета дослідження:** аналіз філософсько-етичних основ економічної теорії в історичній динаміці, від премодерної економічної думки до сучасних теоретичних підходів, з метою виявлення ролі моральних уявлень у формуванні економічних концепцій а також з'ясування методологічних передумов трансформації економіки від складової практичної філософії до автономної наукової дисципліни.

**Відповідно до поставленої мети сформульовано такі завдання дослідження:**

1. простежити становлення економічної думки античності та визначити етичні засади господарювання в працях Ксенофонта, Платона й Аристотеля;
2. розкрити зміст концепції справедливої ціни у вченні Томи Аквінського та з'ясувати її значення для подальшого розвитку економічної теорії;
3. охарактеризувати зміну філософсько-економічної парадигми в епоху Модерну та виявити її нормативні наслідки;
4. здійснити комплексний аналіз філософської системи Адама Сміта у взаємозв'язку «Теорії моральних почуттів» і «Багатства народів»;

5. дослідити утилітарну етику Бентама і Мілля як методологічну основу класичної політичної економії та визначити її внутрішні суперечності;
6. розкрити етичні дилеми епохи індустріалізації крізь призму поглядів Мальтуса, Рікардо і Мілля на проблеми бідності, розподілу та гідності праці;
7. проаналізувати філософські основи та нормативні передумови неокласичної теорії, а також розкрити роль Кейнса у переосмисленні економіки як моральної науки;
8. дослідити економічну етику Фрідріха Гаєка, його концепцію спонтанного порядку і критику соціальної справедливості;
9. узагальнити сучасні підходи до переосмислення місця етики в економічному мейнстрімі, поведінкову економіку, підхід спроможностей Сена та риторичну програму МакКлоскі.

**Об'єктом дослідження** є економічна теорія як система наукового знання про закони розвитку економічних систем, діяльність економічних суб'єктів, спрямовану на ефективне господарювання в умовах обмежених ресурсів, з метою задоволення своїх безмежних потреб, розглянута в її історичному розвитку від античності до сучасності.

**Предметом дослідження** виступають філософські засади, принципи та концепції, що лягли в основу формування та розвитку економічної теорії на різних історичних етапах, а також поступова зміна парадигми економічного знання у процесі становлення економіки як самостійної наукової дисципліни.

**Методи дослідження** включають в себе порівняльний аналіз, діалектику, індукція і дедукція, абстрагування, аналіз і синтез, історико-філософський метод.

**Інформаційна база:** класичні праці з економічної теорії та філософії, сучасні дослідження з філософії економіки, історії економічної думки та економічної етики, що дозволяють критично осмислити класичну спадщину у світлі актуальних викликів.

**Обсяг і структура роботи:** робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Перший розділ присвячений

становленню економічної теорії в епоху премодерну та охоплює економічну думку античності, середньовіччя та раннього Модерну. Другий розділ розкриває морально-етичну парадигму класичної політичної економії, аналізуюч. Третій розділ досліджує філософсько-етичні аспекти економічної теорії в епоху переходу до постмодерну, зосереджуючись на неокласичній теорії. Така структура дозволяє простежити еволюцію філософсько-етичних основ економічної теорії у хронологічній послідовності, виявити ключові трансформації та оцінити роль моральних принципів у формуванні сучасної економічної науки.

## **РОЗДІЛ 1. СТАНОВЛЕННЯ І ОСНОВНІ ТЕОРЕТИЧНІ ДОСЯГНЕННЯ ЕКОНОМІЧНОЇ ТЕОРІЇ В ЕПОХУ ПРЕМОДЕРНУ.**

### **1.1. Економічна думка античності: етичні засади господарювання в працях Ксенофонта, Платона та Аристотеля**

Економіка як самостійна дисципліна не сформувалась в епоху античності, для тогочасних мислителів економіка не була окремою дисципліною. Економічні погляди в працях того періоду були радше складовою частиною практичної філософії, пов'язаної з питаннями добродетності, справедливості та політичного устрою [1]. Втім, питання які розглядають філософи античності та середньовіччя пов'язані з питаннями виробництва, розподілу, обміну та споживання матеріальних благ тощо, що становить предмет економічної теорії, хай і осмислений у межах філософсько-етичного, а не суто наукового аналізу. Тому, аби зрозуміти витoki та становлення економічної думки в епоху античності, необхідно звернутися до філософських здобутків Давньої Греції, зокрема представників «Сократичної школи»: Ксенофонта, Платона та Аристотеля, в яких уперше було системно осмислено етичні засади господарювання. У подальшому під «економічною думкою» античності розуміється не самостійна наука, а філософська рефлексія над господарською діяльністю, інтегрована в етику та політику.

До представників «Сократичної школи» те, що можна назвати економічною думкою античності, було фрагментарно представлено у вченнях софістів, поезії, міфології, практичному законодавстві. У поемі «Роботи і дні» Гесіод описує перехід від «Золотого віку», коли земля сама давала плоди без зусиль людини, до «Залізного віку», де праця стала суворою необхідністю через падіння людства та поширення зла. Праця в його розумінні була єдиним способом уникнути голоду та руйнування. Легенди Гесіода, Гомера та багатьох інших формували спільну ідентичність та патерни поведінки тогочасної спільноти, зокрема щодо справедливості та праці [2, с. 152]. Ксенофонт одним із перших звернувся до аналізу господарювання як специфічного виду знання-

мистецтва управління домом, поєднуючи економічні міркування з етикою поміркованості та самоконтролю. У своїй праці «Економікос», або ж «Домострой» він визначає роботу хорошого домоправителя як здатність «керувати власним домогосподарством добре», незалежно від наявності власного майна. Для Ксенофонта багатство це не лише речі, а стан який характеризується певною етичною категорією. Багатством є лише те що приносить користь. Якщо людина володіє чимось, що шкодить їй (наприклад, конем, з якого вона падає через невміння їздити), це не є багатством [3, с. 39]. Розуміння багатства безпосередньо пов'язане з центральною для Ксенофонта ідеєю порядку та впорядкованості, «kosmos» і «taxis», як головної складової ефективного ведення господарства. На його переконання, ніщо не є настільки корисним і водночас прекрасним для людини, як належний порядок. Подібно до того, як хор або військо здатні діяти злагоджено лише за умови чіткої організації, так і домогосподарство може бути успішним лише тоді, коли кожна річ і кожна людина мають своє визначене місце та функцію. У «Домострой» порядок постає не лише практичною необхідністю, а й етичною цінністю, що формує характер господаря. Отже, у вченні Ксенофонта господарювання аналізується в межах моральних обмежень, у якій матеріальний добробут є наслідком внутрішньої дисципліни та раціонального самовладання. Водночас цей підхід дозволяє зрозуміти, що економічні відносини можуть розглядатися не лише в межах домогосподарства, а як складова цілісного суспільного порядку.

Подальший розвиток цієї проблематики здійснюється у філософії Платон, який переносить питання господарювання на рівень політичної спільноти. У діалозі «Держава» виникнення поліса пояснюється природною недостатністю окремої людини та необхідністю поділу праці: кожен має виконувати ту функцію, до якої він найкраще пристосований. Справедливість визначається як принцип «кожен робить своє», а економічна структура суспільства пов'язується з уявленнями про справедливість цілого [4, с. 16]. Матеріальна діяльність тут

не є самоціллю, а підпорядковується завданню збереження єдності держави та формування чеснот громадян. Більш систематичне осмислення відбувається у працях Арістотеля, зокрема в трактаті «Політика», де вводиться розрізнення між природним мистецтвом управління домом (*oikonomikē*) та мистецтвом накопичення багатства (*chrēmatistikē*). Перше спрямоване на задоволення необхідних потреб і тому має природну межу; друге ж орієнтоване на безмежне зростання багатства і, відповідно, виходить за межі належного. Завдяки цьому розподілу економічна діяльність розглядається в межах нормативної системи античної філософії [5]. Отже, в класичній грецькій думці господарювання виходить за межі: матеріальні засоби підпорядковуються вищій меті: досягненню добродесного й гармонійного життя. Саме в цій традиції формується підґрунтя для подальшої філософської рефлексії над економікою як нормативно обмеженою сферою людської діяльності.

У філософії Платона господарська діяльність набуває чітко визначеного місця в структурі політичного й морального порядку. Вона не осмислюється ізольовано, а включається до загальної концепції справедливості як гармонії частин у цілому. У діалозі Держава економічна проблематика виникає не з аналізу обміну чи багатства, а з питання про те, яким чином можлива спільнота, здатна забезпечити умови для належного життя. Вихідним пунктом є визнання обмеженості індивіда: людська природа передбачає множинність потреб і водночас неможливість їх повного задоволення власними силами. Саме ця несамодостатність людини стає підставою для виникнення поліса, а економічна кооперація: його первинною формою [4, с. 24].

Поділ праці у Платона має не лише практичне, а насамперед нормативне значення. Він виявляє внутрішню закономірність людської природи. Кожна людина має схильність до певного виду діяльності, і виконання «свого» є водночас економічно доцільним і морально правильним. Економічна структура держави відображає певний принцип впорядкованості, який охоплює як суспільство, так і душу окремої людини. Справедливість означає, що жодна

частина не виходить за межі своєї функції і не претендує на чужу роль. Економіка в цій системі постає як конкретний механізм реалізації цього принципу: вона організовує матеріальне життя відповідно до природної диференціації здібностей [4, с. 28].

Важливою рисою платонівського підходу є розуміння господарювання як сфери, що повинна залишатися під контролем розумного начала. Матеріальні інтереси не можуть визначати політичне управління, оскільки вони пов'язані з мінливою й бажаною частиною душі. Саме тому у структурі ідеальної держави виробники, які безпосередньо займаються економічною діяльністю, не беруть участі в управлінні. Влада належить тим, чия душа орієнтована на пізнання істини, а не на здобуття прибутку [4, с.30]. Цей розподіл має принципове значення: економічна сфера визнається необхідною, проте вона не може бути керівною, адже її мотивація не тотожна спільному благу.

Проблема власності в платонівській концепції розглядається крізь призму запобігання внутрішньому розколу поліса. Приватне володіння, пов'язане з накопиченням багатства, створює ризик зміщення акцентів із загального на індивідуальне. Тому для правлячого прошарку передбачається усунення матеріальної зацікавленості як потенційного джерела корупції влади. Така позиція не є запереченням економіки як такої; радше йдеться про її підпорядкування вищому порядку цінностей. Господарська діяльність має залишатися в межах, які не дозволяють їй трансформуватися в інструмент панування приватного інтересу над спільнотою. Окремої уваги заслуговує ставлення Платона до майнових крайнощів. Економічна нерівність розглядається ним не лише як соціальна проблема, а як моральна патологія, що руйнує єдність держави. Надмірне багатство породжує розкіш і втрату міри, тоді як крайня бідність спричиняє залежність і деградацію. Обидва стани підривають можливість злагодженої співпраці та сприяють виникненню внутрішнього конфлікту. Саме тому економічний порядок має бути стабільним

і врівноваженим, а господарська діяльність: орієнтованою не на нескінченне зростання, а на підтримання належної міри.

Найбільш систематизоване осмислення економічної проблематики в античності належить Аристотель. У працях Політика та Нікомахова етика він розглядає господарювання як складову практичної філософії, підпорядковану вищій меті: досягненню добродесного життя в межах політичної спільноти. На відміну від попередників, Аристотель не лише окреслює моральні вимоги до економічної поведінки, а й вводить аналітичні розрізнення, що дозволяють відокремити природні форми набуття благ від їхніх викривлень. Його критика хрематистики не заперечує господарську діяльність, а встановлює її належну міру відповідно до природи людини як «політичної істоти» [6, с.15-16].

Особливої гостроти критика набуває у зв'язку з аналізом грошей. Аристотель визнає їх необхідним засобом обміну, що забезпечує співмірність різнорідних благ, але підкреслює: гроші не можуть бути кінцевою метою. Коли вони стають об'єктом самостійного накопичення, економічна діяльність втрачає зв'язок із реальними потребами та виробництвом благ, що створює етичну небезпеку [6, с.16]. У Нікомаховій етиці економічна проблематика поєднується з принципом справедливості, зокрема справедливості в обміні. Аристотель розробляє принцип пропорційності, за яким взаємний обмін має зберігати рівновагу між сторонами. Обмін є справедливим, коли жодна сторона не отримує надмірної переваги через обман або асиметрію становища. Можна визначити що, економічна діяльність оцінюється не лише за результатом, а й з позиції моральної якості взаємодії; ринок не є автономною сферою інтересів, а простором реалізації чеснот або пороків [6, с.18].

Чітким проявом неприродної хрематистики Аристотель вважає лихварство: отримання відсотка трактує як спробу змусити гроші «народжувати» нові гроші, що суперечить їхній природі. У цьому випадку економіка все ще не вибудовує зв'язок із задоволенням потреби виробництва

благ, а людські відносини підпорядковуються безособовому зростанню грошової маси.

Соціально-економічне значення має й вчення про «середину» (*mesotēs*). Чеснота завжди розташована між крайнощами надлишку та нестачі, а стабільність держави забезпечується переважанням громадян середнього достатку. Надмірна концентрація багатства або крайня злидні породжують політичну напругу й руйнують згоду в полісі. Економічна рівновага є не самостійною метою, а передумовою моральної й політичної гармонії.

Сучасні інтерпретації аристотелівської спадщини виявляють амбівалентність: патріархальні упередження щодо функцій (*erga*) чоловіка та жінки співіснують із визнанням їхньої сутнісної рівності як громадян. Поділ праці, де чоловік відповідає за наживання статків, а жінка- за їх збереження в межах дому (*oikos*), відображав не стільки ієрархію цінностей, скільки тогочасні соціокультурні умови. Водночас порівняння з Ксенофонтом, який бачив у жінці «царицю бджіл» (управительку), та Платоном, який допускав жінок до управління державою, підкреслює специфіку підходу Аристотеля, що зосереджувався на етиці чеснот як основі взаємозалежності в родині. Концепція «спроможностей» Марти Нуссбаум та етика турботи Рут Грунхаут базуються на аристотелівському розумінні функціонування людини для досягнення «доброго життя». Це дозволяє переосмислити неоплачувану домашню працю як фундаментальний економічний ресурс, інтегруючи моральні та соціальні аспекти у сучасний аналіз добробуту, що тривалий час ігнорувалися класичною теорією [6, с.19].

Антична традиція заклала фундамент нормативного осмислення економічної діяльності як складової більш широкого морального й політичного порядку. Від поетичних уявлень Гесіода про працю як необхідність людського існування, через концепцію впорядкованого домогосподарства у Ксенофонта, політичної моделі справедливості Платона та до хрематистики Аристотеля простежується спільний погляд: господарювання не є автономною сферою, а

підпорядковується вищій меті- досягненню добродесного життя в межах спільноти. Економічна діяльність розглядається як така, що обмежена соціальними та етичними нормами, зорієнтована на міру, справедливість і спільне благо. Такий погляд не є унікальним саме для Європейської традиції, у багатьох культурах господарювання також розглядалося крізь призму моральних приписів, релігійних норм і уявлень про належний порядок. Економічна поведінка підпорядковувалася не лише утилітарним міркуванням, а й вимогам духовної дисципліни, соціальної гармонії та відповідальності перед спільнотою. Такий погляд є популярним поглядом премодерних цивілізацій.

Для Риму, спадкоємця грецької цивілізації та ідейного предка сучасних європейських держав, поділ на світське й духовне був чужим. Державна влада тут функціонувала як невід'ємна складова релігійного буття. У тогочасних джерелах неодноразово наголошується на цілковитому підпорядкуванні державних справ ритуалам, що підкреслює тяглість цієї традиції в античному світі. Жодних державних справ ніколи не вирішували вдома чи за кордоном без попереднього отримання благословення [7, с.42]. Релігія була органічною частиною правової системи: колегія понтифіків визначала судові дні, контролюючи саму можливість здійснення правосуддя, а також надавала правові консультації, зокрема щодо заповітів і спадкування, тобто питань, пов'язаних із передачею власності [8, с. 139]. Закони й договори наділялися священним статусом: їх дотримання розглядалося як умова підтримання рах *deorum*: «миру з богами». У римському світогляді не існувало чіткого поділу між «священним» і «світським», тому будь-яка юридична дія мала релігійне значення. Так само й економіка Стародавнього Риму не була «підпорядкована» релігії у теократичному сенсі, але вона була інституційно й нормативно пронизана релігійними нормами.

Цей античний спадок став підґрунтям для середньовічної думки, яка не порвала з попередньою традицією, а трансформувала її. Якщо для античності джерелом нормативності був порядок поліса та мир з богами, то християнська

філософія перенесла центр ваги у площину богослов'я. Відтепер економічні відносини осмислювалися не просто як частина політичного життя, а як елемент божественного морального порядку, де категорії справедливості та блага набули іншого але все ще сакрального змісту.

## **1.2. Християнська етика і економіка: концепція «справедливої ціни» у вченні Томи Аквінського.**

Перехід до епохи Середньовіччя характеризувався поступовою трансформацією соціально-економічних структур VII–VIII століть. Вирішальними чинниками стали набіги варварів, експансія ісламу та занепад морської торгівлі, що зруйнували середземноморський простір як єдину економічну систему. Порушення торговельних шляхів і військова нестабільність спричинили різке скорочення міжрегіонального обміну, ізоляцію Західної Європи та занепад міського господарства. Зникнення золотої валюти й перехід до срібного обігу відобразили звуження масштабів економічної взаємодії. Економіка втратила торговельно-міський характер і набула локального, аграрного виміру. Натуральне господарство стало домінуючим: земля перетворилася на головне джерело багатства, а великі маєтки - на замкнені одиниці самозабезпечення з мінімальними ринковими зв'язками. Феодалізм став політичною формою цього устрою, де влада та економічні ресурси концентрувалися навколо володіння землею [9, с.8-11].

У цей період економічна думка ще не виокремлювалася в самостійну дисципліну, залишаючись частиною моральної теології та канонічного права. Господарська діяльність оцінювалася крізь призму гріха і чесноти: багатство вважалося морально небезпечним, власність - формою відповідального служіння громаді, а милостиня й обмеження накопичення - етичними імперативами. Гроші трактувалися лише як засіб обміну, тому стягнення відсотка засуджувалося, а прибуток визнавався допустимим лише в межах забезпечення помірною існування [10, с. 46]. Така трансформація поглядів була зумовлена специфікою християнства та умовами існування ранніх громад,

розсіяних у містах Римської імперії й зорієнтованих на есхатологічне очікування Царства Божого, що зменшувало значення довгострокових економічних стратегій. У новозавітній традиції відсутня системна економічна доктрина: гроші віднесені до світської сфери, ідеалом є відмова від надмірної власності та служіння бідним; водночас апостол Павло, не заперечуючи соціальних інститутів, проголошує духовну рівність раба і вільного. Подальший розвиток цих ідей пов'язаний з ученням Августина Гіппонського, який тлумачить економічні та соціальні явища через протиставлення «Земного» і «Небесного» граду, розглядає рабство як наслідок гріха та підкреслює моральну відповідальність власності, підпорядковуючи економічні відносини духовному виміру життя [10, с. 48].

У період раннього середньовіччя економічна думка розвивалася в межах поступової інституційної трансформації Церкви, яка з духовної спільноти перетворилася на впливову соціально-економічну силу та модель так званого «храмового суспільства», ставши одним із найбільших землевласників Західної Європи (за оцінками, до VIII століття їй належала третина орних земель) [11, с. 15-16]. Економічна діяльність у цьому контексті набувала організованого характеру, що відображалось, зокрема, у системі перерозподілу доходів відповідно до правила *Quadrupartitum*, за яким церковні прибутки розподілялися на чотири частини: на утримання єпископа, кліру, допомогу бідним і підтримку храмів. Водночас монастирі ставали осередками господарської раціоналізації: саме тут формувалася трудова етика дисципліни, порядку й точності (особливо виразна в ордені Орден цистерціанців), удосконалювалися аграрні технології та зароджувалися елементи систематичного обліку [11, с. 53]. У пізньому Середньовіччі францисканська духовність сприяла появі благодійних кредитних інституцій: *Montes Pietatis*, що надавали позики малозабезпеченим під помірний відсоток і стали одним із перших прикладів інституційного реформування фінансової практики на основі християнських моральних принципів [10, с. 57]. До інтеграції аристотелівської філософії у схоластичну

систему Тома Аквінського в інтелектуальному просторі домінувала традиція природного права, яка, визнаючи моральний обов'язок милосердя та приватної пожертви, водночас часто легітимувала наявну соціальну ієрархію та нерівність як частину встановленого порядку, не ставлячи під сумнів самі структурні засади економічного устрою [10, с. 51].

Суттєвий внесок здійснив Тома Аквінський, інтегрувавши філософію Арістотеля у християнську теологію. Якщо августиніанство було скептичним щодо «земного міста», то Аквінат визнав автономію світської сфери: благодать не знищує природу, а вдосконалює її. Попри поширені уявлення про суто теологічний або містичний характер творчості Тома Аквінського, у сучасній історико-філософській літературі його нерідко розглядають як одного з інтелектуальних попередників аналітичної традиції. Підставою для цього є високий рівень структурованості його аргументації. Його праці, зокрема *Summa Theologiae*, вибудовані за чіткою діалектичною схемою - формулювання тези, виклад заперечень, їх систематичне спростування та обґрунтування власної позиції. Така композиція передбачає строгість дефініцій, концептуальну ясність і логічну послідовність міркування. Замість апеляції до виключно містичного досвіду мислитель застосовує раціонально-аналітичний інструментарій для розгляду конкретних практичних і моральних ситуацій, що надає його спадщині виразного системного та аргументативного характеру.

Економічне вчення Тома Аквінський розгортається в межах його цілісної морально-філософської системи, де господарська діяльність розглядається як частина порядку справедливості. У питанні ціни Аквінат виходить із принципу комутативної справедливості, яка вимагає певної «арифметичної рівності» між тим, що віддається, і тим, що отримується. Справедлива ціна (*justum pretium*) не є довільною чи суб'єктивно вигаданою величиною; вона повинна відповідати реальній вартості речі, щоб жодна зі сторін не зазнавала несправедливого зиску за рахунок іншої [12, с. 26]. Йдеться не про математичну точність, а про моральну рівновагу обміну, де збереження еквівалентності виступає гарантією

соціальної гармонії. Водночас Аквінський підкреслює, що незначні відхилення від цієї рівності не руйнують справедливості, оскільки економічна реальність завжди пов'язана з певною невизначеністю оцінок.

Особливо цікавою є його інтуїція щодо асиметрії інформації в обміні. Розглядаючи приклад продажу «поганого коня», викладена в питанні 77 «Про шахрайство в купівлі та продажу» його *Summa Theologiae*, мислитель фактично аналізує ситуацію асиметрії інформації: продавець може знати про певні вади товару більше, ніж покупець. На його думку, продавець не зобов'язаний розкривати кожен дефект, якщо дефект не є критичним, проте він зобов'язаний врахувати цей недолік у ціні [13]. Отже, ціна виконує не лише функцію еквівалентності, а й стає своєрідним інформаційним сигналом, що відображає якість товару. Що свідчить про розуміння механізму ринкової комунікації: моральна вимога чесності реалізується не через повне усунення приватної інформації, а через коригування умов обміну. Аквінський, не користуючись сучасною економічною термінологією, схоже на одну з ключових проблем пізнішої теорії ринку - проблему прихованої інформації та довіри між контрагентами.

Разом із тим, справедлива ціна у його концепції не є фіксованою чи встановленою раз і назавжди величиною. Вона залежить від «спільної оцінки» (*communis aestimatio*), тобто від усталеної ринкової практики певної громади. Цінність речі визначається не лише витратами на її виробництво, а й умовами часу, місця, доступності та ризику [14, с. 258]. Тому одна й та сама річ може мати різну справедливу ціну в різних обставинах, і це не суперечить принципу справедливості. Тут проявляється поєднання об'єктивного й соціального виміру вартості: з одного боку, ціна не може бути довільною, з іншого боку вона формується в живому процесі суспільного визнання. Питання прибутку в Аквінського також розглядається не як автономна економічна проблема, а як моральна категорія. На відміну від крайніх аскетичних позицій, він не засуджує торгівлю як таку і визнає законність помірному прибутку. Прибуток є

виправданим, якщо він не стає самоціллю, а спрямований на належне утримання сім'ї, підтримання соціального статусу відповідно до стану чи допомогу потребуючим. Отже, моральна оцінка залежить не лише від факту отримання доходу, а від наміру та міри. Надмірне прагнення зиску, що порушує справедливість або спрямоване виключно на накопичення, піддається критиці, тоді як поміркований дохід визнається природною складовою господарської діяльності.

Особливе місце посідає обґрунтування прибутку через ризик. Торговець, який перевозить товари на великі відстані, наражається на небезпеку втрати, псування чи пограбування; він вкладає працю, час і кошти. Тому отриманий ним прибуток розглядається як компенсація за понесені ризики та зусилля. У цій логіці простежується раннє розуміння зв'язку між невизначеністю та винагородою: дохід не є морально виправданим, якщо він гарантований без участі в ризику, але стає справедливим, коли пов'язаний із реальною можливістю втрати. Такий підхід формує важливу передумову для пізнішого розвитку теорій підприємництва і ризику [12, с. 37].

Необхідно розрізняти торгове партнерство і лихварство. Лихварство, тобто вимога гарантованого відсотка за сам факт позики грошей, Аквінський вважає гріховним, оскільки кредитор отримує прибуток без праці та без участі в ризику, фактично продаючи те, що не існує як окрема річ: саме користування грошима [12, с. 40]. Натомість у випадку товариства (*societas*), коли вкладник об'єднує свій капітал із підприємцем і розділяє з ним як прибуток, так і можливі збитки, частка у доході є справедливою винагородою за прийняття ризику. Тут ми бачимо тонке розмежування між експлуатаційним доходом і партнерським прибутком, що базується на солідарності відповідальності. Тому, економічна думка Аквінського демонструє складну інтеграцію етики, права й ринкової практики, де категорії ціни, ризику та прибутку підпорядковані вищому принципу справедливості та спільного блага.

Економічні міркування Тома Аквінського щодо вартості не оформлюються у завершену трудову теорію в пізнішому класичному сенсі, проте його наголос на витратах праці як складнику «справедливої ціни» мав довготривалий інтелектуальний резонанс. Для Аквінського праця є морально значущою діяльністю, що надає речам певної додаткової цінності, оскільки пов'язана з людським зусиллям, умінням і часом. Вартість товару не може бути повністю відірвана від витрат, понесених у процесі його створення або доставлення, інакше порушується рівність обміну. Хоча мислитель не редукує ціну виключно до праці, його підхід створює передумови для пізніших розробок класичної політичної економії. У цьому сенсі ідеї Аквінського опосередковано вплинули на формування трудової проблематики у Адама Сміта, а згодом і в системі Карла Маркса, де праця вже постає як центральне джерело вартості [15].

У своєму соціально-економічному вченні Фома Аквінський послідовно обґрунтовує приватну власність як необхідний механізм упорядкування суспільного життя: визнаючи спільне призначення матеріальних благ, він водночас підкреслює, що їх індивідуальне володіння сприяє відповідальності, уникненню конфліктів і ефективнішому управлінню ресурсами. Не менш принциповим є його розмежування між лихварством і партнерськими формами інвестування: отримання гарантованого відсотка без участі в можливих збитках трактується як морально неприйнятне, тоді як товариство (*societas*), засноване на спільному прийнятті ризику й розподілі результатів діяльності, визнається справедливою економічною практикою. Таке тлумачення створило етичні підстави для розвитку фінансових інституцій, відокремивши експлуатаційний дохід від легітимної винагороди за підприємницький ризик. У цілому його концепція інтегрує ринкову діяльність у систему природного права, де економічна свобода не заперечується, але врівноважується вимогами справедливості, поміркованості та орієнтації на спільне благо, що стало важливим кроком у формуванні моральних засад європейської економічної думки.

### 1.3. Зміна філософсько-економічної парадигми в епоху Модерну

У продовж XVI - першої половини XVIII століття європейське суспільство зазнає світоглядної трансформації. На відміну від середньовічної моделі, господарська діяльність перестає розглядатися як предмет морально-теологічного регулювання. Питання моральної допустимості обміну поступається питанню його суспільної доцільності. Матеріальною основою цієї зміни стають структурні перетворення господарства. Перехід до капіталізму став очевидним наприкінці XVI століття, що було підкріплено Реформацією та науковою революцією. Ключову роль відіграли об'єднання капіталів через акціонерні товариства, зокрема голландські, французькі та англійські Ост-Індські компанії. До середини XVII століття в таких країнах, як Нідерланди, половина населення вже жила в містах і більшість були найманими працівниками [16]. Водночас утверджується обчислювальна раціональність, у межах якої багатство мислиться як результат руху грошей, праці й торгівлі, а економічна реальність стає вимірюваною через статистику населення, грошового обігу та податків [17, с.27]. У цих умовах легітимується поняття інтересу: прагнення до прибутку розглядається як передбачуваний мотив поведінки, придатний для впорядкування суспільства. Комерція починає трактуватися як чинник стабільності, а державна політика - як засіб спрямування приватних вигод на загальний порядок. Так формується меркантилістське розуміння господарства, де центральною проблемою стає не справедливість окремого обміну, а могутність і добробут нації [18].

Ключовою рисою модерної трансформації стало поступове роз'єднання моральної теології та економічного аналізу. Якщо у середньовічній парадигмі господарство розглядалося як сфера реалізації чеснот і підпорядковувалося категорії справедливості, то в ранньомодерну добу воно дедалі більше починає мислитися як автономна система взаємодії інтересів. Економічний порядок більше не потребує безпосереднього морального контролю індивідуальних намірів - він починає пояснюватися через механізми балансу сил, конкуренції

та взаємної вигоди. Отже, нормативність переноситься з рівня внутрішнього стану душі на рівень структурних правил [16].

Важливу роль у цьому процесі відіграє формування нової політичної антропології. У працях Томаса Гоббса людина постає не як істота, покликана до морального вдосконалення, а як носій природних бажань і страхів, що діє з міркувань самозбереження. Егоїзм перестає бути виключно моральною проблемою і стає вихідним фактом соціальної теорії. Завдання політичного порядку полягає вже не в моральному вихованні, а в інституційному приборканні конфліктів. У цьому ж напрямі рухається й Бенедикт Спіноза, для якого афекти не знищуються мораллю, а раціонально впорядковуються [16]. Економічний інтерес у такому контексті постає як передбачувана й стабілізуюча сила. Подальший крок здійснює Джон Локк, який переносить центр ваги на право власності як фундамент політичного й економічного порядку. Власність більше не виправдовується лише соціальною функцією; вона стає природним правом, що впливає з праці індивіда. Приватний інтерес отримує моральну легітимацію як джерело суспільного розвитку. У цій логіці накопичення перестає бути потенційним гріхом і перетворюється на ознаку продуктивності.

У XVII–XVIII століттях зростає переконання, що господарське життя підпорядковується об'єктивним законам, подібним до законів природи. Кількісна теорія грошей у працях Девіда Юма демонструє, що зміни грошової маси мають закономірні наслідки для рівня цін, незалежно від моральних намірів правителів. Економіка починає мислитися як саморегульована система, в якій порядок виникає з взаємодії індивідуальних рішень. Ідея природного порядку досягає систематичного вираження у фізіократів, зокрема у Франсуа Кене, які розглядають господарство як органічний кругообіг, що функціонує найкраще за умов невтручання. У цьому інтелектуальному середовищі формується передумова для синтезу, здійсненого Адамом Смітом. Його концепція «невидимої руки» не виникає з нічого - вона стає логічним розвитком

тривалого процесу, в якому поступово визначається роль приватного інтересу, економічні закони об'єктивуються, а моральна проблематика трансформується з питання індивідуальної чесноти в питання системної координації. Добробут більше не виводиться з особистої праведності, а постає результатом правильно організованого механізму взаємодії.

Подальша інтелектуальна еволюція цієї доби може бути описана як перехід від етико-центричної моделі регулювання господарства до раціональної моделі, заснованої на балансі економічних інтересів. У праці Альберта Гіршмана показано, що саме «інтерес» у XVII–XVIII століттях починає сприйматися як стабілізуюча категорія: на відміну від честолюбства чи жаги панування, економічний інтерес є передбачуваним і обчислюваним [18] [16]. Якщо аристократичні «героїчні чесноти» були пов'язані з ризиком деструкції, то буржуазна раціональність апелює до розрахунку й поміркованості. Інтерес стає не запереченням моралі, а її функціональною заміною - інструментом приборкання пристрастей через їх каналізацію в комерційній діяльності. подальший розвиток цієї ідеї спостерігається у Бернарда Мандевіля у творі Байка про бджіл, де «приватні пороки» оголошуються джерелом «суспільних вигод». Егоїзм, розкіш і марнославство вже не лише терпляться, а визнаються рушіями попиту, виробництва й зайнятості. Тут відбувається переосмислення: моральна оцінка мотиву поступається аналізу його системного ефекту. Саме ця зміна готує ґрунт для концепції координації без моральної досконалості, що пізніше отримає класичне формулювання у Сміта [17, с. 102].

У такій перспективі трансформується й саме поняття чесноти. Воно не зникає, а переозначається як набір «комерційних чеснот»: ощадливість, пунктуальність, довіра, працьовитість. У праці Теорія моральних почуттів Адам Сміт іще зберігає морально-психологічну проблематику, однак у Дослідження про природу і причини багатства народів центр ваги остаточно переноситься на механізм координації, де індивід, переслідуючи власну вигоду, «ведений

невидимою рукою», сприяє загальному добробуту. Нормативність більше не локалізується в намірі, а вбудовується в структуру системи.

Це означає глибоку трансформацію самого критерію оцінки. Середньовічна категорія справедливої ціни поступається місцем ідеям природного порядку, балансу та рівноваги. Економічні явища дедалі частіше описуються як підпорядковані об'єктивним законам. У працях Томас Мальтус закон народонаселення, а у Девід Рікардо принцип спадної віддачі подаються як факти природи, а не як наслідок морального вибору. Тому, економічна необхідність починає мислитися незалежно від етичної оцінки - вона набуває статусу майже фізичного закону [19, с.45].

У питанні ролі держави ця еволюція проявляється двояко. У меркантилістській логіці держава - менеджер національного господарства, що через регламентації, протекціонізм і податкову систему спрямовує приватні інтереси на зміцнення суверенітету. Багатство ототожнюється з ресурсною базою влади. Водночас у фізіократів, зокрема у Франсуа Кене, з'являється вимога мінімального втручання: держава має не керувати обігом, а гарантувати умови для природного порядку. Напруження між управлінням і невтручанням визначатиме подальші дебати політичної економії. Поняття багатства також зазнає секуляризації. Воно поступово відривається від символіки золота й набуває виміру продуктивності праці та зростання національного доходу. Багатство перестає бути морально підозрілим і стає показником розвитку. У цьому сенсі «багатство нації» постає світським аналогом спільного блага: індивідуальне накопичення легітимується через його внесок у загальний обіг праці й капіталу. Особливе значення має зміна статусу праці та власності. У ліберальній традиції, репрезентованій Джоном Локком, власність обґрунтовується як природне продовження праці індивіда. Вона більше не є лише соціальною функцією, а стає правом, що передує державі. Праця ж поступово товаризується, інтегруючись у ринковий механізм як фактор

виробництва. Дисципліна праці забезпечується не моральними настановами, а економічною необхідністю - залежністю від заробітку й ринку [16].

Нарешті, процес секуляризації приносить формування уявлення про економіку як автономну сферу. Богословські аргументи ще присутні - праця може трактуватися як покликання, а порядок як узгоджений із божественним замислом, - однак вони виконують дедалі більше легітимаційну, а не нормативно-обмежувальну функцію. Економічний механізм аналізується як самостійна система взаємодії інтересів, здатна продукувати порядок без апеляції до внутрішньої моральної досконалості суб'єктів [16]. [18].

У домодерний період господарство було «вкорінене» у соціальні відносини, де етика й релігія визначали межі допустимого. Із становленням ринкової економіки відбувається поступове знеособлення обміну: схоластична концепція *justum pretium* поступається конкурентній ціні, що формується через взаємодію попиту і пропозиції. Моральна еквівалентність замінюється процедурною - достатньо, щоб угода була добровільною і ринково узгодженою. Економічна поведінка дедалі більше інтерпретується як прагнення максимізації вигоди, що стає антропологічною передумовою «ринкового суспільства». Серйозним зрушенням стає перетворення праці на товар. У межах цієї логіки людська діяльність розглядається як ресурс, що продається й купується, а сама людина - як носій робочої сили. Карл Поланьї називав це «товарним фантомом»: праця не є створеним для продажу продуктом, але ринок змушує трактувати її саме так. Унаслідок цього соціальні та моральні виміри особистості відсуваються на другий план, підпорядковуючись механізму попиту й пропозиції.

Паралельно відбувається масштабування соціальної нерівності. У XVIII столітті бідність дедалі частіше пояснюється не моральними вадами чи несправедливими структурами, а «законами природи». У своїх міркуваннях Джозеф Таунсенд, аналізуючи приклад співіснування кіз і собак на острові, стверджував, що рівновага підтримується голодом, а не правовими нормами.

Звідси робиться висновок: саме нестача й потреба є найефективнішим дисциплінатором праці. Соціальний примус трансформується в економічну необхідність [17, с.113].

Підсумовуючи, ранньомодерна трансформація означає не просто секуляризацію економіки, а зміну самої структури нормативності. Справедливість поступається порядку, моральна оцінка - функціональній ефективності, а етика індивідуальної чесноти - логіці системної координації. Економіка постає як автономний механізм, що претендує на природність і нейтральність, але водночас формує нові, вже неочевидні форми моральної відповідальності. Саме в цій напрузі між саморегуляцією та людською гідністю й закладається проблематика подальшої соціальної та економічної думки ХІХ століття.

### **Висновки до першого розділу**

В античній традиції економічна думка не існувала як самостійна дисципліна, а була органічно вписана у філософську рефлексію над питаннями доброчесності, справедливості та політичного устрою. Ксенофонт заклав основи осмислення господарювання як морально впорядкованої діяльності, де матеріальний добробут є наслідком внутрішньої дисципліни. Платон підпорядкував господарську діяльність принципу справедливості як гармонії частин у цілому, а Аристотель здійснив найбільш систематизоване осмислення, запровадивши розрізнення між природним мистецтвом управління домом і хрематистикою як безмежним накопиченням багатства. Його критика лихварства, принцип пропорційності в обміні та концепція «середини» сформували нормативний горизонт, у межах якого господарська діяльність підпорядковується вищій меті досягнення доброчесного життя в межах спільноти.

Середньовічна економічна думка постала не як розрив із античною традицією, а як її трансформація у богословському ключі. Тома Аквінський

здійснив інтелектуальну революцію, інтегрувавши аристотелівську філософію в християнську теологію. Його концепція справедливої ціни, аналіз асиметрії інформації в торговельних відносинах, розмежування між лихварством і законним партнерством на основі спільного прийняття ризику заклали передумови, які пізніша економічна теорія сформулює заново вже в секулярних термінах. Ранньомодерна трансформація, своєю чергою, означала не просто секуляризацію господарської думки, а суттєву зміну нормативних засад: від Гоббса і Локка через Мандевіля до фізіократів і Сміта простежується послідовна реабілітація приватного інтересу як рушія суспільного добробуту, а господарство починає мислитися як саморегульована система, підпорядкована об'єктивним закономірностям.

Від античності до початку модерної доби економічна думка пройшла шлях від нормативно обмеженої рефлексії над господарюванням до концептуалізації економіки як автономної системи. Однак кожна з розглянутих традицій демонструє, що питання про мету і межі господарської діяльності невіддільне від питання про природу людини і справедливий устрій суспільства. Саме ця невіддільність залишається живим інтелектуальним спадком премодерної думки і центральним предметом подальших дискусій в економічній етиці.

## РОЗДІЛ 2. МОРАЛЬНО-ЕТИЧНА ПАРАДИГМА КЛАСИЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ЕКОНОМІЇ

### 2.1. Філософія економіки Адама Сміта: від егоїзму до альтруїзму

Коли 1776 року вийшло «Дослідження про природу і причини багатства народів», його автор Адам Сміт уже мав репутацію важливого морального філософа Шотландського Просвітництва. Сімнадцятьма роками раніше «Теорія моральних почуттів» здобула йому визнання по обидва береги Ла-Маншу: Девід Г'юм вітав її із захопленням, хоча їхнє розуміння симпатії суттєво відрізнялося, адже Сміт свідомо відійшов від утилітарної позиції Г'юма, де симпатія була лише механізмом розрахунку суспільного добробуту [20, с. 422]. Французькі фізіократи Кене й Тюрго визнали концептуальну близькість його ідей, хоча ступінь його впливу питання все ще відкрите. Та коли «Багатство народів» перетворилося на канон, етичні аспекти вчення Сміта стали приділяти менше уваги в подальших дослідженнях. Саме тут і народжується те, що в XIX столітті німецькі вчені зокрема Бруно Гільдебранд, Карл Кніс та Вітольд фон Скаржинський охрестили *Das Adam Smith Problem*, «проблема Адама Сміта» [21, с. 51]. Формулювання просте: як той самий мислитель міг побудувати етику на симпатії та взаємному співчутті, а потім проголосити рушійною силою господарського життя приватний інтерес?

Ця суперечність і стане відправною точкою подальшого аналізу. Мислитель, який у «Теорії моральних почуттів» дев'ять разів переробляв текст до самої смерті й не відмовився від жодного з його центральних положень, навряд чи вважав свою економічну систему спростуванням власної етики. Питання, отже, не в тому, чи суперечать ці книги одна одній, а в тому, як саме вони пов'язані.

Сміт народився 1723 року в Керколді й змалку був занурений у шотландську університетську культуру, де межа між філософією, риторикою та тим, що тоді називали «політичною економією», була умовною. У чотирнадцять

років Університет Глазго, згодом Оксфорд, потім кафедра логіки, а за нею кафедра моральної філософії в тому ж Глазго, де він і сформував свою систему. Його курс охоплював теологію, етику, юриспруденцію й «поліцію», тобто питання господарського управління [19, с. 182]. «Багатство народів» виросло саме з цього останнього розділу: воно не замінює моральну філософію, а розвиває одну з її гілок. Усвідомлення цього контексту змінює оптику. Перед нами не економіст, який колись захопився етикою, і не моральний філософ, якого спокусила господарська проблематика. Перед нами єдиний проект спроба зрозуміти, як людська істота, одночасно егоїстична й соціальна, будує спільноту, ринок і мораль, як істота, що поєднує індивідуальні інтереси та соціальну детермінованість. Саме ця амбіція робить Сміта сучасником і саме вона робить його прочитання настільки складним, що суперечки навколо нього не вщухають і через два з половиною століття [1].

«Теорія моральних почуттів» (1759) займає особливе місце у спадщині Адама Сміта, оскільки він допрацьовував її протягом усього життя. Сміт розглядав свою етичну систему не як підготовку до «Багатства народів», а як самостійну працю. Тому ігнорування його моральної філософії призводить до помилкового сприйняття мислителя як апологета ринкового егоїзму. Центральне питання праці полягає в тому, як егоцентрична людина виявляється здатною до турботи про інших. Відповідь Сміта ґрунтується на психологічному механізмі симпатії. У цій системі симпатія (*fellow-feeling*) постає як здатність уяви. Спостерігаючи за іншою людиною, ми мимоволі переносимо себе на її місце і отримуємо доступ до її емоційного стану. Цей акт передує раціональному судженню і робить можливою моральну комунікацію [22, с. 13]. Прагнення до емоційного резонансу зі спостерігачем свідчить про те, що моральна злагода вкорінена в самій структурі людської психології, а не є лише соціальною надбудовою.

Для оцінки власних вчинків Сміт вводить фігуру неупередженого спостерігача (*impartial spectator*). Щоб винести судження про себе, індивід має

умовно роздвоїтися на агента дії та її суддю, який споглядає ситуацію збоку. Ця «людина в грудях» є інтерналізованим поглядом суспільства, що дозволяє дистанціюватися від пристрастей. Сміт також розрізняє бажання отримати похвалу та бажання справді заслуговувати на неї. Така здатність піклуватися про внутрішню гідність незалежно від зовнішнього схвалення є підґрунтям справжньої чесноти [22, с. 115].

Завершує етичну архітектуру праці систематизація чотирьох головних чеснот [22, с. 212–216].:

- розсудливість (*prudence*) як турбота про власний добробут, що пізніше стала основою економічної поведінки;
- справедливість (*justice*) як «головна опора» суспільства, що полягає в утриманні від заподіяння шкоди іншим;
- добродійність (*benevolence*) як вільне прагнення до щастя інших, що прикрашає соціальний лад;
- самовладання (*self-command*) як здатність приборкувати пристрасті згідно з оцінкою внутрішнього судді.

Ці елементи утворюють взаємопов'язану конструкцію, яка є необхідним контекстом для розуміння смітівської концепції людської природи [22, с. 237-241].

У «Дослідженні про природу і причини багатства народів» Сміт переносить фокус на зовнішні механізми координації людських дій через ринок. Це не означає відмови від етики, проте моральна проблематика тепер розглядається через системну логіку ринкових відносин.

Основою аналізу постає поділ праці як головне джерело зростання продуктивності. На прикладі шпилькової мануфактури Сміт демонструє, що спеціалізація підвищує вправність робітників і стимулює винахідництво. Поділ праці породжує взаємозалежність, роблячи обмін необхідною умовою існування суспільства. Саме в цьому контексті з'являється концепція власного

інтересу. Відома теза про те, що обід залежить не від доброзичливості м'ясника, а від його турботи про власну вигоду, свідчить про функціональність інтересу як механізму координації. Ринковий обмін у Сміта є формою взаємного визнання, де учасники апелюють до раціональності один одного [23, с. 10-15].

Метафора «невидимої руки» А. Сміта відображає принцип спонтанного порядку, згідно з яким максимізація індивідуальної корисності в умовах вільної конкуренції призводить до оптимізації суспільного добробуту, незалежно від намірів окремих агентів. Хоча Сміт використовує цей образ лише один раз, він став ядром класичної політичної економії. Важливе місце займає і теорія вартості. Через парадокс води та діаманта автор розрізняє споживчу й мінову вартості, визначаючи працю як універсальне мірило вартості товарів [23, с. 31-33].

Попри підтримку ринкових механізмів, Сміт не був апологетом повного невтручання держави. Він застерігав, що надмірний поділ праці може призвести до розумового занепаду робітників, тому пропонував запровадити загальну державну освіту. Автор також критикував монополії та змови підприємців проти споживачів, наголошуючи, що торговці часто намагаються пригнічувати суспільні інтереси задля власної вигоди. Держава у системі Сміта зберігає три головні функції:

- забезпечення оборони;
- здійснення правосуддя;
- фінансування суспільних благ [23, с. 782].

Нормативним фундаментом системи залишається справедливість, яку Сміт називає головною опорою суспільства. Вона є «негативною» чеснотою, оскільки полягає у простому утриманні від заподіяння шкоди іншим. Суспільство може існувати без взаємної любові, але не здатне функціонувати без дотримання правил справедливості [22, с. 77].

Сміт захищав конкуренцію як механізм, проте виступав проти тих, хто її руйнує, навіть підтримуючи обмеження свободи там, де вона загрожує безпеці (наприклад, регулювання банківських відсотків) [23, с. 782]. «Багатство народів» окреслює умови, за яких ринок служить суспільному благу лише в межах чітких інституційних та моральних рамок. До того ж, питання про співвідношення егоїзму та суспільного блага у Сміта залишається дискусійним і в сучасній літературі. Дослідник Б. Джегрі звертає увагу на те, що погляди Сміта на егоїзм і його роль в економіці впродовж більш ніж століття свідомо чи несвідомо деконтекстуалізувалися, щоб служити ідеології прихильників вільного ринку. Автор наголошує, що *Das Adam Smith Problem* є значною мірою наслідком некоректного прочитання: два головні твори Сміта суперечать одне одному лише тоді, коли ми не розрізняємо знеособлений ринковий обмін і особистісну взаємодію між людьми. У першому випадку некооперативна поведінка максимізує вигоди від обміну і є основою спеціалізації, тоді як у другому кооперативна поведінка, заснована на взаємності, максимізує вигоди від соціальної взаємодії. Егоїзм і симпатія у Сміта є не взаємовиключними принципами, а відповідями на різні типи людських відносин, що й робить його систему внутрішньо цілісною, хоч і не позбавленою напруги [24, с. 22-24].

Важливим виміром смітівської концепції симпатії є те, що вона не зводиться до жодної з трьох традиційних теорій альтруїзму, поширених як у його час, так і в сучасній економічній науці. Е. Халіл виділяє три такі підходи: егоїстичний, який трактує допомогу іншим як стратегічний розрахунок на майбутню взаємність; егоцентричний, що пояснює альтруїзм через вікарне задоволення донора від споглядання чужої радості; та альтерцентричний, який зводить його до дотримання моральних норм, обов'язкових як правила справедливості. Сміт відкидав усі три підходи: перший не здатен відрізнити егоїзм від законного самоінтересу, другий фактично ототожнює альтруїста з мазохістом, а третій перетворює добровільну доброчинність на примусове зобов'язання, стираючи межу між симпатією і справедливістю. Натомість Сміт

виходить з образу нормального агента, здатного до справжньої симпатії у тому сенсі, що він може дистанціюватися від власної позиції, не відмовляючись цілком від власного інтересу, і саме з цієї третьої, уявної позиції неупередженого спостерігача виносить судження про дію. Це означає, що людське суспільство тримається не лише на самоінтересі і не потребує зовнішньої системи примусової етики: людська солідарність виростає з повсякденної взаємодії, яка живить взаємну близькість і симпатію, а той самий принцип, що породжує братерство, спонукає індивіда дбати і про власне благо [20, с. 428-433].

Людська поведінка у Сміта ґрунтується одночасно на здатності до симпатії та прагненні власної вигоди, що поєднуються через механізм внутрішнього морального контролю і соціальної взаємодії. Ринок постає не як автономна стихія егоїзму, а як форма координації дій взаємозалежних індивідів, яка працює за умови дотримання справедливості, конкуренції та інституційних обмежень. Водночас Сміт усвідомлює вразливість цієї системи до викривлень, зокрема через монополії, змови та деградацію праці, тому визнає важливу роль держави у забезпеченні базових правил і суспільних благ. Отже, його концепція описує не абстрактного економічного агента, а соціальну людину, чия економічна діяльність невіддільна від морального порядку.

## **2.2. Етичні погляди класиків економічної теорії: утилітарна етика**

Перехід від моральної філософії Адама Сміта до утилітарної програми Джеремі Бентама є одним із найважливіших інтелектуальних зрушень в історії економічної думки. Трансформація поглядів супроводжувалася переглядом фундаментальних категорій: утилітаризм виростає з тієї самої традиції, що й смітівська моральна філософія, але переосмислює її таким чином, що економіка поступово перетворюється з науки про людську поведінку в суспільстві на систему розрахунку добробуту. Ф. Розен описує утилітаризм як доктрину, що після Г'юма та Сміта стала своєрідною філософською нормою, фундаментом одночасно моралі та законодавства [24, с. 11-12].

Спільне коріння обох традицій криється в епікурейській спадщині, яка розглядає задоволення і біль як первинні рушії людської діяльності. Розен розташовує Г'юма, Сміта і Бентама в межах єдиної інтелектуальної лінії, що наголошує на почуттях як вихідному матеріалі будь-якої моральної теорії. Бентам, зокрема, визнавав «Багатство народів» Сміта працею, в серці якої лежить концепція корисності. Обидва мислителі поділяли переконання, що індивідуальні прагнення можуть і мають сприяти загальному благу, і саме ця спільна інтуїція робить утилітаризм природним наступником смітівської традиції. Однак методологічний розрив між ними є глибоким і принциповим. Сміт будував свою етику на симпатії як складній здатності уявно переміщатися на місце іншої людини і оцінювати власні вчинки з позиції неупередженого спостерігача. Бентам натомість відкинув моральні почуття як суб'єктивний каприз, що не піддається перевірці і не може слугувати підставою для законодавства. Замість цього він запропонував математичний інструмент вимірювання задоволень і болю, так зване феліцифічне числення, яке дозволяє кількісно оцінювати моральну вагу будь-якої дії чи закону. Це означало фундаментальну зміну самої природи етичного судження: воно перестало бути результатом морального переживання і стало продуктом розрахунку [24, с. 8].

Паралельно відбулося й спрощення самої моделі людини. Якщо людина Сміта є соціальною істотою, обмеженою правилами справедливості, прагненням до схвалення і здатністю до симпатії, то утилітаризм поступово редукує її до образу раціонального максимізатора корисності. У літературі цей образ отримав назву *homo economicus*: актор, який максимізує власне благополуччя за наявних обмежень ресурсів, не обтяжений ані симпатією, ані соціальними зобов'язаннями. Ця антропологічна редукція мала далекосяжні наслідки для економічної науки, оскільки вона дозволила формалізувати економічну поведінку, але ціною відмови від складності реальної людської мотивації. Не менш важливою є відмінність у розумінні ролі права і держави. Для Сміта ринок є продовженням природної моралі: порядок виникає з

взаємодії індивідів, які дотримуються правил справедливості не через примус, а через інтерналізований моральний контроль. Для Бентама мораль стає об'єктом соціальної інженерії: завдання законодавця полягає в тому, щоб за допомогою санкцій, політичних, моральних і релігійних, штучно узгодити приватні інтереси з публічною корисністю [24, с. 86, 89]. Ця позиція відкриває простір для активного втручання держави в суспільне життя, але водночас перетворює етику на технічний інструмент управління, а не на вираження людської гідності. Наслідком цього переходу стало поступове винесення етичних питань за дужки економічного аналізу. Як зазначає Добужинський, маржиналістська революція 1870-х років остаточно закріпила розрив між позитивною економічною наукою і моральними цінностями [21, с. 19]. Економіка набула статусу технічної дисципліни, що вивчає розподіл ресурсів, а питання про те, чи є цей розподіл справедливим і чи відповідає він людській гідності, було оголошено позанауковим. Саме цей розрив і стане головним об'єктом критики з боку наступних поколінь економістів і філософів.

Амартія Сен, будучи вже мислителем двадцятого століття, здійснив одну з найпослідовніших критик утилітарної традиції. У праці «Про етику та економіку» він показує, що утилітарна модель максимізації корисності має три фундаментальні вади: вона нехтує розподілом, ігнорує права і свободи як самостійні цінності і не здатна врахувати адаптивні преференції людей, які в умовах тривалого пригнічення пристосовують свої бажання до обмежених можливостей. Як альтернативу Сен пропонує концепцію можливостей, що оцінює добробут не через суму задоволень, а через те, що людина реально здатна робити і ким вона може бути. Показово, що у своїй критиці він апелює не до Бентама, а до Сміта, вбачаючи в смітівській традиції значно багатший і адекватніший образ людини, ніж той, що залишив утилітаризм [26, с. 22-23].

Девід Рікардо, якого зазвичай відносять до вершини класичної політичної економії, займає в цій традиції особливе місце. На відміну від Сміта, він майже не звертається до явної моральної проблематики, і все ж його теорія несе в собі

приховані нормативні передумови. Теорія трудової вартості, яку Рікардо розвиває і систематизує, стверджує, що вартість товарів визначається кількістю праці, витраченої на їх виробництво. Це твердження на перший погляд є суто описовим, але воно містить у собі нормативний потенціал: якщо праця є джерелом вартості, то постає питання про справедливість розподілу цієї вартості між тими, хто працює, і тими, хто лише володіє землею або капіталом. Рікардо ставить у центр своєї системи проблему розподілу доходу між трьома класами, землевласниками, капіталістами і робітниками, і його аналіз фактично фіксує структурну напругу між ними, навіть якщо він уникає її моральної оцінки [25, с. 5-7].

Особливо показовою є рікардіанська теорія ренти. Землевласник отримує ренту не завдяки власній праці чи підприємницькому ризику, а лише завдяки монопольному володінню кращими землями. Рікардо описує це як об'єктивний економічний закон, але сама логіка його аналізу неминуче підштовхує читача до питання про легітимність такого доходу. Пізніше саме ця логіка стане одним із відправних пунктів соціалістичної критики капіталізму, хоча сам Рікардо такого висновку не робив. Тому, класична політична економія формує нормативну проблематику навіть там, де свідомо уникає моральних суджень, і саме в цьому полягає одна з її найважливіших інтелектуальних спадщин.

Центральною фігурою утилітарної традиції є Джеремі Бентам, який у праці «Вступ до принципів моралі та законодавства» (1780) сформулював вихідні засади цієї етичної системи з характерною для нього прямолінійністю. Природа, стверджує він, поставила людство під управління двох суверенних господарів: болю та задоволення, і саме вони визначають усе, що ми робимо, говоримо і думаємо. Звідси випливає принцип корисності, або принцип найбільшого щастя: дія є морально правильною, якщо вона веде до найбільшого щастя для найбільшої кількості людей. Спільнота при цьому розглядається як фіктивне тіло, а її інтерес є не чим іншим, як сумою інтересів окремих індивідів, що її складають [27, с. 2-3].

Для практичного застосування цього принципу Бентам розробив феліцифічне числення, метод кількісного вимірювання задоволень і болю за сімома параметрами: інтенсивністю, тривалістю, певністю, близькістю у часі, плідністю, чистотою та охопленням, тобто кількістю осіб, яких стосується дія. Цей інструмент мав перетворити моральне судження на точну процедуру, доступну законодавцю і придатну для реформування суспільних інститутів. Завдання держави Бентам формулює відповідно: законодавець має будувати будівлю щастя руками розуму і права, переслідуючи чотири підпорядковані цілі, а саме безпеку, прожиття, достаток та рівність. З-поміж них безпека особи і власності є найважливішою, оскільки без неї неможливі ані довгострокові плани, ані продуктивна праця [27, с. 29-30].

Джон Стюарт Мілль, спадкоємець і водночас критик бентамівської традиції, зробив спробу подолати найочевидніші обмеження кількісного утилітаризму. Він захищав утилітаризм від закидів у так звану свинську філософію, тобто у зведення людського блага до суто тілесних задоволень, але водночас різко критикував Бентама за ігнорування духовних вимірів людської особистості. Ключовим нововведенням Мілля стало поняття якості задоволень: не всі задоволення є рівноцінними, і той, хто випробував і вищі, і нижчі їх форми, незмінно надає перевагу першим. Звідси його знаменита формула: краще бути незадоволеним Сократом, ніж задоволеним дурнем. Оцінювати якість задоволень здатні лише компетентні судді, тобто ті, хто має досвід обох видів насолоди. Принципово важливим є також міллівське розрізнення між законами виробництва і законами розподілу. Закони виробництва він розглядає як технологічні факти, що підпорядковуються природним закономірностям і не залежать від волі суспільства. Натомість розподіл багатства визначається законами та інститутами, які суспільство саме встановлює і може змінювати. Це розрізнення відкривало простір для державного втручання у сфері перерозподілу через оподаткування та освіту, не зачіпаючи при цьому виробничої ефективності. У цьому сенсі Мілль виявляється значно ближчим до

соціального лібералізму, ніж до жорсткого *laissez-faire* класичної традиції. Свободу індивіда він також трактує не просто як природне право, а як необхідну умову суспільного прогресу і розвитку людської самобутності, що в кінцевому підсумку приносить найбільшу суспільну користь. Попри внутрішні відмінності між Бентамом і Міллем, утилітарну традицію в цілому об'єднує кілька спільних рис. По-перше, епікурейська спадщина: визнання задоволення і болю як первинних рушіїв людської поведінки є спільною основою для обох мислителів і пов'язує їх із ширшою традицією, що сягає Г'юма і частково Сміта. По-друге, переконання, що економічна і соціальна політика мають оцінюватися за їхніми наслідками для людського добробуту, а не за відповідністю абстрактним принципам. По-третє, утилітаризм є водночас моральною теорією і технічним інструментом аналізу: саме він став основою для сучасного аналізу витрат і вигод у економічній політиці [24, с. 180-184].

Водночас традиція несе в собі глибоку внутрішню суперечність. Агрегування щастя, тобто підсумовування індивідуальних корисностей, не гарантує справедливого їх розподілу: максимальна сума може досягатися за рахунок глибокої нерівності або навіть жертвування інтересами меншості заради більшості [24, с. 197]. Саме ця вада утилітаризму стане головним об'єктом критики, зокрема з боку теорії справедливості Ролза і вже згаданої концепції можливостей Сена. У більш широкому інтелектуальному контексті утилітаризм позначив той момент, коли економічна наука остаточно відокремилась від моральної філософії і перетворилася на технічну дисципліну, що вивчає ефективний розподіл ресурсів. Складна етика Сміта і Мілля поступово спрощувалась до моделі *homo economicus*, раціонального максимізатора особистої користі, і саме це спрощення стане відправною точкою для наступного покоління критиків [6, с. 223].

Жан-Батист Сей займає в інтелектуальній історії класичної політичної економії особливе місце: він виступив провідником ідей британських класиків на континенті, надавши їм виразно утилітарного забарвлення. Рікардо визнавав,

що Сей першим серед континентальних авторів належно оцінив принципи Сміта і виклав їх у більш логічному та повчальному порядку [25, с. 5]. Однак ця систематизація супроводжувалася зміщенням акцентів, яке мало далекосяжні наслідки для подальшого розвитку економічної думки. Центральним елементом етико-економічної системи Сея є доктрина освіченого інтересу. На відміну від Бентама, який прагнув до максимізації загального щастя через законодавче втручання, Сей наголошував на розсудливості як головній чесноті економічного суб'єкта: індивід має навчитися розраховувати віддалені наслідки своїх дій і розуміти, що його власний довгостроковий добробут пов'язаний із добробутом оточуючих [21, с. 55-56].

Для Сея політична економія є фундаментальним корпусом знань, покликаним виховувати і громадян, і законодавців, вказуючи природні межі державного втручання. Разом із тим Сей здійснив концептуальний крок, який викликав гостру полеміку в межах самої класичної традиції. Він фактично ототожнив корисність, багатство і вартість, стверджуючи, що ціна є мірилом вартості речей, а їхня вартість є мірилом їхньої корисності. Рікардо рішуче заперечував, вказуючи, що Сей сплутав споживчу вартість і мінову вартість: якщо завдяки новій машині можна виробити вдвічі більше товарів за ту саму кількість праці, суспільство стає багатшим у розумінні корисності, але загальна мінова вартість не зростає, оскільки визначається витраченою працею [25, с. 173].

У цій полеміці проглядається глибша теоретична розбіжність: Сей рухається в напрямку суб'єктивної теорії вартості, заснованої на корисності, тоді як Рікардо послідовно відстоює об'єктивну трудову теорію. Саме сеївський акцент на корисності передбачав появу маржиналістської революції 1870-х років, яка остаточно закріпила суб'єктивний підхід і завершила розрив між економікою і моральною філософією, початок якому поклав утилітаризм Бентама [21, с. 19].

### **2.3. Етичні дилеми епохи індустріалізації: класичні ідеї у світлі нових реалій.**

Індустріальна революція поставила перед класичною політичною економією виклики, які не вкладалися в жодну з існуючих теоретичних схем. Якщо утилітаризм Бентама і Мілля оперував абстрактними індивідами, що максимізують корисність, а рикардіанська традиція зосереджувалась на розподілі між класами як структурній проблемі, то реальність фабричних міст першої половини дев'ятнадцятого століття вимагала відповідей на питання значно гостріші: чому зростання суспільного багатства супроводжується масовою бідністю, і чи несе суспільство моральну відповідальність за тих, хто опинився на його узбіччі. Саме Томас Роберт Мальтус став тією фігурою, яка перетворила ці питання на центральний предмет економічної дискусії, надавши їй того похмурого характеру, що закріпився за політичною економією на десятиліття вперед [28, с. 17].

Вихідною точкою мальтусіанської етики є теолого-утилітарна настанова, яка принципово відрізняє його від інших. Мальтус, будучи англійським священиком, не розривав між наукою і релігією: він вважав природні закони безпосереднім виявом Божої волі щодо людського добробуту. Однак на відміну від просвітницького оптимізму, який бачив природу щедрою і сприятливою до людського прогресу, Мальтус розглядав її як принципово скупі [30, с. 71]. Саме ця скупість, на його переконання, є не вадю світобудови, а її свідомим задумом: Бог помістив людство в умови постійної нестачі, щоб пробудити інертну матерію в дух. Без безперервного тиску потреби людина ніколи б не вийшла зі стану дикунства і не розвинула б ані цивілізації, ані моральних чеснот. Ця теза є принципово важливою, оскільки вона переосмислює саму природу економічної мотивації: якщо для Сміта рушієм прогресу було прагнення до покращення власного становища, а для Бентама - максимізація задоволення, то для Мальтуса головним стимулом стає страх падіння в

соціальної ієрархії, який виявляється ефективнішим за будь-яке сподівання на успіх [28, с. 17].

Центральною етичною дилемою мальтусіанської системи є питання про допомогу бідним, і саме тут його позиція набуває найгострішого нормативного звучання. Англійські закони про бідних, що існували з елизаветинських часів і гарантували певний мінімум підтримки незаможним парафіянам, Мальтус піддав нищівній критиці з позицій, що здаються парадоксальними: він стверджував, що ці закони певною мірою самі створюють тих бідних, яких потім утримують. Логіка його аргументу така: гарантована допомога заохочує необачність у шлюбі і народженні дітей, оскільки знімає з індивіда відповідальність за наслідки власних рішень. Натомість вона підвищує ціни на продовольство для всіх інших робітників, перетворюючи отримувачів допомоги на тягар для решти суспільства [29, с. 15]. Позбавляючи бідних почуття незалежності і гідності, державна підтримка, на думку Мальтуса, завдає їм більшої моральної шкоди, ніж матеріальної допомоги. Цю позицію він ілюстрував образом великого бенкету природи, на якому немає вільного місця для того, хто народився без засобів до існування [30, с. 125]. Метафора доволі груба, але в контексті його системи вона несе чітке етичне послання: право на існування не є очевидним, воно обумовлене здатністю індивіда забезпечити себе самостійно.

Однак зводити мальтусіанську етику лише до апології соціальної жорстокості було б спрощенням. Мальтус усвідомлював темний бік індустріалізації і не закривав на нього очей. Він визнавав, що умови праці в промислових містах є нездоровими, а вузька фабрична спеціалізація перетворює робітника на тупого і неука [30, с. 63]. Це визнання суттєво відрізняє його від ортодоксальних утилітаристів, які схильні були бачити в індустріальному прогресі поступово зростання суспільної корисності. Відповіддю Мальтуса на цю проблему стала не державна допомога, а державна освіта: він наполягав, що лише через виховання здатності до передбачливості і

самоповаги можна прищепити нижчим класам ті чесноти, які дозволять їм стати справжніми авторами власної долі. У цьому сенсі його позиція є ближчою до міллівського соціального лібералізму, ніж до бентамівської інженерії щастя: освіта є не інструментом максимізації корисності, а умовою формування морально відповідального суб'єкта [28, с. 93].

Практичним виразом цієї етики стала концепція моральної стриманості, яку Мальтус висунув як єдине прийнятне вирішення конфлікту між зростанням населення і обмеженістю ресурсів. Під моральною стриманістю він розумів відкладення шлюбу до моменту досягнення фінансової стабільності за умови суворо моральної поведінки в період очікування. Ідеалом для нього було суспільство, в якому пізні шлюби поєднувалися б із низькою смертністю і вищим рівнем життя. Людина при цьому розглядається не як біологічна істота, що підкоряється інстинктам, а як складна суміш раціональних здібностей і тілесних схильностей і саме раціональний самоконтроль є тією межею, що відділяє цивілізацію від дикунства [30, с. 70].

Давид Рікардо, якого зазвичай сприймають насамперед як теоретика вартості і розподілу, у питаннях соціальної політики виявився значно ближчим до мальтусіанської жорсткості, ніж до смітівського поміркованого оптимізму. Він повністю поділяв мальтусіанський принцип населення і зробив із нього фундамент свого так званого залізного закону заробітної плати: будь-яке підвищення заробітної плати вище рівня виживання неминуче призводить до зростання чисельності робітників, що знову тисне на неї донизу [25, с. 52-53]. Ця логіка замикала робітничий клас у пастці біологічного детермінізму, з якої не було виходу через жодне законодавче втручання. У питанні Бідняцьких законів Рікардо займав позицію ще категоричнішу, ніж Мальтус. Якщо останній допускав певний простір для освіти як інструменту морального виховання, то Рікардо наполягав, що кожен справжній друг бідних повинен палко бажати скасування цих законів. Його аргумент був суто економічним: державна допомога заохочує нерозсудливі й ранні шлюби, підвищує ціни на

продовольство і зрештою погіршує становище як бідних, так і багатих. Заробітна плата, на його переконання, має визначатися виключно вільною конкуренцією на ринку, без будь-якого втручання законодавця. У цьому формулюванні ринок постає не просто ефективним механізмом розподілу ресурсів, а єдиним морально прийнятним арбітром соціальних відносин [25, с. 60-61].

Однак найбільш показовою для розуміння внутрішньої напруги рикардіанської системи є його еволюція в питанні машин. У третьому виданні «Начал політичної економії», опублікованому в 1821 році, Рікардо додав принципово новий розділ, в якому відкрито визнав помилковість своєї попередньої позиції: впровадження машин, стверджує він тепер, часто є дуже шкідливим для інтересів класу робітників, оскільки заміщує людську працю капіталом і скорочує попит на неї. Це визнання є інтелектуально чесним і водночас глибоко показовим: система, збудована на засадах вільного ринку і невтручання держави, сама по собі не гарантує захисту тих, чия праця є єдиним джерелом їхнього доходу. Рікардо не зробив із цього висновку про необхідність державного регулювання, але сам факт визнання проблеми підривав внутрішню логічну цілісність його позиції [25, с. 388-390].

Джон Стюарт Мілль, спадкоємець обох традицій, утилітарної і рикардіанської, здійснив найбільш послідовну спробу переосмислити класичну спадщину у світлі реалій індустріальної епохи. Прийнявши мальтусіанську логіку як відправну точку для розуміння бідності, він радикально переосмислив її практичні наслідки. Там де Мальтус бачив єдиним виходом моральну стриманість у дусі релігійної аскези, Мілль звернувся до ідеї добровільного обмеження народжуваності як цілком раціонального і морально виправданого інструменту, що дозволяє робітникам самостійно контролювати пропозицію праці і як наслідок підвищувати рівень свого добробуту [24, с. 195]. Це переосмислення, яке пізніше дістало назву неомальтузіанства, мало принципове значення: воно переносило відповідальність за соціальний стан із

провидіння і природних законів на свідомий вибір самих індивідів, але вибір, підкріплений реальними інструментами, а не лише моральними настановами. Не менш важливою є міллівська критика фабричної праці і його бачення альтернативи. Мілль усвідомлював, що ієрархічні структури промислового виробництва пригнічують у робітника здатність до самостійного мислення і морального самовизначення [24, с. 196]. Його відповіддю стала ідея робітничих кооперативів як організаційної форми, що повертає людині гідність і самоврядування, яких позбавляє найманий характер фабричної праці [24, с. 196]. У цьому сенсі Мілль виходить за межі суто економічного аналізу і ставить питання про те, яка форма організації виробництва є сумісною з моральним розвитком особистості. Це питання залишалося поза горизонтом і Бентама, і Рікардо, і саме в ньому найвиразніше проявляється своєрідність міллівської позиції в межах класичної традиції. Класична політична економія епохи індустріалізації виявляється не просто сукупністю економічних теорій, а системою відповідей на глибокі моральні виклики, які промислова революція поставила перед суспільством. Мальтус, Рікардо і Мілль підходили до одних і тих самих проблем, бідності, розподілу і гідності праці, з принципово різних етичних позицій, і саме ця розбіжність між ними є більш промовистою, ніж будь-яка окрема теза. Спільним знаменником залишається визнання того, що ринкова економіка сама по собі не вирішує питання справедливості, а лише загострює їх, і жоден із розглянутих мислителів не зміг запропонувати відповіді, яка б повністю витримала зіткнення з реальністю індустріального суспільства.

Розглянута в цьому розділі морально-етична парадигма класичної політичної економії являє собою не монолітну доктрину, а живу інтелектуальну традицію, сповнену внутрішніх суперечностей і незавершених дискусій. Від смітівської етики симпатії, яка вбачала в людині одночасно егоїстичну і соціальну істоту, через утилітарну програму Бентама і Мілля, що перетворила моральне судження на інструмент соціального розрахунку, і аж до

мальтусіанських і рикардіанських відповідей на виклики індустріалізації, кожен із цих етапів позначав не лише теоретичний поступ, а й звуження горизонту моральної чутливості економічної науки. Найважливішим спільним висновком, що проходить крізь усі три підрозділи, є те, що жодна з розглянутих систем не змогла остаточно розв'язати фундаментальну напругу між ефективністю і справедливістю, між логікою ринку і вимогами людської гідності.

Дискусії класичних економістів про корисність, розподіл і роль держави мали цілком відчутні практичні наслідки для реального економічного устрою і сформували ті інституційні рамки, в яких функціонують сучасні економіки. Утилітарна логіка Бентама лягла в основу аналізу витрат і вигод, який і сьогодні є стандартним інструментом оцінки державних інвестицій, реформ охорони здоров'я та інфраструктурних проєктів, а також регуляторної політики, коли рішення обґрунтовуються через зіставлення сукупних вигод і витрат для суспільства. Саме ця логіка визначає підходи до бюджетного планування, пріоритезації державних витрат і навіть оцінки екологічної політики, де необхідно кількісно зважувати довгострокові наслідки. Мальтусіанська і рикардіанська критика Бідняцьких законів безпосередньо підготувала реформу 1834 року в Британії, яка суттєво обмежила систему соціальної допомоги і на десятиліття визначила межі державного втручання у соціальну сферу, закріпивши підхід, за якого соціальна політика має враховувати стимули до праці і демографічну поведінку. У подальшому ця логіка вплинула на формування систем соціального забезпечення в інших країнах, де питання балансу між підтримкою і залежністю стало центральним.

Міллівське розрізнення між законами виробництва і законами розподілу відкрило теоретичний простір для активної перерозподільчої політики без заперечення ринкової ефективності, що стало одним із концептуальних джерел прогресивного оподаткування, розвитку державної освіти і соціального страхування наприкінці дев'ятнадцятого та на початку двадцятого століття. Саме в цій логіці формувалися перші закони про мінімальну заробітну плату,

пенсійні системи і страхування від безробіття, які поступово інституціоналізували ідею соціальної держави. Рікардіанський аналіз ренти вплинув на податкову політику, зокрема на обґрунтування оподаткування земельної ренти як доходу, що не пов'язаний із продуктивною діяльністю, а його теорія порівняльних переваг стала практичною основою для політики вільної торгівлі, яка визначає структуру міжнародних економічних відносин і сьогодні. Водночас його пізніше визнання негативного впливу механізації на зайнятість заклало підґрунтя для економічної політики, спрямованої на пом'якшення структурного безробіття, включаючи програми перекваліфікації та підтримки доходів.

У ширшій перспективі ці дискусії сприяли формуванню ключових інструментів макро- і мікроекономічної політики: від розуміння ролі стимулів у поведінці домогосподарств і фірм до усвідомлення необхідності державного втручання у випадках ринкових збоїв. Вони визначили підходи до регулювання праці, оподаткування, соціального страхування та антимонопольної політики. Отже, класичні суперечки про етику і економіку безпосередньо трансформувалися у конкретні механізми управління економікою, і їхній вплив простежується не лише в теорії, а й у щоденній практиці функціонування сучасних держав і ринків.

### **Висновки до другого розділу**

Проведений аналіз дозволяє стверджувати, що філософські системи Адама Сміта та інших класиків є значно складнішими, ніж образ апологетів ринкового егоїзму. Філософська система Адама Сміта є значно складнішою, ніж образ апологета ринкового егоїзму, що закріпився за ним у подальшій традиції. «Теорія моральних почуттів» і «Багатство народів» не суперечать одна одній, а описують різні виміри людської діяльності: перша досліджує внутрішню моральну архітектуру людини через механізм симпатії і неупередженого спостерігача, друга аналізує зовнішній механізм координації через ринок. Власний інтерес у смітівській системі є не моральною вадою, а функціональним

механізмом соціальної координації, що працює лише за умови дотримання справедливості як мінімальної умови існування будь-якої спільноти. Водночас Сміт усвідомлював вразливість цієї системи до деформацій і визнавав необхідну роль держави у забезпеченні суспільних благ і освіти.

Перехід від смітівської моральної філософії до утилітарної програми Бентама і Мілля позначив глибокий методологічний розрив. Бентам перетворив етичне судження з результату морального переживання на продукт розрахунку, що поступово редукувало складну смітівську людину до образу homo economicus. Мілля намагався подолати найбільш очевидні обмеження цього підходу через якісний вимір задоволень і розрізнення між законами виробництва і законами розподілу, відкривши простір для перерозподільчої політики. Проте внутрішня суперечність традиції, готовність жертвувати інтересами меншості заради загального показника, залишилась невирішеною і стала головним об'єктом критики в наступному столітті.

Практичні наслідки цих дискусій виявились цілком відчутними: утилітарна логіка лягла в основу аналізу витрат і вигод як стандартного інструменту оцінки державної політики, мальтусіанська критика підготувала реформу бідняцьких законів 1834 року, міллівське розрізнення між виробництвом і розподілом відкрило концептуальний простір для соціального страхування, а рікардіанська теорія порівняльних переваг стала практичною основою політики вільної торгівлі. Кожен із розглянутих етапів позначав не лише теоретичний поступ, а й звуження горизонту моральної чутливості економічної науки: від смітівської людини як соціальної і моральної істоти до утилітарного калькулятора корисності. Жодна з розглянутих систем не змогла остаточно розв'язати фундаментальну напругу між ефективністю і справедливістю, і саме ця незавершена дискусія стала найціннішим інтелектуальним спадком для наступних поколінь економічних мислителів.

## **РОЗДІЛ 3. СТАНОВЛЕННЯ ЕКОНОМІЧНОЇ ТЕОРІЇ В ЕПОХУ ПЕРЕХОДУ ДО ПОСТМОДЕРНУ.**

### **3.1. Філософські основи та етичні обмеження неокласичної теорії: Дж.М. Кейнс**

Криза неокласичної парадигми та кейнсіанства стала передумовою постмодерного переосмислення економічної теорії. Обидві течії пропонували різні відповіді на питання про природу економічного агента, роль держави та можливість ціннісно нейтральної науки. Неокласична школа прагнула побудувати дисципліну за зразком природничих наук, спираючись на логічний позитивізм та суворе розмежування фактів і цінностей [21, с. 385]. Методологічний індивідуалізм та принцип інструментальної раціональності стали основою цієї архітектури [6, с. 33, 122]. Вільям Стенлі Джевонс, спираючись на утилітаризм Бентама, редукував людину до механізму максимізації задоволення. Замість морального агента класичної школи було сформовано модель індивіда оптимізатора, чії дії оцінюються лише через корисність [31, с. 23-24]. Альфред Маршалл у своїй концепції рівноваги намагався поєднати ефективність із соціальним благом. Хоча він вірив у «економічне лицарство» та подолання бідності, його аналітичний апарат поступово схилився до дескриптивного опису ринкових процесів, де «нормальний» стан не обов'язково означав моральну правильність [33, с. 34-36].

Модель «економічної людини», що бере початок від Дж. С. Мілля, у неокласиці трактується як здатність до впорядкування уподобань [6, с. 223]. Лайонел Роббінс довів цю ідею до логічного завершення, проголосивши абсолютну нейтральність науки та відкинувши можливість порівняння корисності між різними людьми [34, с. 123-125]. Критерій Парето-ефективності фактично захищає статус-кво, а Кеннет Ерроу математично показав обмеженість можливості побудови узгодженого колективного вибору [6, с. 485].

Кейнсіанство запропонувало іншу філософську основу, сформовану під впливом етики Дж. Е. Мура та Блумсберійського гуртка. Кейнс заперечував утилітарну калькуляцію та розглядав економіку лише як засіб для досягнення вищих гуманістичних цілей у сфері культури й дозвілля. Його скептицизм щодо «любові до грошей» як психологічної вади капіталізму принципово відрізняв кейнсіанську антропологію від неокласичної редукції людського блага до індексу корисності [21, с. 152]. Тому, розрив між двома школами визначив подальшу дискусію про етичні межі економічної науки. Ключовим філософським внеском Кейнса стала концепція ймовірності, розроблена в однойменному «Трактаті». Він стверджував, що ймовірність є не статистичною частотою подій, а логічним відношенням між твердженнями, ступенем «раціональної віри» на основі неповних даних [35, с. 12]. Це ставить під сумнів припущення моделей «раціональних очікувань», оскільки в реальному світі агенти часто не мають достатньої бази для обчислення ризиків. Принципово важливим є кейнсіанське розрізнення між ризиком та невизначеністю: ризик піддається математичному розрахунку і може бути застрахований, тоді як справжня невизначеність щодо майбутньої війни, технологічного стрибка чи зміни соціальних уподобань принципово не піддається кількісній оцінці. Це визнання принципової невизначеності майбутнього вимагало переосмислення ролі держави: якщо ринок не може ідеально саморегулюватися в умовах невизначеності, державне втручання стає не лише прагматичним, а й епістемологічно виправданим засобом стабілізації очікувань [36, с. 86].

Антропологічна модель Кейнса є радикальною альтернативою неокласичному *homo economicus*. Людина в його концепції не є холодним калькулятором, що несуперечливо впорядковує уподобання: її дії часто диктуються «тваринними духами» (*animal spirits*): спонтанним бажанням до активної дії, що виходить за межі будь-яких математичних розрахунків. Без цього первісного імпульсу економічна активність була б обмежена, в умовах невизначеності люди покладаються на конвенції та схильні копіювати

поведінку інших учасників, що породжує стадну динаміку та системну нестабільність ринків. Саме ця трохи інша модель людини дозволила Кейнсу пояснити ендогенну нестабільність капіталістичних систем без апеляції до зовнішніх шоків і без збереження неокласичної фікції про рівновагу як природний стан [37, с. 77].

Кейнс прямо заявляв, що економіка є моральною наукою, оскільки вона оперує ціннісними судженнями та стосується людської поведінки в усій її складності [21, с. 152]. Безробіття в його концепції є не просто технічною неефективністю розподілу ресурсів, а соціальною несправедливістю, яку держава зобов'язана подолати через активне управління сукупним попитом. Перерозподільну політику він обґрунтовував не лише з міркувань справедливості, а й суто економічно: через вищу граничну схильність до споживання у незаможних верств, що стимулює сукупний попит. Він також виступав за «евтаназію рантьє», тобто поступове зникнення класу, який живе виключно з відсоткового доходу, не створюючи реальної соціальної цінності. Знаменита фраза «у довгостроковій перспективі ми всі мертві» відображала чіткий етичний пріоритет: нагальні страждання реальних людей тут і зараз є більш пріоритетними за абстрактну рівновагу в невизначеному майбутньому. Водночас у більш оптимістичних есе Кейнс вірив, що через сторіччя технічний прогрес дозволить людству вирішити «економічну проблему» й зосередитися на справжніх цілях людського існування: творчості, дружбі та культурному розвитку [21, с. 163].

Попри революційність свого етичного проєкту, кейнсiанство несло в собі і власні внутрішні обмеження, які стали очевидними вже в другій половині ХХ століття. Зосередженість на короткостроковій стабілізації та управлінні сукупним попитом залишала осторонь глибші питання: чому саме така структура розподілу склалася історично, які владні відносини її відтворюють і чи є ринковий механізм як такий нейтральним інструментом. Кейнсiанська

держава поставала радше як технократичний регулятор економічного циклу, ніж як втілення послідовного нормативного ідеалу справедливості.

При цьому сама модель «мудрих експертів», здатних керувати макроекономічними процесами в інтересах суспільства, передбачала певний патерналізм: реальні потреби, цінності та спроможності звичайних людей залишались поза межами аналізу, зведені до агрегованих показників споживання та зайнятості [21, с. 163]. Показово, що кейнсіанська традиція так і не виробила власної теорії справедливості у строгому сенсі: питання про те, який розподіл є справедливим і чому, вирішувалось через апеляцію до політичного компромісу або до прагматики економічного зростання, а не через осмислення гідності та прав людини як таких. Це означало, що навіть найбільш соціально орієнтований варіант економічного мейнстріму залишався в межах інструментального мислення, де людина є засобом досягнення макроекономічних цілей, а не їхнім справжнім суб'єктом і мірилом.

Критичний діалог між неокласичною та кейнсіанською традиціями виявив фундаментальні напруження в основах економічної теорії. Фрідріх фон Гаєк, сучасник та безпосередній опонент Кейнса в дискусіях 1930-х років, вказував, що кейнсіанська довіра до «мудрих експертів» і державного планування загрожує індивідуальній свободі та неминуче веде до бюрократизації [21, с. 173].

Ця критика розгорталась у спільному інтелектуальному просторі та відображала реальне зіткнення двох різних філософій свободи і порядку, а не ретроспективне осмислення. Натомість Амартія Сен писав, що кейнсіанство часто залишається в межах вузької інформаційної бази добробуту, ігноруючи глибші виміри людських можливостей [6, с. 485]. а неокласична модель Парето-ефективності є несумісною з ліберальними цінностями. Комунітарна та феміністична критика, що розгорнулася переважно в 1970-1990-х роках, ставить під сумнів саму антропологічну модель обох шкіл як «незалежного, невикоріненого агента», що ігнорує соціальні зв'язки, неоплачувану працю та

етику турботи. Ця багатостороння критика і є тим інтелектуальним середовищем, у якому дозрівали постмодерні альтернативи: поведінкова економіка та інституціоналізм, що відмовляються від претензій на аксіоматичну завершеність і повертають до центру уваги питання справедливості, гідності та реальної свободи людини [21, с. 249].

Вплив неокласичної та кейнсіанської традицій не обмежився академічними дискусіями — він безпосередньо формував економічну політику та інституційну архітектуру ХХ століття. Бреттон-Вудська система 1944 року, архітектором якої був сам Кейнс, втілила його принцип спільної відповідальності за міжнародні дисбаланси: МВФ і Світовий банк мали стабілізувати попит у глобальному масштабі, запобігаючи дефляційним спіралям на кшталт тих, що призвели до Великої депресії 1930-х років. Повоєнні десятиліття у Західній Європі та США ознаменувались так званім «кейнсіанським консенсусом»: держава активно управляла попитом через бюджетну політику, підтримувала повну зайнятість і розбудовувала системи соціального захисту, що дозволило забезпечити безпрецедентне економічне зростання впродовж 1950-1960-х років. Саме в цей період кейнсіанська ідея про те, що безробіття є соціальною несправедливістю, а не природним станом рівноваги, набула інституційного втілення у вигляді законодавчо закріплених зобов'язань держави щодо зайнятості наприклад в американському законі про зайнятість 1946 року [36, с. 75].

Натомість «рейганоміка» та тетчеризм 1980-х років стали практичним втіленням неокласичної програми: дерегуляція фінансових ринків, приватизація державних підприємств, зниження граничних ставок оподаткування та згорання соціальних видатків обґрунтовувались саме мовою граничної продуктивності, ефективності розподілу та шкідливості державного втручання [32, с. 190]. Стагфляція 1970-х років, яку кейнсіанські моделі не передбачали і не могли пояснити в межах власної логіки, стала для неокласичних економістів на чолі з Мілтоном Фрідменом вирішальним

аргументом на користь монетаристської альтернативи. Фрідмен обґрунтував ідею природного рівня безробіття та довгострокової нейтральності грошей, що фактично означало повернення до неокласичної тези про саморегулівність ринку і зайвість активної фіскальної політики. Вашингтонський консенсус 1990-х років поширив цю логіку на весь глобальний Південь: МВФ і Світовий банк, засновані на кейнсіанських принципах, парадоксально стали провідниками неокласичної програми структурного пристосування, нав'язуючи країнам-боржникам лібералізацію, приватизацію та бюджетну консолідацію як універсальний рецепт розвитку [37, с. 77].

Фінансова криза 2008 року продемонструвала: масштабні державні пакети стимулювання в США, Великій Британії та країнах євросони стали фактичним поверненням до кейнсіанської логіки управління попитом: уряди, які ще напередодні декларували віру в ефективність ринків, доволі швидко взяли на себе роль інвесторів та гарантів фінансової системи. Водночас антикризова політика виявила саме те обмеження, про яке йшлося вище: держава рятувала банки та стабілізувала агреговані показники, однак питання про те, чому плоди відновлення дісталися переважно найзаможнішим верствам, залишались поза межами офіційного економічного аналізу. Це зближення практики з кейнсіанством відбувалось без супровідної теорії справедливості, яку сам Кейнс вважав невіддільною від економічного мислення, що якнайкраще ілюструє той розрив між технічним інструментарієм та етичним фундаментом, який обидві традиції так і не подолали [36, с. 84-86].

### **3.2 Економічна етика в працях Фрідріха Гаєка**

Філософська система Фрідріха фон Гаєка є важливою спробою обґрунтувати ліберальний економічний порядок не через апеляцію до природних прав чи утилітарну калькуляцію, а через радикальне переосмислення самої природи людського знання. Саме в цьому полягає її своєрідність і водночас її водночас викликає критика: Гаєк будує етику не на тому, що людина є, а на тому, чого вона не знає і принципово не може знати. Ця

епістемологічна скромність, перетворена на нормативну програму, визначила весь подальший розвиток ліберальної економічної думки і стала відправною точкою для одних із найгостріших дискусій у філософії економіки другої половини ХХ століття. Інтелектуальне формування Гаєка відбувалось у перетині кількох традицій, кожна з яких залишила виразний слід у його системі. Австрійська школа, передусім Карл Менгер і Людвіг фон Мізес, навчила його бачити в соціальних інститутах: мові, грошах, праві є результатом непланованої взаємодії мільйонів людей, а не свідомого задуму [21, с. 194]. Від Мізеса він успадкував переконання, що без ринкових цін раціональний розподіл ресурсів є принципово неможливим: ціни є єдиним механізмом, здатним агрегувати розпорошену інформацію про потреби і можливості. Вплив Карла Поппера надав цим ідеям чіткості: скептицизм щодо можливості досконалого знання перетворився в Гаєка на системну критику будь-якого «конструктивістського раціоналізму», тобто спроб свідомо спроектувати суспільні інститути відповідно до розумового плану. МакКлоскі, аналізуючи риторичні стратегії економічної науки, звертав увагу на те, що гаєківська аргументація є надзвичайно переконливою саме тому, що вона апелює не до формальних доведень, а до глибоко вкоріненого відчуття меж людського розуму [38, с. 47]. Кантівська традиція додала до цього ідею загальних абстрактних правил як єдиної форми, сумісної зі свободою: держава може встановлювати правила дорожнього руху, але не може вказувати, куди саме їхати.

Центральним поняттям гаєківської економічної етики є спонтанний порядок, який він позначав грецьким терміном «космос» на протиположності свідомо сконструйованій організації «таксис». Ринкова економіка в цій концепції є не просто ефективним механізмом розподілу ресурсів, а вищим моральним досягненням цивілізації, оскільки вона дозволяє мільйонам людей використовувати власні, нікому більше не доступні знання для реалізації власних цілей без нав'язування єдиної ієрархії блага. Ціновий механізм при цьому відіграє роль своєрідного «телекому»: він передає лише найсуттєвішу

інформацію про відносну рідкість і потреби, не вимагаючи від жодного учасника знання всієї картини [40, с. 526]. Гаєк підкреслював, що економічна проблема суспільства полягає не у розподілі «даних» ресурсів, а у використанні знань, які не дані нікому в їхній цілісності, і саме тому централізоване планування є не просто неефективним, а принципово нездійсненним. Жоден плановий орган не може отримати та опрацювати всю інформацію про попит і пропозицію достатньо швидко, щоб замінити автоматичну координацію через ціни, і тому централізоване регулювання неминуче виявляється незграбним і обмеженим за масштабом порівняно з ринком [41, с. 85].

Із цієї позиції виростає гаєківська концепція свободи, яка є не лише економічною, а глибоко моральною категорією. Свобода для Гаєка означає насамперед відсутність примусу з боку волі інших людей, і саме в цьому негативному визначенні полягає її принципова відмінність від позитивних концепцій, що розуміють свободу як реальну здатність досягати бажаних цілей. Примус є моральним злом не тому, що він зменшує корисність, а тому, що він перетворює людину на інструмент чужих цілей, позбавляючи її гідності та статусу самостійного морального агента [21, с. 204]. Тиранія, в гаєківському розумінні, починається там, де держава замінює абстрактні загальні правила конкретними командами щодо того, як саме людина має жити і чого прагнути. Верховенство права при цьому є не просто юридичним принципом, а моральною гарантією: закони мають бути загальними, абстрактними та відомими заздалегідь, щоб люди могли планувати власне життя, не залежачи від свавілля чиновника [42, с. 208].

Найбільш полемічною частиною гаєківської етики є його критика концепції соціальної справедливості, яку він називав «міражем» і семантичним шахрайством [43, с. 119]. Аргументація тут є багаторівневою. На найбільш фундаментальному рівні Гаєк стверджує, що термін «справедливість» може застосовуватись лише до свідомих людських дій, але не до результатів стихійних процесів: оскільки ринковий розподіл не є наслідком нічийої волі, він

не може бути ні справедливим, ні несправедливим у будь-якому осмисленому значенні цього слова. Справжня справедливість, у його розумінні, є процедурною: вона полягає у дотриманні правил гри, однакових для всіх, а не у забезпеченні конкретного матеріального результату [39, с. 84]. Ринкова винагорода при цьому не має нічого спільного з моральними заслугами чи витраченими зусиллями: ринок платить за цінність послуги для інших людей, незалежно від того, чи докладено багато праці, чи просто пощастило. Спроба замінити цей критерій оцінкою «моральних заслуг» вимагала б від якогось органу влади тотального контролю над життям кожного індивіда, що є прямим шляхом до тоталітаризму.

На глибшому антропологічному рівні Гаєк кваліфікує прагнення до соціальної справедливості як повернення до первісних інстинктів малої групи, несумісних із логікою великого анонімного суспільства [43, с. 70]. У первісному племені розподіл за потребами був можливим, бо всі знали одне одного і мали спільну мету виживання. Сучасна цивілізація натомість тримається на взаємодії з незнайомцями через абстрактні правила, і спроба нав'язати їй племінну мораль солідарності зруйнує цей складний порядок, здатний координувати мільярди рішень без єдиного центру управління. Поняття «соціальний» у словосполученні «соціальна справедливість» є, за Гаєком, словом-паразитом, що змінює зміст поняття, до якого воно додається, і перетворює легітимне правове поняття на інструмент політичної демагогії [43, с. 115].

Гаєківська критика кейнсіанства і державного втручання виростає з тієї самої епістемологічної основи. У «Дорозі до рабства», написаній у розпал Другої світової війни як безпосередня відповідь на поширення планових ідей, він доводив, що контроль над економічною діяльністю є контролем над засобами для досягнення всіх людських цілей, а отже, неминуче означає контроль над усім людським життям [41, с. 98]. Навіть найдобросовісніший планувальник, керуючись найкращими намірами, змушений придушувати індивідуальні плани заради реалізації єдиного центрального задуму, і саме ця

структурна необхідність, а не злий умисел, перетворює планову економіку на систему несвободи. У питанні грошової політики Гаєк послідовно заперечував кейнсіанське стимулювання попиту, вважаючи ощадливість необхідною умовою формування реального капіталу і пропонуючи як альтернативу денационалізацію грошей та конкуренцію між приватними валютами як засіб забезпечення монетарної стабільності [43, с. 103].

Показовою є і еволюційна основа гаєківської етики, що принципово відрізняє його від будь-якої форми раціоналістичного обґрунтування моралі. Моральні норми, інститути власності, сімейні структури і правила чесного обміну виникли не через свідомий задум, а через культурний відбір: успішними ставали ті групи, чії правила поведінки сприяли зростанню чисельності і матеріального добробуту [43, с. 34]. Це означає, що моральні інститути містять у собі результат тривалої історичної еволюції, яка далеко перевищує можливості будь-якого індивідуального розуму, і саме тому «надмірна впевненість» тих, хто вважає себе здатним сконструювати суспільство краще, ніж це зробила еволюція, є не лише інтелектуальною, а й моральною помилкою [43, с. 27]. Марк Блауг, аналізуючи методологічні засади економічної науки, зазначав, що гаєківська критика «сцієнтизму», тобто механічного перенесення методів природничих наук в економіку, залишається однією з найбільш проникливих у всій методологічній літературі, хоча сам Гаєк так і не запропонував чіткої альтернативної дослідницької програми.

Варто детальніше зупинитись на суто економічних механізмах, які Гаєк розробляв упродовж усього свого творчого шляху, оскільки саме вони є практичним втіленням його філософських засад. У статті «Використання знань у суспільстві» 1945 року, яка стала одним із найбільш цитованих текстів в історії економічної думки, Гаєк сформулював проблему, що визначила його подальшу наукову програму: знання про конкретні обставини часу і місця є розпорошеними серед мільйонів людей і не можуть бути зібрані в одному центрі без катастрофічних втрат [40, с. 519]. Ціновий механізм вирішує цю

проблему елегантно і без жодного центрального координатора: коли ціна на певний ресурс зростає, кожен учасник ринку отримує сигнал змінити свою поведінку, не знаючи і не потребуючи знати причин цієї зміни. Конкуренція при цьому є не просто засобом досягнення ефективності, а «процедурою відкриття»: вона виявляє факти, які інакше залишилися б невідомими, зокрема найбільш економні способи виробництва або нові потреби споживачів, що ще не набули форми усвідомленого попиту [39, с. 37].

Гаєк також запропонував термін «каталлаксія» для позначення ринкового порядку, прагнучи відмежуватись від звичного слова «економіка», яке асоціюється з управлінням єдиним господарством із фіксованою ієрархією цілей. Каталлаксія є мережею переплетених індивідуальних господарств, що не мають жодної спільної мети і утримуються разом виключно взаємною вигодою від обміну. Ринок у цій концепції подібний до гри, результат якої залежить від суміші навичок і випадковості, і справедливість тут стосується лише дотримання правил, а не отриманих результатів [39, с. 33]. Прибуток у цій системі є не моральною нагородою за чесноти підприємця, а інформаційним сигналом про найбільш цінне використання ресурсів з погляду інших людей, і саме тому замінити його адміністративним розподілом означає знищити сам механізм, що робить економічну координацію можливою. Окремої уваги заслуговує гаєківська позиція щодо грошей і монетарної політики, яка безпосередньо перетиналася з його полемікою проти кейнсіанства. Гроші, подібно до мови і права, виникли спонтанно як засіб полегшення обміну, і державна монополія на їхню емісію є, на його думку, головним джерелом економічної нестабільності та інфляції. У пізніх працях він пропонував денационалізацію грошей і запровадження конкуренції між приватними валютами як радикальний засіб позбавлення урядів від можливості фінансувати власні програми через інфляційну емісію. Ця ідея залишилась академічною утопією за його життя, проте її відлуння можна побачити в сучасних дискусіях навколо криптовалют і незалежності центральних банків. У питаннях

оподаткування Гаєк критикував прогресивні шкали як порушення принципу рівності перед законом і зниження стимулів для тих, чії послуги є найціннішими для споживачів, допускаючи водночас гарантований мінімальний дохід як позаринковий механізм, що не спотворює цінових сигналів [42, с. 308-318].

Критика гаєківської системи з боку мислителів другої половини ХХ століття виявила її суттєві обмеження. Амартія Сен показав, що формальна свобода від примусу є порожньою для тих, хто не має реальних ресурсів для її реалізації: людина, позбавлена доступу до освіти чи охорони здоров'я, формально вільна, але фактично нездатна реалізувати жодну зі своїх можливостей. Елінор Остром, чії дослідження самоорганізації спільнот здавалися б підтвердженням гаєківських інтуїцій, насправді ускладнила його картину: вона показала, що успішне управління спільними ресурсами спирається на детальні інституційні правила і взаємний контроль, що виходять далеко за межі анонімного ринкового обміну і потребують саме тих форм солідарності, які Гаєк оголошував несумісними з великим суспільством [44, с. 18-19].

Гаєківська економічна етика є спробою побудувати нормативну систему на фундаменті визнання меж людського розуму, і саме в цьому полягає її особлива цінність для філософії економіки. Визнавши, що жоден розум не здатен охопити всю складність суспільних процесів, Гаєк зробив висновок, що будь-яка претензія на свідоме конструювання справедливого суспільного порядку є небезпечною ілюзією. Ця теза зберігає свою аналітичну силу навіть для тих, хто не поділяє його політичних висновків. Водночас подальша дискусія показала, що визнання меж знання не може само по собі слугувати відповіддю на питання про справедливість: те, що ніхто не планував нерівності, не означає, що ця нерівність є прийнятною з погляду людської гідності. Саме ця незакрита прогалина між скромністю щодо можливостей розуму і нормативною

відповідальністю перед реальними людьми стала головним спадком гасківської традиції для наступного покоління економічних філософів.

### **3.3. Етика та моральні чесноти у сучасному економічному мейнстрімі**

Сучасна економічна теорія переживає те, що дослідники дедалі частіше називають «етичним поворотом»: поступове усвідомлення того, що жорсткий поділ між фактами та цінностями, який складав основу позитивістської програми ХХ століття, є не лише методологічно хибним, а й практично шкідливим. Цей поворот не є одномоментним розривом із попередньою традицією, а радше повільним визнанням того, що нормативні передумови завжди були присутні в економічному аналізі, просто їх ретельно приховували за математичною мовою і претензією на об'єктивність. Сьогодні дедалі більше дослідників погоджуються з тим, що самі терміни «рівновага», «ефективність» та «оптимум» не є нейтральними описами реальності, а містять приховані судження про те, якими мають бути відносини між людьми і яким має бути суспільство [6, с. 149-150].

Найбільш фундаментальне питання, яке постає в цьому контексті, стосується природи самої раціональності. Мейнстрімна економіка побудована навколо нормативної теорії раціональності, де правильною поведінкою вважається максимізація корисності або задоволення уподобань. Ця теорія не є нейтральним описом того, як люди насправді діють, а приписом того, як вони мають діяти, щоб вважатися раціональними. Проблема ускладнюється тим, що економічні теорії мають перформативний ефект: вивчення моделей, де люди зображені як самозацікавлені оптимізатори, поступово формує в самих людях переконання, що саме така поведінка є нормальною і прийнятною [1]. Це означає, що претендуючи на опис реальності, «безціннісна» наука може впливати на формування поведінкових норм. Амартія Сен ще в 1980-х роках зафіксував цю суперечність, назвавши раціонального егоїста «соціальним ідіотом»: реальні люди здатні на зобов'язання, тобто на дії, що суперечать їхній

безпосередній вигоді заради ідеалів чи інших людей, і саме ця здатність робить можливим існування складних суспільних інститутів [26, с. 15-16].

Поведінкова економіка, що утвердилась як впливовий напрям наприкінці ХХ та на початку ХХІ століття завдяки працям Деніела Канемана і Річарда Талера, здійснила перший систематичний прорив у цій стіні. Відмовившись від образу ідеально раціонального «екона» на користь реальної людини з когнітивними обмеженнями та упередженнями, вона відкрила простір для нових етичних питань. Якщо люди систематично помиляються у своїх рішеннях, то сама ідея про те, що ринок завжди краще знає, чого хоче споживач, потребує перегляду. Практичним наслідком цього визнання стала концепція «підштовхування» (nudge), яку її автори визначили як «лібертаріанський патерналізм»: проектування архітектури вибору таким чином, щоб дефолтні варіанти сприяли добробуту людини, не обмежуючи при цьому її формальної свободи обрати інше [45, с. 133-134]. Прикладом є автоматичний запис у пенсійний план із правом відмови: більшість людей залишаються в ньому через інерцію, що суттєво покращує їхнє довгострокове матеріальне становище. Ця концепція породила гостру дискусію: критики вбачають у ній завуальовану форму патерналізму, що підміняє реальну автономію особи ілюзією вибору, тоді як прихильники наполягають, що вона лише враховує реальну психологію людини замість вигаданої [46, с. 177].

Паралельно з поведінковим напрямом розвивалась і значно радикальніша критика традиційного розуміння добробуту. Амартія Сен показав, що зосередження на задоволенні уподобань як мірилі добробуту є принципово недостатнім. Уподобання формуються в конкретних соціальних умовах, і люди, що живуть у тривалому пригніченні, адаптують свої бажання до наявних можливостей, прагнучи меншого, ніж заслуговують [26, с. 45-46]. Альтернативою Сен запропонував підхід спроможностей, де етичним мірилом успіху економіки є не обсяг споживання і не задоволення наявних уподобань, а реальна свобода людини бути тією, ким вона хоче, і робити те, що вона цінує.

Ця переорієнтація мала практичні наслідки: Індекс людського розвитку, натхненний ідеями Сена, інтегрував у глобальну економічну статистику показники здоров'я та освіти поряд із доходом, визнавши тим самим, що матеріальний добробут є лише одним із вимірів людського процвітання. Показово, що ця концепція апелює не до Бентама, а до значно давнішої аристотелівської традиції евдемонії, де питання про те, яке життя є гідним, є центральним для будь-якого розмірковування про суспільний добробут [46, с. 240].

Питання про межі ринку як інституту набуло особливої гостроти після фінансової кризи 2008 року, яка стала важливим етапом переосмисленням для всієї професії. Алан Грінспен, голова Федеральної резервної системи США, публічно визнав, що його переконання у здатності самозацікавленості банків захищати акціонерів виявилось помилковим, що є рідкісним прикладом відкритого перегляду попередніх переконань людиною, чия позиція мала безпосередній вплив на реальну політику. Криза виявила те, що дослідники назвали «еконогенною шкодою»: шкоду, яку завдають самі економісти своїми рекомендаціями, що ігнорують етичний вимір. Системний ризик, що накопичувався в тіні деривативних ринків, був не просто технічним прорахунком у моделях, а наслідком свідомого витіснення питань відповідальності та довгострокових наслідків за межі «науково легітимного» аналізу [47, с. 174].

Важливий внесок у розуміння моральних вимірів економічної науки зробила і риторична програма Дейдріе МакКлоскі. Аналізуючи мову та практики переконання в економічній спільноті, МакКлоскі показала, що економісти не просто доводять математичні істини, а використовують метафори, наративи та риторичні стратегії, щоб впливати на суспільний вибір [38, с. 47]. Слово «ефективність» функціонує не як нейтральний технічний термін, а як риторичний засіб надання нормативним рекомендаціям вигляду об'єктивних фактів. Визнання риторичної природи економіки означає, що

професійна спільнота несе моральну відповідальність не лише за зміст своїх висновків, а й за самі стандарти переконання, які вона застосовує для впливу на суспільну політику [46, с. 289]. У цьому сенсі МакКлоскі повертає до традиції, що сягає Адама Сміта: економіка є передусім моральною наукою, і її претензія на ціннісну нейтральність є не описом реального стану справ, а ідеологічним вибором із власними нормативними наслідками. Окремого розгляду заслуговує питання про те, де саме проходить межа між сферами ринку і моралі в конкретних економічних механізмах. Семюель Боулз, досліджуючи взаємодію між матеріальними стимулами та внутрішньою мотивацією, зафіксував явище, яке він назвав «витісненням моралі»: коли за запізнення в дитячому садку запровадили грошовий штраф, батьки перестали сприймати запізнення як етичну проблему і почали просто «купувати» додатковий час персоналу, що призвело до зростання, а не скорочення запізнень [45, с. 139]. Цей приклад є симптоматичним для ширшої закономірності: надмірне покладання на цінові сигнали і матеріальні стимули може руйнувати саме ті моральні норми взаємності і довіри, на яких тримається ефективна ринкова координація. Криза 2008 року підтвердила цю логіку в масштабі цілої фінансової системи: ринки структурованих продуктів функціонували на припущенні, що кожен учасник максимізує власний прибуток і що ця максимізація автоматично веде до стабільного результату, але саме ця логіка породила системний ризик, який жодна окрема раціональна стратегія не передбачала і не враховувала. Аналіз витрат і вигод, що залишається центральним інструментом оцінки державних політик, стикається з аналогічною проблемою: він надає більшу вагу вподобанням тих, чия «готовність платити» є вищою, що фактично означає систематичне заниження інтересів незаможних верств у будь-якому порівняльному розрахунку. Це не є технічним недоліком методу, який можна виправити уточненням формули: це структурна властивість будь-якої системи оцінки, що використовує гроші як єдину одиницю виміру цінності [46, с. 371-372].

Питання корпоративної відповідальності також набуло нових вимірів у сучасній дискусії. Мілтон Фрідмен стверджував, що єдиним соціальним обов'язком бізнесу є максимізація прибутку в межах правових норм і етичних звичаїв суспільства. Ця позиція домінувала в корпоративному праві і теорії управління впродовж кількох десятиліть, але дедалі більше нашою хується на критику з боку концепції стейкхолдерів, яка наполягає на тому, що фірма має моральні зобов'язання перед усіма, на кого вона впливає, оскільки довіра і соціальний капітал є необхідними умовами довгострокової ефективності [47, с. 223-225].

ESG-критерії, що набули значного поширення в інвестиційній практиці останніх двох десятиліть, є спробою інтегрувати цю логіку у сам механізм ринкової оцінки фірми, перетворивши екологічні та соціальні показники на фінансово релевантні змінні. Реакцією на накопичені проблеми стало і ухвалення Американською економічною асоціацією у 2018 році Етичного кодексу, покликаною запобігти конфліктам інтересів і зміцнити суспільну довіру до професії. Ця подія є символічно важливою: вона фіксує визнання того, що економічна наука не є автономною від моральних норм і несе реальну відповідальність за наслідки своїх рекомендацій [6, с. 74-75].

Сучасний економічний мейнстрім знаходиться в стані глибокої внутрішньої трансформації, суть якої полягає не у відмові від аналітичного апарату, виробленого неокласичною традицією, а у поступовому визнанні його нормативних передумов і меж. Поведінкова економіка повернула в центр аналізу реальну людину з її обмеженнями і моральними інтуїціями. Підхід спроможностей Сена переосмислив саме питання про те, що є метою економічної діяльності. Риторична програма МакКлоскі змусила задуматись над тим, як саме мова економіки формує суспільні уявлення про справедливе і бажане. Дослідження витіснення моральних норм ринковими стимулами показали, що між сферою цін і сферою цінностей існує реальна напруга, яка не зникає від її ігнорування. Усі ці напрями разом формують нову інтелектуальну

ситуацію, в якій питання про місце етики в економічній науці вже не можна відкласти як позанаукове, а потрібно розглядати як центральне для розуміння того, чим ця наука є і якій меті вона служить.

### **Висновки до третього розділу**

Проведений аналіз дозволяє стверджувати, що неокласична економічна теорія, попри декларацію ціннісної нейтральності, від самого початку містила глибокі нормативні передумови. Спираючись на логічний позитивізм та утилітаризм, вона редукувала людину до моделі *homo economicus* і позбавила її морального виміру. Концепції Джевонса, Маршалла та Роббінса сформували традицію, що приховувала етичні судження за мовою об'єктивної науки. При цьому критерій Парето-ефективності фактично консервував наявну нерівність, а математичний доказ Кеннета Ерроу став суттєвим теоретичним викликом для всієї програми.

Кейнсіанство постало як принципово інша відповідь на ці виклики, оскільки воно прямо оголошувало економіку моральною наукою. Кейнс повернув у центр дисципліни реальну людину з її обмеженнями, страхами та «тваринними духами». Водночас кейнсіанство не виробило власної теорії справедливості у строгому сенсі. Воно залишилось у межах інструментального мислення, де людина виступає засобом досягнення макроекономічних цілей. Практична реалізація обох традицій у ХХ столітті підтвердила, що жодна з них так і не пододала розрив між технічним інструментарієм і етичним фундаментом. Філософська система Фрідріха фон Гаєка являє собою найбільш послідовну спробу обґрунтувати ліберальний порядок через визнання меж людського знання. Його концепція спонтанного порядку та аналіз цінового механізму як системи передачі знання зберігають актуальність незалежно від оцінки його політичних висновків. Проте критика Амартії Сена, Джона Ролза та Елінор Остром переконливо показала, що формальна свобода без реальних можливостей залишається порожньою. Успішна самоорганізація спільнот

потребує саме тих форм солідарності, які Гаєк вважав несумісними з великим суспільством.

Підсумовуючи, жодна з розглянутих традицій не змогла остаточно розв'язати напругу між логікою ринкової ефективності та вимогами людської гідності. Неокласика приховувала цю проблему за претензією на науковість, кейнсіанство не виробило послідовної нормативної відповіді, а Гаєк зосередився на питаннях знання і свободи замість справедливості розподілу. Сучасний мейнстрім поступово повертає цю напругу до центру дисципліни, визнаючи, що питання про мету економічної науки є конститутивним для її розуміння.

## ВИСНОВКИ

У кваліфікаційній магістерській роботі здійснено комплексний аналіз філософсько-етичних основ економічної теорії в її історичній динаміці, від премодерної економічної думки до сучасних теоретичних підходів. За результатами проведеного дослідження сформульовано такі основні висновки.

1. Встановлено, що економічна думка не виникла як самостійна дисципліна, а формувалась у межах філософської рефлексії над питаннями добродесності, справедливості та політичного устрою. В античній традиції Ксенофонт, Платон та Аристотель осмислювали господарювання як нормативно обмежену сферу, підпорядковану вищій меті, а саме досягненню добродесного життя в межах спільноти. Саме тоді було закладено горизонт, у якому матеріальна діяльність підпорядковується справедливості та спільному благу.

2. Обгрунтовано, що середньовічна економічна думка не стала розривом з античною традицією, а трансформувала її у відповідність запитам та можливостям часу. Тома Аквінський, інтегрувавши Аристотеля в християнську теологію, сформулював концепцію справедливої ціни, здійснив аналіз асиметрії інформації в торговельних відносинах та розмежував лихварство і законне партнерство на основі спільного прийняття ризику. Ці ідеї заклали передумови, які пізніша економічна теорія сформулювала заново вже в секулярних термінах.

3. Доведено, що ранньомодерна трансформація означала суттєву зміну нормативних засад в економічній думці. Від Гоббса і Локка через Манделія до фізіократів і Сміта простежується поступове визнання ролі приватного інтересу як рушія суспільного добробуту, а господарство починає мислитися як саморегульована система, підпорядкована об'єктивним закономірностям. Справедливість поступається порядку, а моральна оцінка індивідуальних мотивів замінюється аналізом системних ефектів.

4. Визначено, що філософська система Адама Сміта є значно складнішою, ніж образ апологета ринкового егоїзму, що закріпився за ним у подальшій традиції. "Теорія моральних почуттів" і "Багатство народів" описують різні виміри людської діяльності, де перша досліджує внутрішню моральну архітектуру через механізм симпатії та неупередженого спостерігача, а друга аналізує зовнішній механізм координації через ринок. Власний інтерес у смітівській системі є не моральною вадою, а функціональним механізмом соціальної координації, що працює лише за умови дотримання справедливості.

5. Аргументовано, що перехід від смітівської моральної філософії до утилітарної програми Бентама позначив глибокий методологічний розрив. Бентам перетворив етичне судження з результату морального переживання на продукт розрахунку, що поступово редукувало складну смітівську людину до образу *homo economicus*. Мілль намагався подолати найбільш очевидні обмеження цього підходу через якісний вимір задоволень та розрізнення між законами виробництва і розподілу, проте внутрішня суперечність традиції залишилась невирішеною.

6. На основі аналізу класичної політичної економії підтверджено, що жодна з розглянутих систем не змогла остаточно розв'язати фундаментальну напругу між ефективністю і справедливістю. Мальтус, Рікардо і Мілль підходили до проблем бідності, розподілу і гідності праці з принципово різних етичних позицій, і ця розбіжність є більш промовистою, ніж будь-яка окрема теза. Спільним знаменником залишилось визнання того, що ринкова економіка сама по собі не вирішує питання справедливості, а лише загострює їх.

7. Встановлено, що неокласична економічна теорія, попри декларовану ціннісну нейтральність, від самого початку містила глибоко вкорінені нормативні передумови. Критерій Парето-ефективності фактично консервував наявну нерівність, а математичний доказ Ерроу про неможливість раціонального колективного вибору став одним із найруйнівніших внутрішніх викликів для всієї програми. Претензія на об'єктивну науковість приховувала нормативні судження за математичною мовою.

8. Узагальнено, що кейнсіанство постало як принципово інша відповідь на ті самі виклики, спираючись на глибшу філософську традицію, сформовану під впливом Мура та Блумсберійського гуртка. Кейнс прямо оголошував економіку моральною наукою і повертав до її центру питання про реальну людину з її обмеженнями та прагненнями. Водночас кейнсіанство не виробило власної теорії справедливості у строгому сенсі і залишилось у межах інструментального мислення.

9. Обгрунтовано, що філософська система Гаєка являє собою найбільш послідовну спробу побудувати нормативну систему на фундаменті визнання меж людського розуму. Його концепція спонтанного порядку, критика соціальної справедливості як "міражу" та теорія цінового механізму як системи передачі знання зберігають аналітичну актуальність. Однак критика Сена та Остром переконливо показала, що визнання меж знання не може само по собі слугувати відповіддю на питання про справедливість.

10. Зроблено висновок, що сучасний економічний мейнстрім переживає поступове визнання нормативних передумов і меж власного аналітичного апарату. Поведінкова економіка повернула до центру реальну людину з когнітивними обмеженнями, підхід спроможностей Сена переосмислив саме питання про мету економічної діяльності, а риторична програма МакКлоскі показала, що мова економіки формує суспільні уявлення про справедливе та бажане. Питання про місце етики в економічній науці вже не можна відкласти як позанаукове, а потрібно розглядати як центральне для розуміння того, чим ця наука є і якій меті вона служить.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Philosophy of Economics // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/economics/>
2. Alvey J. E. Plato's Economics: Republic and Control: by David Reisman // History of Economics Review. 2022. Vol. 81, No. 1. P. 78–80. DOI: <https://doi.org/10.1080/10370196.2021.1937852>
3. Ксенофонт. Короткі сократівські твори: Апологія Сократа перед судом, Економік, Бенкет / за ред. Р. С. Бартлетта. Ітака (Нью-Йорк): Cornell University Press, 1996. 201 с. URL: <https://archive.org/details/shortersocraticw00xeno>
4. Reisman D. Plato's Economics: Property, Justice and the State. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2021. 212 p.
5. Арістотель. Політика / пер. з давньогр. О. Кислюка. Київ: Основи, 2000. 239 с. URL: <http://litopys.org.ua/aristotle/arist02.html>
6. Peil J., van Staveren I. (eds.). Handbook of Economics and Ethics. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2009. 512 p.
7. Warrior V. M. Roman Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 250 p.
8. Atkins J. W. Roman Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 300 p.
9. Pirenne H. Economic and Social History of Medieval Europe. London: Routledge, 1936. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203825655>
10. Habisch A. The Concept of “Economy” in Christianity // The Concept of Economy in Judaism, Christianity and Islam / ed. by C. Böttigheimer, W. M. Widenka. Berlin; Boston: De Gruyter, 2023. P. 43–70. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110782486-004>
11. Wood I. The Christian Economy in the Early Medieval West: Towards a Temple Society. Goleta: punctum books, 2022. DOI: <https://doi.org/10.53288/0371.1.00>

12. Conley W. H. *A Prolegomena to the Economics of St. Thomas Aquinas*. Chicago, 1936. URL: [https://ecommons.luc.edu/luc\\_theses/110](https://ecommons.luc.edu/luc_theses/110)
13. Aquinas T. *Summa Theologica*. URL: <https://www.clerus.org/bibliaclerusonline/de/fpf.htm>
14. Ceccarelli G. *Economic Thought in the Middle Ages // Encyclopedia of Medieval Philosophy* / ed. by H. Lagerlund. Dordrecht: Springer, 2011. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9729-4\\_152](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9729-4_152).
15. *How Thomas Aquinas Influenced Economic Theory and Practice // Medievalists.net*. URL: <https://www.medievalists.net/2022/12/thomas-aquinas-economic/>
16. *Economics in Early Modern Philosophy // Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/economics-early-modern/>
17. Polanyi K. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 2001. 317 p.
18. Clarke W. D. *Digested Read: Albert O. Hirschman's The Passions and the Interests*. URL: <https://longform.wdclarke.org/digested-read-albert-o-hirschmanns-passions-and-the-interests/>
19. Schumpeter J. A. *History of Economic Analysis*. London: Routledge, 1955. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203983911>
20. Khalil E. L. *Adam Smith and Three Theories of Altruism // Louvain Economic Review*. 2000. Vol. 66, No. 4. P. 421–435.
21. Dobuzinskis L. *Moral Discourse in the History of Economic Thought*. London: Routledge, 2014. 248 p.
22. Smith A. *The Theory of Moral Sentiments*. London: A. Millar, 1759. 551 p.
23. Smith A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Hazleton: Pennsylvania State University, 2005. 1082 p.
24. Rosen F. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge, 2003. 306 p.
25. Ricardo D. *On the Principles of Political Economy and Taxation*. London: John Murray, 1817. 589 p.

26. Sen A. *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell, 1987. 131 p.
27. Bentham J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: T. Payne, 1780. 335 p.
28. Malthus T. R. *An Essay on the Principle of Population*. London: Royal Economic Society, 1990.
29. Winch D. *Malthus: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
30. Mayhew R. J. *Malthus: The Life and Legacies of an Untimely Prophet*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2014. 384 p.
31. Jevons W. S. *The Theory of Political Economy*. London: Macmillan, 1871.
32. Heilbroner R. *The Worldly Philosophers*. New York: Simon & Schuster, 1999.
33. Marshall A. *Principles of Economics*. London: Macmillan, 1920.
34. Robbins L. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan, 1935.
35. Keynes J. M. *A Treatise on Probability*. London: Macmillan, 1921.
36. Skidelsky R. *Keynes: The Return of the Master*. London: PublicAffairs, 2009.
37. Keynes J. M. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Macmillan, 1936.
38. Harvey D. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
39. Hayek F. A. *The Use of Knowledge in Society* // *American Economic Review*. 1945. Vol. 35, No. 4. P. 519–530.
40. Hayek F. A. *The Road to Serfdom*. London: Routledge, 1944.
41. Hayek F. A. *Law, Legislation and Liberty*. London: Routledge, 1973–1979.
42. Hayek F. A. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. London: Routledge, 1988.
43. Hayek F. A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
44. Ostrom E. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

45. Kahneman D. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.
46. Hausman D. M., McPherson M. S., Satz D. *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
47. DeMartino G. F., McCloskey D. N. (eds.). *The Oxford Handbook of Professional Economic Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.