

УДК 340. 11

<https://doi.org/10.34142/23121661.2020.31.01>

[orcid.org/0000-0002-7061-1996](https://orcid.org/0000-0002-7061-1996)

© Процевський В. О., 2020

[orcid.org/0000-0002-0837-3253](https://orcid.org/0000-0002-0837-3253)

© Горбань В. І., 2020

**В. О. ПРОЦЕВСЬКИЙ, В. І. ГОРБАНЬ**

**ПРИНЦИП СВОБОДИ ВОЛІ В ПРАВІ:  
ЩО НЕ ТАК У ДОКТРИНАЛЬНИХ  
ТЛУМАЧЕННЯХ І ЯКІ ВІД НИХ ЗАГРОЗИ  
ДЛЯ ЮРИДИЧНОЇ ПРАКТИКИ**

**V. Protsevskiy, V. Gorban**

**THE PRINCIPLE OF FREE WILL IN LAW:  
WHAT IS WRONG IN DOCTRINAL  
INTERPRETATIONS AND WHAT ARE THE  
THREATS TO LEGAL PRACTICE**

**Анотація.** Метою статті є критичний аналіз доктринальних тлумачень принципу свободи волі в праві щодо їх методологічної обґрунтованості до потреб юридичної практики демократичної, правової, соціальної держави. Автори розкривають недоліки метафізичного методу тлумачення свободи волі, який провокує свавілля в юридичній практиці. Аргументується тлумачення принципу свободи волі на основі досягнутого європейського цивілізаційного рівня розвитку методології права та юридичної практики взаємоузгодження принципу свободи волі з іншими принципами права в їхній системі та відповідно до глобальних тенденцій утвердження принципів гуманізму, рівності прав людини, соціальної справедливості, верховенства права.

**Ключові слова:** принципи права, свобода волі, методологія, метафізика, діалектика.

**Аннотация.** Целью статьи является критический анализ доктринальных толкований принципа свободы воли в праве на предмет их методологической обоснованности к требованиям юридической практики демократического, правового, социального государства. Авторы раскрывают недостатки метафизического метода толкования свободы воли, провоцирующего произвол в юридической практике. Аргументируется толкование свободы воли на основе достигнутого европейского цивилизационного уровня развития методологии права и юридической практики согласования принципа свободы воли с другими принципами права в их системе и в соответствии с глобальными тенденциями утверждения принципов гуманизма, равенства прав человека, социальной справедливости, верховенства права.

**Ключевые слова:** принципы права, свобода воли, методология, метафизика, диалектика.

**Abstract.** The purpose of the study of the problem is to critically analyze the doctrinal interpretations of the principle of free will in the right for their methodological substantiation to the

needs of the legal practice of a democratic, rule of law and social state. The authors reveal the shortcomings of the metaphysical method of interpreting free will, which provokes arbitrariness in legal practice. The interpretation of the principle of free will on the basis of the achieved European civilizational level of development of the methodology of law and legal practice of reconciling the principle of free will with other principles of law in their system and in accordance with the global trends of the principles of humanism, equality of human rights, social justice, the rule of law.

The study concludes that there is a global tendency to interpret the principle of free will from subjective, arbitrariness based in hierarchical society, to objective, based on a combination of imperative and dispositive methods of legal regulation. In European binding law, in particular, this understanding of free will has been transformed into the doctrine of an equivalent (just) treaty. On this basis, a reform is introduced, which provides for the replacement of the principle of «autonomy of the private will» in the basis of the freedom of contract for enhanced protection of the «weak side», in particular the consumer, not burdened with the knowledge and experience of a professional entrepreneur.

**Keywords:** principles of law, free will, methodology, metaphysics, dialectics.

**Постановка проблеми.** Словосполучення «свобода волі» виявляє одну з вихідних позицій права, де головне слово – свобода, за афоризмом Г. Гегеля, визначає мету прагнень духовного змісту людини, а воля є засобом реалізації мети. У науці права принцип свободи волі не є обділеним увагою як в цілому його змісті, так в окремих складових – свободі та волі. Проте зворотнім боком такої уваги класиків наукової думки з цього питання (Г. Гегель, Ф. Гаєк, І. Кант, Ф. Ніцше, М. Хайдеггер, А. Шопенгауер та ін.) та їхніх послідовників (розмаїття їх прізвищ наводять українські дослідники О. Коваленко, І. Лаврінченко, О. Пунда, Л. Шевченко, Л. Ярмол та ін.) є методологічний плюралізм і, як наслідок, різні доктринальні тлумачення принципу з різними наслідками їх реалізації у правовому регулюванні.

*Проблему в праві створює, не сама множинність тлумачень принципу, що властива науці, а використання метафізичного методу (зокрема чи в еклектичному поєднанні з протилежним щодо нього діалектичним методом), що призводить до абсолютизації принципу свободи волі у його відриві від взаємозв'язку з іншими принципами права в їхньому системному історичному розвитку.*

Для юридичної практики таке розуміння принципу загрожує *свавіллям* за латинським афоризмом «*homo homini lupus est*», який не втратив своєї потенційної актуальності в сучасну епоху глобалізації. Один з її дослідників У. Бек визначає цю загрозу як «Людство людству вовк», тобто як свободу волі людей до національного самовизначення супроти глобалізаційних стратегій денаціоналізації та космополітизації держав і права [1, с. 7, 314]. В іншому варіанті визначень, згідно з *еклектичним* поєднанням методів метафізики та діалектики, наслідком є алогічний хаос внутрішньо суперечливих одне до одного тверджень щодо змісту принципу свободи волі, який породжує суперечності в правовому регулюванні суспільних відносин.

**Аналіз публікацій.** Характеризують проблему кілька новітніх публікацій українських авторів, у яких акумулюються й закордонні наукові здобутки. За

логікою ключових понять розпочнемо з принципів права. У дослідженні А. Колодія їхні генези, поняття, класифікації та реалізації *на основі діалектичного методу* відзначаються таким чином:

1) джерела формування – *спонтанні суспільні відносини* з внутрішньо властивими їм мораллю, політикою, економікою, ідеологією, які *пізніше* юридично оформлюються і захищаються державою. У цьому випадку *різні наукові дефініції не спростовують закономірності* причинно-наслідкового зв'язку між суспільними відносинами і принципами їх правового регулювання [2, с. 42];

2) серед ознак принципів права, які стосуються нашого дослідження, – це *об'єктивна зумовленість принципів права характером суспільних відносин і панівною ідеологією, історична відповідність умовам суспільного розвитку, загальнозначимість і вища імперативність* [2, с. 43];

3) для країн з досягнутим рівнем побудови громадянського суспільства і правової держави – *спрямованість принципів права на забезпечення демократії та соціальної справедливості* [2, с. 44];

4) *невизначеність сучасного праворозуміння в Україні* за умов реформаційного переходу від нормативного (позитивістського) розуміння права до нових його видів – природнього, соціологічного, комунікативного [2, с. 45].

Отже, принципи права виникають *внаслідок* потреб регулювання суспільних відносин і *відповідають їхньому конкретно-історичному типу*, складають *систему їх множинності* відповідно до *особливостей різних сфер складної структури суспільних відносин* і змінюються разом з суспільними відносинами – за змістом і змістовно, за кількістю (одні відмирають як застарілі, нові виникають), за функціями в системі.

Головне слово *свобода* у змісті принципу свобода волі, на думку, Л. Ярмол і С. Вандьо, має різні смислові значення у визначеннях вчених, які як доповнюють одне одне, так і суперечать. В одному з аспектів свободи – *внутрішньому* – вона розглядається як *незалежність людини від втручання права з його регламентацією людських прагнень до свободи в думках, переконаннях, совісті*. Тому, на думку цих авторів, недоцільно регулювати правом внутрішню свободу людини [3, с. 253]. Зовнішній аспект свободи, який виявляється *в діяльності та в бездіяльності* людини.

Автори характеризують цей аспект свободи за класичною працею Ф. Гаєка «Конституція свободи», але уникають пояснень суперечливих визначень, які подає класик. Одне з них – *свобода* – це «незалежність від будь-яких бажань іншого», а друге – це стан взаємин між людьми, коли *примус* одних стосовно інших буде мінімальний. Яка ж тоді незалежність від інших, коли в хаосі *зіткнень вільних воель окремих людей* виникає *примус* одних стосовно інших, зокрема *сильніших воель стосовно слабших*? На практиці виходить, як афористично висловився Наполеон, що у будь-якому об'єднанні двох людей одна з них несе (везе) на собі іншу.

Автори дослідження лише щодо окремого поняття Ф. Гаска про «політичну свободу» визначають суперечність *колективної* (національної) та *індивідуальної* свободи (особистої). Щодо цих двох видів суб'єктів свободи авторивпадають залежні від *ліберальної ідеології* (на шкоду вимогам об'єктивності науки) і зазначають *самодостатність людини як автономного індивіда* на відміну від *суспільства як механічної конструкції*. Ніяк не аргументуючи свого сумнівного твердження (чи не є самодостатнім суспільство?), вони також наполягають на необхідності *поліцейських обмежень свободи державними інтересами* [3, с. 255–256]. Але ж тоді слід визнавати й *обмежену*, а не повну, автономію індивіда! Держава й поліція, до речі, є механічними конструкціями.

В іншій частині свого дослідження Л. Ярмол і С. Вандьо на відміну від заявленої раніше ліберальної позиції підтримують альтернативну до неї позитивістську позицію О. Пунди про *право як найбільш повний виразник свободи*. На думку цих трьох авторів, *свобода* – це система встановлених *суспільством* (курсив наш) можливостей для побудови людиною власної поведінки відповідно до визначеного *законом* (курсив наш: закон встановлюється *не суспільством, а державою!*) ступеня необхідності та бажання в певний період часу, що забезпечується *державою*. Автори окремо від *свободи в праві* визначили як його частину *право на свободу* як сукупність *нормативно-правових конструкцій* регулювання морально зумовленої поведінки людини [3, с. 256]. Щодо логіки наведеного фрагмента, то необхідно зазначити, що *визначеність законом і забезпеченість державою* – типові ознаки протилежної до ліберальної *позитивістського* трактування свободи в праві, за якою свобода *дається* людині *державою*. У ліберальному ж баченні все навпаки: держава має лише *визнавати й охороняти* свободу людини, і то не сама, а разом з людьми, які мають природне право на *самозахист* і захист з боку окремих інститутів суспільства: церкви, громадських об'єднань, профспілок тощо.

У своїх висновках автори аналізованої статті визначають *суперечність свободи як її особливості: якщо вона необмежена, то сама себе усуває*. І, *навпаки, свобода має бути нерозривною з відповідальністю і саме так трактуватися* [3, с. 257]. Щодо висновку і його співвідношення зі змістом статті Л. Ярмол і С. Вандьо, необхідно звернути увагу на методологічну непослідовність у еклектичному поєднанні суперечливих методів метафізики та діалектики як на причину порушень законів логіки в дослідженні. Адже з вищезазначених тверджень про *самодостатність людини як автономного* (в перекладі з грецької мови – *незалежного*) індивіда (класичне *метафізичне* уявлення як основа лібералізму) ніяк не випливає діалектичне розуміння *примусового законодавчого обмеження державою самодостатньої людини!*

Поняття волі як другої змістовної частини принципу свободи волі в дослідженнях трактується в загальнонауковому його значенні. Так, І. Лавріненко солідаризується з А. Фат'яновим у міждисциплінарному підході до

вивчення і розуміння волі в розмаїтті її теорій, де знаходять відображення різні аспекти волі [4; 5, с. 225–226]. Правові науки, на думку І. Лавріненко, «не створюють відмінних від психології понять, а лише використовують їх» [5, с. 226]. Як варіант узагальнювального поняття волі він наводить визначення В. І. Селіванова: «усвідомлене регулювання людиною своєї поведінки і діяльності, що виражається у вмінні подолати внутрішні і зовнішні труднощі під час здійснення цілеспрямованих дій і вчинків» [5, с. 226]. О. Коваленко взагалі ухилилася від визначення поняття волі через його поліваріантність, *залежно від предметів різних наук*, в яких його істина «відблискує своїми межами» [6, с. 5]. Хоча з цього застереження логічно було б навести та подати власне визначення поняття *за предметом науки трудового права*, в межах якого здійснювалося дослідження принципу свободи волі. Це б додало «блиску» новою гранню!

Загалом в Україні дослідження принципу свободи волі в праві характеризується слабкою методологічною базою як внаслідок зазначеною А. Колодієм реформи праворозуміння внаслідок кон'юнктурної орієнтації на ліберально-ідеологічний підхід до тлумачення цього принципу. Навіть назва принципу в дослідженнях відрізняється: в трудовому праві О. Коваленко досліджує принцип «свободи волі», а в міжнародному приватному праві Л. Шевченко досліджує принцип «автономії волі» [7]. Кожен з авторів зсилається на аналогічні дослідження інших науковців з предметів своїх наук. Але ж поняття *свобода* і *автономія* за логікою не є тотожними!

Приклад методологічної еклектики в дослідженні принципу свободи волі подає О. Коваленко. З одного боку, вона *погоджується* з тими вченими в галузі трудового права, які (як І. Кисельов) розглядають його в контексті необхідного *публічно-правового регулювання*, зокрема *державного втручання* для забезпечення *міри свободи* в трудових відносинах шляхом встановлення *обов'язкових* для їхніх учасників «правил гри» [6, с. 44, 45]; або (як Ю. Ветютнев) обґрунтовують *публічність, офіційне встановлення меж допустимої поведінки*, тобто свободи, яка *надається суб'єкту як відносна можливість зовнішньо вираженої активності людини* [6, с. 46]. З іншого боку, О. Коваленко підтримує позицію В. Бачиніна та М. Попова про право як засіб захисту свободи волі людини *від зовнішнього тиску*, не розглядаючи *державне законодавче регулювання* трудових відносин як встановлення для його учасників *обов'язків і дисципліни* [6, с. 46]. Власна позиція О. Коваленко сформульована цілком контрверсійно до тих, з ким вона погоджувалася: автор пояснює свободу волі як можливу лише внаслідок *вільного вибору* суб'єктом *будь-яких* свідомих дій, як сформовану і виявлену зовні *«виключно (курсив наш) цим суб'єктом, тобто без будь-якого впливу...»* [6, с. 47].

Необхідно зазначити, що висновок О. Коваленко за метафізичним методом його обґрунтування визначає догматичну *абсолютизацію* свободи волі *окремого індивіда* внаслідок *ігнорування* абсолютної свободи волі *інших*

окремо взятих індивідів, у відносинах між якими кожен зовнішньо впливає один на одного. Крім того, на них усіх зовнішньо впливають суспільство, держава. Уникнути зовнішнього впливу на поведінку людини неможливо. Отже, і свободу волі необхідно розуміти інакше, щоб це було *реально*, відповідало дійсності, а не уяві про неї. Інакше світ постає *вдаваною (викривленою) видимістю* (за крилатим виразом К. Ясперса).

Аналогічне за методологією і результатами дослідження, але в галузі міжнародного приватного права здійснила Л. Шевченко. Проаналізувавши різні точки зору на принцип *автономії волі* в доктрині регулювання правових відносин у цій сфері, одна з яких висловлює можливість обмежень лише у тій частині сфери, яка регулюється імперативними методами [7, с. 166], автор без будь-яких обґрунтувань дає попереднє визначення принципу як заснованого на прояві *диспозитивності* в регулюванні міжнародних правових відносин [7, с. 165]. Після цих недостатньо в логічно узгоджених між собою частин дослідження автор наголошує на загальному доктринальному розумінні проявів принципу за допомогою механізм узгодження інтересів сторін договірних відносин щодо порядку їх регулювання чи юрисдикції регулювального органу або механізми погодження з наявним порядком [7, с. 166]. Згідно з цим визначенням Л. Шевченко робить цілком слухні власні пояснення про *неабсолютність* автономії волі та про умовність цього поняття, оскільки держава, маючи суверенітет, може запроваджувати імперативні норми, зокрема в галузі колізійного права.

Держава може самостійно за допомогою законів встановлювати *можливості вибору* сторонами договірних відносин закону, що застосовують. Але як жертвна данина моді лібералізму автор у висновках дослідження всупереч своїм поясненням повертається до анонсованого на початку статті визначення принципу як прояву *диспозитивності* в регулюванні міжнародного приватного права [7, с. 167]. Куди ж поділася держава з її імперативними нормами права?

**Метою** дослідження проблеми є критичний аналіз доктринальних тлумачень принципу свободи волі в праві щодо їхньої методологічної обґрунтованості до потреб юридичної практики демократичної, правової, соціальної держави.

Автори розкривають недоліки метафізичного методу тлумачення свободи волі, який провокує свавілля в юридичній практиці. Аргументується тлумачення принципу свободи волі на основі досягнутого європейського цивілізаційного рівня методології права та юридичної практики взаємоузгодження принципу свободи волі в системі принципів права відповідно до глобальних тенденцій затвердження принципів гуманізму, рівності прав людини, соціальної справедливості, верховенства права.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Складна структура змісту принципу «свобода волі» потребує аналізу логіки понять «свобода» і «воля» в

їх поєднанні, видозмінах і в історичному розвитку. Понятійна плутанина, характерна проаналізованій літературі, є наслідком хаотичного в своїй непослідовності та некомплексного, несистемного використання методів дослідження.

Недостатнє використання метафізичного методу дослідження в праві зумовлене *догматизмом* як наслідком походження від історичної епохи релігійного права. Для кастово-станового суспільства була характерною недовіра до людського розуму перед непізнаними силами всесвіту. Релігійне право засновувалось на принципі його *Божественної даності темному людству через просвітлених, богообраних жерців, пророків*. З часом однак класик метафізики І. Кант наголошував на підозрах і втраті права на повагу до релігії на основі її «святості» і законодавства на основі його «величі», які вважали себе *поза критикою*.

Природа людського розуму продемонструвала себе до епохи Нового часу в нескінченному процесі *пізнання*, раніше невідомого, що перетворило метафізику, за словами І. Канта, на «арену безкінечних суперечок про можливість людського розуму» через *незавершеності пізнання, а тому уявну безсумнівну трансцендентність* (перебування поза межами людського розуму, божественності) принципів світобудови. Проте інтелектуальний «морок» і «суперечності» внаслідок таких уявлень не могли зупинити *природу* людського розуму, яка проявлялася в *критиці* догм і оновленні знань [8].

І. Кант намагався врятувати метафізику властивою природі «чистого розуму» *логікою*, надаючи «об'єктивного значення» її «апріорним поняттям» не на основі фікцій і гіпотез, а на основі зрозумілих людям і тому переконливих для них *прикладів (фактів)* та їхніх пояснень, тим самим підтверджуючи *достовірність* досліджуваного [8]. Однак *в межах метафізичного методу* поставлене класиком завдання було нездійсненним через супротивну та зазначену ним самим природу людського розуму, оскільки він обмежував наступників у критиці самого себе. Вони мали, на його думку, в подальшому лише узгоджувати зі своєю метою на «дидактичний манер без найменшого розширення змісту» знання «виключно з чистих понять», створених «чистим (спекулятивним) розумом» «із самого себе» [8].

Г. Гегель на основі *методу діалектики* подолав обмеженість метафізичного методу дослідження. Наука логіки, згідно з цим методом, наповнилася такими поняттями: *об'єктивності* пізнавального мислення людей в його *підпорядкованості предмету пізнання*, за яким «істина є відповідністю мислення предмету»; *єдності* мислення як *мовної форми* змісту речей та як *змісту* предмета пізнання; *змістовного взаємозв'язку* визначень (дефініцій), які розглядає логіка; *виключної доказовості дефініцій*, досліджуваних логікою, *в необхідності їх походження*, тобто в історичному підході до предмета дослідження; *сприйняттям суперечностей* у процесі пізнання не як суперечностей розуму, а як підняття розуму над обмеженістю, що дозволяє

йому «пізнання протилежностей в їхній єдності» (тобто позитивного в негативному). Ця найважливіша сторона мислення, на думку Г. Гегеля спільно з іншими його сторонами є основою *розвитку* логіки «лише на основі більш глибокого знання інших наук», як «результат досвіду наук» [9].

Сучасна методологія правознавчих досліджень збагачена досвідом неокантіанців і неогегельянців, марксистів, позитивістів, психоаналітиків, ніцшеанців, структуралістів, екзистенціалістів. Зокрема Г. Гурвіч запропонував принцип плюралізму в методології, продемонструвавши системне *поєднання різних методів* дослідження. Цим і скористаємося, визначивши плюралізм саме як *системне поєднання сукупності методів*, а не їхній *свавільний вибір* за авторськими вподобаннями.

Насамперед порівняємо дослідження дефініції «свобода волі» на основі властивого метафізиці *формально-логічного* методу і властивого *діалектичній логіці взаємозв'язку форми і змісту* понять в їхньому *розвитку*. Ці два методи використовують *етимологію*. Але недоліком метафізичного методу в критичній його оцінці Г. Гегелем є виведення дефініції з *формального уявлення* про свободу і волю, абстрагуючись від *особливих випадків* відповідно до конкретно-історичних наявних уявлень у *змісті мови* [10, с. 60, 67]. Уявлення ж належать до сфери *почуттів* людини, а не *розуму*. Логічним наслідком чуттєвої свідомості, як зазначав Г. Гегель, стає проголошення джерелом права *власної душі* як найбільш зручного методу, який керується принципом *віри в суб'єктивність, випадковість, свавільність* знання [10, с. 61, 67]. На думку Г. Гегеля, суб'єктивізм веде до уявлення про свободу як *свавілля*, тобто волю як природний *потяг, жадання, схильності*. А все що *завгодно* – це принцип варварства, гідний найбільшого презирства стан думки й науки [10, с. 79–80, 84].

Чи не під таку оцінку підпадають приклади аналізованих нами визначень свободи волі як *вільного вибору суб'єктом будь-яких свідомих дій без зовнішнього впливу*? Проте почуття складають лише одну частину людської психіки разом з другою частиною – розумом, оскільки кожен суб'єкт (людина) є лише *однією часткою в суспільному колі інших людей, пов'язаних між собою взаємопотребами*. Для усвідомлення своєї *суспільної* природи у зв'язку з фізичною й духовною природою людина, крім почуттів, наділена ще й *мисленням* для усвідомлення *об'єктивної* сторони свого суб'єктивного Я. «Від почуття через уявлення до мислення» – така *істина* інтелекту й інтелігенції, – стверджував Г. Гегель. Різниця ж між мисленням і волею в її чуттєвому розумінні полягає в *теоретичному узагальненні* мисленням *практичної діяльності* людини, *спричиненої бажаннями* [10, с. 68–69].

*Односторонню* волю, яка зводить *власні* визначення до рангу *єдиних і вищих*, тікає від будь-якого конкретного змісту як від свого обмеження та уникає визначень мислення, Г. Гегель назвав *негативною формою свободи, свободою пустоти й фанатизму*, спрямованого на руйнування наявного порядку [10, с. 70, 71]. На думку Г. Гегеля, абстрактна впевненість волі в своїй

свободі – *свавілля* – не істина, а ілюзія, оскільки *бажане* в своєму *змісті* (а не в абстрактній формі) *відокремлене* від суб'єкта і є тільки *можливістю* його мати. У *свавіллі* закладена *суперечність*: воно, з одного боку, є причиною *несвободи*, оскільки отримати *бажане* в його конкретному змістовному втіленні суб'єкт може не виключно завдяки своїй волі, а завдяки *випадковості* (діалектика бажань і схильностей виявляється в їхньому взаємосуперництві, в якому вони *всі* вимагають задоволення і тим самим заважають одне одному та потребують від суб'єкта *придушення* одних заради задоволення інших). Тим самим суб'єкт стає *залежним* від конкретно бажаного змісту бажання чи схильності [10, с. 80–82].

З іншого боку, оскільки кожна людина живе *не відокремлено* від суспільства, а вступає в нього як *один* із багатьох суб'єктів, які теж мають бажання і схильності і у вольовому прагненні до їхнього задоволення конкурують поміж собою, тому що суб'єктивні потреби *всіх учасників* суспільних відносин *вимагають* від них включати мислення. Розумно, зазначав Г. Гегель, діяти в суспільстві *не відособлено, а відповідно до понять моральності*, тобто *оцінювати* власні бажання й надавати їм визначення на предмет *добра і зла*, якого можна буде *зазнати самому чи принести іншим* у процесі *сваволі*. Від природи кожна людина є і доброю, і злою. *Зміст науки про право*, створеної розумом людей, у тому й полягає, зазначав Г. Гегель, що бажання мають стати «розумною системою волевизначення» [10, с. 82].

Застосований Г. Гегелем метод діалектичної логіки дозволив йому аргументувати *двоїсту істину* свободи волі, сформульовану раніше Б. Спінозою як «*усвідомлену необхідність*». Не протиставлення почуттів – розуму як протилежності суб'єкта об'єктивній дійсності, а єдність протилежностей: суб'єктивна й об'єктивна сторони реалізації людиною свободи волі в єдності суперництва почуттів і розуму з оціночними судженнями щодо добра і зла як бажаних і небажаних наслідків поведінки. У результаті маємо *вольове підпорядкування почуттів розуму з метою очікуваного добра* від людей щодо себе за власної доброти щодо них у разі взаємозадоволення потягів, жадань, схильностей. Таким чином, *негативна* свобода волі завдяки створеній людським розумом науці права та основаному на її висновках законодавстві перетворюється на *позитивну* свободу волі. Отже, природне й позитивне право завдяки розуму людей складають дві сторони цілого.

Проте предмет нашого дослідження через століття після гегелівського оптимізму щодо гармонії почуттів і розумного мислення в свободі волі дозволяє актуалізувати увагу на *боротьбі* протилежностей як джерелі їх єдності. Якщо й у сучасній науці права необхідно доводити ту ж саму істину щодо принципу свободи волі, яку стверджували класики минулого, отже, у нових людських особистостях постійно відроджується *боротьба негативної і позитивної свободи волі*. Єдність протилежностей досягається не автоматично, а в «припливах і відпливах хвиль» *свавільної та свідомої воль*. Сучасні

тлумачення свободи волі в праві як *незалежної від зовнішнього впливу, як виключно диспозитивної в приватно-правових відносинах*, а не поєднуваної з імперативним публічно-правовим регулюванням циклічно відроджують розуміння *боротьби* як джерела розвитку права до свободи.

З одного боку, природна емоційна сторона людини схиляє її мислення до усвідомлення себе вільною лише тоді, коли вона, на думку Г. Гегеля, *«відступає від загальноновизнаного й значеннєвого»* і може віднайти для себе *«щось особливе»*. А це особливе найбільш виявляється в амбітній ненависті відносно народу, зокрема до держави та об'єктивності її законодавства щодо суб'єктів права, як до пут, що стримують їхні *«права на свавілля»* [10, с. 47, 50]. Чи не такими є сучасні радикальні ліберали, лібертаріанці, анархісти? З іншого боку, ми спостерігаємо передбачувані Г. Гегелем випадки насилля і тиранії у позитивному праві всупереч його розумній природі. Ці випадки він кваліфікував як *колізії між тим, що є, і тим, що має бути*, та вбачав у них *конкретно-історичну залежність* від характеру нації й епохи в розвитку до свободи [10, с. 57, 62].

Знову розглянемо етимології словосполучення «свобода волі», яке не було досліджене І. Кантом та Г. Гегелем в його *різномовному* змістовному визначенні. Їхній аналіз ґрунтувався на *романо-германській* мовній спільності, Г. Гегель лише епізодично зсилався на приклад індуїстської традиції *негативної форми* свободи волі в спогляданні своєї тотожності з собою [10, с. 71]. У сучасній суперечності глобалізації між зазіханням Західної цивілізації на універсальність своєї моделі і породжуваним цією претензією конфліктом цивілізацій дослідження етимології принципу свободи волі потребує *порівняльного аналізу на основі мов народів різних цивілізацій*. Крім того, в контексті висновків історичної школи права про *унікальність* відображеного в мовах різних народів їхнього *Духу*, а отже, *унікальність права* кожного народу, вираженого в унікальній словесній формі з унікальним змістом. І. Кант та Г. Гегель також наголошували на *визначальному впливі народів на розуміння права* [11, с. 299; 10, с. 61]. Зокрема Г. Гегель визначав *особливий національний характер* народів та *історично різні ступені їхнього розвитку*, які знаходять відображення в *змісті* їхнього права. На *історичному елементі* в праві наголошував і Ш.-Л. Монтеск'є в контексті *істинності* значення позитивного права (законодавства), яке необхідно розглядати в *контексті характеру нації та епохи* [10, с. 62].

*Розвиток методології* дослідження значеннєвих витоків словосполучення «свобода волі» та їх еволюції у мовах народів Європи демонструє К. Романо. На основі нової науки герменевтики він аргументує викривлення первинного сенсу слова «свобода» в перекладах на латинську мову, а отже, і в пізніших перекладах з латині на французьку та інші західноєвропейські мови. Французьке слово *liberté* (свобода) *набуло юридичної сили в Декларації прав людини і громадянина Франції як переклад латинського слова libertas у*

значенні свободи від примусу (безпричинної волі-свободи вибору однієї з протилежностей) [12]. Але більшість європейських дослідників, яких називає К. Романо, за допомогою лінгвістики переконливо довели викривлення давньогрецького значення слова ἐλευθερία (свобода) в пізнішому латинському його перекладі (*libertas*) і тлумаченнях.

Насправді семантичне значення слова свобода, за даними лінгвістів, походить від грецького кореня «рости, розвиватися», який у слов'янських мовах перекладається як «люди», в німецькій – люди, народ. Тобто, означає *не звільнення від чогось, а приналежність до «свого» етнічного коріння* на відміну від позбавлених цього коріння рабів і варварів. У такому значенні це слово вперше з'явилося у творі Гомера «Іліада». Політико-правового сенсу воно набуло в творах Платона («Теетет») і Арістотеля («Політика», «Метафізика») як *приналежність до громадян полісу*, що надавало їм можливість гідно нести правду й істину (тобто зростати *прямо*, чого не могли пригноблені раби й ті окремі громадяни – софісти, які хоч і були освічені, але потонули в судових суперечках, через які *викривилися душою* у вправах з нанесення образ, обманів і помсти). Арістотель вказував, що *ἐλευθερία* означає поведінку «за правилами полісу заради блага, а не свавільних дій на удачу» [12].

За дослідженням К. Романо, викривлення визначення давньогрецького слова свобода розпочалися з тлумачень, що *нібито були* суперечливими до вищезазначених слів Арістотеля у праці «Метафізика» та його ж застережень у розділі «Тлумачення» тієї праці щодо свободи вибору *не в силу прямої необхідності*. У цьому застереженні вбачався аналог латинському вислову *liberum arbitrium* (вибір, незалежний від обставин). Арістотель пояснював непередбачуваність усіх обставин вибору за можливих випадковостей. Але неправильні тлумачення прямого значення свободи набули поширення в латинській мові з *ідейних позицій стоїків* як «влади над вибором» [12].

Християнське віровчення в особі Августина надало принципу свободи волі сакрального значення в сенсі закладеної Богом в людину властивості дотримуватися його настанов. Ця властивість, втрачена внаслідок первородного гріха, здатна відновлюватися людиною, яка повертається на шлях посланої їй через Христа благодаті (жертвенної любові). Проте в еволюції християнської доктрини Ф. Аквінського, у поєднанні з неправильними латинськими перекладами з грецької мови слово свобода поступово набуло значення *абсолютно безпричинного вибору людиною за своїм бажанням* (*voluntas*) однієї з протилежностей [12].

У ширшому, ніж західноєвропейський, масштабі порівняльне дослідження етимології слова «свобода» здійснив В. Чечулін. Він визначив більш давню, ніж грецька, санскритську однокорінну спорідненість слов'янських слів свобода у значенні віддання себе Богу як розумом, так любов'ю. Це схоже з грецьким розумінням свободи як приналежності до спільності й дотримання правил її блага та з християнським тлумаченням свободи Августином

[13, с. 44–46]. Латинська ж версія розуміння свободи як слідування бажанням і прагнення їх виконання (*libertas*) еволюціонувала в похідні слова *libertario* (іспанське – анархіст), *libertine* (англійське – відсутність будь-яких меж у поведінці). У польській й українській мовах (внаслідок латинського впливу католицизму як панівної релігії Речі Посполитої) відбулося смислове роздвоєння слів «swoboda» і «wolnosc», «свобода» і «воля»: перше – в давнішому санскритсько-грецькому розумінні, а друге – в пізнішому латинському [13, с. 45, 46]. О. Ляхова, досліджуючи етимології українського слова «воля» в індоевропейській мовній спільноті, підтверджує його змістовну спорідненість латинському слову «бажання» та нетотожність за змістом грецькому слову «свобода» [14]. *Свавілля* шляхетської й козацької *вольниць* зрештою зруйнували як саму Річ Посполиту, так створену в її надрах козацьку державу України.

У германсько-мовній спільноті В. Чечулін зазначав також формування й поширення відмінного від латинсько-мовного розуміння свободи слова *freedom*, похідного від санскритського кореня *pri-to* у значенні «свій», «власний», а не раб чи ув'язнений (схоже з латинським *privus*) [13, с. 46]. У сполученні з коренем *dom* у значеннях «думка», «погляд», «судження» розуміння слова *freedom* еволюціонувало до свободи думки й рішень.

З дослідження В. Чечуліна можна зробити висновок про цивілізаційну різницю в розумінні свободи волі між латинською й західноєвропейською римо-католицькою традицією пріоритету приватно правового підходу та греко-візантійською православною традицією пріоритету публічно правового підходу. Також у міжцивілізаційному порівняльному аналізі важливим є дослідження В. Чечуліним поняття свободи в китайському й японському ієрогліфах «цзи-ю» як самовизначеної, самовільної діяльності [13, с. 47]. Однак він не розкрив еволюцію такого розуміння свободи під впливом альтернативних традиційних релігій Китаю та Японії: з одного боку, колективістсько-общинних конфуціанства і синтоїзму, а з іншого, – індивідуалістичних даосизму і буддизму. Ці альтернативи зумовили «припливи і відпливи» поширення свободи волі в індивідуалістичному її розумінні (як *свавілля*) чи колективістському (як підпорядкування себе інтересам загального блага), залежно від переваги тієї чи іншої релігії, що конкурують. Таким чином, історія цих державно-правових систем складалася зі зміни дезінтеграційних та інтеграційних періодів. У новітній історії Японії, якій після Другої світової війни під впливом окупаційної американської адміністрації була силоміць нав'язана індивідуалістична західноєвропейська ліберально-демократична модель свободи в конституційному праві, синтоїстські традиції та інституції, за оцінкою Ф. Фукуями, «до невпізнання перетворили» її в практичному втіленні [15, с. 142–144].

У контексті сучасної проблеми глобальної перспективи співіснування західної та ісламської цивілізацій актуальним є дослідження етимології принципу свободи волі в мусульманському праві. У західному інформаційному

просторі поширене уявлення про тотальне регулювання діяльності мусульман законами шаріату. У Корані і Сунні, на думку українського науковця Д. Лук'янова, відсутні норми про права людини, а непримиренна претензія ісламу на державний статус у публічному житті суперечить плюралізму західних демократій, де віра, мораль, ідеологія є приватною сферою життя [16, с. 73–75]. Такої ж думки серед російських правознавців дотримується й Л. Сюкіяйнен: особистість в ісламі ніколи не здійснювала ніякої функції, право ісламу передбачає лише обов'язки перед Богом. Насправді ж все не так однозначно. Французький компаративіст Р. Давід вказує на мінімум імперативних положень і великі можливості вільної ініціативи в праві ісламу. Л. Сюкіяйнен наводить слова пророка Магомета: про що промовчав Аллах, «у тому ви вільні», тобто існує «презумпція дозволу», а в комерції, крім заборони лихварства, діє принцип свободи договорів [17, с. 12, 15, 16, 19–20].

Спеціальне дослідження поняття «свобода» в праві ісламу здійснив А. Смірнов. В арабській мові воно походить від кореня *х-р-р* і вживалося в значенні «свобода» як «хуріаййа», а «вільний» – як «хурр», тобто в значенні не-раба. «Свобода волі» в етиці і праві ісламу термінологічно позначається як «намір» (*ніййа*) та «вибір» (*іхтійар*). Останній термін запозичений з античної європейської думки в тому ж самому значенні: як надання переваги одній із двох протилежностей. У прямому значенні «намір – і – дія» мусульманське вчення про право *фікх* визначається в нерозривній єдності (як двоєдине) у сфері поклоніння Богу. «Вірний» намір має співпадати з «вірною» дією, яка вважається недійсною без вірного наміру (тобто, правові наслідки відсутні). У взаєминах між людьми окремі дії також вважаються недійсними без вірних намірів, в дійсності інших – оцінюються наміри (тобто, правові наслідки можуть бути або ні). Властиве для західної культури розмежування норм моралі і права в ісламі відсутнє. Але, як і в європейській цивілізації, намір в ісламі вважається цілком підвладним людині, а метою, заради якої він формується, є «благо» мусульманської общини (*умми*) та життя кожного мусульманина [18].

Але у визначенні свободи волі *фікхом* є велика різниця із його західним ліберальним варіантом латинського походження. Воно унеможливорює індивідуальне свавілля. Повна свобода наміру мусульманина, на думку А. Смірнова, поєднується з головною настановою віри на «колективізм», «соціальність». Найбільшим злом вважається розкол *умми* і посягання на *ідеальний* політичний устрій, оскільки він від Бога. Тому «автономія особи» в європейському ліберальному розумінні є нонсенсом для ісламу. «Правильно організована людина» за *фікхом* – це людина в системі прав-і-обов'язків соціальних відносин мусульманської общини [18]. Таке визначення свободи волі цілком подібне до визначення Арістотеля й Гегеля. Сучасний англійський дослідник європейської демократії Л. Зідентоп також наголошує на *абсурдному викривленні в лібералізмі розуміння свободи як пріоритету свавільно визначених*

індивідами прав над обов'язками, адже ідея рівних свобод визнає за іншими ті ж права, що й за окремо взятим індивідом [19, с. 50].

Висновок А. Смірнова полягає в тому, що в ієрархічній системі п'яти категорій нормативних оцінок усіх дій мусульманина, з яких дві категорії визначають *приписи*, інші дві – *заборони* і остання – *байдужі* для шаріату вчинки (*мубах*), за кількістю некатегорично заборонені чи приписані вчинки *переважають* над категоричними заборонами і приписами, а ще більша кількість дій належить до байдужих для шаріату. Отже, уявлення про тотальне регулювання нормами шаріату поведінки мусульман є хибним. Водночас «інтеграцію» мусульман у *множинну* систему західних цивілізаційних цінностей А. Смірнов вважає неможливою через переваги ісламського розуміння свободи волі в двоєдиній єдності індивідуального блага людини з благом мусульманської общини [18].

Аналіз етимології словосполучення «свобода волі» виявляє логічну помилковість його ототожнення зі словосполученням «автономія волі». У давньогрецькій мові словосполучення αὐτονομία складається з основ слів αὐτός «сам» і νόμος «закон», що означає «сам собі закон». Змістовно це словосполучення вужче, ніж свобода волі, воно означає *внутрішню* свободу як *частину* свободи. У Канта це *моральний категоричний імператив*. У внутрішній свободі (думки тощо) людині не потрібна воля, оскільки їй ніхто не перешкоджає самій визначати хід думок, адже їх ніхто й не знає. Іншою справою є *зовнішній* бік свободи, що потребує волі в досягненні надуманого вконкурентних стосунках з іншими людьми.

У контексті проведеного аналізу необхідно наголосити на змістовній «грі слів» воля – воля у *різних значеннях* латинського слова voluntas. У значеннях «бажання», «схильність» слово воля неправильно ототожнюють зі словом свобода, оскільки воно є вужчим за змістом і може розглядатися лише як частина свободи – внутрішня. В іншому значенні того ж слова – «*жадання*» чи «*прагнення*» воно використовується в правознавстві як запозичене з інших наук, зокрема з психології. На це, як вже зазначалося раніше, вказують І. Лавріненко та В. Селіванов. Однак для реалізації мети статті поняття воля в значенні «прагнення» потребує більшої уваги в аспекті *сили* волі.

Вагомий вклад Ф. Ніцше в дослідження феномену волі полягає в обґрунтуванні її *різної сили* в окремих особистостей людей і в окремих народів, націй. Отже, принцип свободи волі в правознавстві може використовуватися для обґрунтування права *сильних* волею до життя і до влади (героїв, як у Ніцше) панувати над *слабшими* волею (натовпом), *сильних* народів і націй (метрополій) панувати над слабшими – колоніями. У такому значенні свободи волі неможлива *рівність* прав людей і *загальне* благо. В історії країн і народів достатньо доказів для такого бачення свободи волі і відповідної практики правового регулювання.

Водночас історичний процес виявляє закономірність *розвитку* країн і народів від меншої свободи до більшої, від нерівності прав до їх вирівнювання

у відносинах між людьми, народами, державами. Джерелом цього розвитку є *боротьба* волі, серед яких сила волі народів поступово визначає вектор світової історії до народовладдя, рівності прав людей і верховенства права. Доктрина й конституційна практика прав людини в Новітній час наповнилися новим змістом до другого, третього й четвертого *поколінь прав людини*. Зокрема соціально-економічні й культурні права зумовили змістовну зміну принципу справедливості у зв'язку з досягнутими можливостями багатьох країн будувати *соціальні держави* (держави загального благоденства). Принцип свободи волі в соціальних державах також змістовно інший. У держав *перехідного типу*, зокрема в Україні, від несоціальних до соціальних принцип свободи волі суперечливо визначається й застосовується в правовому регулюванні.

Як приклад розглянемо варіанти розуміння і застосування в юридичній практиці принципу свободи волі у взаємозв'язку з визначеними у Цивільному кодексі України принципами свободи договору (ч. 3 ст. 3) і справедливості, добросовісності та розумності (ч. 6 ст. 3) [20]. У цьому випадку *сила волі* сторін договору часто нерівна за соціальним статусом (роботодавець і найманий працівник, багатий і бідний, малоосвічений і високоосвічений та ін.), за дієздатністю (неповнолітні і повнолітні, моральні й аморальні особи та ін.). У тлумаченні свободи волі сторін договору за метафізичним методом як *виключно вільного вибору суб'єктом будь-яких свідомих дій без зовнішнього впливу* справедливість, добросовісність і розумність договору регулюється диспозитивно і залежить від збігу обставин в кожному конкретному *випадку*. Тобто рівна сила волі сторін договору чи ні, якщо ні, то як скористається *сильніша сторона* договору свободою своєї волі: справедливо, добросовісно і розумно *відносно до слабшої сторони* договору або ні. Історичний досвід договірних відносин у *несоціальних державах* свідчить про соціальну нестабільність і постійну боротьбу знедолених проти панівних кривдників. Доктрина і практика зведеної в абсолют свободи волі й основаної на ній свободи договору обслуговувала і досі обслуговує *соціально несправедливе суспільство*.

Навпаки принцип свободи волі тлумачиться й реалізується в юридичній практиці сучасних соціальних держав Європейського Союзу, на вступ до якого орієнтується Україна. Хрестоматійним фактом є *загальна тенденція правового регулювання* суспільних відносин в ЄС, яка характеризується тісним поєднанням диспозитивних та імперативних методів, що означає *зникнення різниці між адміністративним і цивільним, публічним і приватним правом* [21, с. 550]. В *особливій сфері* зобов'язального права в ЄС 2001 року був прийнятий *Закон про його реформування* на основі доктрини *еквівалентного (справедливого) договору*. Ця доктрина й заснована на ній реформа передбачають заміну принципу «автономії приватної волі» в основі свободи договору на посилений захист «слабкої сторони», зокрема споживача, не обтяженого знаннями і досвідом професійного підприємця [21, с. 705].

Функція принципу верховенства права в усій системі принципів права сучасних країн полягає в тому, що він має забезпечувати захист прав людини, щоб вона, як зазначається в Загальній декларації прав людини ООН, не була змушена як останній засіб свого захисту вдаватися до повстання проти влади. Це означає, що громадянське суспільство і держава поєднують *імперативний і диспозитивний* методи правового регулювання свободи волі осіб. Судова влада, керуючись принципом верховенства права, захищає *рівність прав людей* незалежно від не завжди рівної сили їх волі в правовідносинах.

**Висновки.** За досягнутого рівня цивілізаційного розвитку Європи принцип верховенства права в системі принципів права здійснює функцію захисту рівності здобутих і конституційно гарантованих прав людини. Свобода волі суб'єктів права завдяки розвитку методології науки права і демократично встановленим правилам соціально справедливого суспільства регулюється для *загального блага*, а не блага сильних за рахунок слабших. Але *якість* окремо взятих людських особистостей і окремих суспільств у країнах Європи, зокрема в Україні, різна. А отже, й різний стан тлумачення принципу свободи волі та його реалізації в системі інших принципів права в правовому регулюванні. Отже, наявна різна міра гуманізму, дотримання всієї сукупності прав людини, соціальної справедливості та загального блага.

У глобальному вимірі, як свідчать результати дослідження етимології свободи волі, боротьба суб'єктивного і об'єктивного її тлумачень має тенденцію до розвитку об'єктивного тлумачення в різних цивілізаціях. В юридичній практиці це проявляється в поєднанні імперативного й диспозитивного методів правового регулювання на основі зникнення різниці між публічним і приватним правом. Водночас суперечність внутрішньої і зовнішньої сторін свободи волі є джерелом розвитку від об'єктивної до *абсолютної свободи* людського Духу. Цей вищий, передбачуваний Г. Гегелем, *можливий* стан майбутнього суспільства буде досягнутий, коли його моральна досконалість унеможливить не завжди моральний політико-правовий примус.

Наука права за новітніх технологічних досягнень стикається з новими проблемами тлумачення принципу свободи волі та його реалізації в юридичній практиці. Наприклад, як врегулювати правом застосування політичних технологій в демократичному процесі, який (за допомогою політичної психології) *прихований вольовий примус* використовують для впливу на свідомість виборців, *маніпулюючи* нею в інтересах бюрократії та олігархів, що далеко не завжди співпадає з *вільним волевиявленням* виборців.

## Література

1. Бек Ульріх. Влада і контрвлада у добу глобалізації. Нова світова політична економія. Сер. Зміна парадигми / пер. з нім. О. Юдіна. Київ: Ніка-Центр, 2011. Вип. 14. 408 с.;
2. Колодій А. М. Принципи права: генеза, поняття, класифікація та реалізація. URL: [dSPACE.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/63807/08](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:uk:2019-06-01-123456789-63807-08) – Kolodiy.pdf (дата звернення:

28. 12. 2019); **3.** Ярмол Л. В., Вандьо С. Поняття, значення свободи та її взаємозв'язок з правом. URL: science. lp. edu. ua / sites / default / files / Papers / yarmol \_ vandyo. Pdf.; **4.** Фатьянов А. А. Воля как правовая категория. Государство и право. 2008. № 4. С. 5–12. URL: nauka rus. com / volya-kak-pravovaya-kategoriya (дата звернення: 04.04.2018); **5.** Лавріненко І. А. Поняття і зміст категорії волі при укладанні правочинів. Часопис Київського університету права. 2011. № 4. С. 225–231; **6.** Коваленко О. О. Свобода волі працівника і роботодавця та її вплив на укладання, зміну та припинення трудового договору: монографія. Харків: ХНАДУ, 2015. 348 с.; **7.** Шевченко Л. А. Сутність та значення принципу автономії волі в міжнародному приватному праві. «Yonny Scientist». № 4 (68). April 2019. С. 165–168; **8.** Кант Иммануил. Критика чистого разума. Предисловие к первому изданию / пер. Н. Лосского Москва: Мысль, 1994. URL: psylib. ukrweb. net / books / kanti 02 / txt 00. htm (дата звернення: 04. 01. 2020); **9.** Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Введение. Всеобщее понятие логики. Санкт-Петербург, 1997. URL: marxists. org / russkij / hegel / nauka-logiki. pdf (дата звернення: 08.01.2020); **10.** Гегель Г. В. Ф. Философия права / пер. с нем. Д. А. Керимова и В. С. Нерсесянц. Москва: Мысль, 1990. 524 с.; **11.** Кант Иммануил. К вечному миру: Сочинения. В 6 т. Т. 6. Москва: Мысль, 1966. С. 258–309; **12.** Романо Клод. Свобода греков и наша свобода. Человек с «прямой спиной»: освобождение или свобода? URL: getfer. ru / archive / 19840 (дата звернення: 25.01.2020); **13.** Чечулин В. Л. О различии этимологии слова «свобода» в русском и иных языках. *Приволжский научный вестник*. 2011. № 1. С. 44–50. URL: cyberleninka. ru / article / n / o-razlichii-etimologii-slova-svoboda-v-russkom-i-inych-yazykah / viener (дата звернення: 06.01.2020); **14.** Ляхова О. В. Словотвірний аспект в аналізі концепту ВОЛЯ. URL: C: / Users / User / Downloads / 6749-Текст%20статті-13595-1-10-20161117. Pdf; **15.** Фукуяма Ф. Конец истории? *Вопросы философии*. 1990. № 3. С. 134–148; **16.** Лук'янов Д. Ісламське віровчення і цінність прав людини: можливість співіснування. *Право України*. 2015. №2. С.73–80; **17.** Сюкияйнен Л. Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. Москва: ООО «Садра», 2014. 212 с.; **18.** Смирнов А. В. О понятии «свобода» в арабо-мусульманской культуре. URL: https: // smirnov. iph. ras. ru / win / publictu / texts\_ 2 / svob. htm (дата звернення: 13. 01. 2020); **19.** Зидентоп Л. Демократия в Европе / пер. с англ. В. Л. Иноземцева. Москва: Логос, 2001. 312 (+XLV11) с.; **20.** Цивільний кодекс України: офіц. видання. Київ: Видавничий Дім «Ін Юре», 2007. 480 с.; **21.** История государства и права зарубежных стран: учеб. для вузов. В 2 т. Т. 2. Т. 2: Современная эпоха / Крашенинникова Н. А. Москва: Норма, 2007. 816 с.