вісник : зб. наук. пр. – 2013, – № 68. – 930 с. 5. Крикун В. Ю. Мистецтво суперечки в тибетській філософській традиції // Вісник КНУ ім. Тараса Шевченка, 2006 р., – №78, – 239 с. 6. Поппер К. Открытое общество и его враги : в 2-х т., Т. 2 / [Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского] – М.: Феникс, Международный фонд "Культурная инициатива", 1992. – 528 с. 7. Томаселло М. Истоки человеческого общения / [Пер. с англ., науч. ред. Т. В. Ахутина] – М. : Языки славянских культур, 2011. – 324 с. 8. Шопенгауэр А. Эристика или искусство спорить / [Пер. с нем. Н. Л. д'Андре] – Спб. : 1900. – 71 с.

**Надійшла до редколегії 17.02.2014**

**В. Ю. Крикун**

**МЕСТО СПОРА В ОБЩЕСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА**

***В статье анализируются основные подходы к пониманию сути спора, его роли и значения в человеческом общении в концепциях мыслителей разных эпох: от Античности до наших дней. Цель статьи – обоснование важности сознательного отношения к эристической практике, получения знаний и умений в сфере ведения спора. А также необходимость введения в качестве основного учебного курса "Эристика. Теория и практика аргументации" в системе высшего образования Украины.***

**Ключевые слова:** спор, правила ведения спора, эффективное общение, аргументация, культура спора.

**V. U. Krikun**

**PLACE OF DISPUTE IN HUMAN'S PUBLIC ACTIVITY**

***The article analyzes the main approaches to the disputes nature understanding, its sense and role in human's communication in the concepts of researchers of different historical ages, from Antiquity to the present day. The articles purpose is to justify the importance of rational approach to disputes practice, acquiring knowledge and skills in disputes branch. And to introduce "Eristic. Theory and practice of argumentation" as the main course in higher education's system of Ukraine.***

**Key words:** dispute, the rules of debate, productive communication, argumentation, culture of dispute.

**УДК 165.62:114**

**О. В. Лимар, асп., КНУТШ, Київ**

# ПОНЯТТЯ ПРОСТОРОВОСТІ ЕКЗИСТЕНЦІЇ

***У цій статті проаналізовано поняття простору як простору формування екзистенціального сенсу. Автор аналізує твори сучасних філософів – Едварда Кейсі та Девіда Моріса, які продовжують дослідження екзистенції та простору, розпочате французьким феноменологом Морісом Мерло-Понті.***

**Ключові слова:** простір, місце, рух, сенс, екзистенція, тілесність, експресивність, ситуація, світ, інтерсуб'єктивність.

Хоча тема простору, а особливо його розуміння як простору екзистенціальної дії стає особливо актуальною в останні десятиріччя, вона залишає багато нерозроблених питань. У зв'язку з цим варто одразу наголосити на декількох вихідних положеннях, на які спирається автор цієї статті. Перш за все, треба підкреслити, що ця тема викристалізовується в рамках феноменологічних досліджень, а саме екзистенціалізму (в роботах Мартіна Гайдеґера та особливо Мориса Мерло-Понті). По-друге, варто зауважити, що все-ж-таки тема простору як самостійна проблема в рамках екзистенціалізму виокремлюється лише в другій половині XX сторіччя з переосмисленням робіт попередніх феноменологів. По-третє, є принциповим на нашу думку, що так чи інакше, але основним методом для дослідження цієї теми залишається феноменологічний (хоча він має абсолютно різні трактування, а відповідно призводить інколи до абсолютно різних висновків), адже в рамках саме феноменологічних досліджень відбувається зміна акценту на розуміння екзистенціального простору, на відміну від розуміння простору як абстрактного теоретико-гносеологічного поняття. І як результат варто одразу ж зазначити, що дане дослідження виходить з твердження про нерозривний зв'язок існування та простору.

Спочатку варто все-ж-таки пояснити, чому класичне поняття простору розглядається в межах дослідження самої екзистенції. Відповідь на це питання намагається дати відомий американський філософ Едвард Кейсі, який ґрунтовно проаналізував поняття місце (далі буде пояснено, як поняття місця та простору пов'язані та яка між ними принципова різниця) у своїй праці "Фатальність місця" ("The Fate of Place"). Він прагне довести, що в усіх філософських чи релігійних концепціях (у тому числі і креаціоністських) поняття існування неодмінно пов'язане з простором. Особливо цей зв'язок простежується у роботах філософів XX сторіччя, зокрема феноменологів. На його думку, просторовість завжди вимагає певного місця, в якому лише і можливо говорити про відкритість екзистенції до світу [2, с. 341].

Водночас, цікавою є і та думка, що не просто існування завжди вимагає певного місця, але якщо ми говоримо вже про існування як екзистенцію, то існування завжди є тілесним. Так, Моріс Мерло-Понті, на роботи якого спирається багато сучасних дослідників теми простору, зауважує, що екзистенція завжди є тілесною, і це не є предметом логічного доведення, а тим вихідним феноменом, з якого виходить будь-який наш досвід. Тобто наше тілесне існування доводить неможливість здійснення останньої редукції.

Наша "закинутість" у світ і передбачає неможливість здійснення останньої редукції, а отже, у нас немає можливості охопити повністю наше мислення, а тому, й гарантувати достовірність знання [1, с. 11].

Феноменологія, як і світ, не потребує обґрунтування, адже вона сама виходить із фактичності існування світу, або іншими словами, із осягнення ситуації закинутості нашого Я у світ. У деякому сенсі, феноменологія і ґрунтується на достовірності, але на достовірності не у сенсі картезіанського "cogito" або позитивістських "даних" та "верифікованих фактів", тобто вже на відрефлексованому, подвоєному сприйнятті, а тому й не достовірному. Йдеться про таку безпосередню достовірність, яка не потребує рефлексії і обґрунтування.

Отже, ми виходимо із розуміння простору як екзистенціального. При цьому про простір можливо говорити як про ситуацію діяльності. І лише у нерозривному вазємозв'язку екзистенції та простору можливе надання сенсу цій ситуації.

М. Мерло-Понті розрізняє поняття місце та простір, водночас не протиставляючи їх одне одному. Простір є простором освоєння світу тілом. Місце – ж є точкою опори тіла [1, с. 184]. Отже, якщо ми говоримо про тіло як про "якір" екзистенції у світі, то цим "якорем" і виступає місце.

Простір не можна розглядати поза часом, і навіть, на нашу думку не варто, говорити про простір і час як про незалежні виміри об'єкта. Цитуючи М. Мерло-Понті, "Порядок співвіснування" не можна відділити від "По-

**© Лимар О. В., 2014**

рядку послідовності" [1, с. 308]. За логікою попередніх розмірковувань філософа, можна зробити висновок, що "розміщування" об'єкта у світі, тобто в часі та просторі, є поглядом на нього в певній ситуації. І минуле, і дальнє має значення настільки, наскільки ми вплітаємо його в усю товщину, протяжність, глибину часу-простору.

Це твердження водночас означає, що простір формується не простим відношенням між речами або відносно заданого об'єкта-орієнтира, тобто нульової точки. Для цього необхідний врешті-решт критерій, завдяки якому ми могли б обрати цю нульову точку, щось на кшталт "абсолютного погляду". Це відношення набуває значення не поза нами, а завдяки нашому входженню у світ, через наше феноменальне тіло. Тобто, феноменологічний підхід М. Мерло-Понті призводить його до висновку, що простір "не належить" окремо світові, або окремо Я, простір формуться моїм (феноменальним) тілом в екзистенціальному русі у світі. Тому верх та низ, як і глибина є не вимірами пізнання, а вимірами нашого існування: Вертикаль та горизонталь, близьке та далеке є абстрактними позначеннями саме буття-в-ситуації і передбачають саме зіткнення "віч-на-віч" суб'єкта та світу [1, с. 310–311].

Таким чином, можна зробити висновок, що поняття простору вже не є абстрактним поняттям, яке скоріше вважалось суто онтологічним або гносеологічним, а одним з основних питань розуміння сенсу існування. Онтологічне розуміння простору стає також і антропологічним і спирається на розуміння нерозривності зв'язку Я – світ.

Отже, в останні декілька десятиліть з'являється новий етап у дослідженнях теми простору як екзистенціального простору і багато в чому він спирається на праці послідовників феноменології Едмунда Гуерля, зокрема Моріса Мерло-Понті. Водночас, постають нові питання, зокрема як саме пов'язані екзистенція та простір, яка різниця між поняттями "місце" та "простір" та, як результат, як саме простір пов'язаний із сенсом екзистенціальної ситуації.

Едвард Кейсі, який власне відновив тему простору в сучасній філософії, наголошує на тому, що протягом століть недооцінювалось поняття "місце", та перевага надавалась поняттю "простір". Водночас він прагне відстояти думку про те, що саме місце як місце екзистенції визначає осмисленість екзистенціальної ситуації.

На противагу йому існує і інша думка, що лише нерозривність зв'язку екзистенція – світ, а відповідно, й екзистенція – Інші, що власне і є простором творить сенс. При цьому це зв'язок, хоча і є феноменальним, вихідним для нашого існування, проте не є статичним та завжди проявляється в конкретній ситуації (у чому можна вбачати вплив і прагматизму у том сенсі, що просторовість людського існування – це завжди і ситуативність людського існування).

Таку думку щодо важливості поняття простору та несуперечності його по відношенню до поняття "місце" відстоює Девід Моріс ("Sense of Space"). Зокрема через поняття "рух" він прагне пояснити як саме зв'язок Я – світ та Я – Інші надає простору сенсу. Тілесна рухливість, реверсивність такого зв'язку і робить можливим цей сенс. Отже, питання сенсу простору визначається тілесною рухливістю: "…рухливе тіло по суті відкрите до світу, як і [тілесна – *прим. автора статті*] схема та значення сприйняття не належать замкненому тілу-суб'єкту, але є вкоріненими в тіло, що за своєю природою розвивається, тіло, яке набуває значення сприйняття через засвоєння, що водночас є і соціальним, і визначеним власною топологією тіла та його відношенням до світу" [4, p. VIII].

Аналізуючи просторовість нашої тілесності ще глибше, дослідимо, як саме відбувається орієнтація тіла у світі. М. Мерло-Понті пояснює цю орієнтацію через рух, дієвість. На нашу думку, влучно було б уточнити це поняття через жест, як орієнтований, наповнений сенсом рух нашого тіла.

Отже, рух утримує просторовість так само, як і часовість. Він дозволяє ситуації не губитись в своїй банальності. В русі ситуація долається та виникає нова. Так рух оформлює простір та часову плинність тіла [1, с. 126]. Поняття руху пов'язане з поняттям ситуації, адже у русі ми її долаємо і це можливо, коли ми у своїх теоретизуваннях не відокремлюємо тіло від світу. Наше перебування у світі і означає вже наявну орієнтацію у ньому. Не можна програти в орієнтуванні у місці.

Натомість об'єктивація нашого тіла та відокремлення тіла від простору, механічне розміщення тіла-об'єкту у пустому просторі, чи просторі як синтезі інших об'єктів виключає будь-який прагматичний аспект. Рух зникає, адже втрачається будь-який сенс зміни позицій. Ось чому орієнтація у феноменальному просторі та у теоретичному (об'єктивному) є принципово відмінними [1, с. 129].

Знову ж рух не дає сенсу розпастися, але вже в самому русі міститься імпліцитно закладений сенс, який полягає в інтенціональності руху, так званої "моторної інтенціональності". Сам рух нерозривний від усвідомлення цього руху. Таким чином, рух вводить нас у буття, він організовує світ навколо нас, надає йому форми, ландшафтності (у філософському сенсі слова у значенні розгортання ситуації). Через проективність руху виявляється не лише наша внутрішня тілесна організація, але й навколишній світ набуває знаків, які узгоджуються з цієї проекцією нашої діяльності [1, с. 134–135].

Отже, ми доходимо висновку, що рух як елемент просторовості світу невід'ємний від своєї проекції, а тілесність невід'ємна від життєвого простору. Власне відкритість життєвого простору і визначає нашу здатність до руху.

Розуміння простору як простору ситуації, або простору значень, передбачає певну орієнтацію (і в першу чергу це орієнтація тілесна) у цій ситуації, просторі. Відповідно простір передбачає певну систему координат – систему орієнтирів. Тіло виступає нульовою точкою (термін, запозичений у Е. Гусерля) цієї системи координат. Тому що простір, замкнений сам на собі нам не дається, і для нас не існує. Ідея існування речі, замкненої на собі, (тобто кантівської "речі у собі") не достатньо аргументована, адже не пояснює власне існування цієї речі, а скоріше підмінює саму річ ідеєю про неї [1, с. 236]. І. Кант це добро розумів, а тому просторовість та час, приписав чуттєвому сприйняттю людини, адже така абсолютна річ не змогла б існувати у просторі, позбавленому орієнтирів, своєї суттєвої ознаки.

Якщо, відповідно, виходити з твердження, що простір пов'язаний з нашим буттєвим існуванням, то звідси випливає ще один важливий висновок: простір пов'язаний з орієнтацією, а для цього необхідний суб'єкт орієнтації. Водночас цей суб'єкт є доперсональним, що і уможливлює не штучне конституювання простору конкретним суб'єктом, а невід'ємний аспект існування [1, с. 295].

Девід Моріс розвиває думку Моріса Мерло-Понті про те, що рухливе тіло є завжди тілом у певному місці, а рух у певному місці визначає просторовість тілесності. Сенс простору з'являється на перехресті руху та місця, і в такому випадку рух – це вже рух у ситуації, а місце стає місцем соціальної ситуації.

Відчуття просторовості укорінене, за твердженням Девіда Моріса, у переплетенні тіла та світу, що пояснюється тілесною схемою – поняття, яке він позичає у філософії Мерло-Понті.

Тілесна єдність та цілісність визначається тілесною схемою. Тілесна схема не є сукупністю усіх тілесних органів. Вона не є ідею тіла. У тілесній схемі утримується сенс інтенціональності, спрямованості до світу. Тіло "тримається в купі" не через те, що його органи між собою пов'язані, а через те що тіло цілісно, екзистенційно спрямоване до світу [1, с. 123].

Девід Моріс каже, що рухливість укорінена в самій тілесній схемі. Водночас її не варто розуміти як якийсь механізм, який можна призвести до руху. Тілесна цілісність, яка обґрунтовується через поняття тілесної схеми, і виявляється у русі. Філософ називає її "структурою-в-русі" [4, p. 52, 80]. Таким чином, рухливість не є однією з похідних характеристик тілесності, але принципово способом існування тілесності.

Варто прояснити, що коли ми говоримо про сенсу просторовості, то з одного боку, йдеться про сенс як сенсуальність, чуттєвість просторовості, а з іншого боку – власне про сенс, смисл, якого набуває простір. Тілесна цілісність, яка принципово визначається тілесною схемою та рухливістю як способом існування у світі і визначають цілісність сприйняття. У такому випадку сприйняття та сенс не слід трактувати як два окремі процеси, які можна абстрагувати від нашого існування. Пізнання та рух у світі, реверсивність цього руху через надання сенсу екзистенціальному простору – є єдиним процесом, описаним поняттям хіазму.

Рухливість тілесності можна також виразити через експресивність. Експресивність як і емоціональність є фундаментом орієнтаційного ставлення до світу. Моріс наполягає на твердженні, що експресивність та рухливість перебувають в онтологічнй цілісності. Це можна пояснити, по-перше тим, що і експресивність, і рухливість виражають принципову відкритість Я до світу. Водночас обидва ці поняття передбачають мінливість та орієнтацію у світі. Він наводить такі аргументи на користь онтологічної єдності експресивності та рухливості: 1) Експресивність є власне відношенням між різними моментами довготривалої експресивності (адже насправді, вона має свій розвиток), 2) справжній рух не зводиться до своїх частин [5, p. 228–232]. Експресивність забезпечує нерозривність тілесної цілісності та руху у світі: "Сенс залежить від онтологічної різної архітектури властивої буттю. Але ця архітектура не доводиться наперед, але є залежною експресивністю буття, що повинно в майбутньому ось настати" (yet to come) [3, p. 175].

У тілесній єдності закладене поняття простору. М. Мерло-Понті переслідує ту думку, що наш сенсорний досвід передбачає просторовість цього досвіду, тобто певну "форму екзистенції". Можна говорити водночас і про єдність простору і про його багатовимірність. Оскільки тілесні відчуття передбачають різні поля свого розгортання, з одного боку, а з іншого боку – цілісність завдяки єдиній тілесній схемі, остільки про простір можна говорити і як про єдине поле, і про його багатовимірність, пов'язану з активністю уваги на одному з почуттів. Отже, "єдність простору" пов'язана не з єдністю об'єктивного світу, а з єдністю тіла, яка обумовлена тілесною схемою, і уможливлює перекриття одного почуття іншим [1, с. 256–258].

Єдність світу, того, що зазвичай називають об'єктивним світом, відбувається не шляхом наукового узагальнення, а шляхом інтенції, але інтенції не мисленевої, рефлексивної, а перцептивної. Отже, єдність світу передбачена єдністю феноменального світу. І цим феноменальне тіло, яке є предметом вивчення філософії, принципово відрізняється від тіла об'єктивного, яке виступає предметом вивчення природничих наук: вони феноменально єдині, а не об'єднують світ шляхом механічного "додавання" зовнішніх об'єктів [1, с. 270]. Це пояснює відмінність геометричного простору – як простору "об'єктивних" речей, та простору екзистенціального.

У зв'язку з таким трактуванням тілесності як, по-перше, тілесності як вияву екзстенції, а не набору фізичних органів, а, по-друге, як тілесності, пов'язаної з місцем існування, змінюється і розуміння сприйняття. Сприйняття за такого розуміння не варто абстргувати від ситуації сприйняття, а його змінність залежить від "горизонту сприйняття". Більш того, сприйняття завжди ситуативне, а ця ситуація визначається переплетінням того, хто сприймає, та того, що сприймається, тобто Я та світу. Динаміка сприйняття, таким чином, не визначена об'єктивними факторами, а індивідами, ситуаціями, соціальними установками. Тому сприйняття відпочатку має соціальний та етичний характер.

Таким чином, чуття просторовості та тілесна рухливість визначають екзистенціальну ситуацію. Саме поняття рухливості дозволяє пояснити, чому тілесність, яка завжди є умісцевленою, виходить на рівень інтерсуб'єктивності, де і твориться смисл. Рухливість дозволяє подолати замкненість на свідомості або тілесності [4, p. 175]. Рухливість дозволяє встановити зв'язок між місцем та простором, як відношення тілесності та екзистенціальної ситуації. І саме рухливіть дозволяє подолати розірваність суб'єкта та об'єкта, тілесності чи світу. Рухливість дозволяє пояснити поняття реверсивності інтенційності та сприйняття. Водночас вона і позначає принципову просторовість та соціальність екзистенції, яка виявляється на феноменальному рівні.

Соціальний характер нашого чуття простору означає, що сенс просторовості являється не просто в хізматичному переплетінні тіла та світу, а в переплетінні екзистенції Я та екзистенції Інших [4, p. 23–25]. Отже, простір відпочатку не є простором набору речей, окремих сприйняттів або хаотичного руху. Це є простір соціальної взаємодії – Я та Інших.

Водночас питання сенсу екзистенціальної ситуації не є питанням прерогативи місця чи руху, місця чи простору, а їх цілісності. Тілесність, визначена цілісністю тілесної схеми, так само цілісно діє у світі, забезпечуючи нерозривність сенсу в екзистенціальній ситуації. І саме таке розуміння уможливлює розуміти відношення Я – світ як єдність, не здійснюючи абстрактний поділ на суб'єкт чи об'єкт у дусі декартівського дуалізму.

Отже, коли ми говоримо про екзистенціальну просторовість людини, вона набуває соціального і навіть етичного характеру: "Висновок розкриває смисл деяких імплікантів, показуючи, як відповідальність перед обличчям інших, на фоні місця властива нашому чуттю просторовості, і як наше відчуття просторовості вплітається в наше відчуття етичного та чуття місця" [4, p. VIII].

Більш того, таке розуміння етики ґрунтується на взаємозв'язку Я та Інших, а тому заперечує абстрактність етики, яка не враховує контекстуальність, ситуативність та інтерсуб'єктивність існування [4, p. 28].

Не імплікуючи конкретних етичних наслідків із вищеописаної теорії, ми можемо все-ж-таки встановити, що відкритість тілесності до світу, просторовість її встановлює принципову інтерсуб'єктивність існування та відповідальність перед іншими [4, p. 176].

**Список використаних джерел:**
1. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / [Пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка]. – К.: Український Центр духовної культури, 2001. – 552 с. 2. Casey E. The Fate of Place. – Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1998.– 470p. 3. Morris D. The Chirality of Being: Exploring a Merleau-Ponteian Ontology of Sense // Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty's Thought – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011 – № 12 – p. 165-182. 4. Morris D. The Sence of Space. – Albany, State University of New York Press, 2004 – 233 p. 5. Morris D. What is Living and What is Non-Living in Merleau-Ponty's Philosophy of Movement and Expression // Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty's Thought 7 (2006): 225-239.

**Надійшла до редколегії 17.02.2014**

**О. В. Лымарь**

**ПОНЯТИЕ ПРОСТРАНСТВЕННОСТИ ЭКЗИСТЕНЦИИ**

***В этой статье проанализировано понятие пространства как пространства формирования экзистенциального смысла. Автор анализирует работы современных философов – Эдварда Кейси и Девида Морриса, которые продолжают исследование экзистенции и пространства, начатое французским феноменологом Морисом Мерло-Понти.***

**Ключевые слова,** пространство, место, движение, экзистенция, телесность, телесная схема, экспресивность, ситуация, мир, интерсубъективность.

**O. V. Lymar**

**THE CONCEPT OF SPACIALITY OF EXISTENCE**

***The concept of space as existential space is analized in this article. The author anilizes the works of contemporary philosophers – Edward Casey and David Morris which continue the research of existence and space that was began by a French phenomenologist Maurice Merleau-Ponty.***

**Key words:** space, place, movement, sense, existence, expressiveness, situation, world, intersubjetivity.

**УДК 21.15.47+21.41.41**

**Л. О. Майданевич, асп., КНУТШ, Київ**

# РЕЛІГІЄЗНАВЧО-ЕКСПЕРТНІ МОЖЛИВОСТІ МУСУЛЬМАНСЬКОГО ПРАВА

***Сьогодні в ісламському світі існують відмінності пов'язані з дотриманням тих чи інших релігійно-правових шкіл мусульманського права. Релігієзнавча експертиза в мусульманських країнах обумовлює своїм висновком практичне вирішення соціально значущих проблем у відповідності до одного із мазхабів. Під час проведення релігієзнавцем-мусульманином релігієзнавчої експертизи не об'єктивно застосовуються релігієзнавчі знання.***

**Ключові слова:** релігієзнавча експертиза, мусульманське право, іслам.

Іслам є однією із найбільших світових релігій, який протягом XX – початку XXI ст. впливав і впливає на духовні, політичні, економічні, міжнародні й культурні процеси. Для України характерною є наявність великої мусульманської громади, що динамічно розвивається. Мусульманська правова культура стає все більш актуальною для сучасної України, що можна пояснити, з одного боку, природою ісламу, а з іншого – особливостями його теперішнього стану в нашій країні. Головною особливістю мусульманського права є те, що воно випливає з релігійних законів ісламу. Роль, яка в наш час надається мусульманському праву в правовому полі, у політиці та ідеології країн Сходу, свідчить, що воно має досить широкі дієві можливості в новій історичній ситуації.

Дослідження державно-церковних відносин, їх правового регулювання в Україні та інших країнах більш поглиблено здійснюється в правових науках, зокрема їх досліджували за різними напрямами такі науковці: Г. Байдако, Е. Богучарский [3], С. Воронін [4], В. Гринько, І. Загребіна, А. Пчелинцев, В. Петренко, А. Саідов [14] та ін. дослідники. Водночас в релігієзнавстві та філософії проблема проведення релігієзнавчої експертизи державно-церковних відносин в мусульманських країнах досліджена недостатньо. Принципове значення для дослідження теми статті мають праці провідних вітчизняних та зарубіжних релігієзнавців як: Ш. Аляутдінов [2], М. Бабій, Н. Володіна, В. Єленський, С. Здіорук [5], Ю. Кардави [7], А. Колодний, В. Лубський [8], М. Лубська [9], Г. Ньюби [10], О. Предко, О. Саган, Ю. Тихонравов, Л. Филипович, В. Шевченко [6] та ін. дослідники.

Наприклад, український науковець М. Лубська в дослідженнях [9] започаткувала розв'язання даної проблеми, проте залишається невирішеними питання щодо специфіки проведення релігієзнавчої експертизи державно-церковних відносин в мусульманських країнах, яким присвячена стаття. Російський науковець С. Воронін, в своїй роботі [4] дослідив правовий аспект впливу мусульманського права в російському суспільстві, застосовуючи метод теолого-криміналістичного аналізу категорії "національно-релігійний психотип злочинця", проте не вирішив завдання статті.

Проаналізувати релігієзнавчо-експертні можливості мусульманського права. З'ясувати зміст діяльності релігійно-правових шкіл (мазхабів) сунітського та шиїтського спрямування щодо джерел мусульманського права.

Державно-церковні відносини – один з найважливіших елементів будь-якої цивілізації та культури, способу життя в цілому. Система державно-церковних відносин дуже складна та неоднозначна. Наприклад, в мусульманських країнах характер відносин, істотною мірою, детермінований історично-традиційно, соціально, законодавчо, політично. Кожна ісламська країна, за наявності загальних міжнародно визнаних принципів державно-церковних відносин, має специфічні особливості (свою модель) побудови цих відносин, юридичне оформлення і практичне здійснення.

Сьогодні в мусульманському світі іслам має статус державної (офіційної) релігії в 28 країнах, серед яких: Алжир (мусульмани-суніти ~99 % населення, християни та іудеї ~1 %), Афганістан (мусульмани-суніти ~80 % населення, мусульмани-шиїти ~19 % та ін.), Бангладеш (іслам сповідує ~83 % населення, індуїзм 16,5 % та ін.), Бахрейн (мусульмани-суніти 30 % населення, мусульмани-шиїти ~70 %), Бруней (іслам сповідує ~67 % населення, буддизм ~13 %, християнство ~10 %, язичницькі вірування 10 %), Єгипет (мусульмани-суніти 94 % населення, а християни ~6 %), Індонезія (мусульмани-суніти 88 % населення, католики – 3 % та ін.), Йорданія (мусульмани-суніти 92 % населення, а християни ~6 %), Ірак (мусульмани-суніти 37 % населення, мусульмани-шиїти ~60 %, 3 % християни та ін.), Іран (мусульмани-шиїти ~89 % населення), Ємен (в країні населення майже в рівній кількості сповідує шиїзм зайдітського мазхаба та сунізм шафіїтського мазхаба), Катар (мусульмани-суніти 95 % населення), Коморські острови (мусульмани-суніти 98 % населення, християни – 2 %),

**© Майданевич Л. О., 2014**