

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2\(44\).354282](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2025.2(44).354282)

УДК 008:27-188.5:28(5-15)

Ірина Сумченко

ORCID: 0009-0006-6423-908X

Віталія Готинян-Журавльова

ORCID: 0000-0003-0830-3893

ТАНАТОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС В АРАБО-МУСУЛЬМАНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

У статті досліджується еволюція та структура уявлень про смерть в арабо-мусульманській традиції. Авторки аналізують перехід від доісламської парадигми сліпого року до ісламської концепції смерті як раціонально осмисленого переходу. Особлива увага приділяється лімінальному стану «Барзах» та суфійській метафізиці «смерті Его» як шляху до духовного єднання з Абсолютом. Розглядається вплив танатологічних догм на формування етичних норм, обрядової практики та візуальної культури некрополів. Обґрунтовано, що розуміння ісламської моделі смерті є ключовим для деконструкції культурних стереотипів.

Ключові слова: арабо-мусульманська культура, танатологія, філософія культури, міф, культура регіонів, культурна ідентичність.

Для арабо-мусульманської цивілізації концепт смерті є осевим смисловим конструктом, що визначає етику та соціальну поведінку. В умовах сучасного міжкультурного діалогу звернення до ісламського досвіду переживання скінченності життя дозволяє виявити стійкі механізми збереження культурної ідентичності. Зрештою, розгляд смерті як універсального людського досвіду в конкретному географічному та релігійному ареалі виступає дієвим інструментом для налагодження глибинного гуманітарного діалогу між Україною та державами Близького Сходу.

Мета запропонованої статті полягає у цілісному культурологічному аналізі танатологічного дискурсу в арабо-мусульманській традиції як складної системи, що об'єднує релігійні догми, філософську рефлексію та соціокультурні практики. Важливим аспектом мети є деконструкція сучасних соціокультурних міфів про ісламську танатологію, висвітливши її гуманістичний та екзистенційний потенціал у контексті загальносвітової культури. Методологія дослідження базується на аналізі як канонічних першоджерел, так і класичної ісламської екзегетики, компаративістському підході (зіставлення різних періодів арабо-мусульманської культури) та культурно-антропологічному аналізі лімінальних станів.

Доісламський період в історії Аравії, відомий як *Джагілія* (*Jahiliyya*), характеризувався трагічним та матеріалістичним сприйняттям людського існування. Смерть у свідомості давніх арабів була не переходом до іншого світу, а остаточним знищенням, спричиненим дією сліпої, неперсоніфікованої сили часу. Ключовим поняттям був *Дахр* (*al-Dahr*) – нескінченний час або фатум, що був причиною старіння та смерті без волі чи

мети. Т. Цуцу зазначає, що *Дахр* був «найвищою тиранічною силою... сліпою необхідністю, що приносить смерть без есхатологічної надії» [Izutsu, 2002: 124]. Це підтверджується текстом самого Корану, який фіксує тогочасні переконання: «І сказали вони: “Є лише наше земне життя. Ми помираємо і живемо, і нас вигублює лише час”» [Коран 2017: 343].

У цьому контексті смерть сприймалася як ангіліяція. Давні араби не вірили у воскресіння тіл, що відображено у численних поетичних пам'ятках того часу. Наприклад, поет Зухайр ібн Абі Сульма у своїй «Муаллаці» порівнював долю з «сліпою верблудицею», яка блукає в темряві: кого вона вдарить – той помирає, а кого омине – той доживе до глибокої старості й все одно звітріє, як камінь (див.: [Поема Зухайра 1998]).

Окрім загального поняття про час, існувало уявлення про *Мані́йя (al-Manāya)* – персоніфіковані «стріли смерті». Смерть уявлялася як пастка або як борг, який кожен мусить сплатити. Для бедуїна, підкреслює А.-М. Шиммель, смерть була єдиною реальністю, що стоїть «за ефемерним життям пустелі. Слово «мані́йя» (доля) походить від кореня, що означає «відмірювати» – смерть була суворо відміряною порцією часу, після якої наступала вічна темрява» [Schimmel 1994: 202].

Відсутність віри в потойбічне життя породила специфічний кодекс честі – *Муру́ва (Murūwa)*. Оскільки після смерті від людини не залишалось нічого, єдиним способом досягти «безсмертя» було збереження пам'яті у нащадків через героїчні вчинки, щедрість та поезію. Л. Галеві з цього приводу дає такі пояснення: «Доісламська культура була культурою пам'яті, а не надії. Смерть була абсолютною, тому сенс життя концентрувався у миттєвій славі роду та особистій доблесті» [Halevi 2007: 18].

Відсутність віри в потойбічне життя породила специфічний кодекс честі – *Муру́ва (Murūwa)*. Оскільки після смерті від людини не залишалось нічого, єдиним способом досягти «безсмертя» було збереження пам'яті у нащадків через героїчні вчинки, щедрість та поезію.

Коранічне одкровення здійснило справжню «метафізичну революцію», трансформувавши хаотичне та песимістичне сприйняття смерті в чітку, телеологічно спрямовану систему. Іслам замінив уявлення про сліпий фатум (*Дахр, Dahr*) концепцією персоналізованої божественної волі, де кожен аспект завершення життя має свій етичний та часовий вимір.

Центральним елементом ісламського танатологічного перевороту є поняття *Аджа́ль (Al-Ajal)* – це зумовлений, незмінний термін життя, встановлений Богом для кожної істоти. На відміну від доісламської «сліпої верблудиці» долі, *Аджа́ль* є виявом божественної справедливості та знання.

Як зазначає В. Чіттік: «В ісламському світогляді смерть перестає бути випадковістю. Концепція *Аджа́ль* стверджує, що кожна людина має свій «термін», який не може бути прискорений або затриманий навіть на мить. Це перетворює страх перед раптовою смертю на духовну дисципліну прийняття» [Chittick 1994: 112].

Коран підкріплює цю думку в багатьох аятах, зокрема: «Для кожної громади є свій термін. І коли цей термін настане, вони не зможуть затримати його ні на годину, ні прискорити» [Коран 2017: 104]. Це позбавляє смерть її «тиранічного» статусу, роблячи її частиною впорядкованого космосу.

У коранічному дискурсі слово «смерть» (*Мавт, Al-mawt*) часто трактується як *Істірджа (Istirja)*, тобто повернення до Джерела.

А. Арістова підкреслює, що «для ісламу смерть не є антонімом життя у значенні небуття. Це перехідний етап» [Арістова 2011: 24]. Ця семантична зміна радикально відрізняється від джагілійського уявлення про смерть як про «пожирання» людини часом. В ісламі людина «куштує» смерть як гіркий або солодкий напій (залежно від праведності), але залишається суб'єктом досвіду.

Іслам ввів у танатологічний дискурс категорію відповідальності. Смерть стала межею, за якою починається «рахунок» (*Хісаб, Hisab*). Це докорінно змінило соціальну поведінку людини: якщо бедуїн боявся забуття, то мусульманин почав боятися суду. Д. Сміт та І. Хаддад зазначають: «Коранічний переворот полягав у тому, що смерть була вирвана з лап беззмислової природи та інтегрована в етичну структуру Всесвіту. Тепер смерть – це не кінець історії особистості, а момент істини, коли «завіса піднімається», і людина бачить реальність своїх вчинків» [Smith, Haddad, 2002: 34].

Коран активно полемізує з доісламськими уявленнями про неможливість воскресіння тіл. У відповідь на запитання скептиків «Хто оживить кістки, які зітліли?», Коран відповідає: «Оживить їх Той, Хто створив їх вперше» [Коран 2017: 205]. Таким чином, смерть перестала бути «зачиненими дверима», перетворившись на «лімінальний поріг».

Перехід від фізичної смерті до воскресіння описується категорією *Барзах (Barzakh)*. Це лімінальний стан, де душа відокремлена від земного світу, але ще не досягла вічності. *Барзах* згадується в Корані тричі, найважливішим – у значенні бар'єра між життям і смертю: «...а за ними – перешкода до того дня, коли вони будуть воскресеними» [Коран 2017: 184].

Д. Сміт та І. Хаддад визначають *Барзах* як «активний стан свідомості. дзеркальний світ, де духовні сутності набувають форми, а земні вчинки стають видимими об'єктами, що оточують душу» [Smith, Haddad 2002: 54].

Згідно з мусульманською традицією, смерть починається з виходу душі через горло. Ангел смерті (Азраїл) витягує душу праведника легко, «як краплю з горлячка глека», тоді як душа грішника виривається болісно.

Далі відбувається візит двох ангелів – Мункара і Накіра. Вони ставлять померлому три фундаментальні питання: «Хто твій Господь? Яка твоя релігія? Хто твій пророк?». Здатність відповісти на них залежить не від пам'яті, а від широти прожитого життя. Якщо відповіді вірні, могила розширюється «до горизонту» і наповнюється світлом; якщо ні – вона стискається, починаються так звані «муки могили».

Л. Галеві аналізує соціальний вплив цієї концепції: «Віра в розмову в могилі перетворила поховальний простір на зону високої моральної напруги. Могила в мусульманській культурі – це не просто місце поховання тіла, це перша судова зала, де людина залишається наодинці зі своєю совістю та вірою» [Halevi, 2007: 210].

В арабо-мусульманській культурі існує стійке уявлення, що душі в *Барзаху* можуть чути кроки тих, хто відвідує їхні могили, і отримувати користь від молитов (*Дуа, Dua*) та милостині (*Садака, Sadaqa*), розданої від їхнього імені. Ось чому лімінальність *Барзаху* забезпечує нерозривність мусульманської спільноти (*Умми, Ummah*). Живі допомагають померлим своїми вчинками, а померлі очікують на заступництво (*Шафа'а, Shafa'a*). Пророк Мухаммад та інші праведники мають право просити Бога за грішних мусульман у день Суду. Це робить смерть не актом відчуження, а частиною безперервного соціального та духовного зв'язку.

Всупереч стереотипам про ісламське пасивне сприйняття неминучості долі, усвідомлення близькості смерті виконує функцію екзистенціального інтенсифікатора. Видатний мислитель Абу Хамід аль-Газалі наголошує, що пам'ять про смерть дарує енергійність у служінні (див.: [Арістова 2018]).

Ісламська антропологія базується на активній позиції вірянина, де кожен вчинок має есхатологічну вагу. Смерть постає як «дзеркало», що відображає якість земного шляху крізь призму концепції *Амана (Amana)*, в якій життя тлумачиться як майно Бога, довірене на зберігання. Таким чином, фаталізм трансформується у вищу форму відповідальності за кожен мить життя.

Західна рецепція ісламської танатології тривалий час була обмежена рамками орієнталізму [Саїд 2001: 315]. Дослідники часто трактували готовність мусульман до смерті як «фаталізм».

Проте інша частина науковців, зокрема, Л. Массіньон, деконструювала цей міф, вказуючи на те, що прийняття смерті в ісламі – це не пасивна покора, а вищий акт вірності: «смерть для мусульманина – це не абсурдне переривання життя, а завершення акту свідчення. Це повернення до первинної угоди між Богом і душею, укладеної ще у передвічності» [Massignon Essays 1997: 142].

Культурфілософ А. Корбен, аналізуючи ісламську есхатологію, підкреслює, що смерть у цій традиції виступає не як біологічний факт, а як подія свідомості. Він вводить категорію «проміжного світу», де смерть стає початком нової індивідуалізації (див.: [Corbin 1993: 210]).

Таким чином, західні дослідники пройшли складний шлях від спрощеного сприйняття мусульманського етосу як пасивного фаталізму до глибокого онтологічного розуміння ісламської танатології.

У суфійській метафізиці танатологічний дискурс сягає свого апогею, перетворюючись із есхатологічного страху на містичну еротіку та інструмент пізнання Бога. Якщо для пересічного вірянина смерть є завершенням іспиту, то для суфія вона – довгоочікуване зняття завіси, що

відділяє коханого від Бога. Суфії розрізняють «чорну смерть» (терпіння образ від людей), «червону смерть» (боротьбу з пристрастями) та «білу смерть» (голодування та духовну чистоту).

А.-М. Шиммель зазначає: «Для суфія справжня смерть – це не розлучення душі з тілом, а розлучення душі з її егоїстичними бажаннями. Коли Его помирає, людина починає жити в Бозі. Це стан *Фана (fana)* – розчинення індивідуальності в Божественній присутності» [Schimmel 1975: 142].

Цікавою є суфійська концепція смерті як «весільної ночі». Найбільш яскраво ця ідея втілена у творчості видатного поета Д. Румі. Він радикально змінив конотацію смерті, назвавши день своєї кончини «весільною ніччю». Смерть у поезії Румі – це звільнення птаха з клітки тіла або повернення краплі в океан (див.: [Румі 1973: 87]). Аналізуючи творчість цього видатного поета, В. Чіттік підкреслює, що для Румі смерть – це не кінець, а «вилуплення» з яйця матеріального світу. «Смерть є найвищим актом любові, де форма поступається місцем смислу» [Chittick 1983: 182].

Суфійська практика часто включала медитацію на смерть. Мюрід (учень) мав уявляти свій похорон, обмивання та перебування в могилі. Це слугувало «шоковою терапією» для пробудження серця. Одяг суфія – часто груба шерстяна накидка – символічно ототожнювався із саваном, нагадуючи, що містик уже «мертвий для світу».

Таким чином, в ісламському містицизмі танатологія стає гносеологією. Смерть – це інструмент пізнання реальності. Лише «мертва» для пристрастей людина здатна бачити світ таким, яким він є насправді, без викривлень власного «Я». За станом розчинення (*Фана, Fana*) слідує стан перебування в Бозі (*Бака, Baqa*). Це парадокс суфійської танатології: людина помирає як обмежена істота, щоб воскреснути як дзеркало Божественних імен. Смерть тут виступає не як зникнення, а як трансмутація.

Соціокультурна репрезентація танатологічного дискурсу в арабо-мусульманському світі є матеріальним втіленням метафізичних ідей про процес переходу в потойбіччя та його результат – перебування у вічності. Вона знаходить своє відображення у розмаїтті форм: від архітектоніки некрополів та сакральної епіграфіки до трансформацій танатологічної етики в сучасних політичних умовах.

В арабо-мусульманській культурі цвинтар не є відчуженим простором; це місце соціальної комунікації. Найяскравішим прикладом є Каїрський некрополь («Місто мертвих»), де житлові будинки століттями сусідять із мавзолеями. Це відображає концепцію *Барзаху* як простору, що не розриває зв'язок із земним світом. Л. Галеві зазначає: «Мусульманський некрополь – це не місце забуття, а тоπος пам'яті. Архітектура мамлюцьких гробниць із їхніми високими куполами та мінаретами демонструє ідею вертикального зльоту душі, де камінь стає застиглою молитвою за померлим» [Halevi 2007: 245].

Символізм купола в ісламській архітектурі безпосередньо пов'язаний із танатологією: він репрезентує небесне склепіння, під яким спочиває тіло в очікуванні Воскресіння. Прикладами елітарної танатологічної архітектури є Мавзолей Мухаммеда V у Рабаті та Саадські гробниці в Марракеші, де поєднання витонченої арабески та суворих епітафій підкреслює велич смерті як божественного акту.

Написи на надгробках в арабському світі виконують функцію останньої проповіді. Найчастіше це цитати з Корану, *Шахада (Shahada)* або нагадування про марність світу. А.-М. Шиммель звертає увагу на естетику цих написів: «Арабська каліграфія на могилах – це візуалізація вічності. Напис «Хай живе Той, Хто не вмирає» (*Ya Haуuі ya Qayyūm*) на надгробку смертної людини створює потужний смисловий контраст, підкреслюючи онтологічну дистанцію між Творцем і творінням» [Schimmel 1994: 215].

Незважаючи на розкіш мавзолеїв правителів, народна традиція зберігає строгість поховальної практики: тіло загортають у простий білий саван (*Кафан, Kafan*) і кладуть у землю без труни, повернувши обличчям до Мекки. Це підкреслює ідею абсолютної рівності перед смертю, яка нівелює соціальні ранги.

У ХХ–ХХІ століттях поняття *Шахада* зазнало політизації, трансформувавшись в інструмент ідеологічного протистояння. М. Аркун зауважує, що смерть «за ідею» часом витісняє традиційне споглядальне пригостування до зустрічі з Богом (див.: [Arkoun 1994: 88]).

У багатьох арабських містах (наприклад, у Бейруті чи Багдаді) з'явилися «стіни учеників» – графіті та плакати з портретами загиблих, що створює новий візуальний код, де смерть стає публічним актом ствердження ідентичності.

З цього приводу Д. Сміт та І. Хаддад наголошують на тому, що: «Ритуал поховання в ісламі – це акт радикального спрощення. Відсутність пишних прикрас у масовій поховальній практиці нагадує вірянам про те, що в *Барзах* людина бере лише свої вчинки, а не майно» [Smith, Haddad 2002: 67].

Таким чином, танатологічний дискурс в арабо-мусульманській культурі пройшов шлях від матеріалістичного песимізму до етики божественної визначеності, де категорія *Барзах* забезпечує неперервність буття особистості. Традиційні уявлення про смерть як «повернення до витоків» залишаються стабільним регулятором, що допомагає соціуму зберігати цілісність перед обличчям глобальних трансформацій. Досвід ісламської культури доводить, що усвідомлення смерті є не вченням про кінець, а потужним чинником етичного оновлення суспільства.

Список використаної літератури

- Арістова, А. В. (2018) *Газалі Абу Хамід аль, у: Велика українська енциклопедія*. URL: https://vue.gov.ua/Газалі_Абу_Хамід_аль.
- Арістова, А. (2011) *Мусульманська цивілізація: цілісність і гетерогенність, у: Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії та прогнози*.

- Коллективна монографія, у: *Українське релігієзнавство*, № 57, К., Гельветика, сс. 5–31.
- Коран (2017) Переклад смислів українською мовою, переклад з арабської Михайла Якубовича, К., ДУМУ «УММА», 608 с.
- Поема *Зухайра* (1998) URL: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/640hangedpoems.asp#The%20Poem%20of%20Zuhair>.
- Румі (1983) *Поезії*, з фарси, упорядкування, переклад, передмова Миколи Ільницького та Яреми Полотнюка, Київ, Дніпро, 111 с.
- Саїд, Е. В. (2011) *Орієнталізм*, пер. з англ. В. Шовкуна, К., Основи, 511 с.
- Arkoun, M. (1994) *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Boulder, Westview Press, 157 p.
- Chittick, W. C. (1983) *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, SUNY Press, 433 p.
- Corbin, H. (1993) *History Of Islamic Philosophy*, London, New York City, Kegan Paul International Ltd., 445 p.
- Halevi, L. (2007) *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, Columbia University Press, 392 p.
- Izutsu, T. (2002) *God and Man in the Koran*, Princeton, Darwin Press, 256 p.
- Massignon *Essays on the Origins of Technical Language of Islamic Mysticism* (1997), Indiana, University of Notre Dame press, 253 p.
- Schimmel, A. (1994) *Deciphering the Signs of God*, Albany, SUNY Press, 314 p.
- Smith, J. I., Haddad, Y. Y. (2002) *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford, Oxford University Press, 280 p.

**Iryna Sumchenko,
Vitaliia Hotynian-Zhuravlova**

THANATOLOGICAL DISCOURSE IN ARAB-MUSLIM CULTURE

The article provides a comprehensive academic inquiry into the thanatological discourse within Arab-Muslim culture, positioning it as a sophisticated socio-cultural, religious, and philosophical phenomenon. The authors meticulously trace the conceptual evolution of death, marking the profound transition from pre-Islamic fatalistic perceptions of time as a destructive force to the Koranic paradigm of death as a divinely ordained trial and eschatological threshold. A significant portion of the study is dedicated to the ontological exploration of the liminal state known as «Barzakh», functioning as a metaphysical bridge between earthly existence and the afterlife. Furthermore, the research delves into Sufi metaphysics, specifically the concept of «dying before death», interpreted not as biological cessation but as the spiritual annihilation of the ego in pursuit of divine union. By examining the impact of these thanatological dogmas on the formation of ethical frameworks, funeral rites, and the visual aesthetics of Islamic necropolises, the paper illustrates how death serves as a primary regulator of social and moral life. The study concludes that deciphering the Islamic model of death is essential for deconstructing contemporary cultural stereotypes,

countering the politicization of martyrdom, and fostering a genuine trans-civilizational dialogue in an increasingly globalized world.

Keywords: Arab-Muslim culture, thanatology, philosophy of culture, myth, regional culture, cultural identity.

References

- Aristova, A. V. (2018) *Hazali Abu Khamid al* [Ghazali Abu Hamid al], in: Velyka ukrainska entsyklopediia, from https://vue.gov.ua/Газали,_Абу_Хамід_аль.
- Aristova, A. V. (2011) *Musulmanska tsyvilizatsiia: tsilisnist i heterohennist* [Muslim civilization: integrity and heterogeneity], in: *Islamski protsesy u sviti ta v Ukraini: realiti ta prohnozy*, Kyiv, Helvetika, pp. 5–31.
- Koran: Pereklad smysliv ukrainskoiu novoiu* [The Quran: Translation of meanings into Ukrainian] (2017), Kyiv, DUMU «UMMA». 608 p.
- Poema Zuhaira* [The Poem of Zuhair] (1998), from <https://sourcebooks.fordham.edu/source/640hangedpoems.asp>.
- Rumi (1983). *Poezii* [Poems], z farsi, uporiadkuvannia, pereklad, peredmova Mykoly Ilnytskoho ta Yaremy Polotniuka, Kyiv, Dnipro, 111 p.
- Said, E. V. (2011) *Orientalizm* [Orientalism], per. z anh. V. Shovkuna (V. Shovkun, Trans.), Kyiv, Osnovy, 511 p.
- Arkoun, M. (1994) *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Boulder, Westview Press, 157 p.
- Chittick, W. C. (1983) *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, SUNY Press, 433 p.
- Corbin, H. (1993) *History Of Islamic Philosophy*, London, New York City, Kegan Paul International Ltd., 445 p.
- Halevi, L. (2007) *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, Columbia University Press, 392 p.
- Izutsu, T. (2002) *God and Man in the Koran*, Princeton, Darwin Press, 256 p.
- Massignon Essays on the Origins of Technical Language of Islamic Mysticism* (1997), Indiana, University of Notre Dame press, 253 p.
- Schimmel, A. (1994) *Deciphering the Signs of God*, Albany, SUNY Press, 314 p.
- Smith, J. I., Haddad, Y. Y. (2002) *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford, Oxford University Press, 280 p.

Стаття надійшла до редакції 13.06.2025

Стаття прийнята 27.07.2025