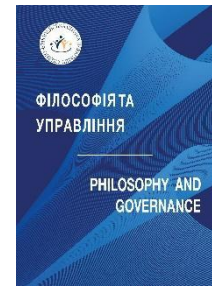




e-ISSN 3041-248X

Філософія та управління

<https://www.eu-scientists.com/index.php/fag>



Тюркська гетеродоксія як соціально-філософський конструкт

Ніна І. Білокопитова  ¹*

¹ Запорізький національний університет (Україна). Докторантка кафедри філософії, публічного управління та соціальної роботи, канд. філос. наук.

* Автор-кореспондент, e-mail: nina_turk@ukr.net

СТАТТЯ

АНОТАЦІЯ

Дослідниця

DOI:

[10.70651/3041-248X/2025.7-8.03](https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.7-8.03)

Авторське право

© 2025 автора



Цей твір

ліцензовано на умовах Ліцензії Creative Commons «Із Зазначенням Авторства – Некомерційна 4.0 Міжнародна» (CC BY-NC 4.0).



У статті розглядається тюркська гетеродоксія як багатовимірний соціально-філософський конструкт, що сформувався в межах ісламської цивілізації, зокрема на теренах Середньої Азії, Ірану та Османської Анатолії. Автор аналізує такі гетеродоксні течії, як алевізм, хуруфізм, нурбахшій та ін, які поєднують містичну езотерику з елементами соціальної критики, тілесного аскетизму та герменевтичної саморефлексії. Також автор презентував схематичну структуру-приклад різних ісламських філософсько-релігійних шкіл. Окремим блоком показані основні материнські містичні ордени. Тюркська гетеродоксія інтерпретується не як відхилення від ортодоксального ісламу, а як альтернативна форма ісламської філософії, що має власну логіку, символіку та тип духовності. У дослідженні було підкреслено, що зі зміною соціальної бази, або зі зміною переконань політичної влади, деякі ортодоксальні доктрини можуть стати гетеродоксними, а гетеродоксні доктрини можуть стати ортодоксальними. Було порівняно концепцію кодування гетеродоксної групи хуруфізм з сучасною діджиталізацією та було зазначено, що хуруфізм можна мислити як давню форму «семіотичної діджиталізації», що мають ті ж самі ідеї: представляти та розуміти світ через коди, знаки та їх обробку. Методологічну основу дослідження становить міждисциплінарний підхід, який інтегрує філософську герменевтику (Г.-Г. Гадамер, П. Рікер), постструктуралістську деконструкцію (Ж. Дерріда, Ж. Делез), фрактальну естетику (Б. Мандельброт, Ю. Лотман), містичну семіотику (Ібн Арабі, А. Шіммель), а також когнітивну поетику (М. Тернер, Ж. Фауконьє). Застосування цих підходів дозволяє описати гетеродоксію як семіотично складну, нелінійну, фрактально організовану систему, в якій містичний досвід і ритуал формують альтернативну епістемологію ісламу. Стаття також висвітлює соціокультурну роль гетеродоксальних братств як носіїв неперервної пам'яті, духовного опору та автономного сенсоутворення в умовах політичного тиску і релігійної стандартизації.

КЛЮЧОВІ СЛОВА

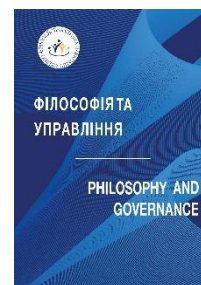
тюркська гетеродоксія, суфізм, хуруфізм, філософська герменевтика, фрактальна естетика, семіотична цифровізація, містична семіотика.



e-ISSN 3041-248X

Philosophy and Governance

<https://www.eu-scientists.com/index.php/fag>



Turkic Heterodoxy as a Socio-Philosophical Construct

Nina Bilokopytova  ¹ *

¹ Zaporizhzhia National University (Ukraine). Doctoral Student at the Department of Philosophy, Public Administration and Social Work, PhD in Philosophy.

* **Corresponding Author**, e-mail: nina_turk@ukr.net

ARTICLE INFO

ABSTRACT

Research Article

DOI:

[10.70651/3041-248X/2025.7-8.03](https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.7-8.03)

Copyright © 2025
by author



This is an open access journal and all published articles are licensed under a Creative Commons Attribution—NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)



This article examines Turkic heterodoxy as a multidimensional socio-philosophical construct formed within the broader context of Islamic civilization, particularly across Central Asia, Iran, and Ottoman Anatolia. The author analyzes heterodox movements such as Alevism, Hurufism, Nurbakhshiyya, and others, which combine mystical esotericism with elements of social critique, bodily asceticism, and hermeneutic self-reflection. The study also presents a schematic structure illustrating various Islamic philosophical and religious schools, highlighting a separate category of foundational mystical orders. Turkic heterodoxy is interpreted not as a deviation from orthodox Islam, but rather as an alternative mode of Islamic philosophy, possessing its own internal logic, symbolism, and form of spirituality. The research emphasizes that with shifts in social foundations or changes in the ideological stance of political authorities, formerly orthodox doctrines can become heterodox, while heterodox teachings may in turn be normalized into orthodoxy. The article draws a comparison between the encoding practices of the Hurufi movement and contemporary processes of digitalization, proposing that Hurufism can be understood as an early form of “semiotic digitalization” a system aimed at representing and interpreting the world through codes, signs, and their transformation. The methodological framework was grounded in an interdisciplinary approach that integrates philosophical hermeneutics (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur), poststructuralist deconstruction (Jacques Derrida, Gilles Deleuze), fractal aesthetics (Benoît Mandelbrot, Yuri Lotman), mystical semiotics (Ibn Arabi, Annemarie Schimmel), and cognitive poetics (Mark Turner, Gilles Fauconnier). These approaches enable the author to describe heterodoxy as a semiotically complex, nonlinear, fractally organized system in which mystical experience and ritual practices construct an alternative epistemology of Islam. The article also explores the sociocultural role of heterodox brotherhoods as carriers of living memory, spiritual resistance, and autonomous meaning-making in the face of political pressure and religious standardization.

KEYWORDS

Turkic heterodoxy, Sufism, Hurufism, philosophical hermeneutics, fractal aesthetics, semiotic digitalization, mystical semiotics.

1. Вступ

Тюркська гетеродоксія є складним духовно-культурним явищем, можна визнати як мультикультурний феномен, який виник на перетині релігії, філософії, естетики, містики та соціальної практики, постає не лише як релігійне відхилення від ортодоксального ісламу, але як цілісний соціально-філософський конструкт, що формувався в межах контактної зони між кочовою степовою культурою, ісламським містицизмом (суфізмом) та шиїтсько-езотеричною теологією. Від ахійських (Ахі Евран) ремісничих братств до містичних систем Бекташія, Хуруфія, Каландерія та Нурбакшія, тюркська гетеродоксія втілює альтернативну онтологію спільноти, де етика, символіка і соціальна організація поєднуються в єдине культурне тіло.

Тюркська гетеродоксія не зводиться до формального відхилення від ісламської ортодоксії, радше, йдеться про альтернативну систему символів, ритуалів, мови, поетики та антропології, яка виявляє особливу внутрішню логіку існування релігійного досвіду в межах тюркського світу.

У фокусі гетеродоксії перебувають такі явища, як бекташизм, алевизм, хуруфізм, каландаризм, нурбакшізм що є не лише релігійними течіями, а й естетичними й філософськими структурами, глибоко вкоріненими в тюркську усну традицію, міфологію, народну поетику та тілесну ритуальність, культурний код етносу.

Ця наукова робота пропонує дослідити тюркську гетеродоксію як цілісний культурний феномен крізь призму сучасних філософських підходів – герменевтики, естетики, постструктуралізму та розглянути її символічну структуру як фрактальну систему, де повторювані елементи (букви, тіла, ритми, образи) утворюють багаторівневу модель духовного буття.

2. Огляд літературних джерел

Дослідження тюркської гетеродоксії як соціально-філософського конструкту потребує міждисциплінарного підходу, що поєднує релігієзнавчі, філософські, культурологічні та когнітивно-естетичні перспективи. Для досягнення поставлених задач у роботі використано підходи, які інтегрують: філософську герменевтику П. Рікер [27], Х.-Г. Гадамер [14], фрактальну естетику Б. Мандельброт [20], Ю. М. Лотман [19], містичну семіотику Ібн Арабі [16], А. Шіммель [28], постструктуралістську деконструкцію Ж. Дерріда [10], Ж. Делез [9], а також когнітивну поетику М. Тернер [31], Ж. Фауконье [13]. Ці методологічні орієнтири дозволяють подолати лінійно-історичний підхід до гетеродоксії та розглядати її як складну, багаторівневу структуру культурного й філософського сенсу.

Гетеродоксія аналізується як смисловий феномен, що виходить за межі доктринального ісламу. Герменевтична парадигма (Гадамер, Рікер) дозволяє інтерпретувати тексти та традиції як відкриті до багаторазового тлумачення. Постструктуралістські ідеї Жака Дерріда (деконструкція) та Жюльєна Делеза (ризом, складки) допомагають осмислити тюркську гетеродоксію як фрагментарну, неієрархічну форму релігійного досвіду, що опирається на централізованій владі смислу.

Османський контекст і релігійну гетеродоксію досліджували наступні вчені. Праці Ахмета Яшара Оджака (Zındıklar ve Mülhidler, Türk Süfiliğine Bakışlar) [23; 24], є ключовими для аналізу маргіналізованих релігійних груп в османському просторі. Ці джерела допомагають простежити, як гетеродоксія функціонувала як форма опору й альтернативної соціальності.

Суфізм, філософські основи анатолійської містики, особливо бекташизму та мелабетії, аналізуються в класичних працях Дж. Бірджа (The Bektashi Order of Dervishes) [6] та І. Мелікофф (Hadji Bektach) [22]. Гетеродоксія тут проявляється як езотерична форма ісламу, що поєднує містичну тілесність, антиномійну етику та символічну мову. У цьому контексті особливо актуальною є містична семіотика Ібн Арабі [16], для якого буква і число мають онтологічну вагу, а також дослідження Аннемарі Шіммель [28], щодо символізму в ісламському містицизмі.

Гетеродоксія не лише віровчення, а й форма естетичної та когнітивної організації досвіду. Фрактальна естетика Бенуа Мандельброта та Юрія Лотмана відкриває можливість аналізу повторюваних, самоорганізованих структур у суфійській поезії, ритуалі та тілесних практиках. Когнітивна поетика Тернера і Фауконье дозволяє трактувати метафори містичного досвіду як проєкцію тілесного знання, зокрема досвід «розчинення в божественному» чи «внутрішньої

мандрівки». Такий підхід розкриває внутрішню складність релігійної образності гетеродоксальних традицій.

Дослідник Coşkuner, M. (2020) розглядав гетеродоксію як опір пануючому політичному режиму [7]. Дослідник Resul Ay (2012) порівняв систему вірувань, синкретичні характеристики гетеродоксних груп та позицію щодо православ'я, їхніми стосунками з православ'ям і, зрештою, їхніми конфліктними стосунками з політичною владою, намагався визначити спільну природу обох гетеродоксальних релігійних груп і побудувати спільну історичну типологію на основі вибраних тем [2]. Сучасний дослідник Şengül, S. (2024) порівняв системи вірувань хуруфітів та алевітів-бекташітів, їх взаємодію в релігійних, історичних та політичних рамках, дійшов висновку, що обидві системи вірувань виникли як два аспекти одного й того ж світу думки та вірувань, що має прояв в концепції Бог-Всесвіт-Людина [29].

3. Постановка завдання

Попри розвинутий інтерес у певних міжнародних наукових осередках до тюркської гетеродоксії як унікального феномену на перетині містицизму, філософії та етноконфесійної ідентичності, досі бракує цілісної філософсько-герменевтичної моделі для її аналізу як комплексного соціокультурного явища. Залишається недостатньо осмисленим епістемологічний і символічний вимір гетеродоксних течій, особливо в контексті сучасних теорій фрактальності, семіотики й когнітивної поетики. Обмеженість досліджень простежується також у висвітленні ролі гетеродоксії у формуванні альтернативних моделей релігійної ідентичності, соціальної організації та етики в тюркському культурному просторі. Крім того, на сьогодні відсутня методологічна платформа, що дозволила б застосувати фрактальний підхід до вивчення соціокультурних і релігійних феноменів, притаманних цим гетеродоксним традиціям.

Метою дослідження є філософсько-герменевтична реконструкція тюркської гетеродоксії як особливого соціально-культурного феномена, що формувався на перетині містичних традицій ісламу, посткласичних філософських уявлень та локальних етноконфесійних практик. У фокусі – виявлення структурних і семантичних закономірностей гетеродоксальних течій (зокрема ясавійя, бекташія, хуруфійя, каландарійя), їх епістемологічної та соціальної специфіки, а також ролі у формуванні альтернативних моделей релігійності, етики та соціальної організації в тюркомовному просторі. Завданням є також розробка методологічної моделі аналізу гетеродоксії, зокрема через застосування фрактального підходу, герменевтики та філософії символу.

Об'єкт дослідження. Тюркська гетеродоксія як соціально-філософський конструкт, що формується на перетині містичних ісламських традицій, посткласичних філософських концепцій та локальних етноконфесійних практик у тюркомовному просторі.

Предмет дослідження. Структурні та семантичні закономірності гетеродоксних течій (ясавійя, бекташія, хуруфійя, каландарійя та ін.), їх епістемологічна специфіка, соціальна роль і вплив на формування альтернативних моделей релігійності, етики та соціальної організації. Методологічні підходи до інтерпретації тюркської гетеродоксії через призму філософсько-герменевтичної реконструкції, фрактальної естетики та символічної семіотики.

4. Методи та матеріали

Для досягнення поставлених задач у роботі використано *міждисциплінарний підхід*, який інтегрує: філософську герменевтику (Рікер, Гадамер), фрактальну естетику (Мандельброт, Лотман), містичну семіотику (Ібн Арабі, Шіммель), постструктуралістську деконструкцію (Дерріда, Делез), когнітивну поетику (Тернер, Фауконьє). Гетеродоксія вимагає екзистенційної герменевтики, яка поєднує знання з досвідом, літературну форму з метафізикою. У цьому сенсі, тюркська гетеродоксія не тільки створює тексти, вона сама є текстом, що вимагає розшифрування через горизонти культури, пам'яті й трансцендентного жесту.

Аналітично-філософський підхід застосовується як допоміжний інструмент для логіко-семантичного аналізу філософських висловлювань і понять, що вживаються в гетеродоксальних текстах. Зокрема, це стосується концептів «сутність», «знак», «єдність буття», «одохотворена буква». За допомогою засобів аналітичної філософії (особливо філософії мови та модальної логіки) здійснюється уточнення смислових меж і логічного статусу містичних висловлювань. Це

дозволяє прояснити структуру аргументації в гетеродоксальних традиціях та уникнути анахронічного тлумачення метафізичних тверджень.

5. Результати та обговорення

Поняття ортодоксії та гетеродоксії, глибоко вкорінені в християнському контексті, не мають прямого аналогічного втілення в історичному ісламі, де відсутній єдиний сакральний центр, здатний санкціонувати однозначну догматичну норму. В ісламі немає єдиного магістерія (як у католицизмі), що робить поняття ортодоксії плюралістичним і ситуативним.

Отже, поняття «ортодоксія» (від грец. *orthos doxa* – правильна віра) в ісламському контексті є ретроспективною категорією, яка часто накладається істориками чи політичними інститутами.

Ортодоксія в ісламі не була одразу встановлена після пророка Мухаммеда, а навпаки: у перші століття ісламу «правильна віра» формувалась у конфлікті між різними школами тлумачення, правовими і богословськими течіями, політичними угрупованнями. Формация сунізму як умовної «ортодоксії» – це результат політичних та богословських процесів IX–X століть, включно з боротьбою з мутазилізмом, шіїзмом, хуруфізмом, тощо.

Ісламська ортодоксія (наприклад, ашаризм, матуридизм у богослов'ї, чотири мазхаби в праві) є інституціоналізованою формою компромісу, а не абсолютною істиною.

Хто має право назвати віру «правильною»? У чому джерело легітимності такого визначення: у тексті, інтерпретаторах, чи в політичній владі? Це питання герменевтичне і політичне водночас: традиції, які вважалися ортодоксальними в одному регіоні (наприклад, сунізм у Багдаді), могли бути гетеродоксальними в іншому (наприклад, у шіїтському Ірані).

Часто «гетеродоксія» – це те, що маргіналізоване політично, а не теологічно.

Що таке ісламська гетеродоксія? Гетеродоксними в ісламській традиції називають течії, які: або відхиляються від сунітської/шіїтської догматики (наприклад, в питаннях про природу Імама, тлумачення Корану, перевагу батину, *bāṭin* – містичне серцевинне значення, відкрите лише посвяченим над захіром, *zāhir* – зовнішній формальний рівень), або змішують іслам з доктринами іншого походження (маніхейство, гностицизм, шаманізм), або мають есхатологічний месіанізм і містичну «онтологію Імама» (хуруфізм, нурбакшизм, алевізм у його крайніх формах, бекташизм у народному варіанті).

Якщо врахувати історичні процеси розвитку релігій, то видно, що ортодоксальна віра розвинулася навколо релігійної тенденції, поширеної в суспільстві. Відповідно, релігійна тенденція, яка має широку соціальну базу, також гармоніює з політичною владою. У цьому випадку релігійно-ортодоксальні переконання ґрунтуються на сильній легітимній основі в очах політичної влади. Тому гетеродоксія іноді стосується поглядів або доктрин, які вважаються відмінними від релігійних переконань, встановлених тими, хто при владі. Однак, не існує постійного виключення ідей, які вважаються неортодоксальними. *Зі зміною соціальної бази, або зміною переконань політичної влади, деякі ортодоксальні доктрини можуть стати гетеродоксальними, а гетеродоксні доктрини можуть стати ортодоксальними* [21].

Надана схема (Рис.1) відображає основні філософсько-релігійні течії в ісламському світі, як їх репрезентують турецькі академічні джерела. Вона включає ортодоксальні (сунітські та шіїтські) школи, а також гетеродоксальні напрями, зокрема суфійські ордени, течії анатолійського містицизму (наприклад, есевійя, хальветійя, накшбандійя), релігійно-філософські рухи та народні синкретичні традиції. Структура відображає як богословську ієрархію, так і соціально-історичний контекст формування та взаємодії цих напрямів.

Тож, виникає питання: скільки існує суфійських релігійних орденів? Згідно з однією класифікацією, існує 12 основних «материнських» релігійних орденів, а інші є їхніми гілками. Той факт, що деякі з цих гілок з часом набули незалежних релігійних орденів, збільшив їхню кількість. Фактично, ті, хто вважає, що їх 12, дають різні відповіді на питання: «Які саме?». Якщо розглянути весь ісламський світ і розглядати гілки як окремі релігійні ордени, це число зростає приблизно до 400 [17, с. 53].

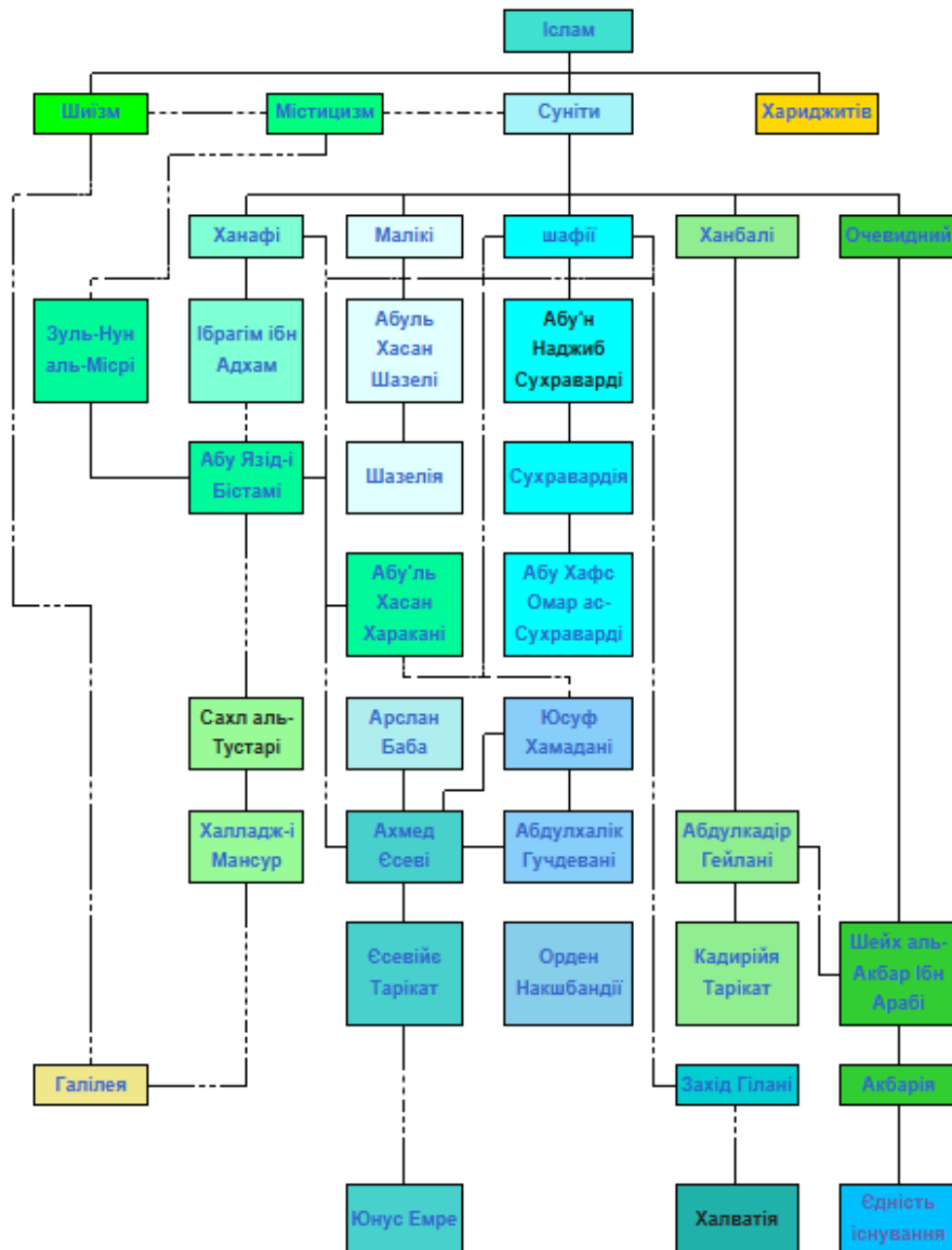


Рис. 1. Схематична структура філософсько-релігійних напрямів у ісламському світі (за турецькими джерелами)

Джерело: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Halvet%C3%AElık>

Якщо звузити коло пошуку, то необхідно виділити тарикати, що локалізувались або мали місце на анатолійському, або так би мовити у тюркомовному ареалі.

Ортодоксальні тарикати:

- Накшбандійя: суворе дотримання шариату, мовчазний зікр, відсутність музики.
- Мевлевійя: мистецько-поетичне спрямування (Румі), але в межах сунізму (ханафійського мазхабу).

- Хальветійя: ортодоксальний (сунітський) суфійський тарикат, що поєднує елементи містичних практик.

- Ріфаїя: поєднує в собі ортодоксальні доктрини з екстатичними практиками

Гетеродоксні тарикати (альтернативні системи):

- Єсєвійя: Ахмед Ясєві успадкував від Юсуфа Хамадані глибоку ортодоксальну духовність, яку зумів адаптувати до тюркського культурного контексту, заклавши основи тюркської гетеродоксної містики.

Таблиця 1. Основні суфійські ордени, їх засновники та локалізація

Назва тарикату	Засновник	Центр / Регіон
1. Кадірійя (<i>Qādiriyya</i>)	Абд аль-Кадір аль-Джилані (1077–1166)	Ірак, Північна Африка, Балкани
2. Ріфа'ійя (<i>Rifā'iyya</i>)	Ахмад ар-Ріфа'і (1118–1181)	Ірак, Сирія, Туреччина, Балкани
3. Чиштіїя (<i>Chishtiyya</i>)	Муаззам Чишті (1141–1230)	Індія, Пакистан
4. Сухравардійя (<i>Suhrawardiyya</i>)	Шихаб ад-Дін Сухраварді (1144–1234)	Іран, Ірак, Індостан
5. Шазілійя (<i>Shādhiliyya</i>)	Абу-ль-Хасан аш-Шазілі (пом. 1196)	Північна Африка, Єгипет
6. Мевлевійя (<i>Mevlevi</i>)	Джалаледдін Румі (1207–1273)	Туреччина, Балкани
7. Єсевійя (<i>Yeseviyya</i>)	Ахмед Ясеві (1103–1166)	Середня Азія, Казахстан
8. Бекташіїя (<i>Bektāshiyya</i>)	Хаджі Велій Бекташі (пом. 1271)	Анатолія, Албанія
9. Хальватійя (<i>Khalwatiyya</i>)	Умар аль-Хальвати (пом. 1397)	Османська імперія, Кавказ
10. Накшбандійя (<i>Naqshbandiyya</i>)	Бахауддін Накшбанд (1318–1389)	Центральна Азія, Кавказ, Індія, Пкістан, Туреччина
11. Бадавіїя (<i>Badaviyya</i>)	Ахмад аль-Бадаві (пом. 1276)	Єгипет
12. Кубревійя (<i>Kubreviyya</i>)	Наджм ад-Дін Кубра (1145–1221)	Хорасан (сучасні території Ірану, Туркменістану, Узбекистану) [34]

Джерело: розроблено автором за даними, наведеними у [17; 28, 30].

• Бекташіїя: шиїтсько-суфійський синтез; сильний елемент езотерики, вчення про 12 імамів, роль жінки, розширене розуміння ритуалу [4].

• Ахлік (Ахі братство): унікальний синтез суфізму, професійної етики та соціальної організації ремісників.

• Хуруфі: філософія букв, езотерика алфавіту, теологічна символіка абджад.

• Каландарі: відмова від матеріального світу, провокаційна поведінка, антинормативність.

• Байрамійя: поєднання ортодоксії з елементами народної релігії робить його мостом між строгими школами ісламу (напр., накшбандійя) та більш відкритими (напр., бекташіїя).

• Джеррахійя: виник у межах ордену Хальветійя (Halvetiyye), і є його однією з найвідоміших гілок. Заснований у Стамбулі в XVI столітті, він відомий своєю містичною дисципліною, ритуалами зікру, а також впливом на інтелектуальні та мистецькі кола Османської імперії.

• Меламетійя: не є класичним тарикатом, а радше суфійською школою поведінки та духовної етики, що згодом вплинула на формування деяких тарикатів, таких як Накшбандійя та Єсевійя.

• Алеві: побутовий синкретизм; фольклор, роль «деде».

• Нурбакшіїя: ірано-шиїтське походження, культ Імама, містичне бачення шаріату.

• Ісхакія: маргінальні селджуцькі рухи з шамансько-ісламськими рисами.

У рамках соціальної філософії гетеродоксія розглядається не як суто релігійне або доктринальне відхилення від норми, а як *структурний елемент опору, трансформації та альтернативного поряdkування соціокультурної реальності*. Її феноменологія охоплює не лише конфесійні суперечності, а й глибші епістемологічні, етичні та онтологічні зрушення, що відбуваються у межах або маргіналізованих групах під тиском нормативної ортодоксії.

Гетеродоксію можна мислити як *форму онтологічного опору*. Гетеродоксальні течії часто виникають у відповідь на домінуючу нормативність, що встановлює єдину модель буття, істини та легітимного досвіду. У цьому контексті гетеродоксія постає як *онтологічна альтернатива*, яка визнає множинність центрів смислу, тілесну вкоріненість духовного досвіду та незамкненість уніфікованого бачення трансцендентного. Її опір полягає не лише у запереченні доктрин, а в *артикуляції інших способів бути*, виявляючи потенціал для нестандартної ідентичності, священного без храму та етики без юридичних кодексів. Також гетеродоксію можна мислити як *етичну стратегію маргіналізованих спільнот*.

На соціальному рівні гетеродоксія функціонує як *етична парадигма маргіналізованих спільнот* – кочовиків, ремісників, міських нижчих верств, духовних аутсайдерів. Її символічна мова часто пов'язана з опором централізованій релігійній та політичній владі: культ святих, відмова від шеріатської ортопраксії, екстатичні практики, трансгресивна поведінка. Гетеродоксія надає цим групам *символічний простір для вираження автономії*, створюючи альтернативні моделі честі, братства, взаємодопомоги та тілесної духовності. Знання у

гетеродоксальному середовищі набуває *неєрархічної, полівалентної форми*: усна традиція, містична поезія, езотеричне тлумачення текстів, тілесний досвід, сни та візії – все це виступає джерелом сакрального, альтернативного до формалізованої теології. Таким чином, гетеродоксія формує *епістемологічну опозицію* централізованим доксологічним системам, де істина є уніфікованою, юридично санкціонованою й недоступною для переформулювання.

Гетеродоксія не є лише реакцією, вона є також *простором креативної трансформації*. Вона спричиняє появу нових типів спільнот – братств, антиклерикальних культів, екстатичних традицій. Її вплив відчутний у структурі релігійного життя, у трансформації соціальних ролей, у зміні відносин між сакральним і профанним. Через механізми опору, іронії, глузу або святого безумства, гетеродоксія перетворює усталені уявлення про «правильну» віру, моральність і соціальний порядок. Соціальна філософія гетеродоксії інтегрує підходи з філософської антропології, критичної теорії, релігієзнавства, герменевтики, фрактальної культурології та мікроісторії опору.

На відміну від жорстко стратифікованої структури фікху, тюркська гетеродоксія продукує м'які ієрархії, побудовані не на владі, а на ініціації, братерстві, посвяті. Саме тут соціальне і філософське збігаються: суспільство як простір сакрального жесту, лідер (*баба, дедє, пір*) як втілення етичного зразка, а не влади, спільнота як онтологічне братство, що не потребує юридичного узаконення. Ці структури не є аномалією, вони виконують функцію збереження "іншого" ісламу, тобто ісламу, який пов'язаний з тілом, з працею, з поетичною мовою, а не лише з правовою нормою

Герменевтична саморефлексія традиції

Однією з визначальних рис тюркської гетеродоксії є її високий рівень герменевтичної самосвідомості, здатність не лише інтерпретувати, а й рефлексувати сам процес інтерпретації як частину духовного шляху. У цій традиції герменевтика – це не техніка тлумачення, а форма буття, що уникає нормативної буквалізації, замінюючи її езотеричним баченням (*bâîin*), вкоріненим у внутрішньому досвіді, символічній глибині та міфопоетичній уяві.

На відміну від канонічних ортодоксальних практик, які здебільшого тяжіють до текстової стабільності та авторитету коментатора, тюркська гетеродоксія вибудовує власну екзистенційну герменевтику, в якій Коран, хадіси, хроніки, народні легенди, шиїтські наративи та суфійські поеми розглядаються як шари змісту, що вимагають інтуїтивного, тілесного й містичного входження. Тексти це не об'єкти, які потрібно тлумачити ззовні, а живі структури, що вимагають спільної резонансної присутності читача і символу.

Символ як фрактальна структура смислу

Що таке фрактали? Фрактал – це структура, що має властивість самоподібності: кожна її частина відображає ціле. Приклади: геометричні (математичні) фрактали: криві Коха, множини Мандельброта. Природні форми дерев, хмар, русел річок, бронхіальна система легень. У метафізиці: ідея повторення структури буття на всіх рівнях. Цікаві ідеї з цього приводу можна знайти на сторінках монографії О.Вознюка, де автор наводить концепції психофрактальної сутності людини та соціума, а також універсальної моделі буття [33, с. 114].

Структура духовного шляху (тарикату) як фрактальна модель. Суфійський шлях (тарикат) розбивається на стадії (макамат) та стани (халь), які повторюються у різних формах на кожному рівні просування.

<i>Рівень</i>	<i>Стан</i>	<i>Повторення теми</i>
Початковий	Покаяння (тауба)	Розрив із «зовнішнім»
Середній	Кохання (махабба)	Розчинення себе, свого «Я»
Вищий	Фана (розчинення его)	Відображення поєднання

Це – фрактальна модель зростання свідомості, де кожна стадія містить у собі зародок наступних стадій. Суфійська традиція ділить шлях (тарика) на ряд станів (макамів) [5], таких як: каяння (тауба), терпіння (сабр), надія (рафа), любов (махабба), забуття (фана), перебування (бака). Ці етапи можуть повторюватися, поєднуватися, і кожен містить у собі зерно цілого.

У герменевтичному горизонті тюркської гетеродоксії кожен символ, будь то буква, число, свічка, коло, меч, кров або вино, є многоголосною знаковою одиницею, яка водночас несе ритуальний, космологічний, етичний та гносеологічний сенс. У цій традиції символ не вичерпується єдиним значенням: навпаки, він живе у множинності інтерпретацій, що взаємно віддзеркалюються у фрактальному порядку.

Наприклад, буква може водночас означати космологічний принцип, божественний атрибут і стан душі; меч – не лише зброю, але й метафору внутрішнього джихаду або відсічі его; вино – не порушення шаріату, а образ містичного екстазу, у якому втрачається ідентичність, щоб звільнити простір для єдності з Абсолютом. Така символіка не є декоративною, вона – архітектура містичного мислення, у якому кожен елемент відкриває безліч рівнів інтерпретації, подібно до кола, яке ніколи не має початку й кінця.

Мова як містичне тіло традиції

У тюркській гетеродоксії мова не є інструментом, а сакральним середовищем, у якому народжується пізнання. Саме через герменевтичну саморефлексію створюється поетична мова культів, ритуалів, пісень, духовних одкровень. Така мова є тілесною, пульсуючою, перформативною, що протиставляється абстрактній схоластиці формалізованої теології. Ця мова несе в собі не лише знання, а також ритм, запах, інтонацію, тобто повноту буття, яке переживається.

На відміну від доктрин, які прагнуть застигності, тюркська гетеродоксія розуміє себе як традицію в русі, що тлумачить сама себе через нові покоління adeptів, через зміну культурних кодів, через перехід з однієї символічної системи в іншу. Її герменевтика це постійний діалог між минулим і теперішнім, між людським і божественним, між текстом і тілом. У цьому сенсі вона є саморефлексивною культурною системою, яка не просто зберігає знання, а перетворює його на живий, динамічний досвід.

У філософському аспекті, така герменевтика є не лише методом інтерпретації, а екзистенційною практикою внутрішнього перетворення, у якій акт тлумачення є водночас актом самопізнання.

Суфізм можна мислити як «містичний фрейм» Ісламу. Суфізм можна розглядати як *альтернативний фрейм* релігійного досвіду, що протиставляється формалізму шаріатського ісламу. В ортодоксальному фреймі домінують: закон, обов'язок і зовнішній ритуал; у суфійському – любов, чуттєвий досвід та внутрішня реальність. В ортодоксальному фреймі Бог постає як Суддя, тоді як у гетеродоксному – як Улюблений. Якщо ортодоксія наголошує на дотриманні норми, то гетеродоксія – на внутрішньому «перепрошиванні». Таким чином, відбувається *рефреймінг образу Бога*: від абстрактного Творця – до інтуїтивно-чуттєвого Об'єкта любові.

Мова та поезія як засоби фреймінгу. Суфійська поезія (Дж.Румі, Ю.Емре, А.Єсеві, Хафіза та ін.) виступає як інструмент перекодування реальності: звичайні терміни знаходять містичний сенс: вино – екстаз; божественне кохання, кохана – Бог; сп'яніння – втрата «его», свого «Я». Це символічна переінтерпретація досвіду, що дозволяє людині бачити у матеріальному – шлях до Божественного. У когнітивно-поетичному вимірі, мова і символіка гетеродоксії формують моделі нелінійного мислення, що резонують з сучасними концепціями фрактальної семіотики, поліритмії культури та неklasичних форм раціональності.

Поезія Юнуса Емре, одного з найвпливовіших представників анатолійської гетеродоксії XIII–XIV ст., побудована як герменевтичний шлях до Бога, в якому слово не догма, а живий досвід. Його поетичні образи: вода, вино, любов, серце, мають глибоку езотеричну багатозначність.

İlim ilim bilmektir / İlim kendin bilmektir / Sen kendini bilmezsin / Bu nice okumaktır [11].

(Знання – це пізнання знання / Знання – це пізнання себе / Якщо ти сам себе не знаєш – / Яке ж це знання (навчання)? Перекл. Автор Н. Б.)

Ці рядки мають виразно *bâtin*-герменевтичний характер: справжнє читання (і навіть Корану) не є зовнішнім (*zâhir*), а самопізнавальним, глибоко інтеріоризованим процесом. Зовнішня буква втрачає свою сакральність без внутрішнього пробудження, отже, текст має бути прочитаний через «серце», а не через граматичне правило.

Шах Ісмаїл Хатаї: містика тіла та крові. У поезії Шах Ісмаїла Хатаї (XVI ст.), як представника як гетеродоксного суфізму, так і шиїтської політичної теології, розгортається містика страждання, крові, плоті, яка набуває герменевтичного виміру. Його твори насичені шиїтськими алюзіями (зокрема – на Кербалу), але інтерпретуються крізь суфійську чуттєвість:

Meu içen aşk yoluna can verir,

Âşık olan canını kurban kılar [1].

(Хто п'є вино – віддає душу Шляху Любові,

Закоханий – приносить у жертву свою душу (тобто самого себе). Перекл. Автор Н. Б.)

Образ вина тут не лише містичний символ екстазу, а алегорія езотеричного пізнання, вхід у інше сприйняття. Через нього гетеродоксія руйнує ортодоксальні уявлення про «заборонене», знімаючи поділ на «чисте» і «нечисте». Вино як внутрішній вогонь пізнання, екстаз, Божественна присутність, що розчиняє межі.

Хуруфізм: літера як фрактал божественного

У хуруфітській традиції (заснованій Фазлаллахом Астарбаді [12] XIV ст.) спостерігаємо найвищий ступінь герменевтичної радикальності: тут буква стає онтологічним знаком, носієм божественної сутності. Літера не репрезентує Божественне, а є ним. Хуруфізм інтерпретує Коран і світ через систему абджад, у якій кожній букві відповідає числове, космологічне й антропологічне значення.

Huruf-i mukatta'a – розірвані літери на початку деяких сур Корану (наприклад, "Alif, Lām, Mīm") трактуються не як загадкові знаки, а як сакральна формула, що розкриває структуру буття.

Одна з центральних ідей хуруфізму: людське обличчя – це каліграфія Бога, де: Кожна частина тіла є літерою і водночас знаком Божественного Порядку. Тексти хуруфі сповнені символізму чисел 28 (арабські літери) та 32 (перські літери). За Услуером (2009) [32], ці тексти пов'язують літери з частинами людського тіла [26, с. 51]. Це «письмо тіла» є яскравим прикладом антропо-космічної герменевтики, в якій абджад стає картою божественної анатомії [3, с. 12–15].

У хуруфізмі арабські літери розглядаються не лише як елементи письма, а й як живі сутності, через які Бог являє Себе у світі. Система *абджад* (де кожна літера має числове значення) використовується для: тлумачення Корану (*ta'wil*), розшифровки космосу, розуміння людини як мікрокосму. Літери є знаками Божественного, а числа – їх вібраціями в матерії.

Слово *абджад* – це абревіатура, похідна від перших чотирьох приголосних форм арабського алфавіту – Аліф, Ба, Джим, Дал. Таким чином, абджад позначає літери арабського алфавіту (також відомого як аліфба') у фразі хуруф аль-абджад. Прикметник, утворений від цього, абджаді, означає новачок у чомусь. Сьогодні арабський алфавіт не дотримується послідовності a-b-j-d, а радше порядку: A-B-T-Th-J-H.-Kh-D (основні форми літер A-B-J-D без діакритичних крапок, однак, зустрічаються в цьому порядку, оскільки Т та Th відрізняються від В лише крапками, а Н та Kh від J лише крапками). Однак порядок A-B-J-D є досить давнім, оскільки слово абджад не арабського походження, а походить з більш ранніх письмових алфавітів, можливо, з *фінікійського*, хоча послідовність може бути такою ж давньою, як і *угаритський*. У будь-якому випадку, він, безумовно, передує запису арабської мови, що можна побачити з порівняння івриту (Алеф, Бет, Гімел, Далет) та грецької (Альфа Бета Гамма Дельта). Арабський алфавіт та відповідні числові значення, відомі як абджад, таким чином походять від попередніх прототипів, як показує наступне порівняння:

Іврит: Алеф = 1 Бет = 2 Гімел = 3 Далет = 4

Грецька: альфа = 1 бета = 2 гамма = 3 дельта = 4

Арабська: аліф = 1 bá' = 2 jím = 3 dál = 4 [18; 3, с.12].

Це створює фрактальну герменевтику, в якій текст, тіло і Божественне переплетені. Лист, обличчя дерев'я, форма вуха, розташування родимки – все це може бути прочитане як священний текст, якщо ти володієш внутрішнім знанням.

У тюркській гетеродоксії акт інтерпретації є не інструментом підпорядкування тексту, а священною формою співбуття з Істиною. Це традиція, що постійно себе осмислює, переписує й оживляє через слово, знак, ритуал, мовчання. Герменевтична саморефлексія тут це не лише метод пізнання, а форма існування, де символ несе в собі нескінченну глибину, а тлумачення це шлях духовного дозрівання.

Хуруфізм шукає приховані значення через аналіз літер і цифр. В цифрову епоху (наприклад, у криптографії, великих даних, штучному інтелекті) дані також містять приховані шари, що потребують інтерпретації. Хуруфізм орієнтований на одкровення, священні тексти та суб'єктивну інтерпретацію; діджиталізація орієнтована на ефективність, алгоритмічну обробку та практичні тексти. Можна сказати, що хуруфізм – це давня форма «семіотичної діджиталізації», в якій літери та цифри служили засобом сприйняття Божественного світу, тоді як сучасна діджиталізація є раціоналізованим та алгоритмізованим продовженням тієї ж ідеї: представляти та розуміти світ через коди, дані, знаки та їх обробку.

6. Висновки

Тюркська гетеродоксія – це не просто релігійне відхилення, а соціально-філософський механізм альтернативної колективної ідентичності. Вона інтегрує онтологію тіла, етику праці, герменевтику сакрального тексту, фрактальну символіку та антидогматичну містичну думку. Як культурний код, вона залишається актуальною для сучасних досліджень постсекулярного, фемінного, маргінального і реляційного у фокусі соціальної філософії.

Тюркська гетеродоксія постає як цілісний соціально-філософський конструкт, що сформувався в умовах культурної взаємодії між ортодоксальним ісламом, місцевими передісламськими віруваннями (тенгризм, шаманізм), а також шиїтсько-суфійськими містичними традиціями. Її основною ознакою є онтологічна відкритість та символічна пластичність. Гетеродоксальні течії (ясавійя, бекташійя, хуруфійя, каландарійя тощо) демонструють моделі альтернативної релігійності, які не заперечують іслам, але переосмислюють його через поетику езотеризму, антропоцентризм та соціальну інклюзивність.

На відміну від ортодоксальних тарикатів, тюркська гетеродоксія: не замикається на ритуальному каноні; активно використовує символізм, поезію, тілесність, трансгресію як способи містичного пізнання; формує паралельні соціальні структури (ахіліки, дервішські братства, яничарські осередки тощо).

Фрактальна структура гетеродоксальної символіки засвідчує самоподібність у формах прояву – від космологічних схем до соціальних практик. Через неї простежується парадигма внутрішнього єднання сакрального й профанного, центру й периферії.

Гетеродоксія в тюркському контексті не опозиція від ортодоксії, а позитивна філософська позиція, що пропонує інший, онтологічно рівноправний, спосіб буття в ісламській парадигмі.

Методологічна інтеграція герменевтики, фрактального аналізу та соціальної філософії дозволяє осмислити тюркську гетеродоксію як складну, динамічну, багаторівневу систему, що відображає метафізику множинності та антропологію трансцендентного досвіду.

References

- Aslanoğlu, I. (1992). Şah İsmail Hatayî: Divan, Dehnâme, Nasihatnâme ve Anadolu Hatayîleri [Shah Ismail Hatayî: Divan, Dehnâme, Nasihatnâme, and Anatolian Hatayîs]. <https://archive.org/details/AhSmailHatayaDivanDehnemeNasihatnhmeVeAnadoluHatayHleri> (in Turkish)
- Ay, R. (2012). Bizans' tan Osmanlıya Anadolu'da Heterodoks inanışlar: 'öteki'dindarlığın ortak doğası üzerine (650–1600) [Heterodox Beliefs in Anatolia from the Byzantine to the Ottomans: On the Common Nature of 'the Other' Piety (650–1600)]. *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 31(31), 1–40. <https://doi.org/10.1501/OTAM 0000000589> (in Turkish)
- Balli, H. H. (2010). Fazlullah-i Hurûfî ve Hurûfilik. [Fazlullah-i Hurufi and Hurufilism] (Doktora Thesis). <https://acikerisim.deu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12397/12189/253551.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (in Turkish)
- Bilokopytova, N., & El Guessab, K. (2025). Historical and philosophical essence of Turkic Alevism Bektashism. *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, (31), 122–137. <https://doi.org/10.24082/2025.abked.506>
- Bilokopytova, N., & El Guessab, K. (2025). Kohnityvna model "chotyry bramy – sorokstoianok" (Dört Kapı Kırk Makam) u bektashyzmi: strukturnyi pidkhid [The cognitive model of "four gates – forty stations" (dört kapi kirk makam) in bektashism: a structural approach]. *Philosophy and Governance*, 6(10). <https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.6.02> (in Ukrainian)
- Birge, J. K. (1937). *The Bektashi order of dervishes*. London: Luzac Oriental.
- Coşkun, M. (2020). Toplumsaldan Siyasala: Sosyo-Dinsel Bir İnşa Olarak Heterodoksi Kavramının Siyasallaşması [Politicization of the Concept of Heterodoxy as a Socio-Religious Construction: From Social to Political]. *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, (22), 199–218. <https://doi.org/10.24082/2020.abked.290> (in Turkish)
- Curtis, W. A. (1917). Orthodoxy. In J. Hastings (Ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Vol. 9). Edinburgh: T&T Clark.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia* (B. Massumi, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1978). *Writing and difference* (A. Bass, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.

11. Emre, Y. (2013). *Divani*. https://archive.org/details/YunusEmreDivani_201310/page/n29/mode/2up (in Turkish)
12. Esterâbâdî, F. (2017). *Cavidan-Name: Dürr-i Yetim İsimli Tercümesi*. Kabalcı Yayınevi. (in Turkish)
13. Fauconnier, G., & Turner, M. (2002). *The way we think: Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. New York: Basic Books.
14. Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (2nd rev. ed.; J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). London: Continuum.
15. Gündüz, Ş. (2004). Başkaldırı Geleneği ve Heterodoksi. [The Tradition of Rebellion and Heterodoxy]. *Bilimname*, 6(3), 75–85. https://isamveri.org/pdfdrg/D02237/2004_6/2004_6_GUNDUZS.pdf (in Turkish)
16. Ibn Arabi. (1980). *The bezels of wisdom* (Fusûs al-Ḥikam) (R. W. J. Austin, Trans.). Mahwah, NJ: Paulist Press.
17. Kara, M. (2004). *Tasavvuf ve tarikatlar* [Sufism and religious orders]. Yeni Yüzyıl Kitaplığı. <https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/mehmet.uyar/116176/-%20Tasavvuf%20ve%20Tarikatlar.pdf> (in Turkish)
18. Lewis, F. (1999). *Overview of the abjad numerological system*. https://bahai-library.com/lewis_abjad_numerological_system
19. Lotman, Y. M. (1990). *Universe of the mind: A semiotic theory of culture* (A. Shukman, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
20. Mandelbrot, B. B. (1982). *The fractal geometry of nature*. New York: W. H. Freeman.
21. McDonough, S. (1987). *Orthodoxy and heterodoxy*. In M. Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion* (Vol. 11). New York: Macmillan.
22. Melikoff, I. (1998). *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars* [Hadji Bektach: A myth and its avatars]. Istanbul: Isis Press. (in French)
23. Ocak, A. Y. (1996). *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler (15.–17. yüzyıllar)* [Heretics and atheists in Ottoman society (15th–17th centuries)]. Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. <https://archive.org/details/ahmet-yasar-ocak-osmanli-toplumunda-zindiklar-ve-mulhidler-15.-17.-yzyyillar-tar> (in Turkish)
24. Ocak, A. Y. (2011). *Türk sufiliğine bakışlar: Tarih, teori, eleştiri* [Perspectives on Turkish Sufism: History, theory, criticism]. Istanbul: Dergâh Yayınları. (in Turkish)
25. Olgun, H. (n.d.). *Heterodoksi* [Heterodoxy]. Ansiklopedi.tubitak. <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/heterodoksi> (in Turkish)
26. Rexhepi, A., & Xhafçe, Z. (2024). Exploring Hurufi-Bektashi Sufism in Albanian literature: Insights from an old manuscript. *Caesura – Journal of Philological & Humanistic Studies*, 11(2), 37–56. https://emanuel.ro/wp-content/uploads/2024/12/Caesura-11.22024_full-text.pdf
27. Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation* (J. B. Thompson, Ed. & Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
28. Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. <https://dn790002.ca.archive.org/0/items/137665622MysticalDimensionsOfIslamAnnemarieSchimmel/137665622-Mystical-Dimensions-of-Islam-Annemarie-Schimmel.pdf>
29. Şengül, S. (2024). Intersection points of Hurufism and Alevi-Bektashi belief system within the framework of God-Universe-Human conception. *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, (29), 122–158. <https://doi.org/10.24082/2024.abked.453>
30. Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press. https://ia801607.us.archive.org/6/items/160961366SufiOrdersInIslam/160961366-Sufi-Orders-in-Islam_text.pdf
31. Turner, M. (1996). *The literary mind: The origins of thought and language*. Oxford: Oxford University Press. 32
32. Usluer, F. (2009). *Hurufilik: İlk elden kaynaklarla doğuşundan itibaren* [Hurufism: From its origins based on primary sources]. Istanbul: Kabalcı. (in Turkish)
33. Voznyuk, O. V. (2014). Nova paradyhma modelyuvannya ta rozvytku istoryko-pedahohichnoho protsesu [A new paradigm of modeling and development of the historical and pedagogical process] Zhytomyr: Vyd-vo ZHDU im. I. Franka. <https://core.ac.uk/download/42973346.pdf> (in Ukrainian)
34. Yıldırım, N. (2010). *Horasan erenleri ve Anadolu'ya yansımaları* [The saints of Khorasan and their reflection in Anatolia]. Ankara: Grafiker Yayınları. (in Turkish)