

PRIMER ODNOSA MED RELIGIJO IN DRŽAVO V TURČIJI

Anja ZALTA BRATUŽ

Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, SI-6000 Koper, Garibaldijska 1
e-mail: anja.zalta@zrs.upr.si

IZVLEČEK

Vsebina prispevka obravnava odnos med religijo in državo v Turčiji, predstavlja raznolikosti oziroma specifičnosti turškega islama in njegov odnos s turško državo ter poudarja nekatere polemike o (ne)združljivosti islama in demokracije. Prispevek predstavi stopnje sekularizacije v Turčiji ter klasificira kanonične in nekanonične prakse v turškem islamu, pokaže na odvisnost verskih uradnikov in njihovo podrejenost Diyanetu (Uradu za verske zadeve), ki je del državnega mehanizma in birokratskega sistema, predstavi največje spore med sekularnimi in nesekularnimi pogledi ter pokaže na dejstvo, da problem islama v Turčiji ni toliko problem vpliva religije na državo, temveč problem vpliva države na religijo.

Ključne besede: islam, sekularizacija, Turčija, Diyanet, mošeja, verski uradniki

IL CASO DEL RAPPORTO TRA RELIGIONE E STATO IN TURCHIA

SINTESI

Il contributo affronta il nodo del rapporto religione-stato in Turchia; presenta la varietà ovvero la specificità dell'islam in Turchia e il suo rapporto con lo stato turco; mette in rilievo alcune delle polemiche esistenti in merito all'(in)compatibilità tra islam e democrazia. L'articolo passa inoltre in rassegna le fasi progressive della secolarizzazione in Turchia e classifica le prassi canoniche e non canoniche dell'islam turco, mostra la dipendenza degli ufficiali religiosi e la loro subordinazione al Diyanet, l'Ufficio per le questioni religiose, parte integrante del meccanismo statale e del sistema burocratico. Presenta, infine, i principali conflitti in atto tra le prospettive secolari e non secolari e dimostra che il problema dell'islam in Turchia non è tanto legato all'influenza dell'islam sullo stato, ma semmai a quella dello stato sulla religione.

Parole chiave: Islam, secolarizzazione, Turchia, Diyanet, moschea, ufficiali religiosi

UVOD

Današnje dojemanje Turčije še vedno vsebuje kolektivni spomin na zgodovinske reprezentacije in občutke o "Turku" v Evropi. Ta spomin je eden od dejavnikov, ki deluje v današnjem turško-evropskem diskurzu, predvsem v navezavi na definicijo evropske identitete (Zalta, 2006; Mastnak, 2003).

Vprašanje je vse bolj aktualno s približevanjem Turčije članstvu Evropske unije; glavno "skrb", celo "prepreko" za članstvo pa predstavlja islam. Predvsem krogi krščanskih demokratov v državah EU (WRR, 2004, 22) še naprej nasprotujejo primernost Turčije za članstvo v EU in dvomijo o njeni evropski identiteti na temelju tega, da je "Turčija muslimanska dežela".¹ To je pripeljalo do znanega odziva turških politikov, ki pravijo, da Evropa ni "krščanski klub" in da bi morala EU sprejeti Turčijo, če želi zanikati tezo o "spopadu civilizacij" Samuela P. Huntingtona.²

Vprašanje, ki je v zahodnih akademskih in političnih krogih razplamtelo mnogo razprav, je, ali je islam združljiv z demokratičnimi oblikami vladavine.

Če je islam združljiv z demokracijo, je po Topraku legitimno vprašanje v islamskih državah, kjer pravni sistem temelji na *šariji*. Islam si zamišlja politični red, ki temelji na temeljnih načelih življenja skupnosti in moralnega vedenja. Takšno dojemanje briše razlike med politiko, pravom in teologijo, kakor tudi med javno in zasebno sfero (Toprak, 2005, 168). Sistem, v katerem skupnost, podprta z zakonodajno avtoriteto islamske države, nadzira življenja posameznikov, se zdi še posebej slabo opremljena za pojav liberalne demokracije. Kot primer Toprak navaja položaj nemuslimanov ali žensk, ki jim islamski zakoni v islamski državi ne dodeljujejo enakih pravic kot drugim državljanom (Toprak, 2005, 168).

Ne smemo prezreti dejstva, da Turčiji demokratičnih inštitucij niso vsilili, temveč so jih prostovoljno vpeljali Turki sami.

Turčija ima izmed vseh muslimanskih dežel najdaljšo zgodovino tesnih stikov z Zahodom, "Zahodni model" pa je izbrala tudi v politični orientaciji, kjer turški eksperiment v parlamentarni demokraciji traja že več kot stoletje – mnogo dlje kot v katerikoli drugi državi islamskega sveta (Kinross, 1993; Ahmad, 2003).

Nekateri opazovalci, predvsem tisti, ki razumejo islam kot oviro pri demokratičnem razvoju, so pokazali na sekularizem kot na bistveno razliko med Turčijo in preostalim muslimanskim svetom.³

Vlade, ki so si sledile v sodobni turški zgodovini, niso poskušale predstaviti popolne demokracije naenkrat, temveč so se zadeve lotile postopno. Radikalni program reform in vesternizacije, ki so jih republikanci začeli uvajati v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja, se je začel že prej, sredi 19. stoletja znotraj Otomanskega cesarstva, zato je nujno, da preletimo tudi te procese v zgodovini "turške demokratizacije".

STOPNJE SEKULARIZACIJE V TURČIJI

Turški status znotraj Evrope je bil vedno nekoliko dvoumen. Ni dvoma, da so bili Turki že v času Otomanskega cesarstva pomemben evropski "soigralec", čeprav so se takrat protovoljno distancirali od Evrope, saj so jo imeli za manjvredno in izprieno (Özdemir, Frank, 2000, 12–14). Ob začetku 19. stoletja pa, ko je Otomansko cesarstvo začelo slabeti, se je ta pogled spremenil. V želji, da bi izvedli različne reforme, so začeli upoštevati evropske ideje, prav tako pa je postajalo vedno pomembnejše tudi trgovanje z Evropo (Carter, 2005).

Otomansko cesarstvo, ki je sebe pojmovalo za najmočnejše, najbolj civilizirano cesarstvo na zemlji, je doživelo poraz: v 16. in 17. stoletju so se v tako imenovanih zahodnih deželah razvile tehnologija (tudi vojaška), ekonomija, administracija ter politika, ki so otomanom postavile resna vprašanja (Murphey, 2007).

Politična administracija otomanov (sultan, njegovi dvorjani in vojaški funkcionarji), je postala zaskrbljena zaradi zahodnih dosežkov v znanosti, tehnologiji, znanju in politiki.

Po drugi strani pa so otomanski verski voditelji ignorirali izzive Zahoda. Menili so, da zahodni razvoj nima koristne vrednosti, da je celo škodljiv zaradi neislamskih virov, iz katerih izhaja. Problem zato ni v religiji, temveč v ločitvi od nje. Ti verski voditelji so sebe videli kot služabnike in branitelje islamske civilizacije, ki ščitijo enotnost muslimanov pred vsem tujim. Za zaton Otomanskega cesarstva so krivili otomanske vladarje, ki naj bi v svoji sebičnosti zanemarili Boga.

1 Sodobna zgodovina beleži kar nekaj uradnih ali neuradnih izjav. Celó nekdanji francoski minister Valéry Giscard d'Estaing je 9. novembra 2002 v časopisu *Le Monde* izjavil, da Turčija ni evropska in da bo sprejetje Turčije pomenilo konec Evrope, ki je hiša kristjanov (Turki, 2002).

2 Huntington med drugim obravnava vlogo oziroma mesto Turčije med temi civilizacijami ter trdi, da Turčija ne pripada nobeni "civilizaciji" in da ji primanjkuje civilizacijskih kvalitet. Trdi, da je bila Turčija zgodovinsko najbolj "raztrgana država", ki trpi krizo identitete (Huntington, 2005, 174–187). To argumentacijo so kritizirali tako akademski kot politični krogi v Turčiji, vendar Huntingtonovo razmišljanje evropskemu diskurzu ni tuje.

3 Maja Abramič v diplomski nalogi "Vprašanje religije pri vstopu Turčije v Evropsko unijo" v poglavju 5. 3 (Je sodobna Evropa "krščanski klub") predstavi poglede politikov, teoretikov in verskih avtoritet na vstop Turčije v EU (Abramič, 2008).

Različni odzivi na vpliv zahodnih sil so bili znak razcepa med otomansko administracijo in otomanskim verskim vodstvom. Otomansko upravo, ki je zagovarjala sprejetje novih zahodnih dosežkov, so obtožili posnemanja; pri tem pa naj bi zavračali svojo zgodovinsko identiteto in poslanstvo. Po drugi strani pa so versko osebje, ki je zavračalo spremembe ter novosti, obtožili nevednosti, zastarelosti in vodenja ljudi v suženjstvo Zahoda.

Dejstvo je, da so otomanski upravitelji svoje zakone prilagodili *šariji*, saj je bil otomanski vladar *kalif* in s tem zaščitnik šarije. Vrhovni *muftu*, vodja otomanskega verskega življenja, bi teoretično lahko odstavil sultana, če ta ne bi bil zvest šariji. Vendar pa otomanska administracija ni bila popolnoma omejena z islamskimi kleriki. Dejansko je bil sultan tisti, ki je razglasil in odpustil muftija. Verska hierarhija je bila politično podrejena otomanski upravi, vendar pa je imela dovolj svobode, da je lahko kritizirala in ohranila neodvisen glas. Na tak način sta uprava in versko osebje oblikovala dve vse bolj ločeni sferi.

Zanimivo je, da so verske avtoritete vedno uživale podporo množic. Večina muslimanov ni živela v mestih, temveč na deželi.⁴ Ti so vztrajali v utečenih agrarnih navadah islamskega načina življenja, sledili so verskim voditeljem in ti voditelji niso bili navdušeni nad sultanom ter njegovim dvorom, ki je želel sprejeti zahodni način življenja.

Muslimani v Turčiji so že po tradiciji cenili svoje verske voditelje, ki so bili sposobni nagovoriti množice, medtem ko so imeli reformatorji bolj omejeno poslušalstvo. Zaradi tega so otomanska uprava in intelektualci, ko so želeli predstaviti zahodne prakse, naleteli na odpor (Özdemir, Frank, 2000, 14–15).

Ko je Otomansko cesarstvo v začetku 20. stoletja dokončno razpadlo, so iz intelektualne dejavnosti vzniknila gibanja, ki so videla rešitev zgolj v neodvisni sodobni naciji zahodnega sloja, ki naj bi celo prekosila Zahod. Sad tega prizadevanja je bila republika Turčija, ustanovljena leta 1923, z Mustafom Kemalom Atatürkom na čelu.

Po ustanovitvi turške republike je Mustafa Kemal Turkom predstavil evropski sekularni način življenja, ki je Turčijo razdelil na "tradicionalne" in "sodobne" ter oblikoval spor "sekularnih" in "nesekularnih" mentalitet,

ki traja še danes.⁵ Atatürk je posegel po stoletja starem procesu sekularizacije, ki se je začel z otomanskima sultanoma Mahmudom II. in Abdülmecidom I. v prvi polovici 19. stoletja in katerega namen je bil odprtje cesarstva za prenos znanja in tehnologije: prvič so razglasili človekove in državljske pravice, opustili fevdalni sistem in izvedli administrativne reforme, skupaj z reorganizacijo državne birokracije, ter osnovali vojsko po pruskem vzoru.

Da bi olajšali uresničenje reform in jih vpeljali v ustavo (leta 1876), ki bi preoblikovala večetnično cesarstvo v ustavno demokracijo z dvodomnim parlamentom, temelječim na belgijskem sistemu, sta sultana prevzela evropski zakonik in predstavila reforme, ki sta jih legitimizirala z verzi iz Korana. Te reforme, poimenovane tudi *tanzimat*, so pomenile konec stoletij stare dogme, da je "islam religija in država".

Kljub temu pa se je kemalistična sekularna elita morala spopasti s problemom, da je islam integralni del turške identitete in da v osnovi ni zgolj religija zasebne, temveč tudi javne sfere. Prepletanje naroda in religije je nedvomno nasledek turške vojne za neodvisnost (1919–1922) in transformacije večetničnega Otomanskega cesarstva v nacionalno državo po evropskem vzoru.⁶

Republikanci so zagovarjali nove vrednote za nov narod: nacionalizem, reforma, revolucija, ljudstvo, gospodarstvo, znanost in posvetnost (Kinross, 1993). Zavračali so ekspanzivnost in univerzalistične težnje (npr. pripeljati vse narode pod streho pravične islamske oblasti), značilne za Otomansko cesarstvo. Najvišji ideal turške republike je bil omejen na ohranitev neodvisnosti nove nacionalne države. Religije niso razumeli kot fenomen sam po sebi ali kot vir ultimativnega dobrega in resnice, temveč zgolj kot nekaj, kar bi lahko uporabili v pomoč pri nacionalnih ciljih, enako kot jezik ali zgodovina.

Atatürka so podpirali suniji, Kurdi in Aleviji.⁷ Slednje so v otomanskem cesarstvu preganjali, zato so v novonastali republiki pričakovali več pravic, Kurdi pa so upali na legalno prepoznavanje sebe kot ločene, avtonomne etnične skupine.

Sekularizacijo, ki naj bi (med drugim) ločevala cerkev od države, so si turški republikanci razlagali drugače. S sekularizacijo so mislili, da mora država prevladovati nad religijo in ne biti popolnoma ločena od

4 Tako je tudi v 21. stoletju.

5 Danes po klasifikaciji, ki sta jo predstavila Adil Özdemir in Kenneth Frank, v Turčiji obstajata dve struji: "sekularna" in "nesekularna". To poimenovanje je primernejše kot islamska – neislamska, industrijska – agrikulturna, razvita – nerazvita, napredna (progresivna) – nazadnjaška (reakcionarna), sodobna – zastarela, religiozna – sekularna (Özdemir, Frank, 2000, 23).

6 Atatürk je bil navdušen nad povezujočo močjo religije pri oblikovanju naroda, kot je, na primer, v Srbiji in Grčiji.

7 V Turčiji je 99 odstotkov muslimanov, vendar je Turčija heterogena tako glede populacije kot glede islama kot takega. Okoli 55 milijonov Turkov in 15 milijonov Kurdiv živi v Turčiji. Znotraj turškega islama sta dve konfesionalni skupini: suniji (okoli 80–85%) in Aleviji (okoli 15–20%). Alevijska skupnost se nadalje deli po etnični pripadnosti: tri četrtine je Turkov in ena četrtina Kurdiv. Natančno število njihovih pripadnikov se spreminja, ker turški popis prebivalstva ne razlikuje med konfesionalnimi skupinami znotraj kategorije "islam".

nje. Zavrnili so kalifat, torej vodenje islamskega sveta, prepovedali religiozne organizacije, zaprli verske šole, končali z javnim šolanjem verskih funkcionarjev, razglasili nedeljo in ne petek za dan tedenskega počitka ter zamenjali islamski lunarni koledar (ki se začne z begom Mohameda v Medino) s zahodnim solarnim koledarjem. Predstavili so novo uniformiranost – zahodni pogledi so od ljudi terjali "zahodni" način oblačenja: nič več brad in fesov za moške, "nič več naglavnih rut" (Furlan, 2006, 143). Arabske črke so zamenjali za latinske, da bi na tak način ljudstvo lažje sledilo napredku Zahoda, zahtevali so, da je klic k molitvi v turščini in ne v arabščini. Prikrojili so izobraževalni sistem, sprejeli zahodni pravni zakon in opustili verskega (*šarijo*). Republikanski program je grobo opravil z vsakim nasprotovanjem iz verskega tabora.

Kje se napaja kemalistična ideja sekularizma?

V prvi polovici 20. stoletja je zahodna ideja sekularizma (vsaj delno) prejemala iz sociologije religije Maxa Webera. Weber je razumel sekularizacijo kot del radikalnega procesa modernizacije, ki upošteva tako državo kot družbo (Weber, 1920, 536–573). Današnje razumevanje ideje je nekakšna reformulacija klasične sekularizacijske teze, ki ocenjuje, da je religija v večini modernih družb izgubila verodostojnost, da nima več možnosti družbenega in moralnega reda ter da je postala privatizirana človekova dejavnost. José Casanova, na primer, razlikuje tri vidike sekularizacije: ločitev laičnih oblasti od religijskih institucij in norm ter emancipacijo prvih od drugih, zaton religijskih predstav in vedenjskih norm ter omejitve religije na zasebno sfero (Casanova, 1996, 181–210).

Klasični oziroma ortodoksni model sekularizacije sta med prvimi problematizirala Peter Berger in David Martin, ki sta podvomila, da je s klasično sekularizacijsko tezo mogoče razlagati vernost razvitih delov nezahodnega sveta in še posebej situacijo v ZDA, ki so kljub razviti modernizaciji precej religiozna država (Davie, 2005, 53–54). Sekularizem je bil sprejet kot normativni model in integralni del sodobne ustavne države. Vendar pa so koncepti, ki obravnavajo stopnjo ločenosti med državo in religijo v Evropi, zelo heterogeni, kar kaže na dejstvo, da je sekularizacija definirana manj kot proces desakralizacije (ki sledi weberjanskemu "odčaranju sveta") in bolj kot ločevanje religijske in nereligijske sfere, ki pa se nujno ne izključujeta. Navedimo nekaj evropskih primerov. Na Nizozemskem in v Belgiji je proces sekularizacije ustvaril tako imenovani stebri model: katoliki, protestanti in druge religijske skupine sestavljajo vsaka po en "stebri" družbe, znotraj katere ohranjajo svoje lastne institucije; sistem je prodril na skoraj

vsa področja življenja – v šole, bolnišnice, medije, sindikate...

Velika Britanija združuje štiri narode, od katerih ima vsak svojo religijsko zgodovino in ustavno ureditev: Anglija ima *etablirano* anglikansko cerkev, Škotska *nacionalno* kalvinistično cerkev, Wales nima ne ene ne druge, Severna Irska pa zaradi deljene religijske zgodovine še vedno ostaja nerešen primer. Nasprotno pa je Republika Irska tehnično sekularna država, čeprav je preambula k ustavi močno katoliška in ostaja religijska praksa v primerjavi z evropsko normo še vedno nenavadno visoka.

Navedimo še primer Grčije, edine pravoslavne države v Evropski uniji. Pravoslavje je uradna religija države in v Grčiji skoraj pomeni grško identiteto, zato postavlja v slabši položaj člane drugih manjšinskih religij, še posebej drugih krščanskih skupin (Davie, 2005, 45).

Ti navedeni primeri prikazujejo, da dokazano ločevanje države in religije ni pogoj za funkcionalno demokracijo. Čeprav imajo vse omenjene države sekularni sistem zakona, nobena od njih ni laicistična. Francija in Portugalska sta edini ustavni laicistični državi v Evropi, kjer laicizem pojmujejo kot nujni pogoj za ohranjanje religijske svobode in vesti ter edini način, po katerem lahko zagotovijo enakovreden status vsem religijskim, filozofskim in političnim pogledom.

Čeprav v Turčiji uporabljajo izraz laicizem (turško: *Lâiklik*), je praktično politična stvarnost turškega laicizma sekularizacija. Ustavno sodišče je leta 1937 definiralo laicizem kot: "civilizirani način življenja, ki oblikuje osnove za razumevanje svobode in demokracije, za neodvisno nacionalno suverenost in humanistični ideal, ki se je razvil kot rezultat zmage razuma in razsvetljenjske znanosti nad srednjeveškim dogmatizmom /.../ v laicizmu je religija osvobodjena politizacije, ne uporablja se več kot instrument moči in pripiše se ji primeren ter časten prostor v zavesti državljanov" (Rumpf, 1999, 166).

Turški laicizem si prizadeva za sekularizacijo in modernizacijo države in družbe, hkrati pa osvoboditev religije od politizacije. Vendar pa, do kakšne mere sovpadajo ustavne težnje in realnost v Turčiji? Dva središčna strukturalna problema zaznamujeta kemalistični sistem: preplet religije in nacije ter simultani prevzem islama. Specifični turški način sekularizacije je amalgam, zlitje religije, nacije in laicizma, ki je edinstven ne zgolj v muslimanskih družbah, temveč v svetu nasploh. Ta amalgam Cemal Karakas imenuje "kemalistični tripod" (Karakas, 2007, 8).

Po mnogih ozemeljskih izgubah Otomanskega cesarstva na Balkanu in Srednjem vzhodu je bil največji strah Atatürka nadaljna fragmentacija Turčije na osnovi etničnih in religijskih mej.⁸

8 Atatürkov strah ostaja v kemalistični državni eliti vse do danes.

Ustanovitev turškega naroda pod zaščito islama je kemaliste prisilil, da upoštevajo religijske sentimente – konec koncev je bil (sunjski) islam temelj otomanskega socialnega in kulturnega reda skoraj tisoč let. Da bi zagotovili versko podporo in hkrati prenašali republikanske ideje, so kemalisti razvili ter zagovarjali sodobni, prolaični *državni* islam, drugačen od tako imenovanega *popularnega* islama "verskih redov in bratovščin". Kemalistična država je na tak način pridobila monopol nad interpretacijo – postala je edina razlagalna avtoriteta za sunijski islam in ga na tak način podpirala.

Sekularisti so ljudsko religioznost označili za vraževerje. Tiste, ki so se z njo ukvarjali, so lahko celo zaprli. Religijo so sekularizirali na način, da so jo izrinili iz javnih, državnih in pravnih zadev.

SPECIFIČNOST TURŠKEGA ISLAMA

Sekularizacija se torej v splošnem nanaša na ločevanje javne sfere, skupaj z zakonodajo in izobraževanjem, od religije. To je klasična definicija ločevanja cerkve in države. V nadaljevanju bomo pokazali, da je v turškem primeru ta definicija izredno ohlapna. Pred analizo odnosa med religijo in državo v Turčiji, pa je potrebno definirati oziroma spoznati značilnosti islama v Turčiji. Na tak način bomo lažje razumeli odnos oziroma vpliv države na religijo (in ne obratno!).

Turški islam ima svoj edinstveni značaj, njegovo pluralnost pa zaznamujeta turška zgodovina in njen kontekst.

Hakan Yavuz navaja Ahmeta Oçaka, ki govori o turškem islamu (*Türk Müslümanlığı*), ki je drugačen od perzijskega in arabskega islama zaradi "svoje produkcije kulturnih norm in oblik razmišljanja", ko se povezuje z religijo, vero, osebnim življenjem, ritualnimi praksami in verskimi prazniki – krije celoten spekter od "socialnih do osebnih oblik" in interpretacij islamskih načel (Yavuz, 2004, 218). Katere so te "kulture norme in oblike razmišljanja", bomo spoznali v nadaljevanju, omenimo pa naj, da z izrazom turški islam Yavuz ne misli kemalističnega projekta nacionalizacije religije ali zavračanja univerzalnosti sporočila Korana in literature hadisov, temveč reprodukcijo religijskega znanja v vsakdanjem življenju tistih, ki so vzgojeni v turškem okolju (Yavuz, 2004).

Islam je zgodovinsko tako vera kot zakon, je individualen in hkrati družben, verski in političen. Muslimani v Turčiji izpovedujejo svojo vero na različne načine, nekateri od teh načinov so "ortodoksni" oziroma standardni in se ne spreminjajo od države do države, od kulture do kulture, od časa do časa. Drugi pa so posebnost posamezne kulture. V turškem primeru prepletanje ortodoksnih oziroma standardnih vzorcev z ljudskimi običaji povzroči oblikovanje specifičnega izraza islama, tako imenovanega anatolijskega islama. Kljub bogatemu mozaiku različnih izrazov islama v Turčiji, kamor spadajo

šiiiti, alevji, sufiji in drugi, pa že od otomanskih časov velja za "ortodoksno" obliko islama sunijski islam. Z besedo "ortodoksen" mislimo predvsem na kanoniziran način življenja in čaščenja, hkrati pa je, kot že rečeno, v Turčiji opaziti tudi obilje ljudskih izrazov islama (npr. prerokovanje, obrezovanje fantov, molitev na grobovih svetnikov, čaščenje relikvij, nošenje amuletov). Med zagovorniki ortodoksnega islama veljajo te prakse za neškodljivo vraževerje.

Izpovedovanje vere in njeno izpričevanje sta daleč najbolj razširjena in vidna pojava islama v Turčiji danes. Kot smo že rekli, ne govorimo zgolj o klasičnih oziroma ortodoksnih oblikah tega pričevanja, temveč tudi o mnogih drugih dejanjih, povezanih z ljudsko religioznostjo in muslimansko identiteto, ki so značilni za turško kulturo.

Na tak način je izpovedovanje vere mnogo več kot verbalna formula ali doktrina, saj ljudje svojo vero v prvi vrsti živijo, ne pa analizirajo in definirajo.

Islam sam po sebi ni organiziran inštitucionalno, saj ne obstaja osrednja avtoriteta, ki bi odredila članstvo. Biti musliman je najprej notranje občutje pripadanja, šele nato uradna verska konfesija. Adil Özdemir in Kenneth Frank sta pripravila seznam kanoničnih in nekanoničnih praks, ki zaznamujejo identiteto muslimana v Turčiji (Özdemir, Frank, 2000, 211–216).

KLASIFIKACIJA KANONIČNIH IN NEKANONIČNIH PRAKS

Kanonične (univerzalni standardi, predpisane prakse).

Temeljijo na islamskih virih (Koran in hadisi)

Obvezne

Kanonična molitev (*namaz/salat*)

Delitev miloščine

Žrtvovanje živali (*kurban*)

Postenje ob Ramazanu (*oruč/savm*)

Romanje v Meko (*hadž*)

Pogrebna molitev

Petkova molitev

Praznične molitve

Prostovoljne

Večerne molitve *teravih* v Ramazanu

Kanonične molitve (*namaz/salat*) za dež, varnost, potovanje in druge namene

Priprošna molitev (*dua*)

Praznovanje svetih noči

Naštevaje Alahovih imen ob uporabi rožnega venca

Ritualne molitve z uporabo rožnega venca

Hkrati pa v Turčiji opazimo tudi obilje ljudskih izrazov islama, ki vsebuje prerokovanje, astrologijo, molitev na grobovih svetnikov, klicanje duhov, čaranje, čaščenje relikvij, obrezovanje fantov, nošenje amuletov in drugo.

Nekanonične

(Nestandardni, novejši, krajevni ljudski običaji)

V sozvočju z viri (Koran, hadisi)

Recitiranje *mevlut*, pesmi na čast Preroku

Obrezovanje moških

Posebne prakse (*zikr*) verskih redov (*tarikāt*)

Recitiranje in memoriranje Korana

Slovesnosti ob poroki

Interpretacija sanj

Zdravljenje na osnovi recitiranja Korana

Obiskovanje grobov sorodnikov

Slovesnost Prerokove brade in obleke

Obred poimenovanja novorojenca

V nasprotju z viri (Koran, hadisi)

Nošenje amuletov, ki vsebujejo verze iz korana

Magija, uroki, zaklinjanja

"Plavo oko" (ščiti pred uroki, zli pogledi)

Versko zdravljenje s pomočjo spiritističnih seans in medijev

Obiskovanje grobnic (svetnikov, mistikov)

Napovedovanje usode

Astrologija

Zagovorniki ortodoksnega islama gledajo na te prakse kot na vraževerje, vendar pa jih imajo za neškodljive in jih razumejo kot tradicionalni način, po katerem ljudje utrjujejo svojo religijo in po katerem se identificirajo za muslimane.

Po drugi strani pa še danes obstaja dihotomija med sekularno elito in tradicionalisti, med državo in ljudstvom, med organizacijo in posameznikom, med birokracijo in državljanstvom.

Sekularna elita je osnovala Urad za verske zadeve (*Diyanet*), ki zagovarja "državni islam", s tem pa ima nadzor nad verskimi praksami in religijo kot tako, zato je današnja situacija verskega in političnega prepleta v Turčiji skrajna, saj država popolnoma nadzoruje in organizira vero.

DIYANET – NJEGOVA ORGANIZACIJSKA STRUKTURA IN FUNKCIJE

Leta 1924, leto dni po ustanovitvi republike, so ustanovili *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Predsedstvo za religijske zadeve) ali krajše *Diyanet*. Predstavlja najvišjo islamsko versko avtoriteto v državi, ustanovljen pa je bil z namenom trajne depolitizacije večinskega sunijskega islama, država pa nja bi prevzela določene religijske funkcije in jih integrirala v kemalistični državotvorni projekt. Kemalistično prizadevanje po reformiranju islama si je za cilj zastavilo evropeizacijo turškega islama.

Tako imenovani *cağdaş islam*, ki so ga zahtevali kemalisti, je bil po njihovem mnenju racionalen in razsvetljen, imenovan tudi islamska reformacija, saj so ga uvajali ob prevodih Korana iz arabščine v turščino; klic k molitvi in obredje prav tako izvajajo v turščini in ne v arabščini, novost je sedenje v mošejskih klopeh po vzoru krščanskih cerkva in ne klečanje na tleh.⁹ Na uradnih spletnih straneh *Diyaneta* preberemo, da ta vzpodbuja liberalne interpretacije Korana in hadisov ter v zadnjem času tudi šolanje žensk za duhovnice (www.diyanet.gov.tr). *Diyanet* je torej javna inštitucija, strukturno je del državnega mehanizma in birokratskega sistema. Po zagotovilih samega *Diyaneta* ta zaradi svoje vpetosti v državni sistem ne nasprotuje sekularizmu, in sicer po teh načelih, ki jih zagovarjajo v Turčiji: (a) religija ne sme biti prevladujoči ali učinkoviti (efektivni) dejavnik v državnih zadevah; (b) zagotavljanje neomejene svobode za verske predstave posameznikov in verske svoboščine so pod ustavno zaščito; (c) preprečevanje zlorabe in izkoriščanja religije je osnovna zaščita javnega interesa; (d) država ima moč, da zagotovi verske pravice in svoboščine kot zaščitnica javnega miru in pravic.

Diyanet poudarja, da ni sunijska organizacija, saj predstavlja vse muslimane različnih verskih okolij in praks, zato po njihovem mnenju ne podpirajo zgolj sunijske interpretacije islama, temveč dovoljujejo, da ljudje najdejo svojo lastno pot. To trditev bomo ovrgli v nadaljevanju prispevka.

Diyanet je danes ena največjih inštitucij v Turčiji. Nadzira 78.000 državnih mošej in 5000 državnih koranskih šol. Je velika birokratska inštitucija s približno 80.000 zaposlenimi.¹⁰ K temu moramo prišteti še veliko učiteljev religije na javnih šolah in na teoloških fakultetah. Dolžnosti *Diyaneta* so "izvajanje praks, ki zadevajo verske predstave, obredje in etiko islama, razsvetljevanje javnosti o tej religiji in upravljanje s svetimi prostori, ki so namenjeni molitvi" (www.diyanet.gov.tr). Glede na dano situacijo se postavlja vprašanje, ali lahko tako velik birokratski stroj obvlada državne probleme, kot so terorizem, korupcija, revščina, saj se zdi, da v večji meri obravnava obredje in vero, osebno etiko ter birokratske in hierarhične formalnosti, ne pa tudi socialnih problemov na splošno.

Diyanet naj bi preprečil vdor nedržavnih in protikemalističnih vzgibov, ki bi religijo uporabili za politično mobilizacijo proti državi, zato *Diyanet* odloča o vseh vprašanjih glede teologije, verskega obredja in religije kot take. Islamski verski učenjaki (*Ulema*) in tradicionalna duhovščina so podrejeni *Diyanetu*, ki tako deluje kot "nadomestna cerkev". Zase trdi, da je neodvisna inštitucija, ki uživa svobodo in intelektualne prispevke

9 Nastali so protesti, zato se je v letih od 1928 do 1950 obdržal edino klic k molitvi (v turščini).

10 Za leto 2006 je bil proračun *Diyaneta* 1,308.187,000 YTL oziroma 0,9 milijarde USD.

(razprave, ki poglobljajo in dopolnjujejo poznavanje religije), in da je tudi civilna inštitucija: nastala je kot odgovor na verske potrebe muslimanskih vernikov. Govorimo torej o treh vidikih Diyaneta (javni, neodvisni in civilni). Ali to drži?

Kot smo že rekli, država v Turčiji nadzoruje in organizira vero. Obravnavali bomo dve pojavnosti: mošeje kot enega najbolj reprezentativnih primerov vidnega islama in verske uradnike.

Mošeja

Izvorna mošeja, Kaaba, arhetipska mošeja v Meki, simbolizira zavetje in mir, varnost in stabilnost.¹¹ Pri polemikah sodobne družbe glede religije in vpliva sekularizma na ljudsko dediščino imajo mošeje poseben pomen. So element verske identitete, reprezentacija korenin, znak odpora do tujih vplivov modernizma in sekularizma ter kažejo na nepretrganost islamske dediščine v Turčiji.

V Turčiji danes mošeje najpogosteje zgradijo pod finančnim okriljem donacij, ki jih zberejo muslimani. Diyanet prispeva le majhen delež.¹²

Ko je mošeja zgrajena, jo predajo Diyanetu in ta nato določi primerne imama.

Mošeja je bila (in je na vasi še danes) tudi socialno središče mesta ali soseščine, kjer so se dogajale kanonične molitve, kjer so ljudje razpravljali o socialnih, ekonomskih in političnih problemih, kjer so izobraženi delili svoje znanje itn. (Tayob, 1999, 59–64).

Danes so mošeje le redko tako živahen prostor, kar je v popolnem nasprotju z izvorno idejo mošeje. Tisti, ki danes gradijo mošeje, imajo v mislih bolj omejene želje – zadovoljji jih klic k molitvi in uporaba mošeje za dnevne kanonične molitve, pogrebe, petkove molitve in podobno. Današnja ideja mošeje bolj odgovarja sekularnemu konceptu prostora za zasebne verske naloge, torej je pretežno prostor, ločen od preostale družbe.

Z nastankom turške republike leta 1923 je večina denarja – tudi tistega, ki bi bil namenjen gradnji mošej – odtekla v gradnjo velikih tovarn. Osebe v mošejah se je podredilo Diyanetu, gradnja novih mošej pa je na milost in nemilost prepuščena istemu uradu, ki z odločitvijo o gradnji velikokrat zavlačuje.¹³

V zadnjih letih je nesekularni "srednji" razred (večinoma zajema manjše samostojne podjetnike, trgovce in druge) poleg financiranja zasebnih šol, časopisov, knjig, televizije in radia začel financirati tudi gradnjo mošej.

Verski uradniki

Kot smo že omenili, je osebe v mošeji od nastanka turške republike naprej podrejeno Diyanetu.

Mošeje v Turčiji imajo zaposlenega enega ali več verskih uradnikov. Ti so civilni uslužbenci, ki jih plačuje vlada, nadzoruje pa Diyanet.

Imam ali voditelj kanonične molitve je eden od dveh verskih uradnikov v mošeji.

Imam študira arabščino (slovnico, literaturo, retoriko), tradicionalne znanosti "zlate" dobe islama: koranske komentarje, teologijo, etiko, islamski zakon, islamsko zgodovino in civilizacijo, biografijo Preroka, metodologijo ...). Študira pa tudi sodobno psihologijo religije, sociologijo religije, zgodovino religije in podobno. Drugi je muezin, ki začne s svojo glasbeno izobrazbo na šoli za verske uradnike.

Poleg *imama* in *muezina* sta verska uradnika tudi *vaiz* (pridigar oziroma inštruktor), ki je nadrejen obema in ni vezan na določeno mošejo, ter *muftu*, ki je nadrejen muezinom, imamom in vaizom določenega okraja. Njegova glavna naloga je odgovoriti na vprašanja glede vere, prakse, doktrine. Izdaja uradna verska mnenja. Nad vsemi pa bdi Diyanet.

Država je monopolist tudi pri nadzorovanju edine državne legalne inštitucije za versko izobrazbo.

Verska izobrazba se je pred ustanovitvijo Turške republike razvijala v *medresih*, verski šoli. V osemdesetih letih 20. stoletja so začeli odpirati fakultete za teologijo, nastajali so se islamski časopisi in vse več volilcev je začelo podpirati islamske politične stranke. Razprave med sekularisti in nesekularnimi pa se nadaljujejo, saj sekularisti menijo, da so javni izrazi religioznih praks zloraba religije za sociopolitične namene, medtem ko nesekularni menijo, da ne moremo ločevati med individualno "duhovno" sfero ter javno "sekularno" sfero, saj je islamska vizija resnice neločljiva in ultimativna.

Med nesekularnimi najdemo tradicionalno obliko islama, to je islam velike družine in agrarne družbe, osebnostnih omejitev, predvsem pri pitju alkohola in igrar na srečo; definiranje vloge ženske v družini in družbi (vzgoja otrok in zakrivanje v javnosti – razen obraza ter rok) in podobno. "Nesekularni" pa niso le ti tradicionalni vzorci, temveč tudi politični, intelektualni, mistični, šamanski, sodobni, ritualni in drugi.

11 Mošeja je večfunkcionalna: nima zgolj duhovnega namena, temveč lahko v velikih zgodovinskih kompleksih najdemo trgovine, hrano, zavetje, učenje, čaščenje ... (Tayob, 1999, 59–84).

Mošeja je vidni islam, je javna lokacija za molitev – tako za ritualno kot neritualno, tako individualno kot skupinsko. Mošeje so za muslimane pomembne tudi kot univerzalne, ekumenske, mednarodne in medkulturne hiše molitve. Na mošejah ni nacionalnih zastav in vsi muslimani – suniji, sufiji, šiiti ter drugi – uporabljajo isto mošejo kot Alahovo hišo.

12 Gradnja mošeje na osnovi donacij je fenomen zadnjih 70 let. V Otomanskem cesarstvu so gradnjo mošeje financirali visoki državni uradniki, če ne že kar kraljeva družina. Zgodovinske mošeje nosijo ime svojih donatorjev.

13 Ankara, prestolnica Turčije, je dobila veliko mošejo šele v osemdesetih letih 20. stoletja.

Turčija je torej (še vedno) razpeta med trditvijo, da mora biti Alah viden v javnosti, ter mnenjem, da religija ni javna zadeva. Obe strani sta enako močni pri svojih argumentih.

Največji spori med sekularnimi in nesekularnimi stališči¹⁴

Gradnja mošeje: kdaj, kje in koliko?

Oblačilo in izgled v javnosti ter javnih službah (zakrivanje žensk).

Zakonitost poročne pogodbe (ali je poroka verska ali neverska zadeva, vprašanja poligamije).

Ločitev (ali je ločitev verska ali neverska zadeva; ali je stvar osebne izbire ali mora imeti nad njo nadzor tudi družba?).

Uporaba/vpeljava islamskega zakona (šarija).

Prisotnost, množičnost in dejavnosti verskih redov (*tarikat*).

Jezik in kakovost molitve (molitev v arabščini ali turščini?).

Kakovost, številčnost in narava izobraževanja verskih uradnikov.

Obstoj, velikost, financiranje in politizacija Urada za verske zadeve.

Spopad med delovnim časom in časom molitve.

Donacije živalskih daritev (*kurban*).

Obvezne učne ure iz religije v javnih šolah.

Vnovično odprtje *Ayasofye* (Hagie Sofije) kot mošeje.

Odnos med državnimi davki in verskimi donacijami (*zekat*) – (ali naj musliman plača oba davka?).

Vmeševanje države v organiziranje romanja v Meko.

Povečan državni nadzor nad verskimi dejavnostmi.

Pritiski države za poenotenje religije.

SKLEP

Danes se turški državni islam razlikuje od islama v času preroka Mohameda, kjer sta bila država in organizirana religija ista stvar. Prerok je bil hkrati politični in verski voditelj. Določil je imame, učitelje in muezine. Po njegovi smrti so bili tisti, ki so ga nasledili, hkrati verski in politični voditelji.

V času islamskih dinastij, vključno z Otomansko, pa je opaziti ločevanje med versko in politično sfero: otomanski sultan se sicer še vedno imenuje *kalif*, vendar je to zgolj simbolni naziv iz preteklosti, ki predstavlja enotnost islamskega sveta. Že davno je izgubil svoj pomen univerzalne politične avtoritete. Moč otomanskega sultana je bila politično omejena na njegovo lastno cesarstvo. Verski sferi cesarstva je vladal s tem, da je

imenoval visoke verske uradnike. Ne glede na to pa so bili tisti, ki so vodili molitev v otomanskih mošejah, po navadi plačani iz zasebnih verskih fundacij, s tem pa so bili vsaj delno neodvisni od osrednje, centralne vlade.

Današnja ločitev verskih in političnih sil v Turčiji je še bolj paradoksalna, saj država nadzoruje in organizira vero. Kot smo videli, je vsak verski uradnik tudi državni uslužbenec.

Turški republikli je uspelo preoblikovanje iz večreligijskega in večetničnega cesarstva v nacionalno državo evropskega sloga predvsem s povezovanjem turškega nacionalizma in sunijskega islama. Hegemonijo turškosti in religijske homogenosti so ustvarili za utrjevanje teritorialne integritete in oblikovanje nacionalne identitete. Država je bila ustvarjena na paradoksu: kemalistična republika je postala projekt za osnovanje nacije, in ne obratno. Reforme *tanzimat*, kemalistična izobraževalna diktatura in promocija republikanskega, laicističnega državnega islama so imeli velik pomen pri sekulariziranju države in družbe. Vendar pa je kemalistično razumevanje laicizma diskriminatorno: čeprav se Diyanet financira tudi z davki, ki jih plačujejo kristjani in aleviji, ki predstavljajo od petnajst do dvajset odstotkov turškega in kurdskega prebivalstva, je Diyanet odgovoren zgolj za promocijo večinskega sunijskega islama. Kemalistična država na tak način ne le opušča religijsko nevtralnost, temveč dejansko promovira sunijski islam, ki je dosegel status državne religije. Diyanet nima zgolj naloge razširjanja prolaične različice islama, temveč naj bi tudi prispeval k "nacionalni solidarnosti in integraciji". Ta repolitizacija religije si prizadeva homogenizirati družbo, zagotavljati socialno in teritorialno enotnost države, vendar pa je na osnovi nacionalizacije islama in "sunifikacije" turškega naroda turška identiteta alevijev in Kurdov še naprej marginalizirana.

Strnimo: Turški model laicizma je diskriminatoren in nedemokratičen. Kemalistična interpretacija laicizma odseva njihov strah pred socilano in teritorialno fragmentacijo Turčije na osnovi etničnih in religijskih mej. Da bi to preprečili, so kemalisti vpeljali državni politizirani republikanski in laicistični islam z namenom sekulariziranja celotne turške družbe. Iz poročila Nizozemskega znanstvenega sveta za vladno politiko je razvidno, da problem islama v Turčiji ni toliko problem vpliva religije na državo kot problem vpliva države na religijo: turška država posega v religijo močnejše, kot je to običajno v drugih državah članicah EU (WRR, 2004, 25–39). Zato bi najverjetneje prav vstop v Evropsko unijo Turčiji zagotovil "sekularno" ločitev religije od države oziroma, bolj rečeno, osamosvojitve religije od države.

14 Podrobnejši pregled najbolj aktualnih vprašanj, ki zadevajo spore med sekularnimi in nesekularnimi pogledi (Özdemir, Frank, 2000, 216–219).

THE CASE OF THE RELATION BETWEEN RELIGION AND STATE IN TURKEY

Anja ZALTA BRATUŽ

University of Primorska, Science and Research Centre of Koper, SI-6000 Koper, Garibaldijska 1

e-mail: anja.zalta@zrs.upr.si

SUMMARY

The author discusses the specific relation between religion and state in Turkey. In the first part of the paper some existing polemics concerning the (in)compatibility of Islam and democracy are emphasized. The question, whether Islam is compatible with democratic forms of rule has raised a vigorous debate in the Western academic and political circles. This question is currently gaining relevance as Turkey is approaching full membership in the European Union. The author stresses the fact that democratic institutions have not been forced in Turkey, but rather voluntarily adopted by the Turks themselves.

Turkey, of all the Muslim countries, has had the longest history of close relations with the West. Apart from this, Turkey has adopted the "Western model" in its political orientation and the Turkish experiment in parliamentary democracy has lasted for over a century – much longer than in any other country of the Islamic world. The paper proceeds with a presentation of variability and the peculiar character of Turkish Islam and its relation to the state. The Muslims in Turkey confess their faith in various ways, some of which are "orthodox" or standard and do not vary in time or among different countries or cultures. Other ways are characteristic of a certain culture. In the case of Turkey the intertwining of orthodox or standard religious practices with folk tradition has given rise to a peculiar form of Islam with some specific traits - the so called "Anatolian Islam". Regardless of the rich mosaic of various expressions of Islam in Turkey including the Shia Islam, Alevism, Sufism etc., it is the Sunni Islam which has been perceived as the "orthodox" form of Islam ever since the Ottoman times.

In the paper, special attention is paid to the analysis of Diyanet (Office for Religious Matters), which represents the highest Islamic authority in the country and is a part of the state mechanism and the bureaucratic system. The largest conflicts between secular and religious standpoints in Turkey are presented and it is demonstrated, that the problem of Islam in Turkey is not as much a problem of religion influencing the state, as it is a problem of the state influencing religion.

Key words: Islam, secularisation, Turkey, Diyanet, mosque, religious officials

VIRI IN LITERATURA

Abramič, M. (2008): Vprašanje religije pri vstopu Turčije v Evropsko unijo (diplomsko delo). Koper, Fakulteta za humanistične študije.

Ahmad, F. (2003): Turkey: the Quest for Identity. Oxford, Oneworld.

Akçam, T. (2004): From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide. London – New York, Zed Books - Palgrave Macmillan.

Cardini, F. (2003): Evropa in islam: Zgodovina nekega nesporazuma. Ljubljana, *cf.

Carter, F. (2005): The Turks in World History. Oxford, Oxford University Press.

Furlan, N. (2006): Manjkajoče rebro: Ženska, religija in spolni stereotipi. Koper, Založba Annales.

Halliday, F. (1996): Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East. London, I. B. Tauris.

Casanova, J. (1996): Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa in Vergleich. V: Otto Kallscheuer (ur.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main, Fischer, 181–210.

Huntington, S. P. (2005): Spopad civilizacij. Ljubljana, Mladinska knjiga.

Imber, C. (2002): The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power. Basingstoke – Hampshire – New York, Palgrave.

Kandiyoti, D., Saktanber, A. (2002): Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey. London – New York, I. B. Taurus & Co. Publishers.

Karakas, C. (2007): Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Politics, and Society. Frankfurt, PRIF Reports.

Kinross, P. B. (1993): Atatürk: the rebirth of a nation. London, Weidenfeld.

- Mango, A. (2004):** *The Turks Today*. London, John Murray.
- Mastnak, T. (2003):** *Europe and the Muslims: The Permanent Crusade?* V: Qureshi, E., Murphey, R. (ur.): *Studies on Ottoman Society and Culture, 16th–18th Century*. Burlington, Ashgate Pub. Co, 205–248.
- Özdemir, A., Frank, K. (2000):** *Visible Islam in Modern Turkey*. London, MacMillan Press Ltd.
- Pope, N. (2004):** *Turkey Unveiled. A History of Modern Turkey*. Woodstock – New York, The Overlook Press.
- Rumpf, C. (1999):** *Fundamentalismus und Religionsfreiheit in der Türkei in Verfassung, Recht und Praxis*. *Verfassung und Recht in Übersee*, 32. Mannheim, 164–190.
- Shaw, S. J. (2002):** *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tayob, A. (1999):** *Islam: Signs, Symbols and Values*. Oxford, Oneworld.
- Toprak, B. (2005):** *Islam and Democracy in Turkey*. *Turkish Studies*, 6, 2. London, 167–186.
- Turki, F. (2002):** *Turkey Trapped in Identity Crisis*. In: *Arab News*, 14. november 2002. <http://www.arabnews.com/?page=7§ion=0&article=20340&d=14&m=11&y=2002&pix=opinion.jpg&category=Opinion> (2. 4. 2006).
- Weber, M. (1920):** *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen, J. C. B. Mohr - Paul Siebeck, 536–573.
- WRR (2004) – Netherlands Scientific Council for Government Policy:** *The European Union, Turkey and Islam*. Amsterdam, Amsterdam University Press.
- www.diyamet.gov.tr (2009-06):** *The Presidency of Religious Affairs, The Republic of Turkey* (<http://www.diyamet.gov.tr/english/default.asp>).
- Yavuz, H. (2004):** *Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus*. Abingdon, Carfax Publishing, Taylor & Francis Group.
- Zalta, A. (2006):** *Evropski "Drugi": Turški islam in njegova evropska perspektiva*. *Teorija in Praksa*, 43, 3–4. Ljubljana, 557–566.