

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 999—1012

Besedilo prejeto/Received:11/2021; sprejeto/Accepted:12/2021

UDK/UDC: 284.35

DOI: 10.34291/BV2021/04/Bjelica

© 2021 Bjelica, CC BY 4.0

Maja Bjelica

Alevijstvo in kultura diha

Alevi and the Culture of Breath

Povzetek: Prispevek prevprašuje vlogo diha v alevijski verski in življenjski praksi. S pregledom nekaterih rab turške besede za dih, to je *nefes*, ter z umestitvijo dihanja na eno osrednjih mest alevijske obredne prakse besedilo ponuja nekatere vzporednice z mislijo Luce Irigaray, ki zagovarja pomen kultivacije diha, pri kateri imajo ženske bistveno vlogo. Na osnovi predstavljenih skupnih točk je mogoče razpoznati nekatere temeljne značilnosti irigarayjske kulture diha, ki alevijsko skupnost delajo še posebej ugodno okolje za razvijanje naklonjenih medsebojnih odnosov na osnovi poslušanja in sprejemanja ter nenazadnje strpnega medkulturnega sobivanja.

Ključne besede: alevijstvo, dih, Luce Irigaray, kultura diha, antropologija religije

Abstract: The article inquires into the role and significance of breath in the religious and life praxis of the Turkish Alevi. By reviewing some uses of the Turkish word for breath, i.e. *nefes*, and by placing breathing at the centre of Alevi ritual practice, the text offers some parallels with the thought of Luce Irigaray, who advocates the importance of breath cultivation in which women play an essential role. Some of the discovered characteristics of the Alevi breathing experiences are also recognised as fundamental elements of Irigaray's culture of breath. These make the Alevi community a particularly favourable environment for developing favourable interpersonal relationships based on listening and acceptance and tolerant intercultural coexistence.

Keywords: Aleviness, breath, Luce Irigaray, the culture of breath, anthropology of religion

1. Uvod: okoliščine raziskave in vzporejanja duhovnih svetov

Raziskava turškega alevijstva¹ temelji na antropologiji religije, ki z razvijanjem zavesti o svoji lastni evropocentričnosti in orientalističnosti, torej pristranskosti, ponuja razpiranje znanstvenega prostora za upoštevanje in priznavanje religijske drugosti. Znanstvenoraziskovalno delo je privedlo do uvidov o izmuzljivosti identitete turških alevijev (Bjelica 2017), do raztiranja alevijske težnje k družbeni pravičnosti² (Bjelica 2018), do ugotovitev o alevijski verski praksi kot okolju, ki spodbuja medsebojno poslušanje in medreligijski dialog³ (Bjelica 2020a), in do spoznanja ključnega pomena etnografske metode oziroma terenskega dela pri obravnavi neortodoksnih verskih skupnosti, kakršna je alevijska (Bjelica 2020b). Alevijstvo je zaradi njegove raznolikosti⁴ mogoče raziskovati z različnih teoloških in drugih humanističnih vidikov. Tukajšnje besedilo se osredinja na razpiranje vpogleda v pomen diha in v njegovo imanentnost alevijstvu.

Za alevijsko skupnost je bilo mogoče opaziti mnoge značilnosti, ki jih filozofinja Luce Irigaray prepoznava v religioznem, in pa tudi elemente, ki jim omogočajo nekatere prakse kultiviranja diha. Aleviji se trudijo in v svojem vsakdanu delajo za zблиževanje z božanskim in za doseganje človeške popolnosti tudi prek skrbi za kultivacijo diha, to pa jim zagotavlja postopno združevanje telesnosti in duhovnosti. Tukajšnje besedilo se tako posveča vzporejanju Irigarayjine filozofije diha in alevijskih dihalnih praks, pri tem pa je obema skupno to, da vodijo v poduhovljenje, celo pobožanstvenje človeka.

Sprva je predstavljeni okvir misli Luce Irigaray, ki napoveduje tako imenovano ‚dobo diha‘, ob nastopu katere naj bi človeštvo ponovno prepoznalo pomen in vlogo dihanja, in jo avtorica povezuje z religioznim. Nato je ponujena splošna predstavitev alevijstva, kateri sledi poglavje o alevijskih dihalnih praksah, ki jih je mogoče tako rekoč razumeti kot utelešanje kultivacije diha, h kateri poziva Irigaray. Besedilo se sklene s poglavjem, v katerem so eksplicitno izpostavljeni specifični elementi alevijskih obrednih praks, ki sovpadajo z značilnostmi in zahtevami kultivacije dihanja.

¹ Raziskavo finančno podpira Javna Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) v okviru temeljnega raziskovalnega projekta „Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize“ (J6-9393) in v okviru raziskovalnega programa „Mejna področja: območja kulturnega in družbenega sobivanja v dobi tveganja in ranljivosti“ (P6-0279).

² Družbeno pravičnost alevijske skupnosti ne utemeljujejo zgolj v okviru islamskega prava, kateremu sledi večina ortodoksnih islamskih skupnosti. Interpretacijah islamskega prava se posveča v nedavnem prispevku Aldona Piwko (2021).

³ Medreligijskega dialoga alevijske skupnosti ne pogojujejo nujno z iskanjem oziroma prepoznavanjem skupnih lastnosti različnih verskih skupnosti (Leskova 2019), temveč so pripravljene medse sprejemati tudi drugače misleče osebe.

⁴ Raznolikost alevijskih skupnosti je večinoma posledica zgodovinskega konteksta, saj je bila kolektivizacija ritualnih praks nemogoča zaradi njihovega izvajanja za zaprtimi vrati, to pa je takrat in pozneje dovoljevalo mnogo različnih interpretacij. Vse to je privedlo do mnogih notranjih razlik med pripadniki te skupnosti. (Hanoğlu 2017, 19)

2. Luce Irigaray: doba diha in religiozno

Luce Irigaray v svoji filozofiji poudarja bistveno vlogo diha in kultivacije dihanja ter poziva k ozavestitvi njunega pomena. V eseju *Doba diha* (Irigaray 1999)⁵ avtorica napoveduje prihajajočo dobo diha kot tretjo dobo naše tradicije, v kateri bo mogoče preseči nasprotja med matriarhatom in patriarhatom ter spremeniti odnos z naravo, nad katero dominira monosubjektivna zahodna kultura. Vznik dobe diha je utemeljen na vzpostavljanju avtonomne ženske subjektivnosti, ki goji svojo notranjost z uporabo kultivacije diha, in na poduhovljenju, pobožanstvenju človeštva. (1999, 9e–11e) To tretjo dobo judovsko-krščanske tradicije Irigaray poimenuje doba Duha. Svoj uvid razloži s temeljnim mitom te tradicije, to je: pripovedi o genezi: o prvi dobi, ko je Bog *vdahnil* življenje v človeka, v materijo (vanje je poslal svoj dih), sledi druga doba, doba odrešitve s pomočjo ženske, Marije, in moškega, Jezusa, v kateri morajo ljudje težiti k ponovni pridobitvi svoje božanskosti, ki so jo izgubili zaradi izvirnega greha. V tretji dobi, po odrešitvi, je naloga človeštva, postati božanski dih. (12e–13e)

Življenje nam ne pripada samodejno, pravi Irigaray (2011, 38–40), ampak nam je podarjeno predvsem od matere in nam je vedno znova dodeljeno od narave. Zato se do življenja ne moremo vesti preprosto kot potrošniki zraka in drugih potrebnih snovi, ampak moramo zanj prevzemati odgovornost in ga kultivirati, skupaj z dihom. Svoja življenja moramo razvijati v polnosti, pri tem naj ima dih svojo konfiguracijo, naj zaseda prostor, ki ga osvetljuje naša ljubezen in tako dosega specifično individualizacijo. K soustvarjanju človeštva namreč pripomoremo prav tako, da vsak med nami utelesi svoj lastni dih, ki naj ne ostaja zgolj v duhu, ampak tudi v telesu, mesenosti. Človeški dih je različen od živalskega in rastlinskega, pravi Irigaray (2013, 244), saj predpostavlja kultivacijo, ki naša telesa in telesne izmenjave naredi duhovne, to pa omogoča večjo intimnost in možnost sodeljenja. Telo je posrednik za obstoj in postajanje, za katero je potrebna kombinacija diha in ljubezni, da bi omogočalo svoje lastno življenje in odnos z drugo, z drugim, z drugimi.

Zanimivo in upoštevanja vredno je, da Irigaray kultivacijo diha umešča na področje religioznega, ki naj bi vzpostavljalo novo in enotno energijo, saj je »religiozno tisto, kar združuje, povezuje skupaj« (2004b, 149). Irigaray zatrjuje, da mora religiozno sovpadati z načinom dovršitve človeškega, in to z združevanjem, zbiranjem sebstva v sebi in z vzpostavljanjem vezi z univerzumom in z drugim. Opozarja pa, da religiozno, kakor je to dojemano tradicionalno v zahodni kulturi, opisane ne omogoča zaradi privilegiranja nadnaravnega Boga, ki paralizira želeno postajanje. Tako je pojmovanje religioznega pustilo človeštvo inferiorno svoji lastni naravi ter onemogočilo njegovo duhovno in božansko postajanje, saj je človeško identiteto umetno ločilo od božanske identitete in obenem pustilo nepriznano dejstvo, da je postajanje božanski(-a) skladno s postajanjem popolnoma človeški(-a). Da bi to priznali in omogočili tovrstno božansko postajanje človeka, je potrebne veliko potrpežljivosti za odpiranje še zaprtih horizontov ter tudi precej drznosti in samozavesti pri jemanju človeštva v svoje lastne roke. (2003, 7–8)

⁵ Esej je bil izdan v štirijezični različici, ki je poleg francoskega izvirnika vključeval še italijanski, nemški in angleški prevod.

»Božje je povezano z zrakom, z dihanjem. Tisti, ki je v našem izročilu poimenovan Bog, ustvarja s svojim dihom, in tisti, ki uporabljajo duhovne moči, so povezani z zrakom, z vetrom, z izvirom in gibanjem življenja. Na drugi strani je diabolično zadovoljno z zaprtostjo, boji se zračnih tokov. Oponašalec življenja ne diha ali ne diha več: zrak jemlje drugim, svetu. Na neki način smo božji po rojstvu, vendar se zaradi zanemarjanja našega dihanja zgublja tudi naša božjost/božanskost. /.../ Krepitev lastnega dihanja prinaša prebujenje, vodi k spoznanju božjega v nas, medtem ko oddajevanje od sebe, da bi spoznali druge, povzroči, da se božje zgubi in se ustvari diabolično.« (2012, 10)

Svobodni dih duše nam je tako na voljo za dihanje, ljubezen, poslušanje, govor in tudi za avtonomno mišljenje. Nenehno spreminjanje življenjskega diha v duhovnega, ki ostaja v službi misli, dovoljuje prisluhniti drugi(-emu). Irigaray poudarja, da ‚deviško‘ duševno stanje ne obstaja samo v tradiciji religije, ampak jo predstavlja prav avtonomna in živa duša, ki jo je mogoče ohranjati in oživljati s kultivacijo diha, meditacijo in koncentracijo. Ravno v sebi, prek samonaklonjenosti (Škof 2017), pa lahko varujemo in kultiviramo življenje, da ga lahko delimo z drugimi. Z nenehno prakso dihanja, izvajano v miru in tišini, po možnosti v naravnem okolju in z ozaveščeno telesno čutnostjo, pa očiščujemo dih.

Avtonomni dih, pravi Irigaray (2013, 222–223), omogoča prevzem nadzora nad svojim lastnim življenjem ter ponovno povezavo in poenotenje kulturne in naravne pripadnosti. Zrak je ključni element za preseganje te ločitve in prehoda v prihodnost, a je na žalost tudi najbolj spregledan, največkrat pozabljen v zahodni tradiciji. Pozaba se je zgodila najverjetneje zaradi samoumevnosti zraka in njegove nevidnosti. Zahodna tradicija je namreč utemeljena na pojavih in predstavah, ki so zaznani kot takšni predvsem, če so očitni, vidni, zato je zaznava zraka precej problematična. Kultivacija odnosa do zraka je bila opuščena, razen morda v pri kultivaciji oziroma vzgoji petja in pri vračanju k ekologiji. Ozaveščanje pomena elementa zraka je ključno za človeško zaznavo in čutenje.⁶

Dih je vedno že odnosnostni in kulturni, z novo kultivacijo pa lahko dih postane tudi božanski, po Irigarayinih besedah (219), lahko poduhovljenje dihanja privede do pobožanstvenja človeštva. Z dihom je namreč mogoče postopno spreminjanje bitja, v njegovi globalni naravi, v dušo, in to z modifikacijo materialnosti telesa, z animiranjem in z oživljenjem tega s fluidnim, ustvarjajoč živo, subtilno, spremenljivo in sodeležno, medsebojno deljivo telo. Pri tem imata veliko vlogo tudi pozornost za duhovno devištvo diha, ki predstavlja pot k samodovršitvi in sodelitvi z drugimi, in pot, ki predpostavlja spoštovanje narave in živečega sveta ob prevzemanju človeške odgovornosti. To je način bivanja, ljubljenja, mišljenja in delovanja (220–221), ki lahko omogoči izmenjave med različnimi duhovnimi tradicijami.

⁶ V zadnjem času je na področju filozofije, tudi po navdihu misli Luce Irigaray, opaziti porast obravnave diha, dihanja in zraka. V slovenskem prostoru je osrednji predstavnik ‚respiratorne filozofije‘, kakor jo je s sodelavci sam poimenoval, Lenart Škof, ki je napisal in uredil več publikacij na temo dihanja (Škof 2012; Škof in Holmes 2013; Škof in Berndtson 2018). Z dihanjem, zrakom, dihom se ukvarjajo različne znanosti, od okoljevarstva do religiozije, a ta tema presega obseg tega prispevka.

3. Spoznavanje turškega alevijstva

Ena od duhovnih tradicij, za katero je mogoče ugotoviti, da ni v celoti pozabila na kultivacijo diha, je tradicija turškega alevijstva. Definicije alevijstva, ki so navadno tudi politično ali vsaj narodnostno obarvane, umeščajo alevijstvo med heterodokse islamske verske skupnosti, ki naj bi sodile pod šiitsko vejo islama. Ne samo da dihotomno razločevanje med ortodoksnim in heterodoksnim ali sunitsko in šiitsko platjo islama ni ustrezno za alevijstvo (Shankland 2010, 229–230), od islama ga je mogoče celo ločiti kot povsem samosvoj verski sistem, saj naj bi se na območju Anatolije in Mezopotamije oblikoval še pred nastopom islama v 7. stoletju (Hanoğlu 2017, 13–14; Issa 2017, 1). Alevijstvo je tako »primer verskega sinkretizma« (Mélikoff 2003, 1). Kot tako je predstavljeno v mnogih virih, saj naj bi pomenilo združitev različnih srednjeazijskih prepričanj in verskih kultov ter islama. Na veroizpoved alevijev so vplivale tudi raznolike anatolske folklore in predvsem ustno ohranjana tradicija verske prakse. Res in pomenljivo je tudi, da je povezava z islamom utemeljena zgolj na čaščenju Alija,⁷ prerokove družine (*Ehlibeyt*) in dvanajstih imamov (Hanoğlu 2017, 17), a to čaščenje je temelj alevijskih praks, zato ga ni mogoče spregledati. Kljub temu pa je mogoče naleteti na eksplicitna zanikanja pripadnosti šiitski veji islama, ne da bi pri tem zanikali čaščenje Alija.

Čaščenje *Ehlibeyt*,⁸ to je: prerokove družine, ki jo z Mohamedom na čelu predstavljajo še Ali, njegova žena Fatima (obenem prerokova hči) ter njuna dva sinova Hasan in Husein, vpliva tudi na sam pomen družine v alevijskih skupnostih, ki so podlaga za oblikovanje gospodinjstev in tudi meddružinskega povezovanja znotraj skupnosti. (Shankland 2003, 193–195) Čaščenje dvanajst imamov, med katerimi so bili poleg Alija sami njegovi krvni nasledniki, torej tudi Hasan in Husein,⁹ pa določa potomsko linearnost rodbin: tradicionalno naj bi vsi pripadniki in pripadnice alevijstva izhajali iz rodov (*ocak*)¹⁰ potomcev dvanajstih imamov, to pa naj bi jih v okviru tovrstne kozmologije postavljalo bliže Bogu. Danes alevijske skupnosti medse sprejemajo tudi posameznike in posameznice, ki drugače izhajajo iz nealevijskih rodbin, saj formalističnim vidikom svoje religije ne dajejo prednosti pred ponotranjenim verskim prepričanjem, ki dovoljujejo individualizirano povezovanje in združevanje z Bogom. To povezovanje vernike in vernice pušča svobodne pri izbiri njihovih izvajanj religijskih obredov.

Za alevijsko duhovnost je osrednjega pomena koncept celote, celovitega, popolnega človeka (*insan-ı kâmil*), to pomeni združitev notranjega pomena (*Batın*) in formalne vsebine (*Zahir*). S tem je povezana tudi skladnost *İman* in *İkrar*, pri

⁷ Ali Ibn Abi Talib, Mohamedov bratranec in zet, pomeni za alevijstvo predvsem duhovnega vodja, ne glede na njegovo zgodovinsko vlogo kalifa, ki je za ortodokсни šiizem v ospredju. Aleviji so ponotranjili njegov lik s poimenovanjem *Şah-ı Merdan Ali*, to je: ‚graditelj poti‘. (Hanoğlu 2017, 17; 24, op. 25)

⁸ Izg. Ehlibejt.

⁹ Vseh imamov nekatere šiitske skupnosti niso priznavale in zato so se dogajala razhajanja tudi znotraj šiizma. Več o dvanajstih imamih in o delitvi v šiitski veji Islama predvsem v monografiji Primoža Šterbenca (2005, 115–254).

¹⁰ Izg. odžak. To ime za rodbino v turškem jeziku lahko pomeni tudi ognjišče, peč, gospodinjstvo, družino, prostor srečanja, združevanje, srečanje, središče.

tem to pomeni zaprisega, za alevijske značilna oblika razumevanja načina in koncepta duhovnega čaščenja, ki zavrača formalistične in običajne ustaljene oblike. (Hanoğlu 2017, 19) Ob prisegi se posameznik zaveže, da bo stopil na pot (*yal*) duhovne rasti k doseganju popolnosti. To pot postopnega doseganja notranje vednosti v okvirih verske in moralne usmeritve določajo tako imenovana »štiri vrata in štirideset stopenj« (*Dört kapı kırk makam*), ki zarisujejo korake notranjega vedenja, katere član skupnosti opravlja na izbrani poti. (24–25 op. 33)

Osrednji verski obred alevijskih skupnosti je poimenovan *cem* (izg. džem); to pomeni združevanje, prihajanje skupaj. Govorimo o kolektivnem srečanju neke določene alevijske skupnosti, v kateri se ženske, moški in otroci združijo v skupni molitvi, v recitaciji mističnih formul, v čaščenju svetnikov in v izvajanju ,dihalnih vaj' z imeni Boga in z drugimi besedami. Osrednje mesto v teh obredih zaseda glasba, saj se noben obred ne izvede brez igranja turškega *saza* oziroma *bağlame* (turška ljudska kratkoprata lutnja), brez skupnostnega petja in brez poslušanja alevijske uglasbene poezije. Večino obredov spremlja tudi gibanje, plesu podobno vrtenje skupine vernikov oziroma vernic, imenovano *semah*.

Obstajajo različne vrste *cemov* in vsaka je namenjena izpolnjevanju točno določenih funkcij v družbi: nekateri potekajo enkrat na leto, tako na primer *görgü cemi*, ki se ga udeležijo zgolj že zapriseženi *musahipi*, jedro skupnosti, pred zimo, *nevruz cemi* pa je *cem* ob začetku pomladi, to je: ob Alijevem rojstnem dnevu (21. marca); nekateri *cemi* so vezani na izkustvo kakega posameznika, na primer *ikrar verme cemi*, katerih bistvo je zaprisega zvestobe alevijski poti, in pa *musahip tutma cemi*, ki trajajo dolgo v noč – takšni so na primer *muhabbet cemi*, pri katerih je ključno skupno druženje, navadno ob glasbenem udejstvovanju. (Shankland 2003, 121; Ayışit Onatça 2007, 35–40)

Večina *cemov* poteka v noči s četrтка na petek, ker to obeležuje Alijevo rojstvo. Nekoč so se *cemi* izvajali skrivaje, saj je bilo alevijstvo preganjano, poleg tega pa se niso izvajali v poletnih mesecih, ko je bilo veliko dela na poljih (Shankland 2003, 121). Med spremljanjem sprememb v obredu *cem*, ki so potekale v drugi polovici 20. stoletja, je Fahriye Dinçer ugotovila, da se te spremembe ujemajo tudi z družbeno strukturo alevijske skupnosti. »*Cem* bi lahko bil zamišljen kot javno zbiranje alevijskih množic, ki niso mogle izraziti sebe in lastne identitete znotraj okvira prevladujočega družbenega reda in so tako živele zunaj slednjega.« (Dinçer 2000, 34) Spremembe so se zgodile že v 50. letih 20. stoletja, predvsem zaradi migracije alevijev v urbana področja Turčije in zaradi njihove identifikacije z manj značilnimi političnimi nagibi (35). V letih 1997 in 1998 je raziskovalka lahko razpoznala, da *cemi* niso bili več skrivni, temveč odprti vsem, tudi nealevijem, da so bili izvajani tudi ob nedeljah (in ne strogo ob četrtek, kakor je bilo to tradicionalno določeno).

Za izvedbo vsakega *cema* je bila potrebna razdelitev tako imenovanih ,12 dolžnosti', ki so bile po eni strani vzpostavljene v čast 12 čaščenim imamom, po drugi strani pa določene predvsem zato, da bi se *cem* lahko izvedel. Vse nosilce oziroma vse nosilke teh dolžnosti blagoslovi *dede*, duhovni vodja obreda in starosta skupnosti. Poleg *dedeja* so tukaj še dolžnosti namestnika (*rehber*), čuvaja (*gözcü*), vra-

tarja (*bekçi*), svečarja (*çerağci*), točaja oziroma razdeljevalca vode (*sakka, ibrikar*), strežnika (*sofracı, kurbancı, lokmacı*), privrženca (*pervane, semahçı*), čistilca (*fer-raş*), oskrbnika (*iznikçi*), obveščevalca (*haberçi*) in glasbenika (*zakir*), ki skrbi za glasbo na *cemu*, saj je glasba ključnega pomena tako rekoč pri vseh dejavnostih (Özdemir 2015). Ker večina teh vlog ni več bistvenega pomena za samo izvedbo obreda, se zdi, da se dodeljujejo predvsem zaradi ohranjanja njihovega simbolnega pomena, ki spominja na čase, ko je bilo treba obrede izvajati v tajnosti, se medsebojno na skrivaj obveščati (obveščevalec), imeti nameščene čuvaje v okolici obrednega prostora, imeti vratarja, ki je člane skupnosti spuščal v prostor, zagotoviti osvetljava prostora (svečar) in podobno. Danes se torej te dolžnosti dodeljujejo predvsem simbolično oziroma z vzgojnega oziroma ohranjevalnega vidika, tako da te vloge večkrat prevzemajo mladi člani skupnosti.

Znova je mogoče izpostaviti izsledke raziskovalke Fahriye Dinçer (2000, 34–35), saj se ujemajo tudi s stanjem na opazovanih *cemih*: glasba in ples imata na obredu prevladujočo vlogo. Zelo očitna je bila pomembnost *zakirja*, to je: instrumentalista in pevca na obredu. Udeleženci *cema* so mu izkazovali enako spoštovanje kakor samemu *dedeju*, njihovemu verskemu vodju (37–38). Reči je mogoče, da *zakir*, v sodelovanju z *dedejem*, ustvarja specifično atmosfero na *cemu* prav z izbiro glasbe in besedil, ki navajajo neko točno določeno zgodbo ali sporočilo. Prav v okviru teh obrednih skupnostnih glasbenih dejavnosti vernice in verniki združujejo duhovno plat teženja k božanskemu s telesno platjo. Dosegajo globoko čustvena, celo ekstatična stanja, in to predvsem prek molitve, zibanja, gibanja, petja, in ne nazadnje, tudi prek dihalnih praks, ki so integrirane v njihovo molitev.

4. Nefes: dih alevijstva

Zelo pomemben element alevijskih obredov, *cemov*, je tudi *dhikr*, to je ponavljane različnih poimenovanj Boga, ki se lahko razlaga tudi kot ritmične dihalne vaje. Klicanje imen svetnikov in Boga poteka namreč večinoma družno, in zaradi usklajenosti vzklikov je to precej ritmizirano, obenem pa zagotavlja hkratne vdihne in izdihne vseh navzočih na obredu. To nekako nakazuje, da v opisanih mističnih ritualih ni pomembna zgolj duhovnost, temveč tudi sama telesnost, ki se z uporabo teh dejavnosti, torej s petjem ob glasbi in *dhikra*, poduhovlja.

Dejstvo, da je najsplošnejša oziroma najbolj razširjena oblika alevijske glasbe poimenovana *nefes*, ki je turška beseda za dih, je prav tako nespregledljivo. Zdi se, da sta dih in dihanje zelo pomembni plati alevijske tradicije in prakse, bodisi kot pojem ali kot dejavnost.

Turška beseda za dih je *nefes*; hkrati je to tudi poimenovanje za alevijske pesmi, ki tematsko niso specifično določene. Beseda *nefes* naj bi bila sposojenka iz arabskega jezika in naj bi pomenila dihanje, vdihavanje, vdihovanje, aleviji pa so z njo poimenovali pesem, ki govori o njihovem svetovnem nazoru in o religijski predanosti. Po neki legendi naj bi namreč eden od znamenitih *aşıkov*, ljudski podeželski

potujoči pevec, Yunus Emre, »vdihnil navdih svetih« za ustvarjanje himn in hvalnic Bogu. (Sipos in Csáki 2009, 60) V svojem prispevku o alevijski glasbi Leyla Neyzi (2002, 108) pravi naslednje: »V mnogih kulturnih tradicijah ‚dih‘ pomeni življenje. V alevijstvu se *nefes* (dih) nanaša na pesmi, ki izražajo alevijski način bivanja v svetu.« Dejstvo, da so omenjene glasbene oblike poimenovane ravno kot ‚dih‘, posredno kaže na osrednje mesto koncepta diha v življenju alevijev oziroma na integriranost diha v njihovo versko in bivanjsko prakso. Tradicija alevijske modrosti tako priznava, bodisi zavestno ali ne zavestno, pomen dihanja, ki je ključna dejavnost vsakega bitja, ne samo človeškega. To priznavanje oziroma integriranost dihanja pa je razvidno predvsem iz nekaterih elementov verskega obredja.

Poleg poimenovanja tako za literarno zvrst kakor za glasbeno obliko se beseda *nefes* uporablja tudi za denotacijo »srca osvobajajoče duhovne moči« (Korkmaz 2008, 288) verskega voditelja, osveščevalca. To isto besedo pa uporabljajo na *cemih* kot označevalca za »sakralno dožemanje človeške osebnosti in karakterne usmerjenosti« (288) – govorimo torej o neke vrste določitvi ‚verske narave‘ posameznega vernika. Obe tukaj navedeni rabi se nekako oddaljujeta od biološko-fizičnih pomenov diha – lahko bi rekli, da se gibata na duhovni in psihološki ravni: prva zadeva moč, silo, ki lahko spreminja in osvobaja, dodaja ‚zračnost‘ razpoloženju in pripomore k temu, da človeku ‚odleže‘ oziroma da si lahko ‚oddahne‘. Druga raba pa določa posameznega človeka, njegovo držo – ne nazadnje ne samo na psihološki, ampak tudi moralni (etični) ravni. Beseda za diha, *nefes*, tako v zamenjanem pomenu označuje različne vidike alevijske verske prakse – ne samo njihove pesmi, ampak tudi duhovne sile in življenjske smernice. Tovrstne rabe diha v metonimičnem pomenu nakazujejo na precejšen pomen, ki mu ga pripisujejo, hkrati pa kažejo na njegovo univerzalnost – vsak človek, vsako bitje, ima svoj diha – in obenem na njegovo specifičnost – vsaka oseba ima svoj *partikularni* diha.

Redna dejavnost alevijskih obredov je torej tudi *dhikr* ali *zikir*, ki so ga tuji, ne-turški preučevalci označili kot dihalne vaje, a ga verniki ne dojemajo tako preprosto; to je predvsem spominjanje, obujanje spomina na Boga, ki se izvaja predvsem s ponavljajočim se vzklikanjem imen za Boga. Protagonisti tega vzklikanja so lahko tudi različne čaščene osebe, na primer Mohamed, Ali ali kdo drug od dvanajstih šiitskih imamov (Korkmaz 2008, 321). Zagotovo pa je mogoče reči, da je ob klicanju imen čaščenih subjektov pri vernikih več intenzivnejšega dihanja, ki največkrat privede do neke vrste ekstatičnega stanja, v katerem se verniki prepuščajo povezovanju z Bogom in iskanju usmeritve na svoji poti. Ugotoviti je mogoče, da so nekatera božja imena zelo zračna in da jih je mogoče ustrezno izgovarjati le z neposrednim dejanjem diha(nja). Alah, *hak* in *šah* (izg. šah) so na primer trije od najbolj uporabljanih vzklikov k Bogu, ki se izrekajo med molitvijo *dedeja*, predvsem pa med izvajanjem verskih pesmi, bodisi *nefesov* ali drugih glasbenih oblik. Ime Alah se v turščini zapiše *Allah*, pri tem pa dvojna črka ‚l‘ zahteva nekoliko daljši postanek na tem fonemu in tako omogoči oziroma postavi naglas na zadnji zlog besede, na ‚ah‘. Kombinacija teh dveh fonemov, ‚a‘ in ‚h‘, tako pri besedi Alah kakor pri obeh drugih dveh, dela te besede zračne in odprte: fonem ‚a‘ turški jezikoslovci uvrščajo med ‚odprte samoglasnike‘, glas ‚h‘ pa je zelo mehek, včasih celo

neslišen – ni poudarjan kakor pri slovenski besedi hiša ali hrana na primer, ampak se ga zvočno oblikuje prav s samim dihanjem, predvsem z izdihom. To je mogoče ponazoriti že s poudarjenim izdihom skozi usta, ki sledi globokemu vdihu – tudi če ne izrečemo ničesar, se ob tem sliši zvok, ki najbolj spominja na glas črke ,h'.

Beseda *šah* se ne uporablja samo za klicanje Boga, ampak se s to oznako poimenujejo tudi drugi »veliki poznavalci poti« (305), na primer že omenjena Mohamed in Ali, lahko pa tudi kateri od pesnikov, ki so v svojih himnah vernikom zapustili modrosti in vodila za ustrezno alevijsko življenje. To besedo verniki na *cemu* izgovarjajo posamično, kadarkoli zaslišijo ime katerega od zanje pomembnih osebnosti – katera osebnost to je, je odvisno predvsem od posameznika, posameznice, saj se vsakdo z nekaterimi poistoveti bolj, z drugimi manj. Podobno je še z drugimi vzkliki, kakor sta na primer *Hû* (izg. hu, pri tem je ,h' mehak in ,u' ozek) in *ya* (izg. ja), pa tudi *eyvallah* (izg. ejvalah, pri katerem je ,h' precej neslišen, kakor že razloženo zgoraj, naglas pa je na zadnjem zlogu). Vse tri besede bi lahko uvrstili med medmete, ki se uporabljajo ob specifičnih priložnostih. Besedo »vznesenega, entuziastičnega vzklikanja« *ya* (318) verniki največkrat, če ne celo izključno, izgovarjajo ob točno določenih imenih oziroma poimenovanjih. Najpogosteje jo je mogoče slišati ob zaporednem izgovarjanju imen čaščene trojice: »Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali!« Pri tem je medmet *ya* vedno poudarjen in tako se oblikuje neke vrste ritmični vzorec, ki je poudarjen tudi z dihanjem. Drugi dve besedi (*Hû* in *eyvallah*) lahko nastopata tudi samostojno, vzklikajo ju verniki med molitvijo ali pesmijo, predvsem ko bi radi nečemu pritrdili oziroma poudarili strinjanje ali resničnost nečesa izrečenega, to pa ju približuje uporabi besede ,amen' v krščanski tradiciji. Z besedo *Hû* se je mogoče obračati tudi neposredno na Boga (261), mnogokrat je umeščena na konec molitve oziroma pesemskega izvajanja, ko jo verski voditelj in oziroma ali verniki izgovorijo s podaljšanim samoglasnikom. Tovrstna raba bi imela lahko funkcijo pomiritve ob sklepu *dhikra*, saj je za daljšo izgovorjavo te besedice potreben tudi daljši izdih. Beseda *eyvallah*, poleg tega, da jo vsak vzklika individualno po potrebi, se zelo pogosto najde tudi v verskih pesmih alevijev, kjer ima svoje stalno mesto, s svojimi tremi zlogi pa zagotavlja tudi specifično ritmizacijo. Pomeni pritrdjevanje, strinjanje in potrjevanje izrečenega, storjenega ali prikazanega, lahko izraža privolitev oziroma ubogljivost, priznanje, pa tudi prepustitev ali zavezo nečemu (247). Zanimivo je, da se ta beseda uporablja tudi zunaj verskega konteksta, v vsakdanjem pogovoru in z istim pomenom. Poleg navedenih denotacij se lahko uporablja namesto besed ,hvala', ,prosim' oziroma ,malenkost', kot odgovor na zahvalo, to pa dela to besedo ljudsko, besedo skupnosti in medsebojne naklonjenosti.

Podobna kakor za besedo *eyvallah* je raba besede *estağfurullah*,¹¹ saj se uporablja tako kakor vzklik na obredih, pa tudi kot odziv v nekaterih kontekstih vsakdanjega sporočanja. Med molitvijo je mogoče slišati verujoče, ki skupaj vzklikajo »Estağfurullah, estağfurullah, estağfurullah!«, torej kar trikrat zapored, to pa

¹¹ Tudi ta beseda izvira iz arabščine, izvorno pa naj bi pomenila prošnjo Bogu za odpuščanje oziroma milost ob neki izvedeni napaki ali grehu. Izg. *esta'f'ula'*.

znova zveni zelo ritmično. Da bi to izrekanje izpeljali v eni sapi, morajo verniki dodobra vdihniti pred začetkom izrekanja. To je klic k Bogu po milosti, enakosti, odpustitvi, vendar se beseda uporablja na različne načine v vsakdanjem življenju. Največkrat jo je mogoče slišati kot odgovor za zahvalo in mogli bi tudi reči, da je v tem primeru sorodna z odgovorom ‚malenkost‘ v slovenskem jeziku, prav kakor beseda *eyvallah*. Poleg tega pa je zanimiva še neka druga specifična raba, in to takrat, ko se neka oseba poniža oziroma graja samo sebe, druga oseba, ki to poslušša, pa izreče »estağfurullah« kot zanikanje te izražene manjvrednosti. In narobe: če oseba prejme pohvalo oziroma je z besedami nekoga prikazana kot večvredna, bolj sposobna, ta oseba, da bi to skromno zanikala, izreče »estağfurullah«. Zdi se, da je to neke vrste izjavljanje »nič nisi slabša od mene (ali drugih)« v prvem primeru oziroma »nisem nič boljša od tebe (ali drugih)« v drugem. Kakor da bi osebe, ki izrekajo to besedo, želele vzpostaviti neke vrste ravnovesje v odnosu, ki je bilo porušeno s poprej izraženo samograjo ali pohvalo. Mogoče je reči, da se s tem izrazom oziroma vsakdanjo rabo tega ohranjata in spodbujata enakovrednost in solidarnost v medsebojnih odnosih.

Dihanje je torej v alevijski praksi vseprisotno, tako konceptualno kakor izvajalsko, reči je mogoče, da ji je imanentno, in to ne zgolj kot fizična nuja za življenje. S tem ko je dihanje del obrednih običajev, aleviji povezujejo duhovnost in telesnost, ki je drugače pri večini verskih praks ločena. Zavedajo se enotnosti telesa in duha in tako tudi delujejo v verskih praksah in ne nazadnje tudi vsakdanjem življenju.

5. Alevijstvo kot (Irigarayjina) kultura diha

Opisane okoliščine in izvajanje alevijske religijske prakse nekako kažejo, da je med aleviji ‚pozaba diha‘, o kateri je bil govor v okviru filozofske misli Luce Irigaray, veliko manj navzoča kakor v zahodnih tradicijah. Tudi če aleviji samemu dihu kot takšnemu eksplicitno ne pripisujejo posebnega pomena, je mogoče reči, da dihanje in dihanje zasedata eno osrednjih mest v njihovi verski praksi. Tako je mogoče na tem mestu vzpostaviti nekatere bolj ali manj očitne povezave s pomenom diha za človeštvo, kakor ga zagovarja Luce Irigaray v nekaterih svojih delih. V delu *Doba diha* avtorica za dihanje pravi, da je to »prva avtonomna gesta človeškega življenja« in da »ni mogoče biti božanski, ne da bi bili avtonomni glede na mater in očeta, ljubljeno osebo, otroka in na druge na sploh, ženske in moške« (1999, 1e). Navedeno se ujema s poprej predstavljenim partikularnim dihom posameznega alevijskega vernika, ki s svojo osebnostjo in značajskimi smernicami določa svoj lastni dihanje ter svoj poseben odnos do Boga. Vsak alevi pa obenem združevanje z Bogom, torej svojo lastno božanskost, dosega prav prek različnih dihalnih praks.

Luce Irigaray v omenjenem besedilu naznanja ‚doba Duha‘, ki prihaja. Označi jo kot tretjo dobo judovsko-krščanske tradicije, v kateri naj bi se človeško združilo z božanskim prav prek kultivacije kulture diha. Avtorica pri tem poudarja vlogo ženske in njene zvestobe do osebne ženskosti, saj naj bi bil njen dihanje tesno povezan z dihom veselja.

»Za žensko, svet, začeniš z njo samo, bo odrešen in obujen ne samo jutri, v nebesih, kakor pravijo, ampak od danes naprej, na Zemlji. Ženska bi morala, neustavljivo, ponovno združevati zemljo in nebo preko diha, tega sredstva duše, z voljo po doseganju tega prehoda na vse boljši način, brez nobene druge posrednosti.« (8e)

Znova je mogoče najti nekaj vzporednic med Irigarayino mislijo ter alevijskimi prepričanji in versko prakso. Aleviji si prek svoje obredne dejavnosti in vsakdanje moralne (etične) drže prizadevajo za združitev z Bogom; to delajo tudi z v molitev in obred integriranimi dihalnimi vajami. V svojih prepričanjih resda eksplicitno ne povečujejo vloge ženske pri doseganju povezave med človeškim in božanskim, bolj poudarjajo enakopravnost med ženskimi in moškimi, tako na obredu, pri katerem je ključno, da sta navzoča oba spola, kakor tudi v vsakdanjem življenju, saj zakonski par pomeni vzajemno komplementarnost. Poleg tega je mogoče pokazati na sorodnost tudi prek alevijske težnje doseganja božanskega že na ‚tem sve-tu‘, to ni čakanje na izpolnitev obljube o popolnem življenju ‚na drugi strani‘.

Irigaray v obravnavanem tekstu nadalje pravi: »Bog je mi, mi smo božanski, če smo ženska in moški na popoln način.« (16e) Tudi aleviji verjamejo, da lahko prepoznajo Boga v sebi, če sledijo svojemu življenjskemu in moralnemu idealu, ki ga imenujejo *insan-i kâmil*, to pa se, kakor navedeno, prevaja kot popoln človek, tudi zrel, sposoben, celosten človek. Pri doseganju tega ideala govorimo o stopnjevit-tem dviganju k Bogu človeka brez pomanjkljivosti (Korkmaz 2008, 266). Obe težnji je mogoče prepoznati kot sorodni predvsem v želji po doseganju božanskosti, poudariti pa je treba, da se aleviji pri tem osredotočajo na koncept človeka kot tistega, ki se lahko približa božanskemu prek svoje lastne duhovnosti.

In vendar bi glede na nekatere aspekte alevijstva lahko trdili, da je pomen ženske, njenega diha, ženskosti in s tem morda tudi priznavanje spolne razlike kot temeljne, tako kakor dih, intrinzični aspekt alevijske tradicije in prepričanj. Ko Irigaray pravi, da so »za grajenje mostov med različnimi tradicijami ženske privilegirane mediatorke«, to trdi predvsem zaradi dejstva, da zanje »niti dogme niti obredi, ali celo niti reprezentacije niso nujne za pristop k božanskemu« (1999, 18e). Avtorica govori tudi o tem, da bolj ženstveno interpretacijo (resda krščanske) religije omogoča »poslušanje duha namesto črke« (2004b, 146).¹² Obe trditvi se nekako ujemata s poprej nakazano neskeptičnostjo alevijske tradicije, saj ta tradicija daje več na človeško modrost kakor na besedo Korana in drugih svetih besedil. Obenem je mogoče trditi, da alevijska tradicija ni ustaljena v dogmi, obredi pa so spremenljivi in različni med skupnostmi in tako neustaljeni.

Ne samo da je ženska obravnavana enakopravno, ali bolje, da ni obravnavana kot lastnina ali kot manjvredna od moškega, zdi se tudi, da je med aleviji tudi njena razlika priznana, to pa je razvidno iz dejstva, da je potrebna na vsakem obredu kot komplementarni del moške energije. Ni mogoče reči, da je dejansko razumlje-

¹² Ženstvena interpretacija o imenenci in transcendenci Boga kot neizključujočih je značilna tudi, na primer, za (eko)feministično teologijo (Furlan Štante 2017).

na kot ženska subjektiviteta, kakor od kulture diha zahteva Irigaray, je pa mogoče opaziti, da so ženske spoštovane, ker so ženske, kot ženske. Zaslediti je mogoče tudi, da so moški člani alevijskih skupnosti še posebno pozorni in skrbni do počutja in varnosti ženskih članic.

Zagotovo se zahteve in opisi Irigarayine kulture diha z alevijsko kulturno in versko prakso ne ujemajo v celoti, in da bi bila razhajanja med njima kritično prepoznana, bi potrebovali mnogo več prostora. A vendar je smiselno opozoriti: tudi pri alevijskih skupnostih je mogoče slutiti, da je komunikacija med dvema ločenima subjektivnostima, med moško in žensko, ki zagotavljata celoto človeštva, nekoliko prekinjena oziroma otežavljena, predvsem zaradi vsiljenih ortodoksnih (muslimanskih) norm o spolni segregaciji. Držanje za roke in objemanje med vrtenjem pri *semah*, ki je bilo za alevije zelo značilno, se ne izvaja več pogosto, tudi med *cemi* se je uveljavila navada ločenega sedenja,¹³ ki pa ni zapovedana in ima mnogo izjem. Zdi se, da so te norme aleviji prevzeli predvsem zaradi njihovega lažjega sprejetja v javnosti, ki je večinsko ortodokсно sunitska

Trditi je mogoče, da so aleviji s svojo pozornostjo za dih in za redno dihalno prakso veliko bližje razumevanju potrebe po enotnosti duha in telesa. Obenem jim je treba priznati, da se približujejo zahtevi po prepoznavanju spolne razlike kot temeljne za razumevanje ustroja celote človeštva iz dveh ločenih, a enakovrednih subjektivitet. Kot takšne so alevijske verske skupnosti zagotovo najbližje med potencialnimi kandidati, ki bi bili sposobni udejanjati kulturo diha.

6. Kultivacija dihanja

Alevijsko vero in življenjsko filozofijo je mogoče izpostaviti kot enega od načinov (s)poznavanja, predvsem prek glasbe, pomena diha, ki določa naš obstoj. Dih, ki je venomer intrinzično navzoč v alevijski obredni praksi, je pred vsakršnim ustaljenim ritualom ali dogmo, saj se to dvoje v alevijskih praksah kaže predvsem kot fluidno, to pa se, ne nazadnje, ujema z Irigarayino mislijo o premoščanju in sprejemanju medkulturnih razlik:

»Dih obstaja pred in onkraj katerihkoli reprezentacij, besed, oblik, vsevrstnih specifičnih upodobitev ali celo idolov, vseh vrst obredov ali dogem, ter tako dovoljuje sporazumevanje med kulturami, spoli in generacijami. Dihanje lahko ustvarja mostove med različnimi ljudstvi in kulturami, spoštujejoč njihove razlike.« (2004a, 146)

Reči je mogoče: tudi če aleviji eksplicitno ne pripisujejo posebnega pomena dihu, ima dih osrednjo vlogo v njihovih religijskih praksah, katerim je tako rekoč intrinzičen, in zato nepriznan kot ključen za razumevanje alevijske kulture in reli-

¹³ Pri opazovanih *cemih* je bilo mogoče zaznati, da so moški večinoma sedeli ločeno od žensk in otrok. To ni predpisana obveza, zdi se bolj navada, saj ločitev ni zelo stroga, kajti sodelujoči se tudi mešajo, a redko. Sama sem večkrat sedela ob moškem članu skupnosti kakor pa ob ženski članici.

gije. Zaradi temeljne samoumevnosti in intrinzičnosti diha ostaja njegov pomen v virih o alevijstvu neizrečen oziroma neizpisan. Prepričanja, tradicija, religija, filozofija, modrost in svetovni nazor alevijev so medsebojno neločljivi in to dejstvo otežuje delo raziskovalcev, ki bi želeli v celoti razumeti njihovo identiteto v okviru zahodne racionalnosti in znanstvenega jezika. *Cem*, osrednji alevijski verski obred, kakor smo pokazali, zelo intenzivno angažira telo vernikov predvsem prek izvajanja *dhikra*, glasbenega udejstvovanja in poslušanja, ki poudarja slušni čut, in tudi pleša in tako bistveno prispeva k (ponovnemu) združevanju telesa in duha, ali pa celo, kakor pravi Irigaray, k (ponovnemu) poduhovljenju telesa.

Kakršenkoli definitiven in enopomenski sklep o verski in kulturni tradiciji alevijev je praktično nemogoč, saj vsak odgovor prinese več novih vprašanj, kakor dokazuje verodostojnost trditve o fluidnosti njihove identitete. Integriranost diha v alevijsko versko in bivanjsko prakso je v tukajšnjem besedilu le nakazana z nekaterimi specifičnimi uvidi, ki na žalost (še) ne zagotavljajo njene zanesljive resničnosti. Po drugi strani pa prav ta negotovost omogoča priznavanje realne možnosti, da je alevijstvo mogoče dojemati kot rodovitno okolje obstoja in razvoja kulture diha.

Reference

- Ayışit Onatça, Neşe.** 2007. *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahî: Müzikal Analiz Çalışması*. Istanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bjelica, Maja.** 2017. The Turkish Alevi: In Search of an Identity. *Poligrafi* 22, št. 87/88:93–116.
- . 2018. Spodbude k pravičnosti v naukih in obredjih turških alevijev. *Poligrafi* 23, št. 89/90:99–115.
- . 2020a. Listening to Otherness: The Case of the Turkish Alevi. *Annales, Series Historia et Sociologia Archive* 30, št. 3:367–382.
- . 2020b. O proučevanju in razumevanju turških alevijskih skupnosti: izbrani antropološki in etnografski pogledi. *Glasnik SED* 60, št. 2:16–29.
- Dinçer, Fahriye.** 2000. Alevi Semahs in Historical Perspective. V: Frank Hall in Irene Loutsaki, ur. *Dans Müzik Kültür – Folkloru Doğru: ICTM 20th Ethnochoreology Symposium Proceedings 1998*, 32–42. Istanbul Konstantinopel: Boğaziçi University Folklore Club.
- Furlan Štante, Nadja.** 2017. Transcendence in Christian (Eco)feminist Hermeneutics. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:589–599.
- Hanoğlu, Hayal.** 2017. An introduction to Alevism: Roots and practices. V: Tözün Issa, ur. *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*, 13–25. London: Routledge.
- Irigaray, Luce.** 1999. *Die Zeit des Atems / L'epoca del respiro / Le temps du souffle / The age of the breath*. Rüsselsheim: Christel Göttert Verlag.
- . 2003. Introduction: On Old and New Tablets. V: Morny Joy, Kathleen O'Grady in Judith L. Poxon, ur. *Religion in French Feminist Thought: Critical Perspectives*, 1–9. New York: Routledge.
- . 2004a. The Age of Breath. V: *Key Writings*, 165–170. London: Continuum.
- . 2004b. Introduction to „Part IV: Spirituality and Religion“. V: *Key Writings*, 145–149. London: Continuum.
- . 2011. *Una nuova cultura dell'energia: Al di là di Oriente e Occidente*. Prev. Paola Carmagnani. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2012. *Marijina skrivnost*. Prevod in spremna beseda Anton Mlinar. Novo mesto: Goga.
- . 2013. To Begin with Breathing Anew. V: Lenart Škof in Emily A. Holmes, ur. *Breathing with Luce Irigaray*, 217–226. London: Bloomsbury.
- Issa, Tözün.** 2017. Introduction. V: *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*, 1–12. London: Routledge.
- Korkmaz, Esat.** 2008. *Kırklar Cemi*. 2. izdaja. Istanbul: Anahtar kitaplar.
- Leskova, Irina V.** 2019. Social Mechanisms of Harmonization of the Relations between Muslim and Christian Culture. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1053–1061.

- Mélikoff, Irène.** 2003. Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences. V: Tord Olsson, Elisabeth Özdalga in Catharina Raudvere, ur. *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, 1–7. Istanbul: Swedish Research Institute.
- Neyzi, Leyla.** 2002. Embodied Elders: Space and Subjectivity in the Music of Metin-Kemal Kahraman. *Middle Eastern Studies* 38, št. 1:89–109.
- Özdemir, Ulaş.** 2015. Ritual, Musical Performance and Identity: The Transformation of the Alevi Zakir. Predavanje v sklopu serije „Music and Musicians in the Ottoman Empire and the Republic of Turkey“, 18. marec 2015. Istanbul: Orient-Institut.
- Piwko, Aldona.** 2021. Contemporary Islamic Law between Tradition and Challenges of Modernity: Some Examples Worth Consideration. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:91–101.
- Shankland, David.** 2003. *The Alevis in Turkey: The emergence of a secular Islamic tradition*. London: Routledge Curzon.
- — —. 2010. Maps and the Alevis: On the Ethnography of Heterodox Islamic Groups. *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, št. 3:227–239.
- Sipos, János, in Éva Csáki.** 2009. *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order: The Music of Bektashis in Thrace*. Budimpešta: Akadémiai Kiadó.
- Škof, Lenart.** 2012. *Etika diha in atmosfera politike*. Ljubljana: Slovenska matica.
- — —. 2017. Breath as a Way of Self-Affection: On New Topologies of Transcendence and Self-Transcendence. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:577–587.
- Škof, Lenart, in Emily A. Holmes, ur.** 2013. *Breathing with Luce Irigaray*. London: Bloomsbury Academic.
- Škof, Lenart, in Petri Berndtson, ur.** 2018. *Atmospheres of Breathing*. Albany, NY: Suny Press.
- Šterbenc, Primož.** 2005. *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.