

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Nurđan Türker

Vatanım Yok Memleketim Var

İstanbul Rumları:
Mekân-Bellek-Ritüel



NURDAN TÜRKER
Vatanım Yok, Memleketim Var

NURDAN TÜRKER Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde lisans programından ve Cours de Civilisation Française de la Sorbonne'da Fransızca dil eğitiminden sonra, Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde "Basında Fotoğrafın Kullanılması, Fotoğrafın Altyazı ile İlişkisi" başlıklı tezi ile yüksek lisans öğrenimini bitirdi. Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Antropoloji doktora programını, "İstanbul Rum Ortodoks Dinî Ritüellerde Aidiyet Algısı ve Temsili" başlıklı tezi ile 2013 yılında tamamladı.

İletişim Yayınları 2210 • Araştırma-İnceleme Dizisi 365

ISBN-13: 978-975-05-1823-2

© 2015 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2015, İstanbul

2. BASKI 2015, İstanbul

EDITÖR Tanıl Bora

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK FOTOĞRAFI Nurdan Türker

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

DİZİN Ayla Karadağ

BASKI ve CILT Sena Ofset • SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22-60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rante.org>

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

NURDAN TÜRKER

Vatanım Yok Memleketim Var

İstanbul Rumları:
Mekân-Bellek-Ritüel



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

***Babacığımın anısına, anneciğime
ve Aslı'mıza...***

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	11
BİRİNCİ BÖLÜM	
ANTROPOLOJİK YOLCULUK	17
Sorular, sorular... ..	18
Rengini belli et! - Solan renkler... ..	19
Yunan, Yunanlı, Rum, Helen kim?	20
Farklılığın anlamı: "Göze batmayalım"	28
Konunun daraltılması: "Nasıl çalışacağım?"	34
Alana çıkış heyecanı	36
"Nesnellik", ne kadar mümkün?	38
Alan çalışması	39
Araştırmacının kimliği, konumu ve üretimi	43
Yazma "mesele"si	44
Hatalarla tanışma: Farkına varmak ve öğrenmek	46
Yolculuğun hatları	50
İKİNCİ BÖLÜM	
ŞEHİR'İN HAFIZASI	53
Geçmişe bakış	54
<i>Bizantion, Konstantinoupolis, İstanbul</i>	56
<i>Bizantion</i>	57
<i>Konstantinoupolis</i>	62
<i>İstanbul - Şehir'in düşüsü / fethi</i>	70

Osmanlı Rumları	80
<i>İlk dönem (15. yüzyıl - 19. yüzyıl)</i>	82
<i>Değişim yılları (19. ve 20. yüzyıl)</i>	88
Olaylar zinciri	101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RUM ORTODOKS OLMAK

“Bakkala gittim, ‘Rum’dur,’ dedi, neydi yani, uzaydan mı indi, nedir?”	107
“İlle de bana gâvurdur diyecek!!”	108
<i>Türkleştirme, milliyetçilik, millet, etnik grup</i>	109
<i>Görünürlük-görünmezlik</i>	115
Dil: “Susun susun duyacaklar...”	120
<i>“Antik”, “çağdaş” Yunanca</i>	123
<i>Yunanca/Rumca</i>	127
<i>Dil sınırları</i>	130
Din - ritüeller: “Azınlık olduğumuzu öyle anlardık”, “Rumluğumuzun karakteristiği”	137
<i>Ritüeller</i>	138
<i>Kavramsal miras</i>	142
<i>“İç”-“dış” sınırlar</i>	150
<i>Kopmaz bağlar</i>	150
<i>Sınırlara bir örnek: “Yapabileceğiniz en kötü şey Türk’le evlenmek”</i>	157
<i>Ritüel sınırlarına bir örnek: “Biz bunlardan değiliz!”</i>	160

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GÖÇ	167
Göç “karar”: “Gidenler ağlayarak gittiler”	168
<i>“Gönüllü” - gönülsüz göç</i>	169
<i>Gidenler-kalanlar</i>	179
Korku-kaygı: “Daima bir korku çekingenlik..”	184
<i>İktidar her yerde: “İçimizde betonlaşmış korkular var...”</i>	188
<i>Dönememe: “Ya o cennete bir şey olduysa?”</i>	192
Atina’ya yerleşme: “Bizi sevmediler, hiç sevmediler” - “Mitos”	195
<i>Kabul görme - kabul etme</i>	196
<i>“Yeni” bir yer, “yeni” bir hayat:</i> <i>“Kaybolduk kalabalığın arasında...”</i>	203
Arkadaşlık, komşuluk: “Ben onları hiç kimseye değişmem, kimseye	208

Arkadaş olmak: "Bir Türk çocuğuyla arkadaş olamayacağımı düşünürdüm"	209
Arkadaş kalmak: "Bu da Rum, bu da Rum.."	218

BEŞİNCİ BÖLÜM

MEKÂN VE BELLEK	225
Mekân	226
Alan-mekân/yer	227
İstanbul	230
"Kutsal" mekân	233
Kutsallaştırma: "Biz buralıyız, binlerce yıldır burdayız"	233
Mezarlıklar: "İstanbul'da buluşma yeri, Atina'da yabancı bir şey demiyor"	241
Otobiyografik kutsallık	245
Tanıdık-yabancı-misafir-yerli	246
"Yabancı" isimler	247
İki yerin de yabancı	248
"Ev"deki "yabancı"	251
Bellek	257
Nostalghia, sıla hasreti	258
Kişisel-kolektif-kültürel bellek	262
Geçmişin duyumsanması	265
Tatlar ve yemek	269
Ses	271
Çocukluğumun güzel yılları - buruk aa	273
Süreklilik-süreksizlik - "Bunu çocuğuma da devam ettirdim"	278
"Yaşlılığım İstanbul'da geçsin!"	281
İstanbullukta süreklilik	282
BİTİRİRKEN...	289
Kök, kutsal-sosyal	290
Gitmeli mi, kalmalı mı?	293
İstanbul'da Rumca, Atina'da Türkçe	295
Mekân'ın/Şehir'in "kutsal" hafızası	297
Ve perde! demeyelim	299
Genel değerlendirme	301
Sonsöz	306

EKLER	309
Araştırma Takvimi	311
Alan Çalışması	313
Görüşmeciler Hakkında Bilgi	319
Yortu Takvimi	325
ALBÜM	329
KAYNAKÇA	355
DİZİN	369

Bu kitap 2013 yılında tamamlamış olduğum doktora tezime dayanmaktadır ve kuşkusuz birçok kişinin desteğini saklar. İlk başta tez danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Ayşe Aybil Göker'e, doktora eğitimim sırasında ve ardından gelen zorlu tez çalışması sürecindeki yüreklendirici teşvikleri ve kıymetli emekleri için özel olarak teşekkür etmek isterim. Kendisinin yapıcı eleştirileri ve candan yol göstericiliği çalışmam boyunca aldığım en önemli desteklerden biri oldu.

Alan çalışmasını birçok kişinin yardımları sayesinde yürütebildim. Bunların başında fikir geliştirici yönlendirmeleriyle her zaman çok yönlü desteği olan bölüm başkanımız Prof. Dr. Akile Gürsoy gelmektedir. Akile Gürsoy, beni tek bir kişiyi bile tanımadığım Rum Ortodoks toplumunda pek çok kişiye yönlendirecek olan mucizevi kişi Prof. Dr. İrini Dimitriyadis'e yönlendirdi. İrini Dimitriyadis, başta çalışma konumun daraltılması, ele alınacak bağlamların belirlenmesi, görüşmecilerle dostlara ulaşılması konularında olmak üzere, hemen tüm aşamalarda, zamanını cömertçe ayırarak gönülden destek oldu. Akile Gürsoy ve İrini Dimitriyadis'e şükranlarımı sunuyorum.

Çalışmamın, araştırma önerisini ve bazı bölümlerini antropolog Doç. Dr. Sibel Özbudun okudu, eleştirdi ve önerilerde

bulundu. Onun özellikle kuram ve ritüele ilişkin görüşlerini ve katkılarını alamamış olsaydım bu çalışma çok eksik kalacaktı. Kendisinden ders alma şansına sahip olduğum ve bununla övündüğüm, ışığını hep hissettiğim Sibel Özbudun'a gönülden teşekkür ederim.

Yine araştırma önerisi aşamasından başlayarak, çeşitli defalarda bir araya gelerek danıştığım, Yrd. Doç. Dr. Murat Parker'e, ufuk açıcı soruları ve önerileri için teşekkür ederim.

Klasik arkeoloji ve ikonografi uzmanı Prof. Dr. Eva Aleksandru Şarlak, çalışmanın tarihsel arka planını değerlendirdi, incelemem gereken ritüeller konusunda ışık tuttu. Verdiği bu kıymetli desteğin itici gücüyle, meşakkatli bölümleri tamamlayabildim. Bunun için kendisine çok teşekkür ederim.

Gazeteci Mihalis Vasiliyadis kaynaklarını benimle içtenlikle paylaştı. Kitabın "Rum Ortodoks Olmak" bölümünde "Görünürlük-Görünmezlik" başlıklı kısmında onun cömert katkıları yer almakta. Atina'daki dostlarımdan Bizans felsefesi uzmanı Aimilia Xanthopoulou "Şehir'in Hafızası" bölümünü okuyarak yönlendirmede bulundu. Dr. Giorgos Tsimouris, araştırma önerisini okuyarak çalışmanın ileri aşamaları için çok kıymetli yönlendirmelerde bulundu. Arkadaşım, çevirmen Thanos Zarangalis, kitabın "Yunanca/Rumca" başlıklı bölümüne özel olarak destekte bulunurken, aynı zamanda Yunanca sözcüklerin yazımı konusunda yardımcı oldu. Gönülden katkıları, dostlukları çok kıymetli, her birine çok teşekkür ederim.

Konunun uzmanlarından Dr. Herkül Millas ve Dr. Dimostenis Yağcıoğlu, çalışmanın başlangıç ve bitiş bölümlerini okuyarak, her bir nokta üzerinde değerli görüşlerini paylaştılar ve kaynak önerilerinde bulundular. Rum olmayan araştırmacı konumumun bana yüklediği etik sorumluluk nedeniyle, vermiş oldukları bu destek benim için çok önemliydi. Atina'daki konukseverliklerinin yanında, düzeltme ve ekleme önerileri, kırımca çalışmanın var olmasında vazgeçilmez rol oynadı. Bunlar için onlara minnettarım.

Bu çalışmanın yazımı süresince her cümlesini okuyarak, kendimi karanlıkta hissettiğimde ışık tutan, önümü açan dost-

ların Dilşa Deniz, Elif Halverson ve Fatima Sakarya'ya candan yol arkadaşlıkları için ne kadar teşekkür etsem azdır. Aynı şekilde, tüm doktora süresince ve özellikle alan çalışması sırasında, yönlendirmeleri ve moral desteği için İbrahim Eke'ye çok teşekkür ederim. Araştırma önerisi ve tez taslak metnini okuyarak, problematiğin ele alınacağı eksenleri kurmada değerli yönlendirmelerde bulunarak, bana ışık tutan arkadaşım Dr. Marcos Karnezos'a teşekkür ederim.

Antropoloji alanında doktora programı tezi olarak hazırlamayı hedeflediğim bu çalışma için bana bu fırsatı veren Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Bölümü'ne teşekkür ederim. Başta jüri üyeleri, Prof. Dr. Akile Gürsoy, Prof. Dr. Nedret Kuran Burçoğlu, Doç. Dr. Sibel Özbudun, Yrd. Doç. Dr. Şefik Peksevgen ve Yrd. Doç. Dr. Murat Parker olmak üzere; araştırma önerisi ve ara raporlarda kıymetli desteklerini esirgemeyen Prof. Dr. Hande Birkalan Gedik, Dr. Begüm Başdaş, Yrd. Doç. Dr. Yaprak Civelek, Yrd. Doç. Dr. Sevil Baltalı Tırpan ve diğer bölüm hocalarıma verdikleri emek ve katkıları için çok teşekkür ederim.

Akademik bir araştırmanın gereği olarak, eve ve iç dünyama kapandığım dönemler oldu. Bu dönemde, çalışmamın bitmesini ipe çeken ailemi, yakınlarımı ve arkadaşlarımı bir hayli ihmal ettiğimin farkındayım. Yaklaşık altı yıl süren bu kıymetli hoşgörü için onlara teşekkür borçluyum. Bu tez çalışmasının, kitaplaşması sırasında, tez dilinden kitap diline nasıl çevireceğim ve nelere ağırlık vereceğim konusunda, tezi okuyarak gönülden destek olan ve yüreklendiren arkadaşlarım Bahar Akpınar, Onur Eylül Kara, Zeynep Or ve Onur Cankoçak'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Kitabın baskı aşamasında, düzelti konusunda gönülden destek veren arkadaşlarım Melike Eren ve Sebla Selin Ok'a çok teşekkür ederim. Bu kitabın oluşma sürecinde kaybettiğim babacığımın yokluğunu hissettirmemeye çalışan ve kitap konusunda bana sürekli motivasyon sağlayan, ismini burada tek tek sayamayacağım sevgili dostlarıma minnettarım.

Son olarak, yüksek lisans tezim sırasında kıymetli görüşle-

rini benimle paylaşıp “farklılıkların ne kadar farkındayız?” sorusuyla bu kitabın zihinsel temelini oluşturan ve böylesine bir yolculuğa çıkmama büyük katkı sağlayan sevgili Hrant Dink’i saygıyla anıyorum.¹

Tüm bu desteğe karşın, elbette eksikliklerim olmuştur. Yukarıda isimlerini sıraladığım, çalışmanın oluşmasında yardımcı olanlar eksikliklerimden ve hatalarımdan sorumlu değiller. Tüm bunların sorumluluğu tamamen bana aittir.

Bu çalışma derinlemesine görüşmelerde bulunduğum İstanbul Rumlarının yönlendirmeleri, cömertçe ayırdıkları zaman ve gösterdikleri içten dostluk sayesinde oldu. Bu nedenle bu kitabı burada adlarını tek tek sıralamamın mümkün olmadığı, Atina ve İstanbul’da görüşmelerde bulunduğum kişilere ve tüm İstanbullu Rumlara ithaf ediyorum. Kendilerine şükran borçluyum.

NURDAN TÜRKER
İstanbul, Eylül 2014

1 Bu teşekkür notu Hrant Dink’in ailesinden alınan özel izinle yazılmıştır.

“Meşhur Herkül’ün rakibi Andeus vardır. Onların ikisi birbirini yok etmeye çalışır. Herkül güçlüdür, Andeus’u tutar yere çalar, ama her yere vurduğunda daha zinde havaya fırlar. Andeus’un anası toprak ana. Dolayısıyla ayakları yere bastığı müddetçe onu yenmenin imkânı yoktur. Bunu öğrendikten sonra Herkül onu yerden koparır, havada tutar ve orada öldürür. İstanbullu Rumlar aynı bu efsanevi Andeus gibidir. İstanbul’a ayakları bastıkça, kimse onları kolay kolay yok edemez. Ama onları burdan söküp attın mı...”¹

1 Bu sözlerin sahibi Nikos, erkek, altmışlı yaşlarda, İstanbullu Rum. Kurtuluş/Tatavlı. Hayatının bir döneminde Atina’ya göç etmiş, ardından yetişkin çocuklarıyla beraber İstanbul’a dönmüş. Kimliğinin en önemli yönünü İstanbul’da doğmak ve büyümek olarak ortaya koymaktadır. Görüşmeler 2011’de İstanbul’da gerçekleştirildi.

ANTROPOLOJİK YOLCULUK

Antropolojik çalışma uzun bir tünel boyunca yolculuğa koyulmaktır.¹ Gerçekten de araştırma problematiğini belirlemekten başlayarak, konuyu daraltmak, nasıl çalışacağını belirlemek, literatür taramak ve alan çalışması yürütmek olarak genel hatlarıyla sıralanabilecek bu süreç, böyle bir sıralamayla teknik tonu yüksek gibi görünse de duygu yönü yoğun olan bir yolculuktur. Benim için tüneldeki bu yolculuk, ancak yazma sürecinin belli bir noktasından sonra ışığın huzmelerini seçebildiğim, karanlık olmayan, ancak kimi zaman sıkıntıya da düştüğüm, hatta yapayalnız hissettiğim, kimi zaman ise görüşmecilerle bambaşka bir dünyanın içinde birlikte var olduğumu düşündüğüm, zorlandığım ama iyi ki bunu deneyimliyorum dediğim bir yolculuk oldu. Bu yolculuk aynı zamanda “başlamadan önceki, düşünsel, bilişsel ve duygusal konuma varılmayacak”² dönüştürücü bir yolculuktur. Bu kitap böyle bir yolculuğu içeren antropoloji doktora tezine dayanmaktadır. Sonraki satırlarda bu dönüştürücü yolculuğu çeşitli yönleriyle ele alacağım.

1 Ruth Behar, *The Vulnerable Observer*, Beacon Press, Boston, 1996, s. 2.

2 Tayfun Atay, “Sosyal Antropoloji’de Yöntem ve Etik Sorunu: Klasik Etnografi’den Diyalojik Etnografi’ye Doğru”, (der.) Kuvvet Lordoğlu, *İnsan, Toplum, Bilim 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler içinde*, Kavram Yayınları, İstanbul, 1996, s. 224.

Sorular, sorular...

İstanbul Rum³ Ortodoks dinî ritüellerde aidiyet algısı ve temsili olarak belirlediğim problematiği şu sorularla irdelemeye çalıştım: İnsanlar, bulundukları *mekân*la nasıl anlamlı ilişkiler oluştururlar? *Alana* nasıl anlam yüklenir ve alan nasıl yere dönüşür? Bu süreçte etkenler nedir, nasıl bir işleyiş söz konusudur? *Kimlik*/aidiyet hissi, ne tip bağlantılar, dinamikler ve bellek üzerinden yürümekte ve İstanbul'un mekânsal anlamı nasıl oluşmaktadır? Dinî pratiklerdeki deneyimlemeler mekâna nasıl bağlanmakta ve ilişkilendirilmektedir? Mekânlaştırmada, etnisite ve inanç nasıl rol oynar? Ritüeller nasıl anlamlandırılır ve işlevleri nelerdir? Gündelik hayat ile ritüeller arasındaki bağlantılar nasıl oluşmaktadır? İstanbul'da ve Atina'da yaşayan Rumlar için kutsal ne demektir? Kutsal yer olarak İstanbul nasıl deneyimlenmektedir?

Yukarıdaki soruların her birinin geniş kapsamlı olduğunun farkındayım, ama daha fazlasının da sorulabileceğini ve meseleyi idrak edebilmek için hepsine birbiriyle ilintili olarak bakılması gerektiğini düşünüyorum.

Bu çalışmanın hareket noktası, dinî ritüellerin, dil ile birlikte, kimliğin temel bileşeni oluşudur. Ama hemen belirtmek isterim ki, bu çalışma İstanbul'daki Rum Ortodoks dinî ritüellerinin kökenini, pratiklerin temelini araştırmaya yönelik bir girişim değildir. Daha ziyade din antropolojisi yaklaşımı gereği kişilerin bu ayinlere/ritüellere verdikleri anlamı kavramayı amaçladım. Benzer biçimde, bu çalışma, inanç kavramının evrenselliği ya da özgüllüğü gibi bir ön kabule dayanmamakta ve bunu bulmaya da çalışmamaktadır.

Ritüellerin belli bir senaryoya dayalı performanslar olarak hep aynı şekilde süregeldikleri söylenmiş olsa da, onları tarihsel bağlam üzerinden anlamlandırıp yorumlamak önemlidir. Rum Ortodoks dinî ritüellere, kuşaklar boyunca kültürel ola-

3 Kimlik kavramının bağlamsallığını vurgulamak için ilk kullanımda, *kimlik* ya da *Rum* olarak italik yazdım. Sonrasında okuma akışını kesmemesi için düz karakterde yazdım. Bu biçim *alan* ve *mekân* kavramları için de geçerlidir.

rak canlı tutulan bir anlam dünyası, bir bellek olarak yaklaşmak gerekir. Bu bellekte en önemli kırılma noktalarının başında göç/zorunlu göç gelmektedir ve göç etmek, kuşaklar arası bellek zincirinde kopuş yaratan bir olgudur. Ağırıklı göç edilen yer olan Atina, göç edenler için “yeni” bir ortamdır. Her yeni tanışma bir karşılaşma olduğundan kişinin kendini yeniden anlatmasını gerektirir. Göç, mekândan kopma ve karşılaşmalar, gidenler için kimliği sorunsallaştırırken, kalanlar için de benzer bir durum söz konusudur. Rumların kitlesel göçüyle, bu sayısal azalmayla kalanlar için de memleketleri İstanbul aynı İstanbul değildir. Dolayısıyla kalanlar açısından da sorunsallaşan bir kimlik söz konusudur.

Rengini belli et! - Solan renkler...

“Ortaokulda hatırlarsınız kitaplarımızı kaplardık. Bir tek kırmızı ve mavi kaplama kâğıtları vardı. Coğrafya dersiydi. Çok sert bir hoca vardı. ‘Atlaslarınızı çıkarın,’ dedi. Benim atlasım maviyle kaplanmıştı. Çok kızdı, kabı yırttı, ‘Nefret ediyorum maviden,’ dedi. (...) Eve gittiğimde anlattım. Büyüklerimiz, ‘Bir daha dikkat edelim, nasıl yaptık, bundan sonra hep kırmızıyla kaplayalım,’ diye hayıflandılar. Diken üstündeydik, o zamanlar..” (Letha 2012, İstanbul)

Bu sözlerin sahibi, *Letha*,⁴ 1970’lerin başındayken devam ettiği Fener Yuvakimyon Kız Lisesi’nde yaşadığı deneyimi, geçmişte büyüklerinin tutumlarını “sebeup vermayelim prensibine” göre belirlemesine karşın, kitap kaplama kâğıdının rengi gibi hiç akla gelmeyen bir konuda bile tepkiyle karşılaşabildikleri duruma örnek olarak anlattı. Nitekim *Letha*, o tarihten sonra okul kitaplarını hep kırmızıyla kaplayarak, rengini, yani “Yunan olmadığını” belli eder. Renklerin de dâhil olduğu kimlik sorunsalına tanımlamalar ve tarihsel süreç ışığında bakmak yararlı olacaktır.

4 *Letha*: Kadın. Ellili yaşlarda. Kadıköy’lü. İstanbul’da yaşıyor. Görüşmeler, 2012’de İstanbul’da gerçekleştirildi.
Çevrimiçi kitap arşivi - <https://rantey.org>

Yunan, Yunanlı, Rum, Helen kim?

Siyaset bilimci Herkül Millas, Türkiye ve Yunanistan'ın bunca yıllık ortak yaşamlarına karşın ülke halklarının birbirlerini tanımadıklarını ve "bilgi"lerinin ön yargılara dayalı olduğunu vurgular. Ona göre, bunun nedeni savaşlar ve uzun süren karşılıklı düşman kurgusudur. Türkiye'de "Yunan"ın bilinmediğini, daha kötüsü bilindiğinin sanıldığını vurgulayan Millas, Yunanistan konusunda uzman olarak tanınanların Yunanca bile bilmediğini belirtir. Millas, "bilgi" kirliliğine dikkat çekerek, yurt dışında ne denli yanlış tanındıklarından şikâyet eden Türklerin de, komşu Yunanistan da dâhil olmak üzere yurt dışındakileri ne denli isabetsiz tanıdıklarını belirtir. Bu durumu şöyle ortaya koyar: "Siz örneğin komşuya ne zaman 'Yunan', ne zaman 'Grek', 'Helen' ya da Rum dersiniz? Bizanslılar sizce 'Romalı' mıydı, Rum mu, yoksa Yunan mı?"⁵

Gerçekten de, iç içe geçmiş tarih ve ortak yaşama rağmen Millas'ın tespit ettiği tanımama hâli dikkat çekicidir. Keskin kırılmaları ve ideolojik paradigma değişikliklerini akla getirir. Bu kırılmaların en önemlilerinden biri 1923'te imzalanan "Yunan ve Türk Halklarının Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol" gereğince Yunanistan'da yerleşik Müslümanların Türkiye'ye, Türkiye'de yerleşik Ortodoks Rumların da Yunanistan'a gönderilmeleridir. İstanbul, Tenedos/Bozcaada, İmroz/Gökçeada ve Batı Trakya bu protokolün dışında kalmış olsa da, insanlar bunun etkisinin dışında kalamamıştır.

Belirtmem gerekir ki çalışmamın konusu İstanbullu Rumlarla sınırlıdır. Ancak diplomat ve uluslararası ilişkiler uzmanı Alexis Alexandris'in de işaret ettiği gibi Anadolu ve Doğu Trakyalı bir buçuk milyona yakın Ortodoks Rum'un anavatanlarından zorla çıkarılmalarının İstanbul Rumlarını etkilememesi mümkün değildir.⁶ İstanbul tüm Anadolu'da yaşayan Rumla-

5 Herkül Millas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar Dil, Din ve Kimlikleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 11-12.

6 Alexis Alexandris, "Lozan Konferansı ve İstanbul Rum Patrikhanesi'nin Ekümenik Boyutu: 10 Ocak 1923 Tarihli Tutanığın Önemi", çev. Efi Servou, (der.) Cengiz Aktar, *Tarihi, Siyasi, Dini ve Hukuki açıdan Ekümenik Patrikhane*, Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranney.org>

rın –ve diğer halkların– bir ayağının olduğu merkezdir. İstanbul'da yaşayan ve geçmişte yaşamış olan Rumların büyük kısmı Osmanlı'nın diğer topraklarından buraya gelmiştir. Görüşme- ci *Xanthus*'un⁷ da dediği gibi, "İstanbul, tüm Osmanlı Rumları- nın içinden geçtiği bir süzgeçtir". Bu nedenle, mübadele İstanbul'u kapsamasa da yakından bağlantılıdır. Yakın bağı kuran faktörlerden biri, İstanbul'da yaşayan Rumların önemli bir kesiminin büyükleri veya eski kuşakları İstanbul dışından olduğundan, akrabalarının mübadele sonucu bu topraklardan ayrıl- malarıdır. Diğer faktör ise bu merkezin, yani İstanbul'un müba- dele nedeniyle *hinterland*ını kaybetmiş olması ve yalnızlaşma- sıdır. Bir diğer ve belki de daha önemli faktör zihinlerdeki sar- sıntıdır. Lozan'da İstanbul'un da mübadele kapsamına alınma- sı yönünde Türkiye'nin yoğun çabaları da dikkate alınırsa, mü- badelenin zihinlerde bunun daha sonra yeniden olabileceği dü- şüncesinin temellerini attığını söylemek sanırım yanlış olmaz.

Tarihçi Onur Yıldırım, *Diplomasi ve Göç* adlı çalışmasında Mübadele Protokolü'nün oluşumu sırasında arka planda cere- yan eden yoğun diplomatik müzakere sürecini ele alır. Müba- dele'nin bugüne kadar öne sürüldüğü gibi sadece Yunanistan'ın değil, Türkiye'nin de beşeri dokusunu, mülkiyet ve sosyal yapı- sını, iktidar ilişkilerini biçimlendiren en önemli tarihî olaylar- dan biri olduğunu belirtir. Yıldırım'ın, bu iki ulusun tarih bo- yunca yaşadıkları muhtemelen en dramatik olaylardan biri ola- rak nitelediği nüfus mübadelesinin önemli bir yönü de, müba- delenin uluslararası ilişkiler teorisinde, uluslararası anlaşmaz- lıkları ve azınlık problemlerini çözmek için kullanılacak bir mekanizma olarak yerleşmesini sağlamadaki etkisidir.⁸ Sosyo- log Ayhan Aktar, günümüzde, İsrail-Filistin sorununun çözü-

ne içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s.77.

7 *Xanthus*: Erkek. Altmışlı yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüş- meler 2010 ve 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.

8 Onur Yıldırım, *Türk-Yunan Mübadelesi'nin Öteki Yüzü: Diplomasi ve Göç*, İs- tanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 6-11. Yıldırım, Hindistan ve Pakistan arasında 1947'de gerçekleşen nüfus mübadelesini, mübadelenin anlaşmazlık çözüm mekanizması olarak yerleşmesine örnek gösterir. A.g.y., s. 15.

münde nüfus mübadelesinin bir çare olarak telaffuz edilmeye başlanmasını, Lozan Antlaşması ile geçerlilik kazanmış olan bu mekanizmaya örnek gösterir.⁹

Zorunlu nüfus mübadelesi bugün hâlâ izleri kuşaklarda süren en dramatik olaylardan biridir. Siyaset bilimci Bruce Clark, Türkiye ve Yunanistan'ın her yerinde, halkların zorunlu nüfus mübadelesiyle parçalanmış dünyalarının fiziksel izlerine rastlanabileceğini belirtirken, bu konudaki suskunluğa dikkat çeker. Yunanca turist rehberi kitaplarında Osmanlı eserlerinden çok az söz edilirken, benzer biçimde Türkçe rehber kitaplarında da Yunan ya da Hristiyan "kültürel miras"¹⁰ kalıntıları genelde baştan savma ifadelerle anlatılmaktadır. Clark, buna ilişkin Yunanistan'da korunmaya muhtaç Osmanlı eserlerinin büyük bölümünün ya ihmal edilerek terk edilmiş durumda olması ya da uygun olmayan amaçlar için kullanılması örneklerini verir.¹¹ Clark'ın dikkat çektiği eserlerden biri de Atina'nın göbeğinde Monastiraki'deki 250 yıllık Dizdar Mustafa Ağa Camii'dir.¹²

Alan çalışması için dört kez gittiğim Atina'da kaldığım otel Monastiraki'de olduğu için, hemen her gün önünden geçtiğim bu caminin, canlı ve hareketli bir meydandaki yalnız ve hüzünlü hâli bana, Fethiye'deki mübadele nedeniyle ıssızlaşmış, hayalet bir köy görünümünü almış Kayaköy'ü hatırlatırdı. Aslında pek o kadar uzağa gitmeye gerek yok. İstanbul'da Bizans döneminden kalan surların üstüne derme çatma yapılmış evler, Sultanahmet'te son anda "fark edilen" Bizans kilisesini yıkıp

9 Ayhan Aktar, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 152.

10 "Kültürel miras" kavramı "Mekân ve Bellek" başlıklı bölümde, "Kutsal" Mekân kısmında tartışılmıştır.

11 Bruce Clark, *İki Kere Yabancı - Kitleli İnsan İhracı Modern Türkiye'yi ve Yunanistan'ı Nasıl Biçimlendirdi*, çev. Müfide Pekin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 1-2.

12 Türkiye Cumhuriyeti Atina Büyükelçiliği web sitesinde, Atina Şehri Hakkında Not kısmında bu cami ile ilgili şu bilgiler yer almaktadır: "Dizdar Mustafa Ağa Camii: Aşağı Şadırvan Camii veya Voyvoda Camii olarak da adlandırılan Atina'nın halen ayakta kalabilen ikinci camisi olup 1759-1764'de Eski Cami'nin yerine Voyvoda Mustafa Ağa tarafından yaptırılmıştır. Atina'nın Monastiraki meydanında, zamanında 'Türk Çarşısı' olarak da adlandırılan bölgede bulunmaktadırlar." <http://atina.bemfa.gov.tr/13/08/2012>
Çerçesiz PDF Kitap Arşivi <https://www.pdfkitap.org>

otel inşaa etme girişimi, binalar arasına sıkışarak iyice küçülmüş Bizans ve Osmanlı'dan kalma camiler, kilise yahut manastırlar ve bunların ilgisizlik ve tahribe terk edilmesi dikkat çekicidir ve neden sorusunu akla getirir. Bu sorunun muhtemel yaygın cevapları –cehalet, eğitimsizlik, başka bir kültür ve dine karşı negatif tutum, çevreye karşı duyarsızlık, vb.– aşan bir yönü olmalıdır. Bir yandan yeni cami kompleksleri yapılırken, diğer yandan Osmanlı döneminden kalan camiler yeterince bakım görmemektedir. Benzer biçimde “ata/ecdat” olarak Osmanlı, başarılarından gurur duyulabilirken Osmanlı köhnelik ve geri kalmışlıkla birlikte değerlendirilebilmektedir.

Geçmişe yönelik bu ikircikli tutumu, mimarlık eleştirmeni Sibel Bozdoğan ve sosyolog Reşat Kasaba, seçkinlerin Osmanlı mirasını reddetmelerinin bir sonucu olarak değerlendirir ve bunu modernleşme kavramıyla ilişkilendirirler.¹³ Kasaba, 20. yüzyılın büyük bölümünde Türkiye siyasi söyleminin ana temasına dikkat çeker. Buna göre, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'nin toplumsal, ekonomik ve siyasal sorunlarının sebebi halkın eski kurum ve alışkanlıklarından kopmadaki isteksizliğidir. Söz konusu söylemin çözüm önerisi ise modern dünyada rekabet etmek için Türk ulusunun kendini yakın geçmişten, özellikle Osmanlı tarihinden koparmasıdır. Kasaba, reformcuların, özellikle Mustafa Kemal'in Türkiye'de yaşayan herkesin düzgün ve çizgisel bir modernleşme sürecinden geçmesini öngördüğünü vurgular. Bu sürecin sonunda, Batı'nın uygar uluslarıyla eşit düzeyde laik, etnik açıdan da homojen bir cumhuriyet ortaya çıkacaktır. Kasaba, 1980'lere gelindiğinde varılan noktanın ekonomik gerilik ve toplumsal çalkantılar olduğunu vurgular. Laik ile Müslüman, Türk ile Kürt, akıl ile inanç, kırsal ile kentsel daha genel anlamda eski ile yeni arasında birbiriyle çekişerek ve çoğu zaman birbirini pekiştirerek iç içe yaşayan çalkantılara dikkat çeker.¹⁴

13 Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle, 1997.

14 Reşat Kasaba, “Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, (der.) Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, çev. Nurettin Eliaş, Erişim Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 12-13.

Tarihçi Çağlar Keyder, “modern” kökünden türemiş bütün sözcükler içinde Türkiye’nin deneyimine en uygun düşenin, “modernleştirmek” olduğunu belirtir. Modernleştiren özne yönetici elit, modernleşen nesne ise Türkiye halkıdır. Keyder, tepeden inme modernleştirme ile kendi kendini oluşturan toplumsal süreç hâlindeki modernleşme arasındaki en önemli ayrımı, modernleştiricilerin devlet gücünü ellerinde tutmaları ve kendi çıkarlarına göre davranmaları olarak ortaya koyar. Türkiye örneğinde Osmanlı modernleştiricileriyle Türkiye Cumhuriyeti kurucuları arasındaki sürekliliği vurgular.¹⁵

Benzer biçimde, sosyolog Şerif Mardin de yeni devletin daha önceki devlet ideolojisinin geniş ana hatlarını koruyarak devraldığını belirtir.¹⁶ Mardin, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında gerçekleşen ve Türkiye Cumhuriyeti’nin miras olarak devraldığı gelişmeleri çevre-merkez ikiliği üzerinden analiz eder. 19. yüzyılda her çeşit ve her kökenden eşraf, ekonomik işlere daha fazla ilgi duymaya başladığından, yerel eşrafın etki temeli değişmeye uğramaktadır. Mardin, bu dönüşümün, koruyan-korunan ilişkileri Osmanlı siyasasının içine daha önceden sızmış olsa da tüm görüntüyü değiştirdiğini belirtir. Ona göre, devletin ekonomi üzerinde sürdürdüğü denetimden ötürü eşrafın ekonomik alandaki yeni etkinlikleri, eşraf ile resmî görevliler arasında ortakyaşarlık biçimini de alabilen bir bağa yol açmıştır. Mardin, yerel etkili kişiler, mülk sahipleri, taşra din adamları olarak katmanlarını sıraladığı eşrafın, alt sınıflar arasında özellikle din ve eğitimle uğraştıkları için etkili olduklarına dikkat çeker. Ardından Mardin, Türkiye’de kültür yaşamının modernleştirilmesinin, “büyük” kültür ile “küçük” kültür arasındaki uçurumu derinleştirdiğini ve çevrenin, merkeze

15 Çağlar Keyder, “1990’larda Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu”, çev. Nurettin Elhüseyni, (der.) Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005, s. 31.

16 Şerif Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, çev. Nurettin Elhüseyni, (der.) Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005, s. 65.

cevabının İslâmîyet'e ve onun kültür mirasına sarılmak olarak ortaya çıktığını belirtir.¹⁷ Mardin, Osmanlı ve Türkiye'de modernleşme boyunca çevrenin Jön Türk ve Kemalistlerin *bêtes-noires*'i olduklarını söyler.¹⁸

Kemalist modernleşme projesini öznellik kavramıyla ilintili irdeleyen antropolog Leyla Neyzi de, Mustafa Kemal'in önderliğinde ortaya çıkan ulusçu hareketin temellerinin Jön Türklerle dayandığını belirtir. 1920'li yıllarda modernleştirmeyi amaçlayan bir dizi hukuki ve kurumsal reformlara, Batılı tarzda alfabeye, takvim, saat, fesin yerini alacak "gâvur" şapkasını da içeren Batılı kıyafet sisteminin kabulünün de dâhil olduğunu vurgulayan Neyzi, Türk ulusal kimliğinin merkezinde, sık Avrupalı kıyafetler içinde çekilmiş siyah beyaz fotoğraflarıyla Mustafa Kemal'in bulunduğunu belirtir. Neyzi, Türkiye örneğinin, Kemalizmdeki öznelğin temelini oluşturacak olan gelenegi yaratmada ne ölçüde başarılı olduğu ve yaratılan bu öznenin geçmişle nasıl bir ilişki kurduğu sorularını gündeme getirdiğini vurgular.¹⁹ Gerçekten de bu öznenin geçmişle kurduğu ilişki, "Türk/Müslüman" olmayan kişilerle ilgili anlatılarda ipuçlarını verebilmektedir.

Görüşmeci *Basilia*'nın²⁰ Rumların azalmasıyla ilgili Türk komşularıyla sohbetlerine dayanarak söylediği "şimdi onlar da pişman, söylüyorlar da 'siz gittiniz biz yalnız kaldık' diyorlar" ifadesi ve diğer görüşmeci *Angel*'in²¹ aşağıda anlattıkları buna örnektir:

"Kemalist olarak Cumhuriyetçi diye tabir edebileceğim kesimden insanlarla (...) aynı İstanbulluluk paylaşıyoruz tabi. Eski

17 Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 53-56.

18 A.g.y., s. 76. *Bêtes-noires* en fazla tiksiniilen şey anlamına gelmektedir. A.g.y., s. 76.

19 Leyla Neyzi, *Ben Kimim? Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, çev. Hande Özkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 21-22.

20 *Basilia*: Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum, İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.

21 *Angel*: Erkek. Kırklı yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.

İstanbullular olarak, orda o paydada buluşulabiliyorduk. Şimdi artık o 80'lerin İstanbul'u bozulmaya yüz tutan İstanbul, orda kendilerini biraz yalnız hissetmeye başlıyorlar artık, o his var, orda bir şey yakaladık" (Angel, 2011, Atina).

Görüşmeci Angel, İstanbul'a yaşanan yoğun göç nedeniyle, Rumların Kemalist/Cumhuriyetçi olarak tanımladığı Türk kesimle paylaştığı eski "İstanbullu" kimliğine eklenen yalnızlık duygusuna işaret etmektedir. İstanbullu Rumların, İstanbullu Türklerle buluştuğu söz konusu paydayı diğer görüşmeciler de vurguladılar. Bir buluşma alanı olarak önemini teslim ederek, paylaşılan bu geçmişin içeriği üzerinde durmak gerekir. Zira eski İstanbullu Türklerin Rum komşularıyla sohbetlerinde öne çıkan söz konusu geçmiş, depolitize edilmiş bir söylem gibi görünmektedir. Azınlıkları –Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler– İstanbul'un kaybolmuş ya da solan "renkleri" olarak yorumlamak, bazı kaçınmalara işaret eder. Bir yandan kişilerce Rum ve Ermeni komşuları güzel sözlerle anlatılırken, diğer yandan 1915, 1941, 1942, 1955, 1964 yılları olarak kabaca sıralayabileceğimiz travmatik olaylar ya "bilinmemekte" ya da resmî tarih diliyle ifade bulabilmektedir.

Kişilerin Rum komşularını anmalarının ve ortak anılarından bahsetmelerinin, kendi kimlikleriyle ilintili yönü vardır. Eski İstanbullu olduklarını vurgulayarak, köklülük, sosyal sınıf ve prestije işaret ettiklerini akla getirir. Bu kişilerin anılarında geçmişin, Paskalya ve Şeker Bayramı hatıraları, Paskalya çörekleri ya da yumurtaları, akide şekeri, topik,²² sarma gibi mezeler, uzolar ve sirtakilerle bezenmiş bir hasretin parçası olması, sadece bu yönde bir anlatım, geçmişin diğer yönlerinin perdelenme tehlikesini barındırır. Böyle bir durumda, kurgu ile gerçek birbirinin yerine geçer. Geçmiş sadece şapka ve kravat takılmadan çıkılmayan Beyoğlu sokaklarına, Rum ve Ermeni mezelerinin sunulduğu restoranlardaki masalara hap-solur. Böyle suya sabuna dokunmayan, emniyetli güzellmeler

22 Topik, tahin, nohut, patates ve soğanla yapılan, Ermeni yemeği olarak bilinen mezedir. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ve yüzeysel “nostalji”yle²³ geçmişe yaklaşma, Beyoğlu sokaklarında Yunanca/Rumca konuşmanın engellenmesinin yaşattıklarının, gidilen restoranlarda çalışanların, apartman komşularının sınır dışı edilmelerinin, ayrılmalarının nedenlerinin üstünü örter.²⁴

Geçmiş romantize ve estetize eden böyle bir söylem, aynı zamanda sorumluluğu da dışlayabildiğinden, geçmişle ilişkinin nasıl kurulduğu önem taşır. Kişilerin geçmişle kurduğu ilişki, bilginin yapılandırma yönüne, yani bilginin gündelik yaşamdaki pratiklerinin, insanları ne ölçüde kurduğuna bakılmaksızın irdelenemez. Zira bu yazının başında Millas’tan alıntıyla vurgulanan Yunan(lı), Yunan, Bizanslı, Rumların kim olduğunu bilmemek ya da bildiğini sanmak ve Clark’ın sözünü ettiği Hristiyan ve Osmanlı kültürel miras unsurlarına karşılıklı ilgisizlik, bu kurguyu, yapılandırılmış/inşa edilmiş politik özneliği yansıtmaktadır. Bu da Rumlara ya “nostalji”yle ya da olumsuz yaklaşma sonucunu doğurabilmektedir. Aktar, mübadelenin, yani karışık yaşayan halkların birbirinden ayrılması sürecinin, insanlar arasında toplumsal teması azalttığını ve birlikte yaşıyor olmaktan doğan deneyimlerin tarihe karışmasına yol açtığını belirtir. Böylece “diğer taraf” hakkında tam bir cehalet ve bilinmezlik girdabı içine girilir. Aktar, artık insanların farklı olanı anlamak ve ona saygı duymak yerine, sürekli kuşku ve tedirginlik ortamı içinde yaşadığına dikkat çeker.²⁵ Bu noktada farklılık kavramına daha yakından bakmaya ihtiyaç vardır.

23 “Nostalji” kavramı “Mekân ve Bellek” başlıklı bölümde, *Nostalghia* kısmında tartışılmıştır.

24 Bu kuşağın anılarında, Rum komşuları isim ve yüz olarak yer almaktadır. Bir sonraki kuşakta ise Rumlarla tanışmamışsa eğer, genel bir kategori olarak söylemlerin öznesi veya nesnesi olarak yer alır. Bu da kişilerin, yüzü, sesi, duygusu, annesi-babası, çocuğu, hayalleri olan insan görünümünü alamamasına yol açar ki zaten milliyetçi ve ayrımcı söylemlerin can damarı bu kategorileştirmedir.

25 Ayhan Aktar, *Örgütçü ve Söylen*, Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Farklılığın anlamı: “Göze batmayalım”

Siyaset bilimci Anne Phillips, farklılığın yalnızca fark etmekle kaldığımız bir şey olmadığını belirtir. Farklılığın, görüş ve inanç farklılıkları olarak aşırı derecede zihinsel yönleriyle algılandığını vurgular. Farklılığı, inanç, görüş, tercih, hedef ve deneyim çeşitliliğine indirgeyen bu liberal algı, siyasal dışlama sorunları açısından yetersizdir.²⁶ Bu yetersizliği tespit ettikten sonra, Phillips, William Connoly’ye atıfta bulunarak, kimliklerin hepsinin farklılıklar aracılığıyla biçim kazandığını, eşzamanlı olarak ötekinin farklılığının tehdidi altında olduğunu, kimliklerin değişmez bir öz olarak dogmalaştırıldığını ve farklılığın korkulara yol açma tehlikesinin olduğunu vurgular.²⁷ Bu vurgudan hareketle, Aktar’ın yukarıda belirttiği mübadelelerin yol açtığı sürekli kuşkunun, bu değişmez “öz” haline gelen farklılık kavrayışıyla ilgili olduğu, mübadeleyi izleyen yıllarda gayrimüslimlerin “göze batmamaya”²⁸ çalışarak sürdürdükleri hayatın ise bu kavrayışın tutum olarak yansıması olduğu söylenebilir. Kamusal alanda görünmezlik/görünürlük şüphesiz siyasal temsille yakından bağlantılıdır.

Farklılığın temsil sorununa, yani siyasal mevcudiyet meselesine dikkat çeken Phillips, siyasî seçkinlerin, temsil görevi verilenlerin benzer kimlikte oluşunun –erkek, beyaz, orta sınıftan– yelpaze içindeki fikirler, tercihler ve alternatifleri yeterince temsil etmediğini ortaya koyar. Her grubun sınırlarını veya karakterini sabit hale getirmeksizin dışlama sorunlarının üzerine gidecek mekanizmalar tasarlanması gerektiğini vurgular.²⁹ Dışlama, temsil ve adalet sorununun en çok görünür olduğu süreçlerden biri göçtür. Ne var ki göç, genellikle bir güvenlik sorunu olarak görülmektedir.

26 Anne Phillips, “Eşitlik, Farklılık ve Kamusal Temsil”, (der.) Seyla Benhabib, *Demokrasi ve Farklılık-Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* içinde, çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999, s. 201 (Phillips’in atıf kaynağı: William E. Connoly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, Ithaca, 1991).

27 Phillips, a.g.y., s. 206.

28 Görüşmecî *Letha*’nın sözlerinden alınmıştır.

29 A.g.y., s. 217 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Siyaset bilimci Seyla Benhabib, uluslararası ve küresel adalet konusunda teori üretmeye yönelik girişimlerin, göç konusunda sessiz kaldıklarına dikkat çeker. Benhabib, insan hakları beyannameleri ile devletin sınırlarını kontrol etmek arasında yalnızca bir gerilim olmayıp, doğrudan çelişki bulunduğunu vurgular. Söz konusu çelişkiyi vatandaşlık üzerinden açıklar. Vatandaşlıktan çıkarılma statüsünün, temel insan haklarının ihlali olduğunu vurgular. Bu statünün, kişiyi temel hakların hiçbirinden yoksun bırakmaması gerekliliğine dikkat çeken Benhabib, adil üyeliğin belli koşulları karşılamış olan yabancıya vatandaşlık hakkının verilmesini gerektirdiğini belirtir.³⁰ Farklılığın, vatandaşlıktan çıkarılmaya kadar uzanabilen bir dışlamaya maruz kalması, İstanbullu Rum erkeklerin de 2000’li yılların başlarına kadar yaşadığı bir deneyimdir. Üniversite eğitimi için gittikleri Yunanistan veya diğer ülkelerde askerlik yoklamasına gitmedikleri için ya da öğrenci olmaları geçerli bir neden olarak kabul edilmediği için Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığından çıkarıldıkları gibi, Yunanistan’dan –yahut gittikleri diğer ülkelerden– pasaport veya herhangi bir hüviyet belgesi alamazlar. On yıllar boyunca herhangi bir ülkenin vatandaşlığı olmadan yaşamak durumunda kalırlar. Bu da vatandaşlığın basitçe prosedürel bir işlem olmadığını ve ayrımcılıkla yakından ilintili olduğunu ortaya koyar.

Ayrımcılık, ırkçılık ile kişileri ya da grupları tek bir “kültür”ün taşıyıcısı ve mirasçısı olarak gören kavrayış birbiriyle yakından ilişkilidir. Bu yakın bağlantı, mekân değişiminde, göçmenlikte daha da bariz biçimde görünür olur. Marksist düşünür Etienne Balibar, göç olgusunu ırkçılıkla ilintili ele alır. Ona göre göç, ulusal devlet, işbölümü ve dünya ekonomisindeki hiyerarşilerle bağlantılı işleyişiyle, ırk kavramını ikame eden bir kategori olmuştur. Balibar, göçmenlerin uzun zamandan beri ayrımcılığa ve ırkçı klişelerle dolu yabancı düşmanı şiddet hareketlerine maruz kalmasını buna örnek gösterir. Balibar, bir yandan aslında “insan ırkları” diye bir şey olmadığı kabul edi-

30 Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları - Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, çev. Berna Akkuyul, *Üçüncü Yayıncılık*, İstanbul 2006 s.//fante.org

lirken, diğer yandan kişilerin tutumlarının ve “yeteneklerinin” kan bağıyla ya da tarihsel “kültürlere” aidiyetleriyle açıklanmasının aynı şekilde kabul görmesini eleştirir. “Kültür”ün doğa gibi kişileri ve grupları *a priori* olarak bir soykütüğüne, dokunulmaz ve değişmez bir soy belirlenimine hapsetme yolu olarak iş gördüğünü belirtir.³¹

Sosyolog Immanuel Wallerstein, yabancı düşmanlığı ve ayrımcılık ile kişilerin ya da grupların yaşadığı eşitsizliğin haklı çıkarılmasına temel sağlanması arasındaki sıkı bağa dikkat çeker. Böyle bir bağ, en düşük ücretli ve iktisadi olarak en az ödüllendirici rolleri alabileceklerin o günkü ihtiyaçlara göre belirlenmesine olanak sağlamaktadır.³² Wallerstein’in vurguladığı sıkı bağın örnekleri olarak, başta Almanya olmak üzere Türkiye’den 1960’lı yıllarda Avrupa ülkelerine göç edenlerin, kömür madenlerinde sağlıksız koşullarda çalışmaları, günümüzde genellikle Moldovya ve Gürcistan’dan Türkiye’ye evlerde çalışmaya gelen kadınların güvencesiz uzun çalışma saatleri, Türkiye’nin batısında inşaatlarda çalışan Kürt işçilerin ücretleri, çalışma koşulları ve düşmanlıkla karşılaşmaları sıralanabilir. İktisadi fırsatların ya da dezavantajların, belirli etnisite ya da gruplarda yoğunlaşmasını hatırlatan bir uygulamanın da Varlık Vergisi olduğu söylenebilir.

İkinci Dünya Savaşı yıllarında Türkiye’de, özellikle de İstanbul’da ağırlıklı olarak uygulanmış olan Varlık Vergisi, basit bir kaynak artırım girişimi olarak görülmemelidir, öyle de değildir. Varlık Vergisi sırasında gerçekleşen servet transferini “Türkleştirme” politikalarıyla ilintili irdeleyen çalışmasında Aktar, vergi uygulaması öncesinde iktisadi milliyetçiliğin somut yansıması olan tavırlara dikkat çeker. Bunların, eğer sadece Cumhuriyet’in ilk yıllarında, yabancı firmaların mülkiyet yapısını değiştirerek devletleştirmek veya millileştirmekle kısıtlı kalsaydı

31 Etienne Balibar, “Bir ‘Yeni-Irkçılık’ Var mı?”, (der.) Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler* içinde, çev. Nazlı Ökten, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 31-33.

32 Immanuel Wallerstein, “Kapitalizmin İdeolojik Gerilimleri”, (der.) Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler* içinde, çev. Nazlı Ökten, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, 46-47.

“sol eğilimli, ulusal bağımsızlık yanlısı ve anti-emperyalist tepki” olarak algılanabileceğini vurgular. Ancak 1920’lerde başlayan bu politikaların aynı zamanda gayrimüslim işçi ve memurlara karşı da uygulanmasının, firma mülkiyeti düzeyinden öte bir boyuta “bizden olmayan insan unsuruna” işaret ettiğini belirtir.³³ Aktar, Varlık Vergisi uygulamasını bir “kırılma” noktası olarak niteleyerek, vergi uygulamasında vergi mükellefi veya onların birinci dereceden yakını olan kişilerle yüz yüze yapmış olduğu görüşmelerden, uygulamanın azınlıkların “topluma entegrasyon” sürecini olumsuz etkilediği, azınlık karşıtı politikaların bir gün muhakkak değişeceğine inanan kişilerin tüm inançlarının yıkıldığı, ‘yarım vatandaşlık, misafirlik’ konumlarını pekiştirdiği sonucuna ulaşır.³⁴ Aktar’ın değerlendirmesi, Atina’da yaptığım görüşmede, görüşmeci Millas’ın “Varlık Vergisi, o ilk şoktu, büyük şoktu” yorumuyla örtüşmektedir.

Yarım vatandaşlık ya da geçicilik konumunun olduğu ya da pekiştiği olayın hangi olay olduğu değişkenlik gösterebilmektedir. Görüşmeci Iason’un,³⁵ “her aile için travma, yani aileyi derinden etkilemiş tema farklı olabiliyor. Bazı aileler için Varlık Vergisi, bazı aileler için, 1955 6-7 Eylül Olayları, bazıları için 64, 1964, en ciddi, o aileyi en derinden etkilemiş travma oluyor” ifadesinde örneklenen böyle bir farklılık olsa da, hedef belli bir kimliğe yönelik olduğundan, o kimliğin tüm üyelerine etki ettiği söylenebilir. Bu olaylardan biri 6-7 Eylül Olayları’dır.

Tarihçi Dilek Güven’in, 6-7 Eylül 1955 Olayları’nı ele alan doktora çalışması, olayların arka planına ışık tutmaktadır. Güven, olayları yaşayanlarla bire bir görüşerek ve daha önce yayımlanmamış arşiv belgelerine ulaşarak yaptığı çalışmasında 1955 Eylül’ünde İstanbul ve İzmir’in gayrimüslim sakinlerine başlatılan saldırıların, Türk devletinin yukarıda çizilen politikasıyla sıkı bir ilişki içinde ele alınması gereğine işaret eder.

33 Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve “Türkleştirme” Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 117-118.

34 A. Aktar, 2006, a.g.y., s. 207.

35 Iason: Erkek. Otuzlu yaşlarda. Atina’da yaşıyor. Görüşmeler, 2010 ve 2011’de Atina’da, 2012’de İstanbul’da gerçekleştirildi.
Ücretsiz PDF kitap arşivi - <https://rantey.org>

Güven, 6-7 Eylül Olayları'nın dönemin DP hükümeti, gizli servis ve partinin yerel teşkilatlarıyla işbirliği içerisinde, öğrenci ve gençlik dernekleri ve "Kıbrıs Türktür Cemiyeti" gibi devletçe yönlendirilen örgütlerin katkısıyla uygulandığı sonucuna varır. Araştırmanın sürpriz bulgularından biri, İngiliz hükümetinin, 6-7 Eylül Olayları'nın hazırlanmasındaki katkısını ortaya çıkarmasıdır. Bu olaylar nedeniyle, İngilizlerin amaçladığı gibi Türkiye, üçüncü güç olarak Kıbrıs çatışmasına dâhil edilmiştir. Güven, 6-7 Eylül Olayları'nın, gayrimüslimlerin büyük kısmı için, Türk vatandaşı olarak kabul görmediklerinin kanıtı olarak görüldüğünden, büyük göç dalgalarıyla ülkeden ayrılmalarına neden olduğunu vurgular.³⁶

İstanbullu Rumlarla İstanbul'da ve özellikle Atina'da yaptığım derinlemesine görüşmelerde, 6-7 Eylül Olayları, bir soru sorulmaksızın görüşmecilerin kendiliğinden açtıkları bir konu oldu. Bizzat evlerinde saldırıya uğrayan kişiler, yaşadıklarını detaylarıyla anlattılar. Bu görüşmelerde 6-7 Eylül Olayları ile ilgili öne çıkan yön, Varlık Vergisi ve daha sonra 1964'teki sınır dışı edilmenin yasalarla gerçekleşirken, bu olayın onları halkla doğrudan karşı karşıya getirmesi olarak belirmiştir. Söz konusu karşı karşıya gelişler, korkuyu derinleştirir ve özellikle evi saldırıya uğrayanlarda daha derin travma haline dönüşür. Yurt dışına göç etmede sayısal olarak 1964 kadar kitlesellik taşımasa da, travmanın kolektif yönü öne çıkmaktadır.³⁷

36 Dilek Güven, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 208-210.

37 Tarihçi Samim Akgönül, 6-7 Eylül Olayları'nın Rum nüfusunun azalmasında kısa ve orta vade değil uzun vadede görülecek sonuçlara yol açtığını vurgular. 1955'te nüfus sayımında ana dilinin Rumca olduğunu beyan eden kişi sayısı 79.691, Rumcanın ikinci dil olduğunu söyleyenler 57.606, Ortodoks olduğunu belirtenlerin sayısı ise 86.655'tir. 1960'ta ise, 65.539 kişi ana dilinin Rumca olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber, ana dilinin Türkçe olduğunu söyleyen kişilerden 81.849'u Rumca bildiğini beyan etmiştir. Akgönül, 1960 yılında Ortodoks sayısına bakıldığında ise bu sayının 106.612 olduğunu belirterek, Ortodoksların sayısı 1955 yılına kıyasla % 18,70 oranında artmış olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla, Akgönül, genel kanının aksine, Türkiye Rumlarının Türkiye'den 6-7 Eylül Olayları'nın ardından ayrılmamış olduğunu vurgular. Akgönül, *Türkiye Rumları*, çev. Ceylan Gürman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 221-223.

Tarihçi Samim Akgönül, İstanbul'da ve Atina'da yayımlanan azınlık basınıni inceleyerek, Yunanistan ve Türkiye'de yaptığı yüz yüze görüşme ve anket yönteminden yararlanarak hazırladığı *Türkiye Rumları* adlı çalışmasında, 6-7 Eylül Olayları'nın psikolojik etkisine dikkat çeker. O geceki olaylardan bahsedildiğinde Türkiye Rumlarının en sık kullandıkları kelimenin *güven* olduğunu vurgular.

1964'teki sınır dışı edilmeleri, kamuoyunun öncesinde hazırlanması ve söylemler yönüyle etraflı bir şekilde ele aldığı incelemesinde, Akgönül, sınır dışı edilme öncesindeki 6-7 Eylül'ün öncesinde basının kamuoyunu hazırlamasına benzer negatif söylemler, suçlamalar, hedef göstermeler, semt isimlerinin değiştirilmesi ve bunu takip eden Rum esnafın mallarını boykot kampanyasına dikkat çeker.³⁸ Akgönül, 1965³⁹ nüfus sayımı sonuçlarına göre, böylesine kısa bir sürede toplam 30.000 Rum'un ülkeyi terk ettiğini belirtir.⁴⁰ Yunan uyruklu Rumların 1964 yılında Türkiye'den çıkarılmasının, bu tarihten itibaren Türk-Yunan ilişkilerinde rutin haline gelecek olan misilleme politikasının bir örneği olduğunu belirten Akgönül, 1960'lı yıllardan günümüze kadar İstanbul'daki Rum azınlığın günlük hayatının Kıbrıs'taki⁴¹ duruma sıkı sıkıya bağlı bir şekilde sey-

38 A.g.y., s. 257-260.

39 Akgönül, 1965 nüfussayımında ana dilinin Türkçe olduğunu söyleyenler arasında 78.018 kişi, ikinci dil olarak Rumca konuştuğunu bildirdiğini belirtir. Ana dilinin Rumca olduğunu söyleyenlerin sayısı ise 48.096'dır. Dolayısıyla Rumca konuşanların sayısı 126.114 olmaktadır. Akgönül, bu sonuçlar azınlığın beş yıl içerisinde, 11.000 Yunan uyruklu sayılmazsa, yaklaşık 20.000 üyesini kaybettiği anlamına geldiğine dikkat çeker. A.g.y., s. 290.

40 A.g.y., s. 290.

41 Kıbrıs konusunda, milletlerarası çatışmalar uzmanı psikanalist Vamık Volkan'dan kısa bir özet yararlı olacaktır: "Kıbrıs Rum hareketi Enosis (Yunanistan'la birleşme) yüz yıl kadar geriye gider. Ancak mevcut Kıbrıs sorunu, 1931'de İngiliz valinin konağının Enosis davasına bağlı Kıbrıslı Rumlar tarafından yakılmasıyla başlar. Britanya'nın bu olaya sert cezalarla karşılık vermesine rağmen, Enosis heyecanı devam etti. Rum Ortodoks Kilisesi'nin 1913'te doğan başpiskoposu Makarios hareketin lideri oldu. Enosis hareketi Türkiye tarafından öfkeyle karşılandı. İngiliz, Yunan ve Türk dışişleri bakanları Eylül 1955'te Londra Konferansı'nda buluştular ancak bir çözüme ulaşamadılar. Bu sırada adada gerginlik tırmanıyordu. Kıbrıslı Rum gerilla örgütü EOKA kuruldu. Türkler ve Rumlar arasında taksiminin, bö-

rettiğine dikkat çeker. Bu aynı zamanda devamlı olarak yaşanan “önleyici” rehin alma durumudur.⁴² Aktar çok çarpıcı biçimde, söz konusu durumun, “kriz döneminde takas edilecek insan malzemesi” olarak görülmesine dikkat çeker.⁴³

Yukarıda İstanbullu Rum Ortodoks kimliğinin içinde kurulduğu, değiştiği ve tartışmaya açıldığı “geçmiş”i, ana hatlarıyla dile getirdikten sonra, araştırma konusunu belirleme ve daraltma sürecinden başlayarak alan çalışmamı anlatacağım antropolojik yolculuğun detaylarına geri dönebilirim.

Konunun daraltılması: “Nasıl çalışacağım?”

Bu çalışmaya başlarken ortaya çıkan en önemli sorun araştırma problematiği önümde dururken, ona nasıl yaklaşacağımı ve hangi ucundan tutacağımı tam kestirememek oldu. Bu güçlüğü aşmanın tek yolunun da deneyimlemek olduğunu biliyordum, ama bilmek için korkutuculuğunu azaltmıyordu.

lûştürülmesinin, huzursuzluğun tek kabul edilebilir çözümü olduğuna ısrar ediyordu. Zürih’te görüşmeler sonucunda bir cumhuriyet kurulmasına karar verildi. Zürih Antlaşması Şubat 1959’da Londra’da imzalandı. Kıbrıs Cumhuriyeti Ağustos 1960’ta resmen doğdu. 21 Aralık 1963’te patlak veren şiddet olaylarında Lefkoşa’da iki Türk öldürüldü, beşi yaralandı. Aralık 1963 ile 1964 yazı arasında yirmi beş bin Kıbrıslı Türk sığınmacı hale geldi. Gerginlik devam ediyordu. 8 Aralık 1967 ve 16 Ocak 1968 arasında 15.000 kadar Yunan askeri adayı terk etti. Türkiye, askeri müdahale hazırlıklarını askıya aldı. Haziran 1968’de Rum ve Türk tarafının temsilcileri anlaşmazlıklarını çözmek için Lefkoşa’da görüşmelere başladılar. 1972’de hâlâ sonuç alınamayınca BM araya girdi, görüşmeler tekrar hız kazandı. 1969’da Enosis’i destekleyen politik gruplar yeniden ortaya çıktı. Yunanistan’daki Albaylar Cuntası 1970’te Makarios’a suikast düzenledi. Ertesi yıl ev hapsinden kaçan Grivas, Kıbrıs’a döndü ve yeni bir Enosis mücadelesi için EOKA B’yi kurdu. Cuntanın desteğiyle EOKA B tarafından 1974 yazında Makarios’a bir suikast girişi mi oldu. Makarios adadan kaçtı”. Vamık Volkan, *Kıbrıs: Savaş ve Uyum Çatışan İki Teknik Grubun Psikanalitik Tarihi*, çev. Berna Kılınçer, Everest Yayınları, İstanbul, 2008, s. 27-34. Türkiye Kıbrıs’a 20 Temmuz 1974’te askeri müdahale gerçekleştirdi.

42 Akgönül, a.g.y., s. 251.

43 Ayhan Aktar, “Nüfusun Homojenleştirilmesi ve Ekonominin Türkleştirilmesi Sürecinde Bir Aşama: Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi, 1923-1924”, (der.) Renée Hirschon, *Ege’yi Geçerken, 1923 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi* içinde, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 112.

Bu kitapta başvurduğum yazarlar genel olarak akademik ve düşünsel alana değerli katkılar sağlarken, özel olarak da bu çalışmanın çerçevesinin daraltılmasına ışık tuttular. Rum Ortodoks ritüel-kimlik bağıntısını, mekân ve bellek yönüyle irdeleyen bu çalışmada, Rum toplumunun en önemli kurumu olan Patrikhane'ye ilişkin görüşmecilerin söylediklerini ilgili yerlerde vermekle beraber Patrikhane'yi bu çalışmanın dışında tuttum. Bunun nedeni, çalışmamın odağının dinî kurumlardan daha çok din antropolojisi gereği kişilerin ritüelleri anlamlandırma şekli olmasıdır. Benzer nedenlerden dolayı, daha çok Rum Ortodoks toplumunun yapılanmasına ilişkin bir çalışmanın başlıklarından sayılabilecek vakıflar ve dernekleri de, önemlerini teslim ederek bu çalışmanın dışında bıraktım. Ancak yöneticileri ve gönüllüleriyle derinlemesine görüşmelerde bulundum.

Bu çalışmada amacım, ritüellerin kimlik ile bağıntısını irdelemek olduğundan, çalışmamı görüşme yaptığım kişilerin seslerine dikkat çekecek şekilde yapılandırmaya çalıştım. Farklı görüşlere sahip görüşmecilerin doğrudan kendi ifadeleriyle meseleyi vurgulamaya gayret ettim. Bu yolla, İstanbul Rum Ortodoks kimliğinin çoğulluğunu ortaya koymayı hedefledim. Söz konusu hedefim ve sorunsala ilişkin, 2010, 2011 ve 2012 yıllarında, Atina ve İstanbul'da derinlemesine görüşmeler yaptığım ve ritüelleri gözlemlediğim alan çalışması yürüttüm.⁴⁴ Şimdi bu süreçte birlikte bakalım.

44 Alan çalışması kapsamında yaptığım görüşmeler ve katılımcı gözlemlerde bulunduğum ritüellerle ilgili tablo Ekte Alan Çalışması kısmında yer almakta. Bu çalışmada gözlemlediğim yortular, *Dodekaimeron* (*Onikigün*) ve *Pascha* dönemidir. *Dodekaimeron* (24 Aralık ile 6 Ocak arası) Hristiyan Ortodoks dininin en önemli iki yortu döneminden ilkidir ve İsa Paygamber'in doğumu olan 24/25 Aralık Hristuyenna yortusunu, Protohronia/Yılbaşını ve 6 Ocak vaftizi Fota/Theofania kutlamalarını kapsamaktadır. Diğer evre olan *Pascha*/Paskalya dönemi ise, Paskalya'ya hazırlık olan kırk günlük Büyük Perhiz öncesinde, perhiz tutulmayan son günlere ilişkin olan Apokria/Karnaval, Megali Sarakosti/Büyük Perhiz ve Ölüm ve Diriliş'in yer aldığı Megali Evdomada/Büyük Hafta'yı kapsamaktadır. Bununla beraber, yaklaşık on yılda bir yapılan ve çok önem taşıyan Hagion Miron/Kutsal Yağ (Kutsal Yağ'ın Kutsanması) töreni de, alan çalışması döneminde gerçekleşmesi nedeniyle gözlemlenebilmiştir.

Tek bir kişi yi bile tanımadığım Rum toplumuna ilişkin bir araştırmayı yürütebilmek, katılımcı gözlem için izinleri almak, randevuları oluşturmak, kısaca alana çıkış, bu sürecin en zor ve heyecanlı kısımlarından biriydi. Ritüelleri izlemek, fotoğraflamak ve videoya kaydetmekle ilgili izinleri kiliselerdeki görevlilerden, İrini Dimitriyadis'in veya daha sonra tanışmış olduğum kişilerin ismiyle, çalışmanın içeriğini ve kendimi tanıtarak aldım. Derinlemesine görüşmeler de benzer biçimde ilerledi. İlk görüşme yaptığım kişilerle ilgili randevuları da İrini Hocam aracılığıyla aldım. Ardından o kişiler, başka kişilere gönderdi. Bunların yanı sıra, katılımcı gözlemlerde bulunduğum kiliselerde tanıştığım kişilerle de derinlemesine görüşmeler yaptım.⁴⁵

İstanbul'dan Atina'ya göç etmek zorunda kalmış İstanbullu Rumlarla, Ocak-Mart-Kasım 2010 ve Kasım 2011 tarihlerinde Atina'da yapmış olduğum derinlemesine görüşmeler olmasaydı bu çalışma çok eksik kalacaktı. Evlerini, memleketlerini terk etmek zorunda kalmış, önemli bir değışim deneyimlemiş kişilerin İstanbul'u nasıl tanımladıklarını, ritüelleri nasıl hatırl-

45 Alan çalışmasında, katılımcı gözlem sırasında yapmış olduğum görüşmeler hariç, üç yılda İstanbul'da 60, Atina'da 57 olmak üzere toplam 117 görüşme yaptım. İstanbul'daki 35, Atina'daki ise 39 görüşmeciyile ilgili tanıtıcı bilgiler, Ekte yer almaktadır. Görüşmelerden bazıları çift, karı-koca aynı anda oldu. İlk görüşme ise, biri üç kişi, diğeri beş kişi olmak üzere daha çok kişiyle bir arada oldu. Bu tipte görüşmelerin, anıları hatırlamada ve farklı yorumlamaları görebilmekte etkili olduğunu gözlemledim. Bazı görüşmeciler, benim Rum Ortodoks olmadığımı, Yunanca ve teoloji bilmediğime göre, bilgilerimi kimin kontrol edeceğini sordular. Bu haklı soru beni çalışmamın kapsamını ve yürütölme şeklini daha detaylı anlatmaya yöneltti. Bunun yanı sıra zaten planlamış olduğum, edindiğim bilgileri ilahiyatçı kimselerle de görüşmenin önemini hatırlattı. Derinlemesine görüşmelerde ritüellere ilişkin "veri"leri, Khal-kedon/Kadıköy Metropolit Athanasios Papas ve Derkos/Derkon Metropolit Apostolos Daniilidis ile paylaşarak görüşlerini sormak, Rum Ortodoks olmayan araştırmacı kimliğimin olası körlüğünü telafi etmede çok yardımcı oldu. Gözlemlediğim ritüellere ilişkin sorularımı, Andon Parizyanos hocam büyük bir sabırla yanıtladı. Onun gönülden verdiği bilgiler ve yönlendirmeler ritüellere yaklaşımımlı oluştırmada çok yardımcı oldu. Ayırdıkları zaman ve rehberlikleri için her birine çok teşekkür ederim.

ladıklarını Rum Ortodoks aidiyet algılarıyla bağlantılı şekilde anlamaya çalıştım.

Görüşmelerde çok önemli bir malzeme, katılımcı gözlem sırasında ritüellerde çektiğim fotoğraflardan hazırladığım albüm oldu. Bu fotoğrafların, kişilerin konuşmaya başlama, anılarını ortaya çıkartmada etkin olduklarını gözlemledim. Genelde görüşmecilerin anlattıkları, geçmişin kronolojik bir anlatımı değil, sıçramalı bir “geçmişlik sunumu”⁴⁶ (*representation of pastness*) oldu. Görüşmecilerin konuşmayı nasıl yapılandıracağı, nelerden bahsetmeyi tercih edecekleri çok önemli olduğu için, görüşmecinin konuşma istekliliğine bağlı kalmakla birlikte, hatırlatıcı ve konuya yönlendirici görsel malzeme sundum.

Yukarıda, derinlemesine görüşmeleri nasıl yürüttüğüme ilişkin bilgi aktardıktan sonra katılımcı gözlemin önemini biraz daha vurgulamam gerekir. Üç yıl boyunca İstanbul’da ritüelleri/yortuları gözlemlemenin yanında, kermes, anma günleri, mezuniyet günü, dernek yemekleri gibi bir araya gelişlerde de bulunmamın, etnografik “veri” sağlamanın ötesinde, görüşmecilerin ifadesiyle “çalışmamın titizliği ve ciddiyeti” olarak yorumlandığını söyleyebilirim. Bu güvenin derinlemesine görüşmeleri de etkilediğini düşünüyorum.

Daha önce belirttiğim gibi, ilk derinlemesine görüşmeler, İrini Dimitriyadis’in yönlendirdiği kişilerle ve Atina’da konferansta tanıştığım doktora öğrencisi Berin Myisli’nin⁴⁷ yönlendirdiği kişilerle oldu. Diğer görüşmeler de kartopu diye adlandırılan yöntemle, yani bu kişilerin yönlendirdiği diğer kişilerle oldu. Bu görüşmeci ağının araştırmaya çok değerli katkısını ve önemini teslim ederek, önceden referansla, tanıtılarak yapılan derinlemesine görüşmelerin, katılımcı gözlemle⁴⁸ desteklenmesinin altını çizmem gerekir. Sosyolojik yöntemlerde yaş, cinsiyet,

46 Elizabeth Tonkin, *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral*, Cambridge University Press, 1991.

47 Katkıları ve dostluğu için Berin’e çok teşekkür ederim.

48 Bu çalışmada katılımcı gözlem, Ekte Alan Çalışması kısmında yortuları kiliselerde gözlemlemek, ayin sonrasında bir arada bulunmak, kermes, mezuniyet günleri gibi Rum toplumunun bir arada bulunduğu günlerde bulunmak şeklinde gerçekleşti.

meslek, ekonomik durum gibi bilgileri kodlama yoluyla örnekleme kontrol edilmeye çalışılırken, antropolojik araştırmada amaç daha geniş çeşitlilikle etkileşim olduğundan, rastlantısal, önceden belirlenmemiş kişilerle görüşmenin, alan çalışmasının yanlılığını düzeltmede ve telafi etmedeki rolü önemlidir.⁴⁹ Bu noktada sosyal bilimlerde yöntem ve özellikle nesnellik kavramını detaylandırmanın yararlı olduğunu düşünüyorum.

“Nesnellik”, ne kadar mümkün?

Antropolojik eserlerde, araştırma konularının çeşitlenmesinin yanı sıra, özellikle son on yıllarda nesnellik kavramına yönelik vurgu dikkat çekmektedir. Sosyal bilimlerin yeniden yapılması üzerine, başkanlığını Wallerstein’ın yaptığı çalışma raporunda, sosyal bilim “modern dünyada gerçeklik hakkında bir şekilde ampirik olarak doğrulanmış, sistematik, dünyevi bilgi üretme çabası” olarak tanımlanır ve nesnellik terimi bu hedefe varma çabası olarak tarif edilir. Nesnelliğin anlamının, bilginin *a priori* olmadığı, araştırmanın bize bilmediğimiz şeyler öğretebileceği ve daha önceki beklentilerimize göre bizi şaşırtabileceği inancına sıkı sıkıya bağlı olduğunun altı çizilir.

Raporda, genellikle nesnelliğin karşıtı olarak, araştırmacının veri toplar ve yorumlarken kişisel yargılardan kurtulamayacağı şeklinde tanımlanan “öznellik” terimine dikkat çekilerek, “nasıl nesnel olunabilir?” sorusu ortaya konulur. Bu soruya ilişkin, iki egemen modele dikkat çekilir. Bunların birincisi, sosyal bilimlerin öznellik tehlikesini ortadan kaldırabilmek için verinin “sağlamlığını” arttırmaya yönelik ölçülebilir ve karşılaştırılabilir veriler toplamaya yönelmedir. Diğeri ise, daha çok idiografik tarihçilerin yöneldiği önceki araştırmacılar tarafından kullanılmamış (çarpıtılmamış) ve araştırmacının kendini kişisel olarak taraf hissetmediği verilere ulaşmaya çalışmaktır. Raporda, her

49 Ilay Romain Örs’ün basılmamış doktora tezinin başlığı ve diğer detayları şöyledir: *The Last of the Cosmopolitans? Rum Polites of Istanbul in Athens: Exploring the Identity of the City’ for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of Anthropology and Middle Eastern Studies*, Harvard University, May 1996, s. 51-52.

iki yaklaşımın nesnel veri toplamaya katkısına ilişkin kuşkuların, son yıllarda daha yüksek sesle ve “kimin nesnelliği?” sorusuyla ve nesnel denilen bilginin sosyal ve siyasal açıdan güçlü olanın bilgisinden başka bir şey olmadığı eleştirileriyle dile getirilişine dikkat çekilir.⁵⁰

Raporda son olarak, nesnelliğin olmadığı iddiasıyla sosyal bilimin, hepsi birbirine eşdeğer bir özel görüşler çeşitlemesine indirgenmesi eleştirilerek, bilginin sosyal olarak kurulmuş olduğu gerçeğinin, nesnellik kavramıyla çelişmediği, daha geçerli bilgiye ulaşmanın da sosyal olarak mümkün olduğu anlamına geldiği, daha çoğulcu yapılar kurarak yapılacak bir yeniden yapılandırmanın nesnelliği artıracığına olan inanç vurgulanır.⁵¹ Bu vurgulardan hareketle, araştırmacı olarak öznel ve kültürel bagajım nedeniyle araştırmamın katı bir nesnellik taşımasını olanaklı görmezken, şüphesiz çalışmam “özel görüşler” anlamına da gelmemektedir. Söz konusu nesnellik ve öznellik tartışmaları alan çalışmasına daha yakından bakmayı gerektirir.

Alan çalışması

Sosyal bilimlerde nesnellik gibi, metodolojik tartışmalar da git-tikçe daha çok öne çıkmaktadır. Metodolojik tartışmaların öne çıktığı yerlerden birisi de alan çalışmasıdır.⁵² Alan çalışması,

50 Raporda, nesnellikle ilgili yaklaşım, yazarlar tarafından şu şekilde verilir: “Biz, bütün bilim adamlarının belirli bir sosyal ortama ait olduklarını, dolayısıyla sosyal gerçekliği algılar ve yorumlarken kaçınılmaz olarak bazı önkabül-lerle ve önyargılarla yola çıktıklarını kabul ediyoruz. Bu anlamda “tarafsız” bilim adamı olamaz. (...) Bütün veriler, gerçekliğin içinden, dönemin dünya görüşlerine ve teorik modellerine uygun olarak, döneme özgü grupların bakış açılarından elenerek seçilmişlerdir. Bu anlamda seçimin temelleri tarihsel olarak kurulmuştur ve dünya değiştikçe, ister istemez değişecektir. Eger nesnellikten, hiçbir olaya taraf olmayan bilim adamlarının kendi dışlarındaki dünyayı yeniden üretmelerini anlıyorsak, o zaman hemen söyleyelim ki, böyle bir şey mümkün değildir”. Gülbenkyan, Komisyonu. *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 84-86.

51 A.g.y., s. 87.

52 Etnografilerin, politik ve epistemolojik bir krizin ortasında olduğunu tartışan, James Clifford ve George E. Marcus, artık Batılı olmayan halkların Batılı yazarlarla karşı konulamaz bir yetkeyle tasvir edilemeyeceğini ve kültürel temsil sürecinin artık kaçınılmaz olarak tarihsel ve tartışmalı olduğunu vurgular-

her şeyden önce, bir karşılaşma ve tanıklık anlamına gelmektedir. Yapılan görüşmeler, kaydedilen sesler, video ve fotoğraf görüntüleri gerçekçi olsalar da, kesin dille söylenebilecek tek şey, böyle bir karşılaşmanın yaşanmış olduğudur. Araştırmacı, konu seçiminden başlayarak, kuramsal yaklaşımını, derinlemesine görüşmede açacağı konuları, kaydedeceği görüşmeyi, katılımcı gözlemde çekeceği fotoğrafı ve video görüntüsünü kapsayan bir dizi kararlar alır ve belirlemelerde bulunur.

Araştırmacı, tanıklıklarını, gözlem ve duyumsamalarını sözcüklere dökmeye başladıktan sonra, anları zaman ve mekânda dondurma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Yazılı ve sözlü tanımlamalar yahut betimlemeler, “gerçeği” yansıtmaktan ziyade çarpıtma eğiliminde olabilmektedir. Bir anın betimlenmesi, sadece bir durumu kaydetmek değildir. Yazar tarafından bir seçime tabi tutulmanın sonunda, tanıklık yazılı hâle getirilmiştir. Ancak araştırmacının bu seçimlerinin salt bilinç düzeyinde gerçekleştiği düşünülmemelidir. Araştırmacının gözlemlerini anlamlandırma sürecinin bilinç dışı yönü de vardır. Benzer bilinç ya da bilinç dışı düzeyinde anlamlandırmalar görüşmeciler için de geçerlidir.

Antropolog Barbara Myerhoff alan çalışmasında görüşmecilerin formel, enformel, planlı ya da spontan, öyküler anlatarak, güçlük çıkartarak, sahneler yaratarak kendilerini fark ettirme, kaydettirme, dinletme ve fotoğraflatma yoluna gidebileceklerinden bahseder.⁵³ Bu da alan çalışmasının araştırmacı ve görüşmeci arasındaki ilişkinin diyalojik olmasına denk düşmektedir. Diyalojik ilişkiye bir örnek olarak görüşmeci Angel ile Atina’da görüşmemi verebilirim. Görüşme sırasında, daha ben sormadan bu tezde dikkat çekilen noktaları çok çarpıcı bir şe-

lar Clifford ve Marcus, *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*, University of California Press, 1986. Clifford, alan çalışması içermeyen antropolojik çalışmalar ya da antropoloji hakkında yazılara olan eğilimi vurgulayarak, alan çalışmasının önemine dikkat çeker. Clifford, *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, 1988.

53 Barbara Myerhoff, “Life Not death in Venice: Its Second Life”, (der.) Victor W. Turner ve Edward M. Bruner, *Anthropology of Experience* içinde, University of Illinois Press, 1986, s. 267.

kilde anlatması üzerine “o kadar etkileyici anlattınız ki, şimdi bu tezi kim yazmış oluyor siz mi, ben mi?” yorumuma karşılık “öyle düşünmeyin, ben biraz da kasıtlı yapıyorum” şeklinde samimi ifadesi sözlerin yapılandırılmasına örnektir. Bu diyalojik ilişkiyi çağrıştıran benzer bir durum da nihai görüşmelerde ortaya çıktı.

Çalışmanın yazımının son aşamalarına doğru, Atina ve İstanbul'daki derinlemesine görüşmelerde, özellikle daha önceden görüşme yaptığım kişilere çalışmamın başlıklarını, ana hatlarıyla içeriklerini ve karakteristik anekdotları aktardım. Bunu yapmamın nedenlerinden biri, bu örnekler üzerinden farklı sesleri ve görüşleri araştırmaya dâhil ederek konunun çeşitli yönlerini ortaya koyarak, polifoni yoluyla “nesnellige” ulaşmaktı. Zira her araştırma, etnograf ve görüşmeci arasında sürekli ve etkileşimsel bir konumlamayı gerektiren, refleksif (düşünümsel), diyalojik ve polifonik, deneyimsel, yorumsamacı ve özneler arası bir ilişkinin sonucudur.⁵⁴ Böyle bir ilişki ve etkileşimin salt kendim ve görüşmecilerle kısıtlı kalmadığını düşünüyorum.

Yukarıda belirttiğim, anekdotları paylaşmamın farklı bir ilişkisellik oluşturduğunu gözlemledim. Buna örnek olarak Atina'da görüşmeci Milo'nun⁵⁵ yorumunu verebilirim. Milo'nun evinde, bir yandan Türkçe eski şarkılar dinleyip diğer yandan çaylarımızı içerken, “İstanbul'dakiler ne diyor, neler anlatıyor?” diye sordu. Bunun üzerine, ona bazı karakteristik anekdotları aktarırken aynı zamanda yorumunu alma şansım oldu. Bunu başka görüşmecilerle de tekrarladım. Milo, İstanbul'da yaşayan görüşmeci Dimitris'nin⁵⁶ İstanbul'da polise “sizden şikâyetçiyim” diyebilmesine çok şaşırdı ve bu kişinin “kim olduğunu, nasıl polise böyle bir şey söylemeye cesaret edebil-

54 Clifford, “On Ethnographic Authority”, *Representations* 1(2), 1983, s. 142.

55 Milo: Erkek. Altmışlı yaşlarda. İstanbul Kurtuluşlu (Tatavla). Atina'ya 1978'de göç etmiş. Sonra kardeşi ve anne-babası gelmiş. Görüşmeler Kasım 2010 ve Kasım 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.

56 Dimitris: Erkek. Kırklı yaşlarda. İstanbullu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Bir dönemde, Atina'ya göç teşebbüsüne bulunmuşlar, ancak sonra geri dönmüşler. Görüşmeler 2010 ve 2011 yıllarında İstanbul'da gerçekleştirildi.

diğini” sordu. Benzer şekilde, İstanbul’da görüşmecî *Letha*’nın, “Atina’dakiler sizinle konuştular mı, neler anlattılar?” sorusu, aktardığım bazı anekdotlara ilişkin onun –ve diğer görüşmecîlerin de– karşı fikirler söylemesi çalışmamın çoğulluk amacına destek sağladı. Bu desteğin yanı sıra, söz konusu “karşılıklı ve diyalojik işbirliği süreci”⁵⁷ etnografiye görüşmecinin katılımı hedefime hizmet etti. Yukarıda değinilen bu çoğulluk ve özneye vurgu yapma amacımın nedenlerinden biri de, başka bir “kültür” hakkında, o “kültür”den olmayan biri olarak yürüttüğüm araştırmayla ilgili etik⁵⁸ kaygılardı. Türkiye’de sosyal bilimlerden düşünülürken bilim ve etik ilişkisi, gündeme gelmesi uzun sürmüş konulardandır.⁵⁹ Bu çalışmayla ilgili etik kaygılarım, Akgönül’ün Rumlarla ilgili yaptığı çalışma-

57 Stephen Tyler, “Postmodern ethnography: From document of the occult to occult document”, (der.) James Clifford ve George Marcus, *Writing culture* içinde, University of California Press, 1986, s. 126.

58 Kuramcı İonna Kuçuradi, etiği şu şekilde tanımlar: “Etik ilişki, insanlararası ilişki türlerinden bir tanesi ve en temelde olanı: belirli bütünlükte bir kişinin belirli bütünlükte başka bir kişiyle ya da en geniş anlamda insanlarla –yüzyüze geldiği veya gelmediği insanlarla–, değer sorunlarının söz konusu olduğu ilişkidir”. İonna Kuçuradi, *Etik*, Türk Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 3.

Amerikan ve İngiliz Antropoloji dernekleri antropolojik bir çalışmada gözetilmesi gereken etik kuralları belirlemiştir. The American Anthropological Association’ın (AAA) saptadığı etik kuralları, araştırılan grubun bireylerine karşı, araştırma yapılan disipline karşı, öğrencilere karşı, sponsorlara karşı, antropologun kendi hükûmetine ve misafir olunan ülkenin hükûmetine karşı sorumluluklar olarak sıralamıştır (www.aaa.net.org, 25.06.2012). Sorumluluk alanları bu şekildeyken ana prensip “araştırılan” gruba zarar vermemektir. The Association of Social Anthropologists of the British Commonwealth’in (ASA) araştırma esnasında uyulmasını istediği kurallar ise ana hatlarıyla şöyle sıralanabilir: Görüşmecilerin fiziksel, sosyal ve psikolojik koşullarını sağlamak, korumak ve zarar vermemek; görüşmecilerin haklarına, mahremlerine, duyarlılıklarına, ilgi ve alakalarına zarar gelmemesine gayret etmek; görüşmecilere gelebilecek olası zararların farkında olmak ve önlemek; görüşmecilerin gerçekleştirilen araştırma yüzünden rahatsız olmalarını önlemek amacıyla yasa dışı aykırı ve/veya usulsüz ihlalleri önlemek; görüşmelerden araştırmada faydalanılabilmesi için önceden görüşmecilerin rızasını almak ve araştırmanın amacını görüşmeciye daha önceden etraflıca açıklamak; görüşmecinin gizlilik haklarına sahip çıkmak ve yerine getirmek; görüşmecilerin gösterdiği yardımseverliğe, araştırma bittikten sonra bile aynı şekilde karşılık vermeye çalışmak (www.theasa.org, 25.06.2012).

59 Belkıs Kümbetoglu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, Bağlam, İstanbul, 2005, s. 177.

daki kaygıyla örtüşmektedir. Akgönül, bütün gayrimüslim cemaatler için geçerli olan, ancak Rumlar söz konusu olduğunda daha belirgin bir hal alan nüfus azalmasını vurgulayarak, böyle bir konuyu çalışmanın etik yönüne dikkat çeker. “Türkiye’deki Rum azınlığın kutsal birer emanet ya da nesli tükenmekte olan bir türün son temsilcileri” olmadığını vurgular. Azınlık üyelerinin de, “böyle algılanmaktan rahatsız” olduklarını belirten Akgönül, bir grubun üyeleri olarak değil öncelikle birer birey olarak görülmek istediklerini belirtir.⁶⁰ Etik açıdan önemli diğer yön ise benim kimliğimle ilişkilidir.

Araştırmacının kimliği, konumu ve üretimi

Alan çalışması belki de kim olduğum hakkında en fazla düşündüğüm, yeniden düşündüğüm ve bunu diğer kişiye sunduğum süreçlerden biri oldu – belli yönlerden görüşmeciler açısından da belki de. Sosyolog Erving Goffman’ın deyimiyle “kimlik kiti”nin katlarının açıldığı, gözler önüne serildiği bir süreçti.⁶¹ Bu katlarda öne çıkan yön, kategorik olarak “Türk” ve “Müslüman” olmamdır. Tabii bir de cinsiyetim ve yaşım. Bu özellikler içerisinde, alan çalışmasında en yararlı yönleri sırasıyla yaşım, Türkçemin niteliği –“eski” kelimeler kullanarak konuşmam– ve kadın olmam olarak sıralayabilirim. Belli bir yaşın üstünde (47) araştırmacı olmamın, kişiliğimden bağımsız olarak, çalışmaya göstereceğim titizlik açısından olumlu bir önyargıyla güven uyandırdığını hissettim. Konuştuğum Türkçede, ‘mütema-diyen, mamafih, mesela’ gibi görece eski kelimelerin yer alması, bazı görüşmecilerin “sizin Türkçeniz bizim bildiğimiz Türkçe” ifadeleriyle olumlu anlam buldu. Bununla beraber, antropolojik bir çalışmada önemi bilinen “araştırılan” toplumun dil(ler)ini öğrenmenin avantajlarından mahrum olduğumu belirtmem gerekir. Bu dillerden olan Rumca-çağdaş Yunanca dilini öğrenmek

60 Akgönül, a.g.y., s. 19.

61 Roger D. Abrahams, “Ordinary and Extraordinary Experience”, (der.) Victor W. Turner ve Edward M. Bruner, *Anthropology of Experience* içinde, University of Illinois Press, 1986, s. 55.

için özel dersi de içeren bir çalışma yürütmüş olmama karşın, görüşmeleri Rumca yapabilecek bir dil seviyesine gelebilmem ne yazık ki mümkün olamadı. Kadın araştırmacı olmakla ilgili avantaj sadece bir erkek görüşmeci tarafından “adınız Mehmet olsaydı sizinle zaten görüşmezdim” ifadesiyle belirtildi. Bazı görüşmeciler de kendileri için değil, ancak yönlendirdiği görüşmeciler açısından kadın olmamın işi kolaylaştırdığını söylediler. Ancak yine de belirtmem gerekir ki, bana yaş ve Türkçe-de olduğu gibi açıkça hissettirilen bir avantaj gözlemlemedim.

Atina’da İstanbullu Rumlara ilişkin çalışmasında İlay Roma-in Örs, İstanbullu kimliğinin, onu içeriden ve dışarıdan olma arasında gidip gelmesine olanak sağlayan olumlu konumuna dikkat çeker.⁶² İstanbul’da doğmamış olmam nedeniyle böyle bir konumum yoktu, fakat İstanbul’da oluşan yeni pek çok semtin tanınmamasına karşın oturduğum semtin (Kadıköy), Atina’daki görüşmeciler tarafından yakından bilinmesi ve onlarla semtlerin eski hallerini, plajlarını, yazlık sinemalarını konuşabiliyor olmak bir avantaj oldu.

Özellikle antropolojideki alan çalışması yönüyle, sıklıkla araştırmacının kimliğinin problematize edilmesi tesadüf değildir. Zira bu araştırmacıyı kendi duyguları, önyargıları ve kabul-lerine ilişkin düşünmeye yöneltir. Benzer bir ilişki de okuyucuyla kurulur. Araştırma süreciyle ilgili detayların yazıya dökülmüş olması, okuyucuya antropolojik yolculuğun yanlılığını ve sınırlılığını görebilme imkânı sağlar.

Yazma “mesele”si

Antropolojik yolculuğun benim açımdan en meşakkatli yanlarından birinin, araştırmayı yazıya dökme olduğunu söyleyebilirim. Antropolog Clifford Geertz, antropoloğun alan çalışmasındaki etkileşiminin ve görüşmelerinin yeniden üretilemez, geriye alınamaz yönünü ve tekliğini vurgular.⁶³ Gerçekten de

62 Örs, a.g.y., s. 54.

63 Behar, a.g.y., s. 7. (Behar atıf kaynağı: Clifford Geertz, *Works and Lives, Anthropologist as Author*, Stanford University Press/Stanford 1988).

alandan ayrılarak yazmaya başlamak, bir anlamda bu etkileşimden vazgeçmek anlamına da geldiğinden hiç kolay değildir. Bununla beraber, alan çalışmasında kaydettiğim görüşmelerin, bu etkileşimi, kurulan bağları tekrar yaşamaya yardımcı olduğunu söyleyebilirim.

Antropolojik yolculukta, derinlemesine görüşmeler ve katılımcı gözlemle uzun süreli bir çalışma yapmak, ister istemez bazı bağlar oluşturma potansiyeli taşır. Görüşme yaptığım kişilerle aramda bir bağ oluştuğunu itiraf etmem gerekir. Böyle bir dostluk bağı, bu kadar fiziksel ve psikolojik olarak yorucu çalışmaları sürdürbilmemde işlevsel oldu. Kurulan sıcak bağa zarar vermeden, “konu”ya “serinkanlı” yaklaşmamı sağlayan unsurlardan biri, alan çalışmasının da bir parçası olan transkripsiyonlardır. Bir hayli meşakkatli olan, saatler süren görüşmelerin ses kayıtlarını, gözlemlenen ritüellerin video kayıtlarını sözcüklere dökmek, benim açımdan daha “nesnel” analiz etme ve yazmaya geçişin temelini oluşturdu. Diğer katkısı da özellikle ilk görüşmelerin transkripsiyonlarının, daha sonraki görüşmeler için yönlendirici katkısıdır. Ses kayıtlarını defalarca ileri geri alarak dinleyip yazarken, ben de görüşme anına geri döndüğümünden, görüşmelerin görsel, işitsel ve duyuumsal detayları oturmaya başladı. Ama bu birdenbire olmadı.

Uzunca bir süre, bedenimi yüzlerce ses kaydından oluşmuş bir varlık olarak hissetmeye başladım. Bunlara okuduğum literatürü de ekleyince kendimi, kafamda konuşan ve tartışan yüzlerce sesin sadece taşıyıcısı gibi hissettim. Ancak bir süre sonra, yavaş yavaş o seslerin arasından kendi cılız ve titrek sesimi de duymaya başladım. Bu çok beklediğim ses güvensiz de olsa, müjde gibiydi sanki. Yavaş yavaş analize yöneldiğimi hissettim.

Yazmaya başlayabildiğim ilk bölüm, en korktuğum bölüm olan, tarihsel arka planı verdiğim “Şehir’in Hafızası” adlı bölüm oldu. Korkumun kaynaklarından biri, alanımın dışında olmasının ötesinde, yüzyılları kapsayan bu süreci sadece konumla ilintili yönleriyle ve konuya zemin sağlayacak şekilde nasıl ele alacağıma ilişkindi. Özellikle İstanbul Rum Ortodoks toplumunun ritüellerinin dayandığı tarihsel sürece ilişkin erken

dönemden başlayarak tarih, arkeoloji, sanat tarihi, siyaset bilimi, sosyoloji ve antropoloji alanından eserleri incelemek çok yararlı oldu. Literatür tarama ve alan çalışması aynı anda yürürken, birbirlerini de etkiledi. Buna örnek olarak, görüşmecisi Joanna'nın⁶⁴ "kendimi Bizans'ın devamı sayıyordum" ifadesinin beni Bizans dönemine ilişkin tarih ve siyaset bilimi alanında literatüre daha fazla yoğunluk vermeye yönlendirirken, o literatürün de görüşmelerde açacağım konuları şekillendirmesini verebilirim. Benzer biçimde, görüşmecilerin vurgu noktaları diğer bölümlerde de çatıyı kurmamda yardımcı ve etkili oldu.

Uzun ve yoğun okumalarım ve etnografik "veri"lere rağmen, uzun süre yazmaya başlayamadım. Bu engeli daha çok okuyarak aşmaya çalışsam da bir türlü yazamıyordum. Tüneldeki zihinsel yolculuğun en karanlık noktasındayken, arkadaşlarımla zorlamasıyla fiziksel olarak İstanbul'dan ayrıldım. Hiç yerimden ayrılmadan gemiyle, sürekli başka başka yerlerde olarak sonsuz gökyüzü ve deniz görerek yapılan bu yolculuğun dönüşünde, hemen o gün bilgisayarın başına oturdum. Yazmayı sökmeye başlamıştım! İlk bölümden sonra güvensizliğim azaldı ve konuyu oturtacağım tarihsel zeminin de katkısıyla, kavramsal çerçeveyi vermeye çalıştığım "Rum Ortodoks Olmak" başlıklı üçüncü bölüme ve diğer bölümlere geçebildim.

Hatalarla tanışma: Farkına varmak ve öğrenmek

Hataları yaratma ve önlemede terminoloji ve dil kilit bir role sahiptir. Buna çarpıcı bir örnek olarak kendi yaptığım bir hatayı verebilirim. İngilizce yazdığım araştırma önerisini, Atina'da tanışmış ve çok yardımını almış olduğum akademisyen Iason'a gönderdiğimde ondan aldığım e-posta ile şok oldum. Mektupta Iason şöyle diyordu:

"Proposal'ını İngilizce yazdığını, tezini de İngilizce yazacağına göre İstanbul Rumları için kullandığın 'the Rum' tabirine iti-

64 Joanna: Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler 2010 ve 2011'de Atina'da, 2011'de İstanbul'da gerçekleştirildi.

razım var. Bu itirazım aslında bu terimi kullanan herkese. Bu konuda bir de makale yazdım: Okumanı tavsiye ederim. Nasıl Türkiye Ermenileri ile ilgili İngilizce bir yazıda Ermenilerden ‘The Ermeni of Turkey’ şeklinde bahsedilmiyorsa, the Armenians of Turkey deniyorsa, nasıl Türkiye Musevilerinden bahseden İngilizce bir yazıda ‘The Musevi or Yahudi of Turkey’ gibi bir terim kullanılmıyorsa, The Jews of Turkey deniyorsa, aynı şekilde İstanbul Rumları ile ilgili hem de bilimsel bir metinde ‘the Rum’ terimi kullanılmamalı. Yanlış bir terimdir. İngilizce’de böyle bir terim yoktur. Sadece Türkçede vardır. Ve bunu kullanmak aslında Rumlara da saygısızlıktır. Ya ‘The Greeks of Turkey’ demen lazım, ya da eğer Türkiye Rumları’nı Yunanlılardan ayrı değerlendirmek istiyorsan ‘The Romioi of Turkey’ demen lazım. Yani Türklerin Rumlara verdiği ismi değil, Rumların kendilerine verdiği ismi kullanman lazım.”

Bu e-postayı aldığım zaman başımdan aşağı kaynar sular dö-küldü. “Nasıl böyle bir hata yaparım, ama kasıt yok” cümlele-ri arasında gidip gelen, daha ilk adımda tökezlemekten dolayı kendime çok kızmış halimi atlattıktan sonra, kendime anlayış gösterebildim. Mektuba cevabımı, aşağıda cümle düşüklükleri-ni düzeltmeden aktarıyorum:

“Sana çok teşekkür ederim, uyarın için. İtirazın da inan çok değerli. Ben Rum terimini inan saygısızlık etmek amacıyla kul-lanmadım. Eğer böyle anlaşıldıysa çok ama çok özür dilerim. Proposal bir pilot çalışmaya dayandı, orada, İngilizce konuştu-ğum kişiler, Rum terimini kullandılar, bazı okumalarda da gö-rünce yazdım. Dedğin gibi kullanılıyor olması geçerliliği sağ-lamadığı gibi terim yanlış kullanımları konusunda farkındalı-ğım daha yüksek olmalıydı. Ama mademki bunu kullanaca-ğım o halde Romioi of Turkey demeliydim. Yanlış kullanımla-rı tekrarlayıcı bir terimi yeniden kullanmak, kirliliği pekiştir-mektir. Benim için de emik yaklaşım çok önemli, hedefim bu-nu gerçekleştirebilmek. Yaklaşımımda İstanbul Rumlarını Yu-nanlılardan ayrı değerlendirmek diye bir şey yok. Bu değeren-dirme kişilerin belirleyeceği bir husus, benim haddim olmadı-

ğı gibi, amaçlamadığım gibi, kaçındığım bir konu. Rum terimini kullanarak kaçındığım bir hatayı yapmış oldum. Bu konuda iyi ki bana bilgi verdin, çok sağ ol. Tezle ilgili beni en çok endişelerimden biri de bu konu zaten.”

Bu sarsıcı deneyimden sonra çok daha dikkatli yaklaşmakla beraber, bu çalışmanın tamamıyla bu tip hatalardan muaf olduğunu ileri süremem. Sanırım en büyük mesele Rum, Rumca, Yunanca, Yunan, Yunanlı, Helen terimlerinde düğümlendi. Bu adlandırmalar zaten araştırmanın problematiklerinden birini oluşturmakta. *Rum* sözcüğünü ilk kullandığımda kimlik kavramının bağlamsallığını vurgulamak için italik yazarken, sonrasında okuma akışını kesmemesi için düz karakterde yazdım. Ortodoks sözcüğünü düz karakterde tercih ettim. *İstanbullu* sözcüğü, bir “yer”li olmak bağlamsal ve akışkan olsa da, okuma kolaylığı açısından, tırnak içi ve italik formatta onlarca sözcüğünü okumak, okuma hızını ve keyfini bozacağı düşüncesiyle, bölümlerde ilk kullanımda italik yazarak bağlamsallığa dikkat çektikten sonra devamında düz karakter yazdım.

Bu çalışmada, çalışmanın da problemiği olan *kimlik* kavramını aidiyet ile dönüşümlü kullandım. Kimi yazarlar tarafından, inşa yönüne vurgusu nedeniyle aidiyet sözcüğü tercih edilirken, kimliğin *sui generis* inşa olduğu savıyla ya dönüşümlü olarak ya da bu dönüşümü vurgulamak amacıyla *kimlik/aidiyet* olarak kullandım. Diğer bir mesele de göç olgusunu yazmada oldu. Zorunlu göç mü yazacağım ya da göç mü yazacağım? Bu sözcüklerin anlamını eksiksiz ve ayrıntılı biçimde tanımlamak ve birbirinden ayırmak zordur. 1964’te anlaşmayla gidilmesini ifade etmek görece kolaydı, “sınır dışı edilme” olarak ifade ettim. Ancak diğer ayrılmalar yasayla sınır dışı edilme olamasa da bir zorlama sonucu olabildiğinden, az da olsa daha iyi olanaklar için göç etmeler de olduğundan, bu karmaşıklığın üstesinden zorunlu göç/göç ifadesiyle gelmeye çalıştım.

Benzer biçimde, tercüme ettiğim bazı terimlerde, kaynaklarda Türkçe çevirilerdeki farklı kullanımlar nedeniyle, bu tip sözcükleri bölümlerde ilk kullandığım yerde “alan (*space*) ya

da mekân/yer (*place*)” gibi yanına İngilizcesini yazarak kullandım ancak sonra sadece alan ya da mekân/yer olarak ya da sadece mekân olarak devam ettim.

Yazım sıkıntılarından biri de özel isim, cins isim meselesi oldu. Örneğin kaynakların çoğunda Pagan inanç genelde “pagan” olarak küçük harfle yazılmaktadır. Başvuru kaynaklarıma sadık kalmakla beraber, kendi metinlerimde Hristiyanlık ve Müslümanlıkla arada hiyerarşi oluşmaması açısından büyük harfle Pagan olarak kullandım. Benzer farklı kullanım konularından biri de *Hellen*, *Helen* ya da *M.Ö* veya *İ.Ö* gibi farklı yazım oldu.⁶⁵ Bunlarda, okuyucu açısından anlam kargaşası yaratmaması için başvuru kaynaklarındaki çoğunluk tercihlerini takip ederek *Helen* ve *M.Ö* ifadelerini kullandım. Büyük harf konusunda farklılık olan kullanımlardan biri de “tanrı” sözcüğü oldu. Başvuru kaynaklarına bağlı kalmakla beraber, kendi metinlerimde görüşme yaptığım kişilerin vurgusu nedeniyle, Tanrı sözcüğünü büyük T harfiyle kullandım.

Benzer biçimde, İsa, Meryem gibi isimlerde de kaynağa sadık kalmakla beraber, kendi metinlerimde başlarına hazreti sıfatı kullanmak yerine, görüşme yaptığım kişilerin yaygın kullanımı olan Meryem Ana ve İsa Peygamber ifadelerini kullanmayı tercih ettim. Konstantin, Constantinus, Konstantinos veya II. Mehmed, Mehmet, Fatih gibi tarihsel kişilerin adları da kaynaklarda farklı yazılmakta.⁶⁶ Anlaşılabilirlik kaygısıyla genellikle İmparator Konstantin ve Sultan II. Mehmet olarak kullanmayı tercih ettim.

Bu çalışmada, en çok kullanılan sözcüklerden biri sanırım İstanbul. İstanbul’un isimlendirmesinde, alıntılarda kaynaklara sadık kalarak, Bizantion, Konstantinopolis / Konstantinoupolis ve İstanbul sözcüklerini kullandım. Kendi metinlerimde ise genellikle *Şehir* sözcüğünü kullanmakla beraber, anlaşılabilirlik ve

65 Örneğin Herkül Millas *Hellen* olarak yazarken diğer yazarlar Helen yazımını tercih etmişlerdir. Cyril Mango ve Doğan Kuban İ.Ö ya da İ.S şeklinde ifade ederken, başvuru kaynaklarının büyük bir kısmı M.S ifadesini kullanmışlardır.

66 Örneğin Cyril Mango, Judith Herrin Konstantinos şeklinde kullanımı tercih ederlerken, Doğan Kuban Constantinus olarak ifade etmişlerdir. Yunanca okunuşu referans olarak Konstantin ifadesini kullanmayı tercih ettim.

dönem kaygısıyla kimi zaman İstanbul, kimi zaman da Konstantinoupolis sözcüğünü kullandım.⁶⁷ Diğer bir sıkıntı duyulan konu da şehirleri “yönetenlerin” değişiminin anlatımıydı. 1453 yılı gibi savaşa yaşanan değişimler genelde zafer, kazanç gibi askerî sözcüklerle, insan faktörü ve yaşamını yitiren insanlar göz ardı edilerek ifade edilmektedir. Yaşananın birden fazla yönünü vurgulamak açısından, 1453’ü fetih/düşüş olarak kullandım. Benzer biçimde, isyan ya da bağımsızlık sözcüklerini kendi metnimde isyan/bağımsızlık olarak kullandım.

Diğer önemli bir nokta da görüşmecilerin ses kayıtlarının transkripsiyonu idi. Ses kayıtlarını yazıya dökerken, yuvarlaklar (*bir yerine bi* demek ya da *geliyor yerine geliyo* demek gibi), konuşma diline göre yazılarak, yanlışlıklar ya da eksiklikler muhafaza edildi. Kimi zaman anlaşılabilirlik kaygısıyla kastedilen “burda (Atina)” gibi örneklerde olduğu gibi parantez içine yazdım.

Çalışmada yer alan tüm görüşmecilerin ismini –Herkül (Iraklis) Millas ve eşi Evi (Evangelia) Millas ve görüşülen Metropolitler hariç– değiştirdim. İsimlendirmede internetten yararlandım.⁶⁸

Yolculuğun hatları

“Şehir’in Hafızası” bölümünde, Hıristiyanlık ve özellikle Ortodoksluk tarihiyle doğrudan ilişkili Bizans tarihini detaylandırdım. Bu bölümde kişilerin kendini ne tip dinamikler ve bellek üzerinden Bizans’a ilişiklendirdikleri sorusunu, bu geçmişteki Osmanlı etkisini; tarih yazımı, kimlik ve ulus-devlet kavramlarıyla birlikte, bu soruların mekânı olan İstanbul üzerinden irdelemeye çalıştım. Hıristiyanlığın öğretilerinin belirlen-

67 Şehrin ismi, Yunanca olmayan birçok kaynakta, bu kitaptaki başvuru kaynaklarında da (Herrin, Mango vd.) Konstantinopolis olarak geçerse de, bu şehrin Yunanca ismi Konstantinoupolis’dir, yani şehrin Yunanca isminde “polis”ten önce o sesi yerine u sesi kullanılır. Dolayısıyla Konstantinoupolis olarak kullanmayı tercih ettim.

68 Yararlanılan kaynaklar: <http://www.babynames.org.uk/greek-baby-names.htm>, <http://www.babynameworld.com/greek.asp>, <http://www.paranterey.org>

mesi, Ortodoksluğun ilke ve pratiklerinin oluşması ve mezhep ayrılıklarının ortaya çıkması, Bizans tarihinin çok önemli bir bölümünü kapsamaktadır ve görüşmeciler kendi hikâyeleriyle tarihe eklenmektedirler. Bu bölüm, alan çalışmasında, görüşmecilerin tarih algısının şekillendirdiği seçmeli bir tarihsel çerçevedir.

Üçüncü bölüm olan “Rum Ortodoks Olmak” bölümünde, aidiyet, etnik kimlik, milliyetçilik ve ulus-devlet kavramlarını ele aldım. Rum Ortodoks kimliğin önemli bileşeni olan dil olgusunu, Yunanca/Rumca diline ilişkin bilgiler verildikten sonra, dile ilişkin kamusal alanda sınırlamalar, Yunanistan’da (Atina’da) ise Istanbulluğu simgeleyen ve Yunan(lı)lardan ayırmada sınır olarak ortaya çıkış yönleriyle irdeledim. Kimliğin ana unsurlarından olan din kavramına ilişkin düşünsel mirası detaylandırdım. Ritüelleri görüşmelerde ortaklaşa öne çıkan farklılaştırma ve dayanışma yönleriyle ele aldım.

“Göç” adlı bölümde, kimliğin bir parçası haline gelen, güvensiz zeminden başlayarak, korku, ayrılmaya vatanı terk etmeye “karar verme”, Atina’ya yerleşme, yabancılaşma ve özlem gibi öne çıkan duyguların izleğinde, İstanbul’da kalma ya da ayrılma ve yeniden yerleşme süreçlerini irdeledim. Göç hem gidenler hem de kalanlar açısından kimliklerini sorunsallaştıran ve mekânsal duyumlarında sarsıntı yaratan bir deneyimdir. Söz konusu deneyimi, Atina’daki Istanbul Rumların devamlılık arama çabaları ve Istanbulluğu deneyimleme yollarını ritüellerle ilişkilendirerek ele aldım.

Beşinci bölüm olan “Mekân ve Bellek” bölümünde ise, bir lokasyonun/alanın anlam ve sembol yüklü yer haline gelme dinamiklerini ve bu oluşan anlamın bellekteki kalıcılığını irdeledim. *Şehir*, yani İstanbul davranışların yerleştiği ve bir anlam kazandığı mekân olma yönüyle öne çıkarken, aynı zamanda göçle değişime uğrayan *hafıza mekânıdır*.⁶⁹ Bu bölümde mekânın deneyimlenmesinin eşitsiz örüntülerini, Rum Ortodoks kimlikle, mekânın kimliğinin karşılıklı konumlanma pratik-

69 Terim tarihçi *Pierre Nora*’dan ödünç alınmıştır. *Nora, Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

lerini, mekâna ilişkin hissiyatlar ve kurulan bağları ele almaya çalıştım. Bazı yerlerin nasıl yabancı, bazılarının nasıl mahrem anlam bulduğu ve mekân duygumunun zaman içindeki değişimini irdeledim.

Son bölüm olan “Bitirirken” başlıklı bölümde ise, tüm bölümlerdeki saptamaları ve çalışmayı değerlendirdim.

ŞEHİR'İN HAFIZASI

“Ben zor öğrenciydim. ‘Ben Türk tarihi okumam,’ derdim, ‘ben Bizanslıyım’. Hiç anlamadan böyle derdim, okumadığım için sıranın altına koyar, oradan yazardım. (...) Çünkü Bizans için hiç konuşma olmuyordu, ne Türk ne de Yunanistan’dan gelen öğretmenlerden. Yunanistan’dan gelen bir öğretmen geldi. (...) 1 Nisan’da şakalar yapıyorduk. Bizim sınıf fazla canlıydı. Büyük bir şey yapmadık. Zannedersem bir yere saklandık bizi bulamadı. Başladı bağırmaya, tabii bizi bulunca, elini masaya vurup ‘Pis Bizanslılar, anneniz fahişedir’, onu duyunca ondan sonra hayatını zor yaptık. Türk tarihi okurduk, Yunan tarihi okumazdık. Her zaman ‘düşmanlar,’ diyordu, ‘düşmanları yendik. Konstantin’i böyle yaptık, Malazgirt savaşında düşmanları yendik’. Bu beni zorluyordu, kışkırtıyordu, çünkü kendimi Bizanslı hissediyordum. Rum’dum, Yunanlı değildim. Akılının erdiği kadar kendimi bu insanların devamı olarak sayıyordum. Nereden geldiğimi bilmiyorum. Babaannemin annesi İngiltere’den. Fakat kendimi bu insanlardan sayıyordum. ‘Düşmanları yendik. Romen Diyojen,’ falan deyince.. Bunun için dedim ben bu tarihi okumam. Emin Oktay’ındı tarih kitabı. Bu kitapları sakladım, buraya gelirken yanıma aldım. Hâlâ evimdedir...” (Joanna, 2010, Atina)

Joanna, ailesiyle birlikte İstanbul’dan Atina’ya göç ettiğinde on yedi yaşındadır. Babasının Pangaltı’da bir berber dükkânı vardır. Aile birtakım güçlükleri görerek göç kararı alır. Giderken yanına aldığı eşyalardan biri de kendini ait hissettiği, geçmiş-

ten ya hiç bahsetmeyen ya da düşman olarak tanımlayan tarih kitabı olur. Üstelik bu görünmezlik ya da olumsuz yansıma, salt Türk tarihçisinin ders kitabından değil, Yunan tarih öğretmenininden de gelir. Hissettiği aidiyetin yok sayıldığı veya olumsuz tanımlandığı ders kitabıyla İstanbul'dan ayrılıp Atina'ya gittiğinde Bizans felsefesi üzerine akademik çalışmayı da içeren yeni bir hayat mücadelesine girer. Ara sıra baktığı tarih kitabı hâlâ evinde bulunuyor.

Geçmişe bakış

Bu bölümde, Ortodoksluk ve Hıristiyanlıkla yakından ilgili Bizans tarihini, Rum Ortodokslukla ilintili yönleriyle, tarih yazımı, kimlik ve ulus-devlet kavramlarıyla ilişkilendirilerek ele almaya çalışacağım.

Bilindiği gibi tarih yazımı ile kimlik yakından ilintili kavramlardır. Bu yakın ilişkiyi kuran şey ulusa ait sayılan, seçilen öğelerle, ulusun ideolojisine uygun hale getirilen bir tarih yapımıdır.¹ Ulusal açıdan bugünün tanımı kendi doğruluğunu geçmiş yoluyla onaylamayı gerektirir.² Bu nedenle, bugünün gerçekliklerini, politikalarını gerekçelendirmek, daha da önemlisi makulleştirmek için elverişli bir geçmiş kurgulanır. Bu elverişli geçmiş temel alan ulus-devlet düşüncesine göre, ulus-devlette sadece bir ulus yaşamaktadır, diğerleri aynı yerde yaşayan fakat o ulusun bir parçası olmayan azınlıklardır.³

İstanbul Rum Ortodoks “azınlık” toplumunun üyesi olarak, görüşmeci *Joanna*, kendisini ait hissettiği geçmişin, yani Bizans'ın, düşman olarak tanımlandığını “tarih” dersini ve bu “ders”e ait kitapları okumak, öğrenmek ve sınavlarda yazmak durumundadır. Bir çocuk için bu şüphesiz yaralayıcı bir durumdur.

1 Sûavi Aydın, *Kültür-Kimlik Modelleri Açısından Türk Tarih Yazımı*, Hacettepe Üniversitesi Doktora Tezi, 1997, s. 6.

2 Nora, a.g.y., s. 21.

3 Eric Hobsbawm, *Yeni Yüzyılın eşğinde*, söyleşi: Antonia Politi, çev. İbrahim Yıldız, Yordam Kitap, İstanbul, 2007, s. 34.

Bizans tarihinin, Hristiyanlık ve Rum Ortodoks kimliğiyle iç içe olduğunu daha önce vurgulamıştık. Bu yakın ilişkiye dikkat çeken Herkül Millas, Kilise'nin kuruluşu, temel ilkelerin oluşması ve güçlenmesinin, mezhebin kişiliğini edinmesinin, Ortodoksluğun öteki din ve mezheplerden ayrılmasının Bizans tarihi ile ilintili olduğunu belirtir. Yüzyıllar boyunca Bizans içinde bu tarih ve din ilişkisinin bir kültür oluşturduğunu vurgular.⁴

Osmanlı'nın Bizans'a yaklaşımı ise ilgi çekicidir. Tarihçi Selim Deringil, Bizans geçmişinin, Osmanlıların fevkalâde duyarlı olduğu bir konu olduğunu belirtir. Fatih Sultan Mehmet zamanından beri süregelen Roma ve Bizans'ın vârisi olma iddialarına dikkat çeker.⁵ Oysa Murat Belge'nin de tespit ettiği gibi bugünün Türkiye'sinden, ortalama bakışla, Bizans olsa olsa "Kahpe Bizans" olarak vardır. Onun tarihi bitince bizim tarihimiz başlamıştır. Keza Belge, yalnız İstanbul'daki Bizans eserlerinin Yunanistan'ın tamamının birkaç katı olduğunu belirterek, Çin'de Türkler ve Türkistan gibi çalışma alanlarının varlığını örnek göstererek Türkiye'de Bizans'ı çalışan kurumların olmadığına ya da çok az olduğuna dikkat çeker.⁶ Aynı şekilde, tarihçi İlber Ortaylı İstanbul'u göz nuru dökülmemiş bir bilim alanı olarak tanımlar.⁷ Gerçekten de Türkiye'deki üniversitelerde, İstanbul'la ilgili bir araştırma birimi ve multidisipliner çalışmaların olması durumunda, akademik alanın yanı sıra yaşayanların da kente bakışlarında ve dolayısıyla kentin korunmasında önemli farkındalıklar yaratmak mümkündür.

O halde, şu sorular yerinde olacaktır: Görüşmeci Joanna'nın, kendisini ilişkilendirdiği İstanbul'un uzak geçmişindeki Bizans İmparatorluğu nasıl bir uygarlıktır ve onun aidiyet algısında ön planda olan bu Bizanslılar kimlerdir? Geçmişe ait bu kişi-

4 Millas, a.g.y., s. 130-131.

5 Selim Deringil, *Simgeden Millete - II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 64.

6 Murat Belge, "Önsöz", *Bizans - Bir Ortaçağ İmparatorluğu'nun Şaşırtıcı Yaşamı* içinde, yazar Judith Herrin, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s.11-12.

7 İlber Ortaylı, *İstanbul'dan Sayfalar*, Turkuvaz Kitapçılık Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 7.

lerin, bugünden bir kişi üzerinde oluşturduğu aidiyet hissi ne tip bağlantılar, dinamikler ve bellek üzerinden yürümektedir? Bunda İstanbul'un mekânsal anlamı nasıl oluşmaktadır? Bu soruların cevaplarını arayacağımız yer, mekândır, yani *Şehir*'dir. Öyleyse *Şehir*'e, Bizans / Konstantinopolis / İstanbul'un Rum Ortodoksluk açısından tarihine bakmak yararlı olacaktır.

Bizantion, Konstantinopolis, İstanbul

Bizanslı tarihçi Prokopius,⁸ Konstantinopolis'i "sudan bir çelenkle sarılıp sarmalanmış" olarak tanımlar.⁹ Evliya Çelebi ise seyahatnamesinde şehrin farklı dillerdeki isimlerini şöyle sıralar:¹⁰

İstanbul Kalesi'nin ilk ismi Latin dilinde Makedonya'dır.
Sonra Yanko yaptığı için Süryani dilinde Yankoviçe dediler.
Sonra İskender yaptığı için İbrî dilinde Aleksandıra dediler.
Bir zaman Sırpça Pozanta dediler.
Bir zaman Yahudi dilinde Vejendoniya dediler.
Frenk dilinde Yağfuriye dediler.
Dokuzuncu kerede Konstantin yaptığı için Yunan dilinde Poznatyam ve Konstantiniyye dediler.
Nemse dilinde Konstantinopol derler.
Moskov dilinde Tekuriye derler.
Afrika dilinde Grandorya derler.
Macarcada Vezendonvar derler.
Leh dilinde Kanatorya derler.
Çek dilinde Aliyana derler.
İsveç dilinde Herakliyan derler.
Felemenk dilinde İstifanya derler.

-
- 8 Tarihçi Prokopius Filistin'de Romalılarca kurulan Kayseriye kentinde dünyaya gelir. M.S. 500'de ya da bu tarihten az önce doğduğu sanılmaktadır. Orhan Duru, "Sunu", *Bizans'ın Gizli Tarihi* içinde, yazar Prokopius, çev. Orhan Duru, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1999, s. 10.
- 9 John Freely, *Saltanat Şehri İstanbul*, çev. Lale Eren, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 21.
- 10 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: İstanbul*, 1. Kitap, 1. Cilt, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 25-26.

Fransızca'da İgrandona,
Portekiz dilinde Kostiyya,
Arapça'da Konstantiniyye-i Kübrâ,
Acem dilinde Kayser-zemin,
Hind dilinde Taht-ı Rum,
Moğol dilinde Çakdurkan,
Tatar dilinde Sakâlib,
Osmanlılarda İslâmbol (İstanbul) derler.

Yüzyıllar boyu Osmanlı İmparatorluğu'nun fermanlarında ve kayıtlarında büyük şehrin isminin 'Be-makam-ı Konstantiniyye'¹¹ el mahmiyye'¹² olarak geçtiğini belirten Ortaylı, Osmanlı'nın, Büyük Konstantin'in kurduğu dünya başkentine sahip olmaktan gurur duyduğunu belirtir. Ortaylı, *Şehri*, ismi ve eseri çok, uzun geçmişi olan şanlı bir şehir olarak niteleyerek, 15. yüzyıldan beri şehre gelen seyyahların onun düzineyle ismini saymadan edemediklerini belirtir.¹³ Ama biz burada *Şehir*'in üç adını kullanacağız ve onun uzun geçmişine bağlamımız gereği kısaca göz atacağız.

Bizantion

Bizans tarihi, sanatı ve mimarisi alanında uzman Cyril Mango, Bizans İmparatorluğu diye bir devletin var olmadığını, var olanın Konstantinoupolis'te yerleşik bir Roma devleti olduğunu söyler. Konstantinoupolis'in sakinlerinin kendilerini *Romaioi* ya da kısaca Hristiyanlar olarak, ülkelerini de *Romania* şeklinde adlandırmalarını buna örnek gösterir. Bununla beraber, bir kişi, eğer İmparatorluğun başka bir yöresinin değil

11 İslâm sanatı uzmanı Gülru Necipoğlu, bütün Osmanlı dönemi boyunca saray belgeleri ve sikkelerde kente Konstantiniyye dendiğini, ancak fetihden kısa bir süre sonra kentin halk arasında İstanbul diye anıldığını belirtir. Gülru Necipoğlu, *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı: Mimari, Tören ve İktidar*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 27.

12 Konstantiniyye; korunmuş makâm anlamına gelmektedir.

13 Ortaylı ayrıca Konstantinopol isminden bucak bucak kaçanların, bu kelimeyi Türkçe sandıklarını, oysaki İstanbul'un Yunanca *Stinpolis*, yani şehre doğru deyiminden geldiğini vurgular. Ortaylı, *a.g.y.*, s. 11.

de, Konstantinopolis'in yerlisi ise kendini *Byzantios* diye tanımlayabilmektedir.¹⁴ Adlandırılmalardan görülebileceği gibi, *Şehir*'den olmakla, İmparatorluğun başka yerinden olmak birbirinden ayrıştırılmaktadır. Kişinin kendini *Byzantios* yani Bizanslı olarak tanımlaması, ancak *Şehir*'in yerlisi olması ile mümkün olabilmektedir. Bu da bize, *Şehir*'in sahip olduğu özel konumu açıkça göstermektedir.

Mango, Batı Avrupalılar için 'Romalı' sözcüğünün tümüyle farklı anlama geldiğine dikkat çekerek, Batı Avrupalıların Bizanslıları genellikle *Graeci*, Slavları ise *Greki* olarak adlandırdığını, buna karşın Araplar ve Türklerin onlara *Rum* yani *Romalı* dediklerini belirtir.¹⁵ Romaioi/Romalı ifadesi Batı'da başka anlam bulsa da, *Şehir*'de kullanılan bir tanımlamadır. Tarihçi Stefanos Yerasimos, bugün Bizanslılar dediğimiz insanların kendilerini her zaman Romalı olarak kabul ettiklerini söyler.¹⁶ Bu noktada, Bizanslıların kim olduklarına ve Bizans tarihinin içeriğine daha yakından bakmak yararlı olacaktır.

Geç Antik Dönem ve Bizans uzmanı Judith Herrin, Bizans'ı anlama ve bir yere yerleştirmede zaten var olan güçlüğün, gazetelerde ve uluslararası toplantılarda Bizans'ın bir aşağılama veya karmaşıklık olarak kullanılmasıyla katmerleştiğini vurgular. Böylelikle, Bizans'ın ikiye bölünme, aşırı zenginlik, entrika ve suikast imajının oluştuğunu yahut pekiştiğini belirten Herrin, ortaçağlar boyunca karmaşıklık, ihanet, riyakârlık, çapraşıklık ve zenginliğin Bizanslıların tekelinde olmadığını belirtir.¹⁷

14 Cyril Mango, *Bizans Yeni Roma İmparatorluğu*, çev. Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 9.

15 A.g.y., s. 9.

16 Stefanos Yerasimos, *Türk Metinlerinde Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 9.

17 Judith Herrin, *Bizans - Bir Ortaçağ İmparatorluğu'nun Şaşırtıcı Yaşamı*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 18. Herrin'in dikkat çektiği Bizans sözcüğünün klişe/kalıpyargı repertuarında yer alışı ve bu yönde kullanımına günümüzde Türkiye'de de sıklıkla rastlanmaktadır. "Bizans oyunları, Bizans entrikası" gibi kalıp yargı kullanımları buna örnektir. Önyargılarda, başka bir kültürü ya da geçmişi "kendi"sinin tam zıddı olarak kurgulamak, bir anlamda kendisini "temiz"e çıkarmaktır. Bizans uzmanı Paul Lemerle, Bizans tarihinin, bilgisizlikle önyargı arasında yer alan durumdan henüz tümüyle kurtulmamış olduğuna dikkat çeker. Lemerle, bu durumu Bi-

Herrin, klişelerle damgalanan, pek çok önder ve ilahiyatçı yetiştiren Bizans'ın, hiçbir zaman bir Engizisyon kurmamış olduğunu vurgular. Bizans'ın dayandığı yapıları ve zihniyeti irdelediği çalışmasındaki iddiası "Avrupa'dan tekâmül etmiş çağdaş Batı dünyasının, daha doğuda, Bizans'ta olup bitenlerce ilham edilmemiş ve savunulmamış olsa var olamayacağı ve bu tarihin önemli bir unsurunun da İslâm dünyası olduğu" şeklindedir.¹⁸ O halde, bu hem Doğu, hem de Batı'yla yakından ilintili Bizans dendiğinde kastedilen periyodun ne olduğu sorusu anlamlıdır.

Bizans tarihinin devirlendirilmesinde olduğu gibi, başlangıç olarak alınan zaman da farklı farklıdır. Mango'ya göre, tarihçilerin çoğunluğu tarafından, Bizans İmparatorluğu'nun, Konstantinopolis, yani Yeni Roma kentinin M.S. 324 yılında kuruluşuyla birlikte doğduğu ve aynı kentin 1453'te Osmanlı Türklerinin eline geçmesiyle sona erdiği söylenir.¹⁹ Bazı kaynaklar ise başlangıç noktası olarak Konstantin'in boğaz kıyılarında törenle açılışını yaptığı 11 Mayıs 330'a vurgu yapar.²⁰ Başlangıç olarak hangi tarih alınıralsa alınsın Bizans; Pagan, Helenistik, Hıristiyan, Roma gibi pek çok dokuyu içine alan, ilişkide bulunan diğer kültürlerden beslenen ve onları etkileyen bir geçmişe sahiptir. Bizans'ın kendisini dünyanın merkezi olarak konumladığını belirten Herrin, Yunanca konuşuluyor olsa da kendisini Roma imparatorluğu, yurttaşlarını Romalılar, Konstantinopolis'i ise Roma'nın ardılı olarak gördüğünü belirtir.²¹ Bu noktada dünyanın merkezi olarak addedilen bu şehre yerleşimin ne zaman ve nasıl olduğu sorusu akla gelir.

Şehir'in tam boyutları ve yerleşimin ilk kimlerce yapıldığı, yerleşim şekli gibi sorular, kentin üst üste kurulmuş olması ve arkeolojik çalışma yapma gücünün nedeniyle cevaplanması zor

zans'ın büyük tarihçilere değil de anlaşılması güç Yunanca kullanan vakanüvislere sahip oluşuyla ilişkilendirir. Vakanüvislerin eserlerini aşağılamamanın, onları okumaktan daha kolay olduğu eleştirisinde bulunur. Lemerle, *Bizans Tarihi*, çev. Galip Üstün, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 10-11.

18 Herrin, *a.g.y.*, s. 18-19.

19 Mango, *a.g.y.*, s. 9.

20 Lemerle, *a.g.y.*, s. 9.

21 Herrin, *a.g.y.*, s. 22.

sorulardır.²² Coğrafyacı Erol Tümertekin, *Şehir*'in çok eski geçmişine oranla, belirli sınırlı alanlarda yaşamını sürdürdüğünü belirtir.²³

Mimarlık tarihi uzmanı Doğan Kuban, *Şehir*'e yerleşimin ilk Megaralılar adında bir Yunan kolonisi tarafından, önce Khalkedon'a, yani bugünkü Kadıköy civarına, daha sonra ise Akra, bugünkü Sarayburnu üzerine yapıldığını ve Yunan kolonicilerin büyük olasılıkla daha önceki yerleşmenin halkıyla kaynaşmış olduğunu belirtir.²⁴ Klasik arkeoloji uzmanı İnci Delemen, *Şehir*'e yerleşimde Ege çevresindeki Yunan kentlerinin M.Ö. 8.-7. yüzyıllarda nüfus artışı ve toprak yetersizliği gibi nedenlerle, denizaşırı bölgelerde koloni kurmaya yönelmesinin etkili olduğunu söyler. Delemen, geleneğe göre, Khalkedon'dan sonra M.Ö. 660 dolaylarında Byzas'ın önderlik ettiği bir grup Megaralının karşı kıyıda bir koloni kurduğunu belirtir. Byzas, Zeus'un sevgilisi İo ile denizlerin tanrısı Poseidon'un soyundan geldiği için yeni koloni ona izafeten Bizantion adıyla anılmıştır.²⁵

Görülebileceği gibi, *Şehir*'e yerleşimde ekonomik nedenler öne çıkmaktadır. Ancak, Kuban'ın vurguladığı gibi, bu yerleşim yerinin seçiminin geleneklere dayandırılması ve önderinin tan-

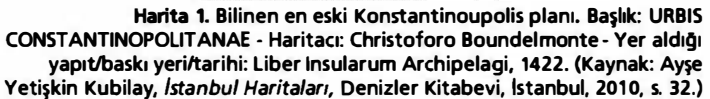
22 Arkeolog ve Prehistorya uzmanı Mehmet Özdoğan, Yenikapı kazılarına kadar İstanbul'un tarihöncesi dönemleriyle ilgili bilgilerimizin tarihi yarımada'nın dışındaki kesimlerden geldiğini belirtir. En çarpıcı bilgiler ise Yenikapı Marmaray alanında İstanbul Arkeoloji Müzelerinin yaptığı kurtarma kazılarında elde edilmiştir. Özdoğan, "Tarihöncesi Dönemlerin İstanbul'u", *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkentin 8000 Yılı* içinde, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul, 2010, s. 37.

23 Erol Tümertekin, *İstanbul İnsan ve Mekân*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2009, s. 17.

24 Herodotes (Herodotus, 1963: 289)'dan alıntı ile Khalkedon'un Bizantion'dan 17 yıl önce kurulduğunu belirten Kuban, Bizans tarihçisi Dionysios'a göre ise kentin M.Ö. 695'te kurulmuş olduğunu söyler. Kuban, *İstanbul Bir Kent Tarihi Bizantion Konstantinopolis İstanbul*, çev. Zeynep Rona, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004, s. 16. Kuban'ın saptamasını Delemen de vurgular. Delemen, Pilinius'a başvurarak, Megaralılardan daha önce Lygos adlı bir Trak yerleşiminin bulunduğu söz edildiğini, böylece Bizantion'un bünyesinde Megara'nın yanı sıra, Trak, Khalkedon ve Miletos unsurlarının bulunduğu öne sürüldüğüne dikkat çeker. Delemen, "Bizantion: Koloni-Kent-Başkent", *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkentin 8000 Yılı* içinde, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul, 2010, s. 54.

25 Delemen, a.g.y., s. 54.

Auctore CHRISTOPHORO DE BONDELMONT IBUS *Florentino* in Opere MS.
quod de *Insulis Archipelagi* inscripsit.



rılarla soy bağlantısı *Şehir*'in kuruluş miti gibi görünmektedir. Yazılı tarihi çok sınırlı bilgilere ve mitoslara dayanan Bizantion'un yerinin seçimi, son anda Kalkedon/Kadıköy yerine Bizantion'un oluşu, Tanrı'nın imparatoru uyardığı bir hikâyeye ilişkilendirilmiş ve böylece tanrısal toprağa işaret edilmiştir.²⁶ Bu kurgu, toprağın, yani *Şehir*'in kutsallaştırıldığını düşündürür.

Diğer taraftan *Şehir*'in coğrafi konumunun önemi yadsınmaz. Mimar ve arkeolog Wolfgang Müller Weiner Bizantion'un Avrupa'dan Asya'ya giden karayolu ve Karadeniz ile Akdeniz'i birbirine bağlayan su yoluyla kesişme noktasında bulunmasının kentin önemi ve zenginliğindeki rolünün altını çizer.²⁷

Şehir'in çarpıcı fiziksel konumunun yanı sıra, anıtsallığı pek çok kaynakta sıklıkla vurgulanan bir yöndür. Dinsel yapılar konusunda, kesin konum ve mimari özellikleri karanlıkta kalmakla birlikte, akropolisteki²⁸ Apollon, Artemis ve Aphrodite tapınaklarının adı geçmektedir.²⁹ Yunan döneminin bir başka önemli anıtı olarak da, içinde Metroon ile kentin koruyucusu, Tykhe'si olan Rea'nın bir heykelinin bulunduğu Basilike Stoa gösterilir.³⁰ Bu anıtsal Pagan *Şehir*'deki kültler ve kutsiyet, *Şehir*'in Hristiyan yaşamına geçişinden sonra farklı kullanımlara kavuşarak devam eder. Sonraki kısımda bu geçişin detaylarını ele alacağım.

Konstantinoupolis

Pek çok kaynakta Bizans'ın başlangıcı, Konstantin'in imparator olması olarak alınır, çünkü onunla beraber Hristiyanlaşma

26 Kuban, "Konstantinopolis-İstanbul'un Destansı Tarihi", *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkentin 8000 Yılı* içinde, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul, 2010, s. 21.

27 Wolfgang Müller Weiner, *Bizans'tan Osmanlı'ya İstanbul Limanları*, çev. Erol Özbek, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1994, s. 1-3.

28 Akropolis'ten kastedilen bugünkü Sarayburnu'dur.

29 Müller Weiner, *İstanbul'un Tarihsel Topografyası 17. Yüzyıl Başlarına Kadar Byzantion-Konstantinopolis - İstanbul*, çev. Ülker Sayın, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 18.

30 Kuban, a.g.y., 2004, s. 21.

başlamış ve üstünlük Roma'dan Konstantinopolis'e geçmiştir. Buna karşın, "Roma tarihi ile Bizans tarihi arasında belirgin bir kesinti olmadığını da unutmamak gerekir".³¹

Herrin, Bizans'ın yaşlı doğduğunu ileri sürer. Bu iddiayı ise, kuruluşunda çoktan Antik Çağ'a ait hale gelmiş mimari ve heykel sanatının otoritelerini başkentine ithal etmesiyle açıklar. Dilde de benzer bir durum söz konusudur. Şiir, tiyatro ve felsefe alanındaki eserler yoluyla dilsel devamlılığın oluştuğunu belirten Herrin, bunun da imparatorluk kimliğini güçlendirdiğini ileri sürer.³² Dildeki devamlılık dindeki bağdaştırmalara etki eder. Pagan inanç Bizans'la bütünleşirken, yavaş yavaş Pagan tanrıların kültlerinin yerini Hristiyan inancı almaktadır. Bizanstaki bu dönüşüm, Hristiyanlığın Antik Yunan kültürleriyle yorumlanması sürecini de yansıttığından buradaki Hristiyan inanış, pratik ve kültürleri Pagan-dışı olarak nitelemek ve Antik Yunan etkileşimini yadsımak pek mümkün görünmemektedir. Diğer yandan, İmparatorluğun bu yeni inanışa, Hristiyanlığa yönelmesinin önemli etkileri olmuştur. İmparator Konstantin'in Hristiyan olup olmadığı, olduysa ne zaman olduğu tartışmalı olmakla beraber, Konstantin ve annesi Helena, Rum Ortodoks Hristiyanlığın en önemli azizleri olarak kabul edilir.³³ İm-

31 Lemerle, *a.g.y.*, s. 13. Söz konusu kesinti, daha ziyade tarih yazımıyla ilgili görünmektedir. Tarihi, başlangıcı ve sonu keskin, belirli dönemler/çağlar/evreler halinde yorumlamak, gelişmeci bir çizgiyi öngörmektir. Böylesine tek hatlı bir kabul, sürekli bir ilerleme yönelimi içinde bulunduğu ve bunun gerekliliği ya da kaçınılmazlığı kurgusunu yansıtır. Bu tekdüze aşamacı bakış, tamamlanmış ve kapanmış zaman kesitleri tasarımıyla, bizi anlam dünyasından, bağlamsallıktan uzaklaştırır. Oysa kişi algısında zaman, yaygın tarih yazımının önerdiği gibi dönemsel, kesintisel, bağlantısız, ilerlemeli değil, sıçramalı ve birbirini içinde erimiş, geçmiş, şimdi ve geleceği barındıracak şekildedir. Dolaşısıyla, bir kuruluş, doğuş veya başlangıç diye ifade edilen zaman, aslında geçmişten muaf değildir.

32 "Her şeyden önce Bizans Homeros'un şiirlerine büyük değer veriyor, İlyada ve Odysseia'nın eleştirel kopyalarını üretiyordu. Her ne kadar halk önünde tiyatro oynanmıyorsa da Achilles (Aşil), Sophocles (Sofokles) ve Aristophanes'in oyunları titizlikle inceleniyor ve çoğu kez nesiller boyu okul çocuklarınca ezberleniyordu. Onlar ayrıca Demosthenes'in konuşmalarını ve Platon'un diyaloglarını öğreniyorlardı". Herrin, *a.g.y.*, s. 21.

33 Pagan ve Hristiyan inancını kendine özgü bir birleştirmecilikle bir araya getiren Konstantin'in inanç dünyasındaki önemine biraz daha yakından bakmak

parator Konstantin'in inanç dünyasında olduğu gibi, Şehir'in anıtsallaştırılmasında da rolü büyüktür.

Konstantin, aynen Hadrian'ın Hadrianapolis'te (Edirne) ve Büyük İskender'in İskenderiye'de yaptığı gibi Bizantion'u yeni bir başkente dönüştürür ve ona kendi adını verir.³⁴ Böylelikle, Şehir başka anlamlar kazanır. Şehir'i başkent olarak belirleyerek ona ismini vermek, zihinlerde yöneten ve yönetilen arasında, diğer bir deyişle mekân ile insan arasında duygusal bağ oluşturma potansiyeli taşıyan bir edimdir. Bu anlam eşitlemelerinde ve bağ kurmada, törenler işlevseldir.

yararlı olacaktır. Tarihçi Yerasimos, bunu Şehir'in günümüze kadar ulaşmış en eski anıtı Constantinus (Çemberlitaş) Sütunu üzerinden anlatır. Constantinus (Çemberlitaş) Sütunu 11 Mayıs 330'daki kutlamalar çevresinde, Constantinus'a adanmış bir forumun ortasına dikilmiştir. Yerasimos, sütunun kendisinin ilginç bir dinsel bağdaştırmacılık ürünü olduğunu vurgular ve bunu şöyle detaylandırır:

"Bu bağdaştırmacılık, açılış şenlikleriyle birlikte ele alındığında, Constantinus'un niyetlerini aydınlatmaktadır. Başlangıçta elli metreye yakın yükseklikte olan sütunun tepesinde Ilion'dan (Troya) getirilen ve imparatoru temsil ettiği varsayılan bir Apollon heykeli bulunuyordu. Güneş tanrısını simgeleyen heykelin başı yedi ışınla bezenmişti, ışınların arasına İsa'nın Çilesi'ni temsil eden çiviler çakılmış, heykelin içine de Haç'ın aslının bir parçası yerleştirilmişti. Açılış günü heykel sütunun tepesine dikildi ve Constantinus anıtın temellerine Palladium'u (Aineias tarafından Troya'dan Roma'ya getirilen Athena heykeli), Nuh'un gemisini inşa ederken kullandığı rivayet edilen nacağın sapını, içine konan ekmeklerin çoğaldığı sepetleri, Musa'nın içinden su fışkırttığı kayayı ve birçok başka kutsal emaneti kendi elleriyle gömdü. Bu bağdaştırmacılık anıtını dikerken Constantinus'un niyeti, yeni bir dinin kurucusu olmanın çok ötesinde, pagan imparatorları örnek alarak tanrısallığın kişileştirilmesi idi."

Yerasimos, *İstanbul, İmparatorluklar Başkenti*, çev. Ayşegül Sönmezay ve Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 29.

Bu noktada, Constantinus Sütunu'nun, pek çok ayrı ayrı inanç unsurlarını bir arada taşıyan güçlü bir *yığımsembol* olduğu ileri sürülebilir. (*Yığımsembol* terimi antropolog Dilşa Deniz'den ödünç alınmıştır. Deniz, *Yol/Rê: Dersim İnanç Sembolizmi Antropolojik Bir Yaklaşım*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012).

Bu tip bağdaştırmalarla, Constantinus, kişisel olarak, Sol (güneş) kisvesi altında Kurtarıcı Tanrı'yı canlandırmaya devam eder ve paganlar için de, neoplatonist Tanrı kavramını özdeşleştirmek mümkün olur. Johannes A. Straub, *Constantine as Koîzoe Epiekopoe*, *Dumbarton Oaks Papers*, 1967, s. 43.

Herrin, zamanla Konstantinos ve Helena kültürünün, dine bağlılıklarıyla ilgili efsanevi öykülerinin de katkısıyla Hristiyan Kilisesi'nin azizler mertebesine yükseltildiğini söyleyerek, ortaçağ öykü ve freskolarında çoğu kez Gerçek haç'ın yanında yer almalarına dikkat çeker. Herrin, *a.g.y.*, s. 39-41.

34 A.g.y., s. 36.

Altı yıl süren yoğun bir inşaat sürecinden sonra artık Konstantin'in şehri olan, Konstantinopolis'in, 11 Mayıs 330'da antik vatandaşlık gururunu ve şehir festivallerini hatırlatan törenlerle resmî açılışı yapılır.³⁵ Bu tarih Şehir'in doğum günü olarak kutlanmaya başlanır.³⁶ Benzer biçimde bir kent için doğum günü belirlenerek törenle açılışının yapılması, sakinleri için bir anlam dünyası yaratmak ve geleceğe de gönderme yapmak demektir. Böylelikle, yaratılan imgeler adeta ölümsüzleştirilir.

Herrin, Konstantin'in, bir yandan Hristiyan önderlere destek verip, Hristiyan kiliselerinin inşasını maddi olarak desteklerken, bir yandan da oğlunun eski pagan geleneğinde rahiplerle İtalya'da bir tapınağın inşaatına izin verdiğini belirtir. Bununla beraber, pagan kültürünün kurban etme ögesi yavaş yavaş sınırlandırılarak, yerini Hristiyan Tanrı'ya yapılan kansız fedakârlığa terk etmektedir.³⁷

İmparator Konstantin ve annesi Helena, Bizans'ın ve Hristiyan inancının en önemli kültlerindenidir. Yaptırdıkları han, hastane ve kiliselerle maddi kültür, hac ziyaretıyla da ibadet modeli oluştururlar.³⁸ Bunları yaparken de Pagan kültürü ihmal etmezler. Böylece Pagan inanç örüntüleri, motifleri, yeni

35 A.g.y., s. 36.

36 Yerasimos, *İstanbul İmparatorluklar Başkenti* adlı eserinde, 9. yüzyılın ikinci yarısında yazılan 'Constantinus'un Yaşamı'ndan alıntılarla kentin kuruluşunu şöyle anlatır:

"Azizler katında yer alan, üç kez kutsanmış bu Büyük Constantinus Tanrı'nın buyruğuna uyarak kendi adını taşıyacak kenti aslında, İlion'a bakan ovada, Aias'ın mezarının üzerinde, söylenceye göre Troya seferini düzenleyen Yunanlıların gemilerini kıyıya çektikleri yerde kurmak istiyordu, ama Tanrı rüyasında ona bu kenti Bizans'da kurmasını buyurdu, o da öyle yaptı. (...) Kendisine gösterilen rüya doğrultusunda, Tanrı'nın koruması altında olan kente kendi adını bağışlayarak ona Konstantinopolis unvanını verdi. (...) Konstantinopolis'e Yeni Roma adının verileceğini duyurdu ve kentin bir senatosunun olmasını buyurdu. Aynı zamanda forum olarak bilinen mekana (...) bir sütun diktirdi ve üzerine tunçtan yapılmış kendi heykelini yerleştirdi. Heykelin elinde tuttuğu kürenin üzerine diktirdiği şanlı Haç'a şu sözler kazınmıştı: *Ey İsa Efendimiz, bu kenti sana adıyorum*". Yerasimos, a.g.y., s. 28 (Yerasimos'un alıntı kaynağı: Samuel N.C Lieu ve Dominic Montserrat (ed.), *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views. A Source History*, Routledge, Londra-New York, 1996, s.127-128).

37 Herrin, a.g.y., s. 40.

38 A.g.y., s. 41-42.

inancın unsurlarıyla bağdaştırılarak yeniden anlamlandırılır ve bir ifade oluşturulur. Bu noktada şu soru anlamlıdır: Oluşturulan bu ifade çok dilli ve çok kavimli imparatorluk halkının bir-biriyle ilişkisini ya da bağını ne yönde ve nasıl etkiler? Mango bu durumu açıklarken Hristiyanlıkla Kudüs arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, pagan Romalıların bu kutsal ilişki tarafından kapsanmadığına, yeni dinin ortak kimliğin yaratılmasında kilisenin kenetlenmeyi zayıflatıcı etkisine dikkat çeker.³⁹ Bu durumda, ortak kimliğin yaratılmasında bir başka unsur olan dile bakmak yerinde olacaktır.

Söz konusu zaman diliminde, İmparatorluğun batı yarısında katışıksız olarak Latince, doğu yarısında da aynı şekilde Grekçe hâkimken, Konstantinopolis çok farklı diller konuşan kavimlerin heterojen unsurlarının bir araya gelip kaynaştığı bir potadır ve temel dayanışma bağlarının bölgesel ve dinsel olduğu göze çarpmaktadır.⁴⁰ Aşağıda, İmparatorluk ve Şehir'e dair toplumsal ve kültürel manzaralar, bu iddiayı kanıtlar niteliktedir:

“İnsanlar kendilerini (...) kentleri ve eyaletleriyle tanımlıyorlardı. Kişi evinden uzaktaysa bir yabancı oluyor ve kendisine sık sık kuşkuyla yaklaşıyordu. Anadolu'nun batısından Pontos'taki bir manastıra giden bir keşiş herkes tarafından bir yabancı olarak küçük görülüyor ve kötü muameleye uğruyordu. Bölgesel dayanışmanın doğal sonucu bölgesel düşmanlıktı. (...) Kurnaz Süryani, görgüsüz Paflagonyalı, yalancı Giritli ile ilgili küçültücü pek çok ifadeyle karşılaşırız. İskenderiyeliler, Konstantinopolis'te alaya alınıyordu. (...) Dinsel kimlik genellikle bölgesel kimlikten daha güçlü hissediliyordu. (...) Gelgelelim, Kilise'nin içinde din ve bölgecilik hatırı sayılır ölçüde örtüşüyordu” (Mango 2007, s. 37).

Bilinmezlik ve tehdit algısıyla oluşan ve dolaşıma giren bu kalıpyargılardan görülebileceği gibi, kimliğin tanımlanmasında bölge/mekân vurgusu hissedilmektedir. Geline bu nokta-

39 Mango, a.g.y., s. 36.

40 A.g.y., s. 22, 37.

da dil, ayrıştırıcı ya da birleştirici bir kimlik dayanağı gibi görünmemekte, mekânsal bağlılıklar tutunumda daha öne çıkmaktadır.

İmparatorluğu bir bütün olarak tanımlamak için hiçbir yeni terim ortaya çıkmamış, gündelik yaşamda böyle bir şeye gereksinim duyulmamış, kişinin pasaportu din ve yerel köken üzerinden oluşmuştur.⁴¹ En önemli tutunum dayanaklarından olan din ve mekânın birleşimi olan Şehir, Hristiyanlık âleminin en büyük yerleşimi hâline gelir.

Şehir'in maddi ve/veya sembolik anlamda dönüşümü kısa sürede olmaz. Hristiyanlığa geçiş yavaş yavaş gerçekleşirken, yeni inanç pratikleri içinde Paganistik dokular yoğunudur. Bununla beraber, birçok putperest tapınak M.S. 4. yüzyıl ve 5. yüzyıl başlarında kapatılır, ama başka yerlerde yaşamaya devam eder.⁴² Şehir'de de durum farklı değildir. Paganizmanın, Konstantinopolis'in ortak belleğinde, dönüştürülen biçimlerin katmanları arasında daha da uzun yaşadığı ileri sürülebilir.⁴³ Zaten İmparator Konstantin, Pagan geçmişe ait kutsal kalıntıları yok etmemiştir. Bir yandan Hristiyan kiliseler inşa edilirken, bir yandan da pagan tapınaklar onarılmaktadır.⁴⁴ Bunun daha sonraki yüzyıllara uzanan bir etkisi olarak zafer sütunları ve şehitlerin kiliseleri aynı derecede Konstantin'e uzanan ortak bir geçmişin parçaları olarak görülür.⁴⁵ Yunanca toplanma

41 A.g.y., s. 38.

42 A.g.y., s. 70.

43 Kuban, a.g.y., s. 45

44 A.g.y., s. 45.

45 Paul Magdalino, *Ortaçağda İstanbul, Altıncı ve On Üçüncü Yüzyıllar Arasında Konstantinopolis'in Kentsel Gelişimi*, çev. Barış Cezar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 22. Sanat ve mimarlık tarihi uzmanı Richard Krautheimer, geçişi yahut dönüşümü şu şekilde aktarır: "Constantinus döneminde, Hristiyan bazilika, halkın toplanabileceği dinsel içeriği olan herhangi bir anıtsal toplantı salonu gibi algılanmaktaydı. İşlevi *basilica id est dominicum*, 'Tanrı'nın evi olan herhangi bir toplantı salonu' ya da 'Havarilerin ve Katolik cemaatin bazilikası' gibi belirgin sıfatlarla açıklanmak zorundaydı. Ama Hristiyan kilisesinin, kitleleri kendine çekebilmesi için bir insan dramına gereksinimi vardı. Bu da Kurtarıcı'nın ve din adına ölen şehitlerin yaşamlarıydı. Böylece ikinci bir dinsel yapı grubu, *martirion*'lar ortaya çıktı. Pagan dönemin bu bağlamda sunduğu örnek *heroa* idi. Önce anıtsal boyutlarda Kudüs'te, sonra

anlamına gelen kilise/*ekklesia* kavramının önceki Pagan içeriğinin Hristiyan kutsiyeti kazanması, feda, fedakârlık gibi dramatik ögeler ve kurtarıcı din şehitleri kavramlarıyla gerçekleştirilir. Bu, Pagan *heroaların martirionlarda* devam ettiğini düşündürür.

Hristiyanlaşma kent kamusal yaşamı üzerinde de etkili olur. Pagan tapınakları kişilerin içine girdikleri mekânlar değildir. Pagan hayat ise pek çok yönden kamusaldır: Tiyatronun, vahşi hayvan dövüşleri ve hipodromun halkın hâlâ rağbet ettiği, ortak toplanma alanları olduğunu belirten Mango, bu durumun cemaate ve ondan gelecek mali kaynaklara ihtiyaç duyan kilişeyi rahatsız ettiğinin altını çizer. Hristiyanlıkla birlikte belirlenen kamusal toplanma yeri kilise olur.⁴⁶ Bunların yanı sıra oluşan felaketler –kuraklıklar, çekirge istilaları, depremler, veba salgını– huzursuzluğu artırır ve isyanlara neden olur.⁴⁷ Diğer yandan bir de dış tehlike baskısı vardır. Şehir hemen her zaman, başta Araplar, Acemler, Slavlar ve Avarlar olmak üzere pek çok saldırıyla başetmek zorunda kalmaktadır. Bu saldırılarda, halk yeni –belki de dönüşen eski, yani Pagan– kültürden destek almaktadır ve bu kültürün başında Meryem Ana/Panagia⁴⁸ gelmektedir. Herrin bunu şöyle anlatır:

da bütün Hristiyanlık dünyasında, azizlerin gömüldükleri yerlere yapılan basit mezarların sayısı giderek arttı". Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Penguin Books, Harmondsworth, 1965, s. 21.

46 Mango, a.g.y., s. 72-92.

47 Mango, a.g.y., s. 75-77. Veba ve isyanlara dair dipnot yararlı olacaktır. Yerasimos, nüfusu 300.000-400.000'e ulaşan Konstantinopolis'te 542'de o zamana kadar bilinmeyen veba salgını baş gösterdiğini belirtir. Etiyopya'dan kaynaklanan salgının, Akdeniz havzasında ilk kez Ekim 541'de Mısır limanı Pelesium'da ortaya çıktığını, ertesi bahar, Iskenderiye, Antakya, Konstantinopolis gibi büyük liman kentleri etkisi altına aldığını belirtir. Başkentte kurbanların sayısı 230.000'e, yani nüfusun yaklaşık üçte ikisine ulaşınca ölümlerin sayımından vazgeçilir. Yerasimos, a.g.y., s. 76. Sözü geçen isyanların başında Nika ayaklanması gelmektedir. Ortaylı, 532 yılı Ocak ayında İmparator Justinianus'a karşı bir isyan olduğunu ve bunun birkaç bin kişinin ölümüyle sonuçlandığını belirtir. Nika diye tanınan bu ayaklanma bastırıldıktan sonra 537 yılı Noel'inde, yıkılan kilisenin yerine yapılan ünlü Ayasofya ibadete açılır. Ortaylı, a.g.y., s. 36.

48 Panagia (Yunanca yazılışı Παναγία), Pan ve Hágios sözcüklerinden oluşur ve Tüm Azizler anlamındadır.

“626 yılındaki saldırıda Patrik, tüm sivil nüfusu şehrin surları boyunca ellerinde İsa’nın ikonaları ve dudaklarında Tanrı’nın Annesi’ni kutsal yardıma davet eden Akathistos ilahisi olduğu halde büyük bir ayin içinde örgütledi. (...) Avar görgü tanıkları, savunmayı yöneten Meryem’in ta kendisi sayılan bir kadının gördüklerini iddia ettiler. Konstantinopolis’in (...) belki de doğaüstü güçlere ihtiyacı vardı. Kuşkusuz bunlar, çoktan kutsal emanetlerinin şehri koruduğu, Tanrı’nın Annesinin Şehri ‘Theotokoupolis’ adını almış ve şehrin bir özelliği haline gelmişti. (...) Kilise, 718 yılında bu kez Arap birliklerinin saldırısından kurtuluşu Meryem’in koruyucu gücüne bağlayarak, bu zaferi her yıl aynı zamanda Meryem Ana/Panagia’nın göğe kabul ediliş yortusu (Batı’da *Assumption*, kısa uyku hali ya da uykuya dalış olarak bilinen) *Koimesis* ile aynı günde, 15 Ağustos’ta dinsel törenlerle kutladı.⁴⁹

Böyle bir bağdaştırma, Pagan inancında şehrin koruyucusu Rea ile Panagia/Meryem Ana kültü arasındaki yakın diyalogu yansıtır, Rea’nın Panagia/Meryem Ana kültüründe devam ettiğini düşündürür. Şehir’in Tanrı’nın annesinin ismiyle taçlanması, bir anlamda Şehir’in yüceltilmesi ve kutsallaştırılmasıdır: Panagia/Meryem Ana ile ‘Şehirlerin Şehri’nin özdeşleştirildiğini akla getirir. Bu yoğun örüntü, Panagia/Meryem Ana yortusuyla süreklileştirilir.

Kutsal güçlerle, bu kültürlerle, Şehir’i birleştirecek yeni mekânlar yapılır – ya da dönüştürülür. Şehir, surları içinde sayısız manastır, kilise ve kutsal yerler barındırmakta ve bunlar Hristiyan dünyasının her yerinden hacıları ve din adamlarını şehre çekmektedir.⁵⁰ Bu kutsiyet, hem iktidar tarafından yaratılmakta, hem de sahiplenilmektedir. Bizans yöneticileri, imparator ve ailesi kutsallık yaratımında etkindirler. İmparator Theodosios’un ablası Pulheria’nın, bütün gece süren özel dinsel törenlerle Tanrı’nın annesi kültürünü teşvik etmekte olduğunu belirten Herrin, peçe, kuşak ve kefenden oluşan kutsal emanetlere ek olarak Bakire ve Oğul’un özel ikonaları ile dua ve ayinlerde

49 A.g.y., s. 47.

50 Herrin, a.g.y., s. 50.

yaşatılan toplu dua ve zikirlerin, ahalinin Meryem'e olan bağlılığını güçlendirdiğini vurgular.⁵¹

Kutsallaştırma ve buna ilişkin deneyim yaratılmasında Panagia/Meryem Ana imgesi çok önemli rol oynar. Bu kutsal imge, peçe, kuşak, kefen gibi kutsala ait parçalarla, ondan kalan ya da kaldığına inanılan yadigâr nesnelerle bir bakıma somutlanıp, görünür kılınarak, hem halkın telkin aracı, hem de inancın aktarım, kutsal nesnesi olur. İkonalar ve kutsal nesneler, bu imgelere mucize atfedildiğinden, salt ibadete dair nesneler değildir. Bunlara sahip olmak, korumak ve yeni eklemeler yapmak aynı zamanda iktidarla ilintilidir. Yaratılan veya dönüştürülen, benimsenen pratikler, iktidarlar açısından işlevsel araçlardır. Herrin, Roma İmparatorluğu'nun doğu yarısının kendisini Hıristiyan Bizans'a dönüştürürken dinsel inanca dayalı yeni geleneklerin, pagan güçlerin korunması da dâhil, eski imparatorluğa ait klasik geleneklere sıkıca bağlanmasına dikkat çeker. Zira Bizans'ın hayatiyeti ve bekası bu birbiriyle çatışan eğilimlerin bir arada bulunmasına çok şey borçludur. Herrin'e göre, XI. Konstantinos Palaiologos'un Konstantinopolis halkını, Osmanlı Türklerine karşı savunmaya yönelttiğinde, onlardan ataları olan Yunanlı ve Romalıların ruhunu ve gücünü ortaya koymalarını istemesi, bu yeni-klasik gelenek bağına bir örnektir.⁵²

İmparator Palaiologos'un 1453'teki savunma sırasında, halka cesaret vermede başvurduğu "ata/ecdad"ın Hıristiyandan daha çok Yunanlı ve Romalı vurgusu taşıması, kimlik ifadelerinin ne kadar bağlamsal olduğunun açık bir göstergesidir. Bu yüzden, bir sonraki bölümde, kimlik duygusunda önemli bir değişime yol açan, Şehir'in 1453'teki düşüşünü yahut fethini, öncesi ile birlikte detaylandırmaya çalışacağım.

İstanbul - Şehir'in düşüşü / fethi

Şehir'in düşüşü/fethi ile birlikte dönüşümüne geçmeden önce, Bizans'ın güç kaybetmesine sebep olan önemli olaylardan,

51 A.g.y., s. 50-51.

52 A.g.y., s. 66.

ikonaklazma, Latin işgali ve bölünme/skhizma yani kiliselerin ayrılması konularına değinmek gerekir. Bu konulardan önce dinî örgütlenme hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Siyaset bilimci Elçin Macar, İstanbul Rum Patrikhanesi üzerine yaptığı doktora çalışmasında, İsa'nın ölümüyle birlikte havarilerin çeşitli bölgelere dağılarak Hristiyanlığı yaymaya, kiliseler kurmaya başladıklarını, ilk kilisenin ise Antakya'da kurulduğunu belirtir. Bizantium şehrinin öneminin, coğrafi konumundan kaynaklandığını söyler.⁵³ Magdalino, İsa ve havarilerin yaşayıp öldüğü başka eski kentlerle karşılaştırıldığında, Bizantion ve ardılı Konstantinopolis'te Hristiyanlığın ilk yıllarının pek parlak sayılamayacağını belirtir. Patriklik yüksek dinî statüsünün Şehir'in emperyal ikametgâh oluşuyla ilintili olduğunu vurgular.⁵⁴ Peki, o halde, elverişli coğrafi konum ve imparatorluk merkezi oluşuyla öne çıkan Şehir, nasıl dinî bir önem kazanmıştır?

M.S. 451 yılındaki Khalkedon (Kadıköy) Konsili'nde dinî öğreti konusunda kararlar alınmasının yanı sıra, İstanbul ve Kudüs kiliselerini patriklik seviyesine yükselten *pentarhi* (beşbaşlı) sistemi benimsenir.⁵⁵ Buna göre, Roma, İstanbul, Iskenderiye, Antakya ve Kudüs Hristiyan dünyasının merkezleri kabul edilir ve İstanbul'un hiyerarşideki yeri Roma ile eşitlenir.⁵⁶ Dinde dogma oluşturarak ibadet birliği sağlama, geniş alana yayılmış imparatorluk topraklarında aynı zamanda iktidar ve halkın yönetimi meselesi anlamına gelmektedir. İmparatorlar böy-

53 Elçin Macar, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 29.

54 Magdalino, "Bir Dinin ve İmparatorluğun Başkenti Olarak Konstantinopolis", *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkentin 8000 Yılı içinde*, Sabancı Üniversitesi Sankı Sabancı Müzesi, İstanbul, 2010, a.g.y., s. 87.

55 Macar, Konsilleri, şöyle özetler: "Hristiyanlığın yayıldığı alanın genişlemesiyle, öğretilerde birliği korumak ve idari bölgeleri tayin etmek için yedi 'Ekümenik Konsil' toplanır. (...) Ortodoks kaynaklara göre bugünkü İstanbul Kilisesi, ilk hvari olarak adlandırılan Petros'un kardeşi Andreas'ın 37'de kurduğu 'İsa'nın Büyük Kilisesi'dir. (...) Ortodoks kilisesi ilk yedi konsili kabul eder. (...) Katolik ve Ortodoks kiliseler 7. Konsil'den sonra, birbirinden ayrı olarak ve birbirlerinin tanımadığı konsiller toplarlar". Macar, a.g.y., s. 30-33.

56 A.g.y., s. 33.

lece, çok dilli ve kavimli topraklarda, norm ve değerler oluşumunu belirlemekte ve yönetimlerini sağlama almaya çalışmaktır. Ekümenik konsillerin toplanmasında Bizans imparatorlarının ve patriklerin işbirliği çok belirgindir.⁵⁷ Bu yolla imparatorlar, kendi şahsında askeri, idari ve dinî otorite unsurlarını bir anlamda kaynaştırır.

İmparatorluk, 8. ve 9. yüzyıllarda etkin olan ikonaklazma hareketi ile sarsıntı geçirir.⁵⁸ Bu süreçte en önemli tehditlerden biri İslâmîyet'tir ve İslâmîyetle ikonaklazma hareketi birbiriyle ilintilidir. Dış saldırılara ya da tehditlere karşı ikonalar, İmparatorluğu koruyamamış ve toprak kaybı yaşanmıştır. Herrin, Bizanslıların zafer kazanmayı Tanrı'nın kendilerine bir lütfu olarak addedmelerine dikkat çeker. Dolayısıyla, Tanrı'nın Araplara zafer kazandırmasını sorgulamak durumunda kalır ve imparatorun ikonalara aşırı hürmet göstermesi nedeniyle ilahi lütfun esirgendiği sonucuna varırlar. Bu nedenle de Tanrı'nın desteğini almak için 'eğer bu ikonaların kırılması gerekiyorsa kırılmalı' düşüncesi ortaya çıkar.⁵⁹ Yüceltilen telkin ve güvenlik sağlama araçları, yani ikonalar, tehdide kalkan olamayınca felaket nedeni olarak kavramsallaştırılır ve hedef haline gelir.

Ortaya çıkış nedenleri konusunda pek çok tez bulunan ikonaklazma hareketi ve ikonalar, Doğu ile Batı arasındaki ilişkileri de etkiler. Sanat tarihi uzmanı Ernst Gombrich, Bizans'ta dinsel amaçlarla yapılmış tüm imgelere, yani suretlere karşı çıkan bir grubun kilisede üst düzeye yükselmesiyle, Doğu Kilisesi'nde her çeşit dinsel sanatın yasaklandığını belirtir.⁶⁰ Klasik dönem ve sanat tarihi uzmanı Robin Cormack M.S. 730'dan 843'e kadar (787-814 arası hariç) figürlü tasvirlerin yasaklandığı bu dönemin ortaya çıkışının nedenlerinin ve öneminin tartışmalı olduğunu belirtir ve kronolojik açıdan Bizans Hıristiyan

57 A.g.y., s. 31.

58 Hareket ve bu hareketi benimseyenler, farklı isimlerle adlandırılır: İkonaklazma, tasvir kırıncılık, ikonakırıncılık, ikonaklast, ikonakırıncı veya putkırıncı gibi.

59 Herrin, a.g.y., s. 162-163.

60 Ernst H. Gombrich, *Sanatın Öyküsü*, çev. Erol Erduran ve Ömer Erduran, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 137.

ikona kırıcılığının, hem İslâmîyette hem de Musevilikte görülen tasvir yasağıyla çakıştığını vurgular.⁶¹ Nedeni ne olursa olsun, ikonaklazma dinsel hareketi, ikonalarla kısıtlı kalmaz, yaygınlaşır. Mum ya da tütüsü yakma gibi uygulamalar, boş inanç olarak yargılanır. Meryem ve bazı azizlere özellikle de kutsal kalıntılar kültüne dayalı pratiklere karşı çıkışlar başlar.⁶² Sonuç olarak, Bizans'ı derinden etkileyen ikonaklazma, zaman içinde Bizans ve Latin dünyaları arasında varolan ayrılıkları derinleştirir.

Büyük bölünmenin (*skhizma*), Khalkedon Ekümenik Konsil'e Romalı temsilcilerin katılmamasıyla başladığına dikkat çeken Magdalino, böylece Ortodoks Doğu ve Katolik Batı arasında bir daha asla uzlaşmayacak bir rekabet başladığını ve bundan böyle, iki kentin çıkarlarının çatıştığı her durumda bu ayrılığın su yüzüne çıktığını belirtir. Teolojik fikir ayrılığı ve iktidar mücadelesi, uzaklaşmaya ve ardından da bir kopuşa yol açmıştır. İki kilise arasında, sanatın kiliselerde kullanım biçimi, öğreti, ayin usullerine ilişkin yaşanan kutuplaşmaların, kopuşa ve zaman içinde çatışmaya dönüşmüş olması, dinin ontolojik sorulara açıklama olmanın ötesindeki yönlerini, özellikle politik yönünü vurgular. Haçlı savaşları, bu çatışmaların belki de en yıkıcı örneklerindendir.

61 Robin Cormak, "Sanat Bize Tarih Kitaplarıyla Aynı Öyküyü mü Anlatır?", *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkent'in 8000 Yılı içinde*, Sabancı Üniversitesi Sıkıp Sabancı Müzesi, İstanbul, 2010, s. 119. İkonaklazma hareketinin teolojik nedenleriyle ilgili şu bilgilere rastlanır: "İkonaklazma tartışması İsa'nın insani ve ilahi (tanrısal) doğaları arasındaki ayrılığın teolojik sorunsalını yansıtır. İkona taraftarları yeni Platoncu bir yaklaşımla tasviri bir sembol, bir araç sayarak İsa tasvirini, Tanrı'nın (kurtarıcının) insan bedeninde tasviri ile onun tamlığının bir onaylanması olarak kabul ediyor ve 'salvation' (halâs, kurtuluş) doktrini ile bağdaştırıyorlardı. İkonaklastlar ise İsa'nın insani doğasını resmederek onun birbirinden ayrılmaz doğalarının birbirinden ayrıldığını ya da ilahi doğasını resmederek onun birbirine karıştırılması mümkün olmayan doğaların karıştırıldığını söylüyorlardı. Ayşe Hür, "İkonaklazma", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde, Cilt 4, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, s. 153.

İkonakırıncılar, dinsel tasvirlerin tehlikeli olduğunu ve insanları putperestliğe yönelttiğini ve bu suç nedeniyle cezalandırılmaları gerektiğini iddia etmekteydiler; buna karşın ikonaseverler, enkarnasyon doktrinine dayalı, ikonaların ululanması yoluyla daha ileri bir ilahi uyanıklık düzeyine yöneltilebileceğine inanıyorlardı. Herrin, a.g.y., s. 170.

62 Lemerle, a.g.y., s. 85.

Haçlı şövalyelerinden ve şair Geoffroi de Villehardouin, 1204 yılında Haçlılar'la Konstantinopolis'e girişini notlarına şöyle aktarır:

"Konstantinopolis'i daha önce hiç görmeyenler, uzun uzun kenti seyretti; çünkü bütün yeryüzünde bu kadar zengin bir kent bulunabileceği akıllarının köşesinden geçmemişti. Kenti çepeçevre saran o yüksek surlara ve zengin burçlara, insan kendi gözleriyle görmese bu kadar çok olduklarına asla inanmayacağı o zengin saraylara ve yüksek kiliselere ve tüm diğer kentleri geride bırakan bu kentin enine ve boyuna uzun uzun baktılar. Ve biliniz ki içlerinden, bu görüntü karşısında tüyleri diken diken olmayacak kadar yiğit kimse çıkmadı".⁶³

Bir Haçlı şövalyesinin şiirsel anlatımından kültürler arası karşılaşmanın yansımaları, ifadesini görmek çarpıcıdır. Bu anlatımda *Şehir*'in, bir servet timsali, arzu ve hayranlık nesnesi olarak kurgulandığı görülebilir. Güzellik ve zenginliğin doruk noktası olarak *Şehir*'in yüceltildiği bu anlatı, ele geçişi gururlandırarak, sahip olmayı kutsamakta, hatta yağmalamayı makulleştirmekte gibidir.

Bizans tarihi uzmanı Steven Runciman, Konstantinopolis'in Antik Yunan'dan kalan sanat yapıtları ve başyapıtlarla dolu olduğuna dikkat çeker. Venedikliler böyle şeylerin değerini bildiklerinden, buldukları hazineleri alıp götürürler. Ancak, Fransızlarla Flamanların yok etme arzusuyla, naralar atarak sokaklara ve evlere saldırdıklarını belirten Runciman, manastırların, kiliselerin ve kütüphanelerin bu yağmadan kurtulamadığını söyler. Sarhoş askerlerin, Ayasofya'da bile, kutsal kitaplarla, ikonaları ayaklarıyla ezdiklerini, bir fahişenin patriğin tahtına oturarak açık-saçık Fransızca şarkı söylediğini, her türlü meskenin yağmalandığını belirtir.⁶⁴ *Şehir*'in, maddi kültürünün neler olduğunu anlamak için yağmalama hedeflerine bakmak ye-

63 Geoffroi de Villehardouin ve Henri de Valenciennes, *IV. Haçlı Seferi Kronikleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008, s. 37.

64 Steven Runciman, *Byzantine Civilization*, Meridian Books, New York, 1956, s. 222.

terli görünmektedir. Fahişenin Patrik tahtına oturması gibi, sembolik tersyüz oluşlarla adeta ele geçiriş haykırılmaktadır.

Haçlılar kendi imparatorluk hükümetlerini kurarken, Bizans seçkinleri de direniş merkezleri oluşturmak üzere taşra vilayetlerine çekilir ve daha sonra Şehir Bizans yönetimi tarafından, 1261'de yeniden ele geçirilir.⁶⁵ Ancak halk ve kilise üzerinde Latin dünyasına karşı duygular, nefret ve düşmanlığa doğru derinleşir. Öte yandan sürekli toprak genişleterek, Şehir'i dört bir yandan saran Osmanlı baskısı vardır ve bu Bizans'ı Batı'dan yardım istemeye, yani taviz vermeye zorlamaktadır. Bu tavizlerin başında kiliselerin birleşmesi gelmektedir.

Gittikçe küçülen ve savunmasızlaşan Şehir'de yöneticilerin bir kısmı, kurtuluşu kiliselerin birleşmesinde görse de, bu düşünce halkça desteklenmemekte ve bazıları için Türk kılıcı/sarığı, birleşmeye yeğlenen bir anlam taşımaktadır.⁶⁶ Runciman, kiliselerin birleşme fikrini savunanların sadece politikacılar ve entelektüellerin bir kesimi olduğunu belirtir. Keşişler ve daha alt düzeydeki din adamları bu görüşün karşısındadır. Halk keşişlerin etkisinde kalarak, kendi dinî âdetlerinden ve Ortodoks geleneklerinden ayrılmak istemez. Runciman, bazıları dışında Bizanslıların ruhlarını Roma Kilisesi'ne teslim etmek istemedikleri gibi, Türk egemenliğini kabul etmeyi de şerefsizlik olarak addettiklerini belirtir.⁶⁷

65 Magdalino, 2010, a.g.y., s. 86.

66 Ortaylı, bu süreci şöyle aktarır: "Ortodoks Bizans ve Latin-Katolik kiliselerinin birleşmesi için Bizans'ın son döneminde Roma'yla kurulan ilişki, birkaç ruhani konsilin toplanmasına neden olmuştu. 1438'de toplanan Ferrera-Floransa konsilinin aldığı kararlar ise Ortodoks ruhbanın çoğunluğu tarafından kabul edilmemiş ve o konsilin kararlarını imzalamadan Floransa'dan ayrılan Efes Metropoliti Markos sonradan aziz ilan edilmişti. Kiliselerin birleşmesine en sert muhalefeti yürüten ise, Gennadios Sholarios'tu. (...) İmparator Konstantin Dragases'in emriyle Zeyrek'teki Pantokrator Kilisesi'ne kapatıldı. Şehrin büyük kilisesi Ayasofya'da ise Papalık temsilcisi oturuyordu. (...) Halk (...) protesto için Pantokrator kilisesinin etrafından ayrılmadı. (...) Latin düşmanı tek rahip o değildi, çoğunluk mutaassıp Ortodoks'tu. Bizans'ın son patriği II. Athanasios da şiddetli bir Katolik düşmanıydı ve Floransa konsilinin kararlarını reddettiği gibi, birleşme taraftarı rahipleri de kiliseden Sinod kararıyla atırmıştı. 'Frenklerin ekmeğinden ise, Türk'ün kılıcı daha iyidir' sözü tarihi bir vaki'dir". Ortaylı, a.g.y., 2008, s. 52.

67 Runciman, *Konstantinopolis Düştü*, çev. Derin Türkömer, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 1999, s. 21-32.

14. yüzyıl başında kuruluşu sırasında Osmanlı Devleti, İslâm dünyasının sınırlarında kendini 'gazâ'ya, yani 'Hıristiyanlığa karşı kutsal savaş'a adanmış önemsiz küçük bir beyliktir ve Anadolu ve Balkanlar'daki eski Bizans topraklarını adım adım kendine katmaktadır.⁶⁸ Sultan II. Mehmet için Şehir'i almak, kendi padişahlık otoritesinin yerleşmesi ve büyük bir itibar anlamına gelirken, Şehir, Batı Hıristiyan dünyası için İslâm'la arasında bir nevi tampondur. Gelgelelim, bu tampon yok olma tehlikesi altındadır.

Konstantinopolis'in yöneticileri, son ana kadar kiliselerin birleşmesini gündemde tutarak kurtuluşu Batı'da, sıradan insanlar ise ya Panagia/Meryem Ana'da ya da yazgının kaçınılmazlığına boyun eğmede ararlar.⁶⁹ Ancak kiliselerin birleşmiş olması, halk üzerinde kötü etki yapar. 12 Aralık 1452'de Ayasofya Kilisesi'nde imparatorun ve yakınlarının da katıldığı büyük bir dinî törende Floransa toplantısı kararları okunur.⁷⁰ Böylece, bir yanda birleşme bir kez daha onaylanırken, halk ve kimi din adamları aynı anda Pantokrator Manastırı'nda kendi mezheplerinden yana ayin yaparlar.⁷¹

Halkın kendi inancına göre ayin yapmasının simgesel ve psikolojik değeri büyüktür. Bir anlamda, Latin otoritelerine karşı çıkış vurgulanırken, kendi inanç pratiklerine güven tazelenmekte ve denetlenemeyen olayların yarattığı korku yatıştırılmaya çalışılmaktadır. Birleşmiş kiliseler ise tehdidi artırıcı olarak algılanmış gibi görünmektedir. 12 Aralık 1452'de, Doğu ve Batı'nın birleşmiş kiliselerinin Ayasofya'da yaptığı ilk ve son ayin, Konstantinopolis halkına Latin istilasının gaddarlığını hatırlatır ve Haçlıların son zaferini simgelediği için psikolojik açıdan olumsuz bir etki yaratır, imparator suçlanır ve lanetlenir.⁷² Ayasofya, Ortodoks inancın, değerler atfedilen, yücelti-

68 Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 9.

69 Millas, a.g.y., s. 199-200.

70 Runciman, a.g.y., s. 86.

71 Millas, a.g.y., s. 200.

72 Kuban, 2004, a.g.y., s. 176-177.

len mabedi, Şehir'deki en kutsal mekânıdır ve bu mekân, Katolik ayinle zarar görmüştür. Onlara göre kutsal mekân Ayasofya, lanetlenmiş ve dinsizlere kurban edilmiştir, artık bu kilisede ayin yapmak haramdır.⁷³ Nitekim birleşmeden sonra 28 Mayıs gecesine kadar hiçbir Bizanslı Ortodoks Ayasofya'nın eşliğinden adım atmaz.⁷⁴ Bu Katolik ayinle, inancın kanonu Ayasofya'nın, bir anlamda bozulmuş, kirlenmiş olarak nitelendirildiğini düşündürür. Dolayısıyla kötü kehanetlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır.

15. yüzyılda yaşamış, tarihçi ve vakanüvis Kritovulos, 1451-1467 yılları arasında gerçekleşen olayları anlattığı *Fatih Sultan Mehmed'in Fethine Dair Tarih* adlı, tek nüshası Topkapı Sarayı Yazmalar Kütüphanesi'nde muhafaza edilen eserinde, bu kötü kehanetleri⁷⁵ ve "korkunç ilahi işaretleri" şöyle anlatır:

"Alışılmadık tuhaf depremler, toprağın kaynaması, gökyüzünde aniden çıkan şimşeklerle gökgürültüleri, korkunç yıldırımlar, gökyüzünde görünen şiddetli ısıltılar, fırtınalar, yıkıcı yağmurlarla seller yaşandı. (...) Kiliselerdeki ikonalar, sütunlar ve aziz heykelleri terliyor, erkeklerle kadınlar cinnet geçiriyor, gaipten sesler duyuluyor ve hiç de hayra alamet sayılama-

73 Yannis Kordatos, *Bizans'ın Son Günleri*, çev. Muzaffer Baca, Alkım, İstanbul, 2006, s. 49.

74 Runciman, a.g.y., s. 151.

75 Söz konusu kehanetleri tarihçi Steven Runciman, şöyle detaylandırır:

"Son olaylar herkese imparatorluğun sonu hakkında söylenegelen kehanetleri yeniden hatırlatmıştı. Bizans'ın ilk Hristiyan imparatoru Helena'nın oğlu Constantinus'tu. Son imparatorun da aynı adı taşıyacağı söyleniyordu. Bir başka kehanete göre dolunayın gökyüzünde bulunduğu sürece şehrin düşmesi imkânsızdı. (...) 24 Mayıs gecesi dolunay olması bekleniyordu. Oysa o gece ay tutulmuş ve gökyüzü üç saat karanlık kalmıştı. Büsbütün umutsuzluğa sürüklenen halk ertesi gün (...) büyük bir dua töreni düzenleyerek Tanrı'ya son bir çağrıda bulunmak istedi. Meryem Ana'nın en kutsal ikonası Konstantinopolis sokaklarında dolaştırılmaya başlandı. (...) Alay ağır ağır ilerlerken, ikona birden üstünde bulunduğu tahtırevandan kayarak yere düştü. (...) Alay yeniden yola koyulduğu sırada şiddetli bir fırtına patlak verdi. Yağan dolunun altında yürümek imkânsızdı. (...) Halk ister istemez dua töreninden vazgeçmek zorunda kalmıştı. Ertesi gün, (...) şehir, kalın bir sis tabakası içinde uyandı. (...) O gece sis kalktığında Ayasofya'nın kubbesinde garip bir ışık görüldü. Bu ışığı sadece Konstantinopolis halkı değil, Türkler de görmüşler ve tedirgin olmuşlardı." Runciman, a.g.y., s. 140.

yacak olaylar gerçekleşiyordu. Kâhinler dehşet verici kehanetlerde bulunuyordu” (2012, s. 117).

Bu uğursuzluk işaretleri ağızdan ağıza yayılır ve askerler bunu çok kötü işaret sayar, moralleri bozulur.⁷⁶

Kuşatma altında kalan Şehir’de açlık baş göstermekte ve savunma zayıflamaktadır. Diğer yandan savaş ya da saldırıma zaten ölüm demektir. Şehir’lerin ve sakinlerinin hayatlarının, savaşların tarihi olarak ve askerî sözcük dağarcığıyla aktarımı, o sırada yaşananların insani boyutunu, açlığı, sefaleti, yarala(n)ma ve öldür(ül)meyi perdeler. Böylece yaşanan durumu, zafer ya da fetih olarak nitelemeyi doğallaştırır, içselleştirir. Oysaki insanlar öldürülmüş ve öldürmüştür.⁷⁷

76 Kordatos, a.g.y., s. 59.

77 Kritovulos, yaşananları, “korkunç, yürekler acısı ve herhangi bir trajediden daha acıklı” olarak tanımlar. Kritovulos. *Kritovulos Tarihi 1451-1467*, çev. Ari Çokona, Heyamola Yayınları, İstanbul, 2012, s. 233. Runciman ise 28 Mayıs Pazartesi gününü şöyle anlatır:

“Bizanslı bekleyen son 28 Mayıs Pazartesi günü şehrin üstüne bütün ağırlığıyla çökmüştü. (...) Türk ordugâhının içinde bulunduğu sessizliğin aksine şehir, kilise çanlarının sesiyle inliyor, halk omuzlarında taşıdıkları ikonalarla sokaklarda ve surlar boyunca ağır ağır yürüyordu (...) Karanlık çöktükten sonra halk, Ayasofya Kilisesi’ne doğru ilerledi. Surların üzerindeki nöbetçilerden başka bu şefaet duasına katılmayan hemen hiçbir Bizanslı kalmamıştı. 29 Mayıs Salı günü ‘Azize Teodosia’nın yortusuydu. Böyle bir günde kendisine sığınan kullarından herhalde yardımını esirgemezdi. Halkın bir kısmı da Ayasofya’ya dolmuştu. Eski bir inanca göre, düşman buraya girince karşısında Tanrı’nın meleğini bulacak, o da kılıcını çekerek kâfirleri cehenneme kadar kovalayacaktı”. Runciman, a.g.y., s. 149-154.

Tarihçi Halil İnalcık kuşatmayı şöyle anlatır:

“Konstantiniye kuşatması, 6 Nisan 1453’ten 29 Mayıs’a kadar, elli dört gün sürdü. Savunma güçleri 8.500 kişi kadardı; düzenli Osmanlı ordusu ise en az elli bin kişilikti. (...) Savunucuların başlıca düzenli gücünü Cenevizli bir grup paralı asker oluşturunuyordu. Cenevizli komutan (...) yaralanıp gemisine kaçınca da savunucuların morali çöktü”. İnalcık, a.g.y., s. 30.

Kuban ise şu bilgileri verir:

“Yenilgi söylentileri surlardaki askerlere çabuk ulaştı. Venedikliler gemilerine, askerler de ailelerini korumak için evlerine kaçtılar. İmparatorun gerçekten ölüp ölmediğine ilişkin kesin bir bilgi yoktur. Bu da sonraları imparatorun mucizevi dönüşüne ilişkin bir efsaneye yol açmıştır. İslâm dininin kazanan tarafın askerlerine tanıdığı üç günlük yağma, zaten perişan olan kenti yerle bir etmişti. Taşınabilir bütün nesneler talan edilmiş, kitaplar ve ikonlar yakılmıştı. Saraylarla kiliselerin hazineleri boşaltılmıştı. En acı olay Ayasofya’da meydana geldi. Dehşete kapılmış insanların, kadınların ve çocukların

Bir şehrin fethi ya da düşüşü, her iki taraf açısından farklı tarih yazımına tabidir. Bu güç mücadelesi, “galip” gelen açısından bir kazançtır. Bir tarafta Şehir ve ele geçiriş kutlanır ve kutsanırken, diğer taraf için ise bu bir kayıp ve matemdir. Runciman, Sultan Mehmed’in akşama doğru Konstantinopolis’e girdiğini, atı üzerinde şehrin sokaklarından ağır ağır ilerleyerek Ayasofya’ya geldiğini belirtir. Yere eğilerek eline aldığı bir avuç toprağı kavuğunun üstüne serper. Runciman’a göre Sultan Mehmed, bu hareketiyle Tanrı’ya sığındığını anlatmak istemektedir.⁷⁸ Kuban ise II. Mehmet’in Şehir’e girişini şöyle aktarır:

“29 Mayıs 1453’te öğleden sonra, Boğaz’da güzel bir bahar günü, II. Mehmed, Kerkoporta’dan kente girdi ve doğru Ayasofya’ya gitti. (...) Fatih Ayasofya’ya at üstünde girdi. Bu zaferi simgeleyen bir davranıştı. Sonra Fatih, o güne değin gördüğü en görkemli dinsel mekânda dua etti. Peygamber’in hadisindeki isteği yerine getirilmişti: ‘Konstantiniyye mutlaka feth olunacaktır, onu fetheden komutan ne güzel komutan, onun askeri ne güzel askerdir.’ Bu satırlar sonradan camiye dönüştürülen kilisenin kapısında yazılıdır” (2004, 178).

Sultan II. Mehmet, Şehir’in en önemli tapınağında yaptığı dua ve Ayasofya’nın kapısına astırdığı bu zaferi Peygamber hadisine bağlayan yazıyla, gücünü tüm İslâm âlemine ilan etmiş olur.

Kritovulos, özel olarak Polis’e adanan tirad ve ağıtta, “bu şehri Eleni’nin oğlu mutlu imparator Konstantinos kurup refah ve mutluluğun doruklarına çıkarırken; şehir yine bir Eleni’nin

doluştugu Ayasofya’nın tunç kapıları kapanarak sürgülenmişti. Türk askerleri bunları kırdılar ve bütün altın ve gümüş nesnelere, kadınların değerli taşlarına ve mücevherlerine el koydular ve bu kargaşa sırasında karşı koyanları öldürdüler. Halkın çoğu esir alınmıştı. Bu, rahiplerin sık sık sözünü ettiği bir mahşer sahnesiydi. Bu koyu dindar kentte ne bir ikon, ne de bir kutsal emanet kalmıştı. Bizans tarihi yabancılardan ya da Bizanslıların kendilerinin yaptığı böylesi katliamlarla dolu olsa da, bunun, çok eski, etkili ve kutsal sayılan bir kentin yok olması olgusuyla eşdeğer olması, ‘Konstantinopolis’in düşüşünün, insanların belleğinde korkunç ve müthiş bir olay olarak kalmasına neden oldu’. Kuban, a.g.y., s. 178.

78 Runciman, a.g.y., s. 168.

oğlu olan kadersiz imparator Konstantinos'un zamanında fet-
hedilerek utanç verici kölelik ve mutsuzluğa gömüldü" de-
mektedir.⁷⁹ Bizans tarihçisi Dukas, yaşadığı Midilli Adası'nda
1453'ten bir süre sonra kaleme aldığı eserinde, Şehir'in kaybı-
nı, bu yas duygusunu şöyle anlatır.⁸⁰

"Ey Şehir, şehir, tüm şehirlerin başı! Ey Şehir, şehir, dünyanın
dört köşesinin merkezi! Ey Şehir, şehir, Hristiyanların övün-
cü ve barbarların yıkımı!.. Şehrin başına gelen felaketi, kor-
kunç tutsaklığı, yaşadığı acı göçü hangi dil ifade edebilir... Tit-
re ey Güneş! Sen de, ey Yeryüzü, günahlarımız yüzünden Adil
Hâkim Tanrı'nın neslimizi tümüyle terki karşısında bir ah çek
derinden!"

Osmanlı Rumları

Resim 1'deki gravürde, Fatih'in başının solunda "Sultan", sa-
ğında "Mohammed II"; Yennadios'un başının solunda "Patrik",
sağında "Yennadios Scholarios" yazılıdır. Fatih'in elindeki be-
ratta ise "Sen Patrik, senden öncekilerin tüm ayrıcalıklarına sa-
hipsin" yazmaktadır.⁸¹ Sultan II. Mehmet, "Bizans'takine ben-
zer bir törenle, Patrik Gennadios'a Patriklik esasını bizzat ve-
rerek onu Patrik ilan eder ve yeni Patrikhane olan Pammaka-
ristos Kilisesi'ne⁸² yolcu eder.⁸³ Bu beratın verilmesiyle, Doğu
Hristiyanlığı'nın yeni hamisi Fatih Sultan Mehmed, Bizans'tan
Osmanlı'ya neredeyse hiçbir değişime uğramadan gelen tek
meşru kurum olan Büyük Kilise'yi kutsayarak hem kendi impa-

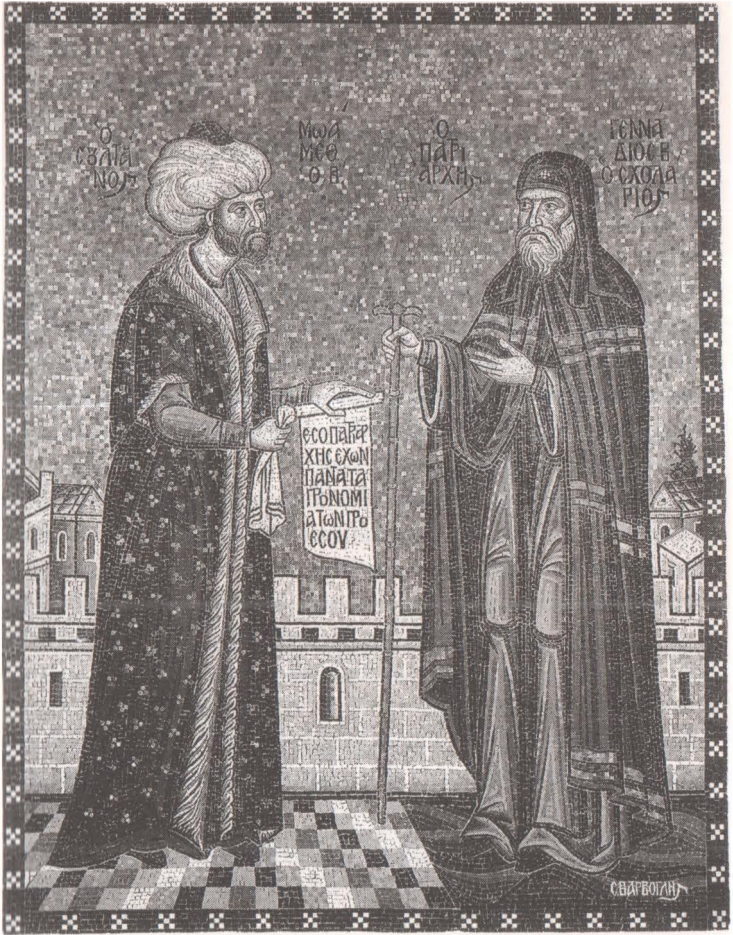
79 Kritovulos, a.g.y., s. 257.

80 Nevra Necipoğlu, "Osmanlı Fethinin Arifesinde Konstantinopolis", *Bizanti-
on'dan İstanbul'a Bir Başkent'in 8000 Yılı* içinde, Sabancı Üniversitesi, Sakıp Sa-
bancı Müzesi, İstanbul, 2010, s. 180. (Necipoğlu'nun alıntı kaynağı: Ducae
Historia Turco-Byzantina (1341-1462), yay. haz. V. Grecu (Bükreş, 1958), s.
385-91).

81 Cengiz Aktar, *Tarihi, Siyasi, Dini ve Hukuki Açidan Ekümenik Patrikhane*, İs-
tanbul: İletişim Yayınları, 2011, kapak içi.

82 Diğer adıyla Havariyyun Kilisesi - bugün yerinde Fatih Camii bulunmaktadır.

83 Macar, a.g.y., s. 39. Macar, Patriğin Scholarios (âlim) lakaplı bir teolog ve filo-
zof olduğunu, Yunan tarihçi Sathas'a göre ise o 'son Bizanslı ve ilk Yunan' ol-
duğunu söyler. A.g.y., s. 39.



Resim 1. Sultan II. Mehmet'in Patrik Gennadios'a berat verişinin resmi.
(Kaynak: <http://graecorthodoxa.hypotheses.org/1061> 05/09/2011.)

ratorluğunun hem de Doğu Hıristiyanlığının Batı Hıristiyanlığı karşısında ortak çıkarını belirler.⁸⁴

İlk dönem (15. yüzyıl - 19. yüzyıl)

Konstantinopolis'in yani Şehir'in, 29 Mayıs 1453 tarihinde uzun süren bir kuşatmadan sonra Osmanlı Türklerine yenik düştüğü gün, Yunanlılarca lanetli olduğuna bugün bile inanılan Salı günüdür.⁸⁵ Kilise, İstanbul'un Osmanlılarca ele geçirilişini 'takdîr-i ilâhî' olarak kabullenir.⁸⁶ Balkan tarihi uzmanı Richard Clogg, Bizans İmparatorluğu'nun çöküşü, büyük ölçüde, Ortodoksların günahlarına bir ceza mahiyetinde Tanrı'nın isteği olarak görülmekle birlikte, Osmanlı boyunduruğunun uzun süreli olacağının beklenmediğini belirtir. Clogg, Kurtuluşun eninde sonunda insan eliyle değil, ilahi müdahaleyle olacağı umudunu taşıyan vahiy ve kehanetle gelen inançların uzun yıllar sürdüğünü vurgular. Bizans imparatoru Bilge Leo'ya⁸⁷ atfedilen kehanete göre Konstantinopolis'in fethinden 320 yıl sonra, yani 1773 yılında Şehir, Türklerin elinden kurtulacaktır.⁸⁸ Şehir'in Türklerin yönetimine geçmesi, Konstantinopolis'te böyle kavramsallaştırılırken, Osmanlı açısından durum şüphesiz daha farklıdır.

Tarihçi Halil İnalcık, Konstantiniyye'nin fethiyle, II. Mehmet'in kendisini hem en saygın Müslüman hükümdar olarak, hem de Roma İmparatorluğu'nun tek yasal vârisi olarak gördüğünü söyler.⁸⁹ Bizans'ın fethi ile kendisini "Yeni Roma İmparatoru" olarak gören II. Mehmet, yalnız İslâm dünyasının değil, Ortodoks dünyasının da başı olmuştur.⁹⁰ İslâm, Türk ve Roma

84 C. Aktar, a.g.y., s. 8.

85 Richard Clogg, *Modern Yunanistan Tarihi*, çev. Dilek Şendil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 19.

86 Macar, a.g.y., s. 49.

87 M.S. 886-912 arasında Bizans imparatoru olan Leo, bilge ya da filozof adlandırılmasıyla tanınır.

88 Clogg, a.g.y., s. 22-34.

89 İnalcık, a.g.y., s. 62.

90 Macar, a.g.y., s. 40. Fatih'in, sarayında Rum bilginleri ve İtalyan hümanistlerinin kendisine Roma tarihi okuduğu söylenir, hatta bir Rum olan Yorgos

evrensel egemenlik geleneklerini kendi kişiliğinde birleştirdiğini iddia eden Fatih, İstanbul'u bir dünya imparatorluğu merkezi yapmak gayesiyle Gennadios'u⁹¹ 1454'te Rum Ortodoks patrikliğine atar.⁹²

Hristiyan uygarlığının yüce kalesinin İslâm dünyasının eline geçmesi Hristiyan dünyasına şok dalgalarıyla yayılır, öte yandan bir zamanlar çok güçlü olan imparatorluktan geriye kalan içler acısı döküntüde yaşayanların tepkileri ise belirsizdir.⁹³ Halkın bu belirsiz tepkisine karşın belli olan şey *Şehir*'in azalmış nüfusedir. İncalcık, fetihten önce nüfusun otuz-kırk bin dolaylarına düşmüş olduğunu belirtir.⁹⁴ Millas da, *Şehir*'in Osmanlılar tarafından fethi sırasında yağmalandığı ve halkının köle olarak satıldığı için Rumların sayısının elli bin dolayında olduğunu ve II. Mehmet'in kenti yeniden canlandırma gereği duyduğunu vurgular.⁹⁵ II. Mehmet nüfus artışı ile ilgili bazı tedbirler alır.⁹⁶ Fetihten önce kaçan ve İstanbul'a yeniden yerleşen Rumlar, Pontus'tan gelen ve Ege adalarından, Epir'den, Anadolu'dan vb. getirilen Rumlar, bir süre için bazı vergilerden

Trapezuntios'i'nin bir şiirinde kendisine şöyle hitap ettiği kaynaklarda geçer: "Kimse kuşku duyamaz; Romalıların imparatorudur o. İmparatorluk tahtını kim elinde tutuyorsa gerçek imparator odur; İstanbul da Roma İmparatorluğu'nun merkezidir". İncalcık, a.g.y., s. 62-63 (İncalcık alıntı kaynağı: Franz Bamberger, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, Münih, 1953, s. 168).

91 Macar, İstanbul fethedildiğinde, II. Anastasios'un istifasından beri patriklik makamının boş olduğuna ve bunu öğrenen Padişah'ın yeni bir patrik seçilmesini istemesi üzerine, Doğu ve Batı kiliselerinin birleşmesinin ateşli bir muhalefi olan Yeorgios Kurtesis'in, II. Yennadios adıyla patrik olduğuna dikkat çeker. Macar, a.g.y., 38-39.

92 İncalcık, a.g.y., s. 63.

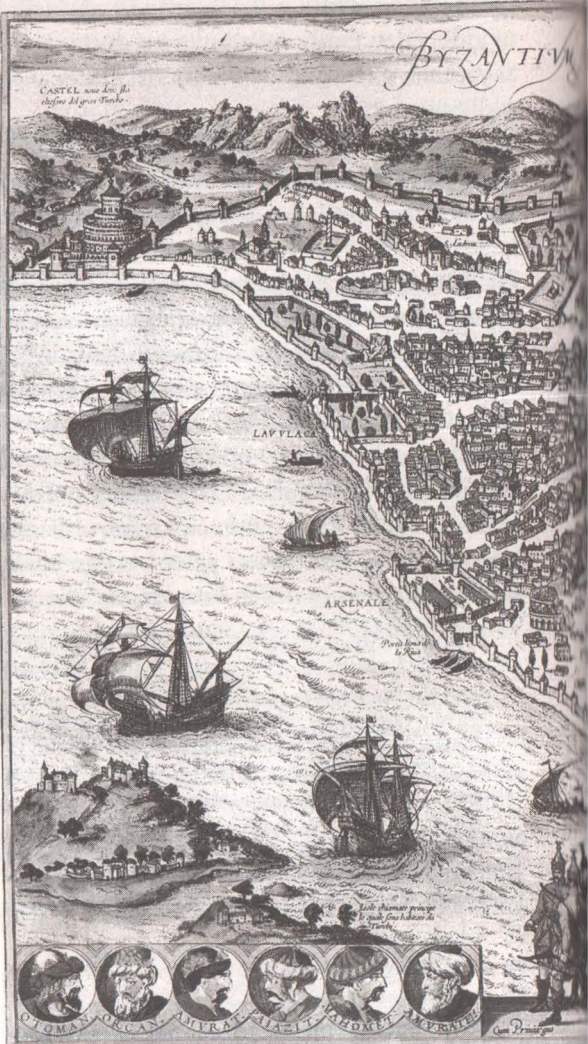
93 Clogg, a.g.y., s. 19.

94 İncalcık, a.g.y., s. 146.

95 Millas, a.g.y., s. 209.

96 Bu tedbirleri İncalcık şu şekilde anlatır: "Fetihten sonra Fâtih, İslâm hukukuna göre askerlerinin kenti yağmalamasını, gönüllü teslim olmadığı için engellememiş; ancak gelecekteki başkentini olabildiğince az zarar görmüş durumda ele geçirmek istemiştir. Fethi izleyen yıllarda da İstanbul'u dünyanın en büyük başkentlerinden biri durumuna getirecek adımları attı. (...) Başka yerlere kaçıp sığınanları, mülklerini geri verme vaadi ve ibadet ve çalışma özgürlüğü güvencesiyle geri gelmeye ikna etmeye çalışmıştır. Ganimet payı olarak kendine düşen tutsakları özgür bırakıp Fener mahallesine yerleştirmiş, bir ara vergiden bağışık tutmuştur". İncalcık, a.g.y., s.146.

Harita 2. Giovanni
Andrea Vavassore,
İstanbul görünümü
(1479 civarı),
"Byzantium sive
Constantineopolis"
başlığıyla ağaç
baskı, Venedik,
1520 ya da
1530 civarı (G.
Necipoğlu, 2007).
Haritanın başlığı:
Byzantium nunc
Constantinopolis.
Haritacı/Yayıncı:
George Braun
(1541-1622), Franz
Hogenberg (1535-
1590). Yer aldığı
yapıt/baskı yeri/
tarihi: Civitates
Orbis Terrarum,
Köln, 1572-1618.
(Kaynak: Kubilay,
a.g.y., s. 44.)





muaf tutulur. Kimilerine ev, toprak ve toprağı işleyecek hayvanlar sağlanır.⁹⁷ Bu gelen kişilerin dinî kimliklerinden çok, varlıklı, tüccar ya da zanaatkâr olmalarına dikkat edildiğinden Fatih, önemli kentlerden tüccar, zanaatkâr ve zengin kişileri seçip İstanbul'a getirtirken, kente zorla sürgün olarak getirilip yerleştirilenlere de kentten ayrılma hakkı tanımaz.⁹⁸

Özetle *Şehir*, yeniden yerleş(tiril)me yaşar ve *Şehir*'de Rumların yaşamında köklü değişiklikler olur. Padişah II. Mehmet bir ferman vererek bu yeni yaşamın şartlarını belirler. 1454'te verilen fermanla patriklerin dinî ve siyasi bir konu olan Doğu ve Batı kiliselerinin birleşmesiyle ilgili sorunlarla uğraşmaları yasaklanır.⁹⁹ Böylelikle Ortodoks ve Katolik dünya arasındaki bölünme/skhizma devam eder. Millas, Rumlara sağlanan ayrıcalıkların temel amacının da zaten, olası bir işbirliğini engellemek olduğunu belirtir.¹⁰⁰

Patrik fermanla, tüm Ortodoks halkların üstünde mutlak, ruhani ve idari yetkiler kazanır. Patrikler, Kilise, evlilik, miras gibi özel hukuk alanındaki davalara bakabilmeye ilave olarak özel kimi vergileri toplama, kimi vergileri de devlete aktarma zorunluluğunu da üstlenirler.¹⁰¹ Macar, 1453'e kadar Bizans İmparatoru'nun emrinde dinsel başkan olan Patriğin, 1453'ten sonra kendi dinsel topluluğunun birçok dünyevî işinin de tartışılmaz yöneticisi olduğunu vurgular. II. Mehmet tarafından, Patrik'e üç tuğlu Osmanlı paşası unvanı, muhafız birliği verilir ve tebaasını yargılama yetkisinden dolayı bir de cezaevi kurulur ve bu durum tarihçiler tarafından 'devlet içinde devlet' olarak tanımlanır.¹⁰²

97 Millas, *a.g.y.*, s. 209.

98 Inalcık, *a.g.y.*, s. 147.

99 Macar, *a.g.y.*, s. 39.

100 Millas, *a.g.y.*, s. 205.

101 *A.g.y.*, s. 204.

102 Macar, *a.g.y.*, s. 40. 1453'te Patrikhane'ye verilen bu hakların yeni bir şey olmadığına dikkat çeken Macar, bunun 7. yüzyıldan beri izlenegelmiş, Hz. Muhammed'in Sina Dağı keşişlerine ve Hz. Ömer'in Kudüs Patriği'ne verdiği fet-hedilen bölgelerde yaşayan Hristiyanların haklarının korunmasına ilişkin 'anlaşma' pratığının sürdürülmesi olduğunu belirtir. Macar, *a.g.y.*, s. 48.

Clogg, Osmanlı Türklerinin, bir araya toplanmış değişik inançlara sahip geniş halk yığınlarını yönetme zorluğuyla karşı karşıya kaldığını ve bunun üstesinden gelmek için kitleleri etnik kökenlerinden çok dinsel inançları temelinde *millet* diye sınıflandırdıklarını belirtir. Bu milletleri şöyle sıralar: Egemen Müslüman milleti, Yahudi milleti, Gregoryen Ermeni milleti, Katolik milleti ve son olarak da Müslümanlardan sonra gelen en büyük topluluk olan Ortodoks milleti. Clogg, Ortodokslara verilen *millet-i Rum*, yani “Yunan” milleti adının yanlış bir adlandırma olduğunu, bu adlandırmanın yalnızca Yunanlıları değil, Bulgar, Romanyalı, Sırp, Ulah olsun ya da Arnavut ve Arap olsun, İmparatorluk’ta yaşayan tüm Ortodoks Hristiyanları içine aldığını ve millet başı olan Patriğin her zaman Yunan olduğunu vurgular.¹⁰³ Alexandris, İstanbul’da Rum Ortodoks azınlığı ve Türk-Yunan ilişkileri konusunu kapsayan doktora çalışmasında, bu sistemle, Bizans İmparatorluğu’nun en parlak devirlerinden bu yana ilk kez, Yakın Doğu’daki Ortodoks Hristiyanların tek bir dinî otorite altında bir araya geldiğini ve Patrikhane’nin geleneksel ekümenik yönünün arttığını belirtir.¹⁰⁴

Öncelikle millet sisteminin açıklanmasında Osmanlı İmparatorluğu’nun yedi yüzyıl boyunca hiç değişmeyen bir bütün gibi algılanma tehlikesine dikkat çeken Akgönül, 15. yüzyılda Rumların statüleri, hayatları ve görüşlerinin 19. yüzyılla aynı olamayacağını vurgular.¹⁰⁵ Bu yüzyıllar elbette durağan ve yekpare süreçler değildir. II. Mehmet’in sağladığı imtiyazların sonraki yıllarda tutarlılıkla sürdürülmediğini belirten Millas, 1521’de İstanbul’da zorla ‘İslâmlaştırma’ girişimleri olduğuna, 1586’da ise Patrikhane’nin kilisesinin camiye dönüştürülmesine, 17. yüzyılın ikinci yarısında, Girit Savaşı (1645-1669) nedeniyle Osmanlı yönetiminin Hristiyanlara karşı tutumunu sertleştirmesine ve yine bu dönemde iki patriğin, II. ve III. Par-

103 Clogg, *a.g.y.*, s. 22-23.

104 Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, Center for Asia Minor Studies, Athens, 1992, s. 23.

105 Akgönül, *a.g.y.*, 2007, s. 37.

tenios, asılarak idam edilmesine dikkat çeker.¹⁰⁶ Rumların imparatorlukta özel bir konumu olduğunu vurgulayan Akgönül, imparatorluk topraklarının daha önce Bizans'a ait olması, bazı bölgelerde Rum nüfusun yoğun olması gibi nedenlerle imparatorluk Rumlarının, 1821'deki Rum "isyanına" kadar baskın konumlarını koruduklarını söyler.¹⁰⁷ Alexandris, 20. yüzyıla geçişte, bazı araştırmacılarca¹⁰⁸ Rumların etno-dinî grup olmanın ötesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun iki kurucu halkından biri olduğunun iddia edilmesinin tartışmalı olmasına rağmen bu teorilerin, Osmanlı Rumlarının önemini ve imparatorlukta *Millet-i Rum* olarak eriştikleri konumlarını teyit ettiğini söyler.¹⁰⁹

Rumların böyle ayrı bir millet olarak tanımlanmasına karşın, Osmanlı içindeki diğer milletlere, halklara karşı yabancılık duygusu olduğu ileri sürülemez. Ortaylı, Osmanlı halklarının ister Müslüman, ister Hristiyan veya Yahudi olsun, semtlerindeki Avrupalılara yabancı olarak baktıklarını belirtir. Bunun salt yabancılık değil, ayrı kültür, ayrı âdet, ayrı din anlamına geldiğini de vurgular.¹¹⁰ O halde, nasıl olur da bu algılayış değişir ve birlikte yaşadıkları Avrupalılara yabancı olarak bakan halklar birbirlerini de yabancı olarak görmeye başlarlar? Bir sonraki bölümde bu sorunun izlerini sürmeye çalışacağım.

Değişim yılları (19. ve 20. yüzyıl)

19. ve özellikle 20. yüzyıla 1789 Fransız Devrimi'nin ürünü olan ulus-devlet kavramı damgasını vurur. Ulus-devlet anlayışıyla egemenliğin Tanrı'dan değil, halktan geldiği düşüncesi, "kök/ecdad" arayışını getirir. Bu da yöneten açısından, dinsel

106 Millas, a.g.y., s. 205.

107 Akgönül, a.g.y., s. 42.

108 Alexandris'in atıfta bulunduğu kaynak: D. Kitsikis, *L'Empire Ottoman*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

109 Alexandris, "The Greek Census of Anatolia and Thrace (1910-1912): A Contribution to Ottoman Historical Demography", (der.) Dimitri Gondicas ve Charles Issawi, *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, The Darwin Press, Inc., Princeton, New Jersey, 1999, s. 45.

110 Ortaylı, a.g.y., 2008, s. 95.

bağlılığın yerini alacak bir halkı/kategoriye diğerinden ayıracak yeni bir kavram ve ideolojiyi gerektirir.¹¹¹ Yunanistan devleti kurulduktan sonra yöneticilerinin, bir ulus yaratmak sorunuyla da karşı karşıya olduğunun altını çizen Clogg, kişilerin aileye, doğdukları yere olan bağlılıkların üstüne çıkacak devlete bağlılık anlayışının yaratılmasının kolay olmadığını belirtir.¹¹² Toprak/yer ve dine bağlılığın, bu tutunumların üzerine çıkacak bağ yaratımı için, geçmişe gönderme yapabilecek bir mit/ideal yaratımına ihtiyaç vardır. Bu bağ için Antik Helen'e başvurulurken, Bizans ise olumsuzlanır.

Siyaset bilimci Alexis Heraclides, Yunan millî kimliğinin, 19. yüzyılda –günümüzde de olduğu gibi– milleti zaman içinde değişmeyen bir kültür toplumu ve bir 'ruh' olarak gören romantik görüşten etkilendiğini belirtir. "Millî tarihte", "Yunan milletinin" üç bin hatta dört bin yıllık bir süre boyunca, yani Homeros efsanelerinden bu yana, kesintisiz devamlılığını savunan anlatım adım adım kabul edilir.¹¹³ Söz konusu durum, başlangıçtan beri değişmeyen bir özün kabulü ve devamlılığı üzerine temellenen bir tarih inşasıdır.

Yunanlılar arasında Antik Helen dünyasının çeşitli şekillerle "canlandırıldığına" dikkat çeken Millas, özellikle Yunan aydınlarının çocuklarına Antik Yunan isimleri verdiklerini belirtir. Eski metinler çevrilir. "Ataların" üstünlükleri vurgulanır ve tüm olumsuzlukların "tutucu", "geri" ve dinsel ağırlıklı Bizans'tan ve uzantısı Osmanlı düzeninden geldiği anlayışı yaygınlaşır.¹¹⁴ Kişilerin çocuklarına bu dönemde Antik Yunan isimleri koyması, çocukların anlam dünyasında taşıdıkları

111 Millas 1821-1830 yıllarındaki Yunan "İhtilal'i süresince Helence konuşan Ortodoksların arasında en çok konuşulan konuların başında 'köken' sorununun geldiğini belirtir. Batıcı ve Fransız Devrimi yandaşlarına göre "ulusun" kökleri ve "atalar" Antik Yunan'dan kaynaklanmaktadır. Bizans ve kilise yani Patrikhane'ye bağlı güçler ise köhnemiş, istibdatçı ve "yabancı" bir düzenin temsilcileridir. Millas, a.g.y., s. 165-166.

112 Clogg, a.g.y., s. 65-66.

113 Alexis Heraclides, *Yunanistan ve "Doğu'dan Gelen Tehlike" Türkiye, Türk-Yunan İlişkilerinde Çıkmazlar ve Çözüm Yolları*, çev. Mihalis Vasilyadis ve Herkül Millas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 50.

114 Millas, a.g.y., s. 166.

gelecek ve süreklilik vurgusu nedeniyle, atanın/ecdadın/kökün nasıl kavramsallaştırıldığına ışık tutmaktadır. Bu geçmiş kur-
gusunda Bizans'ın Antik Helen'le zıt konumlanması, Bizans'ta-
ki Antik Helen, Pagan geçmişin/etkisinin yadsındığını ya da
göz ardı edildiğini düşündürür. Bu noktada Bizans'ın uzantı-
sı konumuyla Osmanlı ve en önemli dinî kurum Patrikhane ile
ilişkilerin nasıl olduğuna bakmak yerinde olacaktır.

Millas, Patrikhane'ye bağlı güçlerin –Fenerli Rum aydınlar, ki-
lisenin yöneticileri, Bab-ı Ali ile işbirliği içinde olanlar ve deniz
ticareti yapan ve çiftlik sahibi bir kısım Helenler– Bizans'ın ve
Hıristiyan geleneğin savunuculuğunu üstlendiğini belirtir. Yu-
nan devletinin ilk işi, İstanbul Patrikhanesi'nden bağımsız ken-
di özerk kilisesini kurmak olur. Yunan devleti ile Patrikhane'nin
arası bütünüyle bozulur ve otuza yakın yıl ilişkiler kesilir.¹¹⁵

Yunanistan, Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenlik top-
raklarından doğan ilk ulus-devlettir. 1821'de Mora İsyanı/Ba-
ğımsızlığı ve 1829'da Yunanistan'ın kurulmasıyla sonuçlanan
bu süreç Patrikhane açısından bir hayli sıkıntılıdır. Mora is-
yanını destekledikleri gerekçesiyle Patrik V. Grigorios ile Efe-
sos (Efes), Anhialos (Ahyolu), Nikomidia (Izmit) metropolit-
leri, Derki (Terkos), Adrianupoli (Edirne), Tırnovo ve Thessa-
loniki (Selanik) metropolitleri idam edilir.¹¹⁶ Yunanistan dev-
letinin kuruluşu, sadece Patrikhane ile Osmanlı İmparatorluğu
ilişkilerini etkilemez elbette. Osmanlı millet sistemi uyarınca,
Rum Ortodoks halk, milletbaşı olan Patriğe ve hiyerarşide da-
ha aşağıda olan metropolitlere bağlıdır. Bu idamlar ve yaşanan-
lar, halk üzerinde derin etki yapmış olmalıdır. Söz konusu etki-
ye ilişkin, Millas, 1829'da Yunan millî devletinin kurulmasının
Rumların yaşamında önemli bir aşama olduğunu söyler. O gü-
ne dek Osmanlı yönetimince bir cemaat olarak algılanan Rum-
lar, birdenbire yabancı bir devletin, Yunan devletinin uzantısı,
hatta beşinci kolu gibi algılanılmaya başlanır. 'Devlet'in bu ce-
maate karşı kuşku ve güvensizlik duyduğunu belirten Millas,
Rum cemaatinin de devlete karşı yabancılaşmaya başladığını

115 Ag.y., s. 166.

116 Macar, a.g.y., s. 44.

vurgular. Fenerlilerin ve genel olarak Rumların devlet görevleri üstlenmeleri kısıtlanır. Millas'a göre, bundan sonra Rumlar kendilerini yeni Yunan devletine yakın hissetmeye başlarlar. Ancak İstanbul'daki tutucu Rum kesimle, yeni kurulan ulusçu Yunan devleti arasında sürtüşme uzun süre gündemde kalır.¹¹⁷

Devlet yönetiminde önemli kademelerde görev alan Rumların, Yunanistan'ın kurulmasıyla, kuşku duyulan, güvensiz bir konuma gelişi, kimliklerin bağlamsallığına dair bir örnektir. Politik ve ideolojik zemine bağlı olarak kimlikler, tehdit ya da çatışma konusu olabilmekte, bu da yabancılaşma ya da kuşku getirebilmekte ve başka tutunumlara yol açabilmektedir. Kurumlar arasında ilişkiler de, yeni tezlerle ve belirlemelerle farklı tarih okumaları ve anlamlandırmalardan etkilenmektedir. Bu sürece ilişkin Macar, Yunan devletinin kuruluşundan yaklaşık otuz yıl sonra Falmerayer'in 'bugünkü Yunanlıların Antik dünyanın torunları olmadığı' tezinin ortaya atıldıktan, kilise ile eski çıkar kavgaları durulduktan ve kilise ile çağdaş devlet arasında ortak çıkarlar temeli sağlandıktan sonra 'dinsel Bizans'ın keşfedildiğini belirtir. Böylece Patrikhane ile Yunan Kilisesi arasındaki sorunlar yumuşatılır ve Patrikhane Yunan ulusal tarihi içine yerleştirilir.¹¹⁸ Daha önce, vurgulanan bazı çekişmeler veya zıt konumlamalar bir tarafa bırakılıp, olumsuzlanan Bizans'ın dinsel yönü ön plana çıkartılarak yaratılan başka bir anlatımla, Patrikhane'nin anlamlandırılması değiştirilmiş ya da inşa edilmiş olur.

Fransız Devrimi'nin yol açtığı ulus-devlet anlayışıyla, diğer deyişle bu yeni ideolojik zeminde halkların ulus-devlet kurma hareketlerinin, Yunanistan'ın İmparatorluk'tan ayrılması gibi sonuç verdiğini belirtmiştik. Söz konusu yeni zemin, çok milletli Osmanlı İmparatorluğu'nu derinden etkiler. Batı'da yaşanan değişimlerin etkileri salt bununla sınırlı değildir. Aynı zamanda üretim ilişkileri, kentleşme ve modernite olgularıyla da ilintilidir. Batı'da ekonomik ve toplumsal yaşamı kökten değiştiren sanayi devrimiyle, fabrika üretimine geçilmekte ve zaman-mekân kavramları farklılaşmaktadır. Zaman, üretim süre-

¹¹⁷ Millas, *a.g.y.*, s. 213.

¹¹⁸ Macar, *a.g.y.*, s. 47.

ciyle ilintili kesitlere dönüşmekte, toprağa bağımlı insanlar git-tikçe artan hızla kentlere göç etmektedir. Bu Batı'ya ve onunla ilişkili tüm toplumlara, bireylerin algı dünyasına etki eden bü-yük bir değişimdir. Zihinlerde Batı, "uygarlık" kavramıyla eşit-lenerek, "geleneksel" olan "uygarlığa" ulaşmada bir engel gi-bi görülebilmektedir. Gelişme, ilerleme, üretim, tüketim, icat-lar, keşifler gibi hedef ve ölçütlerle belirlenen "geleneksel-mo-derm" ikiliği temelli bakış açısı, tek hatlı evrimci anlayışını yan-sıtır. "Çağ", modernleşme çağıdır ve bu anlayış Batı ve onunla yakından ilişkili yerlerde yönetimlerin başatı olur.

Osmanlı hayatı, elbette bu değişimlerden muaf değildir. Kay-bedilen savaşlar da orduyu iyileştirme, yenilikler yapma düşün-cesine yol açar. Bu değişimler ve uluslararası baskılar nedeni-yile de Osmanlı yönetimi, halkın ve *milletlerin* taleplerine kayıt-sız kalamaz bir noktaya gelir. Gayrimüslim tebaa, bu yenileş-me/modernleşme hareketini destekler ve bu sürece bizatihi ka-tılırlar. 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile 1856 Islahat Ferma-nı'nın asıl ağırlık noktaları, Müslim ve gayrimüslim tebaa ara-sında eşitliği sağlamaya yönelik hükümlerdir.¹¹⁹ Devlet-tebaa ilişkilerinde yeni bir anlayış olan, her dinden tebaanın eşitliği il-kesine Müslüman tebaanın destek verdiği ileri sürülemez. Fer-man, Şeriat önünde üstünlük konumlarının gitgide zayıfladığı-nı hissetmekte olan Müslümanlar arasında ciddi bir gücenklik yaratur.¹²⁰ Ortaylı, Müslümanların tepki göstermekte gecikme-diğini, hatta Mekke şerifinin Tanzimat bürokrasisini 'küfürle' suçlayan fetva da çıkardığını belirtir. Özellikle merkezden uzak yerlerde halk bu kuralı duymazlıktan gelir. Trablusşam'da Tan-zimat'ın getirdiği eşitlik kuralına güvenerek cenazelerini eskisi gibi merkep üstünde değil de çarşı içinde omuzlar üzerinde ta-şıyan Hristiyan gruba, bazı Müslümanlar saldırır.¹²¹ Bu tepki-ler, tebaalar içinde Müslümanların, diğer tebaalardan üstün ko-

119 Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 106.

120 Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 70.

121 Ortaylı, *a.g.y.*, s. 107-108.

numunun sarsılmasına karşıdır. Tepki sadece Müslümanlardan gelmez, Patrikhane de fermana sıcak bakmamaktadır.

Tanzimat Fermanı okunduktan sonra torbasına konduğunda Rum Patriği'nin "İnşallah bir daha o torbadan çıkmaz" dediği rivayet edilir.¹²² Tanzimat öncesinde, Rum Ortodoks Patriğine bağlı cemaat, yani millet-i Rum, etnisiteden çok dinî bir grubu nitelemektedir. Yeni tanımlama, Patrikhane'nin Osmanlı topraklarında yaşayan tüm Ortodoks halklar –Slavlar, Bulgarlar, Arnavutlar, Ulahlar vd.– üzerinde idari, mali, hukuki egemenlik alanını kısıtlayacaktır. Üstelik Ortodoks olmayan milletlerle olan konumlama da değişecektir. Macar, Islahat Fermanı'nın gereği olarak milletlerin yönetimlerinin yeniden düzenlenmesine Rum Patrikhanesi'nin Yahudi, Ermeni milletleri gibi diğer cemaatler üzerindeki üstün konumunu kaybedeceği kaygısıyla sıcak bakmadığını vurgular.¹²³ Tanzimat dönemindeki reformlar belli yönleriyle hem Müslümanlar hem de Patrikhane açısından tepki görse ve düzenlemeler uygulamada aksasa da, bu değişimden Rumlar büyük yarar görür. 1908'e kadar özellikle Yunan devletinin gelişme eğilimleri sergilemediği yıllarda, Rum cemaatinin en parlak dönemini yaşadığını belirten Millas, Rumların devletin güvenini yeniden kazanarak ve özellikle Batılı devletlerin ticaret işlerinde aracı konuma girerek zenginleştiklerini söyler. Ayrıca kimi Rumlar hekimlik, mühendislik, avukatlık, öğretmenlik alanlarında da önemli mevkiler elde ederler.¹²⁴ Osmanlı yönetiminin Rumlara olan bu güvensiz tutumun gevşemesiyle, devlet mekanizmasında yeniden hatta kimi zaman eskisinden daha fazla temsil edilir hale gelir.

Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla yaşanan bu siyasal hareketlilik ve değişim çok milletli Osmanlı halklarında kimliklerin yeniden anlamlandırıldığı bir sürece yol açar. Bu hareketlilikte üretim ilişkilerinde yaşanan değişim ve matbaanın özel bir yeri vardır. Gazeteler ve telgraf gibi yollarla iletişim hızlanır. Yeni açılan okullar ve öğrenci sayılarının artışıyla eğitim alanında

¹²² A.g.y., s. 133.

¹²³ Macar, a.g.y., s. 54.

¹²⁴ Millas, a.g.y., s. 216-217.

gelişmeler sağlanır. Demiryolları ve limanların yapımıyla ticaret ivme kazanır. Sermaye, üretim ve ticaretin artması, başka yerlerden insanlar arasında etkileşimi de artırır. Tüm bu değişimlerin, ideolojik hareketlilik ve değişim getirmesi kaçınılmazdır. Söz konusu değişime ilişkin tarihçi Çağlar Keyder, Türk milliyetçiliğinin Alman modelinin başlattığı çizgide 19. yüzyılın “geç kalmış” milliyetçilikleri genel bağlamında ortaya çıktığını belirtir. Ona göre Türk milliyetçiliği, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki rakip milliyetçi akımlardan beslenmiş, onlara tepki olarak gelişmiş ve onların getirdiği sınırlamalara maruz kalmıştır.¹²⁵

Yukarıda vurgulanan hareketlilik ve değişimler, köken ve geçmişi sorunsallaştırdığından, geçmiş, yeni anlatılar ve kurgularla hikâyelendirilir. Güçlenen milliyetçilikle anlatılandırılan geçmiş örüntüsü, sadece Türkçülüğe mahsus değildir. Tarihçi Arzu Öztürkmen, *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik* adlı çalışmasında Türkçülüğün Osmanlı’nın son dönemindeki tek baskın kültürel hareket olmadığını, her şeyden önce Türkçülüğün, Helenizm ve Slavizmin de içinde olduğu kültürel sistemin bir parçası olduğunu vurgular. Ona göre, kökü Orta Asya’nın geçmişinde olan özgün kültürel bir mitos vaat eden ve Anadolu’dan Orta Asya’ya uzanan alana referans vererek imparatorluk topraklarının eski güzel günlerini çağrıştıran akım, Osmanlı aydın tabakasını hızla etkiler ve mobilize eder. Türk diline ve Türk kültürünün temellerine duyulan ilgiyi artırır.¹²⁶

Jön Türk hareketinin ideoloğu sayılan Ziya Gökalp *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde, Türk milletinin kimliğini tarih içinden bulup çıkararak kendi özüne dönmesini önerir.¹²⁷ Ulusun, etnik veya ırk olarak tanımını benimsemeyen, İslâm’ı içeren ortak kültüre vurgu yapan¹²⁸ Gökalp, Türk folkloru, etnog-

125 Çağlar Keyder, *Memalik-i Osmaniye’den Avrupa Birliği’ne*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 73.

126 Arzu Öztürkmen, *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 20-21.

127 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Salkımsöğüt Yayınları, Ankara, 2010.

128 Carol Delaney, “Father state, motherland, and the birth of modern Turkey”, (der.) Yanagisako ve Delaney, *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis* içinde, Routledge, New York, 1995, s. 177-199.

rafi, arkeoloji müzelerinin ve kütüphanelerin kurulması gereğini belirtir.¹²⁹ Söz konusu kurumsal desteklerle, Türk Tarih Tezi'nin, Türklerin kökenini Osmanlı İmparatorluğu'ndan binlerce yıl öncesine götürerek, Hititler ve Sümerler gibi eski uygarlıkların Türk kökenli olduğu iddiası¹³⁰ ve Türklerin ana vatanı Orta Asya'nın uygarlıkların beşiği olduğu ve dolayısıyla bütün dillerin Türkçeden türediğini ileri süren Güneş-Dil Teorisi¹³¹ gerekçelendirilmeye çalışılır.

Kendi kökenini olabildiğince uzak geçmişe bağlayarak ezeliyeti ve ebediliği vurgulayan anlatımlarla kimliklerin yüceltildiği bu süreçte, çok milletli sistemi korumak gittikçe güçleşir. Tarihçi Fikret Adanır, Jön Türklerin, önceleri çok etnikli imparatorluğu korumak yönündeki çabalarının, 20. yüzyılın ilk yıllarında etnik milliyetçiliğin yükselişini önleyemediğini, 1912-1913 yıllarındaki Balkan Savaşları'nın bu açıdan bir dönüm noktası olduğunu söyler. Avrupa Türkiye'sinin kaybına yol açan askeri yenilgiden sonra İttihat ve Terakki, Müslümanların, özellikle Ege'deki muhacirlerin öfkelerini gayrimüslimlere yöneltmiştir.¹³²

Balkanlar'da yaşayan halkların, bağımsızlık/isyan hareketleri ve ulus-devletleşme sürecinin, hem halklar hem de imparatorluk için önemli sonuçlara yol açtığını vurgulamıştık. Söz konusu sonuçların başında kitlesel göç gelir. Osmanlı topraklarının daralması nedeniyle oluşan göç dalgaları ve milliyetçi akımlar baskısıyla evlerinden, memleketlerinden ayrılmak zorunda kalan Müslüman/Türk göçmenler, Müslüman/Türk olmayan gruplara karşı hareketlerde aktif rol oynarlar. 1910'lu yıllarda imparatorluğun çeşitli etnik grupları barındıran bir yapı olarak ayakta kalıp kalmamasının, devlet ile Türk olmayan

129 Uriel Heyd, *Foundations of Turkish nationalism: the life and teachings of Ziya Gökalp*, Luzac, Londra, 1950, s. 115.

130 Frank Tachau, "Language and Politics: Turkish Language Reform", *The Review of Politics* 26:2, (April), 1964, s. 191-204.

131 Heyd, a.g.y., s. 34.

132 Fikret Adanır, "Bulgaristan, Yunanistan ve Türkiye Üçgeninde Ulus İnşası ve Nüfus Değişimi", (der.) Erik Jan Zürcher, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 22.

unsurlar arasındaki ilişkilere bağlı olduğunun altını çizen Keyder, bu gruplar arasında Rumların, İstanbul nüfusu içindeki büyük bir oranı temsil etmeleri, ekonomik önemleri ve Yunanistan'ın bağımsızlık kazanması nedeniyle kritik bir yer tuttuğunu belirtir.¹³³

Uluslararası ilişkiler uzmanı Catherine Boura, 1908 ile 1918 arasındaki yılların, çok milletli¹³⁴ Osmanlı İmparatorluğu'ndan, ulusal Türk devletine geçiş yılları olduğunu söyler.¹³⁵ Gerçekten de büyük değişimlerin yaşandığı yıllardır. Tarihçi Thanos Veremis, özellikle 1910 yılında, artan milliyetçilikle, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 'Osmanlıcılık'¹³⁶ fikrinden vazgeçtiğinin, onlar için "Osmanlı"nın açıkça Türk anlamına geldiğini ve Osmanlılaştırma¹³⁷ politikalarının Türk olmayan unsurları ezme-ye dönüştüğünü belirtir.¹³⁸ 1914'ten itibaren cemiyetin, çok milletli imparatorluğun ulusal devlete dönüştürülmesine hız verdiğini belirten Boura, imparatorluğu sekülerleştirici ve farklı etno-dinî cemaatlerin kolektif millî temsillerine izin veren yasaların kaldırıldığını vurgular.¹³⁹ Burada söz konusu sürecin ana hatlarının özellikle Rumlar bağlamında nasıl oluştuğuna bakmak yararlı olacaktır. Osmanlı yönetimiyle Rum cema-

133 Keyder, a.g.y., s. 41.

134 Orijinal metindeki *nation* sözcüğü tarafımda *millet* olarak çevrilmiştir.

135 Catherine Boura, "The Greek Millet in Turkish Politics: Greeks in the Ottoman Parliament (1908-1918)", (der.) Gondicas ve Issawi, *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, The Darwin Press, Inc., Princeton, New Jersey, 1999, s. 193.

136 Orijinal metindeki *Ottomanizing* sözcüğü tarafımda *Osmanlıcılık* olarak çevrilmiştir. Akgönül, Osmanlıcılık akımının, "dinsel ya da hem dinî hem etnik farklılıklara dayalı Osmanlı toplumsal yapısının baştan ele alınıp, bu farklılıkların var olma sebeplerini kaybedecekleri tek bir "ulusun", yani Osmanlı ulusunun kurulmasını öngördüğünü" ileri sürer. Akgönül, *Azınlık, Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar*, çev. Deniz Törelî Esnault ve Deniz Akgönül, Bgst Yayınları, İstanbul 2011, s. 111.

137 Orijinal metindeki *Ottomanization* sözcüğü tarafımda *Osmanlılaştırma* olarak çevrilmiştir.

138 Thanos Veremis, "The Hellenic Kingdom and the Ottoman Greeks: The Experiment of the 'Society of Constantinople'", (der.) Gondicas ve Issawi, *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, The Darwin Press, Inc., Princeton, New Jersey, 1999, s. 189.

139 Boura, a.g.y., s. 200.

ati arasındaki ilişkilerin, İttihat ve Terakki'nin 1908'de iktidara gelmesiyle bozulduğuna dikkat çeken Millas, Rumların muhalefetin yani Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın yanında yer aldıklarını, Prens Sabahattin'i tuttuklarını belirtir. Bunun üzerine İttihat ve Terakki Rum cemaatiyle anlaşmaya çalışmak için milletvekili sayısının artmasını önerse de, kabul görmez. 1912 seçimlerinde İttihat ve Terakki (ve bu partiye bağlı on beş Rum milletvekili) seçimleri kazanır, muhalefet ve onlarla birlikte Rumlar büyük bir yenilgiye uğrar.¹⁴⁰

Balkan Savaşları ve ardından Yunanistan'ın Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nden farklı ittifakta yer almasıyla, Rum cemaatinin İttihat ve Terakki yönetimiyle yaşadığı gerginlik katmerlenir ve Rumlar yine kuşkulu hale gelirler. 1913'ten sonra artık Rum nazır atanmadığının altını çizen Millas, Trakya, Karadeniz ve Ege bölgelerinde Rum cemaatlerin yaşadıkları yerlerden Anadolu'nun içlerine sürüldüklerini, Birinci Dünya Savaşı yıllarında Rum tüccar ve işyerlerine boykot kampanyaları başlatıldığını ve Rumlara ekonomik alanda zorluklar çıkarıldığını belirtir.¹⁴¹

Dünya Savaşı'na bu olumsuz ve gergin havada girildiğini belirten Macar, İttihat ve Terakki'nin adım adım 'azınlıklardan ve millet sisteminden kurtulma' politikasını hızlandırdığına dikkat çeker. Savaş boyunca İttihatçıların azınlık karşıtı politikaları ve Patrikhane'nin imtiyazlarını kaldırma çabaları, Patrikhane'yi son derece rahatsız eder.¹⁴² Patrikhane farklı bir politika izlemeye başlar. Bu politikaları, Birinci Dünya Savaşı ve sonrasını, değerlendiren Millas, 1918-1922 yılları arasında Patrikhane'nin, geleneksel politikasını bırakarak Yunan yayılcı politikasının yörüngesine girdiğini belirtir. Nitekim 16 Mart 1919'da kiliselerde Yunanistan'la birleşme isteğini dile getiren Patrikhane, bu tarihten sonra Osmanlı yönetimiyle ilişkilerden kaçınır. İstanbul Rumlarının özellikle Dünya Savaşı'nın sonunda yani İstanbul'un işgal altında olduğu dönemde, kentin Türk

¹⁴⁰ Millas, a.g.y., s. 221-222.

¹⁴¹ A.g.y., s. 222.

¹⁴² Macar, a.g.y., s. 62-64.

halkını tedirgin edecek biçimde Yunanistan'dan yana gösterilerde bulunduğuna dikkat çeken Millas, kimi İstanbullu Rumların, Yunan ordusuna katılıp Anadolu'da savaştığını söyler. Ona göre, bu gelişmelerden sonra, Rumlar ve Türkler iki kampa ayrılmış ve aralarında karşılıklı olarak güvensizlik, kuşku ve düşmanlık duyguları yer etmiştir. Bu yıllarda tarafların ve sıradan halkın karşılaştığı zorluklara ve yaşanan acılara dikkat çeken Millas, savaş ortamının her türlü vahşeti "geçerli" kıldığını belirtir.¹⁴³

Gerçekten de iki millet arasındaki düşmanlık ve savaş, derin yaralara yol açar. Bu acı, savaşın bitimiyle sona ermez. Trajik sonuçları olan savaşın bitimi, başka dramlara yol açar. Bunların başında ise Nüfus Mübadelesi gelmektedir. Tarihçi Fikret Adanır, savaştan sonra, nüfus mübadelesi fikrini yeniden ortaya atanın Venizelos olduğunu belirtir. Daha önceden yani Sevr Anlaşması'nın ardından mübadele fikrinin Anadolu'da Rum nüfusun yoğun olduğu bölge, yani İzmir ve hinterlandı için gündeme getirildiğini ve bölgeden iç kesimlere bir Müslüman göçünün de başladığına dikkat çeker. Dolayısıyla Anadolu'da ilerleyen Yunan ordusuna karşı direniş gittikçe sertleştiğinden, Yunan başbakanı Ankara hükûmetine yeni bir nüfus mübadelesi teklifi götürür. Bu kez, Yunan işgali altındaki bölgede kalan Müslümanlar ile Kapadokya ve Pontus bölgesindeki Rumların mübadelesi öngörülmektedir.¹⁴⁴ Sonunda Türkler ve Yunanlar tarafından Balkan Savaşları'ndan beri bir "çözüm" olarak gündeme getirilen mübadele düşüncesi artık gerçekleşme yolundadır. Yunanistan ve Ankara hükûmetleri tarafından mübadele şartları ve kapsamı Lozan'da müzakere edilir.

Türk ve Yunan ordularının Anadolu'daki çarpışmalarını takiben her iki ülkenin temsilcileri Müttefik Devletler tarafından, 13 Kasım 1922'de İsviçre'nin Lozan şehrinde toplanacak olan uluslararası barış konferansına çağrılır ve konferansın ilk safhası, 30 Ocak 1923'te Yunanistan'da yaşayan Müslüman nüfusla Türkiye'de yaşayan Rum Ortodoks nüfusun mübadelesini

143 Millas, *a.g.y.*, s. 222-223.

144 Adanır, *a.g.y.*, s. 23-24.

şart koşan bir antlaşmayla sonuçlanır.¹⁴⁵ Bu mübadeleden Batı Trakya'daki Müslüman nüfus ve İstanbul, İmroz/Gökçeada ve Tenedos/Bozcaada'daki Rum Ortodoks nüfus hariç tutulur. Aslında bu trajik ayrılış antlaşmadan önce başlamıştır. Tarihçi Kemal Arı bu ayrılışı şöyle aktarır:

"1922 yılının Eylül ayında, Anadolu ve Doğu Trakya'daki Yunan işgali sona ererken, bu sürece koşut olarak, kitlesel göç hareketlerine de tanık olundu. Yunan Ordusu'nun Türk Ordusu karşısındaki yenilgisinin ardından, Türkiyeli Rumlar, önce Batı Anadolu ve Marmara'daki kentlerinden sonra da Doğu Trakya ve Karadeniz kentlerinden Yunanistan'a deniz, kara ve demir yolları aracılığıyla göç etmişlerdi. Göç hareketi sürerince başta İstanbul ve İzmir olmak üzere, pek çok kıyı kentinde, yoğun göçmen yığılması görüldü. (...) Yanlarına alabildikleri üç beş parça eşya ile genellikle Marmara kentlerinden kalkıp İstanbul'a yığılan bu insanlarda, önemli oranda sağlık, beslenme ve barınma sorunları görüldü. Alınan önlemler ise yetersizdi. Yine Samsun'dan Trabzon'a kadar uzanan kıyı şeridinde, 30.000 den fazla insan toplandı. Yunanistan'dan gelen vapurlar, 2.000 kişilik gruplar halinde, Samsun, Ordu, Giresun ve Trabzon iskelelerinden göçmen taşıyorlardı. Doğu Trakya'da ise yola düşen Rum göçmenler tren istasyonlarında kısa sürede büyük gruplar oluşturdular. Trenler ve vapurlar Tekirdağ-Selanik çizgisinde hiç durmadan göçmen taşıyorlardı. Bir ay içinde, Türkiye'den ayrılarak Yunanistan'a göç eden Rum sayısı 650.000 idi. Bu sayı, 1922 yılı sonuna dek 1.000.000'u aştı."¹⁴⁶

Antlaşma öncesindeki bu hareketlilik, yani göç, Lozan Antlaşması'yla zorunlu hale gelir. Bu aynı zamanda, her şeylerini memleketlerinde bırakarak, dönüş niyeti ve ümidiyle gidenlerin bir daha dönemeyeceği anlamını taşımaktadır. Mübadele hükümlerine tabi olanlar, gitmek istemezler, kalmanın ça-

¹⁴⁵ Yıldırım, a.g.y., s. 6.

¹⁴⁶ Kemal Arı, *Büyük Mübadele Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995, s. 6-8.

resine bakarlar. İstanbul'da akrabaları kanalıyla ikametgâhlarının İstanbul'da olduğunu söyleyerek yoğun bir kalma uğraşına girişirler. Kalabilmeyi başaranlar çok azdır. Bu zorunlu göç, mübadil insanların yaşamlarını alt üst ederken, Türkiye devletini de etkiler. Arı, Nüfus Mübadelesi'nin, Türkiye Cumhuriyeti'nde hem devlet-toplum dengesinin hem de hâkim milliyetçilik ideolojisinin oluşumunda belirleyici önem taşıyan bir aşama olduğunu vurgular. Türkiye'nin geleceği üzerinde, hem sosyal sınıfların kompozisyonu, hem de resmî ideolojisinin oluşumu açısından büyük bir etkisi olur.¹⁴⁷

Yaşanan olay, mübadil kadın-erkek ve çocuklar açısından ise büyük bir trajedidir. Asırlardır yaşamakta oldukları memleketlerinden ayrılıp, yabancı bir yere giderler. Ayrılığı sadece gidenler değil, kalanlar da yaşamaktadır. İstanbul, uzun yüzyıllar boyunca, Osmanlı'nın geniş topraklarında yaşayan Rumların bir ayağının olduğu Şehir'dir. Dolayısıyla, Istanbulu Rumları gidenlerden tamamen ayrı olarak düşünmek olası değildir. Lozan Antlaşması'nın mübadele yönü onların bu bağlarını etkilerken, bir de hukuki haklar, tanımlamalar yönü vardır.¹⁴⁸

147 A.g.y., s. 6-8. Uluslararası ilişkiler uzmanı Dimostenis Yağcıoğlu, "Mübadele Yapılmasaydı" başlıklı yazısında, mübadeleyi "acaba mübadele yapılmasaydı, Türkiye'de yaşayan Rum-Ortodokslar ve Yunanistan'da yaşayan Müslüman-Türkler'in durumu ne olacaktı, başlarına ne gelecekti" varsayımsal soruları üzerinden değerlendirir. Ona göre, 1923'te iki ülkede kalan azınlıklar için üç ana seçenek vardır. Bunlar, zorunlu mübadele, kalanların güvensiz ortamda yaşamaları ve kalanların isterlerse mübadele edilmeleri. Birinci seçenek fiili durumdur. İkinci seçeneğin gerçekte İstanbul, Gökçeada ve Bozcaada Rumları ile Batı Trakya Türkleri için de gerçekleşmiş olduğunu ve eğer bu seçeneğin Anadolu'da kalmış bütün Rumlara ve Yunanistan'daki bütün Türklere uygulanmış olsaydı, "yanlış" tarafta kalmış Rum ve Türkleri azınlıkların yaşamış olduklarından çok kötü olaylar bekleyeceğini ileri sürer. Sonuç olarak, mübadelenin acı ve travmatik yanlarını vurgularken, 1912'de başlayan kanlı olaylar dizisinin sonucu olduğuna dikkat çekerek, azınlıklar için en kötü seçenek olmadığını, mübadelenin yanlış bir tedbir olduğunun kolaylıkla söylenemeyeceğini ileri sürer. *Azınlıkça*, Sayı 41, 15/8/2011 (www.azinlikca.net).

148 Kurtuluş Savaşı sonunda Lozan'da imzalanan antlaşma, Türkiye Cumhuriyeti'nde azınlık tanımlamalarının kaynağını oluşturur. Siyaset bilimci Baskın Oran, Türkiye'de azınlık denince yalnızca gayrimüslim yurttaşlar, hatta yalnızca üç tarihsel gayrimüslim grup (Ermeniler, Museviler, Rumlar) kastedildiğini ve bunun da nedeninin Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal düzeninin çekirdeği olan Millet Sistemi olduğunu belirtir. 1454'te başlamış ve res-

Alexandris, Lozan Antlaşması'nda azınlıkların din üzerinden tanımlanması ve etnik-ulusal kimlik meselesine değinmekten kaçınılmasına dikkat çeker. Azınlıklara tanınan hakların karşılıklı karakteri sayısal dengenin korunması bir iki-taraflılık hissi yaratsa da korunmaya ilişkin bu maddelere uyulmasını temin edecek çok-yanlı mekanizma kurulmadığını vurgular. Azınlıklar gerçekte ancak 1930'larda ve 1950'lerin ilk yıllarında olduğu gibi Türk-Yunan ilişkileri iyi olduğu sürece müreffeh bir yaşam sürebilir.¹⁴⁹ Sonraki kısımda Türk-Yunan ilişkilerine endeksli bu yılları, ayrıntılandırmaya çalışacağım.

Olaylar zinciri

Türk-Yunan ilişkilerine endeksli olarak kimliklerin baskılandığı dönemlerden biri de, belli yaş aralığındaki erkeklerin sokaklardan, evlerinden, işyerlerinden toplanarak götürüldüğü 1941 yılıdır. Tarihçi Dilek Güven, 1941 yılı Mayıs ayının ilk iki haftasında, İstanbul ve Trakya'daki 25-45 yaş arası gayrimüslim erkeklerin tümünün, önceden haber verilmeden bir askerî hizmet gerekçe gösterilerek sokaklarda, işyerlerinde ve okullarda yapılan kimlik kontrollerinin ardından, toplanarak Davutpaşa Kışlası'na sevk edildiğini belirtir. Bu kişiler daha sonra Haydarpaşa Garı'ndan trenlerle Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde çalışma kamplarına götürülüp yol, bina ve havaalanı yapımı gibi işlerde çalıştırılırlar. Yapılan bu eylemin zamanlamasının Yahudilerin soykırımı uğramasıyla ve Alman ordusunun Türkiye'nin batı sınırlarına yaklaşmasıyla örtüşmesine dikkat çeken Güven, özellikle Yahudilerin, kıyım ihtimalinden korktuklarının altını çizer. 27 Temmuz 1942'de, bütün

men 1839 Tanzimat Fermanı'na kadar süren sistemin etkilerini günümüze kadar devam ettirdiğini vurgular. Oran, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç mevzuat, İçtihat, Uygulama*, Tesev Yayınları, İstanbul, 2005, s. 36. Ancak bugünkü kelime anlamıyla azınlık teriminin Osmanlı'da *millet* sistemindeki milletlere denk düştüğü gibi bir çıkarımda bulunulmamalıdır. Deringil, uzun yüzyıllar boyunca 'azınlık' (ekalliyet) kavramının Osmanlılar için hiçbir anlam ifade etmezken, kelimenin bugünkü anlamının ortaya çıkışının 1923 Lozan Antlaşması'yla olduğunu söyler. Deringil, *a.g.y.*, 2009, s. 93.

149 Alexandris, *a.g.y.*, 2007, s. 185-186.

kamplar dağıtılır ve bu kişilerin memleketlerine dönmelerine izin verilir.¹⁵⁰

Bu olay, hem bireysel hem de kolektif belleğe yer eder. Diğer bir olay da görüşmeci *Takis*'nin¹⁵¹ "işte oradan başladı çorabın sökülmesi" şeklinde ifade ettiği Varlık Vergisi'dir. Aktar, Varlık Vergisi Kanunu'nun¹⁵² sadece iktisadi değil; siyasi ve kültürel açılardan da önemli bir uygulama olduğunu belirtir ve alt süreçlerine dikkat çeker. Söz konusu süreçler, kanunun hazırlanması, kabulü, yayın organlarına yansıma şekli, ödenecek vergiyi belirleyen komisyonların çalışma şekilleri, ödeme süresinin bir ay gibi kısa bir süreyle sınırlanmış olması, vergi borcunu ödeyemeyenlerin mallarının haczedilerek icra yoluyla satışı, borcunu tamamlayamayanların borçlarının bedenen çalışarak ödenmesi amacıyla çalışma kamplarına gönderilmelerini içermektedir. Aktar, tüm bu süreçlerin bir bütünlük içinde ele alındığında Varlık Vergisi Kanunu'nun Tek Parti dönemindeki birçok kez yaşanan 'azınlık karşıtı' politikalara örnek olarak gösterilebileceğini belirtir.¹⁵³

Erkeklerin 1941'de askerî hizmet gerekçe gösterilerek çalışma kamplarına gönderilmesiyle güçsüzleştirilmiş aileler, 1942'deki Varlık Vergisi ile iyice çökertilirler. Bu kanunlar devlet tarafından da istenmediklerinin kuvvetli bir teyidi gibidir. Daha sonra 1955 yılında yaşanan 6-7 Eylül Olayları ise onları sadece devletle değil, kışkırtılmış halkla da karşı karşıya bırakır. Güven bu durumu şöyle anlatır:

"6 Eylül 1955 günü saat 13:00'te, devlet radyosu, Selanik'te Atatürk'ün doğduğu eve yapılan bombalı bir saldırı haberini duyurur ve bu haber öğleden sonra *İstanbul Ekspres* gazetesinin iki yarı baskısıyla yayılır. Günü ilerleyen saatlerin-

150 Güven, *a.g.y.*, s. 133-135.

151 *Takis*: Erkek. Yetmişli yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina'ya göç etmiş, ancak bir süredir hem Atina'da hem İstanbul'da yaşamakta. Görüşmeler Eylül 2011'de İstanbul'da gerçekleştirildi.

152 İkinci Dünya Savaşı yıllarında, 11 Kasım 1942 günü TBMM'de görüşülerek Kabul edilen 4305 sayılı Varlık Vergisi Kanunu, Aktar, *a.g.y.*, 2010, s. 135.

153 *A.g.y.*, s. 135-136.

de, çeşitli öğrenci birliklerinin ve 'Kıbrıs Türktür Cemiyeti'nin (KTC) çağrısı doğrultusunda, Taksim Meydanı'nda bir protesto mitingi düzenlenir. Bu mitingin ardından, bazı gruplar İstiklal Caddesi'nde bulunan gayrimüslimlere ait işyerlerinin camlarını taşlamaya başlarlar. Kısa sürede Taksim civarındaki, Beyoğlu, Kurtuluş, Şişli, Nişantaşı gibi bölgeler, çeşitli araç ve gereçlerle donanmış olarak gelip işyerlerini, evleri, okulları, kiliseleri ve mezarlıkları tahrip eden insan yığınlarının akınına uğrar.¹⁵⁴

Bu olaylarda derin devletin rolünü belirten görüşmeci Nikos ise 6-7 Eylül'ü şöyle anlatır:

“Ta 50'lerden beri Halk Partisi ki, bu çekirdek halk partisinin içindeydi zaten, Halk Partisi döneminde yapmak istediği baskıyı zaten devlet eliyle yasa çıkararak yapabiliyordu. 22'sinden 42'sine kadar bütün erkekleri toplama kamplarına götürmek yasayla oldu, Varlık Vergisi yasayla oldu. Ama 6-7 Eylül olayları yasayla olmadı. Onlar derin devletin planlamasıyla oldu. Daha sonra 64'te yine Halk Partisi hükümeti döneminde yasa ile sınır dışı edilme olayları var. Doksan bini aşkın nüfusa sahip olan Rum toplumu 18 ay içinde otuz binin altına düşürülüyor. Bunlar yasayla oluyor” (Nikos, 2011, İstanbul).

6-7 Eylül'deki saldırılar kışkırtılmış ve başıbozuk kitlelerin hezeyanlarına yüklenerek ve onlara mal edilerek sorumluluktan kaçılmaya, örgütlü şiddet oluşunun üstü örtülmeye çalışılır. 6-7 Eylül olayları öncesindeki süreç önemlidir. Rumların ekonomik hayatta yer alışı, olumsuz tanımlamalarla sunulur. Rumlar, daha önce hiç olmadığı kadar medya tarafından hedef haline getirilir. Kuşku, kin ve nefret söylemi yoğunluk kazanır. Adeta, aslen sizin olanı rehinciden kurtarma girişimi haline getirilerek, kolektif saldırganlık olağanlaştırılır. Himaye edilecekleri bilgisiyle, kaba kuvvet, şiddet normalleşir ve tüm Şehir'e yayılır.

Nikos'nun oturduğu apartmanın kapıcısı Mustafa Efendi'nin 6-7 Eylül günündeki öyküsü çarpıcıdır.

154 Güven, a.g.y., s. 25.

“Mustafa Efendi, geldi bizi kurtardı, ‘burda gâvur yoktur fa-lan’ diye, işareti de sildi, herkes geçip gittikten sonra, bayrağı bıraktı kazmasını aldı, peşlerine takıldı ilerdeki Rum evlerini kırmaya başladı. Bizim kapıcı Mustafa Efendi. Gayet normal. Çünkü bizler onun için Yiannis, Madam Katina, Madam Mari idik. Onlar Rum’du” (Nikos, 2011, İstanbul).

Nikos, Kıbrıs’taki Yunan/Helen Kıbrıslılara, İngilizce’de ‘Grek Cypriots’ dendiğini, Fransızca ve Almancada da, benzer ifadeler olduğunu, Kıbrıs’ta ise kendilerine “Eleno Kiprios” dediklerini belirtir.

“Biz onlara (Kıbrıslılara) Rum diyoruz. Neden? Tüm şeye yayıldı. Bu tesadüf değil. Dolayısıyla Kıbrıs’ta meydana gelen Türk kamuoyunda infial uyandıran ne varsa... ‘Kimler yapıyor?, Rumlar yapıyor. Rum kim?, Ya işte bizim Nikos ya bizim arkadaşımız cicoz oynuyoruz mahallede.’ Ya ‘Nikos be sizinkiler bizimkileri öldürüyormuş Kıbrıs’ta.’ Allah allah. ‘Kimmiş bizimkiler? İşte Rumlar.’ Ne bileyim o zaman ben 12-13 yaşında çocuğum. Ve başladı ayrım. Başladı...” (Nikos, 2011, İstanbul).

Bu bölümde, görüşmeci Nikos’nun dikkat çektiği “Rum Kim?” sorusunun tarihsel zeminini kimlik duygusunun ve ritüellerin uzandığı ve şekillendiği Bizans ve Osmanlı geçmişi-ni detaylandırarak vermeye çalıştım. Söz konusu geçmişe ilişkin detaylara, ağırlık noktaları ve kapsam genişliğine görüş-meci vurguları yön verdi ve böylece seçmeli bir tarihsel zemin oluştu.

Söz konusu zemine ilişkin, görüşmecilerin vurgularını ve li-teratürü hatırlamaya çalışırsak; bazı görüşmecilerin “kök”leri-ni dayandırdıkları, bazılarının “bir his” olarak nitelendirdikle-ri Bizans’a ilişkin bu geçmiş, İstanbul’un yani *Şehir*’in kutsallaş-tırılmasına, kimlik duygusunu, mekânsal anlamı oluşturmaya elverişli pek çok sembol ve süreç barındırmaktadır. Bu sembol-leri kısaca özetlemek gerekirse: Zeus’un sevgilisi İo ile deniz-lerin tanrısı Poseidon’un soyundan geldiği belirtilen Byzas ön-

derliğinde bir grubun, Megaralıların ilk yerleştiği Khalkedon/Kadıköy'den Akropolis/Sarayburnu'na geçişlerinin tanrıdan gelen işarete atfedilmesi ve tanrılara dayanan soy kurgusu, toprağın kutsallaştırılmasının başlangıcıdır. Pagan, Helenistik, Roma ve Hristiyan pek çok dokuyu içine alan Bizans'ın çok katmanlı heterojen kimliğinde, temel dayanışma bağları ve ayrışmalar bölgesel, yani mekâna dayalıdır. Kişinin kendini Byzantios (Bizanslı) olarak tanımlayabilmesinin, ancak Bizantion/İstanbul'un yerlisi olması ile mümkün olması, *Şehir*'in önemini gösterir. *Şehir*'in Byzas tarafından tanrısal işaret ve soya dayanan kuruluş mitine ilave olarak, İmparator Konstantin tarafından başkente dönüştürülmesi ve *Şehir*'e doğum günü belirleyerek törenlerle açılışının yapılması, sakinleri için güçlü sembolizm yaratarak geleceğe atıf yapan diğer kutsallaştırmalardır. *Şehir*'in kutsallaştırılmasında diğer bir örnek de Konstantinopolis'in Theotokopolis (Tanrı'nın Annesinin Şehri) adını da taşımasıdır. *Şehir*'in Tanrı'nın Annesi, Meryem Ana ile yüceltilmesi ve savunmalarda onun gücünden destek alınması, Pagan inancında kentin koruyucusu olan Rea'nın Meryem Ana kültü ile bağdaştırmayı yansıtır. *Şehir*'de 1453 yılındaki düşüş/fethi ile bu kez başka bir inancın kutsallaştırma uygulaması görülür. II. Mehmet, Peygamber'in Konstantiniyye'nin fethini isteyen hadisini yerine getirme şerefine sahip olmuştur.

Tüm bunlar, *Şehir*'in "kutsal" hafızasını oluştururken, diğer önemli bir geçmiş de "kilise merkezli bir hayat"¹⁵⁵ sürülmesi sonucunu verecek önemli bir değişim olan Osmanlı geçmişi-
dir. Durağan olmayan yüzyıllara uzanan tüm bu geçmiş, kimliğe eklenmiş ve kimliğin bir parçası olmuştur. Bu geçmişte önemli bir kırılmaya yol açan olaylar; Mübadele, Lozan Antlaşması ve Cumhuriyet döneminde Türkleştirme politikaları, Varlık Vergisi, 6-7 Eylül Olayları, 1964 yılında kitlesel sınır dışı edilmeler olarak genel hatlarıyla sıralanabilecek *olaylar zinciri* olmuştur.

155 Görüşmeci Maya'nın sözlerinden alıntıdır. Maya: Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. İstanbul'da yaşamakta. Görüşmeler, 2012'de İstanbul'da gerçekleşti.

Bir sonraki bölümde aidiyet, etnik kimlik, milliyetçilik ve ulus-devlet kavramları üzerinden Rum Ortodoks kimlik olgusunu ele alırken, görüşmeci *Nikos*'nın “Ve başladı ayırım. Başladı...” sözleriyle vurguladığı ayrımı, bu ayrımın en fazla görünür olduğu dil ve din üzerinden irdelleyeceğim.

RUM ORTODOKS OLMAK

**“Bakkala gittim, ‘Rum’dur,’ dedi,
neydi yani, uzaydan mı indi, nedir?”**

“O kadar kompleksli bir çocuktum ki, mahalleye girdiğim zaman Şifa sokağına, başka çocuklar benle alay ederlerdi. Ben de ‘Rum’um diye söylüyorlar bunu,’ derdim. Halbuki öyle değildi. Kompleksli bir çocuktum. Şimdi büyüdüm anlıyorum. Ama yani, psikolojimize çok dokundu bütün bunlar. (...) Biz burada¹ doğduk, büyüdük, dedem, dedemin dedesi... Bakkala gittim, ‘Rumdur,’ dedi, neydi yani, uzaydan mı indi, nedir?” (Elena, 2010, Atina).

Bu sözlerin sahibi *Elena*² İstanbul’da doğar ve büyür. Büyük büyük nine ve dedeleri Kapadokyalıdır. Akralarının bir kısmı mübadele sırasında Yunanistan’a gider. *Elena* ve ailesi İstanbul’da doğdukları ve ikametgâhları İstanbul’da oluğu için İstanbul’da kalabilirler. 1970’li yılların başında ailesiyle Atina’ya göç etmek zorunda kalırlar.

Yukarıdaki anekdottan görülebileceği gibi, *Elena*’nın verili

1 Atina’da görüşmeyi yaptığımız halde “burada” diye ifade etmesi dikkat çekicidir.

2 *Elena*. Kadın. Ellili yaşlarda. Yaşını sorduğumda, “acılı yıllarda doğduğunu, 6-7 Eylül’de 1,5 aylık olduğunu” söyledi. İstanbullu Rum. Atina’da yaşıyor. 1970’li yılların başında ailesiyle Atina’ya göç ederler. Eşi *Leonidas* da İstanbullu Rum. Görüşmeler 2010’da Atina’da gerçekleştirildi.

kimliği bir anlamda çocukluk algısında, yaşadığı olumsuz deneyimlerin, hayal kırıklığının kaynağıdır. Onun çocukluk zihnine nakşedilmiş bilgi, kimliğinin bir alay konusu olabileceğidir. Bir çocuğun hayatında, bakkala gidip gelme sıklığını, bakkal dükkânının çocuk dünyasındaki cazibesini göz önüne aldığımızda, *Elena*'nın belki de ilk dış dünya referanslarından olan Kadıköy'deki bakkal dükkânında kimliğinin olumsuz karşılandığı bu deneyimi, yaralayıcı olmalı. Bakkal, mahalle gibi kamusal alanda, dış dünya ile karşılaşma alanlarında, çocuğun/kişinin grup kimliğine yönelik olumsuzlanma, onun dış dünyada kendini ifadesine bir ket vurma, bir bariyerdir. Dolayısıyla, kimliğini oluşturma, anlamlandırma ve bunu ifade etme süreçlerinde, kötü muamele görme, alay edilme, aşağılanmayla ilişkin deneyimler etkilidir ve derin izler bırakırlar.

“İlle de bana gâvurdur diyecekli!”

“1953-55, bahçeye bile çıkamıyorduk Fener’de, yukarıdaki mahallelerden taşlar atılıyordu. Bizi başka türlü Türkleştirebilirlerdi. Nasıl? Aynı Amerika’da olduğu gibi. Ama ille de bana ‘gâvurdur’ diyecek. Tamam, madem beni Türk olarak kabul etmiyorsun, demek ki Türk değilim diyorum... Bir de Türkleştirmek istiyor. Nasıl olur bu, olamaz...” (Xanthus, 2010, Atina).

Görüşmeci *Xanthus*’un Türkleşmeye “razı” olsa bile kabul görmemesi, etnik köken dışında başka kalın hatlar içeren bir anlayışın olduğunu akla getirir. Türkleşmeyi “kabul” eden Kürt birinin, Türk olabilme ihtimali varken, *Xanthus* neden “Türk” olarak kabul edilmemektedir? Türk olmaktan kastedilen nedir? Bu bölümde aidiyet olgusunu, milliyetçilik, vatandaş ve özne olmak kavramlarıyla birlikte ele almaya çalışacağım. Rum Ortodoks kimliğin önemli bileşeni olan dili, yani Yunanca/Rumcayı, dilin baskılanması ve sınır olarak ortaya çıkış yönleriyle irdelerken, diğer ana bileşen olan din olgusunu ve ritüelleri ise, farklılaşma ve dayanışma yönleriyle ele alacağım.

Sosyolog Ayhan Aktar, Tek Parti döneminde uygulanmış “Türkleştirme” politikalarını ayrıntılı ele aldığı eserinde, Cumhuriyetin ilk yıllarında uygulanan “Türkleştirme” politikalarını, aynı zamanda “azınlık karşıtı” ve ayrımcı politikalar manzumesi olarak niteler. Türkleştirmeden kastedilen, sokakta konuşulan dilden, okullardaki tarih derslerinin içeriğine; eğitimden sanayiye, özel hukuktan vatandaşların iskân edilmelerine kadar toplumsal hayatın her boyutunda Türk etnik kimliğinin tavizsiz ağırlığının konulmasıdır.³

Bu politikalarla kişilerden beklenen, tepeden inme belirlenen kodlara “kayıtsız şartsız” uymalarıdır. Hayatın her alanında otorite, kontrol uygulanması, kişilerin özne/aktör olarak değil de görev araçları olarak görülmesi ve onlardan itaat beklenmesi, sadakatin ve bağlılığın sürekli kanıtlanması talebi milliyetçilikle yakından ilintilidir. Milliyetçi düşüncede, kişi kendine ait değildir, daha çok devlete aittir ve bunun gereğini yapmak, çeşitli vasıtalarla bunu tekrar tekrar ispatlamak zorundadır. Aidiyet bir kimlik kavramı değil, ait olmak olarak kavramsallaştırılmaktadır. Antropolog Ernest Gellner, milliyetçilik terimini, politik birim ile millî birimin uyumlu olması gerektiğini savunan bir ilke olarak tanımlar.⁴ Milliyetçilik, yöneten ve yönetilen arasında uyum zorunluluğunu öngörür. Öyleyse, karşımıza şu sorular çıkmaktadır: Uymakla yükümlü kişiler/gruplar/kimlikler arasında daha fazla yükümlü olan(lar) kimdir? Milliyetçiliğin etnik bağlılıklar, akrabalık gibi talepkâr olabilen diğer bağlardan farkı nedir?

Tarihçi Eric Hobsbawm, Gellner’e başvurarak, milliyetçilik ilkesinin, milleti temsil eden yapıya karşı politik görevlerin, diğer yükümlülüklerden önce gelmesini savunduğuna dikkat çeker. Böylelikle modern milliyetçilik, başka tür insandan daha az talepleri olan diğer grupsal kimliklerden ayrıl-

3 Aktar, 2010, a.g.y., s. 101.

4 Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı ve Günay Göksoy Özdoğan, Hil Yayınevi, Adıyaman, 2008, s. 1.

maktadır.⁵ Diğer bir deyişle, milliyetçiliğin varoluş şartlarından biri yöneten ile yönetilen arasındaki gerekli uyum için, yönetilenin görevlerinin yüceltilmesinin sağlanması özellikle önem taşır ve hedef açısından işlevseldir. Bu noktada, insanların böylesine talepkâr bir kimliği “benimseme” nedenlerini ve görevlerin yerine getirilme yollarını irdelemek gerekir.

Gellner, milletlerin, insanları sınıflandırmanın doğal, Tanrı vergisi bir yolu olduğu şeklindeki kanıya dikkat çekerek, bunu mit olarak niteler. Zira, gerçekte milliyetçilik yoluyla bazen milletler yoktan icat edilmekte, bazen de önceden var olan kültürler millete çevrilmektedir.⁶ Diğer bir deyişle, “ben” ve “öteki” arasında sınıflandırmayı ya da ayrımı sağlayacak sabit bir “öz” kanısıyla bu öz, millete dönüşebilmekte ve inanılabilirliğini sürdürebilmektedir. Kimi zaman yoktan da millet icat edilebilmekte ve yine ikna edici olabilmektedir. Hobsbawm, milliyetçiliğin milletlerden önce geldiğini, yani milletlerin devletleri ve milliyetçilikleri yaratmadığını, gerçekte durumun bunun tam tersi olduğunu ileri sürer.⁷ Bu durumda, söz konusu yaratımda, etnik bağlar ve etnik grupların nerede yer aldıklarına bakmak yerinde olacaktır.

Etnik grupları, sosyal aktörlerin içinde yaşadıkları gruplara ilişkin yaptıkları tanımlamalar sonucunda oluşan toplumsal kategoriler olarak değerlendiren antropolog Fredrik Barth, etnik gruplar arasında oluşan kalıcı sınırlara odaklanır. Bu sınırların varlığını, dışlama ve dâhil etme süreçleriyle ele alır. Ona göre, etnik grubun kendini tanımlaması genellikle kimlik düzeyinde olur ve bu kimlik tasarımı temel bileşenleri kökler ve geçmiştir. Toplumsal etkileşimin belirlediği farklılıklar etnik gruba aidiyeti belirlemektedir. Dolayısıyla, kişilerin kendi kimliklerini tanımlarken kullandıkları unsurların üzerinde durulmalıdır.⁸ Bu noktada şu sorular anlamlıdır: Kişilerin/grup-

5 Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik, Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 24.

6 Gellner, a.g.y., s. 49.

7 Hobsbawm, a.g.y., s. 24.

8 Fredrik Barth, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, çev. Ayhan Kaya ve Seda Gürkan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 12-18.

ların birbiri arasındaki ilişkilerde, zihinlerde, bu sınırlar nasıl oluşmakta, görünür olmakta ya da erimektedir? Görünürlüğün ya da erimenin kültürel yahut politik bağlamları ve süreçleri nelerdir?

Gellner, politik örgütlenmenin bir ilkesi olarak, politik sınırların etnik sınırlara denkliği ve yönetenlerin yönetilenlerle aynı etnik kökenden olması kavrayışının, milliyetçilik yoluyla belirgin bir otoriteye kavuştuğu gerçeğiyle yüzleşmemiz gerektiğini vurgular.⁹ Açıklamaya çalışırsak; etnik grup ya da millet olarak kavramsallaştırılmaya elverişli, inandırıcı bir öz, ortak kök ve geçmiş inancı ve toplumsal etkileşimlerin belirlemeleriyle aidiyete dönüşmektedir. Milliyetçilikle, “ben/öz/etnik grup/millet”in sınırları, politik örgütün sınırlarına genişlemekte, aynı zamanda da bu sınırların içinin homojen olduğu algısını, yani homojen “biz”i yaratmaktadır. Peki, milliyetçilik nasıl bu kadar genişletici bir etkiye ya da algıya yol açabilmektedir?

Milliyetçilik, millet ve etnisite kuramcısı, Anthony Smith, milliyetçiliğin basitçe bir ideoloji veya siyaset biçimi olarak anlaşılmasının mümkün olmadığını vurgularken, kültürel birer olgu olarak ele alınması gerektiğini belirtir. Ona göre, milliyetçilik dil, hissiyat ve sembolizmi içerecek şekilde genişletilerek irdelenmelidir.¹⁰ Milliyetçilik alanındaki çalışmalara, *Hayali Cemaatler* adlı eseriyle yeni kavrayışlar getiren siyaset bilimci Benedict Anderson, ulus, milliyet, milliyetçilik kavramlarının çözümlenmek bir yana her birinin tanımlanabilirlik açısından son derecede kötü şöhreti olduğunu belirtir. Kavramları anlayabilmek için tarihsel varlıklarını nasıl kazandıklarının, zaman içerisinde anlamlarının nasıl değiştiğinin ve bugün için böyle derin bir duygusal meşruiyet buyurduklarının titizlikle incelenmesi gereğinin altını çizer.¹¹ O halde, milliyetçilik dışında başka buyruklarda bulunan, yükümlülük öne süren

9 Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk ve Nalan Soyank, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 63.

10 Anthony Smith, *Millî Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 8.

11 Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. Iskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 17-18.

bağlarla, milliyetçilik bağlarının ne anlamda farklılaştığına bakmak yararlı olacaktır.

Anderson, milliyetçiliğin, “liberalizm” ve “faşizm” gibi olgularla değil de, “akrabalık” ve “din” gibi olgularla bir arada düşünülmesi gereğini belirtirken, antropolojik bir ruhla, ulus hakkında bir tanım önerir:

“Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur – kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir. *Hayal edilmiştir*, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder”.¹²

Diğer bir deyişle, ulus-devlet sınırlarında yaşayan, “ben”, hayali bir “biz”in içinde varlık ve bağ bulmakta, ben/biz hemhal olmaktadır. Bu nedenle de kişi, bu hayali “biz”e –Türk, Yunanlı gibi– yapılan olumsuzlamayı kendisine karşı olarak yorumlayabilmekte ve tepki gösterebilmektedir. Bu noktada sorulması gereken, bu hayalin dayanıklılığının nasıl ve ne yollarla oluştuğudur.

Bu hayali bağın zihinlerde kurulmasının ve yaşamaya devam etmesinin sağlanma yollarından birinin törenler, ritüeller olduğu ileri sürülebilir. Zira seremoni ve ritüeller, sosyal mekânın yaratılmasında etkili araçlardır.¹³ Ulus-devletin önemli kültürleşme kurumlarından, *ideolojik aygıtlarından*¹⁴ biri olan okullarda, tek dil, tek din, tek etnik grup olarak kurgulanan ulus kimliği, zaten kişilerin kimliği ile aynı olarak kabul edilmektedir. *Xanthus*, bunun Türkiye örneğini şöyle anlatır:

“Bana her sabah ‘Türküm Doğruyum’u okutturuyordu, sonra da ‘gâvur’ diyordu bana. Ben değilim demek ki, Türk olmak istesem bile olamıyordum” (*Xanthus*, 2010, Atina).

12 A.g.y., s. 20.

13 Hande Birkalan, “Gecekondu, Hayat Hikâyeleri ve Evler: Halkbilim ve Etnografide Saha Çalışması ve Refleksif Yazın Üzerine Bir Deneme”, *Folklor/Edebiyat* VI, no. XXII, 2000, s. 167.

14 Söz konusu terim, düşünür Louis Althusser’den ödünç alınmıştır.

Xanthus'un her sabah tekrarladığı ant, onu Türk yapamamakta ve iyi değerler atfedilen kimliğin bir parçası olarak görülmesini sağlayamamaktadır. İnşa edilen kimlikte, *Xanthus*, adeta yabancı ve “yanlış” olandır.

Okullarda yapılan antlar ve “söylemler toplumun üyelerinin bilinçliğinin bir parçası olarak ortak kimlik kavrayışına katkıda bulunurlar”.¹⁵ Bu anlamda “politik ritüeller insanlar arasında dayanışma sağlamak için formüle edilir ve bu ritüeller yoluyla genç nesil belli politik çıkar beklentilerine hazırlanırlar. Şekillendirilmiş, standart, tekrarlayan bu ritüeller aynı zamanda düzen sağlama amacını güderler”.¹⁶ Tüm bunların yanında, söz konusu törenler, ritüeller kimlik kurgusuna da ışık tutar. Ant eyleminin yarattığı ya da pekiştirdiği söylem, çocuklar yoluyla adeta bedenselleşir. İç ve dış düşmanlar vurgulu tarih yazımıyla oluşturulan bilgiyle de *Xanthus*'u “gâvur” yapan bir anlamlandırma şekline dönüştürür. Bu söylem ve tarih yazımı stratejiktir. Antropolog Ana Maria Alonso, hegemonik stratejilerin ürettiği devlet fikrinin, ulusun hayali cemaatini günlük rutinler, ritüeller ve devlet sisteminin politikalarıyla somutlaştırdığını vurgular.¹⁷ *Xanthus*'un her gün andı okuması, onun bu rutinlerle somutlaşmış hayalin içinde yer alabilmesini sağlamamıştır. Onu bu hayalin dışına iten, yükümlülükler yerine getirildiği halde hakların tamamıyla kullanılmadığı, ulusal bütünün bir parçası, üyesi olarak kabul edilemeyen bu vatandaşlık anlayışı, milliyetçilikle yakından bağlantılıdır.

Gellner, milliyetçi toplumsal örgütlenme ilkesinin devletle kültürün evlenmesini gerektirdiğini söyler. Devlet, kültürün koruyucusu konumundadır ve kişi soy, mülkiyet, ikamet gibi şeylerle değil; bu kültüre iştirak edışıyle vatandaşlık kazanır.¹⁸ Devletin hangi kültürü kendisine eş olarak seçtiği ve kişilerin

15 Paschalis Kitromilides, “The Vision of Freedom on Greek Society”, *Journal of Hellenic Diaspora*, no. 19:1, 1993, s. 5.

16 David Kertzer, *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press, New Haven, Londra 1988, s. 61.

17 Ana Maria Alonso, “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation and Ethnicity”, *Annual Review of Anthropology*, 1994, s. 380-392.

18 Gellner, a.g.y., s. 49-50.

bu kültüre iştirak yolları, bundaki çelişkiler ve çatışmacı yönler önem taşır. Milliyetçilik anlayışının geçerli olduğu yerlerde bu çatışmalar azınlıkların “yabancı” ya da “ikinci sınıf” görülmesi, göçe zorlanması olarak ortaya çıkar. Sınır dışı edilmeler veya göçlerle yaşanan sayıca azalmanın katmerleştirdiği yabancılaşma ve ikinci sınıf vatandaş muamelesi, vatandaşlık anlayışını daha da sorunlu hale getirir.

Görüşmeci *Xanthus*, Türkiye’de vatandaşlık kavramının sorunlu olduğunu, vatandaşlığın sadece askere gitmek ve vergi ödemek olarak görüldüğünü belirtir. Türkiye vatandaşlığının yanında nasıl Yunanistan vatandaşlığı aldığını şöyle anlatır:

“Yurt dışında Türk muamelesi, Türkiye’de gâvur muamelesi görüyoruz. En iyisi Yunan tebaası alalım da Yunanistan’da Yunan olalım, dışarda Avrupalı olalım, Türkiye’de de gene gâvur olalım...” (*Xanthus*, 2010, Atina).

Türkiye’de, devlet-vatandaş/kişi ilişkisi gerçekten de sorunludur. Devlet, kişi/vatandaş kavramından önce gelmektedir. Vatandaş ise bir özne olarak değil de, toplumsal görevleri yerine getiren bir araç olarak görülmektedir.

Toplumsal cinsiyet kuramcısı Judith Butler, öznenin kuruluşundaki ikircikli durumu vurgularken, özneye hükmeden iktidar ile öznenin “kendi” iktidarını birbirinden ayırmaya kalkışıldığında oluşacak belirsizliğin altını çizer: Burada “hüküm veren” nedir ya da kimdir, özneye öncel olan iktidar mı, yoksa öznenin kendisi mi sorularını yöneltir.¹⁹ Özne olabilme ve öznelilik konuları azınlık durumunda daha farklı dinamikler taşır. İktidarın belli bir biçimde kurguladığı azınlıkların, hükmedene direnç ya da direniş oluşturması, ana akım kültürün üyelerine göre daha zordur. İkincisi daha çok siyasal bir talep, hak mücadelesi olarak algılanabilirken, birincisinin bir “devlet/millet meselesi”, “tehdit” olarak kavramsallaştırılma ihtimali çok yüksektir. Azınlık, iktidarın “normal” addettiği vatandaş kalıbına daha çok uymak zorunda olan ve bunu her daim gös-

19 Judith Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı-Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 22.

termesi gerekendir. Bu konum ise özne olunmadığına ve nesneleştirilmenin varlığına işaret eder. Nesneleştirilmenin etkin yollarından biri de dil konusunda baskı kurmaktır. Zihinlerde yaratılan dil-etnisite-vatandaş eşitlemesinde, “normal/makbul” vatandaş olmanın en önemli yollarından biri Türkçedir. Bu “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyalarıyla kitlelere iletilir. Böylelikle, büyük bir kitle tarafından içselleştirilmesine ve devamında bir söyleme dönüşerek hem homojenleştirme aracı haline gelmesine, hem de yeniden kural koyanın hegemonyasını besleyen kaynak haline gelmesine yol açabilmektedir.

Bu beklenti salt devletten veya kurumlarından da değildir. Daha çok devletle ve siyasi iktidarla bağlantılı olarak düşünmeye alıştığımız iktidar ilişkisi, gerçekte gündelik hayat içinde ilişkilerde de örtük veya açık kendini göstermektedir. Bu anlamda iki mektup bu ilişkiyi görebilmek açısından önemlidir. Aşağıdaki bölümde söz konusu mektupları irdelemeye çalışacağım.

Görünürlük-görünmezlik

Görüşmeci Nikos’nun, İstanbul’da evinde çalışma konum üzerine sohbet ederken, kütüphanesinden 1965 tarihli iki mektup çıkarttı. Mektuplardan biri *Milliyet* gazetesinde serbest kürsü köşesinde yayımlanan Ahmet²⁰ adlı bir okuyucu mektubu, diğeri ise Nikos’nun ona yazdığı cevap idi. Mektupların yazıldığı dönemi, “Kıbrıs bombalanmış, yine Rumlar ateş üstünde oturuyor” olarak tanımlayarak önce Ahmet’in gazetede yayımlanmış mektubunu okudu.

“Yorgo Efendi, Pavli Efendi sizlere sesleniyorum.

21 Nisan tarihli gazetenizin görüş kısmında Sayın Bülent Ecevit’in iyimser bir yazısını okudum. Türk vatandaşı olarak Aliiler Veliler gibi anayasa teminatından istifade eden Yorgo, Mihail veya Pavli Efendiler sizler ilerde Kıbrıs yüzünden Yunanistan’la aramızda çıkması melhuz bir çatışmada ne gibi

20 İsim gerçek isim olmayıp değiştirilmiştir.

bir durum takınacaksınız? İşgal senelerinde bizlere yapılanlar hâlâ hatırımdadır. Küçük Türk ve Müslüman çocukları döverdiniz. Şimdi de ben bazı hüsnüniyet sahipleri müstesna birçoğunuz Kıbrıs durumu dolayısıyla sükûtu muhafaza etmektesiniz. Beş parmak bir değildir. Fakat bin türlü küfürlerle alıp, başımızı yadığınız taşların acısını hâlâ başımda hissetmekteyim. Patrikhane ve birçok kilise hesapları inceden inceye tetkik edilirse, sizlerin buralara yaptığınız maddi yardımların yekûnu meydana çıkacaktır. Kumkapı'da ve Samatya'da büyümüş bir Türk çocuğu olarak bunu yakinen biliyorum, yaşıım 53'tür. Bugün Kıbrıs'ta sözde din adamı bir keşiş tarafından gayri insani şartlar altında bırakılan yiyecekleri eksilen çocuklarınıza süt gönderilmesi yasaklanarak ölüme terk edilmeleri gayesi güdülen ve bilhassa bu baskıların dinî ve millî bayramlarımıza tesadüflerine dikkat sarf edilen Kıbrıs'taki Türk kardeşlerinize herhangi bir yardımda bulunuyor musunuz? Bulunuyorsanız, bunu gönül ferahlığıyla açıklayabilir misiniz? Bu konuda sizlere, gazetelerimiz yoluyla birçok sorular soruldu. Fakat hepsi de cevapsız kaldı. Yalnız kendi emniyet durumunuz tehlikeye girdiği veya bahis konusu olduğu zaman Türk vatandaşı olduğunuzdan dem vurur hatırlamakla yetinirsiniz. Asırlardan beri yaşadığınız ve her türlü nimetlerinden faydalandığınız bu mübarek topraklarda hâlâ daha Türkçe konuşmaktan kaçınırsınız. Olmaz Mihail Efendi, olmaz Yorgo Efendi. Hakiki Türk vatandaşı ve dostu ise gösterin kendinizi, işte meydan!

Ankara, Ahmet ...”

Ahmet'in mektubunda öne çıkan noktalar, Rum Ortodoks kimliğinin konumlandırılışı, gruplar arasındaki sınırların oluşma yahut sürdürülme süreçlerini görebilmek açısından önem taşır. İlk olarak Ahmet mektubunda Yorgo ve Pavli'lerin, Ali'lerle ve Veli'lerle yani Rum Ortodoks olmayanlarla, aynı haklardan yararlandıklarının altını çizerek, Yorgo ve Pavli'ye o sıradaki sıcak politik konu hakkında tutunacakları tavrı sormaktadır. Bu sorunun muhatabı mektupta sözü geçen Ali ve Veli değildir. Onların Kıb-

rı'sla ilgili tutumları *Ahmet* açısından malumdur. Aslında, onlar beklenen tutumları göstermeseler bile, bu çok da önemli değildir. Ne de olsa, onlar “biz”dendir. Ama Yorgo ve Pavli ne yapacaktır? İşgal yıllarında *Ahmet*'e edilen küfür ve başına atılan taşın acısı hâlâ tazedir. Onun acısı, Fener'de bir mahallede “gâvur” sözüyle başına taş atılan *Xanthus*'un acısından daha önemli ve kıymetli gibidir. Acılar arasında adeta bir hiyerarşi vardır.

Ahmet, Patrikhane'ye yapılan yardım ve bu meblağların harcanma şekli bilgisine sahiptir. Cevabını bildiğinden emin olarak sorduğu “Kıbrıs'ta eziyet içindeki Türk kardeşlerinize yardım ediyor musunuz?” sorusu, onun açısından aslında bir soru değil, sanki bir suçlama ya da ihtardır ve bunu yapmaya *Ahmet*'in hakkı vardır. Bir anlamda bu, Ali ve Veli'den her zaman daha borçlu olarak bu topraklarda dünyaya gelen Yorgo ve Pavli'nin borcunu ödeyip ödemediğinin denetim hakkıdır. Yorgo ve Pavli yükümlülüklerini yerine getirmek ve bunu *Ahmet*'e göstermek zorundadır. *Ahmet* mektubunda, bu topraklarda Yorgo'nun asırlardan beri yaşadığını ve her türlü nimetlerden faydalandığını vurgular. Oysa Ali ve Veli, yararlanan statüsünde değildir. Onların bu topraklarda yaşama ve yararlanma hakkı vardır. Yorgo ise hakkı olmadığı halde burada yaşayan gibi konumlandırılmaktadır. Bu topraklarda kalmasına izin verilen ve hep daha borçlu olan kişidir. Dolayısıyla adeta süreksiz diyetini ödemek durumundadır. *Ahmet*, mektubunda bu borcu ve ödeme yolunu “işte meydan” diyerek askerî bir dilde ona hatırlatmaktadır.

Ahmet'in suskun kaldıkları nedeniyle suçladığı toplumun üyelerinden, görüşmeci *Nikos* mektubu okur ve aşağıdaki cevabı yazar. Ardından *Milliyet* gazetesine gönderir. Ancak mektubu yayımlanmaz. Gerçekte olan, suskunluk değil, susturulmadır; seslerin duyurulmadığı bir ortamdır.

“Sayın *Milliyet* Gazetesi Çağaloğlu İstanbul.

Aşağıdaki yazımın bir serbest kürsü niteliğindeki *Milliyet*'e mektup köşesinden yayımlanmasını rica eder, saygılarımı sunarım.

Nikos....

Ahmet'lere Mehmet'lere,
1965 tarihli Milliyetin bu köşesinde yayınlanan mektubunuzu okudum Sayın Ahmet.... Beyefendi. Yorgo'lara Pavli'lere seslenen mektubunuzu. Düşündüm düşündüm de ben de Ahmetlere Mehmetlere sesleneyim dedim. Kim bilir belki duyan olur bu kez. Dediğiniz işgal yıllarını yaşamadım, ben ikinci dünya savaşı başlarken doğdum. İlk anılarımın arasında 20 doğumun askere çağrılışı var. Hayal meyal bir düş gibi geliyor aklıma kesilen yollar, tutulan köşe başları. İşlerine giderken çevrilerek evlerine veda edemeden posta edilenler. Dönüşlerinde bir garip hikâyeler anlattı tümü de. Ve tümünün ağzında şükranla anılan bir isim, Mareşal Fevzi Çakmak. Ve sonra o büyük tokat geldi yanaklarımıza. Yatalaktı o sıra babam çalışmıyordu. Ama sebep değildi bu herhalde. O da ödemeliymiş varlık vergisini, her vatandaş gibi. Yoksa şilte yere indirilir, yatak haczedilirilmiş. Öyle dedi o zaman hükûmetin haciz memurları. Ve böylece babamın el emeğiyle vergisini ödeyerek var ettiği her şey gitti elden bir çırpıda. Aşkale'ye sürgün gitmeden onu ancak kurtardı hastalığı. 1955 Eylülünde ise lise öğrencisiydim artık. O meşum gece en ince noktasına kadar derin derin naksettirdi kendisini anılarıma. (...) Ve sular devam etti, köprülerin altından akmaya. 1957, 58, 59 seneleri. Bizler için buhranlı yıllar. Bu devrelerde muhatap oldum, 'burası Keferistan değil, gâvurca konuşma' hitabına üniversitede arkadaşımından ve bu yıllarda üniversiteyi bırakmak zorunluğunu duydum böyle küçük düşürücü hitaplardan kurtulmak için. Sınıfımı geçtiğim halde iyi talebe olduğum halde. (...) Sonra askere gittim. Yedek subaylığım sırasında tanıdım temiz saf Anadolu çocuklarını. Kardeş kardeş geçindik hepsiyle. Gerek okulda, gerek kıtada, bir tek acı söz işitmedim hiçbirinden. (...) Bir an için bile olsa kendimi yabancı hissetmedim (...) ve yine geçti yıllar. Ve yine durum değişti. Bugünkü vaziyet geldi çattı. Beni ilk (yaralayan) devlet yurttaş ilişkileri değil, yurttaşlar arasındaki durum aslında. En ufak bir hakkımızı savunmaya görelim, hemen gâvurluğumuz vurulur yüzümüze. Karımızla kızımızla çıksak sokağa korkarız konuşmaya belli olursa Rumlu-

gumuz elin iti hak görür çimdik atmayı sürtünmeyi, serserinin biridir bunu yapan kabul, ama neden ille bizi seçer de başkalarına yapmaz aynı şeyi. En ağırından bir küfür edilse, düşünürüz cevap vermeden, atıverir hemen Türklüğe hakaret iftirası diye. Belki bulursun en sonunda hakkını ama. Meşhur sözdür, korkulu rüya görmektense,... diye. Gelelim öbür yanlara, Samatya'da büyüyen bir Türk çocuğu olarak biliyorsunuz kiliselerin Patrikhane'nin oralara yaptığı yardımları. Peki, Türk hükümeti polisiyle yargıcıyla, millî emniyetiyle, bilmez mi dersiniz Samatya'da bir çocuğun bildiğini? Yardım konusuna gelince, uzağa gitmek gereksiz, Milliyet arşivlerine bakalım yalnızca, Çanakkale şehitleri abidesi yapımı kampanyasına kimlerin daha çok destek olduğu bilinmekte. Soralım yardım almaya gidenlere, önce kime uğrar, en fazla yardımı kimden alır. Daha olmazsa veznedarlık yapanlara da sorabilirsiniz. En fazla yardım pullarını kimlere yapıştırır diye. Türkçe konuşmaya gelince. Sarihtir anayasa bu bir. 'Türkçeyi bilmiyor ben demek en fazla Türkçe nızani'²¹ demek kadar kötüdür bu iki. Batı Trakya göçmenleri Yunancayı hiç bilmez bu üç. Yeni kuşak, Türkçeyi en az Müslüman Türkler kadar iyi konuşur bu dört. Son olarak şunu da hatırlatayım, Türkiye'nin en geri kalmış on memleketinden biri olmasının günahı Rum azınlığının değildir herhalde. Olmaz Ahmet Efendi, olmaz Mehmet Efendi. Hakiki Türk vatandaşı ve dostu iseniz gösterin kendinizi. Bırakın başkalarının kabahatini bize ödetmek istemeyi de, uzatın ellerinizi hep birlikte kardaşça kalkınalım.

Nikos Saygılarımla"

Nikos, Ahmet'e yazdığı mektupta Cumhuriyet döneminde Rum Ortodoks olarak kendisinin baskılandığı ve dışlandığını hissettiği süreçleri tek tek belirtmektedir. Bu sadece kendisinin değil tüm Rum toplumunun deneyimleridir. Söz konusu dışlamanın en fazla hissedildiği alanların başında dil gelmektedir.

21 Kürtçe, "Türkçe bilmez" demektir.

Dil: "Susun susun duyacaklar..."

"Bazen sokaklarda unuttur sesli sesli Rumca konuşurduk, o zaman annelerimiz uyarırdı 'susun susun duyacaklar'..."

Leonidas,²² Atina'da metroda göçmenlerin kendi dillerinde yüksek sesle konuştuklarını söyler ve ekler:

"Benim de gücüme gidiyor. Bir zamanlar kendi dilimi konuşmazdım, bunlar bağıra bağıra konuşuyorlar" (*Leonidas*, 2010, Atina).

Joanna, Taksim'den okuldan eve otobüsle dönüşte yaşadığını şöyle anlatır:

"Otobüse binerken, tabii gülerdik konuşurduk. Bazen de duydık arkadan, 'Vatandaş Türkçe Konuş.' Tabii biz o zaman ehemmiyet vermezdik, fakat kaldı bu 'Vatandaş Türkçe Konuş'" (*Joanna*, 2011, Atina).

Aktar'ın, Türkleştirme politikalarının en önemli boyutu olarak nitelediği "Vatandaş, Türkçe Konuş!" kampanyaları Tek Parti döneminde başlar ve 1960'ların ortalarına kadar çeşitli vesilelerle tekrarlanır.²³ Azınlıklar da buna uyum göstermeye çalışırlar.²⁴ Aktar'ın vurguladığı bu tekrara, Oran, da *Türki-*

22 *Leonidas*: Erkek. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler 2010'da Atina'da gerçekleştirildi.

23 Bu noktada, kampanya hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır. Türk Ocağı'nın 1927 yılında düzenlenen kongresinin ana konularından birini, Vatandaş Türkçe Konuş! oluşturmaktadır (Güven, a.g.y., s. 114). Darülfünun Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti'nin 13 Ocak 1928'de yapılan yıllık kongresinde, azınlıkları Türkçe konuşmaya zorlayacak bir kampanya başlatılmasına karar verilir (Ahmet Yıldız, "Ne Mutlu Türküm Diyebilene", *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 287). Aynı zamanda, umumi yerlere Türkçe konuşulmasını tavsiye eden tabelaların asılması, ilk ve orta dereceli okullarda bu yönde konferanslar düzenlenmesi kararlaştırılır (Rıfat Bali, *Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 135-136).

24 Uyum göstermek zorunda olmak, nesneleş(tiril)me ile ilintilidir. Antropolog Işıl Demirel, Vatandaş Türkçe Konuş kampanyalarının Yahudi toplumu ve Ladin dili üzerindeki etkisini Foucault'nun *Büyük Kapatılma* eserindeki bölücü pratikler kavramı üzerinden analiz eder. Foucault bölücü pratikleri özneyi kendi içinde bölen ve başkalarından ayıran pratikler olarak tanımlamakta-

ye'de Azınlıklar adlı çalışmasında dikkat çeker. Devlet desteği ile gerçekleşen bu kampanyanın 1920'lerde ve 30'lardan sonra 50 ve 60'lı yıllarda da gayrimüslimlere yönelik yürütüldüğünü belirtir.²⁵ Bununla beraber, dil kullanımı ile ilgili kısıtlamalar Cumhuriyet öncesinde de görülür. Deringil, Sultan Hamid döneminde yapılan eğitim reformuna ilişkin bir raporda ulusal bir dilin öneminin vurgulandığını ve öğretim dilinin Türkçe olması gereğinin belirtildiğini söyler. İlk Osmanlı anayasasının 18. fıkrasında ise Türkçe devletin resmî dili olarak ilan edilir.²⁶

Kimliğin temel bileşeni olan dilin, politik süreçlerde azınlıklar açısından "sorun"a dönüşmesi ve dilin kamusal alanda kullanımının baskılanmasının Türkiye'deki örneği olan "Vatandaş Türkçe Konuş!" kampanyası ulus kavramıyla yakından ilintilidir. Türkiye'de "ulusal kimlik, Sünni kökenli ve Türkçe konuşan bireylerin kimliği ile örtüştüğünden, farklı etnik kökenli bireyler özellikle kamusal alanda asimile olma gereksinimini hissetmişlerdir".²⁷ "Vatandaş Türkçe Konuş!" kampanyası hakkında kısa bilgi verdikten sonra dilin anlamına geçebilirim.

İnsanlar arasındaki en güçlü iletişim aracından biri olan dil, azınlık aidiyetinde, bağlı olunan ya da hissedilen grubun kavrayış ve zihniyet dünyasıyla bağ kurmada ayrıca çok önem taşımaktadır. Zira antropolog Claude Lévi-Strauss'un vurguladığı gibi, dil öncelikle kültürün tanımı ve bir parçasıdır. Aynı za-

dır. Diğer bir ifadeyle, özne ya kendi içinde bölünmüş ya da başkalarından bölünmüş, ayrılmıştır. Söz konusu sürecin yol açtığı nesneleşmenin örnekleri deli-akıllı, hasta-sağlıklı, suçlu-"iyi çocuk" kategorileridir (Demirel atf kaynağı: Foucault, *Büyük Kapatılma*, çev. Işıl Ergüden ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 45). Vatandaş Türkçe Konuş kampanyasıyla gayrimüslimlerin toplum içinden bölünerek nesneleştiğini belirten Demirel, söz konusu nesneleşmeyi, Foucault'nun kapatılma süreciyle bağlantılı şöyle açıklar: "Sorun yaratan suçlu grubun cezaya maruz bırakılması sonucu artık meşru olarak gayrimüslimler Türkçe konuşmadıkları için suçluları temsil ederken, Türkçe konuşanlar yine Foucault'nun deyimiyle "iyi çocuklar" olurlar. Bu cezalandırma süreci aynı zamanda henüz cezaya uğramamış suçlular için de bir ders olmuş olur." Demirel, "Çanakkale Yahudi Cemaati ile Gayrimüslim Politikalarının İzinde", Yeditepe Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010, s. 59.

25 Oran, a.g.y., s. 112-113.

26 Deringil, 2009, s. 99, 267.

27 Neyzi, a.g.y., s. 117.

manda topluluk kültürünü özümsemenin özel bir aracı ve en temel yoludur.²⁸ Toplumda madde ve kavram olarak var olan her şeyin dilde de var olduğuna dikkat çeken antropolog Bozkurt Güvenç, dilin kültürel muhtevanın bir ansiklopedisi, hazinesi ya da sözlüğü gibi olduğunu belirtir.²⁹ Gerçekten de üyesi olunan topluma dair kavrayış dil ile oluşmakta ve aktarılmaktadır. Dil aynı zamanda anlam dünyasıyla yakından bağlantılıdır. Dil bilimci Ernst Cassirer, “her kültür, belirli zihinsel sembol dünyalarının, belirli sembolik formların oluşmasıyla etkili biçimde meydana çıkar” der.³⁰ Kültür kavramının içeriğinin zihinsel üretimin temel formlarından ve temel sistemlerinden ayrılmayacağını ileri sürer. Ona göre “varlık” sadece “eylem” içinde kavranabilir. Cassirer’e göre, dil, bilimsel bilgi, mitos, sanat ve din gibi kültürel ürünler, kendi içlerinde farklı farklı olmasına karşın şekillenme amaçları tektir. Ona göre, tüm bu kültürel ürünler, zihni pasif izlenimler dünyasından ifade dünyasına dönüştüren hamlelerdir.³¹ Dil ile varlık ilişkisi, kuramsal olarak zengin bir biçimde irdelenen alanlardandır. Sosyolog Besim Dellaloğlu, *Benjaminia, Dil, Tarih ve Coğrafya* adlı çalışmasında, “düşünceyle dilin oluşması paralel süreçlerdir. Hatta buna dil ile varlık, dil ile dünya ilişkisi de dâhildir” tespitini yapar. Heidegger’in “dil varlığın evidir” sözünün, dil olmazsa varlık olmayacağı anlamına geldiğini belirtir. Gadamer’in “anlaşılan varlık dildir” sözünden kastedilen ise dile gelmeden anlamının mümkün olmadığı ancak dile ve dilde mümkün olduğudur.³²

Dilin bir kez biçimi yerleşince onu konuşanlar için belli bir deneyim anlamını da içinde barındırdığı bilinmektedir.³³ Dilbilimci Noam Chomsky, *Dil ve Zihin* adlı eserinde, dili incele-

28 Claude Lévi-Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*, çev. Arzu Oyacıoğlu, Haldun Bayrı, Işık Ergüden ve Reha Erdem, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s. 174.

29 Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 108.

30 Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, İstanbul, 2005, s. 73.

31 A.g.y., s. 25-26.

32 Besim F. Dellaloğlu, *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, Versus Kitap, İstanbul, 2008, s. 52.

33 Edward Sapir, “Dil ve Toplum”, *Yirminci Yüzyıl Dilbilim içinde*, çev. Ömer Demircan, Multilingual, İstanbul, 1999, s. 60.

menin “insanın özü” denilen şeye yaklaşmak olduğunu belirtir. Yani zihnimizin, bildiğimiz kadarıyla yalnızca insana özgü, ayırt edici niteliklerine yaklaşılmaktadır.³⁴ Antropolog Edward Sapir’in de belirttiği gibi, her kültürün içeriği ancak o kültürün kendi dilinde açıklanabilir.³⁵ Gelgelelim, kültürün “kendisi” dili “öteki” dillerle de etkileşimden doğduğu için, geçmiş-bugün arasındaki devamlılık kanısı sorunsallaştırılmalıdır. Anderson’un dediği gibi, her dil uçsuz bucaksız bir geçmişin algılanamaz bir noktasından yükselip doğar.³⁶

Çalışma konumuz özelinde, Yunancanın, bugüne kadar aktarılan en eski yazılı kayıt dillerinden olduğu bilinmektedir. Millas, çağdaş Yunanlıların, Antik Yunanlılar, Bizanslılar vb. gibi eski halklarla ilişkilerinin Anderson’un ifadesiyle ‘hayali’ olduğunu ancak bunun, “ilişki yoktur” anlamına gelmediğinin altını çizer. Zira bu tür bir ilişkinin varlığına inanan halkların davranışları da artık bu algılamaya göre biçimlenmekte, yönlenmekte ve bir anlam edinmektedir.³⁷ Bu nedenle, dil konusu irdelenirken, kişilerin kendilerini devamı olarak gördükleri Antik Yunan ve/veya Bizans dönemine, bu geçmişe bakmak yararlı olacaktır.

“Antik”, “çağdaş” Yunanca³⁸

Yunancanın tarihsel geçmişinden önce, “Yunan” ve “Yunanca” nitelemesi hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Antik

34 Noam Chomsky, *Dil ve Zihin*, çev. Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, s. 27.

35 Sapir, *a.g.y.*, s. 60.

36 Anderson, *a.g.y.*, s. 162.

37 Millas, *a.g.y.*, s. 13-14.

38 Millas, yavaş yavaş gelişen bir dilin hangi tarihte “Antik”, hangi tarihte “Çağdaş” olduğunu saptamanın zorluğuna ve bir geçiş saptanması durumunda da bu ayrımın göreceli olduğuna dikkat çeker. Yine de Çağdaş Yunancanın Helenistik Dil (*koinē*) ile biçimlenmeye başladığını, Ortaçağ’da ise hemen hemen “bugünkü” görünümünü edindiğini söyler. Sentaks ve sözcükler açısından ele alındığında, Helenistik Ortak Dil (M.Ö. 300-M.S. 550), Ortaçağ dili (550-1453) ve Yunanistan Yunancası (1453’ten bugüne) olarak devrelendirilebileceğini belirtir. Millas, *a.g.y.*, s. 37. Günümüzde, Çağdaş Yunanca dendiğinde anlaşılan dil ise *Demotikē*’dir. *Demotikē*, Katharevousa’dan alıntılar, Antik Yunancadan da atasözleri ve deyimler içermektedir. *A.g.y.*, s. 43-44.

dönemde, dünyada genellikle “Greeks” olarak bilinen halkların, kendilerini ya kentlerinin adıyla andıklarına ya da “Hellen” olarak adlandırdıklarına dikkat çeken Millas, Hellenlerin kavimlere ayrılmasında lehçe farklarının da etkili olduğunu belirtir. Bu kavimlerden İyonlar doğuda Batı Anadolu’yu da kapsayan bölgede yaşarlardı. Millas, Persler ve Araplar gibi doğudaki başka kavimlerin, ilk olarak İyonlarla temasa geçtiklerinden, bütün Hellenler için ‘İyon’ kelimesinden üretilen ‘Yunan’ adını kullandıklarını söyler. Romalılar gibi batıda bulunan başka kavimler ise, Hellenlerle ilk temaslarında Batı Yunanistan’da yerleşmiş olan Grekos/Grekoi denen Hellen kavimlerle karşılaştıklarından bütün Antik Hellenler için ‘Grek’ kelimesini kullanmışlardır.³⁹

Görülebileceği gibi, halkın kendini adlandırmasında yaşadığı kent, yani *mekân* öne çıkmakta, kendisine, üst tanımlama olarak Helen benimsenmekte, ancak onlarla karşılaşan diğer halklar ve kavimlerce farklı adlandırılmaktadırlar. Bu da isimlendirmenin keyfiyetine işaret eder. Bugün de Türkçede İyon sözcüğünden üretilmiş Yunan/Yunanlı ve Yunanca nitelemelerinin kullanılıyor olması, adlandırmaların keyfi olmakla birlikte, ne kadar dayanıklı olduğunu göstermesi bakımından çarpıcıdır.

Millas, eski Yunanlıların ortak dil ve ortak Tanrılar paylaşılan bir topluluk bilinci taşıdıklarını, Antik Helenlerin geldikleri kökler olan Akalar, İyonyalılar ve Dorlar temelinde dilin lehçelere ayrıldığını belirtir. Atina’nın güç kazandığı dönemde ise Atik lehçesinin (Atina lehçesi) saygınlık kazanarak yaygınlaştığını vurgular. Büyük İskender döneminde bu Atik diyalekti Ortadoğu’nun ‘*lingua francası* olur.⁴⁰ Atik diyalektinden birkaç yüzyıl gibi kısa bir zamanda Yunancanın büyük değişikliklere uğrayarak Çağdaş Yunancayı andıran bir görünüm edindiğini belirten Millas, İskenderiye (Alexandriya), Antakya (Antiohya) ve Bergama’da Helenistik Ortak Dil (Hellênistikê Koinê) ya da Aleksandriya Dili (aleksandrinê) denen bir dilin geliştiğini söyler. Bu dil, ana dili Yunanca olmayan kişilerce de kullanılmaya başlar ve zamanla çeşitli halkların ortak kullanabilecekleri

39 A.g.y., s. 14.

40 A.g.y., s. 161.

ve anlaşılabilecekleri bir dile dönüşür. Millas'a göre bu ortak dil, kent devletlerinden imparatorluklara geçişi hızlandırır.⁴¹ Ortak dil, yani *koinê* ile Hristiyanlık yakından bağlantılıdır.

İmparator İskender döneminde, geniş alana yayılan imparatorluk topraklarındaki halkı yönetmede işlevsel olan Antik Yunancanın daha yalın bir versiyonu olarak nitelenebilecek bu dil, *koinê*, İncil'in yayılmasına da çok önemli katkıda bulunur. *Koinê*, *Helentistik Ortak Dil* ya da *Ortak Dil* olarak adlandırılan bu dil, aynı zamanda Yeni Ahit ve İnciller'in de dili olur.⁴² İsa Peygamberin inaçlarının yayılmasını kolaylaştırır. Hristiyanlığın izinin sürülebileceği ve Atik lehçesinin, diğer lehçelerle sentezi olarak da tanımlanabilecek *Koinê* dili, İmparator İskender dönemindeki geniş topraklarda, daha sonra da Roma/Bizans İmparatorluğu dönemindeki çok kavimli halk tarafından kullanılır.

Millas Bizans Atikizmi'nin temelde Atik diline yakın olmakla birlikte, Helenistik Ortak (*koinê*) ve Yeni Ahit dilinin kimi özelliklerini taşıdığını belirtir. Bizans döneminde Atikizmin, resmî devlet dili olduğunu, yazışmaların ve tarihin bu dille (Atik) yapıldığını ve aynı zamanda Kilise'nin de bu dili kullandığını vurgular.⁴³

41 A.g.y., s. 27-28.

42 Bu noktada, bu dile geçişi detaylandırırken, Eski Ahit'in diline de değinmek faydalı olur. Millas, M.Ö. 6. yüzyılda bölgenin *lingua francası* olan Aramice'nin, İbraniceyi etkilediğini, dolayısıyla İbranice yazılmış Eski Ahit'in, Aramice etkisi taşıdığını belirtir. Eski Ahit çevirileri ise M.S. 1. yüzyılda Helenistik Ortak Dil, *Koinê* dilinde yapılmıştır.

43 A.g.y., s. 34-36. Bu bölümde detaylandırıldığı gibi, Yunanca ve Rumca temelde aynıdır, fark lehçe farkı olarak ortaya konulmaktadır. Yunanca, bilindiği gibi karmaşık, uzun bir geçmişe ve lehçe zenginliğine sahiptir. "Çağdaş" Yunanca *koinê* ile biçimlenmeye başlamıştır. Günümüzde Çağdaş Yunanca denildiğinde anlaşılan dil Demotikedir. Katheoursa'dan alıntılar, Antik Yunanca'dan atasözleri ve deyimler içerir. Katheoursa ise, temelde Atik lehçesine yakın ama *koinê*den de özellik taşıyan Bizans Atikizmi'ni ile halkın konuşma dilinin uzlaşımıdır. Daha sonraki zamana bakacak olursak; Osmanlı yönetimindeki Yunanistan'da dilde değişimle ilgili tartışmalar için 19. yüzyılı beklemek gerekir. Clogg, Yunanistan'da Türkökrasinin (Tourkokratia) egemen olduğu yüzyıllarda Antik Yunan'a ilişkin yok denecek kadar az şey bilindiğini belirtir. Bağımsızlık savaşının hemen öncesinde ise *progonopleksi* (Grek atalarına duyulan aşırı bağlılık) ile *arkaiolatreia* (antikite hayranlığı) Yunan terimlerinin kullanılmasındaki aşırılığa dikkat çeker. Clogg'a göre bu dönemde, Yunanistan'da konuşulacak dilin ne olması gerektiğine dair günümüze değin sürecektir tartışmaların nüveleri ortaya çıkar. Kimileri M.Ö. 5. yüzyılın Atina leh-

“Bizim ayin metinlerimiz, dinî metinlerimizin ilk yazıldığı dil bu dildir. Yani Antik Yunancanın bir basit versiyonu. Yani Antik Yunancayı bilen bu dili çok kolay, bu dili zorluk çekmiyor. Antik Yunancayı hiç bilmeyen ve yalnız yeni Yunanca bilen, bu dilde çok büyük zorlukla karşılaşabiliyor hâlâ.” (*Ocean*, 2011, Atina).

Bilindiği gibi dil canlı bir örüntü, bir organizmadır ve haliyle tarihsel olaylarla değişime uğrar. Görüşmeci *Ocean*, 1453’le gelen dildeki değişimi şu şekilde yorumlar:

“Yeni Yunan tarihi, yeni Yunan edebiyatı için 1453 yılı çok önemli bir yıldır. Bir dönemin bittiği başka dönemin başladığı her bakımdan önemli bir tarih sayılıyor... Bambaşka bir ortama girdik. İstanbul bundan dolayı zaten tarihte bir önem kazanıyor kendi kendisinden... şimdiki Yunancaya benzeyen metinler aşağı yukarı 1000. Ama 1453’ten sonra bu hızlandı. Çünkü entelektüellerin dili yok olduğu için... insanlar yaşam mücadelesi veriyorlardı, felsefe, Aristo’yla uğraşacak değillerdi herhalde, bundan dolayı dil böyle biraz şey oldu basitleşti ve halk diline doğru kötü anlamda değil illa da ama halkın konuştuğu dile doğru bir yakınlık geldi, bir. İkincisi, bu olaylara dayanan bir edebiyat gelişti, bir halk şiirleri filan İstanbul’la ilgili, İstanbul’un düşüşüyle İstanbul’un kaybolmasıyla ilgili, artık bir başka bir devletin azınlığı olarak yaşa-

çesine dönmekten yanadır. Kimileri ise çağdaş günlük dilin akademik söyleme temel oluşturması gerektiğini ileri sürer. Kimileri de dildeki yabancı sözcükleri ayıklayarak orta yolu bulmayı önerirler. En sonunda *katharevousa*, yani ‘arılaştırılmış’ Yunanca yanlıları kazanır. Clogg, a.g.y., s. 41. Millas, Atik (Atina) lehçesinin de, *Katharevousa*’nın da Yunancanın bir parçası olduğunu belirtir. Ona göre, sentaks açısından daha yenilikçi, ancak sözcük açısından eskiye bağlı olan bu dil, kimi zaman eski dile, kimi zaman da konuşma diline daha fazla yaklaşmaktadır. Her iki durumda da yazı dili olarak kaldığının ve konuşulmadığının altını çizer. Millas, ilk kez Osmanlılar döneminde görülen *Katharevousa*’yı, Bizans’ın Atikizm’i ile konuşulan dil arasında bir uzlaşma olarak niteler. Millas, a.g.y., s. 34-36.

44 *Ocean*: Erkek. Kırklı yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina’da yaşıyor. Görüşme 2011’de Atina’da gerçekleştirildi.

manın verdiği ıstırapla veya ne bileyim özel durumlarla ilgili edebiyatlar gibi. Yani o ortamda gelişen edebiyat daha böyle basit.. Bizanslıların politik veya ilahî analizleriyle karşılaş-tırılmayacak şekilde. ... O bakımdan yeni Yunan edebiyatı-nın başlangıcı şey olarak tam anlamda 1000'den başladığı-nı kabul ediyoruz ama 1453'ün çok önemli kesişme olduğu-nu da kabul ediyoruz. Yeni Yunan edebiyatının ikinci safha-sı, mesela ikinci büyük bölümü olarak kabul ediyoruz" (Oce-an, 2011, Atina).

1453'te *Şehir*'in Osmanlıların yönetimine geçişiyle, dilde daha önce başlamış değişimler hızlanır. *Şehir*'e farklı bir kül-tür eklenmiştir ve bu kültür yönetiminde egemendir. Bunun Türk/Müslüman olmayan halklar üzerindeki etkisi dil üzerin-den de hissedilir. Dilde, halk diline doğru bir dönüşüm yaşı-nırken, *Şehir*'in düşüşünün kavramsallaştırılmasının yansıdı-ğı yeni bir edebiyat ortaya çıkar. Edebiyattaki bu dönüşümde merkezî rol taşıyan *Şehir*'in, yani İstanbul'un farklı bir anlam daha edindiği ileri sürülebilir.

Yunancanın tarihsel arka planını ana hatlarıyla aktardıktan sonra, bu noktada dilin Yunanca ve/veya Rumca olarak nitelen-mesini irdelemek yerinde olur.

Yunanca/Rumca

Görüşmelerde Yunanca ve Rumcanın kimi zaman aynı dil olarak, kimi zaman da farklı dil ya da şive olarak ifade edildiği-ni gözlemledim. Görüşmeci Evi⁴⁵ Yunanca ve Rumcanın farkı konusunu görüşmede şöyle anlatır:

"Aslında ayrı değil tabii, biraz şive farkı var, ama onu da kay-bettik burda bu kadar yılda. Bazıları devam ediyor, belli olu-yor ama Herkül'le benim artık Yunanlılaştı bizim Rumcamız" (Evi, 2011, Atina).

45 Evi (Millas): Kadın. Altmışlı yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Gö-rüşme 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.

Görüşmeci Ocean da Yunanca ile Rumcanın farkının şive farkı olduğunu vurgular:

“İfadede mesela şive olarak başka bir fark hissedersiniz. Fark yok yalnız şive anlamında nasıl bir Ankaralı bir İstanbullu bir Antalyalı ile bir Ordulu arasına fark varsa onun gibi bir fark yani. Yazıda bir fark yoktur. Bizim yani oradaki Rum okullarında yaptığımız Rumca, burada yapılan Yunancadan aslında hiçbir farkı yoktur” (Ocean, 2011, Atina).

Bazı görüşmeciler de Rumcayı Yunancanın temeli olarak tanımlar. *Herkül Millas*,⁴⁶ görüşmede Yunancada İstanbul’un yerini şöyle anlatır:

“Aslında Yunancanın resmî dil, İstanbul Türkçesi diyoruz ya, Türkçenin özü İstanbul Türkçesidir, Yunanca İstanbul’la Mora karışımı bir şeydir. İstanbul Rumcası, Yunancanın temelidir. Şey değil mesela, Girit Yunancası veya Selanik Yunancası veya Atina Yunancası değil, İstanbul ve Mora’nın genel havası” (Herkül, 2011, Atina).

Türkçede pek çok Yunanca sözcük kullanılması gibi, Rumcada Türkçe sözcükler yer almaktadır. Görüşmeci *Milo*, bunu şöyle anlatır:

“Yoksul, pek okumamış Rumların çoğu çok Türkçe kelime kullanırdı. Yalnız isim ya da sıfatlarla yetinmez eylemleri bile kullanırdı” (Milo, 2011, Atina).

Milo, fiil kökü Türkçe, çekimleri ise Yunanca olan bu kullanımları şöyle örneklendirir: Örneğin ‘binmek’ fiili *Bin-evo/Μπινεύω* şeklinde çekilir: (Ben) *Binevo*, (sen) *binevis*, (o) *binevi*.⁴⁷ Genellikle geçmiş zaman olarak fikir değiştirdim anlamında kullanılan, *vazgeçtisa/βαζυκέτοισα* ve şaşırdım anlamına gelen *şaşırdisa/σασίπτισα* da diğer örneklerdir. Rumcaya geçen Türkçe sözcüklerin sıklığı konusunda *Ocean* şunları belirtir.

46 *Herkül* (Millas): Erkek. Yetmiş yaşında. İstanbullu Rum. Atina’da yaşıyor. Görüşme 2011’de Atina’da gerçekleştirildi.

47 Fiil çekimlerinin Yunanca olarak yazılışı şu şekildedir: *Μπινεύω, μπινεύεις, μπινεύει. Μπινεύουμε, μπινεύετε, μπινεύουν.*

“Belki ama o da o kadar büyük çapta olduğunu sanmıyorum. Çünkü zaten Yunancada bir sürü Türkçe kelime var, kullanılan... Bir sürü kelime var” (Ocean, 2011, Atina).

Herkül Millas İstanbul Rumlarının kullandığı kelimeleri, Yunanlıların kullanmadığına dikkat çeker. Bu sözcüklerin sayısının tahminen birkaç bin olduğunu söyler; “Akide şekeri”, ‘akşamcis’ akşamcı yani, akşamcılık, akçes, ‘harcırahı’, ‘hasisi’, ‘hacıyatmaz’, ‘hafifis’, ‘hafif adam’⁴⁸ örneklerini verir (Herkül, 2011). *Millas*, bazı deyimleri ve İstanbulluluk olarak nitelediği kullanımları şöyle açılar:

“Mesela, *ne kadar para, o kadar boya*. Bu kelimelerin bir kısmı bizim çocuklara geçti. Mesela, *idare, silecek*. Arabalarda silecek var ya, Yunanistan’da çok uzun kelime. Biz bir türlü öğrenemedik bunu, silecek falan. Çocuklar da öğrendi. Bir sürü böyle kelimeyi çocuklar biliyor. (...) Biz dilimiz bile değişiyor. Bir Yunanistanlı ile konuşurken dikkat ediyoruz. Ama biz aramızda toplanınca konuşurken araya sokuşturuyoruz Türkçedir bunun çoğu. Bir de cümle yapısı. (...) Eğitim olmayan sıradan insanlar Rumca konuşurken, Türk sentaksıyla konuşuyor olabilirler. Mesela Türkçede fiil sonda ya, fiili böyle sona geçirir, İstanbullular yapar bunu, Yunanlılar katiyen yapmaz. Ama mesela, *o iyi bir insandı, he is a good man, a good man he is*, o İstanbulluluktur o, onu hemen anla, söyleyince” (Herkül, 2011, Atina).

Görülebileceği gibi, dilin farklı nitelenmesinde, kelimeler ve sentaks öne çıkmakta ve bu kullanım özelliği, aynı yerden, mekândan gelen kişilerce bir ortaklık göstermektedir. Atina’ya göç edişle dildeki değişim ise dilin Yunanlılaşması olarak tanımlanmaktadır.

İstanbul’da “Vatandaş Türkçe Konuş!” söylemlerinin etkisinde kalarak kamusal alanda Yunanca/Rumca konuşmama-ya özen gösterirlerken, göç ettikleri ve yoğunlukla yaşadıkları Atina’nın Faliro semtinde kendi aralarında kimi zaman Türk-

48 Oturaklı olmayan insan anlamındadır.

çe konuşmaktadırlar. Bu da bize dilin, hafıza ve anıların oluştuğu mekânla çok sıkı bağına işaret eder. İstanbul'da yaşarlarken, Rumca konuşmak, Rum kimliğini korumak ve devam ettirmek anlamı taşımaktadır. Diğer yandan, İstanbul'da kamusal alanda Türkçe konuşmaya gösterilen dikkatin ise baskıyla uzlaş yönü taşıdığı ileri sürülebilir. Atina'da Rumca konuşmanın yanına kimi zaman da Türkçe konuşmanın eklenmesi ya da arada Türkçe kelimelerin yer alması ise İstanbullu Rum kimliğini hissetme ve sürdürme isteği ile ilintilidir. Dilin kimlikle bu sıkı dokusu nedeniyle, politik bağlama göre, dil kullanımı baskı ve sınırlandırmanın hedefi olabilmektedir. Bir sonraki kısımda, bu yöndeki sınırlandırılmaları ele alacağım.

Dil sınırları

Bilindiği gibi dil insanlar için en temel ve güçlü iletişim araçlarından biri olmakla birlikte, salt buna indirgenemeyecek nitelikler taşır. Özellikle azınlık toplumlarında dil, iletişimsel yönü aşan bir öneme sahiptir. Bir yandan yaşatılması ve sürdürülmesi gereği hissedilen bir örüntü iken, bir yandan da baskı aracı ve sınırdır. Bunu görüşmeci *Angel* şöyle anlatır:

“Farklı olduğunuzu hissettiğiniz zaman, bir kere dili kullanma. Mesela kamusal yerlerde yabancı olduğunuzu hissettiren dildi. Hep anneme konuşmaya çalıştığınız zaman Yunanca konuşursunuz. 6-7 yaşında olduğum zaman haliyle Yunanca konuşuyorum. ‘Şişşşt’ bizim için ikinci ‘second nature’⁴⁹ oldu ve ondan sonra ne zaman farkına vardım biliyor musunuz, Yunanistan’a geldiğim zaman. 5-6 yıl falan geçmesi gerekti, benim kamusal alanda yüksek sesle konuşabilmem için. Dikkat ederseniz İstanbullu adamlar hep böyle nazik adamlardır. Nazik konuşurlar, fazla bağırılmazlar, fazla ortalıkta görünmekten çekinirler, gürültücü değildirler. Niye bu? Çünkü hiç düşünmeden oluyor, ‘second nature’ olmuş durumda. ... Bu kadar derine işlemiş bu his. Ve ne zaman çok güldüm. Çok iyi bir ar-

49 İkinci bir doğamız anlamına gelir.

kadaşım var..(Ocean).. İstiklal de yürüyoruz, ben bağıra çağıra konuşuyorum, ‘şişşt bağırma,’ diyor bana, ilk günler, ne dediğini tam olarak anlamadım o anda, ondan sonra hatırladım.. ‘Ah Ocean,’ dedim, ‘burası çok değişti’ dedim, ‘anlayacaksın birazdan’. Ben de yaşadım bunları tamamı, çok ilginç anlar bunlar..” (Angel, 2011, Atina).

Görüşmeci Angel, sıklıkla İstanbul’a gidip geldiği için, Şehir’de kamusal alanda Yunancanın özgürce konuşulmasını deneyimler. Ancak uzun yıllardan sonra ilk kez İstanbul’a gelen İstanbullu Rum arkadaşı Ocean, Angel’in kısık sesle konuşmamasını yadırgar ve sürekli onu uyarır. Bu da bastırmanın ömrünün uzunluğunu ve “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyasının üzerinden çok zaman geçse de, gerçekte zihinlerde devamını göstermesi bakımından çarpıcıdır.

Kamusal alanda kişinin kendi dilini sınırlandırması, sadece konuşmanın sınırlandırılması demek değildir. Aynı zamanda kimlikle de ilintilidir. Kişinin düzenli olarak kullandığı dil yapısı, o kişinin çevresini anlama biçimini de etkiler.⁵⁰ Gerçekten de, bir kimsenin dili, kendileriyle konuştuğu kişilerin dil alışkanlıklarına uygunluğu kişiliği etkilemektedir.⁵¹ Millas, görüşmede söz konusu etkinin terbiye olarak nitelenmesine dikkat çeker ve kendi deneyimlerini şöyle aktarır:

“Rumlar, şöyle diyim, ben bunu yazdım da yani inanılmaz bir şekilde küçük çocukluğumdan beri, e dışa karşı farklı konuşturdum, yani evin içinde farklıydı, evden çıktığımızda farklıydı. Biz biliyorduk, bazı şeyler evin dışında konuşulmaz. Annem babam bunu hiçbir zaman söylemedi ama biliyorduk böyle olduğunu. Mesela biz otobüste tramvayda annemle konuşmazdım. Neden çünkü konuşunca Rumca konuşacaktım, Rumca konuşunca da olay çıkar. Bu içine siniyor insanın, farkında olmadan biz bunu terbiye sayardık. Bizim bu konuşmama işi, bir adabı muaşerettti, konuşulmaz. Dediğim

50 William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz ve Erguvan Sarıoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 133-134.

51 Sapir, a.g.y., s. 59.

gibi kimse bize konuşma falan demedi. Annem mesela tramvayın içinde çağırılmazdı, eğer biraz uzakta kalsaydım. Yani 'pist pist' derdi, eliyle çağırırdı, yani Yunanca gel buraya falan demezdi. Ben ilk defa bu Yunan turistlerini yüksek sesle Yunanca konuşurken Beyoğlu'nda duyunca irkildim. 'Ne oluyor' dedim, 'ne oluyor'. Bunlar, 'Yianni' falan bağırınca, şok oldum 'öyle şey olur mu' filan dedim. Refleks olmuş. Bağırmayız. Yunanca mesela şimdi Beyoğlu'na giriyorum turistleri duyuyorum acayip oluyorum, bana çirkin geliyor, çirkin. İlk tepkim 'ya ne kadar böyle terbiyesizce bağırıyorlar', oysa sonra anladım o çirkinlik değil. O öyle konuşuyor yani. Kimliğimizle ilgili bir şey, sanıyorum. Haddimizi biliyoruz yani.." (Herkül, 2011, Atina).

Zihinlere Yunanca/Rumcanın kamusal alanda konuşulmaması ya da kısık sesle konuşulması gereği nakşedilmiştir. Bu konuda bir mutabakat vardır. Bu kurala uyulmamasının yaratacağı potansiyel tehlike –had bildirilme– nedeniyle, bu durum adeta tabulaşmıştır. O kadar ki Angel, Atina'ya gittikten, başka bir ortama girdikten ancak beş sene sonra kısık sesle Yunanca konuştuğunu fark edebilmiş ve daha sonra bunu değiştirmeye çalışmıştır. *Ocean*, 2000'li yıllarda İstanbul'a döndüğünde, İstiklal Caddesi'nde rahatlıkla Yunanca/Rumca konuşan arkadaşını sürekli uyarma ihtiyacı duymuştur. Kamusal alanda rahatlıkla Yunanca/Rumca konuşmasının sakıncalı ya da uygunsuz görüldüğü on yıllar süren bir hayattan sonra, sokakta kısık olmayan bir tonda Yunanca konuşmayı duymak pek çok İstanbullu Rum'a ürkütücü gelmiştir. İlk andaki yorum, "biçimsiz, terbiyesiz ve çirkin" bir durum olduğudur. Tüm bunlar, harici-dâhili, iç-dış, özel-kamusal alan ayrımlarının keskinliğinin ve dil bastırmanın kimlik üzerindeki etkisinin ne kadar belirgin ve dirençli olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu bastırmayı uzun süreli kılan unsurlardan biri de, baskının sadece sokakta değil, medyanın o dönemin yaygın ve etkin iletişim aracı olan gazete yazılarında da hissediliyor oluşudur.

Gazete yazılarının etkinliği, şüphesiz içeriği kadar yazarlarının kim olduğuyla da yakından ilintilidir. Yazarın tanınan biri oluşu, roman dalında eserleri oluşu, onun gúvenilirliđinde ve dolayısıyla da inanılırliğında rol oynar. Beęenilen, saygı duyulan bir yazardan gelen ileti, okuyucuda tutum ve davranış belirlemede veya değiştirmede etkilidir. Bu bağlamda Nikos'nun gó-rúřmede fotokopilerini verdiği geçmiş yıllardan iki yazıyı irdelemek yerinde olacaktır.

3 Temmuz 1958 tarihli *Milliyet* gazetesinde Peyami Safa'nın Objektif adlı kóřesinde “‘Bizden’ olduğunu söyleyenlere” başlıklı yazısı yayımlanır:

“Býýükada'da bir iki gún kalan 2 múnévver Türk kızı iskele yolunda yürürlerken, birden bir ‘A!...’ diye haykıarak durmuşlar, sonra bakışmışlar.. Biri ötekine sormuş. Niçin ‘A!..’ dedin? řu gençlerin Türkçe konuştuklarını duydum. A.. vallahi ben de onun için ‘A!...’ dedim. Herkesten duyuyorum, Býýükada sanki bir küçük Yunanistan'dır. Resmî dili Rumcadır. Sokakta iskelede gazinolarda otellerde vapurlarda Rumların hâkimiyeti açıktır. Kanada'da Türkçe duyan bir Türkün hayretle sevinci Býýükada'da da aynıdır. şimdi bize bizden olduklarını temin eden Rum vatandaşlarımıza soruyorum diyorsunuz ki, aramızda birkaç sapık ve şuursuz olabilir. Türkçeye hatta Türkiye'ye dúřmanlık hissi besleyebilir. Bu birkaç sapığın, şuursuzluğunu, bütún bir cemaate mal etmek doğru mudur? Bu sorunuzun cevabı, yine bir sorudur. Bu birkaç sapık ve şuursuz hangi tarihten beri çoğalmış, Býýükada ve diğer adaları, Beyođlu'nu ve diğer birçok semtleri doldurmuştur. Böyle birkaç ayda nasıl üreyip türemiştir. Siz de Býýükada'ya ve bazı semtlere giderseniz, mahdut sayıda olduklarını söylediğiniz şımarıklara birkaç taneden ibaret olmadığını görürsünüz. Aca-ba nimetleriyle beslendikleri toprağımıza bağlı sizin gibi bizden olduklarından şüphede etmek istemediğimiz vatandaşlar, birkaçtan ibaret olmasın. Herhangi bir azınlık mensubu vatandaşımız arada bir, cemaat diliyle de konuşabilir. Ona bu hakkı çok görenlerden değiliz. Fakat Türkçeye boykot etmişçesine

vatanının dilini konuşmayan konuşanlara da öfkeli bir dikkatle bakan azınlık mensuplarının bu toprağa bağlılıklarına bizi nasıl inandırabilirsiniz? Bir milleti millet yapan amillerin başında dil vardır. Onu inkâr edenlerin Türk tabiiyetinden olmaları Türk olmaları için kâfi midir?”

Safa'nın yazısında bazı sözcük seçimleri üzerinde durulmalıdır. Örneğin, Büyükada'da Rumların sayıca çoğunluğunu ifade etmek için hükmetmeyi içeren *hâkimiyet* sözcüğünü seçer. “Büyükada sanki bir Yunanistan'dır. Resmî dili Rumcadır” diyerek, orada ayrı bir yönetim olduğu havası yaratılır. Söz konusu hava, Rumların şüphe ve hedef konusu haline gelmesine elverişli bir havadır. İstanbul'da yaşayan Rum halkının bazı semtlerde yoğunlukla yaşamasını *doldurmak*, *üremek*, *türemek* gibi sözcüklerle ifade eder. *Sapık*, *şuursuz*, *şımarık* gibi bazı sıfatlar, Rumları nitelemede kullanılan, *münevver* ise Türk genç kızını nitelemede kullanılan sıfatlardır. Rumlar, *nimetleriyle beslendikleri toprağımızda* yaşayandır. Toprak, “biz”in “Türk” aidiyetinin hakkıyken, Rumlar faydalanan konumundadır. Söz konusu *faydalanan konum* nitelemesi, daha önceki bölümde “Ahmet’in Yorgolara Pavlilere sesleniyorum” hitabıyla *Milliyet* serbest kürsüye yazdığı mektupta da yer almıştı. Bu da gazete yazılarının söylem oluşturmadaki güçlü etkisini hatırlatır. Safa, Rumların Türkçe konuşana dik dik baktığını yazar. Bu yazıyı bana okuyan *Nikos*'nun, konu hakkındaki yorumu çarpıcıdır:

“O dönemde Rum anneler, çocuklarını gezmeye götürürken ellerinden tutmazdı. Elini omuzundan atar, avucuyla ağzını kapatırdı. Yolda mama derse Rumca konuşursa biri çıkar, olay çıkar diye 6-7 Eylül olayları bugün bile unutulmadı. O zaman tepende. O zaman Türkçe konuşana ters ters bakacakmış, kim Rum vatandaş!!” (Nikos, 2011, İstanbul).

Aradan iki gün geçer ve 5 Temmuz 1958'de Peyami Safa'nın, *En kestirmesi* başlıklı yazısı *Milliyet* gazetesindeki köşesinde yayımlanır:

“Zamboğlu kuartetini”⁵² radyolarda dinleyebilmiş değilim. Yunan şarkıları çalıp çalmadıklarını bilmiyorum. Bazı okuyucular ve dikkatine güvendiğim bir dost, belki İtalyanca şarkıları, Yunanca zannederek bana teessürlerini bildirmişlerdi. Bir yazıda kısaca bundan bahsetmiştim. Bayramdan evvel Sayın Zamboğlu’ndan aldığım nazik ve samimi bir mektup kendi kuartetlerinin hiçbir zaman bir Yunan şarkısı çalmamış olduğuna beni inandırdı. Çünkü değerli sanatkar bir Galatasaray mezunudur ve Türkiye’ye bağlılığından şüphe edilmemek lazım geldiği kanaatindedir. Arzusu üzerine bu yanlışlığı düzeltmekte geciktığım için de kendilerinden özür dilerim. Fakat bazı gazinolarda koro halinde Yunanca şarkılar söyleyen Rum müşterilere ait şikâyetler de eksik olmuyor. Okuyucularımdan biri, bayramın dördüncü günü Boğaziçi sahil gazinolarından birinde oturuyormuş. İllerdeki masaları birleştiren bir grup teşkil eden Rum müşteriler hep bir ağızdan yüksek sesle bir Yunan marşı umumi bir infial uyanmış. Okuyucumuz gâzinonun yetkili adamına, bu hareketin doğru olmadığını hatırlatmış ve sükûneti bozanların susturulmalarını istemiş. Gazinocunun cevabı, bunlar turisttir, memlekete bol bol döviz akıtıyorlar, istediğinizi yaparsak bu kaynaklar kesilir. Hem bu şekilde bir müdahaleye de hakkımız yoktur. Bu münasebetsizlerin turist değil, yerli Rum olduklarını ve icap ederse bu noktanın tespiti güç olmadığı kendilerine söylenince gâzinocu ısrar etmemiş ve coşkun grup susturulabilir. Pek çoğu Rum olan gazino sahiplerinin ihtara lüzum kalmadan buna benzer cûretleri önlemeleri, temin edebilecek kestirme bir yol vardır. Bu toprağa bağlılıklarından emin olmadığımız Rum gazino dükkân ve mağazalarıyla toptan alakayı kesmek. Bizden olmayanlara bu memlekette nefes aldırmamanın çaresi onların gelir kaynaklarını besleyen iktisadi hava deliklerini tıkamaktır. Bunlar halis Türk

52 Nikos, bu müzik grubuyla ilgili bilgi verir: “Zamboğlu kuarteti Alexander Zamboğlu benim babamın da arkadaşıydı, çok güzel gitar çalardı, bir gitar kuartetleri vardı... kukurru diye Güney Amerika şarkıları çalarlardı, o zaman çok modaydı. Çok beğenildiği için İstanbul radyosunda haftada bir program vermişlerdi, 15 dakika çalışıyorlardı” (Nikos, 2011, İstanbul).

müşterilerinin azaldığını görürlerse, ya bize bağılıklarını ispat eden hareketlerde teberrulara, ianelere, millî davalarımıza her şekilde müdafaaya girişirler veya iflas eder, bu memleketten defolup giderler.”

Safa'nın belirttiği gibi, daha önce “bir okuyucu”sundan gelen mektup, Zamboğlu kuartetinin Yunanca şarkı çaldığını Safa'ya iletmiş, Safa da köşesinde bununla ilgili bir yazı yazmıştır. Nikos, bu olayın birebir tanığıdır:

“Ben bunu biliyordum o zaman. Çünkü adam (Alexander Zamboğlu) bizim eve gelmişti, titreye titreye, ‘böyle bir şey yazdı’ diye. Ve tuttu bir cevap yazdı çok efendice falan. İşte efendim ‘biz hiçbir zaman Yunan şarkıları çalmadık, biz de böyle değildi ki, ben Galatarasay mezunuyum’ ya... Falan özür diler gibi korkudan titreyerek..” (Nikos, 2011, İstanbul).

Safa, 5 Temmuz 1958 tarihli yazısına “Zamboğlu kuartetini radyolarda dinleyebilmiş değilim” cümlesiyle başlar. Buradan, bizzat dinlemediği ve hakkında bilgi sahibi olmadığı bir grup hakkında, “bir okuyucu”dan gelen haber üzerine, yazı yazdığı anlaşılmaktadır. “Öteki”nin, yani Zamboğlu kuartetinin, onu Yunanca şarkı çalmadıklarına inandırmaya çalışmak, ikna etmek, kendini “temiz”e çıkarmak gibi yükümlülükleri vardır. Tek avantajı yazarla okuldaş oluşudur. Ancak yine de temkinli olunmalıdır. Safa yazısında, Galatasaray Lisesi'nden olması sebebiyle Zamboğlu'na inandığını belirtse bile, “Türkiye'ye bağlılığından şüphe edilmemek lazım geldiği kanaatindedir” şeklinde bir cümle kurar. Böyle bir cümle, ileride gelebilecek eleştirilere karşı kendini sağlama almada ve Rumlar üzerinde şüphe bulutlarının devamında işlevsel olabilir. Safa bu ifadenin ardından yine “bir okuyucu”sundan gelen haberi vererek yazısına devam eder. Burada yine kelime seçimleri göze çarpar. Boğaz'da sahilde yemek yemeye, eğlenmeye giden Rumların yüksek sesle şarkı değil *marş* söylediklerini yazar. Ancak “bir okuyucu” duruma müdahale eder ve grup susturulur. Gazino bir eğlence yeri olması nedeniyle rahatsızlığın kaynağının şar-

kı söylenmesi değil şarkının dili olduğunu akla getirir. Gazete köşe yazısı bir etnik/dinî aidiyet üyelerinin, yani Rumların nasıl davranması gerektiğinin belirtilmesi ve buna uymadıklarında onlara ‘halis Türk’lerin neler yapması gerektiğinin vurgulanmasıyla son bulur.

Safa’nın “bu toprağa bağlılıklarından emin olmadığımız Rum gazino dükkân ve mağazaları” nitelemesini *Nikos* şöyle yorumlar: “Yani dikkatinizi çekerim, o, bu toprağa bağlı olabilir, ama biz bu bağlılıktan emin değilsek?” İnandırmak zorunda olan yine “öteki”dir. Safa, problemi ortaya koyduktan sonra çözüm önerisini, “memlekette nefes aldırmamanın çaresi onların gelir kaynaklarını besleyen iktisadi hava deliklerini tıkamak” şeklinde “nefes, hava deliği” yani hayat ve yaşamın sürdürülebilmesine dair analogilerle verir. Yazının, belli bir kimliğe karşı böyle bir analogi ve söylem kullanarak gazetede yer alması, azınlıkları hedef göstermek ve nefret suçuna teşvik potansiyeli taşımaktadır. Bu yüzden de çok tehlikelidir. Dil üzerinden yapılan ayrımcılıkta hedef, Türkçe dışındaki dil olmakla beraber, bu dil Fransızca, Almanca gibi diller değildir. Rumca, Ermenice, Ladin gibi, Türkiye’de yaşayan azınlıkların üyesi oldukları grubun dilleridir. Bu kişilerden istenen asimile olmaları, kimliklerini dönüştürmeleridir.

Kimliğin en önemli bileşenlerinden olan dilin, yani Yunanca/Rumcanın tarihsel arka planını, kişilerce anlamlandırılmasını ve kısıtlamalarını irdelemeye çalıştığım bu bölümden sonra, Rum Ortodoks kimliğinin diğer bileşenlerinden olan dinî ritüelleri ele alacağım bölüme geçebilirim.

Din - ritüeller: “Azınlık olduğumuzu öyle anlardık”, “Rumluğumuzun karakteristiği”

Dinin ve ritüelin anlamı nedir? Hangi süreçleri kapsamakta ve hangi işlevleri yerine getirmekte ve Rum Ortodoks inancın kimlikle bağıntısı nasıl oluşmaktadır? Bu soruların tek bir cevabı olmadığı gibi, tek hatlı bir analiz onun karmaşık biçimini, anlamını zaten karşılayamazken, özellikle çoğunluk toplumunda azın-

lık bir dinin ritüellerinde, üstelik çok belirgin bir demografik azalma söz konusuyken durum daha da karmaşıklaşabilmektedir. Görüşmecilerden Angel'in "kimlik dinle beraber yoğruluyor ama dinin özünden çok ritüeller ağır basıyor pratik de, bu benim kimliğimin önemli parçası" diyen sözleri, Maya'nın Ortodoksluğu "varlığımızın, kişiliğimizin, Rumluğumuzun karakteristiği" olarak tanımlaması ve Bastien'in⁵³ "örf ve âdetlerin devam etmesini bizim varlığımızın da devam etmesi olarak görüyorum" ifadesi, bu durumun birkaç örneğini oluşturur.

Bu bölümde yukarıdaki soruları ve görüşmecilerin üzerinde durdukları ritüellerin kimlikle sınıksız bağı, dinin/inancın kavramsallaştırılmasıyla ilgili kuramsal yaklaşımlar ve derinlemesine görüşme anekdotlarıyla verecek, ardından "İç-Dış Sınırlar" adlı alt bölümde ritüellerin ayrışma ve dayanışma yönlerini ele alacağım. Ama öncesinde bu çalışma sırasında gözlemlenen ritüellerin hangi ritüeller olduğuna ilişkin özet bir bilgi yararlı olur.

Ritüeller

Bu çalışmada yer verilen ritüellerin, yortuların sınırlandırılması, önceki bölümlerde belirttiğim gibi alan çalışması ön görüşmeleri ve literatür incelemelerinin ışığı altında, *Dodekaimeron*, *Pascha/Paskalya* dönemi ve *Hagion Miron* olarak belirlendi.

On iki gün anlamına gelen Dodekaimeron, İsa Paygamber'in doğumu olan 24/25 Aralık *Hristuyenna* (Noel) yortusu, 31 Aralık Yılbaşı ve 6 Ocak vaftizi olan *Fota* yortusunu kapsamaktadır. Paskalya dönemi ise Paskalya'ya ilişkin uygulamalar olan, *Apokries* (Karnaval ya da Bakla Horanı) *Büyük Perhiz* ve İsa Peygamber'in çarmıha gerilişi, cenazesinin gerçekleştiği *Büyük Hafta* ve dirilişi olan Paskalya gününü kapsamaktadır. *Hagion Miron*, yani *Kutsal Yağ'ın Kutsanması* töreni, yaklaşık on yılda bir yapılan ve Ortodoks Kilisesi'nde vaftiz töreni esnasında Kutsal Ruh'un özelliklerinin vaftiz olanlara aktarılmasının gö-

53 Bastien: Erkek. Kırklı yaşlarda. İstanbullu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Bir ara ailece ayrılmayı düşünseler de, sonradan vazgeçerler. Görüşmeler 2011 ve 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi.

r n r işareti olarak anlam bulduğu için çok önem taşıyan Kutsal Ya 'ın hazırlandığı törendir.⁵⁴

Literatür taramasına göre, karmaşık bir yapıda olan *Dodekaimeron* ritüelleri, Pagan kış gündönümü kutlamalarından bazı ögelerin yer alması gibi putperest-Hiristiyan ba da tırmacılık niteliklerini taşır. Kilisenin yasaklamalarına karşın bu ritüeller yüzyıllar boyunca devam eder. Bu on iki gün aynı zamanda evrenin doğumu ve zamanın yenilenmesi olarak anlam bulmakta ve yılın tamamını temsil etmektedir. Diğer bir ba da tırmacılık  rne i de Hiristiyanlık öncesine dayanan suyun içine batarak yenilenme inancının, Fota yortusunda, vaftizle İsa Peygamber'in vermiş olduğu göçle yeni bir hayata ba lamak olduğu söylenebilir.⁵⁵ Benzer biçimde, karnaval da tarının kökenli ritüeller ve Pagan inanca dayalı, Hiristiyanlıkta da devam eden halk  enlikleridir.⁵⁶ Resmiyetin dışında ikinci bir dünya ya da hayat olarak da tanımlanan karnavallar, biçimlerin birbirine karı tı ı, rol ters yüz olu ların yaşandığı ve kuralların ihlal edildiği süreçlerdir.⁵⁷ Karnavalın ardından girilen Büyük Perhiz ise, yortuların yortusu olarak nitelenen Paskalya'ya bir hazırlık ve ruhsal yolculuktur.⁵⁸

Söz konusu ritüellerden, *Dodekaimeron*'un (Hristuyenna/Noel, Protohronia/Yılba ı ve Fota/Haç atma periyodu) anlamlandırılmasına ilişkin yapılan derinlemesine görüşmelerde vurgu-

54 İstanbul Rum Patrikliği, *Ortodoks Kilisesi'nde Kutsal Ya  Töreni*, İstos Yayın, İstanbul, 2012.

55 Mircae Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*,  ev. Ali Berkta , Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 252; Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*,  ev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 202-203, 386; John C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge University Press, New York, 2011, s. 190.

56 Mikhail Bakhtin, *Karnavaldan Romana*,  ev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 94-99; Bakhtin, *Rabelais ve Dünyası*,  ev.  i ek  ztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 30-32; James G. Frazer, *Altın dal, Dinin ve Folklorun Kökleri-II*. Cilt,  ev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 1992; *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri Cilt I*,  ev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 2004, s. 248.

57 Bakhtin, 2005, a.g.y., s. 32-35; Eliade, a.g.y., s. 383, 404.

58 Alexander Schmemmann, *Great Lent, Journey to Pascha*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1974, s. 11-13.

ların başında kişiden kişiye, aileden aileye değişmekle birlikte, Hristuyenna'nın Aziz Vasilios'la ilintili kutlanan Yılbaşı'na göre "daha az törenli" kutlanması gelmektedir. Hristuyenna ve Protohronia/Yılbaşı kutlamalarına ilişkin anlatımlarda yer alan konuların başında bereketi simgeleyen bazı uygulamaların yapılması, Hristuyenna ve *Kalanda*/Yılbaşı şarkıları gelmektedir. Rum Ortodoks toplumunda okullar ve hayır kurumları yararına etkinliklerin de önemli bir parçası olan bu kutlamaların anlamına ilişkin "gençlik yıllarımın en güzel anılarını içeriyor" sözleri bir örnektir. 6 Ocak *Fota* yortusu ise, suların kutsanması ve bereket anlamıyla öne çıkmaktadır.

Paskalya'ya hazırlık olan kırk günlük Büyük Perhiz öncesinde, perhiz tutulmayan son günlere ilişkin kutlama olan *Karnaval* (Apokries ya da Bakla Horani) kesintiye uğradığı yaklaşık yetmiş yıl boyunca daha çok kiliseler, okullar ve dernekler gibi iç-kamusal alanlarda sürdürülmüştür. Karnavalda farklı giyinmenin anlamlandırılmasına ilişkin "siz farklı giyinerek belki de olmak istediğinizi göstermenin cesaretini gösteriyorsunuz, bu başka elbiselerle gözükən insan, en candan, en samimi yalancıdır"⁵⁹ yaklaşımı çarpıcıdır. Karnavalın, "insanın yapmak isteyip de yapamadıklarının acısının sembolü olduğu, insanın ikiyüzlülüğünü temsil ettiği ve insanın başkalarının kılığına girerek, eğlenerek rahatlamasına, olanak sağladığı" öne çıkan diğer yorumlardır. İstanbul Rum Ortodoks karnaval pratiğinin, azınlık yaşama dinamiklerini göz önüne alarak, dış kamusal alanda azınlık olarak yaşamayla ilgili biriken gerilimlerinin, iç-kamusal alanda bu tip ritüellerle boşaltılmasına, *catharsis*⁶⁰ olanak sağlayan yönüyle ve ritüele katılanların duygudaşlığına dayalı *communitas*⁶¹ yönüyle öne çıktığı ileri sürülebilir.

Karnavalın son gününden sonra yaklaşık kırk gün süren, birkaç küçük istisna dışında hayvansal gıdaların yenmediği, bak-

59 Metropolit Meliton'un Atina'da vaazda yapmış olduğu bu saptama, karnavala ilişkin katılımcı gözlem sırasında görüşmecisi Alessandra tarafından aktarıldı.

60 Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Blackwell Publishing, 1956, s. 109.

61 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and anti-structure*, Aldine, Chicago 1969, s. 94-97.

lagillerin ve sebzelerin ise yağsız pişirilerek yenilebildiği yemek düzeninin/beslenme rejiminin uygulandığı *Büyük Perhiz* başlar. Perhiz, dinî bir gereklilikten daha çok “öyle öğrendik öyle gördük. Devam ediyoruz” ve “anane” gibi gelenek ve alışkanlığa vurgu yönüyle ortaya konulmuştur. Perhizi uygulayarak, kişi bu geleneği sürdürmenin önemini, bir anlamda bedeniyle ortaya koymaktadır. Beden güçlü ve doğrudan sembolizm taşımaktadır.⁶² Perhiz dönemi gibi tüketilmeyen ya da Bayram yemeği gibi belli dönemde beraberce tüketilen yemekler, güçlü duysal nitelikleriyle geçmiş deneyimleri de hatırlattığından ritüellerin vazgeçilmez öğeleridir.⁶³ Tam da bu nedenle tüm ritüeller ve özellikle canlandırdığı dram nedeniyle *Büyük Hafta*, kutsamak ve yâd etmek yönleriyle öne çıkmaktadır. Büyük Hafta’da “ortak kültür” unsurları, ayinlerde tekrarlanarak anılmakta, böylece ortak bir deneyime dönüşmekte –ya da ortaklık hissi güncellenmekte– ve hatırlanabilir örnekler haline gelmektedir.

Görüşmelerde üzerinde ortaklaşılan bir başka husus da ölüm ve diriliş temalarını içeren Paskalya’nın inançtaki belirleyici önemidir. “Eğer İsa dirilmemişse biz boş şeylere inanıyoruz ve boş şeylerle uğraşıyoruz” sözleri bu inanın karakteristik bir örneğidir. Görüşmelerde öne çıkan diğer bir konu da, ritüel pratiklerinin parçasını oluşturan, mumlarla eve gitmek, çan çalmak, epitafiosun dolaştırılması gibi uygulamaların gerçekleştirilmesinin *zor yıllarda*⁶⁴ o dönemin Yunanistan-Türkiye ilişkilerine bağlı olmasıdır. Geçmişteki tedirginliğin günümüzde azalmış olduğu “eskiden olduğu gibi birilerinin doldurushuna gelmek zor” sözleriyle ifade edilirken, temkinli olunma gereği “hiç olamayacağını da düşünmeden edemiyorum (...) ne

62 Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike, Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 146.

63 Beatrice Hendrich, “Mario Levi ve Mıgırdiç Margosyan’da Yemek Hatırlama ve Hatırlama Yemekleri”, (der.) Leyla Neyzi, *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye’de Bellek Çalışmaları* içinde, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, s. 99.

64 Sıklıkla kullanan *Zor Yıllar* ifadesindeki periyotun, önceki bölümlerde belirtildiği gibi kişiden kişiye aileden aileye farklılık göstermekle beraber, 1942 Varlık Vergisi’yle başlayan ve 1980’lerin ortasına kadar olan süre olduğu söylenebilir.

de olsa zihin altında bir soru işaret kaldı” şeklinde ifade edilmektedir. Görüşmeci *Bastien*’in “içimizde daima bir soru işaretimiz var” sözleri çalkantılı tarihsel süreçte oluşan temkinin kalıcılığına ışık tutar.

Katılımcı gözlemden bulduğum ritüeller hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, ritüellerin kimlikle bağının nasıl oluştuğu sorusunu, bu konudaki düşünsel miras ve görüşmeci anekdotlarıyla aşağıda ele alacağım.

Kavramsal miras

Düşünce tarihinde, dinin/inancın anlamı ve kaynağı üzerine farklı yaklaşımlar ve çalışmalar vardır. Antropoloji, din/inanç kavrayışını evrensel bir olgu olarak kabul eder. Zihinsel tutum/inanç ile davranış/ritüel arasındaki bağıntıya dair, geniş ve zengin bir literatür birikimi söz konusudur. Eyleme/davranışa yön veren bu tutumlardan biri olan inancın/dinin tanımı, kapsadığı alan ve diğer olgulardan farkı üzerine çalışmaların, yorumların, uzun bir tarihi olduğu görülür. Aristoteles, “insanların kendi görüntülerinden yola çıkarak tanrıları yarattığı”nı kaydeder, Çin aristokrasisi ritüellerin toplumsal işlevini “kitleleri bir arada tutan bağ” olarak tanımlar ve “eğer bu bağ ortadan kaldırılsa kitleler karmaşa içine düşerler” belirlemesini yapar.⁶⁵ 19. yüzyıl düşünürlerinin büyük bölümü, evrimsel çerçeveye dinin kökenine yönelirler ve bu yolla toplumların basitten karmaşığa, “ilkel”den “gelişmiş”e geçiş hattının izini sürerler. Antropolog Talal Asad, 19. yüzyıl evrimci yaklaşımların çoğunda dinin, modern hukuk, bilim ve siyasetin ortaya çıkarak ayrıştığı erken bir insanlık durumu olarak görüldüğünü vurgular.⁶⁶

Toplumsal olguların, ancak başka toplumsal olgularla anlaşılabilirliğini ileri süren sosyolog Emile Durkheim’in yaklaşımında ritüeller, dinin iki temel kategorisinden biridir. Durk-

65 Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay, Imge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 181.

66 Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993, s. 111.

heim dini, “kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistem” olarak tanımlarken, “bu inançlar ve amellerin, kendilerine inanan bütün insanları kilise/cemaat diye isimlendirilen tek manevi bir toplum halinde bir araya getirdiğini” söyler.⁶⁷ Durkheim, dinî olguları inançlar ve ritüeller olmak üzere iki temel kategoriye ayırır. Birinci gruptakiler, düşünceyle ilgilidirler ve birtakım zihni tasavvurdan oluşurlar. İkinciler ise hususi eylem biçimleridir ve belli bir davranış tarzı emreder. Birbirinden ayırt edici özelliğini tespit etmek için ritüelin hedefinin belirlenmesi gerekir ve bu hedefin doğası da inançta ifade edilmektedir. Dolayısıyla ritüelin tanımlanabilmesi için inancın tanımlanması gerekmektedir. Durkheim, ister basit ister karmaşık olsun, bilinen bütün dinlerin ortak bir özellik gösterdiğini, bunun da insanlar tarafından birbirine zıt iki sınıf halinde –kutsal (*sacred*) ve din dışı (*profane*) olarak– tasavvur edildiğini, dünyanın bu şekilde iki alana bölünmüş olduğunu, işte dinî düşüncenin ayırt edici özelliğinin tam da bu olduğunu söyler.⁶⁸ Kutsal ve din dışı ayrımı Durkheim’ın düşüncesinin temellendiği ikiliktir ve buna bağlı olarak ritüel gibi ibadetleri de bu ayrım üzerinden irdelemiştir. Kuramının odağı toplumsal düzenin üretilmesi ve sürdürüm mekanizmalarıdır ve ritüeller de toplumsal bağları güçlendirme yönüyle öne çıkmaktadır. Durkheim’ı izleyerek, Rum Ortodoks dinî ritüellerin, toplumsal düzenin üretilmesi, sürdürümü ve bağın güçlenmesiyle ilişkisinin belirgin olduğu söylenebilirse de, kutsal ve dindışı karşıtlığı tartışmalıdır. Bu nedenle, söz konusu ayrımın olanaklılığı üzerinde biraz daha durmak gerekir.

Bilindiği gibi Durkheim’ın yaklaşımları ardıllarına büyük ölçüde etki etmiştir. Bunlardan biri de karşılaştırmalı din tarihi üzerine pek çok eseri olan, dinin ne olduğu ve din tarihi konusundaki meseleleri kutsal ve kutsalın tezahürlerini irdeleyerek aydınlatmaya çalışan Mircae Eliade’dir. Dinsel olgularla il-

67 Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s. 67.

68 A.g.y., s. 56.

gili belirlemelerin ortak noktasının, kutsal-kutsal olmayan/din dışı karşıtlığına dayanarak yapılan analizler olduğunu belirten Eliade, bu yaklaşımın kavramsal güçlüklerin yanı sıra uygulamaya yönelik de güçlükler içerdiğini belirtir. Dinsel olgular arasında “saf durumda”, “yalın” nitelikte olanı ayırmanın mümkün olmadığını ve karşımıza çıkan dinsel olguların karmaşık görüngüler olduğunu söyler. Dinsel olguları araştırmada, böylesi bir görüngünün unsurlarından olan, mukaddes insanlar, mitler, ritüeller gibi son derece yoğun, karmaşık ve çok zengin morfoloji nedeniyle karşı karşıya kalınan geniş ve kurala sığmayan kaynak çeşitliliği sorununa işaret eder.⁶⁹ Bu belirlemeleri yaptıktan sonra Eliade, *kutsal* ve *kutsalın* diyalektiğini açıklar.

İlk olarak, “*kutsal* nitelik açısından *kutsal* olmayandan farklıdır” ilkesini ortaya koyar. Bununla beraber, *kutsal olmayan* herhangi bir biçimde kendini ortaya koyabilmekte ve çelişkili bir biçimde hiyerofani⁷⁰ aracılığıyla nesne, görünüşü değişse bile bir kozmik nesne haline dönüşebilmektedir. İkinci olarak, bu diyalektiğin sadece “ilkel” dinler için değil tüm dinler için geçerli olduğunu belirtir. Ardından Eliade, “dünyada hiçbir yerde sadece temel hiyerofanilerle karşılaşmayız ve yalnızca Yüce Varlıklar, ahlâk kuralları, mitler gibi dinsel biçimlerin izlerine de rastlamayız” belirlemesini yapar. Ona göre, her yerde, hatta üstün dinsel biçimlerin izleri dışında bile, temel hiyerofanileri düzenleyen bir sisteme rastlanmaktadır. Sonradan gelen hiyerofaniler bu “sistemi” sarsamazken, sistem, kavmin tüm dinsel deneyimlerinden oluşur.⁷¹ Bu ilkelerle ortaya konulan Eliade’nin hiyerofanilere dayanan kutsal kavrayışı bazı yönlerden eleştiriye uğrar. Bunların başında sınırlılığı gelir. Morris, Eliade’nin, dinsel olguların psikoloji, sosyoloji, ekonomi, dilbilim, sanat ya da herhangi başka bir çalışma aracılığıyla kavramanın yanlış olduğu iddiasının, dinin diğer açılardan da anla-

69 Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 27-28.

70 Hiyerofani, kutsalı ifade eden herhangi bir şey anlamına gelmektedir.

71 A.g.y., s. 52-53.

şılmasının söz konusu olabileceğini reddetmesi nedeniyle dar ve sınırlı bir bakış açısı getirdiğini vurgular.⁷²

Gerçekten de, yukarıda detaylandırılan Durkheim'ın yaklaşımındaki yapı, düzen ve sürdürüm vurgusu toplumun çelişkisiz ya da bir bütün olarak görüldüğünü akla getirirken, Eliade'nin diğer perspektifleri dışlayan yaklaşımı da, konumuz özelinde dar bir çerçeve sunmaktadır. Oysa bu kitabın konusu olan çoğunluk toplumunda yaşayan azınlıkların dinî ritüelleri olduğundan, kutsal-din dışı gibi ayrımlar tartışmalıdır. Din-seküler, kutsal-din dışı arasındaki sınırlar eriyebilmekte ya da bulanıklaşabilmekte, başka sınır niteliği taşıyan düzenlemeler ortaya çıkabilmektedir. Çoğunluğun Müslüman ya da kültürel Müslüman olduğu Türkiye'de yaşayan İstanbullu Rumlar için ritüelleri gerçekleştirmek, kiliseye gitmek, dinin dışında da güçlü bir anlam taşımaktadır. Görüşmeci Nikos'nun "Kilise bizi birbirine bağlayan bir unsurdur, bizim merkezimizdir. Kiliseye gitmek, dinin isteklerini yerine getirmek değildi, dindışı bir neden yüzünden de kiliseye gidiyorduk," ifadesi buna bir örnektir. Diğer görüşmecilerle de ortaklaşılan kiliseye gitmede dindışı neden vurgusu, kutsal-kutsal dışı ayrımların sorunsallaşmasını daha net ortaya koyarken, önümüzdeki metodoloji sorununu daha da çetrefilli hale getirir: Rum Ortodoks dinî ritüelleri nasıl bir yaklaşımla irdelenmelidir? Bu soru daha farklı kavramsallaştırmalara bakmayı gerektirmektedir.

Görüşmelerde ortaklaşılan yönlerden biri, kişilerin "inansa da inanmasa da veya dinin bazı yönleri anlamsız da gelse" kiliseye gitmeleri olarak belirmiştir. Bu da antropolog Paul Radin'in dini özel duygular alanı olarak tanımlayan yaklaşımını akla getirir. Radin, bu özel duyguları üç tipe ayırmaktadır. Bunlardan ilki, her zaman dinî duyguları taşıyan, bütün referansları dine ilişkin yapan dindar (*truly religious*) kişilerdir. Diğer iki grup (intermitently religious ve indifferently religious) ise genellikle kriz dönemlerinde dine yönelen kimselerdir.⁷³ Görüşmelerde belirtilen "genellikle zor yıllarda kimse kiliseye gitme-

72 Morris, a.g.y., 282-283.

73 Paul Radin, *Primitive Religion, nature and Substance of Religion*, Dover Publication, New York, 1957, s. 3.

yi ihmal etmiyordu” ifadesi, Radin’in tanımlamasındaki ikinci ve üçüncü grup kimselerin duygularına denk düşmektedir. Zor yıllar olarak tanımlanan, politik ve ekonomik baskıların yoğun olduğu dönemlerde kiliseler, deneyimlenen bir mekân olarak güvenlik duygusu oluşturmakta ve kaygıları azaltmaktadır. Böylesi anlamlandırmaların eklendiği ritüellerin, belleklere farklı bir şekilde yer ettiği ileri sürülebilir.

Politik süreçlerdeki dalgalanmaların, kırılmaların ritüellerin anlamlandırılmasında yol açtığı fark ve bellek izlerinin yanı sıra, kiliselerin mekân olarak deneyimlenme şekli de azınlık kimliği ile ilintilidir. Kiliseye gidiş nedenini anlatan görüşmeci Joanna’nın aşağıdaki anekdotu buna bir örnektir:

“Ortak din için giderdik kiliseye, birbirimizi görmek için. Biraz da yeni elbiselerimizi göstermek için. Eğer gitmeseydik, komşular sorardı, ‘neden gelmedi o, bir şey mi var, bir derdi mi var, bir problemi mi var?’ Kapalı toplumduk, onun için giderdik. İsterdik de. Değişikliği böyle anlardık. Azınlık olduğumuzu böyle anlardık” (Joanna, 2010, Atina).

Diğer görüşmecilerin de ortaklaşa yoğunlaştıkları vurgu, kiliselerin, Rum Ortodoks toplumu içinde dayanışmanın hissedildiği bir mekân oluşu ve kimlikle sıkı bağıdır. Dinî mekânların, ritüellerin deneyimlenmesinde kutsal-din dışı ayrımının bulanıklaştığı bir örnek de Leonidas’ın kiliseyi görüşme yeri olarak niteleyen anlatımıdır:

“İstanbul’da azınlık olarak bu dinî şeylere daha sıkı bağlıydık. Çünkü cemaati birbirine bağlıyordu. Tiyatroya gider gibiydi. (...) Kiliselerin avluları, salonlarda, ufak tefek çaylar içilir, bir toplanma yeri gibiydi ve herkes onu bayram gibi görür. İşte filancayı göreceğiz kilisede. Halbuki Yunanistan’da, din problemi olmadığı için, hep ihtiyarlar daha fazla gider” (Leonidas, 2010, Atina).

Bu anlatımda vurgu, İstanbul’da dinî mekânların, kilisenin toplanma yeri olarak işlevi ve azınlıkları birbirine yaklaştırmadaki rolü üzerinedir.

Görüşmeci *Leonidas*'ın ve diğer görüşmecilerin vurguladığı önemli bir konu da İstanbul'da daha fazla kiliseye giderlerken, Atina'da bunun değiştiğidir. Söz konusu değişim genel olarak, "Atina'da hissetmiyorum o kadar. Çoğu zaman gitmiyorum. Orada bizim bir şeyimizi temsil ediyordu, burada etmiyor," sözleriyle kimlikle bağlantılı anlatılmaktadır.

İstanbul'da azınlık dinî pratiklerin, mekânların farklı anlamlandırılmasına diğer bir örnek de *Sandero*'nun⁷⁴ büyüklerden gelen yönlendirmeye dikkat çektiği sözleridir.

"Orda (İstanbul) daha fazla gidiyorduk, Belki o zaman babalarımızdan, dedelerimizden daha çok o yöne doğru gösteriyorlardı. Ben çocukken hatırlıyorum ki kiliseye gitmek mecburiydi. Burda (Atina) öyle değil." (*Sandero*, 2011, Atina)

Kiliseye gitmek ve din, Rum Ortodoks kimliğini kurma ve taşıma yönüyle öne çıkmaktadır. Kişiler, Rum Ortodoks kimliklerini, buradaki etkileşimlerle oluşturmakta ve ardından da bu toplumun, kültürün devamını simgeleyen ritüellere katılmayı üstlenmektedirler. Ritüellerde Rum Ortodoks toplumu, kültürü iç içe geçmiştir. Bu noktada "kültür" ve "toplum" terimlerine biraz daha yakından bakmak yararlı olacaktır.

Kültür ve toplum terimleri, kimi zaman birbiri yerine dönüşümlü kullanımlarla ve genel kullanımlarla aşırı yüklenmiş terimlerdenidir. Kültür ile toplumsal sistemi birbirinden ayırmının yollarından birini, antropolog Clifford Geertz, kültürü anlamın ve simgelerin sıralı düzeni olarak düşünmek ve toplumsal sistemi de toplumsal etkileşimin kalıbı olarak görmek olarak belirler. Geertz, bir düzeyde inanç, simge ve değerlerden oluşan bir çerçeve olduğunu ve buna göre kişilerin dünyayı tanımladıkları, duygularını ifade ettikleri ve yargıda bulunduklarını vurgular. Diğer düzeyde ise etkileşimsel davranışların devam ettiği bir süreç bulunmaktadır. Geertz bu sürece toplumsal yapı adını verir. Ona göre kültür, insanların deneyimlerini yo-

74 *Sandero*: Erkek. Altmışlı yaşlarda. İstanbullu Rum. Fener Rum Erkek Lisesi'ni bitirince, ailesiyle Atina'ya göç etmiş. Görüşmeler 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.

rumlamak ve eylemlerini yönlendirmek için kullandıkları anlam yapısıdır. Toplumsal yapı ise eylemin aldığı biçim ve mevcut toplumsal ilişkiler ağıdır. Geertz, ritüellerin, anlamsal kültürel yönleri ve işlevsel toplumsal yönlerinin ayırt edilerek irdelenmesi gerektiğini vurgular.⁷⁵ Geertz'in anlayışında ritüeller ve semboller, anlam ve davranış rehberleridir. Anlam ağlarına yoğun vurgu vardır ve dini simgeler dizesi olarak tanımlar.⁷⁶ Geertz, simgeleri bir toplumda insanların davranışlarını anlama aracı olarak ele almakta ve toplumsal dayanışmanın üretilmesinde simgelerin rolü üzerinde durmaktadır.

İstanbul Rum Ortodoks dinî pratiklerine, bireylerin dünyayı tanımladıkları simge, değer çerçeveleri ve etkileşimsel davranışlar olarak yaklaşmak mümkünse de, bu yaklaşım yoğunlukla vurgulanan azınlık dininin dayanışma yönünün arka planını, diğer bir ifadeyle dayanışmayı zorunlu kılan nedenleri perdeleyeceğinden yeterli olamaz. Dine sadece simgeci ve yorumsamacı yaklaşım, azınlık kimliğinin irdelenmesinde en önemli unsurlardan olan iktisadi siyasi bağlamdan soyutlanma tehlikesi içermektedir. Antropolog Talal Asad, Geertz'in belirlemelerindeki bu soyutlamayı eleştirir.⁷⁷ Asad'ın soruları bağlam ve güç ilişkilerinin önemini ortaya koyar. Asad, dinî sembollerin, ister bilişsel, ister iletişimsel düşünölsün ya da davranış rehberi veya duygu ifadesi olsun, dinî olmayan sembollerle bağlantılı tarihi ilişkilerden ya da güç kavramının toplumsal hayattaki

75 Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 170-173.

76 Geertz dini şu şekilde tanımlamaktadır: "Bir din: (1) bir simgeler dizesidir, (2) insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenimler oluşturacak biçimde hareket eder; (3) bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formüleştirir (4) ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezeler ki (5) ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler". A.g.y., s. 112.

77 Asad eleştirilerini şu sorularla ortaya koyar: "Eğer dinî semboller anlam araçları ise, böyle bir anlam bağımsız formlar olarak nasıl oluşabilir? Eğer dinî semboller deneyimlerin düzenlendiği kavramlar olarak düşünülecekse, onlar hakkında nasıl yetkelendirildiğine bakılmaksızın çok fazla bir şey söylenilebilir mi? Eğer, dinî semboller yoluyla deneyimlerin bir öz, toplumsal dünya değil ruhani olduğu iddia edilse bile, toplumsal dünyanın şartlarının deneyimlerle ilintisiz olduğu ileri sürülebilir mi?" Asad, a.g.y., s. 122.

telafluzundan bağımsız olarak anlaşılamayacağını vurgular.⁷⁸ Asad'ın dikkat çektiği güç ilişkileri ve tarihsel bağlam, gerçekten de çoğunluk dininden farklı bir dini irdeleyen bir çalışmanın en önemli analitik gereci, olmazsa olmazıdır. Görüşmeci *Ocean*'ın 1970'li yılların başında Aya Konstantin Rum İlkokulu'ndaki okul yıllarına dair "hiç unutmam nedense çünkü travmatik" olarak tanımladığı "yemek duasının korkutucu bir şekilde yasaklanmasına" dair anısı bu telafluza bir örnektir.

"Okulun, (...) bodrum katı .. yemekhane vardı yemek pişirilirdi, patates filan, (...) yani en azından aç kalmıyorduk. (...) Hatta hatta zenginler gelir, (...) daha böyle zengin yemekler, tatlılar, muzlar. (...) Geleneksel olarak yemekte bir dua okunurdu. Nedense bu dua yasaklanmıştı. Okul diye filan. (...) Müdür yardımcımız (Türk) vardı. Çok böyle sert (...) 'sakın dua yapmayın,' diye. Ben de şimdi şöyle düşünüyorum (...) hepimiz kanunların ne dediğine bazen bakmadan kendi insanlığımızı ... korumalıyız. Çünkü (...) hem bu kadını rahmetle anıyorum, (...) mecburdu, belki işinden olacaktı yapmasa, ama çok daha tatlı yapabilirdi. Sonuçta yani biz Yunan millî marşını söylemeyecektik, taptığımız Allah'a bir dua yapacaktık. (...) Mesela bakın ben 48 yaşına geldim (...) o zamanlardan 40 sene geçti ve bunları hiç unutmuyorum" (*Ocean*, 2011, Atina).

Yukarıdaki anekdotta *Ocean*, dini ve ritüelleri bir kimlik göstergesi olarak ele almaktadır. Ancak, bu "millî marş" gibi sert ve çatışmacı değil, daha esnek ve yumuşak bir gösterge gibidir. Bu yolla *Ocean*, kimliğinin "iç" sınırlarını din ve ritüel üzerinden çizerken, "dış"a karşı daha savunmacı ve apolojetik bir strateji izler görünmektedir.⁷⁹

Ocean'ın çocukluk yıllarında dua etmekle ilgili travmatik olarak nitelediği bu anısı, dinî örüntülerin, pratiklerin, tarihi, sosyo-politik süreçler ve psikolojik gerçekliklerle ilişkilendirilmeden, diğer bir deyişle bağlam ve zaman içermeyen irdelene-

78 A.g.y., s. 122.

79 Söz konusu anekdota ilişkin değerlendirme için Doç. Dr. Sibel Özbudun'a teşekkür ederim.

meyeceğini açıkça gösterir. Anlamın kaynağı, bağlam ve zaman boyutundadır. Ancak bu yolla birbiriyle ilişkili ve iç içe geçmiş yönler daha görünür olabilir. Öyleyse karşımıza şu sorular çıkmaktadır. Din/inanç nasıl anlamlandırılmakta ve kimlikle bağlantısı nerelerde ve nasıl öne çıkmaktadır? Kişilerin anlatımları hangi kavramlar üzerine temellenmektedir? Bir sonraki kısımda bu sorulara yanıt bulmaya çalışacağım.

“İç”-“dış” sınırlar

Ritüellerin anlamlandırılmasına ilişkin görüşmelerde öne çıkan konular, kilise etrafında örgütlenme, ritüellerin bireysel ve cemaat açısından önemi ve tüm bunların tarihsel süreçteki dalgalanmaları ve Türk/Müslüman ya da Yunanlı ile oluşan sınırlar olarak özetlenebilir. Bu bölümde bu sınırları, etnografik bilgilere ağırlık vererek irdeleyeceğim.

Kopmaz bağlar

“İstanbul, ama bütün Yunanistan için bu geçerli Anadolu için de geçerli, İstanbul semtleri Şişli Kurtuluş Samatya filan bir kilisenin etrafında kurulur. Cemaat kilisenin etrafında kurulur. Rumların teşkilatlanma biçimi böyle, kilisenin etrafında. O kilisenin artık dini yanı da var ama sosyal yanı var” (Herkül, 2011, Atina).

Millas, görüşmede kilise etrafında örgütlenmeyi ve kiliselerin İstanbul’da semtleri oluşturmadaki rolünü vurgular. Millas’ın vurguladığı kiliselerin etrafında yoğunlaşan yerleşme, “Şehir’in Hafızası” bölümünde yer alan Buondelmento’nun 15. yüzyılda yapılan İstanbul’a ait bilinen ilk haritasında da görülebilir. Bizans ve sanat tarihçisi Semavi Eyice, bu haritadaki kilise ve manastırların çevresi haricinde yerleşme olmamış büyük boş alanlara dikkat çeker.⁸⁰ Eyice, 1453’ten sonra

80 Semavi Eyice, “Tarih İçinde İstanbul ve Şehrin Gelişmesi”, *Atatürk Konferansları TTK*, 1958, s. 71.

kentin iskânı sırasında farklı kökendekilerin, kendi mahallelerini oluşturdıklarına dikkat çeker.⁸¹ Sanat tarihçisi Zafer Karaca da, Schneider tarafından hazırlanan haritadan yola çıkarak, 1453'ten sonra yerleşimin dinî yapılar çevresinde oluştuğunu vurgular. İstanbul'un yeniden iskân sürecinde, şehirde bulunan ya da göçlerle gelen Rum Ortodoks toplumunun kendi dinî yapıları çevresine yerleştiklerini belirtir.⁸² Yerleşmede kilisenin merkez olduğu ve bu örgütlenmenin geçmişe dayanmasına benzer biçimde, sosyal yöndeki etkisinin de geçmişle bağı görüşmelerde belirtilen noktalardan biridir. Maya bu etkiyi şu sözlerle anlatır:

“Kilise sosyal bir olaydır. Özellikle Rumlar için .. biliyorsunuz Osmanlıdan itibaren kilise .. Patrik Rum milletin başıdır. (...) Çünkü kilise aracılığıyla isteklerini sorunlarını (...) Patrikhane'ye iletiyor (...) Yani olayların çözüldüğü nokta öncelikle kilise. (...) Osmanlıdan süregelen bir alışkanlıktır bu. Her şeyin çözümü kilisedir. Şimdi tabii öyle bir fonksiyonu yok ama sosyal bir buluşma alanı gibi, yeri gibi algılanıyor”. (Maya, 2012, İstanbul)

Kiliseler, sosyal buluşma ve paylaşım işlevlerinin yanı sıra, kilise merkezli oluşmuş aşevleri ve fukara severler dernekleri gibi yardım kuruluşlarıyla da Rum Ortodoks toplumunda önemli bir dayanışma alanı olarak belirirler. Bu paylaşım ve dayanışma, Durkheim'ın toplum fikrini akla getirir. Durkheim'a göre toplum fikri ancak fertler sayesinde oluşmakta ve varlığını devam ettirebilmektedir. Ona göre, “eğer toplum fikri, ferdi zihinlerde ve inançlarda sönürse, bu grubun gelenekleri ve arzuları, artık fertler tarafından hissedilmez ve paylaşılmazsa, toplum ölecektir”.⁸³ Görülebileceği gibi Durkheim, toplum fikri ile dinî fikrin varoluşlarını benzer biçimde fertlerin zihninde paylaşım-

81 Eyice, “İstanbul'un Mahalle ve Semt Adları Hakkında Bir Deneme”, *Türkiyat Mecmuası*, XIV, 1965, s. 215.

82 Zafer Karaca, *İstanbul'da Tanzimat Öncesi Rum Ortodoks Kiliseleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 31-32.

83 Durkheim, a.g.y., s. 411.

larıyla ilişkilendirmektedir. Görüşmelerde ortaya çıkan konulardan biri de demografik azalma nedeniyle, her bir cemaat üyesinin ritüellere, dernek toplantılarına katılım konusunda gösterdikleri özendir. Böylelikle ancak, katılımda bulunan bireyler sayesinde, toplum fikri varlığını devam ettirebilecektir.

Ritüellere katılım, cemaatte gençlerin sayısı fazla olmasa da, dinin aktarımında önemli role sahiptir. Ritüellerin önemini *Derkon Metropolit'i Apostolos Daniilidis*, görüşmede şu şekilde anlatır:

“Ortodoks Cemaati ve Ortodoks kilisesinde hem özel bir yeri var. Bu ritüeller zaten daha fazla bir dayanışma demeyelim de bir pozitif yön veriyor. Teorik değil de canlı olarak şey yapılan bir vaftiz töreni, bir düşün bunlar yani yaşanarak görerek geleneklere uyularak devam ediyor. (...) Bir teorik yönü var bir pratik yönü var (dinin)” (Derkon Metropolit'i, 2012, İstanbul).

Yukarıdaki anekdotta, Metropolit'in teorik ve pratik olarak ifade ettiği yönler dinin/kültürün öğretilmesi ve aktarımını sağlamaktadır. Kiliselerin bu anlamda işlevlerinin yanı sıra, kilise merkezli aşevleri, fukara severler dernekleri gibi yardım kuruluşları da, Rum Ortodoks toplumunda önemli bir yer tutar. *Metropolit Apostolos Daniilidis*, görüşme sırasında bu yardım kuruluşlarının toplumsal dayanışma işlevini, Kınalıada'da kimsesiz ve fakir çocukların gittiği yaz kampı örneğinde şöyle anlatır:

“Orda çocukların yani fakir olan çocukların böyle moralleri yükseltmek, kendilerini dışlamamak, onları da topluma cemiyete kazandırmak amacıyla onlar da böyle kampta birleşip, yeni arkadaşlar tanımak ve onları sosyal hayata kazandırmak amacıyla kurulmuş bir kamp. Yine de devam ediyor ama o zaman cemaat de fazlaydı, daha fazla ilgileniliyordu” (Derkon Metropolit'i, 2012, İstanbul).

Metropolit'in belirttiği gibi cemaat azaldığı için ilgilenen kişi sayısı azalmış olsa da, bu azalışın, kalanları söz konusu yardım derneklerinin toplantılarına katılmaya, ayınler sonrasında

bir araya gelmeye daha fazla yönelten etkisi vardır. Maya bunu şöyle anlatır:

“Şimdi daha da fazla, (...) çünkü çok az kaldığımız için, dağınık olduğumuz için ayinden sonra katılanları işte bir masa etrafında topluyoruz bir çay içiyoruz, kahve içiyoruz. İşte ‘ne oldu, seninkiler aradı mı, öbürleri, ondan ne haberler, senin sorunlar ne yapıyor’. (...) Kiliselerin artık gelirleri çok kısıtlı olduğu için kiliseler yapamıyor (yardım). (...) Hiç olmazsa çözüm bulabilmek için, ‘ha şuna söyleyelim, acaba onlar yardım edebilir mi’ falan diye, ilgileniyoruz en azından” (Maya, 2012, İstanbul).

Yukarıda vurgulanan yardımlaşma boyutunu ve kiliselerin Rum Ortodoks toplumundaki yerini görüşmeci *Eneas*,⁸⁴ “ritüelleri yaşayan ve yaşatan ve yalnız hissetmediğiniz tek mekân bu dinî kurumlardır. Yalnız kalan bir kadın bile Pazar günü oraya gittiğinde üç-beş kişiye rastlıyor” cümleleriyle ortaya koyar. Dinî kurumların önemini, “çok derin yıllardan gelen bir gelenek” olarak açıklar ve okulları açtıran kurumun kilise olduğunu vurgular. Yeni bulunan, 1750’lerde yazılmış o dönemdeki patriğin “okuyun, okumayı istemeyenleri aforoz ederim” diyen mektubunu bu geleneğe örnek gösterir. Kiliseyi “dinî değil, filantropik boyutu, sosyal boyutu, kültürel boyutu pekiştiren, özellikle *minority*⁸⁵ olduğun zaman size o konuda güç katan” ifadeleriyle tanımlar.

Dinin filantropik yönünün yanı sıra, görüşmelerde öne çıkan yönlerden biri de, farklılaştırıcılık yönüdür. *Karissa*⁸⁶ bu yönü şöyle detaylandırır:

“Teokratik bir imparatorluktan Bizans İmparatorluğu. Sonra Osmanlı döneminde, sadece etnos su yüzüne çıkmadığı için sadece dinsel olarak kendinizi farklılaştırıyordunuz, bu da çok

⁸⁴ *Eneas*: Erkek. Kırklı yaşlarda. İstanbullu Rum. İstanbul’da yaşıyor. Görüşmeler, 2011 ve 2012’de İstanbul’da gerçekleştirildi.

⁸⁵ Azınlık anlamına gelmektedir.

⁸⁶ *Karissa*: Kadın. Otuzlu yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina’da yaşıyor. Görüşmeler 2010’da Atina’da gerçekleştirildi.

önemli, sadece dine vurgu yapılıyordu, Ortodoks milleti, Müslüman milleti gibi. Dolayısıyla ben bu geçmişin bir çocuğuyum. Ortodokslukla Rumluk arasında birinci derecede bir ilişki var” (Karissa, 2010, Atina).

Karissa’nın sunduğu farklılaştırmayla ilgili belirttiği “etno-din” üzerinde daha fazla durmak gerekir. Bu nedenle, etnisite ve etnik grup kavramlarını hatırlamakta yarar vardır. Sosyolog Dominique Schnappner, etnik-dinsel bağlılıkların, Aydınlanma’nın bıraktığı miraslardan biri olan evrenselcilikle ve ulus-devletle sorunsallaştığını vurgular. Ona göre, yurttaşlığı evrensellik ilkesine dayandıran siyasal düzenin örgütlenmesi sırasında siyaset, etnikten ve dinden ilke olarak ayrılır. Bu durumun daha önce var olan bütün kimliklerin ve ilişkilerin anlamını yeniden yorumlamayı dayattığını belirtir.⁸⁷ Tarihçi Samim Akgönül, dinî kimlik ile azınlık kimliği arasındaki bağın iki alanda aranabileceğini vurgular: İlki bir grubun kendi içinde birbiriyle olan ilişkileri, ikincisi ise azınlıklarla çoğunlukların ilişkisidir. Akgönül, ilk alan yani etnik kimlik ile dinî kimlik arasındaki bağları kapsayan sahanın Schnappner’in kavrayışının katkısıyla iyi tanındığını belirtir. Schnappner’a göre dinin “dikey” yani üstün varlığa yönelik boyutu, giderek “yatay”, yani dayanışma idealini temsil eden bir boyuta dönüşmektedir.⁸⁸

Etnik grup tanımlamalarında ufuk açıcı kuramcıların başında gelen Barth, etnisiteyi toplumsal örgütlenmenin bir boyutu olarak görür. Etnisiteye, doğal, öncelikli ve istikrarlı bir yapı olarak değil, toplumsal örgütlenme biçimlerinden biri olarak, süreçsellik vurgusuyla yaklaşır. Sosyal aktörler kendilerini ve etkileşim amacıyla başkalarını tanımlamak ve kategorileştirmek için etnik kimliklerine başvurdukları ölçüde etnik grup oluştururlar.⁸⁹ Dolayısıyla, etnisitenin “biz” ve “ötekiler” arasında bir kutuplaşma süreci olduğunu vurgulayan Barth, bu süreç içinde, kişilerin kendilerini ve başkalarını tanımlama şekil-

87 Dominique Schnappner, *Öteki ile İlişki*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 67-70.

88 Akgönül, 2011, a.g.y., s. 48-49.

89 Barth, a.g.y., s. 12-18.

lerine dikkat çeker. Ona göre, etnik grupların ortaya çıkmasını sağlayan şey bu tanımlamaların içeriği değil, işlevidir. Zira bu tanımlamalar kullanılarak, gruplar sınırlarını çizmektedir. Hal böyle olunca, grubun kültürü de, bu sınırların başlangıcı değil, sınırların bir sonucudur.⁹⁰ Etnisitenin toplumsal etkileşimin bir ürünü olduğunu savunan bu kavrayış, “iç”- “dış” bağılıklar ya da sınırları ve dışlama süreçlerini önemli kılar.

Etnik bir topluluğun varlığına duyulan inanç, ortak “ata” ve ortak geçmişe dair bir kaniyla ilintilidir. Söz konusu kanı, aynı zamanda aile ve akrabalık gibi dayanışma duygusu çağrıştırdığından geçerli ve güçlü olabilmektedir. Bu gücü artıran diğer faktör de dindir. Sosyolog Herbert Gans, ABD’deki etnik gruplar için etnik kimlik ile dinsel kimlik arasındaki sıkı bağ nedeniyle “etno-dinsel” kimlik nitelemesinde bulunur. Ona göre Yunanlılar, Ermeniler ve Doğu Avrupa’daki diğer Ortodoks gruplar, etno-dinsel gruplardır.⁹¹

Yukarıda görüşmeci Karissa’nın anekdotunda dikkat çekilen, “etno-din” kimlik tasarımının temel bileşenleri olan kökler, geçmiş ve dinle olan sıkı bağın, ritüellerde görünürlüğü, gerek görüşmelerden, gerekse literatürden çıkarsanan bir durumdur. Sosyal bilimci Méropi Anastassiadou, İstanbul Rumlarının, çok eski ve çok katmanlı bir kültürün mirasçısı olduğunu belirterek, kültürel kimliğine şekil veren iki büyük tarihsel öğeden söz edilebileceğini söyler. Bunlar Bizans ve Hristiyanlıktır. Ortodoks Rum kimliğini tanımlayan en belirgin öğenin din olduğunun altını çizen Anastassiadou, bunun için Rumca yayımlanan gazetelere bakmanın yeterli olduğunu söyler. İsim günü kutlamaları, ayinler, anma duaları gibi din temelli bir toplumsal hareketliliğin varlığını korumakla kalmadığı, aynı zamanda arttığı saptamasında bulunur.⁹² Benzer saptamayı Millas da yapar.

90 A.g.y., s. 18-28.

91 Herbert Gans, “Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation”, *Ethnic and Racial Studies*, no. 4 (XVII), 1979, s. 581.

92 Méropi Anastassiadou, “İstanbul Rumlarının Kültürel Varlığı: Değerlendirme ve Gelişme Tahayyülleri”, çev. Ayşe Ozil, *İstanbul Rumları - Bugün ve Yarın* içinde, İstos Yayın, İstanbul, 2012, s. 200-204.

Ortodoksluğun, ilahileriyle, merasimleriyle, diliyle ve tarihiyle Bizans'ın içinden geçip geldiğini vurgular. Bu din ve dil geleneğinin, çağdaş Ortodoksların mirası olduğunu söyler.⁹³ Görüşmeci *Xanthus* da din tanımlamasında temel alınan mirasa dikkat çeker. "Rum Ortodoks dediğim Grek Ortodokslar. Araplar da Rum Ortodoks'tur. Rum deyince, Doğu Kiliseye bağlı. Doğu Kilise Yunan edep ve adetlerinden almış olduğu temellerle kurmuş olduğu yeni bir din". *Xanthus*'un altını çizdiği gibi, Rum Ortodoks din tanımlamasında, tarihsel geçmiş önemlidir; Arap olmak fark yaratmaz çünkü motif aynıdır.

Benzer biçimde, diğer bir görüşmeci *Nikos* da Rum kimliğinin en önemli ögesini Hristiyanlık ve Ortodoksluk olarak ortaya koyarken, farklı halkların birleşimindeki Ortodoksluğun önemini şöyle anlatır:

"Yunanlı, Grek, Helen, Rum diyoruz. (...) Mesela bir antik Yunan'a (...) Paganist, Oniki Olympos dağının tanrılarına inananlara Rum demiyoruz. (...) Ancak Doğu Roma İmparatorluğu'nun, Konstantin Hristiyanlığı kabul ettikten sonra vazetdiği kurallar içerisindeki Doğu Roma İmparatorluğu'nu düşünüyoruz. Doğu Roma İmparatorluğu bir imparatorluk, yalnız Yunan unsuru yok, bütün Balkan ırkları orda var, hatta yalnız Balkan değil, birçok ırk var, onları birleştiren öge Ortodoksluk" (*Nikos*, 2011, İstanbul).

Yukarıdaki anekdotta farklı kökenleri birleştiren Ortodoksluğu, diğer bir görüşmeci *Ocean*, kimliğin temsili yönüyle şöyle anlatır:

"Yani özellikle Türkiye'de Türkiyeli bir Rum için Rumluğunu tespit etmek istiyorsa ve Rum olduğunu ilan etmek istiyorsa çevreye ille de kiliseye gidecek. ... Yani ayırt etmek biraz yanlış olur bence. Yani Rumluğu Ortodoksluktan, özellikle Türkiye'de ve özellikle zor yıllarda yani. Benim hatırladığım 70'li yıllar. Bazıları için başka. ... Böyle bir kopmaz bağ vardı, hissediliyordu her zaman" (*Ocean*, 2011, Atina).

93 Millas, a.g.y., s. 133.

Rumlukla Ortodoksluk arasındaki bağı, kopmaz olarak niteleyen *Ocean*, özellikle politik bağlamda bu kimliğin üyesi olmanın zorlaştığı dönemlerde bu bağı daha da güçlü hissedildiğini vurgular. Bir grubun üyelerinin paylaştığı ortak inanç ve gelenekler, çoğunluk gruplardan veya otoritelerden baskı hissedildiği dönemlerde daha farklı anlamlandırmalara yol açar. Bu anlamlandırma katmanında, kimlikle özdeşleşme, ona kendini ait hissetme ve bunu ifade etme ihtiyacı daha güçlü yaşanabilmektedir. Bir anlamda bu, dışlama ve baskıya ilişkin bir baş etme stratejisidir. Çoğunluk gruba göre daha az güçlü oluşun üstesinden gelinmeye çalışılmaktadır. Böylelikle bir dayanışma duygusu sağlanmakta, bu da güven vermektedir. Gelgelelim dayanışma kavramı, bir yanıla sınırı da çağrıştırmaktadır. Şimdi bu sınırlara beraberce bakalım.

Sınırlara bir örnek: “Yapabileceğiniz en kötü şey Türk’le evlenmekti”

Önceki bölümde de gördüğümüz gibi, azınlık olarak yaşayan toplumda kiliselerin varlığı ve ritüeller sadece dinle bağlantılı irdelenemeyecek olgulardır. Azınlık dininin, yaşanan toplumda çoğunluk dininden farklı olması durumunda, özellikle asimilasyon endişesiyle çoğunluk toplumuyla sınır niteliği taşıyan bazı hatlar oluşabilmektedir. Bu sınır, geçmişte daha keskin, bugün daha gevşemiş olsa da, en fazla evlilikte ortaya çıkmaktadır. Görüşmeci *Angel*, kendi döneminde –yaklaşık 1990’lı yılların başı– karma evliliğin çok zor olduğunu ve evlenenin toplumdan dışlandığını belirtir. Ritüellerin kimlik üzerindeki etkisini ve onun hayatındaki önemini, kiminle evleneceğini belirlemedeki etkisini anlatarak ortaya koyar:

“Tüm aile deneyimlerimiz bizi belli bir kültürün, tarihin bir parçası yapıyor. (...) Bir kere ben bunu paylaşabilecek miyim? Birtakım şeyleri kesin paylaşabileceğim. O benim çağdaş kimliğim. (...) Onları paylaşabileceğim o kesin. Ama kimliğimin nasıl diyim daha geleneksel kısmını paylaşabilecek miyim?

Orda paylaşamayacağımı bildiğim için. Bu benim kimliğim, başkaları paylaşabildi, son derece de güzel de yaptı. (...) Ama benim gibi olan bir sürü insan da var, çoğunluk böyle. Biraz da bizim ailenin özelliği de onu etkiledi.. Cemaatin merkezinde.. kimlik bilincinde olan bir aile” (Angel, 2011, Atina).

Yukarıdaki anlatımda, aile, kültür ve tarihle ilişkilendirilen ritüellerin paylaşılma endişesi öne çıkmaktadır. Bu yakın ilişkilendirme, dinin aynı zamanda etkin bir dış sınır olarak da işlev görmesine yol açabilmektedir. Söz konusu dış sınırı, Angel, “yapabileceğiniz en kötü şeylerden biri Türk’le evlenmekti” sözleriyle ifade eder. Burada bahsedilen “en kötü şey” kültürün dinî ritüellerle aktarımını sekteye uğratabileceğinden bir dış sınır oluşturmaktadır.

Antropolog Mary Douglas, ritüeli, belli bir kültürün ve deneyimin kontrol edilmesini sağlayan bir dizi varsayım oluşturma ve muhafaza etme çabası olarak yorumlar. Kültürü, toplumsal biçimleri, değerleri, kozmolojiyi, bütün bilgi birikimini kapsayan ve bütün deneyimlere aracılık eden birbiriyle bağlantılı yapılar dizisi olarak tanımlar. Douglas’a göre ritüeller, toplumsal ilişkileri sahneler, canlandırır ve bu ilişkilere açık bir ifade kazandırarak insanların kendi toplumlarını tanımasına olanak sağlar.⁹⁴ Başka bir dinden biriyle yapılan evlilik, sonraki neslin dininin ne olacağı ve dolayısıyla kendilerini nasıl tanımlayacakları sorusunu getirdiğinden, Rum Ortodoks kimliğin sürdürümünde engel olarak görülebilmektedir. Bu nedenle de bir dış sınır oluşturarak, toplumdan dışlanmaya kadar giden bir yaptırım taşıyabilmektedir.

Türk’le evlenmenin “en kötü şey” olarak nitelenmesi, özellikle Türk erkekle evlenme durumunda “kendi” ile “öteki” arasındaki aidiyet sınırları, “kültürel aktarım”, “kadının rolü, ailenin doğası ve kadın erkek arasındaki uygun ilişki”⁹⁵ gibi meseleleri içermektedir.⁹⁶ Zira kadının cinselliğini kontrol girişimi toplumlar arasındaki sınırların kontrolü anlamına gelmekte-

94 Douglas, a.g.y., s. 160-161.

95 Henrietta Moore, *Feminism and Anthropology*, Polity Press, 1998, s. 128.

96 Bu konudaki tartışmalara, “Göç” bölümünde yer verilmiştir.

dir.⁹⁷ Ulusun saflığı kavramı, kadının ulusun kültürel aktarım ve biyolojik devamlılık sağlayıcısı rolü ve bunların milliyetçilikle ilişkisi üzerinde duran sosyal bilimci Anastasia Karakasidou ve Georgios Agelopoulos, ataerkil toplumlarda çocuğun “mülkiyeti”nin babaya verilmesine karşın, karma evlilik olması durumunda annenin çocuğun yetişmesinden sorumlu tutulmasına dikkat çeker.⁹⁸ Kadına kültürün taşıyıcısı görevini yükleyen milliyetçi ideoloji, aynı zamanda bu gücün kültürel stratejilerle kontrol edilmesi gereğini de hesaba katar.⁹⁹ Söz konusu kontrol, ideal evlilik tanımlanmasında da hissedilir. “İdealle edilen evlilikler”e ilişkin nitelemeler, “biz”i, “öteki”nden ayıran sınırları resmederken aynı zamanda “öteki”nden biriyle evlenmenin “dezavantajlarını” oluşturur.¹⁰⁰

Douglas, her kültürün, olumsuzlanmaması gereken pozitif yapıya dair fikirleri olduğunu ve bu fikirlerin karşı kutbuna kendi kir ve kirlenme kavramlarını koymak durumunda olduğunu belirtir.¹⁰¹ Toplum fikrinin güçlü bir imge olduğunu vurgulayan Douglas, bu imgenin bir biçime sahip olduğunu, dış sınırları, kıyıları, dâhili bir yapısı olduğunu söyler.¹⁰² En tehlikeli kirlilik ise bir kere dışarı çıkan herhangi bir şeyin yeniden sisteme girişiyle gerçekleşmektedir.¹⁰³ Daha önceki yıllarda Müslüman’la evlenenlerin cemaatten dışlanmasını Douglas di- liyle ifade edersek, bu tip bir evlilik toplumun bozulması ya da

97 Ayşe Aybil Göker, *Being ‘Cypriot’ in North London: Strategies, Experiences and Contestations*, for the degree of Doctor of Anthropology, University College of Londra, 2007, s. 180.

98 Göker, a.g.y., s. 204. (Göker’in alıntı kaynakları: Karakasidou, Anastasia, “Women of the Family, Women of the Nation: National Enculturation Among Slavic Speakers in Northwestern Greece”, *Women’s Studies International Forum* 19:1/2, 1996, s. 99-109. Agelopoulos, Georgios, “Mothers of the Nation: Gender and Ethnicity in Greek Macedonia”, *The Anthropology of Ethnicity: A critical Review. Workshop IV, Ethnicity, Culture and Identity*, (eds.) P. Bhachu ve W. Van Wetering, University of Amsterdam Institute for Migrant and Ethnic Studies, 1993, s. 45-72.)

99 A.g.y., s. 181.

100 A.g.y., s. 201.

101 Douglas, a.g.y., s. 195.

102 A.g.y., s. 145.

103 A.g.y., s. 155.

kirlenmesi gibi anlamlar bulabileceğinden, bu dış sınırı aşanların sisteme yeniden girişi engellenmektedir.

Ancak gittikçe azalan bir nüfusta karma evlilik Douglas'ın analizinin yanı sıra başka yönler içermektedir. Bu da kültürün, kirlenmesi ya da "kültürün uygun aktarımı"ndan daha çok geleceğine ilişkin endişe olarak belirlemektedir. *Bastien*'in aşağıdaki ifadesi, Rum Ortodoks kültürün bugünü ve geleceğine ilişkin derin bir endişeyi hissettirir:

"Nüfusun azalması örf ve âdetlerin yaşanmasında bir bakıma zorluk çıkarıyor. Karma evlilikler, örf ve âdetlerin devam etmesinde zorluk çıkarıyor (...) normaldir, nüfus azaldıkça karma evlilik artar. Eski kin ve düşmanlıklar ortadan kalkar belki, ama benim için geleceği nasıl kurtaracağız düşüncesi var, bir bakıma işimiz şansa kaldı" (*Bastien*, 2011, İstanbul).

Görüşmelerde belirtilen konulardan biri de önceki yıllarda Müslümanla karma evliliğin çok nadir olurken, günümüzde bunun olabilmesi, hatta eskiden hemen hemen hiç görülmeyen Müslüman kadınların Rum Ortodoks erkeklerle evlenmesine de rastlanmasıdır. Ancak bu ikincisinin olması, çocuklar vaf-tiz edilmiş olsa bile, kadının Rumca/Yunanca bilmemesi ya da öğrenmemesi durumunda, çocuklara kültürün aktarımının sorun olduğu belirtilen yönlerdir. Dil bilmeme, sayıca fazla olunan bir azınlık kültürde çok da önemli olmayabilirken, sayıca azalan bir durumda önem taşımaktadır. Türk ya da Müslümanla evlilik şeklinde ortaya çıkan dış sınırlar olabildiği gibi, Yunanistan'da aynı dinden olanlarla "iç" sınırlar da dikkat çekicidir.

Ritüel sınırlarına bir örnek: "Biz bunlardan değiliz!"

Bu bölümde Yunanistan'da ritüellere duyulan yabancılık his-sine değineceğim. Ama öncesinde, Türkiye'de zor yıllardaki ritüellerin uygulanışını ele almanın yerinde olduğunu düşünüyorum. *Nadia*'nın¹⁰⁴ çocukluğundaki 1960'lı yılların ortasında-

104 *Nadia*: Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler 2010 ve 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.

ki Paskalya anıları ile 2011 yılında, Paskalya için Atina'dan İstanbul'a geldiğinde yaşadığı anı farklı farklıdır. Bunu şöyle anlatır:

"İşte çıkarken ben tabii mumumla eve dönmeyi. Babam, 'söndür kızım söndür' veya otomobille döndüğümüz zaman, aşağıda tutuyorduk mumları öyle yani görünmesin. Bilmesinler yani. (...) Bu sene Paskalyada İstanbul'daydım, bir kiliseye gittim. (...) Kiliseden çıktım mumları yani, kaldığım yere götürmek istiyordum. Genç bir Türk vardı, çok genç 20-25. (...) Ve döndü bana dedi ki 'Paskalyanız kutlu olsun' ve ben kaldım. Baktım çocuğa 'teşekkür ederim' dedim, gülümsedim ve dedim yani bir korkudan yani, babam 'söndür kızım, çocuklar dikkat edin mumlar görölmesin'den, mumla çıkıyorum, şimdi artık kalmadık ve Paskalyanız şey olsun denildi" (Nadia, 2011, Atina).

Paskalya'nın kutlanma nedenini demografik azalmayla ilintili açıklayan *Nadia*, bu değişimin yarattığı duyguyu ise şu sözlerle anlatır:

"Şaşırtıcı, sevindirici, bir soru işareti, içimden bir kızgınlık hafif bunu neden 30 sene önce demediniz de ben burda, gitmeme neden oldunuz, ... ki tabii bu genç çocuk doğmamıştı bile o zamanlar ama, .. Ne yapalım.." (Nadia, 2011, Atina).

Görüşmelerde belirtilen konulardan biri de ayın saatlerinin de politik duruma göre değiştirildiğidir. Büyük Cumartesi gecesi ayınının, 1950'li, 1960'lı yıllarda gece 12.00 yerine sabah yapılması buna örnektir. Bu değişikliği *Sandero* şöyle anlatır:

"Çekiliyorduk işte. Bizim tarafımızda (Yeniköy) sabah 5'te oluyordu" (Acis,¹⁰⁵ 2011, Atina) ve "çünkü gece 12.00'sinde biraz korku vardı, şey sebep vermesin diye, değiştiriyorlardı. Ya sabah erken sabah, ya da gece erken" (Sandero, 2011, Atina).

Herkül Millas ise, bunun nedeninin dikkat çekmemeye çalışmak değil, Türk devletinden gelen yasaklama olduğunu söyler:

105 Acis: Erkek. Altmışlı yaşlarda. İstanbullu Rum. Yeniköylü. Atina'ya göç etmiş. Eşi İstanbullu Rum Cleo. Görüşmeler 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.

“Bizim kuşak onu sabah bilir ama o Türk devleti, gece böyle şeyler yapılmasın diye yasak ettiği için öyle oluyordu. Ondan değil yasaktı dikkat çekmemek aynı şey... Gece yarısı ne oluyor, bunlar ne yapıyor diye herhalde rahatsız oldular” (Herkül, 2011, Atina).

Atina’da yaşayan görüşmeci *Daemon*¹⁰⁶ da, 1960’lı ve 1970’li yıllarla bugünkü İstanbul’un farkını, bugün “din hürriyeti çok” olarak ortaya koyar. Geçmiş ve bugünkü, Büyük Cumartesi gecesinin farkını şu sözlerle ifade eder:

“Eskiden bu mum götürme, imkânsızdı, yolda. En azından birkaç çocuk peşine takılıp ‘gâvur gâvur’ diye bağırırdı üfler söndürürdü, onun için gece yapılmıyordu (ayın), gündüz yapılıyordu. Şimdi herkes mumla gidiyor, kimse de tedirgin olmuyor” (Daemon, 2011, Atina).

Görüşmelerde öne çıkan konuların başında, ritüel pratiklerinin parçası olan, mumlarla eve gitmek, çan çalmak, epitafiosun dolaştırılması gibi uygulamaların gerçekleştirilmesinin o dönemin Yunanistan-Türkiye ilişkilerine (Kıbrıs meselesi) bağlı olarak belirlenmesi ve günümüzde geçmişteki tedirginliğin olmadığıdır.

Millas, görüşmede Müslümanlardan farkın, ayrı bir din ve dil olarak apaçık olurken, ilginç olanın aynı din ve dilde olunan kimselerle oluşan, İstanbullu Rum kimliği ile Yunanlıların ayrıştığı sınırlara dikkat çeker ve İstanbullu Rum kimliğinin, Yunanistan’da bu sınırlarda ortaya çıktığını vurgular. Söz konusu sınırlara ilişkin Millas’ın verdiği örnek çarpıcıdır:

“İstanbul Rumlarının, bizim dilimizde bir ayrımı var, biz kendimize Rum deriz. Yunanlı deyince, Yunanlıları kastederiz. ‘Yiannis evlendi’ deyince, o ‘Rum’la evlendi’ demektir, otomatik olur. Ama eğer o Yunansa vurgularız, o farklı bir şeydir,

106 *Daemon*: Erkek. Altmışlı yaşlarında. Dedeleri uzun yıllar önce Kayseri’den İstanbul’a göç etmiş. Liseyi Rum okulunda, üniversiteyi İstanbul’da bitirir. Eşi *Fedora* da İstanbullu. Türk-Yunan ilişkilerindeki gerilim kaynaklı, iş imkânsızlıkları nedeniyle otuzlu yaşlarında Atina’ya göç ederler. Görüşmeler 2011’de Atina’da gerçekleştirildi.

normal değildir, Atina'dan gelen bir adamla evlendiyse o söylenir" (Herkül, 2011, Atina).

Yunanistan'da Paskalya ritüelinin İstanbullu Rumlar açısından nasıl anlam bulduğunu *Herkül Millas* İstanbul'dan Atina'ya geldikten sonra yaşadığı kültürel şoklardan biri olarak tanımlar ve görüşmede şöyle detaylandırır:

"Paskalyada gece yarısı Syntagma da televizyonda da izliyoruz, görüyoruz. Gece yarısı şey olur, çok ünlü bir ilahî vardır, söylenmeye başlar, bir ışık mumla çıkar, başrahip, herkes kendi mumunu o mumdan yakar, öbürleri de öteki mumdan, böyle yayılır bütün.. Çok güzel bir manzarası var.. Yüksek bir tepeden bakarsanız, ışıkların yayıldığını görürsünüz. Böyle biliyoruz böyle de oldu ama ufak bir ayrıntıyla. Cumhurbaşkanı bekleniyor, kilisenin dışında bando var, millî marşı çalıyor, Cumhurbaşkanı bekleniyor, Cumhurbaşkanı kiliseye geliyor, İsa hayata dönüyor. Yani Cumhurbaşkanı geç gelse İsa hayata dönemiyor, durup dururken millî marş. Dindar değilim ama bunun bir estetiği vardı, iki bin yıldır yapılan, merasim, marşla ne ilgisi var" (Herkül, 2011, Atina).

Millas, iki bin yıldır yapılan dinî törenin, ulusal törenlere ait marş, bando, Cumhurbaşkanı'nın gelişi gibi eklemelerle değişmesinin onda yarattığı hissi "burda farklı bir şey oluyor, yani bunlardan değiliz" sözleriyle ifade eder. Bu sözler törenin değişmiş halinin bir kimlik sınırı olduğunu dolayısıyla ritüellerin kimlikle bağıntısını ortaya koyar. Atina'daki bu töreni

"Komik, trajik, komik aslında, komik geliyor aslında, kabul edilemez, biraz sinirlerimiz de bozuluyor"

ifadesiyle tanımlar. Söz konusu duygunun İstanbullu Rumlarda ortaklaşa olduğunu belirtirken, "mesela benim oğullarım ne yapar bilmiyorum, onlar İstanbul'da büyümediği için" sorusunu sorar. Böyle bir soru İstanbullu Rum kimliğinin ritüelle ilintisini çarpıcı bir şekilde vurgular.

Ritüellerde ortaya çıkan sınırlara diğer bir örnek de İstan-

bul'da yaşarken öğrenciliğinde kilise korosunda görev alan *Xanthus*'un göç ettiği Atina'daki ilahilerle ilgili söyledikleridir:

“Dediğim gibi ne dindarım o kadar ne de.. Fakat ezanı da duymayı güzel bir sestən geliyorsa severim. Hatırlarım üniversitede Fen fakültesindeyim. Öğleden sonra saat beşte falan, ne kadar güzel ezan okunurdu. (...) Buradaki (Atina) kiliselere ben gidemem, yalnız Türkiye’den gelmiş, buradaki kiliselerde okuyanlara katılabiliyorum. Buradakilerin çoğu gazel duyuyormuşsun gibi. Halbuki onlar gayet ciddi, anlatamam, müzikçi de değilim...” (*Xanthus*, 2010, Atina).

Benzer biçimde, *Millas* da ilahîlerdeki bu farklılığı, rahatsız edici olarak niteler ve bunu şu sözlerle ifade eder:

“İlahîlerde ton farkı var, burdaki fark kulağımı tırmalıyor, o ilahîleri dinlerken, kakofoni gibi geliyor, dinlerken rahatsız oluyorum bu ne biçim şey..” (*Herkül*, 2011, Atina).

Görüşmeci *Dimitris*'nin Atina'da cenaze törenindeki duygusu da, ilahîlerde vurgulanana benzer bir sınıra işaret eder. İstanbul'da yaşamakta olan *Dimitris* Atina'ya yıllar önce göç eden amcasının vefatı üzerine gittiği Atina'daki törendeki yabancılık duygusunu şöyle anlatır:

“Cenaze merasiminde olduğumu hissettirecek hiçbir şey yaşamadım. Çok yadırgadım. (...) Aynı dualar okunuyor. Bu duaları bir papaz, rahip çocuğu olarak ezbere de biliyorum. Ama tonlamasıymış, melodisiymiş, birçok farktan dolayı, orda cenaze töreni yapıldığını hissetmedim. (...) Alışmış olduğunuz tarzda melodileri, o ilahîleri, belli ritüeller var, bulmadığınız takdirde, o burdayken boşluğunu doldurduğunuz kavram orda uyuşmuyor, ihtiyacınızı gidermiyor” (*Dimitris*, 2011, İstanbul).

Görüşmeci *Dimitris*, Atina'ya göç edenlerin dinî ritüeller açısından yaşadıkları yabancılığı sözleriyle ifade eder.

“Göç, mübadele niye kötü? Sökülüp çıkıyor. Göç etmiş olanlar da bir şekilde burda, yaşamış olduğu topraklardan bir şekil-

de sökülüp çıkarılmış durumdalar. Dolayısıyla ekildikleri 'bu topraklardan' gidince, bazılarını toprak tutmuyor.." (Dimitris, 2011, İstanbul).

Dimitris'nin yukarıdaki ifadesindeki, "insan ve mekân arasında kimliğin kaynağı olarak, homojenleştirilmiş ve doğal olarak görülen bir bağ" ve "aidiyetin işareti olarak köklenmiş olma gibi ağaçsıl (*arboreal*)"¹⁰⁷ atıflar, ritüellerin mekânla kök ve yaşam bağı kurularak anlamlandırıldığını düşündürür.

Bu bölümde ele alınan kuramsal tartışmaları özetleyecek olursak; İstanbul Rum Ortodoks dinî ritüel-aidiyet bağintısında, dinî ritüeller, bir kimlik göstergesi, bir başka deyişle bir "etno-din" olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada kimlik kavramını hatırlayacak olursak, kimliğin etnik köken, sınıf, mekân gibi çoklu etmenle şekillendiği ve müzakere edildiğini vurgulamıştık. Kimlik, yaşam boyu süren, duruma bağlı bir duruş, iddia ve konumlanmadır.¹⁰⁸ Deneyimlerden doğmaktadır ve diğer kişilerle ilişkiye bağlıdır.¹⁰⁹ Söz konusu kimlik azınlık kimliği olması durumunda, diğer kişilerin onu nasıl gördüğü ve devletin nasıl yaklaştığı, görece daha ağırlıklı bir şekillendirici etkiye sahip olmaktadır.

Bu bölümün başında, soru olarak ortaya konulan, İstanbullu Rum *Xanthus*'un, *zor yıllarda* mahallede taşınmasının ve istese de bir türlü "Türk" olamamasının nedenlerinin başında, Türkiye'nin kuruluşu sırasında milliyetçi ilkelere uygun olarak devletin koruyuculuğunu seçtiği "kültür"ün merkezinde dinî bir kimlik yatması gelir. Dolayısıyla Müslüman olmayan *Xanthus*, seçilmeyen olduğundan, ya da *hayali cemaatin* dışında ol-

107 Liisa Malkki, "National Geographic: The Rooting of peoples and the territorializing of national identity among scholars and refugees", *Culture, Power, Place*, 1997.

108 Yael Navaro-Yashin, "De-ethnicising the Ethnography of Cyprus: Political", (der.) Y. Papadakis, N. Peristianis ve G. Welz, *Divided Cyprus: Modernity, History and an Island in Conflict* içinde, Oxford University Press, 2006; Rogers Brubaker, "The 'Diaspora' Diaspora", *Ethnic and Racial Studies*, no. 28, 2005, s. 1-19; Stuart Hall, "Culture, Community, Nation", *Cultural Studies*, no. 7:3, 1993, s. 349-363.

109 Moore, a.g.y. ve Michael Jackson, *Things as they are: new directions in phenomenological anthropology*, Indiana University Press, 1996.

duğundan, kalmasına izin verilen bir “yabancı” ve her zaman “Türk-Müslüman”dan daha çok borçlu olan bir “yerli” gibidir. Dolayısıyla, onlara biçilen roller, vatandaşlık yükümlülüklerini yerine getirmede daha gayretkeş ve görünür olmaları iken, hak talebinde suskun ve görünmez olmaları gerekliliğidir.

Susma gerekliliği, sessiz olma şeklinde dilin kullanımında da ortaya çıkar. Yunanca/Rumca konuşmak, Rum kimliğini korumak ve devam ettirmek anlamına geldiğinden, Rumca konuşmak baskının hedefi olur. Dil kullanımı, kimliğin ifade aracı olduğu kadar kimliği yaratır da. Dolayısıyla dilin kısıtlanması diğer deyişle, kamusal alanda sessizlik ya da kısık sesle konuşmak ve konuşulacak konularda dikkatli olma gibi yönler de kimliğe eklenir. İstanbullu Rum kimliğine diğer eklemelenen bir yön de Rumcadaki Türkçe sözcükler ve Türkçe sentaksıyla konuşmadır. Bu aynı zamanda Atina’da Yunanlılarla ayrışmada ortaya çıkar. Benzer sınırlardan biri de ritüellerdir.

İstanbullu Rum-“Türk/Müslüman” kimlikleri arasında söz konusu sınır, zaten belirgin yani farklı bir din iken Yunanistan’daki Ortodokslukla olan sınır, ritüellerin anlamlandırılmasında ortaya çıkar. Türkiye’de çoğunluğun dininden farklı bir dine dayalı azınlık olma konumu, dinin ve ritüellerin, Rum Ortodoks kimliğini kurma, taşıma ve anlamlandırma yönünü güçlendirir. Rum Ortodoks kimliğinin yoğrulduğu ritüellerin anlamı, *zor yıllarda* ve *demografik azalma* nedeniyle daha da başkalaşır. Örf ve âdetlerin devamı, varlığın devamı gibi görülür. Ritüellerin İstanbul Rum Ortodoks kimlikteki bu hayati yeri ve ona bağlı anlamlandırma yönüyle, Yunanistan’da “*toprak tutmamakta*” ve ritüellere ilişkin yabancılık hissi oluşmaktadır. Bir sonraki bölümde, bu “*toprak tutmama*” duygusunun ortaya çıktığı göç olgusunu ele almaya çalışacağım.

GÖÇ

“Gidenler ağlayarak gittiler, kimse gitmek istemiyordu. Çünkü insan doğduğu yer nere, memleketi odur. Ne var siz Müslümansınız, ben Hıristiyan? Sankim bana sordular? Sordular mı bana ki ben Rum’um.. Böyle geldi?.. ‘Vatandaş Türkçe Konuş!’ ne demek?.. Ben gitmek istemedim, gitmedim de. Ablam, yeğenlerim gidince yalnız kaldım, yani gittim mecburi. Ablamın kocasının bir pastanesi vardı, bir Türk’le ortak. Ben de Türk’le ortakım, hiç problemim yoktu, bugün hâlâ dostuz, o kadar sayıyorlar. Ama eniştemin işinde problem çıkardılar. Yeğenim Eleftherios 19-20 yaşında. Geldiler dediler ‘biliyorsun Yücel ne demiş?’ ‘Ne demiş? Bak Eleftherios’un bağır-saklarını eline verimiz’ demiş eniştemin ortağının oğlu. ‘Boşver ya, Yücel’le konuşurum...’ Başladılar rahatsız olmaya. Şeyden değil, Yunanistan’da daha iyi geçineceğiz diye gitmediler” (Takis, 2011, İstanbul).

Bu ifadenin sahibi, *Takis*, İstanbul’dan ayrılışının isteyerek ya da daha iyi ekonomik koşullar için olmadığını vurgularken *memleketi* doğum yeri temelinde tanımlamaktadır. Böyle bir *memleket* tanımlaması, teklige işaret eder. Anlatımında, kişinin içine doğduğu kimliği seçemediği vurgusu ve bunun önemli bir bileşeni olan dilin sınırlandırılmasına dair bir eleştiri vardır.

Takis, 1937’de, yedi yaşındayken babasını kaybeder ve ergenlik döneminde Tokatlıyan Oteli’nin pastane bölümünde çalışmaya başlar. Annesi evlere temizliğe gitmekte ve ablası da

terzilik yapmaktadır. Uzun yıllar Tokatlıyan Otel'i'nin pastanesinde çalışır. O günlerde, orası bir okul gibidir. Avusturyalı pasta şefinden sanat öğrenir ve pasta ustası olur. Atatürk'ün manevi kızı Ülkü'nün on iki katlı düğün pastasını o yapar. *Takis*, yeğeninin tehdit edilmesi üzerine ablasının ayrılışını ve bunun onu gitmeye zorladığını anlatırken, diğer yandan da gitmediğini söylemesi ilgi çekicidir. Bu ifade, göçle birlikte mekân kavramının muğlaklaştığını düşündürür.

“Ablam gidince yalnız kaldım... Biz şimdi orada Yunanistan'da Türkçe konuşuyoruz biliyor musun kendi aramızda, Rumlar karşı karşıya geldiğimiz zaman. Kimse bize demiyor ki 'Türkçe konuşuyorsunuz'. Bilakis, markette soruyorlar, 'hava getirdin mi ordan?' Bizim köken Bizans... Dediklerine göre bir zaman iki yüz bin kişi kadar olmuştuk. Şu an iki bin. Ben merak ediyorum, diyorum çok sefer yani, 'şu İstanbul'un içinde elli bin Rum olsa ne olurdu yani', rahmetli Atatürk çok akıllı adamdı, İstanbullu Rumları mübadele etmedi... 42, 55, 64, 74¹ bitirdiler bilakis Rumları” (*Takis*, 2011, İstanbul).

Takis'nin bu ifadelerinde göçle mekân kavramının başkalaştığı ileri sürülebilirse de, köken olarak İstanbul ve Bizans'ı belirlemesi son derece nettir. Türkçe, Atina'da Falıro semtinde Rum olmanın bir parçası olarak işlev görmektedir. İstanbul'da Rumların azalmasını ise belli tarihsel dönemeçlerle “bitirdiler” ifadesiyle tanımladığı görülür.

Göç “karar”ı: “Gidenler ağlayarak gittiler”

Bu bölümde göç olgusunu, göçü yaşayanların “köken”, memleket ve aidiyet sorunları ve bu sorunlarla başa çıkma yollarının izleri üzerinden ele alacağım. Göçün İstanbul'da yaşamaya devam edenler ve Atina'ya yerleşenler üzerindeki kimliğe etkisi,

1 Görüşmeci *Takis*, sayılarla yılları kastederek, 1942 Varlık Vergisi, 6-7 Eylül 1955 Olayları, 1964 Seyrüsefain anlaşmasının iptal edilmesiyle yaşanan sınır dışı edilmeler ve 1974 Kıbrıs. Söz konusu süreçler, “Rum Ortodoks Olmak” başlıklı bölümde detaylandırılmıştır.

devamlılık arama çabaları ve Istanbulluluğu deneyimleme yollarının izini sürmeye çalışacağım. Kimliğin bir parçası haline gelen, güvensiz zeminden başlayarak, korku, ayrılmaya/vatanı terk etmeye karar verme, Atina'ya yerleşme, yabancılaşıma ve özlem gibi öne çıkan duyguların izleğinde, göç/zorunlu göç olgusunu tanımlamaları sorunsallaştırarak irdeleyeceğim. Istanbullu Rumların 1964'teki sınır dışı edilme deneyimini tanımlamak görece kolaydır: Zorunlu göç ya da sınır dışı edilme. Ancak onun dışındaki göçlerde, gönüllü/gönülsüz ve zorunlu göç gibi belirgin ve çelişkisiz bir sınır çizilmesi pek mümkün görünmemektedir.

Göç etme, her şeyden önce bir ayrılmaya işaret ettiğinden, göç edenler için ayrılmanın yaşandığı mekân ya da memleket kavramı sorunsallaşmaktadır. Bu nedenle "geri dönüş ve toprağa bağlılıkla ilgili"² duygusal gel-gitleri ve çelişkileri içinde barındırır. Göç ile zorunlu göç arasında her ne kadar berrak bir ayrım yapmak zor olsa da zorunlu göç, "kopuş daima beklenmedik ve zorunlu olduğu için özellikle yakıcıdır".³ Bu nedenle, neredeyse insanlık tarihi kadar eski bir olgu olan göç olgusu irdelenirken, "kimin, ne zaman, nasıl, nereye ve hangi şartlar altında hareket ettiğine bakmak önemlidir".⁴

"Gönüllü" - gönülsüz göç

Karşılaştırmalı edebiyat kuramcısı ve aktivist Edward Said, *Reflections on Exile (Sürgünden Yansımalar)* adlı eserinde, seçme ve geri dönüş imkânı üzerinde durur ve geri dönüşü engelleyen insanın sürgün olduğu sonucuna varır.⁵ Antropolog, Laila Abu-Lughod "gönüllü ama göç etmeye mecbur kalmış" bi-

2 Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.

3 Laila Abu-Lughod, "Palestinians: Exiles at Home and Abroad", *Current Sociology* 36 (2), Yaz 1998, s. 61.

4 Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting identities*, Routledge, Londra ve New York, 1996, s. 182.

5 Edward Said, *Reflections on Exile: and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, s. 181.

ri ile “aniden zorunlu olarak ‘vatan’ından kopan biri” arasında gerçek bir fark olduğunun altını çizerek.⁶ Sosyolog Minoo Alinia gönülsüz göçmenleri, geri dönüş imkânına sahip olmayanlar ve/veya geri dönecekleri “yurt”ları olmayanlar olarak tanımlar. Geri dönüş sorununun, birinin “kök”lerine geri dönmesinden ziyade geçmiş, şimdi ve kendi devamlılığı arasındaki bağı canlı tutma imkânıyla ilgili olduğunu belirtir. Gönüllü ve gönülsüz göçte seçim özgürlüğünün mutlak olmadığına dikkat çeken Alinia, gönüllü göçte, kararın kişilerin sosyo-ekonomik imkânlar çerçevesinde kaldığı ölçüde gönüllü olarak tanımlanabileceğini belirtir.⁷

Söz konusu kavrayıştan hareketle, İstanbullu Rumların göç etmesindeki nedenlere ilişkin, daha iyi ekonomik imkân için göç, tek neden olarak belirtilmediğinden, gönüllü göç olarak tanımlanması kolay değildir. Gönülsüz göç tanımında kullanılan, geri dönüş imkânına sahip olup/olmama kriteri de bazı İstanbullu Rumların yasal olarak geri dönebilmesine karşın psikolojik olarak geri dönememesi nedeniyle yetersizdir. O halde zorunlu göç dışındaki göç, nasıl tanımlanmalıdır? Kategoriler ve adlandırmaların birbirine geçerek karmaşıklaştığı, İstanbullu Rumların göç deneyimini, karar alma süreçlerini detaylandırarak irdelemekte yarar vardır. Göçe yol açan süreci görüşmeci Dimitris şu sözlerle ifade eder:

“Önce sizi işinizden ederler, sonra aile huzurunuzu bozarlar. 64’te Kıbrıs olayları şey yapılarak.. (...) akşamdan sabaha sınır dışı edilmeler, sosyal aile kavramını parçaladı. Şimdi bir aile, bir anne baba, iki çocuk, üç çocuk. Anne Yunan uyruklu diyelim. Anne gidiyor. Gidince ne yapacak? Diğer aile üyeleri de TC vatandaşı olan gitmek zorunda kalıyor. (...) 64 sınır dışı edilmeler, en ciddi kan kaybıdır cemaatin. Ondan sonra 74 Kıbrıs’ta da.. 74 Kıbrıs’ı hatırlıyorum. Büyükağa’daydık. (...) Mavi kâğıt veya kırmızı kâğıtla kaplanırdı camlar ışık çık-

6 Abu-Lughod, a.g.y., s. 61.

7 Minoo Alinia, *Diaspora Mekânları, Kürt kimlikleri Öteki olma deneyimleri ve aidiyet politikaları*, çev. Fahriye Adsay, Avesta, İstanbul, 2007, s. 81-82.

masın diye. Sadece biz değil, bütün herkes. Ama onun yaratmış olduğu tedirginlik fazlaydı. Konu Kıbrıs'tı. Ukrayna değil. (...) Dolayısıyla orda da bir kırılma oldu, parçalanma, ufalma oldu. Bana göre ufalmanın son şeyleri de 80 öncesi olaylar. Ya Sağcısın, ya Solcusun. Sağcıysan Solcular kırar, Solcuysan Sağcılar kırar, diğer taraf kırmaz. Ama azınlık mensubu veya gayrimüslim olarak ne İsa'ya ne Musa'ya. Sağcı da kırıyor, Solcu da kırıyor vitrinini veya haracı almaya geliyor" (Dimitris, 2011, İstanbul).

Yukarıdaki anekdotta ailelerin 1964'te göç etmek zorunda kalışı için kullanılan *kan kaybı* ifadesi bedene ait, yaşamsal bir göndermedir. Böyle bir ifade, söz konusu sınır dışı edilmelerin, toplumu ne kadar derinden etkilediğini gösterir. Takip eden yıllarda özellikle de 1974'te Kıbrıs meselesiyle, tedirginlik ve gerilim üst noktaya çıkar. Görüşmede 1980 öncesi politik keskin ayrışmalarla, azınlık işyerlerinin hem Sağ hem de Sol kesimin ortak hedefi olduğunun altı çizilir. Buna rağmen, 1980 öncesinde ve sonrasında üniversitelerde kurulan arkadaşlıklardan söz ederken görüşmeciler kendilerine özellikle Sol görüşlü öğrencilerin yakınlık gösterdiklerini vurgularlar. Bu durumu Sol görüşlü öğrencilerin onları destekledikleri olaylardan örnekler vererek detaylandırırlar. Ne var ki, destek görüyor olmak, dezavantajlı olmak durumundan, baskı ve gerilim altında olmaya kadar uzanan geniş bir alana işaret eder.

Görüşmelerde göç etmeye yol açan nedenlerin başında gerilimden kurtulmak gelmektedir. Göçe karar verme ve bunu gerçekleştirme kimi zaman en yakın arkadaşlarla bile paylaşılmaz. *Takis* söz konusu durumu şöyle aktarır:

"Birini gördüğün zaman, bıkkınlık geldi bana, yolda birini görüyorsun, 'Takis, biliyorsun Yorgos gitti..' sankim iyi haber. 'O gitti, bu gitti.' Sonra çokları da hiçbir şey demeden oldu. Gizli. Çarşamba günü arkadaşım Mihail ile balığa çıktık, Pazar kilisede gördüm. Pazartesi işe gittim. 'Ya,' dediler, 'Mihail gitti, yok canım ne diyorsun, yanlışır.' Söylemedi adam söylemedi..." (Takis, 2011, İstanbul)

Kişilerin en yakın arkadaşına bile haber vermeden göç etmesi, kararın ne denli zor alındığını gösterir. Bu durum, kararın yakın çevre ile paylaşılması durumunda, yaşanacak duygusal anlardan ve karardan vazgeçme ihtimalinden kaçınıldığını akla getirir. Ayrılımlar birbirini takip eder. Gidenler, kalanları da etkiler. Bu gidişlerle hem gidenler, hem kalanlar adeta İstanbullu Rum kimliklerinden bir parçayı kaybederler. Göçler, sosyo-kültürel açıdan zayıflamanın veya direnç kırılmasının, özellikle de güvensiz hissetmenin en önemli nedenidir. Zira her kişi, sosyo-kültürel örgüde bir ilmdir. Bu örgüde eksilen her ilmek dokunun zayıflaması ve yitmesi anlamına gelir.

Gidenler, evlerinden, memleketlerinden, akrabalarından ve dostlarından ayrılırlar. Diğer taraftan kalanların yer değiştirmemiş olması, aynı yerde kaldıkları anlamına gelmez, çünkü Şehir'in, mekânın/yerin duyumsal anlamı sarsılmıştır. Görüşme ci Angel, ayrılışını anlatırken söz konusu durumu şöyle aktarır:

“Biz hep İstanbul’da bir gün gidebileceğimiz varsayımıyla yaşadık yani, bu bir doneydi. Konuşmadan da bildiğimiz bir şeydi. Herkes gidiyor. Çok söylenen bir şeydi. *Apoyevmatini*’de biliyorsunuz bizim gazete, hep böyle şey çıkıyor, yani ne derler cenaze ilanı. *Apoyevmatini* kimin öldüğünü öğrenmek için alıyorsunuz. Bizim dönemimizde bu böyleydi. Böyle bir ortam içinde kim yaşamak ister ki?” (Angel, 2011, Atina)

Angel, 90’lı yılların başında 22 yaşındayken ayrılıp Atina’ya gider. Türkiye’ye sık sık gelmektedir. Kendisini tam olarak ayrılmış hissetmemekte, iki tarafta hissetmektedir. Angel’in fiziksel olarak nerede olduğunun önemi olmaksızın daima hem Atina’da hem de İstanbul’da olma hâli önemlidir. Hem “buralı” hem “oralı” olmak, içeriği ve dışarıyı üst üste binmiş şekilde yaşamak gibidir. Bu da göç etmede, fiziksel olarak bir kopuş yaşanmasına rağmen, zihinsel ve duyumsal olarak “hareket halindeki mekân”⁸ yaşanabileceğini göstermesi açısından çarpıcı-

8 Elena L. Delgado ve Rolando J. Romero, “Local Histories and Global designs: An Interview with Walter Mignolo”, *Discourse*, Wayne State University Press, 22.3, Güz 2000, s. 15.

dir. Mekânın anlamlandırılması, bir sonraki bölümde de tartışıldığı gibi “her zaman toplumsal olarak inşa edilir”⁹ ve bu nedenle de bağlamsaldır.

Görüşmeci *Angel*’in yaşadığı dönem İstanbul’da Rumların daha önceki kopuşlarla azalmış olduğu dönemdir. Dolayısıyla ondaki içselleştirilmiş bilgi, bir gün mutlaka göç etmek zorunda kalınacağıdır. Oysaki daha önceki yıllarda durumun farklı olduğu görülür. *Herkül Millas*, Atina’daki görüşmede söz konusu durumu şöyle anlatır:

“Biz o kadar düşünmüyorduk. 50’lerde düşünmüyorduk hatta 6-7 Eylül’den sonra (...) toparlandık, biraz da ekonomik durum iyiydi, toparlandık ve atlattık o şoku. Fakat şey, Varlık Vergisi büyük şoktu, bence en büyük şok Varlık Vergisidir. İhraçlar da zorunlu göçtü. Öyle bir aileler 15 bin kişi ihraç ediliyor, bir 15 bin kişi daha sürüklüyor, bitti, yani” (*Herkül*, 2011, Atina).

Millas, Varlık Vergisi’ni en büyük şok olarak tanımlarken, bazı görüşmeciler onları yasayla değil, halkla karşı karşıya getiren 6-7 Eylül’ü büyük kırılma noktası olarak nitelerler. Görüşmeci *Acis* 6-7 Eylül’ü, “Türkiye’nin kuruluşundan itibaren istenenin sadece Türklerin yaşadığı Türkiye” oluşunun bir yansıması olarak tanımlar ve şöyle anlatır:

“Bizim o zaman çektiklerimizi şimdi Kürtler çekiyor, bizden önce Ermeniler çekti, bir aralar da Lazlar. Her zaman bir parçayı dışarıya çıkarmak istediler. 6-7 Eylül de bunun için oldu, biz gidelim diye, ama bizim pek aklımız yoktu, gitmedik işte, orda kaldık. (...) Ben şanslıydım görmedim Kınalıada’daydım. Bizim komiser bekçilerle beraber silahlar elinde vapur iskelesine çıktılar, kimse çıkamadı, dışardan gelenler, bunları yapanlar çıkamadı. (...) 6-7 Eylül’ü yaşayan arkadaşlarımız ondan sonra biraz soğudu, korktu” (*Acis*, 2011, Atina).

Acis’in sınıf arkadaşı *Sandero*, Fener’de bu korkuyu yaşayanlardandır. *Sandero*, o günü şöyle anlatır:

“Ben çok yaşadım, çünkü bizim evimiz Fener’deydi, bizim evimize girdiler... Çok.. Çok korku vardı ben de 10 yaşındaydım o zaman, çok korktuk, ama bir şey kendimize olmadı, fakat bütün eşyalarımız mülkümüz yağma oldu. Yani çok yaşadım bu hadiseleri. O bana çok büyük bir.. şey bıraktı.. bir.. nasıl diyim, bir kötü.. his bıraktı. Komşulardan bir şey gelmedi. Hatırlıyorum ki evimize girenler hiç görmediğimiz insanlardı. Tabii çok, şey.. Davranışları çok fenaydı, çok fenaydı. Çalabildikleri şeyleri alıyorlardı, kıymetli şeyleri alıyorlardı, alamadıkları şeyleri kırıyorlar. Kesiyorlar, halılar vardı bizim evde, o halıları kestiler ufak, ufak parçalar oldu, onlardan annem sakladı hatıra diye birkaç tane parçalar vardı bize, hatıra diye sakladı onlardan birkaç parça..” (Sandro, 2011, Atina).

Görüşmeci Sandro liseyi bitirince 1963 yılında İstanbul’dan ayrılıp Atina’ya gider. Ardından ailesi de gelir. Annesi gelirken 6-7 Eylül 1955’te saldırganların kestiği o halının sakladığı bir parçasını da yanında getirir. 6-7 Eylül’de Sandro’nun babasının dükkânı da saldırıya uğrar. “Babamın da dükkânını kırdılar, o da mahvetti dükkân, yeniden gerekirdi, yeniden kurmak gerekirdi dükkânı”. Sandro’nun 10 yaşındayken hem evinin hem de babasının iş yerine saldırılması, onların yaşamlarına karşı bir yok etme girişimidir. Annesi için evinden ayrılmak çok sarsıcı bir durumdur. Çünkü bıraktığı yeri özleyeceğini bilmektedir. Sakladığı halı parçasını yanına alışı, ayrıldığı yerle organik, duyumsal bağı kopartma ve kopartmama çabası olarak yorumlanabilir.

Antropolog Deborah Lupton, duyguların “kendimizi” duyuşumuzun ve öznelliğimizin biçimlenmesindeki etkilerini irdelediği *Duygusal Yaşantı* adlı eserinde, duyguların hatırlatıcısı ve saklayıcısı olarak nesnelerin rolüne dikkat çeker.¹⁰ Bireylerin yaşam öyküleri bakımından güçlü duygularının ve kişisel dönüm noktası olayların sıklıkla ev bağlamında gerçekleştiğini belirterek, evlerini terk edip başka bir yere kalıcı olarak gi-

10 Deborah Lupton, *Duygusal Yaşantı, Sosyo-kültürel Bir İnceleme*, çev. Mustafa Cemal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 11.

den insanların yanlarında getirdikleri nesnelerin önemini vurgular.¹¹

Görüşmeci *Sandero*'nun annesinin Atina'ya giderken yanına aldığı halı parçası hem İstanbul'u, evini unutmanın hem de yapılanları unutmamanın bir sembolü gibidir. Bir anlamda halı parçası "duygusal ve tarihsel tortuyu muhafaza eder".¹² İstanbul'dan, *Şehir*'den bir parça olmakla beraber, aynı zamanda evinden, memleketinden zorla koparılmayı hatırlatan ve bu durumun kanıtı olan bir parça, nesnedir.

6-7 Eylül'den sonra yaşananlara rağmen hayata kaldığı yerden devam etmeye çalışıldığı görülür. Acis bunu şöyle anlatır:

"55'ten sonra bir soğukluk girdi, ama yavaş yavaş geçti (...), 63'te gine değişti. (...) Rum dükkânların önünde toplanıp, 'buraya girmeyin, burası gâvur dükkânıdır, girmeyin,' filan.. (Acis, 2011, Atina).

Görüşmeci Acis'in babası ve dayısı balıkçıdır. Babasından kalan bir iş yoktur. Kendisi için bir gelecek görmediğinden Atina'ya gider. Ailesi 1972-1973'e kadar İstanbul'da kalır, ardından onlar da gelir. Evi ve işyeri saldırıya uğrayan *Sandero*'nun ailesi de Acis'in ailesi de 6-7 Eylül'ün ardından hemen ayrılmazlar. Memlekette ayrılışa 1964 yılındaki kitlesel sınır dışı edilmeler kadar etki etmese de, 6-7 Eylül'ün kişiler üzerinde bıraktığı izler gayet derindir. *Takis*, söz konusu izleri şöyle anlatır:

"6-7 Eylül çok büyük felaketti, çok korktuk, sonra dedikodu çıkardılar mesela, birkaç gün sonra 'bu akşam gene kesecekler bizi', dalga dalga geliyordu (...) başladılar gitmeye Yunanistan'a..." (Takis, 2011, Atina).

6-7 Eylül'ü takip eden günlerde, olayın tekrarlayacağına dair duyulan korku, kolektif travmanın boyutunu ve psikolojik şiddetin sürekliliğini göstermesi bakımından anlamlıdır.

11 A.g.y., s. 233-234.

12 Nadia Seremetakis, *The Senses Still, Perception and Memory as Material Culture in Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, s. 7.

Travma üzerine çalışmalarıyla tanınan Judith Herman, travmatik bir deneyimden sonra, tehlike her an geri dönebilirmiş gibi, insanın kendini koruma sisteminin sürekli teyakkuza geçtiğinin görüldüğünü vurgular.¹³ Zorunlu göç ve travma üzerine çalışan psikolog Renos Papadopoulos'un belirttiği gibi travma deneyimi "tahmin etme/bekleme" ile yakından bağlantılıdır ve "peki ya... ise ne olacak?" süresi belki de en travmatik ve azap verici süreçtir.¹⁴ İstanbul'dan göç etmede, bu sürecin etkili olduğu söylenebilir. Kişilerin, olayların yeniden yaşanacağını düşünmesi, yeniden tehditlere maruz kalma ihtimalini hissetmesinin göçte rolü büyüktür.

Söz konusu tehlike ihtimali, ardından gelen 1964'teki sınır dışı edilmeler, Kıbrıs sıkıntılarıyla birleşerek katmerlenir ve ayrılış hızlanır. Bu süreçte gitmenin de kalmanın da farklı farklı nedenleri vardır. Bu nedenleri, Atina'da yaşamakta olan Nadia şöyle anlatır:

"Benim şöyle bir şeyim var. (...) Bir kısmı 'burda geçiricem gitmicem, I won't give up'¹⁵ vardı. 'Burda iyi geçiniyorum, nasıl olsa fazla bir şey istemiyorum yani artık ne dokunacaklar daha fazla bir şey yapamazlar,' yani eğer çocukları genç kızları olmayanlar. Bi de o vardı, 'genç kızımız var, gidelim oraya yani daha şey olur'. (...) Yani ya ekonomik durumun çok kötü onun için kımıldayamıyosun, ya da o kadar çok büyük ekonomik şeyin var ki riske alamıyosun, yine gidemiyosun bi ekonomik. Duygusal şeyden de artık korku vardı ama genç çocukları küçük çocukları yoktu. 'Şimdiye kadar becerdik, becerelim veya hayır niye gidelim gitmeyeceğiz, burda kalıcaz ve direniriz, (...) burda doğduk, burda büyüdük burası bizim şeyimiz' bence .. bence benim şeyimce bu nedenler" (Nadia, 2011, Atina).

13 Judith L. Herman, *Travma ve İyileşme*, çev. Tamer Tosun, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 46.

14 Renos Papadopoulos, "Refugee Families: Issues of Systemic Supervision", *Journal of Family Therapy* 23, 2001, s. 413.

15 *Vazgeçmeyeceğim* anlamına gelmektedir.

Görüşmeci *Nadia*, kalma ve gitme nedenlerini genel hatlarıyla korku, ekonomik durum, çocukların yaş ve cinsiyetleri ve duygusal nedenler olarak sıralar. Bu nedenler arasında “genç kızımız var, gidelim” ifadesi, tehdidin hedefine ve “öteki”nin imajına işaret etmesi açısından önemlidir.

Herkül Millas, Türk ve Yunan edebiyatında 450’ye yakın eseri inceleyerek hazırladığı tez çalışmasında, Türk edebiyatında Yunan/Rum kadınının, ya iyi olarak temsil edilip bu kişilerin sonunda Müslüman/Türk olduğunu ya da büyük sıklıkla kötü ve ahlâksız (fahişe vb.) olarak sunulduğunu belirtir.¹⁶ Bu edebi eserlerin yanı sıra, sinema filmleri (Kara Murat, Tarkan, Mal-koçoğlu vb.) ve televizyon programlarında bu yönde temsillerin, Yunan/Rum kadınlara bakış açısı oluşturmada oynadığı rol, görüşmecinin dile getirdiği endişede kendini gösterir. Rum kadınlarını “kötü ve ahlâksız” olarak konumlandırmak, bir anlamda “öteki”nin “mülkü” olan kadına saldırıyı gerekçelendirir-

16 Bu temsilleri örneklendirmek fikir verici olacaktır. Millas, Halide Edip Adıvar’ın yazmış olduğu yirmi bir roman ve iki öykü kitabının hemen hepsinde Yunan/Rum’a atıf olduğunu ve yirmi sekiz Rum kadından on tanesinin pek nitelendirilmediğini, on sekizinin çok olumsuz kimseler olarak gösterildiğini, bu kadınların genelde fahişe ya da beğenilmeyecek biçimde ‘fingirdek’ hizmetçiler olarak karakterize edildiğini belirtir. Millas, *Türk Romanı ve “Öteki”*, *Ulusual Kimlikte Yunan İmaji*, Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 52. Millas, Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun eserlerinde yer alan dokuz Rum kadınının beşinin fahişe olduğunu, üç kadının Türklerle cinsel ilişki içinde olan genç kızlar olduklarını belirtir. Bu kadınlar, Türk erkeklerine iyi davranmazlar, aldatıp terk ederler ve fırsat buldukça soyarlar ve ölümlerine neden olurlar. A.g.y., s. 55-56. Tanık Bugra’nın, Rum karakterlere yer verilen romanlarını ise Millas şöyle değerlendirir: “Cinsellik Türk-Rum ilişkilerinde önemlidir. Rum kadınlar ‘sakin ve vakur’ Türklere hep aşık olurlar. Türk’ün cinsel çekiciliğine dayanamazlar, önlerinde ‘cilveleşirler’. Rum erkeklerin ise bu konuda yetersiz ve eksik bir yanıları vardır”. A.g.y., s. 71. Rumlar bu şekilde temsil edilirken Fransız veya İngiliz gibi yabancıların temsili daha farklıdır. Edebi eserlerde, filmlerde ya da televizyon dizilerinde, bir Fransız hizmetçisi veya mürebbiyesiyle, Rum hizmetçinin aynı anlamlandırılmadığını, birincisinin öykünülen kültürün bir temsilcisi olarak olumlu karakterize edilirken, ikincisinin ötekileştirilerek “biz”den birisi olarak konumlandırıldığı ileri sürülebilir. Bu konuda okumalar için kaynak önerileri: Hülya Adak, *Otobiyoğrafik Benliğin Çok-Karakterliliği: Halide Edibin İlk Romanlarında Toplumsal Cinsiyet*, Elif Gözdaşoğlu Küçükalioglu, *Imagi-nation of Gendered Nationalism: The Representation of Women as Gendered National Subjects in Ottoman-Turkish Novels (1908-1938)* Bilkent University.

mektir. Kadın bedeninin şekillenmeye ve saldırıya maruz kalması milliyetçi politikalarla yakından ilgilidir.

Milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantı önemlidir, zira “güç, kontrol ve hegemoni sadece devlet ile millet arasındaki ilişkide değil, aynı zamanda cinsiyet ile millet arasındaki ilişkide yer almaktadır”.¹⁷ Gerçekten de eğer millet hayali bir cemaatse, bu hayalin bir de toplumsal cinsiyet yönü olmalıdır.¹⁸ Milletlerin tanımları imgeler ya da metaforlar olmaksızın yapılamayacağı gibi, cinsiyet olmaksızın da yapılamaz.¹⁹ Diğer yandan “milliyetçilik de cinsiyetlendirilmiş bir kavramdır. Çünkü toplumsal olarak kurgulanan kadınlık ve erkeklik düşüncesi ulusun inşasında kadın ve erkek katılımını şekillendirir”.²⁰

Antropolog Nükhet Sirman, toplumsal cinsiyet ile milliyetçiliğin birbirini kuran, karşılıklı olarak birbirini yaratan süreçler olduğuna dikkat çeker. Üretilen millet anlayışları ile toplumsal cinsiyet arasında, karşılıklı belirleme ve belirlenme ilişkisinin izlerinin sürülmesinin önemini vurgular. Zira millet kadını ve erkeğini başka milletlerinkinden farklı tanımlarken, hem kendi özünü hem de toplumsal cinsiyet ilişkilerini yaratmaktadır.²¹

Kadın ve milliyetçilik alanındaki çalışmaları ile tanınan Nira Yuval-Davis’in de belirttiği gibi “kadınlık” ilişkisel bir kategoridir.²² *Cinsiyet ve Millet* adlı eserinde, cinsiyet ilişkilerinin milli-

17 Deniz Kandiyoti, “Guest Editor's Introduction: The Awkward Relationship: Gender and Natioanalism”, *Nations and Nationalism* 6:4, 2000, s. 491.

18 Glenda Sluga, “Female and national Self Determination: A Gender Re-reading of the Apogee of nationalism”, *Nations and Nationalism* 6:4, 2000, s. 495.

19 Silke Wenk, “Gendered Representations of the Nation's Past and Future”, *Gendered Nations: Nationalisms and Gender Order in the Long Nineteenth Century* içinde, Berg, Oxford, New York, 2000, s. 63.

20 Sikata Banerjee, “Gender and Nationalism: The Masculinization of Hinduism and Female Political Participation in India”, *Women's Studies International Forum* 26:2, 2003, s. 167-169.

21 Nükhet Sirman, “Kadınların Milliyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 226-227.

22 Nira Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet*, çev. Aysin Bektaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 17.

yetçi projelerin bazı temel boyutlarına olan katkısını inceleyen Yuval-Davis, söz konusu boyutları, millî yeniden üretim, millî kültür, millî vatandaşlık ve savaşlar olarak ortaya koyar. Yuval-Davis ve Floya Anthias, *Women, Nation, State* (Kadın, Ulus, Devlet) adlı eserlerinde, milliyetçilikte kadınların öneminin vurgulandığı beş ana durum tespit eder ve şöyle sıralarlar: Millî topluluk üyelerini biyolojik olarak var edenler; grupların sınırlarını (cinsel ya da evlilik ilişkilerinin sınırlanmasıyla) yeniden üretenler; millî kültürün aktif aktarıcıları ve yeniden üreticileri ve son olarak da millî çekişmelerde aktif katılımcılar.²³ Kadınları, kültürel aktarımın sağlayıcısı olarak gören milliyetçi anlayış, aynı zamanda kadınları “geleneğin” taşıyıcısı, kültürün, âdetlerin ve dilin haznesi, deposu olarak gördüğünden, bu mirasın himaye sorumluluğunu da kadına yükler.²⁴ Kadınların, bu yönde “merkezi” önemi, gerek kalıpyargılara ve saldırılara hedef olmalarında gerekse Müslüman-Hıristiyan karma evliliklere yönelik dışlanmada özellikle görünür olur. Bu nedenle genç kızları olanların, daha fazla endişe duydukları ve göçe karar verdikleri ileri sürülebilir.

Gitmeye ve kalmaya karar verme süreçlerini irdelediğimiz bu bölümde, göç etmeme yani kalma üzerinde de durmak gerekir. Kalanların neden kaldıkları, neden gitmedikleri önemlidir. Ancak bu noktada rahatsız edici bir yön bulunmaktadır. Zira kalmanın olağandışılığı ve beklenmemesi üzerine bir vurgu alttan alta hissedilir.

Gidenler-kalanlar

Atina'da yaşayan *Phoebe*,²⁵ sekiz yaşında ailesiyle ayrıldığı Şehir'e, duyduğu korku nedeniyle bir daha hiç İstanbul'a gidemez/dönemez. İstanbul'da yaşayan Rumları “cesur” ola-

23 Floya Anthias ve Nira Yuval-Davis, *Women, Nation, State*, The Macmillan Press, Londra, 1989, s. 7.

24 Agelopoulos, a.g.y., s. 9.

25 *Phoebe*: Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. Tarabya ve Büyükaadalı. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler Kasım 2010 ve Kasım 2011'de Atina'da gerçekleştirildi. 8 yaşlarındayken ailesiyle göç etmişler. Eşi Zenos (İstanbullu Rum)

rak nitelenmektedir. Yine 70'li yılların sonunda göç eden Milo, kalmanın güçlüğünü vurgular ve İstanbul'da kalanları, "kahraman olmalılar" diye tanımlar. Göç etmeme durumu kalma, cesaret ve kahramanlık olarak nitelenmektedir. Zira kalmak, sürekli bir saldırı ihtimalini göğüslemek, güçlüğünün psikolojik saldırılarına dayanmak ve bir anlamda fiziksel yok olmayı da göze almak anlamına gelebilmektedir. İstanbul'da yaşamakta olan, *Dimitris* gitmeye karar verme süreçlerini ve gidişi şöyle anlatır:

"Bizim de 80'de bir gitme teşebbüsümüz oldu. Çünkü bizim dışımızda, ne amca, ne dayı hiç kimse kalmamış ailede, tek aile biziz. Yunanistan doludizgin bir şekilde Avrupa Birliği'ne koşuyor. (...) Oraya gitmiş olanlar, işte 'cennet burası, falan filan, atlayın gelin'..."

Dimitris ve ailesi, 1980 yılının Haziran ayında ailece Yunanistan'a taşınmaya karar verirler. İlk defa yurt dışına çıkarlar. Gittiklerinde, şartların anlatılanlar gibi olmadığını görürler, birkaç ay kalır İstanbul'a dönerler. Atina'da kalacak yer, öncelikli bir sorun olarak ortaya çıkar:

"Yani herkes 'buyur gel,' der de. Geldiğin zaman yani iki gün, üçüncü gün sıkarsın.. veya.. işte aile birliğinin bozulmaması. Bize önerilenlerden birisi ben teyzemde, birimiz babaanne, işte dağınık, işler tutuncaya kadar. (...) Annem 'bu olmaz,' dedi, 'ya bir arada olacağız, ya da İstanbul'a geri döneceğiz'."

Gidenlerin o günkü gerekçesinin, Türkiye'de o dönemdeki Sağ-Sol çatışması ve Yunanistan'da daha iyi eğitim imkânı olduğunu söyleyen *Dimitris*, gidenlerin "filmi bir anda 30 sene sonrasına sarınca, özellikle Yunanistan özelinde, daha az güvenilir, geleceği daha karanlık belirsiz bir ülkede" yaşadıklarını belirtir ve teyzesinin "huzursuzluğunu" Paskalya üzerinden örneklendirir:

ile Atina'da tanışır evlenirler. Phoebe ayrıldığı yıllar olan 1960'ların başından bugüne kadar İstanbul'a duygusal nedenlerden dolayı hiç gelememiştir.

“Paskalya akşamı, görüyorsunuz, ben üç yüz kişiyle kutluyorum, ne kadar keyif aldığımı çok defa anlattım size. Âdettendir, işte kiliseden alınan mumu eve getirmek, kandili yakmak veya evin girişine bir haç işareti yapmak. Bunu, kilise, şu an oturduğu (teyzesinin) eve çok yakın iki-üç sokak ötede. Güvenlik endişesinden dolayı yapamıyor, Falıro’da. Çalınır, çırpılır, saldırılır diye. Ben İstanbul’da bunu yapabiliyorum. Güvensiz riskli olarak tanımlanan kaldığım bu yerde bunu yapıyorum. Yani.. Demek ki bazı şeyler alın yazısıdır. Sabredip, sebat göstermek gerekiyor. (...) Ne oldu, gittiler. Huzurdalar mı? Değil. Tabii, ben bütün içtenlikle olayı aktarıyorum. Hiç kimse, teyzem de gelse, ‘aa iyiyim’ diyecek.. (...) Annem işte Paskalya akşamı, Cumartesi akşamı, iyi bayramlar dilemek için, ..açıp ... işte ‘ben kiliseye gitmeye hazırlanıyorum’, teyzemin ‘ben televizyondan seyredeceğim,’ demesi kadar içimi burkacak bir şey yoktur. Ne pahasına gittiler. Aç uyudular. Bunlar birçoğu İstanbul’dan göç edip Rumlar bunu yaşamıştır. Aç. Sıfır gidiyorsun .. İşte bu sebepten dolayı ben burda kalıp kök salmak istiyorum. Burda ne pozitif ayrımcılık bekliyorum, ne negatif zaten kabullenmiyorum. Normal vatandaş gibi taşımış olduğum pasaporta istinaden, nüfusa istinaden yaşamak istiyorum” (Dimitris, 2011, İstanbul).

Görüşmeci *Dimitris*’nin nasıl kaldıklarını anlatırken “alın yazısı, sabır, sebat etmek” gibi dinî çağrışımı yoğun atıflar kullanmaktadır. Keza, kaldığı için mutlu oluşuna verdiği örnek, Atina’da yaşamakta olan teyzesiyle ilgili duyguları da Paskalya üzerinden değerlendirmesi çarpıcıdır. Bu durum biraz daha yakından bakmayı gerekli kılar.

Dimitris’nin güvensiz ve riskli diye tanımlanan İstanbul’un şu an Atina’dan daha güvenli olduğunu vurgulaması, yarım kalan gitme teşebbüsünün yarattığı geçmişteki kararsızlığı bugün bir sonuca bağlaması olarak değerlendirilebilir. Söz konusu durum aslında, bugünden yapılan bir karşılaştırma neticesinde varılan bir sonuçtur. Kalanlar ise gidememelerinin nedenleri ne olursa olsun hep bir “acaba” içinde yaşamak durumunda kaldıklarından güvensiz olarak nitelenen ortamın bas-

kısına da maruz kalırlar. Ancak, bugünkü ekonomik konjonktürde, gidenlerin de o kadar güvenli ve müreffeh olmadıklarını görmenin verdiği, kalma kararının doğruluğuna yönelik bir rahatlama hissedilmektedir. Aynı zamanda bir kırgınlık ve eleştiri söylemi de sezilmektedir: “Bize sahip çıksaydınız biz de geldik” ya da “Biz’i burada terk ettiniz, yalnız bıraktınız, ama siz de yalnızsınız, ‘biz’ burada Paskalya’yı üç yüz kişiyle kutlarken, ‘siz’ yalnız kutluyorsunuz” ifadeleriyle özetlenebilecek bir söylem hissedilmektedir. “Biz” kurgusunda, daha önceki İstanbullu Rum kimlik bileşenlerinin üstüne, kalmak/göç etmemek deneyimi de eklenmiş olmaktadır. Bir tür “kader” birliğinin getirdiği bir duygudaşlık, kenetlenme hali olarak grup kimliği katmanlaşmaktadır. Grup olmak, kenetlenmek, bir çeşit var olma ya da var kalma stratejisidir. Söz konusu kenetlenme, “sahip”sizlik hissi taşıyan insanların psikolojik direnç bağıdır ve bu nedenle de çok önemlidir.

Dimitris’in vurguladığı önemli konulardan biri de “normal” vatandaş olabilmektir. “Ben birinci sınıf vatandaşım” ve “taşımış olduğum nüfusa istinaden yaşamak istiyorum” ifadeleri bir hakkın, olması gerekenin dile getirilişi ve aynı zamanda da onun olmayışının eleştirisidir. Diğer bir deyişle, vatandaş olarak pek de kabul edilmedikleri, görülmedikleri vurgulanmaktadır. Oysa vatandaş olarak ihtiyaç duyulan, hakların keyfiyete bağlı olmamasıdır. Vatandaş-devlet ilişkisindeki gerilimin izleri önceki bölümde tartışıldığı gibi, modernite, milliyetçilik ve ulus-devlet sürecinde gizlidir. Sosyolog Haldun Gölalp’in belirttiği gibi, ulus-devletlerin kendi ulusal topluluklarını çeşitli biçimlerde tanımlamalarına karşın, tanımlamanın merkezinde bazen örtülü, bazen açık bir şekilde, etnik ya da dinî bir kimlik yatar. Söz konusu kimlik aynı zamanda devletin vatandaşlarına olan tutumunu da etkilemektedir.²⁶ Kültür kuramcısı ve sosyolog Stuart Hall ve siyaset bilimci David Held, vatandaşlığın “iki-
li odağı”nın –eşit haklar ve eşit uygulamalar– sonuçları belir-

26 Haldun Gölalp, “Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık”, *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Ulus-Devletin Sorgulanması* içinde, çev. Ebru Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 12.

leyen süreçler yönüyle ayrıntılandırılma zorunluluğuna dikkat çekerler. Böylelikle, yalnızca oy atmak için eşit haklara değil, aynı zamanda oyu anlamlı kılacak politik kavrayış, kolektif karar alma sürecine katılım ve politik gündem oluşturma koşullarına sahip olmak için eşit haklar ortaya çıkar.²⁷

Karar alma süreçleri ve gündem oluşturma konusunda eşit haklara sahip olmak demokratik bir zorunluluktur. Vatandaş olarak kendilerine ait hakların, ulusal kimliğin belirlenen çerkeirdek unsurlarına “uymadıkları” için şarta bağlı ve her an geri alınabileceğine dair tehdidi hissederek yaşamak bir gerilim halidir. Emniyetsiz, sürekli iniş çıkışın olduğu bir yaşamın kişiler ve Rum toplumu üzerinde geniş çaplı etkileri olur. Göç edilir. Çoğunlukla ilk ve tek durak Atina olur. Kalanlar, bu gidişlerle en yakın akrabalarını, dostlarını kaybederler. Bu *kimlik yorgunu* insanların içinde bulundukları yorucu durum göçle sona ermez elbette. Göçün bedeli kişiler üzerinde ağırdır. Kalanlar, azalmanın ağırlığını, burukluğunu yaşarken, gidenleri de bir yaşam mücadelesi bekler.

Atina’ya gidenler, oradakilerle birlik oluşturma potansiyeli taşıyan iki unsura sahiptirler: Dil ve din. Bunun yanı sıra İstanbul’dan daha önce göç eden Rumların varlığı da, yerleşimde barınma, iş bulma, bir aradalık bağı anlamında önemli bir destek tir. Bu etkenler Atina’daki hayata kolay adapte olmayı kolaylaştırıcı araçlardır, ne var ki mucizevi değillerdir. Zira İlay Roma in Örs’ün, Atina’da İstanbullu Rumlara ilişkin yapmış olduğu çalışmasında ileri sürdüğü gibi, Rumlar ve Yunanistan’daki Yunanlılar, dil, din ve etnik aidiyet gibi kimliğin temel boyutlarını paylaşıyor olmalarına rağmen, Atina’daki İstanbullular farklı kültürel kimliğe sahiptirler.²⁸ İstanbul’dan ayrılıp, Atina’ya göçle yaşananlara, yeniden yerleşme konusuna geçmeden önce, ayrılış öncesindeki psikolojik ortamı biraz daha irdelemek yerinde olacaktır.

27 Stuart Hall ve David Held, “Yurttaşlar ve Yurttaşlık”, (der.) Stuart Hall ve Jacques Martin, *Yeni Zamanlar, 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi* içinde, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 182.

28 Örs, a.g.y., s. 195.

Korku-kaygı: “Daima bir korku çekingenlik..”

“Daima bir korku çekingenlik... Kıbrıs Olayları'nda²⁹ da çok oldu. Mahallemiz hep Türk'tü, hiç Rum yoktu. Karartma günlerinde,³⁰ ışık tutuldu, taşlandı evimiz. Çok korkulu bir geceydi o. Unutamam. Annemin korkusunu hele unutamam. Deli değildik ki, güzelim evimizi bırakıp gidelim, deli değildik ki!... Çok korktuk..” (Elena, 2010, Atina)

Başına bir şey geleceğinden korku duymanın, bunun bireysel değil de kolektif düşmanlık sonucu olduğunu hissetmenin kişilerin üzerinde nasıl bir etki yarattığı ve neye yönelttiği önemli bir tartışma konusudur. Bu nedenle öncelikle kaygı ve korkuyu tanımlamak gerekir.

Kaygı terimi, kullanıldığı bağlama veya kurama bağlı olarak farklı anlamlar taşısa da genel ifadeyle, tehlike beklentisinin yol açtığı tedirginlik olarak tanımlanabilir. Korku ise kabaca algılanan bir tehdide ilişkin güçlü duygusal tepkidir. Söz konusu tanımlamalara göre, kaygı ve korku arasındaki fark, korkuda nesnenin yer alması olarak görünmektedir. Kaygı bozukluğu konusunda teorik ve klinik çalışmalarıyla tanınan, psikolog Stanley Rachman, *Anxiety (Kaygı)* adlı eserinde, kaygıyı, tehdit edici ve belirsiz olay beklentisi ya da tedirgin askıda kalış olarak tanımlarken, korkuyu tanımlanabilir bir tehdide karşı duygusal tepki olarak tanımlar. Ona göre korkunun düşüşü ve yükselişi zaman ve mekânda sınırlı iken, kaygı daha inatçıdır ve yayılma eğilimine sahiptir.³¹ Kültürel çalışmalar kuramcısı Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion (Duygunun Kültürel Politikası)* adlı eserinde duyguların ötekilere ilişkin yakınlığı (*proximity*) belirlediğini vurgular ve duyguları, “zamanın canı ve kanı” olarak tanımlar.³² Ahmed'e göre acı gibi, korku da na-

29 Kıbrıs konusu, “Antropolojik Yolculuk” başlıklı bölümde, dip notlarda detaylandırılmıştır.

30 Görüşmeci, 1974 yılında geceleri karartma uygulamasını kastetmektedir.

31 Stanley J. Rachman, *Anxiety*, Psychology Press Ltd, New York, 2004, s. 2-3.

32 Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburg University Press, Edinburg, 2004, s. 65.

hoş bir yoğunluğa sahiptir ve korku yaşandığı anda oluşan nahışlık aynı zamanda gelecekle bağlantılıdır.

Korku, incinme ve yaralanma beklentisi içermektedir ve dolayısıyla zamanda şimdiden geleceğe bir taşınma söz konusudur. Ahmed, korkunun mevcut olandan çok yaklaşmakta olana yönelik tepki olduğunu belirtir. Korku ve beden ilişkisini de irdelleyen Ahmed, korkunun bedende çekilme ve büzülme yarattığını belirtir. Söz konusu çekilme, duyguların bedensel alanı, sosyal alanla uyumlu hale getirecek şekilde işlev görmesine yol açacak öneme sahiptir. Bu da bazı bedenlerin hareketliliğinin kısıtlanması, bazılarının ise kamusal alanda serbest hareketleri şeklinde sonuç verir. Ahmed, kamusal alanda eşit olmayan korku duyumu nedeniyle, alanın kimilerinin hak iddiasına maruz kaldığını belirtir.³³ Ahmed'in "korkunun uzamsal politığı analizi, diğer deyişle kamusal alan pratiğinde kısıtlanmışlık",³⁴ Rumların "iç" mekânları olan kiliseler, okullar ve dernekler dışındaki alanda, diğer deyişle "öteki" ile 'temas bölgeleri'ndeki³⁵ tedirginlik, bir sonraki bölüm olan *Mekân ve Bellek*'te anekdotlarla tartışılacaktır. Kamusal alanda tedirginliği iyice katmerlendiren ve göçe yol açan daha mahrem bir alana, yani ev içine saldırıdır. Zira antropolog Aksu Bora'nın da vurguladığı gibi, evimiz bizim dünya köşemiz, ilk evrenimizdir. Gerçek bir kozmostur.³⁶

6-7 Eylül'de İstanbullu Rumlar, bizzat kendileri, ebeveynleri ya da tanıdıkları, varlık ve güvenlik hissinin en rahat hissedilebileceği yerde, evlerinde saldırıya uğrarlar. Doğrudan mahrem alanlarına yönelik bir tehditle karşı karşıya kalarak hissedilen korku, geçmişte yaşanmış İstanbullu Rum halkının zihninde derin izler bırakan diğer olaylarla birleşir. Bu durum korkunun cephesini genişleterek, başkalarının geçmiş korkularını da kişiye eklemiş olur. Böylece yüzyıllardır Türklerle ve diğer azınlıklarla beraber yaşadıkları bu *Şehir*'in, İstanbul'un ve evlerinin artık Rum-

33 A.g.y., s. 64-70.

34 A.g.y., s. 15.

35 Ahmed'in kullandığı *contact zone* terimi tarafımda *temas bölgesi* olarak çevrilmiştir.

36 Aksu Bora, "Rüyası Ömrümüzün Çünkü Eşyaya Siner", (der.) Ayten Alkan, *Cins Cins Mekân* içinde, Varlık Yayınları, İstanbul 2009, s. 63.

lar için güvenli bir yer olmadığı düşüncesi oluşur ya da bir kez daha perçinleşir. Bu genişlemiş ve derinleşmiş, diğer bir deyişle kolektif niteliğe varmış korku, kişiler üzerinde çok etkilidir. Böyle bir duygusal gerginlik altında, kişiler belli bir neden olmaksızın, işittikleri tek bir cümle ile göç etmeye karar verebilmektedirler. *Timon*'un³⁷ ayrılışı buna bir örnektir. *Timon*, 1973 yılında Atina'ya göç eder. Ardından annesi ve kız kardeşi de gelir.

“Pek gelmek tarafında değildim. Bir gün bir sınıf arkadaşım, St. Joseph'ten, vapurda buluştuk. On sene falan görüşmemiş-tik. İlk söylediği laf neydi biliyor musunuz 'hâlâ burada mısınız?' Modalıydı. Dedim 'ne anlamda, niye diyorsun?' Dedi 'ben St. Joseph'ten sonra Kanada'ya gittim, şimdi geldim annemi babamı ahyım diye. Sizin için bizim için bitti.' Ondan sonra ters dönmeye başladı, gittim ben de 'baba böyle böyle söylüyorlar' ve hareket etmeye karar verdik. 73 senesinde biz geldik. Babam gelemedi orda vefat etti” (*Timon*, 2010, Atina).

Timon gibi pek çok İstanbullu Rum, anne-babalarını bırakarak gitmek durumunda kalır. Bu şüphesiz ki zor bir karardır. Her an başlarına Rum oldukları için gelebilecek bir tehlike olduğunu hesaba katarak sürdürülen günlük yaşamda, artık gelecekle-rini güvenli görmedikleri için böyle bir karar alırlar. Söz konusu durumun bir diğer örneği *Joanna*'nın babaannesidir. *Joanna* babaannesinin her gün gazeteyle onların evlerine geldiğini belirtir: “‘Oku’ derdi, o fazla Türkçe bilmezdi. ‘Oku bakalım ne diyor bugün bizim için, Rumlar için’”. Bu anekdot pek çok Rum'un ortak endişesinin ve bilinmezlik üzerine temellenen korkusunun boyutunu özetlemektedir ve bu korku kimliğin bir parçası gibidir.

Artık biliyoruz ki kimlik kavramı, devlet, çoğunluk toplumu ve diğer gruplarla etkileşim sürecinde oluşan veya pekişen önyargılar, korkular ve güvensizliklerle yakından ilintilidir. Bir yönüyle doğuştan gelen referanslara dayanırken, diğer yandan

37 *Timon*: Erkek. Altmışlı yaşlarda. İstanbullu Rum. Kadıköylü. Anne-babalarını bırakarak gitmek durumunda kalır. Sonra babasını kaybeder, annesi ve kardeşini de Atina'ya getirtir. Eşi *Delphi* Cihangirli Rum. Görüşmeler 2010'da Atina'da gerçekleştirildi.

da deneyimlerle şekillenen bir süreçtir. Bu bir kişinin nasıl algılandığını, algılandığını, nasıl tanımlandığını gösteren, güvenlik, sevgi ve dostluk gibi soyut veya somut bağları da içeren çok yönlü bir süreçtir. *Joanna*'nın babaannesi için, azınlık olarak yaşadığı Türkiye toplumunda nasıl görüldüğü ve medya tarafından nasıl temsil edildiği önem taşımaktadır. Zira "ora"ya ait olarak görülüp görülmedikleri, onlar açısından özellikle zor yıllarda günlük takip edilmesi gereken bir güvenlik konusudur. Derin bir güvenlik endişesine işaret eden bu takip, bir anlamda maruz kalınacak tutumların ne olacağını tahmin etmeye yönelik bir hayatta kalma stratejileri belirlemenin de alt yapısını oluşturur. Bu noktada, medyanın "öteki" yaratımındaki işlevine kısaca değinmek gerekir.

Anderson, 18. yüzyıl Avrupa'sında, ortaya çıkan iki tahayyül biçiminin –roman ve gazetenin– ulusun ne tür bir *hayali cemaat* olduğunu "temsil" etmenin teknik aracı olduğunu söyler.³⁸ Böylelikle "öteki"nin yaratılmasına ya da dışlanmasına da hizmet eden yahut edebilen medya "hayali cemaat"ın yanı sıra "istenmeyen cemaat"ın oluşturulmasında da bir işlev edinmiş olur. Bu yönüyle Türkiye medya tarihi epeyce zengin örneklerle sahiptir. Söz konusu zengin geçmiş nedeniyle, bu hayali cemaatten olmayanların gazetede ilk olarak takip ettiği konu kendileri hakkında ne dendiğidir. Böylece tedirginlik veya güven duygusu oluşacak ya da pekişecek, ardından tutum ve davranışlar belirlenecektir. Böyle bir durum, azınlığın konumunu, çoğunluğun onun hakkında ne düşündüğüne göre belirlemesinin fiili olarak varlığına işaret eder. Aynı zamanda çoğunluğu "azınlık" karşısında ayrıcalıklı ve üstün bir konuma yerleştiren önemli bir iktidar, bir güç ilişkisi anlamına gelmektedir. Bu da kuramcı Antonio Gramsci'nin madunların ve ezilenlerin içinde yaşadıkları, güç ilişkileri ve bu ilişkilerin belirli somut yaşam biçimleri kavrayışını hatırlatır.³⁹ Madun, genel bir ifadeyle egemen grupların oluşturduğu yapı içinde temsil edilmeyen,

38 Anderson, a.g.y., s. 39.

39 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, International Publishers, New York, 1971.

dolayısıyla özne olmayan, nesne haline getirilmiş topluluklara işaret eder. Gramsci'ye göre madun olmanın temel özelliği, savunma halinde olmasından ileri gelmektedir. Dünya algılarını belirleyen şey ezilmeleri ve maduniyetleridir.⁴⁰

Gazete haberleri yoluyla sirküle edilen "bilgi" madunun ürettiği bir bilgi değildir. İktidarın, bir başka deyişle egemen olanın mesajı üretilmekte ve ardından bu "bilgi" iktidarın gücünü besleyen kaynağa dönüşmektedir. Bu döngü, bilgi-egemen/iktidar-güç arasında birbirini içeren bir yapıya işaret eder. Söz konusu yapının düşünür Michel Foucault'nun işaret ettiği bilgi-iktidar-güç ilişkisine denk düştüğü söylenebilir. Bu noktada söz konusu ilişkiyi detaylandırmak yararlı olacaktır.

İktidar her yerde:

"İçimizde betonlaşmış korkular var..."

Foucault, iktidar mekanizmasını, iktidarın bireylerin tohumlarına kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal var olma biçimi olarak düşündüğünü belirtir.⁴¹ İktidar mekanizmalarının ve stratejilerinin tarihte asla fazla incelenmediğini belirten Foucault, iktidarı elinde tutan kişilerin incelendiğini, bunun da krallar ve generallerle ilgili anekdotlar tarihi olduğuna dikkat çeker. Bir diğer ihmal edilen şey de iktidar ile bilgi arasındaki ilişkidir ve birinin diğerine etkisidir. İktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklemlendiğini ileri süren Foucault, bu ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalıştığını söyler. Ona göre, iktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratmakta, bilgi de iktidar etkilerine yol açmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bilgi olmaksızın iktidarın sürdürülmesi olanaksızdır. Benzer biçimde, bilginin iktidar doğurmaması da olanaksızdır.⁴² İktidarı baskıcı bir ya-

40 Kate Crehan, *Gramsci Kültür Antropoloji*, çev. Ümit Aydoğmuş, Kalkedon Yayınları, İstanbul 2006, s. 145-148.

41 Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 23.

42 A.g.y., s. 36-37.

piyayı nitelemek için kullanan Foucault,⁴³ iktidarın özneyi üretme yönüne dikkat çeker ve iktidarı “iktidardan ilk önce uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğu” olarak tanımlar.⁴⁴ Dolayısıyla;

“İktidar her yerde hazır ve nazırdır (...) bu her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla başka bir nokta arasındaki her bağıntıda ürüyor olmasından kaynaklanır. (...) İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir”.⁴⁵

Foucault, iktidarın sahip olunan bir şey değil, yaşanan bir durum, bir sistemi kontrol ya da manipüle edebilme yetisi olduğunu ileri sürer. Ona göre iktidar, yalnızca özneyi denetim altına alan yekpare bir yapı değildir. Bunun ötesinde, yaşamların dokusuna, öznenin zihnine ve hareketine sirayet eden, uygulanışına katılan herkesi biçimlendiren bir kurumdur.⁴⁶

Foucault’nun kavrayışı ışığında, “azınlığın” tutumlarını çoğunluğun onun hakkında ne düşündüğüne göre belirlediği konuma geri dönersek, söz konusu konuma sinen iktidar mekanizması medya yoluyla yayılan bilgiyi belirlemekte ve çoğunluk ve azınlık öznelerini kuran söylemleri oluşturmaktadır. Gündelik yaşamlarını sürdürmede, kamusal alan kullanımında etkili olan bu söylemlerle, azınlıklar içe kapanırken, çoğunluk da manipülasyona hazır hale gelebilmektedir. Söz konusu iktidar mekanizmasının yansımalarının sonucunu tahmin etmek zor değildir. Dinleyicinin ya da okuyucunun muhakeme imkânını zedeleyebilen duygusal ve duyusal gazete ve radyo haberleriyle, kolektif hezeyanın, şiddetin nerelere vardığı 6-7 Eylül Olayları’nda açıkça görülür.

İstanbul Şişli’de oturan Joanna’nın babasının Pangaltı’nda

43 Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, Ankara, 2006.

44 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 71.

45 Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 72.

46 Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 63.

berber dükkânı vardır ve 6-7 Eylül Olayları'nda saldırıya uğrar. Daha sonraki yıllarda da "gâvurların dükkânlarına gitmeyin" söylemleriyle işleri daha da kötüye gider. Gidişlerini "yani önemli bir olay olmamıştı ama herkesin gittiği gibi biz de bazı zorlukları görerek ailem, öyle kalktık gittik" diyerek anlatır. Olabilecekleri tahmin etmenin, öngörülere sahip olmanın azınlık kimliği ile bağlantılı olduğu, görüşmecilerce belirtilen bir noktadır. Milo bunu şöyle anlatır:

"İçimizde betonlaşmış korkular var. Azınlık olarak yaşamak çok farklı bir şey, insana birtakım kabiliyetler veriyor. Her an başınıza bir bela çıkabilir. Bir engel çıkabilir, onun nasıl üstünden atlayacaksınız bunları düşünmeniz gerekir azınlık olunca," (Milo, 2010, Atina).

Milo'nun vurguladığı gibi, azınlık olmanın kişiliklerin oluşumu üzerinde büyük bir etkisi vardır. Her an bir strateji üretilmesi gerekmektedir. Söz konusu gereklilik sosyal bilimci Michel de Certeau'nun⁴⁷ güç yapıları tarafından üretilen stratejilerle belirlenmiş çevreye taktiklerle cevap veren tutuma denk düşer. Görüşmeci Milo bu düşünme gereğinin Yunanlılarda olmadığını söyler:

"Bizim Yunanlılardan farkımız bu. Geleceği görüyoruz, şu olabilir bu olabilir diyoruz. Azınlık olarak yaşamadığın zaman devlet düşünmüş, şöyle olacak böyle olacak senin düşünmen gerekmiyor" (Milo, 2010, Atina).

Burada "devletli" ve "devletsiz" olmanın, yani örgütlenmiş bir güç ile örgütlenmemiş ya da daha az güçlü bir topluma aidiyetin, devlette "yabancı" olarak görülmenin sonuçlarından bahsedilmektedir. Devlet, bir anlamda kişi adına karar alan bir mekanizmadır. Böyle bir mekanizma yoksa o zaman kişi kendi başınadır ve kendisi taktiklerle bir anlamda mekanizma oluşturmaktadır, yalnız olduğunu da her zaman aklında tutarak. Azınlık oldukları için sadakati sınanan kişiler olarak, özellikle

47 Michel de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi*, çev. Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2008.

kamusal alanda dikkatli olma zorunluluğu hissedilmekte ve bu kişileri ve dolayısıyla toplumu yoğun bir endişeye yönlendirmektedir. *Elena* bunu şöyle anlatır:

“Hep bir çekingenlik, bir heyecan... Devamlı bir korku vardı içimizde. Dilini konuşamazdın. Konuştun mu ters ters bakarlardı” (*Elena*, 2010, Atina).

Leonidas, sokaklarda unutup, sesli sesli Rumca konuşunca, anneleri “susun susun duyacaklar” diye onları uyarmaktadır. *Elena*, bu dil tutukluğunu Türkiye’ye gittiği zamanlarda alışkanlıkla sürdürür. “Bunu çocuğuma da devam ettirdim, ‘konuşma, yavaş konuş’...”

Kamusal alanda sessiz ve görünmez olmaya çalışma, bireyin “yok”luğuna, siyaseten sindirilmişliğine, en azından kendini gerçekleştirmesinin önünde engellerle karşılaşılıyor olduğuna ve dolayısıyla da kimliğinin tehdit altında olduğuna işaret etmektedir. Kamusal alan paylaşımı, konuşulan dil üzerinden, yüz yüze iletişime yani çok yönlü, daha derin ve gerçek iletişime bağlıdır. Dil yasaklanarak, azınlıkta olanların, kamusal alanı paylaşımı engellenmiş olur. Çünkü kişiler ve gruplar arasında doyurucu iletişim, ancak farklılıkların asimile edilmeden özümsemesiyle gerçekleşebilir. Bu paylaşımın engellenmesinin bir sonucu da yabancılaşmadır.⁴⁸

Bu suskunluk ve yabancılaşmış durum, düşünsel ve duygusal açıdan doyurucu olmaktan uzaktır. Böyle bir ortamda uzun bir gelecek hesabı yaparak yaşamak pek olası değildir. Bu anlamda Rum gençlerinin böyle bir gelecek planlaması kolay değildir. Nitekim *Zenos*,⁴⁹ *Zoğrafyon Rum Lisesi*’ni bitirdikten

48 “Yabancılaşma, insan(lar)ın bireysel ve toplumsal yaşamlarının akışının kendileri dışında mahiyetini çözemedikleri, anlayamadıkları ve karşısında çaresiz kaldıkları güç(ler) tarafından yönetildikleri ve bu güç(ler) üzerinde bir etki de bulunamayacaklarını teslim etmelerinin ve yaşam tarzlarını bu teslimiyete uyarlamalarının adıdır”. Sibel Özbudun, George Markus ve Temel Demirer, *Yabancılaşma ve ...*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2007, s. 45.

49 *Zenos*: Erkek. Altmışlı yaşlarda. İstanbullu Rum. Görüşmeler 2010 ve 2011’de Atina’da gerçekleştirildi. *Zenos*, ayrıldığı yıllar olan 1960’ların başından bugüne kadar İstanbul’a duygusal nedenlerden dolayı hiç gelememiş.

sonra *Robert Kolej* ve *Politeknik*⁵⁰ kazanır ve mühendislik bölümlerindeki akademik kadrosu nedeniyle tercih ettiği *İstanbul Teknik Üniversitesi Makine Mühendisliği Bölümü*'ne devam ederken yaşadığı bir olay onda istenmediğinin teyidi olur. Bu nedenle ayrılmaya karar verir. Onu ayrılmaya ikna eden olay, dil ve özellikle de mizahı da kullanarak güçlünün mesajının ne kadar hızlı etki ettiğini göstermesi açısından çarpıcıdır:

“Bir Kurban Bayramı zamanıydı. Aslında okulda çok huzurluyduk, bir problem yoktu. Sonra Kara Harp Okulu'ndan atılan öğrencileri çeşitli üniversitelere dağıtmışlardı, onlardan birkaçı bizim sınıfa geldi. Bir gün, ders başlamadan önce kendi aralarında konuşuyorlardı, kurbanlık hayvan fiyatlarının yükseldiğinden bahsederken, askerî öğrenci bana döndü ve ‘acaba bu bayram bir Rum mu kessek’ dedi” (Zenos, 2010, Atina).

Bir başka görüşmeci *Milo*, ayrılışını “istenmeyen adam olduğum bilincine vardığımda oradan ayrılmak istedim, ayrılma kararı aldım” sözleriyle aktarır. “İstenmediği” için ayrılmaya karar vermek ve bunu gerçekleştirmek, kültürel ve öznel aidiyet zeminini sarsıntıya uğratabilen bir deneyimdir. “İsteyen” ve “istenmeyen” konumları da güç/sahiplik/iktidara işaret eden konumlardır. “Sahip” isen “öteki”ni “istemezsin”. “Öteki”nin de kendini “istenmeyen” olarak görmesiyle, “sahip”lik bir anlamda kabul edilmiş olur, bu kabul bir zorunluluk olsa da. Giderek Rum olmanın zorlaşması, hissedilen farklılık, farklılaştırılma, dışlanma süreçleri ve tarihsel olaylarla şiddetlenen “istenmeyen” olma algısı göçün tetikleyicileridir.

Dönememe: “Ya o cennete bir şey olduysa?”

Göç eden her bireyin hayatı derinden etkilenir ve değişir. Yaşanan gerçekte, yaşadıkları ve paylaştıkları acı ve tatlı günlerin mekânından, “kök”lerinden göç etmektir. Bu öyle bir kopuştur ki, bir daha “ora”ya dönememeye yol açacak kadar sarsıcı olabilir. *Zenos* ve *Phoebe* bu durumun örnekleridir. *Zenos* ve

50 *İstanbul Teknik Üniversitesi*’ni kasteder.

eşi *Phoebe*, farklı yaşlardayken İstanbul'dan ayrılırlar. Sonrasında Atina'da tanışıp evlenirler. Her ikisi de ayrıldıklarından bugüne kadar bir kez bile İstanbul'a gitmeye cesaret edemezler. *Zenos*, İstanbul'u çok sevdiğini ve çok özlediğini, televizyonda gördüğünde çok heyecanlandığını ama gittiğinde ne hissedeceğini bilmediğini ve bundan korktuğunu anlatırken *Phoebe*, sekiz yaşlarında ayrıldığı Tarabya'da evlerinin önünde girdikleri Boğaz'ın sularıyla, Büyüka'da 6 Eylül 1955'te anneannesinin Türk bayrağı yapabilmek için aceleyle keserek üzerine pamuktan ay yıldız yaptığı kırmızı çocukluk elbisesi arasında gidip gelen anılarını aktarır:

“İstanbul benim için tarif edemem, bir cennet demekti, cennet. Burası ise özgürlük. Cennet’le özgürlük arasında bir seçim yapma zorunluluğuydu bizim yaşadıklarımız. (...) Gidemiyorum, çok korkuyorum. Gerçekten korkuyorum ‘ya başıma bir şey gelirse’ diye. Ama daha çok ‘ya o cennete bir şey olduysa,’ en çok ondan korkuyorum” (*Phoebe*, 2010, Atina).

Phoebe'nin hiç İstanbul'a gelememesi, cennet kurgusunu, diğer bir ifadeyle geçmişten onlara ait kalan tek şeyi koruma çabası olarak yorumlanabilir. İstanbul'u “cennet”, Atina'yı özgürlük olarak ifade etmesi dikkat çekicidir. “Cennet” dinselliği çağrıştıırken, özgürlük Aydınlanma döneminde ortaya çıkan bir terimdir. Buradaki karşılıklı konumlandırma, İstanbul-Atina, “cennet”-özgürlük, din ve modernite ikiliğini hatırlatır. “Cennet” imgesi, düşsellik ve sonsuz mutluluk çağrıştıır. Çocukluk anıları kişinin daha çok geçmişiyile ilintili düşünülebilirken, gelecekteki varoluşa ve belli bir kutsiyete gönderme yapan “cennet” kavramıyla, çocukluğun anı mekânı olan İstanbul'un tanımlanması çarpıcıdır. “Cennet” inanç kavramsallaşmasında çoğunlukla iyi insanların ulaşabildiği bir yerdir. Duyulan korku bu güçlü duyumsal imgenin kaybıyla ilgili görünmektedir ve İstanbul'a gelmemek bu imgeyi sağlama almak çabasıdır. Bir anlamda “cennet” belirlemesi, varlıklarını, bir zamanlar “kök”lerini dayandırdıkları mekânsal aidiyeti yitirmek istememenin de ifadesidir. “Cennet” bir zamanlar sahip olduk-

ları evler, eşyalar, yaşadıkları yer/vatan, özgürlük, onurlu vatandaşlık, komşuluk, arkadaşlık, tüm bunların bir arada şekillendirdiği güvenliğin adıdır ve bunların gerçekleştiği yer, İstanbul'dur. Dolayısıyla da korku bütün bunların yitimiyle ilgilidir. Başka bir görüşmeci *Ocean*, bu korkuyu şöyle değerlendirir:

"Maalesef çok var, evet ben de tanıyorum bazılarını. Karşılaşıyorum bazen eski sınıf arkadaşlarımla filan. Ne kadar da 'gelin' diyorum, 'durumlar değişti' diyorum. 'Şöyle' diyorum, 'böyle' diyorum. Korkunç bir şey, çok korkunç ve çok üzücü bir şey. İnsanın bu travmaları aşamaması kendi sorumluluğu ama üzücü çok üzücü. Hakikaten ben de hayretler içinde kalıyorum. 40 sene sonra 50 sene sonra 'yok ben gitmeyeceğim,' diyor, 'hiç hatırlamak istemiyorum hiçbir şey'. (...) Bu ilk adımı atmayanlar, atamayanlar, olmuyor, uzaktan olmuyor, geri dönmek. (...) Zaten psikanalizde de öyle bir şey vardır. Oraya gidip, travma da öyle bir şey, oraya gideceksin o travmanın yaşadığı yere. Gitmemekle onu aşmak olmuyor" (*Ocean*, 2011, Atina).

Hatırlamak istememek, kişi üzerinde etkisini sürdüren çözüme kavuşmamış olaylara, duygulara işaret eder. Söz konusu korkunun günümüzdeki devamlılığını ve niteliğini görüşmeci *Angel* çarpıcı biçimde ifade eder.

"Hâlâ yani 15-20 sene önce burdaki Rum cemaatlerinin toplantılarında Türkiye ile ilgili bir konu olduğu zaman o konuşmayı, şey kendisinin katılması gerekmiyor, Profesörün konuştuğu kitabın tanıtıldığı.. Toplantıya gitmeye korkan insanlar biliyorum. 'Niye? Burdaki yok konsolosluktan biri olur da', yok efendim 'biri beni jurnaller de', efendim 'Türklerle söylerler de. Sana ne kardeşim, sen burda yaşıyorsun artık seni vatandaşlıktan silmişler'. Öyle insanlar var. Sorduk. 'Ne olacak ki sen burda yaşıyorsun ne olacak? Hiç belli olmaz.' O kadar korkmuş. Sinmiş yani kimliğin bir parçası olmuş bu korku, anlatabildim mi? (...) Böyle duruma düşmemek lazım. Dolayısıyla böyle travmasını hiç aşamayan insanlar var. O kadar çok ki bu insanlar, sosyal sorun aslında bu Rum toplumu için ben-

ce, yani Türkiye kökenli Rumlar için bu ciddi bir kimlik sorunu aslında. Ama kimse bunun üstüne gitmedi, bir şekilde çözülmeyi, travma aşılmadı. *Post Traumatic Stress Disorder*⁵¹ olarak yaşanıp gidiyor..” (Angel, 2011, Atina)

Görüşmeci Angel’in Rum kimliğinin bir parçası ve önemli bir kimlik sorunu olarak tanımladığı bu travma kolektif nitelik taşıyor. Kolektif travmalar belli bir grup tarafından paylaşılan ve o grup kimliğiyle ilintili olan deneyimlerdir. Geçmişte duyulan tehdit algısı, endişeli yaşam ortamı ve koşullar değiştiği halde devam etmekte ve kişilerin tutumlarını belirlemektedir.

Bütün bunlardan göçle yitirilenin, sadece kişilerin evleri, eşyaları olmadığı, aynı zamanda kişilerin, kültürel yaşamlarının öğelerini taşıyan ve belli bir anlam yükledikleri, kiliseleri, okulları, kahveleri, pastaneleri, yani aidiyetlerini üzerine inşa ettikleri bir dizi şeyi yitirmiş oldukları sonucu çıkarılabilir. Dolayısıyla hayatlarının tüm örüntüsünü içeren yaşadıkları, soludukları, var oldukları tüm kültürel dokularını yitirmiş gibi olurlar. Bu yitimi daha da ağırlaştıran bir başka konu da gittikleri yerlerde kendilerini bekleyen durumdur. Var olma mücadelesi göçle sona ermeyecek, gidilen yerde de başka bir şekilde devam edecektir. Bir sonraki bölümde, göçün Atina’ya yerleşenlerin kimliği üzerindeki etkilerini görmeye, göstermeye çalışacağım.

Atina’ya yerleşme: “Bizi sevmadılar, hiç sevmadılar” - “Mitos”

“Başta ‘Türk tohumu,’ derlerdi, sevmadılar, hiç sevmadılar. Fakat sonra Anadolu’dan gelenlerin yüzde doksan dokuzu çalışkan becerikli, okumuş, kültürü başka türlü insanlar oldukları için üste çıktılar. Sonra onu saymaya başladılar. Şimdi herkes bizi sayıyor. Sen Anadolulusun...” (Xanthus, 2011, Atina)

51 Travma sonrası rahatsızlıklar olarak Türkçeleştirilen, PTSD, Selçuk Budak’ın hazırladığı Psikoloji Sözlüğü’nde (Sayfa 765-766) “post-traumatic disorders, travmatik bir yaşantı sonrasında ortaya çıkan hafıza kaybı, kişilik değişimleri, epilepsi nöbetleri, baş ağrıları, mide-bağırsak rahatsızlıkları gibi ruhsal veya fiziksel semptomlar” olarak tanımlanmaktadır. Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2001.

Xanthus geldiği ilk zamanlarda sanılanın aksine, kabul görmediklerini, Yunanistan'da çok ciddi bürokratik engellerle karşılaşmalarını, yıllarca ikametgâh ya da vatandaşlık için bekletildiklerini vurgulamaktadır.

Kabul görme - kabul etme

Engellemelerin, olumsuz nitelemelerin mübadeleye dayanan bir geçmişi vardır. Antropolog Renée Hirschon'un da işaret ettiği gibi, mübadelede çok sayıda insanı yerleştirmenin ortaya çıkardığı büyük sorunlar, masraflar ve tehlikeler düşmanlık ve redde yol açar. Ona göre, bu tepki, benzer pek çok durumda görülen ortak bir tepki olarak kişiler arasında kimlik meseleleri yaratır. Hirschon, bu kişilerin tanımlanmasında 'Türk tohumları' (tourkosporoi), 'yoğurtla vaftiz edilenler' (yiaourto-vaptismenoi) veya 'şarklılar' (anatolites) gibi aşağılayıcı lakapların kullanımına dikkat çeker.⁵² Mübadelenin etki alanı sadece kalıpyargılar ve Yunanistan'la sınırlı değildir.

Hirschon, mübadelenin, daha homojen bir toplum yaratarak Yunanistan'ın etnik yapısını değiştirdiği yönündeki görüşün, günümüzdeki mülteci yerleşimi politikaları üzerinde de doğrudan etkili olduğunu belirtir. Bu görüşün durumu fazlaca basitleştirdiğinin ve daha karmaşık bir gerçeği maskeleydiğinin altını çizer. Hirschon, gelenlerin tümü Ortodoks Hristiyan olsa da göçle Yunanistan'a gelmiş olan nüfusun, gerçekte son derece farklı gruplar içerdiğine ve servet, dil, lehçe ve bölgesel kültür farklılıkları nedeniyle homojen bir topluluk oluşturmadığına dikkat çeker. Ona göre, yeni koşullara uyum sağlarken geçmişle, farklı yollar aracılığıyla, süreklilik sağlanmıştır. Böylece uzun vadede, var olan toplumsal ve kültürel bölünmeler varlığını sürdürmüş, hatta belli zamanlarda (örneğin iç savaş sırasında) güçlenmiştir.⁵³

52 Renée Hirschon, "Lozan Sözleşmesi'nin Sonuçları: Genel Bir Bakış", (der.) Renée Hirschon, *Ege'yi Geçerken 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, içinde, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 26.

53 A.g.y., s. 26.

Herkül Millas ise yapılan görüşmede Yunanistan'a gelen Rumların dışlandığıyla ilgili yaygın bir söyleme dikkat çekerek, bunu bir mitos olarak nitelendirip bu durumu şöyle değerlendirir:

“Doğru değil. Bu doğru değil. Şu doğru. 1923 mübadiller ve gelenler, büyük bir karışıklığa neden oldu, çünkü 5 milyonluk ülkeye 1 milyon insan geldi. Bu çok büyük bir sayı. Burası allak bullak oldu. Orda bir tepkiler oldu. O gelenlerin bir kısmı Yunanca da konuşmuyor, Türkçe konuşuyor. O da şok oldu Yunanlılara. ‘Hem yabancılar geldi işimizden olduk, şu oldu bu oldu hem de Yunanca da konuşmuyor Türkçe konuşuyor.’ O dönemde öyle bir dışlanma olmuş. ‘Türk tohumu’ filan. Bizim dönemimizde böyle bir dışlanma yapıldığını ben görmedim. Bir iki kişi yapmıştır ama yaygın bir olay yok. Tam tersine Yunan hükümeti, bu adamlara kredi verdi, emekli maaşı sağladı vs. Uyduruk da yani, emekli maaşı hak etmemiş kişiler de emekli maaşı aldı. Yunanistan onlara iyi davrandı. Yunan toplumu da iyi davrandı bu da bir mitostur yani. Son dönemdeki gelenlere ‘Türk tohumu’ filan demediler. Öyle bir şey duymadım. Eskiden öyle eski kuşak öyle” (Herkül, 2011, Atina).

Gidilen yerde, istenmemenin gündelik hayat pratikleri içinde hissettirilme biçimleri önemlidir. Bu genellikle “niye geldiniz” ya da “gelmeseydiniz”den öte günlük dil üzerinden çeşitli ifadelerde görünür kılınır. Söz konusu görünür kılınma biçimleri beden dili ile desteklenerek güçlendirilir. Her zaman “ötekilik” vurgusu içerir ve çoğunlukla da en hassas olunan noktada yoğunlaştırılıp, bir söyleme dönüştürülür. Burada söylemden, Foucault’nun kavrayışındaki gibi, anlamlar üreten ve davranışın da niteliğini belirleyen bilgi ve hegemonyayla ilintili bir yapı kastedilmektedir. Siyaset bilimci Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy* (Hegemonya ve Sosyalist Strateji) adlı ortak eserlerinde, söylem kuramlarını oluştururken, tartışmalarını özne ve söylem (discourse) üzerine dayandırır. “Özneler”i, söylemsel bir yapı içinde “özne konumları” anlamında kullanırlar. Dolayısıyla, öznelerin, sosyal

ilişkilerin çıkış noktası olamayacağını, tüm deneyimlerin söylemsel şartlara bağlı olduğunu belirtirler. Söylemlerin öznelere yaptığını ama tersinin mümkün olmadığını vurgularlar.⁵⁴ Lac-lau ve Mouffe'u izleyerek, bu anlamda özne yapıcı bir söylemin "Türk tohumu" ifadesinde belirginleştiği ileri sürülebilir. "Türk tohumu" vurgusu önemlidir. Zira istenmeyen bir kitle-nin uzantısı olma vurgusu taşır ve bu durum Rum Ortodoks kimlikte en önemli ritüellerden olan vaftizin geçersizliği "yoğurtla vaftiz edilenler" söylemiyle ağırlaştırılır. Bu bir anlamda "bozuk"luk ve "kirli"lik yüklenerek, "istenmeyen" vurgusunu derinleştirerek bir baskı oluşturmaktır.

"İstenmeme" halinin günlük dildeki ya da yaşamdaki karşılıkları farklı alanlarda ortaya çıkar. Görüşmeciler üzerinden örnekler vererek konuya açıklık getirmek yerinde olacaktır. Atina'ya 1972 yılında göç eden Joanna görüşmede, Atina'da gündelik hayattaki zorluklara dikkat çeker:

"Hayat kolay değildi. İlk geldiğimizde bizi istemiyorlardı, 'Türk tohumu' diyorlardı, daha eskiden gelenler de daha zorluk çekmişlerdi. Alay ediyorlardı. Çünkü Rumcada bazı kelimelerimiz Türkçeden alınmıştı. Babam posta pulu almaya gidiyor 'bana pul ver' diyordu. Dükkançı da gülüyordu, 'pul nedir' diyordu. Burada gramatosimo derler. Babama gülerdi, alay ederdi" (Joanna, 2011, Atina).

Benzer biçimde, 1974'te 21 yaşındayken Atina'ya gelen Nadia da Atina'ya geldiğinde karşılaştığı zorlukları dil ve yabancı-lık olarak anlatır:

"İlk başta dil, bir kere dil ve sen yabancısın, Yunanlı olarak kabul edilmedin. Türksün de değil de bir şey olarak.. Biz tam Yunanca konuşmuyorduk İstanbul'da Rumca konuşuyorduk. (...) Buraya ilk geldiğimde üniversitede talebe yurdunda kalıyordum. Alay ediyorlardı benimle. (...) E mesela şimdi söyleyemiyorum, söylemeye çalışacağım 'bâl' kelimesi, ben 'bal' di-

54 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, 1996, s. 115.

yordum veya kelimeler, bazı kelimeler, Rumlar bazen Türkçeden kelimeler kullanıyorlar, var sözlüklerinde. Burda kullanılmıyor veya bilinmiyor. (...) Ve ilk geldiğimde müthiş alay, alaylar vardı ve yavaş yavaş bilinçaltı, programlı yapmadım artık değişti ve tam Yunanca konuşuyorum artık ve Rumca konuşamıyorum” (Nadia, 2011, Atina).

Dili kısıtlama, kullanılan kelimeler ve aksanla ilgili alay etmek kişileri seçime zorlamaktır. Türkiye’de Yunanca/Rumcanın kısıtlanması, “ya Türksündür, ya değil” mesajı taşıırken, Atina’da Yunanca/Rumca ile alay edilmesi, “buradan olmadığını biliyorum, konuşmanı düzelt” mesajı taşıdığı ileri sürülebilir. Birincisi etnik kimlikle ilgiliyken, ikincisi daha çok mekânsal kimlikle ilintilidir. *Nadia*, mekânsal kopuşunu, İstanbul’dan ayrılışını, Atina’ya yerleşmesini ve ardından ailesini getirişini şöyle anlatır:

“Orda Zapion Kız Lisesi’ni bitirdim orda 3 sene çalıştım. (...) Şimdi benim liseden sınıf arkadaşlarım 28 kişiydik, 21’i, 22’si mi buraya gelmişlerdi. Bütün kız arkadaşlarım yok oldu” (Nadia, 2011, Atina).

Nadia, neredeyse tüm arkadaşları Yunanistan’a taşınınca, kendisini yalnız hisseder. Ailesi Atina’ya gitmesine karşıdır. Ailesine Londra’ya İngilizce öğrenmeye gideceğini söyler. Londra’da 3-4 ay kalır. Aynı zamanda bir iş bulur çalışır ve para biriktirir. Ardından İstanbul’a dönmek yerine Atina’ya gider. Arkadaşının yanında kalmaya başlar ve iş bulup çalışmaya başlar. Sonra 1974’te İstanbul’a döner ve onlara “ben kalmıyorum burda, bitti bu iş, ben Atina’ya gidicem” der. Evraklarını hazırlar ve Atina’ya gider. *Nadia*, bir sene sonra babasını kaybeder. İstanbul’dan ayrılmamaya kararlı olan annesini oradan koparabilmek için küçük erkek kardeşini yanına alır. İki çocuk hayat kurmaya çalışırlar. Bir süre sonra annesi de Atina’ya gelir.

Nadia’yı zorlayan bir diğer konu da Türk pasaportu nedeniyle Yunanistan’dan çıkışlarında yaşadığı sorundur. Bu nedenle Yunan uyruğu da almaya karar verir ve alır.

“Müthiş zorluklar. Çünkü evlenmişim ve bir sene içinde alabilirdim. Ben duygusal nedenlerden ‘hayır’ dedim ‘ben Türk pasaportuyla kalıcam, almıycam’ demişim. Böyle zorluklar çıkmaya başladı. Türkiye o zaman çift vatandaşlık kabul etmiyordu” (Nadia, 2011, Atina).

Yeniden yerleşme mücadelesinde yaşanan zorlukların başında bürokratik engeller yer alır. Bu engeller, aynı zamanda kişileri vatandaşlık anlamında bir seçime zorlaması nedeniyle duygusal nitelik taşımakta ve göç travmasını ağırlaştırmaktadır. Başka bir görüşmeci Angel kendilerinin durumunu son yıllarda Yunanistan’da gündemde olan “kaçak göçmen”lerle benzetir.

“Şu anda nasıl bu kaçak göçmenler Yunanistan’a geliyor ve normal bir legalize olana kadar normal bir sürece kadar bu insanlar kendilerini bir türlü.. Aslında yok sayılıyorlar, sistem tarafından yok sayılıyorlar. Bizim tarafımızdan yaşanan bir süreç oldu. (...) Yunanistan tarafından vize verilmedi, orda kalırsınlar diye. Son derece saçma bir politika güdüldü” (Angel, 2011, Atina).

Görüşmeci Angel bürokratik engellemeleri, kabul görmeme ve dışlanma ile ilişkilendirmektedir. Onun yorumunun tersine görüşler de vardır. Örneğin *Herkül Millas* dil konusunda farklı oluşun dışlanma olarak nitelenemeyeceğini söyler ve dışlamayı şöyle tarif eder:

“Hemen belli oluyor. Rum olduğumuz şivemizden hemen belli oluyordu, o belki bizi Rumları rahatsız ediyordu, o dışlanma değildi, kimse ‘konuşma’ falan demedi. Komik kaçıyorsa o şive gülmüşlerdir. O Giritli için de öyle Kıbrıslılar için de öyle. Mesela Kıbrıslı çok gülerim, bana çok komik geliyor. Ama bu dışlanma mıdır sanmıyorum. (...) Komik ama dışlanma değil. Dışlanma iş vermeyeceksin bilmem ne vermeyeceksin kovacaksın, daireni kiraya vermeyeceksin. (...) Bunu söyleyen İstanbullu Rumlar bunu Türklere söylüyor (...) Sempatik görünmek için” (Herkül, 2011, Atina).

Sempatik görünme çabası ve bunun kime yöneltildiği önemli bir noktadır. Eğer gerçekte dışlanma yaşanmadığı halde, bu Türklere söyleniyorsa, bu söylemin “biz aslında sizlerden biriydik ve dışladınız. Siz bizi istemediniz Yunanlı/Rum diye ama burada da istenmiyoruz” sitemi taşıdığı ve empati çağrısı olduğu ileri sürülebilir. Gerçekte dışlanmışlık hissinin ya da kavramının kişilerce tanımlanmaları farklı deneyimleri de içermektedir. Görüşmeci Acis de yaşadığı bürokratik engellemeleri, günümüzde “geri dönebilirler”⁵⁵ söylemiyle ilişkilendirerek anlatır. Şimdi azınlık kalmadığı için “buyrun, gelin” dendiğini, kendileriyle dalga geçildiğini söyler:

“Dalga geçiyor, yekten dalga geçiyor. Çünkü o zamanlarda hem bizi istemiyordu hem de tamamen çıkarmak istiyordu. Yunanistan’a gelmek onlara yetmiyordu o zaman. O zaman burdaki bizim akıllı politiklerimizle bir anlaşma yaptılar” (Acis 2011, Atina).

Acis, Atina’da yine İstanbullu Rum Cleo⁵⁶ ile evlenmeye karar verince, Yunan makamları onlardan Türkiye’de nikâh yapmadıklarını ispat eden bir belge isterler. Türkiye’de evli olmuş olsalar bile Yunan makamları bu evliliği kabul etmemekte ve yeniden Yunanistan’da evlilik yapılmasını şart koşturmaktadır. Dolayısıyla her durumda Yunanistan resmî kurumları, Türkiye Büyükelçiliğinden onların evlilik durumlarını ispat eden bel-

55 Başbakan Erdoğan’ın azınlıklara dönün çağrısını kastetmektedir. Başbakan Erdoğan, bu çağrısını 4 Mart Pazartesi Yunanistan ERT televizyonunda yinelemiştir. Araştırmacı Ferda Balancar, *Agos* gazetesi 8 Mart 2013 günü yazısında, *Agos* yazarları Herkül Millas ve Evren Dede’ye bu konuda görüş sorar. Herkül Millas, dönebilirsiniz iznine gerek olmadığını, kişilerin çoğunun Türk vatandaşı olduğunu belirtir. Başbakanın bu çağrıyla “siyasi risk alıyoruz” sözündeki riskin ne olduğunun açılması gereğine “Bu davet Başbakan için risk ise, gelecek olanlar için daha büyük risk değil mi?” sorusuyla dikkat çeker. Millas, Başbakanın azınlıkları köprü gören yaklaşımı için “azınlıklar, üzerinden geçilen köprüler değil de sıradan vatandaş sayılsalar, kendileri için var olsalar diye düşünmek daha iyi olmaz mı” diye sorar. Ferda Balancar, “Azınlıklara ‘dönün’ demek kolay ama...”, *Agos* gazetesi, İstanbul, 8 Mart, 2013.

56 Cleo: Kadın. Altmışlı yaşlarda. İstanbullu Rum. Cihangirli. Eşi İstanbullu Rum Acis. Görüşmeler 2011’de Atina’da gerçekleştirildi.

geyi istemektedir. Acis belge talebinin vatandaşlıktan çıkartılmayla sonuçlanmasını şöyle anlatır:

“Bizim politikacılar.. Bu kadar akıllılardı, bu kâğıdı almak için elçiliğe gidiyorduk. E diyorlardı ki, ‘geri dönüp askerlik yapmanız lazım’. ‘Geri dönmek istemiyorum, askerlik yapmak istemiyorum, talebeyim’. ‘O zaman imzala, askerliğe gitmeyeceğini imzala’. Meclisten geçirip, Türk vatandaşlığından çıkarıyorlardı. Kâğıdı var içerde... tamamen bizi silmek istediler. Buradakiler, (...) ne kadar aslında ne kadar kötülük yaptılar bize. Türk tebaamızı bu anlaşmayla kaybettik. Belki geri dönmek isteyenler vardı. Az ama belki vardı... ondan sonra bize Yunan tebaasını vermiyorlardı, yani Yunan kimliği pasaportum yoktu, yurt dışına çıkmak için *laisser passer*⁵⁷ ile çıkıyorduk, 89’da İstanbul’a gittim, Yunan tebaasını, elime pasaportu alır almaz İstanbul’a gittim” (Acis, 2011, Atina).

Yıllarca kimlik kartı ve pasaportu olmadan yaşayan Acis’in, bu belgeleri edindiği anda ilk gittiği yer doğup büyüdüğü yer olan Şehir, yani İstanbul’dur. Acis’in hayatını Atina’da sürdürbilmesi için bir belgeye ihtiyacı vardır ve bunun o zamandaki sonucu Türk vatandaşlığından ayrılmaktır.

Görüşmeci Ocean, 1990’lı yılların başında Atina’ya gelişini, yaşadıklarını ve vatandaşlıktan çıkartılışını şöyle anlatır.

“Liseyi bitirdikten sonra okuyacağım diye yurt dışına çıktım. O süreç zor değildi benim için, zaten istediğim bir şeydi. (...) Buraya da gelince yani o eski kötü hatırlıyoruz bazen okuyoruz tarihlerde yani, ilk Rum göçmüşlere karşı bir böyle davranışlar pek iyi değildi. Ben öyle bir şey yaşamadım. Çünkü zaten talebeydim, üniversitenin içindeydim yani kimse aldırıyordu bir sürü yabancı var o zaman da yani Filistin’den Suriye’den şurdan burdan gelen bir sürü insan. (...) O zamanlar sol hareket Yunanistan’da çok daha güçlü ve umut veren bir hareketti, daha bir şeyler değişecek, sosyalizm her yerde, duvarlarda, hatta Türk sosyalist kardeşlere karşı Türk proletaryala-

57 *Laisser Passer* denizcilerin seyahatlerinde kullandığı evrak.

ra karşı yani destekleme şeyleri yazılırdı filan bambaşka bir ortamdı o zaman. Ordan gelince yaşadığım en kötü şey, birçok insan yaşadı. Yani talebe pasaportu çıkartmaya çalıştım olmadı filan. Sonra aniden ‘güzel’ bir sabah Türk vatandaşlığından çıkarıldım. O zaman pek aldırmadım, şimdi gücüme gidiyor. (...) Yani ne bileyim bir fırsat aranıyordu, böyle bi fırsat verildi mi hemen çıkarılıyordun vatandaşlıktan. Çünkü hukuka dayanacak bir şey değildi bu yani ‘askerliğe ya da yoklamaya gelmedi diye vatandaşlıktan çıkarıyoruz’ diye uluslararası hukukta böyle bir durum yoktur. (...) Ben yani müracaat edip de beni vatandaşlıktan çıkarın diye bir şey yapmamıştım iyi ki yani ne bileyim. Bazıları yani pasaport almak için burda belki böyle bir şey yapmışlardır tek tük” (Ocean, 2011, Atina).

Daha önceki yıllarda Atina’ya gelenlerin belirttiğinin aksine, Ocean’ın geldiği 1990’lı yıllarda üniversite öğrencisi olarak pek çok yabancı öğrencinin olduğu ortamda dil gibi bir zorluk yaşanmadığı belirtilir.

***“Yeni” bir yer, “yeni” bir hayat:
“Kaybolduk kalabalığın arasında...”***

Görüşmelerde vurgulanan zorluklardan biri de tanımadık bir ortama gelişle ilgili yabancılık hissidir. Ait oldukları, dengelelerini oturttukları, kültürün okuryazarı, uygulayıcıları ve üreteni oldukları yaşamsal bir iklimden koparılanlar, gittikleri yeri algılama ve uyum sağlamada zorluklar yaşarlar. Geline ortamın kuralları, diğer bir ifadeyle nasıl davranıp nasıl yaşayacakları, hiyerarşilerini nasıl oturtacakları başlangıçtaki bilinmezliğin temel sorularıdır. İstanbul, azınlıkta oldukları bir yer olsa da, azınlık olmanın yarattığı o güçlü “biz” bağlarına dayalı koşullar göçle dağılmıştır. Atina’da yeni bir ortamda yaşamının yarattığı bilinmezlik ve kaybolmuşluk duygusu da öne çıkan bir durumdur. Görüşmeci Leonidas bu durumu şöyle anlatır:

“Azınlık olmak bir taraftan iyi bir taraftan kötü. İyi tarafı herkes birbirini tanıyordu. Babamla Beyoğlu’na çıktığımızda, o

zaman fôtr şapkalar vardı, her elli metrede bir şapkasını çıkarıp selam veriyordu karşısındakine. Buraya geldik kaybolduk kalabalığın arasında. Varlığımız yokluğumuz kayboldu” (Leonidas, 2010, Atina).

Leonidas, kendini Atina’da kaybolmuş olarak tanımlamaktadır. Kastettiği kayıp İstanbul’da “birbirini tanıyan insanların oluşturduğu sosyal ağın oluşturduğu dayanışmadır”.⁵⁸ Dolayısıyla bu kayıp yabancılik duygusu yaratabilmektedir. *Pandelis*⁵⁹ de Atina’daki insanları “bambaşka millet” yani çok farklı olarak nitelemektedir.

“Makarios⁶⁰ yüzünden alt-üst ettiler bizi. En fenalığı o yaptı hem Türklere hem bize. Haklıydı Türk milleti. Geldik buraya. Burada kimse tanıımıyordu. Hanıma dedim ki, ‘maalesef burada yaşanmaz, çünkü bambaşka milletler’. (...) Bak şimdi Türk milleti merhametlidir. Ben tecrübeleri çok yaptım. Bir kahve ısmarlasan, kırk sene unutmaz... Türkiye’yi seviyorum. Türk milleti, yaşadım çok, bambaşka millettir” (*Pandelis*, 2010, Atina).

Bu yorum, yaşananın meşrulaştırılarak, muhalif olmanın ağır ve riskli durumundan kaçınıldığını akla getirir. 1964 yılında Türkiye’den ayrılan *Pandelis*, Atina’ya yalnız başına gelir. Önce iki odalı bir ev kiralar. Oğlu ve eşi daha sonra gelirler. *Pandelis*, Atina’da kimseyi tanımamaktadır, onu tanıyan biri de yoktur. Bu nedenle, ‘çok farklı’ olarak nitelediği insanların yaşadığı bu yeri de yaşamayacak kadar olumsuz nitelemektedir. *Pandelis*,⁶¹

58 Roger Zetter, “The Greek-Cypriot Refugees: Perceptions of Return under Conditions of Protracted Exile”, *International Migration Review*, no. 28:2, 1994, s. 318.

59 *Pandelis*: Erkek. Doksan yaşlarında. İstanbul’da ve Ankara’da yaşamış. Atina’ya yalnız başına gelmiş. Ardından, eşi ve çocuğu gelmiş. Görüşme, 2010’da Atina’da gerçekleştirildi.

60 Kıbrıs’ta Rum Ortodoks kilisesi Başepiskoposu ve Kıbrıs Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı.

61 Görüşmede, neden gelmek zorunda kalışı gibi konulara kendiliğinden girmedik. Konuyu açmak için “6-7 Eylül’de neredeydiniz” diye sorduşumda, konuyu değıştirdi, bana tanıdığı bir Türk Albayın ve Türk Konsolosluğu görevlisinin kartvizitini gösterdi. Başka anılara geçti. Babası balıkçıymış ve süngerci-

göçten önce İstanbul'da yaşarken meşhur bir terziden sanat öğrenir. Ankara ve İstanbul'da tanınan bir terzi olmuştur. Atina'da tanınmış kişilerin terziliğini yapar. *Pandelis*'in olumsuz hiçbir anıdan bahsetmeyip, Ankara'da askerî üst düzey kişilerin ve bürokratların kıyafetlerini diktiğini vurgulaması, gururla anlattığı babasının Atatürk'le tanışma anısı ve Paskalya anılarını sorduğumda, "bana Kurban bayramını sorun" demesi dikkat çekicidir. Onun bu tercihi derin bir suskunluğa işaret eder gibi görünmektedir. Türkiye'de yaşarken bir bürokratin ona sorduğu bir soru bu suskunluğun nedenlerine ışık tutar:

"Gittim yanına, kahve ısmarladı. Müşterimdi dükkânda. 'Yemin et ki doğruyu söyleyeceğine. Yunanistan'ı mı çok seviyorsun, Türkiye'yi mi?' 'Yunanistan annemdir, inkâr edemiyorum, siz annenizi inkâr edebilir misiniz? Babam Türkiye. Bunlar boşandılar. Annemi seviyorum. Ama babamı da seviyorum. Çünkü biliyorsunuz neden? Bütün varisler babanın üstünde ve menfaatim baba tarafında'" (*Pandelis*, 2010, Atina).

"Yunanistan mı, Türkiye mi?" sorusu bürokrattan geldiğinde bir sorgulama niteliği taşır. Böyle bir soru-cevap, sürekli güven duyulmayan kişiler olarak görülmeye ve buna karşı stratejik tutum oluşturma zorunluluğuna örnektir. Bu durum, içselleştirilmiş pratik bir suskunluğun zemini gibi görünmektedir. Söz konusu suskunluk, cevabındaki, anne-baba, Yunanistan-Türkiye ikiliğine daha yakından bakmayı gerekli kılar.

Bu ikilik, basit bir ikilik olmayıp, kişileri ve toplumları şekillendiren, aynı zamanda cinsiyet rolleriyle de bağıntılı bir iktidar ilişkisine işaret eder. Türkiye'yi baba olarak tanımlaması önemlidir. Bir anlamda demek istenen "babadır, sever de döver de" diye özetlenebilecek bir hak teslimidir. Ancak bu bir

liği ilk defa Türkiye'ye o getirmiş. Hükümet tabibinin oğlu arkadaşıymış, ona ıstakoz göndermiş. O da Atatürk'e göndermiş. Babası Yalova'ya çağırılmış. "Sırasıyla Doktor, Atatürk çıkıyor, soruyor nasıl oluyor bu iş, süngercilik? ... Ve babamın motoruna Atatürk ayak bastı. Bana bu çok şey etti..." Paskalyayı sorduğumda, Kurban bayramı kutlaması için hazırlamış olduğu Türkçe metni göstererek yanlışlık varsa düzeltmemi istedi: "Kurban bayramınızı kutlar, zat-ı alinize ve bütün Türk milletine saadetler dilerim."

hak tesliminden öte otoritenin kurgulanmasını göstermesi bakımından çarpıcıdır. Onunla iletişimi aslında tam egemenle “öteki”nin ilişkisine denk düşmektedir. “Egemen tarafından davetle kahve içilecek” kadar “seçilmiş” olması, gerçekten o babanın çocuğu olduğuna işaret etse de, yemin istenerek kimi sevdiğinin sorgulanması bu ilişkideki muğlak konuma işaret etmektedir.

Anne-baba, Yunanistan-Türkiye ikiliğinde, boşanma analojisi önemlidir. Baba güçlüdür, tüm sistem onun yanındadır ve şiddet uygulayabilmektedir. Anne ile ayrılırlar, çocuk anne-ye sığınır. Çocuklar azla yetinmek ve ellerindeki razı olmak durumundadırlar. Ama yine de baba “sevilir”, ona saygı duyulur. Çocuk, baba istediğinde koşup kucığına atlamaya ve yaşananları unutmaya hazırdır. Çünkü bu kötünün iyisidir ve ona yakın olmak bir hayatta kalma stratejisidir. Böylece dayanma, ayakta kalma direnci sağlanmış olacaktır. Aksi durum hiç babası olmadığı veya sevilmediği duygusuyla baş etmektir ki, bu kolay değildir.

Diğer taraftan yaşananlara kendileri açısından bir sünger çekip, yeni bir hayat kurmak ve bu hayata olumlu değerler yüklemek gerekmektedir. Ancak her durumda bu yeni kurulan hayat, geçmişin duyumsal temelini üstüne inşa edilir. Böyle olunca da nerede olursa olsun kendilerinin peşini bırakmayan ya da bırakması istenmeyen geçmişin “ruh”unun hep dolaştığı “yeni” bir “ev”de, “yeni” bir hayata başlanır. Geçmişten birçok yeri, insanı, gelenekleri içine alan bu “yeni” hayatlar, bir anlamda eskinin de barınaklarıdır. Bu, İstanbul kökenlerini yahut köklerini yansıtan bir yapıdır. Mübadele üzerine çalışan mimar Vasso Stelaku, köklerinden kopan kişilerin zaman algısına dikkat çeker. Zira köklerinden koparılmış kişiler ve göçmenler “dar bir şimdiki zamana sığınır”.⁶² Stelaku, göçmenlerin anı-

62 Vasso Stelaku’nun atıf kaynağı: Kevin Lynch, *What time is this place?* MIT Press Media, 1972, s. 132.

Stelaku, “Alan, Mekân ve Kimlik Kapadokyalı İki Rum Grubunun Yerleşiminde Bellek ve Din”, (der.) Renée Hirschon, *Ege’yi Geçerken 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* içinde, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 271.

larının, deneyimlerinin ve yaşam biçimlerinin, takıntılı bir biçimde bağlı oldukları bildik geçmişlerini yansıttığını vurgular. Ona göre bu takıntının nedenleri, içinde bulundukları şimdiki zamanı geçici bir dönem olarak algılamalarından; karışık, kendilerine yabancı ve kontrol edemedikleri şimdiki zaman içinde kendilerini tanımlamayı reddetmelerinden, tarihlerine devamlılık sağlamak ve kimliklerini yeniden inşa etmek için bilinçli bir çaba göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Stelaku, hatırlama sürecinin yanı sıra göçmenlerin sembollerini gittikleri ülkede yeni çevreye uyarlama çabasına girdiklerini ve bu şekilde kültürlerini yeniden üreterek geçmişlerini yeniden çağırdıklarını öne sürer. Bunun sonucu olarak göçmen topluluklarının bir özelliği de geçmişin korunma gayretidir. Genellikle bunu, nesiller boyu vatanlarında biçimlendirdikleri çevrenin yeni gelen yerde benzer biçimde üretilmesiyle sağlarlar.⁶³

İstanbul gibi nispeten gelişmiş kentin burjuva semtlerinden, Atina'nın daha taşra hayatına geldiklerinde, kent onları kabul eder, ancak kucaklamaz. Başkaları tarafından değil, kendileri gibi İstanbul'dan gelen göçmenler tarafından anlaşılabileceklerinin farkındadırlar. Yeni arkadaşlıklar ve bir araya gelmeler, onlara Atina'da bir yerlerinin olduğunu hissettirirken, aynı zamanda Türkiye'de yaşamış oldukları olumsuz anıların iyice silikleşmesine yol açar. Silikleşmenin oranı, yeni evi, yeni yeri sağlamlaştırma nedenlerini artırır.

Federasyonlar, dernekler gibi mekanizmalar ise yabancılaşmanın üstesinden gelebilmelerinde önemli araçlardır. İstanbulluluk, insanları birbirine çeken ortak noktalardır. İstanbulluluğun tanımı kişiden kişiye göre veya zamanla değişse de, çocukluğun ve gençliğin iz bırakan belli başlı anılarının biriktirildiği bir mekânın da adıdır. Göçmenlerin dernek ve kahvelerde bir araya gelmeleri, birbirlerinin göçmenliklerini, yeni yere yabancılıklarını paylaşmaları, içinde bulundukları travmatik durumla başa çıkmanın en temel stratejilerinden birini de oluşturur. Bu aynı zamanda yeni bir "biz", yeni bir kimlik durumudur. Bir anlamda İstanbul'da "azınlık" olan "biz", Atina'daki İstanbullu

“biz”i inşa etmenin bir ifadesidir. İstanbul, yeni kimliğin “sembolik çıpası”⁶⁴ olur.

İstanbul’dan tanıdıkları ve şimdi Atina’da yaşayan eski eş dost, ahbab, arkadaşlarla ya da yeni tanıştıkları İstanbullularla bir araya gelme rutininde, sohbetlerin baş tacı şüphesiz eski anılardır. Bir araya gelmelerle, eski anılar yenilenir. Bu bir anlamda da, iyileşme yeridir. İstanbul’da ayrı bir toplum olduğuna gibi, Atina’da da yine ayrı olma hali, farklı kimlik devam eder ki Atina’da kurulan bu yeni kimlik, esas olarak İstanbullu olmaya dayalıdır. Diğer bir deyişle Yunanistan’da İstanbullu Rumlar için, çoğunluğun içinde farklı kimliğin tutkalı, İstanbul’dan olmaktır. Yeniden yerleşmeyi ele aldığım bu bölümden sonra, bu durumla sıkı sıkıya bağlı olan hasretin öne çıktığı arkadaşlık, komşuluk ilişkilerini, bu kavramları sorunsallaştırarak irdeleyeceğim.

Arkadaşlık, komşuluk: “Ben onları hiç kimseye değişmem, kimseye..”

“Otuz sene burada o kadar geniş muhitim var, arkadaşlarım hâlâ Türkiye’de, tek bir arkadaş edinemedim. Buradaki ahalide çok yani... Belki aynı dindeniz, aynı dili konuşuyoruz ama Yunanlıların Rumlardan çok daha değişik anlayış tarzları var yani. Bunlar tamamen bizim anelerimize geleneklerime karşı” (Leonidas, 2010, Atina).

Görüşmeci *Leonidas*, Yunanistan’daki arkadaşların iyi gün dostu olduğunu, arkadaş edinemediğini, kimle temas kursa kendisinden bir menfaat beklendiğini, küçüklerin büyüklere Türkiye’deki gibi saygılı davranmadıklarını, gençlerin hemen ayrı eve çıkmak istediklerini söyler. *Leonidas*’ın “anlayış tarzı”, “bizim anelerimiz” olarak ifade ettiği fark, İstanbulluluğu içermektedir. Alışkanlıkları ve yaşamsal devinimleri İstanbul’da şekillendiğinden, İstanbul’u aramaktadır. Geçmiş ilişki-

64 Akhil Gupta ve James Ferguson, *Culture, Power, Place, Explorations in Critical Anthropology - Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference*, Duke University Press, Londra, 1997, s. 39.

lerin peşinde ve onların özlemi içindedir. Bu ilişkileri anarak ve Yunanistan'da olmadığını vurgulayarak bir anlamda hem “bu kültüre ait olmak istemiyorum”, “biz’ de, ‘siz’ inle aynı geleneklere sahibiz” demekte, hem de “tüm bu yaşananların bize maliyeti bu” demektedir. Tüm bunları arkadaşlık üzerinden tanımlamaktadır. Bununla beraber kastettiği arkadaşlığın kapsamı, bunlarla sınırlı değildir. Bu noktada, arkadaşlık kavramını detaylandırmakta yarar vardır.

Arkadaş olmak: “Bir Türk çocuğuyla arkadaş olamayacağımı düşündüm”

Sosyal bilimci Sandra M. Lynch, *Dostluk Üzerine*, adlı eserinde, dostluğun modern dünyadaki pratiklerini ele alır. Eski çağlardaki dostluk kavramlarıyla bugün kabul görenler arasında, önemli devamlılıklar olsa bile büyük farklar olduğunu belirtir ve günümüzde dostluğun nasıl kavrandığı sorusunu irdelemeye etimolojiden yardım alarak başlar. İngilizce “friend” (dost/arkadaş) sözcüğünün eski İngilizcedeki özgür anlamına gelen “freon” ve sevgi anlamına gelen “freo” dan türediğini, bu anlamların modern İngilizce terimin iki özelliğini barındırdığını vurgular. Ona göre, dostluk duygusal bir bağdır ve özgürce kurulur ve bitirilir.⁶⁵ Arkadaşlığın özgür seçime dayalı, gönüllü bir ilişki olduğunu sorgulayan antropolog Yehudi Cohen, seçim olsa da gerçekte ilişkinin pek çok bağlamda ön-düzenlemeye tabi tutulmuş olduğunu belirtir. Arkadaşlığı bitirmenin, önemli sosyal yaptırımlar ve bir dizi acıyı içerdiğini vurgular.⁶⁶

Antropolog ve sosyologların büyük kısmı, arkadaşlığı ve akrabalığı, gönüllülük ve zaruriyet yönleriyle zıt konumlandırır.⁶⁷ Sosyolog Graham Allan, *Kinship and Friendship in Modern Britain (Modern Britanya’da Akrabalık ve Arkadaşlık)* ad-

65 Sandra M. Lynch, *Dostluk üzerine*, çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 9-10.

66 Yehudi A. Cohen, *Social Structure and Personality: A Casebook*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1961, s. 356.

67 Sandra Bell ve Simon Coleman, *The Anthropology of Friendship*, Berg, Oxford, New York, 1999, s. 6.

lı çalışmasında, arkadaşlık ilişkisini, akrabalık dayanışma bağlarını, yükümlülüklerini ve vaatlerini irdeler. Batı bağlamında, iki kişi arasındaki akrabalık bağlantısının, ilişkinin gerçek içeriği hakkında bir şey söylemediğini belirtir.⁶⁸ Arkadaşlık ise sadece sosyal iletişimle kurulduğundan ve geliştiğinden, kişiler bir araya getiren nedenlerle onları bir arada tutan nedenler aynı olmayabilir.⁶⁹ Antropolog Julian Pitt Rivers da, arkadaşlık ve akrabalığın genelde zıt konumlanma haline dikkat çekerek, oysa durumun tam tersi bir şey olduğunu söyler. Ona göre arkadaşlık, akrabalık sistemine dayalı örgütlenme ilkesinin terk edildiği “medeni toplumların” bir yaratımıdır.⁷⁰ Bu noktada “arkadaşlığın, yoldaşlık ya da işbirliğinden nerelerde ve nasıl farklılaştığı”⁷¹ ve “arkadaşlığın kültürel bir yapım, sosyal bir düzenleme mi ya da evrensel bir ihtiyaç mı olduğu”⁷² soruları önem kazanır. Söz konusu soruların yanı sıra, antropolog Paul Durrenberger ve Gisli Pálsson’ın da belirttiği gibi, “arkadaşlık gevşek bağlanmış ya da devletsiz olma halinde, önemli bir sosyal kurum olarak ortaya çıkmaktadır”⁷³ ve bu da durumu daha da karmaşıktırabilmektedir. Tüm bunların yanında, işi güçleştiren bir faktör de arkadaşlığın yoğun duygu içeren yönüdür. O halde, çatışan talepler, arzular ve çıkarlar dostluğu ne derecede engeller ve bir denge kurulması mümkün olabilir mi sorusu anlamlıdır.⁷⁴ Görüşmeciler üzerinden örnekler vererek soruları açıklamak yararlı olacaktır.

Atina’da arkadaşlık kuramadığını söyleyen Leonidas’ın eşi

68 Graham Allan, *Kinship and Friendship in Modern Britain*, Oxford University Press, Oxford, 1996, s. 84.

69 William K. Rawlins, *Friendship Matters: Communication, Dialectics, and the Life Course*. Transaction Publishers, New Jersey, 1992, s. 2.

70 Julian Pitt-Rivers, “The Kith and the Kin”, (der.) Jack Goody, *The Character of Kinship* içinde, Cambridge University Press, 1973, s. 89-90.

71 Bell ve Coleman, a.g.y., s. 2.

72 Robert Paine, “In search of Friendship: An Explanatory Analysis in ‘Middle-Class’ Culture”, *Man*, 1969, s. 506.

73 Durrenberger, Paul ve Pálsson, Gisli, “Friendship in the Absence of States”, (der.) Sandra Bell ve Simon Coleman, *The Anthropology of Friendship* içinde, Berg, Oxford, New York, 1999, s. 72.

74 Lynch, a.g.y., Söz konusu soru, Lynch’in eserinin temel problematigidir.

Elena onunla aynı fikirde değildir. Atina'da çok iyi dostlar edinebildiğini, zaten hayatta ancak bir iki çok candan arkadaş bulunabileceğini söyler ve babasının bir arkadaşını örnek olarak gösterir:

“Babamın bir arkadaşı vardı. St. Joseph'e⁷⁵ gitmişti babam. Son zamana kadar, mektuplaştı adamlarla. Türk kendisi, Erdoğan Bey. Hayatta galiba, mektuplaştı son zamana kadar. (...) Kuvvetli arkadaşlıklar çıkıyordu” (*Elena*, 2010, Atina).

Burada belirtilmesi gereken, bahsedilen Türk arkadaşının, diğer “yabancı”, yani kentli olmayan Türklere benzemeyen yanındır. *Herkül Millas* da, Rumların İstanbul'a sonradan gelen ve kapıcı, hamal gibi meslekleri olan İstanbullu Türklerle “yakın” olmadıklarını belirtir. *Elena*'nın babasının Türk arkadaşının, St. Joseph Lisesi'nden, “seçkin” bir ortamdan gelmesi, yani İstanbul kültüründe şekillenmesi önemli bir faktördür. Benzer geçmiş ve yaşam tarzı arkadaşlıkların kurulması ve sürdürülmesinde belirleyici gibi görünmektedir.

Söz konusu bağa bir örnek de *Timon*'un sınıf arkadaşlarıyla kurduğu ilişkidir. Türkiye'nin geçmiş yıllardaki bir diplomatı, *Timon*'un St. Joseph'ten yan yana oturduğu yakın arkadaşdır.

“Buraya geldiği vakit kaç sene buluşmamıştık. O vesile oldu da, ben 4-5 senedir İstanbul'a sınıf arkadaşlarımı görüyorum. Dedi ‘biz toplanıyoruz,’ dedim ‘niye haber vermediniz? Gelecek misin’ diyor, ‘sen ver haber, bak nasıl geliyorum,’ dedim. Her sene gidiyorum ve soruyorlar ‘yalnız bunun için mi geliyorsun? Yalnız bunun için geliyorum’..” (*Timon*, 2010, Atina).

Timon, Kadıköy Yeldeğirmeni'nde arsalarda top oynadığı mahalle arkadaşlarını da çok özlemektedir.

“Mahalle arkadaşım Bodrum'da yazlıkta bulunuyor, devamlı konuşuyoruz. Orada Ankara Üniversitesi profesörler falan aynı muhitte oturuyorlar, konuşuyorlarmış böyle. İnanamıyorlarmış ki, Tuncay'ın Yunanistan'da arkadaşı var ve bayramda

75 St. Joseph Fransız Lisesi, Moda Kadıköy'de Fransızca eğitim verilen bir lisedir.

birbirlerini tebrik ediyorlar. Telefon açtı. ‘Ben söylüyorum inanmıyorlar, sen de söyle istersen,’ dedi, verdiler telefonu konuştum. Düşün ne durumda oluyorsun. Bizimle beraber çocukluk arkadaşlarım, ben söylüyorum gözyaşlarım da geliyor, ben onları kimseye değişmem, kimseye... Görüyorsunuz kendimden geçiyorum söylerken..” (Timon, 2010, Atina).

Görüşmeci *Timon*’un gözyaşlarıyla sarsılarak anlattığı çocukluğu, lise yılları, arkadaşlarıyla ilgili anılar, derin bir özlemi ortaya koyar. *Timon*’da böyle bir duygulanım ve bağ yaratacak sıcak ilişki onun mahallesinde, okulda kurduğu arkadaşlıklarda kalmıştır. Bu sıcak bağ, din ve dil gibi kimlik kategorilerinin üstüne çıkabilmektedir. Bir Türk’le bir Rum’un yakın arkadaşlığı ve bayramlarda birbirlerini araması, bu yakınlığa yabancı olan kişiler, yani *Timon*’un arkadaşı *Tuncay*’ın Türk arkadaşları, tarafından hayretle karşılanmaktadır. Bu da politik ortamın kişilerin algısına ne kadar etki ettiğini ve aynı zamanda *Timon* ve *Tuncay*’ın yoğun duygu içeren arkadaşlıklarında her şeye rağmen bir denge kurulabileceğini kanıtlar niteliktedir. *Timon*, Yunanistan’da da iş ortamında veya başka ortamlarda yeni arkadaşlıklar kursa da mahalle ve okul arkadaşlarıyla olan sıcaklığı aramaktadır. Bu nedenle göçün yarattığı kayıp hissi daha etkili bir seyir izler.

Arkadaşlığın yanı sıra komşuluk da farklı kimlikleri birbirine yaklaştıran, hatta bağlayan ve özlenen sıcak bağlardan biridir. Komşuluk esasında kişinin özel hayatının bir uzantısıdır.⁷⁶ Bir zamanların “cenneti/güzel mutlu vatanı” olan İstanbul’u *Leonidas*, büyük bir aile olarak niteler:

“O zaman semtlerde komşuluk, akrabalık gibiydi, Müslüman olsun Rum olsun. Herkes birbirinin din ve ananesini bildiği için, gelenekler falan filan, hepsi büyük bir aile gibiydiler” (*Leonidas*, 2010, Atina).

76 Vassilis Colonas, “1923’ten Önce ve Sonra Küçük Asya Rumlarının Konut Sorunu ve Mimari Tarzı”, (der.) Renée Hirschon, *Ege’yi Geçerken 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* içinde, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 268.

Şimdi Atina'da yaşayan, İstanbul'dayken Beyoğlu'nda oturmakta olan *Leonidas*, Türkiye'de Türk Rum fark etmeden yakın komşuluğu, büyük aile sıcaklığını özlemle anar. Komşular farklı dinlerden olsalar da, birbirlerinin geleneklerini bilmektedirler. *Leonidas*'ın eşi *Elena* da bayramlar ve yortulardaki ilişkiyi bu yakınlığa örnek olarak gösterir. "Anneannem yoğurtçusuna bile çörek verirdi, Paskalya yumurta, çörek herkese dağıtırdı". *Elena*'nın Moda'da oturan anneannesi Paskalya yortusunda komşularına kendi hazırladığı yiyecekleri verirken, Müslüman komşuları da onlara Şeker ve Kurban bayramlarında aynısını yapmaktalar. Görüşmeci *Acis* bayramları şöyle anlatır:

"Yeniköy'de büyüdüm, Yeniköy'ün iki mahallesi vardı o zaman, üst mahallesi, alt mahallesi. Bizim evimiz alt mahallesindeydi, bir tek Hristiyan bizdik, bütün bayramlarımız karma karışık, yani ne Müslüman Hristiyan hep beraber. Şeker bayramında camiye gider şeker yedik.. O zaman akide nerde.." (*Acis*, 2011, *Atina*)

Fener'de oturan *Sandero*, Tarlabası'nda oturan *Talea*⁷⁷ komşularının Kurban bayramında onlara et verdiklerini hem de en iyi parçasını seçerek verdiklerini söylerler. Komşuluk yortu ve bayramların yanı sıra, zor günlerde de kendisini göstermektedir. Bunu *Joanna* şöyle anlatır:

"Kardeşim hastalanmıştı, difteri geçirmişti. Annemin kız kardeşi 'bana gelme' diyordu, 'benim çocuklarım var'. Türk kadın beni sakladı, çünkü karantina için gelmişlerdi. İki tane çocuğu vardı kadının. Anneme de geldi, 'madam bir şeye ihtiyacınız varsa söyleyin,' dedi, annemin kardeşi bunu söylemedi" (*Joanna*, 2011, *İstanbul*).

Joanna'nın komşuları aynı zamanda arkadaşlarıdır. Bir dosta değer vermek, onunla yalnızca onu düşünerek ilgilenmek de-

77 *Talea*: Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. Liseyi ve üniversiteyi İstanbul'da bitirdikten sonra çalışmaya başlar, 1970'li yılların sonuna doğru, kendi ifadeyle ayrımcılık ve genel havadan dolayı annesiyle beraber İstanbul'dan ayrılır ve Atina'ya giderler. Görüşmeler 2011'de Atina ve İstanbul'da gerçekleştirildi.

ğildir, aynı zamanda bazı eylemleri gerçekleştirmeyi de içerir.⁷⁸ Bu nedenle, *Joanna* için teyzesinin yapmadığını yapan ve kendisini karantinadan kurtaran Şişli'deki ev sahipleri *Hanife Hanım* ve kızı *Hülya* unutulmazdır. Ondan 6-7 yaş büyük *Hülya* ile iyi arkadaşlardır; *Hülya* onun derslerine yardım eder, okuması için ona *Ses* ve *Hayat* dergilerini verir.

“Çok iyi kızdı. Çok iyi yaşadık. Onlar ev sahibiydi, biz kiracıydık. Çocuk olarak biz yaramazlık yapardık. Kardeşim gidip bahçede çiçekleri keserdi. Hanife Hanım görünce kızardı ama bir şey demezdi. İyi bir kadındı. Kocasını biraz daha kızardı ama kapımızı çalıp ‘bir daha yapmayın,’ demezdi. Çok kıbar adamlardı, iyi adamlardı. İlişkilerimiz çok iyiydi” (*Joanna*, 2010, Atina).

Kamusal alanda, sokakta, dükkânlarda, bahçede okulda hep dikkatli davranmak zorunluluğu hissedilse de, komşuluk ve arkadaşlık kanalıyla Rum olmayanlarla yakınlık kurulması önemlidir. Bunu Atina’da görüşmeci *Daemon* şöyle değerlendirir:

“Sokak bizim için ayrı bir dünyaydı, eskiden. Tetikte olmalıydınız. (...) Türkiye’de yaşadık. Orda doğduk büyüdük. O kadar iyi günler, o kadar iyi hatıralarımız var ki, arkadaşlarımız, Türk arkadaşlarımız, onlarla beraber iyi günler geçirdik, zor günler geçirdik. Onların düğünlerine de gittik. Zor günlerinde de cenazelerinde de bulunduk filan. Bu Türk denilen milletle artık haşır neşir olduk. Bunlar unutulmaz, bunlar kalmış, öte yandan o camisine gidiyor, ben kiliseme gidiyorum, yollarımız orda ayrılıyor. Ondan sonra tekrar birleşiyor” (*Daemon*, 2011, Atina).

Görüşmeci *Daemon*, Rumlarla Türkler arasındaki ilişkilerde nesil farkına ve yakın temasın önemine ilişkin şu değerlendirmeyi yapar:

78 Michael Stocker, “Values and Purposes: The Limits of Teleology and the Ends of Friendship”, *The Journal of Philosophy* LXXVIII, No. 12, 1981, s. 761.

“İstanbul’daki Rumları ikiye ayırmak lazım. Yani bizim beraber yaşadığımız Rumlar, ekserisi, Türklerle fazla sosyal ilişkileri yoktu. Kendi evlerine kapanık, bir Türk bir Rum evine gitmezdi, bir Rum Türk evine. Bunlar o zamanın Rum toplumunun bir kısmı. Bir de bizim gibi yaşayanlar, kendileri hem Türklere hem de Rumlara açık. Ben lisede üniversitede okurken benimle beraber okuyan hem kız hem erkek arkadaşlarımız beraber yerdik, geceye çıkardık onlar bizim evlerimize, bize gelirdi. (...) Biz Türkleri de siyaset dışında hem bir insan olarak hem bir cemiyet, değişik olarak farklı gördük. Onun hayatına girdik, onlar bizim hayatımıza girdi. (...) Babalarımız uzaktaydı. Yani sokakta merhabalaşma, ‘nasılsınız’ filan o kadar. Evlerde filan toplanma sünnet düğünlerinde veya evlenmelerinde gitmezlerdi, biz giderdik” (Daemon, 2011, Atina).

Daemon Fenerli, eşi *Fedora*⁷⁹ ise Fatih, Çarşambalıdır. Her ikisi de İstanbul Üniversitesi’nde okurlar. *Daemon*’un annesi terzi, babası balıkçıdır. Üniversite yılları, daha sonra *Daemon*’un askerlik dönemi arkadaşlık anılarıyla dopdoludur. *Daemon*’un Rumları ikiye ayıran kendi ergenlik ve gençlik dönemleri olan 1960’lı 1970’li yıllarla ilgili genel değerlendirmesi, *Herkül Millas*’ın yorumuyla örtüşür. *Herkül Millas* bunu şöyle anlatır:

“Ben Sait Faik’i okurken hep şaşırırdım. Rumlardan bahseder. Benim tanıdığım Rumlara hiç benzemez onlar. Türklerle iç içe beraber giderler filan. Oysa benim tanıdığım Rumlar evlerine Türk gelmez, yani Türklerle ilişkiler mahallede ve işyerindedir ama aile ilişkileri yoktur. Türk romanlarına bakarsanız, ben bir sürü Rum buldum, iki yüz tane Rum buldum. Bir tek romanda bir Türk bir Rum evine giriyor. Evin içinde Rum’la Türk’ün karşılaştığı bir sahne var, Ahmet Mithat’ın bir romanı. *Henüz 17 Yaşında* diye bir romanı var. Bir tek onda. Onun dışında bütün ilişkiler evin dışındadır. Ama Sait Faik’te öyle değil. Sonra anladım ki, çok sonra anladım ki, Rumları ben, bel-

79 *Fedora*: Kadın. Atmışlı yaşlarda. Dedeleri uzun yıllar önce Kayseri’den İstanbul’a göç etmişler. Liseyi Rum okulunda, üniversiteyi İstanbul’da bitirir. Görüşmeler, 2011’de Atina’da gerçekleştirildi.

li bir kesimin Rum'uyum. Yani Rumların Beyoğlu belki Galata belki Şişli tarafı Rumlar. Bir de Samatya var, bir de Sait Faik'in tanıdığı Rumlar var. ..." (Herkül, 2011, Atina).

Millas, Rumların belli çevrelerde kişilerle görüştüklerini belirtir ve diğer semtlerdeki Rumlarla pek de ilişkide bulunmadığının altını çizer. Genelde kendi çevrelerinde ve daha çok da Rumlarla görüşüldüğünü vurgulayan *Nadia*, kamusal alanda da göze batmamaya çalışılarak bir yaşam sürüldüğünü belirtir:

"Göze batmayalım', buydu.. Tabii kasaplar manavlar annemin babamın arası çok iyiydi. Türk arkadaşları da vardı, babamın avukatı Türk'tü. Ama genelde yani. (...) Üst kattaki Rum aileyen, alt kattaki Rum aileyen, akrabalarla yani onlarla en fazla şey oluyorduk. Şimdi bu Rumların cemaatinden mi doğuyordu, yoksa Türk hükümetinin yaptıkları basınçtan mı doğuyordu? Sanıyorum her iki yerden de bi şey vardı, bi basınç vardı. Bi taraftan da bi de eskiler de vardı, onlar da annelerinden babalarından 1922'lerde olanları duymuşlardı. (...) 44'lerde olan o Varlık şeyleri. (...) Ee sonra sırayla yani bazı olaylar oldu" (*Nadia*, 2011, Atina).

Nadia kapalı yaşamın nedenlerini Rum toplumunun kendine özgü yapısı, devletten onlar üzerine olan baskı ve nesilden nesile aktarılan olumsuz olaylar şeklinde sıralar. Gerçekte bu kapalılığın nedenlerini tam olarak belirlemek, neyin neyi doğurduğunu netleştirebilmek tam olarak mümkün değildir. Zira bu bağlamsaldır. Politik süreçlere göre kapanma daha belirginleşebilmektedir. Anlatılar da buna göre şekillenmektedir. *Zor yıllarda*, kamusal alan Rumların tedirginlik duyduğu ya da aşırı dikkatli olduğu alandır. *Ocean* bunu, "maalesef o zor yıllarda böyle bir kamusal alanda rahat hissettiğimi hatırlamıyorum. Yalnız bizim arasında, cemaat arasında" sözleriyle ifade eder. Çocukluk anılarında, onunla aynı apartmanda oturan ama arkadaş olamadığı *Serkan* özel yer tutar:

"Bi çocuk vardı sağ olsun, benim şeyimde (yaşımda), böyle gülümserdi bana her zaman, yani herhalde benimle oynamak fi-

lan isterdi. Bu sefer ben şeydim herhalde, biraz korkutulmuş-
tum veya böyle bir Türk'le Türk çocuğuyla oynamak veya ar-
kadaş olamayacağımı düşünürdüm maalesef o zamanlar. (...) Derin devletin (...) verdiği büyük zarar bu bence zaten. Öy-
le bir ortam yaratıyor ki (...) bir beyin yıkamasına maruz ka-
lıyorlar ve karşılarındakini düşman olarak algılayabiliyor-
lar. Yani, biz, bana karşı benim aileme karşı resmî Türk dev-
leti düşmanca davrandıkça benim de (Serkan'la) arkadaş ola-
mayacağımı şey etti, bir çocuk olarak ben öyle algıladım her-
halde. (...) Keşke o çocuğu bulabilsem diyorum şimdi.." (Oce-
an, 2011, Atina).

Görüşmeci Ocean, 1970'li yılların ortasında çocukluğunda, Tarlabası'nda oturdukları apartmanda gülümsemesine karşılık veremediği, oyun oynayamadığı ve arkadaş olamadığı Serkan'ı bulmayı arzu etmektedir. Türk ve Rum kimliklerinin birbirle-
rine karşı, "düşman" olarak konumlandığı bir ortamda, günün
birinde ondan veya ailesinden belki kötü bir bakışla karşılaşa-
cağı ya da söz işiteceği Serkan'la arkadaş olmaya kalkışmamış-
tır. Yakınlık gördüğü ve "ara sıra kavgaya etmemize rağmen, böy-
le onlar kendi insanlarımız aynı evde yaşıyorduk, seviyorum
onları" dediği komşuları Sakine Hanım'ı rahmetle anmaktadır.
"Gelin hep beraber televizyon seyredelim Yurovizyonu" diyen
Melek Hanım'ı ve Ocean'a "kim rahatsız ederse sizi bana söyle-
yin" diyen yapılı kocası Yılmaz Bey'i, evlerinde rahat hissettiği
bu ailenin şu anda nerede olduğunu, neler yaptıklarını merak
etmektedir. Bunlar, çok arayarak bulduğu o döneme dair güzel
anılardır. Onun anıları, annesinin anılarından farklıdır. Oce-
an'ın annesi, Rum bir doktor ailenin yanında hizmetçi olarak
çalışmaktadır. Bu farklılığı şöyle anlatır:

"Annem her zaman anlatır: Bir Müslüman ailesi, Rum doktor
ailesini iftara davet eder ve 'muhakkak sizin yanında çalışan
kızı da getireceksiniz,' der. Halbuki bunu hiçbir zaman Rum-
lar yapmazdı, Rumlar aileyi davet ederken hizmetçiyi de davet
etmezlerdi. Annem bunu hiçbir zaman unutmaz mesela, çok
güzel bir anıyla yaşar o bakımdan. (...) İnsanlar güzel şeyler

hatırlamıyor değiller, ben biraz şanssızdım, herhalde çok zor dönemde yaşadım” (Ocean, 2011, Atina).

Görüşmeci Ocean, 1974’te 11 yaşındadır ve çocukluk zihninde Rum olmanın iyi bir şey olmadığı yer almaktadır:

“O zaman böyle biraz saklanarak korkarak ‘acaba ne olacak, sabahleyin ne olacak,’ filan. Biz çok kötü, mesela Kıbrıs savaşı. (...) Rum olarak, şey okula gitmek mecburiyetindeydik tabii ve böyle bir gergin ortamda Rum olmak tabii hiçbir şekilde hoş olmak mümkün değildi. Her ne kadar da herkes bize karşı düşmanca davranmasa, ortam atmosfer kötüydü. Hakikaten her zaman güzel insanlar vardır ve en iyi şekilde davranırlar ve böyle güzel bir şekilde yani seni karşılarlar ama genelde zor bir şeydi o zamanlar” (Ocean, 2011, Atina).

Ocean, 1990’lı yıllarda, vatandaşlıktan çıkartıldığı Türkiye’ye, mezun olduğu lisede çalışmak üzere yabancı öğretmen statüsünde geri döner ve beş yıl İstanbul’da yaşar, ardından yine Atina’ya döner. İstanbul’da yaşadığı bu yıllarda hem Türk hem Rum arkadaşları, bu sıcak bağlar onun zor yıllardaki kötü anılarını tamamen silmez elbette, ama travmasını aşmada yardımcı olur.

Arkadaş kalmak: “Bu da Rum, bu da Rum..”

Arkadaşlık ve komşuluk ilişkilerinin sınıandığı, kişilerin insan, arkadaş ya da komşu yerine belli bir kategoriye hapsediği zamanlar yaşanır. Bu zor zamanlardan biri de 6-7 Eylül günleridir. *Daemon* ve *Fedora*’nın bu günlere ilişkin anlattıkları çarpıcıdır.

Fedora 1955’te sekiz yaşındadır. Fatih’in Çarşamba mahallesinde oturumaktadırlar. Günler öncesinden, “atmosfer çok böyle tedirgin durumdadır”. Atlı polisler etrafta dolaşmaktadır. *Fedora*, atların nallarının parke taşlarda çıkardığı sesi çok sevmektedir, sesi duyunca pencereye koşup, atlı polisleri hayranlıkla seyretmektedir. O akşam evde annesi, babası, anneannesi, dedesi ve hasta olan büyükbabası vardır.

“Saat 9’a doğru, sokağımızdan bir otomobil geçti, otomobilin üstünde büyük bir Türk bayrağı ve içinde 5-6 kaç kişi var. (...) İçerden de, otomobilden de bağırıyorlardı, kornayla geçti otomobil, ‘ya taksim ya ölüm, ya taksim ya ölüm’. Aynı anda sokağımız doldu. Nerden çıktı bunlar? Sonra öğrendik, organize. Ve bağırıyorlardı, ellerinde bayraklar, Kıbrıs haritası filan, ‘Rumlara ölüm, Makarios’a ölüm’, şaşırdık, hiç beklemiyorduk böyle bir şey..” (Fedora, 2011, Atina).

Fedora’ların Türk komşusu annesine seslenir. “Kathina, Kathina ışıkları aç, bayrak as”.

“Bir anlaşma vardı ki ışıkları açık olan ve bayrak asılı olan evlere girmeyelim onlar Türk evi. Rumlar bunu bilmiyordu tabii. Işıkları açtık. Babam bayrak astı, hemen yukarıya çıkıp, balkona Türk bayrağı astı, aşağıya indi, kapıyı kilitledi, sürmeyi koydu ve biz bekliyoruz. (...) Annem bir ev kıyafetiyle, babam pijamalarıyla, ben.. Şaşkın şaşkın duruyorduk bu arada (...) evlere girmeye başladılar..” (Fedora, 2011, Atina)

Fedora’nın dayısı doktordur ve onların alt katında oturmaktadır. Dolayısıyla mahallede hemen herkes onları tanımaktadır. Karşı sokakta oturan ileri yaştaki komşuları Ayşe, yüksek tansiyonu için sık sık onlara kontrole gelmektedir. Kızı Zehra’yı da *Fedora*’nın dayısı tedavi etmiştir. Zehra bir subayla evlidir ve Topkapı’da oturmaktadır. Olaylar duyulunca, Zehra kocasına “anneme git bak, annem her şeye burnunu sokar karışır, git bak, bir ne oluyor, Çarşamba’ya git bak” der. Zehra haklıdır, çünkü annesi Ayşe, saldırganlara Rumların evini “bu da Rum, bu da Rum” diyerek göstermektedir.

Bu sırada *Fedora* ve ailesi evde beklemektedir:

“Patırtı, korkunç bir gece, bu arada bizim kapıyı vuruyorlar, biz üst katta oturuyoruz, babam pencereyi açtı daha doğrusu anneme diyor ki ‘dur iniyim bakıyım ne istiyorlar’. İnene kadar, yetişemedi, 20 kişi mi 30 kişi mi açtılar, girdiler eve. Bir sahanlık vardı evimizde mermer sahanlık, avlu. Ondan sonra da 5-6 merdivenle eve giriliyordu bunlar girdiler, annemle ben

merdiven başında bekliyoruz, aşağıdan bir uğultu geliyor. Birkaç dakika sonra uğultu kesildi, hiç. ‘Aman’ dedi annem, ‘herhalde babanı da alıp götürdüler’...”

Ayşe'nin subay damadı, üniformasını giyerek mahalleye gelip, kayınvalidesinin kapısını çaldığında, Ayşe, “beni bırak doktorun evine git, evine girdiler, kurtar çünkü o karını tedavi etmiştir, ölümden kurtardı” der. Doktorun yani *Fedora*'ların evinde saldırganların uğultusunun kesilme sonrasını *Fedora* şöyle anlatır:

“Aşağıya indik bakıyorum babam kapıyı kilitliyor, arkasından da bir tahta vardı, ... bir kalas, büyük bir tahta, onu da koydu ‘ne oldu filan’ tabii babam korkusundan heyecandan... Neyse yukarı çıktık. ‘Ne oldu?’ ..”

Olayların etkisindeki babası eşine ve kızına bir şey anlatamaz. O anda ne olduğunu ertesi gün öğrenirler:

“O anda işte subay eve girdi, ‘hemen çıkın dışarı yoksa ateş ederim,’ dedi. Babam indiği anda çapulcularla birlikte subay da girdi ve onları dışarı attı, babamı teskin etti, ‘merak etme dedi, ben buradayım, kimse giremez, kapını kilitle git uyu’. Tabii biz bunları öbür gün öğrendik, teşekkür ettik filan. Bu şekilde (...) kurtulduk. Şans mı diyeyim artık ne diyeyim bilmiyorum...” (*Fedora*, 2011, Atina)

Çarşamba'da 40 yıllık bakkal Yalçın'ın babası da bakkaldır: *İsmet Efendi*. *Fedora*'nın dedesi zamanından bakkalla tanışmaktadırlar. Yalçın, 6-7 Eylül'de saldırganlara tek tek Rum evlerini gösterir ve yağmacıların başındadır. Olaylar sonrasında mahkemeye götürülür ve birkaç ay hapiste kalır. Babası *İsmet Efendi* hapishaneye gidip oğlunu görürken, felç olup ölür. *İsmet Efendi*, çok iyi bir insandır ve çok sevilmektedir. *Fedora*'ya göre olanlara dayanamaz, “oğlum bunu nasıl yaptı” der ve o nedenle felç olur.

Fener'de pek çok Rum'un oturduğu aşağıdaki mahalle 6-7 Eylül'de daha “şanslı”dır:

“Aşağıki mahallede⁸⁰ bir bakkal Nuri Efendi bütün mahalleyi kurtardı. Çok iyi bir insandı. (...) Nuri Efendi, iki oğluyla birlikte küçük bir bakkal dükkânı vardı. Hem karşısı hem de öbür sırada Rum evleri vardı. 50 yıllık 100 yıllık komşuydular bunlar, adamcağız yaşlıydı da. (...) Hep birlikte oğullarıyla birlikte sokağa çıktı ve çapulculara, ‘bütün bu evler benimdir, buraya girmeyin,’ dedi ve kurtardı. Bu evlerin hiçbirine girmediler.”

Görüşmeci *Daemon*’un komşularıyla ilgili anısı da oldukça çarpıcıdır:

“Annem Edirnekapı’da doğdu büyüdü. Fedora’nın babası da aynı şekilde, aynı mahallede oturuyorlardı. Terziydi. Küçük yaştan beri okuldan aldılar terziliğe verdiler, Edirnekapı ekseri Müslüman otururdu, müşteriler hep.. Terziye gelirler, çok iyi tanırlandı. Ben hatırlarım küçükken, (...) sevgiyle annemle konuşurlardı annem de biraz fazla sosyaldi, evlere girer çıkar filan, ‘çayımızı için’ filan, öyle haşır neşir. (...) Annemin annesi, 5 Eylül günü öldü, 6 günü annemin o yaşadığı semtteki kilise cenazesi, (...) Cenazenin önünü kestiler komşular orda, annemi çok iyi tanıyanlar. (...) ‘Tabutu açın,’ diyorlar. (...) Annemi biliyorlar. Annemle beraber tanıdıklar filan semtte oturanlar. Gördüler (tabutun içini) müsaade ettiler. İşte böyle. Tabii bunlar ne de olsa damgalıyor, simgeliyor” (*Daemon*, 2011, Atina).

Daemon, anneannesinin tabutunun kiliseye götürülürken, annesini tanıyan o Türk komşuları tarafından açılıp kontrol edilmesinin nedenini, cenazenin 6 Eylül günü oluşuna bağlar. Ona göre komşular 6 Eylül akşamı ne yapılacağını bilmektedirler. Rumların da bunu öğrenip tedbir amaçlı kiliseye silah soktuklarını düşündüklerini o amaçla cenazenin önünü kesip, tabutu açıp kontrol ettiklerini söyler. Tüm yaşananlara rağmen, bunlar unutulur. *Daemon* bunu şöyle anlatır:

“Netice, komşuluk, yıllar süren yakınlaşma üstün geldi. Unutuldu. Annem yine bu kadınlarla beraberdi. Bir anlık olay ola-

80 Aşağı mahalleden kastedilen yer, Çarşamba’da aşağı mahalle, Fener Rum Erkek Lisesi’ne yakın olan kısımdır.

rak telakki edildi, öyle kabul edildi (...) Biz de 'bunlar da kandırıldı, bilmeden bazı şeyler yaptı (...) o zaman bu şartlarda bunlar da ne yapsın öyle,' dedik. Ancak tabii çok kolay olmadı" (Daemon, 2011, Atina).

Görüşmeci *Daemon*'un komşularının tutumuyla ilgili söyledikleri "bunlar da kandırıldı, bilmeden bazı şeyler yaptı" sözleri komşuluğun, "arkadaşlığın devamı için geçmişin nesnelleştirilmesi ve tarafızlaştırılması"⁸¹ gibi görünmektedir. Gerçekten de unutmak hiç kolay olmaz. *Daemon*, bu anıların silinemeyeceğini şu sözlerle ifade eder:

"Geri kalanlar evlerini yeniden yaptılar, işyerlerini yeniden yaptılar. (...) Hayatlarına devam ettiler. Bir kısmı unuttu, yani unutmak istedi. (...) Unutmadı ... unutmadı ama..." (Daemon, 2011, Atina)

Unutmaya çalışmak bir kalış stratejisi gibi görünmektedir. Görüşmeci *Fedora* bu stratejiyi şöyle anlatır:

"Olmaz, başka türlü yaşanmaz. Ya çıkıp gidersin ya da unutmaya çalışırsın, yoksa başka türlü yaşanmaz.." (Fedora, 2011, Atina)

Farklılığı kabul etmek ve olumlamak arkadaşlıkta kilit bir öneme sahiptir. Gerçekte arkadaşlık ya da komşuluk, kişilerin "paylaştıkları ortak şeylere rağmen ayrı olduklarını kabul edebilen bireyler arasında gönüllü bir ilişki olarak olanaklıdır."⁸² Politik bağlamda, çoğunluktan farklı olanın, yani farklılığının tehdit olarak görülmesi ve bu konudaki yoğun dezenformasyon 6-7 Eylül'de Rumları saldırının hedefi haline getirmiştir. Saldırı sonrasında, yaşadıkları olumsuz anıları unutmak işi de onlara düşmüştür.

Tüm bu arkadaşlıkların ya da komşuluk ilişkilerinin, acı-tatlı anıların mekânı olan İstanbul, aynı zamanda kişilerin yaşam öykülerinde kilit olayları yaşadıkları yerdir. *Fedora*, *Şehir*'in hayatındaki yerini şöyle anlatır:

81 Bourdieu'den aktaran Göker, a.g.y., s. 268 (Göker'in alıntı kaynağı: Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, 1999, s. 7).

82 Lynch, a.g.y., s. 106.

“İnsan doğduğu büyüdüğü yaşadığı yeri, kolay bırakamaz. (...) İmkânı yok. Biz İstanbul’u unutamayız, 30 yıl, doğduk büyüdüğ evlendik çocuk yaptık. (...) Kökler çok derine gidiyor. (...) İmkânı yok. Unutulmaz” (Fedora, 2011, Atina).

Görüşmeci *Fedora*’nın İstanbul’daki anıları, lise, üniversite yıllarındaki arkadaşlıkları, evlenmesi, çocuklarının doğumu ve travmatik olaylar arasında gidip gelirken, tüm bu deneyimlerin ağırlık merkezini, mekân olarak İstanbul oluşturmaktadır.

Bu bölümde, İstanbul’dan yaşanan göçün gidenler ve kalanlar üzerindeki etkisini, göç öncesindeki psikolojik zeminle birlikte irdelemeye çalıştım. 1964 yılında yaşanan sınır dışı edilmeler dışındaki göçlerde, göçün nedenleri arasında başlıca neden tedirginlik, korku ve kaygı hissedilmesi olarak sıralanmış ve gerilimden kurtulmak için göç edildiği belirtilmiştir. Gerilimin kaynaklarından biri de gazeteler yoluyla dolaşıma sokulan olumsuz kalıpyargılar nedeniyle, Rumların daha da içe kapanması ve her an strateji üretmeyi gerektiren savunma halidir ki bu, “azınlığı” çoğunluk karşısında bir anlamda maduna dönüştürür. Böylesi bir durum, içe kapanık yaşamayanın da, zamanla yabancılaşmasına yol açma potansiyeli taşır.

Gelecek görmeme ve yaşanan olayların tekrar olma ihtimalinin yarattığı gerilim göçte belirleyici olmuştur. Göç kararının zor alındığı ve göçün hem gidenler hem de kalanlar açısından kimlik ve mekân kavramını sorunsallaştırdığı varılan diğer bir sonuçtur. Zira kişilerin yaşam öyküleri açısından güçlü duyguların ve belli başlı olayların yaşandığı yerden ayrılmak, bir yitim duygusudur.

Göç edilen yerlerin başında gelen Atina’da kabul görme ve yeni yeri kabul etme süreci içinde zorlayıcı unsur, vatandaşlık sorunu ve “yabancılaşma duygusu” olarak ortaya konulmuştur. Diğer bir yön ise “varlığımız, yokluğumuz kayboldu burada” sözleriyle ifade edilen, İstanbul’da azınlık olmanın yarattığı “biz” bağlarının çözülmesidir. Bu çözülmenin imdadına “yeni” hayatta “eski”yi, İstanbul günlerini konuşmak yetişir ve böylece yeni bir “biz” hali oluşur. İstanbul’dan gelmiş olma,

bu mekânsal anlam “ataların, ecdatların”, aile büyüklerinin ve kendilerinin geçmişine gönderme yapılan ve bugünü anlamlandırmada başvurulmuş bir mit gibidir.

Şehir’le, İstanbul’la, yani mekânla, çocukluğun ve arkadaşlıkların özdeşleşmesi, olumlu ya da olumsuz hatırlanan ve hayali tüm görünüşleriyle İstanbul’u aidiyetin esas dayanak noktalarından biri yapar. Atina’da yani “yeni” yaşam alanında aynı dil ve dinden, ancak farklı geleneklerden olduklarını söyledikleri insanlarla birlikte süregiden bir yaşama zamanla alışır- lar. Kendi ifadeleriyle “hayat da devam eder”.

İstanbul’dan Atina’ya göç eden Rumların, yaşadıkları “yabancı- cılık duygusu” ya da “biz onlardan değiliz” düşüncesinin kay- nağı *habituslarının*⁸³ farklı oluşu mudur? Atina’da, İstanbul’dan gelen kişiler için, İstanbulluluğa dayalı *habitusları*, onlara ko- numlarını yeniden üretimini uyarmakta gibi görünmektedir. Her bireyin bu *habitusu* paylaşımı, anlamlandırması farklı ola- bilmekle beraber, İstanbul adeta bir çatı işlevi görmektedir.

Bir sonraki bölümde bu çatıyı irdelleyeceğim. Bir alanın an- lam ve sembol yüklü yer haline gelme dinamikleri, bu oluşan ve zamanla değişebilen anlamın aidiyetle bağıntısı ve bellekte- ki yerini ele alacağım.

83 Terim, Fransız kuramcı Pierre Bourdieu'den ödünç alınmıştır. Bourdieu, *ha- bitusu*, bireylerin konumlarına ilişkin kavrayışları uyarınca ne söyleyecekleri, ne giyecekleri, ne yiyecekleri gibi seçimler yapmaları ve bireyin arzuları, bek- lentilerini belirleme yolu olarak tanımlar (Bourdieu ve Wacquant, Loic J.D., *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınla- rı, İstanbul, 2003, s. 27-29).

MEKÂN VE BELLEK

“Bana diyorlar, ‘Yunanistan mı Türkiye mi hangisi senin memleketin’, hangisi yahut ‘senin vatanın?’ Diyorum ‘benim vatanım yok, benim memleketim var, memleketim de İstanbul’. İstanbul valisi Yorgos da olabilir Niyazi de olabilir beni hiç ilgilendirmez. Peki, neden İstanbul? Çünkü ben şiir yazsam İstanbul’u yazarım. Müzik yapsam işte adalar, çamların arasından geçen rüzgârın ezgisini kullanırım yahut o boğazdaki suların kenara vuruşunu, resim çizsem İstanbul’u çizerim. Yaşam biçimi de benim İstanbul yaşam biçimi. Atina’ya gitsem belki orda başka bir yaşam biçimi var, güzel ama benim alıştığım biçim değil. Çocuklarım Atina’da doğdu büyüdü, ama gelir gelmez buraya öyle bir intibak ettiler ki!.. Yunanistanlılar, Yunanlar buraya geldiklerinde bazı (şeyleri) olağanüstü beğenirler, bazı şeyleri de olağanüstü aşağılarlar tiksiniirler. ‘Efendim yollar kedi köpek dolu.’ E, neresi fena, ne var, alıştım ben yola çıkıp da kedi köpek görmezsem nerdeyim derim. Burda yedi sekiz tane köpek var, hepsi birbirinden sevimli, konuşurum kafasını diker. Bu böyledir. ‘E çöp var.’ Evet, var, ama Boğaz da var. Ama ne bileyim Adalar da var. Ayasofya da var. Süleymaniye de var. Ne bileyim yani, Fatih Sultan Mehmet Camii var, Dikilitaşlar var, Sultanahmet meydanı var, Balıkpazarı var, Kumkapı meyhaneleri var. Surlar var, yani her tarafta benim bir parçam var...” (Nikos, 2011, İstanbul).

Nikos’nun İstanbul’la ilgili tanımlamaları, İstanbul’un, *Şehir*’in sembolizmine ve anlamlandırılmasına işaret eder. *Şehir*’in yöneticilerinin kim olduğunun, yani erkin kimliğinin önemi ol-

maksızın, insanlar üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. *Nikos*, İstanbul'u ilham verici olarak nitelemekte, şiir, müzik ve resim gibi sanatların baş konusu olarak belirlemektedir. *Şehir*'in somut formlarından olan kiliseleri, camileri, anıtları ve meyhaneleri kendisinin bir parçası olarak, bedenle ilgili tanımlaması, mekânla kurulan derin duyumsal bağı düşündürür. *Nikos*, kendi yaşam biçiminin, doğup büyüdüğü İstanbul'la/yerle bağıntılı olarak kurulduğunu belirtmektedir. Bunu, daha sonra göç ettiği Atina'nın yaşam biçiminden ayırmaktadır. Önceliği İstanbul'a vermesi, yaşam biçiminin oluşmasında doğum yeri, çocukluk ve gençlik anılarında bir vurguyu hissettirir. Diğer yandan çocuklarının İstanbul'da doğup büyümelerine rağmen *Şehir*'e uyumunu vurgulaması, yüceltme ve kutsallaştırmayı akla getirir. Bir bakıma, *Şehir*'in orada doğmayı, büyümeyi ve anıları biriktirmeyi gerektirmeyen bir çekimi ve halesi vardır. Ancak unutulmamalıdır ki *Nikos*'nun çocukları, İstanbullu bir babanın anılarıyla Atina'da büyümüşlerdir ve bunları yanlarında taşıyarak İstanbul'a gelmişlerdir. Bu anılarla ve *Şehir*'in tarihsel geçmişiyle, daha gelmeden İstanbul'un *halesi* oluşmuş ve yoğunlaşmış gibi görünmektedir. Tüm bunlar anlatıların/anıların, bir lokasyonu/alani anlam ve sembol yüklü yer haline getirmedeki rolünü ve bellekteki güçlü etkisini kanıtlar niteliktedir. Bu bağlamda bu bölümde *alan* (*space*), *mekân*/*yer* (*place*) kavramlarıyla ilgili kuramsal yaklaşımların ardından, İstanbul'un mekân olarak anlamlandırılmasını ve bellekteki yerini irdelemeye çalışacağım.

Mekân

Alan (*space*), mekân (*place*) sözcükleri, yaygınlıkla ve anlamlarından pek şüphe duyulmadan ya da üzerinde çok düşünülmeden kullanılan sözcüklerdir. Bu durum söz konusu sözcükleri aşırı yüklü hale getirir. Coğrafya kuramcısı John Agnew, alan ve mekân terimlerinin karmaşıklığını belirtir ve buna örnek olarak *Oxford İngilizce Sözlüğü*'nün yaklaşık iki sayfasının, alan ve üç buçuk sayfasının da mekân sözcüklerine ayrılmasını

gösterir.¹ Böylesi geniş bir kullanım ve anlamlandırma çeşitliliği, bu kavramlara daha yakından bakmayı gerektirir.

Alan-mekân/yer

Siyaset kuramı ve alan-uzam-mekân konusunda çalışmalarıyla tanınan Stuart Elden, kavramların tanımlanma zorluklarının nedenleri olarak farklı kullanımları ve kabullerin sorun-sallaştırılmamasını gösterir. Sözcüklerin kökeninden işe başlayan Elden, alan sözcüğünün klasik Latince de uzaklık/mesafe² anlamına gelen *spatium* sözcüğünden türemiş olduğunu ve bunun aynı zamanda sabit bir mesafe anlamına geldiğini belirtir. Ortaçağ'da, bazı yazarların terimi daha çok bir kap/muhafaza³ olarak mevki/mahal (*locus*) ya da mekân ile eş anlamlı olarak kullandıklarını söyler. Daha sonraki yıllarda Descartes gibi düşünürlerin, alanı, esneterek uzunluk, genişlik ve derinlik olarak üç boyutta tanımladıklarını belirtir. Böylece, Kartezyen koordinatlarla (x, y ve z) ifadelendirilen dünya, bilim yoluyla ulaşılabilir, anlaşılabilir ve kontrol edilebilir olmaktadır. Bu aynı zamanda alanın statik ve sabit olarak algılanmasına yol açmaktadır.⁴

Alan kavramına benzer biçimde mekân kavramına bakış da, aşırı ölçüde soyut ya da niceliksel olabilmektedir. Diğer bir deyişle, mekânı geometrik alanın bir parçası gibi gören pozitivist yaklaşımlar ve süreçsellik vurgusu yapan yaklaşımlar gibi farklı farklı perspektifler vardır. Ancak, yaklaşımlarda alan ve mekânın birbirleriyle nasıl konumlandırıldığı önemli bir nokta olarak öne çıkmaktadır. Agnew, alan ve mekânı birbirine zıt konumlayan yaklaşımları eleştirerek bu kavramsallaştırmanın uzun sürekliliğine dikkat çeker. Kimi zaman da birbirinden analitik olarak ayrılmadan kullanıldığını ve böylece anlamları-

1 John Agnew, *Handbook of Geographical Knowledge*, Sage, Londra, 2011, s. 29.

2 *Distance* sözcüğü tarafımcı uzaklık, mesafe olarak çevrilmiştir.

3 *Container* sözcüğü tarafımcı kap, muhafaza olarak çevrilmiştir.

4 Stuart Elden, "Space", (der.) Kitchen ve Thrift, *The International Encyclopedia of Human Geography* içinde, Elsevier, Oxford, 2009, s. 262.

nın değiştiğini, mekânı tikel öyküleri özel yerlere bağlayan meta bir kavram haline getirdiğini söyler.⁵ Oysa mekân öykülerin geçtiği yerin ötesinde anlamlar taşır. Marksist düşünür Henri Lefebvre, 1974'te yazdığı *La production de l'espace*⁶ (Alanın Üretilmesi) adlı eserinde, kavrama üretilen ve yeniden üretilen bir olgu olarak yaklaşımıyla, alan-mekân konusunda düşüncelere önemli katkı sağlar.⁷ Lefebvre, alan sözcüğünün salt geometrik olarak anlamlandırıldığında, boş bir saha (*area*) çağrıştırdığını dolayısıyla sosyal alan kavramının tuhaf karşılındığını belirtir.⁸ Söz konusu kavramları tarafsız ve pasif görmeyen Lefebvre alan kavramını özgülleştirmeye çalışırken, özellikle altını çizdiği nokta, alanın kurgu, kodlama, yeniden kodlama yoluyla üretilmesi ve bir seri pratiklerle deneyimlenmesidir.⁹ Bu pratikler maddi binalarla sınırlı olmayıp, kişilerin ya da grupların gündelik etkileşimlerini de içermektedir. Alanla ilgili Marksist/Yeni Marksist yaklaşımların kavramsallaştırmaya en önemli katkısının, alanın nasıl deneyimlendiğini ortaya koyarak, eşitsiz ilişkileri açağa çıkartması olduğu söylenebilir.

5 Agnew, a.g.y., s. 2-3.

6 Éditions Anthropos tarafından, 1974'te Fransa'da basılmıştır. Eser, İngilizce'ye *The Production of Space* (Alanın Üretilmesi) ismiyle 1991'de çevrilmiştir. Elden, orijinalde kullanılan *espace* sözcüğünün Fransızca'da İngilizce'deki *space* sözcüğünden daha geniş çağrışımalar taşıdığını vurgular. Elden, a.g.y., s. 266.

7 Elden'e göre Lefebvre'in alan ile ilgili düşüncelerinin çoğu, onun Ernst Cassirer ve Martin Heidegger gibi Alman düşünürlerin çalışmalarını Marksizme derin bağlılıkla okumasına dayalıdır. Lefebvre, alanın mimari, kasabalar ve doğa gibi fiziksel ve maddi olarak düşünülmesinin kaçınılmazlığını öne sürmektedir. Elden, bunun etrafımızdaki dünyada algıladığımız alana denk düştüğünü, Lefebvre'in buna *uzamsal pratik* adını verdiğini belirtir. Elden de benzer biçimde, bu alanı, dünyanın organik ve fiziksel alanı olarak tanımlar. Elden, a.g.y., s. 265. Lefebvre'in alan ve yer teorilerine katkısı *uzamsal pratik* ile sınırlı değildir. Kuramsal yaklaşımının diğer iki unsurunu *alanın temsilleri* ve *temsilin alanları* terimleriyle ortaya koymuştur. Lefebvre'in *alanın temsilleri* (*representations of space*) olarak adlandırdığı kavram, haritalardaki alanları, çeşitli planlar/çizimleri, geometrik alanları ve hayal edilen alanları içeren zihinsel inşalara işaret etmektedir. *Temsilin alanları/temsilsel alanlar* (*representational space*) olarak tanımladığı alan ise etkileşim içinde yaşanan, sembolizm ve anlamlandırma içeren bir alandır. Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Basil Blackwell, Oxford, 1991, s. 33-38.

8 A.g.y., s. 1.

9 Elden, a.g.y., s. 265.

Sosyal ilişkilerde güç ilişkileri hakkında düşünmek, alan kavramını sorunsallaştırmayı gerekli kılar.¹⁰ Kuramcı Robert Sack'ın da vurguladığı gibi, belli bir yere ait sayılma ya da sayılmama bir sahayı (area) kontrol ederek insanları kontrol etme girişimidir.¹¹ Söz konusu kontrollerden biri de göçe zorlamadır. Zira göçe zorlanarak yer değiştirmeye uğrama ya da kamusal alanın kullanımındaki özgürlükler ya da kısıtlamalar mekân, güç ve kimlik arasındaki yakın bağlantıyı ortaya koyar.

Toplumsal cinsiyet ve küreselleşme konularındaki çalışmalarıyla tanınan sosyal bilimci Doreen Massey alanı, hiç bitmeyecek, kapanmayacak bir oluş olarak kabul eder. Öznelerin kimlikleriyle, yerlerin kimliklerinin karşılıklı ilişki halinde inşa edildiğini ve bunun da sadece geçmişteki gerçeklikler kavramını tartışmaya açmakla kalmayıp, aynı zamanda gelecekte değişim olasılığını açık tuttuğunu vurgular.¹²

Alan ve mekân kavramlarının deneyimlenme yönüyle irde-lenmesinin, kavramların anlaşılmasında gerekli olduğunu belirtmiştik. Hümanist coğrafya yaklaşımının öncüsü Yi-Fu Tuan, *Space and Place (Alan ve Mekân)* adlı eserinde, söz konusu kavramları açıklamak için ağırlık verilmesi gereken noktaları, insanların alan hakkında düşünme ve hissetme yolları, bir yer olarak ev, komşuluk ve ülkelerle nasıl bağlılık kurdukları, alan ve mekân duyumunun zaman karşısındaki değişimleri olarak sıralar.¹³ Benzer biçimde, kuramcı Edward Relph mekânın insan yaşamındaki ve deneyimlerindeki kaçınılmaz boyuttaki önemini vurgularken,¹⁴ Sack da alan, mekân, ev ve dünyayı, insanların bakış açıları, güçleri ve kendiliklerini entegre edecek şekilde deneyimledikleri çerçeve olarak tanımlar.¹⁵

10 A.g.y., s. 266.

11 Robert D. Sack, *Homo Geographicus*, John Hopkins University Press, Baltimore 1997, s. 5.

12 Doreen Massey, *Power-Geometries and the Politics of Space-Time*, Dept. of Geography, University of Heidelberg, Heidelberg, 1999, s. 288.

13 Yi-Fu Tuan, *Space and Place The Perspective of Experience*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977.

14 Edward Relph, *Place and Placelessness*, Pion, Londra, 1976, s. 9.

15 Sack, a.g.y., s. 58.

Coğrafya kuramcısı Tim Cresswell, mekân/yeri, bir görme, bilme ve dünyayı anlama şekli olarak tarif ederek, insanla mekân arasındaki bağlantı ve bağlılığın altını çizer. Alan (*space*), manzara/görünüm (*landscape*) ve mekân (*place*) kavramları önemli oranda birbirleriyle yakından ilintili kavramlar olduğundan, her bir tanımlamanın çelişki barındırdığını belirtir. Ona göre, mekân, dünyayı anlamlandırma ve deneyimleme şeklimizdir, yapılı, yani oluşturulur, sürdürülür ve sorgulanır.¹⁶ Cresswell Agnew'a başvurarak tanımlamasını yaparken, mekânın oluşturulmasının üç ana unsurunu, lokasyon (*location*), mahal (*locale*) ve yer (*place*) duygusu ve duyumu olarak sıralar. Lokasyon, yeryüzünde sabit bir koordinata tekabül ederken; mahal (*locale*), sosyal ilişkilerle ve kişilerin yaşamlarına yön verişler içinde şekillenen bir maddi düzenleme anlamına gelir, her zaman somut bir form taşır; yer duygusu/duyumu ise, öznel ve duygusal bağlılık anlamına gelir.¹⁷

Yukarıdaki kavramlar ışığında, Şehir'in, İstanbul'un mekânsal anlamlandırılmasına yakından bakmak yararlı olacaktır.

İstanbul

Cresswell'in belirlemelerinden yola çıkarsak, İstanbul'un yani Şehir'in lokasyonu (Enlem: 41° 1' 7 K, boylam: 28° 57' 53 D), coğrafi bir konum bilgisinin ötesinde pek de bir anlam taşımayabilir. Şehir'in mahalli, yani boğazı, tepeleri, binaları, sokakları, meydanları, maddi ve somut formlardır. Bu somut görsellikler, onlara verilen anlamlandırma, duygusal bağlılıklarla ve duygulanımla (*affect*)¹⁸ bir lokasyon, mekâna/yere dö-

16 Tim Cresswell, *Place: a short introduction*, Blackwell Publishing, 2004, s. 8-12.

17 A.g.y., s. 7 (Cresswell'in başvuru kaynağı: Agnew, *The United States in the World Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987).

18 Nigel J. Thrift, duygulanım politikasını incelediği çalışmasında, duygulanımın sabit ve bozulmaz bir tanımı olmadığını vurgular. Thrift, kavrama yaklaşımları sıralar: Duygu ifadesinin evrensel olduğunu ve evrimin sonucu olduğunu söyleyen yeni evrimci bakış; duygulanımı pozitif veya negatif biyolojik farklılaşma olarak değerlendiren psikanalitik bakış; bedenın görsel somutlaşmış pratikleri (*embodied practices*) olarak gören, hermenötik yaklaşım; duygulanımı, etkileşim kapasitesi olarak gören, ilişki vurgulu Spinoza'cı ve Deleuze'cü

nüşür. Duygu (*emotion*) harfiyen ve mecazen bir devinimdir (*motion*).¹⁹ Dünya, milyarlarca mutlu ve mutsuz karşılaşmalar-dan oluşur ve bu karşılaşmalar düşünce-beden bağlantılı çok sayıda kesişen yollar anlamına gelmektedir.²⁰ Nikos'un İstanbul hakkında söyledikleri, bir lokasyonun mekâna dönüşme ve mekâna ilişkin duygulanımın oluşma yollarını göstermektedir:

“Çocukluğun nerde geçti? İlk sevgilinle el ele ne zaman tutuş-tun, nerde? Ne zaman bakıştın? Hangi ilkokulda yahut han-gi ortaokulda, hangi öğretmenine âşık oldun? Hangi öğretme-nin sana okumayı sevdirdi? Bütün bunlar nerede oldu? Bütün bunlar önemli” (Nikos, 2011, İstanbul).

Nikos, çocukluk, gençlik anılarının geçtiği lokasyonu, mem-leket olarak tanımlamaktadır. Yetişkinler açısından bakıldığın-da çocukluk, büyümlü olabilmektedir.²¹ Çocukluk ve gençlik yıl-larının *aurası*,²² onların geçmiş olmasıyla yakından ilintilidir. Yaşanan andaki deneyimler, hayatın anlamlandırılması da-ha belirsizleştikçe, tanımlanması ya da üstesinden gelmesi zor-laştıkça, daha fazla kesinlik barındıran anılardan destek alın-maktadır. Böyle bir durum hayatın fotoğraf albümleri gibi gö-rülmesini çağırıştırır. Fotoğraf kuramcısı Susan Sontag, bunu “her insan doğal halinde iken katmanlar halinde sonsuza dek üst üste konmuş ve son derece ince zarlarla sarılmış olan haya-limsi bir dizi görüntüden yapılmıştır” şeklinde ifade eder.²³ Ya-

bakış. Thrift, “Intensities of feeling: Towards a spatial politics of affect”, *Geografska Annaler B* 86, 2004, s. 59-64.

19 A.g.y., s. 60.

20 Thrift, “Steps to an Ecology of Place”, (der.) Doreen Massey, John Allen ve Phil Sarre, *Human Geography Today* içinde, Blackwell, Cambridge, 1999, s. 302.

21 Nick Yapp, *Fotoğraflarla 20. Yüzyılın Sosyal Tarihi*, çev. Sema Bulutsuz, Lite-ratür, 2005, s. 266.

22 *Aura* sözcüğü kuramcı Walter Benjamin'in kastettiği anlamda kullanılmıştır. İbranice ışık sözcüğünden gelen *aura*, Benjamin tarafından bir mesafe deneyi-mi, arzulanan nesneye sahip olmayı engelleyen bir nostalji sisi olarak tanımlanır. Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Ya-yınları, İstanbul, 2009, s. 82.

23 Susan Sontag, *Fotoğraf Üzerine*, çev. Reha Akçakaya, Altıkurkbeş Yayın, İstan-bul, 1999, s. 176.

şanan an, bu görüntülerin çağrılmasıyla, başka bir anlamlandırmaya tabi tutulmaktadır. Anlam, kişilerin âşık oldukları yer, nerede okula gittikleri, “sevdiklerinin mezarlarının nerede olduğu gibi otobiyografileriyle yakından ilintilidir”.²⁴ Nikos’nun vurguladığı tüm bu anıların kökü, toprağı İstanbul’da, yani Şehir’dedir.

Bu bağlamda antropolog Lisa Malkki’nin tespitleri son derece anlamlıdır. Malkki’ye göre, köklere sahip olma gibi mecazi bir kavram, insan ve yer/mekân arasında samimi bağlantılar içermekte ve daha fazla insan kendilerini yerlerinden edildikleri “yurt”ları, “kültür”leri ve “köken”leriyle ilişkilendirerek tanımlamaktadır.²⁵ Zira süreklilik duygusunun kökü mekândadır.²⁶ Nikos’nun yorumladığı şekliyle, efsanedeki Andeus gibi, ayağın yere basması, toprak, kök, diğer bir deyişle, İstanbul ile Rumlar arasında sımsıkı dokunmuş uzun geçmişe dayanan bir bağ vardır. Efsanede Herkül ancak Andeus’u topraktan ayırınca yok edebilmiştir, güçlendiren de zayıflatan da mekâna ilişkin duygulanımdır. Zira duygulanım, bazen kişileri zayıflatıp, gücü azaltarak, ilişkiselliği parçalara ayıran, bazen de güçlendirerek etkililiği artıran bir oluşturmaktadır.²⁷ Böyle yoğun bağ ve tarihsellik ile Şehir, kişilerin kendilerini içinde konumladıkları ve anlamlandırdıkları bir kök, mekân haline gelmektedir.

Nikos’nun, İstanbul’un maddi formlarını, binalarını, sokaklarını anlatırken, “her yerde benim bir parçam var” ifadesi de söz konusu anlamlandırılma ve duygulanıma ışık tutar. Duygu ve duygulanımlar kişisel ve sosyal kavramlar olarak görülebilirse de, sosyal bilimci, Steve Pile’in belirttiği gibi kişisel olan sosyal olana, sosyal olan da kişisel olana indirgenemez. Zira duygu ve duygulanım, alan ve mekâna bağlantılı psikodinamizmin parçalarıdır.²⁸ Pile, anlam, kimlik ve güç kavramla-

24 Tim Cresswell, “Place”, (der.) R Kitchen ve N Thrift, *The International Encyclopedia of Human Geography*, içinde, Elsevier Ltd, Oxford 2009, s. 169.

25 Malkki, a.g.y., s. 52.

26 Nora, a.g.y., s. 17.

27 Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues II*, Continuum, Londra, 2006, s. 46.

28 Steve Pile, “Emotions and affect in recent human geography”, *Transactions*, Royal Geographical Society, 2009, s. 13.

rına odaklanarak, birey ve dış dünyadaki diyalektiği analiz ettiği çalışmasında, bu ilişkinin iki alandaki izlerine dikkat çeker: Kent ve beden. Sokakların, anlamın ve kimlik-beden ilişkisinin özneye yerleştirildiği bir harita olduğunu belirtir.²⁹ Pile'in söz konusu haritasına örnek olarak, görüşmecilerin, kendilerini "ev"de gibi hissettiklerini söyledikleri "kiliseler, okullar ve dernekler" dışındaki mekânları anlatırken "sokaklar bizim için yabancıydı, tetikte olmalıydınız" şeklinde ifadeleri verilebilir. Mekânın bu şekilde haritalanmasının kalıcılığını, ilerleyen bölümde "Bellek" başlığı altında ayrıca tartışacağım. Ancak bundan önce, görüşmecilerin "ev gibi" dedikleri mekânları ve mekânın kutsallaştırılması kavramlarını ele almanın yerinde olduğunu düşünüyorum.

"Kutsal" mekân

İstanbul, kiliseler, manastırlar ve ayazmalar gibi belli kutsiyet atfedilmiş, güçlü dinî saygı uyandıran ya da uyandırmak amacıyla tasarlanmış toplanma mekânlarına sahiptir ve bunların toplumun hayatında önemli yerleri vardır. Kutsal nitelemesi, sıradan ya da gündelik gerçeklikler, deneyimler ya da hislenimlerden farklı bir duruma işaret eder. Görünmeyen, "yüce" bir duruma gönderme yapar. Ancak, kutsal nitelemesi bir güç ve yüceliğe yönelik soyut bazı göndermeler içerse de, obje, mekân ve ritüel gibi ifadelerle somutlandığı ileri sürülebilir. Kutsallaştırma, bir değer atfetme olduğundan, değer ölçüsü belirsiz ya da görelî olsa da kişiler/gruplar arasında bir "uzlaşım" gerektirir.

Kutsallaştırma: "Biz buralıyız, binlerce yıldır burdayız"

Görüşmeci *Ocean*'ın aşağıdaki sözleri, İstanbul'un kutsallaştırılma dinamiklerine ışık tutar:

29 Pile, *The Body and The City, psychoanalysis, space and subjectivity*, Routledge, Londra, New York, 1996, s. 245.

“En azından tarihsel önemi bir Rum bir Yunanlı için çok önemli hakikaten. Çünkü ne kadar da biraz tarihte geçmişte durumlar karışsa, mesela kimin Rum kimin Helen kimin bilmem ne tam olduğunu da. En azından Rumca konuşulan ve Rumca yani Yunanca konuşulan ve yazılan bir toplumda bir kültürde bir kültürün mirasçısı sayılmak veya kendini hissetmek pek de böyle yani ne bileyim acayip bir durum sayılmaz değil mi? Şimdi yani ne bileyim bir Türk aynı şekilde Türkçe konuşan Türkmenistanlı bir Kafkas yakınlık hissediyorsa ve kendi kökünü hissediyorsa, Yunanlılar için de öyle bir şey. Rumlar için tabii çok daha kuvvetli bir his İstanbul hissi, ‘biz buralıyız, İstanbul Rum’uyuz, binlerce yıl buradayız’. Ama genelde Rum Ortodokslar için çok önemli bir mevzu İstanbul. Kutsallık hem Patrikhane’den hem Ayasofya’dan, gelmiş geçmiş en önemli tapınak. (...) Yani Rum Ortodoks olan da bunu bilmeyen yoktur bunu genelde. Kutsal yerlerimiz tabii, İsa peygamber bakımından Jerusalem’de (Kudüs) İsrail’de Filistin’de ama hemen sonra ondan hemen sonra İstanbul gelir hakikaten. Yani hacı olmak İsrail’e, Jerusalem’e, Filistin’e gidilir, ama İstanbul da çok önemli sayılır .. bu ritüelde. Bu hem dinî bakımdan hem etnik bakımdan önemli sayılır. (...) Kutsal da olmasa en azından tarihsel bakımdan bir Rum bir Yunanlı, bu kültürün mirasçısı kendini sayan herkes için önemli bir şehir” (Ocean, 2011, Atina).

Görüşmeci *Ocean*’ın yorumlarında kutsallık düşüncesi ile tarihsel miras, etnisite, dil, mekân ve kök kavramları arasındaki bağıntı göze çarpmaktadır. Gerçekten de kutsallık ve miras fikri, kimlik-mekân-kültür arasında sabit bir bağlantı olduğuna dair kavrayışla ilintilidir. Oysaki antropolog Akhil Gupta ve James Ferguson’ın vurguladığı gibi, insanların mekânla ilişkisi çok yönlü ve karmaşıktır.³⁰ Dolayısıyla, mekân-sınırlı³¹ kavrayışlar yetersiz ve sorunludur. Bu noktada tarihsel miras kavramını tartışmak yararlı olacaktır. Zira miras inşasının politigine yönelik analiz, kültürel mirasın kategori olarak açılanmasına

30 Gupta ve Ferguson, a.g.y., s. 1-6.

31 *Place bounded* sözcükleri tarafımda mekân-sınırlı olarak çevrilmiştir.

yol açacağı gibi gündelik yaşam, kimlikler ve mekânla bağlantılı temsili süreçlerin de irdelenmesini getirir.³²

Siyaset bilimci Herkül Millas, miras (*legacy*) sözcüğünün iki yönüne dikkat çeker. Biri, soy gibi *gerçek/fili* (*actual*) geçmişten gelendir, diğeri ise geçmişten geldiğine *inanılan* ya da hayal edilendir. Millas, *gerçek* ve *inanılan* mirasın birbirinin tamamlayıcısı olmakla beraber, aynı zamanda ihtilaflı bir ilişki içinde olduklarına dikkat çeker. Miras kavramını açıklamak için Millas, Yunanistan'ın Bizans ve Antik Helen mirasçısı olma iddialarının ve Hristiyanlığın Yunanlılığa eklemelenmesinin izini sürer. 1780-1830 yılları arasındaki Yunan bağımsızlık savaşında, Batı Avrupa'da yaşayan ve Fransız Devrimi'nden etkilenen Yunanca konuşan aydınların, Osmanlı yönetimine ve muhafazakâr İstanbul Patrikliği'ne karşı radikal tutum taraftarı olduğunu belirtir. Bu dönemdeki, millî/etnik kimliğe ilişkin, Rum muyuz (Bizanslı anlamında), Grek miyiz (Batılıların adlandırdığı şekliyle) yoksa Hellen miyiz ya da Ortodoks Hristiyanlar mıyız sorularının ortaya atıldığının altını çizer. 19. yüzyıl Yunan tarih yazımındaki baskın mitin, yüzyıllardır süren Türk boyunduruğundan sonra, şanlı eski Yunan'ın torunlarının bağımsızlıklarını kazanması olduğunu belirtir. Ona göre Antik Yunan, ideolojik inşası bir şekilde Hristiyanlığın yeni "ışığı" ilan edilerek, Helen-Hristiyanlığı terimi icat edilmiştir. Yunanlılık dine, hatta dinin bir parçası olarak Yunan Ortodoks Kilisesi ve onun mirasına, Yunan diline ve hayal edilen ortak kökene yakından bağlantılandırılır.³³

Yukarıdaki Antik Yunan'ın Hristiyanlığa eklemelenme örneğinden de görülebileceği gibi miras kavramına, geçmişten gelen bir varlık olarak değil, bugünün kurgusu olarak bakmak yerinde olacaktır. Zira geçmiş durağan, arkaik bir tortu değildir, daha çok bugüne etkisi olan popüler ve resmî atfedilmiş anlamlar arasında karşılıklı etkileşimle şekillenmektedir ve dolayısıy-

32 Julie Scott ve Tom Selwyn, *Thinking Through Tourism*, Berg, New York, 2010, s. 8.

33 Millas, "Ethnic Identity and Nation Building: On Byzantine and Ottoman Historical Legacy", *The EU and the Historical Legacy in the Balkans*, University Centre St-Ignatius, Antwerp, 2006, s. 1-11.

la insan eliyle yapılma özelliği taşır.³⁴ Bu nedenle, geçmişe atfedilen anlamlar, kimlik algısına ışık tutmaktadır.

Söz konusu atıfların, “Yunan” kimliğine etkisi, antropolog Michael Herzfeld’in tespitlerini hatırlatır.³⁵ Ona göre, Batılıların modern Yunanistan’dan beklentilerine uygun dışa gösterilen tutumlarla, içe yönelik değer biçme arasında bir gerilim söz konusudur. Herzfeld, kültürel kimliğin, günlük yaşamda tutkal işlevi gören *kültürel mahremiyete* (cultural intimacy) dayalı olduğunu ileri sürer. Devlet propagandası ve resmî ulusal hafıza bu kültürel mahremiyetin üzerinde yükselir.³⁶ Antropolog Roxane Caftanzoglou, *The Shadow of the Sacred Rock* (Kutsal Kaya’nın Gölgesi) adlı çalışmasında³⁷ Atina kentinin, yeni

34 Lynn Meskell, *Archeology Under Fire Nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, Routledge, Londra, New York, 1998, s. 4.

35 Michael Herzfeld, *A place in history, social and monumental time in a Cretan town*, Princeton University Press, New Jersey, 1991.

36 Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poteics in the Nation-State*, Routledge, New York, 1977, s. 13-14.

37 Roxane Caftanzoglou, “The Shadow of the Sacred Rock”, (der.) Barbara Bender ve Margot Winer, *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place* içinde, Berg, Oxford, New York 2001. Caftanzoglou’nun Akropolis’in hemen aşağısındaki yerin (Anafiotika) kullanımı ve temsiline yönelik yaptığı çalışmasında arkeolojik alan yöneticileri ve 1860’lardan beri orada yaşayan halk arasında eşit olmayan yetkiler içeren söylemlere dikkat çeker. Anafiotika’da yerleşim 1860’larda Cyclades ada grubundan gelen göçmen inşaat işçileri tarafından oluşturulmuştur. Bu bölge halihazırda arkeolojik sınırlar içindedir. Evler ve sakinleri illegal olarak değerlendirildiğinden hep yıkım ve yeniden yerleşme tehdidi altında yaşamışlardır ve bu tehdit 1930’larla 1970’ler arasında gerçeğe dönüşmüştür. Şu an çoğu emekli orta yaş üstü yaklaşık 45 kişi yaşamaktadır ve bunların çoğunluğu 1900’lerin başında buraya yerleşenlerin çocuklarıdır. 1936 ve 1939 arasında arkeolojik çalışma için 11 eve el konulur ve bunların çoğu yıkılır. 1960’larda diktatörlük döneminde Kültür Bakanlığı tarafından istimlak edilir ve kazılar başlar. 1977’de kayaya en yakın evlerin sakinlerinden evlerini boşaltmaları istenir. Ancak halka şeklinde bir alan bırakılır ve yerleşmenin aynı kalacağı böylece anıtla modern şehir arasında bir köprü işlevi göreceği yetkililerce belirtilir. Bugün, demirden parmaklıklarla Kaya ile yerleşme yeri birbirinden ayrılmış durumdadır. Bununla beraber, Anafiotika’da evlerde yapılacak her işlem “Arkeoloji”den izne tabidir. Bu kısıtlamalar vernaküler mimari formların korunmasını sağlamıştır. Anafiotika, halihazırda belli bir alanla sınırlı ve orada yaşayan halka dayalı sosyal yeniden üretimin sonuna gelme meselesiyle karşı karşıyadır. Bu da orada yaşayanların sembolik sınırlarını güçlendirmesi şeklinde tepki bulur. Aynı bir kültürel kimliği geliştirmeye ve sürdürmeye yarayacak ko-

ulusun başkenti olarak belirlenmesinden sonra saf Helen olarak yeniden inşası çalışmalarının aynı zamanda Yunanistan'ın rahatsız edici, yerel ve vernaküler Osmanlı miras kanıtlarıyla yüzleşmeyi içerdiğini belirtir. Yunanistan'ın arkeolojik kalıntılarının yönetimi ve ulusal kültürel kimlik inşasında, ulusal bilim insanlarına düşen ek bir görev de, şüpheli Batılı seyircileri yeni devletin şanlı geçmişin mirasçısı olduğuna, koruyucu rollerini yerine getirdiğine ve böylece Yunanistan ve Yunanlı kimliği üzerindeki endojen kontrol iddiasında bulunabileceğine ikna etmek olmuştur. Bu yaklaşım, Akropolis'in Batı tahayyülündeki yeriyle ilintilidir.³⁸ Söz konusu tahayyüle göre, "bellekte bazı izlerin silinme girişimi, geçmiş ve bugünün yeniden yazılması ve yeniden kurgulanması"³⁹ gerçekleştirilmiştir.

Atina Akropolis'teki Parthenon ve Atina Agora'daki Hephaistos tapınaklarının arkeolojik açıdan ele alınışları esnasında, Osmanlı izlerinin silinmesi ve Roma'dan çok Helenik unsurlara vurgu yapılması bu tahayyülü ve kurguyu yansıtır. Herzfeld'in belirttiği gibi, klasik Helenizm dışarıya yani bağımsızlığa yardım eden büyük güçlere karşı temsilde uygun deyimken, *romiosyni* ise kendilik kabulünü temsil etmektedir.⁴⁰ Ortaçağ'da kiliseye dönüştürülen bu iki yapı, 19. yüzyılda yeniden Avrupa Antik Yunan filhelenik ideallerine uygun halde klasik tapınaklara dönüştürülür.⁴¹ Söz konusu tahayyülü çağrıştıran bir du-

lektif ve bireysel belleğe dayalı tarih, zaman ve mekân karşı söylemleri oluşturulur. Anafiotların söylemlerinde bireysel yaşam öykülerle ilintili mekâna duydukları bağ hâkimdir ve bölgeyi arkeologlardan daha iyi bildikleri iddiaları vardır. Anlatılarda diğer sembolik kaynak da dindir. Kolektif dayanışma, konukseverlik, eşitlik, temiz oluş gibi özellikler ve 'hepimiz fakiriz' söylemi Anafiotların değişmez komünal kimliği olarak sunulmaktadır. Kendilerini kültürel olarak metropoliten yaşama zıt olarak konumlandırmaları farklılık duyularının sembolik sınırlarının yeniden beyanı ve resmî söylemde inşa edilmiş "öteki" marjinal konumuna karşı bu "ötekiliği" pozitif çevirme gibidir. A.g.y., s. 22-32.

38 A.g.y., s. 21-24.

39 Peter Loizos, "Intercommunal Killing in Cyprus", *Man*, no. 23, 1988, s. 646.

40 Herzfeld, *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 102.

41 Yannis Hamilakis ve Eleana Yalouri, "Antiquities as symbolic capital as modern Greek society", *Antiquity* 70, 1996, s. 121.

rum da Selanik'te devlet ile kiliseyi karşı karşıya getiren Rotonda konusunda yaşanmıştır.⁴²

Yunanistan Kültür Bakanlığı, Selanik şehrinin merkezinde Roma döneminden kalma Rotonda'da ibadeti senede üç kezle sınırlandırma kararı alır. Kilise bunun ibadet özgürlüğü ihlali olduğunu ileri sürerek itiraz eder. Selanik'te restorasyon sonrası Rotonda'nın müze olarak açılışına ve konser alanı gibi kullanımlara ilişkin protesto gösterilerinde söylemlerden biri Rotonda'nın camiye ya da İslâm araştırma merkezine dönüştürüleceği söylentileridir. Selanik'te Rotonda'nın yeniden kilise olarak açılması talepleri sokakları doldururken, yaklaşık bir ay sonra 1996 Haziran'da Türkiye'de Kültür Bakanlığı'nın Trabzon'da müzeye dönüşmüş Aya Sofya kilisesinin müzeden camiye dönüştürülmesi planları ortaya çıkar.⁴³ Yukarıdaki tüm bu örnekler, Millas'ın deyiimiyle *inanılan* miras ile *gerçek* miras arasındaki ayrımın teoride kalabileceğini ve sınırların bulanıklığını kanıtlar niteliktedir.

Atina ve Selanik'ten mekânsal düzenlemelere yönelik seçilen miras ve kök kurgusunu yansıtan örnekler üzerinden "kutsal"laştırmayı sorunsallaştırdıktan sonra, İstanbul'da Rumların mekânlarına geçebilirim. Bu mekânların başında Patrikhane gelmektedir. Bu yönü, görüşmeci Karissa, şu şekilde anlatır:

"Türkiye Hristiyanlığın doğduğu yerdir ve İstanbul birinci derecede Rum Ortodokslukla bağlantılıdır. İstanbul'da Rum Patriği dünyadaki bütün Ortodoksları temsil eden en üst makam,

42 Antropolog Charles Stewart bu tartışmalı süreci irdeler. Rotonda, 4. yüzyılın başında yapılmış bir Roma tapınağı iken, kiliseye dönüştürülmüş, ardından camiye dönüştürülmüş, sonra yeniden kilise olmuş, sonra Makedonya müzesine dönüştürülerek Bizans Antikite Direktörlüğü'ne bağlanmıştır. Restorasyonları AB fonuyla gerçekleşen yapı ve çevresi aynı zamanda UNESCO kültürel miras listesindedir. Rotonda'nın, Bizans değil Roma eseri olduğunu ve dolayısıyla Yunan boyun eğişini hatırlatma potansiyeline sahip olduğunu belirten Stewart, seküler bir müze olarak belirlenmesinde nedenlerden birinin de bu olabileceğini söyler. Ona göre, eğer Rotonda, Antik Yunanlar tarafından yapılmış olsaydı, seküler antikite olarak korunması fikrine karşı çıkış daha zor olurdu. Charles Stewart, "Who owns the Rotonda? Church vs. State in Greece", *Anthropology Today* 14, no. 5, 1998, s. 3-5.

43 A.g.y., s. 7.

yani Vatikan gibi, ama bunu kötü anlamda söylemiyorum. Vatikan biliyorsunuz aynı zamanda hukuken bir ülke ve bir tek vatandaşı var, Papa. Bu anlamda söylemiyorum. Bazen gazetelerde okuyoruz... Tabii birinci derecede ilgili o kadar yüzyıl tarihi söylemezsiniz” (Karissa, 2010, Atina).

Karissa, İstanbul’da bir kilisenin yüzyıllara dayanan geçmişinin ve Patrikhane’nin varlığının, Bizans İmparatorluğu’na doğrudan referans verdiğini vurgulamaktadır.

“Bu yine işgalci bir anlamda söylemiyorum, tarihsel anlamda. Osmanlı İmparatorluğu’ndan önce burada başka bir imparatorluk vardı ve bu imparatorluk eridi kayboldu ve bunun üzerine yeni bir imparatorluk inşa edildi” (Karissa, 2010, Atina).

Karissa, Türkiye’nin Hıristiyanlıkta önemini altını çizerek, Patrikhane’nin İstanbul’da oluşunu kutsiyetin kaynağı olarak yorumlamaktadır. Karissa’nın, yorumunu aktarırken “kötü anlamda”, “işgalci anlamda” söylemediğine dikkat çekme ihtiyacı, Patrikhane’yle ilgili süregiden yaygın söylemlerin,⁴⁴ kişiler üzerinde etkisini göstermesi açısından anlamlıdır. Patrikhane’yi kutsal, kutsalın mekânı/yerini de İstanbul olarak kurmak, kendilerini tanımlamada önem kazanır. Ancak böyle bir kurgu tüm görüşmecilerin paylaştığı bir görüş değildir. Atina’ya 70’li yılların sonunda göç etmiş görüşmeci Milo, Patrikhane’nin kutsal olarak nitelenmesini anlamadığını, mübadele sırasında Patrikhane’nin orada kalabilmesi için Rum cemaatinin İstanbul’da zorla tutulduğunu söyler.

“Bence büyük bir yanlışlık yapıldı. Lozan Antlaşması anlaşmasında niye İstanbullu Rumları bıraktılar, Patrikhane yüzünden. Patrikhane ne demek, bir bina. Bir bina yüzünden neden orada yaşamak zorunda bırakıldık. Akılsız mantıksız bir şey bence büyük hata. Mademki biz de Yunanlıydık, Yunan kökenliydik, biz de gitseydik daha iyi olurdu. Orada olan olaylar olmazdı, Kıbrıs olayları bizim başımıza patlamazdı. Ne de

44 Bu söylemler için bkz. Cengiz Aktar, *Tarihi, Siyasi, Dini ve Hukuki açıdan Ekümenik Patrikhane*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

6-7 Eylül ne de Varlık Vergisi... O kadar insan yazık oldu. (...)
Şimdi hacca gider gibi İstanbul'a gitmek diye bir nosyon var.
Bu bence anlamsız, ne demek, İstanbul'a hacca gidermiş gibi
gitmek? Patrikhane'ye gidiliyor, kiliselere gidiliyor. O kadar
kilise var burada, anlamsız" (Milo, 2010, Atina).

Görüşmeci Milo'nun anlatımındaki vurgu fiziksel yerler, binalar, Şehir'in somut formlarının sembolik olarak bir anlam içermediği yönündedir. Bu nedenle de ona göre, o kiliselere yolculuk yapılmasının "hac" olarak yorumlanması anlamsızdır. Milo'nun anlatımında, Rumların büyük zarar gördüğü 6-7 Eylül Olayları, Varlık Vergisi'nden bahsetmesi, bir zamanlar bu mekânlara sembolik bir anlam yüklemiş olsa da, yaşanan olaylar nedeniyle mekânları anlamlandırmasının değiştiğini akla getirir. Bu da mekân/yer kavramının, neyin kutsal olup neyin kutsal olmadığı algısının politik süreçlerle yakından bağlantılı olduğuna işaret eder.

Yukarıdaki anekdotta Milo'nun "hac nosyonu" olarak ifade ettiği İstanbul'a gelişi, yolculuk/hac kavramlarına yakından bakmak gerekir. Bilindiği gibi kutsal yerler, ritüeller ve onlara ilişkin anlatıların çağrışımsal ve hatırlatıcı bir gücü vardır. Bu yönüyle, İstanbul'da dinî ritüellere katılmak İstanbul veya Atina'da yaşayan İstanbullu Rumların kutsalı algılama, deneyimleme ve aidiyetle ilişkilendirme şekli önem kazanır. Zira, ritüel performanslarda, alan metaforu harekete geçirilmekte ve katılımcılarca karmaşık duygular deneyimlenmekte ve yeniden canlandırma duyumsanmaktadır.⁴⁵ Bu anlamıyla İstanbul'un bu özlenen duyguların iliştilendiği bir yer/mekân olarak kutsal bir nitelik kazandığı ileri sürülebilir.

İstanbul'a gelmek hac mıdır, yolculuk mudur, ya da her ikisi midir? Antropologlar Victor ve Edith Turner'ın vurguladığı gibi, yolculuğun hac veya turizm olmasından daha önemli olan, böyle bir ayrımın belirlenme bağlamlarıdır.⁴⁶ Söz konusu durum ay-

45 Setha M. Low ve Denise Lawrence-Zuniga, *The Anthropology of Space Place* içinde, Blackwell Publishing, 2003, s. 14.

46 Victor Turner ve Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, New York, 1978, s. 20.

nı zamanda yolculuk olgusunun da analiz edilmesini gerektirir. Yolculuklar farklı yerlere sayısız ve sıklıkla çoklu nedenlerle yapılır. Bundan dolayı “hacı” ve “turist” gibi kavramların altında yatan anlamlar farklıdır. Antropologlar Ellen Badone ve Sharon Roseman’ın tartıştığı gibi postmodern dünyada, turizm ve hac arasında katı ikiliğin, görünmesi artık olanaklı değildir. Ayırım için anahtar temel, dinî tapınaklara seyahat edenlerin inanç ve motivasyonlarla ilgili kabulleridir.⁴⁷ O halde, bu motivasyonların ne olduğuna ya da olabileceğine dair net belirlemelerde bulunmanın mümkün olup olamayacağı sorusu anlamlıdır. Turizm, hac veya yolculuk zaman ve mekânda fiziksel olarak bir yerden başka bir yere gitmektir, ancak ruhsal olarak bunun konumlandırılması tartışmalı ve bağlamsaldır. Yolculuk kutsiyet yüklenmiş bir amaç veya merkeze yönelikse bu bir hac seyahati özelliği taşır. Bu anlamıyla İstanbul ve özellikle de Patrikhane üzerinde yoğunlaşacak sembolizmle, buraya yapılacak yolculukların o kişiler özelinde “hac” olarak nitelenmesi mümkündür.

Şehir’deki kiliselerle ilgili kutsal nitelemesini, oraya yapılan seyahatin hac gibi düşünülmesini anlamsız bulan görüşlerin yanı sıra ve daha yaygınlıkla Şehir’in kutsallığının devam ettiğini düşünenler vardır. Ancak, görüşmelerde ortaklaşılan yön, Şehir’e gelişin bir hac olarak değil, daha çok *memlekete*, anıların mekânına gelmek gibi olduğudur. Kişilerin kendi yaşam öykülerinde Şehir’in anıların odaklaştığı bir mekân olması, Şehir’i kutsallaştırabilmektedir. Bu mekânlardan biri de mezarlıklardır.

Mezarlıklar: “İstanbul’da buluşma yeri, Atina’da yabancı bir şey demiyor”

Atina’da görüşmeciler *Daemon* ve *Fedora* mezarlıkları şöyle anlatırlar:

“İstanbul’a gittiğimizde birinci ziyaret otel sonrası mezarlık, ondan sonra isteğimizi yaparız. Bir ihtiyaç olarak. İstanbul’day-

47 Ellen Badone ve Sharon R. Roseman, *Approaches to the Anthropology of Pilgrimage*, University of Illinois Press, 2004, s. 1-3.

ken mezarlık bir sosyal buluşma yeri idi. İstanbul'da o devirde mezarlığa gittiğimizde komşularımızı görürdük, biri Kurtuluş'ta biri Kadıköy'de. (...) Kahveye gider gibi. (...) Hem ölüleri anardık hem de birbirimizle görüşme fırsatı çıkardı. (...) Bizim için eskileri hatırlamak. Annemize babamıza hürmet, yani sanki yanımızdaymış gibi, unutmadık, saygının bir devamı. Öyle görüyoruz. Bir de bir başka var. Annemin mezarının yanında benim bir sınıf arkadaşımın mezarı var. Bu arkadaşımın beraber ilkokulaydık, çıktık, 2 gün sonra öldüğünü öğrendik. Kızamık olmuştu kurtulamadı, 9 yaşında 10 yaşında. Annemin mezarının yanındaki bu mezarı görünce, o günün, ... havasını, yaşadığım okulun günlerini, arkadaşlarımı sınıf arkadaşlarımı görür gibi oluyorum. ... İstanbul'a mezarlığa gidince bütün mezarlığı dolaşırız, işte 'aa bu komşumuzdu, aa bu hocamdı', canlanıyor, 'bu bizim eczacıydı, bu bizim bakkaldı', bütün bunlar canlanıyor" (Fedora-Daemon, 2011, Atina).

Mezarlıklar, birincil olarak ölümü hatırlatan bir yer olarak düşünülse de, aynı zamanda geçmiş, geçmiştekileri ve geçmişle ilgili duyguları uyandıran, çağrıştıran yerlerdir. Çağrışımsal yönü nedeniyle dinamik bir *hafıza mekânı* olarak işlev gördüğü ileri sürülebilir. Foucault mezarlıkları kültür içerisinde bulunan, temsil edilen, sorgulanan ve ters yüz edilen diğer bütün yönleri barındıran bir yer, bir *heterotopya* olarak niteler.⁴⁸ Mezarlıklar, çoklu yönler, anlamlar taşıyan, kültürel semboller içeren mekânlardır. Kişilerin/grupların, genel olarak değişime, daha özel olarak da hayatın başlangıcına, devamına ve ölüm olgusuna nasıl yaklaştıklarına ışık tutarlar.⁴⁹ Bu yönleriyle, bir anlamda ölüm olgusunun maddileştiği mekânlar oldukları söylenebilir. Diğer yandan, durağan bir maddi yapı gibi görünen mezarlıklar insanın ailesi ve diğer insanlarla etkileşimi,

48 Foucault, "Of Other Space", *Diacritics*, Bahar 1986, s. 24.

49 Arkeolog ve sanat tarihi uzmanı Eva Aleksandru Şarlak, İstanbul'daki Hristiyan mezarlıkların mimari ve sanatsal özelliklerini incelediği eserinde, ölüm temasının din, ritüel yaşam, mitoloji, sanat ve felsefe üzerindeki etkisini vurgular ve gömünün/defin ritüellliğini vurgulamanın kültürlerde yaygınlığına dikkat çeker. Şarlak, "İstanbul Nekropollerinde Sanat ve Mimarlık", Derin Yayınları, İstanbul, 2005.

varoluşun, hayatın anlamlandırılması gibi çağrışımsal etkileri nedeniyle de dinamik yerlerdir. Dolayısıyla, mezarlıklar bir lokasyonda maddi düzenleme olmakla beraber, kullanılan ve deneyimlenen yerlerdir. Bunların yanı sıra bu lokasyonu mekân yapan en önemli yön hafızadır. *Fedora* ve *Daemon*'un İstanbul'a geldiklerinin ertesi günü onları mezarlık ziyaretine yönelten, bu grup kimliğine dair hafızadır.

Fedora'nın annesi ve babasının mezarı, doğdukları hayatlarının büyük bir kısmını geçirdikleri İstanbul'da değil, Yunanistan, Peleponnes'tedir. Gelgelelim Peleponnes'teki o mezarlığa gittiklerinde bir şey hissetmemektedirler. *Fedora* bunu şöyle anlatır:

“Bir şey demiyor. (...) Yabancı, sırf annem babam orda olduğu için, herkes yabancı. (...) Öbür taraf benim hayatımı... böyle olunca da benim İstanbul'a gidip orda yaşamamı, orda günleri geçirmemi nasıl istemez olurum?” (*Fedora*, 2011, Atina).

Herkül Millas görüşmede, İstanbul'dan ayrılmak zorunda kalanların, mezarlıklardan da ayrılmış olmalarından dolayı üzüntü duyduklarına dikkat çeker:

“Biz Istanbulular, bizim mezarlıklar var. O acıklı bir şey. Mezarlıkların terk edilmesi insanlara koydu benim anneme babama koydu. Çünkü benim abimin orda mezarı var. O İstanbul'u terk ederlerken, o mezarın terk edilmesi bir acayip bir duygu. O yerellikle ilgili. Ve ilginçtir, bu Rumlara ait kini olan, kinlerini göstermek isteyen insanlar her nedense mezarları kınıyor. Yani bunu pek anlamıyorum ama bir bildikleri var. Galiba başarılı bir eylem, insanları rahatsız ediyor” (*Herkül*, 2011, Atina).

Millas'ın anne-babasını sarsan, İstanbul'dan ayrılmanın mezarlıklardan da ayrılmak anlamına gelmesidir. Mezarlıklardan ayrılmak, sevdikleri kişi(ler)den nihai bir kopuş, sonsuz bir veda gibi anlamlandırıldığında, sarsıcı ve yaralayıcı olabilmektedir. Benzer biçimde, yapılan saldırı da mezar taşları gibi maddi unsurlara değil, mezarla kurulan bağa, hafızaya yöneliktir. Bu

nedenle, kutsallaştırma olgusunu *hatırlama kültürü*⁵⁰ ile ilintili irdelemenin yerinde olacağını düşünüyorum. Arkeolog ve sanat tarihçi Jan Assman, ölümü, “dün ile bugün arasındaki kopuşun en eski biçimi ve bir anlamda yok olma ile koruma arasında kararsızlık yaratan en eski deneyim” olarak tanımlar.⁵¹ Ölümü, hatırlama kültürünün⁵² “ilk sahnesi” ve kültürel hatırlamanın ilk biçimi olarak tanımlar.⁵³

Assman, ölümlerin anılmasının, geriye ve ileriye yönelik hatırlama olarak iki yönüne dikkat çeker. Geriye dönük boyutta, grubun ölümleri ile birlikte yaşadığı, anıların ilerleyen zamanda canlı tutulduğu ve ölenleri de kapsayan bir görüntü olduğu öne çıkar. Geleceğe yönelik ise eser bırakmak ve isim yapmak olarak ortaya çıkar. Grubun hatırasında yaşamaya devam etme umudu, ataları şimdiki zamana dâhil etme anlayışı, insan varlığının evrensel temel yapısının bir parçasıdır.⁵⁴ Ölümlerin anılması, belleğin “ortaklık yaratmasına” karakteristik bir örnektir.⁵⁵ Topluluk, ölümlerini anarak kimliğini onaylar.⁵⁶ Assman’ın evrensel olarak nitelediği, mezarlıklarla kurulan bu bağ ve ba-

50 Terim Jan Assman’dan ödünç alınmıştır. Assman, *Kültürel Bellek - Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, 2001.

51 A.g.y., s. 37.

52 Assman’ın *hatırlama figürleri* kavramı hakkında bilgi vermek gerekir. Assman bu figürlerin her zaman somut bir mekân ve zamana dayandığını söyler. Hatırlanan içeriklerin ya çok eski zamanlarda yaşanmaları veya olağanüstü olaylarla bağlantıları ile ya da hatırlamanın periyodik ritmi sayesinde zamansallık kazandığını belirtir. Buna örnek olarak da bayramları verir. Ona göre bayramlar, ister dîni açıdan kutlasınlar, ister burjuva ya da köylü geleneklerinin gereği, ister askerî bir takvime bağlı olarak kutlansınlar, ortak yaşanan bir zamanı yansıtır. A.g.y., s. 42. Assman, hatırlama kültürünün sosyal sorumluluğun devamını amaçladığını ve bir gruba dayandığını belirtir. Burada önemli noktanın “neyi unutmamamız gerektiği” sorusu olduğunu ve hatırlama kültürünün “topluluk ruhu veren bellek”le ilgili olduğunu söyler. A.g.y., s. 34.

53 A.g.y., s. 64.

54 A.g.y., s. 65. (Assman’ın alıntı kaynağı, M. Fortes 1978a: “Pietas in Ancestor Woeship”, dt. F. Kramer/C. Sigrist (Hsrg.), *Gesellschaften ohne Staat I. Gleichheit und Gegenseitigkeit*’de, Frankfurt, s. 197-232).

55 A.g.y., s. 65. (Assman’ın alıntı kaynağı (K. Schmidt, 1985): *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, Freiburg).

56 A.g.y., s. 66.

ğın da mekânda sabitlenmesi nedeniyle, *Fedora* ve *Daemon*, İstanbul'a geldikleri günün ertesi mezarlığa giderlerken, *Fedora* anne ve babasının mezarı Peleponnes'te bir şey hissetmemektedir. Mezarlıklar, bu kutsal emanet statüsü nedeniyle de hedef olabilmektedir.

Otobiyografik kutsallık

İstanbul'un kutsal olarak nitelenmesinde, görüşmeciler, mezarlıklar gibi maddi kültür ve grup kimliğiyle ilgili *hatırlama kültürü* yönlerini belirtmekle beraber, vurgu yaşam öyküleriyle *Şehir*'in bağı üzerinedir:

"Kutsallık bir orda doğmuş olmamız. ... Orda doğmuş olmamız, orda büyümüş olmamız. Arkadaşlarımızı dostlarımız iyi kötü günlerimizi. Bu bizim için, hani öyle bir yaşantı doğdu ki yaratı ki, bunu unutmak imkânı yok. 40 yıl sonra bu yaz üniversitede beraber olduğum bir kız arkadaşım ile buluştum. 40 yıl sonra. Hatta Rum, bir Türk'le evlendi, çok iyi bir ailesi var, İstanbul'da yaşıyor. (...) Eşi de bizim sınıf arkadaşımız... Evlendiler çocuk sahibi oldular. 'Sen hatırlıyor musun,' diyor ... devrin âdetleri filan fazla yakınlaşmaya elvermiyordu, sıkı bir denetimdeydi, 'saat 6'da döneceksin ... takılıyordun bana sıkıyönetim komutanı diyordun'... İşte bu ... yerle olan ilişkimin bir ayrılmaz parçası, kopmaz bir zincir bu. Unutmayın 34 yıl ben orda yaşadım, ben 33 yaşında buraya geldim, *Fedora* 31 yaşında. 30 yıl silinmez" (*Daemon*, 2011, Atina).

Görüşmeci *Daemon*'un anlattıkları, İstanbul'un onların otobiyografileri anlamına geldiğini akla getirir. Gerek İstanbul'da gerekse de Atina'da geçen süreler birbirine yakın olsa da, hatta İstanbul'da daha az olsa bile çocukluk, gençlik, okul yılları gibi değişimlerin, hareketliliğin, duygusal çalkantıların, görece daha yoğun olduğu yıllar İstanbul'da geçmiştir. Otobiyografinin en canlı ve renkli yılları olarak nitelenebilecek bu anılar nedeniyle oluşan bağ kopmaz olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu bağın kopmamakla beraber yıllar boyunca aynı anlam taşıdığı

ileri sürülemez. Öyleyse karşımıza şu sorular çıkmaktadır. Bağın duyumsanması hangi durumlarda sorgulanmakta ve sorun-sallaşmaktadır? Buna bağlı olarak kişiler kendilerini nasıl görmektedir? Bu soruların yanıtlarını aramak için, tanıdık-yabancı ya da misafir-yerli kavramlarına ve bunlar arasındaki ilişkiye bakmamız gerekiyor

Tanıdık-yabancı-misafir-yerli

“Yedek subayım, akşam asayiş çevirmesi var, gece geç bir saatte. Tabii subayın ‘dokunulmazlığı’ var, polise kimlik gösterip üstünü arattırmama gibi, araç durdu, çıkarttım ben de subay kimliğimi, adam okuyor, Dimitris.., bağınıyor ‘komiserim komiserim yabancı var burada’. Ters ters baktım. Komiser geldi. (...) Dedim, ‘bu arkadaştan şikâyetçiyim’. Kimlik sahte olabilir, doğrudur, o kimlikte yazan ismin yabancı olduğunu düşünmek bir suçtur. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti Silahlı Kuvvetleri kimliğini taşıyan bir kişi yabancı olamaz. Bu bilgisizliktir. (...) İki üç sene önce, yine taksiyle, o zaman nişanlımdı, eşimi bırakırken, polis geldi, kimlikler, bana geldi, ‘ha Dimitris.., ha yabancı bir şey olmaz’. Yani buna teşekkür mü edeyim, bilemedim. Yani yabancılar suç işleyemez mi? Yabancı kim, önce bunu tanımlamak lazım. Her gördüğün Müslüman olmayan ismi yabancı olarak tanımlamak abesle iştigal, cehalet göstergesi. Subay kimliğinde bunu görüp yabancı demek, iki kat cehalet. Bunu hakaret olarak algılıyorum. Dimitris’yi okuyamayabilir. Ama bunu yabancı olarak söylemek,.. ha düşünürsün söylemezsin, düşünmek suç değil, ama resmi üniforma altında onu söyleyemezsin” (Dimitris, 2011, İstanbul).

Görüşmeci *Dimitris*, bugün bile vatandaşlık kavramının daha oturmadığını, Rumların vatandaş olarak görülmediğini belirtir.

“En üst seviye olan Yargıtay’ın gayrimüslimler için yabancı kavramı var. O kalkmadığı sürece.. farklı düşünen herkes.. ‘ya arkadaşım, yargıtayın kararı var, bu adamlar yabancı’, önce te-

peden, yargıtayın bunu düzeltmesi lazım. Aynı şartlara sahip, nüfus kütüğüne kayıtlı bir insan nasıl yabancı oluyor? Türkiye yabancıları da mı nüfusuna alıyor, nüfus sağlıyor? Çok farklı sorulara gider olay” (Dimitris, 2011, İstanbul).

Dimitris'nin vurguladığı nokta, Türkiye'deki yaygın vatandaşlık anlayışıdır. Zihinlerde vatandaşlık, Türk ve Müslüman olmakla özdeşleşmiştir. Bu eşitleme nedeniyle *Dimitris* adında bir Türk vatandaşı olabileceği düşünülmemektedir. Bu algı o kadar güçlüdür ki, kamu görevlisi bir polis, subay üniforması ve gösterilen hüviyet kartına rağmen, kişiyi yabancı olarak niteleyebilmektedir. Bu da zihinsel eşitlemelerin dayanıklılığını gösterir.

“Yabancı” isimler

Gündelik hayatta isimlerimizi ne kadar sıklıkta ve ne kadar farklı ortamlarda söylediğimizi göz önüne alırsak, isimler nedeniyle yabancı nitelemesiyle, ne denli fazla oranda karşı karşıya kaldığımızı düşünebiliriz. Kahve fincanlarına müşterilerin ismi yazılarak sipariş alınan zincir kahve mağazaları buna bir örnektir. *Dimitris*'nin, bu tip yerlerde ismini *Kemal Mutlu* olarak telaffuz etmesi, bu yoğunluğu seyreltme çabası gibi görünmektedir. İstanbul'da yaşayan bir başka görüşmeci *Alessandra*'nın⁵⁷ üniversitede öğrencilerinin, Türkiye-Yunanistan millî maçlarında ona hangi takımı desteklediğini sormaları, bu vatandaş, Türk, Müslüman eşitlemesine bir diğer örnektir. İsmi *Kemal*, *Hasan*, *Ayşe* vb. olan bir profesöre böyle bir soru sorulması pek beklenmez. İsimlere ilişkin popüler bir örnek de, Fenerbahçe spor kulübünde oynamış olan Brezilyalı futbolcu *Alex de Souza*'nın Türk vatandaşlığına geçmesi söz konusu olduğunda medyada, *Alex* isminde bir Türk vatandaşı olamayacağı kanısıyla, bir “Türk isim” arayışıdır.⁵⁸ Bu arayış vatandaş-

57 *Alessandra*: Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. Kadıköylü. İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler, 2010, 2011 ve 2012 yıllarında İstanbul'da gerçekleştirildi.

58 Bu çarpıcı örneği Sibel Özbudun Yeditepe Üniversitesi'nde derste vermiştir. *Alex de Souza*'ya isim arayışları şöyle örneklendirilebilir: “*Alex de Sou-*

lğa yaygın yaklaşımı açıkça ortaya koyar. Görüşmecilerin ortaklaşa belirttikleri husus, gündelik hayatta buna benzer anekdotlardan daha çok, resmî makamların yani devletin onları yabancı olarak tanımlamasının önemidir. Gerçekten de devlet-vatandaş ilişkisindeki hiyerarşi göz önüne alındığında bu niteleme daha da önem kazanır. Zira devletin yabancı nitelemesi, iktidarın söylem oluşturmadaki etkisi göz önüne alındığında, söylemin gündelik hayata sızmasına yol açacağından, önemli bir sorundur.

İki yerin de yabancısı

Rum olmaktan kaynaklanan yabancı nitelemesinin yanı sıra, yaşanan zorunlu göçle kişinin “kendi”lik, kimlik ve mekân algısı değişebilmektedir. Atina’da yaşayan İstanbullu *Leonidas*, kendisini iki yerin de yabancısı olarak tanımlamaktadır. Görüşmeci *Milo* ise, İstanbul’da yaşarken hissettiği yabancılığı vurgular:

“Bizim için o zamanlar çok zordu, ilk başta 6-7 Eylül, Kıbrıs 63-64 olayları, Kıbrıs’ta katledilen Kıbrıslı Türkler, Türkiye’deki Türkleri bu soydaşların intikamını bizden almak istediler. İstanbul’un belli semtlerinde olan bazı olaylar...Orada hayatımız kötüydü.. Ada’da balkonda huzur içinde otururken birden ‘kahrolsun Rumlar’ sesiyle.. Her Rum’un böyle anlatacak olayları var. Orada yabancı olarak büyüdük” (*Milo*, 2011, Atina).

İstanbul’da yaşarken, politik bağlama göre yaşadığı dışlanmalar *Milo*’da yabancı hissi oluşturmuştur. Bunu “yabancı olarak büyüdük” şeklinde ifade etmesi, bu hissin uzun süreliliği-

za’nın Türk olmak için başvuru yaptığının açıklanmasının ardından Twitter’da vatandaşlar Alex’e Türkçe isim bulmak için seferberlik ilan etti” <http://www.cnnturk.com/2011/bilim.teknoloji/04/19/vatandas.alex.turkce.isim.ariyor/613842.0/index.html> “F.Bahçe’nin kaptanı, kulüp başkanı Aziz Yıldırım’la birlikte ziyaret ettiği Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’dan, Türk vatandaşlığına geçişinde yardım istedi. Başbakan sordu: İsim düşündün mü Alex?... Alex ise buluşmada söylemedi ama Ali Yıldırım ve Ali Koç’a sevgisinden dolayı Ali ismini tercih ediyor”. <http://spor.milliyet.com.tr/iste-alex-in-tercih-etti-gi-isim/spor/spordetay/20.04.2011/1380107/default.htm>.

ne işaret eder. İstanbul'dan 1978'de ayrılmak zorunda kaldıktan sonra bir kez 2004 yılında gider ve İstanbul'a gittiğinde hissettiği duygu yabancılik olur. İstanbul'da yaşayan Rumların istenmedikleri halde hâlâ orada niye zorla oturduklarını anlamadığını söyler.

“İstanbullu Rumlar, Istanbullular, İstanbul'dan gitmek istemiyor, kökenlerimiz orada diyorlar, bence bu büyük bir yanlış. Mademki biz Yunan kökenliyiz, bizim orada işimiz yok. İstanbul, Rum İstanbul'u değil, Türk İstanbul'u. Türk ve Müslüman bir kent. (...) Artık beşinci gün o kadar yabancılik çektim ki dönmek istedim, acı ama gerçek” (Milo, 2010, Atina).

Yaşarken yabancı olarak hissettiklerini, ancak ardından göç ve sonrasında geri dönüşte yabancılik hissetmediklerini vurgulayanlar da vardır. Görüşmeci *Ocean*'ın İstanbul'daki çocukluğu ile sonrasında yetişkin olarak 1990'larda İstanbul'a geri dönüşündeki duyguları ve Rum olmayı tanımlaması birbirine zıttır. *Ocean* bunu şöyle anlatır:

“Ben son 5 sene de İstanbul'da yaşadım. Bu çok hoşuma giden bir şeydi, başka, azınlık olmak veya ne bileyim birçok dinin veya birçok kültürün geliştiği bi şehirde yaşamak gayet güzeldi. (...) Ama bizim yıllarda zor bir şeydi. Mesela Rum söylemek, Rum olduğumuzu söylemek çekiniyorduk yani. Ne bileyim resmî daireden tutun, taksiciden tutun, ne bileyim bakkaldan, tabii bakkal bilirdi komşumuzdu da, yani anladınız demek istediğimi biraz zordu. O zaman böyle güzel bir şey olduğunu hiç düşünmemiştim doğrusu, hatta çok kötü bir şey olduğunu düşünmüştüm. Çok kötü bir şey olarak. (...) Farklı bir şey olmanın çok daha zorluklar içerdiğini ve bundan bir an önce kurtulmak gerektiğini düşünüyordum yani, düşünmüştüm o yıllarda. Böyle bir yaşamın devam edemeyeceğini, böyle devamlı bir ikinci sınıf, beşinci sınıf vatandaş olarak hissetmeyi veya muamele görmeyi insan tüm hayatında dayanmayacak, dayanamayacak bir şey olduğunu düşünüyordum. Ama şimdi

böyle bir şey olmak, şimdi İstanbul'da yaşamak son beş yılda bambaşka bir şeydi" (Ocean, 2011, Atina).

Görüşmeci *Ocean*, 1981 yılında liseyi bitirdiğinde Türkiye'den ayrılır ve 1990'a kadar hiç dönmez. 1990'lardan sonra gidip gelmeye başlar. 2006-2011 yılları arasında İstanbul'da yaşar. Söz konusu deneyimini şöyle anlatır:

"Bambaşka bir şey, son yıllarda. Çünkü bakıyorsun çok kültürlü ortamda yaşamak, herkesin saygı duyduğu ortamda yaşamak, herkesi ne kadar da tırnak içine koysak, yani çoğunluk muamele buydu. Kimse rahatsız etmezdi kolay kolay. Tabii fanatikler her zaman ve her yerde vardı ve onlar sorun yaratabilir ama genelde bambaşka ve çok daha hoş bir şey olduğunu düşünüyorum son tecrübemden dolayı. Ama o yıllarda hakikaten çok kötüydü" (Ocean, 2011, Atina).

Ocean'ın gelmeye karar vermesi kolay olmaz. Biraz kuşkuludur. Bir fark sezmeye başlamıştır, ama bunun kalıcı olacağına pek emin değildir. Bu nedenle devamlı gidip gelmeye başlar ve kimsenin onu rahatsız etmediğini gözlemleyince değişimden emin olur. İstanbul'da kaldığı dönemde eski yaşadığı yer olan Tarlabası farklılaşmıştır. Bu farklılaşmayı şu sözlerle aktarır:

"Arkadaşlarım gelirdi, 'nerde büyüdün sen İstanbul'da' derdi filan. Yunanistan'dan değil, yerli. 'Tarlabası'nda,' dedim, 'gezdireyim sizi,' dedim. 'Yok, biz gitmeyiz orda,' Türkler. İstanbullu Türkler beyaz Türkler dediğimiz. 'Ya dedim ne olacak ki, gideceğiz mademki görmek istiyorsun.' 'Yok,' dedi, 'çok tehlikeli orası, yapıyorlar, ediyorlar'. 'Ya ben 20 kere gittim bir şey yapmadılar insanlar, ne yapacaklar, sonuçta yanımıza bir şey almayız'" (Ocean, 2011, Atina).

Görüşmeci *Ocean*, Tarlabası farklılaşsa da, yabancılik çekmez. Ancak aslında "yerli" arkadaşları, Türkler Tarlabası'na yabancılaşmıştır ve bir türlü onları oraya götürmeye ikna edemez. Yalnızca Atina'dan gelen arkadaşlarıyla oraya gider:

“Ben sık sık gidiyordum arkadaşlarım geliyordu, kadim dost-larım, ‘nerde büyüdün sen, mahallen nerde okulun nerde?’ Fırsat bu fırsat ben de görmek istiyordum gidiyorduk hiç de bir şey olmadı” (Ocean, 2011, Atina).

Tarlabaşı, Rumların yoğun göçlerinden önce özellikle gay-rimüslimlerin yaşadığı bir semttir. İstanbullu Rumların başka ülkelere göçlerinin yanı sıra, 1950’lerden itibaren Türkiye’nin diğer yerleşim yerlerinden, büyük kentlere, özellikle de İstanbul’a kitlesel iç göç nedeniyle, Tarlabaşı semtinde yaşayanlar ve semtin anlamlandırılması da değişir. Semtin sakinlerinden “yabancılar” (Rumlar) ayrılınca, Anadolu’dan gelerek yerleşen maddi olanakları kısıtlı halkın yaşadığı Tarlabaşı, İstanbul’un “yerli”si Türkler açısından endişe verici ve “yabancı” bir yere dönüşür. Orada daha önce yaşamış Ocean için ise her durumda rahatlıkla gidebileceği bir yerdir. Bu da Ocean’ın mekânla ilgili duyumsal bağının, semtin yaşadığı değişime rağmen devam ettiğini akla getirir. Böyle bir değişim onda orayı “yabancı” olarak nitelemesine yol açmamıştır.

“Ev”deki “yabancı”

Bir başka görüşmeci Acis’in ise uzun yıllardan sonra İstanbul’a geldiğinde, eski evinde kalanları “yabancı” olarak nitelemesi de benzer biçimde mekâna/yere bağlılığı gösteren başka bir örnektir.

Acis, liseyi bitirip İstanbul’dan ayrılmasının üzerinden 25 yıl geçtikten sonra 1989 yılında İstanbul’a tekrar gelir. Şehir’i çok değişmiş bulur.

“89’da gittiğimizde bizim yerlerimize gitmek istedik. Hanım evine gitti, ben evime gittim. Çoğumuz bu evlerin içine girdik. Çoğumuz kaldığımız evlere gitmek, girmek istedik. (...) Yabancılar oturuyordu, ama hiç kimse bize karşı değildi. Buyur ettiler. Bizi misafir gibi kabul ettiler. Ben tabii Kınalıada’ya gittim, karış karış dolaştım” (Acis, 2011, Atina).

Ev, anlam ve bağılılığın en yoğunlaştığı lokasyon, idealize edilen bir yerdir.⁵⁹ Acis ve eşi Cleo İstanbul'a gittiklerinde, en yakın bağ duydukları yere, "ev"lerine giderler. Şehir, değişmiş olsa da Acis'e tanıdık gelir. Arabayla gittikleri için biraz yollarını kaybederler ama eski İstanbul'u değişmemiş bulurlar. Bunu şöyle anlatırlar:

"Tanıdık geldi tabii çok tanıdık geldi. (...) Eski İstanbul'a gittik. Fener'e gittik, lisemizi görmek için. Beyoğlu'na gittik. (...) Boğaziçi'ne gittik, Adalar'a gittik. Yani bizim için Ulus yabancı bir yer. Bildiğimiz bir yer değildi, Avcılar filan. (...) Bizim zamanımızda 3.- 4. Levent İstanbul'un sonuydu ondan geri si yoktu. Taksim Maslak yolu İstinye'ye, hiç dağların arasına giriliyordu. (...) Eski bildiğimiz İstanbul'u görmek istedik değişiklik çoktu, bazı yerler yabancı geldi, ama eski İstanbul hiç değişmedi" (Cleo-Acis, 2011, Atina).

Acis'in bahsettiği değişim aynı zamanda "tanıdıklığı" da içerir. Değişimden bahsedebilmek, öncesini "bilmek" ve bu "bilinen" üzerinden değişimleri ifade etmeyi de kapsar. Bu anlamıyla eskiler ile yenilerin bir karşılaştırmasıdır. Bu karşılaştırmalarda değişenlerin kişiler üzerindeki etkisiyle oluşan yargılardan söz edilmektedir. Bazı durumlarda bu bir travma haline gelirken, bazılarında eskiyle beraber yeni hatırlanmakta ve eski üzerinden tanıdıklık güncellenmektedir. Görüşmeci Sandro'nun söyledikleri bunu destekler niteliktedir.

"Bizim yaşadığımız yerlerde çok değişiklik yoktu. Ben de Fener'de kötü hisler vardı o eve gittim, aynı bıraktığım gibi öyleydi o ev. Karşımızda kilise vardı, kiliseye gittim. Çocuk hayatımı geri getirdim aklıma. Orda oynuyorduk. Kilisenin içinde çocuklar için oyuncaklar vardı, bahçede çok hatıralar vardı, oraya gittim. Hepsini hatırladım, çocuk yaşımda. Ondan sonra Fener'e okulumuza gittik. (...) Tabii kötü hatıralar da geliyor-du arada sırada aklımıza. Ondan sonra yaşadığımız güzel günler de vardı, onları da hatırladık. Yeni semtleri gördük tabii

59 Cresswell, a.g.y., s. 173.

ama bizim için bir şey demiyor bunlar. Akrabamız getirdi bize şey var İstinye Park var. Çok modern şey tabii şehir büyüdü ve daha yüksek kalite var şimdi. Ama bizim için o yaşadığımız günler onun için gitmek istiyoruz” (Sanderö, 2011, Atina).

Acis gibi Sanderö için de Ulus gibi yeni semtler, İstinye Park gibi modern alışveriş merkezleri bir şey ifade etmemektedir. Söz konusu lokasyonlar/mahaller onlar için yer-olmayan⁶⁰ niteliktedir. Antropolog Marc Auge, yer-olmayan terimini benzin istasyonları, havalimanları gibi transit geçilen, gerçekte gidilmeyen yerler için kullanır.⁶¹ Acis ve Sanderö’nun yeni semtler ve binaları yabancı olarak nitelemesi, o yerlerle ilgili deneyimleri olmamasıyla ilgilidir. Böylelikle yeni semtler ve binalar, onların gözünde belli bir amaca yönelerek deneyimlenen, birinin diğerinden pek de farkı olmadığı, dolayısıyla mekân duyumu kurulması beklenmeyen havaalanları, benzin istasyonları gibi bir konuma gelebilmektedir. Dolayısıyla, bu yeni semtler, onlar için yer-olmayan özelliktedir ve yabancıdır. Acis ve eşi Cleo’nun bir zamanlar yaşadıkları evlerde şimdi yaşayanları “yabancı” olarak nitelemesi, evlerinin yıkılmamış olmasının mekânsal bağların devam etmesinde etkili olduğunu düşündürür. Eskiden yaşadıkları semtlere gidilmesinin amacı otantikliğe gitmek değil, yabancı olmayan bir yere, bağ kurdukları lokasyona yani mekâna/yere gitmektir.

Bunlara karşın görüşmeci Evi, İstanbul’dan 1970 yılında ayrıldıktan tam 19 sene sonra İstanbul’a gittiğinde Şehir’i çok değişmiş bulur. Evi ve ailesi babasının çalıştığı Bomonti’deki fabrikanın lojmanında yaşamışlar. Orası parsellendiği için Evi, eski evini bulamaz. Fakat eşi Herkül oturdukları apartmanı bulur:

“Üstüne bir de kat çıkmışlar. İçeri girip eve bakmak istedim. Çok merak ediyorum, nasıl hatırladığım o ev. Ama bana dediler ki aksi bir kadın kalıyormuş filan. Çekindim utandım biraz. Girmedim” (Herkül, 2011, Atina).

60 Nonplacesözcüğü tarafımca yer-olmayan olarak çevrilmiştir.

61 A.g.y., s. 174.

Kendisini vatansız olarak tanımlayan görüşmeci *Joanna*, 70'li yıllardan sonra ilk kez 1982 yılında gider.

“Ne oralı, ne buralı... 82'de gittim turist olarak artık, bir de üç sene önce gittim. Nasip olmadı. Elimde bir fotoğraf makinesiyle dolaşıyordum. Müzeler, sokaklar, çok güzel geçti. Şimdi de gitmek istiyorum. Mahalleme gittim, tabii yer değişti. Ben Şişli'de Koca Mansur sokakta oturuyordum, tam caminin arkasında. Orada yarımız Rum'duk, Ermeniler vardı, Yahudiler vardı, Türkler çok azdı. Fakat hepimiz beraber çok iyi yaşıyorduk problemimiz yoktu. Çocuklar birlikte yolda oynuyorduk. Benim problemim yoktu, çocuk olarak. Büyükler daha sıkıntılıydı, başka düşünürlerdi” (*Joanna*, 2011, İstanbul).

Joanna, gittiğinde eski ev sahipleri *Hanife Hanım* ve kızı *Hülya'yı* bulur. “Evlerine kabul ettiler, ev apartman olmuş. Gittim gördüm, kahve pişirdik. Çok seviyorum ben onları.” İstanbul'a kızıyla beraber yeniden gitmek istediğini söyler.

“Geçtiğim mahalleleri göstermek istiyorum. Okulumu. Okulum haraptır, Maç sokağında Cihangir'de. Harap terk edilmiş, çok üzücü. Gittiğimde gördüm resimlerini gördüm. Bizim gittiğimiz zamanlarda ortaokul birinci sınıfta 90 çocuktuk. Çok çocuktuk. Liseyi bitirdiğimizde 23 kız bitirdik. 90 girdik, 23 bitirdik. Ondan sonra 98'de kapandı” (*Joanna*, 2011, İstanbul).

Hatırlanan “eski”nin içinde sadece şehrin silueti, mahalleler, evler, okullar yoktur. Aynı zamanda ilişkiler de vardır. Dolayısıyla “ilişkisizlikten” dökülmüş evler, okulların ötesinde bağlarının koptuğu ya da zayıfladığı komşuluk, arkadaşlıklar da vardır. Dolayısıyla, mekânın kopuşunun bu bağ kuramama halinden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Kopuşta onarmalar temasa mümkün veya değildir. Ne var ki arayıp buluncaya kadar devam eden bir davranıştır. Değişimler nedeniyle kendi çocuklarına eski “mutlu mekânlarını” gösterememek travmatik bir durumdur. Zira kendi geçmişlerinin kanıtları olan evler, mahalleler, okullar ortadan kalkınca, geçmişlerini üzerine kurdukları tanıklıkları ve dolayısıyla geçmişleri bulanıklaşıp yok olacaktır.

Bu nedenle de belleklerinin baş köşesinde sakladıkları, mekân-lara dayalı varlıkları, bu yerlerin yokluğuyla ya da harap hale gelmesiyle ortadan kalkmış gibi olacaktır. Asıl üzen, ürküten, korkutan ve travmatik olan da budur. *Delphi*'nin⁶² İstanbul'la ilgili duygusu da tam buna denk düşer:

“Üzülüyoruz, çünkü şimdi çok değişiktir. Yani gençler bil-miyor bu bizim yaşadıklarımızı veyahut da söylemediler an-neleri babaları dayıları. Çok dolaşıyorum, kuaförler alışveriş. ‘Nerdensiniz’ diyorlar. Yabancı olduğumu anlıyorlar. Eskiden 73’ten sonra gidenler, 65’ten sonra gelenler buraya, iki-üç se-ne sonra gittiklerinde demiyorlardı ‘Yunanistan’dan geliyoruz, Atina’dan geliyoruz’. Çünkü gene orda ters alıyoruz. Diyor-lardı ‘yabancıyız, Fransa’dan İsviçre’den’. Şimdi diyoruz ‘Ati-na’dan geliyoruz, Yunanistan’dan geliyoruz. Doğduk büyüdük 73’te, 65’te 80’de gittik’. ‘Niye gittiniz?’. Ve anlattığımız zaman niye gittiğimizi, böyle kalıyorlar, bilmiyorlar. Bunlar genç. Babamın yaşında olanlar, onlar bize karşıydı, istemiyorlardı. Komşularımızdan şikâyetimiz yoktu, onlar bizi koruyor sevi-yordu bizleri” (Delphi, 2010, Atina).

Değişim korkusu sadece göç edenlerle ilgili değil aynı za-manda kalanlarla da ilgilidir. Zira onlar da “kendilerine ait” olanların hızla azalmasından ürkümekte ve üzüntü duymakta-dırlar. Bu değişimin en önemli yönlerinden biri “kent-kır” iki-lemi ya da “üst ve alt” sınıf çatışması üzerinden etkili olmakta-dır. Doğar doğmaz bir şehir kültürüyle sarmalanan İstanbullu Rumlar yeni gelenlerin kent kültürüne dair uyumsuzlukların-dan şikâyetçidirler. Dört beş nesildir İstanbullu olduğunu ifa-de eden görüşmeci *Karissa*’nın ailesinin anlattıkları bu duru-mu niteler:

“Tanıyamıyorlar İstanbul’u. Bu Rumlukla ilgili değil. Yeni ge-len insanlar şehri tamamen değiştirmeyi başardı. Normalde ne oluyor metropollerde Londra’da Paris’te, insanlar adapte olu-

62 *Delphi*: Kadın. Atmışlı yaşlarda. İstanbullu Rum. Cihangirli. Eşi *Timon*’la be-raber Atina’ya gelmişler. Görüşmeler 2010 yılında Atina’da gerçekleştirildi.

yor, asimile oluyor bir şehrin kültürüne. Sanıyorum İstanbul'da tersi oldu 1970'lerden sonra... Ne bu insanlar aslında İstanbul'da mutlu, ne İstanbul'un rengi kaldı İstanbul'a. Zor, çok zor. Bir kimlik karmaşası. Herkesin bulunduğu nokta. İstanbul'un asırlar boyunca bugüne kadar multikültürel kimliği vardı sürekli. Bunu yok ettiğin zaman, şehrin doğal unsurunu yok ediyorsun. Hem Yahudiler, hem Ermeniler, Süryaniler bir sürü insan. Sanıyorum bu 15 milyon nüfusu kaldıramıyor... Babam Burgazadalı, annesi, annesinin annesi, denizden istakozları elleriyle çıkarıyorlardı, nereye gitti bunlar" (Karissa, 2010, Atina).

Fenerbahçe'ye gelmeden önce Feneryolu'nda küçük bir kilise ve o kilisenin önünde de deniz vardır. *Karissa*'nın annesi orada yüzmeyi öğrenir.

"O kadar çok böyle hikâye duydum ki. Bir cennetmiş İstanbul, hakikaten abartısız cennetmiş. O kadar yeşil, mavi denizler, yok öyle bir yer, nüfus çok az, hava kirliliği yok. Meyve bol, sebzeler çok bol. Her şeyin en iyisi vardı, başka bir yere gitmenize gerek yoktu. Bütün bu anılarla büyüdüm" (Karissa, 2010, Atina).

Büyüdüğünü söylediği bu anılar *Karissa*'nın seçtiği belleğidir. Bellek, zaman ve uzamın somutlandığı bir noktadır. Dolayısıyla geçmişe dair anlatılarda, yer ve zamanın yüceltilmesi sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Mekândan kopartılma insanı güçsüzleştirir ve "psikolojik travma bir güçsüzlük acısıdır".⁶³ Bu travmaların oluşmasında kişileri asıl etkileyen mekândan kopartılma nedeniyle geri dönememe ve döndüğünde neyle karşılaşacağını bilememedir. Geri döndüğünde, çocukluğunun gençliğinin geçtiği, anılarını köklendirdiği mekânları tanıyamama ihtimali ikinci bir travma olduğundan, dönmek başlı başına karmaşık bir eylem halini alır. Bu bağlamda, bir sonraki kısımda mekânsal belleği ele alacağım.

63 Herman, a.g.y., s. 43.

“Dönemiyor.. çünkü insan bunlar kendi kafalarında öyle mutlu bir, mutlu anlarını orda bir köşede saklamış durumda bunu güncellediği zaman çok travmatik. (...) Yani o mekâna gidiyorsunuz, o insanların hiçbiri yok, çok zor bir şey. Yeni anılar yaratmanız lazım, o mekânda, kendinizde o gücü bulup, o mekânı sizin açınızdan tekrar anlamlı kılabilmek çok zor bir şey. Buna ne yardımcı olur? İnsanlar. Çünkü mekân sadece taşlar topraklar evler değil apartmanlar filan değil. İnsanlar. O insanlar hiç yok.. Hiç kimse yok yani çok kötü bir şey. Sizin tutunabileceğiniz bir insan yok. O çok zor. Türk arkadaşları olsaydı eğer, anlatabildim mi, onlar çekiyor sizi. Bir şekilde oradan tutunup yavaş yavaş orayı anlamlı bir hale getiriyorsunuz, yeni anılarınız oluşuyor orda, o eskiyle yeni bir şekilde bir yerlerde buluşabiliyor. Buluşamazsa bile bir şekilde orda kendinizi görebiliyorsunuz” (Angel, 2011, Atina).

Mekânsal anlam, mekâna/yere anlam kazandıran etkileşimlerden ve anılardan oluşan bir örüntüdür. Bu nedenle “hangi şartlar altında dönüş mitinin güçlendiği ya da zayıfladığı”⁶⁴ sorusu anlamlıdır. Bir zamanlar, Rumların yoğunlukla yaşadığı semtleri, öğrencilerle dolu sınıfları ve kalabalık kiliseleri, tenhalaşmış görmek o yerlerin anlamlarını değiştirir. Zaman içinde Rum nüfusun azalmasıyla, yerlerin ilişkisizliğe ya da eskisinden farklı ilişki biçimine dönüşmesi, onlar açısından mekân duyumsamasını sorunsallaştırır.

Bilindiği gibi, mekânın oluşumu durağan olmayıp, devamlı olarak deneyimlerle gerçekleştirilen hiç bitmeyen bir oluştur.⁶⁵ Dolayısıyla ıssızlaşmış yerler onları, doğup büyüdükleri ve anılarını oluşturdıkları yere “yabancı” konuma getirme potansiyeli taşır. Bu nedenle, İstanbul’a gelmek, sokaklarında yü-

64 Zetter, “Reconceptualizing the Myth of Return: Continuity and Transition Amongst the Greek-Cypriot Refugees of 1974”, *Journal of Refugee Studies* 12:1, 1999, s. 5.

65 Barbara Bender, “Introduction”, (der.) Bender ve Winer, *Contested Landscapes: movement, exile and place* içinde, Berg, 2001.

rûmek, binalara gitmek, tüm bu “hareketlilik akışı, zihinde de akış”⁶⁶ yaratacağı için korkulan kendini orada görememek, yabancı kalmak gibidir.

Görüşmeci Angel’in vurguladığı gibi, mekân taş, toprak, apartman gibi maddi somut formlar ya da peyzajdan ibaret değildir. Sadece toplumsal etkinliklerin gerçekleştiği bir yer de değildir. Mekân duygusu, zaman içinde bu maddi formların ilişkiselliğinden doğan anlamlandırılmadır. Söz konusu ilişkiselliği, “geçmiş, bugün ve geleceğin kesişme noktalarından oluşan bir üçgen” olarak düşünürsek, “aynı zamanda devamlılığı vurgulayan bu üç bileşenden biri kaldırıldığında devamlılık kırılmaktadır. Bu kırık üçgen yerinden edilme durumunu” nitelendirmektedir.⁶⁷ Bu kırılan devamlılık nedeniyle dönmek ya da dönememek yakıcı olabilmektedir.

Çocukluğun ve gençliğin anılarıyla cisim bulmuş mekânı hissedememe, diğer deyişle bağlantı kuramama korkusudur. Zira bir zamanlar ev olarak bilinen yerlere yabancı kalmak diğer bir yerinden edilme, ideal üçgenin parçalanma halidir.⁶⁸ Söz konusu yabancılık kimliği sarsacağından ve “kimlik ve yabancılaşma tam anlamıyla karşılıklı olduğundan”⁶⁹ dönülemezdir. Bu bölümde, dönme/dönememe ve bellek konusunu, nostalji (nostalghía)/sıla hasretinden başlayarak, hatırlama, unutma, duyumsal bellek, süreklilik/süreksizlik kavramlarını irdeleyeceğim.

Nostalghia, sıla hasreti

“Nostalji ne demek biliyor musunuz? Nostos ve alghos kelimelerinden...(…) nostalji, doğduğun yerin ağrısı. Çok tadı yerinde deyimin Rumcası polinostimo, yani nostosun tadında, nostimo güzel tadı, doğduğum yerin tadı” (Nikos, 2011, İstanbul).

66 Christopher Tilley, *Phenomenology of the Landscape*, Berg, 1994, s. 31.

67 Zetter, a.g.y., s. 8.

68 Göker, a.g.y., s. 140.

69 Slavoj Žižek, *Sublime object of ideology*, Verso, 1989.

Bu sözlerin sahibi görüşmeci Nikos'nun vurguladığı gibi 'doğduğum yerin ağrısı' anlamına gelen nostalji, 'doğduğum yerin tadı' anlamıyla da ilintilidir. Antropolog Rebecca Bryant, kelimenin *nostos*, yani dönüş ve *alghos*, yani özlem ya da acıya dayanarak, geri dönüşe özlem anlamına gelişinin altını çizerek, Yunanca *ksenitia* ya da Türkçe *gurbet* sözcüklerinin kişinin anayurdundan uzakta olma durumunu tarif ettiğini ve bunun nostalji duygusuyla birleşerek *sıla* özlemini ortaya çıkardığını söyler.⁷⁰

Antropolog Nadia Seremetakis, İngilizcedeki nostalji (*nostalgia*) ile Yunancadaki nostalji (*nostalghía*) arasında anlam ayrılığına dikkat çeker. İngilizcede nostalji kelimesinin küçümsemenin, romantik aşırı duygusallığı ima ettiğini ve geçmişe hapsedilmiş, şimdi ile ilişkiden uzak bir kavrayışa dayandığını belirtir. Seremetakis, sözcüğün etimolojisine başvurarak anlamını açıklar. Yunancada *nostalghó* fiili *nóstó* ve *alghó* sözcüklerinin bileşimidir. *Nóstó* fiili geri dönmek (*return*) ya da memlekette geri dönme anlamına gelirken *nóstos* ise yolculuk (*journey*) anlamına gelir. *Alghó* fiili ise acı hissetmek, içinin sızlaması anlamına gelirken, *álghos* bir kişinin ruh ve beden olarak duyduğu acıyı, yakıcı acıyı (*kaimós*) niteler. Böylelikle, *nostalghía* yakıcı yolculuğa istek ve hasret anlamına gelir.⁷¹ Görüşmeci Angel'in yukarıdaki anekdotta "dönemiyorlar.. O mekâna gidiyorsunuz onların hiçbiri yok, çok zor bir şey" sözleriyle ifade ettiği, ya da görüşmeci *Phoebe*'nin sekiz yaşında ayrıldığı ve bir daha gitmeye cesaret edemediği ve cennet olarak tanımladığı İstanbul'a geri dönememe hâli, Seremetakis'in *nostalghía* tanımlamasına denk düşmektedir. Zira İstanbul'a gitme ya da dönme, bu yolculuk mekânsal anlamdaki değişimi ve bellekteki imgenin değişimini göze almayı gerektirir ve bu yakıcı olabilecek bir deneyimdir. Diğer yandan bunlar göze alınamadığı için yapılamaması yakıcıdır, çünkü dönememek hasret duyulmadığı an-

70 Rebecca Bryant, "Felaketi Yazmak: Kıbrıs'ta Nostalji ve Tarih(ler)i", (der.) Leyla Neyzi, *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları* içinde, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, s. 70-71.

71 Seremetakis, a.g.y., s. 4.

lamına gelmediği gibi, hasret katmerlenebilmekte ve bir hastalık gibi ağırlı olabilmektedir.

Karşılaştırmalı edebiyat kuramcısı Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği* adlı eserinde, nostalji sözcüğünün Yunanca iki kökten gelse de antik Yunanistan'da ortaya çıkmadığına dikkat çekerek, bu sözcüğün ancak nostaljik anlamda Yunanca olabileceğini belirtir. Ona göre bu sözcük ilk olarak İsviçreli hekim Johannes Hofer'ın 1688'de yazdığı tıp tezinde⁷² kişinin kendi memleketine geri dönme arzusundan kaynaklanan üzgün ruh halini tanımlamada kullanılmıştır. Teşhis konulan bu hastalığın ilk kurbanları arasında evlerinden ayrı öğrenciler, Fransa ve Almanya'da çalışan hizmetkârlar ve ülke dışında savaşan İsviçreli askerler gösterilir. Hastalara ait kayıtlara göre hastaların "cansız ve süzgün bir görüntü, her şeye karşı kayıtsızlık" sergilediğine dikkat çeken Boym, yurt özleminin nostaljiklerin tek saplantısı haline geldiğini belirtir. O dönemde tanımlanma yönleriyle nostaljinin paranoyaya benzediğini belirten Boym, tek farkın nostaljik kişilere eziyet manisi yerine özlem manisinin musallat olmasıdır. Buna karşın o dönemin anlayışında bir hastalık olarak tanımlanan nostalji, her zaman ölümcül olmayan tedavi edilebilir hastalıklar grubundadır. Çeşitli tedaviler önerilse de, hiçbir şeyin yurda dönüşün yerini tutmayacağı söylenir. Boym'a göre, o dönemde nostalji salgınının nedeni, yalnızca mekân değişimi değil, zaman anlayışıyla da ilintilidir. Modern nostaljiyi, antikçağdaki Yunan nostosundan yani yuvaya dönüş mitinden ayıran Boym, modern nostaljinin geri dönüş olanaksızlığı için tutulan bir yas olduğunu belirtir.⁷³ İstanbul'dan ayrılmak zorunda kalan Rumların bir kısmı için geri dönüş olanaksızlığı hukuki ya da psikolojik engellerle ilgilidir. Bu olanaksızlık nedeniyle gelemeyenler yası uzakta (Atina'da) tutarken, yasın zaman içindeki boyutu genişler ve süresiz bir yas hâlini alır.

72 Boym, kitabında söz konusu tez hakkında şu dipnotu verir: "Johannes Hofer, *Dissertatio Medica de nostalgia* (Basel, 1688). Carolyn Kiser Ansbach'ın İngilizce çevirisi için bkz. *Bulletin of the History of Medicine*, 2 (1934)". Boym, a.g.y., s. 25.

73 A.g.y., s. 25-34.

Yukarıda, Boym'un nostalji kavramına yaklaşımından görülebileceği gibi, Boym nostaljiyi modernite ile bağlantılı değişen zaman ve mekân kavramıyla ilintili ele almaktadır. Gerçekten de zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak dilimlere ayrılması, mevsimlerin veya üretim döngüselliğine göre zaman anlayışının saat ya da mesai ile ölçülen zamana dönüşmesi modernitenin bir sonucudur. Keza antropolog Edmund Leach'in⁷⁴ belirttiği gibi modern dönem öncesinde mekânın ölçümü de insanın organlarıyla olurdu ya da mesafe yakınlığı ve uzaklığı ifade edilirken, ilişki yakınlığı bir ölçüt olabiliyordu. Ancak modernite ile birlikte yeni bir zaman ve mekân anlayışı ortaya çıkar. Zaman algısında bu büyük değişim aynı zamanda hatırlama ve unutma edimlerini sorunsallaştırır. Üstelik bu sadece bireysel değil kolektif bir nitelik taşır. Bireysel unutma çoğunlukla iradesizdir, ancak kolektif unutuş genellikle üstünde düşünölmüş ve maksatlıdır.⁷⁵ Kuramcı Ernest Renan'ın vurguladığı gibi "unutmak insanın kendi tarihini yanlış kavraması ve bir ulusun yaratılmasındaki başlıca etkidir".⁷⁶ O halde, unutmak, hatırlamak ve özlemek duygularının bireysel ve kolektif yönlerine biraz daha yakından bakmak yararlı olacaktır.

Bir insanın geçmişle, eviyle, *hayali cemaatle* ve kendisine dair algısıyla ilişkisini anlatan iki tür nostalji olduğunu söyleyen Boym, bunları yeniden kurucu nostalji ve düşünsel nostalji olarak tanımlar. Bu iki türün mutlak türler olmadığını, daha ziyade birer eğilim, özleme ve anlam vermenin iki yolu olduğunu vurgular. Yeniden kurucu nostaljide vurgu *nostos*adır. Evi yeniden inşa etmeyi ve hafızadaki açıkları kapatmayı vadeder. Düşünsel nostalji ise *algıya*, özlem ve yitirmeye yoğunlaşır. Boym'a göre, ilk kategorideki nostalgikler nostalgik olduklarını kabul etmez, projelerinin hakikat ile ilgili olduğunu düşünürler. Ulusal

74 Edmund Leach, "Anthropological Aspects of language: animal categories and verbal abuse", (der.) E. H. Lenneberg, *New directions in the study of language* içinde, 1964.

75 David Lowenthal, "Preface", (der.) Forty ve Küchler, *The Art of Forgetting* içinde, Berg, Oxford, New York, 2001, s. xi.

76 Ernest Renan, "What is a Nation?", (der.) Dahbourne ve Ishay, *The Nationalism Reader* içinde, Humanities Press, New Jersey, 1995, s. 145.

ve milliyetçi şahlanışlar bu nostalji türünün ayırt edici özelliğidir. Düşünsel nostalji ise başka bir yerin ve zamanın hayali içinde yıkıntılarla, zamanın ve tarihin pasıyla uğraşır.⁷⁷ Boym'un kavrayışından hareketle, önceki bölümde "Kutsallaştırma" başlığı altında irdelenen Akropolis'in restorasyonu sırasında Roma'dan çok Helenik unsurlara vurgu ve Osmanlı izlerinin silinmeye çalışılması gibi uygulamalar yeniden kurucu nostalji olarak tanımlanabilir.

Oysaki İstanbul'dan göç etmek zorunda kalanlarla yapılan görüşmelerin büyük çoğunluğunda vurgunun daha çok *algia*-ya olduğu gözlemlenmiştir. Bu da düşünsel bir nostaljiye sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir. İstanbul'a gelebilenler için eskiden yaşadıkları evleri, okulları "yıkıntılar içindedir ya da tersine tanınmayacak derecede yenilenmiştir ve mutenalaştırılmıştır. Bu yadırgatma ve mesafe hissi onları hikâyelerini anlatmaya, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyi nakletmeye teşvik eder".⁷⁸ Anlatma, hatırlananları vurgulama olduğu gibi aynı zamanda unutulmaları su yüzüne çıkarabilen aktif bir süreçtir. Söz konusu süreç, geçmiş-şimdi-gelecek arasında kurulan ilişkileri gözden geçirme ve yeniden değerlendirme olanağı sunmaktadır.

Bu noktada, hatırlama ve unutmanın nasıl gerçekleştiği, anıların nasıl oluştuğu, kişisel, sosyal, kültürel, kolektif bellek arasında analitik bir ayrımın mümkün olup olmadığı sorularını incelemenin, diğer bir deyişle bellek kavramına ilişkin kuramsal desteğin yararlı olacağını düşünüyorum.

Kişisel-kolektif-kültürel bellek

Bellek en genel ifadeyle bilgi ve deneyimlerin tutulduğu bir yapı olarak tanımlanabilir. Hafıza olarak da nitelenebilen belleğin işlevleri, kabaca bilgilerin kaydedilmesi, depolanması ve geri çağırılması olarak sıralanabilir. Hatırlama ve unutma bellekle ilgili kavramlardır. Psikolog Daniel Schacter, anıların ka-

77 Boym, s. 76-77.

78 A.g.y., s. 88.

baca deneyim parçalarından oluştuğunu belirtir. Birinin gördüğü, duyduğu, düşündüğü ya da hissettiği bir şeyi, bir anıya dönüştürme yani kodlama sürecinin önemini vurgular. Kodlanan şeylerin hatırlandığını ve kodladıklarımızın kim olduğumuzla ilintili olduğunu belirtir.⁷⁹

Bellekle ilgili kavramsal katkılar sağlayan kuramcılarının başında, sosyolog Maurice Halbwachs gelir. Halbwachs, belleği biyolojik açıdan, yani nöroloji ve beyin fizyolojisi açısından ele almaz ve kolektif bellek üzerinde durur. Kişilerin sosyal çerçevelerine dayalı hatırlamayı irdeler. Halbwachs, kişilerin anılarını bir toplumsal gruba üyelikleri yoluyla, özellikle akrabalık, dinsel ve sınıfsal bağlantıları yoluyla edinebildiklerini, belleklerinde bir yerlere yerleştirebildiklerini ve hatırlayabildiklerini ileri sürer.⁸⁰ Ona göre, kolektif bellek verili olmayıp, sosyal olarak inşa edilen bir olgudur ve bir milletin veya toplumun belleği geçmişin yeniden kurulmasıdır.⁸¹ Tarihçi Pierre Nora, *Hafıza Mekânları* adlı eserinde, sürekli olarak hafızadan söz edilmesinin bir tek nedeni olabileceğini belirtir ve bu nedeni “artık hafıza yok” diyerek ortaya koyar. Artık hafıza ortamları olmadığı için hafıza mekânları olduğunu ileri sürer. Nora’ya göre, bugün hâlâ hafızamızda yaşıyor olsaydık mekânları ona adama ihtiyacı duymazdık.⁸² Nora, tarihsel anlamı olan yerlerin, anıtların, olayların, sözlüklerin, sembollerin hafıza içinde sürekliliğe kavuşturulma çabalarına dikkat çeker. Nora’nın artık hafızanın olmadığı önermesi ve hafıza mekânları kavramı, Halbwachs’ın belleğin toplumsal çerçevesel yönü ve kolektif bellek tanımlamaları gibi, bellekle ilgili kuramsal kavrayışlara büyük katkıda bulunmuştur. Süreklilik/süreksizlik, “geçmiş”-“şimdi” terimlerini/kavramlarını irdeleyebilmek için, Halbwachs’ın

79 Daniel L. Schacter, *Belleğin İzinde, Beyin, Zihin ve Geçmiş*, çev. Eda Özgül, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 70-84.

80 Paul Connerton, *Toplumlar nasıl anımsar?*, çev. Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 60.

81 Lewis A. Coser, “Introduction: Maurice Halbwachs 1877-1945”, (der.) Coser, *On Collective Memory*, Maurice Halbwachs içinde, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1992, s. 22-33.

82 Nora, a.g.y., s. 18.

yaklaşımına, onun “bugünün arzuları, istekleri ve inançları geçmişe şekil verir”⁸³ önermesini irdelemek, bu şekil vermenin içeriğine daha yakından bakmak gerekir.

Halbwachs’ın bu önermesinin, her zaman dar bir şimdici bakış altında geçmişin yorumlanması meselesini doğuracağını belirten sosyolog Lewis Coser, sosyolog Barry Schwartz’ın yaklaşımına dikkat çeker. Schwartz’ın altını çizdiği olgu, şimdici yaklaşımı, yaklaşımın nihai sonucuna ilerlettiğimizde, tarihte sürekliliğin hiçbir şekilde olmadığı önermesine gelindiğidir. Schwartz’a göre, bu da tarihin, farklı zamanlarda farklı perspektiflerden çekilen bir seri fotoğraf enstantanesi olarak görüldüğü anlamına gelmektedir. Schwartz bunun yerine, geçmişin süregitme ve değişimin, devamlılığın ve yeniliğin bileşiği⁸⁴ olduğunu söyler. Coser, Schwartz’ı izleyerek, kolektif belleğin kümülatif yani birikmiş ve süregiden yönler taşıdığını ileri sürer. Ona göre kolektif bellek bir yandan kısmi süreklilik gösterirken, aynı zamanda geçmişin bugünden yeni okumasını içermektedir.⁸⁵

Bu noktada, toplumların belleğini, kendi geçmişlerini hatırlama yolları ve kimlik konusuyla ilişkilendirerek irdeleyen Assman’ın kavramlaştırmalarına bakmak yerinde olacaktır. Assman, “toplumsal bellek, onu taşıyanlarla birlikte vardır ve gelişigüzel devredilemez. Sürece katılanların grup üyeliğinin ispatıdır” yönünde bir belirleme yapar. Ona göre, toplumsal ya da kolektif bellek sadece somut mekân ve zaman değil aynı zamanda somut kimliktir.⁸⁶ Assman, temel noktalarda birbirinden ayrılan iki bellek türüne işaret eder ve bunları iletişimsel bellek ve kültürel bellek olarak adlandırır. İletişimsel belleği, yakın geçmişe ilişkin kişinin çağdaşları ile paylaştığı anılar olarak tarif eder ve en tipik örnek olarak da kuşağa ilişkin anıları verir. Taşıyıcıları ile sınırlı oluşunu ve zamanla yok oluşunu vurgular. Kültürel belleği ise iletişimsel olanın aksine kurumlaşmış bir bellek olarak niteler. Kültürel belleğin, geçmişin bel-

83 Coser, a.g.y., s. 25.

84 *Compound* sözcüğü tarafımcı bileşik olarak çevrilmiştir.

85 A.g.y., s. 26.

86 Assman, a.g.y., s. 43

li noktalarına yönelmesine, anıların bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşmasına dikkat çeker. İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışını, çölün aşılmasını, yerleşme ve sürgünü bu türden *hatırlama figürleri* olarak örneklendirir. Kültürel bellekte hatırlanan tarihin önemini çizer.⁸⁷ Burada hatırlanan kökene dair geçmiştir ve din kökene dair göndermeler içerdiğinden, hatırlama olgusu dinle, ritüellerle yakından bağlantılıdır.

Sosyal bilimci Paul Connerton *Toplumlar nasıl anımsar* adlı eserinde, kişisel ve sosyal bellek arasındaki analitik ayrımı anlamsız bulur. Sosyal belleğin oluşumuna ilişkin, belleğin nasıl oluştuğu ve anmaya dayalı törenler gibi yollarla nasıl aktarıldığının önemli olduğunu belirtir. Connerton, dünya dinlerinde ve halk törenlerindeki ortak özelliği, geçmiş ile bir süreklilik ilişkisi içinde bulunduklarına dair iddia olarak ortaya koyar. Bunun geçmişin uzantısı olmayı düşündürdüğünü belirtir.⁸⁸ Ona göre törenlerde hatırlanan şey, kişisel belleğin kolektif türüdür. Diğer bir deyişle, kişilerin, geçmiş duygusuna kolektif yaşam öyküsü kazandırmasıdır.⁸⁹ Söz konusu durum anlatıları ve geçmişin duyumsamasını sorunsallaştırır.

Yukarıdaki kuramsal tartışmalardan görülebileceği gibi, hatırlanan şeyin kişisel mi, kolektif mi yahut kültürel ya da sosyal bellekle mi bağlantılı olduğunu saptamak pek mümkün olmadığı gibi, böyle bir ayrım anlamlı da görünmemektedir. Zira geçmişin duyumsanması, geçmişin bugünden yeniden değerlendirilmesi yönüyle yeniliğin ve süreklilik ihtiyacı yahut kanısıyla geçerlilik kazanmış geçmişin uzantısı olma fikrinin karışımıdır.

Geçmişin duyumsanması

“Geçmiş”i, “şimdi”den, yani bugünden neredeyse hiç bitmeyen yeniden okumaya, yeniden yorumlamaya keskin bir şekilde yol açan bazı deneyimler vardır ve bunlardan biri de göç,

87 A.g.y., s. 53-59.

88 Connerton, a.g.y., s. 77.

89 A.g.y., s. 111.

özellikle zorunlu ya da beklenmedik göçtür. Göç, aynı zamanda “geçmiş” ile “şimdi” arasındaki mekânsal/fiziksel kopuş algısı yaratma potansiyeline de sahiptir. Bildik, gündelik rutinin, aşına hayatın aniden kesilişi ve başka bir yerde yaşama zorunluluğuyla, ayrılmış yer (İstanbul) ve o günler birden “geçmiş” haline gelebilmektedir. Söz konusu geçmişe bakıp bakmamak bilinç düzeyinde konulan mesafe, bu geçmişe ilişkin anıları anmak kişisel seçim gibi görünse de, göç edilen yerdeki kimliğin bir parçasına dönüştüğü durumlarda, kaçınılması zor bir hale gelebilir. Görüşmeci Milo bunu “burda bir-iki kişi görseniz bir araya gelen mutlaka İstanbul konuşur. Hastalık gibi bir şey valahi” olarak ifade eder. Bu noktada konuşulan ya da hatırlanan İstanbul’un, “geçmiş”in yalnızca o kişilerin anıları olmadığını belirtmek gerekir. Zira hatırlayan kişi, birçok durumda başkaları onu kışkırttığı için hatırlamakta ve başkalarının belleğinden de yardım almaktadır.⁹⁰

Yukarıdaki anekdotta, Atina’da bir araya gelen İstanbullu Rumların, sürekli İstanbul’u konuşması kaçınılamayacak bir hastalık, sonu gelmeyecek bir durum gibi tarif edilmektedir. Düşünür Walter Benjamin’in dediği gibi, hafızanın yelpazesi bir kez açıldı mı, asla kıvrımların sonuna gelinemez.⁹¹ İstanbul’u konuşmak kıvrımların sonunun gelmeyeceği yelpazenin açılması gibidir.

İstanbul’la ilgili konuşmak, bir anlamda anıları canlandırarak “dün”ü “bugün”le yani “şimdi”yle birleştirmektir. Böylelikle, anıları tekrarlayarak bir anlamda iç/zihinsel düzen kurulmaktadır. Söz konusu düzende ne tip anıların yer aldığı konusu önemlidir. Genellikle, kötü anılar yer almamaktadır. Milo, kötü anıların konuşulmadığını “unutulmak isteniyor, onun için konuşulmuyor (...) genelde İstanbul ve o günkü yanlış politikalar konuşuluyor” sözleriyle ifade eder. Kötü anılara yer vermeyiş, İstanbul’un mitleşmesi ve dolayısıyla “kendi” “geçmiş”inin mitleş(tiril)mesini akla getirir. Anıları tekrarlama

90 A.g.y., s. 60.

91 Boym, a.g.y., s. 59. (Boym’un alıntı kaynağı: Walter Benjamin, “Berlin Chronicle”, *Reflections* içinde, New York, Schocken Books, 1986, s. 6).

aynı zamanda Atina'daki "biz" in kimlik kurgusunun temellerini oluşturur ve tekrarlarla "kendi"lik belirlemeleri pekiştirilir ve yeni kuşaklara aktararak kaybolması engellenir.

Yaşanan olaylar ve deneyimler, değişmez bir şekilde insanların hafızasına kazınmaz. Belleğin gerçekliği ve güvenilirliği güncelliğini koruyan konulardan biri olmakla beraber, bunu sınamak veya ispatlamak mümkün değildir. Zira geçmiş ele avuca sığmaz ve tekinsizdir, dolayısıyla hiçbir düşünce sistemi ya da bilim dalı bize insan hafızasının eksiksiz bir resmini veremez.⁹² Bununla beraber, anlatıların kurgu ya da inşa olması, uydurma olduğu anlamına gelmez. Anlatılar, "gerçekler"i ispat edecek "tanıklıklar" olmayıp, belli bir zaman ve yere ilişkin, belli bir dinleyiciye yöneltilmiş sosyal bir edimdir.⁹³ Onlar için anlamlı ve önemli olanlara işaret eder.⁹⁴

Hatırlamanın, "geçmiş" in yeniden anlamlandırıldığı aktif bir süreç olduğunu vurgulamıştık. Bir olayın ya da deneyimin hatırlanması ve hatırlanma şekli, duygu ve düşüncelerle yakından ilintilidir. İnsanın en iyi hatırladığı şey duygularının renklendirdiği anılardır.⁹⁵ Tatlar, kokular, sesler, görsel imgeler, "geçmiş"teki bir zamana ve mekâna özgü duyumsamalar hatırlamada önem taşır. Seremetakis, *Senses Still (Yine de Duyular)* adlı eserinde duyuları ele alır. Buna ilişkin, büyükanne-torun ilişkisi üzerinden duyuları açılar. Büyükanne-torununu ağzında çiğnediği ve hamur haline getirdiği ekmekle beslemesinden bahseder. Bu yolla, ekmek ve tükürük büyükanne ve bebeği birbirine bağlamaktadır. Ona göre, duyumsal bellek asla durağan değildir. Her kokunun kendi yüzeyini ve dokusunu yarattığını, ancak hiçbir kokunun tek başına olmadığını söyler. Seremetakis, büyükanne-torun ilişkisi, bahçesindeki gübre, peynirin sarıldığı koyun derisinin üstünde kekik aroması, saf yünden denizin nem kokusunu da taşıyan battaniye-

92 Boym, a.g.y., s. 95 ve s. 123.

93 Tonkin, a.g.y., s. 97.

94 David Sutton, *Remembrance of Repasts: An Anthropology of food and memory*, Berg, 2001, s. 135.

95 Boym, a.g.y., s. 92.

nin konulduğu dolabın kokusu, ekmek pişirilme kokusu, kıl, beyaz pamuklu örtülerin üstüne konmuş taze ekmeklerin kokusu gibi koku kombinasyonlarından söz eder. Ona göre, böylesine geniş bir aralık belleği sessizliğe itmeyecek en güçlü katalizördür.⁹⁶ Zira antropolog Alfred Gell'in de belirttiği gibi, koku, sadece kokunun kaynağı ile değil, bağlamla anlam bulmaktadır. Çünkü kokular dünya ile öyle yakın bir şekilde birbirine bağlıdır ki, kokunun bağlamı diğer kokular değil, dünyanın kendisidir.⁹⁷

Sosyal bilimci Paul Stoller da bedensel deneyimlemenin önemini vurgular. Ona göre cisimleşme (*embodiment*) sezen bir bedene işaret etmektedir. Bu da dünyanın belleği tetikleyen koku, ses, görüntü, doku ve tatlarla dolu olduğu anlamına gelmektedir.⁹⁸ Görüntü, ses, kokular ve tatlar duyuşsal bir bağlam oluşturur.⁹⁹ Bellek ile duyuların birbiri içine geçmiş, birlikte dokunmuş olduklarını söyleyen Seremetakis, belleğin duyuşsal deneyimlerin ufku, evreni olduğunu söyler.¹⁰⁰

Yazar Marcel Proust, hatırlama edimini, sözcüklerle dokunma duyularının çakıştığı kestirilemez senkretik bir algı mace-rası olarak tanımlar.¹⁰¹ Duyuşsal bellekle ilgili en çarpıcı örneklerden biri de çok atıfta bulunulan Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* eserinde yer alır. Benjamin, Proust'un bir öğleden sonra yediği *petite madeleine* adlı kurabiyenin tadının, onu geçmiş zamana götürdüğünü, oysa o ana değin Proust'un, yalnızca dikkatin buyruğunda bir belleğin hazır tuttuklarının sınırları içerisinde kalmış olduğunu belirtir.¹⁰² Tüm bunlar duyuşsal dene-

96 Seremetakis, a.g.y., s. 29.

97 Alfred Gell, "Magic, Perfume, Dream...", (der.) I. Lewis, *Symbols and Sentiments: Cross-Cultural Studies in Symbolism* içinde, Academic Press, Londra 1977, s. 27.

98 Paul Stoller, *Sensuous Scholarship*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997, s. 54.

99 Seremetakis, a.g.y., s. 37.

100 A.g.y., s. 9.

101 Marcel Proust, *Swann'ların Tarafı*, çev. Roza Hakmen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 462.

102 Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s.205-206.

yimin ufkunun genişliğine ve dünyanın ta kendisi olarak anlam bulmasına işaret eder.

Tatlar ve yemek

Duyusal bellek üzerine odaklanan sosyal bilimci Beatrice Hendrich, tatları ve yemekleri hatırlama ve devam ettirmenin etkin yollarından biri olarak tanımlar. Ona göre belleğin yemeğe odaklanması olağan bir durumdur ve bellek açısından yemeğin özel niteliği duyusallığıdır. Duyusallığı sayesinde bedensel belleğe eklenilebilmekte ve böylece sonrasında da tadıyla, kokusuyla belirli bir anın ya da olayın duygularını canlandırmaktadır.¹⁰³

Duyusal belleğin duygu canlandırma yönü gibi farklılaştırıcı yönü de bu tez çalışmasındaki görüşmelerde vurgulanan bir başlıktır. *Herkül Millas* “Yunanlılar yemek yemesini bilmez” yorumunu yaptıktan sonra tat, yemek konusunun önemine ve bunun Rumlarla Yunanlıları birbirinden farklılaştırdığına dikkat çeker:

“Tat konusunda bu çok önemli, o en büyük başlık, yemek. Yani biz yemek konusunda çok snobuz, yani. Mesela zeytinyağlıları sıcak yerler, rezalet. Lokantaya gideriz, şey deriz, ‘zeytinyağlı, soğuk getireceksin’ deriz, söyleriz. Ama bir de bu Yunanlılar buraya gelince, bizim eve, biz onlara bizim mutfağı, Türk mutfağı oluyor bu yemekler, yapıyoruz. Çok hoşlarına gidiyor. Gerçekten bizim yemekler daha iyi. Yunanlılar da bunu kabul ediyorlar. Yunanlılar da İstanbullu Rum’un mutfağını takdir ediyorlar ve bizim böyle bir şanımız var. Rum kadını iyi yemek yapar diye. Mesela baklava. Yunanistan’a gelenlere söylüyoruz, ‘katiyen pilav, pirinç yemeyeceksiniz, bir de baklava türü tatlıları da sakın yemeyin’. Yenmiyor, böyle şurubun içinde yüzüyor o baklavalalar. Pilavı da nasıl beceriyorlar bilmiyorum ama yenmez. O yemek konusunda böyle bir şeyimiz var” (Herkül, 2011, Atina).

103 Hendrich, a.g.y., s. 93.

Millas'ın Türk yemekleri olarak nitelediği mutfak'ın devamı –İstanbul mutfakı– Atina'ya göçle yaşanan çerçeve değişimine, sosyo-kültürel ilişkilerin değişmesi sonucu oluşabilecek unutmaya karşı bir direnme gibi görünmektedir. Yemeği devam ettirmek İstanbulluluk olduğu için, sürdürülmekte ve bu yolla geçmiş hatırlanmaktadır. Mutfak aynı zamanda bir sınır olarak da işlev görmektedir. İstanbullu Rumları, Yunanlılardan ayıran böyle bir sınır “öteki”yle farklılaşmak ve “kendi”liğini pekiştirmek için kullanılır. Öte yandan, söz konusu yemekler, yani İstanbul mutfakı, Yunanlılar tarafından beğenilmekte ve takdir görmektedir. Bu itibar görmenin, göçün yaratabileceği güçsüzlük duygusunun tamirinde işlevsel olduğu düşünülebilir. İstanbul mutfakı ile Atina/Yunanistan arasındaki ayrışma, sadece lezzetle ilintili değildir. Millas'ın belirttiği gibi, yiyecekler nice-lik olarak da zengindir ve bir prestij konusudur.

“Yunanistan'da büyük bir yoksulluk yaşandı. İkinci Dünya Savaşında Alman işgali insanlar öldü. (...) Biz ise İstanbul'da o dönemi ucuz atlattık, yani bu açlığı yaşamadık. Onun da bir etkisi var. Biz mesela, ben 55'te buraya geldiğimde babamla, kasap dükkânları haftada iki kere açıktı, o kadar az et satıyordu ki, iki gün açıktı. Böyle bir eve tavuk getirirdi babam, bir oturuşta hepimiz yerdik. Burda tavuk olaydı. Önceden söyle-niyordu ‘şu gün tavuk yiyeceğiz’. Öyle bir yoksulluk da vardı. Hem kaliteyi tartışıyorduk hem de ‘quantity’ ne miktarı da konuşuyorduk. Biz miktar konusunda da daha böbürlenirdik. Şimdi tabii değişti. Yunanlılar son 30 yıl çok yedi, kilo aldı, gö-bek saldı, şimdi yine krize girdik. Bizim böyle bir geçmişimiz var. Atinalılarla İstanbullular arasına böyle bir zenginlik açlık gibi fark” (Herkül, 2011, Atina).

İstanbullu Rumlar ve Yunanlıların mutfak belleği konusun-da ayrıştıkları diğer önemli bir unsur da, İkinci Dünya Savaşı yıllarıdır. Yunanlıların yaşadıkları açlık, o zor yılları İstanbullu Rumlar tarafından bilinmemektedir. Görüşmeci Evi, Yunanistan'da, o kıtlık döneminde en çok bulgur yendiğinden, bul-gurdan nefret edildiğini, oysaki kendilerinin bulguru çok sev-

diklerini söyler. Evi, kıtlık dönemini yaşamadığı için kimi zaman kendisini mahcup da hissetmektedir. Bu hissiyatını şöyle dile getirir:

“Fakat bazen insan rahatsız oluyor, hakikaten çok yoksulluk çektiler bunlar. 40 ile 50 arasında çok zor yıllar geçti. Açlıktan öldüler. Şimdi mesela benim İstanbul’dan geldiğimi bilmeyenler, bizim yaşta yani, işte diyorlar ‘hatırlıyorsunuz değil mi, açlık vardı, neler çektik neler çektik’. Bazen söylüyorum, diyorum, ‘özür diliyorum ben, biz çekmedik, İstanbul’daydık,’ falan. Çekinerek söylüyorum” (Evi, 2011, Atina).

Görülebileceği gibi, belli yıllardan sonra göç eden Rumlarla, Yunanlılar arasında, mutfağın niteliğinin yanı sıra, açlık gibi iz bırakan ortak bir hafıza bulunmamaktadır. Bu nedenle de o yıllara ait göndermeler, hatırlamalar paylaşılamamaktadır.

Ses

Tat gibi duyuşal bellekte öne çıkan konulardan biri de sestir. Özlemle hatırlanan seslerden biri de kendi zamanlarının Türkçesidir. Görüşmeci Acis özlemini şöyle anlatır:

“Konuşma değişti, tabii dil canlı bir şey değişiyor. Yavaş yavaş değişiyor ama. (...) Anadolu’dan gelen çok. Konuşma değişti. Zamanımızda Türkçe daha güzeldi, konuşulan Türkçe daha güzeldi, radyoda bir gün eski bir yazar.. Konuştuğu Türkçeyi duydukça doyamıyordum, çünkü o bizim konuştuğumuz Türkçeydi. Şimdi biraz değişik. Tabii burdaki olduğu gibi. Dışardan gelenler İstanbul dışından gelenler çok. Dil de değişti. Ama tabii bizim görmek istediğimiz bu değildi. (...) Biz biraz eskilerde yaşıyoruz oraya gittiğimizde bir hafta 15 gün için gidiyoruz, gidip yemek yediğimiz yerler bile yeni yerler değil” (Acis, 2011, Atina).

Ayrıldıktan sonra, Türkiye’ye İstanbul’a gelemeyen, kendi deyimiyle gelmeye cesaret edemeyen *Phoebe*, Türkçe duymaktan büyük bir mutluluk duyduğunu, bunun onu eski günlere

götürdüğünü söyler. Benzer biçimde, diğer görüşmeci Milo da dili “insanlardan farklı bir organizma” olarak tanımlar ve ekler:

- “Türkçeyi çok seviyorum. Bir kere Türkçe sayesinde hayatımı kazanıyorum, Türkçe diline minnettarım... Fakat bir taraftan Türkçe kitaplar okuduğum zaman öyle bir haz duyuyorum ki, Türkçe dili başka bir şey, Türkler başka bir şey. Türklerin arasında kötüler de var iyiler de var tabii. Türkçe beni kötü Türklerle götürmüyor. İnsanlardan sanki üzerlerinde duruyormuş gibi bir varlık. Bir varlık gibi. Zaten dil de değişiyor, yaşıyor, yeni kelimeler geliyor” (Milo, 2011, Atina)

Görüşmelerde, hatırlama ve kimliği devam ettirme yollarının etkin araçlarından biri olarak öne çıkan unsurların başında ses/dil gelmektedir. Bir anlamda, yer değiştirme ile parçalanmış ideal üçgeni tamir etmek ve “bütünlüğü” (*wholeness*) sağlamak gibidir.¹⁰⁴ İstanbul yemeklerinin pişirilmesiyle ve Türkçe sentaksıyla/kelimelerle konuşmayla geçmiş hatırlanmakta, göçün yarattığı kesinti bir anlamda aşılmaktadır. Bunlar aynı zamanda, İstanbullu Rum Ortodoksların kendilerini Yunanlılardan ayırt edici kimliklerinin simgesi olarak işlev görür. İstanbul Rum Ortodoks’a özgü olarak tanımlanan bir durum, kimliğin Yunanlılara karşı dışavurumudur. Aynı zamanda yemek ve konuşma ediminin kişi hayatındaki önemi ve sıklığı göz önüne alındığında kimliğin devamı konusunda bir vurguya da işaret eder.

Değişen ses sadece Türkçedeki farklılaşma değildir. İstanbul, yaşadıkları dönemde Rumca konuşmaların duyulduğu, sokakta arkadaşlarıyla ya da tanıdıklarıyla karşılaştıkları *Şehir*’ken, şimdi gittiklerinde artık Yunanca/Rumca konuşmaların Yunanistan’dan gelen turistler dışında pek duyulmaması ya da Türk satıcılardan Yunanca duyulması ise bu anlamda ironilerden biridir. Diğer vurgulanan sesler de vapurların ve martıların sesidir. İstanbul’u ve seslerini görüşmeci Angel şöyle anlatır:

“Güzel bir yer, ilham veriyor, enerji veriyor, eskiden gelen bir enerji var, bugüne de yansıyor. Dinamik bir yer. Canlı bir yer.

104 Sutton, a.g.y., s. 101.

Bu son derece insanı çeken bir şey. (...) Boğaz, gemiler, Galata Köprüsü, o olmazsa İstanbul'un yarısı gitti benim için ya da vapurlar çok önemli. Vapurların sesi, martılar, bunlar her şey, bunlar olmazsa İstanbul yok." (Angel, 2011, Atina)

İstanbul'un, martıların, vapurların sesi, Türkçe, yemeklerin tadı ve kokusu gibi duyumlarla kişilerin bedenlerinde cisimleştiği söylenebilir. İstanbul anıları ile duyumları birlikte dokunmuş ve bağlama oturmuş gibidir. Yukarıda kuramcı Seremeta-kis'in örneğindeki, büyükanne-torun arasındaki kopmaz bağa yol açan çiğneyerek torununa verdiği ekmek gibi, çocukluk yıllarındaki koku, ses ve görüntüler kişileri Şehir'e doğup büyüdüğü yere bağlamaktadır. Çocukluk yılları, kişilerle Şehir arasındaki hiç kopmayacak göbek bağı gibidir.

Çocukluğumun güzel yılları - buruk acı

Görüşmeci *Ocean*, İstanbul'a on yıl aradan sonra geldiğinde, hissettiği duygu, kendi yerine, kendi kökenlerine döndüğüdür. Bunu çocukluğunun bu Şehir'de geçmiş olmasıyla ilişkilendirir:

"Bizde bir laf vardır, hatta bu bizde değil de uluslararası belki bir şeydir. (...) 'vatanımız çocukluk yıllarımızdır'. Ben buna çok inanıyorum ve İstanbul'da çok hissettim bunu. (...) Dedim yani hakikaten insanlar haklıymış, yani insanın vatanı çocukluk yıllarıdır. Çünkü bunu hep hissettim, İstanbul'da eski filmlerden tutun, eski şarkıcılardan tutun. Ben Yunanistan'da mesela eski film, eski şarkıcı hatırlamıyorum, yani 60'lı yani benim çocukluğum yıllarında burada bu ülkede hangi şarkılar söyleniyordu. Şimdi tabii bir yetişkin olarak biliyorum ama çocukluk anılarımda yok. Halbuki Türkiye var, Türkân Şoray, Tanık Akan, ne bileyim şarkıcılardan Erol Evgin mesela, Bülent Ersoy, Zeki Müren ne bileyim işte çocukluk yıllarımın anıları. Hatta şarkılar, 'hangi kapıyı çalsam karşımda buruk acı, hayat öyle bir şey, hancı acı içinde..' nasıl deniyor. ... Böyle şarkılar gelirdi aklıma hep İstanbul'dayken filan. Hatta

hatta bir beyin yıkaması ürünü olarak, .. ‘dağ başını duman almış ..akar akar’, İstanbul’da yürüyerek bunu söylediğimi hatırlıyorum, şimdi, şimdi. Zaten çocukken bir okul mecburiyeti olarak. Mesela, hatta hatta ‘ileri ileri, arş ileri Türk’ün askeri..’. Çünkü bu çocukluk anıları, bunları inkâr etmek, şey etmek doğru değil. Belki böyle olmayabilirdi biraz daha ılımlı ..., o başka durum ama, mademki çocukluk anılarımızdan bahsediyoruz. Halbuki ben burdan bir marş filan hâlâ bilmiyorum, yani, halbuki okullarda çalışıyorum” (Ocean, 2011, Atina).

Vatanın çocukluk yılları olarak tanımlanması anlamlıdır. Boyın, kişiyle çevresi arasında çocukluk döneminin başlarında oluşan “potansiyel mekân” kavramına dikkat çeker. Bu mekânın başlangıçta anne ile çocuk arasındaki oyun alanı olduğunu, kültürel deneyimin burada devreye girdiğini, genişleyen bu alanın insanın ayrılmaz bir parçası olduğunu belirtir. Sür-gün gibi deneyimlerde en çok özlenen şeyin, tam olarak geçmiş ve memleket toprağı değil, insanın arkadaşlarıyla ve memleketlileriyle paylaştığı seçici yakınlıklara dayalı olan bu potansiyel kültürel deneyim mekânı olduğunu söyler.¹⁰⁵ Çocukluk yıllarından, geçmiş günlerden bahsetmek, öyküden o eski güzel günleri konuşmak, birçok donmuş fotoğraf karesi ya da fotoğraf albümü gibidir. Albümün sayfaları sürekli çevrilerek, kişinin ayrılmaz bir parçası haline gelen özlenen yılların fotoğrafları yeniden ve yeniden yorumlanmaktadır.

Söz konusu özlem ve arayış, süreklilik arzusunu ya da ihtiyacını akla getirir. Sontag, tüm fotoğraflar birer *momento mori*’dir (ölümü hatırlama) der.¹⁰⁶ Bu yönüyle, eski günleri konuşmanın, aynı zamanda kalıcı olunmadığı fikriyle yüzleşmeyi ve baş etmeyi içerdiği düşünülebilir. Görüşmeci Ocean’ın vatan olarak nitelediği çocukluk anılarının, o dönemin sanatçıların, şarkılarının –hatırlanan şarkı *buruk acı* bile olsa– hatta okul marşlarının hatırlanması ve bunlara ilişkin sohbetlerin yaygınlığı göz önüne alındığında, bunların adeta yaşamakta olduğumuzun,

105 Boym, a.g.y., s. 93, (Boym’un, *potansiyel mekân* kavramına ilişkin alıntı kaynağı: D.W. Winnicott, *Playing and Reality*, Routledge, Londra, 1971, s. 100).

106 Sontag, a.g.y., s. 72.

var olduğumuzun kayıtları ve kanıtları gibi görüldüğünü akla getirir. Bu nedenlerle anılarla kurulan bağın kuvvetli olduğu ileri sürülebilir.

Sanat eleştirmeni John Berger, belleğin bir tür kurtarılma edimini akla getirdiğini belirtir. Bunu, “hatırlanan şey hiçlikten kurtarılmış demektir. Unutulan şey ise terk edilmiştir” şeklinde ifade eder.¹⁰⁷ Hatırlanan anılar, yorumlanan eski günler ve bunların dayandığı İstanbulluluk kavrayışı, aynı zamanda kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Geçmiş ancak kendisiyle ilişki içinde olduğunda ortaya çıktığından,¹⁰⁸ görüşmelerde belirtilen, çocuklarını İstanbul’a getirme isteği, çocuklarına İstanbul’u anlatma, hem bu geçmişi ortaya çıkarma hem de hiçlikten kurtarma açısından işlevseldir. Aynı zamanda kendilerinin geldikleri yerin, Atina’dan farklılığına olumlu değerler yüklenmeye çalışıldığını da akla getirir.

Görüşmeci *Sandero*, yirmi beş yıl sonra ilk defa İstanbul’a gittiği zaman çocukları da yanındadır:

“Çocuklarım burda (Atina’da) doğdu. Ufak burda ilkokula gidiyordu, Fener’de liseye gittiğimiz zaman şaşırı çocuklar, ‘o kadar güzel okulda mı okudunuz?’ ondan sonra çocuklar çok memnun kaldı o gittiğimiz yerden” (Sandero, 2011, Atina).

Çocuklarla gidiş ve onlara *Şehir*’i gezdirmek, Atina’da anne-babaların geçmişinden uzak büyüyen çocuklara, onların doğup büyüdüğü İstanbul ve okullarının görkemini, geçmişlerinin değerini fark ettirerek, kendilerini bu geçmişe yeniden daha sağlam bağlama isteği olarak yorumlanabilir. Söz konusu istek süreklilik duygusuyla ilintilidir. *Angel* bunu şöyle anlatır:

“İnsanların ortak bir..ortaklaşa tekrar ettiği bir şey herhalde.. ‘o zamanlar ne güzel yıllardı’. Verilerle kıyaslayacak olursak 1920’lerdeki 1880’lerdeki verilerle kıyaslayacak olursak... Sadece wishfull thinking değil ortada gerçek nesnel durumlar

107 John Berger, *O Ana Adanmış*, çev. Yurdanur Salman ve Müge Gürsoy Sökmen, Metis Yayınları, İstanbul, 1986, s. 74.

108 Assman, a.g.y., s. 35.

var, o yüzden travma daha büyük oluyor, yitirilen sadece baba evi değil, yitirilen umut veren toplum, umut veren evdi” (Angel, 2011, Atina).

Angel’in, “yitirilenin, umut veren toplum” olduğu belirlemesi, “geri dönüş olanaksızlığı için ve büyülü bir dünyanın yitirilmesi için tutulan yas”¹⁰⁹ gibidir. Göç “geçmiş” ile “geleceğin” devamlılığını kırdığından, gelecek artık başka bir yerde devam etmekte gibidir. Zira “geçmiş” yani “bellek ve anılar” “bugün ve yarın”ı kapsayan bir durum yitirilmiş olmaktadır. Söz konusu kayıp aynı zamanda geleceğe dair kırılan umutları da içermektedir. Bu hem kişinin hem de kişinin kendini parçası hissettiği toplumun yaşamsal devamlılığının zedelenmesi şeklinde yorumlanabilir. *Nadia*’nın annesi ve kuzeni buna örnektir.

İstanbul’dan 1974 yılında ayrılan ve Atina’ya yerleşen *Nadia*, ailesi İstanbul’da yaşadığı için ilk üç sene İstanbul’a gider ve yazları 2-3 ay orada geçirir. Ertesi sene babasını kaybettikten sonra, İstanbul’dan ayrılmak istemeyen annesini oradan kopartabilmek için erkek kardeşini de yanına Atina’ya alır. *Nadia* 10 sene sonra İstanbul’a gider ve sonra gitmeyi tekrarlar. Annesi ise uzun yıllar İstanbul’a gidemez. *Nadia* bir kez de annesiyle İstanbul’a gelir.

“Annem 38 mi kaç sene sonra bi kere dört gün için benimle geri döndü, ben müthiş ağlayacağını müthiş şey olacağını, fakat o kadar katılmış her şey içindeki, olamadı. Bu yani. Birkaç *bazı* şeyleri yapmak istiyordu. Dört gün içinde yapamıyordu bütün istedikleri tabii ve geri döndük yani” (*Nadia*, 2011, Atina).

Nadia’nın annesinin, ayrılmak istemediği *Şehir*’e geri döndüğünde hislerine izin vermemesi, ayrılış sırasında *Şehir*’den uzak kalmaya dayanabilmek için, hislerini dondurduğunu ve kilitlenmeyi düşündürmektedir. Söz konusu kilitlenme özlemin ifadesi ya da öfkenin, kızgınlığın dönüşen bir biçimi gibidir.

109 Boym, a.g.y., s. 33.

Benzer nedenlerle, tekrar Şehir'e gitmek isteyenler olduğu gibi, istemeyenler de vardır. Örneğin, Nadia'nın 50'li yaşlarda kuzeni Ademia da Şehir'le duygusal bağ kurmak istememektedir. Bu duygusunu Nadia'ya şu sözlerle ifade eder:

“Niye oraya gideyim ve seveyim? (...) Orda benim insanları vardı, onlar artık yok, taşlara mı gidip bakayım?”

Bilindiği gibi, insanın hatırlaması, duygusal bir ilişkidir ve bu aynı zamanda kültürel biçimlendirme ve kopmayı aşarak geçmişle kurulan bilinçli bir ilişkidir.¹¹⁰ Şehir'le duygusal yakınlık, mekân kurgusunun içinde esas olarak neyin yerleştirildiğini, bazı endişe ve çekinceleri içinde barındırır. “Hem sıla hasreti çeken hem de sıla bildiği yerden sıdki sıyrılmış”¹¹¹ gibi görünen ya da bağını kopartma çabası içinde olan Ademia'nın gelmeme nedeni, muhafaza ettiği çocukluk anılarının, yani “mekânsal belleğinin zarar görerek ikinci bir ‘yerinden edilme’¹¹² yaşamama isteğidir”.¹¹³ Çocukluğuna ve Şehir'e “yabancı” kalmak istemediği için gelememektedir.

Mekâna ilişkin yabancılık duygusunun, İstanbul'da yaşadıkları dönemde kamusal alanın parçalı yahut kesintili olarak deneyimlenmesiyle hissedildiği, görüşmelerden çıkarsanan konulardandır. Buna örnek olarak, Angel'in ve diğer görüşmecilerin, İstanbul'da, Rum Ortodoks kimliğin rahatlıkla hissedildiği mekânlar olarak, kiliseler, okullar ve cemaate ait dernek binalarını sıralaması ve diğer yerleri, “yabancı bir ortam” olarak tanımlaması verilebilir. Bu da mekânın/yerin parçalı ya da kesintili deneyimlendiğini düşündürür. Bu noktada bellek, alan, mekân/yer kavramıyla yakından bağlantılı olduğundan, kamusal alanın yabancı yer olarak deneyimlenmesinin, bu süreksizliğin, kesintililiğin dinamiklerini irdelemek gerekir.

110 Assman, a.g.y., s. 38.

111 Boym, a.g.y., s. 21.

112 *Displacement* sözcüğü *yerinden edilme* olarak çevrilmiştir.

113 Göker, a.g.y., s. 147.

Görüşmelerden çıkarsanan önemli bir nokta kişilerin kamusal alan pratiklerinin sadece deneyimlenen değil aynı zamanda aktarılan düzenlemeler olduğudur. İstanbul'da büyüyen, Atina'ya göç eden *Elena*'nın çocuğuyla dışardayken ona sürekli "sus, yavaş konuş" demesi, bu aktarımın örneklerindendir.

Sokaklar ve toplu taşıma araçlarında, konuşma konularının ve/veya seçilen dilin (Yunanca/Rumca) fazlasıyla denetlenmesi, "yabancı" olma haline işaret eder. Görüşmelerde ifade edilen İstanbul'da kamusal alanın "ait olmadığı bir yerde gibi tektikte ve dikkatli" tanımı da bunu kanıtlar niteliktedir. Kiliseler, okullar ve dernekler ise İstanbullu Rum Ortodokslar için, evleri dışında, arkadaşları, tanıdıklarıyla rastlaşacakları, sohbet edebilecekleri ve kendilerini rahat hissettikleri "kendi" yerleri/ mekânlarıdır.¹¹⁴

Angel'in "şişşt bizim için second nature oldu" şeklinde ifadesi, mekânsal düzenlemenin bellekte kamusal alan kullanım kılavuzu gibi işlev gördüğünü düşündürür. Çocuklar mekânları nasıl kullanacaklarını, ne derecede görünür olabileceklerini bu yollarla öğrenirler. Bu mekân pratiği çocukların anılarına, hafızasına sıkıca kazınmıştır. Geçmişteki bu sıkı durum, şimdilerde gevşemiş olsa da, İstanbul'a tekrar gelip bunu yaşamayanlar için, bellekteki sağlam ya da değişmez yerini koruyabilmektedir. Görüşmeci *Angel*, bu duyguyu 1999 Marmara depremine kadar taşır. Bunu şöyle anlatır:

"İlginçtir, kamusal alanda kendimi görebilmem, kendimi kamusal alanda hissetmem gerçek anlamda sadece bu depremden sonra oldu, 99'dan sonra oldu yani. Niye? Yunan bir sivil toplum kurulu.. çalışanı olarak orda çalışmaya gittim.. bilinçli bir seçimdi bu ve yani rol değiştirmiş oluyorsunuz. Azınlık mensubu değilsiniz artık, Avrupalı bir Yunanlı. ... Yardım ku-

¹¹⁴ Bu noktada sokaklar ve kiliseler-okullar-dernekler diye kabaca ikiye ayırabileceğimiz, farklı şekilde deneyimlenen ve anlam bulan kamusal alanlardan bahsedildiğini vurgulamam gerekir.

ruluşu çalışanısınız.. son derece güzel geçti trajik bir dönem ama benim için son derece kurtuluş oldu, terapi oldu. Psikoterapi resmen psikoterapi. Kendimi Türk toplumuna kabul edilmiş hissettim, Türk toplumu kabul etti niye? ... Roller tamamıyla değişti. Onlar aciz durumdaydı ben yardımcı olan insandım ve aynı zamanda kendi travmamı aşıyordum bu şekilde çünkü kendinizi belli bir role sıkıştırmaktan bahsettimm, yani hep kendini kurban görme travması var. Hem travma hem bir tuzak bu, oradan kurtulmuş oluyorsunuz. ... Hem yardımcı oluyorsun, teoride sana kendine kötü davranan topluma ki bu insanların böyle bir derdi yoktu ama anlıyorsunuz yani bu tamamen paradigmayı değiştiriyor, Türkleri farklı düşünüyorsunuz artık. Son derece farklı düşünüyorsunuz. O benim şansım oldu herkes bunda yaşayamadı” (Angel, 2011, Atina).

Angel’in çok çarpıcı bir şekilde vurguladığı “kurban görme” algısı ve diğer görüşmeci Dimitris’inin İstanbullu Rumların çoğunluğunu “Stockholm sendromundan mustarip”, olarak tanımladığı durumlar konumsallık ve özne olmak kavramlarıyla ilintilidir. Dolayısıyla önceki bölümlerde detaylandırılan özne konusunu hatırlamak yararlı olacaktır.

Foucault’nun iktidarın özneyi kurduğu önermesini ilerleten Judith Butler, *İktidarın Psşik Yaşamı* adlı eserinde, öznenin iktidar tarafından edilgin bir şekilde kurulmadığı, öznenin kurulmasının karşılıklı ve karmaşık bir etkileşimin sonucu olduğu ve bu etkileşimin psşik düzeyde olduğunu ortaya atar. Özneye hükmeden iktidar ile öznenin kendi iktidarını, birbirinden ayırmanın belirsizliğine dikkat çeker ve hükmedenin özneye öncel olan iktidar mı yoksa öznenin kendisi mi sorularının önemini belirtir.¹¹⁵ Özne konusunu ideoloji ile bağlantılı ele alan düşünür Louis Althusser’e göre, ideoloji her yerdedir ve her ideoloji ancak özne aracılığı ile özneler için var olabilir.¹¹⁶ İdeolojinin bireyleri özne olarak adlandırmasının ne-

115 Butler, a.g.y., s. 22.

116 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003, s. 99.

deni, var olabilmemesinin ancak öznel aracılığıyla mümkün olmasıdır.¹¹⁷ Ona göre ideoloji gerçekliğin temsili değil, gerçeklikle ilişkinin temsilidir. Çoğu zaman imge, kimi zaman da kavramlar olan bu temsiller genellikle “bilinçle” alakasızdır. Bireylerin “bilincinden” geçmeden kendilerini bir yapı olarak dayatırlar.¹¹⁸ Althusser’e göre, ideolojide insanlar kendi varlık koşullarını değil, kendi varlık koşullarını yaşama tarzlarını ifade ederler. Hem gerçek hem de hayali ilişkiyi içerdiği için ideoloji her yerdedir; öncesiz ve sonrasızdır.¹¹⁹ Bu nedenle ideolojik araçlarla şekillenmiş kişinin bu çerçevenin dışına çıkmasının zor olduğunu belirten Althusser, bu kuralın dışına çıkmanın, istisnai denilebilecek koşulların oluşmasına bağlı olduğunu söyler.¹²⁰

Butler ve Althusser’i izleyerek, yukarıdaki anekdotta görüşmeci Angel’in kendini kamusal alanda görememesinin nedenlerini birbirinden ayırarak ortaya koymak pek mümkün görünmese de Angel’in “kurban ya da aciz” olarak ifade ettiği, kendi varlık koşulunun dışına çıkabilmesini sağlayan istisnai koşullar oluşmuş görünmektedir. Angel için, söz konusu istisnai koşullar, depremde yardım eden konumuna geçmesiyle oluşmuş ve dolayısıyla kendini “Türk toplumuna kabul edilmiş” hissetmiştir. Böylece dayatılan yapının, çerçevenin dışına çıkabilmiş olduğu söylenebilir. Angel’in “kurban”, olarak ifade ettiği edilgin konumu, 1999 depreminde Yunanistan yardım kuruluşu görevlisi olarak Türkiye’ye geldiğinde “yardım eden”, yani etken konumuyla yer değişmiştir. Bu olay, İstanbul’da yaşarken Rumcayı/Yunancayı kısık sesle konuşmaya dikkat eden, Atina’ya gittikten ancak beş sene sonra orada da hâlâ kısık sesle konuştuğunu fark edebilen Angel’i içselleştirmiş olduğu pasif konumdan, onun deyimiyle tuzaktan kurtarır. Bu aynı zamanda travmasını aşmasına da yol açtığından, kamusal alanda

117 A.g.y., s. 105.

118 Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden. İthaki Yayınları, İstanbul, 2002, s. 283.

119 Althusser, 2003, s. 104-105.

120 A.g.y., s. 51.

da özne olmasını beraberinde getirir. Pile'in "alanın psikoanalizi"¹²¹ yaklaşımdan yardım alarak, Angel'in Atina'ya göç etmeden önce İstanbul'da yaşadığı dönemde "gerçek, hayali ve sembolik uzamsallıklarda edindiği yer"¹²² değiştiği için öznellik duyumunun ortaya çıktığı ileri sürülebilir.

"Yaşlılığım İstanbul'da geçsin!"

Görüşmelerde belirtilen süreklilikle ilintili bir diğer önemli başlık da yaşlılığın memlekette, İstanbul'da geçirilme arzudur. Elena bunu "bir rüyam var. Allah isterse, ihtiyarlığımı geçirmek isterim İstanbul'da" diye ifade eder. Yaşlılığın, diğer deyişle hayatın son evresi olarak nitelenebilecek dönemin İstanbul'da yaşanması hayal edilmektedir. Yaşadığı yeri seçemeyen kişilerin, yaşamının son evresini geçirecekleri yeri seçerek, kendini gerçekleştirme isteğini akla getirir. Elena'nın yanı sıra diğer görüşmeciler tarafından da bu dilek belirtilmiştir. Daemon bunu şöyle anlatır:

"Yani diyebilirim ki, ne kadar yaşayacağımı bilmiyorum ama yani, burada yaşayacağım son gün, öyle bir farz edelim bana sorsalar, burdaki yaşam mı İstanbul'daki yaşam mı, ordaki ağır basar. Burdaki de ağır basıyor, burda da kökler oldu, ancak ikisi teraziye konunca orası ağır basıyor, çocukluk yılları, üniversite yılları, bende askerlik yılları, ben albüme bakınca, bu böyle o öyle, anılar canlanıyor" (Daemon, 2011, Atina).

121 Pile 'alanın psikoanalizi' adını verdiği yaklaşımını şöyle özetler: Buna göre altı psikocoğrafi mesele tanımlanır. Bunlar ana hatlarıyla, beden ile öznenin dünyadaki yeri arasındaki ilişki; bastırma ve direnç yoluyla ortaya çıkan öznellik duyumu; özne, nesne ve alanın, onların yanlılıkları, ikiyüzlülükleri, sanallıkları ve sözde gerçeklikleri üzerinden oluşma yolları; öznelere, öznelliklerini konumlandırılmış ve tekrarlanan performansla dışı vurmasına ilişkin farkındalıkları; benzer olmayan psişik ve sosyal uzamsallıklar arasında farklılaşma ve çatışmacı ilişki; sosyal yaptırım, sosyal güç ve radikal politikalar ihtimallerine ilişkin uyanıklık. Bu fikirlerin ışığı altında anlam, kimlik ve güç ilişkisini değerlendiren Pile'a göre, özne gerçek, hayali ve sembolik uzamsallıklarla yer edinmekte, onlarla kendini ilişkilendirerek yer bulmakta ve değiştirmektedir. Pile, 1996, s. 244-245.

122 A.g.y., s. 244-245.

Doğup büyüdükleri, kiminin evlenip, çocukları olduktan sonra ayrılıp gittikleri Atina'da daha da fazla yaşamış olmalarına rağmen *Daemon* İstanbul'da yaşlılığı hayal etmektedir. Bu hayal veya rüya ifadesi, İstanbul'un yaşlılık ve ölüm yeri olarak istenmesi İstanbulla bağlantılandırılmış süreklilik duygusuyla ilgilidir.

İstanbullukta süreklilik

"İstanbullu olmak bir kere Yunanlılar arasında ve Rumlar arasında bir ayrıcalık olarak kabul edilir. Çünkü Şehr-i Âli bu, yani anlatabildim mi, çok uzun gelenekleri olan çok eski gelenekleri olan, zamana uzanan gelenekleri olan bir cemaatten geliyorsunuz. Bu cemaatin ne de olsa hem yakın tarihte hem eski ortaçağlarda yaratmış olduğu bütün o eserlerle kendinizi bir şekilde bağlı hissediyorsunuz, çünkü o kiliselerden geçmiş oluyorsunuz. İşte o mekânlardan geçmiş oluyorsunuz, yaşamış oluyorsunuz, anılarınız var. Bu sizi onore ediyor bir şekilde, en azından kendinizi böyle görmek güzel bir şey değil mi? İnsanlar kendilerini böyle görmek isterler. (...) İstanbul güzel bir yer. İstanbul tarihin felsefenin şunun bunun ötesinden kendisi güzel bir şehir. Bugün de güzel bir. (...) Birçok şey değişmiş olmasına rağmen güzel olmaya devam eden hep çekiyor, cazibe merkezi. Dolayısıyla bu gururlanılacak bir şey" (Angel, 2011, Atina).

Görüşmeci Angel, İstanbullu Rum olmayı, uzun geçmişe dayanan tarih ve mekân üzerinden tanımlamaktadır. İstanbul'a duyulan bağı "kültürel olarak yetkin bir Yunanlı İstanbul'a karşı büyük bir bağ duyar, çünkü tüm tarih ona yönlendirir, tüm kimlik ona yönlendirir" sözleriyle anlatır. Ama bunun, milliyetçilikle bozulmadığı ölçüde sağlıklı bir ilişki olabileceğini düşünür. Bu düşüncesini, "onu (İstanbul'a bağı) milliyetçi bakış açısıyla bozmazsa eğer, çünkü o zaman bozuluyor açıkçası" sözleriyle ifade eder.

Herkül Millas, İstanbulluluğun sürekliliğine kuşkulu yaklaşmakta ve bu duyguyu milliyetçilikle ilişkilendirmektedir.

“İstanbulluluk kabul ediyorum, İstanbulluluğun devamında şüphem var. Ben kendimi İstanbullu hissediyorum ama bunu ben zamanla sınırliyorum. (...) Mesela iki kuşak önceye giderseniz, o İstanbulluluk ile benim yaşadığım İstanbulluk aynı olamaz. O zaman İstanbul kimliği sürekliliği söz konusu olabilir mi? (Herkül, 2011, Atina).

Kendi zamanının İstanbul'unu “belki de biraz da mağdur olmuş kişiler olarak yaşıyorduk” sözleriyle anlatan Millas, bir kuşak öncesinin o mağduriyeti yaşamamış olabileceğini belirtir. Sürekliliği “sonradan yakıştırılan bir şey, Türk sürekliliği, Yunan sürekliliği, bu süreklilik hayali bir şey, biz onu hayal ediyoruz, öyle olmasını istiyoruz” sözleriyle yorumlar.

Görüşmeci Angel, sürekli göç alan İstanbul'da uzun yıllara dayalı İstanbullu olmanın pek mümkün olmadığını şu sözlerle anlatır:

“İstanbullu olan, gerçekten 300-400 senedir. İstanbullu olan İstanbul Rum'u çok az. Var. Vardı ama azdı. Çünkü niye bu metropol. Hep böyle insanları kendine çeken, hep kendine yeni insanlar çeken bir metropol bu, hep böyleydi hep böyle olacak. (...) Çok suni bir şekilde 1923'ten sonra diğer tüm Rum toplumunun yok olmasıyla birlikte mübadeleyle, iki bölge kaldı. İstanbul büyük bir Rum nüfus ve aynı zamanda son derece kalifiye bir nüfus, zengin bir nüfus. Bu insanların hinterlandı yok oldu birdenbire, (...) Osmanlı şartlarında düşünün, Odesa, Varna, İskenderiye. (...) Bu birdenbire Türkiye Cumhuriyeti sınırları içine sıkıştı. Millî Devlet bizim için, özellikle kozmopolit toplumlar için bir felakettir, felaket olarak da yaşandı. Herkes için ama. İstanbul'daki tüm kozmopolit toplum için, sadece Rumları kastetmiyorum Türkler için de. O yüzden Orhan Pamuk'un İstanbul'una geliyoruz hüzünlü” (Angel, 2011, Atina).

İstanbul'un bugününe ilişkin “hüzünlü” ifadesi önemlidir. Boym, sıra hasreti için çeşitli dillerden Almancada *hemweh*, Fransızcada *maladie du pays*, İspanyolcada *mal de corazon* gi-

bi örnekleri verirken, Türkçedeki *hüzün* sözcüğüne dikkat çeker ve hüznü tanımlar. Ona göre hüznün, “sufilerin dünyevi olsun olmasın manevi acısı; yitirilmiş imparatorluğa duyulan ortak bir modern özleme dönüştürülmüş ve Orhan Pamuk’un İstanbul’unun fotojenik siyah-beyazına boyanmıştır”. Pamuk’un hüznü¹²³ “önemli bir yerel müzik duygusu, şiir için temel bir kelime, hayata bakış açısı, şehrin gururla benimsediği ya da benimser gibi yaptığı ruh hali” olarak tanımladığını ve “bu yüzden olumsuz olduğu kadar, olumlu bulunan bir duygu” olduğunu vurgular.¹²⁴

Sosyal bilimci Engin Işın, Türkçe bilmeyen okurları “hüzün” sözcüğüyle tanıştıranın Orhan Pamuk olduğunu belirtir ve Pamuk’un “hüznün İstanbul’un ruhu” olduğu şeklindeki iddiasını ele alır. Pamuk’a göre, kayıp bir kültürün olmasa da, kayıp bir imparatorluğun başkenti olan İstanbul, hasret simgeleriyle doludur ve bu geçmişten dolayı bir hasret şehridir. Hüzün ise şehre duyulan hasrettir. Işın, Pamuk’un bu fikrini sorgular. İstanbul ve hüznün birbiriyle yakından ilişkili olabileceğini söyler.¹²⁵ Ancak Işın’a göre, “hüzün, İstanbul’a bir arzu nesnesi olarak yön verirken bir yandan da yüzünü Batı’ya doğru çevirmek suretiyle onu Avrupalılaştırmaktadır. Başka ve daha açık bir ifadeyle, Pamuk’un hüznü Şarkiyatçılık karşıtı görünmesine rağmen, bir yandan da Şarkiyatçı etkiler yaratır”.¹²⁶ Hüzün gibi keyfin de Şarkiyatçı bakışın bir ürünü olduğunu söyleyen Işın, hazdan ziyade, karşı koyuş içerdiğini düşündüğü *Şehrin keyfi* sözcüğünü önerir. *Şehrin keyfi*’ni tanımlayanın “sadece –çaylarını yudumlayan, denizden yeni çıkmış balıkları mangal yapan, aylak aylak dolaşan, kâğıt oynayan, kahve molası veren ya da Boğaz’ın türlü çeşitli manzarasına bakışlar atan insanların oluşturduğu– haz sahneleri değil, şehrin yabancılaştırılan insanları-

123 Boym’un alıntı kaynağı: Orhan Pamuk, *İstanbul Hatıralar ve Şehir*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

124 Boym, a.g.y., s. 38-39.

125 Engin F. Işın, “Bir Şehrin Ruhu: Hüzün, Keyif, Hasret”, (der.) Deniz Göktürk, Levent Soysal ve İpek Türel, *İstanbul Nereye? Küresel Kent, Kültür, Avrupa* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 62-66.

126 A.g.y., s. 70.

nın türlü riskler alarak gerçekleştirdikleri eğlence edimleri” olduğunu söyler. Bunlara henüz eve tıklılmamış, sokak hayatının tadını çıkaran, şehrin içinden denize atlayan “öteki”lerin, dışarlıklıkların çocuklarını örnek olarak verir.¹²⁷ Şehir’in dışarlıklıkları ya da “yabancı”ları, özellikle 1950’lerden sonra yaşanan hızlı göçle gelenlerdir.

Yukarıdaki tartışmaların ışığında, İstanbulluluğun sürekliliğine ilişkin Millas’ın bunu “hayal ediyoruz” ifadesiyle kurgusal yöne vurgusu, sosyolog Ayşe Öncü’nün¹²⁸ ortaya koyduğu, otantik İstanbullu kavramının kendisi değişmez bir kimlikten ziyade, kültürel ve toplumsal bir kurgu olduğu yorumuyla örtüşür. Süreklilik, bir kurgu ya da hayal olsa da, kişilerde/gruplarda duygusal karşılığı olan olgulardan biridir. Görüşmeci Milo’nun İstanbul’da Kurtuluş’ta yaşarlarken, kaybolan köpeği Max’le anısı da buna örnek niteliktedir. Milo, köpeğiyle vapurla Kadıköy’e gittiğinde köpeği Max kaybolur. Ancak haftalar sonra Max’in boğazı aşarak Kadıköy’den Kurtuluş’taki evlerini bulma hikâyesi, Milo’nun Atina’da doğmuş büyümüş kızını etkiler ve Atina’da aldıkları köpeğe Max adını verir. Şu an Atina’da yaşayan ve İstanbul’a gitmek istemediğini söyleyen Milo’nun bu ismi desteklemesi ve anlatırkenki heyecanı, sürekliliğin duygusal karşılığına işaret eder. Diğer bir örnek kışın Atina’da, yazın İstanbul’da yaşayan Takis’dir. Takis, Atina’ya dönerken Ada’daki evinin balkonundaki sardunyadan bir dal alıp Atina’ya götürerek orada dikerken, Mayıs ayında İstanbul’a geldiğinde yine yanında aynı sardunyadan bir dal getirip, bu kez onu dikmektedir. Tüm bunlar süreklilik kavramının, kişilerin tutumlarında etkisini akla getiren anekdotlardır. Süreklilik kavramı aynı zamanda başlangıçtan ne anlamamız gerektiği sorusunu içinde barındırır.

Sosyal bilimci Connerton, başlangıcı “her türlü başlangıcın içinde bir hatırlama ögesi yatar” önermesiyle tanımlar. Ona gö-

127 A.g.y., s. 73-75.

128 Ayşe Öncü, “İstanbullular ve Ötekiler: Küreselcilik Çağında Orta Sınıf Olmanın Kültürel Kozmolojisi”, çev. Sungur Savran, (der.) Çağlar Keyder, *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 117-143.

re, mutlak anlamda yeni bir şeyi aklın kabul etmesi olanaksızdır. Bunun nedenini belli bir deneyimin akla yakın olduğundan emin olabilmek için onu daha önceki deneyimlerinin oluşturduğu bağlama dayandırmak zorunluluğu ile açıklar.¹²⁹ Bu kavrayıştan hareketle, Atina'da ya da İstanbul'da eski günlerle ilgili konuşmaların ve İstanbullu olmanın sürekliliğine dair güçlü kanının, göçün etkisini ve yeni mekânı akıl yoluyla kabullenmekle ilgili olduğu ileri sürülebilir.

Mekânsal belleği ele aldığım bu bölümü bitirirken, buraya kadar olan tartışmaları özetlemekte yarar var. Alan ve mekân kavramlarının geniş bir kullanım ve anlamlandırma çeşitliliği vardır ve kabullerin sorunsallaştırılması gerekir. Kavramları birbirine zıt konumlandıran, coğrafi ölçek, statik veya durağan olarak ele alan yaklaşımlar, kavramların pasif olarak görülmesine yol açar ve aynı zamanda ihtilaf ve çelişki barındırmaması sonucunu verir. Oysaki, alan kavramı ancak ilişkisellik içinde, etkileşim içinde yaşanan ve anlamlandırmalara ağırlık verilmesiyle anlaşılabilir. Gelgelelim, alan, insan deneyimlerinin hazır çerçeveleri olarak görülmemelidir. Kavrama deneyimlenme şeklindeki eşitsiz ilişkileri açığa çıkartacak şekilde yaklaşmak önemlidir. Bu yaklaşım da, öznelerin, kimlikleriyle karşılıklı kurulduğu, sürekli oluş halindeki bir mekân kavrayışını zorunlu kılar.

Tüm bu kuramsal tartışmalar öznenin mekân duyumunun önemini hatırlatır. Zira, mekâna ilişkin duygu ve duygulanım, kişilerin otobiyografileriyle ilintili olsa da, mekân, öznellik ve güç kavramıyla bağlantılı olarak kimliğin ve bedenin yerleştirildiği bir anlamlandırma ve oluşturma. İstanbul Rum Ortodoks toplumunun, gündelik yaşam ve ritüel pratiklerinin uzamsal boyutunu ele alma girişiminde, İstanbul "kiliseler, okullar ve derneklerle" ya da "sokaklarıyla" anlamlandırılması değişmeyen bir hazır çerçeveden çok, "alışık ya da bildik olma" ya da "yabancı hissetme" gibi mekânsal duyumun zaman içinde değiştiği ya da çeliştiği, bitmeyen bir oluşun mekânı gibi görünmektedir. Bu da bizi bellek kavramına götürmektedir.

129 Connerton, a.g.y., s. 14.

Bellek bölümünde detaylandırılan kuramsal tartışmaları ana hatlarıyla hatırlayacak olursak, kişiler, duygu ve deneyimlerini geçmiş deneyim, bilgi ve ihtiyaçlarıyla bağlantılı olarak anıya dönüştürürler. Gelgelelim, bireysel belleğin oluşumu ancak sosyal bir çerçeve ile mümkündür. Kişilerin anıları, bu çerçeve ile yani topluma üyelikleri yoluyla oluşmakta ve hatırlanabilmektedir. Bu kolektif bellek, sosyal bir inşadır. Belleğin söz konusu kurgu yönü, geçmişe bakışın, hep “bugün” bağlamında olabileceğini düşündürse de, bu sadece şimdi ile bağlantılı bir geçmiş anlayışı anlamına gelmemelidir. Geçmiş, daha önce vurgulandığı gibi, süreklilik ve değişimden oluşan bir karışımdır. İstanbullu Rumlar arasında konuşulan “geçmiş”in, anıların sabitlendiği mekân İstanbul’dur. Zaman ise kendi deneyimleri ve ebeveynlerinin anlatılarıdır. İstanbullu Rum Ortodoks toplumunda, İstanbul’a ilişkin anıların, özellikle Atina’ya göç edenler arasında, onları hem sosyal hem de zaman boyutunda birleştiren bir yapı olarak öne çıktığı ileri sürülebilir.

Doktora tez çalışmama dayalı bu kitabı bitirirken, bölümler içinde yer alan kuramsal tartışmaları, bulguları görüşme- ci anekdotlarıyla hatırlatarak genel değerlendirme yapacağım. Önce problematikleri hatırlatmakta yarar var. Çalışma problematiklerinin başında “dinin ve ritüelin anlamı, hangi süreçleri kapsadığı, işlevlerinin neler olduğu ve Rum Ortodoks ritüellerin kimlik ile bağlantısının nerelerde öne çıktığı” meseleleri geldi. Kimliğe ve ritüele içkin diğer kavramlar olan mekân ve belleği ise “insanların, mekânla nasıl anlamlı ilişkiler oluşturdukları, mekânsal düzenlemede kimliğin ve inancın rolü, alanın/mekânın nasıl kutsallaştırıldığı ve kutsal kalabildiği” ve “İstanbul’un kutsallaştırılması” soruları etrafında ele aldım.

Kitabın “Şehir’in Hafızası” bölümünde arka planı detaylandırılan Rum Ortodoks toplumunun Bizans ve Osmanlı’ya dayanan ortak mirasa uzanan kimlik duygusunun, en önemli bileşenleri “Rum Ortodoks Olmak” bölümünde belirtildiği gibi, dile (Yunanca/Rumca) ve dine/ritüellere ilişkin sınırlarda ortaya çıktı. Bu saptamaları, aşağıda alt başlıklarla İstanbul’da mekân-sallaşmış ve göçle sorunsallaşmış bellekle ilişkili olarak detaylandıracağım.

Derinlemesine görüşmelerde üzerinde ortaklaşılan vurgulardan biri; köken,¹ İstanbul'a yerleşim zamanları, inançlı ya da dindar olma kriterlerinden bağımsız olarak kişilerin Rum Ortodoks kimliğini Bizans'la ilişkilendirmeleridir. Buradan, tüm görüşmecilerin bu ilintiyi kurdukları veya "kök"lerini Bizans'a dayandırdıkları gibi bir sonuca varılmamalıdır. Zira görüşmecilerin belirttikleri geçmiş, sadece Bizans'ı değil, aynı zamanda Osmanlı'yı da içeren bir geçmiştir. Söz konusu geçmişle Bizans'la kurulan bağlantılar, farklı şekillerde ifade edilmiştir. Bazı görüşmeciler, böyle bir bağlantıyı daha çok bir his olarak tanımlarken, bazıları tarihsel olarak Bizans'ın kalıntısı olduklarını bildiklerini, ancak böyle hissetmediklerini vurgulamışlardır. Bazıları ise kendilerinin Bizans'ın devamı olmadığını, dinî öğretilerin Bizans'a dayalı olduğunu, bu anlamda bir bağlantı söz konusu olduğunu belirtmişlerdir.

Literatür taraması ve yapmış olduğum etnografik çalışmaya göre, görüşmelerde farklı şekillerde ifade bulan Bizans'la yakın bağlantıyı kuran söz konusu dinamikler, Rum Ortodoks dinî ritüeller ve bu ritüellerin taşıdığı bellektir. Bizans tarihi, Hristiyanlık ve Rum Ortodoks kimliğiyle iç içedir. Dolayısıyla ritüeller de bu tarih ve din ilişkisi içinde şekillenmiştir. Rum Ortodoks öğretileri Konsillere dayalıdır ve dinî ritüeller M.S. 300-400 yıllarındaki Kayserili Vasilios, Hrisostomos ve Iakovos'un yazdığı eserlere göre uygulanmaktadır.

Söz konusu bellekte 1453 bir kopuş değil, daha çok değişim yaratmış gibi görünmektedir. Bu değişimde II. Mehmet'in verdiği berat² belirleyicidir. Buna göre, tüm Ortodoks

1 Köken sözcüğünden Epir, Pontus, Kapadokya ve Ege Adaları gibi bölgelerden olmak kastedilmektedir. "Şehir'in Hafızası" bölümünde bilgi verildiği üzere, 1453'ten itibaren, Şehir kimi zaman zorunlu iskân tedbirleriyle kimi zaman da daha iyi iş ve yaşam koşullarına kavuşma isteği nedeniyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı bölgelerinden göç almıştır.

2 Berat içeriği ve verilme şekline dair detaylı bilgi "Şehir'in Hafızası" başlıklı bölümde yer almaktadır. Sultan II. Mehmet tarafından Patrik Gennadios'a verilen beratta, kısaca *Rum halkının izdivaç, defin gibi sair âdetlerinin Rum kilisesi usul ve kaidelerine göre eskisi gibi yapılacağı* yazılıdır.

halkları,³ Patriğin dinî otoritesi altında toplanmış ve dinî pratiklerin eskisi gibi uygulanacağı belirtilmiştir. Bu uygulama, başka bir dinden halkın yönetimine giren Rum Ortodoks halkın, dinî ritüellerinde belli bir süreklilikten söz edilebileceğini akla getirir. Aynı zamanda *millet-başı* unvanını da alan Patrik, halklar üzerinde daha önce sahip olmadığı türden vergi toplama, mahkeme gibi idari yetkilere de sahip olur. Söz konusu değişim etkisini uzun süre, hatta belli ölçüde günümüzde de “kilise merkezli” hayat olarak hissettirir. Diğer bir etki ise Osmanlı birlikte yaşama deneyiminin Rum Ortodoks kimliğine eklenmesidir.

Bu çalışmada derinlemesine görüşmelerde ve katılımcı gözlemlerle ritüel-kimlik bağıntısına dair varmış olduğum bulguların başında, kimliğin din ile birlikte yoğrulduğu ve bu yoğrulmada ritüellerin dinden daha ağır bastığı saptaması gelmektedir. Biraz daha detaylandırmak gerekirse, Ortodokslukla Rumluk arasındaki bağ, kopmaz addedilmekte ve Ortodoksluk varlığın, kişiliğin, Rumluğun karakteristiği olarak görülmektedir. Böyle bir varlıksal bağlantının kurulmasının nedenleri de yine tarihte aranmaktadır. 1453’ten itibaren hâkim dinin Müslümanlık olduğu bir ülkede, Rumlukla, Ortodokslukla birlikte kişilere yaşama hakkı verilmesinin, kiliseyle yoğrulmuş bir varlık, bir bütünlük oluşturduğu saptamaları kurulan bağlantıyı yansıtır. Böylesine bir bellekte kurgulanan kimlikte, örf ve âdetlerin devam etmesi, varlığın devam etmesi olarak anlam bulmakta ve kişiler inansalar da, inanmasalar da, hatta dinin ve ritüellerin bazı yönlerini anlamsız bulsalar da kiliselere gitmektedirler. Bu durum ilerleyen kısımda verilecek kimlik-mekân bağıntısına işaret eder.

Bu konudaki bir diğer bulgu da İstanbul Rum Ortodoks dinî ritüellerde görülen ve sosyal yönü daha ağır bastığı gözlemlenen, kutsal ve sosyal bir aradalıktır. Kiliseler, Cem Evlerine benzetilerek, hem inancın mekânı, hem de kişileri bir araya getiren ve onlara “kendi insanlarıyla birlikte olmanın verdiği bir

3 Bu halklar, Osmanlı topraklarındaki tüm Ortodoks halklardır. Yunan, Bulgar, Slav ve Ulah olarak sıralanabilir.

hazzi yaşatan” mekân olarak anlam bulmaktadır. Bu çalışmada ritüellerin akıp giden, “gündelik” bir zamandan ayrı “kutsal” bir zaman yaratımı olup olmadığı tartışılan noktalardan biridir. Kutsal ve kutsal olmayan birbirinden kopuk ya da zıt anlam bulmadığından, ritüeller kutsal olmayan zamanı yıkarak yeni bir zaman yaratımından çok, belleğin örgütlenme biçimleri olarak öne çıkmaktadır. Akan zamana ritim, yapı ve kıvam kazandıran bu ritüeller aynı zamanda geçmişin en fazla anıldığı zamanlardandır.

Yukarıda detaylandırmaya çalıştığım, Rum Ortodoks ritüel-kimlik bağıntısına ilişkin saptamaların ana hatlarını, Bizans’a uzanan geçmişte kurulan ritüeller, kimliğin ritüellerle şekillenmesi, kilise merkezli hayat ve kutsal-sosyal bir aradalığı olarak tekrarladıktan sonra, bu bulguların Yunanistan’daki Ortodoksluktan ve ritüellerden ayrışma olarak tanımlanmasına dikkat çekmek gerekir. Atina ve İstanbul’da yapılan derinlemesine görüşmelere göre, söz konusu ayrışma, Atina’da yaşayan İstanbullu Rumların dinî ritüellere katılım isteği ve anlamlandırma farklarında kendini gösterir. Yunanistan’la aradaki farka ilişkin, örf ve âdetlerin İstanbullu Rum kimliğini temsil ettiği için, İstanbul’da daha canlı yaşandığı tespiti, “Yunanistan’ın umurunda değil” ve “bir şey korumaya mecbur değil ki!” ifadeleri ile anlaşılabilir. Yunanistan’daki dinî pratiklere ilişkin yadırganan bir ritüel de Paskalya ile ilgilidir. İki bin yıldır yapılan Paskalya ritüelinde, Yunanistan’da olduğu gibi marş, bando ya da Cumhurbaşkanı gibi eklemlemeler, “burda farklı bir şey oluyor, yani bunlardan değiliz” sözleriyle ifade edilerek, törenin değişmiş halinin bir kimlik sınırı olduğunu ortaya koyar. Yunanistan’da ritüelistik unsurların kimlikle bağıntısını belirleyen bir diğer unsur da Paskalya çöreğidir. Atina’da ancak İstanbul’dan gelen pastacıların yaptığı çörekleri yiyebildiklerini belirterek yapılan, “Yunanlılar yemek yemesini bilmez” yorumu, İstanbullu Rum kimliğin devamı ve kendilerini Yunanlılardan ayırtırmada sınır olarak işlev görür.

Söz konusu İstanbullu Rum kimliği ile Yunanlıların kimliğine ilişkin ayrışmalar, Atina’da kiliselere gitmeyi İstanbul’daki

kadar arzu etmemenin “bizim bir şeyimizi temsil etmiyor”; Atina’daki ilahilerin “kulağımı tırmalıyor”; törenlerin “aynı duyguyu vermiyor” şeklinde ifade edilmesi ve “yabancı” olarak nitelenerek, bunun “toprak tutmuyor” olarak yorumlanması, bu konudaki diğer örneklerdendir. Bu sınırlar İstanbul’da mekân-sallaşmış belleği yansıtır. Göç bu bellekte en önemli kırılma noktalarından biridir.

Gitmeli mi, kalmalı mı?

Birinci Bölüm’de de tartışıldığı gibi, 1923 yılındaki Nüfus Mübadelesi Antlaşması’nın yol açtığı kitlesel göç, Türkiye’nin ekonomik, siyasi, sosyal yapısını ve beşeri dokusunu şekillendirmede belirleyici bir etkiye sahiptir. Türkiye’yi dinî açıdan daha homojen bir yapıya büründüren mübadelenin İstanbul Rumları açısından en önemli etkilerinden biri de, mübadelenin azınlıklara yaklaşımda bir yöntem olarak girişinin yarattığı güvensiz zemin olduğu söylenebilir. Diğer bir sonuç ise, Batı Trakyalı Türkler ile İstanbullu Rumların karşılıklı Yunanistan-Türkiye arasındaki anlaşmazlıklarda “rehin halk” olarak konumlandırılmaları olmuştur. İstanbullu Rumlar ve Batı Trakyalı Türkler uzun yıllar boyunca kendilerini Ankara-Atina arasındaki çekişmenin ortasında buldular. Her iki halk da ülkelerinde tarihsel özne olarak değil, nesne olarak konumlandırılırlar. Anlaşmazlıkların sıklığı nedeniyle, söz konusu konum güvensizliğin, kuşku ve tedirginliğin daha da katmerlenmesinde önem taşır.

Literatür taramasında kaynakların göç nedenlerine ilişkin detaylı bir şekilde ortaya koyduğu tespitleri, Atina ve İstanbul’da yapmış olduğum derinlemesine görüşmeler de desteklemektedir. Buna göre, Varlık Vergisi, 6-7 Eylül, 1964 ve 1974 olarak sıralanabilecek on yıl arayla yaşanan “olaylar zinciri” bugünün azalan Rum nüfusunun nedenleridir. Söz konusu sürecin, “çok karanlık yıllardan geçti azınlıklar burda” gibi sözlerle ifade bulması ve gelinen noktanın “bitirdiler” olarak tanımlanması bunun örneklerindendir.

Yukarıda sıralanan nedenler arasında Kıbrıs konusu, gerilim ve göçe etkisi açısından en önemli mesele olarak görünmektedir. Kıbrıs'ta kendini Hellen olarak adlandıran halk Türkiye'de Rum olarak tanımlanmaktadır. Bu eşitlemeyle ve medyanın da büyük "desteğiyle", İstanbul'da yaşayan Rumlar, "öteki" ya da "düşman" kategorisi içine sokulmuştur. "Türkiye'de Türkler, Kıbrıs'ta soydaşlarının yaşadıklarının intikamını, hiç ilgimiz olmadığı halde bizden almak istediler" ve "O ada mahvetti bizi" gibi örnekler Kıbrıs'ın etkisini açıkça göstermektedir. Kıbrıslı Rum/Hellen ile İstanbullu Rum eşitlemesinin dayanıklılığına bir örnek de, Kıbrıs'la ilgili bir sohbette, en yakın arkadaşların dahi Kıbrıslı Rum/Hellen'den bahsederken, "sizinkiler" ifadesini kullanabilmesidir.

Atina ve İstanbul'da yapmış olduğum derinlemesine görüşmelerde öne çıkan öncelikli konu, göç kararının alınma sürecinin zorluğu olmuştur. Kişilerin en yakınlarına, arkadaşlarına bile bu karardan bahsetmeden, habersizce gitmeleri veya giderken yanlarına kötü anılarını çağrıştıracak nesneleri (6-7 Eylül'de evlerine giren saldırganların kestiği bir halı parçası, vb.), almalarına yönelik örnekler söz konusu göç kararının zorluğunu ortaya koyan çarpıcı örneklerdendir.

Görüşülen kişilerin büyük bölümü, göç etme nedenlerini korku, tedirginlik, güvensizlik ve ayrımcılık olarak belirlediler.⁴ Bu konuda çarpıcı olan vurguların başında söz konusu nedenlerin kalıcı bir sonucu olan korkunun kimliğe sinmesi ve böylece kimliğin bir parçası haline dönüşmesi gelmektedir. "İçimizde betonlaşmış korkular var" ifadesiyle de somutlaştırıldığı görülen bu durum, Türkiye'de azınlık olmaktan kaynaklanan ve bu deneyim neticesinde geleceği görebilen kişi haline dönüşerek Yunanlı kimliğinden farklılaşan yeni bir kimlik olarak nitelenmektedir.

4 Göç etmeye ilişkin nedenler arasında görüşmelerde bire bir kendilerinin göç nedeni olarak verilmemesine rağmen, özellikle 1970'li yılların sonlarına doğru etkili olduğu bilinen bir unsur da Yunanistan'ın AET üyelik sürecini başlatmış ve gelir düzeyinin Türkiye'den katbekat artmış olmasıdır. Ekonomik avantajın yanı sıra, Türkiye'deki siyasi kargaşa ve çatışma ortamı da bir diğer nedendir.

Göçe ilişkin diğer bir bulgu da, görüşülen kişilerin bir kısmının, kendilerinin İstanbul'da yaşadıkları dönemde (kabaca 1970'li ve 1980'li yıllar) günün birinde göç edeceklerine ya da göç etmek zorunda kalacaklarına yönelik bir bilginin zihinlerine kazınmış olmasıdır. Kimlikte bu derece baskın "ikinci bir doğa" tanımlamasına daha önceki yıllarda yaşamış ve 1950'li ve 1960'lı yıllarda göç edenlerle yapılan görüşmelerde rastlanmamıştır. Bu bulgu, azalmış Rum nüfusunda çocukluk ve gençlik yıllarını İstanbul'da geçirmenin farkını ortaya koymaktadır.

Göç deneyiminin kimlikle ilintisini ortaya koyan bir başka konu ise, İstanbul'da kalanlar arasında yaşamının getirdiği duygudaşlık ya da "kader birliği"nin, İstanbullu "biz"e eklenmesidir. Atina'da İstanbullu Rum kimliğine eklenen yön ise, İstanbul'dan göç etme ortak deneyimiyle şekillenen "biz" halidir. Söz konusu bu "biz" halinin bir parçası da, Türkçedir.

İstanbul'da Rumca, Atina'da Türkçe

Atina'da yapılan görüşmelerde vurgulanan noktalardan biri, İstanbul'da Yunanca/Rumca konuşmada baskı altında kalan Rumların, Atina'da kendi aralarında Türkçe konuşmalarına sıklıkla rastlanmakta oluşudur. İstanbul'da yaşayan bir görüşmecinin değerlendirmesi çarpıcıdır. Bunu "Yunanistan'da Türkçe konuşuruz bak ben Türkçe de konuşuyorum yahut da en azından o kültürü de taşıyorum diyorsun, burda da ila ki Rumca konuşup kendi öz kültüründen vazgeçmek istemiyorsun" sözleriyle ifade eder ve bu durumu "iki kültürü taşıdığımızı belirtmek için elden gelen çabayı göstermek" olarak yorumlar. Gerek Yunanca/Rumca, gerekse Türkçe İstanbullu Rum kimliğinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Diğer taraftan, göç edilen yerde Türkçe konuşulması, İstanbullu Rum kimliğinin bir parçası olmasının yanı sıra, anıların mekânı olan İstanbul'a güçlü atıfta bulunması bakımından da önemli olduğu görülmüştür. Diğer bir deyişle, Türkçe İstanbullu Rum kimliğinin hissedilmesi ve bu kimliğin sürdürülmesi ile ilintilidir. Dilin kimlikle olan bu yakın bağı, İstanbul-

lu Rumların dil kullanımında da hissedilmektedir. Yunanlıların kullanmadığı “akide, akşamcis, akçes, hafifis” gibi, kelime seçimlerinin yanı sıra fiil köklerinin Türkçe olup çekimlerinin Yunanca olduğu “vazgeçtisa, binevo”⁵ gibi kullanımlar bellekle olan sıkı dokunun örneklerindendir.

Bununla birlikte derinlemesine görüşmelerde “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyalarıyla zihinde yer etmiş söylemler ve pratikler, kişiler üzerinde etkileri hâlâ sürmekte olduğu ortaya çıkan konulardan biridir: “Ben Rumca konuşurum, yüksek sesle de konuşurum. Mesela taksideyim. Eşim hâlâ ‘Türkçe konuş!’ der bana ‘Türkçe konuş!’ Hâlâ o tedirginliği atamadı” ifadesi bu durumu örnekleyen ifadelerden biridir. Bugünün İstanbul’unda sokaklar veya ulaşım araçlarında “Türk” kulağı Yunanca/Rumcaya karşı eskiden olduğu kadar “hassas” değildir. Hatta Rumca, konuşurlarken “gençlerin kibarca yaklaşarak, siz ne dil konuşuyorsunuz” diye sorulacak denli bilinmemektedir. Buna karşın, aynı görüşmecinin Rumca konuşulmasından ve özellikle yüksek sesle konuşulmasından duyduğu tedirginliğin kalıcılığı çarpıcıdır.

Söz konusu tedirginlik, İstanbul’da olduğu gibi, Atina’daki derinlemesine görüşmelerde de çeşitli anekdotlarla vurgulanmıştır. Dile ilişkin bu baskılamanın travmaya dönüşmesine, “Bazen unuttur sokaklarda sesli konuşurduk. Annelerimiz, sus, sus yavaş konuş! Bunu burada (Atina’da) kızıma da devam ettirdim” ve “Şişşt bizim için second nature oldu ve Yunanistan’a geldiğim zaman 5-6 yıl geçti benim yüksek sesle⁶ konuşabilmem için” ifadeleri gibi örnekler verilebilir.

Görüşmecinin sesini normal tona getirebilmesi için 5-6 yıl gerekse de, “nazik konuşma, fazla bağırma, gürültücü olma, fazla ortalıkta görünmekten çekinme” gibi baskılanmaların normal tona geçme sürecindeki etkileri bir kimlik özelliği olarak vurgulanmıştır. İstanbul’a gelen Yunanlı turistlerin “yüksek sesle” (kısık olmayan, normal tonda) Yunanca konuşmalarının, İstanbullu Rumlarda ilk etapta yarattığı tepkilerin “terbi-

5 Vazgeçtim ve biniyorum anlamına gelmektedir.

6 Yüksek sestən kastedilen, kısık sesle konuşmamaktır.

yesizlik, çirkinlik, ürkütücü, saygısızlık” olarak anlam bulması da, söz konusu baskının bir diğer örneğidir.

İstanbullu Rum kimliğine ait bir durum olarak ortaya konulan, kısık sesle Rumca/Yunanca konuşmanın yanı sıra “dışa karşı farklı konuşurdum, evin içinde farklıydı” ve “yaşanan zorluklar, baskılar bizi hissettiğimizi konuşmamaya itti” gibi ifadelerde görülen harici-dâhili, iç-dış, özel-kamusal alan gibi sınırlar da söz konusudur. Böyle bir dil kullanımına ilişkin keskin mekânsal ayrımların ve konuşma dilini engellemenin, kimlik üzerinde dirençli bir etkiye sahip olduğu sonucu, İstanbul ve Atina’da gerçekleştirdiğim görüşmelerde vardığım bir saptamadır.

Mekân’ın/Şehir’in “kutsal” hafızası

Şehir’in anlam ve sembol yüklü yer haline gelmesinin, diğer deyişle Şehir’in kutsallaştırılma sürecinin birkaç farklı açı üzerinden şekillendiği gözlemlenmiştir. Bunların başında tarihsel geçmiş gelmektedir. Söz konusu geçmişe ilişkin Şehir’in kutsallaştırma dinamiklerinin literatüre dayalı tespitleri⁷ “Şehir’in Hafızası” başlıklı bölümünde detaylandırılmıştı. İstanbullu Rum kimliğinde, Şehir’in kutsal olarak anlam bulmasının başında *memleket* olarak tanımlanması gelmektedir. Memleket nitelemesinin, doğum yeri, çocukluk yıllarının geçtiği yer ve yaşam biçimi başlıkları üzerinden devreye girdiği görülür: “İnsan doğduğu yer nere, memleket odur” örneğinde olduğu gibi teklige işaret eden doğum yeri temelinde tanımlama, “vatanımız çocukluk yıllarımızdır” veya “yaşam biçimim de benim, İstanbul yaşam biçimi” gibi büyüme dönemine ve deneyimlemeye dikkat çeken ifadeler bu nitelemenin örneklerindendir. İstanbul, insanların bakış açısını oluşturacak ve kendilikleri-

7 Şehir’in Byzas tarafından tanrısal işaret ve soya dayanan kuruluş miti, İmparator Konstantin tarafından başkente dönüştürülmesi ve Şehir’e doğum günü belirleyerek törenlerle açılışının yapılması, Konstantinopolis’in *Theotokopolis* (Tanrı’nın Annesinin Şehri) adını da taşıması, dolayısıyla Tanrı’nın Annesi, Meryem Ana ile yüceltilmesi vd. unsurlar “Şehir’in Hafızası” bölümünde detaylandırılmıştır.

ni entegre edecek şekilde deneyimledikleri bir çerçeve olarak öne çıkmaktadır.

Böyle bir çerçevede, İstanbul'un özellikle 1950'lerden sonra Anadolu'nun çeşitli yerlerinden yoğun göç alması, diğer yandan gayrimüslim nüfusun büyük ölçüde azalması ile bir değişim yaşansa da, *Şehir*'in bir varlıkmiş gibi addedilmesi ve bu varlığa duyulan güçlü bir bağ söz konusudur. *Şehir*'in geçmişte göçmenleri birkaç nesilde İstanbullu yapabilirken, 1950'lerle başlayan göçün kitlesel ve neredeyse birdenbire yaşanması nedeniyle, İstanbullu olunamadığı vurgulanmıştır. "İstanbul ne yapsın" sözleri *Şehir*'in bir varlıkmiş gibi nitelenmesine ve bu varlıkla kurulan bağa işaret eder. Diğer bir örnek de *Şehir*'in, maddi formlarının – kiliseler, camiler, Boğaz, Adalar vb.– "her tarafta benim bir parçam var" yorumuyla sıralanarak, bu formların kendinin bir parçası, uzantısı şeklinde bedene gönderme yaparak tanımlamasıdır ki, somut görselliklerin anlamlandırmalar ve duyumsal bağlarla mekâna dönüşmesini açıkça gösterir. *Şehir*'in mekânsal anlamında diğer önemli nokta da, mezarlıklar olarak ortaya çıkmaktadır. Atina'dan gelenlerin gelir gelmez ziyaret ettikleri mezarlıklar, geçmişi, geçmiştekileri hatırlatma yönünün yanı sıra, İstanbul'un birbirinden uzak yerlerinde yaşamakta olan kişilerin bir araya geldiği deneyimlenen bir mekândır.

Ancak İstanbul kişilerin yaşam öykülerinin bağlandığı özel bir yer olmanın dışında farklı anlam katmanlarına da sahiptir. Bu anlam katmanlarını açılmak, mekânın ilişkisellik olarak görülmesiyle mümkündür. Zira "yabancı olarak büyüdük orda" ya da "sokaklar bizim için yabancıydı, hep tetikte olmalıydık" sözlerinden de anlaşılabilirceği üzere, mekân tarafsız ve pasif bir olgu değildir. Mekânın anlamlandırılması üretim ve yeniden üretim süreçlerine tabidir. Dolayısıyla, din gibi mekâna ilişkin anlamlandırmalar da, politik bağlam, güç ilişkileri ve bellek yönleriyle irdelenmelidir. İstanbul ve Atina'da yapılan derinlemesine görüşmelerde öne çıkan saptamalar da bu yönleri yansıtmaktadır.

Yapılan görüşmelerde kamusal alanın "yabancı, dikkatli ve tetikte" ifadeleri üzerinden deneyimlenmesi, günümüzde eski

yoğunluğu bir hayli seyredildiği belirtilmiş olmasına karşın bel-
lekte iz bıraktığı vurgulanan konulardan biri olmuştur. Kilise-
ler, okullar, dernekler gibi din, eğitim ve yardımlaşma merkez-
leri, kimliğin oluştuğu, hissedildiği ve rahatlıkla ortaya konula-
bildiği *iç-kamusal alan* niteliğinde iken, genelde “sokaklar” ola-
rak ifade bulan, kiliseler-okullar ve derneklerin dışındaki, so-
kaklardan taşıtlara ve resmî dairelere uzanan epeyce geniş bir
alan ise dikkat edilmesi gereken *dış-kamusal alan* niteliğindedir.
Doğal bir çekim alanı gibi, daha çok kendi evleri gibi gör-
dükleri *iç-kamusal alanlar*, geçmişlerini ve ortak hafızalarını
simgeler. Bu alanlar hem devamlılığın sağlayıcısı, hem de sem-
bolü olarak anlam bulmaktadır. Söz konusu devamlılıktan kas-
tedilen ihtilafsız ya da değişmez bir süreklilik değildir.

Büyük ölçüde azalan nüfus nedeniyle tenhalaşmış *iç-kamusal*
alanlarda, gerçekte-hayal edilen, bugünle-geçmiş aynı anda ve
bir arada deneyimlenmektedir. Hatıralarda özel yer tutan *iç-ka-*
musal alanların anlamlandırılmasındaki ilişkiselliğin önemine
dair diğer bir bulgu da, göç edenlerin bazılarının İstanbul’a ge-
lememelerinde saklıdır. “Benim insanlarım vardı artık yok, taş-
lara mı gidip bakayım” ya da “İstanbul benim için cennet de-
mekti, korkuyorum ya o cennete bir şey olduysa” sözleri gele-
meme durumuna dair örneklerdir. Bu örnekler mekânsal anla-
ma ve mekâna anlam kazandıran etkileşimlerden ve anılardan
oluşan büyük bir örüntünün varlığını ortaya koyar.

Ve perde! demeyelim

İstanbullu Rumları, seyircisi her sene artan tiyatro oyununa
benzeten görüşmeci, “bu eserin son başrol oyuncularına olma-
yalım” sözleriyle, tüm sorunlar aşılsa da azalan nüfusa dikkat çe-
kerek gelecek kaygısını dile getirmektedir. Günümüzde ritü-
ellerin uygulanmasına ilişkin daha rahat hissedilse de yine de
“birilerinin doldurushuna gelinmenin bugün daha zor olacağı-
nı düşünüyorum. Ama hiç olmayacağını da düşünmeden ede-
miyorum” sözleriyle temkinli bir ümit taşıdığını vurgulamak-
tadır.

Günümüze dair vurgulardan biri, yakın geçmişe kadar “mazlum ve kurban psikolojisi” olarak tanımlanan “direnmemek ve haklarını talep etmemek” sözleriyle ifade edilen, yaşanan baskıların şekillendirdiği yaygın tutumda yavaş yavaş kırılma yaşandığıdır. Uzun yıllara dayalı “görüş bildirmenin, hissettiğini söylemenin âdetten olmadığı” deneyimlemenin, İstanbullu Rumların kendi içlerinde de fikirlerini açıkça söylememek sonucunu verdiği diğer bir tespit olmuştur. “İnsanların bakışlarından, vücut dillerinden anlamalısın ne demek istediklerini” ifadesiyle örneklendirilebilecek yaklaşımın dayandığı zihniyetin dışında olabilmek ise kimi zaman “beni kurtaran solculuk oldu” sözüyle açıklanmaktadır. Türkiye toplumunun demokratikleşememesinin sonuçlarından biri olan görüş bildirememek ve haklarını talep edememenin, Rum toplumunda katmerleşmesi, Rum toplumunun geçtiği “çok karanlık yıllar”a bakıldığında hiç de sürpriz sayılmaz.

Eskiden söylenemeyen bazı konuların artık konuşulur olduğu vurgulanan konulardan biridir. Kendilerine “Türk” toplumundan tanıdığı birinin “siz gittiniz burası bozuldu” dediğinde “ya isteyerek gitmedik ya, kovdunuz” diyebildiğini belirten görüşmeci, bu durumu “söyleyebilmek de iyi. Çünkü eskiden söyleyemezdim” şeklinde yorumlaması buna örnektir. Azınlıkları renk olarak romantize eden söylemler de tarihsel süreçlerde yaşananları “hafife almak ve samimi olmamak” olarak anlam bulur. “Siz bir renktiniz, ne demek ya! Burada söyleyebildiğime de söylüyorum. 55 oldu, 64 oldu, benim zamanımda oldu. ‘Vatandaş Türkçe Konuş!’ bile benim zamanımda oldu. Sen ne diyorsun, gitmedik” ifadesi buna örnektir.

Vurgulanan demokratikleşme yönünde ilerlemelere karşın, günümüzde Bizans ya da ekümenik gibi bazı sözcüklere ilişkin tutum halihazırda dikkat çekicidir. Görüşmecinin “Bizantium yazamıyor, korkuyor, inanamıyorum” sözleriyle kendisini üzdüğünü belirttiği konu Yenikapı’da bulunan gemilere ilişkin serginin İngilizce-Türkçe afişinde, serginin adı İngilizcede *Ships of Byzantium* olarak yazılırken, Türkçede Yenikapı’nın *Eski Gemileri* şeklinde yazılması durumu yansılayan bir örnek-

tir. Birincisi İstanbul'un dışı "pazarlanma stratejisi"ni yansıtırken, ikincisi "iç piyasaya" yönelik bir tutumdur ve ikiyüzlülüğü yansıtır.

Genel değerlendirme

Her şeyden önce vurgulamam gereken ilk husus, çalışmamın çeşitli bölümlerinde detaylı tartışılan "veri"lerin, yukarıdaki kısımlarda ortaya konulan saptamaların genellenemeyeceği ve tüm İstanbullu Rumlar için geçerli olduğunun ileri sürülemediğidir.

Bu çalışmayla ilgili vurgulamam gereken ikinci husus "nesnellik" ve "tarafsızlık"la ilgilidir. Bu çalışmanın –diğer sosyal bilim alanındaki çalışmaların da– "tarafsız" olduğunu söylemek mümkün değildir. Bilim insanları, belirli bir sosyo-kültürel ortamdan dünyadaki gerçekliği anlamlandırır ve yorumlarlar. Özne ve sosyo-kültürel bağlarıyla bir mesele üzerine eğilmeye yönelir, yaklaşım belirler, veriler elde eder ve yorumlarlar. Dolayısıyla, eğer nesnellikten anlaşılan tarafsız olmaksın böyle bir nesnellik mümkün değildir.

Sosyal bilimlerde saf nesnellik olamayacağından hareketle, çalışmamda nesnelliği çoğulcu yapılar kurarak sağlayabilmek için çeşitli yollar izledim. Çalışmanın farklı aşamalarında, görüşme yaptığım kişilere daha önceki görüşmeler ve gözlemlerimden elde edilen bilgileri aktararak, onların görüşlerini sorarak, muhtemel yanlışlıkları telafi etmeye ve görüşmecileri etnografiye dâhil edecek bir işbirliği yaratmaya çalıştım. Kitabın birinci bölümünden ve ağırlıklı olarak diğer bölümlerinden görülebileceği gibi, farklı görüşlere sahip kişilerin anlatılarını doğrudan kendi ifadeleriyle verdim. Buradaki hedefim Rum Ortodoks kimliğin çoğulluğuna, onların sesleriyle dikkat çekmek hedefimle ilgilidir. Diğer bir hedefimi de kimliğin tarihsel bağlamların özgünlüğü üzerine odaklanarak irdelenmesi olarak ortaya koymuştum. Bu bağlamda, saptamaların tarihselliğini ve bugünkü durumu biraz daha detaylandırmak gerektiği duyuyorum.

İlk başta altını çizmem gereken yön, yukarıda belirtilen saptamaların bir kısmının daha genç kuşak, yani “1970’lerin ortasından itibaren ve özellikle 1980’lerden sonra doğanlar” tarafından paylaşılmadığıdır. Bunun nedenleri ise ana hatlarıyla, 1984’te Özal Hükümeti’nin Yunan vatandaşlarına zorunlu vizeyi kaldırması, bloke edilen mallara ilişkin çözüm ışıkları, 1999 yılındaki AB Helsinki Zirvesi’nden sonra reform süreci kapsamında hukuki düzenlemeler, demokratikleşme paketleri ve ardından siyasal iktidarın azınlıklara ilişkin görece daha olumlu tutumu olarak sıralanabilecek iyileşme sürecidir. Dolayısıyla, görüşmelerde sıralanan “kimliğin bir parçası haline dönüşmüş korku, bir gün göç edeceklerine dair ikinci bir doğa haline gelmiş bilgi, dış-kamusal alanda Rumca konuşmakla ilgili tedirginlik, keskin iç-dış kamusal alan ayrımları, göze batmamaya çalışma” gibi saptamalar İstanbul’da genç kuşakların büyüklerinden duymuş oldukları ancak kendileri deneyimlemedikleri için, aynı hisleri taşımadıklarını belirtmiş oldukları durumlarıdır. “Serbest olduğumuz için hissetmiyoruz” ve “onlarda hâlâ var” sözleri buna örnektir. Önceki, yani “olaylar zinciri”ni yaşamış kuşakta ise, günümüz konjonktürü nedeniyle daha güvenli olunduğu vurgulanmakla beraber, “ancak yine de garantisiz yok, tepetaplak olabilir” ya da “ne de olsa zihin altında bir soru işaretimiz kaldı” sözleriyle temkinin korunduğu görülmektedir. Ritüeller ve dine ilişkin yapılan “kimliğin dinle beraber yoğrulması ve bunda ritüellerin öne çıkması”, “kutsal sosyal bir aradalığı” gibi saptamalar ise genç kuşak tarafından da paylaşılmaktadır. Çalışmanın bulgularına ilişkin, İstanbul’daki daha genç kuşağın farklı ve benzer yorumlarına da dikkat çektikten sonra, “yarın” a geçebilirim.

İstanbul’da yaşayan Rumların güncel sorunlarının masaya yatırıldığı ve olası çözümlerin arandığı “İstanbul’da Buluşma: Bugün ve Yarın” başlıklı 2006 yılındaki akademik konferansta sunulan tebliğler, İstos Yayınevi tarafından Haziran 2012’de yayımlandı. Yayımcı önsözünde ilk defa akademik olarak Rum toplumuyla ve genel olarak azınlıklarla ilgili çalışmalar yürüten bilim insanları ile Rum toplumunun sözcülerini, üyeleri-

ni ve “göçmenler”ini bir araya getiren konferansın yapıldığı zamandan bugüne kadar geçen altı yılı değerlendirmektedir. Vakıflar Yasası, cemaat kurumlarının örgütlenmesine dair olumlu sayılabilecek gelişmeler yaşanmasına karşın, azınlık içerisinde demokratik bir iç işleyişin tam olarak sağlanamadığı ve eğitim sistemindeki ciddi sorunların devam etmekte olduğu belirtilmektedir. Keza, azınlığın içe kapanıklığının aşılammış olduğu ve devlete kazanmış milliyetçi önyargıların devam ettiği vurgulanmaktadır. Yayımcının önsözündeki şu cümleler dikkat çekicidir:

“Bizler ‘nostalji’yle yetinmek arzusunda değiliz. Rumların ve diğer ‘azınlık’ toplulukların nostaljikleştirilmesine, ‘miraslaştırılmasına’, ‘geçmiş güzel günlere’ dair hoş bir seda olarak görülmesine karşıyız. Milliyetçi dışlayıcılığa karşı olduğumuz gibi Rumların Türkiye’nin siyasal ve toplumsal gerçekliğinden bağımsız, sevimli bir folklorik unsur haline getirilmesine de karşıyız” (İstos, 2012: 7-9).

Bu çalışmada, problematiği göç, mekân, bellek ve ritüel olarak dört eksen üzerinde irdelerken, aynı zamanda iki ana meseleyle dikkat çekmeye çalıştım: Farklılığın anlamlandırılması/imgesi ve vatandaşlık. Rumların ve diğer azınlıkların uzun yıllardır muhtarip oldukları *ikinci sınıf vatandaş* ya da *gayrivatandaş* konumu, vatandaşlık kavramının da masaya yatırıldığı anayasa değişikliği ile bir süredir Türkiye’nin gündemindedir. Diğer mesele olan farklılığın anlamlandırılması ise önyargılarla ilintilidir ki, yeni anayasada vatandaşlığın tanımı ne kadar kapsayıcı olursa olsun, pratiğinin nasıl olacağına belirleyicidir. Zira gayrimüslimlerin/azınlıkların “öteki” kategorisi içine sokulması ile vatandaş olarak görülmemeleri, birbirlerini besleyen süreçler olmuştur. Etnik kimlik, dinî inanç ve cinsel yönelimler açısından kapsayıcı bir vatandaş tanımının yapılması zaten demokratik bir zorunluluktur. Ancak, pratikte böyle bir tanımın geçerliliğinin sağlanabilmesi için zihinlere yönelik *yoğun bir empati hamlesine* ihtiyaç vardır. Empati ile farklılıklara “kucak açmak” ya da “hoşgörü” tarzında örtülü hatta ki-

mi zaman açık egemenlik ilişkisinin olduğu yaklaşım arasındaki zihinsel fark netleştirilmelidir. Görüşmeci Maya'nın belirttiği gibi, "hoşgörü bir lütuftur. Vatandaşsak lütuf istemiyoruz ki, vatandaş olarak hakkımız neyse onu istiyoruz. Hoşgörü, senin bir eksiğin var, kabahatin var ama hoş görüyor. O daha yüce şey ve seni hoş görüyor". Empati ise en genel tanımla, bir başkasının duygularını, içinde bulunduğu durumu anlamak ve içselleştirmeye yönelik bir girişimdir ve hoşgörüdeki iktidar ilişkisini barındırmaz. *Yoğun empati hamlesi*, politikacıların söylemlerindeki⁸ açık veya örtülü ayrımcı tonu düzeltmeleri, okul kitaplarında düşmanca ya da etnosantrik söylemlerden vazgeçmek gibi bu anlamda farkındalık yaratacak pek çok uygulamayı içermelidir. Ancak benim burada özellikle dikkat çekmek istediğim uygulama, televizyon dizileri gibi popüler kültür ürünleridir.

Atina'da yapmış olduğum görüşmelerde vurgulanan noktalardan biri, 1999 yılındaki Marmara ve Atina depreminin yanı sıra iki halkı yakınlaştıran en önemli unsurun televizyon dizileri olduğudur. Bu durum, "diziler de yaklaştırdı, sıcaklık verdi" olarak ifade edilmektedir. Yunanistan'da Türkçe olarak Yunanca alt yazıyla her akşam Türkiye yapımı diziler yayımlanmakta ve aynı zamanda uydu aracılığıyla Türkiye televizyonları izlenebilmektedir. Daha çok İstanbul'da çekilmiş olan söz konusu diziler, bir yandan "göçmenler"in Türkçelerinin "geri gelmelerini" sağlarken, diğer yandan da çocuklarına doğup büyüdükleri Şehir'e ilişkin konuşma ve paylaşımda bulunma fırsatı vermektedir. Televizyon dizileri içinde, öne çıkan dizinin *Yabancı Damat* olduğu bilinmektedir. Antropolog Tayfun Atay, dizinin Yeşilçam'ın cinsiyetçi ve biz merkezci (etnosantrik) bakışına ve yiğit Türk akıncılarına âşık olup şahadet getirerek onlarla evlenen Bizans prenseslerine alıştırılmış zihinlerimize darbe indirdiğini ve ataerkil/anti-Helenik kültürel genetiğimizi mutas-

8 Görüşmeci Maya, 2012 yılında yapılan görüşmede, Fenerbahçeli ve millî futbolcu Lefter Küçükandonyadis'in cenaze töreninde aynı zamanda azınlık konularıyla ilgilenen dönemin bakanı Egemen Bağış'ın Lefter için "Rum olması na rağmen millî formayı taşıdı" cümlesindeki "rağmen" sözcüğünü politikacıların söylemlerine örnek olarak verdi.

yona uğratma yoluyla kayda değer katkıda bulunduğunu vurgular.⁹ Yaygın önyargıları kırabilmek ve empati sağlayabilmek için öncelikle yapılması gereken, bu önyargıların senaryolardaki olumlu karakterler üzerinden ele alınarak görünür hale getirilmesidir. Senaryolarda azınlık karakterlerini *folklorik bir unsur* veya bir *renk* olarak ele almak yerine, öğretmen, doktor gibi toplumda belli bir yeri olan yan veya ana karakterler üzerinden işleyerek konu üzerinde farkındalık yaratma çabasında bulunulması önemlidir.

Bu konuda akademik dünyaya da çok iş düştüğünü düşünüyorum. Genelde dar alana hapsolan ve belli bir okuyucu kitle-sine ulaşan eserler üzerinden yapılabilecekler, haliyle kısıtlıdır. Bu nedenle bilim insanları sosyal medyayı etkin bir biçimde kullanarak ya da konferanslar gibi buluşma alanları oluşturarak popüler kültür ürünlerinin yapımcıları ve tüketicilerinin dikkatini konu üzerine çekmeyi başarabilirler.

Üniversiteler, bilginin üretildiği, aktarıldığı ve bu yönde araştırmaların yapıldığı yerlerdir. Ancak bu sadece işin bir yönüdür. Daha önemlisi, üniversitelerin eleştirel düşünceye katkı işlevidir. Üniversitelerde eğitim –lisans, yüksek lisans ve özellikle doktora eğitimi– meslek, basamak gibi pragmatik faydalar sağlama amaçlı değil, eleştirel düşünce kazanımına yönelik görülmelidir. Bu anlamda bu tezin ışığında çalışma önerilerimi, farklılıklara ilişkin çalışmalarda farklılaştırıcı unsurları yani güç ilişkilerini açığa çıkartacak, etnisite, cinsiyet, sınıf gibi eşitsizliklerin kesiştiği noktalara yoğunlaşmış çalışmalar şeklinde genel olarak ortaya koyarken, özelde eşitsiz ve otoriter ilişkilerden yahtılmış olmayan akademik eğitime ilişkin etnografi yapılmasının önemini vurgulamak istiyorum. Çalışma “konu”sunda eşitsiz ilişkilere ve madunlara yoğunlaşmasıyla öne çıkan antropolojinin bu konuda içgörü sağlayacak önemli çalışmalar üretme ve bu çalışmaları akademik dünyanın dışın-

9 Tayfun Atay'ın *Radikal* gazetesindeki 20/05/2012 tarihli, “Dostum Takis! Erkeğiz Biz!..” başlıklı yazısı, <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1088512&Yazar=TAYFUN-ATAY&CategoryID=41> 21/05/2012

da daha geniş alanda paylaşılarak yeni yaklaşımlar getirmede büyük katkı sağlayacağını düşünüyorum.

Sonsöz

Bu çalışmayla, İstanbul Rum Ortodoks kimlik-ritüel ilişkisini, çalkantılı tarihsel zeminiyle birlikte vermeyi amaçladım. Bu ilişki, aynı zamanda bir azınlığın ulus-devlet tarafından nasıl algılandığına ve konumlandırıldığına da ışık tutmaktadır. Ulus-devlet anlayışının milliyetçilikle kopmaz bağları vardır. Osmanlı sisteminden, ulus-devlete geçiş deneyimi sancılı olmuştur. Ulus-devletleşme ve modernite Türkiye’de –başka pek çok yerde de– sert yaşandı ve farklılık tehlike olarak anlam buldu. Türk kimliği; Türkçe dili, Sünni Müslüman dini, bir yandan Orta Asya’ya diğer yandan Hititler gibi Anadolu’nun eski halklarına dayandırılan köken mitiyle kurgulandı. Yeni homojen kimlik bağlamında, Rumlar, Ermeniler gibi diğer Hıristiyanlar ve Yahudiler de “ötekiler” olarak temsil edilerek dışlandı. Geçmiş silmek mümkün olmadığı gibi, gerekli de değildir. Geçmişle kurulan ilişkinin yüceltme ya da önemsizleştirme tarzında değil, sorgulayıcı bir şekilde olması gerekir.

Günümüzde İstanbullu Rumlar, sadece Yunanca/Rumca konuşan kimselerden oluşmamaktadır. Okulların devamında da rolleri olan Antakya kökenli Arapça konuşan Ortodokslar, bu kimliğe eklemlenmiş haldedir. Söz konusu duruma ilişkin Kostas Gavroglou’nun konferansta dikkat çektiği, bu kişilerin “Örf ve ananelerini muhafaza etmelerine yardımcı olacak bir şey yapıyor muyuz? Yoksa tek derdimiz bunların nasıl bizim gibi Rum olacağı mı?” soruları kritik önemdedir. Uzun yıllar haksızlıklara uğramış ve asimilasyoncu politikalara maruz kalmış, İstanbullu Rum toplumunda, altı çizilen “korkunun hâkimiyetinden kurtulmak ve ataletin kalkması”nda “içeri”deki ve “dışarı”daki ayrımcı tutumlara yaklaşım önemlidir. Etnik köken, din, dil ve cinsel yönelim gibi unsurlarda ayrımcılığa ve nefret suçlarına ilişkin itirazlar ve karşı çıkışlarda, “Rum”un “Kürtçe”yi desteklemesi, “erkek”lerin LGBT’yi destekleme-

si gibi “birlik ve beraberliğe en çok ihtiyaç duyulan” düzlem olan hak taleplerinde yaşanacak buluşmalar, zihinlerde ve politikalarda demokratikleşmeye yardımcı olur. Zira hûmanist-Marksist filozof Ernst Bloch’un şiârındaki gibi “İnsan insanla, insana insanlık edışıyle insandır”.¹⁰ Bu bağlamda çalışmamdaki ana gayemi “insanı anlama ve anladığımı onların sesleriyle vererek farkındalık ve empati oluşturma çabası” olarak özetleyebilirim.

10 Tanıl Bora, *Radikal* gazetesi, 10/06/2012 tarihli, Akil Adamlar, Kim Bunlar başlıklı yazısı http://www.radikal.com.tr/yazarlar/tanil_bora/akil_adamlar_kim_bunlar-1090659

EKLER

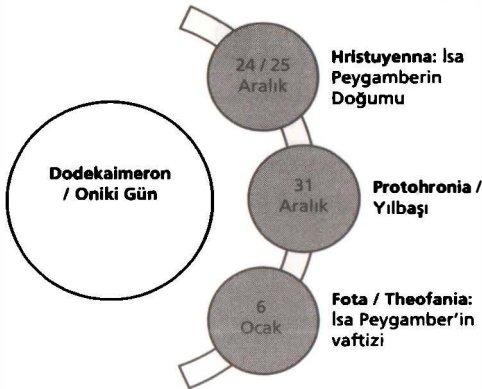
Araştırma Takvimi

Araştırmanın gerçekleştirme şekli aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

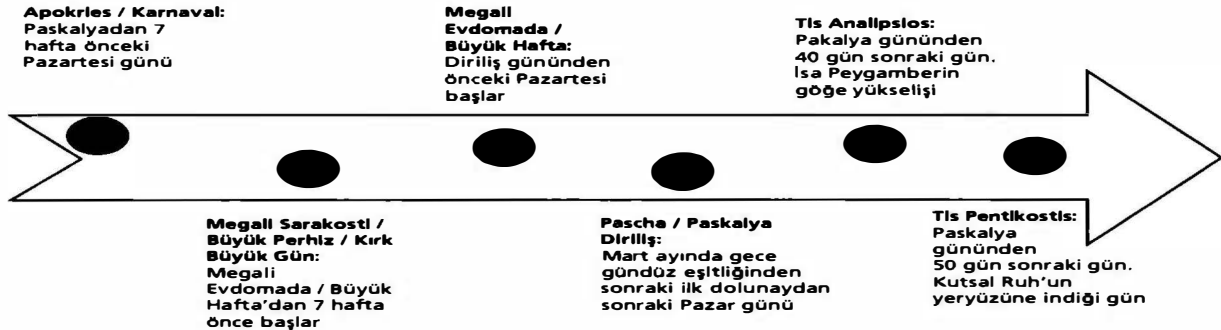
TABLO 1 Yıllara Göre Araştırma Safhası					
<i>Tez safhaları</i>		<i>Yıl 2009</i>	<i>Yıl 2010</i>	<i>Yıl 2011</i>	<i>Yıl 2012</i>
Proposal	Pilot çalışma				
	Proposal hazırlanması				
	Proposal savunma				
Literatür tarama	Literatür				
Alan çalışması	Derinlemesine görüşme		<i>Atina</i> <i>İstanbul</i>	<i>Atina</i> <i>İstanbul</i>	<i>İstanbul</i>
	Katılımcı gözlem		<i>İstanbul</i>	<i>İstanbul</i>	<i>İstanbul</i>
Yazma	TİK raporları ve ara yazılar				
	Tezin yazılması				

Katılımcı gözlem yapılan periyotlar aşağıdaki şekilde görselleştirilmiştir.

ŞEKİL 1
Dodekaimeron Yortu Dönemi Akış Şeması



ŞEKİL 2
Pascha / Paskalya Zaman Akış Şeması



Yıl, cinsiyet ve yaş aralıklarına göre görüşme ve görüşmecilerin dağılımı aşağıda verilmektedir.

TABLO 2 Yaş Aralıklarına Göre Görüşmecilerin Dağılımı			
<i>Yaş</i>	<i>İstanbul</i>	<i>Atina</i>	<i>Toplam</i>
80 üstü	1	2	3
60 üstü	9	17	26
45-60	16	16	32
30-45	2	4	6
15-30	7	0	7
Toplam	35	39	74

TABLO 3 Yıllara Göre Yapılan Görüşmeler			
<i>Yıl</i>	<i>İstanbul</i>	<i>Atina</i>	<i>Toplam</i>
2012	34	0	34
2011	14	25	39
2010	10	32	42
2009	2	0	2
Toplam	60	57	117

TABLO 4 Cinsiyete Göre Görüşmecilerin Dağılımı			
<i>Cinsiyet</i>	<i>İstanbul</i>	<i>Atina</i>	<i>Toplam</i>
Kadın	18	17	35
Erkek	17	22	39
Toplam	35	39	74

Görüşmecilere verilen isimlerin alfabetik sırasına göre İstanbul ve Atina’da yapılan görüşmelerle ilgili liste aşağıda verilmektedir.

TABLO 5 Yaş Aralıkları, Cinsiyet, Görüşmecilere Verilen İsimler ve Görüşme Yıllarını İçeren Tablo (İstanbul)								
	Yaş	Cinsiyet	Tez İsim	2009	2010	2011	2012	Toplam
1	45-60	E	Aegeus				2	2
2	45-60	K	Alessandra	1	2	1	2	6
3	60 üstü	E	Apostolos				1	1
4	45-60	K	Aricia				1	1
5	60 üstü	E	Athanas				1	1
6	45-60	K	Basilia			1		1
7	30-45	E	Bastien			1	1	2
8	45-60	K	Bellanca		1			1
9	60 üstü	E	Cronus		1	1	1	3
10	30-45	E	Dimitris		1	1		2
11	15-30	K	Dorinda				1	1
12	60 üstü	E	Dositheos			1		1
13	45-60	E	Eneas			1		1
14	15-30	E	Eurus		1		1	2
15	45-60	K	Isadora				1	1
16	45-60	K	Letha				2	2
17	45-60	K	Maya				3	3
18	45-60	K	Melita		1		1	2
19	80 üstü	E	Minos			1	1	2
20	15-30	E	Myles				1	1
21	60 üstü	E	Nikos			2		2
22	60 üstü	E	Notus				2	2
23	15-30	K	Obelia				1	1
24	60 üstü	E	Orion	1	1			2
25	15-30	K	Pelagia				1	1
26	45-60	K	Petrina				3	3
27	60 üstü	K	Raissa				1	1
28	45-60	K	Selena				1	1
29	45-60	K	Stacia				1	1
30	60 üstü	E	Takis			1		1
31	15-30	K	Teresa			1		1
32	15-30	E	Tivadar				1	1
33	45-60	K	Vanessa		1			1
34	45-60	E	Vitalis		1	2	2	5
35	45-60	K	Xandra				1	1
	Toplam			2	10	14	34	60

TABLO 6
Yaş Aralıkları, Cinsiyet, Görüşmeclere Verilen İsimler
ve Görüşme Yıllarını İçeren Tablo (Atina)

	Yaş	Cinsiyet	Tez isim	Kasım 2011	Kasım 2010	Mart 2010	Ocak 2010	İst. (*)	Toplam
1	60 Üstü	E	Acis	1					1
2	45-60	K	Ambrosine				1		1
3	30-45	E	Angel	1					1
4	80 Üstü	E	Baccus		1			1	2
5	60 Üstü	E	Butades			1	1	1	3
6	45-60	K	Calandra		1				1
7	60 Üstü	K	Cassandra	1	1	1			3
8	60 Üstü	E	Cenon	1					1
9	60 Üstü	K	Cleo	1					1
10	60 Üstü	E	Daemon	1					1
11	45-60	K	Damara			1			1
12	60 Üstü	K	Delphi		1				1
13	45-60	K	Elena		1				1
14	30-45	K	Elissa	1					1
15	60 Üstü	E	Eustache	1					1
16	60 Üstü	K	Evi Millas	1					1
17	60 Üstü	K	Fedora	1					1
18	45-60	E	Giles		1				1
19	45-60	E	Gyuri		1				1
20	60 Üstü	E	Hali	1	1	1	1		4
21	60 Üstü	E	Herkül	1					1
22	30-45	E	Iason	1	1	1			3
23	45-60	K	Jacinda				1		1
24	45-60	K	Joanna	1	1			1	3
25	30-45	K	Karissa		1				1
26	45-60	E	Leonidas		1				1
27	45-60	E	Milo	1	1				2
28	45-60	K	Nadia	1					1
29	45-60	E	Ocean	1					1
30	80 Üstü	E	Pandelis		1				1
31	45-60	E	Pelias	1					1
32	45-60	K	Phoebe	1	1				2
33	60 Üstü	K	Rhoda				1		1
34	60 Üstü	E	Sandero	1					1
35	45-60	K	Talea	1				1	2
36	60 Üstü	E	Timon		1				1
37	45-60	E	Uranus	1					1
38	60 Üstü	E	Xanthus		1	1	1		3
39	60 Üstü	E	Zenos	1	1				2
	Toplam			23	18	6	6	4	57

Acis: Erkek. Altmışlı yaşlarda. İstanbullu Rum. Annesi ev kadını, babası balıkçıdır. Fener Rum Erkek Lisesi'ni bitirince, Atina'ya göç etmiş. Ailesi 1972-1973'e kadar İstanbul'da kalmış, ardından onlar da gelmiş. Eşi İstanbullu Rum Cleo. Çocukları var. Görüşmeler 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.

Aegeus: Erkek. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. Kadıköylü. İstanbul'dan hiç göç etmemiş. Görüşmeler, 2011, 2012 yıllarında İstanbul'da gerçekleştirildi.

Alessandra: Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. Kadıköylü. İstanbul'dan hiç göç etmemiş. Görüşmeler, 2010, 2011 ve 2012 yıllarında İstanbul'da gerçekleştirildi.

Ambrosine: Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşme, 2010'da Atina'da gerçekleştirildi.

Angel: Erkek. Kırklı yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.

Aricia: Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. Çocukları Atina'da. İstanbul'da ve Atina'da yaşıyor. Görüşme 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi.

Baccus: Erkek. Seksenli yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler 2011'de Atina'da ve İstanbul'da gerçekleştirildi.

Basilia: Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum, İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.

- Bastien:** Erkek. Kırklı yaşlarda. Istanbulu Rum. Bir ara ailece ayrılmayı düşünseler de, sonradan vazgeçerler. Görüşmeler 2011 ve 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Bellanca:** Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler 2010'da İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Butades:** Erkek. Atmışlı yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler 2010'da Atina'da ve İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Calandra:** Kadın. Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. Ailesi Kayseri kökenli. Atina'da yaşıyor. Görüşme, 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Cassandra:** Kadın. Yetmişli yaşlarda. Istanbulu Rum. Kadıköylü. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler 2010 ve 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Cenon:** Erkek. Yetmişli yaşlarda. Istanbulu Rum. Kumkapılı. Atina'da yaşıyor. Görüşme, 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Cleo:** Kadın. Altmışlı yaşlarda. Istanbulu Rum. Cihangirli. Eşi Istanbulu Rum Acis. Çocukları var. Görüşme, 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Cronus:** Erkek. Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler 2010, 2011 ve 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Daemon:** Erkek. Atmışlı yaşlarda. Dedeleri uzun yıllar önce Kayseri'den İstanbul'a göç etmiş. Liseyi Rum okulunda, üniversiteyi İstanbul'da bitirir. Eşi **Fedora** da Istanbulu. Türk-Yunan ilişkilerindeki gerilim kaynaklı, iş imkânsızlıkları nedeniyle otuzlu yaşlarındayken Atina'ya göç ederler. Görüşmeler, 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Damara:** Kadın. Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. Büyükdalı. Görüşme, 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Delphi:** Kadın. Atmışlı yaşlarda. Istanbulu Rum. Cihangirli. Eşi Timon'la beraber Atina'ya gelmişler. Görüşme 2010 yılında Atina'da gerçekleştirildi.
- Dimitris:** Erkek. Kırklı yaşlarda. Istanbulu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Bir dönemde, kendi ifadesiyle Atina'ya göç teşebbüsüne bulunmuşlar, ancak sonra geri dönmüşler. Görüşmeler 2010 ve 2011 yıllarında farklı zamanlarda, İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Dorinda:** Kadın. 15 yaşlarında. Lise öğrencisi. Istanbulu Rum ve İstanbul'da yaşıyor. Görüşme 2012 yılında İstanbul'da gerçekleştirildi.

- Elena:** Kadın. Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. İstanbul'da Kadıköy'de otururlarmış. 1970'li yılların başında ailesiyle Atina'ya taşınmışlar. Görüşmeler Kasım 2010'da Atina'da gerçekleştirildi.
- Elissa:** Kadın. Kırklı yaşlarda. Yeniköylü. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler Kasım 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Eneas:** Erkek. Kırklı yaşlarda. Istanbulu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Görüşme, 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi. Bunun dışında katılımcı gözlem sırasında sık sık karşılaşıldı.
- Eurus:** Erkek. 15 yaşlarında. Lise öğrencisi. Istanbulu Rum ve İstanbul'da yaşıyor. Görüşme 2010 ve 2012 yılında İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Eustahe:** Atmışlı yaşlarda. Istanbulu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Evi (Millas):** Kadın. Altmışlı yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler Kasım 2011'de Atina'da gerçekleştirildi. Eşi **Herkül** de Istanbulu Rum.
- Fedora:** Kadın. Atmışlı yaşlarda. Dedeleri uzun yıllar önce Kayseri'den İstanbul'a göç etmişler. Liseyi Rum okulunda, üniversiteyi İstanbul'da bitirir. Görüşmeler, 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Giles:** Erkek. Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşme, 2011'de Atina'da gerçekleştirildi. Eşi, **Calandra**.
- Gyuri:** Erkek. Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşme, 2010'da Atina'da gerçekleştirildi.
- Hali:** Erkek. Yetmişli yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşme, 2010 ve 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Herkül (Millas):** Erkek. Yetmiş yaşında. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşme Kasım 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Iason:** Erkek. Otuzlu yaşlarda. Istanbulu Rum. Liseyi Rum okulunda okuduktan sonra Atina'ya göç etmiş. Görüşmeler, 2010 ve 2011'de Atina'da, 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Isadora:** Kadın. Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Görüşme 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Jacinda:** Erkek. Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşme, 2010'da Atina'da gerçekleştirildi.
- Joanna:** Kadın. Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler 2010 ve 2011'de Atina'da, 2011'de İstanbul'da gerçekleştirildi.

- Karissa:** Kadın. Otuzlu yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler Kasım 2010'da Atina'da gerçekleştirildi.
- Leonidas:** Erkek. Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler 2010'da Atina'da gerçekleştirildi.
- Letha:** Kadın. Ellili yaşlarda. Kadıköylü. İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler, 2012'de İstanbul'da gerçekleşti.
- Maya:** Kadın. Ellili yaşlarda. Heybeliadalı. İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler, 2012'de İstanbul'da gerçekleşti.
- Melita:** Kadın. Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler 2010 ve 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi. Bunun dışında katılımcı gözlem sırasında sık sık karşılaşıldı.
- Milo:** Erkek. Altmışlı yaşlarda. Atina'ya 1978'de göç etmiş. Sonra kardeşi ve anne-babası gelmiş. Görüşmeler Kasım 2010 ve Kasım 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Minos:** Erkek. Seksen yaşlarında. Büyükdalı. Görüşmeler 2011 ve 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Myles:** Erkek. 15 yaşlarında. Lise öğrencisi. Istanbulu Rum ve İstanbul'da yaşıyor. Görüşme 2012 yılında İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Nadia:** Kadın. Ellili yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler Kasım 2010 ve Kasım 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Nikos:** Erkek. Altmışlı yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'ya göç etmiş, uzun yıllardan sonra İstanbul'a geri dönmüş. Görüşmeler Ağustos ve Aralık 2011'de İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Notus:** Erkek. Yetmişli yaşlarda. Kadıköylü. Letha'nın eşi. İstanbul'da yaşıyor. Görüşme, 2012'de İstanbul'da gerçekleşti.
- Obelia:** Kadın. 15 yaşlarında. Lise öğrencisi. Istanbulu Rum ve İstanbul'da yaşıyor. Görüşme 2012 yılında İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Ocean:** Erkek. Kırklı yaşlarda. Istanbulu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşme 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Orion:** Erkek. Atmışlı yaşlarda. Istanbulu Rum. Görüşmeler, 2009 ve 2010'da İstanbul'da gerçekleşti.
- Pandelis:** Erkek. Doksan yaşlarında. İstanbul'da yaşarken meşhur bir terziden sanat öğrenmiş. Atina'ya yalnız başına gelmiş. Ardından, eşi ve çocuğu gelmiş. Görüşme, 2010'da Atina'da gerçekleştirildi.

- Pelagia:** Kadın. 15 yaşlarında. Lise öğrencisi. Istanbullu Rum ve İstanbul'da yaşıyor. Görüşme 2012 yılında İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Pelias:** Erkek. Kırklı yaşlarda. Istanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşme 2011 yılında Atina'da gerçekleştirildi.
- Petrina:** Kadın. Kırklı yaşlarında. Kayseri kökenli Istanbullu Rum ve İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler 2012 yılında İstanbul'da gerçekleştirildi. Bunun dışında katılımcı gözlem sırasında sık sık karşılaşıldı.
- Phoebe:** Kadın. Ellili yaşlarda. Istanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler Kasım 2010 ve Kasım 2011'de Atina'da gerçekleştirildi. İstanbul'da Tarabya ve Büyükkada'da oturlarmış, 10 yaşlarındayken ailesiyle göç etmişler. Eşi Zenos (Istanbullu Rum) ile Atina'da tanışır evlenirler. Phoebe ayrıldığı yıllar olan 1960'ların başından bugüne kadar İstanbul'a duygusal nedenlerden dolayı hiç gelememiş.
- Raissa:** Kadın. Yetmişli yaşlarda. Istanbullu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Görüşme 2012 yılında İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Rhoda:** Kadın. Yetmişli yaşlarda. Istanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşme, 2010'da Atina'da gerçekleştirildi.
- Sandero:** Erkek. Altmışlı yaşlarda. Istanbullu Rum. Fener Rum Erkek Lisesi'ni bitirince, ailesiyle Atina'ya göç etmiş. Görüşmeler 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Selena:** Kadın. Kırklı yaşlarında. Ailesi Ege adaları kökenli Istanbullu Rum. Küçük yaşlarında Atina'ya göç ederler. Uzun yıllar kaldıktan sonra, geri döner. İstanbul'da yaşamakta. Görüşme 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Stacia:** Kadın. Ellili yaşlarda. Istanbullu Rum. Yeşilköylü. İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler 2010 ve 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi. Bunun dışında katılımcı gözlem sırasında sık sık karşılaşıldı.
- Takis:** Erkek. Yetmişli yaşlarda. Istanbullu Rum. Atina'ya göç etmiş. Bir süredir hem Atina'da hem İstanbul'da yaşamakta. Görüşmeler 2011'de İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Talea:** Kadın. Ellili yaşlarda. Istanbullu Rum, Tarlabası. Liseyi ve üniversiteyi bitirdikten sonra, 1970'li yılların sonuna doğru 26 yaşında, kendi ifadesiyle ayrımcılık ve genel havadan dolayı anesiyle beraber İstanbul'dan ayrılır ve Atina'ya giderler. Görüşmeler Kasım 2011'de Atina'da ve Aralık 2011'de İstanbul'da gerçekleştirildi.

- Teresa:** Kadın. Yirmili yaşlarda. İstanbullu Rum. Üniversite öğrencisi. **Basilia**'nın kızı. Görüşme, 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Timon:** Erkek. Altmışlı yaşlarda. İstanbullu Rum. Kadıköylü. Anneler babalarını bırakarak gitmek durumunda kalır. Sonra babasını kaybeder, annesi ve kızkardeşini de Atina'ya getirtir. Eşi **Delp-hi** Cihangirli Rum. Görüşmeler Kasım 2010'da Atina'da gerçekleştirildi.
- Tivadar:** Erkek. 15 yaşlarında. Lise öğrencisi. İstanbullu Rum ve İstanbul'da yaşıyor. Görüşme 2012 yılında İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Uranus:** Erkek. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. Burgazadalı. Atina'da yaşıyor. **Elissa**'nın nişanlısı. Görüşme, 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Vanessa:** Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler 2010 ve 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Vitalis:** Erkek. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler 2010, 2011 ve 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi.
- Xandra:** Kadın. Ellili yaşlarda. İstanbullu Rum. İstanbul'da yaşıyor. Görüşmeler 2010 ve 2012'de İstanbul'da gerçekleştirildi. Bunun dışında katılımcı gözlem sırasında sık sık karşılaştı.
- Xanthus:** Erkek. Altmışlı yaşlarda. İstanbullu Rum. Atina'da yaşıyor. Görüşmeler 2010 ve 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.
- Zenos:** Erkek. Altmışlı yaşlarda. İstanbullu Rum. Zenos, ayrıldığı yıllar olan 1960'ların başından bugüne kadar İstanbul'a duygusal nedenlerden dolayı hiç gelememiş. Görüşmeler 2010 ve 2011'de Atina'da gerçekleştirildi.

Yortu Takvimi

Yortu (γιορτη) Yunanca kelime olup, anma/kutlama anlamına gelmektedir. Rum Ortodoks yortu takvimini tarihi sabit yortular ve Paskalya gibi ay evrelerine göre belirlenen değişken tarihli yortular olarak ikiye ayırmak mümkündür. On iki büyük yortudan tarihleri sabit yortuların isimleri ve tarihleri şu şekildedir:

TABLO 7
Tarihleri Sabit Yortu Takvimi

<i>Tarih</i>	<i>Yortu ismi Yunanca yazılış</i>	<i>Yortu ismi okunuş</i>	<i>Tanımlama</i>
8 Eylül	ΤΟ ΓΕΝΕΘΛΙΟΝ ΤΗΣ ΥΠΕΡΑΓΙΑΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ	Ton Yenethlion tis Iperayias Theotoku	Panagia/Meryem Ana'nın Doğduğu Gün
14 Eylül	ΥΨΩΣΙΣ ΤΙΜΙΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ	Ipsosis Timiu Stavru	Kutsal Haç'ın Yükselmesi
21 Kasım	ΤΑ ΕΙΣΟΔΙΑ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ	Ta Isodia Tis Theotoku	Panagia/Meryem Ana'nın Solomon'un Kilisesi'ne kabul edilişi
25 Aralık	Η ΚΑΤΑ ΣΑΡΚΑ ΓΕΝΝΗΣΙΣ ΤΟΥ ΥΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ	I Kata Sarka Yennisis Tu lisu Hristu / Hristuyenna	İsa Peygamber'in Doğduğu gün

6 Ocak	ΤΑ ΑΓΙΑ ΘΕΟΦΑΝΕΙΑ	Ta Aya Theofania	Fota - İsa Peygamber'in Vaftizci Yahya tarafından vaftiz edildiğinin kutlandığı yortu
2 Şubat	ΥΠΑΠΑΝΤΗ ΥΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ	İpapandi İisu Hristu	İsa Peygamber'in Tapınak'taki Teslimi. İsa Peygamber'in Solomon'un kilisesine girişi
25 Mart	ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ	Evangelismos Tis Theotoku	Tebliğ (Evangelismos) Yortusu. Cebrailin Panagia/ Meryem Ana'ya doğum yapacağını müjdelemesi
6 Ağustos	Η ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΙΣ ΤΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ	İ Metamorfosis Tu Sotiros Hristu	İsa Peygamber'in Öğrencileri ile Thavor dağına dua için çıktığında, öğrencilerin uyuyakalması ve uyandıklarında, beyaz giysiler içinde İsa Peygamber'in yüzünü güneşin içinde parlarken görmeleri
15 Ağustos	ΚΟΙΜΗΣΙΣ ΥΠΕΡΑΓΓΙΑΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ	Kimisis İperaiyas Theotoku	Panagia/Meryem Ana'nın Uykuya Geçışı

Tarihi ay evrelerine göre belirlenen yortular ise Paskalya dönemiyle ilintilidir. Bunlardan başlıcalarının periyotları 2012 yılındaki tarihleriyle aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

TABLO 8 Tarihleri Değişen Yortu Takvimi				
<i>Tarih</i>	<i>Periyot</i>	<i>Yortu ismi Yunanca yazılış</i>	<i>Yortu ismi okunuş</i>	<i>Tanımlama</i>
27 Şubat 2012 Pazartesi	Paskalya'dan 7 hafta önceki Pazartesi günü	ΚΑΘΑΡΑ ΔΕΥΤΕΡΑ	Katara Deftera	Karnaval Apokries/ Bakla Horani - Büyük Perhiz'in başlaması
8 Nisan 2012 Pazar	Paskalya Dirilişten bir önceki Pazar günü	ΤΩΝ ΒΑΪΩΝ	Ton Vaion	İsa Peygamber'in Kudüs'e girişi

9 Nisan 2012 Pazartesi	Büyük Hafta	ΜΕΓΑΛΗ ΔΕΥΤΕΡΑ	Megali Deftera	Büyük Pazartesi
10 Nisan 2012 Salı	Büyük Hafta	ΜΕΓΑΛΗ ΤΡΙΤΗ	Megali Triti	Büyük Salı
11 Nisan 2012 Çarşamba	Büyük Hafta	ΜΕΓΑΛΗ ΤΕΤΑΡΤΗ	Megali Tetarti	Büyük Çarşamba
12 Nisan 2012 Perşembe	Büyük Hafta	ΜΕΓΑΛΗ ΠΕΜΝΤΗ	Megali Pemti	Büyük Perşembe, İsa Peygamber'in Yargılanması ve Çarmıha Gerilmesi temsil edilir.
13 Nisan 2012 Cuma	Büyük Hafta	ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ	Megali Paraskevi	Büyük Cuma
14 Nisan 2012 Cumartesi	Büyük Hafta	ΜΕΓΑΛΗ ΣΑΒΒΑΤΟ	Megali Savato	Büyük Cumartesi
15 Nisan 2012 Pazar	Paskalya Günü	ΤΟ ΟΓΙΟΝ ΠΑΣΧΑ	To Ayion Pascha	Diriliş Günü - İsa Peygamber'in diriliş günü
24 Mayıs 2012 Perşembe	Paskalya gününden 40 gün sonraki gün	ΤΗΣ ΑΝΑΛΗΨΕΩΣ	Tis Analipsios	Göğe Yükseliş Günü.- İsa Peygamberin göğe yükselişi
3 Haziran 2012 Pazar	Paskalya gününden 50 gün sonraki gün	ΤΗΣ ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΗΣ	Tis Pentikostis	Pentikosti Günü Tanrı'nın inananlar topluluğuna göndereceğini vaat ettiği Kutsal Ruh'un yeryüzüne indiği gündür.

ALBÜM

Dodekaimeron - Oniki Gün (Hristuyenna, Yılbaşı, Fota)



Hristuyenna - Balıklı Rum Hastanesi Vakfı Huzurevi 24/12/2010,
Nurdan Türker. *Hristuyenna* şarkıları söylenmekte.



Hristuyenna - Balıklı Rum Hastanesi Vakfı Huzurevi 24/12/2010, N.T.



Fener Hagios Georgios Kilisesi, Hristuyenna/Noel Ayini, 25/12/2010, N.T.



Fener Hagios Georgios Kilisesi, Hristuyenna/Noel Ayini, 25/12/2010, N.T.



Fener Hagios Georgios Kilisesi, Hristuyenna/Noel Ayini, 25/12/2010, N.T.



Fener Hagios Georgios Kilisesi, Hristuyenna/Noel Ayini, 25/12/2010, N.T.



Fota/Theofania, Ortaköy Hagios Phokas (Ayios Fokas) Kilisesi, 06/01/2011, N.T.



Fota/Theofania, Ortaköy Hagios Phokas (Ayios Fokas) Kilisesi, 06/01/2011, N.T.



Fota/Theofania, Ortaköy Hagios Phokas Kilisesi, 06/01/2011, N.T.



*Fota/Theofania,
Ortaköy Hagios
Phokas Kilisesi,
06/01/2011, N.T.*



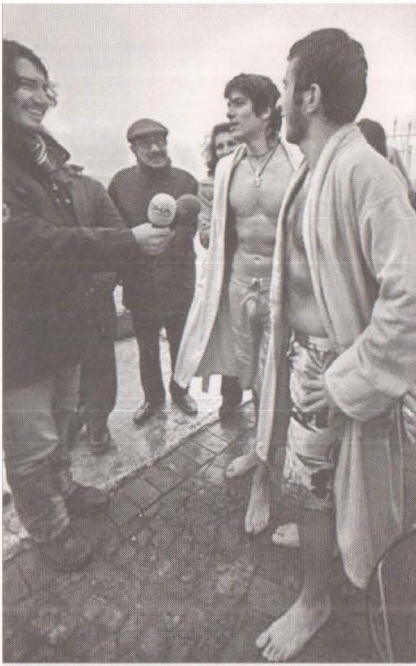
*Fota/Theofania,
Ortaköy Hagios Phokas
Kilisesi, 06/01/2011, N.T.*



Fota/Theofania, Ortaköy Hagios Phokas Kilisesi, 06/01/2011, N.T.



Fota/Theofania, Ortaköy Hagios Phokas Kilisesi, 06/01/2011, N.T.



Fota/Theofania,
Ortaköy Hagios
Phokas Kilisesi,
06/01/2011, N.T.



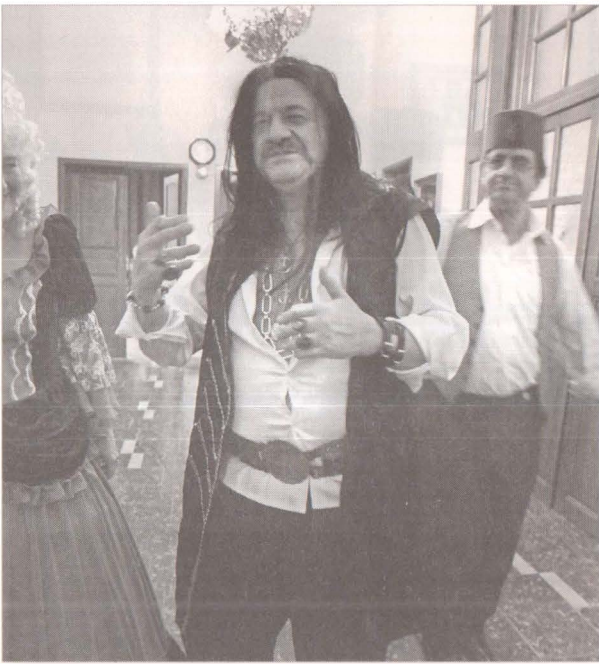
Fota/Theofania, Ortaköy Hagios Phokas Kilisesi toplantı salonu, 06/01/2011, N.T.



*Fota/Theofania, Ortaköy Hagios Phokas Kilisesi toplantı salonu,
Vasilopita'nın kesilişı, 06/01/2011, N.T.*



Apokria/Karnaval/Bakla Horani, Beyoğlu, 06/03/2011, N.T.



*Apokria/
Karnaval/Bakla
Horani, Kadıköy,
26/02/2012, N.T.*



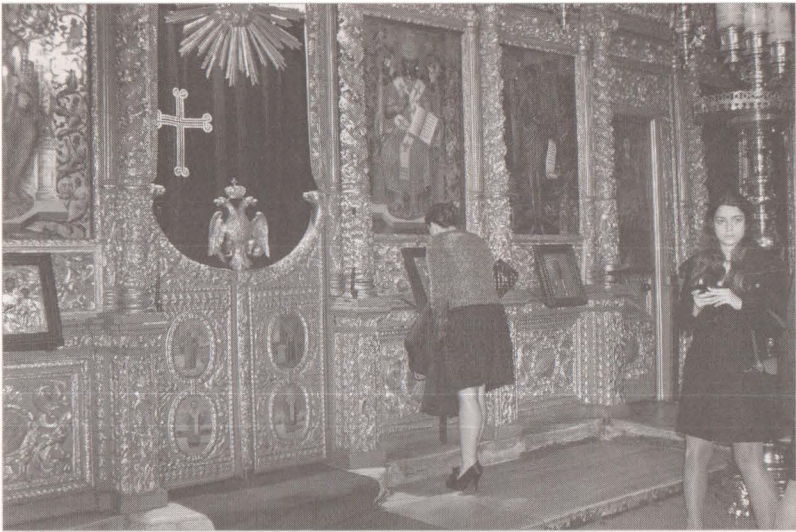
Apokria/Karnaval/Bakla Horani, Kadıköy, 26/02/2012, N.T.



Apokria/Karnaval/Bakla Horani, Kadıköy, 26/02/2012, N.T.



Fener Hagios
Georgios Kilisesi,
Paskalya Ayini,
02/04/2010, N.T.



Fener Hagios Georgios Kilisesi, Paskalya Ayini, 02/04/2010, N.T.



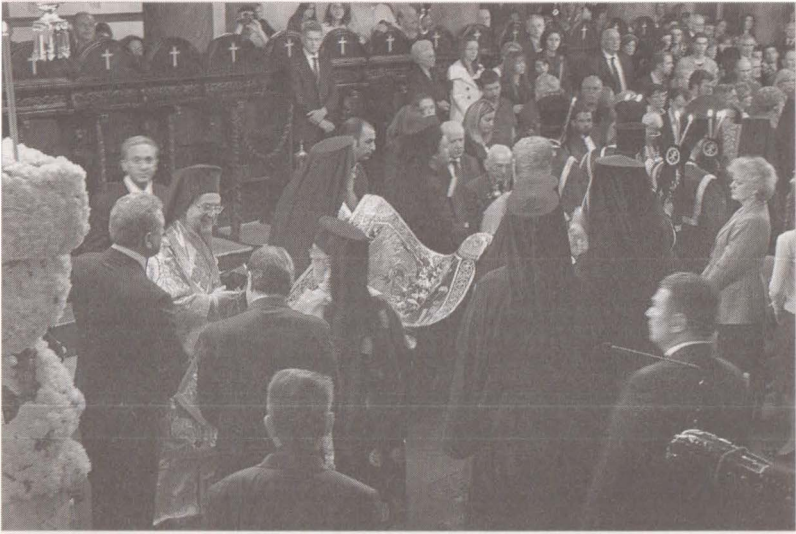
Fener Hagios Georgios Kilisesi, Paskalya Ayini, 02/04/2010, N.T - Patrik Bartholomeos, buhurdanlık cemaati ve ikonaları kutsamakta.



Fener Hagios Georgios Kilisesi, Paskalya Ayini, 02/04/2010, N.T -
Büyük Cuma ak am  en son ayinden sonra Epirafios'un g t r l   .



Ayin biter. Cemaat *Kuvuklio*'ya yönelir ve  per,
Fener Hagios Georgios Kilisesi, Paskalya Ayini, 02/04/2010, N.T.



Fener Hagios Georgios Kilisesi, Epitafios'un götürülüşü, 02/04/2010, N.T.



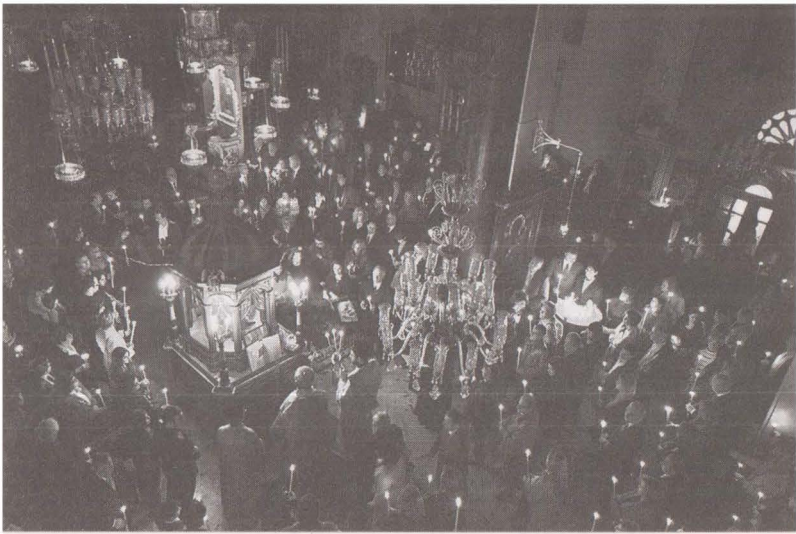
Balıklı Rum Hastanesi Vak fı Huzurevi'nde Paskalya Ayini, 03/04/2010, N.T.



Balıklı Rum Hastanesi Vakfı Huzurevi'nde, Paskalya ayini sonrası için
hazırlanan yemek salonu, 03 Nisan 2010, N.T.



Arnavutköy'deki Taksiarkhes Kilisesi'nde Paskalya Ayini, 03 Nisan 2010, N.T. -
Kilisede dualar okunmakta.



Arnavutköy'deki Taksiarkhes Kilisesi'nde Paskalya Ayini, 03 Nisan 2010, N.T. - Dualardan sonra saat 12:00'ye doğru kilisenin ışıkları söndürülür. Din görevlileri, kilisenin ortasındaki *Kuvuklio*'ya ellerinde mumlarla gelirler. Cemaatin de ellerinde büyük beyaz mumlar vardır.



Fener Hagios Georgios Kilisesi, Paskalya Ayini, Kutsal Kitap ve Rahipler, 04/04/2010, N.T.



Fener Hagios Georgios Kilisesi, Paskalya Ayini, Patrik Bartholomeos kathedrada,
04/04/2010, N.T.



Fener Hagios
Georgios Kilisesi,
Paskalya Ayini,
Sen Sinod okuma
yapmakta,
04/04/2010, N.T.



Fener Hagios Georgios Kilisesi, Paskalya Ayini bitmek üzere, 04/04/2010, N.T.



Fener Hagios
Georgios Kilisesi
avlusu.



Ayin sonrası cemaate verilen yumurta, 04/04/2010, N.T.

Hagion Miron/Kutsal Yağ'ın kutsanması



Kutsal Yağ üretiminde kullanılan kazanlar, Patrikhane, Büyük Pazartesi, 09/04/2012, N.T.



Kutsal Yağ'ı hazırlayacak heyet, Patrikhane, Büyük Pazartesi, 09/04/2012, N.T.



Kutsal Yağ'ın hazırlanacağı kazanları ısıtmada kullanılacak eski ancak tarihi önemi olmayan ikona parçaları, Patrikhane, Büyük Pazartesi, 09/04/2012, N.T.



Patrikhane avlusunda Kutsal Yağ'ın hazırlandığı bölüm, Patrik Bartholomeos, sabah kilise içindeki duadan sonra bu bölüme gelerek Kutsal Yağ üretiminde kullanılacak malzemeleri kutsamakta, Büyük Pazartesi, 09/04/2012, N.T.



Patrikhane avlusundaki Hagios Apostolos Andreas Şapeli'ndeki ayinden sonra Patrik Bartholomeos ve episkoposların Patrik konutundan Patrikhane Kilisesi'ne geçişi. Patrik Bartholomeos, ellerinde Kutsal Yağ Kabı'nı taşımakta, Büyük Perşembe, 12/04/2012, N.T.



Kutsal Yağ'ın kutsanması ayini, Fener Hagios Georgios Kilisesi,
Büyük Perşembe, 12/04/2012, N.T.



Kutsal Yağ'ın kutsanması ayininin bitimi, Patrikhane avlusunda tören alayının çıkışı
beklenmekte, Büyük Perşembe, 12/04/2012, N.T.



KutsalYağ'ın kutsanması
ayininin bitimi, Kilisenin
içinden, Kutsal Yağ'la
dolu on iki büyük gümüş
güğümlerin, kıdemli papazlar
tarafından, muhafaza edileceği
Mirofilakion mahzenine
taşınması, Büyük Perşembe,
12/04/2012, N.T.



Patrik Bartholomeos otosefal, Kiliselerin temsilcileri ve Patriklik Episkoposlarıyla
beraber, Kutsal Yağ odasının önünde. Bu bölüme cemaat alınmamakta ancak
görevliler ve basın girebilmekte, Büyük Perşembe, 12/04/2012, N.T.

- Abrahams, Roger D., "Ordinary and Extraordinary Experience", (der.) Victor W. Turner ve Edward M. Bruner, *Anthropology of Experience* içinde, University of Illinois Press, 1986.
- Abu-Lughod, Laila. "Palestinians: Exiles at Home and Abroad", *Current Sociology* 36 (2), Yaz 1998.
- Adamır, Fikret. "Bulgaristan, Yunanistan ve Türkiye Üçgeninde Ulus İnşası ve Nüfus Değişimi", (der.) Erik Jan Zürcher, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Agelopoulos Georgios. "Mothers of the Nation: Gender and Ethnicity in Greek Macedonia", *The Anthropology of Ethnicity: A Critical Review, Workshop IV, Ethnicity, Culture and Identity*, The Netherlands Universities Institute for Coordination of Research in Social Sciences, 1993.
- Agnew, John. *Handbook of Geographical Knowledge*, Sage, Londra, 2011.
- Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburg University Press, Edinburg, 2004.
- Akgönül, Samim. *Türkiye Rumları*, çev. Ceylan Gürman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- , *Azınlık, Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar*, çev. Deniz Törelİ Esnault ve Deniz Akgönül, Bgst Yayınları, İstanbul, 2011.
- Aktar, Ayhan, "Nüfusun Homojenleştirilmesi ve Ekonominin Türkleştirilmesi Sürecinde Bir Aşama: Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi, 1923-1924", (der.) Renée Hirschon, *Ege'yi Geçerken, 1923 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi* içinde, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- , *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- , *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

- Aktar, Cengiz, *Tarihi, Siyasi, Dini ve Hukuki açıdan Ekümenik Patrikhane*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Alexandris, Alexis, "Lozan Konferansı ve İstanbul Rum Patrikhanesi'nin Ekümenik Boyutu: 10 Ocak 1923 Tarihli Tutanığın Önemi", çev. Efi Servou, (der.) Cengiz Aktar, *Tarihi, Siyasi, Dini ve Hukuki açıdan Ekümenik Patrikhane* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- , *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, Center for Asia Minor Studies, Athens, 1992.
- , "The Greek Census of Anatolia and Thrace (1910-1912): A Contribution to Ottoman Historical Demography", (der.) Gondicas ve Issawi, *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, The Darwin Press, Inc., Princeton New Jersey, 1999.
- Alinia, Minoo, *Diaspora Mekânları, Kürt kimlikleri Öteki olma deneyimleri ve aidiyet politikaları*, çev. Fahriye Adsay, Avesta, İstanbul, 2007.
- Allan, Graham, *Kinship and Friendship in Modern Britain*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Alonso, Ana Maria, "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 1994.
- Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003.
- , *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden. İthaki Yayınları, İstanbul, 2002.
- Anastassiadou, Méropi, "İstanbul Rumlarının Kültürel Varlığı: Değerlendirme ve Gelişme Tahayyülleri", çev. Ayşe Ozil, *İstanbul Rumları - Bugün ve Yarın* içinde, İstos Yayın, İstanbul, 2012.
- Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.
- Anthias, Floya ve Yuval-Davis, Nira, *Women, Nation, State*, The Macmillan Press, Londra, 1989.
- Arı, Kemal, *Büyük Mübadele Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- Assman, Jan, *Kültürel Bellek - Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Atay, Tayfun, "Sosyal Antropoloji'de Yöntem ve Etik Sorunu: Klasik Etnografi'den Diyalojik Etnografi'ye Doğru", (der.) Kuvvet Lordoğlu, *İnsan, Toplum, Bilim 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler* içinde, Kavram Yayınları, İstanbul, 1996.
- Aydın, Süavi. *Kültür-Kimlik Modelleri Açısından Türk Tarih Yazımı*, Hacettepe Üniversitesi Doktora Tezi, 1997.
- Badone, Ellen ve Roseman, Sharon. *Approaches to the Anthropology of Pilgrimage*, University of Illinois Press, 2004.
- Balancar, Ferda, "Azınlıklara 'dönün' demek kolay ama...", *Agos* gazetesi, İstanbul 8 Mart 2012.
- Bali, Rıfat, *Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

- Balibar, Etienne. "Bir 'Yeni-Irkçılık' Var mı?", (der.) Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *İrk Üstünlük Belirsiz Kimlikler* içinde, çev. Nazlı Ökten, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
- Bakhtin, Mikhail, *Karnavalın Romanı*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- , *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Banerjee, Sikata. "Gender and Nationalism: The Masculinization of Hinduism and Female Political Participation in India", *Women's Studies International Forum* 26:2, 2003.
- Barth, Fredrik, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, çev. Ayhan Kaya ve Seda Gürkan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Behar, Ruth, *The Vulnerable Observer*, Beacon Press, Boston, 1996.
- Belge, Murat, "Önsöz", *Bizans - Bir Ortaçağ İmparatorluğu'nun Şaşırtıcı Yaşamı* içinde, yazar Judith Herrin, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Bell, Sandra ve Coleman, Simon, *The Anthropology of Friendship*, Berg, Oxford, New York, 1999.
- Bender, Barbara, "Introduction", (der.) Bender ve Winer, *Contested Landscapes: movement, exile and place* içinde, Berg, 2001.
- Benhabib, Seyla, *Ötekilerin Hakları - Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, çev. Berna Akkayal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- Benjamin, Walter, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Berger, John, *O Ana Adanmış*, çev. Yurdanur Salman ve Müge Gürsoy Sökmen, Metis Yayınları, İstanbul, 1986.
- Birkalan, Hande, "Gecekondu, Hayat Hikâyeleri ve Evler: Halkbilim ve Etnografide Saha Çalışması ve Refleksif Yazın Üzerine Bir Deneme", *Folklor/Edebiyat* VI, no. XXII, 2000.
- Bora, Aksu, "Rüyası Ömrümüzün Çünkü Eşyaya Siner", (der.) Ayten Alkan, *Cins Cins Mekân* içinde, Varlık Yayınları, İstanbul, 2009.
- Boura, Catherine, "The Greek Millet in Turkish Politics: Greeks in the Ottoman Parliament (1908-1918)", (der.) Gondicas ve Issawi, *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, The Darwin Press, Inc., Princeton, New Jersey, 1999.
- Bourdieu Pierre ve Wacquant, Loic J.D., *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- Boym, Svetlana, *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.
- Bozdoğan, Sibel ve Kasaba, Reşat, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle, 1997.
- Brah, Avtar, *Cartographies of Diaspora: Contesting identities*, Routledge, Londra ve New York, 1996.
- Brubaker, Rogers, "The 'Diaspora' Diaspora", *Ethnic and Racial Studies*, no. 28, 2005.
- Bryant, Rebecca, "Felaketi Yazmak: Kıbrıs'ta Nostalji ve Tarih(ler)i", (der.) Leyla Neyzi, *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları* içinde, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2001.
- Butler, Judith, *İktidarın Psikik Yaşamı-Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Caftanzoglou, Roxane, "The Shadow of the Sacred Rock", (der.) Barbara Bender ve Margot Winer *Contested Landscapes: Movement, Exile and Olace* içinde, Berg, Oxford, New York, 2001.
- Cassirer, Ernst, *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*, çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, İstanbul, 2005.
- Chomsky, Noam, *Dil ve Zihin*, çev. Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002.
- Clark, Bruce, *İki Kere Yabancı - Kitleli İnsan İhracı Modern Türkiye'yi ve Yunanistan'ı Nasıl Biçimlendirdi*, çev. Müfide Pekin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Clifford James, *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, 1988.
- , "On Ethnographic Authority", *Representations* 1(2), 1983.
- , *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.
- Clifford James ve Marcus, George E., *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*, University of California Press, 1986.
- Clogg, Richard, *Modern Yunanistan Tarihi*, çev. Dilek Şendil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- Cohen, Yehudi A., *Social Structure and Personality: A Casebook*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1961.
- Colonas, Vassilis, "1923'ten Önce ve Sonra Küçük Asya Rumlarının Konut Sorunu ve Mimari Tarzı", (der.) Renée Hirschon, *Ege'yi Geçerken 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* içinde, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Connerton, Paul, *Toplular nasıl anımsar?*, çev. Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Cormak, Robin, "Sanat Bize Tarih Kitaplarıyla Aynı Öyküyü mü Anlatır?", *Bizans'tan İstanbul'a Bir Başkentin 8000 Yılı* içinde, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul, 2010.
- Coser, Lewis A., "Introduction: Maurice Halbwachs 1877-1945", (der.) Coser, *On Collective Memory* içinde, Maurice Halbwachs, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1992.
- Crehan, Kate, *Gramsci Kültür Antropoloji*, çev. Ümit Aydoğmuş, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2006.
- Cresswell, Tim, *Place: a short introduction*, Blackwell Publishing, 2004.
- , "Place", (der.) Kitchen ve Thrift, *The International Encyclopedia of Human Geography* içinde, Elsevier Ltd, Oxford, 2009.
- Çelebi, Evliya, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: İstanbul*, Cilt 1. Kitap 1, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.
- De Certeau, Michel, *Gündelik Hayatın Keşfi*, çev. Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2008.
- De Villeharduin, Geoffroi ve de Valenciennes, Henri, *IV. Haçlı Seferi Kronikleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

- Delaney, Carol, "Father state, motherland, and the birth of modern Turkey", (der.) Yanagisako ve Delaney, *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis* içinde, Routledge, New York, 1995.
- Delemen, İnci, "Bizantion: Koloni-Kent-Başkent", *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkent'in 8000 Yılı* içinde, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul, 2010.
- Deleuze, Gilles ve Parnet, Claire, *Dialogues II*, Continuum, Londra, 2006.
- Delgado, Elena L. ve Romero, Rolando J., "Local Histories and Global designs: An Interview with Walter Mignolo", *Discourse*, Wayne State University Press, 22.3, Güz 2000.
- Dellaloglu, Besim F., *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, Versus Kitap, İstanbul, 2008.
- Demirel, Işıl, "Çanakkale Yahudi Cemaati ile Gayrimüslim Politikaların İzinde", Yeditepe Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010.
- Deniz, Dilşa, *Yol/Rê: Dersim İnanç Sembolizmi Antropolojik Bir Yaklaşım*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Deringil, Selim, *Simgeden Millete - II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- , *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Douglas, Mary, *Saflık ve Tehlike, Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.
- Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.
- Durrenberger, Paul ve Palsson, Gisli, "Friendship in the Absence of States", (der.) Sandra Bell ve Simon Coleman, *The Anthropology of Friendship* içinde, Berg, Oxford, New York, 1999.
- Duru, Orhan, "Sunu", *Bizans'ın Gizli Tarihi* içinde, yazar Prokopius, çev. Orhan Duru, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1999.
- Elden, Stuart, "Space", (der.) Kitchen ve Thrift, *The International Encyclopedia of Human Geography* içinde, Elsevier, Oxford, 2009.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- , *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Eyice, Semavi, "Tarih İçinde İstanbul ve Şehrin Gelişmesi", *Atatürk Konferansları TTK*, 1958.
- , "İstanbul'un Mahalle ve Semt Adları Hakkında Bir Deneme", *Türkiyat Mecmuası*, XIV, 1965.
- Foucault, Michel, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.
- , *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, Ankara, 2006.
- , *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tannöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.
- , *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

- , "Of Other Space", *Diacritics*, Bahar 1986.
- Frazer, James G., *Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri-II*. Cilt, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 1992.
- , *Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri Cilt I*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul 2004.
- Freely, John, *Saltanat Şehri İstanbul*, çev. Lale Eren, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- Gans, Herbert, "Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation", *Ethnic and Racial Studies*, no. 4 (XVII), 1979.
- Geertz, Clifford, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.
- Gell, Alfred, "Magic, Perfume, Dream...", (der.) I. Lewis, *Symbols and Sentiments: Cross-Cultural Studies in Symbolism* içinde, Academic Press, Londra 1977.
- Gellner, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı ve Günay Göksoy Özdoğan, Hil Yayınevi, Adıyaman, 2008.
- , *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Simten Coşar, Saltuk Öztürk ve Nalan Soyank, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
- Gluckman, Max, *Custom and Conflict in Africa*. Blackwell Publishing, 1956.
- Gombrich, Ernst H., *Sanatın Öyküsü*, çev. Erol Erduran ve Ömer Erduran, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.
- Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Salkımsöğüt Yayınları, Ankara, 2010.
- Göker, Ayşe Aybil, *Being 'Cypriot' in North London: Strategies, Experiences and Contestations*, for the degree of Doctor of Anthropology, University College of London, 2007.
- Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, International Publishers, New York, 1971.
- Gupta, Akhil ve Ferguson James, *Culture, Power, Place, Explorations in Critical Anthropology - Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference*, Duke University Press, Londra, 1997.
- Gülalp, Haldun, "Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık", *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Ulus-Devletin Sorgulanması* içinde, çev. Ebru Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.
- Gülbenkian, Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.
- Güven, Dilek, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.
- Hall, Stuart, "Culture, Community, Nation", *Cultural Studies*, no. 7:3, 1993.
- Hall, Stuart ve Held, David, "Yurttaşlar ve Yurttaşlık", (der.) Stuart Hall ve Jacques Martin, *Yeni Zamanlar, 1990'larda Politika'nın Değişen Çehresi* içinde, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Hamilakis, Yannis ve Yalouri, Eleana, "Antiquities as symbolic capital as modern Greek society", *Antiquity* 70, 1996.

- Haviland, William A., *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz ve Erguvan Sarıoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.
- Hendrich, Beatrice, "Mario Levi ve Mıgırdiç Margosyan'da Yemek Hatırlama ve Hatırlama Yemekleri", (der.) Leyla Neyzi, *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları* içinde, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.
- Heraclides, Alexis, *Yunanistan ve "Doğu'dan Gelen Tehlike" Türkiye, Türk-Yunan İlişkilerinde Çıkmazlar ve Çözüm Yolları*, çev. Mihalis Vasilyadis ve Herkül Milas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- Herman Judith L., *Travma ve İyileşme*, çev. Tamer Tosun, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Herrin, Judith, *Bizans - Bir Ortaçağ İmparatorluğu'nun Şaşırtıcı Yaşamı*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Herzfeld, Michael, *A place in history, social and monumental time in a Cretan town*, Princeton University Press, New Jersey, 1991.
- , *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, New York, 1977.
- , *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Heyd, Uriel, *Foundations of Turkish nationalism: the life and teachings of Ziya Gökalp*, Luzac, Londra, 1950.
- Hirschon, Renée, "Lozan Sözleşmesi'nin Sonuçları: Genel Bir Bakış", (der.) Renée Hirschon, *Ege'yi Geçerken 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi* içinde, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Hobsbawm, Eric, *Yeni Yüzyılın eşiğinde*, söyleşi: Antonia Politi, çev. İbrahim Yıldız, Yordam Kitap, İstanbul, 2007.
- , *Millîyetler ve Milliyetçilik, Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Hür, Ayşe, "İkonoklazma", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde, Cilt 4, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1994.
- Işın, Engin F., "Bir Şehrin Ruhı: Hüzün, Keyif, Hasret", (der.) Deniz Göktürk, *Levent Sosyal ve İpek Türel, İstanbul Nereye? Küresel Kent, Kültür, Avrupa* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- İstanbul Rum Patrikliği, *Ortodoks Kilisesi'nde Kutsal Yağ Töreni*, İstos Yayın, İstanbul, 2012.
- Jackson, Michael, *Things as they are: new directions in phenomenological anthropology*, Indiana University Press, 1996.
- Kandiyoti, Deniz, "Guest Editor's Introduction: The Awkward Relationship: Gender and Natioanalism", *Nations and Nationalism* 6:4, 2000.
- Karaca, Zafer, *İstanbul'da Tanzimat Öncesi Rum Ortodoks Kiliseleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Kasaba, Reşat, "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", çev. Nurettin Elhüseyni, (der.) Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005.

- Kertzer, David, *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press, New Haven, Londra 1988.
- Keyder, Çağlar, "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu", çev. Nurettin Elhüseyni, (der.) Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005.
- , *Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kitromilides, Paschalis, "The Vision of Freedom on Greek Society", *Journal of Hellenic Diaspora*, no. 19:1, 1993.
- Kordatos, Yannis, *Bizans'ın Son Günleri*, çev. Muzaffer Baca, Alkım, İstanbul, 2006.
- Krautheimer, Richard, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Penguin Books, Harmondsworth, 1965.
- Kritovulos, Kritovulos *Tarihi 1451-1467*, çev. Ari Çokona, Heyamola Yayınları, İstanbul, 2012.
- Kuban, Doğan, *İstanbul Bir Kent Tarihi Bizantion Konstantinopolis İstanbul*, çev. Zeynep Rona, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004.
- , "Konstantinopolis-İstanbul'un Destansı Tarihi", *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkent'in 8000 Yılı* içinde, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul, 2010.
- Kublay, Ayşe Yetişkin, *İstanbul Haritaları*, Denizler Kitabevi, İstanbul, 2010.
- Kuçuradi, İonna, *Etik, Türk Felsefe Kurumu Yayınları*, Ankara, 1988.
- Kümbetoğlu, Belkıs, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, Bağlam, İstanbul, 2005.
- Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal, *Hegemony & Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, 1996.
- Lawson, John C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge University Press, New York, 2011.
- Leach, Edmund, "Anthropological Aspects of language: animal categories and verbal abuse", (der.) E. H. Lenneberg, *New directions in the study of language* içinde, 1964.
- Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, Basil Blackwell, Oxford, 1991.
- Lemerle, Paul, *Bizans Tarihi*, çev. Galip Üstün, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Loizos, Peter, "Intercommunal Killing in Cyprus", *Man*, no. 23, 1988.
- Low, Setha M. ve Lawrence-Zuniga, Denise, *The Anthropology of Space Place*, Blackwell Publishing, 2003.
- Lowenthal, David, "Preface", (der.) Forty ve Küchler, *The Art of Forgetting* içinde, Berg, Oxford, New York, 2001.
- Lupton, Deborah, *Duygusal Yaşantı, Sosyo-kültürel Bir İnceleme*, çev. Mustafa Cermal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.
- Lynch, Sandra M., *Dostluk Üzerine*, çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Macar, Elçin, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- Magdalino, Paul, "Bir Dinin ve İmparatorluğun Başkenti Olarak Konstantinopolis", *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkent'in 8000 Yılı* içinde, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul, 2010.

- , *Ortaçağ'da İstanbul*, Altıncı ve On Üçüncü Yüzyıllar Arasında Konstantinopolis'in Kentsel Gelişimi, çev. Barış Cezar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Mallki, Liisa, "National Geographic: The Rooting of peoples and the territorilizing of national identity among scholars and refugees", *Culture, Power, Place*, 1997.
- Mango, Cyril, *Bizans Yeni Roma İmparatorluğu*, çev. Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Mardin, Şerif, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", çev. Nurettin Elhüseyni, (der.) Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005.
- , *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Massey, Doreen, *Power-Geometries and the Politics of Space-Time*, Dept. of Geography, University of Heidelberg, Heidelberg, 1999.
- Meskel, Lynn, *Archeology Under Fire Nationalizm, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, Routledge, Londra, New York, 1998.
- Millas, Herkül, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar Dil, Din ve Kimlikleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- , *Türk Romanı ve "Öteki"*, *Ulusual Kimlikte Yunan İmajı*, Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2000.
- , "Ethnic Identity and Nation Building: On Byzantine and Ottoman Historical Legacy", *The EU and the Historical Legacy in the Balkans*, University Centre St- Ignatius, Antwerp, 2006.
- Moore, Henrietta, *Feminism and Anthropology*, Polity Press, 1998.
- Morris, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- Müller-Weiner, Wolfgang, *Bizans'tan Osmanlı'ya İstanbul Limanları*, çev. Erol Özbek, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1994.
- , *İstanbul'un Tarihsel Topografyası 17. Yüzyıl Başlarına Kadar Byzantion- Konstantinopolis - İstanbul*, çev. Ülker Sayın, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- Myerhoff, Barbara, "Life Not death in Venice: Its Second Life", (der.) Victor W. Turner ve Edward M. Bruner, *Anthropology of Experience* içinde, University of Illinois Press, 1986.
- Navaro-Yashin, Yael, "De-ethnicising the Ethnography of Cyprus: Political", (der.,) Y. Papadakis, N. Peristianis ve G. Welz, *Divided Cyprus: Modernity, History and an Island in Conflict* içinde, Oxford University Press, 2006.
- Necipoglu, Gülru, 15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı: Mimari, Tören ve İktidar, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Necipoglu, Nevra, "Osmanlı Fethinin Arifesinde Konstantinopolis", *Byzantion'dan İstanbul'a Bir Başkent'in 8000 Yılı*, içinde, Sabancı Üniversitesi, Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul, 2010.
- Neyzi, Leyla, *Ben Kimim? Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, çev. Hande Özkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- Nora, Pierre, *Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.
- Oran, Baskın, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç mevzuat, İçtihat, Uygulama*, Tesev Yayınları, İstanbul, 2005.

- Ortaylı, İlber, *İstanbul'dan Sayfalar*, Turkuvaz Kitapçılık Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- , *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Öncü, Ayşe, "İstanbullular ve Ötekiler: Küreselcilik Çağında Orta Sınıf Olmanın Kültürel Kozmolojisi", çev. Sungur Savran, (der.) Çağlar Keyder, *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.
- Örs, İlay Romain, *The Last of the Cosmopolitans? Rum Polites of Istanbul in Athens: Exploring the Identity of the City*, for the degree of Doctor of Philosophy in the subject of Anthropology and Middle Eastern Studies, Harvard University, May 1996.
- Özbudun, Sibel, Markus, George ve Demirer, Temel, *Yabancılaşma ve ...*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2007.
- Özdoğan, Mehmet, "Tarihöncesi Dönemlerin İstanbul'u", *Bizantion'dan İstanbul'a Bir Başkent'in 8000 Yılı* içinde, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul, 2010.
- Öztürkmen, Arzu, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- Paine, Robert, "In search of Friendship: An Explanatory Analysis in 'Middle-Class' Culture", *Man*, 1969.
- Papadopoulos, Renos, "Refugee Families: Issues of Systemic Supervision", *Journal of Family Therapy* 23, 2001.
- Phillips, Anne, "Eşitlik, Farklılık ve Kamusal Temsil", (der.) Seyla Benhabib, *Demokrasi ve Farklılık-Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* içinde, çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999.
- Pile, Steve, "Emotions and affect in recent human geography", *Transactions*, Royal Geographical Society, 2009.
- , *The Body and The City, psychoanalysis, space and subjectivity*, Routledge, Londra, New York, 1996.
- Pitt-Rivers, Julian, "The Kith and the Kin", (der.) Jack Goody, *The Character of Kinship* içinde, Cambridge University Press, 1973.
- Proust, Marcel, *Swann'ların Tarafı*, çev. Roza Hakmen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009.
- Radin, Paul, *Primitive Religion, nature and Substance of Religion*, Dover Publication, New York, 1957.
- Rachman, Stanley J., *Anxiety*, Psychology Press Ltd, New York, 2004.
- Rawlins, William K., *Friendship Matters: Communication, Dialectics, and the Life Course*, Transaction Publishers, New Jersey, 1992.
- Relph, Edward, *Place and Placelessness*, Pion, Londra, 1976.
- Renan, Ernest, "What is a Nation?", (der.) Dahbourne ve Ishay, *The Nationalism Reader* içinde, Humanities Press, New Jersey, 1995.
- Rosaldo, Renato, "Seoratin Cultural and Ethial relativism", *Ethics* no. 11, 2000.
- Runciman, Steven, *Byzantine Civilization*, Meridian Books, New York, 1956.
- , *Konstantinopolis Düşü*, çev. Derin Türkömer, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 1999.
- Sack, Robert D., *Homo Geographicus*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1997.
- Said, Edward, *Reflections on Exile: and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.

- Sapir, Edward, "Dil ve Toplum", *Yirminci Yüzyıl Dilbilim içinde*, çev. Ömer Demircan, Multilingual, İstanbul, 1999.
- Schacter, Daniel L. *Belleğin İzinde, Beyin, Zihin ve Geçmiş*, çev. Eda Özgül, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Schmemmann, Alexander, *Great Lent, Journey to Pascha*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1974.
- Schnapper, Dominique, *Öteki ile İlişki*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Scott, Julie ve Selwyn, Tom, *Thinking Through Tourism*, Berg, New York, 2010.
- Seremetakis, Nadia, *The Senses Still, Perception and Memory as Material Culture in Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- Sontag, Susan, *Fotoğraf Üzerine*, çev. Reha Akçakaya, Altıkkırkbeş Yayın, İstanbul, 1999.
- Sirman, Nükhet, "Kadınların Milliyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Milliyetçilik içinde*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- Sluga, Glenda, "Female and national Self Determination: A Gender Re-reading of the Apogee of nationalism", *Nations and Nationalism* 6:4, 2000.
- Smith, Anthony, *Millî Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Stelaku, Vasso, "Alan, Mekân ve Kimlik Kapadokyalı İki Rum Grubunun Yerleşiminde Bellek ve Din", (der.) Renée Hirschon, *Ege'yi Geçerken 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi içinde*, çev. Müfide Pekin ve Ertuğ Altınay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Stewart, Charles, "Who owns the Rotonda? Church vs. State in Greece", *Anthropology Today* 14, no. 5, 1998.
- Stocker, Michael, "Values and Purposes: The Limits of Teleology and the Ends of Friendship", *The Journal of Philosophy* LXXVIII, No. 12, 1981.
- Stoller, Paul, *Sensuous Scholarship*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997.
- Straub, Johannes A., *Constantine as Koiçoe Epiekopoe*, Dumbarton Oaks Papers, 1967.
- Strauss, Claude Lévi, *İrk, Tarih ve Kültür*, çev. Arzu Oyacıoğlu, Haldun Bayrı, Işık Ergüden ve Reha Erdem, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.
- Sutton, David, *Remembrance of Repasts: An Anthropology of food and memory*, Berg, 2001.
- Şarлак, Eva Aleksandru, "İstanbul Nekropollerinde Sanat ve Mimarlık", Derin Yayınları, İstanbul, 2005.
- Tachau, Frank, "Language and Politics: Turkish Language Reform", *The Review of Politics* 26:2, Nisan, 1964.
- Tyler, Stephen, "Postmodern ethnography: From document of the occult to occult document", (der.) James Clifford and George Marcus, *Writing culture içinde*, University of California Press, 1986.
- Thrift, Nigel J., "Intensities of feeling: Towards a spatial politics of affect", *Geografiska Annaler B* 86, 2004.

- , "Steps to an Ecology of Place", (der.) Doreen Massey, John Allen ve Phil Sarre, *Human Geography Today* içinde, Blackwell, Cambridge, 1999.
- Tilley, Christopher, *Phenomenology of the Landscape*, Berg, 1994.
- Tonkin, Elizabeth, *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral*, Cambridge University Press, 1991.
- Tuan, Yi-Fu, *Space and Place The Perspective of Experience*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977.
- Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and anti-structure*, Aldine, Chicago 1969.
- Turner, Victor ve Turner, Edith, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, New York, 1978.
- Tümertekin, Erol, *İstanbul İnsan ve Mekân*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2009.
- Veremis, Thanos, "The Hellenic Kingdom and the Ottoman Greeks: The Experiment of the 'Society of Constantinople'", (der.) Gondicas ve Issawi, *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, The Darwin Press, Inc., Princeton, New Jersey, 1999.
- Volkan, Vamık, *Kıbrıs: Savaş ve Uyum Çatışan İki Teknik Grubun Psikanalitik Tarihi*, çev. Berna Kılınçer, Everest Yayınları, İstanbul, 2008.
- Yapp, Nick, *Fotoğraflarla 20. Yüzyılın Sosyal Tarihi*, çev. Sema Bulutsuz, Literatür, 2005.
- Yerasimos, Stefanos, *Türk Metinlerinde Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- , *İstanbul, İmparatorluklar Başkenti*, çev. Ayşegül Sönmezay ve Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.
- Yıldırım, Onur, *Türk-Yunan Mübadelesi'nin Öteki Yüzü: Diplomasi ve Göç*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Yıldız, Ahmet, *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene", Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Yuval-Davis, Nira, *Cinsiyet ve Millet*, çev. Ayşin Bektaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- Wallerstein, Immanuel, "Kapitalizmin İdeolojik Gerilimleri", (der.) Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler* içinde, çev. Nazlı Ökten, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
- Wenk, Silke, "Gendered Representations of the Nation's Past and Future" *Gendered Nations: Nationalisms and Gender Order in the Long Nineteenth Century* içinde, Berg, Oxford, New York 2000.
- Zetter, Roger, "The Greek-Cypriot Refugees: Perceptions of Return under Conditions of Protracted Exile", *International Migration Review*, no. 28:2, 1994.
- , "Reconceptualizing the Myth of Return: Continuity and Transition Amongst the Greek-Cypriot Refugees of 1974", *Journal of Refugee Studies* 12:1, 1999.
- Žižek, Slavoj, *Sublime object of ideology*, Verso, 1989.

<http://atina.be.mfa.gov.tr> 13/08/2012.
(www.aaa.net.org, 25.06.2012).
(www.theasa.org, 25.06.2012).
<http://www.babynames.org.uk/greek-baby-names.htm>,
<http://www.babynameworld.com/greek.asp>,
<http://www.cnnturk.com>.19.04.2012
<http://www.graecorthodoxa.hypotheses.org/1061> 05/09/2011
Dimostenis Yağcıoğlu, 15/8/2011 tarihli "Mübadele Yapılmasaydı" başlıklı yazısı,
Azınlıkça, sayı 41.
<http://www.radikal.com.tr> 21/05/2012
<http://www.spor.milliyet.com.tr> 20.04.2011
Tayfun Atay, *Radikal* gazetesi, 20/5/2015 tarihli "Dostum Takis! Erkeğiz Biz! baş-
lıklı yazısı, <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1088512&Yazar=TAYFUN-ATAY&CategoryID=41>.
Tanıl Bora, *Radikal* gazetesi, 10/06/2012 tarihli, Akil Adamlar, Kim Bunlar başlık-
lı yazısı http://www.radikal.com.tr/yazarlar/tanil_bora/akil_adamlar___kim_bunlar-1090659.
<http://www.webexhibits.org> 16.04.2012

II. Mehmet, Fatih, Fatih Sultan
Mehmet 49, 55, 77, 79, 80, 225

6-7 Eylül 31-33, 102, 103, 105, 107,
134, 168, 173-175, 185, 189, 190,
204, 218, 220, 222, 240, 248, 293
1964 26, 31-34, 48, 105, 168, 169,
171, 175, 176, 204, 222, 223, 293
1453 50, 59, 70, 78-80, 82, 86, 105,
123, 126, 127, 150, 151, 290, 291

aidiyet 18, 30, 37, 48, 54-56, 106, 108-
110, 121, 134, 137, 158, 165, 168,
183, 193, 195, 224, 240

alan çalışması 11, 13, 17, 22, 35-40,
43-46, 51, 138, 313

Anadolu 20, 66, 83, 97-101, 118, 124,
150, 195, 251, 271, 298, 306

antropolog 25, 40, 44, 64, 109, 110,
113, 120-123, 145, 147, 148, 158,
169, 174, 178, 185, 196, 209, 210,
232, 234, 236, 238, 240, 241, 253,
259, 261, 268, 304

antropoloji 13, 17, 18, 35, 38, 40, 42-
46, 112, 142, 305

Apokries, Karnaval ya da Bakla Horani
138, 140, 314, 326

arkadaş, arkadaşlık 104, 118, 131,

132, 135, 152, 171-173, 186, 194,
199, 205, 207-218, 222-224, 242,
245, 246, 250, 251, 254, 257, 272,
274, 278, 294

atikizm 125, 126

Atina

ayın 18, 37, 69, 73, 76, 77, 126, 141,
152, 153, 155, 161, 162, 332, 333,
341-347, 349, 352, 353

ayrımcılık 29, 213, 294, 323

azınlık 21, 26, 31-33, 43, 54, 97, 100-
102, 109, 114, 120, 121, 130, 133,
137, 140, 145-148, 153, 157, 160,
165, 166, 171, 185, 187, 189, 191,
201, 203, 207, 223, 249, 278, 293,
294, 300, 302-304

Balkan Savaşları 95, 97, 98

Batı Trakya 20, 100, 119, 293

bellek 19, 22, 35, 51, 56, 146, 224,
225, 226, 233, 237, 255-259, 262-
265, 267-269, 271, 276-278, 286,
287, 289-291, 293, 296, 298, 303

Birinci Dünya Savaşı 97

Bizans 104, 105, 123, 125, 126, 150,
153, 155, 156, 168, 235, 238, 239,
289, 290, 292, 300, 304

Bizanslı 105, 123, 127, 235

- Bizantion 49, 56, 57, 60, 62, 64, 71, 105
- Büyük Hafta* 314, 327
- Büyük Perhiz* 35, 138, 140, 141, 314, 326
- Byzantios 58
- catharsis* 140
- communitas* 140
- derinlemesine görüşme 14, 32, 35-37, 41, 45, 139, 290, 291, 293, 296, 298
- dil 18, 33, 44, 46, 51, 80, 106, 115, 119, 121-127, 130-132, 134, 137, 160, 162, 166, 183, 191, 197, 198, 200, 203, 212, 224, 271, 272, 296, 297, 306
- din 18, 24, 35, 51, 55, 66, 67, 69, 76, 88, 101, 106, 108, 116, 122, 143, 146, 149, 155, 156, 162, 166, 183, 193, 212, 265, 290, 291, 298, 348
- Dodekaimeron 35, 138, 139, 313, 331
- duygu(lar) 17, 26, 27, 44, 51, 70, 75, 80, 88, 98, 104, 140, 145-148, 155, 157, 161, 163, 164, 166, 169, 172, 174, 181, 182, 184, 185, 187, 194, 203, 204, 206, 210, 212, 223, 224, 230-232, 240, 242, 243, 249, 255, 258, 259, 261, 265, 267, 269, 270, 273, 275, 277, 278, 282, 284, 287, 289, 295, 304
- ekümenik 71-73, 87, 300
- epitafios 141, 162, 344
- Ermeni(ler) 26, 47, 87, 93, 100, 137, 140, 155, 173, 254, 256, 306
- etnik 23, 51, 87, 94-96, 101, 106, 108-112, 121, 137, 154, 155, 165, 182, 182, 183, 196, 199, 234, 235, 303, 306
- etnisite 30, 93, 111, 115, 154, 155, 234, 305
- etno-din(sel) 88, 96, 154, 155
- Fota, Haç Atma 138-140, 313, 326, 331, 334-339
- gayrimüslim 28, 31, 32, 43, 92, 100, 103, 121, 171, 246, 298, 303
- göç 19, 21, 26, 28-30, 32, 36, 41, 48, 51, 53, 80, 95, 98-100, 102, 114, 119, 120, 147, 151, 158, 164, 166, 167-173, 176, 179-183, 185, 192, 195, 196, 198, 200, 202, 203, 205-207, 212, 215, 223, 224, 226, 229, 236, 239, 248, 249, 251, 255, 265, 266, 270-272, 276, 278, 281, 283, 285-287, 289, 290, 293, 294, 298, 299, 302-304, 319-323
- göç etmek 19, 36, 48, 92, 99, 107, 129, 161, 162, 164, 171-173, 186, 262, 295,
- Grek, Grekos/Grekoi, Greeks 20, 58, 124, 125, 156, 235
- Grekçe 66
- hac 65, 240, 241
- hafıza 45, 50, 51, 53, 105, 130, 150, 195, 242, 243, 261-263, 266, 267, 271, 289, 290, 297, 299
- Hagion Miron 35, 138, 350
- Hayali Cemaatler* 111
- Helen, Hellen 20, 48, 49, 59, 89, 90, 94, 104, 105, 123-125, 156, 234, 235, 237, 262, 294, 304
- Hristiyan 22, 27, 35, 57, 62-68, 70-72, 76, 77, 80, 82, 83, 86-88, 90, 92, 105, 139, 155, 156, 167, 179, 196, 213, 235
- Hristiyanlık 49, 50, 54, 55, 63, 66-68, 71, 76, 80, 82, 125, 139, 155, 156, 235, 238, 239
- Hiyerofani 144
- Hristuyenna, Noel 35, 138-140, 313, 325, 331, 332
- ıslahat 92, 93
- ideoloji 20, 24, 54, 89, 91, 94, 100, 111, 112, 159, 235, 279, 280
- ikonaklazma 71-73
- İmroz 20, 99
- inanç 18, 23, 28, 31, 39, 49, 63-65, 67, 73, 76, 82, 87, 139, 141-143, 147,

- 150, 151, 155, 157, 193, 241, 264, 290, 303
- İncil** 125
- inşa** 23, 27, 48, 64, 65, 67, 89, 91, 173, 178, 195, 206-208, 228, 234-237, 239, 261, 263, 267, 287
- İsa Peygamber** 49, 138, 139, 234, 313, 314, 325-327
- İskender (İmparator, Büyük)** 56, 64, 66, 68, 111, 124, 125, 283
- İstanbul Rum Patrikhanesi** 71, 90, 93
- İstanbullu** 15, 20, 21, 26, 29, 32, 34, 41, 44, 46, 48, 51, 98, 100, 102, 107, 120, 126-132, 138, 145, 147, 153, 160-163, 166, 168, 170, 179, 182, 183, 185, 186, 191, 201, 207, 208, 211, 213, 239, 240, 243, 247-249, 251, 255, 266, 269, 270, 275, 278, 279, 282, 283, 285-287, 292-301, 306, 319-324
- İstanbulluluk** 25, 51, 129, 169, 208, 224, 270, 275, 282, 283, 285
- kamusal alan** 28, 51, 121, 129-132, 140, 166, 185, 189, 191, 214, 216, 277, 278, 280, 297-299, 302
- katharevousa** 126
- katılımcı gözlem** 35-37, 140, 142, 291, 311, 313, 321-324
- Kemalist** 25, 26
- Kıbrıs** 32-34, 103, 104, 115-117, 162, 168, 170, 171, 176, 184, 200, 204, 218, 219, 239, 248, 259, 294
- kilise** 22, 23, 33, 36, 37, 55, 64-69, 71-80, 82, 83, 86, 87, 89-91, 97, 103, 105, 116, 119, 125, 138-140, 143, 145-147, 150-153, 156, 157, 161, 163, 164, 181, 185, 195, 214, 221, 226, 233, 235, 238-241, 252, 256, 257, 277, 282, 286, 290-292, 298, 299, 325, 326, 332-339, 341-348, 352-354
- kimlik** 18, 19, 26, 28, 35, 43, 48, 50, 51, 54, 66, 67, 70, 86, 91, 93, 95, 101, 104, 106, 109, 110, 113, 121, 130, 132, 137, 138, 142, 146, 147, 149, 150, 154, 155, 157, 158, 163, 165, 166, 172, 182, 183, 186, 195, 196, 198, 199, 202, 207, 208, 212, 217, 223, 229, 232-237, 244, 246, 248, 256, 258, 264, 267, 272, 281, 282, 285, 286, 289, 291, 292, 294-296, 303, 306
- Koinê, Helenistik ortak dil, ortak dil** 123-125,
- komşu(lar), komşuluk** 20, 25-27, 146, 174, 194, 208, 212-214, 217-219, 221, 222, 229, 242, 249, 254, 255
- Konstantin, Büyük Konstantin, Constantinus** 49, 50, 53, 56-59, 61-71, 74, 76-80, 82, 105, 149, 156, 297
- Konstantiniyye** 56, 57, 79, 82, 105
- Konstantinoupolis, Konstantinopolis** 49, 50, 56, 58, 60, 63, 65, 68-71, 74, 76, 77, 79, 82, 297
- kök(ler)** 24, 26, 88-91, 104, 110, 111, 124, 155, 165, 170, 181, 192, 193, 206, 223, 232, 234, 238, 256, 260, 281, 290
- köken** 18, 26, 67, 87-90, 94, 95, 108, 111, 121, 139, 142, 151, 156, 165, 168, 195, 227, 232, 234, 235, 249, 265, 273, 290, 296, 306
- kurgu** 20, 26, 27, 54, 58, 62, 63, 74, 105, 112-114, 178, 182, 193, 206, 228, 235, 237-239, 267, 277, 285, 287, 291, 306
- kutsal** 18, 35, 43, 64, 66, 67, 69, 70, 73, 74, 76, 77, 79, 105, 138, 143-146, 233, 234, 239-241, 245, 289, 290-292, 297, 302, 314, 325, 327, 346, 350-354
- kutsallaştırma** 62, 69, 104, 105, 226, 233, 238, 241, 244, 262, 289,
- kutsiyet** 62, 68, 69, 193, 239, 241
- kültürel aktarım** 158, 159, 179
- kültürel Miras** 22, 27
- Lozan** 21, 22, 98-101, 105, 239
- mekânsal** 18, 51, 56, 67, 104, 193, 199, 224, 238, 253, 256, 257, 259, 266, 277, 278, 286, 289, 297-299

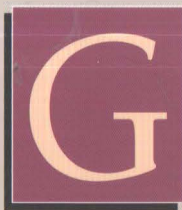
millet 87, 89, 90, 95, 96, 98, 101, 110,
 111, 134, 151, 154, 178, 204, 205,
 263, 291
 millet sistemi 90, 97, 100, 109
 milliyetçi 27, 94, 113, 159, 165, 178,
 262, 282, 303
 milliyetçilik 30, 51, 94-96, 106, 108-
 114, 159, 165, 178, 179, 182, 306
 modern 23, 38, 109, 142, 209, 236,
 253, 260, 261, 284
 modernleşme 24, 25, 92
 mübadele 20-22, 28, 34, 98-100, 105,
 107, 164, 168, 196, 206, 239, 283,
 293
 Müslüman 20, 23, 25, 49, 82, 87, 88,
 92, 93, 95, 98, 99, 116, 119, 127,
 145, 150, 159, 160, 162, 165, 166,
 177, 179, 212, 213, 217, 221, 246,
 247, 249, 306
 nesne 24, 27, 38, 39, 41, 45, 70, 74,
 78, 79, 115, 120, 121, 144, 174,
 175, 184, 188, 222, 231, 275, 281,
 284, 293, 294, 301
 nesnellik 38, 39, 301
 nostalji 27, 231, 258-262, 303
 Ortodoksluk 54, 56, 154, 156, 157,
 166, 238
 Osmanlı 21-25, 27, 50, 55, 57, 59, 75,
 76, 78, 80, 82, 83, 86-97, 100, 101,
 104, 105, 121, 125, 126, 127, 151,
 153, 235, 237, 239, 262, 283, 290,
 291, 306
 öz 28, 110, 111, 123, 128
 özne 24, 25, 27, 38, 39, 41, 108, 109,
 114, 115, 120, 121, 188, 189, 197,
 198, 229, 279, 280, 286, 293
 öznellik 25, 38, 41, 174, 192, 230,
 281, 301
 Pagan 49, 59, 62-70, 90, 105, 139, 156
 Pascha/Paskalya 26, 35, 138-141, 161,
 163, 180-182, 205, 213, 292, 314,
 325-327, 341-348
 patrik 69, 71, 72, 75, 80, 81, 83, 86,

90, 139, 151, 235, 290, 342, 347,
 352, 354
 patrikhane 20, 35, 71, 80, 86, 87, 89-
 91, 93, 97, 116, 117, 119, 234, 239-
 241, 350-353
 protohronia/Yılbaşı 35, 138-140, 313,
 331
 ritüel 12, 18, 35, 36, 37, 45, 51, 108,
 112, 113, 137-150, 152, 155, 157,
 158, 160, 162-166, 198, 233, 234,
 240, 242, 265, 286, 289, 290-292,
 302, 303, 306
 Roma 55-57, 59, 63-65, 70, 71, 75, 82,
 83, 125, 156, 237, 238
 Romaioi 58
 Romalı 20, 58, 66, 73, 83, 124,
 Rum Ortodoks 11, 12, 18, 20, 33,
 34-37, 45, 46, 51, 54-56, 83, 90,
 93, 99, 100, 106, 107, 108, 116,
 119, 137, 140, 143, 146-148, 151-
 153, 155, 156, 158, 160, 165,
 166, 198, 204, 234, 238, 272,
 277, 278, 286, 287, 289, 290-292,
 301, 306, 325
 Rumca 12, 27, 32, 33, 43, 44, 48, 51,
 108, 120, 125, 127, 128-134, 137,
 155, 160, 166, 191, 198, 199, 234,
 258, 272, 278, 280, 289, 295, 296,
 297, 302, 306
 sınır 130, 138, 149, 150, 155, 157,
 158, 160, 162-164, 166
 şehir (şehir) 12, 45, 49-51, 53, 56-
 60, 62, 64, 65, 67-71, 74-80, 82,
 83, 86, 100, 103-105, 127, 150,
 151, 175, 179, 185, 202, 222,
 224-226, 230, 232, 234, 240, 241,
 245, 249, 251-253, 255, 272, 273,
 275-277, 282, 285, 289, 290, 297,
 298, 304
 tanzimat 92, 93, 101, 151
 tarih yazımı 50, 54, 63, 79, 113, 235
 temsil 228, 236
 Tenedos 20, 99

travma 26, 31, 32, 100, 149, 175, 176,
194, 195, 200, 207, 218, 223, 252,
254-257, 276, 279, 280, 296
Türkçe 22, 32, 33, 41, 43, 44, 47, 48,
57, 95, 115, 116, 119-121, 124,
128-131, 133, 134, 137, 166, 167,
168, 195, 197, 198, 205, 234, 248,
259, 271-273, 284, 295, 296, 300,
304, 306
Türkiye 20-25, 29, 30, 32-34, 42, 43,
47, 55, 56, 58, 95, 98-101, 112,
114, 119, 121, 133, 135-137, 141,
156, 160, 162, 164-166, 172, 173,
180, 187, 191, 194, 195, 199-201,
204-208, 211, 213, 214, 218, 225,
238, 239, 246-248, 251, 271, 273,
280, 283, 293, 294, 300, 303, 304,
306
Türkleştirme 105, 109, 120
ulus-devlet 50, 51, 54, 88, 90, 91, 95,
106, 112, 154, 182, 306
vatandaşlık 29, 31, 65, 113, 114, 166,
179, 196, 200, 202, 203, 218, 246,
247, 303

Vatandaş Türkçe Konuş 115, 120,
121, 129, 131, 167, 296
Varlık Vergisi 30-32, 102, 103, 105,
118, 141, 168, 173, 240, 293
Yeni Ahit 125
Yunan 19, 20, 22, 27, 33, 48, 53, 54,
56, 60, 62, 63, 74, 80, 87, 89, 90,
91, 93, 97-99, 101, 104, 114, 123-
127, 132, 135, 136, 146, 156, 170,
177, 201, 202, 225, 236, 237, 239,
249, 260, 269, 278, 291, 302
Yunanlar 98, 225, 238, 269
Yunanistan 20-22, 29, 33, 34, 51, 53,
55, 89, 91, 97-100, 107, 114, 123,
124, 129, 133, 134, 141, 146, 150,
160, 162, 163, 166, 167, 168, 175,
180, 183, 196, 197, 199, 200-202,
205, 206, 208, 209, 211, 212, 225,
235-238, 243, 247, 250, 255, 260,
269, 273, 280, 292, 295, 304
Yunanlı(lar) 20, 27, 47, 48, 51, 53, 65,
70, 82, 87, 89, 112, 123, 129, 150,
155, 156, 160, 162, 166, 190, 197,
198, 201, 208, 234, 239, 269-272,
282, 294, 296

“İstanbul’lu olmak bir kere Yunanlılar arasında ve Rumlar arasında bir ayrıcalık olarak kabul edilir. Çünkü Şehr-i Âli bu, çok eski gelenekleri olan bir cemaatten geliyorsunuz. Bu cemaatin ne de olsa hem yakın tarihte hem eski ortaçağlarda yaratmış olduğu bütün o eserlerle kendinizi bir şekilde bağlı hissediyorsunuz, çünkü o kiliselerden geçmiş oluyorsunuz, o mekânlardan geçmiş oluyorsunuz, yaşamış oluyorsunuz, anılarınız var. (...) İstanbul güzel bir yer. İstanbul, tarihin felsefenin şunun bunun ötesinde kendisi güzel bir şehir. Bugün de (...) birçok şey değişmiş olmasına rağmen güzel olmaya devam eden bir cazibe merkezi. Dolaşısıyla bu, gururlanılacak bir şey...”



öçtükleri veya ziyarete gittikleri Yunanistan’da rahat edemiyor, Yunanlar tarafından yadırganıyorlar. Burada, İstanbul’da da Rumca konuştuklarında büyükleri tarafından “Susun, susun, duyacaklar” diye uyarılıyor, göze batmamaya çalışıyorlar. Kuşaklardır yaşadıkları şehirde “yabancı” diye yadırganmanın hazinliği... “Ne oralı ne buralı” olmanın hüznü...

Elinizdeki kitap, öncelikle ve esasen İstanbul’lu olan Rumların algı ve duygu dünyasına bir pencere açıyor. İstanbul’un, İstanbul’lu olmanın Rum-Ortodoks kimliğinin inşasındaki yerini, bu kimliğin mekânda, mitlerde, ritüellerde ve bellekteki yeniden üretimini anlatıyor, anlattırıyor. Tabii, başta 6/7 Eylül vahşeti, sürgünlerle, milliyetçiliğin tacizleriyle, bu kimliğin aşınmasının da hikâyesi bu. İstanbul’un ve İstanbul’lu kimliğinin değişiminin de izlerini sürebileceğimiz bir hikâye.

Nurdan Türker, kimliğin ve hikâyenin nostalji kapanına kısılmasına da razı olmadan, canlı ve analitik bir bakışın örneğini veriyor. ■

