

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
BATI DİLLERİ ve EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI
ÇAĞDAŞ YUNAN DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

YUNAN HİKÂYELERİNDE KADIN VE ULUSAL
KİMLİĞİN ÜRETİMİ
(1880-1922)

Ash ÇETE

2502140469

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Damla DEMİRÖZÜ

İSTANBUL – 2020



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ASLI ÇETE Numarası : 2502140469
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : BATI DİLLERİ VE EDEBİYATLARI / ANABİLİM DALI / Danışmanı : PROF.DR.DAMLA DEMİRÖZÜ
Tez Savunma Tarihi : 15.01.2020 Saati : 11:00
Tez Başlığı : "YUNAN HİKAYELERİNDE KADIN VE ULUSAL KİMLİĞİN ÜRETİMİ (1880 – 1922)"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
PROF.DR.DAMLA DEMİRÖZÜ		KABUL
PROF.DR.SERHAT GÜVENÇ		Kabul.
PROF.DR.ONUR YILDIRIM		Kabul.
DOÇ.DR.CANAN ŞAVKAY		kabul
DOÇ.DR.ZUHAL MERT UZUNER		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
PROF.DR.ELÇİN MACAR		
DOÇ.DR.ERMAN GÖREN		

ÖZ

YUNAN HİKÂYELERİNDE KADIN VE ULUSAL KİMLİĞİN ÜRETİMİ

(1880-1922)

ASLI ÇETE

19. yüzyıl başında ulus devlet olarak kurulan Yunanistan, ulusal kimliğini iki ayrı geçmiş üzerinden tanımlıyordu: Antik Hellen ve Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu. Bu iki önemli kimlik kodu, 19. yüzyılın ikinci yarısında resmi düzeyde bir araya gelerek Yunan ulusal kimliğinin ana yapı taşlarını oluşturmuştur. Ulusçu tarih anlatısının bir sonucu olarak zaman içinde “devamlılık” yaratma çabası, önce Doğu Roma İmparatorluğu’nu bir Yunan Ortaçağına dönüştürmüş, devamında yaşanan Osmanlı İmparatorluğu’nu ise “400 yıllık kölelik” şeklinde tanımlamıştır.

Özgürlük-kölelik ikilemi Yunan resmi ulusal anlatısının ana motifini oluşturur. Buna göre, kadın olarak cinsiyetlendirilen vatan, Doğu Roma İmparatorluğu’nun son yıllarında giderek artan yozlaşma sonucu Tanrı tarafından cezalandırılarak Osmanlı İmparatorluğu’nda “köle” haline getirilmiştir. “Günah” işleyen ve bunun sonucunda boyunduruk altına alınan kadın, Hellas, erkek kahramanlar tarafından özgürleştirilerek “doğru yola getirilir” ve “kurtarılır”. Böylece geçmişin “saf ve şanlı” günleri yeniden kazanılır.

Bu çalışmada 19. yüzyıl Yunan düşünce hayatına yön vermiş beş düşün adamı olan Georgios Viziinos, Aleksandros Papadiamandis, Andreas Karkavitsas, Giannis Psiharis ve Hristos Hristovasilis’in 1880-1922 yılları arası yayımlanmış hikâyelerinde ulusal kimliğin ve kadının nasıl kurgulandığını araştırdık. Beş bölümden oluşan tezin ilk bölümünü “ulus” ve “ulusçuluk” kavramlarına ve bu alanda üretilmiş teorilere ayırdık.

Tezin ikinci bölümünde Çağdaş Yunan Aydınlanmasını kısaca özetledikten sonra Yunanistan’ın ulusal devlet olarak tanındığı 1830 yılından 1880 yılına dek nasıl bir kimlik kurgusuna girişildiğini anlattık. Bu bağlamda Yunan resmi tarih anlatısını ve

bu anlatı içinde yer alan “öteki”yi ve kadını ele aldık. Üçüncü bölümde, 1880 sonrası ulusal kimliğin yeniden tanımlanışını, dönemin konjonktürüne uygun olarak nasıl yeniden üretildiğini ve edebiyata ne şekilde yansıdığını inceledik. Bu bağlamda, dört alt başlık altında tarihi-edebi gelişmeleri sunduk. İlk olarak dönemin siyasi olaylarına kısaca değinip Yunan entelektüel yaşamının ve ulusal kimliğinin ayrılmaz bir parçası olan dil sorununun, 1880’lerde nasıl yeniden gündeme geldiğini açıkladık. Sonrasında, özellikle Yunan hikâyeciliğini tanımlayan **İthografia** terimini ayrı bir başlık altında anlattık.

Dördüncü bölümde, bu tezin ana inceleme konusunu oluşturan beş yazarın hikâyelerinde, ulusal kimliğin ve yerli/ulusal kadının nasıl üretildiğini; “öteki”nin kadınına nasıl bir bakış açısı geliştirildiğini; 19. yüzyıl söylemine uygun olarak “kadınlık” ve “erkeklik” kavramlarının hangi kriterler üzerinden tanımlandığını örneklerle tartıştık. Bu doğrultuda ele aldığımız hikâyelerin beş temel algı karşısındaki tutumlarını tespit ettik: kadın, “öteki”, zaman, din ve mekân. Beşinci ve son bölümde ise, tüm bu incelemeler ışığında ortaya çıkan sonuçları değerlendirdik.

İncelenen toplam 281 hikâyede genel olarak ulaştığımız sonuçlar şu şekilde özetlenebilir: Yazarlar din, dil, zamanda “devamlılık” gibi ulusal kimlik unsurlarını farklı oranda kullanmışlardır. Örneğin, Antik Hellen’in kullanımı Karkavitsas’ta çok düşükken, Psiharis’te çok yüksek, Hristovasilis’te ise Bizans ile eşit orandadır. Olumsuz “öteki” imajı ise bütün bu eserlerde gözlemlenen ortak paydadır. 1880-1910 yılları arası Makedonya “sorunu” çerçevesinde özellikle Bulgar ulusçuluğu ile ciddi bir çatışma söz konusuydu. Buna rağmen hikâyelerde Bulgar’a çok az yer verilmiştir. Değinilen Bulgarların tümünün “olumsuz” imaja sahip olması da kayda değer bir diğer ilginç bulgu olarak karşımıza çıkıyor.

Sıradan halk arasında mutlak “iyi” ve mutlak “kötü” karakterlere rastlanılmazken, Osmanlı İmparatorluğu’nun temsili sultanın ve emrinde çalışan Arap, Arnavut/Arvanit gibi Müslüman yöneticilerin mutlak “kötü” şeklinde sunulduğu gözlemlenmiştir. Her ne kadar Osmanlı/Türk, diğer etnik unsurlara göre daha olumsuz algılansa da bu durum, halk arasından sıradan bir karaktere indirgenmez. Olumsuz algı, çoğunlukla Osmanlı yönetimine yöneliktir.

Osmanlı/Türk'ün yanında yerli yabancı tüm kadınların da ötekileştirildiği görülür. İncelenen hikâyelerde kadının, Yunan resmi tarih anlatısının ulusal “öteki” olarak kabul ettiği Osmanlı/Türk'ten bile daha olumsuz algılandığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yunan Hikâyeleri, Kadın, 19. Yüzyıl, Ulusal Kimlik, Ulusçuluk.



EXTENDED ABSTRACT

WOMEN AND THE CONSTRUCTION OF NATIONAL IDENTITY IN GREEK STORIES

(1880–1922)

ASLI ÇETE

Towards the end of the 18th century, with the influence of the European Enlightenment, a variety of discussions took place among the Greek intellectuals of the Ottoman Empire about their roots, who they were and their desire to create a new order. In these discussions, the Church, which initially played an active and innovative role, increasingly clung to traditions and argued that the status quo — the position of the Greek community within the Ottoman Empire — had to be preserved. Intellectuals such as Rigas Velestinlis and Adamandios Korais, who were more revisionist in their search for an identity and a new order, suggested different ways to alter the political structure. Velestinlis imagined a state in which all citizens of the Ottoman Empire could live together equally, regardless of religion, language and ethnicity, and desired that the Hellenic element be dominant in this state he dreamt of. Korais, on the other hand, dreamt of a Greece that separated from the Ottoman Empire and gained its independence as in other nationalist movements of the period.

In the early years following its establishment, the Greek national state was skeptical of the Eastern Roman (Byzantine) empire, and was in a quandary over whether to include it in its national history. Nevertheless, as the prejudices about the Middle Ages were overcome in Europe by the mid-19th century, Byzantines began to settle as an intermediate period in the Greek national history. As a result of this development, traditions that were believed to have been used since the ancient Hellenic times began to be sought in the Byzantine Empire, and those that were believed to have been used since the ancient Hellenic and Byzantine times began to be sought in modern Greek society.

Founded as a national state at the beginning of the 19th century, Greece has defined itself as the heir to the Ancient Hellenic culture through a code, which it established through language, and as the heir to the Eastern Roman (Byzantine) Empire through another code, which it established through religion (Orthodox Christianity). These two significant identity codes came together at the official level in the second half of the 19th century to form the main building blocks of Greek national identity. As a result of a nationalist narrative history, the insistence on seeking “continuity” over time first transformed the Eastern Roman Empire into a Greek Medievalism, and then described the subsequent Ottoman Empire as a “400 years of slavery.”

The freedom–slavery quandary constituted the main motive of the Greek official national narrative. In this respect, the homeland, which was imagined as a woman, had been punished by God as a result of the ever-increasing corruption in the final years of the Eastern Roman Empire and turned into a “slave” in the Ottoman Empire. Hellas, the woman who committed a “sin” and was consequently subjugated, was liberated and “disciplined” by male heroes. In this way, the “pure and glorious” days of the past were reclaimed.

In this study, we investigated how the national identity and women were portrayed in the stories published between the years 1880 and 1922 by Georgios Viziinos, Alexandros Papadiamandis, Andreas Karkavitsas, Giannis Psiharis and Hristos Hristovasilis, who were the five philosophers who oriented the 19th century Greek philosophical life. We allocated the first chapter of this five-chapter thesis to the concepts of “nation” and “nationalism” and the theories proposed in this field.

In the second chapter of the thesis, after a brief summary of the Modern Greek Enlightenment, we described how an effort to create an identity was undertaken from 1830, when Greece was recognized as a national state, to 1880. In this context, we discussed the Greek official narrative history and the “other” and the woman in this narrative.

In the third chapter, we examined the redefinition of the national identity after 1880, how it was reproduced in compliance with the conjuncture of the period, and how it was reflected in literature. In this context, we presented historical/literary developments under four sub-headings. First, we briefly addressed the political

events of the period and explained how the language problem, which was an integral part of Greek intellectual life and national identity, was reintroduced in the 1880s. Next, we explained the term “ithografia”, which specifically describes Greek storytelling, under a separate heading.

In the fourth chapter, we discussed with examples how the national identity and the concept of native/national woman were established, how a point of view was developed towards a woman of the “other,” and according to what criteria the concepts of “femininity” and “masculinity” were defined in line with the 19th century rhetoric in the stories of the five authors who constituted the main subject of this thesis. In this respect, we identified the attitudes of the stories we dealt with towards five basic perceptions: the woman, the “other,” time, religion and space. In the fifth and final chapter, we analyzed the results that emerged in the light of all these investigations. To this end, we looked for answers to the following questions:

- ♦ What is a nation and a national identity, and how are they defined?
- ♦ How and when was the Greek national identity created?
- ♦ What function does the “other” have in the national identity creation phase?
- ♦ Who is (are) the “other(s)” of Greek nationalism? What are their roles in the creation of a national identity?
- ♦ How is a woman (re)constructed in nationalism? What is her function?
- ♦ Has the national identity that had previously been constructed been redefined after 1880? How?
- ♦ Does literature have an impact on/contribution to the process of construction of national identity? How?

The overall results that we reached in a total of 281 stories that we examined can be summarized as follows: Elements of national identity such as alienation, religion and language were not used at the same level of intensity by every author. However, it was seen that the act of creating an “other” was the most intense identity element. In the context of the Macedonia “issue” between the years 1880 and 1910, a serious

conflict was the case especially with Bulgarian nationalism. Nevertheless, there was little room for Bulgarians in the stories. Another finding that needs to be noted is that all the Bulgarians that were mentioned were perceived “negatively.”

No extremely “good” or extremely “bad” characters were encountered in the stories. However, it was seen that the sultan, the representative of the Ottoman Empire, and the Muslim rulers working under him, such as the Arabs and the Albanians/Arvanits, were presented as extremely “bad” people. Although the Ottomans/Turkish people were perceived as more “negative” than other ethnic elements, this was not reduced to an ordinary character among the general public. The negative perception was mostly against the Ottoman rule.

It is seen that besides the Ottomans/Turkish people, all women regardless of whether they were natives or foreigners were also marginalized. It was found that in the stories that were examined, the woman was perceived to be more negative than the Ottoman/Turkish, whom the Greek official narrative history regarded as the national “other.” Circumstances that were identified in the context of gender can be listed as follows:

- a) All women, regardless of whether they were native or foreign, were presented as “weak” characters in accordance with the hegemonic European gendered discourse.
- b) Women who were considered “strong” or “ideal” stood out with their male-specific characteristics and achievements in a specific field.
- c) All women who were considered positive had characteristics that were determined by the hegemonic gendered discourse.
- d) Women who did not obey or act in accordance with the hegemonic gendered discourse were perceived to be “negative.”
- e) All women who had their own opinions and attitudes would eventually back away and return to the limits drawn by the male-dominated discourse.

- f) In the stories of all four other writers, except Papadiamandis, women were mostly referred to by the names of their husbands.
- g) The Ottoman/Turkish women were left within the hegemonic discourse and associated with the East and their sexuality and secrecy, which they were believed to be endowed with.
- h) As far as permission was granted, the only woman with the freedom to enter and exit the masculine area was the old woman who had lost her sexuality.

In light of all these, it was concluded that there were two types of “other” in Greek national narrative: one who was open/articulated (Ottoman/Turkish), and the other who was secret/unspoken (woman).

Keywords: Greek Stories, Woman, 19th Century, National Identity, Nationalism.

ÖNSÖZ

Ulusal kimlik ve imaj çalışmalarına duyduğum ilgi lisans yıllarımın başlangıcına dek uzanır. Özellikle imaj çalışmalarının, empati duygusunu geliştirmesi nedeniyle en dar düzlemde topluluklar, en geniş düzlemde ise ülkeler ve ülkeler arası ilişkileri iyileştirici bir etkisi olabileceğine inanıyorum. Birbirini resmi “öteki” ilan etmiş Türkiye ve Yunanistan’ın yanı sıra farklı ülkelerde de bugüne dek yapılmış çok sayıda çalışma, bu inancımı destekler niteliktedir. Ancak, ne var ki ulusal “öteki” konusuna yoğunlaşan bu çalışmaların birçoğu ulusal kimlik kurgusunda toplumsal cinsiyet rolüne değinmemiştir. Edebiyat metinlerinde “öteki” olarak konumlandırılan Türk’ün ya da Yunanlı’nın erkek olduğu daha en baştan verili kabul edilmiş, kadının nasıl bir konuma sahip olduğu araştırılmamıştır. Alandaki bu boşluk beni motive eden en güçlü neden oldu.

Bu çalışmanın araştırma alanı, her çalışmada olduğu gibi, sınırlıdır. Araştırmamızda 19. yüzyılın ikinci yarısından beş Yunanlı erkek yazarı ele alıp hikâyelerinde kurguladıkları ulusal kimliği ve toplumsal cinsiyeti inceledik. Bu bağlamda sadece erkek algısına yoğunlaşıp onların dünyasında kadının, bir dereceye kadar da erkeğin, konumunu araştırdık. İleride hem kadın hem erkek çalışmaları çerçevesinde yapılacak daha geniş kapsamlı araştırmalar şüphesiz çok daha ufuk açıcı olacaktır.

Tezin yazım aşamasında karşılaştığım güçlüklerin en önemlisi, ele aldığım hikâyeleri ulusçuluk ve toplumsal cinsiyet açısından inceleyen temel bir bibliyografyanın olmayışındı. Bir diğer güçlük ise hikâyelerin seçimiydi. Bu güçlüğü aşmak için çocuk hikâyeleri ile hiç basılmamış hikâyeleri teze dâhil etmedim. Bunların yanı sıra teknolojinin ve bu teknolojiyi kullananların özverili çalışmaları sayesinde yaşadığım bazı kolaylıklar da oldu. Nadir eserler kitaplığında bulunan kimi hikâyeler, geçtiğimiz yıllarda Selanik Aristoteles Merkez Kütüphanesi ve Girit Üniversitesi, *Anemi/Avéμn* veri tabanı aracılığı ile elektronik ortama aktarıldı. Kütüphane çalışanlarının bu çok değerli çalışması sayesinde bu eserlere zahmetsizce ulaşma olanağı buldum.

Tezin hazırlanma sürecinde yanımda olan, görüş ve önerileri ile beni her zaman destekleyen danışmanım Prof. Dr. Damla Demirözü'ne; gerçekleştirdiğimiz toplantılarda değerli vakitlerinden ayırıp toplantıya bizzat katılarak görüşlerini daima yapıcı bir atmosfer içinde dile getiren tez izleme jüri üyeleri Doç. Dr. Canan Şavkay'a ve Prof. Dr. Serhat Güvenç'e; beni bibliyografya konusunda destekleyen Dr. Öğr. Üyeleri Maria Iatrou ve Nilgün Elam'a; bazı metinlere ulaşmamda yardımlarını esirgemeyen sevgili arkadaşlarım Chrisa ve Vaso Theologou ile Anastasia Dadousi'ye ve her dâim yanımda olan aileme içten teşekkürümü sunarım.

ASLI ÇETE

İSTANBUL, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
EXTENDED ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	xi
İÇİNDEKİLER.....	xiii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ULUS ve ULUSÇULUĞUN TANIM(LAR)INA KISA BİR BAKIŞ

1.1. İlkçi/Primordialist Yaklaşım.....	15
1.2. Modernist Yaklaşım.....	15
1.2.1. Ernest Gellner (1925-1995).....	17
1.2.2. Benedict Anderson (1936-2015).....	18
1.2.3. E. J Hobsbawn (1917-2012).....	21
1.2.4. Miroslav Hroch (1932 -).....	23
1.3. Etno-sembolcü Yaklaşım.....	24
1.3.1. Anthony D. Smith (1939-2016).....	25
1.4. Feminist Yaklaşım.....	29
1.4.1. Nira Yuval-Davis (1943-).....	30

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞLAŞMA ve KİMLİK ARAYIŞLARI

2.1.	Yunan Aydınlanması (1774-1821).....	34
2.1.1.	Rigas Velestinlis.....	40
2.1.1.1.	Rigas Velestinlis'in Ulusal Toplumsal Hafızaya Aktarımı.....	45
2.1.2.	Dil sorunu ve Ulusal Kimlik.....	47
2.1.2.1	Adamantios Korais.....	49
2.1.2.2	Anonim metinler.....	55
2.1.2.3	Gelenekçiler.....	58
2.2.	Yunan Ulusal Devletinin Kuruluşu ve Ulusal Kimliğin Kurgulanışı (1830-1880).....	63
2.2.1.	Yunan Ulusal Anlatısı.....	63
2.2.2.	Yunan Ulusal Söyleminde “Öteki”.....	74
2.2.3.	Yunan Ulusal Söyleminde Kadın.....	79

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1880 SONRASI KİMLİK ARAYIŞINDA YENİ YÖNELİMLER

3.1.	Siyasi-Kültürel Gelişmeler.....	92
3.2.	Dil Sorunu.....	102
3.2.1.	Evangelika (1901) ve Orestiaika (1908).....	115
3.3.	“ İthografia ” Terimi.....	117

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

1880-1922 ARASI YAYIMLANAN YUNAN HİKÂYELERİNDE KADIN ve ULUSAL KİMLİK

4.1.	Georgios Viziinos / Γεώργιος Βιζυηνός (1849- 1896).....	122

4.2.	Aleksandros Papadiamandis / Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης (1851-1911).....	154
4.3.	Andreas Karkavitsas / Ανδρέας Καρκαβίτσας (1851-1922).....	208
4.4.	Giannis Psiharis / Γιάννης Ψυχάρης (1854-1929).....	243
4.5.	Hristos Hristovasilis / Χρήστος Χρηστοβασίλης (1861-1937).....	274
SONUÇ		301
KAYNAKÇA		314
EKLER		326
ÖZGEÇMİŞ		339

TABLÖLÄR

Tablo1.:	9
Tablo 2.1.:	73
Tablo 4.1.:	149
Tablo 4.2.:	150
Tablo 4.3.:	150
Tablo 4.4.:	151
Tablo 4.5.:	151
Tablo 4.6.:	152
Tablo 4.7.:	152
Tablo 4.8.:	153
Tablo 4.9.:	153
Tablo 4.10.:	203
Tablo 4.11.:	204
Tablo 4.12.:	204
Tablo 4.13.:	205
Tablo 4.14.:	205
Tablo 4.15.:	206
Tablo 4.16.:	206
Tablo 4.17.:	207
Tablo 4.18.:	207
Tablo 4.19.:	238
Tablo 4.20.:	239
Tablo 4.21.:	239
Tablo 4.22.:	240
Tablo 4.23.:	240
Tablo 4.24.:	241
Tablo 4.25.:	241
Tablo 4.26.:	242
Tablo 4.27.:	242
Tablo 4.28.:	269
Tablo 4.29.:	270

Tablo 4.30.:	270
Tablo 4.31.:	271
Tablo 4.32.:	271
Tablo 4.33.:	272
Tablo 4.34.:	272
Tablo 4.35.:	273
Tablo 4.36.:	273
Tablo 4.37.:	296
Tablo 4.38.:	297
Tablo 4.39.:	297
Tablo 4.40.:	298
Tablo 4.41.:	298
Tablo 4.42.:	299
Tablo 4.43.:	299
Tablo 4.44.:	300
Tablo 4.45.:	300
Tablo 5.1.:	303
Tablo 5.2.:	304
Tablo 5.3.:	304
Tablo 5.4.:	305
Tablo 5.5.:	306
Tablo 5.6.:	306
Tablo 5.7.:	307
Tablo 5.8.:	307
Tablo 5.9.:	308
Tablo 5.10.:	309
Tablo 5.11.:	309
Tablo 5.12.:	310
Tablo 5.13.:	310
Tablo 5.14.:	311
Tablo 5.15.:	311
Tablo 5.16.:	312

Tablo 5.17:.....	312



RESİMLER

Resim 1.1.....	33
Resim 2.1.....	84
Resim 2.2.....	85
Resim 4.1.....	122
Resim 4.2.....	154
Resim 4.3.....	208
Resim 4.4.....	243
Resim 4.5.....	274

KISALTMALAR LİSTESİ

HDH : Halk Dili Hareketi



GİRİŞ

Yakın zamanda yapılan pek çok araştırma kurgusal düzyazı örneklerinin (roman ve hikâye), toplumları anlamak için önemli bir kaynak olduğunu ortaya koymuştur.¹ Bu tür kurgusal düzyazı metinlerinden hareketle bir toplumda yaşanan tartışmaları, kurgulanan kimlik ve tarih anlatılarını öğrenmek olanaklıdır. İlk defa 1962 yılında, Oliver Brachfeld (1908-1967) tarafından dile getirilen “imaj (imagologie)” sözcüğü (Millas, 2000: 4), karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarının bir dalı olarak özellikle 1940’lardan sonra gündeme gelmiş ve Jean-Marie Carré (1887-1958), Hugo Dyserink (1927–), Daniel-Henri Pageaux (1939–), Jean-Marc Moura (1956–) ve Marius-François Guyard (1921-2011) gibi karşılaştırmalı edebiyat bilimciler tarafından geliştirilmiştir (Αμπατζοπούλου, 2011: 93; Millas, 2000: 6). Bu kurgusal metinler, filoloji dışında da bir bilim dalı haline gelen imaj çalışmaları çerçevesinde tarih, psikoloji, sosyoloji, göstergebilim, uluslararası ilişkiler ve siyaset bilim gibi disiplinler için de zengin birer araştırma kaynağı olmuştur.

Yunanistan’da 19. yüzyılda yayımlanmış hikâyeler de bize, tıpkı romanlar gibi, 19. yüzyıl Yunan toplumu ve ideolojisi hakkında önemli bilgiler verir. Düzyazı örneklerinin stereotipler yaratma açısından önemine dikkat çeken Abacopulu, edebiyatta imaj konusunda şunları dile getirir:

“Edebiyat – özellikle düzyazı – metinleri stereotiplerin araştırılması bakımından, bana göre, olağanüstü uygun bir zemin oluşturur. Çünkü anlatı eyleminin kendisi, kişilerin kahramanlar ve antikahramanlar, dostlar ve düşmanlar, yani iyiler ve kötüler şeklinde çift kutuplu kategorileştirilmesi

¹ Frangiski Abacopulu’nun, Çağdaş Yunan düzyazısında Yahudi imajını çalıştığı **Ο άλλος εν διωγμό Η εικόνα του Εβραίου στη λογοτεχνία: Ζητήματα ιστορίας και μυθοπλασίας**; Herkül Millas’ın, **Türk Romanı ve “Öteki”. Ulusal Kimlikte Yunan İmajı** başlıklı ödüllü doktora tezi; Damla Demirözü’nün, Yunan Edebiyatı tarihinde “30 Kuşağı” olarak adlandırılan yazarların romanlarında Türk imajını incelediği **Η εικόνα του Τούρκου στη γενιά του ’30** başlıklı doktora çalışması; Meri Mike’nin, 19. yüzyıl Yunan düzyazısında Avrupalılar ile Yunanlılar arasında yaşanan aşk ilişkileri üzerinden ulusal kimliği çözümlediği **Έρως (αν)εθνικός. Ερωτική επιθυμία και εθνική ταυτότητα τον 19^ο αιώνα** başlıklı çalışması; Erol Köroğlu’nun, **Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı. Propagandadan Millî Kimlik İnşâsına**; Zafer Doğan’ın, **Orhan Pamuk Edebiyatında Tarih ve Kimlik Söylemi**; Ali Budak’ın, **Batılılaşma ve Türk Edebiyatı. Lale Devri’nden Tanzimat’a Yenileşme**, Jale Parla’nın, **Babalar ve Oğullar. Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri** ve Ayşegül Utku Günaydın’ın, **Kadınlık Daima Bir Muamma. Osmanlı Kadın Yazarların Romanlarında Modernleşme** başlıklı çalışmaları ilk akla gelen örnekler arasında sayılabilirler.

yoluyla iş görür. Üstelik yazarlar, her zaman, belirli bir dönemin toplumuna yönelirler. Bunun sonucunda, anlaşılabilir nedenlerle, toplumsal bir hayal üretirler. Okunulabilirliklerini ve kitaplarının başarısını tam olarak bunun üzerine kurarlar. Bilindiği üzere stereotipler, egemen grup için slogan şeklinde çalışıp [bu grubun] ideolojisini üretirler.” (Αμπατζοπούλου, 2001: 93-94)

Burada incelenmek üzere seçilen beş yazar, Yunan düşünce hayatına yön vermiş beş düşün adamıdır. Aynı dönemde eser vermiş Georgios Drosinis (1859-1951), Ioannis Kondilakis (1861-1920) ve Kostas Kristallis (1868-1894) gibi, adları **ithografik** hikâye ile anılan yazarları dışarıda bırakıp bu beş yazara odaklanmamızın temel nedeni bu yazarların, bugün Çağdaş Yunan Edebiyatı çalışmalarının kurucuları arasında oldukları kabul edilen Linos Politis, Mario Vitti ve Roderick Beaton’ın eserlerinde ² Yunan düzyazınında kanonu oluşturan isimler olarak kabul edilmeleridir.

Bu çalışmada ulusal kimliği ve onun ayrılmaz bir parçası olan “öteki” imajını inceledik. Ötekileştirme, yani bir “öteki” yaratma kimlik üretiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Ulusal bireyin icadı sırasında zamansal “devamlılık” ve mekânsal bütünlük (irredentist siyasetler) gibi kaygıların yanında iki tür “öteki” yaratma stratejisinin olduğu gözlemlenir. Bu “ötekiler”den ilki, Osmanlı/Türk erkeği ve bu erkeğin yönetimindeki kadın (“öteki”nin kadını); ikincisi ise yerli yabancı tüm kadınlardır. Burada tek bir istisna söz konusudur: Erkek tarafından üretilen “ideal”, yerli/ulusal kadın. Avrupa egemen cinsiyetçi söylemine uygun bir şekilde icat edilen bu kadın, erkeğe itaatkârlık, sesini çıkarmama, ev içi alanda etkin olma ve vatana hayırlı erkek bireyler yetiştirmek gibi özellikleri ile öne çıkar.

Bilindiği üzere feminist eleştiri, 1960’larda Amerika, İngiltere ve Fransa’da yükselen kadın hareketleri sonucu ortaya çıkmıştır. Berna Moran feminist eleştirinin edebiyatta iki temel eksen doğrultusunda geliştiğini belirtir: 1) Okur olarak kadına yönelik feminist eleştiri, 2) Yazar olarak kadına yönelik feminist eleştiri (Moran, 1991: 249-250). Buna göre, ilkinde erkek yazarların yapıtlarında beliren kadın imajı incelenir. Bu imajın, ataerkil toplumda geçerli olan söylemden bir farklılık sergileyip sergilemediği araştırılır. İkincisinde ise edebiyat tarihindeki kadın yazarlar, bu

kadınlara ait ayrı bir edebi alan olup olmadığı ve egemen eril söyleme karşı dişil bir söylemin olanakları araştırılır (Moran, 1991: 254). Bu çalışmada, ilk olarak, seçilen beş erkek yazarın 1880-1922 yılları arası yayımlanmış hikâyelerinde beliren kadın imajının, ulusal ve tabii ki eril bir söylem içinde nasıl yeniden üretildiği, “biz” ve “onlar” kavramlarının nasıl oluşturulduğu gösterilmeye çalışılmıştır. İkinci olarak ise, ulusal bir toplum yaratma tasarısının bu eserlere nasıl yansıdığı araştırılmıştır. Toplumsal cinsiyetin, en temel anlamıyla “sosyo-kültürel olarak belirlenen cinsiyet rolleri” şeklinde tanımlandığı³ (Saygılıgil, 2016: 7, 9) göz önüne alındığında, kadınlık kadar erkeklik algısının da önem kazandığı açıktır. Bu nedenle çalışmamızda, metinlerde karşılaştığımız kimi erkeklik durumlarını, yerli/ulusal kadına olduğu kadar yerli/ulusal erkeğe de yüklenen görevleri de göz ardı etmemeye çalıştık.

Son olarak bu çalışmanın amacı, Yunan ya da herhangi bir ulusun gerçekten ya da hayali bir biçimde varolup olmadığını kanıtlamak değildir. Amacımız, Osmanlı İmparatorluğu içinde yaşayan ve ana dili Yunanca olan Hristiyan Ortodoks halkın, bugünkü anlamıyla, nasıl bir ulus haline geldiğini; Yunanistan’da 1880’den sonra yayımlanan hikâyelerle ulusal kimliğin toplumsal cinsiyet üzerinden nasıl şekillendirildiğini göstermektir. Çalışmada geçen Yunanca ve İngilizce alıntıların çevirisi, aksi belirtilmediği sürece, tarafımızca yapılmıştır.

Metodoloji ve Araştırma Alanı

Beş bölümden oluşan tezin ilk bölümünü “ulus” ve “ulusçuluk” kavramlarına ve bu alanda üretilmiş teorilere ayırdık. Bu bağlamda dört temel yaklaşımdan söz ettik: 1) İlkçi/Primordialist yaklaşım, 2) Modernist yaklaşım, 3) Etno-sembolcü yaklaşım ve 4) feminist yaklaşım. Modernist yaklaşımın dört temel teorisyenini ayrıntılı olarak özetledik: Ernest Gellner, Benedict Anderson, E. J. Hobsbawn ve Miroslav Hroch. İlkçi yaklaşım ile Modernist yaklaşım arasında bir ara yol kabul edilebilecek Etno-sembolcülük söz konusu olduğunda, adı bu teori ile özdeş hale gelmiş Anthony D.

² Πολίτης, Λ., *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*; Beaton, R., *Εισαγωγή στη νεότερη ελληνική λογοτεχνία*; Vitti, M., *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*.

³ Örneğin, Judith Butler toplumsal cinsiyetin heteroseksüel bir yaklaşımla eril ve dişil olarak iki cinsiyete indirgenmesine şiddetle karşı çıkar. Bkz. Butler, J., 2016, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis.

Smith'e ayrıca yer verdik. Feminist teorilerin en önemli ismi kabul edilen Nira Yuval-Davis'in görüşlerini gene ayrı bir başlık altında açıkladık. Ulusçuluk üzerine yapılmış tüm bu teorileri özetlerken, Umut Özkırımlı'nın, yurtdışında çeşitli üniversitelerde ana kitap olarak okutulan *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış* (*Theories of Nationalism: A Critical Introduction*) adlı doktora çalışmasından faydalandık.

Tezin ikinci bölümünü oluşturan "Çağdaşlaşma ve Kimlik Arayışları" bölümünün ilk alt başlığında, başlı başına ayrı bir tez konusu olabilecek Çağdaş Yunan Aydınlanmasını kısaca özetledik. Çağdaşlaşmanın önemli isimlerinden Rigas Velestinlis'in düşüncelerine, nasıl bir yönetim şekli düşlediğine ve sonrasında ulusal ideoloji(ler) doğrultusunda ulusal panteona nasıl dâhil edildiğine değindik. Hangi dilin ya da aynı dilin hangi şeklinin resmi dil olması gerektiğine ilişkin görüşler, gerçekte, nasıl bir kimlik oluşturulması gerektiğine yön veren tartışmalar olmuştur. Bu bağlamda, 18. yüzyılın sonlarına doğru hararetlenen dil konusundaki tartışmaları ve Yunan Aydınlanmasının bir diğer önemli ismi olan Adamantios Korais ile "gelenekçi" olarak adlandırılabilir ruhban sınıfının düşüncelerini aktardık. Devamında ise, yine 18. yüzyılın sonlarına doğru anonim olarak yazılmış, Patrikhane'yi ve tüccarları eleştiri hedefine oturtmuş metinleri ele aldık. Aynı bölümün ikinci alt başlığında, Yunanistan'ın ulusal devlet olarak tanındığı 1830 yılından 1880 yılına dek nasıl bir ulusal kimlik inşasına girişildiğini anlattık. Böylelikle, Yunan tarih anlatısı ve bu anlatı içinde dile getirilen (Türk) ve dile getirilmeyen (yerli yabancı tüm kadınlar) "öteki"nin yerini göstermeye çalıştık.

Üçüncü bölümde, 1880 sonrası ulusal kimliğin yeniden tanımlanışını, dönemin konjonktürüne uygun olarak nasıl yeniden üretildiğini ve edebiyata ne şekilde yansıdığını inceledik. Bu bağlamda, dört alt başlık altında tarihi-edebi gelişmeleri sunduk. İlk olarak dönemin siyasi olaylarına kısaca değinip Yunan entelektüel yaşamının ve ulusal kimliğinin ayrılmaz bir parçası olan dil sorununun, 1880'lerde nasıl yeniden gündeme geldiğini açıkladık. Sonrasında, özellikle Yunan hikâyeciliğini tanımlayan **İthografia** terimini ayrı bir başlık altında anlattık.

Dördüncü bölümde, bu tezin ana inceleme konusunu oluşturan beş yazarın hikâyelerinde, ulusal kimliğin ve yerli/ulusal kadının nasıl üretildiğini; "öteki"nin

kadınına nasıl bir bakış açısı geliştirildiğini; 19. yüzyıl söylemine uygun olarak “kadınlık” ve “erkeklik” kavramlarının hangi kriterler üzerinden tanımlandığını örneklerle tartıştık. Bu doğrultuda ele aldığımız hikâyelerin beş temel algı karşısındaki tutumlarını tespit ettik: kadın, “öteki”, zaman, din ve mekân. Son bölümde ise, tüm bu incelemeler ışığında ortaya çıkan sonuçları değerlendirdik.

Araştırma Soruları

Bu çalışmada temel olarak yanıt aranan sorular aşağıdaki gibidir:

- Ulus ve ulusal kimlik nedir, nasıl tanımlanır?
- Yunan ulusal kimliği nasıl ve ne zaman üretilmiştir?
- Yunan ulusal kimliğinin üretim aşamasında “Öteki”, ne gibi bir işleve sahiptir?
- Yunan ulusçuluğunun “Öteki(ler)”i kim(ler)dir? Ulusal kimlik oluşturmadaki rolleri nelerdir?
- Ulusçulukta kadın nasıl (yeniden) üretilir? Ulusal anlatıda kadının yeri nedir?
- 19. yüzyıl başlarında üretilen Yunan ulusal kimliği 1880’den sonra yeniden tanımlanmış mıdır? Nasıl?
- Yunan ulusal kimliğinin üretim sürecine edebiyatın etkisi/katkısı var mıdır? Nasıl?

Terminoloji

a. Soy mu? Ulus mu?

Yunan edebiyat tarihinin en önemli uzmanlarından biri kabul edilen Konstandinos Dimaras (1904-1992) Yunan ulusal “bilinc”inin oluşumuna etki eden üç temel durum tespit eder: 18. yüzyıl boyunca Avrupa’yı kısılcına alan tarihselcilik, neoklasisizm ve 17. yüzyıl sonundan 19. yüzyıla dek Yunan coğrafyasına yapılan seyahatler.⁴ Tüm

⁴ Yunan ulusal “bilinc”inin 18. yüzyılda olduğu araştırmacıların büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilir. Ancak 15. yüzyılda da hiç olmazsa etnik düzeyde gelişen bir farkındalıktan söz edilebilir. Buna göre 15. yüzyılda Doğu Roma İmparatorluğu’nda yaşamış kimi filozoflar ulusal kimliğe yönelik tartışmalar yürütmüştür. Örneğin Plithonas, “Biz soy olarak, dilimizden de kültürümüzden de belli olduğu üzere, Helleniz.” der. Aynı şekilde Mihail Apostolis çağdaşlarını “Hellenlerin torunları” olarak adlandırır. Bkz. Γιώργος Στεΐρης, “Οι Απαρχές της νεοελληνικής ταυτότητας στο ύστερο βυζάντιο”, (çevrimiçi) <http://www.indepanalysis.gr/politismos/oi-aparches-ths-neoellhnikhs-taytohtas-sto->

bunların sonucunda Rumların tarih merakı artmış, “ataları” oldukları iddia edilen Antik Hellenlerle ve bu “şanlı” geçmişle övünmeye başlamışlardır. Tam bu noktada Dimaras o zamana dek kullanılagelen “soy (genos/γένος)” sözcüğünün de “duygusal” bir içerik kazandığını ve Antik Hellen’le kurulan bağ anlamında daha sık kullanılmaya başlandığını belirtmektedir (Δημαράς, 2009: 18-19).

“Genos” sözcüğü, geleneksel anlamda, yabancı bir egemenlik altında bulunan çeşitli toplulukları tanımlamak için kullanılırdı. Ancak sözcüğün anlamı zamanla daralmış ve daha somut bir insan topluluğunu niteler hale gelmiştir. 18. yüzyılın sonlarına doğru sözcük, doğrudan, “atalar”la olan bağlantıyı vurgulamaya başlamıştır. 1821 ulusal hareketi ile birlikte “genos” sözcüğü, yerini “ulus” anlamına gelen “ethnos (έθνος)” sözcüğüne bırakacaktır (Δημαράς, 2009: 80-82). 1821 Anayasası ile birlikte “ethnos” a kardeş bir kelime eklenecektir: halk (laos-λαός).⁵

Bugün Yunancada “ulus” için “ethnos”, “ulusal” önadı için ise “ethnikos (εθνικός)” sözcükleri kullanılır. Bu iki sözcüğün zaman içindeki yolculuğu oldukça ilginçtir. “Ulus(lar)” sözcüğü Eski Ahit’ (Tevrat)te Yahudi olmayan tüm diğer insanlar için kullanılırken, Yeni Ahit’ (İncil)te Yahudi ve Hristiyan olmayan diğer gruplar, özellikle putperest Hellenler (Ellines/Ελληνες) için kullanılırdı.⁶ Yunanistan’ın en tanınmış dilbilimcilerinden Giorgos Babiniotis (1939-) “ethnos” sözcüğünü, bu sözcüğün tarihi anlamını belirttikten sonra, şu şekilde tanımlar: “[Ulus] hem kendileri hem de başkaları tarafından homojen bir topluluk olarak algılanan insan topluluğudur. Kendi aralarında ortak köken, ortak tarih, ortak idealler ve pek çok kez de ortak bir dil ve din gibi bağlarla birbirine bağlanan bu insan

[ystero-vyzantio](#), erişim tarihi: 01.07.2017. Herkül Millas geç dönem Bizans coğrafyasında günümüz ulusçuluğuna çok benzer ifadelerin kullanıldığı görüşüne katılmakla birlikte bu tür ifadelerin “kişisel düzeyde” kaldığını, kitleleri etkilemediğini belirtir. Araştırmacıya göre, ulusal “bilinç” “toplumsal bir güç olarak” 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bkz. Herkül Millas, **Yunan Ulusunun Doğuşu**, İstanbul, İletişim, 1999, s. 49.

⁵ Halk ile ulus kavramlarının eşdeğer kabul edilmesi Ioannis Metaksas’ın dikta yıllarına (1936-1941) dek devam etmiştir. 4 Ağustos 1936 tarihinde hazırlanan dikta Anayasası ile ulusa “zaman aşırı” bir anlam yüklenirken, halk kuru kalabalık, “yığın” anlamı kazanmıştır. Bkz. Τζούμα, 2007: 109, 129-130.

⁶ Bkz. Γιώργος Μπαμπινιώτης, «έθνος», **Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας**, Κέντρο λεξιλογίας Ε.Π.Ε., Αθήνα, 1998; «έθνος», **Λεξικό της κοινής νεοελληνικής γλώσσας**, Α.Π.Θ., Ινστιτούτο νεοελληνικών σπουδών, Θεσσαλονίκη, 1999; Ιωάννης Δ. Σταματάκος, «έθνος», **Λεξικόν αρχαίας ελληνικής γλώσσας**, 1972.

topluluğu, aynı zamanda diğer insan topluluklarından farklı olduklarının da bilincindedir” (Μπαμπινιώτης, 1998).

b. Rum mu? Hellen mi? Grek mi?

Çağdaş Yunan Aydınlanması yıllarında “genos/ethnos”un hangi adla çağrılacağı da ayrı bir tartışma konusuydu. Rum mu? Hellen mi? Grek mi? Konunun uzmanı Herkül Millas tüm bu kavram kargaşasının tarihini şu şekilde özetler:

“‘Yunan’ sözcüğü önce Persler’in ve sonra Araplar’ın ve genel olarak İslam dünyasının Antik Yunanlılar’a ve sonra Çağdaş Yunanlılar’a verdikleri isimdi. Yunanlılar ‘İyonya’ sözcüğünden türetilmiş olan ‘Yunan’ sözcüğünü tarih içinde (hiç olmazsa geniş bir halk topluluğunu kapsayacak biçimde) hiç kullanmamışlardır. Eski Yunanlılar kendilerine ‘Hellen’ derlerdi ve ortak bir dil ve ortak tanrılar paylaşan bir topluluk bilinci taşırlardı... Hristiyanlık’ın yayılması ise Antik Hellen dinlerine, felsefelerine ve dünya görüşüne karşı olmuştur. Kendilerine Hellen diyen insanların torunları artık kendilerine ‘Hristiyan’ diyordu. Dünyada kendine ‘Hellen’ diyen kalmadığına göre herhalde dünyada Hellenizm (Yunanlılık) da, bilinç düzeyinde hiç olmazsa kalmamıştı. Ancak Yunanca (Hellen dili), resmi dil ve saygın, ortak bir din olan Hristiyanlık’ın dili olarak yaşıyordu. Bizans döneminde Hellence konuşan Ortodoks Hristiyanlar kendilerini nitelerken ‘Roma’ sözcüğünden türetilmiş olan ‘Romios’ (Rum) sözcüğünü kullanmışlardı. Kimi yörelerde bir antik Hellen soyun adından türetilmiş ve Batı dünyasının kullanmış olduğu bir sözcük olan ‘Grekos’ (Grek) da kullanıldı.” (Millas, 1999: 48-49)

Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans) zamanında kendilerini “Romaioi-Romios/Ρωμαίος-Ρωμῖος” şeklinde niteleyen imparatorluk sakinleri için “Hellen” sözcüğü, “putperestlik/paganlık” anlamına geliyordu. Aynı sözcükten türetilen “Rum” sözcüğü Osmanlı İmparatorluğu’nda tüm Hristiyan Ortodoks nüfus için kullanılırdı.⁷ Bu anlamda Bulgarca, Rumence gibi Slav dillerinden birini konuşan bir Ortodoks da “Rum” şeklinde adlandırılırdı.⁸ Ortalama bir Hristiyan-Ortodoks için temel ayrımın Hristiyan-Ortodokslar, yani Rumlar; Müslümanlar, yani

⁷ Bu tür adlandırmalar ve Çağdaş Yunan Aydınlanmasından 20. yüzyılın ilk yıllarına dek yaşanan dil tartışmalarının kısa bir özeti için Mackridge’in 10 Kasım 2010 tarihinde University of London, Goldsmiths Collage’da verdiği konferans metnine bakılabilir. Peter Mackridge, “**Language and national identity among the Greeks and the South Slavs, 1800 to 2000**”, Çevrimiçi, https://www.academia.edu/32474886/Language_and_national_identity_among_the_Greeks_and_the_South_Slavs_1800_to_2000, Erişim tarihi: 19.04.2017.

⁸ Bu konuda yapılmış ayrıntılı bir bibliyografik çalışma için bkz. Μαρία Μαντουβάλου, “Ρωμαίος-Ρωμῖος και Ρωμιοσύνη: Κριτική βιβλιογραφία”, **Μαντατοφόρος**, τεύχ. 22 (Νοέμβριος) 1983, s.34-72.

Osmanlılar/Türkler; Yahudiler ve Ermeniler olduğu söylenebilir. Bununla birlikte “Hellen” sözcüğü, bu nüfus için, “putperest” anlamı taşıyordu (Mackridge, 2013: 75; Σταματάκος, 1972). Tassos Kaplanis *Theasaurus Language Graecae*’nin veri tabanını kullanarak M.S. 10.-17. yüzyıllar arasında yazılan metinlerde “Hellen-Rum-Grek” sözcüklerinin kullanım sıklığını tespit eder. Buna göre, sözü geçen dönemde “Rum” sözcüğü kimlik tanımlaması olarak % 96,5; “Grek” sözcüğü % 3,2; “Hellen” sözcüğü ise % 0,3 oranında geçmektedir (Kaplanis, 2014: 93). Öte yandan “Rum” sözcüğünün de kendi içinde açmazları vardı: Antik Hellen dilinde bu sözcük, Antik Romalıları işaret ederken, Osmanlı egemenliği yıllarında aynı zamanda Rumen halkı için de kullanılıyordu. “Grek (Grekos/Γραικός)” sözcüğüne gelince, dönemin bazı aydınları bu sözcüğün Rumlara yabancılar tarafından verildiğini öne sürüyorlardı⁹ (Mackridge, 2013: 78). Bu şartlar altında, aydınlar “genos/ethnos”un adı olarak farklı sözcükleri seçmişlerdir. Örneğin, Evgeneios Voulgaris, bu üç adlandırmadan “Grek”i seçer bu seçiminin nedeni olarak “Hellen” sözcüğünün putperestliğe, “Rum” sözcüğünün ise Latin Roma’ya işaret ettiğini belirtir. Aynı şekilde Adamantios Korais de “Hellen” ya da “Grek” sözcüklerinden birinin tercih edilebileceğini; ancak “Rum” sözcüğünden kesinlikle kaçınılması gerektiğini; çünkü bu sözcüğün köleliliği bile isteye kabul etmek anlamına geldiğini vurgular. Kendi tercihinin “Grek”ten yana olduğunun altını çizen düşünür, Avrupalıların da kendilerini bu ad ile çağırdıklarını belirtir. Dimaras da bu dönemde “Grek” sözcüğüne artan ilginin Avrupa ile kurulan temaslar sonucu olduğunu söyler. Çağdaş Yunan Aydınlanmasının diğer bir önemli ismi Dimitrios Katartzis/Fotiadis ise “Hellen” sözcüğünün putperestlik anlamına geldiğini, Hristiyan-Ortodoks Rumlara yakışmadığını ileri sürer (Δημαράς, 2009: 84).

P. Leigh-Fermor “Hellen” ve “Rum” adlandırmalarını değerlendirdiği bir makalesinde bu iki sözcüğün yarattığı çağrışımların karşılaştırmalı bir listesini sunar. Aşağıda bu listeden birkaç örnek sunulacaktır. Böylelikle “Hellen” ve “Rum”

⁹ Tarihçi Antonis Liakos Doğu Roma İmparatorluğu’nun, Ortodokslar tarafından “Roma”, Katolikler tarafından “Grek” şeklinde tanımlandığını belirtir. Bu tercihler doğrultusunda Batı Avrupa, “Rum” ve “Rumca” terimleri için “Grek” adlandırmasını kullanmıştır (Liakos, 2008: 221). Avrupa’nın bu tercihinde Ortaçağ/Bizans’a özgü adlandırmalardan kaçınma kaygısının söz konusu olduğu söylenebilir.

sözcükleri üzerinden nasıl ideal bir Çağdaş Yunan kimliği oluşturulmaya çalışıldığı gösterilecektir (Leigh-Fermor 1980: 711-715):

<u>Rum</u>	<u>Hellen</u>
• Eylem	Teori
• Somut	Soyut
• Gerçek	İdeal
• Yakın geçmişe duyulan sevgi	Uzak bir geçmişe duyulan sevgi
• Rumlara özgü alışkanlıkların korunması	Batı'ya özgü alışkanlıkların edinilip Doğulu, Rum, alışkanlıklarından nefret edilmesi
• Çabucak kar etmeyi istemek	Uzun vadeli teorilere güvenmek
• Yunanistan'ı Avrupa dışında kabul etmek	Yunanistan'ı Avrupa'nın bir parçası olarak görmek
• Avrupa'yı yabancı "Franklar"ın ülkesi olarak görmek	Avrupa'yı Avrupalıların bölgesi olarak görmek
• Kadercilik	Felsefi şüphecilik
• Bizans İmparatorluğu'na duyulan özlem	Perikles dönemine duyulan özlem
• Halk dili	Katharevusa
• Aya Sofya	Partenon

Tablo 1

Bu çalışmada 1821 Yunan ulusal hareketinden önce Osmanlı İmparatorluğu içinde yaşayan Ortodoks halktan, anadilinin çoğunlukla Yunanca olduğu kabul edilen nüfus için "Rum" sözcüğü tercih edilecektir. Bunun nedeni hem Osmanlı İmparatorluğu'nun hem de Yunanca konuşan Ortodoks nüfusun kendileri için, çoğunlukla, bu adlandırmayı kullanmış olmalarıdır. Antik Yunan kültürü ve dili söz konusu olduğunda ise "Antik Hellen(ce)" sözcüğü kullanılacaktır. Bu tercihin ilk nedeni, Çağdaş Yunancada bu uygarlık için çelişkisiz olarak hep bu sözcüğün kullanılmış olmasıdır; ikinci neden ise, Yunanlı yazarlardan yapılacak olan alıntılarının çevirilerinde "Hellen" sözcüğünün hangi anlam(lar)da kullanılmış olduğunun rahatça gösterilebilmesidir. Günümüz Yunanlılarından ya da Yunanistan'ından bağımsız

bahsedildiğinde ve belirli bir durum vurgulanmadığında, Türkçede kullandığımız – alışık olduğumuz – şekilde “Yunan(lı)” sözcüğü kullanılacaktır. Türkçe konuşan Osmanlı Müslümanları söz konusu olduğunda ise, alıntıların çevirilerinde yazarların, Avrupa merkezci bir yaklaşım sonucu, tercih ettiği “Türk” sözcüğü korunmakla birlikte diğer yerlerde Osmanlı/Türk sözcüğü kullanılacaktır.

c. “Bilinç”e Karşı İnanç

Yunancada “bilinç/şuur” anlamına gelen “sinidisi/συνείδηση” sözcüğü, Antik Yunancadan Çağdaş Yunancaya miras kalmış pek çok sözcükten biridir. “Açık ve net olarak görmek/tam olarak anlamak” anlamına gelen “sineido/συνείδω” fiilinden türeyen bu sözcük eski dilde “iyi tanımak/bilmek” ve “iyi-kötü eylemlerin içsel olarak farkına varmak” anlamlarına gelirdi (Σταματάκος, 1972). Türkçede genel olarak “insanın kendisini ve çevresini tanıma yeteneği” (Genel Türkçe Sözlük) şeklinde tanımlanan “bilinç” sözcüğünün Çağdaş Yunancadaki açıklamasında – bu tanıma yer verilmekle birlikte – Türkçeye “vicdan” olarak çevrilebilecek bir yan anlamı daha bulunmaktadır: “Kişinin ahlak bakımından iyi olanı kötü olandan ayırt etme, eylemlerini kontrol edip sorumluluğunu üstlenme yeteneği” (Λεξικό της κοινής νεοελληνικής γλώσσας). Sözcüğün diğer bir yan anlamı ise şu şekildedir: “Kişinin bir mekana ya da bir topluluğa kişisel olarak dâhil olmasının ve bu dahil olmanın getireceği sonuçların sorumluluğunu üstlenmesinin farkında olma durumu” (Λεξικό της κοινής νεοελληνικής γλώσσας). Tüm bu tanımlama girişimlerinde – hatta sözcüğün Türkçe karşılığının bil (mek) fiil kökünden türetildiği de dikkate alındığında – dikkat edilecek noktanın “tanımak/bilmek” fiili olduğu açıkça görülür. “İnanç” ya da Yunanca karşılığı ile “pisti/πίστη” sözcüğüne bakıldığında ise, “bir düşünceye gönülden bağlı bulunma” (Genel Türkçe Sözlük) ya da “bir şeye duyulan güven” (Λεξικό της κοινής νεοελληνικής γλώσσας) şeklinde tanımlamalarla karşılaşılır.

Walker Connor ulusu, “aynı soydan geldiğine ve ortak bir geçmişi paylaştığına inanan insan topluluğu” şeklinde tanımlar. (Özkırımlı, 2013: 90-91). Önemli olanın kim olduğumuz değil, kim olduğumuza dair inancımız olduğunu vurgulayan Connor, bu durumu “halkların etnopsikolojisi” şeklinde adlandırır. “Ulusçular ve aydınlar

[bu] etnopsikolojiyi devletin ideolojik aygıtları aracılığı ile ulusal kimliğe dönüştürürler.” (Τζούμα, 2007: 40). Millas ulusal “bilinc”in “ulusçu ideolojinin tarihi içinde kullanıldığında, bir ulusun ‘var olan ulusçuluğunu anlaması’”, yani *tanınması*, *bilmesi* anlamına geldiğini vurgular (Millas, 1999: 50). Aynı şekilde Mackridge de sık sık birbiri yerine kullanılan ulusal kimlik ile ulusal “bilinç” tamlamalarının ayrı şeyler olduğuna dikkat çekerek şu şekilde bir tanım önerir: “Ulusal bilinci, kişinin belirli bir ulusa ait olduğunun *farkında olması* ya da buna *inanması* şeklinde tanımlıyorum. Buna karşın ulusal kimlik, ulusu tam olarak neyin belirlediği üzerine bir dizi *inanç*tan oluşur.”¹⁰ Araştırmacıya göre ulusal kimlik, kişilerin ya da grupların başlangıçtan beri var olan temel bir özelliği değildir. Bunun aksine bir kez yaratıldıktan sonra “rastlantısal” olarak değerlendirilebilecek bir dizi etmen ile desteklenecek bir oluşumdur. Bu “rastlantısal” etmenlere kişinin belli bir yerde yaşaması, belirli bir dili konuşması ve belirli bir dini görüşe sahip olması gibi durumlar örnek gösterilebilir. Ulusal kimlik, eğitim sistemi başta olmak üzere siyasetçilerin ve entelektüellerin konuşmalarında ve metinlerinde vücuda gelen, belli bir amaca yönelik gerçekleştirilen bir sürü etkinlikten etkilenir (Mackridge, 2013: 27).

Yasir Souleiman’a göre “ulusal kimlik düşünsel olduğu kadar tarihsel anlamı ile de bir üretilimdir. Tarih tarafından, ya da daha doğru bir deyişle, Tarih yorumları tarafından şekillendirilir.” (Mackridge, 2013: 28). Araştırmacı Anastasia Karakasidou da, benzer şekilde, ulusal kimliğin bir üretim olduğunu iddia eder. Bu anlamda “eğitim, din, toplumsal kurumlar ve devlet mekanizmasının sembolleri ulusal kimliğin yaratılmasını biçimlendirir.” (Mackridge, 2013: 29).

Bu çalışmanın yazarı modern anlamda ulusun ve ulusal kimliğin hep var olmayıp zaman içinde kurgulandığına inandığı ve bu kurguyu araştıran bir yaklaşıma sahip olduğu için bu çalışmada, Herkül Millas’ın ulusal “bilinç” kavramına yaklaşımı benimsenmiştir: Ancak var olan bir şeyin “keşfedilebileceği”ni söyleyen araştırmacı ulusun “keşfedilmekten çok icat edildiğini” savunur. Bu nedenle “ulusal bilinç” yerine “ulusal inanç” tamlamasını tercih ettiğini belirtir:

¹⁰ Mackridge, *Γλώσσα και Εθνική Ταυτότητα...*, s. 26. Vurgular bize aittir.

“Gerçekten zengin olup da durumunu bilmeyen bir kimse servetinin boyutunu anlayınca ‘zenginliğin bilincine vardı’ diyebiliriz; zengin olmayıp zengin olduğuna ‘inanan’ için ‘zenginliğin bilincine’ vardı denmez ‘kendini zengin sanıyor’ ya da ‘zengin olduğuna inanıyor’ denir. Kimi zaman başka bir içerik içinde ‘bilinç’ sözcüğünün farklı bir anlamı vardır: ‘inanç’ ya da ‘kimlik’ gibi. ‘X, Y bilinci değil Z bilinci taşıyor’ deriz. Bir durumun ‘bilincine varmak’ ile ‘X bilinci taşımak’ cümlelerindeki ‘bilinç’ sözcükleri bütünüyle farklı (kavramak/inanmak gibi) anlamlara gelebilir.” (Millas, 1999: 50)



BİRİNCİ BÖLÜM

ULUS ve ULUSÇULUĞUN TANIM(LAR)INA KISA BİR BAKIŞ

“Milliyetçilik çağı” olarak adlandırılan 19. yüzyılda ulusa ve ulusçuluğa temel olarak iki yaklaşım söz konusudur: 1) Alman romantikleri tarafından geliştirilen, ulusların “doğal” yapılar olduğunu savunan görüş ve 2) ulusu kültürel ve tarihi bir devamlılık olarak kabul eden görüş¹ (Tζούμα, 2007: 10). Ulusçuluğun köklerinin Alman romantik düşüncesinde olduğu kabul edilir (Özkırmılı (2013: 33). Tamamen felsefi içerikli ve hiçbir şekilde ırkçı ya da en azından ulusçu bir niyet taşımamış olsalar bile Kant, Fichte, Herder gibi 18. yüzyılın önde gelen düşünürlerinin günümüz ulusçuluğuna dek uzanan etkileri olmuştur. Umut Özkırmılı bu düşüncelerin siyasi yankılarının şu şekilde gerçekleştiğini belirtir:

“Milli topluluklar eşi benzeri olmayan, kendilerine özgü oluşumlardır. Özlerini unutmuş, bir gerileme sürecine girmiş olabilirler ama bu eski doğal, otantik hallerine dönemeyecekleri anlamına gelmez. Milleti oluşturan bireyler kendi kaderlerini tayin edebilmelidir (bu en yüce siyasi değerdir) ve bir vatandaşlar bütünü olan millet, kendi devletini kurabilmelidir. Alman romantik milliyetçiliğinin dil, millet, devlet üçlüsünü birleştiren denklemi artık oluşmuştur.” (Özkırmılı (2013: 38)

19. yüzyılın başlarında geliştirilen “doğalcı” görüşe göre insanlık, Tanrı iradesi ile doğal uluslara ayrılmıştır. Her biri birbirinden farklıdır ve farklı farklı dillere sahiptir. Dil demek düşünce demektir. Bir toplumu anlamak demek, o toplumun “kendi ifade tarzları”nın tümüne (dil, gelenek-görenek, tarih, kanun, tören vb.) birden nüfuz etmek demektir. Toplumun “ruhu” ancak bu şekilde anlaşılır (Tζούμα, 2007: 10-12; Özkırmılı (2013: 37). Bir topluluk olarak ulusun ayrı bir varlık oluşturduğunun en önemli ölçütü “farklılık duygusu”dur. Alman romantik kültürel ulusçuluğunda ulusu oluşturan dil, ırk, gelenek-görenek ve dindir. Böylelikle din, “ulusal ideoloji”ye, “ulusal ideoloji” ise “siyasi din”e dönüşecektir (Tζούμα, 2007: 13).

¹ Özkırmılı bu türden sınıflamaların “mutlak bir ayrılığa” işaret etmediğini belirtir. Örneğin, 19. yüzyıl için, ulusçuluğu “doğal” bir olgu şeklinde algılayanlar ve onu eleştirenler (Marksistler) şeklinde diğer bir sınıflandırma örneği de sunulabilir. Kaldı ki kimi araştırmacılara göre Marx ve Engels kendilerini ilgilendirmeyen bu iki kavram, ulus ve ulusçuluk, üzerine bir teori dahi geliştirmemişlerdir (Özkırmılı (2013: 40-41; Λιάκος, 2005: 13).

Ulus kültür el ve tarihi bir devamlılık olarak gören yaklaşım 1950'lere kadar tarihçiler tarafından savunulmuştur. Bu görüşe göre ulusçuluk, her ne kadar 18. yüzyılın sonlarında can bulan modernizmin bir ürünü olsa da etnik yapılar/uluslar çok uzak bir tarihten gelirler. Ulusların varlığı söz konusu olduğunda akrabalık ilişkileri değil, oluşması yüzyıllar süren "kolektif kültürel kimlik"  nem taşır. Böyle bir kültürel kimliğin varlığına "tarihi anılar, arkeolojik buluntular, halka özgü kimi pratikler ve [geçmişten beri] aynı mekân üzerinde yaşıyor olma durumu" işaret eder. Bu durumda uluslar "doğal" yapılar olarak değil, kökleri çok uzak bir geçmişe uzanan "tarihi ve toplumsal" yapılar olarak algılanırlar (T     , 2007: 17-18).

Ulus ve ulusçuluk kavramlarının neye işaret ettikleri hakkında, üzerinde tam bir fikir birliğine varılabilecek, genel geçer bir tanım yapılamamıştır. ( zkırmılı (2013: 69). Walker Connor (1926-2017) tarafından "terminolojik kaos (terminological chaos)" olarak adlandırılan bu durum, alanın en büyük  ıkılmazlarından birini oluşturur. Connor bunun nedeninin ulus ve ulusçuluk kavramlarının, bu kavramları andıran etnisite, ilk ilik, kavimcilik gibi başka kavramlarla karıştırılması olduğunu savunur. Araştırmacıya göre karışıklığa en çok neden olan durum, "ulus" ile "devlet" kavramlarının sıkça birbirlerinin yerine kullanılmasıdır. ( zkırmılı (2013: 70). Ulusçuluk söz konusu olduğunda ise her bir araştırmacı, kendine göre bir yorumda bulunmuştur. Buna göre ulusçuluk, kimine göre bir ideoloji, kimine göre ideolojik bir hareket, kimine göre ise bir söylemdir ( zkırmılı 2013: 71).  zkırmılı, "terminolojik kaos"a neden olan iki durum daha tespit eder: 1) ulusların ve ulusçuluğun varlığı 1960'lara dek yapılan yayınlarda neredeyse hiç sorgulanmamıştır. 2) Ulus ve ulusçuluğa ilişkin her tanım ulus olmak için mücadele veren bir grubun taleplerini haklı çıkartırken diğerinininkini görmezden gelecektir ( zkırmılı (2013: 72).

Ulus ve ulusçuluğun sorunsallaştırılması 1970 sonrasında olanaklı olmuştur. Ancak bu tarihten sonra bir takım genel teoriler geliştirilmiş, araştırmacılar belli kutuplarda yerlerini alabilmiştir ( zkırmılı (2013: 67). Ulusların ve ulusçuluğun modern çağın ürünü olup olmadıklarına verilen yanıtlar, ulusçuluk literatüründe belli başlı kutuplaşmaları da beraberinde getirmiştir ( zkırmılı (2013: 74). Aşağıda bu kutuplaşmalara değinilecektir.

1.1. İlkçi/Primordialist Yaklaşım

İlkçi yaklaşım, ulusları çok eski zamanlardan beri var olan “doğal” yapılar olarak algılar (Özkırmılı (2013: 79). Özkırmılı bu yaklaşımı savunan araştırmacıları üç gruba ayırır: “doğalcı”, “biyolojik” ve “kültürel”. Doğalcılara göre etnik kimlik, kişinin doğuştan elde ettiği bir özelliktir. İnsanlık farklı etnik gruplara ayrılmıştır ve bir grup, bir diğerini “dışlama eğilimi” taşır (Özkırmılı (2013: 82-83). Uluslarla etnik topluluklar arasında bir ayrım yoktur. Her ulusun “belirli bir kökeni, ‘kişiliği’, misyonu ve kaderi vardır.” Özkırmılı, “On dokuzuncu yüzyıldan itibaren eğitim sistemlerine, milli geçmişi yaratmada aktif rol üstlenen tarihçilere ve devlet kurma – ya da var olan bir devletin kontrolünü ele geçirme – arayışındaki siyasetçilere egemen olan milliyetçilik anlayışının özünü” ilkçi-doğalcı yaklaşımın oluşturduğunu savunur (Özkırmılı (2013: 83).

Biyolojik yaklaşımın savunucularına göre insanlar tanıdıkları, kendilerine yakın buldukları kişiler/akrabaları ile eşleşmek isterler. Bu yakınlığın belirlenmesinde temel ölçüt, kültürel benzerliktir. “Süper aileler” olarak adlandırılan etnik topluluklar, bu akrabalık ilişkisinin en geniş yaşandığı birimlerdir. Etnik topluluklara bu nedenle bağlılık duyulur (Özkırmılı (2013: 87-88).

Kültürel yaklaşımın savunucuları ise etnik topluluğu ya da ulusu tanımlamada “ortak geçmişe duyulan inanç”ın temel alınması gerektiğini savunurlar. Buna göre dil, din, kan bağı gibi unsurların ezelden beri var olduğuna ilişkin bir “inanç” söz konusudur.

1.2.Modernist Yaklaşım

Ulus ve ulusçuluk araştırmalarında “modernist yaklaşım”ın 1953 ve 1960 yıllarında yayımlanan iki çalışma ile başladığı kabul edilir. Sözü geçen çalışmalardan ilki Karl Deutsch’un *Nationalism and Social Communication*’ı, ikincisi ise Elie Kedourie’nin *Nationalism*’idir. “Modernist” kabul edilen bu teorilerin ortak yanı “milletlerin ve milliyetçiliğin kapitalizm, sanayileşme, merkezi devletlerin kurulması, kentleşme, laikleşme gibi modern süreçlerle birlikte ya da onların ürünü olarak ortaya çıktığını” savunmasıdır. Buna göre ulusu yaratan ulusçuluktu (Özkırmılı (2013: 102-103). Anna

Tzouma, bu iddiaları “modernist” ile “postmodern” yaklaşımlar arasında konumlandırır:

“Postmodern yaklaşım ulusu bir mikro-tarih şeklinde okumak için ona mikroskopla bakar. Genelde sanayi kapitalizminin bir ürünü olarak değil, belirli bir sosyal sınıfın ürettiği bir kimlik olarak; etnik gelenekten belli başlı özellikleri alan siyasi bir topluluk olarak değil, hayali bir topluluk, sanat eseri üretenle eş değere sahip bir yaratıcı hayal gücünün ürünü olarak; geçmişin şimdide yaşamaya devam etmesi için bu ikisini birleştiren, hatırlayan, savunmacı ve sürekliliğe sahip bir zaman olarak değil, şimdiyi temel alarak geçmişi üreten, tersine çevrilmiş bir zaman olarak; tamamlanmış bir olay, Tarih, olarak değil... Tarih yorumunu şekillendiren bir anlatı olarak... siyasi bir üretim olarak değil, siyasi bir araç olarak bakar.” (Tζούμα, 2007: 56-57)

Tzouma, modernist/postmodern yaklaşımın temel iddialarını şu şekilde özetler: 1) ulus, modernleşmenin bir ürünüdür, 2) ulus, siyasi bir topluluktur, 3) ulus, yöneticiler ve aydınlar tarafından üretilen bir üründür, 4) ulus hayali bir topluluktur ve 5) ulus bir anlatı ve bir temsil² olarak oluşturulur (Tζούμα, 2007: 78-79).

Tom Nairn (1932 -) 1977 yılında yayımladığı *The Break-up of Britain* başlıklı çalışmasında “iyi” ya da “kötü” olarak adlandırılabilen bir ulusçuluk türünün olmadığını belirterek “ilericilik” ve “gericilik” kavramlarının her ikisinin de ulusçuluğun özünde bulunduğu işaret eder. Ulusçuluğun eski Roma heykeli Janus’a benzediğini, bir yönüyle modern geleceğe bakarken, diğer yönüyle kahramanlık mitleriyle dolu “şanlı” geçmişe bakmakta olduğunu vurgular (Özkırmı (2013: 111). Nairn’e göre ulusçuluk, Fransız ve Sanayi Devrimleri’nden günümüze dek uzanan “kapitalist ekonomi”nin “dengesiz gelişimi”nin sonucudur (Özkırmı (2013: 108-109). Ulusçuluğun siyaset ile dolayısıyla da iktidar ile ilişkili olduğunu vurgulayan John Breuilly (1946 -) ulusçuluğu, bir takım ulusal iddialara dayanarak iktidarı ele geçirmeye çalışan “siyasal hareketler” olarak tanımlar. Bu iddialar şunlardır: a) nevi şahsına münhasır bir ulus söz konusudur, b) bu ulusun “çıkarları ve değerleri” diğer her şeyden önce gelir, c) bu ulus bağımsız olmalıdır (Özkırmı (2013: 129-130). Breuilly ulusçu hareketlerin incelenmesi için geliştirdiği

² Burada, yazarın kullandığı “αναπαράσταση (representation)” kelimesinin karşılığı olarak İskender Savaşır’ın, Anderson’ın *Hayali Cemaatleri*’ni çevirirken tercih ettiği “temsil” kelimesi kullanılmıştır.

tipolojisinde hareketleri “amaçlarına” ve “devlete” ya da “devlet olmayan bir siyasi örgütlenmeye” yönelmelerine göre iki gruba ayırır. Buna göre Yunan ve Türk ulusal hareketlerinin her ikisi de “devlet olmayan bir siyasi örgüte” yönelikken, biri (Yunan) “ayrılıkçı”, diğeri (Türk) ise “reformcu” kategoriye dahil edilir (Özkırımlı (2013: 134).

1.2.1. Ernest Gellner (1925-1995)

Sosyal antropolog Ernest Gellner’ın ulusçuluk teorisi, ulusçuluğu çözümlemeye çalışan ilk sosyolojik teori olarak kabul edilir. (Özkırımlı (2013: 157). En önemli eserini 1983 yılında *Nations and Nationalism* başlığı ile yayımlayan araştırmacı, ulusların ancak ulusçuluk çağı bağlamında tanımlanabileceğini, bundan öncesi ile ilgilenmenin anlamsız olduğunu savunur. Buna göre ulusçuluk, modernliğin bir ürünüdür. Sanayileşmenin getirdiği sonuçlardan biridir (Gellner, 2013: 137-138). Sanayi toplumu ile sanayi öncesi toplum (premodern) arasında çok fark vardır. Sanayi öncesi toplumlarda yönetici ile halk kesimleri kesin çizgilerle birbirinden ayrılırlar ve bu çizgiler bilinçli olarak korunur. Türdeş bir kültür yaratılması söz konusu bile değildir. (Gellner, 2013: 83-85). Sanayileşme sonrası toplumlarda oluşan hareketlilik, sürekli meslek değiştirme ve sanayi öncesi toplumlarda gözlenen köklülüğün olmaması merkezi eğitim sisteminin doğmasına, ortak bir iletişim ağının oluşmasına ve toplumsal mesafede azalmaya neden olmuştur. Bu durum ulusçuluk çağına geçişi sağlamıştır. Gellner’e göre ulusçuluk, bir “uyanış” değildir. “Bazen önceden var olan kültürleri alıp onları ulusa dönüştüren ulusçuluk, bazen de ulusları kendi icat eder ve çoğu kez de önceden var olan kültürleri ortadan kaldırır.” (Gellner, 2013: 127-128). Böylece ulusçuluk, “çok sayıdaki kültürün içinde bir seçim” yaparak ölü dilleri canlandırıp gelenekler icat eder. “Korumak ve yeniden canlandırmak iddiasında olduğu kültürler çoğu kez ya kendi icadıdır ya da tanınmayacak kadar değişmiştir.” Ulusçu çağda toplumlar kendilerine “taparlar” (Gellner, 2013: 138-139):

“Temsil” kelimesinden kastımız ulusun, “Eski”nin yeniden bir sunumu/canlandırımı olarak ortaya çıkmasıdır.

“Narod ya da Volk’un, yabancı bir yüksek kültüre bağlı yönetici ve benzer kadroların iktidarına ve baskısına, önceleri kültürel bir uyanış ve kimlik iddiası ve sonunda ulusal bağımsızlık savaşıyla karşı çıkması gerektiğinde ulusların kendilerini bu sembollerle tanıtmalarının bir gerçeklik payı vardır. Eğer ulusçuluk zafere ulaşırsa, yabancı yüksek kültürü ortadan kaldırır ancak yerine eski yerel altkültürü getirmez. Kendine özgü yerel bir yüksek (okuryazar ve uzmanlar arası) kültürü canlandırır ya da kendine göre yaratır...”(Gellner, 2013: 140)

Gellner, ulus olmayı başaranların “bahçe kültürler” olarak adlandırdığı topluluklar olduğunu, “yaban kültürler” adını verdiği “gelişemeyen” toplulukların ise başarısız olduğunu belirtir. Buna göre bu üst kültür (bahçe kültürleri), diğer tüm alt kültürlerle (yaban kültürlerle) empoze edilecektir. Ulusçuluğun da özü gerçekte budur. Ulusçuluk kendi “yüksek kültür”ünü meşrulaştırıp koruyarak uyumlu ve türdeş insan grupları yaratmayı amaçlar. Ulusçuluk/Sanayi çağı insanının dev bir akvaryuma benzeyen özel birimlerde yaşadığını söyleyen Gellner, bu insanlara yaşam sağlayan besinin “otomatik” salgılanmadığını, bunun için “ulusal eğitim ve iletişim sistemi” denilen özel bir bitkiye ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Sözü edilen sistemin koruyucusu ise devlettir (Gellner, 2013: 131-132):

“Modern toplumsal düzenin temelinde cellat değil, profesör vardır. Devlet gücünün başlıca aracı ve sembolü giyotin değil, (çok yerinde bir ifadeyle) devlet doktorasıdır (doktorat d’etat). Meşru eğitimin tekeli ele geçirmek, artık meşru şiddetin tekeli ele geçirmekten daha önemli ve belirleyici olmuştur. Bu olgu anlaşıldığında ulusçuluğun zorunluluğunun ve bu zorunluluğun köklerinin insan doğasında değil, artık yaygınlaşmış durumdaki belli bir toplumsal düzende yattığı kavranabilecektir.” (Gellner, 2013: 112)

1.2.2. Benedict Anderson (1936-2015)

Güneydoğu Asya uzmanı olan Benedict Anderson’ın birçok tartışmaya yol açan eseri *Imagined Communities*, 1983 yılında yayımlanmıştır. “Bütün söyleyebileceğim, ulusun belli bir topluluktaki önemli sayıda insanın kendilerinin bir ulus oluşturduğunu düşünmeye ya da bir ulusmuşcasına davranmaya başladıkları zaman varolmaya başladığıdır.” (Anderson, 2004: 20).³ Benedict Anderson, George H. N. Seton-Watson’ın bu tanımında yer alan “düşünmek” fiilini “hayal etmek” şeklinde

yorumlayarak ulus için şöyle bir tanım önerisinde bulunur: “Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur – kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir.” (Anderson, 2004: 20). Anderson, Gellner’in ulusçuluğun “ulusların var olmadığı yerde onları icat” ettiği şeklindeki tanımına, gerçekte var olan hakiki topluluklar olduğuna işaret ettiği gerekçesi ile katılmaz: “Aslında yüz yüze temasın geçerli olduğu ilkel köyler dışındaki bütün cemaatler (ve hatta belki onlar da) hayal edilmiştir. Cemaatler birbirinden hakikilik/sahtelik boyutu üzerinden değil, hayal edilme tarzlarına bağlı olarak ayrıştırılmalı.” (Anderson, 2004: 21)

Anderson ulusçuluğun bir ideoloji olarak değil, kendisinden önce var olan “büyük kültürel sistemlerle ilişkilendirerek incelenmesi” gerektiğini savunur (Anderson, 2004: 26). Buna göre ulusçuluk – din ilişkisine şu şekilde bir yaklaşım ufuk açıcudur: 18. yüzyılda Batı Avrupa’da rasyonel aklın/ratio’nun dini inançların yerine geçmesi – ve belki kendisinin de bir çeşit dini inanç haline gelmesi – sonucu dinin o güne dek üstlendiği “mukadderatı sürekliliğe dönüştürme” görevinin yeri boş kalmıştır. Şimdi yapılması gereken, “mukadderatı sürekliliğe, rastlantıyı anlama, dünyevi bir tarzda dönüştürecek yeni bir şey” bulmaktır. Bu yeni şey, “ulus”tan başkası değildir. Ulusun sonsuz bir geçmişten gelip sonsuz bir geleceğe doğru yol aldığına inanılır. Ulusçuluğun “büyüsü rastlantıyı yazgıya dönüştürmesindedir.” (Anderson, 2004: 25-26). Sonsuz “bir geleceğe kesintisizce ilerlemek” fikri farklı bir zaman anlayışının bir sonucu olarak doğmuştur. Buna göre Ortaçağ’ın “eşzamanlılık” anlayışı, yerini dünyevi bilimlerin gelişmesine bağlı olarak “homojen ve içi boş bir zaman (homogeneous empty time)” fikrine bıraktı.

Anderson bir “tahayyül biçimi” olarak tanımladığı roman ve gazetenin, “ulusun ne tür bir hayali cemaat olduğunu ‘temsil’ etmenin teknik araçlarının kaynağı” olduklarını belirtir (Anderson, 2004: 39). Araştırmacı, roman örneğinde bir adamın (A) bir karısının (B) ve bir de metresinin (C) olduğunu, metresinin de bir sevgilisi (D) olduğunu belirterek (A) ile (D)yi birbirine bağlayanın ne olduğunu sorar. Buna göre roman boyu birbirleriyle hiç karşılaşmamış olan (A) ile (D)nin

³ Vurgu tarafımıza aittir.

“sağlam ve istikrarlı bir gerçekliğe sahip sosyolojik varlıklar olan” bir toplum içinde yer almaları, aralarında bağ kurmak için yeterli bir nedendir. Üstelik (A) ve (D) her şeyi gören, “Tanrı” okuyucunun kafasında da birbirine bağlıdır. Anderson’a göre “homojen ve içi boş bir zamanda takvim boyunca ilerleyen bir sosyolojik organizma fikri, tarihte aşağı (ya da yukarı doğru) ilerleyen kütsel bir cemaat olarak tasarlanan modern ulus fikrinin çok açık bir benzeşidir.” (Anderson, 2004: 40-41). Anderson gazetesinin “olağanüstü kütsel bir ayini” olanaklı hale getirdiğini söyler. Her gün milyonlarca gazete milyonlarca kişi tarafından okunmaktadır:

“Bu kütsel ayinler... kafatasının surları içinde, sessiz bir mahremiyet halinde yerine getirilir. Ama, varlıklarından emin olunmakla birlikte kimlikleri hakkında en ufak bir fikre sahip olunmayan binlerce (veya milyonlarca) kişinin, aynı ayini eşzamanlı olarak yerine getirdiğine herkesin duyduğu güven tamdır. Dahası bu ayinler bitmez tükenmez bir şekilde günlük ya da yarım günlük aralıklarla takvim boyunca tekrarlanır. Hayali bir cemaatin dünyevi, tarihsel bir saate bağlanmış bir biçimi için daha iyi bir örnek nasıl bulunabilir? ...kurgu, gerçekliğe sessizce ve sürekli bir biçimde sızar; böylelikle de modern ulusların ayırt edici özelliği olan topluluk için anonimleşmeye duyulan güveni yaratmış olur.” (Anderson, 2004: 50-51)

Bir ulusu “hayal etmek” üç kültürel tasarımın etkilerinin azaldığı yerde olanaklıdır: a) Kilise Latincesi, Kuran Arapçası ya da Sınav Çincesi gibi “kutsal yazı dillerinin ontolojik hakikate ulaşmakta ayrıcalıklı bir konuma sahip oldukları fikrinin” gitgide azalması, b) Kral, sultan gibi yöneticilere atfedilen kutsallığın azalması ve c) Ortaçağ’a özgü, “eşzamanlılık” şeklinde adlandırılan, zaman anlayışında yaşanan değişiklik (Anderson, 2004: 51). Ulusal “bilinc”in gelişmesine etki eden üç dışsal faktör söz konusudur: a) Hümanistlerin Antik Roma edebiyatını “canlandırma” ve “yaygınlaştırma” çabaları sonucu Latincenin giderek Kilise Latincesinden farklılaşması, b) Reform sonucu Martin Luther’in tezlerinin Almancaya çevrilmesi ve bunu takip eden yıllarda Kitab-ı Mukaddes’in çevirilerinin yayımlanması ve en önemlisi c) “geleceğin mutlakıyetçileri olmaya aday bazı monarkların halk dillerinden, idari merkezileşmenin bir aracı olarak yararlanmaları.” Anderson bu sonuncusuna diğerlerinden ayrıcalıklı bir yer verir. Buna göre idari halk dillerinin doğuşunun yayıncılık ve 16. yüzyıldaki “dinsel kabarışlar”ı önelediğini ve

“kutsal hayali cemaatin aşınmasında” belirleyici bir rol oynadığını savunur (Anderson, 2004: 54-56). Anderson “yeni ulusal toplulukların hayal edilebilirliğini” sağlayan şeyin kapitalizm, matbaa ve tüm insanlık için geçerli olan dilsel farklılıklar arasındaki etkileşim olduğunu düşünür. Bu dilsel farklılıkları, bir çeşit “dilsel çeşitliliğe mahkum olma” durumu şeklinde yorumlayan yazar, bu durumun ulusal “bilinc”in şekillenmesindeki önemine dikkat çeker. Buna göre insanlığın “dilsel çeşitliliğe mahkum olması”, matbaa ve kapitalizm arasında karşılıklı bir “etkileşim” söz konusudur. Kapitalist yayıncılık, lehçelerden birini yayın dili olarak seçer. Böylelikle “baskı ve kağıt aracılığıyla anlaşabilen” bir “okur-yoldaşlar” oluşturur. Yayıncılık aracılığı ile dil sabitlenir ve ulus olma düşüncesinin temellerinden birini oluşturan “kadimlik” anlayışını geliştirir. Bu şekilde dönemin lingua-francası Latinceye karşı halk dilleri yükselir (Anderson, 2004: 58-60). Araştırmacıya göre, devlet dilleri ile halk dilleri örtüştüğü sürece sorun yaşanmazken, bunun aksi durumlarda büyük sorunlar ortaya çıkar. Buna göre İspanyol-Amerika İmparatorluğu’nun sınırları ile buralardaki halk dilleri arasında bir uyumluluk söz konusuyken, Avrupa’da bunun tersi bir durum yaşanmıştır:

“Bütün hanedanlar şu ya da bu halk dilini devlet dili olarak kullandıkları ölçüde ve bütün Avrupa’da ulus düşüncesinin itibarı hızla artmakta olduğundan, Avrupa-Akdeniz monarşilerinde, göz kırpmakta olan ulusal kimliklerden birine doğru yaklaşma yönünde belirgin bir eğilim vardı. Romanoflar Büyük Rus, Hanover hanedanı İngiliz, Hohenzollernler de Alman olduklarını keşfettiler – kuzenleri de, biraz daha güçlülükle de olsa Rumen, Yunan ve benzeri olduklarını keşfetti.” (Anderson, 2004: 101)

1.2.3. Eric J. Hobsbawn (1917-2012)

Marksist tarihçi Eric J. Hobsbawn, ulus ve ulusçuluğa dair görüşlerini 1983 yılında Terence Ranger ile birlikte derlediği *The Invention of Tradition* ve 1985 yılında yayımlanan *Nations and Nationalism since 1780* adlı eserlerinde dile getirmiştir (Özkırımlı, 2013: 142). Hobsbawn’a göre uluslar ve ulusçuluk bir “toplumsal mühendislik (social engineering)” ürünüdürler. Anderson’ın ulus için önerdiği “hayali cemaat” tanımına katılan Hobsbawn, “gerçek topluluklarını kaybetmiş olan insanların niçin millet gibi özgül tipte bir ikame varlığı tahayyül ettikleri” sorusunu

sorar. Bunun nedeninin “ön-milli bağlar” şeklinde adlandırdığı kolektif aidiyet duygusu olabileceğini belirtir. Buna göre, iki tür “ön-milli bağ” söz konusudur: a) yerel-üstü (supra-local) popüler kimlik biçimleri ve b) elit grubun ya da grupların politik bağları ve sözcük dağarları. Hobsbawn, bu “ön milli bağlar”ın modern ulus devlet ile hiçbir zorunlu ilişkisi olmadığını vurgular (Hobsbawn, 2010: 65). Tarihiye göre bilgimiz, okur-yazar elit grubun aktardıklarıyla sınırlıdır. Toplumun geri kalanının duygu ve düşünceleri hakkında bir fikrimiz olamaz. Bu nedenle “ön-milli bağlar/popüler ön milliyetçilik”i oluşturanın ne ya da neler olabileceği konusunda yorum yapamayız (Hobsbawn, 2010: 66-67).

Hobsbawn araştırmasında “icat edilmiş gelenekler”e ayrıca önem verir. Bu gelenekler, “alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıttırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşlamaya çalışan bir pratikler kümesi”dir (Hobsbawn, 2006: 2). “İcat edilmiş gelenekler” ile bir tür toplumsal birlik hissi yaratılır. Ulusal “bilinç” ve hatta ulusçuluğun kendisi, bu icatların en ünlüleridir (Özkırmı, 2013: 143-144).

Hobsbawn ulusçuluğun tanımı konusunda Gellner’a katıldığını belirtir. Buna göre ulusçuluğu, “esasen politik birim ile milli birimin uyumlu olması gerektiğini savunan bir ilke” olarak kabul eder (Hobsbawn, 2010: 24). Ulus devlet ile ilişkilendirildiği kadarıyla bir toplumsal birim olmaya hak kazanan ulus, ulusçuluktan sonra gelir. Ulusu yaratan devletler ve ulusçuluktur:

“‘Millet’ yalnızca özgül ve tarihsel bakımdan yakın bir döneme aittir. ‘Millet’ ancak belli bir modern teritoryal devletle, ‘ulus devlet’le ilişkilendirildiği kadarıyla bir toplumsal birimdir; bununla ilişkilendirilmedikçe milleti ve milliyeti tartışmanın hiçbir yararı yoktur. Dahası Gellner gibi ben de, milletlerin oluşumu alanına giren yapaylık, icat ve sosyal mühendislik unsurlarını vurgulayacağım. ‘Milletlerin, insanları sınıflandırmanın doğal, Tanrı vergisi bir yolu olduğu, doğuştan gelen bir... politik kader olduğu iddiası bir mittir; bazen önceden var olan kültürleri alıp onları milletlere çeviren milliyetçilik, bazen de milletleri yoktan icat eder ve genellikle önceden var olan kültürleri yok eder: *Bu bir gerçekliktir.*’ Kısacası analitik düzlemde milliyetçilik milletlerden önce gelir. Milletler devletleri ve milliyetçilikleri yaratmaz, doğru olanı bunun tam tersidir.” (Hobsbawn, 2010: 24)⁴

⁴ Vurgular yazara aittir.

Ulusçuluğun tanımı konusunda Gellner'a katılan Hobsbawn, Gellner teorisindeki "tepeden modernleşme perspektifi"ni eleştirir. Yazara göre, böyle bir perspektif, hükümetlerin ve aktivistlerin "eylem ve propagandalarının hedefi olan sıradan insanların gözüyle görülen milletin nasıl bir şey olduğunu" anlamayı, yani "aşağıdan değerlendirmeyi" zorlaştırır. Sıradan insanın gözünde ulusun ve ulusçuluğun ne anlama geldiğine dair bir fikrimiz olamaz; çünkü a) resmi ideolojiler, en sadık yurttaşların bile kafasındaki düşüncelere tam denk düşmez, b) varlığını kabul etsek bile, ulusal kimliğin diğer kültürel kimlikleri dışladığı ya da onlardan üstün tutulup tutulmadığı bilinemez, c) ulusal kimliği oluşturan öğeler değişkendir (Hobsbawn, 2010: 25-26).

1.2.4. Miroslav Hroch (1932 -)

Çek tarihçi Miroslav Hroch, 1985 yılında İngilizceye çevrilen *Social Preconditions of National Revival in Europe* başlıklı derlemesi ile ün kazanmıştır. Genel kullanımın aksine "ulusçuluk"la "ulusal hareket" arasında belirgin bir fark olduğunu savunan araştırmacıya göre uluslar, geçmişte belirli bir noktada icat edilmişlerdir. Buna göre ulusçuluk, ulusun değerlerini ve çıkarlarını diğer her şeyden önce görür. Ulusçuluk, ulusal hareketler içinde gelişen ulusal "bilinç" türlerinden yalnızca biridir. Ulusal hareketler ise, "oluşumunu tamamlamış bir milletin tüm niteliklerine kavuşma amacını taşıyan örgütlü çabalara" verilen addır (Özkırmılı, 2013: 194, 200)⁵ Ulusçu hareketler programlarında üç temel talepte bulunurlar: a) yerel dile dayalı ortak bir kültür oluşturulması, b) ortak bir toplumsal yapı oluşturulması ve c) sivil ve kendi kendini yönetme haklarının elde edilmesi (Özkırmılı, 2013: 194). Hroch'a göre ulusal hareketler, baştan sona üç aşamadan geçerler. "A, B ve C Evreleri" şeklinde tanımlanan bu aşamaların ilkinde siyasi talepler dile getirilmez. Topluluğun dil, gelenek-görenek gibi kültürel özellikleri keşfedilir. B evresinde ulusal "bilinç" uyandırılmaya ve bu sayede bir ulus yaratılmaya çalışılır. C evresine gelindiğinde ise ulusal "bilinç" yaratılmış ve ulusa sahip çıkılmaya başlanılmıştır (Özkırmılı, 2013: 195). Hroch, etnik köken arayışlarının, bu yönde yapılan araştırmaların, keşiflerin,

⁵ Hroch'un teorisinin Balkan ve Birinci Dünya Savaşları sırasında üretilen Türk Edebiyatına uygulanışı için Erol Köroğlu'nun ayrıntılı çalışmasına bakınız: Erol Köroğlu, **Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı 1914-1918: Propagandadan Milli Kimlik İnşasına**, İstanbul, İletişim, 2010.

tartışmaların nasıl olup da duygusal bağlılığa dönüştüğü sorusuna verdiği yanıtta üç durumda söz eder: a) toplumsal huzursuzluk, b) geleneksel ahlaki sistemlere, özellikle dine dayalı meşruiyet anlayışının çökmesi ve c) eski düzende yaşanan siyasi ve/veya toplumsal bir kriz (Özkırımlı, 2013: 198).

1.3. Etno-sembolcü Yaklaşım

Ulusçuluk literatürüne “etno-sembolcü yaklaşım” olarak geçen teoriler, temelde, modernizm eleştirisinden yola çıkmıştır. Özkırımlı, etno-sembolcü yaklaşımın temel savını şu şekilde özetler:

“Bugünün milletleri modern öncesi dönemin etnik topluluklarının devamıdır. İki yapı gelişmişlik düzeyi açısından farklıdır, tür olarak değil. Etnik kimlikler, düşünüldüğünden daha dayanıklıdır; tarihin kurduğu tüm tuzaklara (göçler, istilalar, etnik gruplar arası evlilikler) karşın özlerini yüzyıllar boyu korurlar. Modern dönemin milletleri, yılanmış etnik kültürlerin gölgesi altında şekillenir. Geçmişten gelen mitler, semboller, töreler bugünün milliyetçiliklerinin içeriğini belirler, söylemlerin ana dolgu maddesini oluşturur. Etno-sembolcüler, milliyetçiliğin modern çağın ürünü olduğunu kabul ederek ilkçilerden ayrılırlar.” (Özkırımlı, 2013: 204)

Modernist yaklaşıma ilk eleştiri, John Armstrong’ (1922-2010)un 1982 yılında yayımlanan *Nations before Nationalism* başlıklı eserinden gelir. Etno-sembolcülüğün kurucusu olarak kabul edilen Armstrong, ulusların çok eski zamanlardan beri var olduğunu savunur. Ancak sonraki yıllarda yayımlanan makalelerinde ulusların “ebedi yapılar olmadığını, belirli bir tarihte ‘icat edildiklerini’” belirtir. Özkırımlı, araştırmacının bu tavır değişikliğinin nedeni olarak, Armstrong’un eserini yayımladığı zamanda Gellner, Anderson ve Hobsbawn’nun teorilerinin henüz bilinmiyor oluşunu gösterir (Özkırımlı, 2013: 206). Ulusçuluktan önce de ulusların var olduğunu düşünen araştırmacı, ulusların belirsiz bir sonsuzdan gelmediğini, belirli bir tarihte “icat edildiklerini” savunur. Buna göre, etnik “bilinç” tarih içinde yolculuk eder ve ulusçuluk bu yolculuğun son aşamasını oluşturur. Etnik kimlik ise kalıcı olmakla birlikte bu kimliği taşıyan insanların “öteki(ler)”e bakışı ile tanımlanır. Diğer bir deyişle “öteki(ler)” ile arasında olduğuna inandığı farklılıklar üzerinden “kendi/ben”ni tanımlar (Özkırımlı, 2013: 206-208). “Öteki(ler)” ile “Ben/Biz”i ayıran mitler ve semboller söz konusudur ve bu mit ve semboller zamana

dayanıklıdır. Zamana dayanıklılığı sağlayan etmenler ise, 1) yaşam tarzları (göçebe/yerleşik), 2) din, 3) örgütlenme biçimleri (kent/imparatorluk) ve 4) dildir (Özkırımlı, 2013: 209-210).

1.3.1. Anthony D. Smith (1939-2016)

Etno-sembolcülük dendiğinde akla gelen ilk isim olan Anthony D. Smith, ulusçuluğun bir bilim dalı olarak kabul edilmesine çok büyük katkıda bulunmuştur (Özkırımlı, 2013: 210). Smith, ulusu “tarihi bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihi belleğı, kitlevi bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğı” şeklinde tanımlar (Smith, 2014: 70, 75). Smith’e göre modern öncesi etniler ile modern uluslar arasında bir süreklilik vardır. Uluslar, devletler tarafından yaratılmamıştır. Bu ikisi birbirinden bağımsız da var olabilirler. Buna göre, modern ulusların kökleri çok eskiye uzanır. Soy mitleri, ortak tarihi bellek, eşsiz kültürel yapıcılar ve seçilmişlik iddiasının bulunmadığı yerlerde bile en azından bir “farklılık duygusu/etnik ayırdedicilik vasfı” bulunur (Smith, 2014: 114-115). Smith, kapitalist, idari ve kültürel devrim sonucunda uzak yerlerdeki etnilerin, bürokratik devlet aracılığı ile merkezi yatay etnik kültüre dâhil edildiklerini ve kamusal, kitlesel bir eğitim sistemi ile laik milletlerin yaratıldığını vurgular (Smith, 2014: 101). Ulusçuluğun üç devrimin ürünü olduğunu savunur: ekonomik sınayi, siyasi-yönetimsel ve eğitimsel-kültürel devrim. Gerçekten de etno-sembolcüler, modern ulusun ortaya çıkışında ulusçuluğun siyasi boyutunu yadsımadan, modern öncesi dönemin “kolektif kültürel kimlikleri”ne ağırlık vermişlerdir (Tζούμα, 2007: 47-48). Smith’e göre burada önemli olan gerçek süreklilik değil, böyle bir sürekliliğe dair “his”tir:

“Çağdaş ve Antik Yunan örneğinin gösterdiği gibi, etnik topluluklar doğrudan bir akrabalık yolu ile değil, akrabalık hissi, paylaşılan hafıza ve kolektif yazgı, yani belirli bir kültürel grubu oluşturan mitlerde, anılarda, sembol ve değerlerde ete kemiğe bürünen kültürel akrabalık yolu ile şekillenirler.” (Tζούμα, 2007: 53)

Araştırmacıya göre, etnik kimlikler, zamana dayanıklıdır; ancak tarih içinde yol alırken, savaş, sürgün, din değiştirme gibi bir takım nedenlerle değişimler söz konusu

olabilir. Tüm bu değişimlere rağmen değişmeyen şey, nesilden nesile geçen “kültürel devamlılık” düşüncesidir. Etnik kimliklerin dayanıklılığını sağlayan şey kendilerini “yenilemeleri”dir. Bu da ancak dini reform, kültürel ödünç alma, halk katılımı ve etnik seçilmişlik mitleri ile gerçekleşir (Smith, 2014: 49-66). Ulusal kimliğin çok boyutluluğuna dikkat çeken Smith, günümüz uluslarının geçmişin etnik toplulukları (ethnie)nın devamı olduklarını öne sürer. Buna göre, uluslar “uyandırılmayı” beklerler. “Etnik kategoriler” ile “etnik topluluklar” arasında bir ayrım yapan araştırmacı, ilkinin potansiyel bir etnik topluluk olduğunu, yani başkaları tarafından ayrı bir kültürel ve tarihi grup olduğuna inanılan insan toplulukları olduğunu belirtir. “Etnik topluluklar”ın ise bir takım özellikleri bulunur. Bu özellikler şunlardır: ortak bir ad, bir soy miti, tarihi anılar, ortak kültürü farklı kılan unsur(lar), özel bir yurtla kurulan bağ ve dayanışma duygusu. Smith bu noktada Türk etnik kimliğini örnek göstererek Anadolu’daki Türklerin 1900’den önce Osmanlı ve İslam kimliklerinden ayrı bir Türk kimliğinin “bilincinde” olmadıklarını savunur (Smith, 2014: 41-42, 213).

“Kültürel devamlılık düşüncesi”, yani etnik bir soy miti olmadan etnilerin ayakta kalması çok zordur: “Etnik ayniyet duygusu için önemli olan hayali bir soy, farazi bir ecdattır.” (Smith, 2014: 43). Smith, Yunan örneğine değinerek günümüz Yunanlılarının demografik bakımdan Antik Yunanlıların bir devamı olmasalar ya da “devasa kültürel değişikliklere uğramış” olsalar da yazı, dil ve din unsurlarıyla “etnikliğe dair ortak hissiyatın varlığını koruduğunu” belirtir (Smith, 2014: 52-54). Buna göre, Yunan örneğinde, Ermeni ve Yahudi gibi diğerk uluslarda da olduğu üzere “çok uzak bir geçmişte oluşmuş, uğradığı onca değişikliğe rağmen hala belli anlamlarda ‘aynı’ olduğu kabul edilen bir cemaatin soydaşı olunduğı hissi vardır.” (Smith, 2014: 60).

Smith, ulusların oluşum süreçlerine hizmet eden “yatay (lateral)” ve “dikey (vertical)” olmak üzere iki tür etnik topluluk belirler. “Yatay etnik topluluklar” söz konusu olduğunda, temelde, aristokratlar ve din adamları olmak üzere bürokratlar, yüksek rütbeli subaylar ve zengin tüccarlardan oluşan topluluklar, “bürokratik dahil etme (bureaucratic incorporation)” yoluyla orta ve alt sınıfları bünyelerine katarlar. Devlet, gerçekleştirdiğı idari devrimle ortak bir kimlik yaratır. Bu türden uluslarda

kapitalizm gelişirken, dini otorite geriler. Batı Avrupa ülkeleri bu türden topluluklara örnek oluşturur. “Dikey etnik topluluklar” genelde boyunduruk altında olan topluluklardır. Smith bu tür topluluklarda dinin kilit rol oynadığını, dini geleneğin “dikey” topluluğun devamını sağlayan unsur olduğunu belirtir (Smith, 2014: 89-92).

Ulus olma sürecine geçişte temel rolü entelijansiya oynar. Entelijansiya Batı modeli karşısında üç tür tavır sergiler: ya geleneğe sıkı sıkı tutunur ya batı modelinin eksiksiz uygulanmasını ister ya da Eski ile Yeni arasında bir senteze ulaşmaya çalışır. Bu bağlamda entelijansiyanın temel görevi “yerli olanın seferber edilmesi (vernacular mobilization)”, yani etnik topluluğu bir ulus olmaya “ikna etmektir”. Bu seferberlik işleminde iki yöntem uygulanır: a) belirli bir toprağa duyulan bağlılık canlandırılır ve b) altın çağ (golden age) miti beslenir (Smith, 2014: 105-109).

Ulusçuluğu “hal-i hazırda ya da potansiyel olarak bir ‘millet’i kuracağı bazı mensuplarınca farzedilen bir halk adına özerklik, birlik ve kimlik edinmek ve bunu sürdürmek için oluşturulan ideolojik bir hareket” olarak tanımlayan Smith bu ideolojinin dört temel önermeden oluştuğunu söyler. Buna göre, 1) her ulus birbirinden farklı bir tarihe ve yapıya sahiptir; 2) ulusa bağlılık her şeyin üstündedir; 3) özgürlük ancak bir ulusla özdeşildiği sürece olanaklıdır; 4) barış ve adalet için uluslar özgür ve güvende olmalıdırlar (Smith, 2014: 121). Smith, ulusçuluk için şöyle bir tipoloji önerir: teritoryal (toprağa bağlı) ulusçuluklar ve etnik ulusçuluklar. Teritoryal ulusçuluklarda “bağımsızlıktan önce” yabancı yönetimden kurtulup aynı topraklar üzerinde bir devlet ve bir ulus oluşturulmaya çalışılır. Smith buna “anti-sömürgeci” ulusçuluklar der. “Bağımsızlıktan sonra” ise dağınık etnik toplulukları eski sömürge topraklarında oluşturulacak bir devlet çatısı altında toplama eğilimi söz konusudur. Bu duruma da “entegrasyoncu/bütünleştirici” ulusçuluklar adını verir. Etnik ulusçuluklar söz konusu olduğunda ise, “bağımsızlıktan önce” bağlı oldukları siyasi birimden ayrılıp bağımsızlaşmayı amaçlarlar. Smith bu duruma “ayrılıkçı” ve “diaspora” ulusçuluklar adını verir. “Bağımsızlıktan sonra” ise ulusun dışarıda kalan diğer üyelerinin bulunduğu toprakları bünyesine katıp büyümeyi amaçlar. Bu duruma da “irredentist” ve “pan” ulusçuluklar der (Smith, 2014: 133-134). Ulusal kimlik oluşturma biçimlerini de aynı yöntemle belirleyen Smith, teritoryal/Batılı modelin sivil ve yasal haklar, sosyopolitik ya da sosyoekonomik hak ve sorumluluklar gibi

“yeni-klasik/rasyonel kaynaklar”ı temel alırken, etnik ya da Doğulu modelin şecerecilik (jeneoloji), soy, dil, gelenek-görenek, halkın seferber edilmesi gibi “yerli/romantik kültürel kaynaklar”ı temel aldığını söyler (Smith, 2014: 27-30, 158).

Smith, ulusal kimliğin temel özelliklerini şu şekilde sıralar:

1. Tarihi bir toprak/ülke ya da yurt,
2. Ortak mitler ve tarihi bellek,
3. Ortak bir kitlesel kamu kültürü,
4. Topluluğun tüm üyeleri için geçerli olacak ortak yasal hak ve sorumluluklar,
5. Toplum üyelerinin ülke üzerinde serbest hareket imkânına sahip oldukları ortak bir ekonomi (Smith, 2014: 31-32).

Ulusal kimlik duygusunun çok güçlü bir araç olduğunu söyleyen araştırmacıya göre, bireyin kim olduğu sorusuna diğerleri ile paylaştığı ortak kültür ile cevap verilebilir. Bu ortak kültürün keşfi ile birey kim olduğunu, “otantik kendi”yi keşfeder (Smith, 2014: 35-36, 123). Ulusal kimlik ile ulusal birlik ve dayanışma duygusu yaratılır. Böylelikle,

“müşterek değer, sembol ve geleneklerden bir repertuvar oluşturmak suretiyle bireylerle sınıflar arasında toplumsal bir bağ kurmak için de yine millete müracaat edilir. Bayrak, para, marş, üniforma, anıt ve kutlama gibi sembollerle topluluk fertlerine ortak mirasları, kültürel yakınlıkları hatırlatılır, ortak kimlik ve aidiyet duyguları güçlendirilir. Millet, engelleri aşmaya, meşakkatleri göğüslemeye muktedir ‘iman-teknesi’ bir grup haline gelir.” (Smith, 2014: 35)

Ulusçuluğun, “etnik seçilmişlik miti”nin modern, laik bir eşdeğeri (Smith, 2014: 136, 157) olduğunu vurgulayan araştırmacı, “etnik seçilmişliğe dair mitler” hakkında şunları söyler:

“...seçilmişlik miti, koşullu, şarta bağlı bir kurtuluşu vaad eder [sic]. Bu mitin beka potansiyeli bakımından rolünün kavranılmasında bu nokta hayati öneme haizdir. Bu mitle ilgili *locus classicus* (can alıcı nokta), Eski Ahit’in ikinci kitabında yer almaktadır; ‘Demek ki sesime itaat eder, akdime uyarsan benim gözümde bütün halklardan daha değerli olacaksın. Çünkü bütün dünya benimdir; ve sen benim için rahiplerden bir krallık, kutsal bir millet olacaksın.’ Kendini potansiyel bir ‘kutsal millet’ olarak görmek, seçilmişliği, ayrılmaz bir şekilde kolektif kutsamaya bağlamak demektir. Kurtuluşa yalnızca kefaretle varılır, ki bu da kutsanmanın araçları olan eski usul ve inançlara geri dönmeyi

gerektirir. Dolayısıyla pek çok etno-dini gelenekte, gerek dini reformu gerekse kültürel restorasyonu esinleyen, yinelenen bir ‘geri dönüş’ noktasıdır.” (Smith, 2014: 66)⁶

Smith’in sözünü ettiği bu “etnik seçilmişliğe dair mitler”, Yunan örneğinde, bize göre, sadece etno-dini bir düzlemde ilerlemez. Batı Avrupa, erken Rönesans’tan beri Antik Yunan’ı “Avrupa’nın ideal tinsel ve kültürel atası” olarak algılamıştır (Holbrook, 1998: 58). 1821-1827 yılları arası Avrupa’da ivme kazanan Filhelenizm ile bu algı daha da güçlenmiştir. Filhelenizmin Yunanistan’ın bağımsızlık/kurtuluş mücadelesinde oynadığı rol şu düşünceye dayanır: Çağdaş Yunanlılar, Antik Yunanistan’ın mirasçılarıdır. Ancak bu görkemli tarih, “karanlık” Osmanlı dönemi/Tourkokratia ile kesintiye uğramış, gölgelenmiştir. Yunanistan’ın Osmanlı egemenliğinden kurtarılması ile bu antik miras korunacaktır. Bu bağlamda Çağdaş Yunanlılar, Antik Yunan ile olduğu varsayılan bağları dolayısıyla Batı tarafından da bir çeşit “etnik seçilmiş” halk sayılabilirler. “Eski”nin dini kutsalının yerini “Yeni”nin, yani Aydınlanma ve sonrasının kutsalı alır.

1.4. Feminist Yaklaşım

Ulusçuluğu toplumsal cinsiyet ekseninde inceleyen ilk çalışmalar Kumari Jayawardena, Cynthia Enloe, Partha Chatterjee, George L. Mosse, Floya Anthias ve Nira Yuval-Davis⁷ gibi araştırmacılar tarafından yapılmıştır. Özkırmılı, tüm bu çalışmalar içinde Anthias ve Yuval-Davis’in, 1989 yılında yayımlanan *Woman-Nation-State* başlıklı eserine ayrıca önem verir. Bu kitabın, kadınların ulus ve devlet kurma süreçleriyle olan ilişkilerini teorik bakımdan inceleyen ilk eser olduğunu vurgular (Özkırmılı, 2013: 246). 1997 yılında Yuval-Davis, Anthias ile birlikte daha önce öne sürmüştüğü tezlerini geliştirerek *Gender and Nation* başlığı ile yeni bir kitap yayımlamıştır. Aşağıda Yuval-Davis’in adı geçen çalışmada öne sürdüğü tezlerinin küçük bir özeti sunulacaktır.

⁶ Vurgu yazara aittir.

⁷ Mosse, G. L., 1985, **Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe**; Chatterjee, P., 1986, **Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse**; Jayawardena, K., 1986, **Feminism and Nationalism in the Third World**; Enloe, C., 1989, **Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics**; Anthias, F., Yuval-Davis, N., 1989, **Woman-Nation-State**.

1.4.1. Nira Yuval-Davis (1943-)

Yuval-Davis, kitabının daha ilk bölümünde ulusçuluk teorilerinin – bu tezde de görüşlerine yer verilen – Anderson, Smith, Hobsbawn gibi en önemli isimlerini cinsiyet ilişkilerini göz ardı ettikleri için eleştirir (Yuval-Davis, 2016: 18). Teorisini yapısökümcü (deconstructionist) bir yöntemle oluşturduğunu belirten araştırmacı, ulusların nasıl oluştuklarıyla ilgili olarak şunları söyler:

“Milletler, özel tarihsel anlara yerleştirilmiş ve hegemonya için mücadele eden değişik gruplaşmaların desteklediği değişik milliyetçilik söylemleri tarafından kurgulanmıştır. Milletlerin cinsiyetlendirilmiş (gendered) karakteri ancak böyle bir bağlamda anlaşılabilir.” (Yuval-Davis, 2016: 23).

Yuval-Davis’e göre toplumsal cinsiyet, “erkek ve kadın arasındaki ‘gerçek’ toplumsal farklılık olarak değil, toplumsal rollerinin, ekonomik konumları veya etnik ve ırksal topluluklara mensubiyetlerinin aksine cinsel/biyolojik farklılıklarıyla tanımlandığı öznel gruplara ilişkin söylem olarak anlaşılmalıdır” (Yuval-Davis, 2016: 32). Özel alan-kamusal alan ayrımının kadınları özgürlük ve haklardan dışlamak için yaratılmış bir “hayal ürünü” olduğunu savunur (Yuval-Davis, 2016: 25).

Kadınların ulusal alana yeni girmediklerini, her zaman orada olduklarını vurgulayan araştırmacı, ulusları “biyolojik, kültürel ve sembolik olarak yeniden üreten”lerin gerçekte kadınlar olduğunu iddia eder (Yuval-Davis, 2016: 19, 21). Bu bağlamda ulusçu projelerin üç temel boyutu vardır: 1) *Soykütüksel (volknation)* boyut, 2) *Kültür (Kulturnation)* boyutu ve 3) *Vatandaşlık (Staatnation)* boyutu (Yuval-Davis, 2016: 53). Soykütüksel boyutta, hangi kadınların çocuk sahibi olup hangilerinin olamayacağı, kaç tane çocuk yapabileceği gibi kişinin özgür iradesi ile karar verebileceği konular çeşitli devlet politikaları tarafından devlet denetiminde tutulur. Kadınlar, ulusal devletin sınırları içinde nesiller oluşturan “biyolojik üreticiler”dir. Bu anlamda “topluluğun taşıyıcıları”dırlar. Ait oldukları etnik ya da ulusal topluluklarda ya da devlet içinde konumlandırılışları onların “üreme hakları”nı etkiler (Yuval-Davis, 2016: 61-62). Bu çerçevede araştırmacı, kadınların çocuk doğurma(ma)sına yönelik geliştirilen üç tür söylemden bahseder: *İktidar olarak halk*

söylemi, *Malthusçu* söylem ve *öjenist* söylem. *İktidar olarak halk* söylemi, ulusun nüfusunun korunmasını ve geleceğinin güvence altına alınmasını buyurur. *Malthusçu* söylem, Thomas Malthus adında bir ekonomistin 1800’lerden önce yapmış olduğu bir kehanet sonucu ortaya çıkmıştır. Bu kehanete göre dünya, “küresel gıda kaynaklarından daha hızlı artan insan nüfusunu uzun süre besleyemeyecektir.” Yuval-Davis, *Malthusçu* söylemin birçok Üçüncü Dünya ülkesinde nüfus planlamasını sağlayan siyasi bir strateji haline geldiğini; ancak kürtaj gibi uygulamaların daha çok kız bebeklere yönelik gerçekleştiğini belirtir (Yuval-Davis, 2016: 73-75). “Sahte bir bilim” olarak ortaya çıkan öjenisizm ise “kaliteli” bir nüfus oluşturmayı amaçlar. Bu söyleme göre, ulusu oluşturması arzulanan “saf Ari” gibi “değerli” sayılan bireylerin çocuk yapması teşvik edilirken, ulusa yakışmayacağı düşünülen farklı insanlar, zorla kısırlaştırılma programına alınırlar. Araştırmacı, öjenisizmin tek bir şeyle, “ulusal stok”la, ilgilendiğini vurgular (Yuval-Davis, 2016: 70-71). Kadınlar, ulusçu nüfus kontrol sisteminin “pasif kurbanları” değildir:

“‘sapkın’ olarak kurgulanabilecek öteki kadınlar üzerinde denetim uygulayan, ‘uygun’ davranış ve görünüşün ne olup olmadığı kararını vermeye yetkili olan ve ‘millet’in kültürel yeniden üreticisi rolü verilenler genellikle kadınlar, özellikle de yaşlı kadınlardır. Çoğunlukla kadınlara bahsedilen toplumsal iktidarın ana kaynağı budur ve tamamen bununla uğraşabilirler.” (Yuval-Davis, 2016: 80)

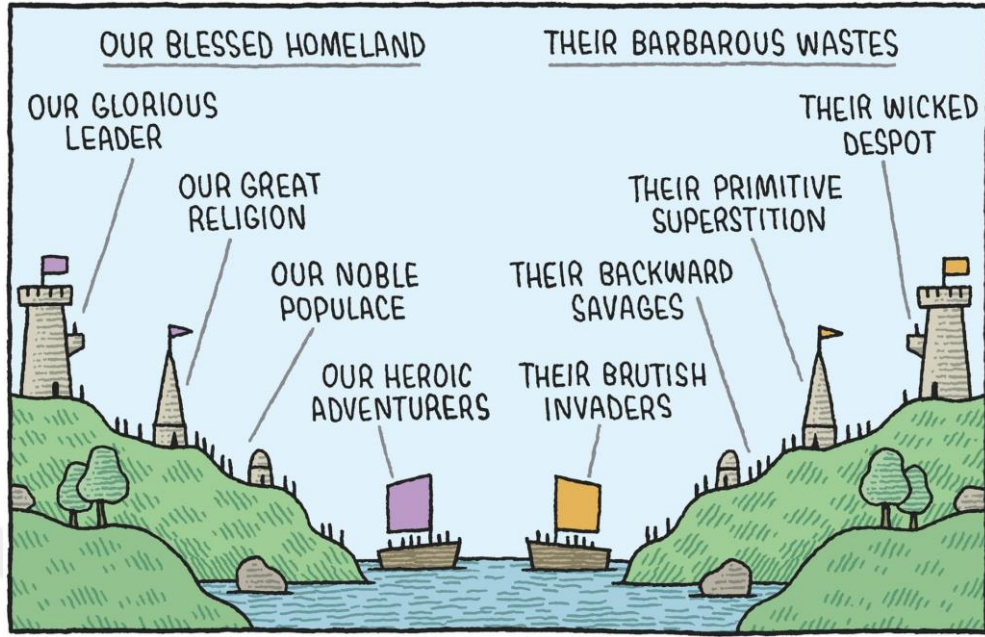
Kültür dinamik bir süreçtir ve iki farklı dinamik ile işler: istikrar ve değişim. Bu her iki dinamik de “iktidar ilişkileri ile kültürel pratikler arasındaki yakın ilişkidir” (Yuval-Davis, 2016: 88). Buna göre, “doğallaştırılabilen” ve “yeniden üretilebilen” kültürün, “yuva kurgusu” aracılığı ile nesilden nesile aktarılması planlanır (Yuval-Davis, 2016: 90).

Araştırmacı, kimliği “ben ile ötekiler arasındaki farklılıkları ve ortaklıkları, bunların toplumsal konumlanışlarını az çok sabit biçimde yorumlayarak kuran belli kültürel anlatı biçimleri” şeklinde tanımlar ve kimliklerin “ortak köken” ve “ortak kader” mitleri ile ilişkili olduklarını belirtir (Yuval-Davis, 2016: 91). Kadınlar, bir topluluğun kimliğinin bireysel ve kolektif “sembolik taşıyıcıları”dır. Çocuklarla ve topluluğun geleceği ile ilişkilendirilirler. Bu nedenle “topluluk şerefi”nin de

taşıyıcıları olarak düşünülürler. Yuval-Davis, çalışmasında bu “kolektif şerefe ihanet” yüzünden ailelerindeki erkek üyeler tarafından öldürülen kadınlara örnekler verir (Yuval-Davis, 2016: 93-95). Topluluk içinde kadınların durumu belirsizdir:

“[Kadınlar] bir yandan, yukarıda da belirtildiği üzere, çoğunlukla topluluğun birliğini, şerefini, savaşa gitmek gibi belli milli ve etnik projelerin varoluş nedenlerini simgelerler. Diğer yandan çoğunlukla beden siyasetinin kolektif ‘biz’inden dışlanırlar ve öznenin ziyade nesne konumunu muhafaza ederler [...] Kadınlık kurgusu bu açıdan, ‘ötekilik’ özelliğine sahiptir. ‘Uygun kadın’ın nasıl olacağına dair katı kültürel kodlar, çoğunlukla kadınları, bu aşağı güç konumunda tutmak üzere geliştirilmiştir. Bu durumu meşrulaştırmak için kullanılan kolektif ‘akıllar’, ‘ötekiler’i dışlamak, aşağılamak ve boyun eğdirmek için kullanılan – ‘kadınlar aptaldır’, ‘kadınlar tehlikelidir’ veya ‘kadınlar kirlidir ve bizi kirletebilirler’ gibi – diğer ‘yaygın’ ifadeler çok benzemektedir.” (Yuval-Davis, 2016: 97)

Kadınlar hem ulusun “biyolojik üreticileri” hem de ulusal kültüre uygun çocuklar yetiştirmekle yükümlü “kültür muhafızları” olarak kurgulanırlar. Vatandaşlık, ordu ve savaş gibi durumları da toplumsal cinsiyet çerçevesinde inceleyen Yuval-Davis, vatandaşlığın cinsiyetlendirilmiş, “çok katmanlı bir kurgu” olduğunu savunur. Bu kurguya göre, herhangi bir toplumda tüm kadınlar aynı şekilde üretilmezler; etnisite, ırk, sınıf, yaş, yetenek ve daha pek çok şeye bağlı olarak farklı farklı konumlandırılırlar (Yuval-Davis, 2016: 214). Tüm bu farklılıklar göz önünde bulundurulmak kaydıyla kadınlar çeşitli ulusal ya da etnik denetim politikalarının içinde yer alırlar. Bu politikalar beş yoldan işlerlik kazanır: Kadınlar, ulusal ya da etnik topluluğa doğum yoluyla yeni üyeler kazandırılırlar; etnik ya da ulusal grupları ayıran sınırları yeniden üretirler (kimin kiminle evleneceği çeşitli mekanizmalarca denetlenir); ideolojik yeniden üretime katılarak (çocuğa ilk eğitimi anne verir); etnik ya da ulusal kültürün bir simgesi haline gelerek (erkeklerin, uğruna savaşacağı “tehlikede olan kadın” imajı ve belirli bir ulusu simgeleyen kadının cinsel davranışlarının denetlenmesi); ulusal ekonomik, siyasi ve askerî mücadelelere katılarak (Özkırımlı, 2013: 247-250).



Resim 1.1.

Tom Gauld'ın, Mart 2015'te *The Guardian* gazetesi için çizdiği görsel.⁸

⁸ Bkz. **The Guardian** (Mart, 2015), <https://www.theguardian.com/books/gallery/2015/mar/11/a-life-in-letters-with-tom-gauld-in-pictures> (Çevrimiçi), erişim tarihi: 20.09.2017.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞLAŞMA ve KİMLİK ARAYIŞLARI

“Στοχάσου και αρκεί! / Düşün Yeter!”
Hellen Nomarşisi

2.1. Yunan Aydınlanması (1774-1821)

18. yüzyıl Avrupa Aydınlanmasının etkileri Osmanlı İmparatorluğu’nun Rum nüfusu arasında da yayılmıştır. Yunan Edebiyatı tarihinin en önemli uzmanlarından biri olan Konstantinos Dimaras tarafından “Çağdaş Yunan Aydınlanması” şeklinde adlandırılan dönemin, 18. yüzyılın ikinci yarısından – *Küçük Kaynarca Antlaşması*’ (1774)ndan – 1821 Yunan ulusal hareketine kadar sürmüş olduğu genellikle kabul edilir (Δημαράς, 2009: 1).¹ Dimaras, “Yunan Aydınlanması”nı üç döneme ayırır: 1) Voltaire etkisinin söz konusu olduğu “Aydın despotizmi (diafotismenos despotismos / διαφωτισμένος δεσποτισμός)” dönemi, 2) Fransız Ansiklopedisi’nin yankılarının duyulduğu “restorasyon (anakenisi / ανακαίνιση)” dönemi ve 3) Fransız ideologlarının etkisinin hissedildiği “yeniden doğuş (paligenesia / παλιγγενεσία)” dönemi. Bu sonuncu dönemin aydınları, Fransız Devriminin normlarının şiddet kullanılarak dayatılmaması gerektiğini savunurlar (Δημαράς, 2009: 10-14).

18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda ticaret, Rum nüfusun yoğunlukta olduğu Anadolu ve Balkanlar’da artış gösterir. Küçük Kaynarca Anlaşması (1774) ile Rusya’nın imparatorluktaki Ortodoks nüfusun koruyuculuğunu üstlenmesine ve Rum ticaret filosunun Rus bandırası ile Karadeniz, Akdeniz ve Boğazlarda serbest dolaşımına izin verilir. Bu sayede gelişen ticaret ile Rum topluluk arasında üretim artar ve bunun sonucunda da ticari ortaklıklar kurulur (Σβωρόνος, 1999: 51-53). Tüm bunlar toplumda iki yeni sınıfın doğmasına neden olur: tüccarlar ve denizciler. Bu iki yeni sınıfın ortaya çıkışıyla birlikte Aydınlanma düşüncesinin önemli eserleri İmparatorluk sınırları içine girer ve Rum topluluk arasında yayılma olanağı bulur. Bu topluluğun en yoğun olduğu yerler, İstanbul başta olmak üzere İzmir, Tuna Beylikleri, Viyana, Venedik, Paris, Odesa, Moskova, Amsterdam, Bükreş, Yanya ve

¹ Yunan Aydınlanmasının hangi tarihler arasında yaşandığı konusunda bir fikir birliği yoktur. Örneğin başka bir Yunan Edebiyatı tarihçisi, Linos Politis, bu dönemi 1669 yılından itibaren başlatır.

Ege adalarıdır. Yunan Aydınlanması açısından, dönemin en önemli kültürel faaliyetleri bu bölgelerde yaşanacaktır. Bu kültürel faaliyetleri gerçekleştirecek olanlar aydınlar tüccarlar ve özellikle Fenerliler'dir.² Aydınlanma'nın en önemli taşıyıcılarının Fenerliler olduğu söylenir (Δημαράς, 2009: 9). 17. yüzyılda Haliç'in Fener semtine yerleşen Patrikhane'nin çevresinde yabancı dil bilen, eğitilmiş Ortodoks Hristiyanlar toplanır. "Fenerliler" adıyla bilinen bu topluluk 18. yüzyılda Osmanlı politik ve kültürel yaşamında nüfuz kazanır. 1709/10 – 1821 yılları arası Tuna Beylikleri'ne voyvoda olarak atanan Fenerli Beyler burada Yaş ve Bükreş Akademileri gibi okullar kurup matbaa ve kitap basımına katkı sağlarlar. Doğa bilimleri, özellikle de tıp alanında çalışmaları olan Fenerli aristokratların, bu özellikleri ve Osmanlıcanın yanı sıra yabancı dil bilgileri sayesinde hem Patrikhane'de hem de Osmanlı yönetici sınıfında etkin bir rol oynadıkları söylenir (Σβωρόνος, 1999: 55).

Yunan Aydınlanması, felsefi ve edebi açıdan özgün sayılabilecek eserler üretmemiş, tam tersine Batı'nın "ilerici" fikirlerinin Anadolu'ya taşınması şeklinde gerçekleşmiştir. Fransızcanın diplomasi dili olmasıyla birlikte, 1714'ten itibaren, Fenerliler, Fransızca öğrenmeye başlarlar (Δημαράς, 2009: 266). Batı ile ilişki kuran bu sınıf ve tüccarlar sayesinde Avrupa Aydınlanmasının ve Fransız Devriminin fikirleri Osmanlı topraklarında yaşayan Rum aydınlar arasında yayılır. Batı'nın Osmanlı topraklarında yaşayan bu çevreye aktarımı iki şekilde gerçekleşir: yabancı dil öğrenimi ve bu sayede gerçekleşen çeviri faaliyetleri. Bu şekilde Aydınlanma düşüncesinin yanı sıra Batı'ya özgü giyim tarzı, mobilya, yeme içme alışkanlıkları ve hatta ikili ilişki kurma biçimleri dahi aktarılmaya başlanır (Δημαράς, 2009: 34). Bu aktarım Fransız Aydınlanması ve Fransız Devrimi etkisiyle gerçekleşir.³ Bu dönemde yaşamış Rum bir aydın için Batı, "ışık" demektir. Avrupa, "bilgin", "medeni" ve "aydın Avrupa" nitelendirmeleri ile anılır. Aynı dönemde İstanbul'da

² Patrikhane, 1603 yılında Haliç kıyısındaki Fener semtine yerleşir. Patrikhane çevresinde, zamanla, soyları Bizans İmparatorluğu dönemindeki kibar ailelere dayanan insanlar toplanır. Yabancı dil öğrenen, görgülü, eğitilmiş bu kişiler, bugün *Fenerliler* (*Φαναριώτες*) olarak bilinen toplumsal sınıfa oluşturur. Fenerliler, Yunanca konuşan Ortodoksların tarihinde çok önemli rol oynamışlardır. Fenerliler ve Patrikhane hakkında Türkçe bir kaynak için bkz. Millas, 2003: 175-178 ve Millas, 1999: 123-155.

³ Dimaras, 18. yüzyılın başlarında İtalyan etkisinin de olduğunu belirtir (Δημαράς, 2009: 266).

Fenerli aileler çocuklarını evde Fransız dadı ve özel öğretmenler aracılığı ile yetiştirmeye başlarlar. Öyle ki Dimaras'ın aktardığı bir bilgiye göre, 1792 yılında İstanbul'un kibar aileleri Fransızca'yı Yunancadan daha iyi öğrenmeye başlamışlardı (Δημαράς, 2009: 25).

Aydınlanma düşüncesinin, İmparatorluğun Rum nüfusu arasına girişinin iki Fenerli aydın aracılığı ile olduğu söylenir: Aleksandros Mavrokordatos (1641-1709) ve oğlu Nikolaos Mavrokordatos (1680-1730).⁴ Çok sayıda yabancı dil bilen Aleksandros Mavrokordatos,⁵ Babıali'de tercüman/dragoman olarak görev yapmıştır. Kanın akciğerlerde dolaşımı konusunda Padova'da hazırladığı doktora tezinde⁶ üç temel ilkeye vurgu yapması, dönemine ve içinde yetiştiği topluma göre bir hayli ilgi çekicidir. Bu ilkeleri şu şekilde sıralamak olanaklıdır: Bilimin doğanın sırlarına ulaşmadaki rolü, klasiklere olan sarsılmaz inanç karşısında eleştirel bir tutum ve pozitif bilime sıkı sıkıya bağlı kalma (Αποστολόπουλος, 1974: 297). Alki Angelou, Aleksandros'un oğlu Nikolas Mavrokordatos'u çağdaşlaşma konusunda çok daha "cüretkâr" bulduğunu belirtir (Αγγέλου, 1963: 70). Nikolas Mavrokordatos 1718 yılı civarında, Çağdaş Yunan Edebiyatının ilk roman denemesi olarak kabul edilen bir metin kaleme alır: *Tanrı Dostunun İşleri* (Filotheou Parerga / Φιλόθεου Πάρεργα). Bu eserde Mavrokordatos, Eski ile Yeni karşısında çekimser bir tutum sergiler. Pechlivanos, N. Mavrokordatos'un Skolastik felsefenin sarsılmaz otoritesine şüpheli yaklaşırken, dönemin La Rochefoucauld, Machievelli gibi düşünürlerine karşı da mesafeli durduğunu, sadece Bacon'a övgüler yağdırdığını belirtir. Araştırmacı aynı mesafeli tutumun Antik Hellen ve Roma uygarlıkları karşısında da geçerli olduğunu vurgular. Buna göre N. Mavrokordatos, Demostenes'tense Cicero'nu, antik dönem filozoflarındansa çok daha kıvrak zekâlı ve esprili bulduğu çağdaş Arap ve Osmanlı özdeyişlerini tercih edecektir (Πεχλιβάνος, 1999: 38, 48-49).

⁴ Nikolas Mavrokordatos, Tuna Beylikleri'ne atanan ilk Fener beyidir (1709). Ayrıntılı bilgi için Pechlivanos'un yayımlanmamış doktora tezine bkz. Πεχλιβάνος, 1999: 31-33, 39.

⁵ Fransızca, Arapça, Antik Yunanca, İtalyanca, Osmanlıca ve Farsça bildiği söylenir (Kamperidis, 1992: 69).

⁶ Latince kaleme aldığı tezin başlığı: *Instrumentum Pneumaticum Circulandi Sanguinis sive modus usu pulmonum* (1664). Bu tez, sultan IV. Mehmet'in emri ile Osmanlıcaya çevrilmiştir. Bkz. Kamperidis, 1992: 68.

Araştırmacı Kamperidis N. Mavrokordotos'un, eserini İstanbul Fransız büyükelçisi Marquiz De Bonnac'a sunduğunu ve *Filothou Parerga*'yı, aslında, Batı'nın olumsuz Osmanlı imajını⁷ kırmak amacıyla yazdığını belirtir (Kamperidis, 1992: 73). Yazar, Mavrokordatos hakkında şunları söyler:

“Ulusçuluğun Batı’da yükselişe geçtiği, Avrupa tarihinin kritik bir anında, ulusal bilincin yeni yeni ortaya çıkıp Avrupa ulusları arasında çağdaş sınırları belirlemeye katkıda bulunduğu bir zamanda Mavrokordatos çıkıp Batı’yı düşündüren *millet*⁸ karışımını ortaya atıyordu.” (Kamperidis, 1992: 76)⁹

Dimaras Batı Avrupa’da 16. yüzyıldan 18. yüzyıla dek süren “Doğu modası (Turquerie)”nı hatırlatarak şu tespitte bulunur:

“...18. yüzyıl başlarında Fransız filolojisi, göz alıcı bir biçimde, Doğu dünyası ile temasa geçti. Konunun dikkatli bir araştırmacısı söz konusu olanın bir ‘keşif’ olduğunu görecektir: ‘1705’ten 1710’a kadar krallık kütüphanesi, birdenbire, o güne dek saklı tutulan anlatılarla dolup taşı.’ Söz konusu anlatılar *Binbir Gece Masalları*’dır; ancak genel hatlarıyla Doğu’ya doğru bir yönelim söz konusuydu. 18. yüzyıl boyunca Fransa’da hakim olan Doğu’ya, özellikle Türkiye’ye, karşı olan bu ilgi, din adamı Bignon’un 1713’te yayımlanan *Abdahla* başlıklı romanına rengini vermiştir. Sözü geçen din adamı, krallık kütüphanesinde bulunmuş ve 1720’de kütüphane raflarında yerini alan eser, *Filothou Parerga*, ile kişisel olarak ilgilenmiştir... Eserin sadece ilk bölümü günümüze dek gelebilmiştir. Her ne kadar devamının nasıl olduğunu bilemesek de yazarın amaçlarından birinin Türkiye’deki yaşamın bir betimlemesini sunmak olduğu söyleyebiliriz.” (Δημάρáz, 2009: 269-270).

Mavrokordatos’un eserinin, çağdaşlaşmaya yaptığı vurgu yüzünden, Yunan Edebiyatında çekişmelere yol açan ilk eser olduğu da söylenebilir (Kitromilidis, 1992: 34). 18. yüzyıl boyunca basılmayan eser, 1800’de Grigorios Konstantas (1758-1844) tarafından Viyana’da yayımlanır (Δημάρáz, 2009: 275-277).

⁷ Tarihçi Bernard Lewis 18. yüzyıla dek Avrupa’da hızla yayılan bir Türk “korkusu”ndan bahseder. Avrupa “tehdit” şeklinde algıladığı Osmanlı İmparatorluğu’ndan hem askeri ilerleyişi hem de “rakip” dini görüşü (İslam) nedeni ile korkuyordu. 18. yüzyıla dek hâkim olan bu Türk imgesinin oluşumuna, ağırlıklı olarak, katkıda bulunanlar, kaçarak ülkelerine dönmeyi başaran kölelerin, mültecilerin, hacıların, tüccarların ve diplomatların yaptıkları yayınlardı. Bu imge 18. yüzyılda değişmeye başlayacaktır. “Korkulan” Türk’ün yerini “yabancı hâkimiyetini davet eden, zayıf ve çürüyen” Türk imgesi alacaktır. Bkz. Lewis, B., 2017, **İslam ve Batı**, Çev. Ç. Sümer, Akılçelen Kitaplar, Ankara, s. 131-151. Avrupa’da Türk imgesinin oluşumu üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Parla, 2015.

⁸ Yazar Osmanlı İmparatorluğu’ndaki millet sistemini kastediyor.

alınmasından (1453) beri Kuzeyden gelecek “Sarı Irk-Ksanthos Genos/Ξάνθος Γένος”ın kendilerini Osmanlı boyunduruğundan kurtaracağına dair güçlü bir inanç söz konusuydu. Tarihçi Giannis Kordatos bu durumu şu şekilde açıklar:

“[Rus çarı] Petro’nun yayılmacı politikası ve İstanbul ile Çanakkale’yi ele geçirme planları [Rum] reayada Türk boyunduruğundan kurtulacaklarına dair ümitler doğurdu. Bir keşiş, Rus dış politikasının ajanı, tarafından kaleme alınan Agathangelos’un bildirisi¹¹ (1751), din maskesi altında Rus emperyalizminin propagandasını yapıyordu. Böylelikle ‘Sarı Irk’ (=Ruslar) reayanın gözünde Tanrı’nın isteği ile köle Hristiyanların kurtarıcısı olarak sunuluyordu.” (Kopdátos, 1974: 23-24).

Çariçe II. Ekaterini dönemin felsefesine ve özellikle de Voltaire’e büyük önem veriyordu. Bu sayede Korfulu rahip Eugenios Voulgaris’ (1716-1806)i sarayına alıp 1771 yılında çarlık kütüphanesine sorumlu memur olarak atadı. Bu dönemde Voulgaris Voltaire’in *Memnon ou la sagesse humaine* adlı eserini Yunancaya çevirdi (1766). Aynı yıl *Mantık (Logiki / Λογική)* ve [Dini] *Hoşgörü Hakkında Düşünceler (Shediasma peri aneksithriskias / Σχεδίασμα περί ανεξιθρησκείας)* başlıklı eserlerini yayımladı. Böylelikle Yunancada bugün de kullanılmakta olan, farklı dini görüşlere hoşgörü ile bakma (tolérance) anlamına gelen “aneksithriskia/ανεξιθρησκεία” sözcüğü dile kazandırılmış oldu.

Voltaire’e, aslında genel olarak dönemin yenilikçi fikirlerine, karşı bu ılımlı hatta destekleyici, tavır 19. yüzyıla yaklaşıldıkça bozulacaktır. Örneğin 1802 yılında Bükreş Okulunda çalışan Makarios Kavvadias adında bir öğretmen, Voltaire’i “şeytanın vücut bulmuş hali” olarak niteleyecektir (Δημαράς, 2009: 161). Fransız Devrimi ile birlikte II. Ekaterini “ilerici” tutumunu bir yana bırakarak Osmanlı İmparatorluğu’na karşı “dostça” bir siyaset izlemeye başlar. Bu durum, o zamana dek Osmanlı İmparatorluğu ile Ortodoks Rusya arasında gidip gelen Patrikhane’nin de işini kolaylaştırır. Bu andan itibaren Voulgaris de dönemin yenilikçi düşüncelerine karşı bir konum alarak Voltaire’i “saygısız” olarak addettiği isimler arasına ekler

¹¹ Agathangelos adında bir keşişin 1279 yılında yaptığına inanılan kehanet. Bu kehanete göre Türkler, Hellas’tan ve Avrupa’dan atılacak, İstanbul yeniden Rumlara verilecektir. Günümüzde Yunanistan’da buna benzer kehanetlere tutucu çevrelerde hala inanılmaktadır. Bunlardan en ünlüsü 1924-1994 yılları arasında yaşamış Kapadokyalı keşiş aziz Paisios’un kehanetidir.

(Δημαράς, 2009: 155). Osmanlı-Rus yakınlaşması ile Voltaire Patrikhane için bir “nefret” unsuru haline gelir. Patrikhane ve Fenerliler, Osmanlı İmparatorluğu içindeki ayrıcalıklı yerlerini kaybetme endişesi ile birlikte, Avrupa Aydınlanması ve yaydığı ışığın gölgesinden gitgide uzaklaşmaya başlarlar (Mackridge, 2013: 108). 1798 yılında, “Gelenekçiler” başlığında daha ayrıntılı göreceğimiz, iki metin yayımlanır: *Hristiyan Savunması* (*Hristianiki Apologia / Χριστιανική Απολογία*) ve *Pederler Öğretisi* (*Patriki Didaskalia / Πατρική Διδασκαλία*). Her iki metinde de Aydınlanma düşüncesine ve Fransız Devrimi’ne acımasızca saldırılır.

Avrupa Aydınlanması Yunan ulusal kimliğinin oluşumuna nasıl bir katkı sağlamış olabilir? Marc Lauxtermann şöyle bir tespitte bulunur: “Avrupa’nın diğer ulusları kendi ulusal sembollerini, tarihlerini ve anıtlarını (Hobsbawn’ın çok isabetli bir şekilde ‘gelenegin icadı’ olarak adlandırdığı şeyleri), büyük ölçüde, yaratmak zorundayken, Yunanlılar, bunun aksine, Batı Avrupa’dan ulusal kimliklerini kullanıma hazır bir paket olarak aldılar.” (Mackridge, 2013: 92). Mackridge ise yurtdışında, özellikle Venedik, Viyana ve Trieste’de, yaşayan Rum nüfusun “yabancı ulusların davranış şekillerini öğrenirken” kendi ulusal kimliklerinin de farkına vardıklarını vurgular (Mackridge, 2013: 69-70). Batı Avrupa’nın Rönesans’tan itibaren klasik kültüre duyduğu patolojik hayranlık, Osmanlı egemenliğinde yaşayan Rum topluluğun ulusal kimliğinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.

2.1.1. Rigas Velestinlis

1757 yılında Teselya’nın Velestino adlı kasabasında doğan Rigas Velestinlis ilk eğitimini burada aldıktan sonra İstanbul’a gelmiş ve Fenerli aristokratların ortamına katılma fırsatı yakalamıştır.¹² 1785 yılı civarı Eflak’a giderek Nikolas Brankovano ve Nikolas Mavrogenis adında iki Fenerli beyin yanında yazman olarak çalışmış ve pek çok yabancı dil öğrenmiştir.¹³ Öğrendiği yabancı diller sayesinde Eflak beyliği

¹² Rigas’ın yaşamı ile bilgiler için şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Κιτρομηλίδης, Π. Μ., 1998, **Ρήγας Βελεστινλής: θεωρία και πράξη**, Αθήνα, Βουλή των Ελλήνων; Κιτρομηλίδης, Π. Μ., 2009, **Ρήγας Βελεστινλής: Ο οραματιστής της «Ελληνικής Δημοκρατίας»**, Αθήνα, εφμ. Τα Νέα, Ιστορική Βιβλιοθήκη «Οι ιδρυτές της νεότερης Ελλάδας»; Κορδάτος, 1974; Βρανούσης, Α. Ι., 1996, **Ρήγας Βελεστινλής 1757-1798**, Αθήνα, Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων; Millas, 1999.

¹³ Osmanlıca, İtalyanca, Fransızca ve Almanca bildiği söylenir (Millas, 1999: 89).

başkomutanı Hristodulos Kirlianos'un tercümanı ve yazmanı olarak 1790 yılında Viyana'ya gitmiştir.

Rigas, Viyana yıllarında ilk eserlerini yayımlamaya başlamıştır. 1790'da Restif de la Bretonne'un *Les Contemporaines* adlı yapıtından altı hikâyenin çevirisini, Duyarlı Âşıklar Okulu (*Scholeion ton delikaton eraston / Σχολεῖον των ντελικάτων εραστών*) başlığı ile yayımlamıştır. Rigas'ın, Fenerlilerin şiirlerini¹⁴ de içeren bu çevirisi, onun en "radikal" eseri kabul edilir. Bunun nedeni bu hikâyelerin tüm baskı ve zorlamalardan bağımsız yeni bir ahlak anlayışı sunmasıdır (Κιτρομηλίδης, 2009: 28-29). Aynı yıl *Fransız Ansiklopedisi*'nin etkilerinin görüldüğü Fizik Derlemesi (*Fisikis Apanthisma / Φυσικής απάνθισμα*) adıyla bir derleme yayımlayan Rigas, bu eseriyle toplumda yaygın olan batıl inançların karşısına pozitif bilimi koyarak halkı eğitmeyi amaçlamıştır. 1796-1797 yılları arasında *Harta / Χάρτα* adıyla bilinen, bugünkü Yunanistan sınırlarıyla Balkanlar'ın büyük bir kısmını kapsayan üç harita yayımlamıştır: *Harta tis Ellados (Hellas Haritası)*, *Geniki Harta tis Moldovias (Boğdan Genel Haritası)* ve *Nea Harta tis Vlahias (Eflak'ın Yeni Haritası)*. Millas bu haritalar içinde en önemlisinin *Hellas Haritası* olduğunu, kapladığı alanın Tuna boylarından Girit'e ve Adriyatik Denizi'nden Anadolu'nun ortalarına yaklaştığını ve bunun, genel olarak Antik Hellen uygarlığının yüceliğini anımsatan bir çalışma olduğunu belirtir (Millas, 1999: 93). Aynı dönemde Abbé Barthélemy'in *Voyage du jeune Anarcharsis en Grèce* adlı eserini *Yeni Anakarsis (Neos Anaharsis / Νέος Ανάχαρσις)* adıyla Yunancaya çevirmiştir. Rigas, Antik Hellen kültürüne ve düşüncesine dair bilgi veren bu tür eserlerin çevirisi ile bu döneme ait bilgiyi ve Batı'nın "demokratik vatandaş" kavramını Rum topluluğa aktarmayı amaçlıyordu. Rigas'ın Viyana'daki bu "yayın faaliyeti" onun politik niyetinin bir ön hazırlığı şeklinde değerlendirilmektedir (Κιτρομηλίδης, 2009: 43).

1797 sonbaharında Rigas, en önemli eserini, *Rumeli, Küçük Asya, Akdeniz Adaları ve Eflak-Boğdan'da Oturanların Yönetimi Üzerine Yeni Bir Politika (Νέα πολιτική Διοίκηση των κατοίκων της Ρούμελης, της Μικράς Ασίας, των Μεσογείων*

¹⁴ Fenerliler tarafından kaleme alınan bu şiirler hakkında hazırlanan derleme bir çalışma için bkz. *Φαναριώτικα και αστικά στιχουργήματα στην εποχή του νεοελληνικού διαφωτισμού*, 2013, (ed.

Νήσων και της Βλαχομπογδανίας / Nea politiki tis dioikisis ton katoikon tis Roumelis, tis Mikras Asias, ton Mesogeion Nison kai tis Vlachobogdanas) yayımlamıştır. *İnsan Hakları Bildirgesi*’nin ve *Hellen Cumhuriyeti*’nin *Anayasası*’nı içeren bu bildiri kısaca *Anayasa* (*Sindagma / Σύνταγμα*) olarak anılır. Rigas’ın *Anayasa*’sı 1793 Fransız *Anayasa*’sını örnek alarak hazırlanmış olsa da onun basit bir çevirisinden ibaret olmayıp Osmanlı İmparatorluğu’nun çok uluslu ve çok kültürlü yapısına uygun bir hale getirilmiştir. Rigas Osmanlı İmparatorluğu’nun tüm tebaasının – din, dil ve etnik ayrım gözetilmeksizin – eşit bir şekilde bir arada yaşayabileceği bir devlet hayal ediyordu. Hayal ettiği bu devlette Hellen ögesinin baskın olmasını arzuluyor, devletin resmi dili olarak ise Hellenceyi öneriyordu. Kitromilidis Rigas’ın “Hellen Cumhuriyeti” ile Aydınlanma “ruhu”nu ve Aydınlanma “ilkeleri”ni kastettiğini, hiçbir suretle Rum ögesinin İmparatorluğun diğer toplulukları karşısında daha ağırlıklı bir konum almasını dile getirmediğini belirtir (Κιτρομηλίδης, 2009: 61).

Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu, Devrim sonrası Fransa’sına karşı olumlu bir tavır sergiliyordu. Ancak Napolyon ordularının Yedi Adalar’a (1790), ardından Mısır’a (1798) girmesiyle Fransa’ya karşı daha şüpheli bir tavır takınmaya başladı. Bu şartlar altında 1797 yılı Aralık ayında Trieste’ye gitmek üzere yola çıkan Rigas ve arkadaşları, bir hemşehrilerinin ihbarı üzerine Avusturya polisi tarafından yakalanıp Viyana’da aylarca sorgulandıktan sonra Osmanlı İmparatorluğu’na teslim edilmişler ve 1798 yılı Haziran ayında Belgrat’ta öldürülmüşlerdir.

Rigas, Osmanlı İmparatorluğu’nun çok kültürlü yapısını göz ardı etmeksizin ortak bir kimlik önerisinde bulunmuştur. Bu bağlamda “Hellen” diye tanımladığı insanlar aslında çok daha geniş bir kitleyi kapsayan bir anlam taşır:

“Rumeli, Küçük Asya, Akdeniz Adaları, Eflak-Boğdan’da yaşayan halk, Helenler’in [Antik Yunanlılar’ın] torunları (...) hepinize sesleniyorum, Hristiyanlar ve Türkler, hiçbir din ayrımı olmaksızın (çünkü hepimiz Tanrı’nın yarattıkları, Yaradan’ın çocuklarıyız). Düşünüyoruz ki adına Sultan denilen tiran, kirli arzularına teslim olmuş, etrafı harem ağaları ve saraya kök salmış, kan içici saraylılarla çevrilmiş, insanlığı unutmuş ve hiç umursamaz hale

I. Χατζιπαναγιώτη-Sangmeister, X. Καρανάσιος, M. Kappler, X. Χοτζάκογλου), Αθήνα, Εταιρία Κυπριακών Σπουδών.

gelmiş, kalbi masumiyete karşı katılaşmış bir durumdadır. Dahası, cihanın dört bir yanından bilgiler tarafından göklere çıkarılan dünyanın en güzel krallığı, öyle bir mide bulandırıcı anarşi içine düşmüştür ki artık hangi sınıftan ve hangi dinden olursa olsun hiç kimse ne canından ne haysiyetinden ne de malından emindir.”¹⁵

Görüldüğü gibi Rigas İmparatorluğun çokkültürlü yapısını göz ardı etmeden vatandaşlık temelinde oluşturulacak yeni bir ortak kimlik çağrısında bulunmuştur. Dönemin uluslararası konjonktürüne uygun olarak – demokrasi ile monarşinin savaşı – Osmanlı sultanını İmparatorluğun tüm tebaasının düşmanı bir “tiran” olarak algılar. “Dünyanın en güzel krallığı” olarak nitelediği Osmanlı İmparatorluğu’nun “anarşi” içine düştüğünü, bu durumdan Hristiyan, Müslüman demeden hep birlikte kurtulmaları gerektiğini vurgular.¹⁶

Rigas’ın devrim şiirleri, Fransız Devrimi’nin ünlü sloganını, özgürlük (Liberté), eşitlik (égalité) ve kardeşlik (fraternité), topluma aşılama çabası. Anayasa’nın sonunda yer alan “Marş (Θούριος / Thourios)” şiirinde Rigas, tiranın imparatorlukta bütün insanlara, her ne inançtan olursa olsun ayırım yapmaksızın eziyet ettiği görüşünü dile getirir. Tüm ezilenler birleşip tirana karşı başkaldırmalıdır:

“Atalarımız nasıl aslanlar gibi saldırıyorlardı
Özgürlük adına ateşe atıyorlardı.
Biz de öyle, kardeşlerim, kapalım bir hışım silahlarımızı.
Çıkalım bu acı veren kölelikten!
Boğazlayalım kurtları, şu köleliğe hizmet edip

¹⁵ Rigas’ın *Rumeli, Küçük Asya, Akdeniz Adaları ve Eflak-Boğdan’da Oturanların Yönetimi Üzerine Yeni Bir Politika* adlı eserinde dile getirdiği bu sözler için, Kitromilidis’in **Ρήγας Βελεστινλής: Ο οραματιστής...** adlı çalışmasının “Ekler” kısmından yararlanılmıştır.

¹⁶ İngiliz arkeolog ve Doğu bilimci Hasluck, Rigas’ın Bektaşilerle bir bağlantısının olabileceğini ve hatta kendisinin bile bir Bektaşî olabileceğini öne sürer. Araştırmacıya göre Osmanlı İmparatorluğu’na karşı isyan bayrağını çekmiş bir Bektaşî olan Pazvantoğlu Osman ve Bektaşîlerin desteklediği Tepedelenli Ali Paşa ile temas halindeydi. Hasluck bu iddiasını şu örneğe dayandırır: Rigas’ın yazmanlığını yaptığı Nikolaos Mavrogenis, Pazvantoğlu isyanını bastırmak üzere saray tarafından görevlendirilmişti. Rigas ise “bir Bektaşî zor durumda olan bir başka Bektaşî’ye yardım etmek zorundadır” kuralına uygun olarak Pazvantoğlu’na kaçması için yardım etmişti. Bundan başka, Rigas’ın metinlerinde sıkça görülen tüm insanlığın kardeşliği ve tüm varlıkların tek ve aynı Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesinin Bektaşî dünya görüşünü yansıtan önemli örnekler olduğunu iddia eder (Hasluck, 1929: 594-595).

Hem Hristiyanlara hem Türklere zorbalık edenleri.”¹⁷

Pazvantoğlu, her ne kadar bir Osmanlı Müslüman’ı olsa da özgürlük sembolü olarak sunulur. Ancak tiranlığın sona ermesi için Pazvantoğlu’nun boyunduruk altındaki diğer halklarla birleşmesi gerekmektedir:

“Ne diye hayran hayran dikilirsin Pazvantoğlu?
Fırla git Balkanlar’a, kur yuvanı kartallar gibi.
Baykuşları, kargaları dikkate bile alma.
Birleş reaya ile eğer ki kazanmaksa niyetin.”¹⁸

Boyunduruk altında yaşayan tüm halklar sultana karşı başkaldırıya çağrılır:

“Gürcü, uyuma artık, kalk öfke ile
... Sen de, Halep’teki, özgür ol düşüncende
... Mısır’ın aslanları, ilk işiniz
kendi beyinizi kral yapmak olsun
... Hepiniz tek yürek, tek fikir, tek can
Kazıyın tiranın kökünü, kaybolsun gitsin!
Tüm Türkiye’de tutuşturalım bir ateş
Gitsin Bosna’dan ta Arabistan’a.”¹⁹

Her ne kadar birkaç yerde İstavrozun adı geçse de Rigas, Tanrı adına değil, “‘Dünya’nın Kralı’ adına yemin etmekte ve ettirmekte” ve “özgürlük adına kılıç kuşanmaktadır” (Millas, 1999: 99):

“İnancında herkes özgürce yaşasın,
Ortak koşalım savaşın şanına
Bulgar ve Arnavut, Ermeni ve Rum,
Arapla beyaz, ortak bir güç
Özgürlük adına kılıç kuşanalım.”²⁰

¹⁷ “Marş” şiiri için Kitromilidis’in **Ρήγας Βελεστινλής: Ο οραματιστής...** adlı çalışmasının “Ekler” kısmından yararlanılmıştır.

¹⁸ A.e.

¹⁹ A.e.

²⁰ Çeviri Herkül Millas’a aittir.

Rigas hayalini kurduğu yönetim şeklinin imparatorluğun Rum nüfusunun inisiyatifi ile gerçekleşeceğini düşünür. Millas bu açıdan Rigas'ın, yeni yeni belirmekte olan Yunan ulusçuluğuna yakın olabileceğini dile getirir ve ekler:

“... ama aynı olguya başka bir açıdan bakıp aynı olay başka türlü de dile getirilebilir: Rēgas'ın düşü Yunan'a yakın değildi denebilir. Tersine Rum cemaati Rēgas'ın düşlediği devlete, yani ulusların eşitliğine dayanan bir devlet yapısına katılmaya daha yatkın ve hazır. Öteki cemaatler Rēgas'ın düşüne, tarihsel olarak katılmaya hazır değillerdi. Rēgas/Yunan yakınlığı Rēgas'ın ideolojik anlayışından çok Yunan cemaatinin tarihsel konumundan kaynaklanıyor olabilir.” (Millas, 1999: 121)

2.1.1.1. Rigas Velestinlis'in Ulusal

Toplumsal Hafızaya Aktarımı

Yunanistan'ın ulus devlet olarak kuruluşunu (1830) takip eden yıllarda Rigas, “öncü” ve “1821 Mücadelesinin ilk şehidi” ilan edilmiştir. Kitromilidis “anakronizm” ve Rigas'ın düşüncelerinin yanlış değerlendirilmesi gibi tehlikelere dikkat çekerek onun 19. ve 20. yüzyılın ulusçu ideolojileri tarafından ince bir işçilikle işlendiğini dile getirir (Κιτρομηλίδης, 2009: 70-71).²¹

Rigas yaşamının sonuna kadar eserlerini “(Teselyalı) Rigas Velestinlis” adı ile imzalamıştır. Oysa günümüz Yunanistan'ında “Velestinlis”in yanı sıra Velestino kasabasının antik adı olan “Feraios” da kullanılmaktadır. Rigas'a soyadı olarak “Feraios” adının verilmesi Yunan ulusal devletinin kurulmasıyla olmuştur.²²

Rigas'ı ulusal panteona dâhil etme yönündeki ilk girişimlere 1833 yılında Ioannis Zambelios'un²³ *Teselyalı Rigas (Rigas o Thetalos / Ρήγας ο Θεταλός)* adlı draması ile başlanmıştır. Takip eden yıllarda Rigas'ın şiirleri

²¹ Kitromilidis aynı eserinde Yunan Aydınlanmasının önemli isimlerinden Iosipos Misiodaks'ın da benzer şekilde ulusal panteona dâhil edildiğini söyler. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Κιτρομηλίδης, Π. Μ., 2004, *Ιώσηπος Μοισιόδαξ, οι συντεταγμένες της Βαλκανικής σκέψης τον 18ο αιώνα*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ.

²² Bu adın kullanımına ilk olarak Konstandinos Kumas'ın *Tarih*'inde rastlanır. 1860 yılından itibaren ise Rigas sıklıkla bu soyadı ile anılır (Κιτρομηλίδης, 2009: 13-14).

antolojiler halinde toplanıp yayımlanmıştır. Tüm bu girişimlerin içinde en ilginç olanı ise Rigas'ın 1844 yılında, ulusal mecliste gerçekleşen tartışmalar sırasında ilk defa Ioannis Kolletis²⁴ tarafından dile getirilen Büyük Ülkü/**Megali İdea** (Μεγάλη Ιδέα) ile birlikte anılmasıdır. Bununla birlikte, Rigas'ın adı Almanya'nın Münih kentinde bulunan Propylaea'daki mermer taşlara Korais, Kapodistrias, Rum Patriği Gregorios gibi adlarla birlikte yazılmıştır. Aynı hedef uğruna mücadele etmiş gibi bir arada sunulan bu adlar arasında, aşağıda da görüleceği gibi, çok büyük görüş ayrılıkları bulunmaktadır. 1871 yılına gelindiğinde ise Rigas'ın heykeli Atina Üniversitesi'nin girişine, yukarıda sayılan diğer adlarla birlikte dikilmiştir (Κιτρομηλίδης, 2009: 78-80). Bu şekilde Rigas Velestinlis, dönemin romantik-ulusal söylemi içindeki yerini almıştır.

Tarihçi Elli Skopetea “her türlü anakronizm” karşısında uyanık olmak gerektiğini vurgulayarak şunları söyler:

“Onu [Rigas'ı], her ne pahasına olursa olsun, Yunan Aydınlanmasının ‘radikal aydını’, ‘solcusu’ gibi etiketlerle Batı Avrupa'nın ideolojik akımlarına yerleştirmeye çalışan her türlü düşüncüyü kastediyorum. Sonradan modern hale getirilmiş bir Rigas, kusursuz batılı çehresi, sağ, merkezi ve solu ile sonradan modern hale getirilmiş bir aydınlanmanın, şans eseri, bir parçasını oluşturur. Bu aşamadan sonra ise kapı, her türlü anakronizme açıktır.” (Akt.: Περχιβάρος, 1999: 116)

Yunan ulusal devletinin kuruluşunun ilk yıllarından 20. yüzyıla dek Rigas, farklı politik görüşlerin ortak kahramanı olmuştur.²⁵ Öyle ki sosyal demokratlardan tutucu çevrelere herkes Rigas Velestinlis'in görüşlerini kendi bakış açıları ile yorumlayabilmeyi başarabilmiştir! Kimilerine göre Yunanistan'ın bağımsızlığı için uğraşmış bir “ulusal şair” ya da “özgürlük adına verilen ilk şehit”, kimilerine göre ise bir “liberal” ya da “demokrat”tır. Millas Rigas'ın, yaşadığı dönemin aydını olduğunu “ne farklı bir gezegenden

²³ Yunan resmi ulusal anlatısının iki kurgulayıcısından biri olan Spiridonas Zambelios' (1815-1881)un babası.

²⁴ Yunanistan'ın ilk başbakanı.

²⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Κιτρομηλίδης, 2009: s. 76-91.

gelen bir ütöpiſt ne de erken öten bir horoz” olduğunu belirttikten sonra Rigas’daki ulusçuluğun olsa olsa “doğma ya da filizlenme aſamasında” olduğunu vurgular (Millas, 1999: 117, 119).

2.1.2. Dil sorunu ve Ulusal Kimlik

“Mölklerin en tehlikelisi dil bunun için verildi insana...
Kendisinin ne olduğuna tanıklık edebilsin diye.”
Hölderlin

Avrupa’da ulusal devletlerin kurulmasıyla birlikte ortaya çıkan yerel diller, dönemin *lingua franca*sı Latinceyi tahtından etmiştir. Ne de olsa Latince o dönemde pek çok yerel dil konuşucusu için yabancı sayılabilecek bir dildi. Avrupalılar tarafından Rönesans’tan beri el üstünde tutulan Antik Hellen dili ise Rum nüfus için tamamıyla yabancı bir dil sayılmazdı. Bu dil Doğu Roma İmparatorluğu zamanından bu yana yazılı metinlerde ve kilise metinlerinde varlığını sürdürmüştür. Bundan dolayı, her ne kadar konuşulan bir dil olmasa da dönemin Rumları tarafından, konuşma ya da halk dili olan Rumca ile “tek ve aynı dil” olarak algılanmıştı (Mackridge, 2013: 102). Bununla birlikte adlandırmalar söz konusu olduğuunda Antik dil için “Hellenice (ellinika / ελληνικά)”, konuşulan dil içinse “Rumca (romaiika / ρωμαίικα)” sözcükleri tercih ediliyordu (Mackridge, 2013: 78; Δημαράς, 2009: 83).

Osmanlı “boyunduruğu”ndan kurtuluſ, “manevi bir yeniden dođuſ” ile gerçekteſecekti. Böyle bir “yeniden dođuſ” ise ancak “ulus”un eğitilmesi ile olanaklıydı. Dönemin aydınları arasındaki temel sorun, eğitimde ve yazı dilinde hangi dilin kullanılması gerektiğiydi. Üç tür yaklaſımdan söz edilebilir: a) halk dilini/Rumcayı²⁶ savunanlar, b) Antik Hellen dilini savunanlar ve c) bu ikisi arasında bir uzlaſı niteliğinde olan Adamantios Korais (1748-1833) tarafından önerilen “Orta Yol (Mesi odos/Mέση οδός)”.

Halk dilinin ortak eğitim ve yazı dili olmasını savunanlar arasında pek çok görüş ayrılığı vardır. Bu görüşü paylaşanların, üzerinde anlaştıkları temel nokta, “manevi bir yeniden dođuſ”un halk dilinin kullanılmasıyla

gerçekleşeceği inancıdır. Dönemin en önemli isimleri arasında yer alan Dimitris Katarcis/Fotiadis'e göre eğitim dili olarak halk dili seçilmeliydi; çünkü "Antik Hellen dilini öğrenmeye vakit yoktu... Vulgaris uzun yıllar süren bir çabanın sonucu yaptığı iki denemeden sonra, Logiki adlı eserini Antik Hellencede yazabilmişti. Bunca zaman içinde Rumca yazsaydı [kaleme almayı] arzu ettiği onlarca kitabı bir çırpıda yazıverecekti." (Akt. Ντίνας, 1999: 336)

Rumcanın her alanda – "yararlı" kitapların çevirisinde, bilim dilinde ve genel olarak "aydın" Avrupa'nın Rum topluluğa öğretilmesinde – kullanılması ile halkın "yararı" ve eğitimi gözetiliyordu. Böylelikle 1811 yılında Viyana'da *Ermis o Logios* (Ερμής ο Λόγιος) adında bir edebiyat dergisi yayımlanmaya başlandı. Bu dergi, sonraki yıllarda ciddi kutuplaşmalara sebep olan ve Çağdaş Yunan edebiyatı tarihinde "Dil Sorunu (Glossiko zitima/Γλωσσικό ζήτημα)" şeklinde anılan tartışmalarda önemli rol oynayacaktır. Dil sorunu, aslında, bir kimlik sorunuydu. Kişinin bir tesadüf eseri içine doğduğu toplulukta konuşulan dilin, onun ana dili haline gelmesi sonradan hangi kimliğe sahip olacağı konusunda başat rol oynar. Ancak, ileride de görüleceği üzere, bir coğrafyada konuşulan dilin – ya da dillerden birinin – lehçeleri ya da şivelerinden birinin ya da tamamen ölü bir dilin "ortak dil" şeklinde dayatılması, var olan ya da öldürülmeye çalışılan kimliklerden birinin bilinçli seçimine işaret eder.

Antik Hellen dilini savunanlara göre "ulusun yeniden doğması" isteniyor ise eğitim ve yazı dili olarak "kaba ve barbar" olan halk dili değil, Antik Hellence tercih edilmeliydi. Ancak bu şekilde ataların sahip olduğu ahlaka, bilgeliğe ve şana sahip olunabilirdi. Ne de olsa Antik Hellence "Tanrıların ve Musaların dili"ydi.²⁷

Soruna üçüncü bir öneri ise dönemin en önemli aydını Adamantios Korais tarafından gelir. Antik Hellence – Rumca tartışmasında "orta yol"u bulmaya çalışan Korais'e göre eğitim ve yazı dilinde Antik Hellen dilinin

²⁶ Halk dili için o dönemde "doğal dil", "ortak/basit biçem" gibi ifadeler de kullanılıyordu.

kurallarına göre uyarlanmış halk dili kullanılmalıydı. Dilde bu şekilde yapılacak bir “düzeltme” sonucunda açık ve doğru bir şekilde yazılabileceği gibi Antik dilin öğrenimi de daha kolay hale gelecekti (Mackridge, 2010: 13). Korais’in “orta yolu”nu savunan, dönemin diğer bir aydını Konstandinos Koumas (1777-1836) Antik Hellen dilinin savunucularına dönüp şöyle diyecektir: “Tüm üyeleri tarafından anlaşılan bir dile sahip olmadıkça ulus, ulus olarak adlandırılmaz.” (Ντίνας, 1999: 347)

Tüm bu yaklaşımların ortak noktasının Batı Avrupa’da başlayan ve gelişen bilim ve düşüncelerin Rum topluluğa aktarılması ve bu yolla eğitilip “ilerleme”si olduğu söylenebilir. Bununla birlikte dil sorunu, 20. yüzyılın ortalarına dek Yunan kültürel yaşamında belirli dönemlerde yeniden gündeme gelecektir.

2.1.2.1. Adamantios Korais

Yunan Aydınlanmasının en önemli ismi kabul edilen Adamantios Korais, 1748 yılında İzmir’de doğmuştur. Babası Ioannis Korais ipek tüccarı, annesi Thomai ise İzmir’in seçkin kadınlarından biriydi. 1782 yılında Fransa’ya, Montpellier Üniversitesi’ne, tıp okumak için giden Korais, eğitimini tamamladıktan sonra, 1788 yılında, daimi olarak Paris’e yerleşmiştir. Böylelikle bir yıl sonra gerçekleşecek Fransız Devrimi’ni yakından izleme fırsatı yakalamıştır.

18. yüzyıl öğretisini benimsemiş bir düşünür olarak Korais Aydınlanmayı, “manevi bir özgürleşme”nin ve “toplumsal bir reform”un taşıyıcısı olarak algılamıştır (Κονδύλης, 2008: 204). Dönemin tipik yaklaşımına uygun olarak Batı yanlısı ve Osmanlı/Türk karşıtı bir tavır benimsemiştir. Araştırmacı yazar ve düşünür Panagiotis Kondilis’e göre Korais,

“Yunanistan, Aydınlanma [düşüncesine] yabancı kaldığı ve din adamlarına maddi manevi bağlı olduğu sürece, aydın Avrupalıların ona saygı duymayıp Türk dostu bir siyaset izleyeceklerinden korkuyordu. Bunun tersine aydın bir Yunanistan, Avrupalıları da Türk karşıtı bir siyaset izlemeleri yönünde teşvik edebilirdi. Bununla birlikte Korais Türklerin, en baştan, din adamlarından kurtulup Aydınlanma [düşüncesini] ilk olarak benimsemeleri olasılığını da

²⁷ Stefanos Kommitas’ın bu sözleri için bkz. Mackridge, 2010: 12.

korkuyla karşılıyordu. Böyle bir durumda Yunanistan sonsuza dek köle kalırdı.” (Kovδύλης, 2008: 205).

Yukarıda da değindiğimiz “Kuzeyden gelecek Sarı Irk” efsanesinin aksine Korais, Fransız liberalizmine bel bağlamıştır (Δημοράς, 2009: 336). Aydınlanma düşüncesine gönülden bağlı olan düşünür, tanıdığı olduğu Fransız Devrimi’ni coşkuyla karşılamıştır. Rumların Osmanlı boyunduruğundan “kurtuluşu” için önceleri Napoleon’dan medet uman Korais, Devrim’in ve Terör dönemi (1793-1794)nin kan ve şiddet içeren yanlarını görünce, bu tavrından vazgeçmiştir. Osmanlı boyunduruğundan “kurtuluş” her hangi bir dış destek ile değil, bizzat Rumların kendi çabaları ile olmalıydı (Beaton, 2015: 201). Bu da ancak “ulus”un eğitimi ile olanaklıydı. Ancak bu şekilde “Rumlar, bağımsız ve demokratik bir devletin Türkleri gibi değil de bir Hellen gibi davranmayı öğrenebileceklerdi.” (Kovδύλης, 2008: 205)

Korais’e göre Hellen ulusunun “çöküşü” ve “yozlaşması”, “Doğu despotizmi”nin, yani Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarının bir sonucuydu (Mackridge, 2013: 145). Bu “yabancı” kültürler yüzünden Hellen ulusu “yozlaşmış”, geri kalmış ve Rum haline gelmişti. Bu yaklaşımı nedeniyle Korais’i, ulusal kimliğin oluşturulmasında “Öteki”yi bu denli keskin kullanan ilk yazar olarak kabul etmek olanaklıdır. Korais Antik Hellenler ile Rumlar arasındaki “coğrafi, kültürel ve dilsel” bakımdan var olduğu kabul edilen bağlayıcı halkanın yeni kurulacak olan devlete temel oluşturması gerektiğini düşünüyordu (Beaton, 2015: 200). Korais’in eyleminin temelinde Antik Hellen dili, edebiyatı gibi eski çağ kültürüne ait unsurların Rum halka öğretilmesi vardı. Bu amaç doğrultusunda anonim ya da takma adlar ile Antik Hellenceden çok sayıda çeviri yapıp yayımlamıştır (Beaton, 2015: 202). En başta Condillac olmak üzere pek çok Aydınlanma düşünüründen etkilenen Korais’in dil ve eğitim ile ilgili düşüncelerini bu çevirilere yazdığı önsözlerden biliyoruz. Bu anlayış uyarınca, bir ulusun dili onun ulusal karakterini de belirlerdi (Mackridge, 2013: 146). Dilin “düzeltilmesi” ile Rumların hem düşünce hem de davranış şekilleri “düzelecek”ti.

Korais’in önerdiği eğitim programı Rumlardan bir Hellen ya da Grek yaratmayı amaçlıyordu (Πεχλιβάνας, 1999: 177-178). Burada bir noktaya açıklık

getirmekte yarar var. Osmanlı İmparatorluğu'nda “Rum (Romaioi-Romios / Ρωμαίοι-Ρωμιός)” sözcüğü tüm Hristiyan-Ortodoks nüfus için kullanılırdı. Dolayısı ile temel ayırım dil değil, din/mezhep idi. Bunun aksine Avrupa ve Romen, Arnavut, Slav gibi kimi Balkan halkları, bugün Türkçede “Yunan ya da Yunanlı” dediğimiz insanlar için, Grek sözcüğünü kullanırlardı. Mackridge’e göre, “17. yüzyıl ve sonrasında Hellen dilinin çağdaş konuşucularının Antik Hellenlerin torunları oldukları gitgide daha çok kabul edilen bir görüş halini almıştı.” Bunun nedeni bu insanların, bir zamanlar “(Hellas olarak adlandırılan) aynı bölgede yaşayıp aynı dilin [Antik Hellenlerin] bir çeşidini konuşuyor” olmalarıydı (Mackridge, 2013: 76). Böylelikle 18. yüzyıl sonundan 19. yüzyıl başlarına dek “Rumların soyu (Genos ton Romaion/Γένος των Ρωμαίων)” kavramından “Hellen ulusu (Elliniko Ethnos/Ελληνικό Έθνος)” kavramına doğru bir geçiş yaşandı (Mackridge, 2013: 79). Tüm bu kavram kargaşası altında Korais, “Rum” sözcüğünü tamamıyla reddederek Yunanca konuşan Ortodokslar için “Grek (Grekos / Γραικός)” adlandırmasını önerdi:

“Atalarımız eski Grekler olarak adlandırılırlardı. Sonradan Hellen adını aldılar. [Bu ad onlara] yabancı bir ulus tarafından değil, gene asıl adları Hellen olan Grek ulusu tarafından [verildi]. Senin adının Kleanthis, benimkinin Aristoklis olması gibi. Eğer bu ikisinden biri ulusun adı olacaksa ben Grek adını öneririm. Çünkü Avrupa’nın bütün aydın ulusları bizi böyle adlandırıyor. Sen istersen Hellen adını da kullanabilirsin arkadaşım, ama Tanrı aşkına, Rum adını kullanma... çünkü sen Rum değilsin. Rumlar bizi, Hellas’ın bize bıraktığı özgürlükten mahrum bırakan ilk kişilerdir. Onların adını almamız demek köleliğin belirtilerini ortaya serip kendi irademizle bu kölelikten hoşnut olduğumuzu itiraf etmemiz demektir.” (Akt. Πελαγονίτης, 1999: 159-160)

Korais Antik Hellen dilini savunanların “kaba” ve “hatalı” buldukları kelimelerin Antik Hellence karşılıklarının bulunarak bunların yerine konulması ile Rumların batıl inançlardan kurtulup “asıl olan”la ve “özgürlükle” yeniden buluşacaklarını savunmuştur. Roderick Beaton, Korais’in, dönemin Rumları ile Antik Hellenler arasında kültürel bir devamlılık olduğu düşüncesine katılmadığını, temel kaygısının Rumları Antik Hellenlerin torunları olduklarını göstermeleri için teşvik etmek olduğunu belirttikten sonra şöyle devam eder: “‘Devamlılık’ [düşüncesi], biyolojik

nedenler sonucu ortaya çıkmanın ötesinde, Korais için, doğal ya da Tanrı vergisi bir durum değildi. [Devamlılığın] hedefi geleceğin ele geçirilmesiydi.” (Beaton, 2015: 222-223).

Türkçeye “aktarma/aktarım” ya da “nakil” şeklinde çevirebileceğimiz “metakenosi/μετακένωση” sözcüğü Korais için ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Düşünöre göre antik uygarlık kendilerine “miras” kaldığı için nemalandıkları bir “sermaye” olarak Batı’dan geliyordu. Bu “sermaye”nin getirisinden ise ancak Batı’dan yapılacak “aktarım” ile yararlanılabiliyordu. Korais’e göre aktarım, “barbarlığın karanlığından bilimlerin ışığına geçmek”tir (Πεχλιβάνος, 1999: 172-173). Buna göre Rumlar yüzlerini Avrupa’ya çevirmeliydi; çünkü Avrupa “Hellen soyundan, bu soy yoksunluk içindeyken, bilimleri [ödünc] aldı. Almasına aldı ama yarım aldı” (Πεχλιβάνος, 1999: 173):

“Memleket aşkına!... Dostlarım, hemşehrilerim... bilimlerin Hellas’a yayılması, eğer ki doğru bir metot izlerseniz, yabacıların sepetinden Hellenlerin sepetine doğru gerçekleşecek gerçek bir aktarım olacaktır.” (Πεχλιβάνος, 1999: 174).

Aydınlanmaya inanmış bir düşünür olarak Korais’ten, din karşısında, deist bir tutum takınması beklenebilirdi. Ancak Korais, bunun yerine, dine de özgürleştirici bir misyon yükleyerek tiranlıktan kurtulmayı, bağımsızlaşmayı Tanrı’nın hoşnut kalacağı bir eylem şeklinde yorumlamıştır (Kovδύλης, 2008: 208).²⁸

Korais’in dil ve eğitim hakkındaki düşüncelerini Antik Hellen dilinden yaptığı çevirilere yazdığı önsözlerden biliyoruz. Ona göre eğitimin iki dinamiği vardı: a) Antik Hellen kültürü ve b) Avrupa Aydınlanması (Πεχλιβάνος, 1999: 177) Bu iki çağ birbirine “Orta yol” ile eklemlenecektir. 1805 yılında yayımladığı *Hellen Kütüphanesi*’ (Elliniki Vivliothiki / Ελληνική Βιβλιοθήκη)ne yazdığı önsözde “Orta yol”u dönemin dil tartışmalarına çözüm olarak önerir. Buna göre dil dizgesinde halk dili temel alınmalıydı; ancak sözcükler Antik Hellen dilinden seçilmeliydi. Bununla

²⁸ Roderick Beaton, Korais’in, Edward Gibbon’un *Roma İmparatorluğu’nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi* adlı kitabının etkisi ile “karanlık” addedilen Ortaçağ’ı, hurafe ve dinsel dogmaları Roma Katolik Kilisesi söz konusu olduğu müddetçe eleştirirken, Doğu Kilisesi’ne karşı daha “şefkatli” bir tavır takındığını belirtir (Beaton, 2015: 207-209).

birlikte Korais eski dilin “dirilmesi”nin mümkün olmadığını da bilincindeydi: “[Eski dilin] dirilmesine imkân yok. Bu ölü dilin zenginliğinden [kullanmamıza] izin verilen kısım, onu miras almamız ve ortak dil [halk dili/Rumca] ile uyumlu bir hale getirmemizdir.” (Beaton, 2015: 203, 221). Toplumun düzelmesi, Korais’e göre, dil ile yakından ilgilidir: “Dil, bir ulusun devredilemez mülklerinden biridir. Bu mülk aracılığı ile ulusun tüm üyeleri, bir manada, demokratik bir eşitlikle ulusun bir parçası haline gelirler” (Κορᾱῖς, 1833: 49). Yunanistan bir yanıyla Antik Hellen, diğer yanıyla Avrupa düşüncesi ile oluşturacağı bağlar aracılığıyla “yeniden doğacak”tır (Mackridge, 2013: 141). Yunan ulusal kimliğinin nasıl şekillenmesi – ya da üretilmesi – konusunda Korais’in duruşunun Antik Hellen kültürünün Avrupa Aydınlanması ve Fransız Devrimi aracılığı ile Rum topluluğa aktarılıp bu şekilde bir “Grek/Hellen” kimliği yaratılması olduğu söylenebilir.

Yukarıda da değinildiği üzere Napoleon ordularının Yedi Adalar’a ve bir yıl sonra da Mısır’a girmesi ile dönemin güçlü monarşileri – Avusturya-İngiltere-Osmanlı İmparatorluğu – ile devrim Fransa’sı arasındaki ipler iyiden iyiye gerilmişti. Rus çariçesi II. Ekaterini’nin de Osmanlı yanlısı bir siyaset izlemeye başlaması ile o zamana dek Ortodoks Rusya ile Osmanlı arasında kalan Patrikhane’nin işi kolaylaşmış, çağdaşlaşma karşısında net bir tavır sergilemeyi başarabilmiştir. Bu şartlar altında liberaller ile muhafazakârlar arasında, Dimaras tarafından “Risale Savaşı (Mahi ton filadion / Μάχη των φυλλαδίων)” olarak adlandırılan çetin bir mücadele yaşanmıştır. Böylelikle Korais, Hellenler için Osmanlı boyunduruğundan kurtuluş zamanının geldiğini düşünerek propaganda içeriği taşıyan bir dizi yayın yapmaya başlamıştır (Beaton, 2015: 201). 1798 yılında, Patrikhane tarafından yayımlanan *Pederler Öğretisi*’ (Patriki Didaskalia / Πατρική Διδασκαλία)ne yanıt olarak *Kardeşlik Öğretisi*’ (Adelfiki Didaskalia / Αδελφική Διδασκαλία)ni kaleme alır. *Kardeşlik Öğretisi*’nde Hellenlerin Osmanlı boyunduruğundan bir an önce kurtulmaları gerektiği vurgulanırken, *Pederler Öğretisi*’nin yazarı da “gerici” ve “yetersiz” Osmanlı makamları ile işbirliği yapmakla suçlanır (Millas, 1999: 159; Demiröz, 2000: 28-29). 1800’de yayımladığı *Mısırdaki Savaşan Greklerin Özgürlük Üzerine Savaş Neşidesi* (Asma Polemistirion ton en Aigiptou peri eleftherias machomenon Grekon / Άσμα Πολεμιστήριον των εν Αιγύπτου περί ελευθερίας

μαχομένων Γραικών) adlı risalede Korais tüm “Grekler”i tiranlığa karşı ayaklanmaya çağırır. Bir yıl sonra, 1801, yayımlayacağı *Savaş Borusu*’ (*Salpisma Polemistirion / Σάλπισμα Πολεμιστήριον*)’nda ise “Grekler”in, Antik Hellenlerin torunlarının, ilk tiranının Rumlar, yani Bizans olduğunu, ikinci tiranının ise Rumlardan da “barbar” ve “acımasız” olan Osmanlılar/Türkler olduğunu ileri sürer. 1805 yılında yayımladığı *Bu Şartlar Altında Grekler Ne Yapmalı. İki Grek’in Diyaloğu* (*Ti prepei Na Kamisin Oi Graikoi Eis Tas Parousas Peristaseis. Dialogos dio Graikon / Τί Πρέπει Να Κάμωσιν Οι Γραίκοι Είς Τας Παρούσας Περιστάσεις. Διάλογος Δύο Γραικών*) başlıklı risalede Kleanthis ve Aristoklis adında iki “Grek”in sohbeti sunulur. “Grekler”in Rus, İngiliz ve Fransız güçleri karşısında nasıl bir duruş sergilemeleri gerektiğini tartışan bu iki karakter, sonunda, Fransızlardan, devrimden, yana bir tavır takınacaklardır.

1821 sonrası Yunanistan’ı Korais’in düşlediği tablo ile hiçbir şekilde uyuşmuyordu. Monarşi ve romantizm karşıtı, aydınlanma yanlısı bir duruş sergileyen düşünür, 1830 sonrası Yunanistan’da hâkim olan romantizme şüpheli yaklaşmıştır. Korais’e göre romantizm, Aydınlanma düşüncesinde en önemli yere sahip olan akla, *ratio*ya ters düşüyordu. Romantizm, olsa olsa, “karanlık” Ortaçağ’ın, yobazlığın bir ürünü olabilirdi. Bu haliyle romantizmi Cizvit tarikatı’nın²⁹ bir “buluşu” olarak yorumlamıştır. Korais, bu ruh haliyle, 1830 yılında Paris’te *Türklerden Kurtulmuş Bir Hellas’ta, bu şartlar altında, Türkleşmiş Hristiyanlara köle olmamak için uğraşmak neye yarar?* (*Ti Simferei eis tin eleftheromenin apo tous Tourkous Ellada n apraksi eis tas parousas peristaseis dia na min doulothei eis Christianous tourkizontas / Τί Συμφέρει είς την ελευθερωμένην από τους Τούρκους Ελλάδα να πράξη είς τας παρούσας περιστάσεις δια να μην δουλωθεί είς Χριστιανούς τουρκίζοντας*) başlıklı risalesini yayımlar. Korais’in amaçladığı pek çok şey yeni kurulan Yunan ulusal devletinde gerçekleşmemiş olsa da önerdiği dil formu, “arı/temiz dil (*katharevousa/καθαρεύουσα*)” adı altında oluşturulan yapay bir dil ile 1976 yılına dek kullanılmıştır. (Mackridge, 2010: 14).

²⁹ *Cizvit Tarikatı* ya da Latince adıyla *Societas Jesu Christi* Roma Katolik Kilisesi’ne bağlı dini bir cemaattir. Sadece erkeklerden oluşan bu cemaat, eski bir İspanyol askeri Ignacio de Loyola tarafından 1534’te kurulmuştur.

2.1.2.2. Anonim metinler

“Aydınlanma ideolojisinin manifestosu” olarak tanımlanan (Δημαράς, 2009: 42) anonim metinler, ağır eleştiri oklarını ruhban sınıfına ve tüccarlara çevirmişlerdir. 1789 yılı civarı yazıldığı düşünülen 1789 *Anonim*’i (*Anonimos tu 1789 / Ανώνυμος του 1789*) başlıklı şiir bir küfürname niteliği taşımaktadır. Dine ve dini gizlere şiddetle saldırmaktadır (Δημαράς, 2009: 43). 1799-1810 yılları arası yazıldığı tahmin edilen *Rusingilizfransız* (*Rosangelogalos / Ρωσσαγγελογάλλος*) başlıklı anonim şiirde dönemin egemen güçleri – Rusya/Rus, İngiltere/İngiliz ve Fransa/Fransız – ile “çıkar birliği yapan” kesimlere – metropolit, Fenerli, tüccar, ayan ve kocabaşı – değinilir. Bu sonuncuların, kendi çıkarları doğrultusunda Osmanlı İmparatorluğu ile işbirliği yaptığından, Hellas’ın kaderi ile hiç ilgilenmediklerinden yakınılır. Aşağıda *Rusingilizfransız*’dan örnekler sunulmaktadır:

“HEPSİ [Rus, İngiliz, Fransız]:
Selam sana Hellas Hanım, ne diye böyle yaralı,
şekilsiz, çilekeş ve ürkmüş bir haldesin?
Anlat bize açık açık çektiğin çileleri
ve lütfen bize adımı lütfet.
HELLAS:
Adım Hellas’tır. Grekya da derler.
Eskiden parlak ve şanlıydım. Şimdi ise perperişan...”³⁰
...
“RUS:
Anlaşıp geldik
görelim diye çektiklerini bu yüzyılda
Metropoliti, Ulak Beyi’ni,
Seyyar satıcıyı, âyanı [yani] tiranın arkadaşlarını bulduk.”
...
“FRANSIZ:
Vay haline çilekeş Hellas, yazgın neydi senin!
Tiranlardan ve düşmanlardan bak ne hale geldin!
Eller duyup da dövünüyor senle bir
Kendi çocuklarınsa yarana tuz basıyor!”
...
“İNGİLİZ:
Biz de her daim onu [Hellas’ı] taklit ederiz”

³⁰ Alıntılar için şu kaynaktan yararlanılmıştır: Δημαράς, Κ. Θ., 1990, *Ο Ρωσσαγγελογάλλος*, Αθήνα, Πορεία.

...

“METROPOLİT:

Ben esaret tanımam.

Adını bile bilmem.

Huzur ile yer içer, ilahiler okurum.

Tiranlığı hiç bilmem.”

...

“AYAN:

Hellas’ın özgürlüğü

Bizim için züğürtlüktür.”

...

“SEYYAR SATICI:

Biz seyyar satıcıların birçoğu

Her daim akçeler isteriz, varsın olsun esaret altında yaşayalım

Zenginliğimiz bize neşe verip bizi avutur

Türk’ün yükü bizi asla huzursuz etmez.”

...

“KOCABAŞI:

Benim de çoktur aracım ağalar

Bütün reayayı ortadan kaldıracak.”

Hellen Nomarşisi (Eliniki Nomarhia iti logos peri eleftheria/Ελληνική Νομαρχία ήτοι λόγος περί ελευθερίας) 1806 yılında İtalya’da yayımlanmıştır. Yazarı tarafından Rigas Velestinlis’e ithaf edilen metin, dönemin önemli aydınlarından biri olan Dimitrios Katartzis tarafından “Yunan Aydınlanması’nın zirve eseri” şeklinde değerlendirilmiştir (Αντωνιάδης, 1984: 5-15). Burada da, *Rusingilizfransız*’da olduğu gibi, “tiranın gönüllü köleleri” olarak adlandırılan ruhban sınıfı, ayanlar, Fenerliler ve Kocabaşılar taşa tutulur:

“O zamanlar Hellas’ta üç mülkiyet belirdi: tiranlık, ruhban ve kibarlar, ki bu üç mülkiyet hemen hemen on bir yüzyıldır Hellenleri yıpratıp Hellas’ı yapayalnız bıraktılar.”³¹

...

“[ayanların] cehaletleri günümüz Hellenlerinin, özgürlükleri için neler neler yapabileceklerini anlamalarına izin vermez.”

...

³¹ Alıntılar için şu kaynaktan yararlanılmıştır: Ελληνική Νομαρχία: ήτοι λόγος περί ελευθερίας, t.y., Αθήνα, Παπαδοπούλος.

“Konstantinopolis’in bu pis yöneticileri [Fenerliler] nerede ne kadar tıfıs ve kendini beğenmişlik varsa, ne kadar cehalet ve iki yüzlülük varsa [hepsini] üzerlerinde taşıyorlar.”

...

“Ey sevgili Hellenler, bu zalim ve küstah yöneticilerin [kocabaşlarının] tiranların hüküm sürdüğü Arnavutluk’ta ya da başka bir vilayette yaşayan bu pis pasaklı Osmanlıları otursunlar diye nereye gönderdiklerini sanıyorsunuz? Tabii ki de Teselya’ya ve Epir’e.”

“Yasalarla yönetmek” anlamını taşıyan “nomarşi”, Millas’ın da işaret ettiği üzere, yazar tarafından türetilmiş bir sözcük olup “monarşi”ye karşı bir alternatif oluşturmaktadır (Millas, 1999: 177). Yazar, yönetim şekli olarak demokrasiyi önerir ve tüm Hellenleri tiranlığa/monarşiye karşı savaşmaları için yüreklendirir. Metinde Fransız Devrimi’nin ünlü üçlemesi – “Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik” – ile sıklıkla karşılaşılır. Yazara göre Hellenler, özgürlüklerini bizzat kendileri kazanmalıydılar. Aksi takdirde yeniden köle olmaya mahkûm olacaklardır:

“Ne sanıyorsunuz yani, Hellas başka bir tiranın eliyle Osmanlı boyunduruğundan kurtulursa gerçekten mutlu olabilecek mi? Ah gerçekler, gerçekler!”

...

“Neden, kardeşlerim, kendi kendimize özgürleşecek güce sahipken, gidip de efendi değiştirelim? Başka bir tiranın boyunduruğuna girmenin daha mı hafif olacağına sanırsınız? Bilmez misiniz ki kölelik köleliktir?”

Hellen Nomarşi’sinin yazarı kendini Hellen olarak tanımlar. Dönemin pek çok metninde olduğu gibi Antik Yunan’dan esinlenir. Bu anonim yazar - tıpkı Korais gibi; ancak Korais’ten farklı olarak halk dilini savunur – doğru düzgün düşünebilmenin ancak ve ancak eğitim ve konuşma dilinin kullanımıyla olanaklı hale geleceğine inanır: “Ne kadar hızlı ve kolay aydınlanacaktı Hellenlerin çocukları, eğer bilimler bizim basit lehçemizde olsaydı!” Yazar dine karşı mesafelidir. Konjonktüre uygun olarak dinin kötü kullanımına, boş inançlara karşı çıkar:

“bugünkü keşşileri küçümsediğimi duyarlarsa beni saygısız sanmasınlar... Kendini ortak vatanımız Hellas’ın eski haline getirilmesine, şanını [yeniden kazanmasına] adanmış kişiler olarak, içimizdeki düşman, yani cehalet, hurafe ve dinin kötüye kullanımı devam ettiği sürece soyumuzun özgürlüğünü yeniden kazanması kolay mı değil mi diye akıllarını başlarına alıp düşünsünler.”

2.1.2.3. Gelenekçiler

Dilin yanı sıra, din de – hatta aynı din içindeki farklı mezhepler de – kimliğin önemli bir parçasını oluşturur. Rum topluluğunda, 18. yüzyılda, dil sorunu ile baş gösteren çekişmeler bir ilk değildir. Daha 1750 yılında Fenerliler ile tüccarlar arasında Katoliklikten Ortodoksluğa geçen birinin yeniden vaftiz edilmesine gerek olup olmadığı üzerine çetin tartışmalar yaşanmıştır (Αποστολόπουλος, 2003: 31-44). Bununla birlikte 18. yüzyıl sonlarından 19. yüzyıl başlarına dek dil konusunda yaşanan tartışmalar ulusal kimliğin nasıl şekilleneceği etrafında gerçekleşmiştir.

Tarihçi Kordatos’a göre “Rum feodalitesi”nin ruhani liderliğini Patrikhane üstlenmiştir (Κορδάτος, 1974: 142). Patrikhane, sözü geçen dönemde, Ortodoks mezhebine bağlı tüm toplulukların ruhani lideri olarak adeta “imparatorluk içinde imparatorluk” oluşturuyordu. Millas “tutucu güçler” şeklinde adlandırdığı Patrikhane’yi ve kimi Fenerlileri “sağcı” olarak niteler (Millas, 1999: 176). Patrikhane ve Fenerliler çağdaşlaşma karşısında, ilk zamanlar, olumlu bir tavır takınmışlardır. Ancak daha sonraları bu durum tersine dönmüştür. 18. yüzyılda imparatorluğun kültürel ve ekonomik yaşamında hissedilir bir nüfuz kazanan Fenerliler doğa bilimleri – özellikle tıp – ile ilgilenmiş, Eflak ve Boğdan’da, Yaş ve Bükreş Okulları gibi, çok sayıda okul ve basımevi açmışlardır. Tarihçi Svoronos’a göre bilimsel ve teknik alanda bilgi sahibi olmaları Fenerlilere Patrikhane ve Babıali’de yüksek mevkilere gelmelerini sağlamıştır (Σβορώνος, 1999: 55). Bunun sonucunda Osmanlı sarayında dragoman/tercüman olarak hizmet vermeye, 1710 yılından itibaren de Eflak ve Boğdan’a voyvoda olarak atanmaya başlamışlardır. Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu içinde ayrıcalıklı bir konum elde etmişlerdir. Araştırmacılar bu dragomanlardan bazılarının Osmanlı dünya görüşüne sahip olduklarını, demokrattan çok “Hristiyan Osmanlı” olduklarını ileri sürerler (Livianos, 2000: 18, 6; Κιτρομηλίδης, 1996: 35-40).

1821 hareketinin hemen öncesinde yaşanan “risale savaşı”, temelde, iki sınıfın çatışmasına dayanıyordu. Terazinin bir ucunda bazı Fenerlilerle Patrikhane, diğer ucunda ise dönemin yenilikçi düşüncelerini benimsemiş aydınlar bulunuyordu. Yukarıda da değinildiği üzere, 18. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu’nun Rum

topluluğu Ortodoks Rusya'nın gelip kendilerini özgürlüğe kavuşturacağına inanıyordu. Ancak Fransız Devrimi'ne karşı bir önlem amacıyla Osmanlı İmparatorluğu ile Rusya arasında imzalanan Yaş Barış Antlaşması (1792) ile “Rus beklentisi” de sona ermiş oldu (Κιτρομηλίδης, 1996). O zamana dek Ortodoks Rusya ile Osmanlı İmparatorluğu arasında bir ikilem yaşayan Patrikhane ve Fenerli aydınlar, bu “yakınlaşmanın” verdiği rahatlıkla yenilikçi düşünceleri savunan aydınlara var güçleriyle saldırma fırsatını yakaladılar. Dönemin ünlü Fenerlilerinden Panagiotis Kodrikas (1762-1827) 1817/18 yılında yayımladığı bir metinde – *Ortak Hellen Lehçesi Üzerine Bir Çalışma (Meleti tis Kinis Ellinikis Dialektou / Μελέτη της Κοινής Ελληνικής Διαλέκτου)* – Korais’e, isim vermeden, ağır eleştiriler yöneltti.

Bugün Çağdaş Yunanca ile Antik Yunancanın iki ayrı dil olduğunu, gerek Yunanistan’da gerekse diğer ülkelerdeki orta eğitim ya da üniversitelerde iki farklı ders ya da bölüm bünyesinde öğretildiğini biliyoruz. Ancak sözü geçen dönemde bu iki ayrı dil arasındaki fark görmezden gelinerek Antik ve Çağdaş Yunanca tek ve aynı dil olarak kabul ediliyordu. Bunun nedeni, Antik Yunancadaki kimi deyişlerin ve sözcüklerin Hellenistik *ortak dil (kini/κοινή)*’de kaleme alınmış Yeni Ahit aracılığı ile Çağdaş Yunancada günümüze dek devam etmeseydi (Mackridge, 2013: 113). Dönemin ünlü dilbilimcilerinden Giorgos Hacidakis’ (1848-1941)’in aşağıda alıntılanan sözleri kayda değer:

“Görünen o ki bizim tüyler ürpertici deniz kazamızdan kurtulabilen tek istisna dildir. Ancak bunun bize bir yararı yok; [çünkü] bu istisna özde değil, yüzeydedir: Dil, Hristiyanlık’ın en baştan beri, yabancı bir dil aracılığı ile değil, Hellenistik ortak dil aracılığı ile yayılması sonucu kurtulmuştur.” (Akt. Κορδάτος, 1974:17)

Hacidakis’in sözlerinden de anlaşıldığı gibi Antik ve Çağdaş Yunanca arasındaki bağı Hristiyanlık ve Yeni Ahit oluşturur. Bunun bir sonucu olarak dil ile Ortodoks Hristiyan inancının Yunan ulusal kimliğini belirleyen ana unsurlar olarak sunulması kaçınılmazdır. Kodrikas’ın Korais’in dilde düzeltme yapılması önerisine verdiği yanıt, dil ile kimlik arasındaki sıkı ilişkiyi gözler önüne serer:

“Hellen Soyu bunca felaketin içinde ulusal birliğini korumayı başarmıştır; çünkü atalarının dilini korumuştur. Ancak bu dil yoz ve şekilsizdir. Bunun sonucunda Hellen Soyunun ulusal varlığı temelsiz ve sorunludur! ... Ulusal lehçemizin saflığı etrafında dönen tartışma... bundan böyle yalnızca Filolojik ya da Gramatik bir tartışma olmayıp ulusal bir tartışma, bir kamu sorunu ve Ulusun kutsal haklarının temel bir teoremidir. Bu da şu an yaptığımız araştırmanın konusunu oluşturur.” (Κοδρικάς, 1998: γ')

Kodrikas tanrısal emrin yeryüzüne Yunan dili aracılığı ile yayıldığını düşünüyordu. Ona göre Korais ve arkadaşları, Hellenleri Grekler ve Hellenler, yani Korais yanlıları ve Korais karşıtları diye ikiye bölmüşlerdi. Benzer şekilde dönemin aydın ruhbanlarından Stefanos Komitas (1770-1833) da 1815 yılında *Koraisçilerin*³² *Mezhebine Karşı* (*Kata tis ereseos ton Koraiston / Κατά της αιρέσεως των Κοραιστών*) başlıklı bir risale kaleme almış ve yayımlanmamış bu metinde Korais'i “saygısız”, “mezhep lideri” ve “Hellen düşmanı” olmakla suçlamıştır (Mackridge, 2013: 169).

Kodrikas ve Neofitos Dukas (c. 1760-1845) Korais'in en dişli rakipleri olarak kabul edilirler³³ (Mackridge, 2013: 270). Mackridge'e göre Dukas ile Korais'i, farklı görüşlerine rağmen, buluşturan nokta dil ulusçuluğu idi (Mackridge, 2013: 170). Dönemin konjonktürüne uygun olarak Dukas, Avrupalıların kendilerini Antik Yunanca konuşup yazmadıkları için “barbar” diye niteleyeceği kaygısını taşıyordu (Mackridge, 2013: 171). Bu kaygısı onu Antik Hellen dilini içeren bir eğitim programını desteklemeye itti. Dukas'a göre parçası oldukları geçmişe – Antik Hellen kültürüne – yaklaşmanın tek yolu klasik prototipleri taklit (mimesis)ten geçiyordu: “Deyişleri taklit ediyor olsak bile sözün iyisini taklit ediyoruz. Atalarımızı taklit ediyoruz.” (Δημαράς, 2009: 344).

Araştırmacı Nikos Sigalas'a göre Dukas'ın esas amacı “tüm Ortodoks Hristiyanları Hellene dönüştürmekti” (Mackridge, 2013: 79, 170). Kimlik her zaman dille ilişkilendirilmiştir: “Hellen kalmak istiyorsak atalarımızın dilini mükemmel bir şekilde öğrenmeliyiz” (Mackridge, 2013: 173). Dönemin önde gelen aydınlarından

³² Dönemin gelenekçileri, Korais ve arkadaşlarını hafife almak için onlara “Koraisçiler/ Κοραιστές” şeklinde hitap ederlerdi.

³³ Dimaras'a göre ilk “kışkırtma” Korais ve arkadaşlarından gelmişti. Dukas “kavgacı” bir yapıya sahip değildi (Δημαράς, 2009: 346).

Daniil Filipidis (1750-1832) ve Grigorios Konstandas (1753-1844) 1791 yılında yayımladıkları *Çağdaş Coğrafya* (*Geografia neoteriki / Γεωγραφία νεωτερική*) adlı kitaplarında benzer ifadeler dile getirmişlerdir:

“Bir ulusun ruhunu kusursuz hale getirmek için [öncelikle] dilini geliştirmek gerekir. ...Bir ulusun ruhu, dili kusursuzlaşmadığı müddetçe kusursuzlaşmaz. ...Ey, o eski ve onurlu Hellenlerin torunları, dilinizi geliştirerek [atalarınızı] taklit etmeye başlayın.” (Πεχλιβάνος, 1999: 81).

Mackridge’e göre Dukas’la Korais arasındaki anlaşmazlığın temelinde, biçimlenmekte olan ulusal kimliğin hangi temeller – eski mi yeni mi? – üzerine oturtulacağı vardı. Kodrikas’la olan anlaşmazlığın temelinde ise yönetim şekline – demokrasi mi monarşi mi? – yönelik bir anlaşmazlık söz konusuydu (Mackridge, 2013: 186).

1798 yılına gelindiğinde Patrikhane tarafından, Korais’i ve Velestinlis’i hedef alan, iki metin yayımlanmıştır: *Pederler Öğretisi* (*Patriki Didaskalia / Πατρική Διδασκαλία*) ve *Hristiyan Savunması* (*Hristianiki apologia/Χριστιανική Απολογία*). *Pederler Öğretisi*’ni kimin yazdığına yönelik değişik yorumlar vardır. Örneğin tarihçi Kordatos’a göre metin, patrik V. Grigorios tarafından kaleme alınmıştır; ancak demokratik düşüncelerin gitgide güç kazanmasından korkan Grigorios, imzayı o zamanlar ağır hasta olan Kudüs patriği Anthimos adına atmıştır (Κορδάτος, 1974: 143). *Pederler Öğretisi* dönemin demokratik düşüncelerine şiddetle saldırarak Osmanlı İmparatorluğu’nun “Tanrı’nın iradesi” sonucu olduğunu savunuyordu.³⁴ Özgürlük kavramı “tehlikeli bir şeytan icadı”ydı:

“Tanrı’yı inkâr eden ilk şeytan, seçilmiş inanlıları bir kere daha yoldan çıkarıp boşluğa çekmek için çağımızda yeni, kurnazca bir yol buldu: ... sözde iyi bir şeymiş gibi görünen namı değer özgürlük sistemi...” (Διδασκαλία πατρική)

³⁴ Osmanlı geleneksel dünya görüşüne göre Osmanlı İmparatorluğu, Tanrı’nın bizzat kendisi tarafından oluşturulan *nizam-ı alem* sonucu kurulmuştur. Kurulan bu düzende İmparatorluğun görevi İslam’ı korumaktır. Osmanlı sultanı ise *Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesi* şeklinde değerlendirilir (Berkes, 2014: 30). İlginç olan, her iki dünya görüşü – İslam ve Ortodoks Hristiyanlık –nın de Osmanlı İmparatorluğu’nun kendisinin ilahi bir irade sonucu gerçekleştiğini kabul etmesidir.

Hristiyan Savunması ilk önce 1798 yılında İstanbul’da anonim olarak yayımlandı. Yazarının Athanasios Parios (1721-1813) olduğu iddia edilen metin 1800 yılında Leipzig’de ikinci baskısını yaptı; ancak bu baskı metnin ilk baskısı olarak kabul edildi. Burada da temel kaygı, demokrasi karşıtlığını güçlendirmektir (Αποστολόπουλος, 2003: 77). Parios’a göre özgürlük, Tanrı’ya özgü bir kavramdır:

“Ateistlerin dogması, yani insanların bu dünyaya özgür geldikleri [düşüncesi]... bu dünyaya böylesi bir özgürlük verilmemiştir. Aksine insanlar bu dünyada pek çok bakımdan köle olarak doğup yaşarlar.” (Αποστολόπουλος, 2003: 66-67)

Parios eşitlik kavramına da karşı çıkar:

“Liberta³⁵...kurnaz insanların, kendi isteklerini halkın gücüyle yapabilmeleri için icat ettikleri [şu kelime] içi boş ve yanıltıcıdır; çünkü insanlar arasında ekonomik eşitlik yoktur: Biri aşırı derecede zenginleşirken, diğeri açlıktan iç geçirip fukaralığından dolayı çalmaya mecbur edilsin. [Şimdi] bu iki insanın eşit olduğu nasıl söylenebilir?” (Αποστολόπουλος, 2003: 68-69)

Dönemin gelenek yanlısı metinlerinden biri de 1802 yılında gene Athanasios Parios tarafından yayımlanan *Avrupa’dan Gelen Filozofların Mantık Dışı Heveslerine Bir Yanıt* (*Antifonis pros ton paralogon zilon ton apo tis Evropis erhomeon filosofon / Αντίφωνις προς τον παράλογον ζήλον των από της Ευρώπης ερχόμενων φιλοσόφων*) başlıklı risaledir. Yazar burada Antik Yunan filozoflarına saldırır (Δημαράς, 2009: 5, 12).

Patrikhane ve bir kısım Fenerliler 1821 yılında Mora’da patlak veren savaş karşısında nasıl bir tavır almışlardır? Bu kesim için devrim düşüncesi, bağımsız bir Yunan ulusal devletinin kurulacağı anlamı taşımıyordu. Bunun aksine, tarihi konjonktür gereği yaşanan tüm değişimleri Katolik Hristiyan Batı’ya ait gelenekler şeklinde kabul edip bu değişimlere şiddetle karşı koyuyordu (Millas, 1999: 143). Gelenekçilere örnek olarak patrik V. Grigorios verilebilir. Demokrasiye, Velestinlis’e ve Korais’e ısrarla karşı çıkan bu patrik, Kordatos’a göre, “feodalitenin fanatik bir bekçisi”ydi (Κορδάτος, 1974: 142). V. Grigorios, Napoléon Bonaparte’ın

³⁵ Orijinal metinde bu şekilde geçmektedir.

Yedi Adalar’a girişinin hemen ardından bir genelge yayımlayıp ada halkından bu demokratlara kulak asmayıp direnmelerini ister (Κορδάτος, 1974: 100). Kordatos bu dönemde, birkaç istisna dışında, tüm ruhban sınıfının “fanatikleştiği”ni, özellikle Velestinlis’i ve yandaşlarını Osmanlı İmparatorluğu’na ihbar edenlerin bu kişiler olduğunu savunur (Κορδάτος, 1974: 159). 1819 yılına gelindiğinde yeni bir genelge yayımlayıp bebelere Antik Yunan adlarının verilmemesini ve okullarda artık doğa bilimlerinin öğretilmemesini talep eder. Grigorios, daha sonra, 1821 Yunan Ulusal Hareketi’ni ve hareketin lideri kabul edilen Aleksandros İpsilantis’ (1792-1828)i aforoş edecektir (Millas, 1999: 143-147). Geleneğin devam etmesi gerektiğini düşünen kesime güzel bir örnek oluşturan patrik V. Grigorios’un, 1821 savaşının ardından Osmanlı İmparatorluğu tarafından asılması üzerine Korais’in, şunları söylediği savunulur: “Ah şu aptal sultan! Kendi dostlarını asmaktadır; oysa onlara kaftan giydirmeliydi!” (Millas, 1999: 144).

2.2. Yunan Ulusal Devletinin Kuruluşu ve Ulusal Kimliğin Kurgulanışı (1821-1880)

2.2.1. Yunan Ulusal Anlatısı

“Görece durağan şekli ile durmadan anlattığımız bu geçmiş hayali, grup ya da ulus olarak köklerimiz üzerinde kendimizi güvende hissedebilmemiz için ötekilere yönelttiğimiz bir silah gibi çalışır. Hayalin görünüşleri, tarihi olmaktan çok ahlaki ve siyasi bir anlamla yüklüdür. Ama hayali anlatılar, daima, anlattıkları bu geçmişin değişmez olduğunu savunurlar.”

Theofilos Veikos³⁶

Ulusal ideoloji, ulusun geçmişte bir noktada daima var olmuş olduğunu bir ön kabul olarak belirler. Ulusun kim olduğu sorusuna bir yanıt bulabilmek için geçmişe doğru bir zaman yolculuğuna çıkarak hep var olduğu kabul edilen ulusun “otantik kendi” denilen özüne ulaşmaya çalışır. Bu sayede ulusun, Anka Kuşu gibi küllerinden yeniden doğacağına inanır. Bu bağlamda “otantik kendi”nin iki anlamı vardır: 1) Kim olduğumuzu kökenimiz belirler (orijinallik), 2) Kim olduğumuzu “öteki”nin kim olduğu belirler. Bu “öteki” kendisiyle ortak bir “otantiklik”i paylaşmadığımız

³⁶ Βέικος, Θ., 1999, *Εθνικισμός και εθνική ταυτότητα*, Αθήνα, Ελληνικά Γραμμάτα, σ. 27.

kişidir. Farklı değerlere ve farklı kahramanlara sahip bir yabancısıdır (farklılık). Ulusal tarih anlatılarında “altın çağ” modelinin rolü de sözü geçen “otantik kendi”yi oluşturmaktır (Smith, 1997: 48-49). Altın çağ miti, nesiller arasında var olduğuna inanılan “devamlılık”ı bulmaya çalışır. Smith’e göre bu “devamlılık”, tarihin dönemlere ayrılması ile sağlanır (Smith, 1997: 50).³⁷ Entelijansiyanın görevi, her bir tarihi dönemi keşfedip (ya da icat edip) bu dönemler arasındaki bağlayıcı halkaları oluşturmaktır. Bu sayede ulusun zaman içindeki “devamlılık”ı sağlanır. Altın çağ mitleri, ulusun her bir üyesine geçmişteki “şanlı” günleri hatırlatma misyonu yüklenirler (Smith, 1997: 50).

20. yüzyılın önemli düşünürlerinden Paul Ricoeur, tarihin baştan aşağı “yazı” olduğunu ve bu özelliği sayesinde edebiyat alanına ait olduğunu iddia eder.³⁸ Zaman, özünde bir “anlatı” olan tarihin, kurmaca anlatı ile yaptığı işbirliği ile yeniden şekillenir (Ricoeur, 2016: 9, 13). Kula’ya göre, tarih ile edebiyatın en önemli ortak yönü, her ikisinin de öznel oluşudur. Tarih, her ne kadar, olup bitmiş şeyleri neden-sonuç ilişkisi içinde anlatsa da tarihi yazanın öznelliği kaçınılmazdır. Bu bağlamda tarih yapıtları da – Kula’ya göre – “kurgu ürünleri”dir (Kula, 2012: 257-258). Ulus ise “zamandan bağımsız bir kahraman – kolektif bir Özne – olarak sunulur:

“Tüm ulusal tarihler, anlatı biçiminde ifade edilirler. Hepsi de sözde bir kolektif Öznenin, canlı bir ulusun üretilmesi aracılığıyla temsil edilir. [...] Tarihyazımının temel tarihsel işlevi çift yönlü olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Bir yandan, arzu edilen kolektif kendiliğin izini sürüp onu, zamandan bağımsız bir şekilde canlandırırken, diğer yandan, [bu kendiliğe] ayırt edici, rekabet edici bir içerik kazandırır. Anlatı hakkında beklenen ve belki de zorunlu olan, bugüne ait derin özleri temellendirir. Romanımsı bir havayla yeniden oluşturduğu kaçak bir maceranın kristalleşerek donmasını sağlar. Temsil nesnesi olamayacak kaotik, kültürel bir süreklilikte entelektüel ve sırayla oluşturulmuş bir anlatı yaratma işlevini üstlenir. Zamandan bağımsız bir Kahraman-kolektif bir Özne inşa ederek zamandan bağımsız ‘ulusal bir antropoloji’nin tüm bilimsel imkânsızlıklarını aşar.” (Τσουκαλάς, 1994: 287, 293).

³⁷ Smith’e göre altın çağ modeli, ne “icat edilmiş bir gelenek” ne de “hayali bir toplum” modelidir (Smith, 1997: 56).

³⁸ Ricoeur tarihi, edebiyat alanına dâhil etmekle bu bilim dalında kullanılan yöntemlerden estetik alanına doğru bir “sapma”dan bahsetmediğini vurgular (Ricoeur, 2012: 265-266).

Ulusal kimliğin en önemli bileşenlerinden biri de geçmişe dair ortak bir kod oluşturmaktır. Tarihçi Foti ve Stefo Benlisoy’a göre, Türk ve Yunan ulusçuluklarının oluşumunda “az gelişmişlik bilinci” belirleyici rol oynamıştır. Bu “bilinç”, merkez (Batı/Avrupa) ile perifer (Doğu) arasındaki uçurumun farkına varılması sonucu gelişir (Benlisoy, 2001-2002: 243). Buna göre, periferin merkeze dâhil olması ancak ve ancak kendi tarih anlatısını, Avrupa tarih anlatısı içinde konumlandırmasıyla olanaklıdır. Bununla birlikte bu durum, Foti ve Stefo Benlisoy’a göre, perifer tarih anlatılarında bir çelişkiye yol açar. Batılı olmayan ülkelerin tarih anlatıları, bir yandan nevi şahsına münhasır bir anlatı oluşturmaya çalışırken, diğer yandan bu anlatıyı, Avrupa tarih anlatısı içinde konumlandırmaya çabalamışlardır (Benlisoy, 2001-2002: 243). Yunan ulusal anlatısı, hikâyesini çok uzak bir geçmişten alır. Bu uzak geçmişte keşfettiği/icat ettiği “otantik kendi” Avrupalıdır; ancak zamanın akışı içinde bir takım Doğulu, “gerici” etkilere maruz kalmıştır (Benlisoy, 2001-2002: 244). Yunanlılar, Avrupalı çağdaşlarına göre bilimleri ve tekniği yakalamada geç kalmışlardır. Bu gecikmişlik hissi, araştırmacılara göre, Batı uygarlığı karşısında bir “az gelişmişlik bilinci” oluşmasına neden olmuştur (Benlisoy, 2001-2002: 254).

Doğu Roma, ya da diğer bir deyişle Bizans, İmparatorluğu’nun Yunan tarih anlatımında bugünkü yerini alması çok kolay olmamıştır. Avrupa Aydınlanması’nın Bizans’a ve genel olarak tüm bir Ortaçağ’a karşı olumsuz tavrı ilk dönem Yunan tarihyazıcılığını da etkilemiştir. Bizans’ın, Aydınlanma düşünürleri tarafından barbarlığın, batıl inançların, yozlaşma ve entrikanın kol gezdiği bir dünya olarak algılanması ve Voltaire, Gibbon, Hegel gibi dönemin ünlü düşünürlerince topa tutulması, Bizans’ın bir Hellen ortaçağı olarak ulusal anlatıya dâhil edilmesinin önünde büyük bir engel oluşturmuştur.³⁹ Aşağı yukarı 1860 yılına dek Yunan entelijansiyasının Bizans’a yaklaşımının olumsuz olduğu söylenir (Δημητράκοπουλος, 1996: 30). Bizans’ın dışlanıp ağırlığın Antik Hellen geçmişine verilmesi, yeni kurulan Yunan devletinin Batı nezdinde kabulünü kolaylaştırmıştır.

³⁹ Jacques Le Goff, “Ortaçağ” teriminin ilk kez 15. yüzyılda İtalyan şair Petrarca (1304-1374) tarafından kullanıldığını söyler. Petrarca’ya göre tarihte, “görkemli” Hellen-Roma uygarlığından sonra bir “barbarlık” dönemi gelmektedir. Tarihin dönemlere ayrılması konusunda genel bir tartışma için bkz. Le Goff, J., 2016, **Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?** Çev. Ali Berkay, İstanbul, İş Bankası.

Antik geçmişin yüceltilmesi ile 1834 yılında başkent, Nafplion'dan Atina'ya taşınmıştır. Antik kalıntıların “temizlenmesi” gerekçesi ile bölgede Bizans geçmişine ait anıtlar, kalıntılar yerle bir edilmiştir (Σκοπετέα, 1988: 199). Ortaçağ'dan hızla uzaklaşıp Antik Hellen'i bugüne taşımak telaşı ile 1837'de *Arkeoloji Derneği* ile Atina Üniversitesi kurulmuştur. Dönemin eğitimcileri, diğer her şeyi görmezden gelerek dikkatlerini yalnızca antik geçmiş üzerinde toplamışlardır.⁴⁰ Üniversite'nin kurulma amacı, Avrupa kültürünü olduğu gibi Yunanistan'a aktarmaktı (Σκοπετέα, 1988: 153). Foti ve Stefo Benlisoy'a göre Üniversite'nin kurulması ve burada gerçekleştirilen eski çağ filoloji çalışmaları, Antik Yunan'dan Çağdaş Yunan'a bilim alanında da bir “devamlılık” olduğunu ispatlama amacı taşıyordu (Benlisoy, 2001-2002: 259).

Tarihçi Politis, Antik Yunanistan'ın günümüz Yunanistan'ını çağdaşlaştırdığından söz eder. Bu dönemde “meclis”, “yasa”, “oylama” gibi yönetimle ilgili pek çok terimin dile girdiğine, Antik Yunanca adların, ad ve soyadı olarak alındığına, paraların üstüne Antik uygarlığa ait resimlerin basıldığına, Atina, Efterpi, Pandora gibi eski adlarla gazete ve dergi çıkarıldığına değinir. Araştırmacıya göre, bu dönemde çılgınca yaşanan bu antik dünya saplantısının yanında Bizans, gözle görünür biçimde yitip gitmekteydi. Yunan ulusu ile özdeş hale gelmiş Ortodoks Kilise, Antik Yunan tarafından hızla “yutulmaktaydı” (Πολίτης, 2009: 108). İlginç olan, neoklasik akıma tepki olarak doğduğu düşünülen romantik akımın, Yunanistan örneğinde Neoklasisizmle birlikte kol kola gitmesidir:

“Yeni Yunan devletinin, bağımsızlığını kazanması ile birlikte, [Yunan entelijansiyasının] aklında Bizans, iki büyük isim, Gibbon ve Korais, tarafından

⁴⁰ Marios Hatzopoulos, Bizans'ın resmi düzlemde yok sayılmasına, “yabancı boyunduruk” şeklinde adlandırılmasına rağmen, toplumsal hafızada, sembolik bağlamda yer aldığını iddia eder. Buna göre Bizans, İstanbul-Ayasofya sembolleriyle yaşamaya devam etmektedir. Bkz. Χατζόπουλος, Μ., (Çevrimiçi) “Ο Μύθος της ανακατάληψης της Κωνσταντινούπολης και η σημασία του για τον ελληνικό εθνικισμό”, https://www.researchgate.net/publication/331385932_O_Mythos_tes_anakatalepses_tes_Konstantino_upoles_kai_e_semasia_tou_gia_ton_elleniko_ethnikismo, 06.05.2019. Gerçekten de İstanbul, her ne kadar Bizans adı telaffuz edilmese de, din (Ortodoks Hristiyanlık) üzerinden sıkça dile getiriliyordu. Yunanistan, ulusal bir devlet olarak kurulduğunda Ortodoks Hristiyanların çok büyük bir kısmı Osmanlı toprakları içinde kalmıştı (Clogg, 1997: 66). İzmir, Selanik, İstanbul gibi kültürel ve ticari açıdan önemli şehirlerde yaşayan bu nüfusun Yunan devleti ile en önemli ortak noktasının Ortodoksluk olduğu söylenebilir.

belirlenmiş olan bir yere sahipti. Aydınlanma ruhu basında ve akademide egemenliğini sürdürüyordu; ancak Romantizm de neoklasisizmden besleniyordu. Hiçbir yerde Bizans'a yer yoktu. Bizanslı yazarların eserlerini anlamaya yönelik en ufak bir niyet dahi söz konusu değildi.” (Δημητρακόπουλος, 1996: 32).

Yunan ulusal devletinin ilk yıllarında Bizans, sadece tarih alanında değil, Tıp ve Hukuk Fakültelerinde çalışan öğretim üyeleri tarafından da yerden yere vurulup Yunan tarihinden dışlanıyordu (Δημητρακόπουλος, 1996: 66-67).

Tarihte “devamlılık” sorununun çözümü için ilk olarak, çok uzun yıllar “köle” durumunda bulunan Yunanistan’ın Anka Kuşu (Φοίνιξ/Finiks) gibi küllerinden yeniden doğduğu tezi önerildi. Ancak bu tez, yaklaşık 15 yüzyıl gibi büyük bir zamansal boşluğu kapatmaya yetmiyordu. 1830-1850 yılları arası Makedonya ve Helenistik dönemin de ulusal anlatıya eklenmesi gerektiği tartışıldı (Mackridge, 2013: 233; Λιάκος, 1994: 179); ancak zamansal boşluk olduğu gibi duruyordu. Söz konusu boşluk, ancak bir Yunan Ortaçağı oluşturularak doldurulabilirdi. Böylelikle Ortodoks Bizans, dönemin iki tarihçisinin – Spiridon Zambelios (1815-1881) ve Konstandinos Paparigopulos (1815-1891) – çabaları sonucu sistematik bir biçimde Yunan ulusal anlatısında yerini aldı.

Tsakalas’a göre ulusun “devamlılığı”, “ötekiler”le arasında olduğuna inanılan “fark”ın devamlılığıdır (Τσουκαλάς, 1999: 306-307). Zambelios da tezini oluştururken bu “fark” sayesinde korunduğuna inandığı Yunanlılığa vurgu yapmıştır. Zambelios’a göre Bizans, “monarşi ile kilise arasındaki bir uzlaşının sonucuydu” (Σταματόπουλος, 2009: 53). Buna göre monarşi, “yabancı” bir unsur olarak algılanırken, kilise ve halk “ulusal öğeler” şeklinde kabul edilmiştir (Koumbourlis, 2009: 61). Kilise çatısı altında kaynaştırılan ruhban ile halkın bu birliği, “demokratik öge” şeklinde tanımlanmış ve Yunanlılık ile Hristiyanlık’ın “mistik ögesi” şeklinde düşünülmüştür (Σταματόπουλος, 2009: 54). Zambelios’un “ulusal öge” şeklinde adlandırdığı da ruhban ile halk arasında olduğunu savunduğu “birlik”tir: “Ulusul öğelerden, yani Kilise ve Halktan sonra Monarşi, Ortaçağ Hellenizmini önemli ölçüde etkileyip değiştirmiştir.” (Akt. Σταματόπουλος, 2009: 57). Bu “birlik” düşüncesi Zambelios’u, Hegel diyalektiğinden de etkilenerek, hem Hristiyanlık’ı

hem de Hellenizmi birleştiren bir sentez oluşturmaya itmiştir: *Hellen Hristiyanlığı*⁴¹ (ελληνοχριστιανισμός/elinohristiyanismos) (Mackridge, 2013: 232; Σταματόπουλος, 2009: 51-63; Δημαράς, 2009: 403). Zambelios, Yunan halkının bizzat Tanrı tarafından emredilmiş, uygarlaştırıcı bir misyonu olduğunu ve bu halkın kaderinde imparator Konstandinos’un tahtının yazılı olduğunu düşünmüştür (Mackridge, 2013: 232; Koumbourlis, 2009: 61). Böylece, Yunan ulusu Smith’in “etnik seçilmişlik miti” şeklinde tanımladığı kutsal bir misyon da elde etmiştir.

Tarihçi Stamatopulos **ikonoklazm**⁴² resmi ulusal anlatıda belirleyici bir rol oynadığını savunur:

“**İkonoklazm**, ekümenik konsüllerin bitişine, Batı [Roma Katolik Kilisesi] ile yaşanan şizmanın⁴³ başlangıcına, Bizans’ın Slav dünyasındaki kültürel rolüne ve özellikle de, pek çok tarihçinin üzerinde anlaştığı üzere, kültürel kimlik açısından Romalı olan bir imparatorluğun ‘Yunanlılaştırılması’nın başlangıcı olan bir döneme işaret eder. [...] **İkonoklazm**, Ortaçağ Yunanlığının tarihi açısından belirleyicidir. Antik ve Ortaçağ Yunanlığı arasında devamlılığın başlangıcını temellendirecek olan, sınırdaki içsel çatışmaların [yaşandığı] andır. Aynı zamanda Ortaçağı ikiye ayırması açısından da önem taşır: Erken dönem ve geç dönem Ortaçağ. Hem bir kopuş hem bir devamlılıktır. **İkonoklazm**ın sonu, Çağdaş Yunanlığın yerleşmesini sağlar.” (Σταματόπουλος, 2009: 79, 83).

Paparigopoulos, Helenizm ile Hristiyanlık’ın Bizans’ta çelişkili bir şekilde bir arada yaşadıklarını, Antik Yunan kültürünü Bizans’a bağlayabilmek için Bizans İmparatorluğu’nda yaşanan dini tartışmaların/çekişmelerin, gerçekte, Antik Yunan’dan kalma felsefi bir gelenek olduğunu savunmuştur. Buna göre, “Hristiyan Hellenizmi yüzyıllar boyu Antik Yunan’a ait gelenek ve göreneklerden mahrum kalmıştı” (Akt. Σταματόπουλος, 2009: 78). **İkonoklazm**ı bir *Reform* olarak yorumlayan Paparigopoulos’a göre, bu *Reform* ile birlikte toplumun, maddi ve manevi

⁴¹ Tarihçi Aleksi Politis, *Hellen Hristiyanlığı* teriminin ilk defa 1854 yılında, Stefanos A. Kumanudis tarafından *Veltiosis* gazetesinde kaydedildiğini belirtir (Πολίτης, 2009: 109, dipnot: 51).

⁴² **İkonoklazm** (İkonomahia/ Εικονομαχία), Doğu Roma İmparatorluğu’nda M.S. 8. ve 9. yüzyıllarda yaşanan dini ve siyasi olaylara verilen addır. Bu olayların temelinde İncil hikâyelerini ya da Hristiyan aziz ve azizelerini resmeden ikonaların ortadan kaldırılması ya da kaldırılmamasına ilişkin anlaşmazlık vardır. Bu ikonaları gereksiz, hatta paganizmin devamı şeklinde algılayan kişilere *ikonoklastis* (εικονοκλάστης), ikonlara tapınmanın Hristiyanlık’ın bir gereği, tapınılan ikonun sadece bir araç olduğunu düşünenlere ise *ikonolatris* (εικονολάτρης) denilirdi.

tüm “kusurlarından” kurtulması amaçlanmıştır (Σταματόπουλος, 2009: 105-106). Zambelios’a göre ise, Yunanlık ile Hristiyanlık arasındaki bağ, Hristiyanlık’ın daha ilk yüzyıllarında kilise babaları aracılığı ile kurulmuştur. Antik Helen kültürü ile Bizans arasındaki bağlayıcı halkayı oluşturabilmek için, Ortodoks Hristiyanlık’ın ikonlarla ibadet etme eylemini (εικονολατρεία/ikonolatria) antik putperestliğe (ειδολολατρεία/idololatria) bağlamıştır:

“Kuzeyli Heretikler Antik Hellenleri, putperest olmalarına rağmen, göklere çıkarırken, [Çağdaş Hellenleri], ikon tapınıcıları diye yerin dibine sokuyorlar. Bu bakıp da göremeyenler Hellen ruhunun, doğası gereği, sembolleri sevdiğini düşünmezler.” (Akt. Σταματόπουλος, 2009: 81-82).

Her iki tarihçinin de Antik Yunan’ı, Bizans Ortaçağı ile bağlama telaşları kaydadeğerdir. Her ikisinin de ortak amacı, antik unsurların günümüz Yunanlıları arasında varlığını sürdürdüklerini ispatlamaktır.

Stamatopulos’a göre Zambelios ile Paparigopulos’un tarih yorumları arasındaki temel fark, Batı uygarlığı karşısındaki duruşlarıdır (Σταματόπουλος, 2009: 88). Zambelios, Yunan anlatısının Batı’ya karşıt bir konum alması gerektiğini savunuyordu: “Geçmiş mi? Ah! Onu önyargılarıyla, kendi sistemlerine ve çıkarlarına göre [yazıp] bizi inandırıyorlar diye yabancılara bırakıyoruz.” (Akt. Λιάκος, 1994: 181). Zambelios’un aksine Paparigopulos, Yunan anlatısını Avrupa anlatısı içinde konumlandırmaya çalışıyordu (Σταματόπουλος, 2009: 83). Bu şekilde, Stamatopulos’un da işaret ettiği gibi, Bizans Ortaçağının Avrupa nezdinde kabul görebilmesi için, Bizans’tan Avrupai değerler bulup çıkartmak gerekliydi (Σταματόπουλος, 2009: 93). Böylece, Paparigopulos **İkonoklazmı** 16. yüzyılda Batı’da gerçekleşecek olan Reform’un öncüsü olarak sunmuştur (Σταματόπουλος, 2009: 87). Dönemin başka bir tarihçisi, Manuil Gedeon da Bizans’ı, Avrupa tarihinin bir parçası olarak sunmaya çalışmıştır. Gedeon’a göre Bizans, “Doğu’dan gelen saldırıları durdurduğu andan itibaren Batı’nın bir parçası olmuştur.” (Akt. Σταματόπουλος, 2009: 95). Daha da ilginç Gedeon’un, Bizans’ın yanında Osmanlı

⁴³ Yunancada “ayrılma”, “bölünme” anlamlarına gelen şizma (σχίσμα/shizma) sözcüğü, kültürel anlamda, Hz. İsa’nın doğasına ilişkin yapılan tartışmalar sonucu Doğu ve Batı Kiliselerinin 1054

İmparatorluğu’nu da “hellenleştirme” çabalarıdır. Buna göre, dönemin “en şanlı krallarından biri” olarak nitelendirilen II. Mehmet (1432-1481), Hellen dilini tercih etmiş ve emrinde Hellen memurları çalıştırmıştı. Yazman olarak ise Gökçeada’lı Kritovulos’u seçmişti. Kritovulos tüm bu olup bitenleri, tıpkı Thykidides gibi, kaydetmişti. II. Mehmet’ten sonra gelen diğer sultanlar da devletin resmi dili olarak Hellenceyi tercih etmişlerdi (Σταματόπουλος, 2009: 95).

Bizans’ın, Yunan ulusal anlatısı içinde bir geçiş dönemi olarak yer alması zaman içinde ve sistematik bir biçimde gerçekleşmiştir. Bununla birlikte, Kırım Savaşı’ (1853-1856)nın Yunan Ortaçağı’nın yaratılmasında belirleyici bir işleve sahip olduğu söylenir (Σταματόπουλος, 2009: 68). İngiltere, Fransa ve Almanya Osmanlı İmparatorluğu’nun çağdaşlaşma yönündeki çabalarını desteklemeye başlamışlardı. İngiltere ve Fransa, Osmanlı topraklarındaki Rus “tehdidi”ni önlemek amacıyla Osmanlı İmparatorluğu ile anlaşma yaparak Yunanistan’ın, Ortodoks Rusya’ya yardım etmesine engel olmak için, 1854 yılı Mayıs ayında Pire limanını bir ay süreyle abluka altına almışlardı (Mackridge, 2013: 231; Σβορώνος, 1999: 86).

Kırım Savaşı’nın hemen öncesinde Fransa, Yunanistan’ın Doğu ile Batı arasında üstlendiği aracılık rolünden kuşku duymaya başlamıştı. Fransa’nın Osmanlı İmparatorluğu üzerinde gitgide artan etkisi ise Yunanistan’ı endişelendirmekteydi. Tarihçi Skopetea, Avrupa’nın Osmanlı çağdaşlaşması üzerindeki bu desteğinin, Yunanistan’ın Doğu’da üstlenmeyi planladığı aracılık rolünü “sarstığı”nı ve Yunanistan’ın Antik Yunan’ın vârisi olmakla sahip olduğuna inandığı “üstünlük” duygusunu da “şüpheli” bir duruma soktuğunu belirtir (Σκοπετέα, 1988: 224). Stamatopulos ise, Fransa’nın Osmanlı İmparatorluğu’ndaki bu “müdahalesi”nin **Megali İdea**⁴⁴ (Büyük Ülkü)nün ortaya çıkmasında doğrudan doğruya etkisi olduğunu savunur. Araştırmacıya göre **Megali İdea**, ne Atina’dan İstanbul’a uzanan bir imparatorluk ulusçuluğudur ne de Rusya’nın, İstanbul’u ele geçirip bir “üçüncü Roma” haline geleceği endişesinin yarattığı bir durumdur. **Megali İdea**’nın ortaya

yılında, birbirlerini son kez karşılıklı olarak aforoz ederek ayrılmaları anlamına gelir.

⁴⁴ Megali İdea (Büyük Ülkü), Yakın Doğu’daki bütün Yunan yerleşim bölgelerini, başkenti İstanbul olan tek bir devletin sınırları içinde toplama fikridir. Böyle bir fikrin oluşumunda yeni kurulan Yunan Krallığı içinde kalan Yunan nüfusun, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde kalan Yunan nüfusunun

çıkmasındaki asıl neden, Fransa'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda – özellikle Tanzimat'tan sonra – iyiden iyiye artan etkisi ile herkesten önce İstanbul'u ele geçireceği endişesidir (Σταματόπουλος, 2009: 70). Böylelikle, Kırım Savaşı boyunca “Hellen İmparatorluğu” sloganı sıkça duyulur olmuştur (Σκοπετέα, 1988: 179).

Bu dönemde Avrupa'da Filhelenizm de etkisini kaybetmiş ve Çağdaş Yunanlıların, gerçekte, Antik Yunanlıların torunları olmadıklarını savunan tezler üretilmeye başlamıştı. Bu tezlerin en ünlüsü 1830 yılında Avusturyalı tarihçi Jakob Philip Fallmerayer (1790-1861) tarafından yayımlanan, *Mora Yarımadasının Ortaçağ Boyunca Tarihi. Birinci Bölüm: Moralı Hellenlerin Düşüşü ve Boş Kalan Yerlere Slavların Yerleştirilmesi* (*Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters. Teil 1: Untergang der peloponnesischen Hellenen und Wiederbevölkerung des leeren Bodens durch slavische Volksstämme*)⁴⁵ başlıklı kitaptır. Fallmerayer bu tezinde, Çağdaş Yunanlıların, ırksal açıdan, Antik Yunanlılarla hiçbir ilgisi olmayıp Slav ve Arnavutlarla akraba olduklarını savunmuştur. Bu ve bunun gibi iddialar, henüz kurulmuş ulusal bir devlet olan Yunanistan'da dönüştürücü bir rol oynamıştır.⁴⁶ Çağdaş Yunanlılar, Antik Yunanlıların torunları değildiyse Yunanistan niçin kurulmuştu? İşte bu ve bunun gibi sorular, Yunanistan gibi henüz kurulmuş ulusal bir devletin hem varlık nedenini (*raison d'être*) kuşkulu bir duruma sokmuş hem bu ulusal devletin, Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki “maddi manevi tüm taleplerini” geçersiz kılmış hem de Yunanlıların Avrupa'ya açılan pencerelerini kapatmıştı (Σκοπετέα, 1988: 172).

Tarihçi Liakos, Rönesans dönemi tarihyazımının, İstanbul'un 1453 yılında Osmanlıların eline geçmesi sonucu kaçarak İtalya'ya sığınan ve burada Antik Yunanca öğretmek Avrupa'da Rönesans'ın başlamasına ön ayak olmuş Bizanslı

üçte birinden daha az olmasının da etkili olabileceği hatırlanmalıdır. Bkz. Σβορόνοβ, 1999: 80-81; Clogg, 1997: 66.

⁴⁵ Bu kitabın Yunanca çevirisi, iki cilt halinde 2002 (birinci cilt) ve 2014 (ikinci cilt) gibi oldukça geç bir tarihte, *Ιστορία της χερσονήσου του Μοριά κατά το Μεσαίωνα* (Mora Yarımadasının Ortaçağ Boyunca Tarihi) başlığı ile yayımlanmıştır. Kitabın orijinal başlığının Türkçeye çevirisi İngilizceden yapılmıştır: *History of the Morea Peninsula during the Middle Ages. Part one: Decline of the Peloponnesian Hellenes and repopulation of the empty land by Slavic peoples*.

⁴⁶ Liakos, “devamlılık” sorununun çözümünde Fallmerayer'ın “kışkırtıcı” tezine aşırı bir önem verilmesini eleştirir: “‘Devamlılık’ sorunu, ulusal tarihin inşasında merkezi bir konuma sahiptir. Dış kışkırtmalara verilen basitçe bir yanıt değil, bütünlüğün içsel bir unsurudur.” (Λιάκος, 1994: 174).

aydınlardan bahsettiğini söyler. Liakos’a göre bu mit, **Megali İdeanın** oluşumuna katkıda bulunmuştur (Λιάκος, 1994: 187). **Megali İdea**, ilk defa, 1844 yılında gerçekleşen anayasa görüşmeleri sırasında, Yunanistan’ın ilk başbakanı Ioannis Kolletis (1773/74-1784) tarafından dile getirilmiştir. Dimitrakopulos, Kolletis’in sözlerini yorumlarken, onun açık ve net bir şekilde **Megali İdeadan**, yani Çağdaş Yunanlıların da, tıpkı Antik Yunan ve Bizans gibi, dünyaya bir şey sunmaları gerektiği düşüncesinden bahsettiğini dile getirir. Buna göre **Megali İdea**, şu anlama gelmektedir:

“Batılıların kurtarmış olduğu ve bizim olan değerleri, kültürü, aydınlığı, fikirleri, Batı’dan alıp Doğu’ya taşıyacağız. Böylece **Megali İdea**, Hellenizmin Doğu’ya kültürel, ama aynı zamanda da politik ve ulusal bir şekilde yayılması anlamına gelecektir.” (Δημητράκοπουλος, 1996: 64).

Tarihçi Svoronos, **Megali İdeanın** kral Othon yönetimi boyunca yaşanan askeri ve ekonomik başarısızlıkların üstünü örtmek ve halkın dikkatini başka yöne çevirmek için yaratılmış bir “araç” olduğunu söyler (Σβορώνος, 1999: 82). Benzer şekilde Mackridge de **Megali İdea** adı verilen bu “ütopik eğilim”in, ulusal bir devlet olarak kurulmuş olan Yunanistan’ın, hem Antik Yunan hem de diğer Avrupa devletleri ile karşılaştırıldığında, ekonomik, siyasi ve kültürel düzlemde yaşamış olduğu “hayal kırıklığı”nın bir sonucu olduğunu belirtir (Mackridge, 2013: 236).

Çağdaş Yunanlıların tarihi, bir bütün olarak 1860-1874 yılları arasında beş cilt halinde Paparigopulos tarafından yayımlanmıştır.⁴⁷ Tarihçinin ilk çalışmalarında Bizans geçmişinin çok belirgin olmadığı; ancak bu beş ciltlik tarihinde, *Hellen Ulusunun Tarihi* (*Ιστορία του ελληνικού έθνους/İstoria tu eliniku ethnus*), Yunanlıların tarihinin “Geist’in tarihi” şeklinde sunulduğu vurgulanır (Koumbourlis, 2009: 61). Paparigopulos Yunan ulusal anlatısını beş tarihi döneme ayırır: Antik Hellen, Makedon Hellen, Hristiyan Hellen, Ortaçağ Hellen ve Yeni Hellen dönemleri. Zamanla bu dönemlerden sadece üçü kalacaktır: Antik, Ortaçağ ve Yeni Hellen tarihleri (Λιάκος, 1994: 184). Liakos’un, bir çalışmasında, Çağdaş Yunanın

tarihi dönemlerine ilişkin sunduğu tablo kayda değerdir. Buna göre, Antik Hellen “büyük büyük büyükbaba”, Makedonya dönemi “büyük büyükbaba”, Hellenlerin Hristiyanlığı kabul ettiği dönem “büyükbaba”, Ortaçağ/Bizans dönemi “baba” ve Çağdaş Hellenler de “oğul” şeklinde değerlendirilir.⁴⁸ Bu soyağacına göre, her bir dönem Tanrı tarafından şekillendirilmiştir. Araştırmacı, “ulusal tarihyazımının, Marksist bir yorumunda dahi metafiziğe uygun şekilde temellendirildiğini” belirtir (Λιάκος, 1994: 185):

Ancient Hellenism	father	great-great-grandfather
Macedonian Hellenism	son	great-grandfather
Christian Hellenism	grandson	grandfather
Medieval Hellenism	great-grandson	Father
Modern Hellenism	great-great grandson (No mothers or daughters; only fathers and sons!)	Son

Tablo 2.1. (Liakos, 2008: 210)

Bizans’ın bir Yunan Ortaçağı olarak ulusal anlatıya katılması, tek bir çalışmada tüm yönleriyle anlatılamayacak kadar güç bir konudur. Buna rağmen, dört temel dış (Avrupa) baskıdan söz edilebilir: 1) Avrupa’da Filhelenizmin etkisini yitirmesi, 2) Yunanistan’ın Doğu ile Batı arasında üstlendiği aracılık rolünden kuşku duyulması, 3) Kırım Savaşı, 4) Günümüz Yunanlılarının antik kökenlerinden kuşku duyulması (özellikle Fallmerayer’in tezi). Tüm bunların sonucunda Ortodoks Hristiyanlık, Yunan kimliğinin ayrılmaz bir bileşeni olarak tanınmak zorunda kalmıştır. Ulusal “devamlılık”ın sağlanabilmesi için yaratılan bu Yunan Ortaçağı (Bizans) da Ortodoksluk (din) aracılığı ile ulusal anlatıya eklenmiştir.⁴⁹

⁴⁷ Çağdaş Yunan tarihini bir bütün olarak yazma girişimi ilk olarak Alman tarihçi Johann Wilhelm Zinkeisen (1803-1863) tarafından gerçekleştirilmiştir; ancak eser tamamlanamıştır (Koumbourlis, 2009: 56).

⁴⁸ “Büyükbaba-baba-oğul” şeklinde adlandırılan bu dönemlerin dahi, eril bir söyleme hizmet ettiği araştırmacının gözünden kaçmaz: “No mothers or daughters; only fathers and sons!” (Liakos, 2008: 210).

⁴⁹ Dimaras, 1850’lerden 1860’lara dek Yunanistan’da din konusunda bir aşırılıktan bahseder. Buna göre, 1852 yılında keşiş Papulakos’un, Ortodoksluk’tan iyice uzaklaşmış Othon yönetimine karşı

19. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa, bakışlarını, genel olarak, Ortaçağ'a çevirmişti. Bu durum, adımlarını Avrupa'ya göre ayrlayan Yunan entelijansiyasının da işini kolaylaştırmıştı. Ancak gene de daha somut adımların atılması için 20. Yüzyılın başlarına dek beklenilmesi gerekecekti. Böylelikle, 1909 yılında *Bizandiloloji Derneği*, 1912'de Atina Üniversitesi'nde "Bizans Sanatı ve Arkeoloji" kürsüsü ve 1914'te ise *Bizans Müzesi* açılmıştır.

2.2.2. Yunan Ulusal Söyleminde "Öteki"

"Bu gitgide ufalan dünyada her birimizin ötekilere ihtiyacı var.
İnsanı aramalıyız, her nerede bulunuyorsa."
G. Seferis⁵⁰

Bireyi ya da topluluğu etnik, ulusal, dini vb. parametreler ışığında tanımlamaya çalışan herhangi bir kimlik oluşturma çabası *Kendinin* dışındakine, yani "öteki"ne işaret etmeksizin başarılı olamaz. *Kendilik* bilinci "öteki"nin varlığına bağlı olduğu kadar bir topluluğa ait olma ihtiyacına da bağlı olarak gerçekleşir (Γκέφου-Μαδιανού, 2006: 44). J. Derrida (1930-2004) ve J. Lacan (1901-1981) gibi 20. yüzyıl düşüncesine damgasını vuran düşünürler kimlik(ler)in "öteki" ile kurulan ilişki aracılığı ile oluşturulduklarına, "öteki" ve "dışlama" kavramlarının kimlik inşasında önemli rol oynadıklarına dikkat çekerler. Derrida'ya göre kimlik, – "kadın/erkek", "siyah/beyaz" gibi zıtlıklarda olduğu gibi – her zaman "Öteki"nin "dışlanması" ile oluşturulur. Böylelikle kimlik(ler) farklılık ve eşitsizlikler üzerinden anlam kazanırlar (Γκέφου-Μαδιανού, 2006: 66-68). Lacan çocuk-Öznenin aynada (kendi) imgesini/ötekini görmesiyle birlikte bir sevinç duyduğunu; ancak bu karşılaşmanın, aynı zamanda, bir güç/iktidar istencini de doğurduğunu, böylece Öznenin "kendisine bütünlük sağlayan bir öteki çevresinde inşa olduğunu" savunur (Özmen). Ona göre "ayna evresinde kararlı, birleşik bir kimlik edinmek için imgesel ilişkide farklı ve öteki olanla özdeşim kurma ihtiyacı daima bir fazlalığa/artığa yol açacaktır. Daima bir farklı olan, bir istikrarsızlık kaynağı olarak bulunacaktır." (Özmen). Lacan teorisine göre bebek, ayna evresinde – doğumundan

verdiği vaaz, kitleler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Aynı dönemde, dine küfrettiği gerekçesiyle birçok kişi Kilise tarafından kınanmıştır. Kırım Savaşı esnasında ise dini kehanetlerin sayısı oldukça artmıştır. *Hellen Hristiyanlığı* terimi de gene bu dönemde ortaya çıkmıştır (Δημαράς, 2009: 404).

⁵⁰ 10 Aralık 1963 tarihinde Stokholm'da gerçekleşen Nobel ödül töreni esnasında yaptığı konuşmadan bir bölüm.

sonraki ilk aylarda – aynada kendini görünce yetersizlik ve dışa bağımlı olma duygusuna kapılır. Altı aylık kadar olduğunda ise Lacan’ın *Gestalt* (bütünlük) olarak adlandırdığı durum gerçekleşir: Bebek kendi bedeninin bilincine varıp daha önce hissettiği yetersizlik ve bağımlılık duygularını bir zafer duygusu ile aşar. Böylece aynada gördüğü bedenini bir bütün olarak sevgi nesnesi (love-object) şeklinde algılamaya başlar. Aslında bu durum, ayna tarafından yansıtılan sahte bir “ideal bütünlük (ideal unity)” duygusundan başka bir şey değildir. Lacan’a göre Ego, kişinin aynadaki görüntüsü (image)yle “büyülenmesi” ve kendinden başka her şeyi “dışlaması” sonucu oluşur. Sahte bir yeterlilik duygusu ile oluşan Ego ayna evresinde kendi görüntüsüyle özdeşleştiği gibi başka kişilerin görüntüleriyle de özdeş hale gelir (Benvenuto & Kennedy, 1986: 47-62).

Lacan teorisini ele aldığımız konuya uyarlayacak olursak ayna evresini ulusal devletin bebeklik/çocukluk yılları olarak kabul edebiliriz. Kendi ayakları üzerinde durmaya çalışan bebek gibi yeni kurulan ulusal devlet de ilk yıllarında kendini yetersiz ve dışa bağımlı hisseder. Aynadaki görüntüsü ile karşılaşan devlet kendi *Gestalt*ının, yani ulusun/ulusal bedenin “bilinc”ine varır. Sonrasında ise kendi benliğine yönelik narsistik bir imaj geliştirmeye başlar. Ayna evresinde Özne-ulusal devlet sadece kendi görüntüsü ile narsistik bir özdeşim içine girmez. Daima olumsuz algıladığı “öteki(ler)” ile de özdeşleşir. Ancak “öteki(ler)”ye dair bu olumsuzluk, tıpkı ulusal devletin kendi bedenine-ulusa dair geliştirdiği narsizm gibi aldatıcıdır.

Ulusal kimliğin oluşumunda “benzerlik” ve “farklılık” kavramları belirleyicidir. “Benzerlik” dil, din, gelenek gibi toplum üyeleri arasında bir çeşit bağ oluşturan ortak elementler üzerine temellenir (Triandafyllidou, 1998: 599). “Farklılık” ise, Veikos’un da belirttiği gibi, bir olumsuzluk taşır: “Yabancı olanla tanıdık olanın, bize ait olanla bize ait olmayanın, grubun dışında kalanın, farklılığı... birey ya da topluluk kimliğinin oluşumunda başlıca önem taşır.” (Beïkóç, 1999: 16). Freud gruplar arasında çok küçük farklılıkların söz konusu olduğu durumlarda bu küçük farklılıkların abartılıp stereotiplere dönüştürüldüğünü, bu şekilde kişilerin kendilerine olan güveninin artırıldığını savunur. Araştırmacı Attekum’a göre bu durum, ulusal devletler – özellikle de komşu devletler – söz konusu olduğunda da geçerlidir. Ulusal devletler birbirleri hakkında stereotipler yaratarak düşmanlık gibi yıkıcı duyguları besleme eğilimi

gösterirler. Freud bu durumu “küçük farklılığın narsizmi (The narcissism of minor difference)” şeklinde adlandırır (Attekum, 2013: 18).

Bilindiği üzere Türk ve Yunan ulusçulukları – karşılıklı olarak – birbirlerini resmi “öteki” ilan etmişlerdir. Her iki ülkenin de tarih anlatıları ve edebi metinleri birbirlerine yönelik, çoğunlukla, olumsuz bolca göndermeyle doludur. Burada konumuz gereği sadece Yunan bakış açısı ele alınacaktır. Ancak Yunan ve Türk örnekleri söz konusu olduğunda, sadece bir tarafın yaklaşımının anlatılması bile diğerini tahmin etmek için yeterlidir. Türk söyleminin de Yunanlı’ya dair benzeri ifadeler kullanmış olduğu akıldan çıkarılmayarak Yunan ulusal söyleminin Türk için nasıl bir imaj ürettiğine bakabiliriz.

Yunan ulusal söyleminde Osmanlı’nın/Türk’ün konumunun anlaşılabilmesi için, öncelikle, Avrupa söyleminin nasıl bir Osmanlı/Türk imajı çizmiş olduğuna bakılması gerekir. İlginç olan şudur ki 18. yüzyıla dek Avrupa’nın Türk’e ve Yunan’a bakışında kesin bir fark olmadığı, hatta 16. ve 17. yüzyıllarda da Yunan imajının görece olumsuz olduğu söylenir. Tarihçi Todorova söz konusu dönemde “Yunan” kelimesinin “kurnaz”, “hilekâr”, “dolandırıcı”, “dalkavuk”, “cahil”, “tembel”, “açgözlü”, “rüşvetçi” gibi çağrışımlar yarattığını iddia eder (Todorova, 2003: 188, 196). Benzer şekilde “Türk” kelimesi de – her ne kadar 16. yüzyıl Fransız gezi edebiyatında görece bir olumluluk söz konusu olsa da – “zulüm”, “keyfilik”, “haraç kesme”, “Hristiyan kıyımları” gibi olumsuz çağrışımlar barındırıyordur (Todorova, 2003: 159, 189). Bu çağrışımlar sonucu 18. yüzyıla dek Avrupa’nın zihninde “korkulan Türk” imajı hâkim olmuştur. Ancak Karlofça Anlaşması (1699) ile “korku salan, sarsılmaz Türk” imajı yerini alaycı karikatürlere bırakacaktır⁵¹ (Koçak-Oksev, 2015: 125). Türk – genel olarak Doğu – bir sonraki bölümde de bahsedileceği gibi cinsellik, kadınsılık ve tembellikle ilişkilendirilmeye başlanacaktır (Koçak-Oksev, 2015: 126).

Jale Parla, George Gordon Byron’ (1788-1824)un hem Yunan hem Türk imajının oluşumunda önem taşıdığını vurgular. 1809-1811 yılları arası yaptığı Doğu gezisi boyunca bir “iç yolculuğa çıkan” Byron, *Childe Harold's Pilgrimage* (1812) başlıklı eserinin ana kahramanı Childe Harold’ın kişiliğinde Doğu’ya özgü oluşturduğu miti

yansıtır: Doğu = suç ve dehşet (Parla, 2015: 45-46). Parla'ya göre Childe Harold, sonradan romantik edebiyatta "Byronvari" olarak anılacak olan "şeytani kahramanlar"ın ilk örneğini oluşturur (Parla, 2015: 45, 49). Bu "şeytani kahramanlar"ın hepsi Doğu'ya sürgüne gönderilmiş Hristiyanlardır. Doğu bir "suç beldesi" olarak tanımlanır. Byron'ın oluşturduğu Türk imgesi suç, şiddet, hırs, intikam ve şehvet gibi olumsuz özellikler taşır (Parla, 2015: 49). *Childe Harold's Pilgrimage* ve *Turkish Tales* (1813) başlıklı eserlerinde Türk "zalim ve hunhar" olarak nitelenirken Yunan "Türk zulmü altında inleyen bir kurban" şeklinde sunulur (Parla, 2015: 52). Parla, Byron'ın esas ilgisinin bir bütün olarak zalim ve mazluma, işkenceci ve kurbanına, efendi ve kölesine yönelik olduğunu dile getirir. Byron'un Yunan Ulusal Hareketi'ne katılmak için Yunanistan'a gelişini de *Turkish Tales*'in ana çatışmasının – Batılı bir kahramanın (Byron) Doğu'lu bir despota (Osmanlı İmparatorluğu) karşı bir kölenin (Yunanistan) kurtarıcılığını üstlenmesi – şairin kendi yaşamına uyarlaması şeklinde değerlendirir (Parla, 2015: 53).

18. yüzyılla birlikte Osmanlı İmparatorluğu "despotizm"nin ve "İslam fanatizm"inin sembolü haline gelir (Todorova, 2003: 163). Bununla birlikte Avrupalıların ziyaret akınına uğrayan Antik Yunanistan'a ait bölgeler de "yoksulluk ve sefaletin, hırsızların, geri kafalı din adamlarının olduğu ve Türkler tarafından idare edilen bir yer" olarak sunuluyorlardı (Koçak-Oksev, 2015: 129). Todorova Styria'da 18. yüzyıl başlarında yapılan bir tablodan bahseder. Söz konusu tabloda olumludan olumsuza doğru sıralanmış, farklı etnik kökene sahip on erkek vardır. Yunan ile Türk sıralamanın en sonunda sarıklı birer erkekle temsil edilirler. Todorova'ya göre bu tablo Katolik Avrupa'nın Doğu'ya bakış açısını yansıtmaktadır. Türk ve Yunan Ortodoks Rus ile birlikte aynı grupta yer alır. Böylelikle Ortodoks Hristiyanlık İslam'a yaklaştırılmış olunur (Todorova, 2003: 149).

Çağdaş Yunan, Antik Hellen'le ilişkilendirildiği sürece Avrupa nezdinde kabul görür. Bu bağlamda, Yunan ve Türk Avrupa söyleminin iki zıt kutbunu oluşturur. Yunan, Avrupa'nın kültürel alt yapısını oluşturan "şanlı" bir geçmişin varisi, Türk ise Avrupa'nın *persona non grata*sı olarak sunulur (Holbrook, 1998: 55). Koçak-Öksev, 19. yüzyılda Avrupa'da Filhelenizmin yükselmesi ile Yunanistan'ın "Türk

⁵¹ Jale Parla Avrupa söylemindeki "korkulan Türk" imajının kırılma noktasını 1827 Navarin Olayı olarak tespit eder (Parla, 2015: 62).

boyunduruğundan kurtuluşu”nu konu alan eserlerde bir patlama yaşandığına değinir. Söz konusu metinler kölelik kavramına iki temel eksenle yaklaşılır: 1) İstanbul’un alınışıyla (1453) birlikte Yunanistan’ın köle durumuna gelişi ve 2) Rum kadınların Osmanlı haremelerinde köle haline getirilmeleri (Koçak-Öksev, 2015: 135). Türkler Avrupa değerlerine sahip olmayan “kültürsüzler”, “Asyalı barbarlar” olarak sunulurlar. Böylelikle 1821 Savaşı, Charles Napier (1782-1853) tarafından, Aydınlık ile Karanlığın mücadelesi şeklinde gösterilir (Koçak-Öksev, 2015: 135-136).

Yunan ulusal söyleminde Türk, Avrupa söyleminde olduğu gibi, *persona non grata* şeklinde belirir. Avrupa tarihyazıcılığının “öteki”si addedilen Türk, Yunan tarihyazıcılığında da aynı şekilde konumlandırılmıydı. Böylelikle Çağdaş Yunan “ilerici”, “kültürlü”, ve elbette “Avrupalı” kimliği kanıtlanmış olacaktı. Kuluri *Dimensions idéologiques de l'historicité en Grèce (1834-1914). Les manuels scolaires d'histoire et de géographie* (1991) başlıklı doktora tezinde, Türklerin 1834-1914 arası yayımlanan okul kitaplarında “Asyalı barbarlar”, “canavarlar”, “yabaniler”, “tiranlar” gibi aşağılayıcı sıfatlarla nitelendirildiklerinden bahseder. Araştırmacı aynı okul kitaplarında Bulgarların da “düşman” olarak gösterildiklerine, ancak Türklerin “daimi düşman” olarak sunulduklarına dikkat çeker (Μήλλας, 2005: 303).

Yunan ulusal söyleminin Türk hakkında ürettiği imaj şöyle özetlenebilir: Barbar Türkler Hellenlerin ata yâdigarı topraklarına zorla girdiler. 1453’te Konstantinoupolis’in düşüşü ile birlikte köle haline gelen Hellenler tam dört yüz yıl boyunca Türk boyunduruğu altında inlediler. 1821 Devrimi ile özgürlüklerine kavuşup kendilerine yakışan Avrupa medeniyetini nihayet izleme şansını yakaladılar (Heraclides, 2010: 12). Bu söylem içinde ilginç olan nokta – Türk’ün sarı ırka dâhil olduğunu, bu yüzden de asla çağdaşlaşamayacağını savunan Avrupa söylemini desteklercesine – Hellen medeniyetinin Türklere olası bir katkısından hiçbir yerde söz edilmemesidir (Dragonas, 1998: 116). Yunan ulusal söyleminde “Türk boyunduruğu (turkikos zigos/τουρκικός ζυγός)” ifadesi belirleyici rol oynar. Heraclides’e göre böyle bir ifade kullanılmasının temel nedeni, Türkçe konuşan Müslümanlarla Rumların birlikte kardeşçe, barış içinde yaşadıklarına dair en ufak bir göndermenin Yunan ulusal kimliğinin varlık nedenini sarsmak anlamına geleceği endişesidir (Heraclides, 2010: 233-234). Madem bu iki halk birlikte barış içinde yaşıyorlardı, Hellenler ne diye kalkıp ayaklandılar? Yunan resmi

söylemine göre bunun çok basit bir nedeni var: Hellenler Aydınlığın/Avrupa kültürünün koruyucuları olarak Karanlıkla/Osmanlı İmparatorluğu ile savaşmak ve onu yenmek zorundaydılar (Heraclides, 2010: 17). Bu şekilde Hellas eski günlerindeki gibi yeniden tüm ihtişamı ile parlayabilecekti!

Günümüzde her iki ulusal anlatıda da – Türk ve Yunan – bu tür aşağılayıcı ifadeler kullanılmamaktadır; ancak geçmişe karşı etnomerkezci yaklaşımlar varlığını sürdürmektedir. Örneğin 2008 yılında 6. Sınıflarda okutulmak üzere tarihçi Maria Repusi tarafından hazırlanan bir okul kitabı bakanlık kararı ile toplatılır. Bunun nedeni yazarın 1919 Savaşını anlatırken kurmuş olduğu bir cümledir: “Hellenler İzmir için itişip kakışıyorlardı”. Bu cümlede geçen ve “itişip kakışmak” anlamına gelen sinostizome/συνωστίζομαι fiili söz konusu okul kitabının toplatılmasına neden olur. Nedeni açıktır: Türkiye’nin kurtuluşu, kuruluşu ve uluslararası alanda tanınması anlamına gelen 1923 yılı, Yunan ulusal hafızasına “Küçük Asya Felaketi” şeklinde kazanmıştır ve ulusal hassasiyeti olan bir konudur.⁵² 2012 yılında 6. sınıflarda okutulmak üzere, savaşın çok daha duygulu bir tonla anlatılıp ayrıntılarıyla resmedildiği yeni bir okul kitabı dağıtılır. “İtişip kakışmak” fiilinin yerini bu yeni kitapta “mücadele etmek (agonizomai/αγωνίζομαι)” fiili alır (Ανδρικογιαννοπούλου, 2014: 27-28).

2.2.3. Yunan Ulusal Söyleminde Kadın

Antik Hellen ve Roma dönemlerinden itibaren kadın, “eksik kalmış insan” şeklinde algılanıp ötekileştirilir. 18. ve 19. yüzyıllarda ise bu algı iyiden iyiye güç kazanır. Aydınlanmanın bıkıp usanmadan dile getirdiği akıl (ratio), eril bir akıldır. Kadın, Rousseau, Hegel, Schopenhauer gibi düşünürler tarafından ikincil bir konuma itilerek siyasetten, kamu yaşamından dışlanır. Örneğin Schopenhauer kadının doğası gereği akıl yürütme becerisinden yoksun olduğunu söyler (Lloyd, 2015: 110). Benzer şekilde Hegel ve Rousseau da kamusal ve özel yaşam ayrımında kadının yerinin özel

⁵² Savaş ve Göç hakkında ayrıntılı bilgi için genel olarak şu kaynaklara bakılabilir: Hirschon, R., 2000, **Mübadele Çocukları**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları; Arı, K., **Büyük Mübadele: Türkiye’ye Zorunlu Göç (1923-1925)**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003; **Yeniden Kurulan Yaşamlar: 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi**, 2005 (ed. M. Pekin), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları; Demiröz, D., 2007, **Savaştan Barışa Giden Yol: Atatürk-Venizelos Dönemi Türkiye-Yunanistan İlişkileri**, İstanbul, İletişim; Aktar, A. ve Demiröz, D., 2006, “Yunan Tarih Yazımında Mübadele ve Göç”, **Kebikeç**, sayı: 22, 85-98; Gökaçtı, M. A., 2010, **Nüfus Mübadelesi: Kayıp Bir Kuşağın Hikayesi**, İstanbul, İletişim.

yaşam olduğunu savunurlar. Bu özel alan, Hegel'e göre, aile yaşamıdır ve aile yaşamının gerektirdiği tüm duygu ve sorumluluklar kadının ait olduğu "alt dünya"da yerine getirilir (Lloyd, 2015: 114-115). Aynı şekilde Rousseau'nun "özel alan" kavramı da kadını kamusal yaşamdan uzak tutmaya yarar. Kadın "özel alan" içinde tutularak tutkuları sınırlandırılır ve bu şekilde kamusal yaşam için zararsız hale getirilir. Kadına biçilen görev "erdemli" ve "iyi" eril yurttaşlar yetiştirmektir: "‘Çocukluğunda’ erdemli bir kadın tarafından ‘büyütülen’ ve ‘yetişkinliğinde’ erdemli bir kadının ‘hizmet ettiği’ erkekler kamusal alana, Doğa tarafından yönlendirilen bir Akıl taşırlar." (Lloyd, 2015: 112). Kadın iyi bir yurttaş olamayacağından devlet için bir "tehdit" oluşturur. Hegel'e göre,

"genelde kadınlar – topluluğunun (yaşamındaki) ebedi ironisi – çevirdikleri entrikalarla yönetimin evrensel amacını özel bir amaç ve evrensel etkinliğini de belirli bir bireyin gerçekleştirdiği bir iş haline getirir ve devletin tümel niteliğini yozlaştırarak, onu, Aile'nin bir zenginlik ve övünç kaynağı olacak şekilde dönüştürürler." (Lloyd, 2015: 117)

Fatmagül Berktaş 19. yüzyılın "beyaz erkek 'ben' ile bütün diğer 'ötekiler'arasına kesin çizgilerin çekildiği... emperyalist sömürgeciliğin ve evrimci bilimin yüzyılı" olduğunu söyler (Berktaş, 2012: 134). 19. yüzyılda "beyaz, fetihçi, Avrupalı burjuva erkek", aklın ve kültürün temsili haline gelirken, kadın, erkeği "baştan çıkaran", yok oluşa sürükleyen "zehirli sarmaşık" imgesi ile etiketlenerek sonsuza dek çocuk kalmaya mahkûm edilir (Berktaş, 2012: 135-136). 20. yüzyıla gelindiğinde de kadına yönelik aynı algı gömlek değiştirerek devam eder:

"Ataerkil ideoloji, daha ilk şekillenmeye başladığı andan itibaren, erkeği rasyonellik (akıl/zihin), uygarlık ve kültür ile; buna karşılık kadını irrasyonellik, doğa ve duygusallık ile özdeşleştirir. Tek tanrılı dinlerin ve Batı felsefe geleneğinin devralıp iyice sistemleştirdiği bu anlayış, Aydınlanma'nın Kartezyen 'rasyonel insan' soyutlamasında yetkin ifadesine kavuşur. Bu 'insan', beyaz Avrupalı ve burjuva olduğu kadar, hatta ondan önce, erkektir. Batı modernleşmesinin ve ulus-devlet yaratma sürecinin en gerilimli ve çelişkili mücadele alanlarından biri, kadının ve dişil olanın dışlanması üzerine kurulu bu 'insan' tanımlamasının kapsamının genişletilerek kadınları da içine alacak hale getirilmesi olmuştur. Çünkü yeni yükselen kapitalizm de toplumsal cinsiyete ilişkin kalıp yargıları değiştirmez; tersine kapitalist sanayileşme, yararcı bireycilik ve ulus-devlet, bir arada, kamusal/özel ayrımının derinleşmesine, o da

arzu/akıl, dişil/eril, duygusal/nesnel, tikel/evrensel gibi kutupsal karşıtlıkların daha da keskinleşmesine yol açar. Böylelikle kamusal ile özel arasındaki ayırım, devletin kurumlarında onaylanmasını bulan bir baskı ve iktidar yapısı oluşturur.” (Berkday, 2012: 152)

Oluşturulmaya çalışılan herhangi bir kimlikte iktidar kavramı başat rol oynar. Edward Said’in de vurguladığı gibi toplumsal, siyasal ya da kültürel bir çatışmayı anlayabilmek için ilk bakılması gereken nokta, iktidar/g ilişkileridir (Said, 2014: 15). Coğrafi ve kültürel varlıkların da “insan yapımı” olduklarını söyleyen Said’e göre, iki “coğrafi varlık” olan Doğu ile Batı birbirlerini yansıtır (Said, 2014: 14). Jale Parla Batı’nın oryantalizminin çok da masum bir ilgi olmadığını, tüm bu yönelimin altında başka bir işteğin “‘sahip olma ve yönetme’ işteğinin ya da anlamadığını anlaşılır hale getirmek yoluyla ona egemen olma özlemi”nin olduğunu savunur (Parla, 2015: 19). Büyük ölçüde bir İngiliz-Fransız projesi olduğu söylenen oryantalizm Hindistan’ı, Yakındoğu’yu, Baharat ve İpek Yolu’nu kapsar ve dişi olarak imlenen Doğu hakkında “Doğu iştişamı/zorbalığı” gibi nitelemeler üretir (Parla, 2015: 21). Doğu kavramına şizofrenik bir tanım getiren ve kendisini eril kabul eden Batı’ya göre Doğu, tüm karşıtlıkları bağrında barındırır: “Orada en korkunç suçlarla en arı bir masumiyet, en affetmez tabularla en ıldırımcı duyusalılık ve yasak zevkler, efendilikle kölelik, kişilerde yoğun çelişkiler (iftkişiliklik) birlikte bulunur.” (Parla, 2015: 25).

Kadının tekileştirilmesinin ardında erkeğin g istemine dikkat çeken Berkday, 19. yüzyıl kadın imajının “iktidarı elinde tutan ve uygulayan spesifik bir öznenin, yani beyaz, sömürgeci, erkeğin bakış açısıyla oluşturulmuş spesifik bir söylem” olduğunu savunur (Berkday, 2012: 136). Peki erkeği, böyle bir söylem üretmeye iten ne olabilir? Berkday’a göre bu itkinin temelinde “erkeğin kadın cinselliğinden, özellikle vajinadan duyduğu korku yatmaktadır.” (Berkday, 2012: 138). Kadına atfedilen yabanıl doğa ve cinsellik mekân olarak Afrika’da vücut bulur:

“Afrika ile kadın bedeni sömürgeci erkeğin imgeleminde birleşir: Her ikisine de zorla girmesi ve ‘bekaretlerini bozması’ gerekir, ama gene her ikisi de onu tuzağa düşürebilecek ve iktidarsız kılacak karanlık bir ‘içeri’nin bütün tehlikelerini barındırır.” (Berkday, 2012: 139)

Kadın/Afrika imgesi vatan kavramında da benzer bir içerik taşır. Berktaş'ın çok dilli ve kültürlü Osmanlı İmparatorluğu'ndan ulusal devlet modeline geçen Türkiye örneğinde tartıştığı durum, bize göre, Osmanlı İmparatorluğu'ndan koparak ulusal bir devlete dönüşen Yunanistan için de geçerlidir. Çağdaş Yunan ulusal mitosunda vatan, tıpkı Afrika örneğinde olduğu gibi, kadın bedeni ile özdeşleştirilir. "Erkek kardeşlerden kurulu olan ulus" erkekler arası bir "dayanışma"yı temsil eder. Kadınlar ise "geleneksel rollerini modern biçimler altında" sürdürmeye mahkûm edilirler (Berktaş, 2012: 154). İmparatorluktan koparak ulusal devlet haline gelen Yunanistan da rüşdünü kanıtlayıp özgürleşerek ayrı bir eve çıkmıştır. Babadan (imparatorluk) ayrılan oğul (Yunan entelijansiyası) kendi ayakları üzerinde durmaya çalışırken, Berktaş'a göre, bir paranoya yaşamaya başlar. Buna göre,

"eski ile yeni, Doğu ile Batı arasında yalpalarken bilincinde meydana gelen 'çatlama'yla baş etmeye çalışan erkeğin, yeni bir kimlik özelliği olarak, dışarıdaki 'öteki'ye (dış düşmanlar) karşı olduğu kadar, içerideki 'öteki'ye (kadın) karşı da paranoya geliştirmesi şaşırtıcı değildir." (Berktaş, 2012: 155)

Özgürlüğünü kazanıp rüşdünü kanıtlayan Yunanistan da Avrupalı akrabaları gibi olmayı arzular. Ancak bu akrabalar – tıpkı Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında olduğu gibi – Avrupalı "erkek kardeşler"dir:

"Kadının madde ve toprakla (içkinlik) ilişkilendirilmesi, yabancı egemenliğine karşı mücadele eden milliyetçi hareketlerin çok sık başvurduğu bir sembolizmdir. Vatanın tecavüze uğramış, namusu bütün ve saf bir bakire, milli hareketin ise onu kurtaracak ve sonunda yeni devleti kurarak onu özgürleştirecek (ve meşru bir biçimde kendisiyle evlenecek?!) erkek kahraman olarak tasavvur edilmesi, milli davanın dışlaştırılması anlamına gelir. Yeni ulus-devletin ataerkilliği, kadınlık metaforundan, hem modernleşme amacı açısından hem de milli birlik ve düzenin istikrarının sağlanması açısından simgesel bir öge olarak yararlanır." (Berktaş, 2012: 153)

Berktaş'ın yukarıda bahsettiği durum, Yunanistan örneğinde de farklılık göstermez. Hellas, Doğu Roma İmparatorluğu'nun son dönemlerinde giderek artan yozlaşma nedeniyle Tanrı tarafından cezalandırılmıştır. Bu ceza Osmanlı İmparatorluğu'dur. Tanrı iradesi sonucu gerçekleşen bu cezayı teveccüh ile kabul etmek gerekir.

Yunanistan'ın, “günah işleyen kadın” şeklinde resmedilmesi akla (erkeğe atfedilen) sertlik ve (kadına atfedilen) yumuşaklık metaforlarını getirmektedir. Irkçılık, Feminizm ve queer teoriler üzerine çalışmaları olan Sarah Ahmed bu konuda şunları dile getirir:

“‘Yumuşaklık’ ve ‘sertlik’ metaforlarının kullanımı, duyguların, ‘hissetme’ yoluyla ‘oluş’ şeklinde inşa edilmiş kolektiflerin niteliği haline nasıl geldiğini bize gösterir. Bu tür özellikler tabii ki cinsiyetlendirilmiştir; yumuşak ulusal beden, ötekiler tatarından ‘içine girilmiş’ ya da ‘işgal edilmiş’ kadın(sı)laştırılmış bir bedendir. ‘*Passion*’ (tutku) ve ‘*passive*’ (edilgen) kelimelerinin, Latincedeki ‘acı çekmek’ (*passio*) kelimesiyle aynı kökü paylaşmaları önemlidir.⁵³ Edilgen olmak, zaten acı çekme biçiminde hissedilen bir olumsuzlama olarak, hükmedilmektir. Edilgenlik korkusu duygusal korkusuna bağlıdır ki, burada zayıflık başkaları tarafından şekillendirilmeye eğilimli olmak diye tanımlanır. Yumuşaklık incinmeye meyillilik olarak ifade edilir. Tutku ile edilgenlik arasındaki bağıntı yol göstericidir. [...] Duygusal olmak kişinin yargılarının duygu tesiri altında olmasıdır: Aktif olmaksızın reaktif, bağımsız olmaksızın bağımlı olmaktır.”⁵⁴ (Ahmed, 2015: 11)

Kadın olarak resmedilen Yunanistan, cinsiyetinden dolayı “yumuşak”tır ve “ötekiler” (Osmanlı İmparatorluğu) tarafından “işgal edilmiş”tir. Bu “işgal”ın ya da “ceza”nın nedeni, onun, gene bir kadın olduğu için, tutkusuna yenilip duygusal davranmış olmasıdır. Bu tutku nedeniyle nefsine hâkim olamayıp günah işleyen ve bunun sonucunda bekâreti bozulup köle durumuna getirilen kadın – Hellas – akıllı uslu erkek kahramanlar tarafından özgürleştirilerek yola getirilir. Böylece geçmişin saf ve şanlı günleri yeniden kazanılır. Bilindiği üzere görsel sanatlar alanında vatanın, kadın şeklinde sunulması Fransız ressam Eugène Delacroix’ın *Halka Yol Gösteren Özgürlük* (*La Liberté guidant le peuple*, 1830) adlı tablosu ile yaygınlaşmıştır. Aşağıda sunulan tabloda köle kadın Hellas’ın iki erkek (Rigas Velestinlis ve Adamantios Korais) tarafından nasıl kurtarıldığı resmedilmektedir. “Şanlı” geçmişin yıkıntıları arasında kaybolmuş olan Hellas, Tanrı’nın onayı alınarak – resmin en üst kısmında kutsal üçlemenin sembolü bir üçgen ve iki melek gözükmektedir –

⁵³ Aynı durum Yunanca karşılıkları için de söz konusudur: pathos/πάθος (tutku) ve pathitikotita/παθητικότητα (edilgenlik).

⁵⁴ Vurgular yazara aittir.

Velestinlis ve Korais ile temsil edilen ulusal eril tip tarafından kurtarılıp gayet meşru bir şekilde gene bu tip aracılığı ile “korunur”/denetim altına alınır:

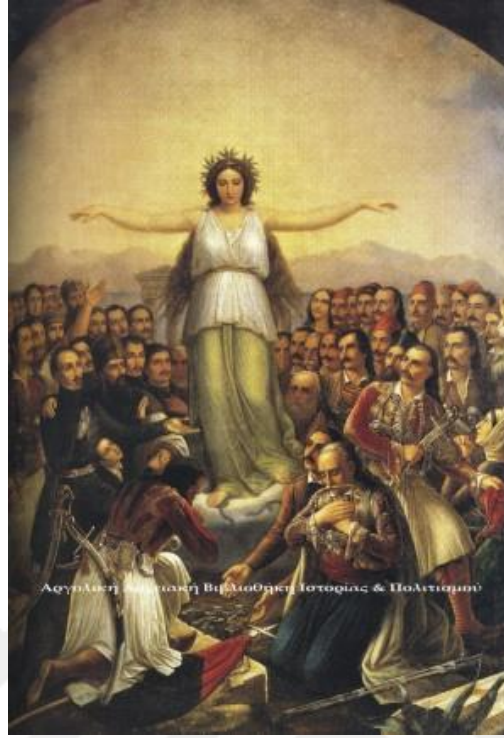


Resim 2.1.

Theofilos Kefalas-Hacimihail (1870-1934), *Rigas ve Korais Hellas'ı kurtarıyorlar* (*O Pήγας και ο Κοραής σώζουν την Ελλάδα* / *O Rigas ke o Korais sozun tin Ellada*), Makedonya Modern Sanatlar Müzesi, 1911.⁵⁵

Theodoros Vrizakis' (1819 -1878)in *Hellas minnet duyuyor* (*Η Ελλάς Ευγνωμονούσα* / *Í Ellas Evgnomonusa*, 1858) adlı tablosunda küllerinden yeniden doğan Hellas'ın etrafında Rigas Velestinlis, Adamantios Korais, Aleksandros İpsilandis, Theodoros Kolokotronis ve Georgios Karaiskakis gibi Yunan ulusal hareketinin önde gelen eril isimlerinin yanı sıra aynı harekette yer almış Laskarina Bubilina (1771-1825) da yer alır. Bubilina, Hellas'ın sol yanında, erkeklerin gerisinde durup ona bakmaktadır:

⁵⁵ Görsel için bkz. http://ligapola.blogspot.com/2013/03/blog-post_25.html



Resim 2.2.

Theodoros Vryzakis (1819 -1878), *H Ελλάς Ευγνωμονούσα* / *Hellas minnet duyuyor*, Ulusal Resim Galerisi, 1858.⁵⁶

Eril “kurtarıcılar” içinde Bubulina’nın da yer alması kayda değerdir; ancak dikkat edileceği üzere Bubulina, ilk sıralarda, Hellas’ın hemen yanı başında değil, tablonun neredeyse bir köşesine ilâştirilmiş gibi kenarda, adı geçen ulusal erkek kahramanların gerisinde durmaktadır. Toplumsal cinsiyet ve ulusçuluk üzerine çalışmaları olan Jitka Malečkova, “Kadın ve Bir Milletin Kaderi: Milli Uyanışın İlk Yıllarında Kadınlara Bıçilen Rol” adlı makalesinde ulusal hareketlerde kadına aktif bir imaj yüklendiği halde sonrasında sahneden çekilmeye zorlandığını savunur. 1821 ulusal hareketi esnasında kendilerine şiirler yazılıp övülen Laskarina Bubulina, Mado Mavrogenus (1796/97-1840) gibi savaşa katılmış kadınlara, ulusal devlet kurulduktan sonra vatandaşlık hakkı verilmemiştir. Mavrogenus kendisiyle birlikte savaşan diğer subaylar gibi orduda yer almak isteyince, bu isteği reddedilmiş, kendisine dul asker eşlerine verilen aylık bağlanmıştır (Malečkova, 2016: 210).

⁵⁶ Görsel için bkz. <https://argolikivivliothiki.gr/2013/09/16/ellas/>

Yukarıda da değinildiği üzere, Yunan ulusal söyleminde “Türk boyunduruğu” kavramı önem taşır. Bu adlandırmanın oluşumunda belki de en önemli etken, Yunanistan’ın “ateşler içinde inleyen vatan/kadın” şeklinde resmedilmesidir. Kadın olarak cinsiyetlendirilen vatanın bu türden bir hayali için Ahmed şu açıklamayı yapar:

“...sıradan ya da normatif özne hasarlı taraf, ötekilerin ‘istilası’ yüzünden ‘incinmiş’ hatta yaralanmış biri olarak yeniden üretilir. Böylelikle ötekilerin bedenleri bir acı söylemi vasıtasıyla ‘nefret edilen’e dönüşür. [...] Saf ırkın bozulması, kanın karışması tehlikelerini ifade eder. Saf bedenlerin kirlenmesi tehdidi oluşturmaları; bu bedenlerin sadece bu kirlenme fantezisinin sürekli tekrar edilmesiyle saf olarak tahayyül edilebileceğine inanılır.” (Ahmed, 2015: 61)

Böylelikle Hellas, “öteki”nin “istilası” nedeniyle yara almış ve dört yüz yıl boyunca “köle” kalmıştır. “Şanlı” bir geçmişin ardından bu duruma gelen Yunanistan, eğitim – özellikle kadının eğitimi – ile yeniden eski görkemine kavuşacaktır. Jitka Malečkova ulusal devlet oluşturma projelerinde kadın ile ulus arasında kurulan bağa dikkat çeker. Buna göre Yunan ulusal mitinde Osmanlı geçmişinin, esaretin tüm olumsuzlukları kadınla özdeşleştirilir (Malečkova, 2016: 208). Özgür ve “erdemli” bir kadın, ulusun başlangıçtaki saf halini yansıtırken, kadının “erdemsizleşmesi”, kötü duruma düşmesi dışsal bir etkiye bağlanır. Böylelikle kadının düştüğü kötü durum, “eve kapatılması gibi aşağılayıcı gelenekler” “Türk boyunduruğu”nun bir sonucu olarak gösterilir (Malečkova, 2016: 205). Bu durum ancak eğitim – kadının eğitilmesi – ile sona erecektir. 19. yüzyıl ortalarında ulusal bir kadın yaratılmasına yönelik görüşler hukukçu Giorgos Terçetis (1800-1874) ve edebiyatçı Andreas Laskaratos (1811-1901) gibi düşünürler tarafından dile getirilmiştir. Kadının ulusa yararlı, vatansever yurttaşlar yetiştirebilmesi için eğitilmiş ve ulusal “bilinc”e sahip olması gerekirdi. “Kızlar, çocuklarına ve toplumsal bakımdan etkin olan kocalarına yardımcı ve rehber olacak şekilde, erkekler ise milli dava uğruna hayatlarını feda edecek şekilde yetiştirilmeliydi.” (Malečkova, 2016: 206). Benzer şekilde 1869 yılında *Yunan Dili ve Edebiyatını Yayma Derneği* (*Silogos pros Diadosin ton Elinikon Gramaton / Σύλλογος προς Διάδοσιν των Ελληνικών Γραμμάτων*) kadının bir anne, ulusun annesi, olduğuna vurgu yaparak ülkenin “çok sayıda Pierides’lere”

değil, “çok sayıda erdemli anneye” ihtiyacı olduğunu dile getirir (Maleçkova, 2016: 212). 1850-1900 yılları arasında kadınların eğitiminin çok yavaş ilerlediğine dikkat çeken Gasuka, kadının, toplum içinde bir yer edinebilmesinin tek yolunun evlilik olduğunu; eğitimin ise **Megali İdea**’ya hizmet ettiği ve bu ülküye yakışır erkek çocuklar yetiştirdiği sürece olumlu karşılandığını dile getirir (Γκασούκα, 1995: 66). Var olan kadın ile ideal-ulusal kadın arasındaki bu paradoks ilgi çekicidir. Kendi günahları sonucu köle haline gelen kadın, erkek tarafından kurtarılarak ideal kadın haline gelip ulusu hak ettiği “şanlı” geleceğe taşıyacaktır. Bu şekilde kadın, “günahkâr/kusurlu”; ancak “düzeltilebilir” bir varlık şeklinde algılanır.

Jale Parla’nın “ötekileştirme” sürecine ilişkin gözlemleri kayda değerdir:

“Kolonyalist söylemler, sömürge halklarını her zaman yok saydılar; sayamadıkları zamansa onları insan-altı yaratıklar olarak gördüler. Ötekileştirme kuvvetli olanın kendini ‘egemen özne’ olarak yapılandırmasını (bunun için kaba kuvvetten şeytani retoriğe kadar her yol mübahtı), sonra da onu ‘nesne’ durumuna indirgeyerek yönetmesini, kullanmasını, sömürmesini ve sürekli olarak onun ‘ötekiliğini’ tarif edecek bir dil oluşturmalarını gerektiriyordu... herhangi bir dille ‘öteki’ yabancı olduğu kadar cazip, yadırgatıcı olduğu kadar gizemli ve baştan çıkarıcı da olabilir. Giderek bu dili kuran öznenin gizli arzu ve hayallerini de yansıtabilir.” (Parla, 2015: 11-12)

Oluşturulan bu dil ile ulusal kadın en yüksek erdem timsali haline getirilirken, “öteki”nin kadını aşağı ve yoz bir konuma çekilir. Kendi ulusal sınırları içinde yaşayıp da ideal ulusal kadının niteliklerini taşımayan/taşıyamayan kadınlarsa “öteki”nin kadınlarıyla özdeşleştirilir:

“Yunanistan’da da ‘kadınların yabancı hayranlığı’, Batılılaşmanın yozlaştırıcı yönlerinin simgesi haline geldi ve herkesin yerini bildiği eski zamanlar ile bugünün yüzeysel ve ahlaksız hayat tarzları arasında nostaljik karşılaştırmalar yapılmasını kolaylaştırdı. 1850’lerin edebi dergilerinde ve yıllıklarında uygarlığın sadece yüzeysel, zararlı ve ahlaka aykırı yönlerini örnek alan kadınlar eleştiriliyordu. Bavyera tarzı lokallere, bazen de tiyatroya giderek kamusal alanda kendini gösteren az sayıda kadın, hemen ‘kozmetopolit burjuvazi’ mensupları olarak yaftalanıyorlardı. Balolara katılan kadınlar bile cinslerinin geleneksel erdemlerine aykırı davranmakla suçlanıyordu. Meşhur ‘eski Yunanlılar’dan biri şöyle yakınıyordu: ‘Yunanistan’ı Türkler’den kurtarmanın, kadınlarımızı erdem ve mütavazilikten uzaklaştıracağını, kendilerini önlerine ilk gelenin kollarına bırakacak kadar düşeceklerini bilseydim, yedi yıl boyunca savaşırdım’.” (Maleçkova, 2016: 213)

Konstandinos Kasinis çeviri edebiyatın Yunanistan'ın kuruluşunu takip eden yıllardan 1900'e dek artan bir seyir izlediğini, özellikle 1845-1896 yılları arasında Batı tarzı yaşam ve düşünce şeklinin, okur kitlesinin merakını cezbediğini ve bu dönem yapılan çevirilerin büyük bir "iştahla" okunduğunu belirtir. Dönemin Batı edebiyatından yapılan çevirilerin %86,4 gibi büyük bir oranı Fransız edebiyatındandı. Sözü geçen dönemde bu çevirilere karşı sert bir muhalefet de söz konusuydu. Kasinis bu muhalefetin nedenlerini şu şekilde özetler: 1) Ahlakın, özellikle gençlerin ahlakının, yozlaşması, 2) Aile yaşamının bozulması, 3) Batı edebiyatından yapılan çevirilerin zinaya teşvik etmesi ve 4) Batılı, yabancı geleneklerin ülkeye girişi ile ata yadigârı⁵⁷ gelenek ve göreneklerin gitgide terk edilmesi (Κασίνης, 1998: 69). Böylelikle ulusal değerlere uymayan her şey – buna kadın da dâhil – "öteki"ne mal edilir. Yunan ulusal söyleminin olumsuz "öteki"sini "barbar Türk", olumlu/ideal "öteki"sini ise Batı Avrupa oluşturur. Ancak bu ideal "öteki" süzgeçten geçirilerek yapılan bir eleme sonucu bir takım özellikleriyle kabul görür. "Kadınların eve kapatılması gibi aşağılayıcı gelenekler" Doğu/Osmanlı geçmişine yüklenirken, kadınların aşırı özgürleşmesi, "kozmopolit burjuvazi" haline gelerek "erdem ve mütavazilikten uzaklaşması" ideal "öteki"nin alınmaması gereken özellikleri olarak sunulur.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fransa, İngiltere ve Amerika'da yükselişe geçen kadın hareketleri Yunanistan'ı da etkiler. *Kadınların ve Halkın Sokratis'i* (Sokratis ton Ginekon ke tu Laou / Σωκράτης των Γυναικών και του Λαού, 1838-1839), *Kipseli* (Κυπέλη, 1842), *Evterpi* (Ευτέρπη, 1850), *Thalia* (Θάλεια, 1867), *Evridiki* (Ευρυδίκη, 1870-1873), *Pinelopi* (Πινελόπη, 1872) ve *Havva* (Eva / Εύα, 1873) gibi gazete ve dergilerde özellikle kadın eğitimi konusu gündeme getirilir. Ancak bu eğitim kadının, bağlarından kurtulup bir birey ve insan olarak kendini gerçekleştirmesini desteklemekten çok – dönemin konjonktürüne uygun bir şekilde – ev ekonomisi, aile gibi konularla sınırlı kalır.⁵⁸ Dönemin hem erkek hem

⁵⁷ Yunancada ata yadigârı (patrios-πάτριος) sıfatı baba (pateras-πατέρας) kelimesinden türetilir. Dolayısı ile "gitgide terk edilen gelenekler" de kadına değil, erkeğe/babaya ait olanlardır!

⁵⁸ Sophia Denissi, bir çalışmada, yazarının büyük olasılıkla bir kadın olduğunu düşündüğü anonim bir romandan bahseder: *Profesyonel Bir Kumarbazın Ahlaklı Karısının Doğru Biyografisi* (Alithis

kadın feministleri ulusun yükselişe geçip Batılı devletler arasında söz sahibi olabilmesi için kadının “eğitilerek” iyi yurttaşlar yetiştirmesini, bunun için de geleneksel yaşama dönülüp Batı’nın “yoz” yanlarının örnek alınmaması gerektiğini savunurlar (Μιχοπούλου, 2006). Gasuka, Yunanistan’da 1850’lerde yükselişe geçen feminist hareketin özelliklerini şu şekilde özetler: 1) Egemen ideoloji ile çatışmaz; 2) Kadının, annelik gibi geleneksel rollerinden şüphe duymaz; 3) Dönemin ahlak anlayışını benimser. Bununla birlikte aynı hareket, 1870’lerden itibaren, kadının eğitim ve oy hakkı, özgürleşmesi, ücrette eşitlik gibi taleplerini de dile getirir (Γκασούκα, 1995: 72).

Hareketin öncü ismi Kalliroi Siganu-Parren (1861-1940) ve yayın organı *Hanımların Gazetesi* (*Efimeris ton Kirion/Eφημερίς των Κυριών*) bulunduğu taleplerle erkek egemen entelektüel çevrede oldukça tepki çeker (Γκασούκα, 1995: 72-73). Bununla birlikte Parren ve 1896 yılında kurduğu *Hellen Kadınlar Topluluğu* (*Enosi ton Ellinidon / Ένωση των Ελληνίδων*) adlı dernek, 1897 Osmanlı-Yunan Savaşı’nda oldukça etkili olur. Bu savaş ve devamında yaşanan yenilgi sonrası kadınlar, “ulusun rehabilitasyonu” için aktif bir rol üstlenirler. Böylelikle daha önce dışlandıkları alanlarda (kaynakları yönetme, pratik tıbbi bilgiler öğrenme ve uygulama ya da hükümetle işbirliği yapmak gibi) görünür olma fırsatını elde ederler (Avdela & Psarra, 2005: 70-72).

Parren’in öncülüğünde vücut bulan ilk dönem feminist hareket, egemen ulusçu ideoloji ile çatışmaz (Γκασούκα, 1995: 72), dönemin tüm ulusçu sloganlarını benimser (Avdela & Psarra, 2005: 73); ancak ulusal tarih anlatısında yeni yeni yer edinmeye başlamış olan Bizans geçmişinin ve bu geçmişle bağlı Hristiyanlık’ın, Antik Hellen kadar değerli bulunmadığı ve dinin sadece Tanrı’nın Annesi/Bakire Meryem figürü çerçevesinde yer aldığı söylenir (Avdela & Psarra, 2005: 74). Öte yandan bu figür bile bize eril egemen bakış açısının, kadının bilinçaltı kodlarına ne denli derinden işlediğini gösterir. Egemen cinsiyetçi söylem, kadını Hristiyan dinine

viografia tis enaretu ginekos tu eks epangelmatos hartopektu/Αληθής βιογραφία της εναρέτου γυναικός του εξ επαγγέλματος χαρτοπαίκτου, 1859). Bu romanda kadın kahraman kendi babasının dünya görüşü üzerinden ideal bir eğitim tanımlaması yapar. Buna göre hedef, ahlaklı, çocuklarını Hristiyan geleneklerine uygun bir şekilde büyüten iyi anneler ve zevceler yetiştirmektir (Denissi, 2000: 266-

özgü kilise ritüellerinin her aşamasında görmek istemez.⁵⁹ Bunun yerine Meryem Ana figürünü “ideal” kadın olarak resmeder. Bakirelik ve annelik özellikleriyle idealleştirilen Meryem Ana⁶⁰ yerli/ulusal kadın için de örnek alınması gereken bir model olarak sunulur. İlk dönem feminist hareketin, Hristiyanlık’ı sadece bu figür aracılığı ile değerli bulması, onun aynı egemen ideoloji çerçevesinde hareket ettiğine işaret eder.

Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı ile birlikte savaş yaralarının sarılması ve ulusal inancın güçlendirilmesi gibi sebeplerle cephe gerisindeki kadınlar iyiden iyiye görünürlik kazanırlar. Yaşanılan kayıplar sonucu erkek nüfusun azalması, geleneksel tarım üretiminin yerini, sanayinin gelişmesi sonucu, fabrikaların alması kadınların ücretli işlerde daha fazla yer almalarını sağlar (Μιχοπούλου, 2006). 1917 sosyalist hareketinden sonra kadınlar oy hakkı ve erkeklerle eşit konuma gelme gibi talepleri daha sık dile getirmeye başlarlar. Tüm Balkanlar’a yayılan sosyalist hava ile birlikte *Kadın Sosyalist Derneği* (*Sosialistikos Omilos Ginekon / Σοσιαλιστικός Όμιλος Γυναικών*, 1919), *Yunanlı Kadınlar Ulusal Konseyi* (*Ethnikon Simvulion ton Elinidon / Εθνικών Συμβούλιον των Ελληνίδων*, 1908/1919) ve *Kadın Hakları Derneği* (*Sindesmos iper ton Dikeomaton tis ginekos / Σύνδεσμος υπέρ των Δικαιωμάτων της Γυναικός*, 1920) gibi inisiyatifler kurulur. Özellikle bu sonuncu derneğin çabaları sonucu kadın hareketinde önemli kazanımlar elde edilir: 1930 yılında çıkan bir bakanlık kararı ile otuz yaşın üzerinde okuma yazma bilen tüm kadınlara oy hakkı tanınır. 1934 yılında ise dört kadın, mahkeme kararı ile Serres

267). İlginç olan, kadın kahramanın kendisinin bile babaya ait dünya görüşünü, kadına biçilen rolü, “ideal” ve “doğru” kabul etmesidir.

⁵⁹ Örneğin, kilise hiyerarşisinde kadınlar üst mevkilerde yer alamaz. Bu konuda dönüştürücü bir hareket İngiliz Anglosakson Kilisesi’nden gelmiştir. Kilise 26 Ocak 2015’te, tarihinde ilk defa, bir kadını, Elizabeth Jane Holden Lane’i psikopos olarak atamıştır. Bkz. **The Guardian**, 2015, “First female bishop: I want to be a role model for girls” (Çevrimiçi), <https://www.theguardian.com/world/2015/jan/25/first-female-bishop-libby-lane-role-model> Dini gelenekte kadının konumunun, hatta Tanrı’nın cinsiyetinin, sınırlandırılışına yönelik Fatmagül Berktaş’ın, gnostik İncillerden yola çıkarak kaleme aldığı makalesi oldukça aydınlatıcıdır: Berktaş, F., 2016 (Aralık), “Erken Hristiyanlıkta Tanrının Dişil Tasavvurları ve Hiyerarşi Karşıtlığı”, **Toplumsal Tarih** 276, 42-49.

⁶⁰ Gasuka, taşıdığı bu iki özellik ile idealleştirilen Meryem Ana’ya karşın ne Hz. İsa’nın ne de Ortodoksluk mezhebinin onca azizinin, erkeklerle hiçbir şekilde özdeşleştirilmediğine dikkat çekerek (Γκασούκα, 1995: 158).

şehirinde yapılacak olan yerel seçimlerde adaylıklarını koyma hakkını elde ederler (Μιχοπούλου, 2006).



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1880 SONRASI KİMLİK ARAYIŞINDA YENİ YÖNELİMLER

3.1. Siyasi-Kültürel Gelişmeler

19. yüzyılda irredentist ideolojiler Avrupa ulusal devletleri arasında “meşru” sayılıyordu (Beaton, 1996: 100). Bilindiği üzere, Kırım Savaşı’ (1853-1856)ndan sonra “tarihi” nedenlerle Osmanlı İmparatorluğu’ndan toprak talebinde bulunan tek ulusçuluk Yunan ulusçuluğu değildi. Sırp, Karadağ, Bulgar gibi ulusçuluklar da öne sürdükleri benzeri “tarihi” nedenler ile Osmalı’dan toprak talep etmekteydi (Σβορώς, 1999: 97). 1864’te İyonya adalarının ve 1881’de Tesalya’nın, Büyük Devletler’in desteği sonucu, zahmetsizce Yunanistan topraklarına katılması, **Megali İdeanın**¹ ulaşılabilir, reel bir politika olduğu inancını doğurdu.²

1880’den itibaren siyaset sahnesinde iki isim görülür. Bunlardan ilki, burjuva sınıfı ile aydınların ve halkın büyük bir kısmının desteklediği Batı yanlısı Harilaos Trikupis (1832-1896), diğeri ise eski oligarşik kastları temsil eden Theodoros Deligiannis’ (1826-1905)tir. Trikupis ülkeyi, kesintilerle, 1875’ten 1895 yılına kadar yönetti. Bu dönemde demiryolu ağları geliştirildi; Korinthos Kanalı açıldı;³ limanlar onarıldı; dış ticarete ve denizcilikte ilerleme kaydedilirken, tarımsal üretimde de artış sağlandı. Yabancı sermayenin ülkeye girişi ile birlikte sanayileşmede ve bankacılıkta hızlı gelişmeler yaşandı (Σβορώς, 1999: 100-101). Tüm bunlara rağmen Trikupis’in ekonomi politikası, artan vergiler nedeniyle küçük burjuvada ve işçi sınıfında bir hoşnutsuzluk yarattı. İç borçların yanında dış borçlar da arttı. Bu durum Deligiannis için bir fırsat oluştursa da 1885-1886 ve 1890-1892 yılları arası süren yönetiminde işler daha da kötüye gitti. Trikupis’in 1893’te devletin iflasını ilan etmesiyle birlikte, dış borç ödemelerinin denetlenmesi için uluslararası bir komisyon

¹ Bkz. bu çalışmada “Yunan Ulusal Anlatısı” başlıklı bölüm.

² Beaton **Megali İdea**’nın uygulanabilirliğinin, özellikle Tesalya’nın Yunanistan topraklarına katılmasından (1881) sonra Yunan kültürel ve siyasi yaşamında “hissedilir” olmaya başladığını savunur (Beaton, 1996: 100).

³Korinthos Kanalı’nın yapımına 1882’de başlanılmış, 1893’te bitirilmiştir.

kuruldu. 1890'larda gittikçe kötüleşen ekonomik koşullar nedeniyle, özellikle, Amerika Birleşik Devletleri'ne yapılan göç sayısı arttı (Clogg, 1997: 93).

1880-1910 yılları arası Makedonya bölgesi, Balkan devletlerinin çekişme alanına döndü. Bu dönemde, özellikle, Bulgarlarla olan anlaşmazlık hat safhadaydı. 1870 yılında bağımsız bir Bulgar kilisesinin kurulması, tüm Ortodoksları denetimi altında tutan Ekümenik Patrikhane ile ilişkileri bozdu. Bu çekişmeler başlangıçta eğitim, din, kültür alanındayken, sonraları her iki devletin hükümetlerince desteklenen silahlı çete çatışmalarına dönüştü (Clogg, 1997: 92). 1890'lı yılların ortalarında Girit'te bir ayaklanma gerçekleşti. Deligiannis, başlangıçta tereddütlü olmasına rağmen, yoğun baskı sonucu 1897 yılında askeri birlikleri adaya gönderdi. Aynı anda Epir'de ve Makedonya'da da isyanlar başladı. Nisan ayında Teselya'da Osmanlı İmparatorluğu ile otuz gün süren savaşın sonunda, Alman subayları tarafından desteklenen Osmanlı ordusu galip geldi. Teselya yeniden Yunanistan'a verildi; Girit'e Osmanlı egemenliğinde, özerklik tanındı. Bu savaşın kaybedilmesi Yunanistan'da bir "kuşku" ve "güvensizlik" ortamı yarattı.

Ülkedeki siyasi gerginlik ve kötü ekonomik koşullar sonucu, 15 Ağustos 1909 tarihinde *Gudi Darbesi* (*Kinima sto Gudi / Κίνημα στο Γουδί*) olarak bilinen askeri bir müdahale gerçekleşti. Halkın da desteğini alan cunta yönetimi, 20. yüzyılın ilk yarısına damgasını vuracak olan Giritli ünlü siyasetçi Eleftherios Venizelos' (1864-1936)u destekledi. 1910 yılı Aralık ayında yapılan seçimlerde Venizelos ve partisi *Liberal Parti* (*Koma Fileleftheron / Κόμμα Φιλελευθέρων*) meclisteki üç yüz almış iki sandalyeden yaklaşık üç yüzünü ele geçirdi (Clogg, 1997: 95-97).

1908 **Jeunes Turk** hareketi vadettiği sözü – din ayrımı gözetmeksizin tüm yurttaşlara verdiği eşitlik sözünü – yerine getirmeyince, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa kıtasındaki Hristiyan nüfus arasında hoşnutsuzluklar başladı. "Ortak tehlike" olarak gördükleri Osmanlı İmparatorluğu, bu bölgenin Hristiyan nüfusunu, birlikte hareket etmeye zorladı (Σβορώνος, 1999: 155-116). İtalya'nın, sömürge elde etmek amacıyla, Libya'da Osmanlı İmparatorluğu ile savaşıyor olmasını da fırsat bilerek 1912 baharında Sırbistan ile Bulgaristan ve Bulgaristan ile Yunanistan aralarındaki görüşmeler sonucu bir *Balkan Birliği* (*Valkaniki Simahia / Βαλκανική Συμμαχία*) kuruldu. I. Balkan Savaşı sonucu imzalanan *Londra Anlaşması* (1913) ile Osmanlı

İmparatorluğu, *Balkan Birliği*'nin kazanımlarını ve Yunanistan'ın Girit üzerindeki egemenliğini tanıdı. *Birlik*'i oluşturan Sırbistan, Bulgaristan ve Yunanistan'ın, Makedonya bölgesindeki çıkarları birbirine tersti.⁴ 1913 yılı Haziran ayında Sırbistan ve Yunanistan, Makedonya'nın bölüşülmesi konusunda, Bulgaristan'ı dışlayarak, bir anlaşma yaptılar. Bulgaristan, kendisine haksızlık edildiği iddiasıyla, önce Sırbistan'a, ardından Yunanistan'a savaş açtı. 10 Ağustos 1913 tarihinde imzalanan *Bükreş Anlaşması* ile Bulgaristan, çıkarlarına ters düşen bir toprak düzenlemesini kabul etmek zorunda bırakıldı. Bu anlaşmaya göre Sırbistan, Makedonya'nın kuzeyini, Randoviça'ya ve Stromniça'ya kadar olan bölgeyi ve Vardar'ın büyük kısmı ile Manastır'ı; Yunanistan, Selanik, Chalkidiki, Kavala limanı, Epir'in güneyini, Yanya'yı ve Oniki Adalar, Gökçeada, Bozcaada hariç tüm Ege adalarını aldı. Bulgaristan'a ise Ege'de Porto-Lago ile Aleksandrupolis arasında bir çıkış ile Edirne ve Doğu Trakya bırakıldı. *Bükreş Anlaşması*'yla, aynı zamanda, Arnavutluk'un bağımsızlığı da tanındı. Balkan Savaşları'nın sonunda Yunanistan'ın yüzölçümü %70 oranında arttı ve yaklaşık 2.800.000 olan nüfusu, 4.800.000'e yükseldi. Bu durum, **Megali İdea**'nın uygulanabilirliğinin bir nevi ispatı niteliğindeydi (Clogg, 1997: 107-108).

I. Dünya Savaşı'na katılıp katılmama konusu ülkede ulusal bir bölünmeye (Ethnikos Dihasmos / Εθνικός Διχασμός) yol açtı. Venizelos ve partisi, **Megali İdea**'yı ete kemiğe büründürebilmek için İngiltere, Fransa ve Rusya'nın yanında savaşa girme taraftarıydı. Kral Konstandinos savaşa girmemeleri konusunda

⁴ 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başı Bulgaristan ile yaşanan Makedonya sorunu, 1993 yılından beri, Yunanistan ile Makedonya Cumhuriyeti (FYROM) arasında hassas nokta olmaya devam etmektedir. Bu tezin kaleme alındığı günlerde, Makedonya'nın NATO'ya FYROM yerine "Makedonya Cumhuriyeti" adı ile katılmak istemesi, Yunanistan'da adeta topyekün bir savunma havası yaratmıştır. Yunanistan'ın dokuz coğrafi bölgesinden biri olan Makedonya bölgesi, kuzeyde Pindus Dağları ile doğuda Mesta Karasu Nehri (Nestos/Νέστος) arasında yer alan bölgeye verilen addır. Yunanistan, "Makedonya" adının, kendi coğrafi bir bölgesinin adı olduğunu, bu yüzden bu bölgenin FYROM (Former Yugoslavian Republic of Macedonia) olarak adlandırılmaya devam edilmesi gerektiğini savunur. 2018 yılı başlarında bu konu üzerine ülke çapında protestolar düzenlenmiş, kitabevlerinin vitrinlerinde, televizyon programlarında Makedonya tarihine ve Büyük İskender'e yönelik yayınlar ön plana çıkmıştır. Konumuz açısından dikkati çeken diğer bir nokta ise, bu türden programlara konuşmacı olarak davet edilen dilbilimcilerin, Antik Hellen dili ile Çağdaş Yunanca arasındaki bağı vurgulayıp "Üsküplüler" in bir ana dillerinin olup olmadığını, varsa bu dilin ne olduğunu sorgulamalarıdır. Bu da bize, dil ile mekân (toprak/vatan) arasında kurulan doğrudan ilişkiyi gösterir. 12 Haziran 2018 tarihinde imzalanan anlaşma sonucu ülkenin resmi adı "Kuzey Makedonya Cumhuriyeti" şeklinde değiştirilmiştir.

diretiyordu. Bu anlaşmazlığın sonunda Venizelos, Atina'ya karşı Selanik'te geçici bir hükümet kurdu. Entente devletler, Selanik hükümetini tanıdılar. Kral Konstandinos, tahtı resmen bıraktığını açıklamadan ülkeden ayrıldı. 15 Eylül 1918 tarihinde gerçekleşen büyük Balkan saldırısında Yunanistan, Entente devletlerin yanında yer aldı. 15 Mayıs 1919 tarihinde ise, İzmir'e çıkartma yaptı. Yunan ve Türk orduları arasında düzensiz bir savaş başladı. 10 Ağustos 1920'de *Sevr Anlaşması* imzalandı. Bu anlaşmanın Yunanistan açısından sonucuna göre, Doğu Trakya, Gökçeada ve Bozcaada Yunanistan'a verilecek ve en önemlisi de İzmir ve çevresinin yönetimi beş yıllığına Yunanistan'a bırakılacaktı. Bu bölge beş yılın sonunda kurulacak olan meclisin, uygun görmesi durumunda Yunanistan'a bağlanacaktı. *Sevr Anlaşması*'nın imzalandığı dönem, İmparatorluk içinden en son çıkan ulusal devlet olan Türkiye'nin doğuşuna denk geliyordu. Mustafa Kemal Atatürk ve çevresi, 1919 yılı Haziran ayında eski düzeni temsil eden İstanbul hükümeti ile yollarını ayırmış, ulusal hareketi başlatmıştı. Ankara'daki Büyük Millet Meclisi, 23 Nisan 1920 tarihinde toplanarak *Sevr Anlaşması*'nı sert bir bildiri ile reddetti ve bu anlaşmaya imza atanlar ile Saltanat Şurası'nda olumlu oy kullananları, 19 Ağustos 1920 tarihinde, "vatan haini" ilan etti. Yunanistan'ın İngiltere'den başka destekçisi kalmamıştı. 1912'den beri süregelen savaşıardan bıkan halk, 1920 yılı Kasım ayı seçimlerinde Kral Konstandinos ve kabinesini yeniden görev başına getirdi. Bu seçimlerde Venizelos karşıtları, meclisteki üç yüz yetmiş sandalyenin iki yüz kırk altısını ele geçirmeyi başardılar. *Liberal Parti*'nin yenilgisinde, sürekli bir savaş halinde bulunmanın yarattığı bıkkınlığın yanı sıra İngiltere'nin ve Fransa'nın, Yunanistan'ın iç işlerine fazlaca karışmalarının ve Venizelos'un ulusal siyasetine karşı yapılan etkili propagandanın da katkısı olmuştur. Öyle ki barış söylemi ile iktidara gelen Konstandinos hükümeti, savaşa devam etme kararındaydı. 11 Ekim 1922'de İtalya, Fransa, İngiltere ve Türkiye arasında *Mudanya Ateşkesi* imzalandı. Rusya'nın da desteğini alan Türk ulusçu hareketi 9 Eylül 1922'de İzmir'e girerek zafer kazandı. 18 Eylül 1922'de Yunan ordusu Küçük Asya'dan çekilmek zorunda kaldı. Tüm bunlar olurken Albay Nikolaos Plastiras (1883-1953) önderliğinde bir grup Venizelos yanlısı subay, iktidarı ele geçirdi. Kral Konstandinos, bir kez daha ülkeyi terk edip tahtı, büyük oğlu II. Georgios'a bıraktı. Yeni bir sivil hükümet kurulsa da iktidar,

devrimci komitenin elindeydi. 24 Temmuz 1923 tarihinde resmi adı, *Yakın Doğu Sorunları Üzerine Lausanne Konferansı* olan *Lozan Anlaşması* imzalandı. Bu anlaşma ile gerçekleşen Nüfus Mübadelesi ile Yunanistan açısından çok sancılı olacak yeni bir dönem açıldı.⁵

Bu kısa ve konumuz açısından yararlı olduğunu düşündüğümüz tarihi bilgiden sonra, aynı dönemde kültürel alanda ne gibi gelişmelerin yaşandığına bakabiliriz.

1760’lı yıllarda İskoçya’da ulusal bir edebiyat yaratma yolunda “halk ozanı” Ossian “keşfedildi”. Aslında bunun bir keşiften çok icat olduğu söylenir. Acar Sevim, Johann Gottfried Herder (1744-1803) ile ilgili bir çalışmasında Ossian’ın nasıl icat edildiğini şu şekilde anlatır:

“1759 yılında henüz 23 yaşında olan Macpherson fakir bir öğretmen olarak evlerde ders vermek üzere Edinburgh’da bir ilahiyatçının yanına gelmişti. Bu ilahiyatçı İskoç-Kelt şiirlerinden anlayan birini arıyordu. Macpherson bu nüfuzlu adamın takdirini kazanmak için Kelt şiiri olarak bildiği bazı şeyleri İngilizceye ‘çevirmişti’. Bunları Edinburgh’da gösterdiğinde önemli bir keşif yapıldığı düşünüldü. Burada üniversitede retorik ve edebiyat dersleri veren Prof. Hugh Blair de bu ‘keşifle’ çok ilgilenmişti. Bunun üzerine çevrede otorite olarak tanınan profesör, Macpherson’dan başka çeviriler de yapmasını istedi ve edebiyat meraklılarını bu konuda uyandırdı. 1760’da Blair’in himayesinde sözde İskoçya dağlarında derlenen ve İngilizceye tercüme edilen eski şiirler yayınlandı. Blair, kendi yazdığı önsözde değişik parçalardan oluşan şiirlerin aslında bir veya iki destanın kısımları olduğunu, bunların kahramanının Fingal, ozanının ise Ossian olduğunu ileri sürüyordu. Bu iddiada da samimiydi. Zaten profesör olarak saygınlığı söz konusuydu. Macpherson ise sahtekârlığı sürdürmek istiyordu, çünkü bu iş ona şan, şöhret ve para getirmişti. Herkes bu işin devamını bekliyordu. İskoçlar millî destanlarını bulduklarına inanıyorlardı. Artık Macpherson için geri dönüş yoktu. Blair genç kâşifi cebine para koyarak 2 defa İskoç dağlarına çıkardı, o da büyük paralar kazanacağını düşünerek ne istenirse onu ‘buldu’ getirdi. Ortaya Fingal ve Temora adlı 2 uzun düzyazı destan çıktı. İngilizler karşısında ağır bir yenilgi alan İskoçların millî gururu okşanmıştı. Sonsuz bir millî coşku vardı” (Sevim, 2008: 225-226).

Sevim, sonradan bu “sahtekârlığın” ortaya çıktığını; ancak bu durumun, bir halkın geçmişinden bugüne taşınan her şeyin, o halkın “kültürel bağımsızlığının temeli”

⁵ Bkz. bu çalışmada İkinci Bölüm, 52. dipnot.

olduğu yönünde bir inanç doğurduğunu belirtir. Araştırmacıya göre 19. yüzyılda ortaya çıkan ulusal devletler, Ossian'ın icadı ile halk şarkısının anlamını keşfettiler (Sevim, 2008: 226, 233).

Ulusun “otantik özü”nü halkta arayan Herder de Ossian'ın “sade ve içten tarzından” etkilenmiştir. Herder, 1778-1779 yılları arasında iki cilt halinde bir halk şarkıları derlemesi yayımlamıştır: *Volkslieder*. Düşünüre göre bir ulus, “otantik öz”üne dönmek istiyorsa atalarının anlattıklarını bulmalıydı. Halk şarkıları, bu anlamda, ilk elden bir kaynaktı (Sevim, 2008: 268-869). Bu şarkılar iki nedenden dolayı ulusal değer taşıyorlardı: 1) İçinde doğdukları halkın inancına, gelenek ve göreneklerine uygun olarak oluşmuşlardı; 2) Meydana geldikleri çağlarda eğitimsiz halk ile aydın kesim arasında önemli ölçüde bir dil farkı olmadığı için halk şarkıları, bütün halkın ortak malı sayılırdı (Sevim, 2008: 270).

Herder’e göre dil, “tek doğal ve vazgeçilmez sosyo-politik bağlantı temelidir” (Sevim, 2008: 375). Ulusal karakterin şekillenmesinde dil temel bir unsurdur. Herder’in devlet anlayışı, tek halk, tek vatan, tek dil anlayışına dayanır (Sevim, 2008: 296-297). Aynı dili konuşan insanlar halkı oluşturur. Halk ise “bir milletin kolektif kültür bilincinin yaratıcı kaynağıdır.” Bütün halk tabakaları ulusun bir parçasıdır; ama eğitimsiz olanı en önemlisidir; çünkü bu kesim o halkın “otantik özü”nü oluşturan dili ve kültürü koruyabilmiştir (Sevim, 2008: 375).

Herder’in, Yunanistan’da 1850’li yıllarda etkili olduğu söylenir (Δημαράς, 2009: 298). Yunan entelijansiyası Herder’in historizmine ve halkçılığına şu alanlarda ihtiyaç duymuştur: a) anonim halk şiiri, b) antik kökler, c) Hellen “deha”sının keşfi, d) halk geleneklerinde antik kültüre ait izlerin aranması, e) Ortaçağ tarihinin araştırılması (Δημαράς, 2009: 296). Her ne kadar Herder’in Yunan kültürel yaşamındaki bu etkisinin, 1860’larda ulusal tarihçi Paparigopulos’un sahne alışıyla birlikte sona erdiği iddia edilse de (Δημαράς, 2009: 298) onun dile ve halka verdiği bu önem, 19. yüzyıl sonlarında siyasi bir program haline gelecektir. Halk tabakalarının “uluslaştırılması” görevini, halkbilimi, **ithografik** hikâye yarışması ve Halk Dili Hareketi⁶ ile Yunan entelijansiyası üstlenecektir (Τζούμα, 2007: 123).

⁶ Bundan sonra kısaca HDH şeklinde anılacaktır.

Beaton 1870 yılına dek Yunan halk kültürünü inceleyen çalışmaların büyük bir çoğunluğunun Yunanlılar değil, yabancılar tarafından yapıldığını belirtir (Beaton, 1996: 106). Puchner bunun nedeninin, Fallmerayer'ın Çağdaş Yunanlıların Antik Hellenlerin varisi olmayıp Slav ve Arnavut kanı taşıdıklarını iddia eden tezi olduğunu savunur. Buna göre, Theodor Kind, F. Suckow, Junker Von Ow gibi bazı filhellenler,⁷ Fallmerayer'in tezini çürütebilmek için Antik Hellenden Çağdaş Yunana süregeldiğine inandıkları kimi gelenek ve görenekleri, halk inanışlarını, büyüleri, lokman hekim tariflerini, Harondas' (Hades)'ın halk dilinde nasıl "Haro"ya dönüştüğüne ilişkin dilsel değişleri konu alan çalışmalar yayımlamışlardır (Puchner, 1996: 263-264). Başka bir araştırmacı ise Yunanistan'da halkbilimin, İngiltere, Fransa, Almanya gibi diğer Avrupa ülkeleri ile eşzamanlı olarak ortaya çıktığını ve tarihsel "devamlılığı" kanıtlamak gibi bir amaç taşımadığını ileri sürer (Μερακλής, 1996: 270). Meraklis, Fallmerayer'in Hellenlerin Slavlaştığını iddia ettiği tezinde göz ardı edilen bir noktaya dikkat çeker: Erken Ortaçağ döneminde Mora'da Slavlaşan Hellenler, M. S. 1000'de Bizans tarafından yeniden Hellenleştirilmişlerdir; ancak bu kişilerin Antik Hellenlerle bir ilgisi yoktur. Araştırmacıya göre Fallmerayer'ın bu iddiası Yunan halkbilimi için hareket ettirici bir unsur olmuştur. Politis'in öğrencisi Giorgos Megas (1893-1976) da bu durumu vurgulayarak esas yoğunlaşılması gereken noktanın bu tarihten itibaren başladığı ya da en azından belirtilerinin görüldüğü çağdaş Hellen kültürü olması gerektiğini belirtmiştir (Μερακλής, 1996: 272).

Sözü geçen dönemde çok sınırlı sayıda olduğu söylenen Yunanlı aydınlarla ait bu türden halk bilimsel çalışmalar, neden dolayı 1870'lerden itibaren bir artış göstermiş olabilir? Bu sorunun yanıtını 1880 sonrası Yunan siyasi tarihinde meydana gelen bazı gelişmelerde aramak gerekir. Aslında, Yunanistan'ın ulusal devlet olarak kuruluşundan itibaren ulusal mekân/topraklar ile ilgili bir rahatsızlık söz konusuydu. Bu rahatsızlığın temelinde, anadili Rumca olan Ortodoks nüfusun çok büyük bir

⁷ Theodor Kind, 1831, **Beiträge zur besseren Kenntniß des neuen Griechenlands in historischer, geographischer und litterarischer Beziehung**, Neustadt; F. Suckow, 1841, **Der Beweis, dass die heutigen Griechen die echten Söhne der alten Hellenen sind**, Strahlsund; Junker von Ow, 1848, **Die Abstammung der Griechen und die Irrtümer und Täuschungen des Dr. Ph. Fallmerayer**, München.

kısının Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde olan İzmir, İstanbul, Selanik gibi önemli merkezlerde yaşıyor olması yatıyordu. Bu nedenle yeni devlet, “tamamlanmamış” görülüyordu. Bu toprakların Yunan devletine katılması “milli dava” olarak benimsenmiştir (Özkırımlı ve Sofos, 2013: 95-96). Mevcut olan bu “dava”ya Balkan Savaşları zamanında iyice alevlenen “Makedonya sorunu”nun da eklenmesiyle siyasette, bilimde, mimaride ve edebiyatta bir Hellenleştirme projesi yürürlüğe sokulmuştur. Bu projenin belkemiğini de dilde, edebiyatta, arkeolojide, mimaride, müzikte ve halk geleneğinde antik uzantıların “keşfi” oluşturmuştur. Yunanistan’da halkbilim, ayrı bir branş olarak böyle bir atmosfer içinde doğmuştur. Bu bilimin kurucusu olarak kabul edilen Nikolas Politis (1852-1921), 1914 yılında *Hellen Halk Şarkılarından Seçmeler (Ekloge apo ta tragudia tu elliniku lau / Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού)* başlığı ile bir derleme yayımlamıştır. Bu kitapta her bir halk şarkısının, kayda alındığı bölgeye özgü yöresel farklar dikkate alınmaksızın, tüm Hellen ulusuna ait olduğu iddia edilmiştir. Bu şekilde Hellenlerin hem “içerideki” hem “dışarıdaki kardeşleri”nin tek bir dil ve tek bir kültüre sahip oldukları vurgulanmak istenmiştir (Mackridge, 2013: 356). Politis yaptığı işi “Antik Hellen’in günümüz Hellen halkında [görülen] canlı kalıntıları” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre halk arasında görülen batıl inançlar, birer deli saçması olmayıp Antik Hellen kültüründen günümüze gelen parçalardan biridirler. Deli saçması gibi görünmelerinin nedeni, bugünkü kültürel koşullarda açıklanamıyor olmalarıdır. Halk, “geleneğin yaratıcısı” olarak değil, “ulusal mirasın bekçisi” olarak ele alınmıştır (Τζούμα, 2007: 116-117). Politis’in çabası yalnızca, Antik köklerin halk geleneğinde keşfedilmesi ile sınırlı kalmayıp dönemin irredentist söylemi **Megali İdea**’ya da hizmet etmiştir. Politis, 1918 yılında Fransızca yayın yapan *L’Hellenisme Contemporain* dergisinde “Croyances populaires sur le retablissement de la Nation Hellenique” başlığı ile yayımladığı yazısında “Konstantinopolis’in geri alınıp Ayasofya’nın Hristiyan Ortodoks inanca teslim edilmesi gerektiğini”; “Hellen halkının ortak beklentisinin” **Megali İdea** olduğunu dile getirir (Βαρονζάκης: 199).

15 Mayıs 1883 tarihinde *Estia* dergisi bir hikâye yazma yarışması düzenleyeceğini duyurur. Bu duyuru metninin Politis tarafından yazıldığı kabul edilir. Avrupa edebiyatlarında çokça örnekleri olan bu türün Yunan edebiyatındaki

eksikliğine dikkat çeken yazar, bu türe niçin ihtiyaç duyulduğunu ayrıntılarıyla açıklar:

“İtiraf edelim ki bu tür, ulusal karakter ve genel olarak geleneğin biçimlenmesi hakkında olan ulusal konular üzerine büyük bir ahlaki etki yapmaya muktedirdir; çünkü anlatıda, uygun bir biçimde kurulmuş tarihi ya da toplumsal yaşamdan sahneler, okuyucunun duygularını sadece eğlendirerek öğretmek amacıyla değil; ama aynı zamanda vatan sevgisi uyandırmak için de harekete geçirir. Hellen halkı da bu tarihi yaşamının tüm zamanlarında çeşit çeşit geleneklere, “kibar” göreneklere sahiptir. Hellen tarihi, antik, orta ve yeni, en harikulade hikâye ve romanlar kaleme almak için [bu türden] sahnelerle doludur.” (Akt. Βουτουρής, 1995: 201-202).

Hellen halkının, tarihin her döneminde “kibar” gelenek ve göreneklere sahip olduğunu vurgulayan yazar, yarışmaya gönderilecek hikâyelerin, Hellen tarihinin (Antik, Orta ya da Çağdaş) bir döneminde geçmesi şartını koymuştur. Bu şekilde edebiyatın da tarihte “devamlılık” tezine hizmet etmesi beklenmiştir.

19. yüzyılın sonlarına doğru tüm Avrupa’da halk şarkılarının yanı sıra, tarihin derinliklerinden ulusal destanlar bulup çıkarmak da “otantik öz” araştırmalarının bir parçası haline gelmişti (Beaton, 2015: 325). 1875 yılına dek Yunanlıların ulusal destanı olarak *İliada* ve *Odyseia* sunuluyordu; ancak bu tarihte Bizans dönemine ait vezinli bir düzyazı örneği olan *Digenis Akritas*’ (*Διγενής Ακρίτας*)’ın el yazmaları yayımlandı⁸ (Beaton, 2015: 326-327). M.S. 11. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen bu anonim metinde M.S. 10. yüzyılda Bizans İmparatorluğu’nda yaşamış, yarı Arap yarı Hellen kökenli bir karakterin kahramanlıkları anlatılır. Bu metin için Nikolaos Politis, 1907’de “Yeni Hellenlerin destanı (To epos ton neoteron Ellinon / To έπος των νεοτέρων Ελλήνων)” ifadesini kullanmıştır (Beaton, 2015: 327; Πολίτης, 2001: 2). Ossian ve şiirleri gibi tam anlamıyla bir icattan söz edilemese de metnin, ideolojik arzular doğrultusunda yeniden yorumlandığı söylenebilir. Bu yorumlara göre Digenis, farklı uluslara ve farklı dinden kişilere haddini bildiren bir “halk kahramanı” olarak belirir (Beaton, 2015: 329-330). “Yeni Hellenlerin destanı” olarak sunulan metnin orijinalinde yeni ya da eski Hellenlerin adı dahi geçmez; N. Politis’in iddia ettiği gibi Müslümanlarla Hristiyanlar arasında bir çatışma da söz konusu

değildir (Beaton, 2015: 333). Halk dilinin önemli temsilcilerinden ve 1880 Kuşağı'nın temsilcisi şair Kostis Palamas' (1859-1943)ın, 1910 yılında yayımladığı *Kralın kavalı* (*Floyera tu vasilia / Φλογέρα του βασιλιά*) adlı şiirinin de üretilen bu mitosun etkisi altında kaleme alındığı söylenir (Beaton, 2015: 333). Tüm şiir boyunca amaçlanan ise “Hellenizmin tarihi devamlılığı”nı vurgulamaktır (Κασίνης, 1980: 585).

1884 yılında Politis, başlatmış olduğu bu çalışmalara “halkbilim” anlamına gelen “laografia” adını verir. 1909 yılında ise halkbilim, Politis'in önderliğinde kurulan *Hellen Halkbilim Derneği* (*Elliniki Laografiki Eteria / Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία*) ile resmiyet kazanır. Bu dernek, aynı adla bir dergi de yayımlamaya başlar (Herzfeld, 1986:110-111). Yunan halkbilim çalışmalarının, büyük ölçüde, Fallmerayer'ın tezine bir yanıt niteliğinde olduğunu savunan Herzfeld'e göre laos/λαός (halk) ve grafo/γράφω (yazmak) sözcüklerinden oluşan “laografia” adının seçimi bile amaçlıdır. Yunan tarih yazımında ulus/ethnos, kendine özgü (sui generis) bir üst varlık olarak kabul edilir. Bu yönüyle bireylerin üzerinde bir gerçekliğe sahiptir ve tek başına bir araştırma konusu olamaz; çünkü varlığından şüphe edilmez. Ancak, onun yaşayan bir parçası olan halk araştırılabilir. Bu nedenle diğer Avrupa dillerinde kullanılan “ethnography” gibi bir sözcük Yunan halkbilim çalışmaları için uygun değildi (Herzfeld, 1986: 13).

Halkbilim tarih, edebiyat gibi diğer alanların da yardımıyla geçmişe dair nelerin hatırlanıp nelerin unutulması gerektiğini belirleyecek kolektif bir hafızayı kurmaya başlamıştır:

“19. yüzyılın sonuna gelindiğinde tarih ve halkbilimi ulusu inşa etme görevini tam anlamıyla üstlenmişlerdi. Elde ettikleri bulgular okul müfredatları ve gelişen modern Yunan tarih romancılığı sayesinde geniş kitlelere yayıldı, halkın diline ve belleğine nüfuz etti. Ancak modern Yunan toplumunun klasik antik dönemin ve Bizans'ın en parlak döneminin yükü altında eziliyor olması ve bugününü geçmişin ağırlığından kurtaramaması, söz konusu sentezin elde edilmesinde bazı prürüzlere neden oldu. Osmanlı'nın varlığını anımsatan ya da Hellenizmin sürekliliği iddiasını tehdit eden herşey ‘unutulması gerekenler’ çekmecesine konuyordu. Halkbilimi, tarih, edebiyat ve kültürel faaliyetleri düzenleyen diğer alanlar, toplumsal bellek yitimine çanak tutuyor, nelerin

⁸ Bu metne ait ilk el yazması 1865 yılında Trabzon'daki Sümela Manastırı'nda bulunmuştur (Beaton, 2015: 326).

hatırlanıp nelerin unutulacağını tek tek belirliyordu.” (Özkırımlı ve Sofos, 2013: 79)

Bu şekilde “yüksek (klasik ve modern)” bir ortak kültür yaratılmaya çalışılırken, “aşağı (geleneksel-Rum)” kültür rafa kaldırılmıştır (Özkırımlı ve Sofos, 2013: 79). Bu iki kültür arasında meydana gelen gelgit ile birbirinden farklı halk kültürleri homojen hale getirilmeye çalışılmıştır. Politis’in yerel farklılıkları dikkate almadan derlediği halk şarkıları; Psiharis’in, daha sonraları, yerel şiveleri görmezden gelerek kurmaya çalıştığı tek tip halk dili; **ithografik** düzyazının kırsal-şehir arasındaki bütün farkları sıfırlayıp⁹ homojen bir toplum sunma çabası, tümüyle “yüksek” kültüre ait, tek tip bir toplum kurma kaygısının sonuçlarıdır.

3.2. Dil Sorunu

Yunanistan’ın ulusal bir devlet olarak kuruluşunun ardından, 6/18 Şubat 1834 tarihinde çıkarılan bir yasa ile **katharevusa**¹⁰ (καθαρεύουσα) devletin resmi dili olarak belirlenmişti (Βαρελάς, 2013: 11). **Katharevusayı** pratik bir çözüm olarak gören Yunan devleti, bu yapay dil sayesinde hem devlet mekanizmasının ihtiyacı olan mesafeli ve incelikli bir dil yaratmış hem de halk dili diyalektlerinin oluşturduğu “renkliliği” önlemeye çalışmıştı (Γουνελάς, 1984: 60). Buna rağmen, ülkede dil konusunda bir karışıklık hâkimdi. Öyle ki bu durum, 1836 yılında Dimitrios Vizantios¹¹ (1790-1853) tarafından yayımlanan *Vavilonia* (Βαβυλωνία) adlı komedide de dile getirilmiştir. 1827 yılında başkent Nafplion’un kahvehanelerinden birinde geçen oyunda, Navarin Olayı’ndan (1827) sonra farklı bölgelerden gelmiş, ana dili Yunanca olan kişiler – Giritli, Arnavut, Moralı, Sakızlı,

⁹ Kırsal ile şehir arasındaki farkın korunduğu metinlerde şehir eleştirilir, özellikle din ve gelenekler açısından kırsal gibi olması beklenir. Bu anlamda gene bir tek tipleştirmeden söz edilebilir.

¹⁰ Sözcük anlamı “temiz/arı dil” olan **katharevusa** Antik ve Çağdaş Yunancaya ait unsurların karıştırılması sonucu elde edilmiş yapay bir dildi. Bkz. Πύλη για την νεοελληνική γλώσσα.

Katharevusa 1976 yılına dek Yunanistan’ın resmi dili olarak kalmıştır.

¹¹ Yazarın gerçek adı Dimitrios Haciaslanis’dir. Demiröz, yazarın, soyadı seçiminin bilinçli olduğunu savunur: “Kitabın [*Vavilonia*] yazarı İstanbul doğumlu Haciaslanisdir (bilmem yazarın soyadı açıklama istiyor mu). Ama şunu da belirtmeli ki yazar kitabını Bizanslı Dimitrios (Dimitrios Vizantios) soyadıyla imzalamıştır. Yani yazarımız kendi ismini de Yunan anlatısı/ hikayesinin süzgecinden geçirerek yeniden yorumlamış, yaratmıştır. Kanımca bu yaratılışın yeni Yunan devletinin dil sorunlarını konu edinen bir kitapta yer alması Yunan anlatısında yaratılan kimlik arayışını da gayet esprilice özetlemektedir.” (Demiröz, 2003: 177-178).

Anadolulu – arasında geçen yanlış anlaşılmalara hicvedilmiştir (Πολίτης, 2001: 181-182; Mackridge, 2013: 209).

1890'ların sonundan I. Dünya Savaşı'na kadar geçen sürede dil üzerine yaşanan tartışmalarda “Makedonya sorunu (makedoniko zitima / μακεδονικό ζήτημα)” gündemdedir. Temelde bu sorun, Yunanistan ile Bulgaristan arasında Makedonya bölgesinin Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmasından sonra bu bölgede kimin egemenlik kuracağına yönelik bir çekişmeydi. (Mackridge, 2013: 319). Ortodoks Bulgarların 1870 yılında Patrikhane'den ayrılıp kendi özerk kiliselerini kurmaları ve 1878 yılında Berlin Kongresi'nde alınan bir kararla Rusya'nın kontrolünde bir Bulgar devletinin kurulması Yunan ulusçularını tedirgin etti. Bu tedirginliğin nedeni, tarihi “nedenler”den ötürü Yunan saydıkları bu bölgede bir Bulgar “tehditi” algılamalarıydı (Mackridge, 2013: 267). Özerk Bulgar Kilisesi' (Bulgar Eksarhlığı)nin kurulmasıyla birlikte Makedonya bölgesinde oturan Ortodoks halkın bir kısmı yeni kurulan bu Kilise'ye, bir kısmı ise Patrikhane'ye tabi oldu. Bulgar ulusçuları, bu bölgede yaşayıp Slav dillerinden birini konuşan bir kişiyi “Bulgar” sayarken, Yunan ulusçuları Patrikhane'ye bağlı kalıp çocuklarını Yunan okullarına gönderenleri “Hellen” saymışlardır (Mackridge, 2013: 319). Bu nedenden ötürü, her iki ulusçuluk da dilin, ulusal “bilinç”te belirleyici bir rol oynadığına inanmış, Yunanca ya da Bulgarcanın bu bölgede yayılması ile burada yaşayan halkın, doğrudan bir Yunanlılık ya da Bulgarlık “bilinc”ine erişim sağlayabileceğini düşünmüştür (Mackridge, 2013: 319). Yunan entelijansiyası bu bölgede Yunancanın yayılması konusunda hem fikirdi. Anlaşamadıkları nokta bu Yunancanın **katharevusa** mı yoksa halk dili (dimotiki/δημοτική) mi olacağıydı.

1880-1920 yılları arası “militan bir halk dili dönemi” olarak kabul edilir. Jusdanis bu dönemin özellikleri hakkında şunları söyler:

“On dokuzuncu yüzyılın son, yirminci yüzyılın da ilk yirmi yılı militan bir halk dili dönemine sahne olmuştur. İçinde bulunulan dilsel ve edebi anarşi durumu Yunan tarihinde eşine rastlanmayan bir eklektikliği beslemiştir. Bu dönemde tek bir milli kanon değil, her biri farklı cemaatleri temsil eden ve hepsi de resmîyet kazanmak isteyen birçok kanon vardı. Bu yıllar boyunca *Yunan şiiri* ve *Yunan edebiyatı* terimleri, on dokuzuncu yüzyılda olduğu gibi arı dilcilerle, ya da yirminci yüzyılda olacağı gibi halkçılarla özdeş değildi. Edebiyata ilişkin

hiçbir tekil anlayış milli anlayış olarak benimsenmiş değildi.” (Jusdanis, 2015: 133).¹²

Atina Üniversitesi öğretim üyelerinden Konstandinos Kondos (1834-1909) tarafından 1882 yılında yayımlanan *Yeni Hellen Dili Üzerine Dilsel Gözlemler* (*Glosike paratirisis anaferomene is tin nean ellinikin glosan / Γλωσσικαί παρατηρήσεις αναφερόμεναι εις την νέαν ελληνικήν γλώσσαν*) başlıklı eser, 19. yüzyılın başlarında yaşanan dil tartışmalarının fitilinin yeniden ateşlenmesine neden olmuştur (Mackridge, 2013: 267). Kontos bu kitabında 18. yüzyıldan beri kullanılan yazı dilinin hatalı olduğunu; çünkü Antik Hellen dilinin kurallarına tam olarak uyulmadığını, özellikle sözcüklerin anlamlarının çok değiştiğini savunmuştur (Mackridge, 2013: 268). Hiçbir zaman **katharevusa** terimini kullanmamış olan Kondos, her bir kelimenin biçim ve anlam olarak ya Antik Hellen ya da halk dili olması gerektiğini dile getirmiştir (Mackridge, 2013: 319).

Kontos’un bu kitabına tepki, kendisi gibi **katharevusa** yanlısı başka bir öğretim üyesinden gelmiştir: Dimitrios Vernardakis (1833-1907). 1884 yılında yayımladığı *Pseudo-Attikizmin Denetimi* (*Psevdoatikismu elenhos / Ψευδαττικισμού έλεγχος*) başlıklı kitabında **katharevusanın** ve halk dilinin varlıklarını ayrı ayrı sürdürmeleri gerektiğini, Attik diyalekti ile sınırlı kalınmayıp dilin geçmişte kullanılmış tüm şekillerinden yararlanılması gerektiğini savunmuştur. Vernardakis’e göre, dilde bir “iyileşme” olabilmesi için, önce toplum ahlakında bir “iyileşme” olması gerekirdi; çünkü “dil, toplumun bir aynası”ydı (Mackridge, 2013: 270). Antik Hellen dilinin Attik diyalektini harfi harfine almak bu “iyileşme” için yeterli değildi. Önemli olan, o dönemin “ruhu”na nüfuz edebilmektir. Oysa bugün Platon’un dili gibi sunulan şey, aslında Fransızcaya ait düşünce ve ifade şekliydi (Mackridge, 2013: 270). Vernardakis, her ne kadar halk dili yanlısı olmasa da bu dile olan hayranlığını gizlememiştir. Mackridge, bu tutumundan dolayı onun “ideolojik açıdan bir düalist” olduğunu söyler (Mackridge, 2013: 269-270).

Kontos ile Vernardakis arasında geçen bu tartışmaya, kısa bir süre sonra, o sıralar Atina Üniversitesi’nde asistan olan, dilbilimci Georgios Hacidakis (1848-

¹² Vurgular yazara aittir.

1941) de katılmıştır. 1884 yılında yayımladığı *Yeni Yunan Dili Üzerine İnceleme ya da Pseudo-Attikizmin Denetimi İşkencesi* (*Meleti epi tis neas ellinikis i vasanos tu elenhu tu psevdokatikismu / Μελέτη επί της νέας ελληνικής ή βάσανος του ελέγχου του ψευδαπτικισμού*) başlıklı eserinde, Antik Hellen dili ile Çağdaş Yunanca arasındaki farklılıkların bulunup çıkarılması ve bu farklılıkları birbirine bağlayan kuralların araştırılması gerekliliğine işaret etmiştir. Hacidakis bu eserinde Kondos’u savunmuş ve Çağdaş Yunan yazı dilinin, daima Antik Hellencenin kurallarına göre, yeniden ve yeniden düzenlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Hacidakis’e göre Halk dilinin, yazı dili haline gelebilmesi için, öncelikle tüm kurallarının belirlenmiş olması, sonrasında ise “dilin görkemli yapısını inşa edecek bir Shakespeare ya da bir Dante” bulunması gerekliydi (Mackridge, 2013: 272).

Katharevusa yanlılarının kendi aralarındaki bu tartışma sürüp giderken, Giannis Psiharis (1854-1929) 1888 yılında, halk dilinde kaleme aldığı *Yolculuğum* (*To Taksidi mou / To Taξίδι μου*) başlıklı uzun hikâyesini yayımlamıştır. Bu eser, halk dilinin hem düzyazı hem de bilim dalı olarak kullanıldığı ilk metin olarak kabul edilir (Mackridge, 2013: 280). Psiharis’e göre, **katharevusa** Yunanlıların hem dillerini hem “ulusal karakterleri”ni bozuyordu. Yabancı eserlerin Yunancaya çevrilmesine de karşı olan yazar, her halkın farklı bir düşünce yapısının olduğunu, bu yüzden de farklı kitaplara ihtiyaç duyduğunu savunuyordu. Fransızcadan birebir yapılan çeviriler, Fransız düşünce şeklini yansıtıyordu. Bu şekilde, Yunanlıların hem “incelikli doğal dilleri” hem “ulusal karakterleri” bozuluyor, hem ulusal “ruhu”n hem halk dilinin içi boşaltılıyordu (Mackridge, 2013: 279-281).

Alman *Yeni Gramerciler* (*Junggrammatiker*) ekolünden etkilenen Psiharis, bu ekol tarafından savunulan, bir dilin fonetik yapılarının değişmeden kaldığı görüşünü benimsemiştir. Yunanistan’ın antik köklerinden şüphe duymayan yazara göre halk dili, Antik Hellen diline çok daha yakındır; çünkü Antik dildeki bazı fonetik yapılar halk dilinde aynen korunmuştur (Mackridge, 2013: 283). Hellen ulusu, “kendi”ni gerçekleştirmek istiyorsa eskiyi taklidi bırakıp kendi ulusal “öz”ünü bulmaya çalışmalıydı. Bu “öz” de halk dilinde saklıydı. Yapılması gereken, halk dilinin her alanda – edebiyat, bilim, eğitim vb. – kullanıma açılmasıydı (Mackridge, 2013: 281).

Dönemin Fransız dilbilimci ve Çağdaş Yunan filolojisi uzmanlarından André Mirambel (1900-1970), Psiharis'in temel prensiplerini şöyle sıralar: 1) Yunan dilinin antik dönemden beri sürekli gelişmekte olduğuna olan inanç, 2) Yunan dilinin fonetik kurallarının katılığına olan inanç ve 3) halk dili temel alınarak oluşturulacak olan ortak bir yazı dilinin geliştirilmesine ve kurumsallaşmasına olan inanç (Akt. Mackridge, 2013: 281).

HDH'nin büyük bir çoğunluğu dili ve ulusu “canlı organizma” şeklinde görmüşlerdir. Kırsalda yaşayan Yunanlıların dillerini ve kültürlerini, Antik Hellen uygarlığının “doğal” ve “çağdaş” bir uzantısı olarak kabul etmişlerdir.¹³ Yunan halkı tarafından konuşulan farklı diyalektlerin ortak unsurlarının – Kilise hariç – edebiyat, eğitim, yönetim gibi alanlarda kullanılan yazı dilinin temeli olması gerektiğini savunmuşlardır (Mackridge, 2013: 289). Mackridge halk şarkılarının, masalların, atasözü ve deyimlerin ve genel olarak geleneksel köy yaşamının, eğitimde yer alması gibi taleplerin “uzak hedefi”nin Yunanistan ile Osmanlı İmparatorluğu’nun Yunanca konuşan Ortodoks Nüfusunu coğrafi ve tarihi açıdan birleştirip bütün ve homojen bir “hayali cemaat” kurmak olduğunu vurgular (Mackridge, 2013: 289-290).¹⁴ HDH edebiyat alanını ele geçirebilirse diğer tüm alanlarda sözünün geçeceğine inanıyordu (Mackridge, 2013: 290). Resmi düzlemde tanınmayan halk dilinin, edebi eserlerde kullanılmaya başlanmasıyla birlikte edebiyatla ilgilenmek bile “utanç verici bir uğraş” şeklinde değerlendirilmeye başlanmıştır (Γουελάς, 1984: 65).¹⁵

Psiharis de dönemin Yunanistan dışında yaşayan diğer aydınları gibi Yunanistan'ın, sınırlarını genişletip Yakın Doğu'da lider bir konuma gelmesini arzuluyordu (Mackridge, 2013: 276). Mackridge, *Yolculuğum*'un **Megali İdea** havası içinde kaleme alındığını, Psiharis'in, halk dilini Yunanistan'ın irrendentist

¹³ Dimitris H. Gunelas halk dili yanlılarından Psiharis, Eftaliotis ve Roidis'in Antik Hellen'e kuşku ile yaklaştığını savunur (Γουελάς, 1984: 87, 21. dipnot).

¹⁴ Gunelas'a göre **katharevusa** Megali İdea ile özdeşleşirken, halk dili daha kozmopolit düşüncelerle özdeş hale gelmiştir (Γουελάς, 1984: 68).

¹⁵ Çağdaş Yunan dilinde yazılmış eserlerin “edebiyat” olarak değerlendirilmesi için uzunca bir sürenin geçmesi gerekecekti. Eğitim sistemi, hemen yanı başındaki çağdaş Yunan Edebiyatını görmezden gelip klasik metinlere yüksek değer biçmeye devam ediyordu. Ulusal duygulara hitap eden kimi güncel metinlerin de sistem tarafından onay görebilmesi için **katharevusa**da yazılması gerekiyordu. Devlet yayınlarınca basılacak her kitabın **katharevusa** yazılması şarttı. Öyle ki yapılan bilimsel çevirilerde bile çevirmen, devlet tarafından seçilen bir değerlendirme kurulunun önünde, çeviriyi **katharevusa** yapacağına dair yemin etmek zorundaydı (Γουελάς, 1984: 66).

projelerine hizmet edebilecek bir “araç” olarak gördüğünü belirtir (Mackridge, 2013: 285). Psiharis’e göre dil sorunu, gerçekte, bir kimlik ve Yunanistan’ın geleceğinin ne olacağına ilişkin bir sorundu. Yazarın adı geçen hikâyesinde yer alan Yunan dilinin İstanbul diyalektine uygun deyiş biçimleri, daha sonra kaleme aldığı metinlerde kaybolur. Gitgide daha ortak bir halk dili kullanmaya başlayan Psiharis, bu tercihinin nedeni olarak, Yunanlılığın iki “başkenti” şeklinde tanımladığı Atina ve İstanbul kentleri arasında “politik birlik”in sağlanması çabasını gösterir (Mackridge, 2013: 276). Gerçekte bu tutum, HDH’nin genelinde gözlenir. Yazarlar, bir bütünselliğe sahip tek bir edebiyat dili kurabilmek amacıyla, Yunancanın Girit, Kıbrıs, Selanik gibi diyalektleri arasındaki büyük farkları görmezden gelmişlerdir (Mackridge, 2013: 292).

Yolculuğum ile birlikte Yunanlı aydınlar arasında yeni bir kutuplaşma yaşanmıştır. 20. yüzyıla doğru halk dilinin tiyatro ve şiir alanında iyice yerleşmesi, Argiris Eftaliotis (Kleanthis Mihalidis, 1849-1923) ve Andreas Karkaviças gibi yazarların halk dili ile yazılmış düzyazı örnekleri vermeleri **katharevusa** yanlılarını tedirgin eden gelişmeler olmuştur. 1891 yılında yazar, diplomat ve akademisyen Angelos Vlahos’ (1838-1920)un *Filadelfi Şiir Yarışması*’nda şiir dilinin yeniden **katharevusa** olmasını talep etmesi ve aynı yıl şair ve yazar Aleksandros Rizos Rangavis’ (1809-1892)in, halk dilinde yazılmış Yunan ulusal marşının ilk iki kıtasını **katharevusaya** çevrilmesi yönünde bir isteği dile getirmesi **katharevusacılar** ile halk dili yanlıları arasındaki zıtlaşmayı iyiden iyiye alevlendirmiştir (Γουινελάς, 1984: 60, 85). Mackridge, **katharevusa** teriminin arkaik dil yanlıları tarafından bu dönemden itibaren çok daha sık kullanıldığına dikkat çeker (Mackridge, 2013: 295). **Katharevusa** yanlılarının Halk dili yanlılarına karşı yönelttikleri temel eleştiri şuydu: Halk dili, gerçekte, bir “köylü dili” idi. Bu sebeple ne söz varlığı, soyut anlamlarla zenginleştirilmeli ne de bu dilin, yazı dili olması için mücadele edilmeliydi (Mackridge, 2013: 269). Ayrıca bu dili zengileştirmek için yeni kelimeler “icat” edilmemeliydi. Gerçekten de Mackridge, Psiharis’in, özellikle dilbilimle ilgili yazılarında, **katharevusa** sözcükleri dilden temizleme çabasının onu yeni terimler “icat etme”ye yönelttiğini, toplumun büyük bir kısmına yabancı olan bu kelimelerin komik etkiler yarattığını dile getirir (Mackridge, 2013: 288). Bununla

birlikte, hem **katharevusa** hem halk dili yanlılarının ortak bir amacı vardır: “Yunanlı üretmek”:

“Arı dilciler günlük dili sadece statüsünün düşüklüğü yüzünden değil aynı zamanda milli kimlik konusunda kendisinin rakip bir versiyon sunduğu için de reddediyordu. Arı dil kendisini devletin resmi söylemi olarak adlandırmış olsa da, yüksek (arı dil) ile aşağı (*demotikos*) arasındaki farkı estetik değil siyasal terimlerle ifade ediyordu. Arı dilin, kendi saygınlığını koruyup kültürel kaynakları istediği gibi dağıtmaktan daha geniş sosyo-politik hedefleri vardı. Savunduğu pedagojik misyon *katharevusa*’yı milli dil, arı dili de milli kültür olarak tahayyül ediyordu. Tabii ki pratikte bu planlar halkın karşı koyması ve halkçıların muhalefeti yüzünden hiçbir zaman gerçekleşmedi. Ama *demotikos* gibi, arı dilciler de millete kendi değerlerini aşlamaya çabalıyordu ve amacı da Yunanlı üretmekti.” (Jusdanis, 2015: 117).¹⁶

Dönemin başka bir aydını Nikolaos Konemenos (1832-1907), 1895 yılında yazdığı bir metinde Psiharis’in “halk öğretmendir” görüşüne katılmadığını belirtir. Konemenos’a göre dil konusunda halk baz alınamazdı. Halkı ya da kendini bir otorite olarak görmek doğru değildi. Halk olsa olsa “çalışma arkadaşı” olabilirdi (Mackridge, 2013: 299). 1893 yılında Karkaviças ile dönemin diğer bir önemli yazarı Aleksandros Papadiamantis (1851-1911) de Psiharis’i ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Bu eleştirilerin temel noktası, Psiharis’in halk dilinde yeterince yetkin olmadığıdır (Mackridge, 2013: 299). Gerçekten de Psiharis, arkadaşı Eftalotis’e yazdığı mektuplarda, Yunanca kimi ifadelerde zorlandığını, bu dille ilişkisinin biraz problemli olduğunu itiraf etmiştir (Mackridge, 2013: 278).

1904 yılında, halk dilinin eğitimde ve genel olarak kamu alanında yaygınlaşmasını sağlamak amacıyla bir dernek kurulmuştur: *Ulusal Dil Derneği* (*Ī Eteria ‘Ī ethniki glosa’ / H Etaireía ‘H ethniki glóssa’*). Kurucu üyeleri arasında yazar ve diplomat Ion Dragumis (1878-1920), şair Kostis Palamas (1859-1943) ve yazar Andreas Karkavitsas gibi önemli isimler de vardı. *Ulusal Dil Derneği* 1905 yılında yayımladığı deklarasyonda okullarda Antik Hellen “ruhu” yerine sadece sözcüklerinin öğretilmesini eleştirmiştir. Makedonya bölgesindeki okullarda halk dili yerine **katharevusa** öğretilmesinin, bu bölgede yaşayan ve Slav dillerinden birini ana dil olarak konuşan çocukların Bulgar ulusçuluğuna kayabileceği yönündeki

¹⁶ Vurgular yazara aittir.

kaygılarını dile getirmiştir. Dernek, çok kısa bir süre sonra, halk dilinin hangi diyalektinin seçilmesi gerektiği konusunda çıkan tartışmalar üzerine lağvedilmiştir; ancak bu dernekle birlikte eğitim alanında HDH başlamıştır. Bu hareketin amacı, en azından ilkokul düzeyinde halk dilinin ve kültürünün öğretilmesini sağlamaktır. Bu sayede eğitimin demokratik bir hale geleceği, toplumsal ve ekonomik alanda ilerlemenin gerçekleşeceği düşünülüyordu (Mackridge, 2013: 321-322).

1902 yılında Fotis Fotiadis adında İstanbullu bir Rum tarafından *Dil Sorunu ve Eğitim Rönesansımız* (*To glosikon zitima ke i ekpedevtiki mas anagenisis / To γλωσσικόν ζήτημα κ' η εκπαιδευτική μας αναγέννησις*) başlığı ile bir kitap yayımlanmıştır. Bu kitap eğitim alanında reforma gidilmesini öneren ilk kitaptır. Fotiadis kitabında **katharevusanın** “ulusal ruh”un biçimini bozup ona zarar verdiğini, ulusal eğitimin ulusal bir “kendini tanıma” biçimine dönüşebilmesi için devletin ve Patrikhane’nin yönetiminde olmayan bağımsız okulların açılması gerektiğini savunmuştur. Fotiadis’e göre bu okullar, dağlarda ve deniz kenarlarında olmalıydı. Mackridge, Fotiadis’in eserinde iki noktaya dikkat çeker: Çocuk ve kadın. Fotiadis’e göre çocuk “sonu olmayan bir hazine” gibidir; kadın ise “dil’in çilingiri”dir. Bu nedenle kadının eğitimine önem verilmelidir; çünkü “Ortodoksluk’un dilini besleyecek ve güçlendirecek olan kadındır.” (Akt. Mackridge, 2013: 323-324). 1907’de Trabzonlu bir Rum, Georgios Konstandinidis, Georgios Skliros takma adıyla *Toplumsal Sorunumuz* (*To kinonikon mas zitima / To κοινωνικόν μας ζήτημα*) başlıklı bir kitap yayımlamıştır. Dil sorunu denilen şeyin, aslında toplumsal bir sorun olduğuna dikkat çeken bu eser, Yunanca yayımlanan ilk Marxist manifesto olarak kabul edilir. Konstandinidis’e göre Yunanistan, 1821 “Devrimi”nden sonra liberal-demokratik bir devlet haline geleceğine, Bizans İmparatorluğu’nu “yeniden canlandırma” gibi hedeflerle aristokrasi geçmişini sürdürmeyi yeğlemiştir. Sınıf mücadelesinin sonunda Yunanistan’da proletarya er ya da geç egemen olacaktır (Mackridge, 2013: 325).

Toplumsal Sorunumuz dil konusunun, dönemin halkçı dergisi *Numas*’ta enine boyuna tartışılmasına neden olmuştur. Mackridge’e göre katılımcıların büyük çoğunluğu Nietzsche, Darwin ve Marx’ın “mücadele” kavramından etkilenmiştir; ancak sözü geçen kavram sosyalistler ve ulusçular tarafından farklı amaçlar

doğrultusunda araç haline getirilmiştir. Bu bağlamda sosyalistler, “mücadele”yi toplumsal sınıflar arasında verilen bir savaş; ulusçular ise ulusal “birlik”in sağlanması yönünde harcanan bir çaba şeklinde algılamışlardır. Dil, tüm Hellenler arasında birliği sağlayabilecek bir güçtür. Dil, aynı zamanda, Osmanlı İmparatorluğu’nda “köle” durumunda bulunan tüm Hellenleri bağımsızlığa kavuşturabilir. Bu sayede diğer rakip ulusçuluklar da alt edilebilir. Sosyalistler ise dili, Yunan proletaryasının elinde sınıfsal mücadelede kullanılacak bir güç olarak görüyorlardı¹⁷ (Mackridge, 2013: 327-328). 20. yüzyıl başlarında Yunan entelektüel yaşamında yoğun bir Alman etkisinin olduğu gözlenir. *Tehni*, *Dionisos* gibi dergiler tamamen Alman kültürel etkisi altındadır. Bu dönemde Alman devleti tarafından sağlanan burslarla Almanya’da öğrenim gören Yunanlı öğrenci sayısı da artmıştır. Alman düşün yaşamının Goethe, Hauptmann, Nietzsche gibi isimleri Yunanlı edebiyatçıları derinden etkilemiştir. Bu düşünürler içinde en etkili olanının Nietzsche olduğu söylenir. Nietzsche’nin “üstün insan”, “irade” ve “eylem” gibi kavramları, ulusal özgüvenin yitirildiği bir dönemde bu özgüvenin yeniden kazanılmasında çok etkili olmuştur. Gunelas, Nietzsche’nin “yeniden doğuşun gerçekleşebilmesi için önce her şeyin yerle bir olması gerekir” gibi düşüncelerinin, özellikle Yunan gerçekliğine çok uygun olduğunu savunur (Γουνελάς, 1984: 77-78).

Halk dili yanlılarından yazar Konstandinos Hacopulos’ (1868-1920)a göre **katharevusayı** savunanların amacı, “cahil” halkı kontrol altında tutmaktır. İon Dragumis ise halk dilinin kurumsallaşmasıyla Avrupa etkisine karşı koyulabileceğini savunuyordu. Ona göre Çağdaş Hellen kültürü, halk dili ve sözlü gelenek ile tamamlanabilirdi (Mackridge, 2013: 328).

1908 yılına gelindiğinde HDH, bazı kesimler tarafından ulusçuluk ve din karşıtı bir hareket olarak algılanmaktaydı. Aynı yıl Marx ve Engels’in *Komünist manifesto*’ (1848) sunun halk diline yapılmış çevirisi yayımlanmış; HDH’nin önemli temsilcilerinden Aleksandros Delmuzzos (1880-1956), Volos Yüksek Kız Okulu’nda

¹⁷ Mackridge *Numas* dergisinde gerçekleşen tartışmalarda halk dili yanlılarının, 1880’lerdeki aksine, köy geleneklerine daha az önem verdiklerini savunur. Bunun nedeni, Yunan burjuvasının artık kendi olanaklarına daha fazla güvenmeye başlamasıdır. Araştırmacıya göre HDH hiçbir zaman kitlesel bir hareket haline gelmemiş, burjuvanın yönetim üzerindeki baskısından öteye gidememiştir (Mackridge, 2013: 328).

verdiği derslerde Homeros'un *İlyada*'sını halk diline yapılmış çevirisi üzerinden öğretmeye başlamıştı. Tüm bu gelişmeler üzerine Patrikhane 1911'de HDH'ye karşı çeşitli "önlemler" içeren bir genelge yayımlamıştır. 1911 genelgesinden cesaret alan bazı kişiler, Volos'ta Delmuzos'un okulunu kapatmayı başarmışlardır. Delmuzos ve arkadaşları 1914 yılında, Nafplion'da, okulda ve okul dışında "ateizmi yaymak" suçuyla yargılandılar. Gelenek yanlıları, her dönemde, farklı düşünenleri ötekileştirecek adlandırmalar kullanmaktan çekinmemişlerdir. 19. yüzyıl başlarında Korais ve arkadaşlarını alaya alarak "Koraisçiler" şeklinde adlandıran gelenek yanlıları, bu sefer de halk dili yanlılarını "saçlı(lar)" anlamına gelen "maliaros(i)/μαλλιαρός(οί)" sıfatı ile nitelendirmişlerdir.¹⁸ Böylelikle uzun saçlılık, anarşizm, sosyalizm, ateizm ve masonluk gelenekçi çevre tarafından bir ve aynı şey olarak kabul edildi (Mackridge, 2013: 330). Delmuzos'a yöneltilen suçlar arasında, kız öğrencilerin cinsel yönden istismar edilmesi de vardı; ancak Delmuzos ve arkadaşları tüm bu suçlamalardan beraat etmişlerdir. Mackridge, bu suçlamaların ardında "güçlü anti feminist duygular" olduğunu savunur ve ekler:

"Delmuzos, çocukların eğitiminin, HDH'nin Yunan dili ve kültürüne yönelik düşüncelerini yaymada en sonuç verici yöntem olduğunu anlamıştı. Daha da önemlisi, geleceğin annelerinin eğitiminin bahsettiğimiz amacının gerçekleşmesi yolunda en sonuç verici araç olduğunu da anlamıştı." (Mackridge, 2013: 330).

Burada dikkati çeken nokta, Mackridge'in gelenekçiler için uygun gördüğü "anti feminist duygular"ın, aslında, kabaca "yenilikçiler" şeklinde adlandırılabilen HDH için de geçerli olduğudur. Kadın, kendine uygun görülen "özel alan"ın iyileştirilmesi için eğitilecektir.

¹⁸ Evangelos Petrunias'a göre bu terimi icat eden ya da edenler, kesinlikle İtalyanca biliyorlardı ve 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İtalyan kültürel yaşamında gerçekleşen olayları yakından takip ediyorlardı. "Maliaros/μαλλιαρός" terimi Milano'da 1860'ın ilk on yılında toplumsal alanda güç kazanan halk dili hareketi üyelerini adlandırmak için kullanılan, İtalyanca "scapigliati" sözcüğünden ödünçlenmiştir. Yunanistan'da ilk olarak, *Tehni (Τέχνη*, 1898-1899) dergisi için kullanılan terim, sonraları, daha geniş anlamda, tüm halk dili yanlılarını nitelemek için kullanılmıştır. Bir süre sonra anlam daralmasına uğrayarak sadece Psiharis ve çevresi için, en sonunda da hakaret anlamında "(uzun) saçlı komünistler(maliarokomünistler/μαλλιαροκομμουνιστές)" şeklinde kullanılmıştır (Πετρούνιας, 2002).

1908 **Jeunes Turk** hareketi ile din ayrımı gözetmeksizin tüm yurttaşlara verilen eşitlik sözü, zamanla bir Osmanlı kimliği yaratma projesine dönüşünce Girit, tek taraflı olarak, Yunanistan’la birleşme kararı aldı. Girit’teki bu gerginliğe bir de ülkenin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntılar eklenince askeri bir darbe kaçınılmaz oldu. *Gudi Darbesi* ya da *1909 Hareketi* olarak adlandırılan bu müdahale 15 Ağustos gecesi gerçekleşti. Halkın desteğini de alan cunta yönetimi Eleftherios Venizelos’u destekledi.

HDH’nin büyük bir çoğunluğu Venizelos’un ülkede liberal reformlar gerçekleştireceğine ve ulusal sınırları genişletebileceğine yürekten inanıyordu. Gerçekten de Venizelos ve partisi toplumsal ve siyasi alanda birçok reforma imza attı: 1911 yılında 1864 Anayasası revize edildi. Bu anayasa ile Yunanistan – yürütme ve yasama ilkeleri ile – Avrupa modeline uygun bir hukuk devleti haline getirildi. Ulusal ekonominin canlandırılması için, özellikle, tarım ürünleri üretimine özen gösterildi. Bu doğrultuda okullar ve çeşitli tarım kuruluşları açıldı. En önemlisi, Yunan tarihinde ilk defa burjuva sınıfı bir takım reformlara yönelmiş oldu. Böylelikle gelir vergisi uygulamaya konuldu; traktörler için bir dizi yasa çıkarıldı; Kerkira’daki, Ortaçağ’dan kalma tarım yönetimine son verildi (1912); tarım kuruluşlarının Ulusal Banka’dan kredi almasını kolaylaştıracak uygulamalar yürürlüğe konuldu (1914). 1910 yılında Atina’da ve Pire’de işçi merkezleri kuruldu. Aynı yıl, işverenlerin işçi örgütlerine katılmalarını yasaklayan 281 sayılı yasa maddesi oylandı. Böylelikle Yunanistan’da sendikacılığın yolu açılmış oldu (Σβορώνος, 1999: 115-116).

1911’de revize edilen anayasa, resmi dil olarak **katharevousa**yı öngörmesine rağmen, halk dili için her hangi bir yaptırımdan söz etmiyordu. Konunun bu şekilde ucu açık bırakılması edebiyatçıların dil konusunda bir nebze de olsa daha serbest hareket etmelerine olanak tanıdı (Γουινιάς, 1984: 82). Venizelos 1915 yılında verdiği bir röportajda resmi dille ilgili bu tutumunun nedeninin, Balkan Savaşları öncesinde “ulusal birlik”i güçlendirmek olduğunu belirtmiştir (Mackridge, 2013: 305).

1910 yılında kurulan *Eğitim Derneği* (*Ekpedevtikos Omilos / Εκπαιδευτικός Όμιλος*) de Venizelos’u desteklemiştir. Fotiadis’in 1905 yılında İstanbul’da, halk

dilini eğitim ve basın yoluyla yaymayı amaçlayan *Aderfato* (*Αδερφάτο*) derneğinin devamı niteliğinde olan bu dernek, halk dilini ve geleneklerini gelecek nesillere aktarmayı hedeflemiştir (Mackridge, 2013: 331). Kurucu üyeleri arasında Fotiadis, Delmuzos, Triandafillidis, Glinos, Karkaviças, Mavilis ve Kazancakis gibi ünlü isimlerin de bulunduğu derneğin en temel amacı Makedonya sorununun Yunanistan lehinde sonuçlanmasına katkıda bulunmaktır. Bu amaç doğrultusunda halk dilinde kaleme alınmış eğitim kitapları yayımlamıştır (Γουινιάς, 1984: 82). Bunların arasında Delmuzos, Triandafillidis ve Glinos kısa bir süre sonra lider konumuna gelerek 19. yüzyıl sonlarının en ateşli halk dili yanlıları olan Psiharis, Pallis ve Eftaliotis'in yerini almayı başardılar. (Mackridge, 2013: 332). *Eğitim Derneği*'nin toplumdaki güç dengesini bozacağını düşünen Hacidakis, Mistiriotis gibi **katharevusa** yanlıları alternatif bir dernek kurarak karşıt kutuptaki yerlerini almakta gecikmemişlerdir. Makedonya sorununa rağmen, halk dilini “anti-ulusal” saymaya devam ettiler (Γουινιάς, 1984: 83). Bunun üzerine 17 Aralık 1911 tarihinde mecliste, dil sorunu üzerine bir komisyon oluşturuldu. Komisyondan, dilin arkaik ya da konuşulan her türlü “uç” biçiminden kaçınılması yönünde karar çıktı (Mackridge, 2013: 333-334). Burada da Venizelos ve partisinin, Balkan Savaşları öncesi toplumdaki karşıtlıkları dengeleme çabası açıkça görülmektedir. Balkan Savaşları'ndan sonra halk dilinin görece “tutucu” bir biçimi ilkokul okuma metinlerine girmeyi başardı. Bu sayede resmi eğitim politikası, çocukların **katharevusa** ve Antik Hellen dilini öğrenmeden önce konuşma dili hakkında bir fikir sahibi olmaları gerektiğini kabul etmiş oldu (Mackridge, 2013: 335).

I. Dünya Savaşı döneminde Megali Idea, toplumu ikiye böldü. Tarihe *Ulusal Bölünme* şeklinde geçen bu kutuplaşmanın bir yanında Liberal Parti başkanı Venizelos, diğer yanında ise “küçük ama saygın bir Yunanistan” fikrini savunan Kral Konstandinos vardı. Kutuplaşmanın temelinde I. Dünya Savaşı'na katılıp katılmama konusu yatıyordu. Venizelos İngiltere, Fransa ve Rusya'nın oluşturduğu Entente devletlerinin yanında savaşa katılmakta kararlıydı. Bu şekilde “ülkenin geri kalan yayılmacı tutkularını” gerçekleştirebileceğine inanıyordu. Kral Konstandinos ise, hem Alman ordusunun onursal mareşali ve Alman imparatoru II. Wilhelm'in kız kardeşi Prusyalı Sofia ile evli olmasının yarattığı duygusal gerekçe hem de güçlü İngiliz

donanması karşısında savaşın kaybedileceği düşüncesiyle tarafsız kalma görüşündeydi (Clogg, 1997: 108-110). 1916 yılı Ağustos ayında Venizelos, Ulusal Savunma (Ethniki Amina/Eθνική Άμυνα)nın da desteğini alarak krallık yanlısı Atina hükümetine karşı darbe girişiminde bulundu. Ordusuyla beraber Selanik'te geçici bir hükümet kurdu. İngiliz ve Fransız orduları, aynı yılın Aralık ayında Pire ve Atina'ya çıkartma yaptılar. Müttefikler geri çekilip Selanik hükümetini tanıdılar. 1917 yılı Haziran ayında Kral Konstandinos, tahtı bıraktığını resmen açıklamamakla birlikte, ülkeden ayrıldı. Yerine ikinci oğlu Aleksandros geçti (12 Haziran 1917). Venizelos, 1915 Aralık seçimlerinin hileli olduğunu belirtti. “Ölü bir meclisin üstüne doğmasından ötürü ‘Ölü Ruhlar’, yani ‘Lazarus Meclisi’ adı verilen meclis üyeleri beklendiği üzere Venizelos’u tam bir güvenoyuyla ödüllendirdiler.” Konstandinos’un yandaşları sürgüne gönderildi; yargıç, öğretmen ve memurlar görevden alındılar; ordu içinde tasfiyeler yaşandı (Clogg, 1997: 113-117). Venizelos *Eğitim Derneği*’nin önde gelen üç ismini – Delmuzos, Triandafillidis, Glinos – Din İşleri ve Halk Eğitimi Bakanlığı’nın önemli makamlarına atadı. Müfredatta değişikliğe gidilerek Antik Hellence ve **katharevusa** ilköğretimin sadece son iki yılında halk dilinin yanında öğretilmeye başlandı. Eğitimde kullanılacak dil sorunu Balkan Savaşları sonucu elde edilen topraklarla birlikte daha da önemli bir boyuta ulaşmıştır. Venizelos’un, Eğitim Bakanlığına yukarıda sayılan üç ismi atamasının nedenlerinden biri de Makedonya bölgesinin ana dili Yunanca olmayan nüfusunu Hellenleştirme programıydı (Mackridge, 2013: 336-337).

1912’den beri süregelen savaşlardan bıkan halk, 1920 yılı Kasım ayı seçimlerinde Kral Konstandinos ve kabinesini yeniden göreve getirmiştir. Venizelos’un 1919’da Anadolu’da uğradığı yenilgi ile birlikte yukarıda sayılan üç isim de bakanlıktaki görevinden istifa etmiştir. Bir yıl sonra, 1917 yılında müfredata girmiş olan, halk dilinde yazılmış kitaplar yasaklanmış, bu kitaplarda kullanılan dilin (halk dilinin) “yapay”, “hiçbir yerde konuşulmayan” ve hiçbir öğrenci tarafından “anlaşılmayan” bir dil olduğu iddia edilmiştir. Patrikhane de HDH’ye karşı “önlem” almaya ve bu türden yayınları itham etmeye devam etmiştir. Kralcılarla Venizelosçular arasındaki karşıtlık, ilerleyen dönemlerde de eğitim politikasında ya biri ya da diğeri lehine değişiklikler yapılması şeklinde devam etmiştir.

3.2.1. Evangelika (1901) ve Orestia (1903)

1898 yılında kraliçe Olga, özel sekreteri Iulia Somaki-Karaoglu’nu Hellenistik ortak dilde yazılmış olan Yeni Ahit’i¹⁹ halk diline çevirmesi için görevlendirdi.²⁰ Karoglu’nun çevirisi 1900 yılının sonlarına doğru bin adet baskı ile piyasaya sürüldü (Γουνελάς, 1984: 74). 9 Eylül 1901 tarihinde, *Akropolis* gazetesinde Aleksandros Pallis (1851-1935) tarafından yapılan Yeni Ahit çevirisi de tefrika edilmeye başlandı. Beklenildiği üzere, çevirilere tepkiler gecikmedi. Tepkilerin merkezinde Pallis’in çevirisinin, kutsal metinleri, Hellenliği ve “kutsal Hellen dili”ni²¹ gülünçleştirdiği düşüncesi bulunuyordu. Bu düşüncenin temelinde ise Panslavistlerin, “kutsal Hellen dili”ni, konuşma dilinin diyalektlerine bölerek Yunanlıların Antik Hellen uygarlığı ile olan bağlarını koparmak istedikleri varsayımı vardı (Mackridge, 2013: 313). Kraliçe Olga’nın Rus kökenli olması ve Rusya’nın panslavist politikasının, Bulgarların Makedonya bölgesindeki taleplerini destekler nitelikte olması bu varsayımı daha da güçlendirmekteydi.²² Nitekim halk 1897 yenilgisinden sarayı sorumlu tutuyordu. Bu durum, o dönem atılan sloganlarda da açıkça gözlenmektedir: “İn tahtan Slav kadın! (Kato i Slava / Κάτω η Σλαύα)”, “Rubliğe ateş! (Fotia sta ruvlia / Φωτιά στα ρούβλια)” (Γουνελάς, 1984: 74). Kraliçe Olga 1898 yılı yaz ayında Rusya’ya, amcası çar Nikola’yı ziyarete gitmiştir. Çeviri kararını da burada aldığı söylenir. Kraliçe Olga’nın Somaki-Karoglu’na gönderdiği bir mektuptan edinilen bu bilgi doğrultusunda Gunelas, çar Nikola’nın Yeni Ahit çevirisi yoluyla Yunan Kilisesi’ni de, tıpkı birkaç yıl öncesinde Bulgar Kilisesi’ne yaptığı gibi, “Yeni-metinciler-Eski metinciler” şeklinde bölme arzusu içinde olabileceği ihtimali üzerinde durur (Γουνελάς, 1984: 75). Halktan gelen yoğun tepkiler üzerine 20 Ekim’de Pallis’in çevirisinin tefrikası durduruldu; ancak öfke o kadar büyüktü ki

¹⁹ Yeni Ahit, Yunancada “iyi haber/müjde” anlamına gelen “Evangelio/Ευαγγέλιο” sözcüğü ile de adlandırılır. “Evangelio” ya da çoğul hali “Evangelia”, Hellenistik ortak dilde yazılmış ilk dört İncil’i – Matta, Markos, Lukas ve Yuhanna – kapsar.

²⁰ Stamatopoulos, Patrikhane’nin bu çeviriye şiddetle karşı çıktığını belirtir. Bkz. Σταματόπουλος, Δ., 2007: 287. Mackridge ise daha ilginç bir noktaya dikkat çeker. Araştırmacıya göre, çevirinin “iki kadının işi” olması, basıldıktan sonra meydana gelen karışıklıklarda önemli rol oynamıştır (Mackridge, 2009: 311).

²¹ Smith’in “etnik seçilmişlik miti”nin burada yeniden ortaya çıktığını görüyoruz: Yunanlılar sadece dinleri ile değil, dilleri ile de “kutsal”dır.

²² Bu çalışmada bkz. 16. dipnot.

çeviri karşıtları, tefrikanın durdurulduğunun bile farkına varmadılar. Teoloji Fakültesi'nden bir grup öğrenci 5 Kasım'da *Akropolis* gazetesini basıp yayının durdurulmasını istedi. Aynı öğrenci grubu Atina Metropolitliği'nden, çevirilerin aforoz edilmesi talebinde bulundu. 7 Kasım'da, tarih öğretmeni Pavlos Karolidis önderliğinde, içlerinde öğrenci olmayanların da bulunduğu büyükçe bir grup Metropolitlik'e yürüyüp çevirmenlerin aforoz edilmesini ve çevirilerin tüm baskılarının yakılmasını talep etti. Asker ve polis ile yaşanan çatışma sonucu göstericilerden sekiz kişi yaşamını kaybetti. Yeni Ahit (Evangelia/Ευαγγέλια) çevirilerinin yol açtığı bu olaylar tarihe **Evangeliika** (Ευαγγελικά) şeklinde geçti.

Yeni Ahit çevirilerine en baştan beri karşı olan Patrikhane, 21 Aralık 1901 tarihinde yayımladığı bir genelge ile Yeni Ahit'in, Çağdaş Yunancanın hiçbir diyalektine çevrilmemesi ve Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde hiçbir halk dili savunucusunun eylemde bulunmaması gerektiğini sert bir dille bildirdi.

Yeni Ahit çevirilerinden iki yıl sonra, 1903 yılında, Aiskhylos' un *Oresteia* adlı tragedyasının Almancadan halk diline yapılmış çevirisi Krallık Tiyatrosu'nda oynandı. Bunun üzerine, Atina Üniversitesi Klasik Filoloji Bölümü öğretim üyelerinden Georgios Mistiriotis, tüm halk dili savunucularını, Hellen dilinin bütünlüğünü bozup diyalektlere bölerek Çağdaş Hellenlerin ataları ile bağlarını koparmayı amaçlayan panslavist hareketi yaymaları için Rusya'dan para almakla suçladı. Mistiriotis, çok geçmeden, halk dilinde oynanan bu tragedyayı protesto etmeleri için öğrencileri örgütledi. Çıkan olaylarda iki kişi hayatını kaybetti. Dil konusundaki anlaşmazlıklar nedeniyle yaşanan bu olaylara, tragedyanın adına, *Oresteia*, gönderme yapılarak **Oresteiaika** (Ορεσσειακά) adı verilmiştir (Mackridge, 2013: 316-317).

Mistiriotis, Antik Hellen kültürüne ait metinlerin halk diline çevrilmesine karşıydı. Ona göre, böyle bir çevirinin yapılması demek, Antik Hellen dili ile Çağdaş Hellen dilini iki farklı dil saymak demektir. Bu iki dilin farklılığı ise Yunanlıların, Antik Hellen ile bağlarının kopması anlamına gelirdi (Mackridge, 2013: 317). *Oresteia* çevirinden sonra Antik Hellen dilindeki hiçbir metin 1911 yılına dek halk diline çevrilmedi (Mackridge, 2013: 318).

Evangelika ve **Orestika**'dan sonra ülkede bir korku havası hâkim olmuştur. 1907-1908 yılları arasında mecliste HDH'ye karşı alınan tavır iyice sertleşmiştir. Ortoöğretimde eğitim dili olarak halk dilinin kullanılması yasaklanmıştır. Ortaöğretimde çalışan bir öğretmen, K. Paroritis, halk dilinde yayımladığı hikâyeler nedeniyle bir ay süreyle görevinden alınmıştır. Başka bir eğitimci, A. Sarris, halk dilinde metinler kaleme aldığı için sürgüne gönderilmiştir (Γουνελάς, 1984: 81, 93). Psiharis 1905 yılında *Numas* dergisinde “Birlik Güç Demektir (Enosi tha pi dinami / Ένωση θα πη δύναμη)” başlığı altında HDH'nin önde gelen isimlerini içeren bir liste yayımlamıştır. Bu isimlerin birçoğu işlerini kaybetme korkusuyla yayın yapmayı kesip halk dili yanlısı olduklarını bile inkâr etmek zorunda kalmışlardır (Γουνελάς, 1984: 83).

3.3. Íthografia Terimi

“Íthografik denince aklıma, kahramanlarının, büyük toplumsal grupların geleneğini, yaşamını ve alışkanlıklarını temsil ettikleri hikâye ya da roman geliyor. Denildiği gibi [bunlar] temsili kahramanlardır.”

P. Nirvanas²³

Fransızca “éthnographie”den ödünçlenen **Íthografia** (ηθογραφία) sözcüğü gelenek-görenek anlamına gelen “ithos (ήθος)” ve yazı anlamına gelen “grafia (γραφία)” sözcüklerinin bileşiminden oluşur (Λεξικό της κοινής νεοελληνικής). Veludis'e göre **ithografia** Almancada, pek çok köy hikâyesinin başlığı olarak kullanılan “sittenbild” ve “sittengemälde” sözcüklerinin birebir çevirisidir (Βελουδής, 1992: 39). Başka bir araştırmacı, Vuturis, ise sözcüğün, Almanca “dorfgeschichte” sözcüğünün karşılığı olduğunu savunur (Βουτουρή, 1995: 257). Bir edebiyat terimi olan **Íthografia**, belirli bir zamanda ve yerde yaşayan insan topluluklarının yaşam biçimlerinin, özellikle dini inançlar ve mitler aracılığı ile şekillenen gelenek ve göreneklerinin, düz yazı ya da şiirde yansıtılması anlamına gelir (Πάτση, 1968). “Dış gerçeklik” olarak adlandırılan tüm bu durumları sadece yansıtmak yeterli değildir, aynı zamanda onlara “sadık” kalmak da gerekir (Λεξικό της κοινής νεοελληνικής). Terimin Fransızca

²³ Νιρβάνας, Π., 1968, *Τα άπαντα: τα λογοτεχνικά και κριτικά με τα καλλίτερα χρονογραφήματα* (ed. Γ. Βαλέτας), Αθήνα, Γιοβάνης, s. 280.

roman de mœurs'dan geldiğini savunan Beaton, Yunancadaki **ithografia** ya da sıfat haliyle **ithografiko** sözcüğünün yabancı dillere çevrilmesinin ve sözcüğün tam anlamıyla neye işaret ettiğinin anlatılmasının zorluğuna dikkat çeker. Bu zorluğa rağmen, **ithografia** için şöyle bir tanım önerir: “[*ithografia*] özellikle dış ayrıntılarda ısrar ederek ya aşırı duygu yüklü bir biçimde ya da en çığ yanlarını ayrı ayrı vurgulayarak Yunan kırsal yaşamını anlatır.” (Beaton, 2015: 286-287). Terimin *roman de mœurs*'dan geldiği konusunda Beaton'la hemfikir olan Vitti ise *roman de mœurs*'un sadece kırsalla sınırlı kalmayıp bütün bir kent yaşamını da içerdiğini savunur (Bίττι, 1991: 44). Linos Politis ise terimi sadece hikâye ile sınırlayıp Yunan köy yaşamını ve bu yaşamın basit insanlarını anlatan edebi bir tür olarak tanımlar (Πολίτης, 2001: 200-201). Vitti'ye göre **ithografia**, isim olarak kullanıldığında çok dar bir alana sahiptir; oysa aynı sözcük, hikâye ya da roman isimlerini niteleyen bir sıfat halini – **ithografiko** (ηθογραφικό) – aldığı zaman “Hellen hikâyesi” olarak tanımlanan türe işaret eder. Bu şekilde, *roman de mœurs*'un çok geniş bir alanı kapsayan yelpazesi, Yunanca **ithografiko** sıfatıyla iyice daraltılır. **ithografiko** ile kastedilen, aynı yıllarda halkbilimin de konusunu oluşturan, kırsal yaşamdır (Bίττι, 1991: 179).

Vuturis **ithografiayı** “belirli bir topluma (kente ya da kırsala) ait geleneklerin, göreneklerin, davranış biçimlerinin, ideolojinin ve genel olarak toplu yaşam biçiminin, gerçeğe uygun bir biçimde yeniden canlandırılması” olarak tanımlar (Βουτουρή, 1995: 259). Buna göre **ithografia** 1880'lerde yeni ortaya çıkmış bir tür olarak ele alınmayıp geçmişi 1840'lara dek uzatılır.²⁴ Zaman içinde gelişmiş üç tür **ithografia** söz konusudur: 1) kentsel **ithografia**, 2) pastoral kırsal **ithografia** ve 3) realistik kırsal **ithografia** (Βουτουρή, 1995: 260-261). Araştırmacı, bu **ithografia** türlerinden ikincisinin, pastoral kırsal **ithografianın**, 1883'te *Estia* dergisi tarafından düzenlenen hikâye yarışması ile ortaya çıkıp çok kısa bir süre sonra, 1890'da, kaybolduğunu savunur (Βουτουρή, 1995: 261).

²⁴ Başka araştırmacılar da **ithografianın** başlangıcının 1840'ların sonlarına dek uzandığı görüşünde hemfikirdirler. Bkz. Τζιόβας, 2017: 117 ve Βαρελάς, Λ., 2006, “Ανιχνεύοντας την προϊστορία της ‘ηθογραφίας’ πριν το 1883”, **Ο Ελληνισμός στον 19ο αιώνα: ιδεολογικές και αισθητικές αναζητήσεις** (Ed. Π. Βουτουρή & Γ. Γεωργής), Αθήνα, Καστανιώτης, 256-268.

Eleni Politu-Marmarinu **ithografianın** ikili yönüne vurgu yapar: 1) Kırsal yaşama özgü gelenek ve göreneklerin edebi metinlere yansımaları, 2) Kırsal yaşamın “karanlık” yönlerinin “gerçekçi” ve “naturalist” bir biçimde edebi metinlere yansımaları (Πολίτου-Μαρμαρινού, 1984: 221). Bu noktada araştırmacılar **ithografia** ile realizm ilişkisi üzerinde dururlar. Vitti realizmi rahatlıkla “**ithografia** dönemi” şeklinde niteler (Βίττι, 1991: 160). Realizmin gerek edebiyat ve sanat gerekse sözcük anlamı olarak en çok üzerinde durulan özelliği, gerçekliği “olduğu gibi”, hiçbir “idealleştirme” ya da “güzelleme” yapmadan yansıtmak olduğudur (TDK; Λεξικό της κοινής νεοελληνικής). Ancak Rene Wellek’in de işaret ettiği üzere, gerçeklikle ve gerçekleri olduğu gibi yansıtmakla ne kastediliyor olunabilir?²⁵ Beaton’a göre bu gerçeklik, “yaratılmış”, “özel” bir gerçekliktir (Beaton, 1996: 108). **İthografia**, halkbilim ile birlikte, dönemin özel bir ihtiyacına hizmet etmiştir. Bu ihtiyaç, kentli okuyucunun kendisini özdeş kılabilceği “yeni bir gerçeklik” yaratma ihtiyacıdır. Bu gerçeklik ise Yunanlılıktır (Beaton, 2015: 294-295). Anna Tzuma’ya göre Yunanistan’da **ithografia**, Alman romantiklerinin tarihte devamlılık anlayışlarının etkisi sonucu ortaya çıkmıştır (Τζούμα, 2007: 123). Buna göre, tarihi roman ve **ithografia** aynı amaca hizmet eder. Bu amaç, ulusal anlatının edebi alanda da yinelenmesinden başka bir şey değildir (Τζούμα, 2007: 127). Tarihi roman, kökene ilişkin mitler ve tarihi anlatılar geliştirmiştir. **İthografia** ise halk kültürüne yönelip atalarla bir çeşit akrabalık bağları bulup çıkararak zaman içinde bir “devamlılık” miti geliştirmiştir (Τζούμα, 2007: 108). Bu anlamda, Tzouma’ya göre, K. Paparigopoulos’un *Tarih*’i ile N. Politis’in hikâye yarışması için yazdığı çağrı metni arasında hiçbir fark yoktur.²⁶ Her ikisi de tarihte “devamlılık” düşüncesine hizmet eder (Τζούμα, 2007: 128). Bu şekilde, Antik Hellen “ruhu”na ait kimi unsurlar “el değmemiş” Yunan kırsalında aranır.

19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı kaleme alınan metinlerin hangi türe ait olduğu konusunda bir kafa karışıklığı vardır. Öyle ki makale, köşe yazısı, anekdot gibi türler dahi iç içe geçmiş durumdadır. Tziovas’a göre **ithografia**, tüm bu iç içe geçmiş

²⁵ Wellek’in bu düşüncesine dikkat çeken Mario Vitti’dir. Bkz. Βίττι, 1991: 147-148.

²⁶ Hatırlanacağı üzere Politis, 1883 yılında *Estia* dergisinde düzenlenen hikâye yazma yarışması için gönderilecek hikâyelerdeki olayların, Hellen tarihinin (Antik, Orta ya da Çağdaş) bir döneminde geçmesi şartını koymuştu.

türlerin birlikte eritildiği pota gibidir. Bu nedenle **ithografia** saf bir edebi tür olarak belirmez (Τζιόβας, 2017: 140-141). **İthografia**, edebi bir tür olmaktan ziyade bir “anlatı metni” şeklinde değerlendirilir. Gezi metinleri, halk şarkıları ve gelenekleri, biyografiler, anılar vb. bu “anlatı metni”nin kapsama alanı içindedirler (Τζιόβας, 2017: 139). Bu dönem metinlerinin, halkbilimsel unsurların ağır basması nedeniyle sadece bu yönüyle değerlendirilmesi, konunun diğer yanlarını – örneğin kırsal-kent, Yunanlılık-kozmopolitlik, romantizm-realizm gibi karşıtlıkları – ıskalanmamıza neden olur. Oysa Vuturis’in belirttiği gibi, 19. yüzyıl boyunca yayımlanan düzyazı metinlerinin türleri arasında çizgisel değil, paralel bir ilişki vardır (Βουτουρής, 1995: 245).

Değişen sanat ve edebiyat anlayışı ile birlikte **ithografia** sözcüğü 20. yüzyıl başlarında olumsuz bir anlam yüklenmeye başlamıştır. **İthografik** hikâye ya da **ithografik** roman gibi kullanımları olsa da **ithografia**, kısa anlatılarla özdeşleşmiştir. Bu açıdan bakıldığında, daha çok öznellik ve yaratıcı hayal gücü talep etmeye başlayan 20. yüzyıl sanatına ve düzyazısına hitap etmiyordu. Bu tür, derin psikolojik ve toplumsal çözümlemeler için uygun bulunmuyordu (Τζιόβας, 2017: 118-119). 20. yüzyıla gelindiğinde **ithografia** artık küçümsenmeye, “gerici” ve “sefil” olarak görülen köy ile ilişkilendirilmeye başlanmıştır (Τζιόβας, 2017: 120-121). Atina 19. yüzyılın son yirmi yılında, Trikupis’in modernleşme programıyla birlikte toplumsal, ekonomik ve siyasi alanda hızlı bir değişime sahne olmuştur. Bu değişim sonucu kırsal ile kent arasındaki uçurum iyiden iyiye derinleşmiştir. (Βουτουρής, 1995: 225-227). Bu değişimle birlikte, Yunanistan’ın “modern” bir devlet haline gelme arzusu artmış, ithografia ise modernleşmenin düşmanı şeklinde algılanmıştır. Bu düşmanca bakış, bir edebiyat sorunu olmanın ötesinde, ulusun yurt dışında nasıl bir imaj sergilemesi gerektiği ile ilgilidir. Yunanistan, yurtdışında daha az folklorik bir imaj ortaya koymalıydı (Τζιόβας, 2017: 125-126). Bu nedenlerden dolayı, 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı düzyazısının kırsal-şehir arası bir çekişmeyi tanımladığı söylenir (Τζιόβας, 2017: 122; Βουτουρής, 1995: 268). Bu çekişme esnasında kimi zaman “saf ve doğal” köy yaşamı kimi zamansa “kahramanların ve bilge insanların şehri” Atina idealleştirilir. Bu bağlamda **ithografia**, modernliğe geçişte çekimser bir adım olarak değerlendirilir (Τζιόβας, 2017: 160).

Tziovas **ithografik** metinlerin okur merkezli teoriler doğrultusunda incelenmesinin, bize **ithografianın** pek çok yönünü gösterebileceğini söyler (Τζιόβας, 2017: 156). Nitekim bu çalışmada da yapmaya çalıştığımız, incelemeye konu olan metinlerin nasıl bir okuyucu kitlesi yaratmaya, okurda hangi duyguları uyandırmaya çalıştığıdır. Diğer bir deyişle, yaratılan karakterlerle ve olaylarla, hatta hiç söz edilmeyip “unutulan” durumlarla bile okurun nasıl bir imaja inandırılmak istendiği ortaya koyulacaktır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

1880-1922 ARASI YAYIMLANAN YUNAN HİKÂYELERİNDE KADIN ve ULUSAL KİMLİK

4.1. Georgios Viziinos / Γεώργιος Βιζυηνός (1849-1896)



Resim 4.1.
Georgios Viziinos
Pikili Stoa / Ποικίλη Στοά dergisi, 1894.¹

Georgios Viziinos 1849 yılında Doğu Trakya'nın Vize kasabasında dünyaya gelir.² Gerçek adı Georgios Mihalidis olan yazar, “Vizeli” anlamına gelen “Viziinos” soyadını doğduğu kasabanın adından alır. Babasının ölümü üzerine annesi onu İstanbul'a, bir akrabasının terzi dükkânında çırak olarak çalışması için gönderir. Akrabası ölünce, bu sefer de Lefkoşa'ya bir başpsikoposun yanına kilisede eğitilmek üzere gönderilir. Burada ilköğrenimini tamamlayan yazar, İstanbul'a döner ve Heybeliada Ruhban Okulu'na yazılır. Ünlü şair İlias Tantalidis'in yardımıyla 1873 yılında ilk şiir kitabını çıkarır. Çok ilgi gören bu kitap sayesinde dönemin ünlü

¹ Görsel için bkz. http://www.greek-language.gr/digitalResources/literature/education/literature_history/search.html?details=24

² Georgios Viziinos'un öz yaşam öyküsü için şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Εθνικό Κέντρο Βιβλίου (ΕΚΒ); Αθανασόπουλος, Β., 1996, *Οι μύθοι της ζωής και του έργου του Γ. Βιζυηνού*, Αθήνα, Καρδαμίτσα.

zenginlerinden Georgios Zarifis'in dikkatini çeker. Zarifis, uzun yıllar Viziinos'un hâmilliğini üstlenecektir.

Göttingen, Leipzig ve Berlin'de felsefe ve psikoloji eğitimi alan Viziinos, 1881 yılında *Das Kinderspiel in Bezug auf Psychologie und Pädagogik* (Psikolojik ve Pedagojik Açıdan Çocuk Oyunu) başlığı ile hazırladığı doktora tezini savunur. 1882'de Paris'e giden yazar burada dönemin tanınmış edebiyatçıları ile tanışma fırsatı yakalar. 1883'te Londra'ya geçer ve ilk hikâyelerini burada kaleme alır. Bir yıl sonra Hâmisi Zarifis yaşamını kaybeder. Ekonomik açıdan zorlanmaya başlayan Viziinos, aklına aniden esen bir düşünceyle Kırklareli'nde büyük bir umutla altın aramaya başlar. Sonrasında Atina'ya döner ve bir ortaokula öğretmen olarak atanır. Bir yandan da şiir, hikâye ve deneme türünde eserler vermeye devam eder. 1885 yılında Atina Üniversitesi'nde felsefe tarihi dersleri vermeye başlar. Ders verdiği lisedeki bir kız öğrenciye – Betina Fravasili – âşık olur. Bu platonik aşk, hâmisinin ölümü, ekonomik sıkıntılar ve özellikle de altın bulma hevesinin onda obsesyon ve psikoz oluşumuna neden olduğu öne sürülür. Viziinos kapatıldığı ruh ve sinir hastalıkları hastanesinde, elli yedi yaşında, yaşama veda eder.

Şiir ve hikâye türünde eserler veren yazarın halkbilim ve felsefe alanlarında da çalışmaları bulunmaktadır. Viziinos'un Çağdaş Yunan hikâyeciliğinde halk geleneklerine ve psikolojik realizme giden yolda bir dönemeç olduğu ve hastaneye yatırıldıktan sonra, özellikle, hikâyelerine olan ilginin arttığı söylenir.

Toplam sekiz hikâyesi bulunan yazarın hikâyelerinin çoğu, dönemin ünlü halkçı dergisi *Estia*'da yayımlanmıştır. Hikâyelerin hepsi **katharevusa**da yazılmış, zaman zaman halk deyişlerine de yer verilmiştir. Bu anlamda yazar karışık bir dil kullanmıştır.

Viziinos'un hikâyelerinde otobiyografik özelliklerin ağırlıklı olduğu söylenir (Αθανασόπουλος, 1996: 15). Yazarın dört kardeşi vardır: Hristakis (ağabeyi), Anna (ablası), Annio (küçük kız kardeşi) ve Mihailos (küçük erkek kardeşi). Annesi Despinio, Mihailos'a hamileyken eşini kaybeder. Bunun üzerine son doğan çocuğuna eşinin adını verir. Otobiyografik özellikteki metinlerine en belirgin örnek olarak şu iki hikâyesi verilebilir: *Annemin Günahı*, annesi Despinio'nun, bebeğini (Anna'yı) emzirirken yanlışlıkla uykuya dalıp üzerine yatarak ölümüne neden olması üzerine;

Kardeşimin Katili Kimdi? başlıklı hikâye ise cinayete kurban giden ağabeyi Hristakis anısına kaleme alınmıştır.

Özellikle toplumsal cinsiyet açısından son derece ilgi çekici olan hikâyelerde bol miktarda “kadınsı” ve “erkeksi” karaktere rastlanır. Genel anlamda Avrupa cinsiyetçi söyleminin dışına çıkmayan bu metinlerde “öteki”, bir şekilde kadınsılıkla ilişkilendirilir.

1883 yılı, Nisan ayında *Estia* dergisinde tefrika edilen *Annemin Günahı* (*To Amartima tis mitros mu / To Amártima της μητρός μου*) adlı hikâyede³ küçük kızı Annio’yu, yakalandığı amansız hastalıktan kurtarmak için her yolu deneyen anne, “günah işleme korkusu”nu da yenip son çare olarak kızının boynuna Arapça yazıların yazılı olduğu bir muska asar. İçinde dua olduğunu tahmin ettiğimiz bu yazılar metinde şu şekilde dile getirilir: “Büyüler ayazmaların yerini aldı. Sonra rahiplerin dua kitapları yerine büyücülerin salavatları⁴ geldi” (*To Amártima της μητρός μου*: 70). Arapça muska “hurafe”; “gizemli Arapça yazılar” ise “büyücülük”le eşdeğer tutulur (*To Amártima της μητρός μου*: 70). İstanbul’a çalışmaya giden Yorgis, çok uzun bir süre annesine mektup dahi gönderemez. Buluştuklarında ise ona İstanbul’da mutsuz olduğunu, “Türkleştiğini”, yani bir Osmanlı Müslüman’ı gibi davranmaya başladığını söyler. Bunu duyan annesi sinirlenir ve şöyle der: “Dilini eşek arıları soksun! Bunu söyleyen benim çocuğum olamaz!” Tanrı’ya yeniden babalarının inancına dönmesi için dua eder (*To amártima της μητρός μου*: 85). Yapılması gereken, babalarının inandığı şekilde inanmaktır. Anne bu konuda örnek alınamaz.

Yorgis İstanbul’a döndüğünde, hayalinde başka bir kız kardeşle karşılaşmak vardır. Danslara, panayırlara götüreceği, ona sevdiği şeyleri alacağı ve en sonunda da evlendireceği bir kız kardeş... Ancak tüm bunları, hayalinde betimlediği “ideal” kız kardeş/kadın için yapabilirdi:

“Ama bu kız kardeşi güzel ve sempatik, kendini geliştirmiş, akıllı, okuma-yazma bilen, el işinden anlayan ve o zamana kadar yaşadığım yerlerdeki kızlar

³ Metnin Fransızca çevirisi, Paris’te çıkan *La Nouvelle Revue* adlı dergide 1883 yılı Mart ayında yayımlanmıştır. Bkz. *Διαδραστικά Σχολικά Βιβλία*, (Çevrimiçi)

<http://ebooks.edu.gr/modules/ebook/show.php/DSGL-C132/638/4103,18807/>

⁴ Metnin orijinalinde Türkçedir.

gibi tüm iyi özelliklere sahip biri gibi hayal ediyordum.” (*To amártημα της μητρός μου*: 87).

Annesinin evlat edindiği üvey kız kardeşi Katerinio ise tüm bu “ideal” sayılan özelliklere sahip değildir. Anlatıcının “o zamana kadar yaşadığı” yerler Avrupa şehirleridir. Hayalinde canlandırdığı kız kardeş, Avrupa söylemi tarafından tanımlanmış ve onaylanmış bir kadındır. Avrupa ölçülerine göre “güzel ve sempatik” ve Avrupa’nın değer kabul ettiği inanç biçimlerine sahip olmalıdır. Aksi takdirde onay alamaz ve dışlanır.

Metinde kadın-fedakârlık ilişkisi sürekli canlı tutulur. Genç yaşta kocasını kaybeden Despinio, evden çıkmaya utanır. Böyle bir davranışın, “özgürlüğünü kullanmak, onun tadına varmak” olacağını düşünür. Kadın bu düşüncesini ancak çocuğu hastalandığında aşar. Bir annenin, çocuğu için yapamayacağı fedakârlık yoktur (*To amártημα της μητρός μου*: 68). Anne “ahlaklı”, “Tanrı korkusu olan” bir kadın olarak betimlenir (*To amártημα της μητρός μου*: 93). Kadın çok sevdiği bir şeyi, evli bir kadına yakışı kalmayacağı ya da kocasının böyle bir şeyi uygun bulmayacağı düşüncesi ile yapmaktan vazgeçebilir. Bu durum “normal” karşılanır. Despinio, kocasıyla ilgili hatıralarından bahsederken, bir tanıdıklarının düşüncesine birlikte gittiklerini söyler: “Beni de insan içine çıkarmak istedi. Evli bir kadın olmanın tadını çıkarayım diye.” (*To amártημα της μητρός μου*: 89). Birlikte dans ederler. Despinio, her genç gibi kendisinin de dansı sevdiğini söyler; ancak kocasıyla konuşurken “senin hatırın için dans ettim” der (*To amártημα της μητρός μου*: 90). Kadının “insan içine çıkıp çıkmaması” erkeğin vereceği karara bağlıdır. Despinio bu durumdan bir rahatsızlık duymaz. Despinio, kendi adının yanı sıra kocasının adı ile de anılır. Mihailos’un karısı anlamına gelen Mihaliesia adı ile kendine bir varlık alanı açmaya çalışır. Kocasını ölmüş de olsa kadın, onun bir zamanlarki varlığı ile var olmaya devam eder (*To amártημα της μητρός μου*: 81). Metinde kadının yapması beklenen kimi görevlere yönelik toplumsal eleştiri de vardır. Kadının, acısını bile yaşarken belli normlar içinde hareket etmeye mecbur bırakılması anlatıcı-yazarın gözünden kaçmaz:

“Birçok yabancı kadın ölmüş babamın ardından bağıra çağıra yas tutarken, annemin bolca ve sessizce döktüğü gözyaşlarını kınadılar. Bahtsız annem yanlış anlaşılmasın, mahcubiyet sınırlarını aşarım diye korktuğundan böyle yapıyordu.” (*To amárthma tēs μητρός μου*: 79).

1883 yılı, Ağustos ayında *Estia* dergisinde tefrika edilen *Pire ve Napoli Arasında* (Metaksi Pireos ke Neapoleos-*Μεταξύ Πειραιώς και Νεαπόλεως*) başlıklı hikâye, bir gemi yolculuğu sırasında anlatıcı, Masinga ve babası arasında gelişen ilişkileri konu alır. Anlatıcı gemiyle seyahat ederken, eskiden tanıdığı bir kız çocuğu ile karşılaşır. On dört yaşında, erkek gibi davranan bir kız çocuğudur söz konusu olan. Masinga adındaki bu çocuğun babası Yunanlı, annesi İngiliz’dir. Bu evlilik, Yunanlı ve herhangi bir ülke vatandaşı arasında gerçekleşmez. Avrupa’nın büyük güçlerinden biridir söz konusu taraf: İngiltere. Böylelikle Çağdaş Yunan ile Avrupa arasındaki akrabalık, kurulması en kolay yol olan, evlilik bağı ile bir kere daha okuyucuya hatırlatılmış olur. Masinga’nın “el değmemişliği” satır aralarında sürekli vurgulanır: “bakire görünüşü”, “bakirenin gülüşü”, “bakir mükemmellik”, “bakirenin yaşam deneyimi” (*Μεταξύ Πειραιώς και Νεαπόλεως*: 101, 107). Küçük kız Masinga sıklıkla “bakire” olarak adlandırılır. Bu şekilde kadına yüklenen cinsel yükümlülük bir kez daha vurgulanmış olur. Babası Masinga’yı bir kız okuluna göndermek ister. Masinga’nın kendisine bundan bahsetmediğini söyleyen anlatıcıya baba şu yanıtı verir: “Size bir şey söylemedi; çünkü bunu bilmiyor. Bilmiyor; çünkü ona söylemedik. Söylemedik; çünkü bunu bilmek onun işi değil.” (*Μεταξύ Πειραιώς και Νεαπόλεως*: 129). Böyle bir eğitim Masinga’nın kendisi için değil, gelin olarak gireceği “yüksek” topluluğa adaptasyonu için istenir. Masinga’nın planlanan bu evlilikten haberi yoktur. Bu durum yazar tarafından eleştirilir: “Masinga, artık Masinga değildi. Plumpsium’un kontesiydi. Yüksek sosyetenin tüm davranışlarını öğrenmişti.” (*Μεταξύ Πειραιώς και Νεαπόλεως*: 129).

Erkeklik olgusu askerlik, güç-kuvvet ve sertlik ya da en azından yumuşak olmama gibi kavramlarla sıkı sıkıya ilişkilendirilir. Masinga kadın giysileri içine gizlenmiş bir erkek gibi resmedilir. Giysileri “kadın giysisidir”; ama “görünüşü ve ifadesi” erkek gibidir. “Eril ve küstah” bir suratı vardır (*Μεταξύ Πειραιώς και Νεαπόλεως*: 98, 100). Benzer şekilde bir askerden bahsedilirken, askerin “acımasız”,

“güçlü kuvvetli” oluşu gibi özellikleri sıralanır (*Μεταξὺ Πειραιώος καὶ Νεαπόλεως*: 104). Erkek ile kadın doğası arasındaki zıtlık dile getirilir. Masinga’nın “erkek görünüşü” ile “şefkatli”, “metafizik” kadın ruhu arasındaki karşıtlık vurgulanır (*Μεταξὺ Πειραιώος καὶ Νεαπόλεως*: 107).

M.Ö. 7-8. yüzyılda kurulduğu tahmin edilen bir Antik Hellen kolonisi olan Napoli, bir kadına benzetilir. “Akdeniz’in güzel ve bol çeyizli kızı” Napoli, Napoli’nin güney-doğusunda bulunan Vezüf (Vesunio) Yanardağı ile nişanlıdır. Napoli, Vezüf’ü Posillipo (Tepesi) ile aldatır. Posillipo, Napoli’yi güzel müziklerle, valslerle, havai fişeklerle kandırır (*Μεταξὺ Πειραιώος καὶ Νεαπόλεως*: 118-119). Toplumsal cinsiyet açısından dikkati çeken nokta, egemen Avrupa söyleminin, kadınlık ve erkeklik kavramlarına ilişkin icat ettiği anlamların burada bir kere daha yineleniyor olmasıdır. Napoli, bir zamanlar “atalar” (Antik Hellenler) tarafından fethedilen (bekâreti bozulan) kadın bedeni ile özdeşleştirilir. Napoli’ye nişanlı (erkek) olarak seçilen coğrafi yapı herhangi bir dağ tepe değil, Vezüf Yanardağıdır. Her an patlamaya hazır bir volkan olan damat adayı, “öfkeli”, “kıskançtır” ve rekabetçidir. Napoli’yi kandırmaya çalışan komşu Posillipo ile rekabet halindedir. Öfke, hiddet, güç, kıskançlık ve rekabet duygusu erkeklikle bir sayılan duygu durumlarıdır. Napoli ise akıllı havada ve zayıftır. Güzel müziğe, valse, görsel şöenlere aldanır. İlginç olan, yazarın hemen alt satırlarda bu söylemi bir parça da olsa yıkmaya çalışmasıdır. Kadına söz hakkı, savunma hakkı verilir. Masinga edilgen bir kadın olarak belirmez. Erkeğin sözlerini değiştiremez bir kanun gibi kabul etmez. Napoli ile Vezüf’ün hikâyesini anlatan anlatıcıya Masinga’nın tepkisi kayda değerdir:

“Ben, senin Napoli’n gibi ne kendini beğenmişim ne tuhafım ne de yüreksizim! Ama sen hep öyleydin. Beni hep deli bir kız sandın! (...) Elbette kızdım! Bunu inkâr etmiyorum; ama sana değil, senin Vezüf’üne, yaşlı, sert, zalim Vezüf’üne kızdım! Beni duydun mu? Birini yaktı, şimdi birini daha yakmaya çalışıyor! Ve az bir zaman sonra belki birini daha... ve bu böyle sürüp gidecek! Bu hoşuna mı gidiyor? Onun kementlerine düşmeyi arzu etmediyse bu, Napoli’nin suçu mu?” (*Μεταξὺ Πειραιώος καὶ Νεαπόλεως*: 120, 121).

Masinga, anlatıcının hikâyesini beğenmeyip ona bir şiir okumak ister. Ancak okuduğu şiir kendisine ya da başka bir şaire ait değildir. Anlatıcının-şairin yazmış

olduğu bir şiiri ona okur. Bu şekilde anlatıcıyı gene kendisiyle düzeltmiş olur. Burada da kadın, her zaman okur-pasif konumunda, erkek ise yazar- aktif-yaratıcı- üretici konumdadır.

Anlatıcı *Pire Napoli Arasında* adlı hikâyede ana dili İngilizce olan Masinga’ya şöyle der:

“Şimdi Hellenceyi ne de güzel konuşuyorsun! O İngiliz aksanıyla öğrenebileceğine inanmıyordum. Bravo sana! Şimdi sen gerçek bir Hellen’sin!”
(*Μεταξὺ Πειραιῶς καὶ Νεαπόλεως*: 99).

Yazarın kurduğu bu cümleden Hellence konuşan birinin Hellen kabul edilebileceği varsayımını çıkarabiliriz. Ancak bu varsayım, yalnızca anadili İngilizce olan Masinga için geçerlidir, hemen aşağıda değineceğimiz hikâyedeki Çingene kadın için geçerli değildir. “Kurnaz bir büyücü” şeklinde tanımlanan (*Ποιός ἦταν ὁ φόνευσ τοῦ ἀδελφοῦ μου*: 159, 161, 162) çingene kadın, ana dili Hellence olmasına rağmen, Hellen sayılmayıp “Hellence konuşan Rum çingenesi” şeklinde tanımlanır (*Ποιός ἦταν ὁ φόνευσ τοῦ ἀδελφοῦ μου*: 159).

Hikâyede yolculuk, Pire’den Fransa’ya (Marseille) ve İtalya’ya (Napoli) gerçekleşir. Adı geçen yerler Paris, Londra ve Hindistan’dır. Hindistan, “Doğu halklarının cenneti” şeklinde tanımlanır (*Μεταξὺ Πειραιῶς καὶ Νεαπόλεως*: 132).

1883 yılı, Ekim ayında *Estia* dergisinde tefrika edilen *Kardeşimin Katili Kimdi?* (*Pios itan o fonevs tu adelfu mu / Ποιός ἦταν ὁ φόνευσ τοῦ ἀδελφοῦ μου*) adlı hikâyede cinayete kurban giden oğlunun katilini bulmaya çalışan bir kadının hikâyesi anlatılır. Despinio, bir zaman bahçesinde hasta bulduğu Kamil’i evinde aylarca bakıp iyileştirmiştir. İstanbul’a oğlunun katilini bulmak amacıyla geldiğinde, bir süre otelde kaldıktan sonra Kamil ve annesinin ısrarı üzerine oğlu Mihailos ile birlikte onlarda misafir olur. Kamil’in erkek kardeşi zaptiyedir. Burada Hristakis’in katilini bulabileceğini düşünürler. Türk’e yardım eden, yüksek empati yeteneğine sahip, yüce gönüllü, azize kadın Hristiyan bir Yunanlı’dır. (*Ποιός ἦταν ὁ φόνευσ τοῦ ἀδελφοῦ μου*: 171). Öte yandan, Kamil’in annesi de iyi bir Osmanlı kadını olarak anılır (*Ποιός ἦταν ὁ φόνευσ τοῦ ἀδελφοῦ μου*: 157).

Kamil toptan tütün alışverişi yapmak için kırsala gider. Alışveriş yaptığı çiftçilerden biriyle kankardeşi olur. O kadar iyi anlaşıyorlardır ki çiftçi, Kamil'den damadı olmasını ister. Onu kız kardeşi ile evlendirmek ister. Kadına böyle bir evliliği isteyip istemediği sorulmaz bile. Öte yandan Kamil, bu evlilik için ikna edilmek istenir: “Ona, gel seni damadım yapayım, dedi. Bir kız kardeşim var. Güzeller güzeli. Onu bir kere görsen aklını yitirirsin...” (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 168). Bu kızkardeşin adı metinde bir kere bile geçmez. Kamil tutulduğu kara sevdâ yüzünden “fanatik” bir derviş tekkesine gider. Kamil’in de sinirleri, tıpkı kadınlarda olduğu gibi, böyle bir sevdâyı kaldırabilecek denli sağlam kabul edilmez. Hikâyenin başında olumlu sayılabilecek özelliklerle sunulan Kamil karakteri aşka, duygulara yenik düşer. Bu özelliği ile “zayıf”tır, kadınsıdır. Nitekim onun bu “hassas” yapısı, ilerleyen sayfalarda eşcinselliğe dahi bağlanacaktır. Anlatıcı, yatağa uzanıp hikâyeyi gözünde canlandırmaya çalışır. Kamil’i, nişanlısından başka, kan kardeşine karşı da şiirsel bir sevgi beslerken hayal eder. Bu durumun “onun hassas kalbi için ne kadar doğal” sayılabileceğini dile getirir (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 175).⁵ Yumuşaklığın kadınlıkla, sertliğin erkeklikle ilişkilendirildiği yumuşak-sert karşıtlığı bir kez daha karşımıza çıkar. Kamil’in “uysal” yapısı, intikamın “sert” doğası ile uyuşmuyordur (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 176). İntikam almayan, elinde “katilin kafasıyla dönmeyen” erkek, erkek sayılmaz (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 170). Bir kadın (Despinio) tarafından söylenen bu sözler birkaç sayfa ileride eleştirilir: “barbarca intikam almak” Osmanlı erkeğine yakışan bir davranış olarak tanımlanır (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 176). Bu durumda “öteki”nin erkeği ile “bizim” kadın bir parça da olsa eşit konuma getirilmiş olur. Her ikisi de sağduyudan yoksun davranış biçimleri ortaya koymaktadır. Yazar intikam ve benzeri duyguları medeniyet-barbarlık (Aydınlık-Karanlık) ilişkisi üzerinden yorumlar. Anlatıcı, Kamil’in Hristakis’in en yakın arkadaşı Haralambis’in katili olduğunu öğrenince, ondan “Türk” diye bahseder ve “tiksindiğini” belirtir (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 178). O zamana kadar “uysal” olan yapısı bir anda

⁵ Athanasopoulos, çalışmasında, kan kardeşlik (az miktarda kanın akıtılarak birbirine karıştırılması) olgusunu iki eşcinsel arasında gerçekleşen bir evlilik biçimi şeklinde değerlendirir (Αθανασόπουλος, 1996: 267).

değişir; o “dişi suratına” bir tokat indirilmek istenir (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 184). Nitekim Kamil, hikâyenin sonunda aklını tamamen yitirir. Böylelikle kadınlık ile akıldışılık/delilik aynı düzleme getirilmiş olur. Güçlü erkek-zayıf kadın karşıtlığı yalnızca irade ve fiziksel özellikler için söz konusu değildir. Aynı karşıtlık psikolojik durumlar için de geçerlidir: “Bizi yalnız bırakın dedim kadınlara. Efendi, sizin sinirleriniz için uygun olmayan üzücü ayrıntıları anlatacak.” (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 163). Despinio, oğlu Hristakis’in katilinin bulunamaması üzerine şunları dile getirir: “Dünyada çocuklarım olmasaydı erkek giysileri giyer, omzumda tüfekte katilin izini sürerdim.” (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 144). Kadın kimliği ile omza tüfek alınıp katilin izi sürülemez. Güç, silah, militarizm erkeklikle ilişkilendirilen kavramlardır.

Mekân olarak Doğu’nun cinsiyetlendirilmiş hali göze çarpar. Doğu’ya ait alışkanlıklar – tıpkı kadına atfedilenler gibi – her zaman “abartılı”; ama “içten” bulunur (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 152, 168). Doğulu, “konuksever” ve “duyarlı”; İngiliz ise, “benmerkezci” ve “bencil” gibi sıfatlarla nitelenir. “Duygusal” Doğulu – doğası gereği – yemyeşil çimenleri, ağaçları, mis kokulu çiçekleri, su şırıltılarını severken, “benmerkezci” İngiliz kendi ülkesi dışında her şeyi “küçük” ve “önemsiz” görür (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 112, 115). Fransız, İngiliz gibi doğrudan olumsuz sıfatlarla nitelendirilmese de “biz”den sayılmaz. Despinio İstanbul’da kaldıkları bir otelde çalışan, “İtici” bulduğunu söylediği “kâfir”⁶ Fransız hizmetli için şunları dile getirir: “Loui, git bize iki kahve yap gel hemen! Ama bak, senin şu bulaşık suyu gibi Frank kahvelerinden yapma gene! A-la-Turka ve şekersiz! Duydun mu?” (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 146). Doğulu “içten”dir; ancak bu Doğulun kim olduğu açıklanmaz. Bununla birlikte, Doğu’nun bir parçası olan Türk, hiçbir haliyle ulusal “kendi”yi tanımlayan unsurların içinde yer almaz. Türk, Rum’a ait büyüünün bile dışında tutulur: “O, Türk’tür, izninizle, Rum büyüleri onu tutmaz.” (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 276). Bununla birlikte Osmanlı sultanı, Türklere de kötü davranır (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 170).

⁶ Metnin orijinalinde Türkçedir.

Çevremizde olup bitenleri kendi kültürümüze ait dilsel tanımlamalarla anlatmaya doğal bir yatkınlık duyarız; ancak karşı taraf ile kurulabilecek bir empati, o kültüre ait dil kodlarını bir nebze olsun bilmeyi gerektirir. Bunun olmadığı durumlarda en sıradan olayların bile betimlenmesinde bir eğretilik, “öteki” olanı “biz”e yaklaştırma çabası gibi trajikomik durumlar ortaya çıkar. Kamil’in annesi, oğlunun başına gelenleri anlatırken sıklıkla Tanrı’ya şükreder. İlginç olan, yaşlı kadının Tanrı’ya Hristiyan kültürüne ait ifade biçimleri ile şükretmesidir: “Şükrolsun sana Efendi!”⁷ (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 170). Öte yandan, Kamil için “uysal”, “tatlı”, “sadık” gibi olumlu nitelendirmeler kullanılır (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 152); ancak Kamil’in bu “olumluluğu”, Millas’ın “safça olumlu” şeklinde adlandırdığı türdendir (Millas, 2000: 150). “Öteki”, “biz”im gibi olduğu, “biz”e yaklaştığı sürece kabul edilebilir. Kamil, “iyi”dir; çünkü iyileşebilmek için hiçbir şeye karşı gelmemiş, her şeyi yapmıştır: Koliva⁸ yemiş, kutsanmış sudan içmiş, papazın elini dahi öpmüştür (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 152). Anlatıcı kutsanmış su içen, papazın elini öpen bu “aklı başında” Kamil sayesinde Müslümanlara duyduğu antipatiyi unutmuştur (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 173). Buna rağmen anlatıcı, Kamil ve annesinin evinde kalmak istemez. Türklere karşı temkinli bir yaklaşım söz konusudur. Nitekim bu temkinliliği hikâyenin sonunda haklı çıkarılır. Kamil, ölen kardeşi Hristakis’in en yakın arkadaşı Haralambis’in katilidir.

Sultanın emrinde çalışan bir zaptiye olan Efendi (Kamil’in erkek kardeşi), ölçülü olmasını, doğru düzgün içki içmesini bilmez, sarhoş olur (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 166). Efendi, **Jeunes Turk** yanlısıdır. **Jeunes Turk** hareketini “ilerici”; karşıtlarını ise “muhafazakâr” olarak tanımlar (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 165). Efendinin sarhoş bir ağızla dile getirdiği bu düşünceleri metinde ince bir mizahla eleştirilir. Eskiye bırakıp yeni “ruh”tan, yeni düşüncelerden etkilenelim, diyen Efendi hakkında anlatıcı şunları dile getirir: “O

⁷ Efendi (Κίριος-Κύριος), Hz. İsa’yı tanımlayan bir adlandırmadır.

⁸ Koliva: Ölen kişinin ardından hayır için, buğday kullanılarak yapılan bir tür helva çeşidi.

zaman anladım ki Yeni Türklerin etkilendiği ruh, ispirto⁹ idi.” (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 166).

Kamil’in evleneceği kızın babasını, sultanın haremindeki kadınlardan biri doğurmuştur. Bu yüzden baba, kızını bir bey ya da paşa ile evlendirmek ister; ancak gençler birbirlerini sevince ses çıkarmaz görünür. Sonradan bir bahane bulup işi bozar. Kamil de bu olay üzerine yollara düşüp hastalanır. “Bencil” olan, “gaddar” olan, böyle bir soydan gelme oğuldur (kankardeşi). Onun arkadaşlığı, kankardeşliği dostluk falan değildir (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 175).

Olumsuz İngiliz ve Fransız imajının aksine Almanya, “yüksek bir kültür” olarak kabul edilir (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 205). Almanya ve Almanlar övülür. Almanların Yunanlılara duydukları “sempati” özellikle vurgulanır (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 229). Böylelikle Yunanlıların sahip olduklarına inanılan “şanlı” geçmiş ve bu geçmiş üzerinden sağlanan üstünlük duygusu, “ideal” kabul edilen bir toplum tarafından haklı çıkarılmış olur. Benzer şekilde, bir başka hikâyede de (*Eski Bir Hikâyenin Sonuçları*) Alman Klara, Pashalis’den Yunanlıların “ulusal yaşamları”nı dinlemeyi ister (*Αι Συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 236). Bu sayede, “yüksek” bir kültürün üyesi olan birinin, Yunanlıların “ulusal”, yani Antik Hellen’den günümüze (o zaman için hikâyenin yazıldığı tarihe) uzanan anlatısına duyduğu hayranlık vurgulanmış olur.

Mekân olarak Batı korkulan, tereddüt edilen yerdir. Despinio korka korka Avrupa’ya gönderdiği oğlunun sağ salim geri geldiğini, gönül rahatlığı ile iki adım yere gönderdiği oğlunun ise ölüsünün geldiğini dile getirir (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 136). Kâmil ile annesi, Despinio’yu Ayasofya’ya, sonra Bizans imparatoru Konstandinos’un mezarına ziyarete götürürler. Oradan da bir camiye giderler. Balıklı Meryem Ana Manastırı’nda tavanın içinde canlanan balıkları gördüklerini söylerler. Rivayete göre, İstanbul’un II. Mehmet tarafından alındığı tarihte (29 Mayıs 1453) manastırda balık kızartmakta olan bir keşiş İstanbul’un Türkler tarafından alındığını söylerler. Keşiş, bir yüzünü kızarttığı balıkların tavadan

⁹ Yunancada “ispirto” anlamında, Fransızca “esprit de vin” sözcüğünden ödünçlenen ve “şarabın ruhu” anlamına gelen “inopnevma-οινόπνευμα” sözcüğü kullanılır. Yazar, **Jeunes Türklerin** “yeni

fırlayıp ayazmaya atladıkları takdirde böyle bir şeye inanacağını dile getirir. Balıkların yarı kızarmış bir halde tavadan çıkıp ayazmaya atladıkları söylenir. Balıkların diğer yüzü de kızardığında İstanbul “yeniden” Yunanlılara geçecektir (Χώρα του Αχωρήτου). Benzer şekilde, İstanbul’un alındığı gün, Osmanlıların şehre girdiği kapının üzerine bir melek tarafından “Şehir her geçen gün daha da kötüye gidecek” anlamına gelen “To hir’ hir’ hirotero-To χειρ’χειρ’χειρότερο” yazısını gördüklerini söylerler (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 156); ancak ifadedeki küçük bir ayrıntı, yazarın bu tür mitler karşısındaki tutumunu gösterir: “Kapının üzerinde güya o gün Melek tarafından İstanbul hakkında yazılan yazıları gördük.” (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 156).¹⁰ Buradaki “güya” sözcüğü, anlatıcının-yazarın bu türden mitlere mesafeli yaklaştığını gösterir.

1884 yılı, Ocak ayında *Estia* dergisinde tefrika edilen *Eski Bir Hikâyenin Sonuçları* (*E sinepie tis palias istorias / Αι Συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*) adlı hikâyede anlatıcının-yazarın kendisi gibi Almanya’da öğrenim görmüş, liseden sınıf arkadaşı Pashalis ile Alman Klara arasındaki aşk ilişkisi anlatılır. Erkek “her zaman ciddi”, “her zaman ihtiyatlı” olduğu için kadın – doğasına aykırı olarak – ona “ciddi” davranmak zorunda kalır. Böylelikle kadının davranışı erkeğin tutumuna bağlanır: “Klara bana hiçbir zaman, diğer erkeklere olduğu gibi flörtvari, kendini beğendirmeye çalışır biçimde davranmadı. Bu çok doğaldı; çünkü her zaman ihtiyatlıydım.” (*Αι συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 231). Metinde Wagner’in *Uçan Hollandalı* operasına da değinilir. Buna göre, genç ve yakışıklı Hollandalı “bütün Alman kadınları gibi” Klara’nın da “idolü”dür; ama sadece “sarışın olanların” (*Αι συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 231). Klara’nın sevgisi, Tanrı kayrası ile benzer bulunur (*Αι συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 238). Pashalis, sevdiği kadına, Klara’ya bir mektup yazıp “günahlarını” itiraf etmek ister. Klara’yı “saflık” ve “bakirelik” kavramları ile niteleyen anlatıcı, Klara’nın onu tüm “günahları” ile kabul etmesi ihtimalini düşünmek bile istemez. Böyle bir durumda Klara’nın tüm “saflığı”nı kaybedip “günahın” bir parçası haline geleceğini, bu “ideal” kadının onun gözünde

ruhu”nu eleştirirken, ironik bir şekilde bu “yeni ruh”un aslında “şarabın ruhu” olduğunu söyler. Bir yandan da ölçüyü kaçırıp sarhoş olan Efendi’yi alaya alır.

¹⁰ Vurgu bize aittir.

sıfıra ineceğini düşünür (*ΑΙ συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 243). İlginç olan, “yüksek iyilik”, “safılık” gibi Tanrı’ya yüklenen sıfatlarla anılan Klara’nın, Hristiyan dininde Tanrı’nın en önemli özelliği olan bağışlayıcılığa sahip olmamasıdır. Pashalis’i “günahları” ile kabul edip sevmesi, Klara’nın tüm bu “iyi” özelliklerini kaybetmesi anlamına gelir.

Metinde, ulusal anlatıya uygun olarak, zamansal açıdan “devamlılık” ilkesine vurgu yapılır. “Odysseas’tan beri...” şeklinde ifadelerle yer verilir (*ΑΙ συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 204, 205). Antik Hellence deyimlerle sık sık karşılaşılır (*ΑΙ συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 188, 205, 208). Dönemin, halkbilim çalışmalarına yönelişinin bir sonucu olarak kırsal olumlu resmedilir. “Öyle temiz ve serin”dir kır yaşamı (*ΑΙ συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 195). Mekânla (kırsalla) dil arasında da sıkı bir bağ kurulur. Kırsal gibi “temiz ve serin” olan mekânda halk dilinde bir şiir okunur (*ΑΙ συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 196-197, 199).

Said, coğrafi yapıların da “insan yapımı” olduklarını dile getirir (Said, 2014: 14). Bu açıdan bakıldığında Çağdaş Yunanlı ile Avrupalının hayal edilen “akrabalığı”nın mekânsal düzlemde de kanıtlanmaya çalışıldığı görülür. Atina – Antik Hellen uygarlığı ile kurulan bağ sonucu – “aydınlığın ocağı” şeklinde anılır (*ΑΙ συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 206). Avrupa’nın temsili olarak okuyabileceğimiz Göttingen ise kişiyi entelektüel anlamda en üst seviyelere taşıyabilir. Onu “filolog ve yorumcu yapan” bir şehirdir Göttingen (*ΑΙ συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 250). Bu bağlamda Atina ile Göttingen arasında bir bağlantı/akrabalık kurulduğu söylenebilir. Bu şekilde Yunanistan ile Avrupa birbirine yaklaştırılırken, Yunanistan’ın mekânsal bütünlüğe henüz ulaşmadığı vurgulanır. Atina, “özgür” Yunanistan’ın merkezini oluştururken, Pashalis’in geldiği yerler, Doğu Trakya, “köle” Yunanistan’ın bir parçasıdır (*ΑΙ συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 206).

1884 yılı, Mayıs ayında *Akropolis* gazetesinde tefrika edilen *Bir Mayıs* (*Protomagia / Πρωτομαγιά*) adlı kısa hikâyede bahar mevsiminin gelişle birlikte Trakya’da yapılan yöresel kutlamalar anlatılır. İstanbul Hellen olmasına rağmen, “hâlâ Türk ülkesindedir” (*Πρωτομαγιά*: 272). Türkiye (Osmanlı İmparatorluğu), “büyücülerin” mekânı olarak belirir:

“Orada Anastenarislerin¹¹ ve Büyücülerin, yani bir zamanlar gözleri dönmüş bir halde zavallı Orpheas’ın vücudunu parçalayıp kafasını, parça parça edilmiş liri ile birlikte Meriç’in dalgalarına fırlatan Mainadlar¹² ile Bakkhaların vatanını hatırladım.” (*Πρωτομαγιά*: 272).

Metinde halk arasında yaygın olan batıl inançlar eleştirilir. Antik çağlardan beri doğanın dirilişini, baharın gelişini simgeleyen mayıs ayının ilk gecesi, inanışa göre, şeytanlar ve büyücüler evlere girip evin bereketini, huzurunu kaçırmaya çalışırlar. Yazar tüm bu inanışları mizahi bir dille eleştirir. Antik Hellen’e ait kimi pratiklerin yaşayan halk kültüründe hâlâ devam ettiği gösterilmeye çalışılır. Anlatıcıya göre Bir Mayıs, Paskalya zamanı suların kutsanması gibi gelenekler, eski zamanlardan günümüze gelmiş alışkanlıklardır; ancak Antik Hellenler, “Bizim atalarımız”, putperestliğin bir sonucu olarak Dionisios, Apollon, Hloris/Flora gibi ayrı ayrı tanrı ve tanrıçalara mal edilen bu doğa olaylarını, tanrı ve tanrıçalar adına her yıl düzenli olarak kutlanan birer yortu haline getirmişlerdir. Zambelios’un, Antik Hellenlerin putlara tapınma pratiğini Yunanlıların dini ikonlara tapınma pratiğine bağlayarak oluşturmaya çalıştığı “devamlılık” ilkesi metinde gösterilir: “Purperestlik... belki de [Hristiyanlık’ın] hafızasından hiç kaybolmamıştı.” (*Πρωτομαγιά*: 271). Kilise, Bir Mayısın simgelediği bu doğa sevgisini tüm “sadeliği” ve “saflığı” ile korumayı başarmıştır (*Πρωτομαγιά*: 272). Kilisenin bu durumu, Zambelios’un “demokratik öge” şeklinde tanımladığı ruhban ile halkın birliğini anımsatmaktadır.

1884 yılı, Haziran ayında *Estia* dergisinde tefrika edilen *Hayatının Biricik Yolculuğu* (*To Monon tis zois tu taksidion / To Mόνον της ζωής του ταξείδιον*), Viziinos’un toplumsal cinsiyet açısından en ilgi çekici hikâyesidir. Metinde anlatıcının dedesinin zaman içinde değişen cinsel kimliğine tanık oluruz. Annesi ve

¹¹ Anastenaris: Ateşin üzerinde yalınayak dans ederek Ateş Dansı Yortusunu (Ta Anastenaria/Ta Αναστενάρεια) kutlayan kişi.

¹² Mainadlar (Bakkhalar): Tanrı Dionisios’a eşlik ederek geceleri dağlarda ve ormanlarda kendilerinden geçip tanrıya karışan tanrıçalardır. Doğadan aldıkları bu güçle önlerine gelen vahşi hayvanları parçalarlar. Bkz. Erhat, A., 2002, “Mainad’lar”, **Mitoloji Sözlülüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi. İlginç olan Mainad ya da diğer adlarıyla Bakkhaların kadın olmasıdır. Bugün Yunancada “mainada/μαινάδα” sözcüğü yan anlamıyla “cadaloz” ya da “yabanıl kadın” anlamları taşımaktadır. Bkz. Τεγόπουλος & Φυτράκης, 2004, “μαινάδα”, **Μικρό Ελληνικό Λεξικό**, Αθήνα, Αρμονία.

babası tarafından Yeniçeri ocağına devşirme olarak alınmasın diye¹³ bir kız çocuğu gibi yetiştirilen Yorgis, doğduğunda Yorgia adı ile vaftiz edilir. Evlenecek yaşa geldiğinde ise babası tarafından kendisine bir erkek çocuğu olduğu söylenir. Saçları kesilir ve o zamana dek birlikte bebek oynadığı Hrusi ile evlendirilir.

Metinde özel alan-kamu alanı ayrımı kendini hissettirir. Yorgis kendisini kız çocuğu sandığı zamanlarda yollara düşüp yolculuğa çıkmaya cesaret edemezken, erkek çocuğu olduğunu öğrenir öğrenmez kendini avluda bulur (*To Mόνον της ζωής μου ταξίδειον*: 315). Kadın yönetilmesi gereken bir varlık olarak algılanır. Erkek olduğunu henüz öğrenen Yorgis, Hrusi ile evlendirileceği zaman şunları söyler: “Henüz yeni kaftanımı nasıl bağlayacağımı bile bilmezken, idare etmem için bana bir de kadın verdiler.” (*To Mόνον της ζωής μου ταξίδειον*: 312). Burada okur, toplum tarafından belirlenmiş olan cinsiyet rollerinin tersine çevrildiğine tanık olur. “İdare etmesi” için kendisine verilen kadın, Hrusi, evlendikten sonra pek çok yere seyahat etmiş, kutsal yerlere de giderek “Hacı” olmuştur. Yorgis ise seyahat etme hayali ile yetinip evde karısının çoraplarını örmüştür (*To Mόνον της ζωής μου ταξίδειον*: 303, 309). Başka bir deyişle kadın (Hrusi), kamusal alanda (dışarıda) var olurken, erkek (Yorgis) özel alanda (içeride) hayallerle dolu bir yaşam alanı yaratmıştır (Αθανασόπουλος, 1996: 202). Bu noktada dede Yorgis’in ifade şekilleri de kayda değerdir: “Beni Hacı ninene vermelerinden önce...”; “...beni Yeniçeri alacağına ninen aldı.”¹⁴ (*To Mόνον της ζωής μου ταξίδειον*: 310, 313). Athanasopoulos’a göre mizahi bir yolla dile getirilen bu yeniçeri-nine karşılaştırması, aslında ninenin, eril cinsiyetin uç bir temsili olan yeniçeri ile özdeşleştirilmesini içerir (Αθανασόπουλος, 1996: 202-203). Bu ifadelerde dikkati çeken bir diğer nokta ise kimin kimi “aldığı”dır. Eril egemen gelenekte, evliliklerde, “alan”ın erkek, “verilen”in ise kadın olduğu göz önüne alındığında Yorgis’in, kendini “verilen”in sınıfına yerleştirmesi dikkate değerdir.

¹³ Athanasopoulos burada tarihsel bir yanılgıya düştüğünü, Yeniçeri ocağının IV. Murad zamanında, yani dedenin doğumundan çok önce kaldırılmış olduğunu söyler. Araştırmacı bu yanılgının iki nedenden kaynaklanabileceğini savunur: Ya Viziiinos tarihe dikkat etmemiştir ya da dedenin cinsel kimliği, tarihi gerçeklerle uyuşmayan bir nedene, bilinçli olarak, bağlanmak istenmiştir (Αθανασόπουλος, 1996: 199). Athanasopoulos, bu sonuca Viziiinos’un öz yaşam öyküsünden hareketle varır. Aksi takdirde, metinde dedenin ya da anlatıcının doğum tarihine ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durumda yazarın yaratıcı hayal gücü ve kurgu özgürlüğü göz ardı edilmelidir.

Yazar, her ne kadar, her iki cinsiyete de yaklaşımında dönemin egemen söyleminin dışına çıkmıyor gibi görünse de metinlerinde iki nokta göze çarpar. Bunlardan ilki, küçük bir çocuk olan anlatıcı-yazarın yaratılış mitinde kadın çıplaklığı ile ilgili olarak dile getirdiği cümlelerdir:

“Ben Tanrı olsaydım, diyordum kendi kendime, Havva’mı yarattığım gibi bırakırdım. Çıplak haliyle zavallının bana ne gibi zararı olabilirdi? Öyle sanıyorum ki daha bile güzel olurdu. Usta-Tanrı, kadını cennette, yani evinde olduğu sürece çıplak bıraktı. Ancak onu zavallı Adem’in yakasına yapıştırmaya karar verdiği zaman süsleyip püsledi.” (*To Mόνον της ζωής μου ταξίδειον*: 287-288).

Bir diğeri ise, kadın ve erkek okuru ayrı ayrı vurgulamasıdır. Yunanca gramatik açıdan cinsli bir dildir. Kadın ve erkeklerin bir arada bulunduğu bir topluluğa hitap ederken, genel kural olarak, sadece eril cinsin kullanılması yeterlidir. Günümüzde, toplumsal cinsiyet çalışmalarının artışıyla birlikte kazanılan farkındalık sonucu metinlerde ve konuşmalarda, hatta facebook, instagram gibi sosyal medya ortamlarında, her iki cins de ayrı ayrı vurgulanmaya başlanmıştır. 19. yüzyıl sonlarında kalem oynatan Viziinos’un, metinlerini böyle bir farkındalıkla yazması dikkate değerdir. Hemen aşağıda değineceğimiz metinde okura seslenen anlatıcı-yazar, her iki cinsiyete de seslenerek “erkek ve kadın okurlar” anlamına gelen “anagnoste ke anagnostrie-αναγνώσται και αναγνώστριαι” sözcüklerini kullanır (*Διατί η μιλιά δεν έγινε μιλέα*: 320).

Yeniçerinin temsil ettiği Türk “büyük” ve “korkunç”tur:

“Çünkü... uzun kavukları, kırmızı kaftanları ile Yeniçeriler çıkıp – bazı büyük ve korkunç Türkler – önlerinde imam, arkalarında cellat silahlı bir şekilde köyleri gezip en güzel, en akıllı Hristiyan çocuklarını toplayıp Türkleştiriyorlardı.” (*To Mόνον της ζωής του ταξίδειον*: 311).

“Türkleştirilerek” yeniçeri yapılan bu çocuklar, sonraları kendi köylerine geri gelip Rum olduklarını unutarak kendi anne ve babalarını “boğazlayıp” öz be öz kızkardeşlerinin ırzına geçen kişiler olarak belirirler. Burada ilgi çekici nokta, dede

¹⁴ Vurgu bize aittir.

Yorgis'in anne ve babasının durumudur. Anlatıcının dedesi Yorgis doğduğunda, Yeniçeri ocağında "Türkleştirilmesin" diye Yorgia ismi ile vaftiz edilip bir kız çocuğu gibi yetiştirilir. Çocuklarının bir "öteki" haline gelmesindense kadın olması/gibi görünmesi tercih edilmektedir. Etiyopyalı Arap harem ağaları sevilmezler. "Pis", "kırış kırış suratlı", "koca ağızlı" yaşlı Araplardır bunlar (*To Mόνov της ζωής του ταξίδειον*: 283).¹⁵ Yahudilerin de "biz"den olmadığı hissettirilir: "Acaba Yahudi kükürdü yedin de mi, yüzün sapsarı kesildi?" (*To Mόνov της ζωής του ταξίδειον*: 301).

Anlatıcı-yazar, dedesiyle buluştuğunda onunla İstanbul yolculuğu hakkında sohbet etmeye başlar. Dedesi, İstanbul'un önemli saydığı yerlerini görüp görmediğini sorar. İstanbul'un çok büyük bir şehir olduğunu söyleyen anlatıcı, konuyu Türk kadınlarına ve sultan kızlarına getirir. Bunun üzerine dedesi, sözünü bıçak gibi keserek "bırak bunları!" der ve Antik Hellen mitolojisine ait Medusa hikâyesini anlatmaya başlar. Burada ilginç olan, anlatıcının, dedesinin bu tavrına verdiği tepkidir. Antik Hellen'e ait hikâyeler "yabancı"; güncel ve sıradan olan olaylar ise "mühim" bulunur: "Ama dedemin o kibirle söylediği 'bırak bunları!' sözünün ve benim mühim konularımı kesip de onca yabancı hikâyeyi anlatmasının üzerine bir kelime dahi etmeye cesaret edemedim." (*To μόνov της ζωής του ταξίδειον*: 307).¹⁶

1885 yılı, Ocak ayında *Evdomas (Εβδομάς)* adlı dergide yayımlanan *Neden Milia Milea Olmadı? (Diatí i milia den eḡine milea / Διατί η μιλιά δεν έγινε μιλέα)* adlı hikâyede, metnin kaleme alındığı dönemde gündemi oluşturan "dil sorunu" tartışılır. Çocuğa dili öğreten anne ve köylüler, yani halk dili konuşanlar, güvenilmesi gereken kişilerdir. **Katharevusayı** dayatan öğretmen ise, "Frank giyimli bir yabancı" olarak algılanır (*Διατί η μιλιά δεν έγινε μιλέα*: 321, 323). Yunancada "elma ağacı" anlamına gelen "milia-μιλιά" sözcüğünü arkaikleştirerek "milea-μιλέα" yapmak isteyince eleştirilir:

¹⁵ *Hayatının Biricik Yolculuğu* adlı hikâyede Araplar için kullanılan "pis", "kırış kırış suratlı" gibi olumsuz ifadeler Türkçe çeviride yer verilmez. Bkz. Viziinos, 2015: 59.

¹⁶ Vurgu bize aittir.

“Milia nasıl olur da milega¹⁷ olur! Bu bizim bahçedeki ağacın aynısı. Çiçekleri aynı, yaprakları aynı, meyveleri aynı. Bu bizimki gibi miliadan başkası olamaz. Bunu annemin bana öğrettiği bir ilkedden biliyorum: Herkes aynı şekilde söylüyor! Ben kime daha çok inanmalıyım? Anneme ve köylülerime mi, yoksa isimlerimizi değiştirmeye gelen şu yabancıya mı?” (*Διατί η μιλιά δεν έγινε μιλέα*: 323).

Yazar, dönemin konjonktürüne uygun olarak neoklasisizmi ve **katharevusa**yı eleştirir. “Frank” giysileri ile köylerine gelen yeni öğretmeni topa tutar. Yeni öğretmenle öğrenciler arasında şöyle bir diyalog geçer:

- Senin adın ne?
- Thodoros Beratoglu.
- Değil bre hayvan! Thukididis Beratoglu senin adın. Senin adın ne?
- Dimitris Demircioglu.
- Değil bre hayvan! Dimosthenis Demircioglu. (*Γιατί η μιλιά δεν έγινε μιλέα*: 322).

Öğrencilerin adlarını bir günde değiştiren öğretmenin bu yaptığını anlatıcı, “yakın geçmişte” Yunanistan’a gelip “Antik Hellas’ı keşfettiklerine inanan” Filhellenlere benzettir. Güncel olan ve halka ait olan daha fazla önem taşır. Şeylerin özünü öğrenmektense sözcüklerin görünen yüzleriyle, şekilleriyle uğraşmanın ilerlemenin önünde çok büyük bir engel oluşturduğunu düşünen anlatıcı-yazar, “dil sorunu”nun “Doğu sorunu”ndan daha büyük bir önem taşıdığını söyler (*Διατί η μιλιά δεν έγινε μιλέα*: 326). Buradan Viziinos’un mekânsal bütünlüğe ulaşmada, yani irredentist bir dış siyasetle vatanın/mekânın eksik olduğuna inanılan parçalarını tamamlamada askeri güçten çok kültürel güce önem verdiği sonucu çıkarılabilir. Dikkatli bir okumayla yazarın, gizliden gizliye, özgür/kurtarılmış topraklar – köle/kurtarılmamış topraklar söylemini benimsediği görülebilir. Bu bağlamda anlatıcının Osmanlı İmparatorluğu toprakları içinde yer alan Trakya’yı memleket/vatan olarak görmesi iki şekilde yorumlanabilir: 1) Doğup büyüdüğü mekân olarak Trakya, 2) Anavatanın kurtarılmayı bekleyen bir mekânı olarak Trakya.

¹⁷ Yazar ironik bir şekilde “milea”yı iyice yerelleştirerek “milega” şeklinde söyler.

1885 yılı, Nisan ayında *Estia* dergisinde tefrika edilen *Moskof Selim* (*O Moskov-Selim / O Μοσκόβ-Σελήμ*)¹⁸ başlıklı hikâyede Rus hayranı bir Osmanlı Müslümanı'nın hikâyesi anlatılır. Osmanlı İmparatorluğu için Ruslarla savaşan; ancak bir türlü takdir görmediğinden Ruslara hayran olup onları yere göğe sığdıramayan, Türkçe konuşan bir Müslüman olan Selim, bu özelliğinden dolayı “Moskof Selim” olarak anılır.

Zengin bir bey ile kültürlü bir annenin oğlu olan Selim, haremde annesi tarafından bir kız çocuğu gibi yetiştirilir. Bu durum Selim’e acı verir. Tek isteği, kendisini umursamayıp bu durumu ile dalga geçen babasının gözüne girmektir. Selim, haremdeki kadınların kendisini sevip okşamasından “tiksinir”. Kendisini bir kere bile kucağına alıp sevmemiş, silahları ve atları olan “sert” mizaçlı babasına özenir. Bununla birlikte, babası gibi “sert” mizaçlı olan ağabeyi, özünde, kadına atfedilen özellikler taşır: “Yumuşak” ve “uysal” bir kalbi vardır. Askerlikten korkup kaçır (*O Μοσκόβ-Σελήμ*: 344-345). Selim, yolda rastladığı bir köleye ağabeyinin nerede olduğunu sorar. Alay ederek onun bir asker kaçağı olduğunu söyleyen köleyi boğazından tutup sözünü geri alması için tehdit eder. Sevgi, yumuşaklık, hassasiyet gibi duygu durumlarının kadınlıkla; sert mizaçlılık, askerlik, silah, at gibi fiziksel gücü simgeleyen kavramların ise erkeklikle ilişkilendirildiğine burada bir kere daha tanık oluruz. Selim, ağabeyi Hasan’ın yerine asker olmak için gidip adını yazdırır: “Ele güne karşı onurumuzu kurtardım. Hiç kimsenin kardeşime asker kaçağı deme hakkı yok.” (*O Μοσκόβ-Σελήμ*: 347). Cesaret ve askerlik, erkeğe toplum tarafından yüklenen bir görevdir. Babanın gözüne girmek için her şeyi yapan Selim – kendi isteği dışında annesi tarafından bir kız çocuğu gibi süslenmiş olsa da – babasının onayını bir türlü alamaz. Kardeşi Hasan’ın yerine askere giden Selim gene de babanın gözüne girmeyi başaramaz, dışlanır, yok sayılır:

¹⁸ *Moskof Selim* yazarın, akıl hastanesinde olduğu sırada el yazmaları arasında bulunmuştur. Athanosopoulos, Viziinos’un akıl hastanesine kapatılıncaya kadar (Nisan 1892) bu metnin yayınına izin vermediğini belirtir. Yazar, metnin *Estia* dergisinde tefrika edilmesini sonradan öğrenir. Bununla birlikte, metnin tam olarak hangi tarihte kaleme alındığı ile ilgili bir kafa karışıklığı söz konusudur. Araştırmacı, metinde değinilen 1886 Bulgar darbesinden yola çıkarak bu tarihin hikâye için “terminus post quem” kabul edilebileceğini savunur. Viziinos da metinde sürekli düzeltmeler yaptığını dile getirmiştir. Bu durumda metnin her halukarda diğer hikâyeleri ile yaklaşık bir zamanda yazıldığı ve son halinin 1886 Bulgar darbesinden sonra verildiği söylenebilir. Bkz. Αθανασόπουλος, 1996: 152-153, 210-213.

“[Hasan’ın] kardeşi Selim’e gelince, herhangi bir kızın görevlerini devralabilir; ama Hasan’ıminkini değil!” (*O Moσκώβ-Σελήμ*: 357).

(...)

“Asker olan bir çocuğum yok, dedi. Asker olan, gittiği yerden artık gelemmez. Bu geleni ise gözüm görmesin!” (*O Moσκώβ-Σελήμ*: 361).

İnsana özgü kimi durumlar, metinde, tek bir cinsiyetle ilişkilendirilir. Şakir baba olup biteni dolandırarak anlatınca, Selim “bırak bu kadın işlerini, büyülerini” diye tepki verir. Dosdoğru konuşmak, lafı dolandırmamak erkeğe atfedilen bir özelliktir (*O Moσκώβ-Σελήμ*: 355). Selim’in ahlakı, sağgörü, sabırlı ve temiz kalpli olması babadan “miras aldığı” özelliklerdir. Zaaflarını ve hayal gücünü ise annesinden miras almıştır (*O Moσκώβ-Σελήμ*: 380-381).

Kadınlar arasında, üyesi oldukları ulusa göre bir ayrım söz konusudur. Rus kadını, Türk kadınından “üstün”dür. Bu “üstünlük” kendisi de Türkçe konuşan bir Osmanlı Müslümanı olan Selim tarafından onaylanır:

“Karım Meleika güzeldi, güzel ve iyiydi; ama nasıl söyleyeyim? Bizim evlerimizde en iyi kadınlar koyun gibidirler. Onca yıl Meleika ile yaşadım ve üç çocuğumuz oldu. İnaniyor musun? Gözlerime hiç Pavlofska gibi bakmadı. Pavlofska’nın bakışı benim karşımda, kendisini azarlayıp emreden efendisine karşı sürekli boyun eğen köleninki gibi alçalmadı. Hayır. Onun bakışının tatlı bir alev gibi kalbime girip içimi aydınlattığını, ısıttığını ve buzlarını çözüp sevinç ve mutluluktan havalara, hatta daha da iyisi Pavlofska’nın kucığına uçurduğunu hissettim.” (*O Moσκώβ-Σελήμ*: 373).

Meleika’nın Pavlofska gibi olmaması, toplumsal bir dayatma sonucu gerçekleşen bir durum gibi değil, Tanrı vergisi olarak kabul edilir: “Pek çok kere gece yatağıma oturup düşündüm ve küçük bir çocuk gibi ağladım. Neden Tanrı benim Meleika’ma onca güzellik, onca iyilik verdi de onu neden böyle [Pavlofska gibi] yaratmadı?” (*O Moσκώβ-Σελήμ*: 374).

George Mosse, askerlik, savaş ve erkeklik arasındaki ilişkiye dikkat çekerek savaşlarda “düşman” kadınların cinsel anlamda daha “rahat” olarak resmedildiklerine dikkat çeker. Bu anlamda “öteki”nin kadını “meşru tecavüz hedefi” durumuna gelir

(Akt. Nagel, 2016: 89). Askere gitmeden önce sekiz gün her şeyi yapmak serbesttir. Bu serbestlik “kendi” kadınına karşı değil, “öteki”nin kadınına karşıdır:

“Gel kardeşim Hasan, diye bağırdı bayrağı taşıyan kısa boylu, şişman ve kötü niyetli adam. Krallığımız [Osmanlı İmparatorluğu] askere gitmeden önce eğlenmemiz için bize sekiz gün süre veriyor. Gel hadi, gözüne kestirdiğin güzel bir Rum kızı varsa ya da gâvurlardan birine bir gazezin varsa şimdi ahını çıkarmanın tam zamanı. [Bu süre içinde] kim ne yaparsa yapsın hepsi bağışlanır.” (*O Μοσκόβ-Σελήμ*: 345).

Viziinos, ruh sağlığı hastanesine yatırılıncaya dek bu metnin yayınına izin vermez (Αθανασόπουλος, 1996: 210). Yazar, hikâyeye yazdığı girişte, açık açık söylemese de, hikâyesine Hristiyan bir kahraman yerine bir Türk’ü seçmiş olmanın neden olduğu kaygıyı dile getirir:

“Hiç şüphem yok ki ırkının fanatikleri, kalbinin derinliklerini bir inançsızla açtığı için inançlı birine sövüp sayacaklar. Korkarım ki ırkının fanatikleri de Helen bir yazarı, senin ahlakını saklamadığı ya da anlatısına Hristiyan bir kahraman seçmediği için alaya alacaklardır.” (*O Μοσκόβ-Σελήμ*: 327)

Athanasopoulos bu noktada Viziinos’un metni yayımlamama nedeninin sadece “ulusal nefret”e aykırı düşmek olup olmadığı sorusunu sorar ve Selim karakterinde, yazarın psikolojik durumunun saklı olabileceğini dile getirir. Bu açıdan bakıldığında, araştırmacıya göre, Viziinos yalnızca “ırkın fanatikleri”nden değil, “cinsiyet fanatikleri”nden de korkmaktadır (Αθανασόπουλος, 1996: 211-212). Yazarın hikâyelerindeki otobiyografik özelliklerin izini süren araştırmacı, Selim’in durumunun (annesi tarafından bir kız çocuğu gibi yetiştirilmesi ama buna direnmesi) doğrudan yazarın çocukluğu ile örtüşebileceğini (ilk kızları Annio’yu kaybeden anne ve babanın yeniden bir kız çocukları olmasını istemeleri; bu olmayınca da yazarı bir kız çocuğu gibi yetiştirmeye çalışmaları) iddia eder (Αθανασόπουλος, 1996: 210).¹⁹ Buna göre Viziinos, altta yatan bu psikolojik nedenden dolayı Selim’e “sempati” duymaktadır. “Sempati” duyulan bu karakterin bir Türk olması tesadüf değildir.

Yazar bu seçimiyle “ulusal ideoloji” ile çelişmez; aksine “karakterin ulusal kimliği onun [yazarın] korku ve şüphe duyulan cinsel kimliğini törpüler.” Athanasopoulos’a göre metni yayımlamak istemeyişinin asıl nedeni, yazarın, çocukluğuna dair bu anısıdır (Αθανασόπουλος, 1996: 213). Öte yandan bir edebiyat metninin, her ne kadar biyografik özellikler taşıyor olsa da yazarının yaşamı ile birebir uyuşup uyuşmadığı ya da yazarın, yarattığı bir karakter ile kendini ne derece örtüştürdüğü son derece tartışmalı konulardır. Bu açıdan bakıldığında Maria Iatrou’nun yaklaşımı yol gösterici olabilir. Araştırmacı, Viziinos’ta tespit ettiği çiftlere dikkat çeker. Buna göre yazar, karakterlerini soy ve cinsiyet ya da büyü ve bilim gibi çiftler üzerinden kurgular (Ιατρού, 2011: 12). Viziinos’un, Osmanlı İmparatorluğu gibi çok dilli ve çok kültürlü bir ortamda doğup büyüdüğü göz önüne alındığında, her gün görebilme ihtimalinin olduğu bu insanlara (Müslüman/Türk, Ermeni, Yahudi vb.) karşı “sempati” ya da “antipati” gibi çift kutuplu hisler duyması normaldir. Bunun sonucunda yazar, kişisel düzlemde, karakterlerine yer yer sevgi-acıma vb. duygularla yaklaşabilir; ancak ulusal anlatının çizdiği sınırların dışına çık(a)maz. Aşağıda yazarın, ulusal ideoloji ile çelişmediğini göstermeye çalışacağız.

Ulusal “öteki”, resmi anlatıyla çelişmez. Hikâyede bunu kanıtlayan pek çok ifade ve duruma rastlanır. Türk (Selim) her ne kadar “ruh kardeşi” olabilse de Türk’tür. Türk’ün en önemli özelliği, kendi dini ve gelenekleriyle örtüşmeyen ne varsa küçümsemek olan bir ulusa ait olmasıdır (*Ο Μοσκόβ-Σελήμ*: 339-340). Selim’in, sultanın hizmetinde bir köle olduğunu alttan alta kabul etmesi Türk’ün Türk kaldığı, asla değişmediği inancını sağlamlaştırır. Erkekliğini kanıtlamak için askere giden; ancak çeşitli talihsizlikler sonucu haksızlığa uğrayarak eve dönen Selim şunları söyler: “Bunların olmasını elbette efendim, Sultan, asla istemezdi.” (*Ο Μοσκόβ-Σελήμ*: 353). Böylelikle Selim, bir Türk’ten beklenileceği gibi, tiranlığa bile isteye boyun eğer:

“Biz ve bizimkiler, yaşamımız ve servetimiz efendimizin, Sultanın malıdır. Onun hizmetinde harcanması hayır ve mutluluktur. Ama Sultan da halkına

¹⁹ Araştırmacı bu iddiasında Viziinos’un küçük erkek kardeşinin eşinin, Tzivani Mihailidou-Triantafillidou, tanıklığını da kullanır. Buna göre Viziinos, sıklıkla ev işlerine karışıp yemek pişirmeyi ve bulaşık yıkamayı seven “kadınsı” bir yapıya sahipti (Αθανασόπουλος, 1996: 221).

acıyıp merhamet ettiğinden dolayı devlet, halkı evinin kapısından alıp gene evinin kapısına bırakırdı.” (*O Moσκώβ-Σελήμ*: 352-353).

(...)

“Yaşam, kadın ve çocuklar Sultanın malıdır. Moskova ile savaşırken yedi canım olsa yedisini de efendimiz kazansın diye verirdim.” (*O Moσκώβ-Σελήμ*: 366).

Balkanlar’daki efendilerin Çerkezlerle ve Bulgar “muhacirleri” ile birleşerek Hristiyan köylerini basıp yağmaladıkları Selim tarafından dile getirilir (*O Moσκώβ-Σελήμ*: 378). Bu şekilde, Türk’ün “kötülüğü” gene bir Türk tarafından onaylanmış olur. Bununla birlikte Plevne Savaşı (1877) ile birlikte Hristiyanların Türklere yaptıkları “kötülükler”, “intikam” şeklinde görülür. Türk, aile yaşamı ile de olumsuzdur. Çerkez halayıkı Meleika, Selim ile evlenir. “Felçli kayınpederine bakar, kocasına iyi bir evlilik yaşamı sunar.” Tüm bunlara rağmen anlatıcı, Türk aile yaşamında “iyi bir evliliğin” (kadının “köle” konumunda olduğu bir evliliği kastederek) ne kadar olanaklı olduğunu sorgular (*O Moσκώβ-Σελήμ*: 365).²⁰

Selim, iki tercihiyle “Türk kaldığı”nı kanıtlar: 1) Pavlofska’ya ne kadar hayran olsa da karısı Meleika’ya dönmeyi seçer; 2) Hikâyenin sonunda Rus hayranlığından pişmanlık duyar ve sultana bağlılığını itiraf eder. Metnin girişinde, her ne kadar Türk’e karşı bir “sempati” sezilse de bitiş cümlesi oldukça açıklayıcıdır: “Türk, Türk kaldı!” (*O Moσκώβ-Σελήμ*: 386).

Türk’e karşı bu geleneksel yaklaşımın yanı sıra Rus, aşırı “olumlu”dur. Rus kadını Pavlofska’nın “olumluğu” genel olarak tüm Rus halkı için geçerli gibidir. Plevne savaşında Ruslara esir düşen Selim, aslında onların ne kadar “merhametli”, “iyi” insanlar olduklarını görür. “Vahşi canavarlar” şeklinde hayal ettiği bu insanların “iyilikleri” karşısında şaşırır. Rus köylüler, geçmekte olan esirleri görünce onları “Bratuska” (kardeşler) diye selamlarlar. Selim esirliği süresince “temiz kıyafetler” giyip “dindaşlarından bile duymadığı tatlı sözleri” Ruslardan duyar. Ruslar, dini ibadetlerini yerine getirebilmeleri için esirlere izin dahi verirler (*O Moσκώβ-Σελήμ*: 370-372).

²⁰ Viziinos’un üç hikâyesi Türkçeye çevrilmiştir: *Annemin Günahı, Hayatının Biricik Yolculuğu, Moskof Selim*. Yazarın bu sorgulaması, Türkçe çeviride kaybolmuştur. Bkz. Viziinos, Y., 2015, **Hikayeler: Annemin Günahı, Hayatının Biricik Yolculuğu, Moskof Selim**, İstos, İstanbul, s. 150.

Yazar zaman ve mekânsal bütünlük konusunda da ulusal anlatının sınırlarını aşmadığı görülür. *Moskof Selim*'de Türklerin, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupa’daki topraklarını hiçbir zaman kendilerine ait saymadıkları”; “doğal vatan” olarak Kızılirma’yı²¹ kabul ettikleri, bundan dolayı kendiliklerinden İstanbul’dan çekilip “Bizans’ın anahtarını, kutsal bir emanet olarak saygıyla teslim edecekleri” dile getirilir (*O Μόσκωβ-Σελήμ*: 381-382). İki yönlü bir okumayla anlatıcı-yazarın, bir yandan Türkleri Avrupalı saymadığı, diğer yandan Bizans’ı bir Yunan ortaçağı olarak ulusal anlatı içinde eritmeye çalıştığı görülür. Moskof Selim, Doğu Trakya’da bugün Kırklareli’nin bir ilçesi olan Kaynarca’da yaşamaktadır. Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi’nden önce Yunanca konuşan Ortodoks nüfusun ağırlıklı olduğu bu mekân, metinde, “Hellen ülkesi” şeklinde anılır (*O Μοσκόβ-Σελήμ*: 381). Bu şekilde bu mekân (Kaynarca) da “kurtarılmayı” bekleyen topraklar içinde yer almaktadır.

Viziinos’un hikâyelerinde kadının toplumsal konumu zaman zaman eleştirilir; ancak genel kabullere pek dokunulmaz: Doğu ve Doğu’lu kadın gizemli ve çekicidir; erkeklik güç, sertlik ve militarizm kavramlarıyla; kadınlık ise hassasiyet, şefkat ve yumuşaklıkla ilişkilendirilir. Mucizevi olaylar, gizem, büyü, doğaüstü şeyler cinsiyet olarak kadınla; mekân olarak ise Doğu ile özdeşleştirilir: Şifa veren, mucizevi otları bilen yaşlı bir kadındır (*To Αμάρτημα της μητρός μου*: 68); Türk kadın “büyünün mucizelerine” inanan biridir (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 159); kadının “güzellikleri büyüleyici”dir (*Μεταξύ Πειραιώς και Νεαπόλεως*: 104); öğretmenini “büyüleyip” “güçlü aşk ağına” düşüren liseli bir kız öğrencidir (*Αι συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας*: 207). “Öteki”nin kadını (Osmanlı/Türk kadın) mekân olarak Doğu ile ilişkilendirildiği için gizemli ve çekicidir. Gizli cinselliği ile ön plandadır. Sıcak

²¹ *Kızılirma*, Osmanlı edebiyatında 16. yüzyılın sonlarından 17. yüzyılın başlarına dek Batı’nın, özellikle de Roma’nın, sembolü olarak belirir. Bu sembol, Osmanlı sultanlarının yeni yerler fethedip sürekli genişleme arzusunun tanımları. Balkan Savaşları arifesinde Osmanlı edebiyatında Ziya Gökalp’le birlikte yeniden beliren *Kızılirma*, Türk ulusal birliğinin gerçekleşeceği ütöpik bir mekân anlamı kazanır. Bkz. Yerasimos, S., 1999, “Ağaçtan Elmaya: Apokaliptik Bir Temanın Soyağacı”, *Cogito*, sayı: 17, s. 291-332. Burada ilginç olan, Türk ulusçuluğunun kabul ettiği bu ütöpik mekânın Yunan ulusçuluğu tarafından da, Türk yorumu ile, kabul görmesidir. Tıpkı Antik Hellen ve Bizans uygarlıklarının Türk ulusçuluğu tarafından, Yunan yorumu ile kabul görüp Yunan geçmişi şeklinde algılanması gibi. *Moskof Selim* adlı hikâyenin Türkçe çevirisinde “Kızılirma” sözcüğü yerine “Doğu” ifadesi kullanılmıştır. Bkz. Viziinos, 2015: 170.

hava nedeniyle yaşmağını hafifçe aralayıp yellenmeye başlayan Türk kadını için anlatıcı şunları söyler: “Doğu güzelliği artık onun solmuş yüzünden görünüyordu.” (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*: 167). Ustası valide sultanın baş terzisi olan anlatıcı lüks ve gölgeli koridorlardan geçerek haremın “büyülü” ve “hoş kokulu” odalarına varır (*Το Μόνον της ζωής του ταξίδειον*: 283). Sultanın haremına giren anlatıcı, buradaki kadınları göremediğini; ama “en azından” seslerini duyduğunu söyler (*Το Μόνον της ζωής του ταξίδειον*: 284). Harem, her zaman merak uyandıran bir giz yeridir. Kendileri görülmeyen kadınların sesleri bile duyulmaya değerdir. İhtiyar Moskos “kadın gibi” ve “batıl inançlı” bir erkek şeklinde değerlendirilir (*Πρωτομαγιά*: 263). Bu şekilde batıl inanç ve kadın birbirinden ayrılmaz iki unsur gibi sunulur.

Kadınlar, edilgen bir tavır sergilemezler; ancak itirazları çok uzun sürmez. Eninde sonunda erkek egemen söylemin belirlediği çizgiye dönerler. Olumsuz bir Osmanlı/Türk kadına rastlanmaz. Kamil’in annesi ve Çerkez halayık Meleika olumludur; ancak “ideal” kadın değildirler. “İdeal” olmalarını engelleyen kimi “olumsuz” özellikleri tiranlığa bağlanmıştır. Öte yandan Alman ve Rus kadını “ideal öteki” kadın şeklinde sunulur. Herhangi bir ulusa bağlanmayan çingene kadın ise tamamen olumsuzdur; ana dili Yunanca olmasına rağmen, Yunan kabul edilmez. Yerli yabancı farketmeksizin, “saf” ve “bakire” sıfatları yalnızca kadınları tanımlar.

Metinlerde pek çok olumlu Türk’e rastlansa da iki ana karakter, yazarın “öteki”ne yaklaşımını belirler: Kamil ve Selim. Kamil apolitik (kamu alanından dışlanma) ve kadınsıdır, hatta eşcinsel olduğu ima edilir. Erkeklik kavramının sertlik, güç ve askerlik gibi göstergelerle tanımlandığı göz önüne alındığında, kadını belirleyen özellikleriyle Kamil’in (Osmanlı/Türk’ün) zayıf bir karakter olarak resmedildiği açıkça gözlemlenir. Nitekim Kamil, katildir de. Hikâyenin sonunda aklını tamamen yitirir. Aydınlanma’dan beri aklın en büyük “güç” olduğu göz önüne alındığında Kamil, bu “güç”ten tamamıyla yoksun bırakılır. Selim karakteri ise, Kamil’in aksine tamamen politik (kamu alanının içinde yer alma) ve erkeksidir, küçüklüğünde annesi tarafından bir kız çocuğu gibi süslenen Selim, kendisine dayatılan bu cinsel kimliği reddeder. Sultana olan kızgınlığı ve kırgınlığı sonucu kendisini, Osmanlı İmparatorluğu’nun ezeli “düşman”ı Rusya’ya hayran biri gibi

gösteren Selim, bu haliyle aslında kaprisli bir sevgiliyi andırır. Rusya'yı ve Rusları sevmez. Uzun zaman onlarla, sultan adına, savaşır; ancak sultandan hakettiğini düşündüğü ilgiyi ve takdiri göremeyince, tıpkı sevgilisine nispet yapan âşık gibi rakip tarafı sever görünür. Tamamen erkeksi sunulan bu karakter ise hikâyenin sonunda felç olur; Rus hayranlığından pişmanlık duyar ve sultana bağlılığını itiraf eder. Aklını kaybeden Kamil karakterinin yanında sultana bağlı; ama artık fiziksel güce sahip olmayan bir diğer Türk, Selim, vardır. Bu şekilde Osmanlı/Türk, hem akıldan hem de fiziksel güçten yoksun bırakılır. Her iki “öteki”yi de hem anlatan hem dinleyen, yorumlayan ve yargılayan anlatıcı-yazar Yunanlıdır.

Metinlerde beliren farklı “öteki”ler ise Arap ve Yahudi'dir. Arap tamamıyla olumsuz, Yahudi ise ne olumlu ne olumsuzdur; ancak “biz”den olmadığı hissettirilir. “İdeal” mekân Batı söz konusu olduğunda tüm Batılıların aynı oranda kabul görmediği ortaya çıkar: İngiliz ve Fransız olumsuzken, Alman ve Rus olumludur. Türk ile İngiliz “kibir” konusunda birbiriyle örtüşürler. Her ikisi de kendi kültürleri dışında kalan pratiklere tepeden bakan uluslar olarak sunulurlar. Türk, tiranlığa bile isteye boyun eğer. Balkanlar'da rekabet halinde bulunan ulusçulukların hiçbirine değinilmezken, Makedonya sorunu ve Bulgarlar – *Moskof Selim*'deki belli belirsiz değinmenin dışında²² – metinlerde yer almaz.

Zaman ve mekân konusunda Viziinos'un, dönemin konjonktörüne uygun davrandığı söylenebilir. Çağdaş Yunanlı'nın antik köklerinden şüphe duymayan yazar, dönemin halkçılık söylemi ile birlikte, geçmişten ziyade bugüne önem verir. Antik ve Çağdaş Yunan birbirinden ayrılır. Zamansal açıdan, ulusal tarih anlatısına uygun olarak, çizgisel bir “Antik-Bizans-Çağdaş Helenlik” üçlemesi vurgulanır. **Megali İdea** irredentist siyaseti ile vücut bulan mekânsal bütünlük arayışı, metinlerin genelinde hissedilir. Yunan ulusal devleti dışında kalan kimi toprakların da Yunan olduğu iddia edilir. Bu söylem uyarınca, “özgür” ve “köle” olmak üzere iki tür Yunanlılıktan bahsedilir. Sözü geçen mekân bütünlüğüne ise askerle ve silahla değil, şeylerin özünü kavramayı sağlayacak bir eğitim ile ulaşılacaktır. Bu mekânsal bütünlüğü sağlayan bağlayıcı unsurun – din, dil vb. – ne olduğu söylenmez.

Viziinos'un kilise eğitimi de aldığı göz önünde bulundurulduğunda, beklenenin aksine, metinlerde din öğesinin hiç vurgulanmadığı gözlemlenmektedir. Bu durum yazarın, Aydınlanma'nın etkisi ile akla ve bilime verdiği önem sonucu ortaya çıkabileceği gibi, Almanya'da aldığı psikoloji eğitimine de bağlanabilir.

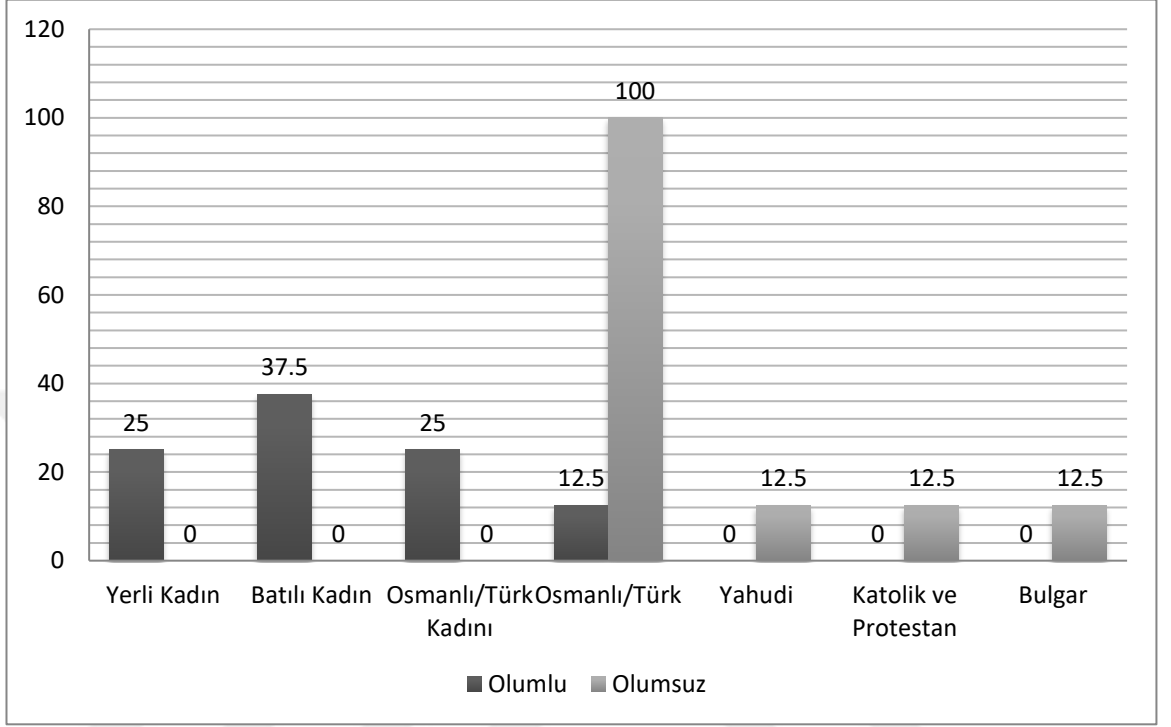
Metinlerde ulus ve ırk sözcükleri eş anlamlı olarak kullanılır. Helenlik/Ellinismos, antik zamanlardan günümüze Yunanlılığı temsil ederken, Rum/Romios ve Rum'a ait/romeikos sözcükleri Osmanlı toprakları içinde yaşayan Yunanca konuşan Ortodoks nüfusu tanımlar. Bu nüfus, soyut düzlemde, Ulus'un/Εθνος bir parçasını oluştururken, somut düzlemde, "köle" Yunanlılığı simgelemektedir. Kimlik açısından en dikkat çekici nokta ise anlatıcı-yazarın, bir yerde kendini Türkçe olarak "Hristiyan Rum" şeklinde tanımlamasıdır (Ο Μοσκόβ-Σελήμ: 332). Osmanlı İmparatorluğu'nun Türkçe konuşan Müslüman nüfusunu ve yönetici kesimine ait tanımlamalarda ise Avrupa-merkezci bir bakış benimsenmiştir. Bu kişiler için Türk/Turkos; İmparatorluk içinde Türkiye/Turkia sözcükleri tercih edilmiştir.²³

Aşağıda sunulan tablolardaki değerler yaklaşık olarak verilmiştir:

²² Türklerin, Balkanlar'da Çerkezlerle ve Bulgar muhacirleri ile işbirliği yapıp Hristiyan köylerini bastıkları dile getirilir (Μοσκόβ-Σελήμ: 378).

²³ Osmanlı yönetimini temsil eden Yeniçeriler için sadece "Türk" sözcüğü yerine, aşağılayıcı bir anlamı olan "Turkalas/Τουρκαλάς" ifadesi kullanılır (Το μόνον της ζωής του ταξιδιόν: 311).

“Öteki(ler)”
(Viziinos’un hikâyelerinde geçen “öteki(ler)”in yüzdelik dağılımı)



Tablo 4.1.

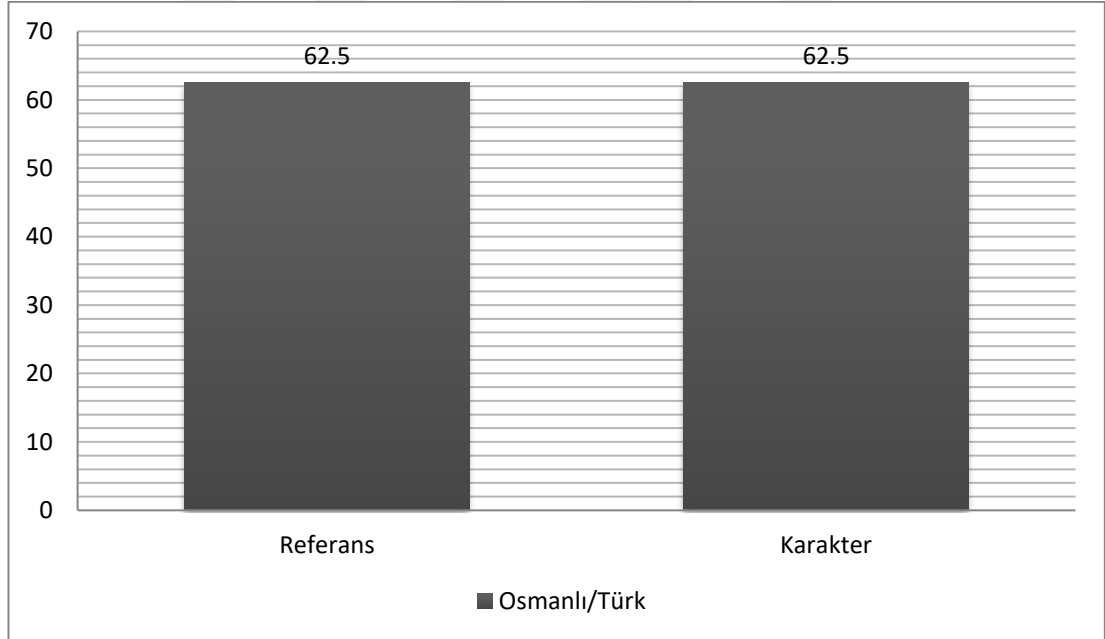
Tabloda hikâyelerin yayın yıllarına göre olumlu/olumsuz karakter/kahraman sayısı verilmektedir. Genel anlamda değinilen (referans) yerli, Batılı, Osmanlı/Türk kadını, Yahudi, Katolik vb. tabloya dâhil edilmemiştir. Referansların tamamı olumsuz imaja sahiptir.

<u>Yıllar</u>	<u>1883</u>		<u>1884</u>		<u>1885</u>	
	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>
Yerli Kadın	2	1	0	0	0	0
Batılı Kadın	1	0	1	0	0	0
Osmanlı/Türk Kadını	1	0	0	0	1	0
Osmanlı/Türk	0	3	0	0	1	1
Yahudi	0	0	0	0	0	0
Katolik ve Protestan	0	1	0	0	0	0
Bulgar	0	0	0	0	0	0

Tablo 4.2.

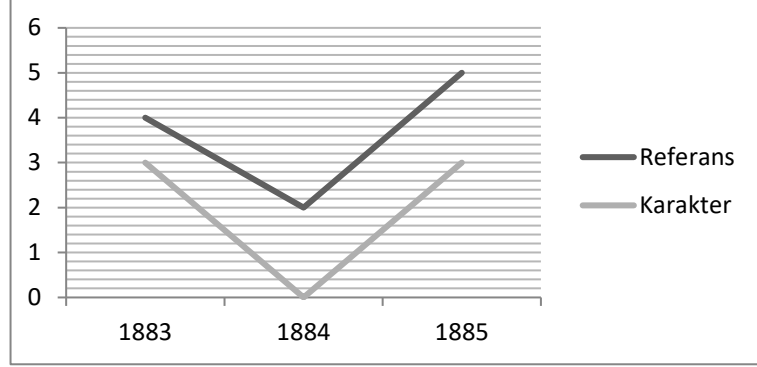
Referans ve Karakter Olarak Osmanlı/Türk

Hikâyelerde (1883-1885) geçen Osmanlı/Türk'ün referans ve karakter olarak yüzdelik oran üzerinden dağılımı



Tablo 4.3.

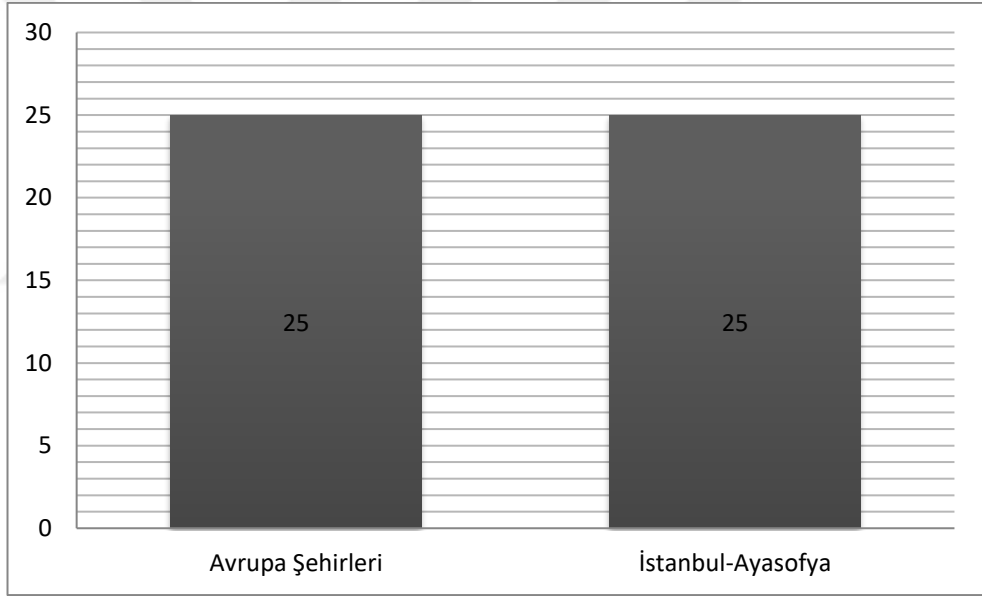
Referans ve Karakter Olarak Osmanlı/Türk'ün hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.4.

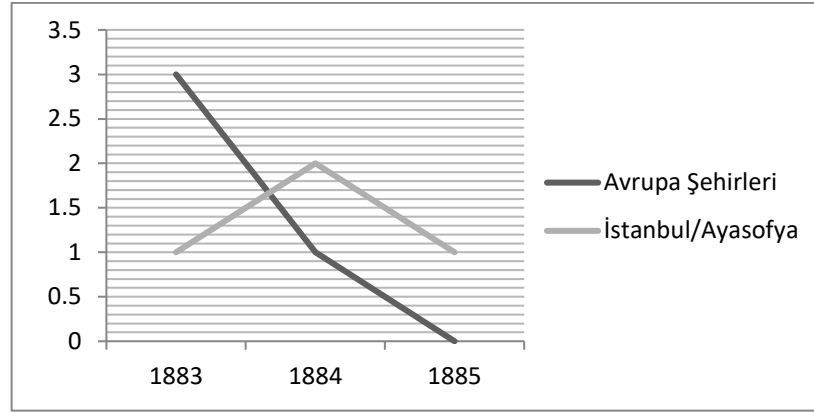
Mekânsal Bütünlük

Hikâyelerde (1883-1885) geçen Avrupa şehirleri ve İstanbul-Ayasofya'nın yüzdelik oran üzerinden dağılımı



Tablo 4.5.

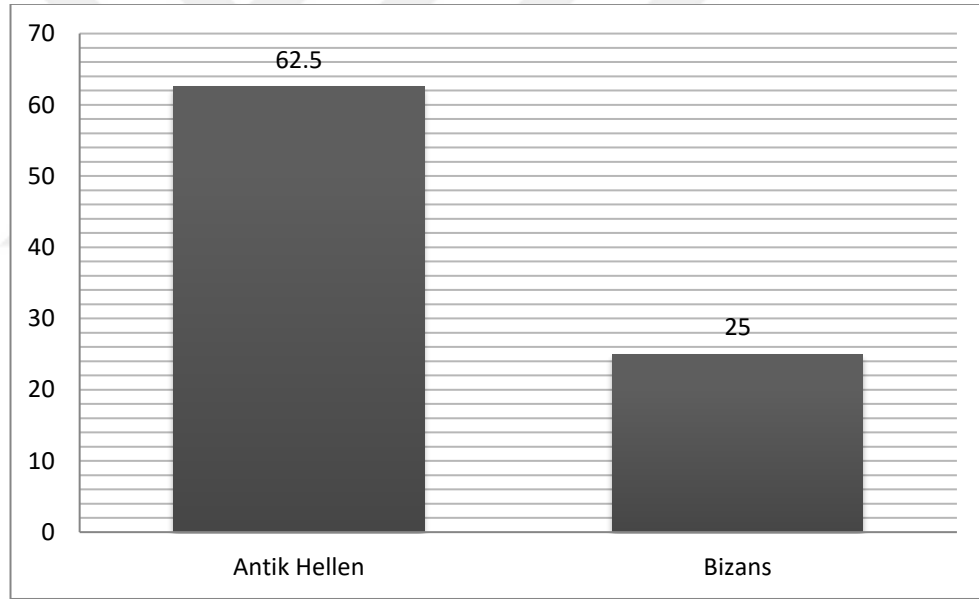
Metinlerde değinilen Avrupa şehirleri ile İstanbul ve Ayasofya'nın hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.6.

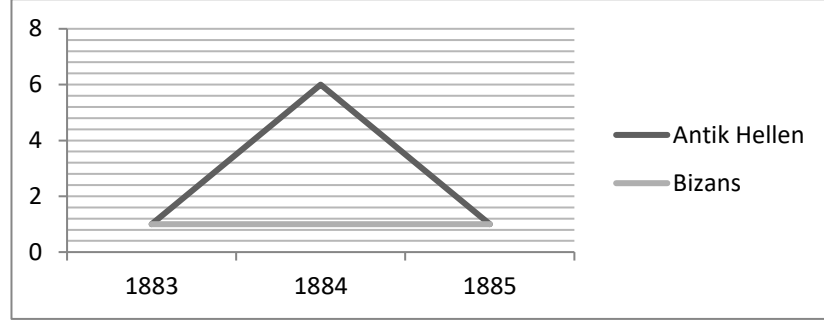
Zamanda Devamlılık

Hikâyelerde değinilen Antik Hellen ve Bizans geçmişinin yüzdelik oran üzerinden dağılımı



Tablo 4.7.

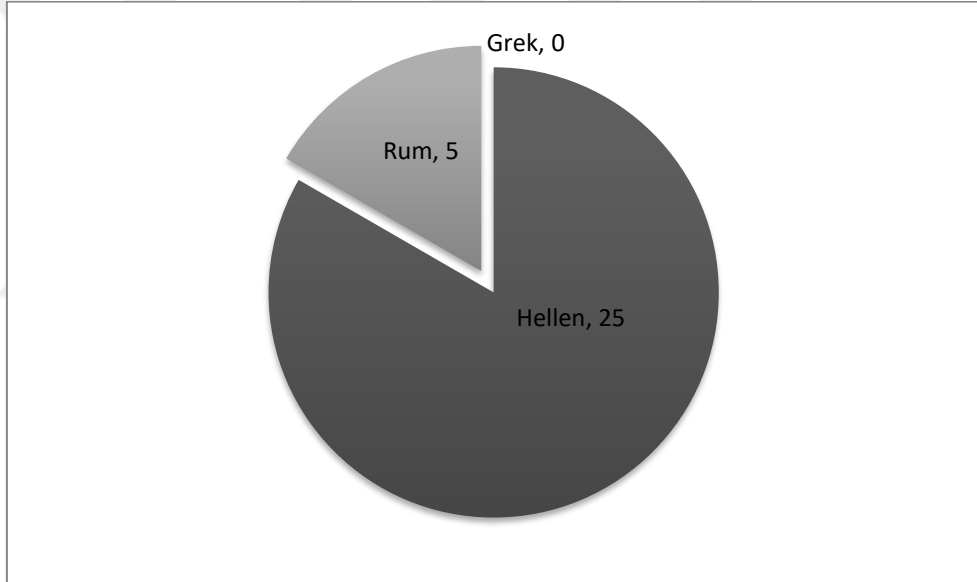
Metinlerde değinilen Antik Hellen ve Bizans geçmişinin hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.8.

Kimlik Tanımı

Tabloda Viziinos'un hikâyelerinin tamamında (1883-1885) Hellen, Rum, Grek sözcüklerinin ve bunlara ait sıfat ve birleşik adların kaç kez geçtikleri gösterilmektedir.



Tablo 4.9.

4.2. Aleksandros Papadiamandis / Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης (1851-1911)



Resim 4.2.

Aleksandros Papadiamandis

G. Hacıopolou tarafından çekilen fotoğraf,

Papadiamandis Araştırmaları Derneği (Εταιρεία Παπαδιαμαντικών Σπουδών).²⁴

1851 yılında Skiathos Adasında dünyaya gelen Aleksandros Papadiamandis, memleketinde başladığı ilk ve ortaöğretimine Halkida ve Skopelos’da devam eder.²⁵ Ekonomik nedenlerden dolayı ara vermek zorunda kaldığı orta eğitimini 1874 yılında yerleştiği Atina’da tamamlar. Akraba ve hemşehrilerinin yanında yaşadığı Atina’da on yıl geçirir. Bu süreç içinde özel ders vererek geçimini sağlar. 1874 yılında Atina Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi’ne kaydını yaptırır. Georgos Viziinos ile sınıf arkadaşı olan yazar, üniversite eğitimine devam etmez. Papadiamandis hikâyelerinden önce değişik gazetelerde üç romanını tefrika eder: *Göçmen Kız* (İ Metanastis / Η Μετανάστις, 1879), *Ulusların Tacirleri* (İ Embori ton ethnon / Οι Έμποροι των εθνών, 1882), *Çingene Kızı* (İ Yiftopula / Η Γυφτοπούλα, 1884). *Efimeris* (Εφημερίς), *Akropolis* (Ακρόπολις) ve *Asti* (Άστν) gazetelerinde çevirmen ve yazar olarak çalışır. 1908 yılında memleketi Skiathos’a kesin dönüş yapan Papadiamantis, 1911 yılında yaşama veda eder. Gazete yazıları, çevirileri, üç romanı

²⁴ Görsel için bkz.

<http://papadiamantis.net/%CE%96%CF%89%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%B9%CE%BA%CE%AE-%CE%A6%CF%89%CF%84%CE%BF%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%AF%CE%B1>

²⁵ Aleksandros Papadiamandis’in öz yaşam öyküsü için şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Εταιρεία Παπαδιαμαντικών Σπουδών; Εθνικό Κέντρο Βιβλίου (ΕΚΕΒΙ).

ve yüzden fazla hikâyesi ile Papdiamandis, geçimini kaleminden sağlayan yazarların tipik bir örneğidir.

Papdiamandis hikâyelerini her ne kadar **katharevousa**da yazsa da kitaplarının diyalog kısmında karakterlerini, geldikleri bölge ve taşıdıkları etnik kimliklere uygun olarak halk dilinde konuşturur. Hatta Alman, Yahudi gibi ana dili Yunanca olmayan karakterlerin Yunanca söyleyiş şekillerine dahi yer verir. 1891 ve 1902 yıllarında hikâyelerini kitap halinde bastırmak ister; ancak başarılı olamaz. Üç romanı ve çok sayıda hikâyesi çeşitli dergi ve gazetelerde tefrika edilen yazarın tüm düzyazıları ancak ölümünden sonra kitap halinde basılabilmıştır.

1885 yılında yayımlanan *Hristos Milionis* (*Χρήστος Μιλιόνης*) adlı hikâyenin başlığı bir kleft şarkısından esinlenilmiştir. 1750’li yıllarda Amfissa’da yaşandığına inanılan mite göre, Hristos Milionis adında tanınmış bir kleft, Osmanlı askerleri ile yaşanan bir çatışmada bir adamının öldürülmesi üzerine Kadı ve iki ağayı kaçıırıp alı koyar. Bu nedenle çıkarılan ferman üzerine Milionis’in ölü ya da diri yakalanması emredilir. Osmanlı yetkilileri Milionis’in arkadaşı Süleyman’ı devreye sokarak ne yapıp edip onu yakalamasını emrederler. Bunun üzerine Süleyman, Milionis’i evine çağırıp onu bir güzel ağırladıktan sonra teslim olmasını, aksi takdirde ikisinin de öleceğini söyler. Düello sonrası her ikisi de yaşamını yitirir (Σταυροπούλου, 2009). Bir ağa tarafından kaçırılan Vaso adlı genç kızın nişanlısı ve babası durumu kadıya bildirirler. Şeriata göre ağanın eylemini meşru bulup onu cezalandırmayan kadı, Vaso’nun vaftiz babası ve aynı zamanda gözü kara bir kleft olan Hristos Milionis tarafından kaçırılır. Milionis, kadıya Vaso’yu serbest bıraktırması için baskı yapar.

Ulusal “öteki” metinde alışlageldiği biçimi ile belirir. Vaso’yu kaçıran “zengin ve güçlü” bir Müslüman ağadır. Vaso, herhangi bir Türk²⁶ tarafından sevilmenin bile mutsuz olmak için yeterli bir sebep olacağını düşünür (*Χρήστος Μιλιόνης*: 21). Kızını aramaya çıkan babayı, Kostas’ı, yakalayanlar “Sultanın köleleri” Arnavutlardır. Milionis’in kankardeşi Süleyman da bir Arnavut’tur.

²⁶ Müslüman Ağa için “Türk” sözcüğü yerine, aşağılayıcı bir anlamı olan “Turkalas/Τουρκαλάς” ifadesi kullanılır (*Χρήστος Μιλιόνης*: 54).

Süleyman her ne kadar “saf, temiz, erdemli” anlamlarına gelen “agathos” sıfatı ile nitelendirilse de hikâyenin sonunda zengin ağaların kendisini ikna etmeleri sonucu kankardeşini satıp onu öldürmek için gizlendiği yere gelecektir. Bu bağlamda verilmek istenen mesaj açıktır: Türk her ne kadar iyi olsa da Türk’tür; ona karşı her zaman dikkatli olmak gerekir: “Bu Türk [Süleyman] sadık ve içten bir dosttu. Haşa! Daha sonra görüleceği gibi, paraya karşı koyamaz değildi.” (*Χρήστος Μιλιόνης*: 62).

Milionis, gizlendiği yere gelen kankardeşini karşılar, ona sofraya kurar, yer içerler. “İçinde kötülük olmayan” Milionis, Süleyman’ın onu öldürmek amacıyla olduğunu anlayamaz. İçkinin etkisiyle Süleyman, gerçeği itiraf eder. Milionis ile Süleyman’ın sunumu alışılmışın dışında değildir. Alkolün etkisiyle kendisine tüm gerçeği itiraf eden Süleyman’a “git, ne duruyorsun?” der. Bunun üzerine yalvaran Süleyman şunları dile getirir: “Beni gönderenlere hangi yüzle döneceğim? Öldür beni daha iyi. Ya öldür ya diz çök.” (*Χρήστος Μιλιόνης*: 64). Milionis, Türk’ün karşısında asla diz çökmeyeceğini söyleyerek onu düelloya davet eder. Düello sonucu her ikisi de yaşamını yitirir.

Metinde tek bir olumsuz Yunanlı’ya rastlanır: Kambosos. Kambosos “kötü”dür; “korkunç”tur; Hristiyanlar ondan korkarken, Türkler ona özen gösterirler (*Χρήστος Μιλιόνης*: 29). Bu durum Türk ile Kambosos’u birbirine yaklaştırır: her ikisi de “korkunç”tur.

Yoksul Aziz (*Ftohos Agios / Φτωχός Άγιος*, 1891) adlı hikâyede Müslüman Araplar “barbar”, dilleri de “barbarca” olarak tanımlanır (*Φτωχός Άγιος*: 184, 187, 193, 194). Kadının “köle” olması “doğal” karşılanır; ancak kimin “kölesi” olduğu önem taşır. Müslüman kadınlar “uyuşuk”tur, yerli/Hristiyan kadınlar ise “çalışkanlıkları”yla “gerçek inançlıların haremde köle olmaya değer”dirler: “Bölgenin [Kastro] kadınları hanımlar [Müslüman kadınlar] gibi uyuşuk değil, çalışkandılar. Esmer ve tatlı bu kadınlar gerçek inançlıların haremelerini süslemeye değerler.” (*Φτωχός Άγιος*: 186-187).

Azize Anastastasa’da (*Stin Agi’ Anastastasa / Στην Αγί’Ανασταστασά*, 1892)” adlı hikâyede bir Pazar ayini sonrası barışçıl bir hava içinde yenen öğle yemeğinden

sonra anlatılan hikâye kayda değerdir. Kaptan Nikoçaros, Türklerle “kahramanca” savaştıktan sonra “delikanlıca” ölmüştür:

“Nikoçaros baltasıyla Türk’ün sopalarını ve kancalarını kesip gemisini *canavarın* dişlerinden kurtardı. Ama son anda, tam *bizimkiler*, Rum bölüğü, Türkleri yenip de inançlarına saydırırken, Nikoçaros’un karnına bir kuşun saplandı ve onu ağır yaraladı. Ama iyi delikanlı ölümde de delikanlıdır. ‘Yedi beni köpekler’ dedi.”²⁷ (*Στην Αγί’Ανασταστασία*: 347)

Birlikte yenen öğle yemeğinden sonra anlatılmak için sıradan ve eğlenceli bir anı yerine Türklerle bir çatışma hikâyesi tercih edilir. Böylece en barışçıl ve sevgi dolu anlarda bile ortak “düşman” akılda tutulur. Alıntıda geçen “bizimkiler” ve “canavar” ifadeleri “biz” ve “onlar” arasındaki çizgiyi iyice belirginleştirir.

Yerli “öteki”ne gelince bir yok saymanın söz konusu olduğu söylenebilir. Ev içi düzen ve işler kadına aitken, evin kendisi erkeğe aittir. Aziz mezarlarına, kiliselere, köylülerin kulübelerine yuva yapan kırlangıç, “şehrin ahlaklı erkeklerinin evlerine de yuva yapmayı unutmaz.” (*Στην Αγί’Ανασταστασία*: 345). Anlatıcı-yazar burada sadece “ev” ya da “ahlaklı ailelerin evleri” gibi bir ifade seçmez. Erkeklik olgusunu ve evin kime ait olduğunu vurgular.

Çarpılmış Kadın (İ Htipimeni / Η Χτυπημένη, 1890) adlı hikâyede Pantelu’nun gelini Giannena gördüğü bir hayalet nedeniyle hasta olup yatağa düşer. İlginç olan bu hayaletin herhangi bir hayalet değil, Türk’ün hayaleti olmasıdır. Türklerin ölüleri geceleri hortlayıp “köpek” olurlar (*Η Χτυπημένη*: 115). Daha hikâyenin girişinde Giannena’nın feraceli ve yaşmaklı bir Müslüman kadına rastladığı dile getirilir. Adı sanı belli olmayan bu kadının orada yaşayan bir Arap’ın haremde olduğu, belki de gizli Hristiyan olabileceği, okura anlatılır. Giannena bu kadını gördükten sonra yataklara düşer ve ölür. “Öteki”nin kadınına şeytani bir imaj yüklenirken, yerli kadın da olumlu bir görünüm sergilemez. Gelini hastayken, Pantelu’yu sık sık ziyarete gelen komşu kadın Permahu, olumsuzdur. Sergilediği negatif tavır ve umut kırıcı düşüncelerle Pantelu’nun dayanma gücünü zorlar.

²⁷ Vurgu bize aittir.

Aynı küçük toplulukta, aynı gelenek ve göreneklerle yetişmiş iki cinsiyetin bilime yaklaşımı bir hayli ilgi çekicidir. Pantelu, oğlunu gelini için doktora gerek olmadığına ikna eder: “Doktorlar ne olduğunu anlamazlar. Kadınlar bu işi daha iyi çözer. Lokman yöntemleriyle birçoklarını tedavi ettiklerini gördük.” (*Η Χτυπημένη*: 120). Bu şekilde Giannis (erkek), eşini doktora götürmeyi tercih ederken, annesi (kadın) ona karşı çıkar.

1896 yılında yayımlanan *Düşkün Derviş* (*O Ksepesmenos dervisis / O Ξεπεσμένος δερβίσης*) adlı hikâyede İslam dinine mensup olan derviş olumludur: “Deviş miydi? Bektaşî miydi? Hoca, imam mıydı? Okumuş ulema mıydı? Uzun boylu, esmer, sempatik, tatlı, vahşi [bir adamdı]...” (*O Ξεπεσμένος δερβίσης*: 290). Buradaki “vahşi” sözcüğü önem taşır. Derviş, tüm olumluluğuna karşın, İslam’a ve genel olarak Doğu’ya atfedilen “vahşi” özelliğini de barındırıyordu. Bununla birlikte Tasavvuf’un simgesi ney, Hristiyanlık’a yakın bulunur:

“Hafif bir yel, gökyüzü, tatlı, baldan tatlı bir nâme, yumuşak, kendinden geçiren. Ney, ney... İsa’nın söylediği Evet’ten²⁸ sadece iki vurgu ile farklı. Uysal, mütevazı, şefkatli, tüm insanlığı kucaklayan Evet’inden...” (*O Ξεπεσμένος δερβίσης*: 292).

Ney ile çalınan müzik “o kadar barbar” değildir. Aksine Frigya ve Lidya uygarlıkları ile ilişkilendirilir: “O müzik, sözde Asyalı ırklara atfedilen kadar barbar sayılmazdı. Antik armoni, Frigya ve Lidya, ile yakın akrabalığı vardı.” (*O Ξεπεσμένος δερβίσης*: 292). Burada dikkati çeken nokta, “sempatik” bulunanın İslam’ın mistik kolu olan Tasavvuf olmasıdır.

Yeni Şehidin Dulu (*İ Hira tu Neomartiru / Η Χήρα του Νεομάρτυρου*, 1905) adlı hikâyede Türk ve Yunan denizciler arasında alacak verecek yüzünden çıkan tartışma sonucu bir Yunan, bir Türk’ü öldürür. Bunun üzerine haksız yere suçlanan Konstandis, çeşitli işkencelerle kadı tarafından sorguya çekilir:

²⁸ Yunancada ne/vai “evet” anlamına; nay/vai ise “ney” anlamına gelir. Bu iki sözcüğü birbirinden ayıran ve farklı okunmalarını sağlayan, nay/vai sözcüğünün son harfinin çift vurgu almasıdır. Yazar bu iki sözcükle sessel düzeyde paralellik kurar.

- Gâvur! Köpek!²⁹ Onu sen öldürdün!
- Hayır, kadı efendi, yemin ederim!
- Hayır... Peki ya kim öldürdü?
- Görmedim.
- Kavga senin kayığına çok yakın bir yerde oldu... (*H Xhpa tou Neomárturov*: 257)

Bir süre sonra sorgu, cinayet sorgulamasından farklı yöne kayar ve din değiştirme konusu gündeme gelir. Türk, Konstandis'i zorla Müslüman yapmak ister. Ancak bu şekilde kurtulabileceğini söyler:

- Dinim üzerine yemin ederim, ben masumum, dedi Konstandis.
Sorgu sırasında orada olan ihtiyar bir Türk,
- Ne? Dini üzerine yemin ediyor, diye söze karıştı, onun dini sahtedir!
- Hayır, gerçek, dedi Konstandis büyük bir cesaretle kendiliğinden.
Bu söz, Türkleri tahrik etti. Genç Hristiyan'a küfrettiler: "Köpoğlu köpek!"³⁰
Sonra onu nemli bodruma indirip sopa çektiler.
[...]
- Gâvur, domuz!³¹ İtiraf edecek misin? Onu sen öldürdün.
- Size gerçeği söylüyorum, ben masumum.
Sorgulamalar boyunca orada bulunan ihtiyar Türk,
- O zaman, madem gerçeği söylüyor, masumdur, Müslüman olsun da inanalım, dedi.
- Müslüman olur musun?
- Hayır!
- Seni asarım!
Genç bir anlığına baygınlık geçirdi.
- Olur musun?
Konstandis susuyordu.
- Asılacaksın. Türk olur musun?
- Hayır!..
- Götürün onu Darağacına, diye vahşice bağırdı Molla. (*H Xhpa tou Neomárturov*: 258-259)

Türk burada, Avrupa söylemine uygun olarak, dini "öteki" şeklinde belirir. "Vahşi" ve "acımasız"dır. Hristiyanları zorla "Müslüman yapmak" ister. Türk, Konstandis'i işlemediği bir suç nedeniyle, aslında suçu bahane ederek, asmıştır; ancak gerçek katil, bir Yunanlı'dır ve suçunu kadıya itiraf etmeyip saklamıştır. Katil olmasına

²⁹ Orijinalinde Türkçedir.

³⁰ Orijinalinde Türkçedir.

³¹ Orijinalinde Türkçedir.

rağmen, bu Yunanlı olumsuz sunulmaz; çünkü pişman olmuş ve rahibe pek çok kez günahını/suçunu itiraf etmiştir (günah çıkarmıştır).

Türklerin haksız yere astıkları Konstandis'in mezarından aziz/azize mezarlarından çıktığına inanılan mis kokuları yükselir. Bu şekilde Konstandis, azizlik mertebesine yükseltilerek ödüllendirilirken, gerçek katil de, defalarca, günah çıkarıp pişman olarak rahatlatılır.

“Öteki”nin şeytanlaştırılması ya da canavarlaştırılmasına iki hikâyede daha rastlanır. *İki Canavar (İ Dio Draki / Οι Δύο Δράκοι*, 1906) adlı hikâyede karısını dövüp işkence eden adam Türk’e benzetilir: “Ah, Tanrı’m, kocasının o öfkesi neydi! Ne Türk soyu [adamdı]! Şeytandı!..” (*Οι δύο Δράκοι*: 341). Gasuka, 19. yüzyılda Yunanistan’da kadınların, eşlerinin mülkü gibi görüldüğünü ve yazılı ya da yazısız hiçbir yasa tarafından korunmadıklarını, toplumun ve yasanın, aile içinde kadınlara karşı uygulanan şiddete karşı kayıtsız kaldığını belirtir. (Γκασούκα, 1995: 59). Bu durum göz önünde bulundurularak alıntıdaki cümleleri iki şekilde yorumlamak olanaklıdır: 1) Yazar, eşine şiddet uygulayan erkeği şeytanlaştırarak bu duruma toplumsal bir eleştiri getirir; 2) Bu şeytanlaştırma işlemi Türk’le bağdaştırarak, gerçekleştirir ve bu şekilde ulusal “öteki”yi hatırlatır. *Kale’deki İsa’da (Sto Hristo sto Kastro / Στο Χριστό στο Κάστρο*, 1892) adlı hikâyede en basit bir doğa olayı bile Türk’le ilişkilendirilir. Kötü hava şartları “Türk gibidir”, Türk ise “İsa düşmanı” yani şeytandır: “Bozdu gene canına yandımının havası, kudurdu! Gözün kör olmayasica, İsa düşmanı, Türk!..” (*Στο Χριστό στο Κάστρο*: 271). Böylelikle “öteki”, bir öfke ifadesi olarak en basit düzeyde bir benzetme ile günlük dile yerleşir ve daima hatırd tutulur.

Hacının Çocuğu (To Hacopulo / Το Χατζόπουλο, 1912) adlı hikâyede Sultan Selim ve Sultan Mahmut’un, Bizans imparatorlarını taklit ederek Meryem Ana Kilisesinde bulunan Yunanlı askerlere bazı ayrıcalıklar tanıdığından bahsedilir. Bu anlamda sultanın görece “olumlu” algılandığı söylenebilir. Köyde yaşayan tek bir Türk paşa için cami olduğundan söz edilir. Caminin olumlu mu olumsuz mu algılandığı çok belirgin değildir. Hem “sevimli” ve “büyüleyici”dir hem “tehditkâr” ve “vahşi”dir (*Το Χατζόπουλο*: 43). Öte yandan Kaptan Paşa nadiren de olsa “olumlu” davranır:

“O yıl Kaptan Paşa’nın ki az rastlanır bir durumdur, korsanları, Cezayirlileri, Barbarları, adaları kurtaracağım bahanesiyle adaları ve kıyı yerleri yakıp yıkan kimi Hristiyanlara yaptığı gibi, sıkı bir takibe alacağı tuttu.” (*To Χατζόπουλο*: 43-44)

Kaptan Paşa’nın, burada, hem Müslümanları (Cezayirlileri) hem de “reayayı kurtarmak bahanesiyle her yeri yakıp yıkan kimi Hristiyanları” kovalaması adil bir davranış olarak algılanır; ancak bu türden bir davranışın “az rastlanır bir durum” olduğu da satır arasında vurgulanır.

Alıntıda belki de esas dikkat edilmesi gereken nokta “reayayı kurtarmak bahanesiyle...” ifadesidir. Bu ifade açıkça bir **Megali İdea** eleştirisi olarak kabul edilebilir; ancak eleştirinin tam olarak neyi hedef aldığı net değildir. “Özgür” ve “köle” olmak üzere iki tür ulusun varlığına inanan yazar, **Megali İdea**’yı ne ölçüde destekler ya da destekliyor mudur? “Köle” ulus, Psiharis’te göreceğimiz gibi, silahlı bir örgütlenmeyle mi; yoksa eğitim yoluyla mı kurtarılmalıdır? Ya da böyle bir “kurtarma” hareketine ihtiyaç var mıdır? Papadiamandis boyunduruk altında, yani “köle” bir ulusun varlığına inanmasına rağmen, bu ulusun **Megali İdea** kapsamında “kurtarılması” gerektiğini düşünmez. Örneğin, *Venedik Altınları* (*Ta Venetika / Ta Bevétika*, 1912) adlı hikâyede “köle” ulusun “kurtarılması” tamamen Tanrı’ya bırakılır: “Eğer Tanrı istese onları [köle ulusu] kurtaramaz mı? Onları böyle köle yapmaları günahdır çocuğum” (*Ta Bevétika*: 497). Daha aşağıda değineceğimiz *Kara Eşarpli Kadın* adlı hikâyede de **Megali İdea** eleştirilir. Buna göre, Yeditepe, Ayasofya ve Boğaz “hayal”dir; “**Megali İdeacılar** hayal kırıklığına uğramıştır”:

“Giannios’un, iki küçük gemisinin, ‘Yeditepe’ ve ‘Ayasofya’nın efendisi olduğu zaman geçti gitti. Zaman ki hayallerinin tek besin kaynağı Boğaz’la birlikte Soy’a itibarının iade edilmesi idi. **Megali İdeacılar**, hâlâ hayatta kalanlar, tamamıyla hayal kırıklığına uğradılar.” (H Μαυρομαντηλού: 143-144)

Görüldüğü üzere bu cümleler, başkenti İstanbul olan ve merkezinde de Ayasofya’nın bulunduğu bir Hellen İmparatorluğu kurma düşüncesinden çok uzaktır.

Peki, Papadiamandis'te mekânsal bir bütünlük anlayışından söz edilebilir mi? “Köle” ulus **Megali İdea** kapsamında “kurtarılmayacaksa” mekânsal bir bütünlük nasıl sağlanacaktır? Papadiamandis'in, Yunanlıları kültürel açıdan İstanbul'un “doğal mirasçıları” olarak gördüğü söylenir (Καργάκος, 2003: 7). Bu miras nedeniyle Yunanlılar, Anadolu ve Balkanlar'daki tüm Ortodoks Hristiyan halka, siyasi açıdan, öncülük etmeliydiler. Ona göre Rumluk (Romiosini/Ρωμιός), Yunanlılığı (Ellinismos/Ελληνισμός) kapsayan bir kavramdı. Bu bağlamda “ulusal sorun”, tüm Rumluğu, yani Anadolu ve Balkanlar'daki tüm Ortodoks Hristiyanları içermekteydi. Kargakos'a göre Papadiamandis, tıpkı ileride Ion Dragumis'in de ifade edeceği gibi³², farklı bir siyasi yapı düşlüyordu. Buna göre Slavları, Ortodoks Arnavutları ve Müslümanları da kapsayan Hristiyan bir imparatorluk, Müslüman Osmanlı İmparatorluğu'nun yerini alacaktı (Καργάκος, 2003:7). Bu bağlamda Rigas Velestinlis'le bir paralellik kurulabilir. Hatırlanacağı gibi Velestinlis, Osmanlı İmparatorluğu içinde bir devrim gerçekleştirmek istemiş, bağımsız bir Hellas düşüncesi yerine, Avrupa Aydınlanması etkisi ile, Hellen unsurunun ağır basacağı; ancak Hristiyan ve Müslüman tüm insanların bir arada yaşayacağı bir devlet düzeni istemişti.³³ Velestinlis'in hayal ettiği ağırlıklı Hellen unsurunun, Papadiamandis'te yerini ağırlıklı Ortodoks unsura bıraktığı söylenebilir. Bununla birlikte yazar, Patrik V. Grigorios'u “ulusal şehit” olarak anmaktan da geri durmaz (*Το Χατζόπουλο*: 47). Yukarıda da bahsedildiği gibi, Rum Patriği V. Grigorios gelenek yanlısı bir tavır almış, bağımsız bir Yunanistan düşüncesine karşı çıkmıştı. Ancak buna rağmen, Osmanlı yönetimince asılmıştı.³⁴ Sultanın “yenilikçi” ya da “isyankâr” olarak gördüğü bu patriği, yeni kurulan Yunan devleti “ilk ulusal şehit” ilan etmişti.

Hatırlanacağı üzere Atina, 19. yüzyılın sonunda hızlı bir batılılaşma sürecine girmiş ve bu süreç içinde kırsal ile kent arasındaki fark iyiden iyiye belirgin bir hal almıştı. Papadiamandis'in genellikle “Atina Hikâyeleri” şeklinde adlandırılan ve

³² Ion Dragumis (1878-1920), Yunan Osmanlılığı (Ellinothomanismos/Ελληνοθωμανισμός) düşüncesinin, Athanasios Suliotis-Nikolaidis ile birlikte, 20. yüzyıldaki en önemli temsilcisidir. Yunan Osmanlılığı, en temel anlamıyla, içinde Türklerin de yer aldığı farklı kimlikten birçok insanın tek bir devlet çatısı altında bir arada yaşayabileceğini dile getirir. Bkz. “Yunan-Osmanlılığı (Geçmişte Çokuluslu Bir Devlet Modeli)” başlığı, Millas, H., 2003, **Geçmişten Bugüne Yunanlılar. Dil, Din ve Kimlikleri**, İstanbul, İletişim.

³³ Bkz. bu çalışmada “Rigas Velestinlis” başlığı.

mekân olarak Atina’da geçen hikâyeleri, temelde, bir batılılaşma eleştirisidir. Bu bağlamda Batı tarzı yaşamın eleştirildiği *Apukurya Gecesi* (*Apokriatikí nihta / Apokriatikí vúχta*, 1892) adlı hikâyede kadınlar, “Havva’nın torunları” şeklinde anılırlar (*Apokriatikí vúχta*: 282). Melpo ve Kula adındaki iki kız kardeşin sunumu dikkate değerdir:

“Melpomeni kumral, kısa, topluca, soluk renkli, duygusal ve romantikti. Kiriakula ise sarışın, uzun, narin ve sıskaydı. Rengi beli olmayan canlı, şehvetli gözleriyle binlerce hikâye anlatırdı. Kurnaz, fıldır fıldır ve alaycı [gözleriyle] büyüler, sözleriyle hayal kırıklığına uğrattırdı. Bakışlarıyla okşar, diliyle yaralardı. Çalışanlarına mavi boncuk dağıtıp sonra da dalga geçerdı. Buydu işte şımarık Kula.” (*Apokriatikí vúχta*: 286)

Batı tarzı giyinen bu iki kızın da kıyafetleri “tuhaf” olarak nitelenir (*Apokriatikí vúχta*: 286). Gelenek ile çağdaşlık/Batı tarzı yaşam arasında kalmayı anlatıcı-yazar, “alacakaranlık” şeklinde tanımlar. Bu durum, “belirsiz ve emin olmayan” bir durumdur (*Apokriatikí vúχta*: 283).

1892 yılında yayımlanan *Keşiş* (*O Kaloyeros / O Kalóγepoς*) adlı hikâyenin, Papdiamandis’in gerçek hayatta yaşamış olduğu bir olaydan hareketle kaleme aldığı söylenir. (Baλέτας, 1954: 571). Yazarın çocukluk arkadaşı Nifon (hikâyede Samuil), Atina’ya göz doktoruna görünmek için gelir ve bu süre zarfında Papdiamandis’in misafiri olur. Bir süre sonra kilisede zangoçluk yapmaya başlayarak mahalleye yerleşir.

Bir keşişin günahla imtihanının anlatıldığı hikâyede günah nesnesi, tahmin edilebileceği gibi, kadındır. Keşiş Samuil, inzivaya çekilmediği için kadınlarla karşılaşmaktan “kaçınmamaktadır”. Keşişin kaldığı kilisenin tapınağını temizlemeye gelen ihtiyar Tasu ve iki kızının, Elpiniki ve Katina, Samuil’i günaha sürükleyen kişiler oldukları ima edilir. Keşişi ısrarla evlerine davet etmişlerdir:

“...bir kahve içmeye küçük evlerine gelmiyor diye şikâyet etmeye başladılar. Onun [Samuil] için kibirli ve buna benzer şeyler söylüyorlardı. En sonunda

³⁴ Bkz. Bu çalışmada “Gelenekçiler” başlığı.

keşiş, daha fazla üstüne gelmesinler diye bir kereliğine olmak üzere ziyaretlerine gitti ama bir daha gitmemeye karar verdi.” (*O Kalógeros*: 309)

Bununla birlikte kadın, bile isteye onu günaha davet etmez. Bu durum onun da iradesi dışında ortaya çıkacaktır. Bu iradesi dışılık bize kadının, günahı “genlerinde/doğasında” taşımakta olduğunu gösterir. İki genç kadın, keşiş Samuil’e “kardeşçe hisler beslemektedir”; ancak keşiş, içtiği az bir şarabın etkisiyle her iki genç kadını da cinsel bir obje olarak görmekten kendini alamaz:

“İki kız kardeş, lambanın ışığında güzel görünüyordular. Birinde, elbette daha leziz olanında, soluk, tatlı ışık parlıyordu. İkisinin de canı sohbet ve az bir şarap çekiyordu. Sonra değişik mimikler, gülümsemeler, kahkahalar ve el kol hareketleri bu sağlam ev elbisesinin içinde bir başka görünmeye başladı. Elpiniki’nin kolları dirseklerine kadar çıplaktı ve üzerinde ince, bembeyaz bir entari vardı. Katina’nın, leziz olanının, üstlüğünün üstten bir düğmesi kopmuştu. [Bu yüzden] boyun bölgesi gevşekti. Gerdanı, göğsü açıldı.” (*O Kalógeros*: 310-311)

Keşişin bu türden düşünceleri sorgulanmaz. Bunları ortaya çıkaranın, “günah nesnesi” şeklinde algılanan kadın olduğuna inanılır.

Yunanistan’daki manastırların, özelliklerini kaybetmesi üzerine konuşan bir grup arkadaş, bu manastırların eski hallerine gelebilmeleri için yapılması gereken ilk şeyin, kadınların buralara girişinin engellenmesi olduğunu dile getirirler: ³⁵ “Öncelikle kadınların manastırlara girmesi ve dişil [cinsin] bu bölgeye bir mile kadar yaklaşması yasaklanmalı.” (*O Kalógeros*: 303). Aynı grup Protestanlık’a karşı da önyargılıdır:

- Beyler, herhalde Ortodoksluk’un sınırları içinde kalacağız. [Yoksa] Protestanlık’a kaymamız gerektiği görüşünde misiniz?
- Olmaz, dedi Grigorakis.

³⁵ Kadınların dini yerlere girişinin sınırlandırılması ile ilgili uygulamalar günümüzde de kimi yerlerde devam eden eril merkezli bir gelenektir. Yunanistan’da bulunan ve kadınların girmesinin yasak olduğu Aynoroz bölgesi buna güzel bir örnektir. Başka bir örnek de Hindistan’daki Sabarimala Tapınağı’dır. 2019 yılı Ocak ayında, regl olan kadınların girmesinin yasak olduğu bu tapınağa iki kadının girmesi sonucu çıkan olaylar üzerine çok sayıda kadın bu olayı protesto ederek yaklaşık altı yüz kilometrelik bir “Kadın Duvarı” oluşturmuştur. Bkz. BBC, https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-46728329?fbclid=IwAR142deVXX5-Sw1_IM16jz7DXfShwgCNefEOhHMagtAVlmjW6xlyHaz9Euc

— Ne yani? Protestan mı olalım dedin, dedi ihtiyar Pandelakis. Daha neler! (O *Καλόγερος*: 300)

Protestan'ın ötekileştirilmesine başka bir hikâyede – *Başka Tip* (Allos *Τίπος/Άλλος τύπος*, 1903) – daha rastlanır:

“Görünüşe bakılırsa barba Markos kilisede hürmetli keşiş cüppesini giyiyordu. Çıktığında cüppeyi atıp [adeta] heretik oldu... Protestan [gibiydi]. Sadece ruhbanı değil, kutsal gelenekleri de alaya alıyordu.” (*Άλλος τύπος*: 197)

Rum Paskalyası (Pasha Romeiko / Πάσχα Ρωμέϊκό, 1891) adlı hikâyede İtalyan kökenli bir Korfulu olan barba Pipis, “Hellen bir anneye, Hellen bir kalbe” sahiptir. Bu haliyle Hellen Kilisesine bağlıdır. Her ne kadar “Hellen Kilisesi” ifadesi kullanılsa da yapılan ayini Katolik Kiliseden ayırmak, yerelliği vurgulamak için “Rum Paskalyası” ifadesi tercih edilir. Katolik papazlar olumsuzdur:

“Görünüşe bakılırsa Roma Papaları, her zamanki politik kurnazlıklarıyla, İyon adalarındaki Katolik Romalılara, ve bir o kadar da Unionistlere ayrıcalıklar tanımışlardı. Ortodoksluk'tan sonra tüm yortuları kutlamalarına izin vermişlerdi.” (Πάσχα Ρωμέϊκό: 153)

Sempatik bir tip olarak resmedilen barba Pipis'in bir “kusuru” vardır. Önyargılarından ötürü hiçbir farklı düşünceye açık değildir. Siyasi açıdan İngilizlere ve tüm Batılılara karşı olduğu gibi, dini açıdan da Katolıklara karşıdır. Papanın adını dahi duymak istemez (Πάσχα Ρωμέϊκό: 152). Yukarıda belirtildiği gibi, Roma Katolik Kilisesine ve Papaya her ne kadar olumsuz yaklaşılsa da barba Pipis'in aşırılığı ve nefrete varan duyguları da eleştirilir.

1892 yılında yayımlanması planlanan *Büyük Alışveriş* (Megalion opsonia / Μεγαλείων οψώνια) adlı hikâye dönemin tanınmış kişilerini hicvetmesi nedeniyle, yazarın ölümünden sonra, 1912 yılında yayımlanır; ancak metnin giriş kısmı kayıptır (Βαλέτας, 1954: 571). Batılılaşmanın eleştirildiği hikâyede Batı'nın dini yönden (Katolik, Protestan vb.) örnek alınmaması gerektiği vurgulanır. Papadiamandis bu konuda, tıpkı 18. yüzyıl Yunan aydınları gibi, endişelidir. Batı hangi yönü ile model alınmalı ya da Yunanlı hangi yerel özelliklerini korumalıdır? Bizans İmparatoru

Konstandinos'un bir Protestan sözlüğünde yer alan biyografisinin Fransızcadan çevirisi söz konusu olduğunda “iyi niyetli çevirmen, makalenin büyük düşüncelerle ama hemen hemen inançsız [sayılacak bir biçimde] kaleme alındığını görünce çok şaşırır”; ancak metni olduğu gibi çevirir. Çevirdiği metnin en ufak bir açıklama metni eklenmeksizin yayımlandığını gördüğünde ise “sadece hukuki işlerde değil, teoloji ile ilgili konularda da müthiş olduğu için kendine hayran kalır.” (*Μεγαλείων οψώνια*: 324). Çevirmenin ironik bir dille eleştirildiği bu noktada anlatıcı-yazar, bu türden metinlerin açıklamalı bir giriş yazısı kaleme alınmadan yayımlanmasının Batı'nın ekmeğine yağ sürmek olduğunu düşünür. Katolik-Protestan Batı, kendi dini görüşünü Yunanistan'a bulaştırmak ister: “Batı'nın böylesine bilgin, arif *erkekleri*³⁶ bu kadar dolgun maaş [alıp da] azacık ateist bir ruhu Hellas'a aktarmazsalar olur mu?” (*Μεγαλείων οψώνια*: 324). Bu şekilde, yazılacak bir açıklama metni ile Yunanlı'nın Katolik ya da Protestan'dan farklılığı hatırlatılmış, yerelliği (Ortodoksluk) korunmuş olacaktır.

Katolik-Protestan Batı'ya karşı bu olumsuz yaklaşım oldukça dikkat çekicidir. Öyle ki Yahudi, Türk ve Mason bir tutulur. Avrupa'da eğitim görüp mühendis çıktıktan sonra Yunanistan'a dönen Filipos, babası gibi istavroz çıkarmaz. Bunun nedenini öğrenmek isteyen babasına bu gibi şeylerin artık “pas tuttuğunu”, modasının geçtiğini söyler. Batı yanlısı, olumsuz bir Yunanlı şeklinde sunulan Filipos, aynı zamanda, Alman bir kadınla evlidir. Baba Nikolas sohbet ettiği yoksul bir öğrenciye, lokantaya gittiğinde yemeğe başlamadan önce istavroz çıkardığını gören bazı gençlerin kendisiyle dalga geçtiğinden yakınır. Bunun üzerine öğrenci şöyle cevap verir:

“Ne düşündüklerini görmek amacıyla dönüp baktığın için suç sende. Acaba istavrozu öyle olması gerektiği için mi çıkarıyorsun? İstavrozunu sadelikle, [diğerleri ne düşünür diye] merak etmeden çıkar. Karşında kim var diye, Yahudi, Türk, Mason, hiç düşünme.” (*Μεγαλείων οψώνια*: 325)

³⁶ Vurgu bize aittir. Söz konusu olan, muhatap alınan burada da erkeklerdir.

Barba Nikolas, öğrenciye ilk defa oğlunun evinde gördüğü noel ağacından bahseder.³⁷ Öğrenci şunları dile getirir:

“Bu, kökleri olmayan bir ağaçtır. Bu yüzden de doğal meyveler veremez, barba Nikolas. ‘Meyve vermeyen ağaç kesilip ateşe atılır.’ Onlara yapışan bu yabancı tutkunluğu çürük ağaçtır. Çürük meyveler vermekten başka bir şey de yapamaz.” (*Μεγαλείων οψώνια*: 326)

Benzer şekilde, ihtiyar Skarçopulos’un annesi ölüm döşeğindeyken yanında bulunanlar arasında filhellen bir İtalyan kadın da vardır. Papaz içeri girdiğinde anne, kadının dışarı çıkarılmasını işaret eder (*Μεγαλείων οψώνια*: 320). İtalyan Katolik bir kadın, filhellen de olsa Ortodoks ritüellere kabul edilmeyip dışarıda bırakılır.

Batı ve dini “öteki” dışında, yerli “öteki” olarak kabul ettiğimiz kadın da benzer şekilde algılanır. Koybcis’in “şık, solgun ve hayal âleminde gezinen” kızı evde özel öğretmenden piyano ve Fransızca dersleri almaktadır. Bu şekilde bu kızın az da olsa bir şeyler “hatta Hor Hor Ağ’a’yı³⁸ bile” öğrendiği dile getirilir (*Μεγαλείων οψώνια*: 322). Kızın, o dönem Atina’da Türkçe oynanan *Leblebici Hor Hor Ağ’a’yı* bile öğrenmiş olması ironi yapılarak eleştirilir. Bu şekilde genç kızın gerçekten “gereksiz” şeyler öğrenmekte olduğu vurgulanır. Kadınlar arasındaki hiyerarşi de eleştiriye tabi tutulur. Koybcis’in karısı evine gelip çamaşırlarını yıkayan kadına pek iyi davranmaz: “Köle kadının ve çocuklarının kıyafetlerini aynı ipe asmasına izin vermezdi. Evlerden uzak! Gördüğün gibi aynı topraktan yaratılmış değillerdi.” Bununla birlikte Koybcis’in eşi “basit” ve “gelgit akıllı”dır. Sır tutmasını bilmeyen, patavatsız biridir (*Μεγαλείων οψώνια*: 322).

³⁷ Yunan geleneğinde noel ağacı yerine gemi sembolü kullanılır.

³⁸ 1875 yılı Kasım ayında İstanbul’da ilk defa *Français* tiyatrosu tarafından sahnelenen *Leblebeci Hor Hor Ağ’a*, oyuncu ve yönetmen Serop Bengliyan aracılığıyla 1883 yılında Atina’ya gelir. Buradaki gösterimlerde Çuhacıyan’ın diğer iki müzikali de, *Köse Kâhya* ve *Arif*, sahne alır. O zamana dek İtalyan müzikallerine ve operalarına alışmış Atina toplumunda, İstanbul’dan gelen ve Türkçe oynanan bu üç oyun hakkında olumlu olumsuz pek çok yorum yapıldığı; ancak bu oyunların Atina’da daha sonraki yıllarda müzikal türünün gelişiminde önemli bir role sahip olduğu söylenir. Bkz. Νταματιάν, Ζ., “Δεπλεμπιτζής Χορ-Χορ Αγάς» μια οπερέτα με παγκόσμια ακτινοβολία”, *Αρμένικο περιοδικό*, (Οκτώβριος-Δεκέμβριος) τεύχ.91, 2006, https://armenika.gr/politismos/96-theatro/762-l---r----?fbclid=IwAR2lDnxjY-rJ5ixaQxX7_F7n6yOqOzHYkPgyKFjGOynQTM3-dxNWAOUk0M

Batılılaşmanın eleştirildiği bir başka hikâye de *Paskalya Papazı*³⁹ (*Lambriatikos psaltis / Λαμπριάτικος ψάλτης*, 1893)dir. Metnin o dönemde büyük yankı bulduğu ve batılılaşma yanlıları tarafından epey eleştirildiği söylenir (Βαλέτας, 1954: 534). Yerli olanın korunması gerektiği belirtilir: “Bu kadar çılgınlık, bu kadar yabancılaşma yeter. Biz ne İngiliz’iz ne de Amerikan.” (*Λαμπριάτικος ψάλτης*: 107-108). Dönemin **Megali İdea** söylemine uygun olarak iki tür Hellen ulusundan söz edilir: “özgür” ve “köle”. Her ikisinin de temel bileşeninin din olduğu vurgulanır:

“Bugünkü ulus, ne yazık ki söylenildiği gibi o kadar ileri gitmedi. Hellen ulusu, en azından köle olanı, hâlâ çok geridedir; özgür olanı da yeterince ileri gidemiyor. [...] Özgür olan, bağlı olana yardım etmeli ya da onun yükünü almalı. Zaman geçiyor ama özgür ulus durduğu yerde duruyor. Vay ki ne vay! Köle ulusa yardım eli uzatamıyor. İngiliz, Alman ya da Fransız kozmopolit, anarşist, ateist ya da her ne istiyorsa onu olabilir. [Çünkü] vatani borcunu ödeyip büyük vatani kurdu. Şimdi rahatlıkla inançsızlık ve kötümserlikle meşgul olmakta serbestir. Ama milletin içinde ateist ya da kozmopolit geçinen bu günkü Grekilos⁴⁰ parmak uçlarında kalkıp uzun görünmeye çalışan bir cüceye benzer. Hellen ulusu, köle ama asla yenilmeyeni ve özgür olanı ile her zaman dine ihtiyaç duymuş ve duyacaktır.” (*Λαμπριάτικος ψάλτης*: 109)

Böylelikle ulusal kimliğin birincil özelliğinin din (Ortodoks Hristiyan) olarak sunulduğu görülür. Ancak “özgür” ulusun “köle” ulusa hangi anlamda yardım etmesi gerektiğinin ucu açık bırakılır. Herhangi bir mekânsal bütünlükten söz edilmez. Öte yandan Bizans, dönemin tarih anlatısına uygun olarak, bir ara dönem (bağlayıcı halka din) şeklinde karşımıza çıkarken, ulusun antik köklerine de vurgu yapılır: “Hellen ulusunun Bizanslı olmadığını mı sanıyorsunuz? Bugünkü Hellenler, Antik Hellenlerin doğrudan varisleridir.” (*Λαμπριάτικος ψάλτης*: 109). Bununla birlikte, 18. yüzyılın Rum aydınları arasında en çok tartışılan konulardan biri yeniden gündeme getirilir: Çocuklara pagan Antik Hellen adları verilmemelidir (*Λαμπριάτικος ψάλτης*: 113).

Din, kimliğin en önemli bileşeni olarak görülür; ancak toplumsal cinsiyet burada da devreye girer. Kadınlar kiliselerde görev alamazlar. “Ahlaklı bir kadın”

³⁹ “Kilisede ilahi okuyan kişi” anlamına gelen “psaltis/ψάλτης” sözcüğü tarafımızca Türkçeye “papaz” olarak çevrilmiştir.

⁴⁰ Burada yazar, Hellen ya da Rum sözcükleri yerine Grek sözcüğünden türetilen; ancak küçültücü bir anlam ifade eden Grekilos/Γρεκόλος sözcüğünü tercih eder.

olarak değerlendirilen ihtiyar Mathino, Paskalya zamanı kilisede dua eden papaza ilahilerde yardımcı olmak ister. Aralarında şöyle bir diyalog geçer:

“Mathino onu cesaretlendirmek için, sözlerin birçoğunu ezbere biliyorum papaz, dedi. [...]

— Ne yani şimdi, seni ilahi okuyucu mu yapalım Mathino, diye gülerek cevapladı papaz.

— İlahi okuyucu olmayacağım, yalnızca yardımcı olacağım. Biz bize olacağız. Halimize gülecek okur yazar hiç kimse yok. Siz, hazretleri, Barba Filipis’in ses tonunu yakalayacak, ben de sözlerin hatırladığım kadarını ona söyleyeceğim. Sanırım tek başıma ilahi okumam da günah sayılmaz.” (Λαμπριάτικος ψάλτης: 116)

Papadiamandis’in hikâyelerinin hemen hemen hepsinde uzak, gizli köşelerde kalmış mütavazi manastır ve kiliselere değinilir. Çoğunlukla düzenli ayin yapılmayan bu kiliseler dağlık bölgelerde bulunur. Buralarda yaşayan çoban aileleri dinden uzak olarak düşünülürler. Örneğin, aşağıda bahsedeceğimiz *Çoban Kızı* adlı hikâyedeki çoban kızı “ne Hristiyan’dır ne pagan”, o yalnızca çoban kızıdır. Bu haliyle Yunan kimliğini tanımlayan en önemli özelliklerden birine, dine, sahip değildir: “Hristiyan mıydı? Pagan mıydı? Neydi? Bunların hiçbirisi değildi. O çoban kızıydı.” (*H Βλαχοπούλα*: 355). Benzer şekilde, *Ölü Yolcu* (*Nekros taksidiotis / Νεκρός ταξιδιώτης*, 1910) adlı hikâyedeki dağdaki çoban, dinden uzaktır: “Küçük çan, dağın kiliseye gitmeyen; ama belki uzaktan istavroz çıkaran – hâlâ istavroz çıkarmayı biliyorlarsa – kaba saba çobanlarını duaya çağırdığında...” (*Νεκρός ταξιδιώτης*: 114). Bu örneklerden yola çıkarak yazarın, çoban yaşamını lirikleştirmediği, paganizm (Antik Hellen) ile Hristiyanlık arasında bir ara durum şeklinde kabul ettiği söylenebilir.

Kara Eşarplı Kadın (*İ Mavromandilu / Η Μαυρομαντηλού*, 1891) başlıklı hikâyede Giannios henüz on iki yaşında bir çocukken babasını kaybeder. Toplum tarafından erkeğe yüklenen “ailenin koruyuculuğu” görevi ile dul annesine ve iki kız kardeşine, kendisi de çocuk yaşta, bakmak zorunda kalır. İlerleyen zamanda iki kız kardeşini evlendirir. Biri, iki kız çocuğu ile dul kalır; diğeri, hayırsız bir kocaya denk gelir. Bu durumda Giannios, “sorumluluğu” nedeniyle evlenemeyip bu üç kadının ve iki yeğenin geçimini sağlamak zorunda kalır.

Giannios'un isteyerek ya da istemeyerek yüklendiği bu “görev”, annesi tarafından “doğal” karşılanır. Burada kaydedilmesi gereken, bu “doğal” karşılama durumunun anlatıcı-yazar tarafından eleştirilmesidir. Oysa kadına yüklenen “görevler” kapalı bir biçimde dahi eleştirilmez:

“Zavallı kadın sanıyordu ki Giannios her ne yapıyorsa doğal olarak yapıyordu; çünkü [zaten] yapmak zorundaydı. Onun da daha genç olan erkek kardeşi gibi onu terk edebileceği ki haklıydı, hiç aklına gelmiyordu.” (Η Μαυρομαντηλού: 140)

Amerika'ya giden ve on yıldır kendisinden haber alınamayan erkek kardeş olumsuz resmedilir. Ancak bu olumsuzluğu Amerika'ya gitmiş olması nedeniyle değil, orada yabancı bir kadınla evlenmiş olması nedeniyledir. Üstelik bu kadın, Quakers⁴¹ cemaatinin bir üyesidir. Hristiyan da olsa Ortodoksluk dışında hiçbir mezhep ve cemaat kabul görmemektedir.

Batılı bir kadınla evlenme durumuna başka bir hikâyede daha değinilir. 1889 yılında yayımlanan *Başak Toplayan Kadın* (İ Stahomazohtra / Η Σταχομαζώχτρα) adlı hikâyede Amerika'da “Rumca konuşmayı bile bilmeyen bir Frank'la, bir İngiliz kızıyla” evlenmek olumsuz bir durum olarak değerlendirilir: “Bazı hemşehrileri onun o topraklarda, Rumca konuşmayı bile bilmeyen bir Frank, bir İngiliz kızı, bir şeytan aldığını söylediler” (Η Σταχομαζώχτρα: 98). 1912'de yayımlanan *Tanrı'nın Şarkıları* (Tragudia tu Theu / Τραγούδια του Θεού) adlı hikâyede doğurduğu bebeği bırakıp giden “yabancı” bir Fransız öğretmenden bahsedilir. Zengin bir evde öğretmenlik yapan bu kadın, başka bir yerde daha iyi bir iş bulunca çocuğunu bırakıp gider. Hikâyelerde benzer bir eylemde bulunan Yunanlı bir kadına rastlanmaması kayda değerdir. Kariyeri için çocuğunu bırakan Batılı kadın, bu eylemi nedeniyle olumsuz bir imaja sahipken, Yunanlı kadının bu türden davranışlarda bulunamayacağı baştan verili kabul edilir. Diğer bir deyişle, Yunanlı kadın, evine bağlı olma ve Ortodoksluk değerlerini temsil eder.

⁴¹ Quakers, 1650 yılında *Society of Friends* (Arkadaşlar Topluluğu) adıyla İngiltere'de kurulan dini cemaatin üyelerine verilen addır. Dünya çapında yaklaşık 210, 000 üyesi bulunan bu cemaat, her bir insanda Tanrı'dan bir parça bulunduğuna, bu nedenle her bir insanın değerli olduğuna; herhangi bir

Batılı kadın, kilise üyesi bile olsa gene de olumsuzdur. 1907’de yayımlanan *Toz Pembe Kıyılar* (*Ta Rodina akrogialia / Ta Póðiva akrogiália*) adlı hikâyede okur, bir grup arkadaşın bireysel anılarına tanık olur. Amerika’ya çalışmak için gidip memleketine dönen Stamos, arkadaşlarına Panama’dayken ağır hastalanıp haftalarca hastanede kaldığından bahseder. Bu süre zarfında odaları gezip komünyon dağıtan Katolik bir rahibe, Stamos’u da ziyaret eder ve komünyon alıp almayacağını sorar. Stamos şu şekilde yanıt verir: “Ben kendi kilisemde komünyon almıyorum hanım, senin kilisenden mi alacağım?” (*Ta Póðiva akrogiália*: 519). Bu şekilde dini farklılığı vurgulanan kadın, Stamos’a âşık olur ve Katolik olursa onun peşinden her yere geleceğini dile getirir (*Ta Póðiva akrogiália*: 519). Rahibenin bu teklifi karşısında Stamos’un aklından şunlar geçer: “Daha hiç Rum sevgilerine sırtımı dayamamışken, nasıl Frank sevgilere bel bağlarım? Nasıl olur da onun hatırı için inancımı değiştiririm?” (*Ta Póðiva akrogiália*: 520). Katolik rahibenin iki açıdan olumsuz algılandığı söylenebilir: 1) Stamos’a Katolik olma şartını getirir, 2) Katolik bir Rahibe olmasına rağmen, Stamos’a âşık olup iddialı bir teklifte bulunur. Hikâyelerde benzer bir eylemde bulunan Ortodoks bir rahibe ya da yerli bir kadına rastlanmaması dikkate değerdir. Bununla birlikte, aşağıda ayrıntılarıyla göreceğimiz *Dalgalar İçinde Hayal* adlı hikâyede rahip Sisonis’in Müslüman bir kadına âşık olup onu İzmir’deki hareminden kaçırarak vaftiz edip evlendiğine değinilir. Bu iki kilise üyesinden birine (Ortodoks rahibe) daha ayrıcalıklı bir konum verildiği açıktır. Özünde aynı eylemi (âşık olmayı) gerçekleştiren bu iki insan, iki farklı durumla karşı karşıya kalır. Katolik rahibe reddedilir; Ortodoks papaz ise Müslüman kadını adeta zimmetine geçirir. Aynı olayı tersten okuduğumuzda da gene aynı sonuca varırız: Ortodoks erkek Stamos, Katolik kadını (rahibeyi) reddederek inancını değiştirmez; oysa Müslüman kadın, Hristiyan Ortodoks bir erkeğin (rahip Sisonis’in) dinine geçmeyi kabul ederek onunla evlenir. Her iki durumda da kadınların adları okura söylenmez ve yine her iki durumda da red ve kabul hakkının erkeğe verildiği çok açıktır.

ritüele gerek duyulmaksızın Tanrı ile doğrudan bir deneyim yaşanabileceğine inanır. Bkz. **BBC**, http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/subdivisions/quakers_1.shtml

Batılı kadın da Batı yanlısı Yunanlı da olumsuzdur. Örneğin daha ileride değineceğimiz *Akılın Yankısı* adlı hikâyede eşini boşayıp genç biri ile evlenen kadın İtalyan'dır; Barba Papis'in damadı, Tanzimat romanının züppe karakterini andırırçasına, Batı yanlısı olumsuz bir Yunanlı'dır: "Dünyayı gezmiş bir Levanten. Rum'dan çok Frank, lüks maymunu gibi yaşıyor." (*Ο αντίκτυπος του νου*: 140-141).

Ulusal "öteki"nin (Türk/Müslüman) kadını da pek olumlu sunulmaz. *Çılgın Gece* (*Treli vradia / Τρελλή βραδύα*, 1901) adlı hikâyede okur, Müslümanlık'tan Hristiyanlık'a geçmiş üç dört aile ile karşılaşır. Buna göre Ayle, Eleni; Mustafa ise Konstandis adlarını alırlar. "Öteki"nin kadını, din değiştirmiş dahi olsa tam olarak yerli-ulusal "ideal" kadın olamaz. Bu bakımdan Ayle-Eleni "ideal" Hristiyan kadın gibi davranmaktan çok uzaktır. "Öteki"nin kadını, Antonis'in kanını kaynatır: "Gözlerin Ayle'm, Türkeleni'm, kaynatıyor kanımı..." (*Τρελλή βραδύα*: 439). Gece sokaklarda gezerek bir grup arkadaşıyla birlikte eğlenen Antonis'in, kapısının önünde yaptığı serenata daha fazla kayıtsız kalamayan Ayle-Eleni dönüp şöyle der: "Bi'daha söylesene o şarkıyı, nasıldını?.." (*Τρελλή βραδύα*: 441). Kapının önünde tüm bunlar olurken, Mustafa- Konstandis'in nerede olduğu hakkında en ufak bir ipucu verilmez.

1888 yılında yayımlanan *Hizmetçi Kız* (*Η Ίπιρετρία / Η Υπηρέτρια*) adlı hikâyede çingene kadınlar olumsuzdur. Kötü bir rüya gören Garofalia, bu durumu Çingene kadınların, kendisine yaptığına inandığı büyüye bağlar. Garofalia'nın eşi Argirakis ise karısının bu büyü nedeni ile başına bir şey gelirse Noel yortusu boyunca mutfak hazırlığını kim yapacak diye endişelenir.

Papadiamandis'in evlilik karşısındaki tutumu da Hristiyanlık çerçevesinde değerlendirilebilir. Yukarıda da gördüğümüz *Keşiş* adlı hikâyede bir akşam sohbetinde Grigorakis, konuyu evliliğe getirerek dağ başına bir kulubeye çekilip münzevi hayatı yaşasa kime ne zararı olacağını, münzevi hayatının bu şekilde doğduğunu, kendisi böyle yaparsa başkalarının da onu taklit edeceğini söyledikten sonra sözlerine şöyle son verir: "Gördüğünüz gibi, evlilik ve bekârlık sorunu derin, en zor toplumsal sorunlardan biri [...] Sanki bugün evli olanlar kaderlerinden memnunlar mı? Evlilik, olması gerektiği kadar kolay mı?" (*Ο Καλόγερος*: 301) Böylelikle bekâr erkek daha "yüksek" bir amaç için (münzevi hayatı yaşayıp kendini

Tanrı'ya adanmak için) bekâr kalabilir. Gasuka, çalışmasında, 1880 yılında Yunanistan'da evlenebilecek yaşa gelmiş kadınların %97'sinin evli olduğuna değinir. Araştırmacıya göre bunun nedeni, kadının ancak evlendikten sonra toplum içinde bir yer edinmesi ve toplumun bekâr kadınlara karşı düşmanca bir tavır içinde olmasıdır. Öte yandan kadın, 1850-1900 yılları arasında hem yazılı hem yazısız yasalarca evlilik öncesi babanın ve erkek kardeşin, sonrasında ise tamamıyla eşin idaresi altında bulunduğunu dile getirir (Γκασούκα, 1995: 58, 94). 1894 yılında yayımlanan *Tebrik* (*Ta siharikia / Ta συχαρίκια*) adlı hikâyesinde bu duruma dikkat çekmek isteyen Papadiamandis evlenmek üzere olan Mirsuda adındaki genç bir kadın karakterine şunları söyler:

“Ne garip şey evlenmek. Kendinle gurur duymalı ve gülmemek için dudaklarını ısırmalısın. Evden dışarı çıkmayıp sadece çiçekleri sulamak için pencereye kadar gideceksin. Testiden su doldurmak için cumbada görünür görünmez millet, yani komşu kadınlar hemen sana seslenmeye başlayacaklar ‘Kolay gelsin Mirsuda!’ Ne yapacaksın o zaman? Duymamazlıktan mı geleceksin? Daha yüksek sesle seslenecekler. ‘Teşekkür ederim mi diyeceksin?’ Ağzını açtığın gibi, istem dışı gülmeye başlayacaksın. Kendinle ne kadar gurur duysan da gülümseyeceksin, çaresi yok. Görüyorsun değil mi, ne garip şey evlenmek.” (*Ta συχαρίκια*: 242)

Bu şekilde evli kadının da toplumsal açıdan bir çeşit baskı altında olduğu, durumunda tam anlamıyla değişen bir şey olmadığı dile getirilir. İlginç olan, erkeğinkine benzer bir durumun kadın için hiç dile getirilmemiş olmasıdır. Kadına evlenmeyip ya da eşinden ayrılıp⁴² bir rahibeler manastırına gitmesi ve orada münzevi hayatı yaşaması önerilmeyip sadece toplumsal durumunda bir değişme olmayacağı dile getirilir. Evlilik dışında erken evlilik de eleştirilir. 1888 yılında yayımlanan *Papazın Dul Karısı* (*İ Hira papadia / Η Χήρα παπαδιά*) adlı hikâyede yazar, kız çocuklarının küçük yaşta evlendirilmelerini eleştirir: “İtiraf etmeliyiz ki nasıl birden bire papaz karısı olduğunu ve on sekiz yaşında nasıl dul kaldığını onun da anlaması pek mümkün olmadı. Onu [daha] on dört yaşındayken, bir eş isteyip istemediğini, papaz karısı olup olmayacağını sormadan evlendirdiler.” (*Η Χήρα παπαδιά*: 75). Bununla birlikte Bu dört sayfalık kısa hikâyenin ana konusunu

yukarıda değindiğimiz eleştiri oluşturmaz. Yazar, bunun yerine, papazın genç dul karısına âşık olup onunla evlenmek isteyen denizci Hacıgiannis'i başkahraman olarak seçer. Papaz eşlerinin, dul kalmaları durumunda, yeniden evlenmeleri yazılı olmayan yasalarla engellidir.

Bu örneklerle dayanarak Papadiamandis için evliliğin, gerçekten gerekli bir durum olmadığı sonucuna varılabilir; ancak batılılaşmanın bir sonucu olarak görülen nikâhsız yaşam kesinlikle onaylanmaz. Batılılaşma sonucu “yoz” bir hale geldiğine inanılan Atina’nın yoksul mahallelerinde nikâhsız yaşayan çiftler eleştirilirler. *Nikâhsız* (*Horis Stefani / Χωρίς στεφάνι*, 1896) adlı hikâyenin odak noktası nikâhsız yaşayan bir çifttir. Panagis, evleneceklerini söyleyerek Hristina’yı kandırır ve aynı evde nikâhsız yaşamaya başlarlar. Panagis’in bu süre zarfında farklı kadınlardan çocukları olur. Bu çocuklara Hristina bakar. Aldatılmış kadının, Hristina’nın, kendisinden olmayan çocuklara “anne şefkati” ile bakması “doğal” karşılanırken, sadece nikâhsız yaşama eleştiri getirilir:

“Nikâhsız! Örneğe bakın! Ama bugün toplumsal eleştiri yapacak halimiz yok. Hadi Hristiyanlık ve ahlaki bakımdan eksik diyelim, ama en azından gerekenin yerine gelmesi için gayri dini nikâhın olması gerekirdi.” (*Χωρίς στεφάνι*: 309)

Papadiamandis gibi özellikle dini yönüyle öne çıkmış bir yazarın, ulusal devletin en büyük kontrol mekanizmalarından biri olan evlilik kurumunu dini ya da gayri dini biçimiyle zorunlu kılması kayda değerdir.

Evlilik dışı yaşamların eleştirildiği bir başka örnek de *Sahte Evlilikler* (*İ Kuklopandries / Οι Κουκλοπαντρείες*, 1903) adlı hikâyedir. Boşanmış ve eşi ölmüş kadınlar evlilik dışı ilişki yaşarlar. Aralarında sürekli kavga eden bu kadınlar, birbirlerinin ahlak bekçiliğini yapıp birbirlerine iftira atarlar. Atina’da geçen bu hikâyeye, şehrin “yoz” kabul edilen yaşamını sergilemek için kaleme alınmıştır. Hızlı değişimlerin yaşandığı şehrin “yozluğu” aşağıda göreceğimiz *Katıl Kadın* adlı hikâyede de dile getirilecektir:

⁴² Ortodokslukta boşanmış kadınlar da rahibeler manastırına gidip münzevi hayatı yaşayabiliyorlar.

“Hellas’ın diğer bölgelerinden, ‘medeni bölgelerinden’ gelen yabancılar, hükümet görevlileri olsun, tüccarlar olsun her şey hakkında yeni, özgür düşünceler getiriyorlar. Saygıyı, çekinmeyi ahmaklık; kendine hâkim olmayı ve basireti aptallık; yozluğu ve şehveti ise ‘doğal durumlar’ olarak adlandırıyorlar.” (*H Φόνισσα*: 70)

Sahte Evlilikler’de ulusal “öteki” açısından dikkati çeken nokta, Atina’da Hristiyanların bile Türk’ten “beter” olduklarıdır:

“İhtiyacın olduğu anda seni bulup canını çıkarıyorlar. On üç, on beş drahmi kira istiyorlar! Nerede yazılı bu? Böyle böyle zengin oluyor bunlar, fakirin teri ile. Kan emiciler. Ne bu milletin hali Atina’da? Taşındığı isme yazık! Türklerin olduğu İstanbul’da canını yakıyorlar ama gene yardım da ediyorlar. Orada sana acıyan ve merhamet eden Türklerdir. Burada Hristiyanların merhameti yok. Seni soyup soğana çeviriyorlar.” (*Οι Κουκλοπαντρείες*: 177-178)

Böylelikle bu “yoz” hali ile Atina’nın Osmanlı yönetiminden bile daha endişe verici bir hal aldığı vurgulanır.

Periandros Beyin Evinde Dans (*O Horos is tu kiriu Periandru / O Χορός εἰς τοῦ κυρίου Περιάνδρου*, 1905) adlı hikâyede hızla batılılaşan Atina’da Avrupa modasına uygun ev partileri eleştirilir. Bu metinde esas dikkati çeken, Makedonya sorununa değinilmesidir:

“188... civarıydı, her zaman olduğu gibi gene Makedonya sorunu söz konusu olduğunda, Panagos Bey, alışkın olduğu gibi, şunları söyledi:

- Benim için Makedonya, çocuğumdur. Hem Girit hem Makedonya... O zamandan beri iki üç arkadaşı Periandros’un [Panagos] kızını ‘Makedonya’ diye adlandırıdılar.” (*O Χορός εἰς τοῦ κυρίου Περιάνδρου*: 249)

Böylelikle yazar, dönemin çoğu hikâyesinde “unutulan” bu soruna az da olsa dikkat çekmiş olur.

Evlatlık (*Ἡ Ψυχοπαίδα* / *H Ψυχοπαίδα*, 1910) adlı hikâyede Atina’da büyüyen evlatlık bir kız çocuğunun bu şehirde nasıl “yozlaşmaya” başladığı anlatılır. Annesinin yokluğunda ninesiyle dalga geçen bu “küçük canavar” Atina’ya özgü ifadelerle konuşup türlü türlü yeni moda oyunlar oynar. Atina’da kendini şaşıran bu “cinli varlık” kilise nedir bilmez (*H Ψυχοπαίδα*: 75-77). Atina’ya özgü ifadelerle

konusmak sadece kadınlarla sınırlandırılıyor gibidir. *Bir Can (Mia Psihi / Mia ψυχή*, 1891) adlı hikâyede Atinalı kadınların sözcükleri doğru dürüst kullanamadığı ve bu nedenle “kaba” oldukları söylenir. Aynı şekilde Atina toplumu da “güruh” şeklinde adlandırılır (*Mia ψυχή*: 219).

Çoban kızı (İ Vlahopula / Η Βλαχοπούλα, 1892) adlı hikâyede Babası öldüğünde sekiz yaşında olan Flora, ağabeyi tarafından Atina’da bir aileye evlatlık verilir. Burada giyimi, konuşması, her şeyi değişen kız, “hanımı” öldükten sonra köyüne döner. Köye geldikten sonra modern kıyafetleri bırakıp geleneksel kıyafetleri giyer ve eşarp bağlar. Görüldüğü üzere, baba-erkek öldükten sonra kızın evlatlık verilip verilmeyeceğine karar verme yetkisi anneye değil, evdeki ikinci bir erkeğe-ağabeye geçer.⁴³

Kadın hep hemcinslerinin denetimi ve yargısı altındadır. Komşu kadın Georgula, Flora için şunları söyler:

“Bunca yıl Atina’da yabancı evlerde dolaşan bu adı çıkmış, kim bilir ne bombalar ne rezillikler yaptı da efendileri bunu evden kovdu (Hırsızlık yaparken yakalamadıkları ne malum?). Şimdi gelmiş bize onurlu kadını oynamak istiyor! Ev hanımı olacakmış bir de! Aklını başına al Stamos! Dikkat et, sana onu kakalamaya kalkmasınlar! Sana verecek kızımız mı kalmadı? Ona ihtiyacın mı var? Hadi göreyim seni Stamos!” (H Βλαχοπούλα: 352)

Georgula’nın bu sözlerinin ardında başka bir niyet saklıdır: Dul kızkardeşini Stamos ve Zisos’un babaları ihtiyar Sarandos ile evlendirmek. Bu nedenle eve başka bir kadının, Flora’nın, gelin olarak gelmesini engellemek ister. Flora geldiğinde evi çekip çevireceği için başka bir kadına ihtiyaç duyulmayacağından endişe eder. Burada dikkat edilmesi gereken, Atina’ya, yani batılılaşmanın hızla yol aldığı mekâna giden kadının aynı hızla “yozlaşacağı” inancı ile bir kadının diğer bir kadına kurduğu şeytani tuzak anlayışıdır. Her iki durumda da kadın olumsuz sunulur.

Papdiamandis’in hikâyelerinde Türk, Katolik-Protestan ve yerli yabancı tüm kadınların yanı sıra Yahudi de olumsuzdur. *Çocuk Paskalyası (Pediki Pashalia /*

⁴³ Kadının bu ikincil konumu o dönemde geçerli olan yasalarla da desteklenir. 1861 yılında yürürlüğe giren bir yasa maddesine göre anne, babanın yokluğunda çocuğu üzerinde hiçbir denetim gücüne sahip değildir (Γκασούκα, 1995: 168).

Παιδική Πασχαλιά, 1891) adlı hikâyede Paskalya kutlamaları sırasında mahallenin erkekleri meydanda, gelenek olarak, sembolik bir Yahudi'yi ateşe verirler. Bu “çirkin” ama “güzel yapılmış” sembolik Yahudi'ye bela okumayı da ihmal etmezler.

Toplum Dışına İtilmiş (O Haramados / O Χαραμάδος, 1904) başlıklı hikâyede ihtiyaç halinde inancından ötürü çalışmayan Yahudi eleştirilir. Kaptan İraklis, Selanik'in Yahudi topluluğu tarafından işletilen gemisine yük boşaltmaya yardım etmeleri için göstermelik iki Yahudi işçi koyar. Kötü hava koşullarına rağmen, cumartesi günü, inançlarından ötürü, çalışmayı reddeden Yahudi işçiler eleştirilir:

“Yahudi, cumartesi günü yük boşaltmaya yardımcı olmayı reddediyordu. Bilmiyordu ki Çıfit, ‘cumartesi günü iyi işler yapmaya izin verilir’ ve [gene] bilmiyordu ki Efendi [Hz. İsa] cumartesi günü de insanın Oğludur. Cumartesi günü yalnızca Hellen denizcilerin çabasıyla kurtulmayı biliyordu.” (*O Χαραμάδος*: 247)

Burada dikkati çeken nokta, Yahudi işçinin cumartesi günü, yük boşaltmaya yardım etmemesinden ziyade 1) geminin Yahudi topluluk tarafından işletilmesi nedeniyle iki Yahudi işçinin göstermelik olarak işe alınmaları ve 2) hakaret içeren “çıfit”⁴⁴ sözcüğünün kullanılmasıdır. Nitekim kaptan İraklis, Selanik'ten gemisiyle açıldığında şunları söyler: “Çıfitların laneti tutmasın!” (*O Χαραμάδος*: 248).

Papadiamandis'in çoğu hikâyesinde tefecilik, cimrilik ve düzenbazlıkla ilişkilendirilen Yahudi, yazarın son hikâyesi olarak kabul edilen *Aklın Yankısı*’ (*O Antiktupos tu nu / O Αντίκτυπος του νού*, 1910)nda bambaşka bir haliyle karşımıza çıkar. *Aklın Yankısı* 15 Aralık 1910 tarihinde, Midilli’de çıkan *Haravgi* (*Χαραγγή*) adlı dergide yarım olarak yayımlanır. Papadiamandis, sağlığı gitgide kötü bir hal alınca metnin diğer yarısını dergiye gönderemez. Hikâyenin tamamı, yazarın ölümünden sonra, 1929 yılında yayımlanır.

Aklın Yankısı’nın imaj bakımından – dönemine göre – çok ileride, özellikle de Papadiamandis gibi muhafazakâr bir Ortodoks yazar için kendi sınırlarını zorlayıcı bir nitelikte olduğu söylenebilir. Hikâye, 1891 yılı Nisan ayında Korfu’da Rubina

⁴⁴ Çıfit sözcüğü, Türkçede olduğu gibi Yunancada da aşağılayıcı bir anlam içerir.

adında sekiz yaşında bir kız çocuğunun öldürülmesi nedeniyle Hristiyanlar ve Yahudiler arasında çıkan olaylardan esinlenilerek kaleme alınmıştır.⁴⁵

Metnin başında okura bir grup arkadaş tanıtılır. Sicilyalı bir İtalyan, Antonios Albergos; Korfulu bir Yahudi, Salvos/Salvatoras/Savvas ve bir Yunanlı, Lisandros Papadionisis. Gruba sonradan Korfulu barba Pupis de katılır. Birbirinden farklı bu üç arkadaşı birleştiren tek şey yemektir: “Üç insan, üç din, üç ırk. [Üçünün de] ortak özelliği güvece olan düşkünlükleriydi.” (*O Antíktypos tou vou*: 135). Korfulu olmasına rağmen Yahudi Salvos, “biz”den sayılmaz. Benzer şekilde, Hristiyan olmakla birlikte farklı bir mezhebin (Katoliklik) mensubu olan Antonios da dışarıda bırakılır. Yahudi Salvos “alçak gönüllü” ve “görgülü” bir şekilde yer içer; ama bu “alçakgönüllüğü”, İtalyanlardan ve Hellenlerden sonra gelir. Ulusal “üstünlük” vurgulanır: “Aç gözlülükle değil, görgülü ve alçak gönüllü bir biçimde, İtalyanlardan ve Hellenlerden sonra, yiyip içiyordu.” (*O Antíktypos tou vou*: 137). Kira borcu yüzünden evinden kovulan Salvos/Savvas, arkadaşı Antonios’un evine yerleşir. Bir gün evde yangın çıkar ve Salvos sadece kendini düşünüp kaçmaya bakar:

“Savvas şapkasını kaptığı gibi soluğu çıkış kapısında aldı.

- Salvo! Salvo, diye bağırdı İtalyan. Nereye gidiyorsun? Yardım et bana. Ev sahibi hemen kaçmaları gerektiği konusunda ısrar ediyordu. Mart gibiydi ve Antonios üç aylık kirayı peşin ödemişti.
- Kaçın çabuk!.. Eşyalarınızı kurtarın. Albergos bağırmaya devam etti:
- Ama Salvo!.. Az bir yardım et. Yahudi şöyle cevap verdi:
- Ama hâlâ anlamadın mı? Yardım yok, garanti var.” (*O Antíktypos tou vou*: 138-139)

Görüldüğü gibi Korfulu Yahudi, arkadaş da olsa, “görgülü bir biçimde yiyip içse de” sadece kendini düşünür. Bu anlamda da İtalyanların ve Yunanlıların gerisinde

⁴⁵ Adli tıp tarafından yayımlanan rapora göre kızın vücudunda hiç kan kalmamıştır. Bu durum, halk arasında yaygın olan, Yahudilerin, Paskalya zamanı çocukları öldürüp kanlarını içtikleri mitini güçlendirmiş ve yaşanan çatışmalar sonucu yirmi beş kişi yaşamını yitirmiştir. Bkz. **Newsbeast**, “Η στυγερή δολοφονία μιας 8χρονης στην Κέρκυρα και ο πόλεμος μεταξύ Χριστιανών-Εβραίων” (Çevrimiçi), <https://www.newsbeast.gr/greece/arthro/2302147/i-stigeri-dolofonia-mias-8chronis-stin-kerkira-ke-o-polemos-metaxi-christianon-evreon?ref=sug>

bırakılır. Bu noktaya kadar olumsuz kabul edilebilecek Yahudi algısı, gazetede çıkan bir haber üzerine yaşananlarla tamamen değişecektir.

Salvos ile barba Papis'in yediği içtiği ayrı gitmez. Bir gün gazetede, Korfu'da Yahudiler tarafından öldürölüp kanı içilen küçük bir kızın haberi çıkar. Bunu duyan barba Papis küplere biner: "Barba Papis memleketinde (otuz yıldır ayak basmadığı) böyle bir olayın gerçekleştiği haberini duyunca Yahudilere ateş püskürdü. Ah, bir Yahudi olsaydı da sıkıverseydi boğazını!" (*O Antiktopos tou vou*: 141-142). Tam bu haberin üzerine Salvos çıkagelir ve barba Papis, ona küfürlerle tekme tokat saldırır. Bu türden mitlerle stereotipleştirilen Yahudi, anlatıcı-yazar tarafından eleştirilir:

"O gün akşama doğru ihtiyar Korfulu kendini haklı çıkarma ihtiyacı hissederek arkadaşlarına döndü ve şöyle dedi:

- İnançları yok, more! Bu köpek, more, ne kadar çok paramı yedi, hesabı kitabı karıştırdı bana. Bir gün önceden kaporasını aldığım bir şeyi satması için verdim buna. Anlaşmayı bozdu. Sonra da müşteri gelip benden kaporasını geri vermeme istedi. Nah sana!
- Siz iyi geçiniyordunuz, diyecek oldu orada bulunanlardan biri.
- Ben mi iyi geçineceğim bu köpekle?
- Beraber yiyip içiyordunuz!..
- Onlar bizim emeklerimizi yiyip kanımızı içiyorlar. Korfu'da ne yaptıklarını duymadın mı?
- İyi de onun suçu ne? O orada değildi ki Yahudilerin ne yaptığını bilsin.
- Orada değil miydi? Bunlar her yerde. Her şeyin içindeler..." (*O Antiktopos tou vou*: 142)

Hikâyenin sonunda, öldürölün kızın Hristiyan değil, Yahudi olduğı, üstelik Salvos'un yeğeni Rubina olduğı ortaya çıkar. Rubina, Hristiyanlar tarafından tecavüz edilerek öldürölümüştür. Bu olay üzerine gözyaşlarına boğulan Salvos için şöyle denir: "Acaba Yahudiler insan değil mi? İşte bu insan ağlıyor!" (*O Antiktopos tou vou*: 144).

Araştırmacılar Papadiamandis'in, dönemin siyasi olaylarına karşı mesafeli duruşu nedeni ile eleştirildiğini dile getirirler. Gasuka'ya göre yazarın bu tutumu, onun kişisel bir tercihi, yaşam tarzı olarak anlaşılıp yorumlanmalıdır (Γκασούκα, 1995: 39-40). Kargakos ise – ki biz de bu görüşü paylaşıyoruz – Papadiamandis'in son derece siyasi ve muhalif bir duruşu olduğunu savunur (Καργάκος, 2003: 1). Gerçekten de Papadiamandis, dönemin kimi siyasi olaylarını hicvetmiş ve en azından

bu çalışmada incelenen hikâyelerin birçoğunda rastlanmayan bir duruma, “Makedonya sorunu”na çok yüzeysel de olsa değinmiştir. Yerel toplulukları tek tip hale getiren hükümeti ve seçme-seçilme hakkıyla birlikte yönetimde söz sahibi olan kimi “şüpheli sermaye sahipleri”nin, halkı kendi çıkarları doğrultusunda iyiden iyiye kötü bir hale getirmelerini eleştirmiştir (Φαρίνου-Μαλαματάρη: 95). *Ara Bozucular* (*İ Halasohorides / Οι Χαλασοχώρηδες*, 1892) adlı hikâye, Trikupis’in kazandığı 3 Mayıs 1892 tarihli seçimden esinlenilerek kaleme alınmıştır. Hatırlanacağı üzere, 1880’den itibaren yirmi yıl süreyle Trikupis ve Deligiannis dönüşümlü olarak hükümet kurmuşlardır.⁴⁶ Papadiamandis bu hikâyesinde bu iki partinin taraftarlarını ve fanatikliğe varan tavırlarını hicveder. Bir partinin taraftarlarını, Türkçeye “arabozucular” şeklinde çevirebileceğimiz “halasohorides”; diğerininkini ise aile içinde bile iki farklı görüşe yol açtığı gerekçesiyle “karı koca ayıranlar/androginehoristes” olarak adlandırır. Hikâye boyunca taraftarların kapı kapı dolaşıp oy istemesi komik durumlara yol açacaktır.

Toplumsal cinsiyet açısından dikkati çeken ilk nokta, kadının siyasi bir parti taraftarı olarak sunuluşudur. Üstelik henüz seçme hakkını dahi elde etmemişken.⁴⁷ Kadın, söz alıp konuşur. Kendi istekleri ve kendine ait bir düşüncesi vardır. İki farklı partiyi destekleyen karı koca arasında şöyle bir diyalog geçer:

- Uslu dur be kadın, diye bıkkın bir şekilde bağırdı çoban. Bu kadar erkeğin önünde böyle ısrar etmen yakışı kalıyor mu? Kadınlar bizi yönetmeye kalkarsa vay halimize!
- Şuna da bir bakın! Bir de bana küfredip korkutmaya çalışıyor beni diye haykırdı kadın... (*Οι Χαλασοχώρηδες*: 23)

Öte yandan, kadının bu çıkışı en yetkili merciden, Ortodoksluk’tan, bir alıntıyla geçersiz kılınır: “Bizi evlendiren papazın, İncil’e geçmeden önce Apostolos’u okurken ne söylediğini duydum. Diyordu ki ‘kadın, erkekten korkmalı’” (*Οι Χαλασοχώρηδες*: 23). Kocasından ayrı partiyi destekleyen kadın şu ifadelerle anılır: “köpekleşen ve şeytana dönen kadın”, “daha da küstahlaşan kadın” (*Οι*

⁴⁶ Bkz. Bu çalışmada “1880 Sonrası Kimlik Arayışında Yeni Yönelimler” başlığı.

⁴⁷ Yunanistan’da kadınlar sadece seçme hakkını 1930 gibi, diğer Avrupa ülkelerine kıyasla, geç bir tarihte elde etmişlerdir.

Χαλασοχώρηδες: 21, 22). Bu şekilde eril iktidar, toplumun en küçük biriminden, aileden, başlayarak korunmaya çalışılır.

Yerli “öteki”nin yanında Yunanlı Giannakos ve Yahudi Alkiadis de pek olumlu değildirler. Memleketine dönen Giannakos, şan şöret için siyasete atılmış bir “saf”tır; Yahudi Alkiadis ise “kurnaz”, “cimri”ve “çifit”tır (*Οι Χαλασοχώρηδες*: 13). Bu “ötekiler” arasında kadının, diğerlerine göre çok daha olumsuz algılandığı söylenebilir. Barba Anagnostis yolda yürürken, dul bir kadını rahatsız eden bir çingene erkeğine rastlar. Kadının çorapsız ve kısa etekli olduğu özellikle vurgulanır (*Οι Χαλασοχώρηδες*: 29). Dikkatli bir okumayla verilen mesaj anlaşılabilir: Olumsuz olan sarhoş çingene erkeğidir; ancak dul kadın, gerekli özeni gösterip çorap ve uzun etek giymediği için ondan daha olumsuzdur. Kadına sarkıntılık yapan, Yunanlı, Yahudi ya da herhangi bir erkek değil, bu iş için “daha müsait” olduğuna inanılan çingene erkeğidir. Çingene erkeğinin tüm eril cins arasında en “olumsuz” olduğu kabul edilirse kadının bu erkekten bile daha olumsuz algılandığı ortaya çıkar. Çingenenin böyle bir eylemi gerçekleştirmek için “haklı” nedenleri vardır.

Karantinada Bekçi (Vardianos sta Sporka / Βαρδιάνος στα Σπόρκα, 1893) adlı hikâyede Balkanlar’da 1893 yılında yaşanan kolera salgını konu edinilir. Metinde imaj açısından ilk dikkati çeken nokta, kolera salgınının nedeni olarak Müslüman hacıların gösterilmesidir: “Sonunda, 1865 yılı yazında kolera Doğu Avrupa’ya muhtemelen, her zamanki gibi, Mekke’nin Müslüman hacıları aracılığı ile yayıldı.” (*Βαρδιάνος στα Σπόρκα*: 156). Oğlu karantinaya alınan Skevo, oğluna bakabilmek için, memur bir akrabasının yardımıyla, erkek kılığına girip karantinaya bekçi olarak alınır. Olumlu/ideal bir kadın olarak sunulan Skevo’nun bu davranışı, anne-fedakârlık ilişkisi çerçevesinde okunabilir. Öte yandan bu metinde de kadın, tüm gerçekliği çarpıtan, “hastalıklı cins” olarak belirir:

“Bu hastalıklı cins her gerçekliği sadece renklendirmekle kalmıyor, hayal gücü ile yaratıyor, eksik olanı tamamliyordu da. İhtiyar Gerakina’nın kadın müşterileri de gerçekte olmayan şeyleri hayal etmekte ustaydılar. Tarihte geleneğe, rivayete ve efsaneye dayalı her ne varsa kadının hayal gücünden gelmiştir.” (*Βαρδιάνος στα Σπόρκα*: 148)

Köşe başında oturup dedikodu yapan hep kadınlardır (*Βαρδιάνος στα Σπόρκα*: 138-139). İdeal kadın Skevo – tıpkı bir erkek gibi düşünerek – kendi cinsinden duyduklarına güvenmez: “...çünkü kendi cinsinden aldığı bilgiye güven duymuyordu.” (*Βαρδιάνος στα Σπόρκα*: 140). Yakın gelecekteki salgın hastalıkları rüyasında gören rahibe Olimbia, yalnızca kadınlara tövbe etmeleri gerektiğini söyler. Olimbia’nın bu eylemi iki şekilde okunabilir: 1) Günahkâr olarak yalnızca kadınlar kabul edilirler, 2) Rahibenin (kadının) erkek günahkârlara tavsiyede bulunma/vaaz verme yetkisi yoktur. Her iki durumda da kadın “ikinci cins” olarak algılanır.

Paskalya Papazı’nda olduğu gibi, yazar bu metinde de eleştiri oklarını yönetime çevirir: “Sanırsın ki bu ülke [Yunanistan] yönetmeye muktedir olmadığını kanıtlasın diye özgürleştirildi.” (*Βαρδιάνος στα Σπόρκα*: 158). Okur birkaç sayfa ileride, karantinada aç kalan hastaların kayıklarla köye geldiğine ve köylülerin onlara verdiği tepkiye tanık olur. Anlatıcı-yazar burada gene yönetimi eleştirir; ancak alışlageldiği gibi Hellen devleti ya da Hellen yönetimi yerine “Rum yönetimi” demeyi tercih eder:

“Biz iktidar değiliz ki önlem alalım. Hükümet sizi açlıktan ölmeniz için bırakıyor, yardım eli uzatmıyorsa bunda köyümüzün suçu ne? Fukara halkın suçu ne? Biz hepimiz, karantinadaki insanların iyi bakılması gerektiğini bildirdik ama bizi duyan yok. Bilerek yapıyorlar demiyorum ama yönetim Rum’dur, ne bekliyorsun?” (*Βαρδιάνος στα Σπόρκα*: 213)

Clogg’un da belirttiği gibi “Osmanlı’dan kalan değerler ve davranış biçimleri bağımsızlık döneminde de sürmekteydi” (Clogg, 1997: 83). 1821 ulusal hareketini “tiranların değişimi” gibi gören yazarın (Βαλέτας, 1954: 538) burada Rum sözcüğü ile Osmanlılığı bağdaştırdığı, bu nedenle sözcüğü olumsuz bir anlamda kullandığı söylenebilir. Nitekim az aşağıda iktidarı “kötü yönetim” şeklinde itham eder (*Βαρδιάνος στα Σπόρκα*: 214). Yazar, Yunanistan’ın kuruluşundan beri değişen bir şey olmadığını aşağıda değineceğimiz başka bir hikâyesinde (*Göze Gelen Ağ*) daha vurgular. Buna göre Yunanistan, 444 yıldır, yani İstanbul’un Osmanlı İmparatorluğu’na geçişinden beri “hasta”dır.

Bir aşk hikâyesinin anlatıldığı *Hasat-Aşk* (*Theros-Eros* / *Θέρος-Ερος*, 1891) adlı hikâyede kadınlar arasındaki hiyerarşi dikkat çeker. Hiç evlenmemiş Fotini, aynı ailede gençliğinden bu yana köledir. Genç kız Mati bu yaşlı kadının denetimindedir. Kadınlar, tüm insanlar arasında ayrı tutulur. Fotini insanlar hakkında ayrı, kadınlar hakkında ayrı düşünür: “İhtiyar Fotini papatya topluyor, insana ve kadına dair şeyler hakkında düşünmekten kendini alamıyordu.” (*Θέρος-Ερος*: 174). Kadınların tüm insanlık olarak kabul edilen eril cinsiyetten ayrılıp ayrı bir “sınıf” şeklinde değerlendirilmesi *Hayalet Görenler* (*Ἡ Ελαφροήσκιωτι* / *Οἱ Ελαφροήσκιωτοι*, 1893) adlı hikâyede de dile getirilir: “Kemiklerimiz bile birleşmesin [sözü] kadın sınıfına yöneltilmiş bir savaş narasıydı.” (*Οἱ Ελαφροήσκιωτοι*: 89).

Büyücülük ve kadın o kadar yakından ilişkilendirilir ki sadece bu durumu anlatan *Büyücü Kadınlar* (*Ἡ Μαγισσῆς* / *Οἱ Μάγισσες*, 1900) başlığında kısa bir hikâye dahi vardır. Bu hikâyede yazar, değişik sebeplerle bir araya gelip toplu halde bir büyü ritüeli gerçekleştiren üç kadını anlatır: “Çıplak, çıplıplak üç kadındı. İlk anneleri Havva’ya benziyorlardı.” (*Οἱ Μάγισσες*: 400). Bu şekilde kadının, Havva’nın genini taşıdığı, diğer bir deyişle “günaha” yakınlığı vurgulanmış olur. *Göze Gelen Ağa* (*Ο Αβασκαμός του Αγά* / *Ο Αβασκαμός του Αγά*, 1896) adlı hikâyede Sirayno adındaki kadın, “iyi bir Hristiyan”dır; ancak dili ve gözü çok etkilidir. Büyü ile Ali Ağa’nın ölümüne yol açar. Burada büyü ve nazar gibi doğaüstü durumlarla ilişkilendirilen gene bir kadındır. Öte yandan Sirayno’nun, başta, “iyi bir Hristiyan” olduğunun vurgulanması, Ali Ağa’ya (Türk’e) yapılan büyü ya da nazarı meşru kılar gibidir. Papadiamandis’in birçok hikâyesinde büyü-kadın ilişkisine rastlamak olanaklıdır; ancak iki hikâyesinde erkeklerin de bir şekilde bu türden doğaüstü pratiklere karıştığı görülür. *Hasat-Aşk*’ta büyücü/falcı, kadındır; ama faldan medet uman, ondan geleceğe dair bir şeyler öğrenmek isteyen erkektir. Mati’ye âşık olan Kostis, bu işin nereye varacağını öğrenmek için büyücü Asimenia’ya gider. *Toz Pembe Kıyıları*’da Paçostathis adında bir erkek, karısı ve kayınvalidesi tarafından kendisine büyü yapıldığına inanır:

“Kaynanam kızını alayım diye bana büyü yaptı. Aynı şekilde belediye başkanını da büyüledi, beni zorla evlendirdi diye. Nikâhı kıysın diye papazı, evlilik tacını

taksın diye de Dandos'un Sotirakis'ini büyüledi..." (*Ta Pódina akrogiália*: 529)

Her iki durumda da söz konusu erkeklerin batıl inançlı oldukları vurgulanır. Yazarın bu türden inançlar karşısındaki düşüncesini şu sözlerinden anlıyoruz:

"Kim bu tür şeylerden kurtulabilir? Acaba yanılmanın nerede bittiğini ve sahtekârlığın nerede başladığını anlamak mümkün mü? Saflık nereye kadar varabilir ve şarlatanlık ne zaman başlar? Böyle biriydi işte Paçostathis." (*Ta Pódina akrogiália*: 520-521)

Burada dikkati çeken ilk durum büyü-fal ile ilişkilendirilen her iki erkeğin de aktif olarak bu eylemi gerçekleştiren kişiler olmamalarıdır. İkinci durum ise her iki erkeğin de batıl inançlı olduğunun vurgulanmasıdır. Erkek ya faldan medet uman bir batıl inançlıdır (Kostis) ya da büyü kurbanı olduğuna inanan bir saftır (Paçostathis). Bu vurgulamalar önemlidir; çünkü benzeri bir açıklama, bu türden durumlarla uğraşan kadınlar için getirilmez. Paçostathis, yerli kadın Maria'nın yanı sıra büyüü bozsunlar diye Yahudi ve Türk kadınlara da gider: "Bu inançsızlar büyü yapmada da bozmada da daha ustalar" (*Ta Pódina akrogiália*: 554). Görüldüğü üzere büyü, fal gibi pratikleri gerçekleştirenler yerli yabancı tüm kadınlardır; ancak "öteki"nin kadını (Yahudi ve Türk kadın) bu olumsuz şeylerde çok daha "ustadır". Bu durumda bazı erkeklerin batıl inançlı ya da saf olduğu, kadınların ise tamamının "doğası" gereği bu tür durumlarla ilişkilendirildiği rahatlıkla söylenebilir.

Aptallık, hafiflik ya da hayalperestlik gibi insana dair özellikler, tek bir cinsiyetle, kadınla, ilişkilendirilir. *Kibire Dair* (*Gia tin perifania / Για την περιφάνεια*, 1899) adlı hikâyede yazar bu tür özelliklere sahip kadınları diğerlerinden ayırır: "Ama kötü huylu kadınlar yalnızca kibirli değil, kibirin en kötüsü olan hayal gücü ile de doluydular. Önyargılı, hafif, beni affedin ama aptaldılar da" (*Gia την περιφάνεια*: 370). Kadın ve yalanla kurulan doğrudan ilişki dikkate değerdir. *Yufka Yürekli* (*Filostorgi / Φιλόστοργοι*, 1895) adlı hikâyede iki çocuğunu da kaybeden baba, onlara "yalan" adını verir: "Yorgos'u küçük ve hassas olduğu için yalan, Paraskevi'yi ise belki de yalancı bir cinse ait olduğundan dolayı yalancı diye adlandırdı" (*Φιλόστοργοι*: 280). Bu durumda Paraskevi, sırf kadın olduğu için

“yalancı” sıfatı ile nitelenir. *Baba Eve (Patera sto spiti/Πατέρα στο σπίτι, 1895)* adlı başka bir hikâyede ise erkek siyasetten, kadın ise “kadın haliyle ancak yalan siyasetten anlar” (*Πατέρα στο σπίτι: 275*). Kadınlara güvenilmemesi gerektiğine birçok yerde değinilir. Örneğin, *Öğretmene Büyü (Tis daskalas ta magia / Της δασκάλας τα μάγια, 1909)* adlı hikâyede kadınların “sır tutamadıkları” gene bir kadının ağzından onaylatılır: “Dillerini kessen, yavrum, yerine yenileri çıkar. Kadınların dilleri eğitilmez.” (*Της δασκάλας τα μάγια: 71*). Benzer şekilde *Toz Pembe Kıyılar*’da da şöyle bir cümleye rastlarız: “Yelkenlileriyle u dönüşü yapan denize, bir de kadınlara güvenme.” (*Τα ρόδια ακρογιάλια: 517*). Başka bir hikâyede ise (*Başka Tip*) açıkça şöyle denir: “Kadınlardan uzak durmalı, çocuklar!..” (*Άλλος τύπος: 201*).

Hasret Çeken Kadın (Í Nostalgos / Η Νοσταλγός, 1894) adlı hikâyede kendisinden yaşça büyük bir adamla evli olan Lialio’nun, memleketine dönme çabası anlatılır. Lialio, barba Monahakis’le evlenince kendi adasından ayrılıp eşinin adasına yerleşir; ancak evine ve ailesine duyduğu özlem günden güne dayanılmaz hale gelmiş, onu bir gece ansızın bir kayığa atlayıp kaçmaya zorlamıştır. Lialio, dönemine göre oldukça güçlü bir kadındır. Evini, adasını özler ve gecenin bir yarısı kayıkta yabancı bir erkekle, Mathios, karşı kıyıya geçmeye çekinmez. Bu durum karşısında kararsız kalan kayıkçı Mathios’a şöyle der: “Milletin ne diyeceği beni ilgilendirmez. Na, şu kadcılık bile umrumda değil! Biz masum olalım da bırakalım sersemler bizi yargılasın!” (*Η Νοσταλγός: 206*).

Lialio, her ne kadar, karar verip uygulayan bir kadın imajı çizse de hikâyenin sonunda, onu başka bir kayıkla takip eden eşi Monahakis’le birlikte evine dönecektir. Anlatıcı-yazar metin boyunca Lialio’nun bu eyleminin gücünü azaltacak cümleler sarfeder. Kadın güvenilmezdir, ne de olsa kadındır. “Aşk aldatıcı, gençlik yönetilemez”dir (*Η Νοσταλγός: 213*). İhtiyar eş Monahakis, Lialio’ya güvenmez: “Bir erkek, kadından ne kadar emin olabilirse o da Lialio’sundan o kadar emindi” (*Η Νοσταλγός: 212*). Kadının “doğuştan kusurluluğu” ima edilir. Her an hata yapması olası, günaha yatkın bir varlık olarak sunulur. Yirmi beş yaşında genç bir kadın olan Lialio’nun, kendisinden büyük eşi, onun olası “hatalarını” örtebilecek koruyucu bir duvar şeklinde resmedilir. Bu “erdemli” adam,

“iyi yaptı da ona, onun yanında güvende olacağını söyledi. Çünkü yaşlı eş, genç kadın için diğerlerine göre baba yerine geçer. O da [kadın da] ona *hata yapmak istese bile* onun yanında güvende olacağını söylemekle iyi etti. Şimdi binlerce kez masum da olsa millet onu yargılayacak. Ama onun yanında günah da işlese milletin gözündeki namuslu olacaktı.”⁴⁸ (*H Noσταλγός*: 213)

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi, kadın her an “hata yapmak isteyebilir”. Bu durum onun “doğuştan” getirdiği varsayılan “kusurlu/günahkâr” yapısına bağlanır.

Lialio’ya – kadın olması nedeniyle – ne eşi ne de kendisine âşık olan Mathios güvenir. Evinden ayrılıp ailesine, adasına dönmek isteyen kadına eşlik eden kayıkçı Mathios, onun amacının ne olduğunu tam olarak anlayamaz. Adada kendisini bekleyen bir sevdiğinin olduğunu düşünüp hikâyesini öğrenmek ister. Eskiden sevdiği bir adam olduğunu; ancak Karadeniz’de boğularak öldüğünü söyleyen Lialio hakkında şöyle düşünür: “Yaşlı bir adamla evlenmek için o bahtsız unutan bir kadın, memleketindeki üçüncü bir kişi için yaşlı adamı da terk etmeye muktedir.” (*H Noσταλγός*: 215). Mathios, her ne kadar Lialio’dan şüphe etse de ona âşık olmuştur. Bununla birlikte, bu aşk karşısında kadının tavrı kayda değerdir. Lialio, kendisinden yedi yaş küçük olan Mathios’un aşkına karşılık vermez. Ancak bunun nedeni belirsizdir. Lialio’nun, eşine sadakati yüzünden mi yoksa Mathios’un, kendisinden yedi yaş küçük olması nedeniyle mi aşkını karşılıksız bıraktığı açık bırakılır: “Yazık ki senden yaşça daha büyüğüm. Barba Monahakis ölseydi seni alırdım.” (*H Noσταλγός*: 216).

1899 yılında yayımlanan *Karşılama* (*T’agnandema / T’agnávteμα*) adlı hikâye adeta kadın okurlar için kaleme alınmış gibidir. Issız kayalıkların üzerine kurulmuş, yaklaşan gemileri karşılayan bir Meryem Ana Kilisesinin betimlemesiyle başlayan hikâye, halk mitolojine ait Filandro hikâyesi ile biter. Efsaneye göre Filandro, kadın görünümlü bir kayadır. Seksen yaşında ihtiyar bir kadın, Sirahina, genç kadınlara dönerek ruhanisinin⁴⁹ ona bir zamanlar verdiği tavsiyeyi tekrarlar: “Kız uslu, utangaç ve itaatkâr olmalı. Genç [delikanlılara] bakmamalı, efendisini

⁴⁸ Vurgu bize aittir.

⁴⁹ Ortodoks Kiliselerde kişinin, sıkıntılarını, sorunlarını, günahlarını paylaştığı, bir nevi psikolog görevi üstlenmiş olan papaz “ruhani” olarak adlandırılır.

[babasını] ve annesini sevmeli” (*Τ’αγνάπτεμα*: 366). Bu tavsiyeden sonra onlara Filandro’nun hikâyesini anlatır. “Kocasını seven” anlamına gelen Filandro, denizde kaybolan kocasını o kadar sevmiştir ki öldüğünü anlayınca, dünyanın bütün nimetlerinden elini çekip tanrılardan kendisini bir kayaya dönüştürmelerini dilemiştir. Yıllar sonra, Hristiyanlık’ın gelişile, Hacıgianna adında Hristiyan bir kadın, denizcilere yol göstermesi için bu küçük Meryem Ana Kilisesini kurmuştur. Burada genç kadınlara yönelik tavsiye her ne kadar ihtiyar bir kadın tarafından veriliyor olsa da zincirin ucunda gene bir erkek, Sirahina’nın ruhanisi, vardır. Kadının varlığı erkeğe tabi kılınır.

Dalgalar İçinde Hayal (*Oniro sto kima / Όνειρο στο κύμα*, 1900) adlı hikâye, cinsiyetçi söylem açısından oldukça ilgi çekicidir. Hikâyenin tamamı, erkeğin kadınlara imtihanı üzerine yazılmış gibidir. Genç çoban, kaçan keçisinin peşine düştüğü bir anda, ay ışığında denize çıplak giren genç kızı görür. Bay Moshos’un yeğeni olan bu kızı görünce aklına Peder Sisonis’in ve papaz Grigorios’un “kadın günahı”ndan kaçınması gerektiğine dair ikazları gelir (*Όνειρο στο κύμα*: 421). Buna rağmen, “ne kadar masum olsa da” merakına yenik düşer ve genç kızı gizliden izlemeye karar verir. Tüm bu gözetleme anında aklından şunlar geçer:

“Zevkti, hayaldi, mucizeydi. Kaya oyuğundan beş kulaç uzaklaştı. Yüzünü Doğu’ya verip sırtı bana dönük bir biçimde yüzüyordu şimdi. Çok net olmasa da altın sarısı saçlarını, düzgün boynunu, süt gibi beyaz kürek kemiğini, tornadan geçirilmiş gibi güzel kollarını ve tüm bu kafa karıştıran, tatlı ve harikulade şeyleri ay ışığında görüyordum. Kutsanmış sulara gölge ve ışık arasında kalmış esnek belini, kalçalarını, baldırlarını, bacaklarını *hissedişiyordum*. Denizin tatlı sert tüm esintisini ve kutsal kokusunu içime çekerek bağrını, kıvrak göğüslerini *tahmin ediyordum*. Nefesti. Akla bile gelmeyecek bir hayaldi, üstelik de dalgalar içinde... Büyülü bir gemi, hayal gemisi gibi yüzen bir siren, bir su perisiydi.”⁵⁰ (*Όνειρο στο κύμα*: 421-422)

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi kadın, cinselliğiyle ve “büyülü” yanlarıyla belirir; ancak esas dikkati çeken nokta çobanın gördükleri değil, “hissettikleri” ve “tahmin ettikleri”dir. Böylece kadın, “günaha çağırıcı” bu hali ile “masum” erkeğin tüm düşüncelerini karıştırıp aklı ile oynar. Bu şekilde ona göremediği şeyleri bile “tahmin

⁵⁰ Vurgu bize aittir.

ettirir”. Çoban, denize atlayıp kızın yüzdüğü yönün aksi yönüne yüzerek “günaha davet eden” bu kadından “kurtulmak” ister (*Ονειρο στο κόμμα*: 422). Ancak denizde olup bitenden habersiz, kendi halinde yüzen Moshula (Moshos’un kızı/yeğeni anlamında) çobanı farkeder ve çılgılık atıp korkuyla çırpınmaya başlar. Denize atlayıp boğulmak üzere olan kızı kurtaran çoban, yıllar sonra bu anıyı hatırladığında şunları dile getirir: “Moshula ölmedi, kurtuldu. O zamandan sonra onu nadiren gördüm. Şimdi ne yaptığını bilmiyorum. Ne de olsa o da diğer [kadınlar] gibi Havva’nın basit bir kızı.” (*Ονειρο στο κόμμα*: 425).

Küçük Yıldız (T’asteraki / Τάστεράκι, 1908/9) adlı hikâyede birbirine zıt iki kız kardeş sunulur. Kiriakos’un iki kızından biri, Pulia, “değerli bir hazine” iken, diğeri, Garufalio, “açgözlü bir yalancı”dır (*Τάστεράκι*: 38). Garufalio Amerikan kıyafetleri giyen, gülüp eğlenen, neşeli bir genç kızdır: “Bir tanecik erkek kardeşlerinin Amerika’dan gönderdiği kırmızı bluzu giyip kapının önünde ve bütün mahallede koşar, binbir çılgınlık yapardı. Sürekli güler, iki dudağı hiç birleşmezdi.” (*Τάστεράκι*: 35). Pulia ise, Garufalio’nun aksine, halasının sözünü dinleyip yerli kıyafetler giyer, yemek yapar ve örgü örür. Bu özelliklerinden dolayı “halasının denetiminde mükemmel bir ev kadını” olarak tanımlanır (*Τάστεράκι*: 36). Pulia daima halası tarafından denetlenir. Saçı tamamıyla açık olan genç kız, halasının uyarısıyla eşarp takıp saçının tamamının görünmesini engeller. Burada sorulması gereken soru, aynı halanın neden Garufalio üzerinde etkili olamadığıdır. Garufalio asi ve aykırı bir model çizer ve bu nedenle kabul görüp onaylanmaz. Pulia ise itaatkârlığı ile “ideal”dir.

Çöpçatan (O Pantrologos / Ο Παντρολόγος, 1902) adlı hikâyede okur, görece daha özgür bir kadınla karşılaşır. Kratira adındaki “güzel ve sevimli dul” evinde dokuma işi ile meşgul olur. Korunmak ve geçimini sağlamak için erkeğe ihtiyaç duymaz. Kendi iradesi ile hayır deyip kendi kendine yetebiliyordur. Kratira, kendi istediği erkek ile ve gene kendi istediği bir zamanda evlenir.

1903 yılında yayımlanan *Katil Kadın (İ Fonissa / Η Φόνισσα*, 1903) adlı uzun hikâyede kız çocuklarını “bir yük” olarak gören bir kadının onları teker teker öldürmesi anlatılır. Yazar tarafından “toplumsal roman” alt başlığı ile yayımlanan

hikâyenin, kadının toplum içindeki yerine yönelik bir eleştiri niteliği taşıdığı söylenebilir. Daha metnin başında şöyle bir paragrafa rastlarız:

“Çocukken ailesine hizmet ederdi. Evlenince kocasının kölesi oldu; ama biraz kendi yapısından biraz da berikinin zayıflığından [kocasının] aynı zamanda velisi de oldu. Çocukları olduğunda çocuklarının kölesi oldu. Çocuklarının çocukları olduğunda bu sefer de torunlarına hizmet etti.” (*H Φόνησσα*: 11)

Gasuka’nın da belirttiği gibi hikâyede toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin alışık olunmayan bir durum söz konusudur (Γκασούκα, 1995: 184). Hadula-Frangogiannu’nun kocası Giannis, ailesi ve çocuklarıyla ilgisiz, bir türlü doğru hesap yapmayı bilemeyen bir erkek modeli olarak çizilir (*H Φόνησσα*: 14). Bu durumda Hadula-Frangogiannu kızları için hem anne hem baba olmak zorunda kalır: “Bir annenin, kızları için aynı zamanda baba da olmasının, üstelik dul bile kalmadan, ne demek olduğunu bütün dünya biliyordu.” (*H Φόνησσα*: 36-37). Kızlar için böyle bir “sorumluluk” alınırken, serseri bir hayat yaşayıp çeşitli suçlara karışan oğulun “sorumluluklar” kapsamının dışında bırakılması ayrıca ilginçtir. Hadula-Frangogiannu, erkeğe ve kadına yüklenen toplumsal görevlerin hepsini tek başına yüklenir:

“Bizzat kendisi çeyiz düzüp [kızları] evlendirmek, aynı zamanda görücü de olmak zorundaydı. Erkek olarak ev, bağ, tarla, zeytinlik vermesi; nakit borç alması; sözleşme yapıp ipotek alması gerekiyordu. Kadın olarak ise çeyiz, çarşaf, işlemeli üstlükler, altın işlemeli etekliği olan pamuklu kıyafetler hazırlaması ya da bulması gerekiyordu. Görücü olarak ise damat, herhangi bir damat, avına çıkmalıydı.” (*H Φόνησσα*: 37)

Tüm bu görevler altında ezilen Hadula-Frangogiannu kendi yöntemleri ile adaleti sağlamaya kalkışarak önce kendi yeni doğmuş torunu olmak üzere rastladığı tüm kız çocuklarını teker teker öldürmeye başlar. Bu şekilde aileleri “bir yük”ten kurtaracağına inanır: “Yardım et Meryem Ana’m, dedi içinden, günahkâr olsam bile. Sonra ruhunun derinliklerinden şöyle dedi: ‘Kötülük olsun diye yapmadım’.” (*H Φόνησσα*: 65).

Valetas bu durumun, Papadiamandis'in kendi yaşamında da karşılaştığı bir sorun olduğuna dikkat çeker. Yazarın ailesi, ekonomik yönden zorlandıkları yıllarda evlendiremedikleri kızlarını manastıra göndermeyi dahi düşünmüştür (Βαλέτας, 1954 :μγ'). Öte yandan yazar, dönemin bu toplumsal sorununa işaret etmekle birlikte Hadula-Frangogiannu'nun eylemlerini haklı çıkarmaz. Hikâyenin sonunda Frangogiannu, Aziz Sostis geçidinde "ilahi ve insani adaletin arasında" ölümü bulur. Hadula-Frangogiannu, Arafta bırakılarak, belki de, en kötü şekilde cezalandırılır.

Papadiamandis, Hadula-Frangogiannu karakterinde "kendi yapısının ve cinsinin tutkuları" nedeniyle cinayet işleyen bir karakter yaratmıştır (Γκασούκα, 1995: 179). Gerçekten de Frangogiannu, kız çocuklarının ölme düşüncesinden bile tuhaf bir haz duyar gibidir. Kuyunun etrafında oynayan kız çocuğunu, Ksenula'yı, görünce içinden şöyle geçirir: "Frangogiannu tuhaf bir gülüşle 'Ah Tanrı'm, düşüversen şunun içine Ksenula! Annene ne [büyük] özgürlük verirdin!' dedi." (*H Φόνησσα*: 61). Aklından geçenin gerçek olduğunu, küçük kızın kuyuya düştüğünü görünce düşüncesinin ve eyleminin Tanrı tarafından desteklendiği hissine kapılır:

"Aklına tuhaf bir düşünce geldi. İşte, kız kuyuya düşsün diye öylesine bir dilek tutmuştu ve işte gerçekleşti! Demek ki Tanrı (Bunu düşünmeye cüret mi etti?) sesini duymuş ve artık onun bir el atmasına gerek kalmamıştı. Dileğinin duyulması için sadece dilemesi yeterdi." (*H Φόνησσα*: 61)

Frangogiannu, "günahla eğitiliyordur": "Günah onu nasıl da eğitiyordu!" (*H Φόνησσα*: 61). Dileğinin Tanrı katında kabul olduğu düşüncesi aklına geldiğinde "kasıtlı olarak acı bir kahkaha atar." (*H Φόνησσα*: 62). Böylelikle zaten "doğasında olan" gizil bir kötülüğü yerine getiriyordur.

Frangogiannu'nun annesi Delharo da "olumsuz"dur. "Kötü, kâfir ve fesat"tır. Büyü ile uğraşan ve bu nedenle hem Türkler hem Hristiyanlar tarafından kovalanan "dönemin şirret kadınlarından biri"dir.⁵¹ Babası ise, tam tersine, "olumlu"dur. "Tutumlu, çalışkan ve akli başında" bir insandır (*H Φόνησσα*: 12). Annesi Frangogiannu'ya tüm olumsuz yanlarını geçirmiş, her şeyi bir bir öğretmiştir.

⁵¹ Türklerle Hristiyanların, büyü yapan kadını kovalamak konusunda birleşmesi dikkate değerdir. Kadın, ortak "düşman" gibidir.

Hikâyede dikkati çeken başka bir karakterse Frangogiannu'nun kızı Amersa'dır. Amersa “olumlu” bir karakterdir. Kendi kararıyla evlenmemeyi seçer:

“Kızıoğlankız, zavallı Amersa bekâr kaldı (Duası üzerinde olsun). Tadını çıkardı. Gerçekten akli başında bir genç kız. Ne diye dünyanın çilesini çekecekti? Hiç de fesatlamıyordu! Neyini kıskanacak? Büyük kız kardeşinin halini görüyor, ona acıyordu.” (*H Φόνισσα*: 37)

Dikkatli bir okumayla Amersa'nın bu “olumlu” özelliğinin “erkek gibi” olmasından ileri geldiği görülebilir: “Amersa, geceleyin hayaletlerden korkmazdı. Cesaretli ve kararlı bir kızdı. [...] Amersa korkusuzdu, erkek gibi özgüveni vardı.” (*H Φόνισσα*: 28).

Gasuka, Amersa'nın hayata karşı “yeni bir kadın duruşunun tohumu” olduğunu belirtir:

“Amersa, Delharo ve Hadula'nın olumlu devamıdır. Evliliğe-mahkûmiyete karşı duruşu, bu türden kararlara düşmanca bakan bir toplumda tek başına yaşamaya karar veriş i ile hayata karşı yeni bir kadın duruşunun tohumlarını atar. Bu durum her ne kadar gözlemlenmese de eserin ağır atmosferini delip geçen olumlu bir mesajdır.” (Γκασούκα, 1995: 189-190)

Araştırmacı, *Katıl Kadın*'ı Yunanistan'da feminist edebiyatın ilk sinyallerini veren eser olarak tanımlar (Γκασούκα, 1995: 178). Gasuka'nın bu iddiası, eserin tamamı için olmasa da Amersa karakteri için bir ölçüde (bu türden kararlara düşmanca bakan bir toplumda bekâr kalıp tek başına yaşamayı seçmesi) kabul edilebilir. Bununla birlikte Papadiamandis, dönemin feminist taleplerinden haberdardır. Köyde açılan kız okulundaki kadın öğretmen, kızlara “cesaretli olmalarını” ve “zamanın özgürleşme zamanı” olduğunu öğrettiğini söyler. Yazar, öğretmenin asıl gerekli olan şeyleri öğretmediğinden yakınıır:

“...köyde kız okulu açılmış, kızlar oldukça uyanmıştı. Öğretmen hanım, az biraz elışı dışında çok şey öğretmezdi; ama ‘cesaretlenmelerini’, ‘korkak’ ve ‘dağlı’ gibi davranmamalarını öğretir, zamanın artık ‘özgürleşme’ zamanı olduğunu duyururdu.” (*H Φόνισσα*: 60)

Görüldüğü gibi öğretmen, bu yenilikçi tavırlarıyla olumsuzdur. Kadın için “özgürleşme” ve “cesaretlenme” tercih edilmeyen bir durumdur. Öğretmenin gerçek anlamda öğrettiği kabul edilen tek şey “az biraz eliş”dir.

Kayınvalidenin Hizmeti (*Í Thitia tis pentheras / Η Θητεία της πενθεράς*, 1902) adlı hikâyede anlatıcı-yazar feminist taleplere karşı olduğunu, Ortodoks geleneğin korunması gerektiğini bir kere daha dile getirir: “Sonra anne ömür boyu dul kaldı. Kadın metanetinin mucizesi ki Hellen topraklarında alışılmamış bir durum da değildi. Ufukta ‘özgürlükler’ belirmeden önce...” (*Η Θητεία της πενθεράς*: 115) Bununla birlikte günümüzde bile kimi yerlerde hâlâ devam etmekte olan toplumsal bir duruma ciddi bir eleştiri de getirilir: “İhtiyar delikanlılar” çeyiz için genç kızlarla evlenebiliyorlarken, “ihtiyar kızlar” için aynı şey geçerli değildir (*Η Θητεία της πενθεράς*: 114).

Şirret Anne (*Stringila mana / Στρίγγλα μάνα*, 1902) adlı hikâyede bir oğlu olan dul kadının tiranvari tavırları konu edinilir. Zogara’nın iki oğlu Amerika’ya göç etmiş, iki kızı da doğar doğmaz ölmüştür. Kendisine kalan tek oğlu Zahos’u da eve odun taşımaya gibi angarya işlere koşturup duruyordur. Tamamıyla “olumsuz” bir karakter olarak resmedilen Zogara, aslında erkeksi bir duruşa sahiptir. Beklenenin aksine erkek-oğul, kadın-annenin boyunduruğu altındadır: “Zarafetsiz, kültürsüz bir mal gibi, sırtı el verdiği sürece ona odun taşımak için annesinin boyunduruğu altında kaldı. Daha ne kadar taşıyacak? Ve daha kaç kış ısınacak [Zogara]?” (*Στρίγγλα μάνα*: 112). Erkeksi kadınların “olumlu” bir imaja sahip olduğu inancı göz önüne alındığında Zogara’nın bu “olumsuzluğu”nun, iktidara oynamasından (oğulu-erkeği boyunduruk altına alıyor) ileri geldiği söylenebilir. “Uğursuz”, “domuzayaklı”, “iğrenç” ve “şirret” şeklinde nitelenen Zogara, aynı zamanda ulusal “öteki” ile de eşitlenir. Oğlu Zahos’un gitar çalıp eve gelmemesine sinirlenen kadın, “köpek” ve “Türk” haline gelir.⁵²

Kadınlara atfedilen bu “şirretlik” özelliği başka bir hikâyede – *İki Odun* (*Ta Dio kuçura / Τα Δύο κούτσουρα*, 1904) – daha vurgulanır. Şeytanın dünyaya ektiği kötülüklerin başında erkekler için “düşkünlük”, kadınlar için ise “şirretlik” gelir:

“Erkekler için bu his [kötülük] günümüzde, yabancı adıyla, ‘düşkünlüktür’. Kadınlar içinse, hem önceden hem şimdi, trajik boyutlara ulaşmıştır ve ‘şirretlik’ olarak adlandırılır. Ah, gerçekten bu türden kadınları ne kadar çok gördüm hayatımda!” (*Τα Δύο κούτσουρα*: 217)

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi, olumsuz bir özellik olarak “düşkünlük”, sadece “günümüzde” erkekler için bir sorunken, “şirretlik” ezelden beri kadına yapışık bir özellik olarak belirir.

Kadın Öğretmene İlahi Adalet (Ι Theodikia tis daskalas / Η Θεοδικία της δασκάλας, 1906) adlı hikâye, kadının kamusal alanda yer almaması yönünde mesajlarla doludur. Kadın “zayıf parça”dır ve bu “zayıf parça” eğitim görse bile diplomasını hakkıyla alamaz. Ya hatır için ya rüşvetle kendisine diploma verilir:

“Gördüğünüz gibi kadın, kız, genç kız, eş ya da kayınvalide olsun her zaman ‘zayıf parça’dır. Bu ‘zayıf parça’ kişiyi özellikle de ahlaken zayıflatır. Ya hatırla ya rüşvetle ya da nasıl adlandırırsanız, bütün dallarda [diplomayı] zorlar. Kim nazık bir kıza, ister onuru ister geçimi için olsun, bir diploma – şu kadarcık bir kâğıt parçası – vermeyi reddedebilir ki? [...] Hadi bu da bir diploma alıversin. Diyeceksiniz ki gereğince harf yazı öğrenmedi. Ama acaba kadın beyni harf yazı için mi üretilmiştir? Elişi ile meşgul olsun daha iyi.” (*Η Θεοδικία της δασκάλας*: 346-347)

Böylelikle kadın, “harften yazıdan”, yani bilim ve edebiyattan dışlanarak elişi ile sınırlandırılır. Mahalledeki bir okulda çalışan kadın öğretmenler süslenmekten başka bir şey bilmeyen insanlar olarak gösterilirler: “Üç kadın öğretmenin, içinde tuvaletlerinin, parfümlerinin ve aynalarının olduğu bir odaları vardı. Okulda zamanlarının çoğunu oralarını buralarını düzeltmekle geçirirlerdi.” (*Η Θεοδικία της δασκάλας*: 347)

Başka bir hikâyede – *Kale’deki İsa’da (Sto Hristo sto Kastro / Στο Χριστό στο Κάστρο*, 1892) – bu “zayıf parça”nın, kendini yalnızca erkeğin yanında “güçlü” ve “cesur” hissettiğini görürüz:

⁵² “Türk olmak (γίνομαι Τούρκος)” Yunancada “çok kızmak, küplere binmek” anlamına gelen ötekileştirici özellikte bir deyimdir.

“[Papazın karısı] çok korkak bir kadındı; ama yalnızca Papazdan uzak olduğu zamanlarda. Papazının yanındayken cesaretleniyor, yüreği ısınıyor ve tehlikelerden korkmuyordu. Olur da papaz, Kastro’ya onsuz gitmeye kalkarsa kalbi, avlanmış kuş gibi titreyecekti. Ancak onu da yanına alırsa sakinleyecekti.” (*Στο Χριστό στο Κάστρο*: 262)

Benzer şekilde, *Kara Odunlar* (*Ta Mavra Kuçura / Ta Μαύρα κοτσούρα*, 1912) adlı hikâyede de “ağlamak çocuğa, yas tutmak kadına” yakıştırılır. Nişanlısı ölen Agalos “çocuk gibi ağlayıp kadın gibi yas tutuyordur” (*Ta Μαύρα κοτσούρα*: 143). Bu haliyele Agalos’un “zayıf” davrandığı düşünülür.

Canavarın Sesi (*İ Foni tu Draku / Η Φωνή του Δράκου*, 1904) adlı hikâyede eşi denizci olan Sofula tam dokuz ay yerine, dokuz ay, üç gün sonra doğum yapınca kayınvalidesinin ve mahallenin diğer kadınlarının diline düşer. Sofula’nın, kocasına sadakatini sorgulayan bu kadınlar, onu eşinden ayırmayı başarırlar. Kayınvalide ve komşu kadınların bu küçük hesapları ile babasız büyüyen çocuğun, mahallenin diğer çocukları tarafından “piç” şeklinde etiketlenmesi anlatıcı-yazar tarafından eleştirilir. Ancak böyle bir sebepten dolayı eşini boşayan ve çocuğunu reddeden koca herhangi bir eleştiriye tabi tutulmaz. Öte yandan kadının gizil “günah” potansiyeli burada da vurgulanır. Sofula’yı suçlayan kadınların tavrını eleştiren anlatıcı-yazar, bir yandan da kadının şeytani olduğuna inanılan yönüne vurgu yapar:

“Günah işlemek isteyenlere Themis şu tavsiyeyi bulundu: ‘İyi dinleyin şimdi, eğer oynaş almak niyetindeyseniz bunu kocanız oradayken yapın, yokluğunda değil.’ Ama davacının avukatı bu tavsiyenin fazladan olduğunu söyledi. Çünkü bunun anlamı apaçık ortadaydı ve Havva’nın kızlarının böyle bir tavsiyeye ihtiyacı yoktu.” (*Η Φωνή του Δράκου*:205)

Görüldüğü gibi kadının şeytanlık/kurnazlık konusunda herhangi bir tavsiyeye ihtiyacı yoktur; çünkü bu konuda zaten yeterince “usta”dır.

Kesariani Mucizesi (*To Thavma tis Kesarianis / Το Θαύμα της Καισαριανής*, 1901) adlı hikâyede hasta olan kocasını mucizeleriyle ünlü bir kiliseye götüren bir kadının anıları anlatılır. Bu hikâyede ilginç olan, metnin hem bir kadın tarafından hem de halk dilinde kaleme alınmış olmasıdır. Papadiamandis’in, karakterlerini kendi söyleyiş tarzlarıyla, örneğin Batılı tek olumlu karakter olan Alman doktor

Wilhelm Wild'i, Yahudi Alkiadis'i ya da bir kahvehanede sohbet eden sıradan insanları kendilerine özgü deyiş biçimleriyle konuşturması göz önüne alındığında verilmek istenen mesaj anlaşılabilir: Kadın edebiyat ve bilimden anlamaz. Bu nedenle anlatıcı olduğu bu hikâyede kullanılması gereken dili, **katharevusayı** bilemez.

Azizler ve Ölümler (Agia ke pethamena / Αγία και πεθαμένα, 1896) adlı hikâyede Sirayno adındaki genç kadın “Havva’nın arzularına, zaaflarına ve merakına sahip”tir (*Αγία και πεθαμένα*: 296). Rakibi olarak gördüğü Malamo’yu kıskanan Sirayno, eski okul arkadaşını sekiz yıl sonra dürbünle gözetlerken, “güzel” olmadığını görünce “kısa bir sevinç çılgılığı atar” (*Αγία και πεθαμένα*: 297). Ne de olsa “o da bir Havva’dır” (*Αγία και πεθαμένα*: 297). Sirayno kendi içinde git geller yaşar. Havva’nın soyundan gelen kadın/Sirayno, attığı “sevinç çılgılığı”ndan hemen sonra bu sevinci nedeniyle “vicdan azabı çeker”; ancak bu durum çok uzun sürmez. Çektiği bu vicdan azabından memnun olur. Vicdan azabının Sirayno üzerindeki bu rahatlatıcı etkisi, dikkatli bir okumayla anlaşılabilir: Kadın/Sirayno “günahkâr”dır (arkadaşının güzel olmadığını düşünüp sevinir) ve günahını günahla örtmekte (bu duruma sevindiği için üzülüp vicdan azabı duyar, sonra da vicdan azabı duyabildiği için yeniden sevinir) ustadır.

Kara Ahmet’in Nikâhı (O Gamos tu Karahmeti / Ο Γάμος του Καραχμέτη, 1914) adlı hikâyede kadının, erkeğe-kocaya itaat etmesi durumunda Tanrı tarafından kutsanacağı vurgulanır. Nikolas Kumbis, karısı Serayna’dan çocuğu olmadığı gerekçesiyle ayrılmak ister. Daha genç olan komşusu Leluda’ya göz koyar.⁵³ Türk amiral Ahmet ve Fenerli sekreteri ile işbirliği yaparak fırketeynde dua okumak bahanesiyle papazı ve Leluda’yı kandırıp Leluda’yla evlenmek ister. Karısı Sereyna, tüm olup biteni anlar ve büyük bir “olgunlukla” karşılar. Yeni evli çift eve geldiklerinde Kumbis, eski eşi Sereyna’ya dönerek evden ne ihtiyacı varsa alıp evlenmeden önce yaşadığı eve gitmesini söyler. Yıllarca bakımsız kalmış bu eve tadilat için adam göndereceğini de sözlerine ekler. Bunun üzerine Sereyna şu cevabı

⁵³ 19. yüzyılın ikinci yarısında Yunanistan’da çocuğu olmadığı gerekçesiyle ikinci bir evlilik yapan erkeğe çok ağır bir ceza verilmediği, hafif bir para cezasıyla geçirildiği söylenir (Γκαρούκα, 1995: 137).

verir: “Lütfen, Kumbis, evinde oturmama ve yapacağın çocuklara bakmama izin ver.” (*O Γάμος του Καραχμέτη*: 105). Sereyna aynı evde yaşamaya devam eder ve dediği gibi yeni doğan çocuklara bakar. Yıllar sonra öldüğünde ise mezarından, mis kokuları yükselmeye başlar. Burada “ideal” kadın olarak azize mertebesine yükseltilen Sereyna, bu “ideallliği” erkeğe-kocaya itaat etmek, başka kadından bile olsa onun çocuklarına bakmak gibi özellikleriyle elde eder.

Hikâyede “ideal” Yunanlı kadının aksine, Serayna’nın eşi Kumbis, olumsuz bir Yunanlı erkektir. “Karakteri yalakalığa müsait olmasa bile ağalarla iyi ilişkiler içindedir” (*O Γάμος του Καραχμέτη*: 96). Nitekim Türk amiral ve onun Fenerli sekreteriyle işbirliği yaparak papazı punduna getirip ikinci nikâh tezgâhını hazırlar. Kumbis, bu kurnazlığı ve Türk ve Fenerli ile işbirliği içinde olmasından dolayı Türk amiral Ahmet’in adı ile anılarak “Kara Ahmet” lakabını alır. Bu şekilde Türk’e de gerekli olumsuzluk yüklenmiş olur.

Hikâyede dikkat çeken noktalardan biri de Fenerli’dir. Fenerli’nin, Türk amiralle iyi anlaştığı vurgulanır. Türk amiral onu adını değiştirmeye zorlamış, o da “akıllı” davranıp amiralin isteğini yerine getirmiştir. Burada vurgulanması gereken, Fenerli’den “Grek” diye bahsedilmesidir. Papadiamandis’in incelen hikâyelerinde az sayıda kullanılan Grek sözcüğünün çoğunlukla “olumsuz Yunan” anlamında kullanıldığı göz önüne alındığında Fenerli’nin de olumsuz algılandığı söylenebilir. Fenerli “biz”dendir; “Hristiyan ve soydaş”tır (*O Γάμος του Καραχμέτη*: 99); ancak Türk ile iyi ilişkiler içindedir. Öte yandan Yunan Kilisesi ile Patrikhane’nin farklı uygulamaları vurgulanır:

- Papaz, Nişan duasını sonra da Nikâh duasını oku.
- Boşver, Çift Nikâhı okuyacağım, dedi papaz.
Fenerli suratını astı ve sonra şöyle dedi:
- Nasıl? Çift Nikâh mı? Gelin bakire⁵⁴ ve ilk defa evleniyor. Nişanı ve Nikâhı okuyacaksın.
- Fener’de nasıl olur bilmem; ama Çift Nikâh duasını okuyacağım, diye üsteledi papaz. (*O Γάμος του Καραχμέτη*: 103)

⁵⁴ Nikâh sırasında hangi duanın okunacağına erkeğin değil, kadının durumuna göre karar verilmesi de ayrıca kayda değerdir.

İki kilise arasındaki çeşitli uygulamalara ilişkin bu farklılık başka bir hikâyede – *Karman Çorman* (*O Anakatos / O Avákatos*, 1910) – daha dile getirilir. Fenerlilerin, Batı Avrupa prenslerini taklit edip Ortodoks Kilisenin kabul etmediği kimi uygulamalar yaptıkları söylenir. Bu yenilikçi tavırlarıyla eleştirilirler. Dinde ve gelenekte eskiye bağlı kalınması gerektiği vurgulanır (*O Avákatos*: 122). Fenerli'nin onaylanmamakla birlikte ötekileştirilmediği gözlemlenir. Bununla birlikte Sultan, “inançsız köpek” şeklinde anılırken (*O Γάμος του Καραχμέτη*: 95; *O Avákatos*: 124), Türk amiral, Hristiyanlık'ın kutsallarına saygı duyması nedeni ile sempatikleştirilir (*O Γάμος του Καραχμέτη*: 99). Öte yandan bu adlandırmalar içinde belki de en dikkat çekici olanı, “öteki”nin kadının ilk defa “Turkala/Τουρκάλα” şeklinde adlandırılmasıdır.⁵⁵ Balkan Savaşları'nın hemen ardından yayımlanan bu hikâyede “öteki”nin kadını, dil bazında da olumsuz anlamda farklılaştırılarak, Bulgar kadınıyla birlikte, diğer kadınlar arasından dışlanmış olur.

Hikâyelerde dikkati çeken diğer bir nokta ise kadın ve erkeğe ilişkin betimlemelerdir. Aşağıda örneklerini sunacağımız bu betimlemeler kadın ve erkek algısını göstermesi açısından oldukça önem taşır. *Azizler ve Ölüler*'deki Sirayno şöyle betimlenir: “Zambak gibi beyaz ve zayıf, güvercin gibi ince, yumuşak ve sakindi”⁵⁶ (*Άγια και πεθασμένα*: 295). *Ara Bozucular*'da Splinogiannis'in karısı hakkında şunlar söylenir: “Eşi otuz yaşlarında, güzel, uzun, al aldı. Sarhoş edici bakışı ve gülümseyişi ile çok tatlıydı...” (: 21). *Gölün Etrafında* (*Ologira sti limni / Ολόγυρα στη λίμνη*, 1892) başlıklı hikâyede Polimnia'nın betimlemesi şu şekildedir:

⁵⁵ Yunancada milliyet belirten sıfatların dişil halleri oluşturulurken, son ek olarak –ida/ίδα ya da eza/έζα eklenir: Anglida/Αγγλίδα (İngiliz kadın), Germanida/Γερμανίδα (Alman kadın), Olandeza/Ολλανδέζα (Hollandalı kadın) vb. Türk ve Bulgar kadını söz konusu olduğunda ise bu kural bozulur. Diğer ulusların kadınları için kullanılan -ida/ίδα, -eza/έζα ya da -issa/ισσα gibi ekler yerine, daha aşağılayıcı bir anlam katan –ala/άλα ve –ara/άρα son eki getirilir: Turkala-Τουρκάλα, Vulgara-Βουλγάρα. Günümüzde bu türden bir kullanım devam etmekle birlikte, aşağılayıcı anlamını kaybetmiştir. Bugün anadil olarak Yunanca konuşanlar nasıl ki İstanbul yerine “Konstantinopolis” dediklerinde başkenti İstanbul olan bir Hellen İmparatorluğu düşünmüyorlarsa aynı şekilde “Turkisa ya da Vulgarisa” yerine Turkala ya da Vulgara dediklerinde bu ulusların kadınlarını küçük görme gibi bir yaklaşım içinde değillerdir. Bu, tıpkı anadil olarak Türkçe konuşanların Batı Trakya'da bulunan bazı yerleşim yerlerini hâla eski adlarıyla anmaları gibi (örneğin, Komotini'ye “Gümülcine” ya da Aleksandrupoli'e “Dedeagaç” demek) tamamıyla dil alışkanlığına bağlı bir durumdur.

⁵⁶ Vurgu bize aittir.

“İnce, beyaz gövdesi, yanaklarının al al elmacık kemikleri, bal gibi tatlı boynu ve hafifçe yükselip alçalan göğsü ile nasıl da uyumlu bir görünüşü vardı! Elleri ne kadar yumuşacıktı ve o hayranlık uyandıran sesi ile nasıl da okşardı kulağı!”⁵⁷ (*Ολόγυρα στη λίμνη*: 371)

Hasat-Aşk adlı hikâyede kadın, cinselliği ile belirir. Genç bir kız olan Mati şu şekilde betimlenir:

“On beş yaşındaydı ama yirmi gösteriyordu. Tıpkı asalarını amansız hasata vermeye hazır, baharın zirvesi bir mayıs gibi o da gücünün ve güzelliğinin zirvesindeydi. Küçük şehirden çıkar çıkmaz kız, sıcak geldiğini söyleyerek polkasını çıkardı. İç eteği, kısa kollu üstlüğü ve beyaz familyasıyla kaldı. O zaman olağanüstü ince beli, endamı ve göğüslerinin kıvraklığı çıktı ortaya. [...] Dudaklar sessizce mırıldanıyordu: Öp beni!” (*Θέρος-Ερος*: 157)

Benzer şekilde *Kar Gibi Beyaz* (*Aspri san to hioni / Ασπρη σαν το χιόνι*, 1907) adlı hikâyede kadının “beyaz” ve “kanlı canlı” olması güzellik kavramıyla ilişkilendirilir (*Ασπρη σαν το χιόνι*: 418). Eril söylem tarafından tanımlanıp sınırları çekilen bu “güzellik” anlayışının beyaz ten rengine olan saplantılı düşkünlüğü Papadiamandis’in hikâyelerinde de gözlemlenir. *Yoksul Aziz*’deki “esmer ve tatlı kadınlar” (*Φτωχός Άγιος*: 186-187) dışında “güzelliği” dile getirilen tüm kadınlar “beyaz” ve “yumuşak”tır. Koyu ten rengi onaylanmaz. *Varissiz* (*Ϊ Ακλiri / Η Ακληρη*, 1905) adlı hikâyede esmer kız çocukları beğenilmez, “doğaya aykırı” gibi algılanır:

“[Afrodo’nun] sekiz kız çocuğu vardı. Hepsi Arap gibiydi. Biri diğerinden daha esmerdi ama ardı sıra blu çağına erdiklerinde ak pak olup güzelleştiler. Tanınmaz hale geldiler. Bunları yaratıcı doğa ana başarıyor.” (*Η Ακληρη*: 279)

Böylelikle beyazlık, ideal kadın “güzelliği” ile özdeşleştirilirken, Müslüman olması nedeniyle zaten “öteki”lerden olan Arap, koyu ten rengi nedeni ile de ötekileştirilmiş olur.⁵⁸ Başka bir metinde (*Apukurya Gecesi*) koyu ve kırıksık tenli küçük kız, “çirkin”

⁵⁷ Vurgu bize aittir.

⁵⁸ Koyu ten rengi nedeniyle ötekileştirilme, ne yazık ki, günümüzde de devam eden endişe verici bir durumdur. Bu tezin kaleme alındığı zamanlarda ünlü bir sabun markası tarafından, daha “temiz” ve daha “güzel” hale geleceğini vurgulamak amacıyla siyahi bir kadının beyaz bir kadına dönüşümünü gösteren ırkçı bir reklam filmi oynatılmış; ancak gelen tepkiler üzerine firma, özür dileyerek reklamı gösterimden kaldırmıştır.

ve “Çingene suratlı” olarak nitelenir (*Αποκριάτικη νόχτα*: 288). Bu sefer de “çirkinlik”te Arap yerine Çingene ile bir paralellik kurulur.

Hatırlanacağı üzere, yumuşaklık ve sertlik kavramları cinsiyetlendirilmiş kavramlardı. Yumuşak ve zayıf olan başkaları tarafından kolayca şekillenebilirdi.⁵⁹ Bu durumda ideal kadının, “beyazlığı” ile soyun, “yumuşaklığı” ile de itaat etme durumunun devamını sağlayacağı söylenebilir.

Erkeklerle ilişkin betimlemeler söz konusu olduğunda ise bunların çok daha sıradan ve kısa olduğu görülür. Örneğin *Hasat-Aşk*’daki yirmili yaşlardaki Kostis şu şekilde betimlenir: “Erkekçe görünümlü, tatlı siyah gözlü, anlamlı bir karakteri olan uzun bir [adamdı]. Yürüyüşü sürüklenir gibi yapmacık bir gururlaydı. Bıyıkları bükülü, ince ve siyahtı. Yirmi dört yaş civarıydı.” (*Θέρος-Ερος*: 158). *Arabozucular*’daki Manolis ve Lambros adında iki erkeğin betimlemeleri ise şöyledir: “Manolis Polihronos orta yaşlı, esmer, neşeli ve nüktedandı.” Lambros ise “iri yapılı, yakışıklı, yapmacık giyimli, hal ve hareketlerinde kibar ve tatlıydı” (*Οι Χαλασοχώρηδες*: 9, 10).

Papadiamandis’in hikâyelerinde ulusal zaman içinde “devamlılık” çeşitli şekillerde dile getirilir. *Azize Anastasasa*’da adlı metinde Hristiyan Yunan halkı, pagan Antik Hellen kültürünün bir devamı olarak algılanır: “Hristiyanlar artık ölmüş olan putperestliğin doğal varisleri...” (*Στην Αγί’Αναστασία*: 341). Paparigopulos ve Zambelios’un tarih anlatılarına uygun bir şekilde, Hristiyan halk arasında süregelen dini uygulamalarda putperestlikten Hristiyanlık’a uzanan bir “devamlılık” olduğu düşünülür.⁶⁰ Aynı metinde benzer bir ifadeye daha rastlanır: “[Halk] yeni azizleri sayesinde eski tanrıları unutarak...” (*Στην Αγί’Αναστασία*: 341). Bu şekilde eski çok tanrılı inancın yerini tektanrılı; ancak çok sayıda azizeye ve azize sahip semavi bir din olan Hristiyanlık almıştır. *Paskalya Papazı*’nda ise varislik durumu doğrudan dile getirilir: “Bugünkü Hellenler, Antik Hellenlerin doğrudan varisleridir.” (*Λαμπριάτικος ψάλτης*: 109). Metinlerde geçen “Homeros Amca”, “Homeros’un zamanından beri” gibi ifadeler de Antik Hellen’den bugüne uzandığına inanılan

⁵⁹ Sara Ahmed’in bu görüşü için bkz. bu çalışmada “Yunan Ulusal Söyleminde Kadın” başlığı.

“devamlılık”ı belirtir (*H Μαυρομαντηλού*: 137; *Κοκκώνα θάλασσα*: 445; *Οι Δύο Δράκοι*: 344; *Γυνή πλέουσα*: 263). Bununla birlikte “Yeni Hellenler” ya da “Yeni Hellas” ifadeleri (*Ο Πανδρολόγος*: 506; *Το Θαλάσσωμα*: 365; *Τ’αγνάντεμα*: 366) de Antik Hellen ve Hellas’ın varlığını gösterir. Bugünkü Hellenler, yeni(lenmiş), yani küllerinden yeniden doğan Anka Kuşu mitinde olduğu gibi Yunan ulusal hareketi ile yeniden doğmuşlardır.

Çağdaş Yunanlı’nın, Antik Hellen kültürünün doğrudan varisi olduğu kabul edilmekle birlikte bu durum Papadiamandis’te birincil bir önem taşımaz. Ulusal zamandan ziyade birincil öneme sahip olan unsurun din olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hatırlanacağı gibi Yunanistan’ın, ulusal devlet olarak kuruluşunu takip eden ilk yıllarda Gibbon’un ve Korais’in düşüncelerinin etkisiyle Bizans ve dolayısıyla Ortodoksluk, bir ölçüye kadar saf dışı bırakılmış ve hızlı bir neoklasikleşme sürecine girilmiştir. Bu doğrultuda Atina, mimariden Üniversitesi’nin eğitim müfredatına kadar Antik Hellen model alınarak baştan aşağı inşa edilmiştir. 1850’lerden itibaren ulusal “devamlılık”ta ortaya çıkan kocaman bir boşluk (yaklaşık 15 yüzyıllık) nedeniyle Bizans, Ortodoks Hristiyanlık aracılığıyla resmi anlatıya dâhil edilmiştir. Bu duruma bir de 1870’lerden itibaren gündeme gelen yerlilik unsuru eklenince Ortodoksluk ve Yunan dili, Yunanlı’yı tanımlayan iki temel unsur haline gelmiştir.⁶¹ İşte bu iki temel unsur Papadiamandis’in hikâyelerinin hemen hemen hepsinde başat rol oynar.

Hikâyelerde Türk, Arap, Arnavut gibi diğer Müslümanlarla birlikte dini “öteki”yi oluşturur. Tek bir olumlu Türk’e rastlanır: İslam dininin bir üyesi olan Derviş; ancak bu Derviş de Doğu’ya ve İslam’a atfedilen “vahşilik” özelliğinden kurtulamaz. Bununla birlikte İslam’ın mistik yönünü oluşturan Tasavvuf inancına daha sempatik bakılır. Türk haksızlık yapar, Hristiyanları din değiştirmeye zorlar, “vahşi” ve “acımasız”dır. Öte yandan, Katolik-Protestan Batı da olumsuzdur. Sadece Ortodoksluk’u ile beliren Rusya ise bu yönü ile olumlu kabul edilir. Yerli unsurlarından uzaklaşıp hızla batılaşmakta olan Atina, “yoz” bir mekân olarak

⁶⁰ Bkz. bu çalışmada “Yunan Ulusal Anlatısı” başlığı.

algılanır. Bu açıdan Atina'daki Hristiyanların, Türk'ten bile daha olumsuz oldukları düşünülür. Metinlerde tek bir Batılı olumlu karaktere rastlanır. O da Skiathos'da bir dönem doktorluk yapmış, gerçek bir karakter olan Alman doktor Wilhelm Wild'dır. Türk, Arap, Arnavut gibi Müslümanlar ve Katolik-Protestan Batı'nın yanında Yahudi de olumsuzdur; ancak yazarın son hikâyesi *Aklın Yankısı*'nda stereotipleşen Yahudi algısı derin bir eleştiriye tabi tutulur. Yahudi – “olumsuz” kabul edilen özelliklerini korumakla birlikte – kendisine karşı önyargılı olan toplum karşısında savunulur. Metinlerde hükümetin yanlış kabul edilen uygulamalarına ortak olan kimi olumsuz Yunanlılar da vardır. Ancak Fenerli'nin durumu bu macera peşinde koşan Yunanlılardan farklıdır. Fenerli, Papadiamandis'te ulusal kimliğin en temel unsuru olan din açısından yereldir; ancak Türk'le anlaşmakta ve kabul edilmeyen bazı Batı kaynaklı alışkanlıkları benimsemektedir.

Papadiamandis'in dünyasında İngiliz, Fransız, Türk, Çingene ve yerli olarak adlandırdığımız Yunanlı kadın da dâhil olmak üzere tüm kadınlar olumsuzdur. “Havva'nın kızı” ya da “torunu” olarak kabul edilen bu kadınların tümünün, hatayı/günahı “genlerinde/doğalarında” taşıdıklarına inanılır. Bu halleriyle “masum” erkekleri, istemleri dışı, günaha davettikleri düşünülür. Batılı kadın – kilise üyesi bir rahibe bile olsa – olumsuzdur. “Hafifliği” ve cinselliği ile öne çıkarılan “öteki”nin kadını –Hristiyan Ortodoksluk'a geçmiş olsa bile – gene de olumsuzdur. Büyü(cülük), fal gibi doğaüstü pratikler ile yalan(cılık) ve “şirretlik” sadece kadın cinsiyeti ile ilişkilendirilir. Bu gibi durumlara karışan iki erkek vardır; ancak “saf” ve “batıl inançlı” olarak kabul edilen bu erkeklerin hiçbirisi büyü-fal uygulamalarında aktif rol almazlar. Söz alıp konuşan, kendilerine ait düşünceleri olan ve hatta eyleme geçen kadınlar da vardır. Ancak bu kadınların düşünce ve eylemleri, bir sonraki adımlarında egemen eril yapıya boyun eğmeleri ile geçersiz kılınır. Boyun eğmemeleri durumunda ise “ideal” olmayan ya da diğer bir deyişle “kötü” kadınlar sınıfına dâhil edilirler. Bu kuralın bozulduğu iki kadın karakter vardır: *Çöpçatan* (*Ο Πανδρολόγος*) adlı hikâyedeki Kratira ile *Katil Kadın*'daki Amersa. Tek başına

⁶¹ Papadiamandis'in dil konusunda da tıpkı Rumluk anlayışında olduğu gibi bütünsel bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Buna göre, bir edebiyatçı için Yunanca Antik, Orta ve Çağdaş biçimleriyle aslında tek bir dildir ve her haliyle metinlerde kullanılmalıdır (Βαλέτας, 1954: μ').

yaşayan dul bir kadın olan Kratira, erkeğin korumasına gerek duymayan, kendi kendine yetebilen bir kadındır. Karşısına çıkan iki damat adayından hangisi ile ve ne zaman evleneceğine kendisi karar verir. Amersa ise tüm olumluluğunu “erkek gibi” olmasından alsa da kendi iradesiyle evlenmemeyi seçer.

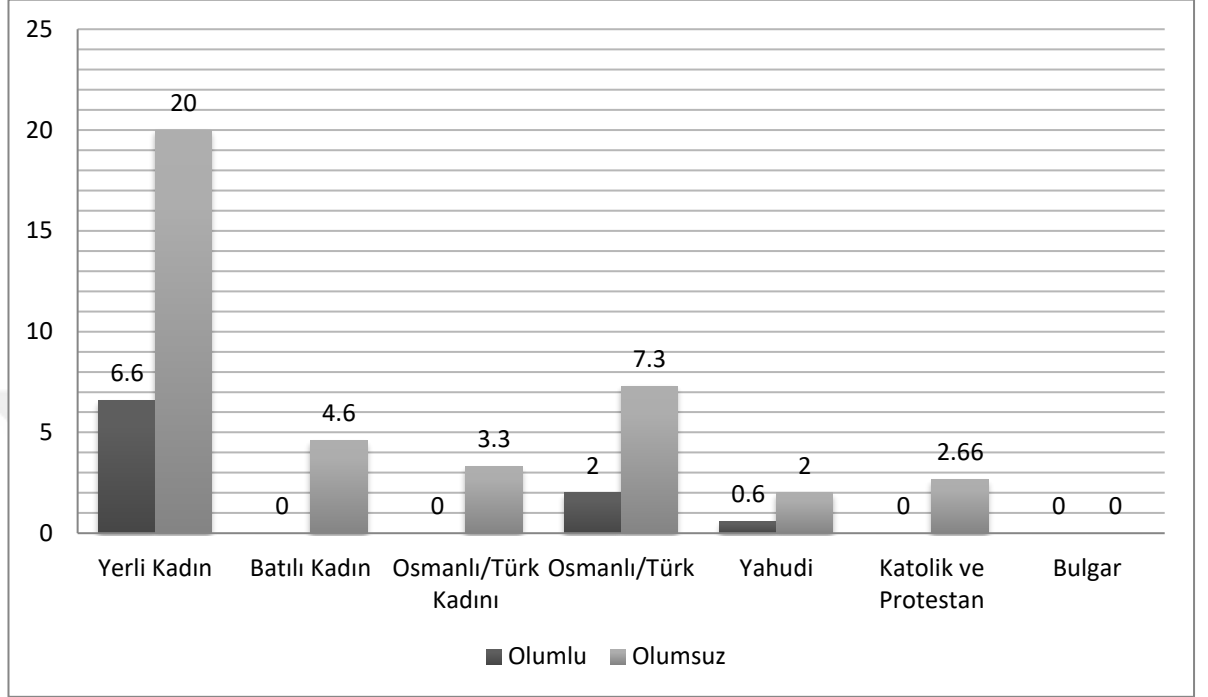
“İdeal” kadın söz konusu olduğunda ise alışılmış yargıların dışına çıkılmadığı görülür. “İdeal” kadınlık ya anne-fedakârlık ya da erkeğe itaatkârlık düzleminde elde edilebilen bir özelliktir. Öte yandan “erkek gibi” kadınların da olumlu algılandığı söylenebilir. Ancak bu “erkek gibilik”, itaatkârlıkla beraber gittiği sürece kabul edilir. İş, eril otoriteyi ele geçirmeye vardığında ise “şirretlik” ve “tiranlık”la bir tutulur.

Metinlerde sadece kadınla bağdaştırılan bazı kalıp ifadeler rastlanır: Kadınsı iftira (*Χρήστος Μιλιώνης*: 70), kadınsı şive (*Ο Σημαδιακός*, 95); Kadınsı delilik (*Βαρδιάνος στα Σπόρκα*: 169), kadın laneti (*Η Φόνισσα*: 23), bakire göğsü (*Θέρος-Ερος*: 161, 172), bakire direnişi (*Θέρος-Ερος*: 173), bakire güzelliği (*Θέρος-Ερος*: 179), bakire su damlası (*Η Νοσταλγός*: 202), bakire ağzı (*Μια ψυχή*: 221), bakire kızkardeş (*Οι Ελαφροήσκιωτοι*: 85), bakire kız (*Υπο την βασιλικήν δρύν*: 472), bakire kurnazlığı (*Η Φόνισσα*: 14). Vurgulanması gereken diğer önemli bir nokta ise, ulusal “öteki” Türk ile yerli yabancı tüm kadınların aynı şekilde (şeytanlaştırma yöntemi ile) ötekileştirilmeleridir.

Papadiamandis’in hikâyelerinde mekânsal bir bütünlük anlayışına rastlanmaz. “Özgür” ve “köle” halinde bulunan iki tür Hellen ulusundan söz edilse de “köle” olanın “kurtarılması” tamamıyla Tanrı’nın takdirine bırakılır. Bu doğrultuda yazarın **Megali İdea** söyleminden uzak olduğu gözlemlenir. Bununla birlikte içeride ve dışarıda bulunan bu iki ulusu birleştiren şeyin din olduğu vurgulanır. Bu anlamda Ortodoksluk, Yunanlılığın en temel şartı olarak görülür. Yazar, din aracılığı ile bir yandan Bizans’ı bir ara dönem şeklinde sunarak 1860’lardan itibaren güçlenen tarih anlatısını desteklemekte, diğer yandan ise 1870’lerden beri tüm Avrupa’da öne çıkan yerelliği, gene Ortodoksluk unsuru ile pekiştirmektedir.

Aşağıda sunulan tablolardaki değerler yaklaşık olarak verilmiştir:

“Öteki(ler)”
(Papdiamandis’in hikâyelerinde geçen “öteki(ler)”ın yüzdelik dağılımı)



Tablo 4.10.

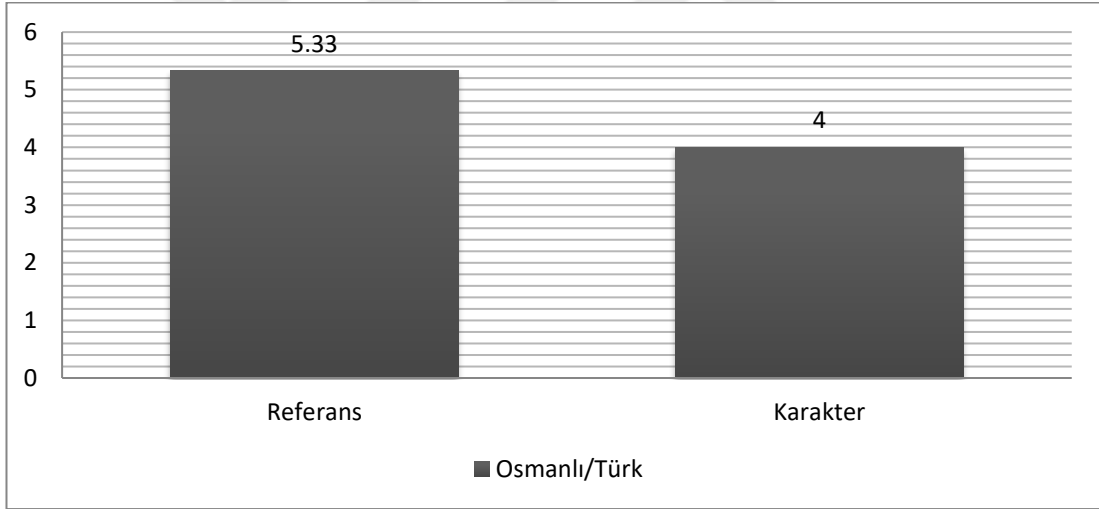
Tabloda hikâyelerin yayın yıllarına göre olumlu/olumsuz karakter/kahraman sayısı verilmektedir. Genel anlamda değinilen (referans) yerli, Batılı, Osmanlı/Türk kadını, Yahudi, Katolik vb. tabloya dâhil edilmemiştir. Referansların ikisi hariç diğerleri olumsuz imaja sahiptir.

<u>Yıllar</u>	<u>1885-1895</u>		<u>1896-1906</u>		<u>1907-1914</u>	
	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>
Yerli Kadın	3	10	6	8	2	1
Batılı Kadın	0	3	0	0	0	2
Osmanlı/Türk Kadını	0	1	0	1	0	1
Osmanlı/Türk	0	1	1	1	1	0
Yahudi	0	1	0	1	1	0
Katolik ve Protestan	0	1	0	0	0	0
Bulgar	0	0	0	0	0	0

Tablo 4.11.

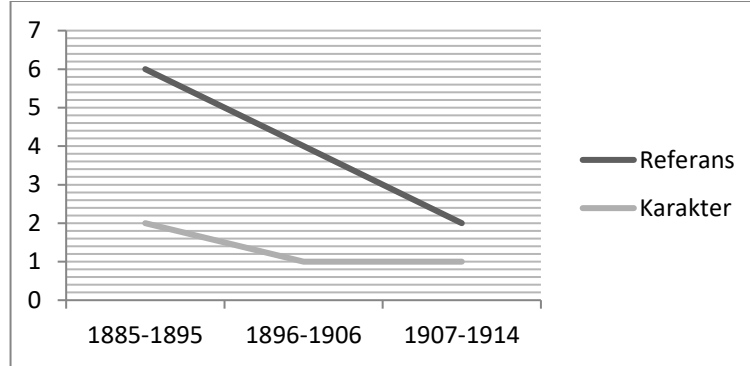
Referans ve Karakter Olarak Osmanlı/Türk

(Hikâyelerde geçen Osmanlı/Türk'ün referans ve karakter olarak yüzdeler oranın üzerinden dağılımı)



Tablo 4.12.

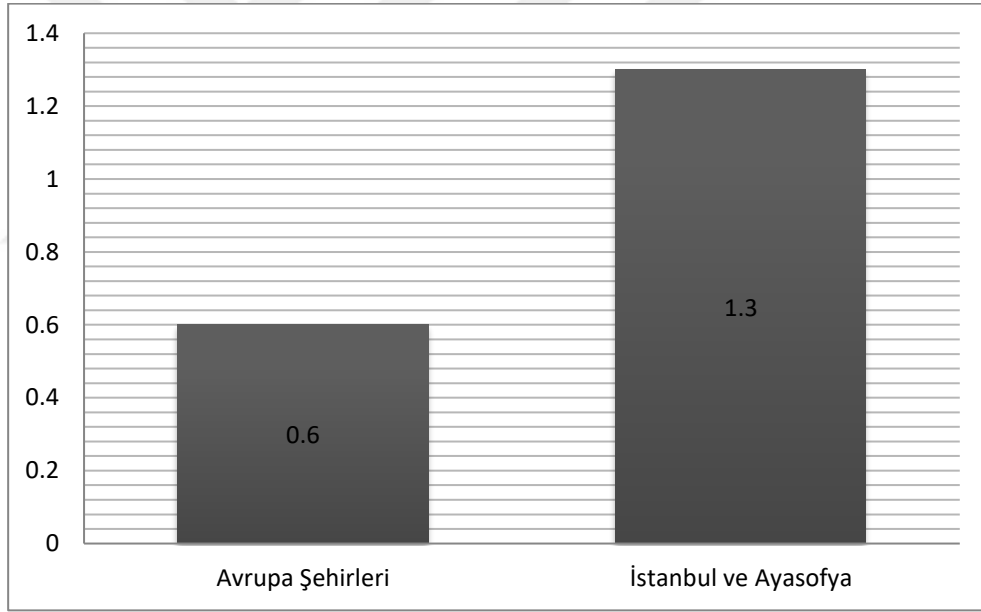
Referans ve Karakter Olarak Osmanlı/Türk'ün hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.13.

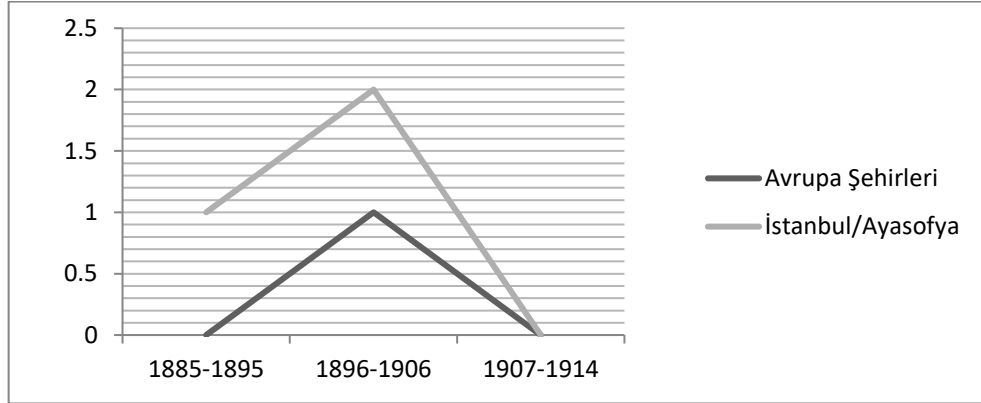
Mekânsal Bütünlük

(Hikâyelerde geçen Avrupa şehirleri ve İstanbul-Ayasofya'nın yüzdelik oran üzerinden dağılımı)



Tablo 4.14.

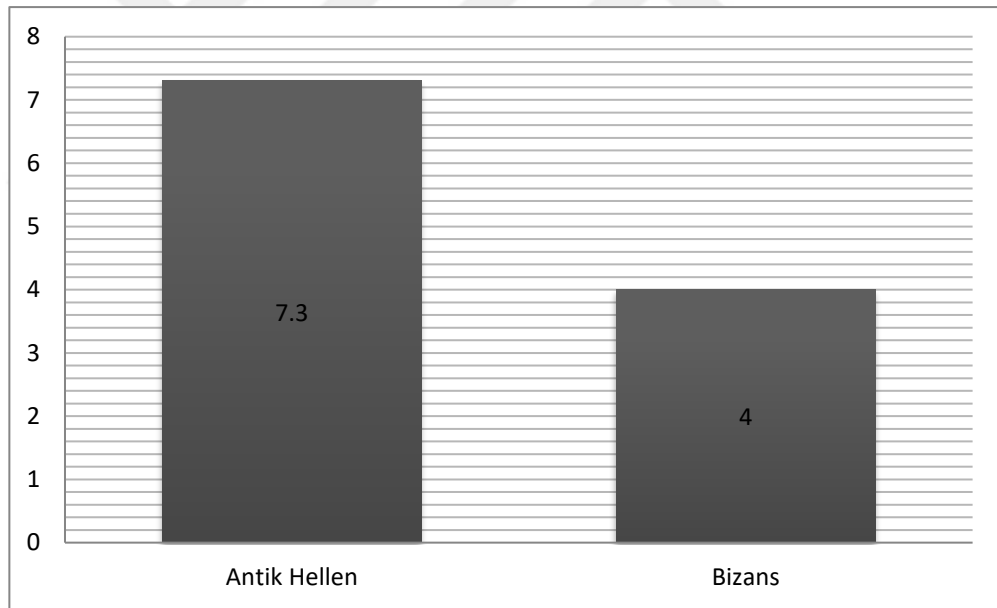
Metinlerde değinilen Avrupa şehirleri ile İstanbul ve Ayasofya'nın hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.15.

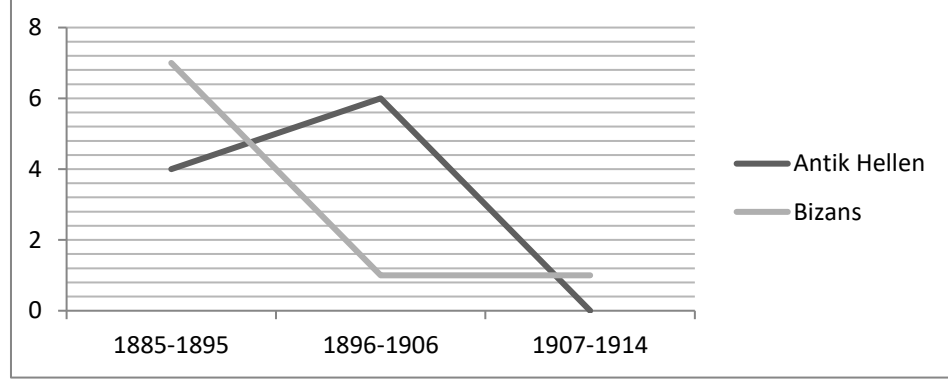
Zamanda Devamlılık

(Hikâyelerde değinilen Antik Hellen ve Bizans geçmişinin yüzdeler oran üzerinden dağılımı)



Tablo 4.16.

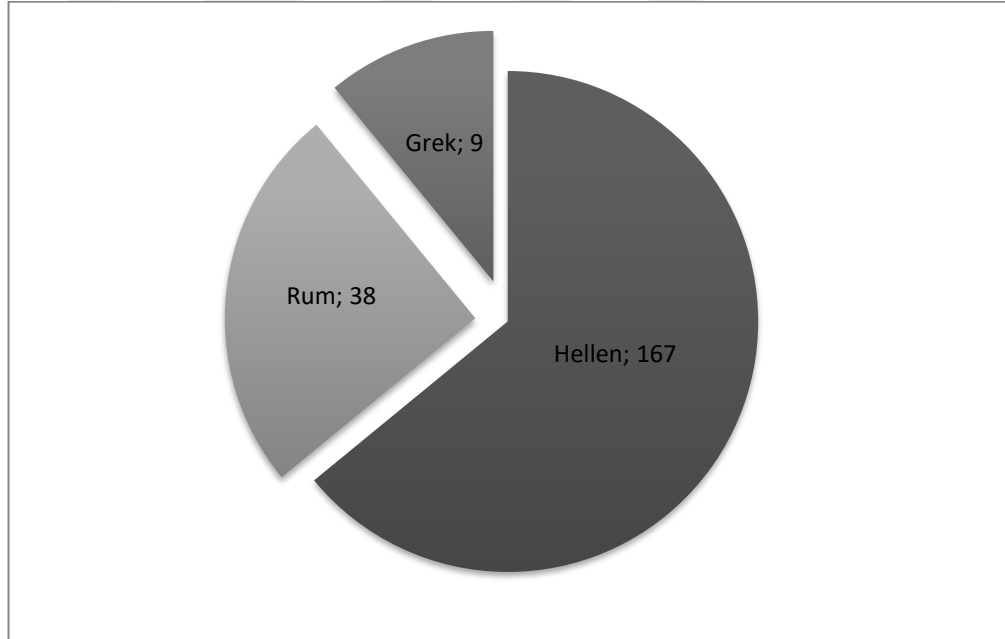
Metinlerde değinilen Antik Hellen ve Bizans'ın, hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.17.

Kimlik Tanımı

(Tabloda Papadiamandis'in hikâyelerinin tamamında Hellen, Rum, Grek sözcüklerinin ve bunlara ait sıfat ve birleşik adların kaç kez geçtikleri gösterilmektedir.)



Tablo 4.18.

4.3. Andreas Karkavitsas / Ανδρέας Καρκαβίτσας (1851-1922)



Resim 4.3.
Andreas Karkavitsas⁶²

Andreas Karkavitsas 1851 yılında, Yunanistan'ın Mora Yarımadasında bulunan İlia ilinin Lechaina kasabasında dünyaya gelir.⁶³ Sekiz çocuklu bir ailenin ilk çocuğu olan yazar, ilk eğitimini memleketi Lechaina'da aldıktan sonra orta öğrenimi için Patra'ya gider. 1882 yılında Atina Üniversitesi'nde tıp eğitimine başlar. Bu yıllarda Atina'da, edebiyat dünyasının Kostis Palamas, Konstandinos Hatzopoulos, Grigoris Ksenopoulos gibi önemli isimleri ile bir araya gelir.

1889 yılında başhekim yardımcısı olarak askere alınan yazar, askerlikten sonra *Athinai* adlı buharlı gemiye doktor olarak atanmıştır. Bu sayede Anadolu kıyılarını, Çanakkale Boğazı'nı, Karadeniz'i ve Akdeniz'in büyük bir bölümünü gezme fırsatını elde etmiştir. Yaşamının bu zaman diliminde edindiği deneyimleri, 1899 yılında yayımladığı *Pruva Üzerine Sözler* ana başlığı altında topladığı hikâyelerinde kullanmıştır.

1896-1922 yılları arası orduda askeri doktor olarak görev yapan Karkavitsas, ülkenin bu tarihler arası aldığı yenilgilere yakından tanıklık etmiştir. Hem orduda

⁶² Görsel için bkz. http://www.tapantareinews.gr/2018/01/blog-post_991.html?m=1

⁶³ Andreas Karkavitsas'ın öz yaşam öyküsü için şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Εθνικό Κέντρο Βιβλίου (ΕΚΕΒΙ); Κώνης, Π., *Ανδρέας Καρκαβίτσας: Λόγια της πλήρης Βιβλίο εκπαιδευτικού*, Λευκωσία, 2017.

alışan bir subay hem de *Ethniki Eteria*'nın bir üyesi olarak, Yunan irredentist siyasetinin aldığı yenilgi onda büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır.

Aşağıda, öncelikle metinlerde oluşturulan kadın ve “öteki” imajı incelenecek, sonrasında ise, ulusal tarih anlatısına uygun bir şekilde yaratılmış zaman-mekân kavramları tespit edilecektir.

Karkavitsas 1885-1889 yılları arası kaleme aldığı hikâyelerini, 1892 yılında *Hikâyeler (Diigimata / Διηγήματα)* başlığı altında yayımlar. Yazarın, sözü geçen dönemde yazdığı hikâyeler **katharevusa**dır. Bunun üzerine Karkavitsas, kitabına yazdığı önsözde **katharevusanın**, insanın “heyecanını donduran, düşüncesini çarpıtan, gücünü kesen, hislerini değiştiren” bir dil olduğunu belirterek şunları söyler:

“[Yazıldıkları] dile gelince, bu hikâyelerin sonsuza dek sessizlikte kalmaları iyi olacaktır. [Bu dil] mumyalaşmış bir dildir. [Bu dil] bir takım akıllının bu dili, kendi saygıdeğer yerinde bırakacakları yerde, yerinden kaldırıp ona biraz hayat vererek ellerinde koltuk değnekleri, yüzyılların örümceği ve tozuyla Loukianos ve Ksenofon'un zamanına topallaya topallaya götürmeye çalıştıkları dildir. Yalnızca kendilerini değil, bütün bir Ulusu da peşlerinden sürüklemeye kalktılar” (Καρκαβίτσας, 1973: 128).

Yazar, sözlerini bitirirken bu hikâyeleri hiç yazmamış olmayı istediğini de belirtir.

Karkavitsas, 1885-1889 yılları arası çeşitli dergi ve gazatelerde yayımladığı hikâyelerini *Hikâyeler (Ta Diigimata / Ta Διηγήματα)* başlığı ile 1892 yılında yayımlar. İlk defa 1888 yılında yayımladığı “Onun Kavalı (İ Flogera tu / Η Φλογέρα του)” adlı hikâyede doğa ile iç içe büyümüş oban kızı Smalto'nun, kendisine göre daha yerleşik ve kapalı bir yaşam süren bir köylüyle evlenmesi sonucu karşılaştığı sorunlar anlatılır. Smalto, doğa ile özdeş bir kadındır. Evlendiği günden beri o doğal yaşamına dönmeyi arzu eder. Hindileri otlatmaya dağa çıktığı bir sırada birlikte büyüdüğü çocukluk arkadaşı oban Mitros'u görür. Mitros'un çaldığı kavalın sesi ile büyülenen Smalto, bir anda kendini çobanın kollarında bulur; ancak hemen toparlanır ve eve döner. Hikâye, kadının doğa ile ilişkili olduğu düşünölen “zayıf” yanı ile

evlilik (medeniyet) yaşamının gerekleri arasındaki gerilim üzerine kurulur. Nitekim öykünün sonunda Smalto, kavalı – doğa ile özdeş yanını – kırar ve evine döner.

Kadın, erkeğin taleplerini “kör bir şekilde karşılamadığı”, “düşüncesinde ısrar ettiği” zaman şaşkınlık yaratır:

“Stathis, karısının ısrarı karşısında şaşkına dönmüştür. İlk defa sözünü dinlemiyor, düşüncesinde ısrar ediyordu. Evlendiği günden beri onu hep yaptığı işe hevesli, davranışında uysal, düşüncesinde çekingen görmüştü. Taleplerini körü körüne yerine getiriyordu.” (H Φλογέρα του: 135).

Kadın ancak yaşlanınca, yani cinselliğini kaybedip yaşamın farklı bir evresine geçince, genç olan kadına göre, daha ayrıcalıklı bir konum elde edebilir. Dağa hindileri otlatmaya çıkmak yerine, köy yerine değirmene gitmek isteyen Smalto’nun bu isteği yadırganır. Tanıdık değil de yabancı erkeklerin bulunduğu değirmene, “değil yeni evli Smalto’nun, yaşlı bir kadının dahi gitmesine izin verilemezdi” (H Φλογέρα του: 135).

Smalto’nun evlilik öncesi yaşamı, anlatıcı-yazar tarafından ayrıntılı bir biçimde betimlenir. Mevsimden mevsime geçen doğanın, kır yaşamında nasıl güzel hissedildiği, bu geçişlerin “anne okşayışları”na benzediği, insana sevinç verdiği anlatılır. Doğa, “büyücü ve değişken gelin” şeklinde tanımlanır (H Φλογέρα του: 137). Doğada yaşamın aksine evlilik yaşamı “ciddi” ve “soğuk”tur. Kadının doğa ile iç içe bu hali, erkek tarafından kısılanılır ve yasaklanır. Evlendikten sonra kocası Smalto’ya kırsalda giydiği “rengârenk giysileri” giymesine izin vermez. Bunun yerine ona köydeki sıradan giysileri verir. Bu giysiler Smalto’yu “ciddi” gösterecektir (H Φλογέρα του: 137). Smalto ise içten içe evlilik öncesi yaşamına özlem duyar (H Φλογέρα του: 138). Bununla birlikte, çocukken beraber cırcır böceklerinin seslerini taklit ettiği arkadaşı Mitros karşısında, evlendikten sonra, neden bir korku hissine kapıldığını anlayamaz (H Φλογέρα του: 138, 141). Kadın doğaya aittir ve doğa ile uyumlu bir eş ister (H Φλογέρα του: 147). İstemeye istemeye hindileri otlatmaya çıktığı bir gün Mitros’un kavalının sesini duyup

büyülenir. Bir anda kendini çobanın kollarında bulan Smalto, gösterdiği bu “zayıflık” karşısında “utanır” ve evine döner (H Φλογέρα του: 148-149).

Anlatıcı-yazar, satır aralarında dahi olsa “yerli” kadın ile “öteki”nin kadını arasında bir kıyaslama yapmaktan geri durmaz. Smalto, Mitros’a karşı “zayıflığı”nı fark eder; ancak bu “zayıflığı”na yenik düşmemek için tüm gün eve, “bir Türk kadını gibi kafes arkasına” kapanmasının da mümkün olmadığını dile getirir (H Φλογέρα του: 151). “Yerli” kadın, “öteki”nin kadınından daha “özgür”dür; ama bu özgürlük de sınırlıdır. Smalto, “zayıflığı”na yenik düşmemek için koşa koşa eve geldiğinde kadının, evlendiği zaman yalnızca kocasına “ait olduğunu”, “ruhunun, vücudunun, her bir düşüncesinin ona itaat ettiğini” düşünür. Kadın, “onun için doğmuştur” ve “ona ait olması gerekir” (H Φλογέρα του: 150). “Yerli” kadının “özgürlüğü” yalnızca kendisine dayatılan bu düşünceye boyun eğişi ile sınırlı değildir. Kadın aynı zamanda başka kadınların da denetimi altındadır. Smalto, evde ikonalar karşısında ağlaya ağlaya dua etmeye başlayınca, bu durum (herhalde bir günah işledi ki bu kadar yakarıyor!) komşu kadınların gözünden kaçmaz. Aralarında dedikodu yapmaya başlarlar. Smalto, sadece aile dışı kadınların değil, kocasının annesi ve kız kardeşinin de denetimi altındadır. Dedikoduların onlara kadar gitmesi sonucu, şikâyet edip Smalto’yu kınamaya başlarlar (H Φλογέρα του: 152). Tüm bu dedikodu ve baskıdan dolayı üzülen Smalto, daha fazla orada kalamayacağına karar verir. Mitros’u bulup onunla uzaklara kaçmayı planlayarak evden ayrılır. Kulübenin orada uzun süre oturup Mitros’u bekler. Kaval sesini duyup sevinir; ancak bir anda yerinden kalkarak kavala bir tekme atar ve kavalı paramparça edip evine döner (H Φλογέρα του: 154).

Smalto, her ne kadar bu davranışıyla, eril egemen söylemin gereklerini yerine getiren, ona boyun eğen, görece “olumlu” bir karakter gibi sunulsa da, gerçekte, öykü boyunca okura hissettirilen bunun tam tersidir. Smalto, eril akıl tarafından icat edilen “kadın doğası”nı birebir yansıtır. İçten içe o “büyülü” ve “yabanıl” doğaya özlem duyar ve bundan dolayı içsel bir gerilim yaşar. Hikâyede iki tür yaşam biçimi ile karşılaşılır: 1) evlilik öncesi ev-dışı lirik çoban yaşamı, 2) evlilik sonrası ev-içi köy yaşamı. Bu bağlamda ilki, kadını ve kadın doğasını simgelerken, ikincisi erkeği

ve eril aklı simgeler. Hikâyenin sonunda, Smalto’nun, kavalı kırıp eve dönüşü ile eril akıl, kadına boyun eğdirerek bu çatışmadan zaferle çıkmış olur.

İlk defa 1887 yılında yayımlanan “Giannos ve Maro (Γιάννος και Μάρω)”, yazarın aynı adlı bir halk masalından esinlenerek kaleme aldığı bir hikâyedir. Yörelere göre çeşitli varyasyonları olan bu halk masalı, temel olarak Giannos ve Maro adında iki kardeşin/kuzenin birbirine olan sevgisini anlatır (Πολίτης, 1904: 135-137). Karkavitsas’ın uyarlamasında ise Giannos, Maro’nun üvey kardeşidir. Mitolojik öğelerle süslenmiş hikâyede üvey anne Rini, ölümsüzlüğe sahip, dünyanın en tehlikeli büyücüsü olarak belirir. Rini, “her şeyin kraliçesi, dünyanın kaderini elinde tutan kişi”dir (Γιάννος και Μάρω: 161-162). Genç ve güzel Rini, büyü yaparken gerçek haline, “ruhun tam görüntüsüne” döner: “Şişmiş ve morarmış dudakları, mavi çukur gözleri, domuz yelesi gibi yabanıl kıvr saçları, kambur gövdesi ile dişleri dökülmüş, sıska ve korkunç bir cadıya dönüşmüştü.” (Γιάννος και Μάρω: 168-169). Kadınlık-annelik ilişkisi verili kabul edilir; bu ilişki her kadında olması gereken bir güdü gibi algılanır (Γιάννος και Μάρω: 182, 186). Öte yandan yazarın, erkekliğe yüklenen olağanüstü “dayanıklılık” ya da “dayanıklı” olma zorunluluğu olgusunu ironik bir dille eleştirmesi dikkate değerdir. Evden kaçıp gittikleri yerde aç susuz dolaşan Giannos ve Maro, Maro’nun cebinden çıkan küçücük kuru ekmeği birbirlerine pas ederler. Üvey annesi tarafından hapsedildiği için günlerdir aç olan Giannos, buna rağmen ekmeği yemek istemez. Ne de olsa “o erkekti. İhtiyacı yoktu.” (Γιάννος και Μάρω: 172). Karkavitsas, temelde, iki kadın imajı ortaya koyar. İkisi de ölümsüz birer büyücü olan bu kadınlar, “kötü” kadın Rini ile kardeşi “iyi” kadın Kali’dir⁶⁴. Rini’nin gücü Kali’ninkinden daha fazladır; ancak her ikisinin de üstünde eril olarak tasavvur edilen “iyi” bir baba Tanrı vardır.

1887 yılında yayımlanan “Kılıç Kuşanmış Giannos (Spaothogiannos / Σπαθογιάννος)” adlı hikâye, Yunan ulusal hareketi esnasında yaşanan çatışmalardan birini konu alır. Bir tarafta Osmanlı’yı temsil eden Arnavut Tahir Gialçis, diğer tarafta Yunanlı’yı temsil eden kleft Zahos vardır. Zahos, Mesolongili Malamo ile ulusal hareketin “kahramanları”ndan sayılan Kılıç kuşanmış Giannos’un oğludur.

⁶⁴ Kali/καλή Yunancada “iyi” sıfatının dişil halidir.

Arnavut Tahir, savaşın başlarında Giannos’u öldürür ve filintasına el koyar. Tahir’i öldürüp filintayı yeniden alabilmek için Malamo’nun dört oğlu da onunla savaşmış; ancak hayatlarını kaybetmişlerdir. Maloma’nın savaşçı kişiliği ve vatan sevgisi “kökeninden”⁶⁵ ve verildiği “kocadan” ileri gelmektedir (Σπαθογιάννος: 183-184). Savaş esnasında kullanılan ifadeler de erkekliğin militarizmle nasıl ilişkilendirildiğini ve bir ulusun nasıl ötekileştirildiğini göstermesi açısından kayda değerdir. Savaşta kendi aralarında konuşan askerler şunları dile getirirler:

- Vuruyorlar, gözü dönmüş kurtlar gibi!
- Türkler ise kaçıyorlar, kuzular gibi.
- Onları korku alıyor!
- Bizimkileri öfke! (Σπαθογιάννος: 187)

Liderleri “öfke ve düşmanlık dolu”dur (Σπαθογιάννος: 189). Militarizm, silah ve öfke gibi olguların erkeklikle ilişkilendirildiği göz önüne alındığında, “erkek” olan “bizimkiler”; “korkak” ve “kuzu”, yani zayıf olan dışarıda bırakılan onlar olduğu görülür. Katerina Stenou, “biz”im kurallarımız dışında kalan, normalar(ımız)a uymayan “yabancı”nın, insani bir varlık olarak kabul edilmediğini, dolayısıyla da “canavarlaştırıldığını” belirtir (Στένου, 1998: 16). Tahir’in, Zahos’un babasından aldığı tabancanın üzerinde şunlar yazar: “Türklerle yaşamaktansa canavarlarla yaşamak yeğdir.” (Σπαθογιάννος: 185). Bu durumda Türk, canavardan bile daha “kötü” sayılır. Bununla birlikte “öteki” kolay yenilir bir yapıya sahip olamaz. Aksi takdirde “bizim gücümüz”ün bir anlamı kalmaz. Tahir, “kollarında tam bir güce” ve “eşsiz bir erkekliğe sahip” biridir (Σπαθογιάννος: 192). Her iki rakip de eşit güce sahiptir: “Her ikisi de korkunç aslanlardı [...] Her ikisi de erkeklikte ve güçte eşit oldukları gibi, savaş tertiplerinde de eşittiler.” (Σπαθογιάννος: 194). Karakterler, Yunan ulusal anlatısına uygun bir şekilde belirirler. Buna göre Tahir, “karanlık” Osmanlı’nın temsiliyken, Zahos “Karanlığı” yenen “Aydınlığı”, yani Hellen ulusunu

⁶⁵ Adlarını (Souliotes/Σουλιώτες) Yunanistan’ın Thesprotia ilinin Souli adında dağlık bir yerinden alan bu bölge sakinleri, Osmanlı yönetimine karşı çıkışları ve 1821 ulusal hareketine verdikleri destekle bilinirler. Bkz. Σαν Σήμερα, “Σουλιώτες” <https://www.sansimera.gr/articles/362> (15.08.2018)

temsil eder. Bu zorlu düşman kolay kolay pes etmez. Zor yenilir; ama eninde sonunda yenilir:

“[Zahos] Arnavut’un ciğerini ve kalbini şişe dizdi. Tahir Gialçis’in ağzından, musluktan akarcasına kan boşaldı. Devasa vücudu gürültüyle uçuşuma yuvarlanan bir yük arabası gibi yere serildi. Zahos üstüne atlayarak, köpek! Tüm soyumu yedin, dedi.” (Σπαθογιάννος: 195)

1887 yılında yayımlanmış olan “Aforoz Edilmiş Adam (O Aforesmenos / O Αφορεσμένοç)” adlı hikâyede de kadının konumu, dönemin diğer metinlerinde olduğundan farklı değildir. Yolda bulduğu parayı, çeyiz parası olmadığı için evlenemeyen bir çoban kızının babasına veren ve “hırsızlık” nedeniyle Kilise tarafından aforoz edilen Dimitris Nulas’ın toplum tarafından sorgusuz sualsiz dışlanışını anlatan metinde ev içi yaşam, kadının “sorumluluğu”dur ve kadın ile özdeşleştirilen doğa “büyülü”dür (O Αφορεσμένοç: 219, 216). Bir takım alışkanlıklar “babadan kalma”dır: “...dostluk onlara babadan kalmaydı; göğüslerine, tıpkı akrabalık bağı gibi, hissettirmeden yerleşirdi” (O Αφορεσμένοç: 215). Hikâye boyunca dikkat, Dimitris’in haksız yere toplumdan dışlanışına, yaşadığı sıkıntılara çekilirken, nişanlı kadın Bilio’nun konumuna en ufak bir eleştiri getirilmez. Bunun yerine küçük toplumlarda geleneğin nasıl işlediğinin anlatılması ile yetinilir (O Αφορεσμένοç: 202). Dimitris’in, bulduğu üç yüz drahmiyi Bilio’nun babası Vangelis’e vermesi ile Vangelis’in onurunun kurtarılması vurgulanır: “Kızımı kurtardın, adımı kurtardın.” (O Αφορεσμένοç: 203). Çeyizi olmadığı için nişanlısını terk edecek olan Nasos, ironik bir dille dahi eleştirilmez.

Türk, farklı dini inançlarla dalga geçen biri olarak gösterilir. Aziz Dimitris ikonası ile dalga geçen Cafer adında “fanatik bir Türk”ün çenesi yerinden çıkar. Bunun üzerine pişman olup ikonaya koşup yalvarmaya başlar. Çenesinin normale dönmesi ile Aziz Dimitris’e minnet duyar (O Αφορεσμένοç: 197-198). Metinde İngilizler de vatana pek faydası olan kişiler olarak belirmezler (O Αφορεσμένοç: 205).

1889 yılında yayımlanan “Yeni Tanrılar (Nei Thei / Νέοι Θεοί)” başlıklı hikâyede 1821 ulusal hareketine katılmış; ancak eski düşüncelere ve alışkanlıklara saplanıp kalmış Himaras, ironik bir dille eleştirilir. 1821 hareketine katılan Bubulina, Mavrogenous gibi ünlü kadınların adına değinilmez; “Mücadele’nin erkekleri”dir söz konusu olan; sadece bu erkekler için “büyük fikirler beslenir” (Νέοι Θεοί: 235, 237). Cesaret kavramı, aynı anlama gelen “geneos/γενέος” ya da “tharaleos/θαρραλέος” gibi sözcükler yerine – dönemin diğer metinlerinde de olduğu gibi – tek bir cinsiyetle ilişkilendirilen “erkeklik-erkeğe ait” sıfatı ile karşılanır (Νέοι Θεοί: 230, 233, 243). Silah, erkeğin çocuğu gibi görülür. Kadının, çocuğa baktığı gibi erkek de silahına bakmalıdır. Anlatıcı-yazar, jandarma astsubayı Papatheodorakopulos’un yeni silahının yanında, savaş zamanı kullandığı eski silahının yetersizliğini gören Himaras hakkında şunları söyler: “Acaba onu [silahını] kıskanç bir şekilde, kendi çocuğunu koruyan bir anne gibi sabır ve sebatle savunmadı mı?” (Νέοι Θεοί: 244). Bu şekilde bir yandan savaş, silah ve erkeklik arasındaki, diğer yandan ise kadın ile çocuk arasındaki bağ vurgulanmış olur. Büyümek, “erkek olmak” anlamına gelen “andronome/ανδρόνομαί” fiiliyle ifade edilir. Büyümek, yani “erkek olmak” ise silahla olur. Karaiskakis, Melahrogiannis, Andrusos gibi ulusal harekete katılmış kişiler, hep silahları ile “erkek olmuşlardır” (Νέοι Θεοί: 245). Diğer yandan şan ve özgürlük erkeklik ile birlikte anılır (Νέοι Θεοί: 235).

Resmi “öteki” Türk söz konusu olduğunda, Türkler tarafından öldürülen Yunanlıların adları bir bir sayılır: Mustafa Ağa tarafından öldürülen Alekis Kalogiros; İbrahim tarafından öldürülen Verras (Νέοι Θεοί: 232, 234). Bununla birlikte “düşman”ın küçümsenmemesi, aksine yüceltilmesi gerektiği anlatıcı-yazar tarafından dile getirilir. Çünkü ancak bu şekilde onu yenmek bir anlam ifade edecektir; 1821 hareketine katılanların hiçbiri “düşman”ı küçümsememiştir (Νέοι Θεοί: 233). Böylelikle Yunan ulusal devletinin, bağımsızlığını önemli bir güce karşı savaşı kazanmış, kolay bir zafer elde etmediği vurgulanmış olur. “Düşman” ne kadar güçlü ve önemliyse mücadele de o derece önem kazanır.

Karkavitsas 1893-1899 yılları arası çeşitli dergi ve gazetelerde tefrika ettiği hikâyelerini *Pruva Üzerine Sözler (Logia tis ploris / Λόγια της πλώρης)* başlığı ile

1899 yılında yayımlar. Denizi ve denizcilerin zor yaşam koşullarının anlatıldığı bu metinler, toplumsal cinsiyet ve ulusçu söylem açısından da büyük önem taşırlar. İlk olarak 1897 yılında yayımlanan “İntikamcı (O ekdikitis / O εκδικητής)” adlı hikâyede, daha girişte ulusun esas yapı taşlarının ve Hellen olanların kim oldukları okura tanıtılır: “Biz erkeğiz, ne dersen de biz erkeğiz... Hellen’iz!” (O εκδικητής: 116). Bu ifadelerle başlayan hikâyeye, ulusal öznenin Hellen; Hellen’inse erkek olduğunu vurgulamak istercesine metnin sonunda yeniden dile getirilir: “Erkeğiz biz, Hellen’iz!” (O εκδικητής: 121). Bu “erkek” ulus, Tanrı tarafından kutsanmıştır:

“İstesek de istemesek de yaşayacağız. Yaşayacağız ve eskisi gibi güçlenip itibar kazanacağız... Her dâim büyük olmamızı doğamız istiyor. Nereye dönersen dön, karaya, denize, Güney’e, Kuzey’e Doğu’ya, Batı’ya böyle yazılı olduğunu göreceksin. Ve bu, insan eliyle değil, Yaratıcı’nın o görünmez ve her şeye gücü yeten eliyle yazılmıştır. Biz, erkeğiz diyorum sana!” (O εκδικητής: 116-117)

Bu hikâyede Avrupalı, resmi “öteki” Osmanlı/Türk’ten çok daha baskındır. İstanbul’un altını üstüne getiren, “kutsal şeyleri kirleten”, “yaşlıları kesen”, “bakirelere leke süren” Franklar, Venedikliler ve Almanlar “düşman” olarak belirirler (O εκδικητής: 118). Venedik doçu Enrico Dandolo (1107-1205) ise, İstanbul’u işgal edip onun “bekâretini bozan” baş “düşman” olarak algılanır:

“Kör Dandolo o kendini bilmez hevesiyle lekesiz bakiremizi [İstanbul] çelimsiz kucağına aldı. Tiksindirici soluğuyla yüzünün güllerini soldurdu. Kutsal kanını salyalı öpücükleri ile emdi. Dokuz yüz yıllık şanlı yaşamını bir kucaklamasıyla södürüverdi.” (O εκδικητής: 118)

19. yüzyıl başlarında ulusal bir devlet olarak kurulmuş olan Yunanistan, Doğu Roma İmparatorluğu’ndan 19. yüzyıla uzanan “sınırsız Devlet” şeklinde düşünülür. Bu “sınırsız Devlet” gelip giden kadırgalarla “zenginliğimizi, şanımızı, kutsallarımızı” “tam anlamıyla barbar” olan Batı’ya taşıyarak oradaki halkı “ehlileştirmiştir” (O εκδικητής: 119-120). Hatırlanacağı üzere, Yunan ulusçuluğunun, bilim ve teknolojiyi kendisinden çok daha önce kullanmaya başlayan Avrupa karşısında hissettiği “kompleks”, Batı’ya karşı çelişkili bir tutum

takınmasına neden olmuştu. Bu bağlamda hikâyede “şanlı” bir geçmişe sahip olan Doğu’nun, Batı karşısında yüceltildiğini görürüz. Doğu, “Kutsal Sofra”dır; “Ayasofya’nın, Soy’umuzun tapınağının Sofra’sıdır”:

“Soy’umuzun şafağı Doğu’dan yükselecek. Evet, oradan yükselecek. Kutsal Sofra giderek karaya yanaşmak istiyor. Er ya da geç yanaşacak. İşte o zaman Güney’den Kuzey’e, Doğu’dan Batı’ya bir uçtan diğerine tüm Hellen toprağında bereketli Güneş ısıtacak köleleri; çanlar çalacak minarelerde; Camiler Hristiyan ulusal ayninimizi duyuracaklar. İşte o zaman Altın Kapı Hellen krallarının zaferlerini yeniden süsleyecek. İşte o zaman [bizden] yağmalananları geri alacağız. Zenginliğimizi, şanımızı, kutsallarımızı... Venedik yeniden fakir kalacak.” (Ο εκδίκητής: 121)

“Güney’den Kuzey’e, Doğu’Dan Batı’ya bir uçtan diğerine” uzanan topraklar Hellen kabul edilerek mekânsal bir bütünlük sağlanmaya çalışılır. Bununla birlikte bir yandan “erkek” olduğu beyan edilen ulus, aynı zamanda Hristiyan’dır da. Alıntıda geçen “Hristiyan, ulusal, ayinimiz” ifadesi bunu açıkça göstermektedir.

Hikâye boyunca “öteki” olarak beliren Frank, Venedikli ve Alman’ın yanına, son sayfada resmi “öteki” Türk de eklenir: İstanbul, Venedik’in “hain kucağı”ndan ve Türk’ün “barbar ayağı”ndan sonra yeniden “yüzyılların gururu” olacaktır (Ο εκδίκητής: 121).

Mora Yarımadası’nın Güneydoğu’sunda yer alan Malea Burnunda dolaşan firkateynlerde geçen “Firkateynler (İ fregades / Οι φρεγάδες, 1894) adlı hikâyede denizciler, kayaların içinde bir mağarada bulunan ölümsüzlük suyunu keşfederler. Bu su sayesinde firkateynler yüzyıllar boyu değişmeden hayatta kalabilmişlerdir. **Megali İdea**’nın mitolojik bir hikâye şeklinde savunulduğu bu metinde adı geçen firkateynler, içlerinde bulunan istavroz, Aziz Evangelos ve Bizans’ın simgesi iki başlı kartalın üzerinde duran Meryem Ana ikonaları ile “krallığa, İstanbul’u hedef alan, bizim krallığımıza” aittir (Οι φρεγάδες: 39). Tanrı tarafından kendilerine bağışlanan bu abıhayat sayesinde değişmeden kalabilen krallık firkateynleri bir gün “ata limanlarımıza, yeniden dirilen kralımızın [Konstantin] kutsanmış tahtına zaferle dönecekler”dir (Οι φρεγάδες: 48). Mürettebatı, kaptanı ve ruhu olmayan bu

firkateynlerden ikisi, o tarihte Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yer alan Girit ve Rodos'ta, diğer ikisi ise On İki Adalar arasında gezinerek yeniden “ruh bulacakları” zamanın gelmesini beklerler (Οι φρεγάδες: 47-48).

Derlemenin diğer hikâyeleri özellikle toplumsal cinsiyet açısından dikkate değerdir. 1893 yılında yayımlanan “Malea Burnu (Kavomalias / Καβομαλιάς)” adlı hikâyede kadın doğaüstü güçlerle ilişkilendirilir. Uzun zamandır çocuğu olmayan bir çift, çocuk sahibi olduğunda şunlar dile getirilir: “Artık Tanrı’dan mı dersin, beyin karısının yaptığı büyülerden mi dersin bir çocukları oldu.” (Καβομαλιάς: 154). Aynı yıl yayımlanan “Aşağı Dünya (Kato Kosmos / Κάτω Κόσμος)” adlı hikâyede kadın, şeytandan bile daha “tehlikeli” görülür. Havva’yı rahatsız etmek isteyen şeytan, bu “çok kurnaz” kadın karşısında istavroz çıkarıp kaçar:

“Bir keresinde [şeytan], kadına rahsızlık vermeye gitti. Kurnazların kurnazı Havva, onu gördüğünde saçlarını dağıtıp çırlıçıplak önüne atlayıverdi. O da öyle bir korktu ki istavroz çıkarıp tabanları yağladı.” (Κάτω Κόσμος: 217)

Şeytanın bile korkup kaçtığı bu kadının, tüm kadınların annesi sayılan Havva olması da vurgulanması gereken önemli bir noktadır. 1894’te yayımlanan “Denizin Adaleti (İ dikeosini tis / Η δικαιοσύνη της)” başlıklı hikâyede soya temeli verenin baba-erkek olduğu vurgulanır. Öyle ki onun bedduası bile bu temeli yerinden sarsmaya yeterdir: “Babanın laneti soyu temelden yıkar” (Η δικαιοσύνη της: 60). “Güçlü” erkek-“zayıf” kadın önyargısına burada da rastlanır. Cesur ve atılgan olma gibi özellikler erkeklerle ilişkilendirilirken, korku gibi insani bir duygu kadınla ve kadına özgü kabul edilen bir giyim nesnesi (etek) ile özdeşleştirilir. Kaptan, batmakta olan gemiyi kurtarmak için yeterince “cesur” olmayan mürettebata dönüp şunları söyler:

“Ama ne denizciler seçmişim, diye söylendi beriki [Kaptan]. Teker teker kaybolup gitsinler yeryüzünden! Gitmeyecekseniz, sizi zavallılar, üstünüze etek geçiriverin!” (Η δικαιοσύνη της: 78)

Ağlamak, yas tutmak gibi duygu durumları da sadece kadına özgü kabul edilir: “Kaptan Bismanis’i kadın gibi ağlayıp yas tutarken gördüm” (Η δικαιοσύνη της: 92). Yapılan avarelikler arasında kadın da sayılır: “Kumar, şarap, kadın... gece gündüz!” (Η δικαιοσύνη της: 51). Bu ifadeler bize kadının, bir insan olarak değerlendirilmesi gerekirken, kumar ve alkol gibi zararlı alışkanlıklar arasında sayıldığını, diğer bir deyişle nesneleştirildiğini gösterir. Kadının nesneleştirilmesine başka bir metinde daha rastlanır. 1899 yılında yayımlanan “Deniz (Thalasa / Θάλασσα)” adlı hikâyede kadın ve deniz bir kabul edilir. Anlatıcının babası, oğlunun denizci olmasını istemez ve şunları söyler:

“Uzak, diyordu, uzak evladım bu onursuz şeyden! Sadakati yok, merhameti yok. İstedğin kadar tap ona, yücelt onu. Gülümsediğine, sonsuz varlığını [sana vereceğine] dâir sözlerine aldanma. Eninde sonunda ya seni gömer çukura ya da bir deri bir kemik atar milletin içine. Deniz mi dedin? Kadın mı dedin? Aynı şey.” (Θάλασσα: 7)

Kadının nesneleştirilmesi yalnızca alkol, kumar ve denizin tehlikeli yanlarıyla kadın arasında kurulan benzerlik üzerinden yapılmaz. Başka bir hikâyede – “Takılmalar (Piragmata / Πειράγματα”, 1898) – kadın aynı zamanda cinsel bir nesne olarak da algılanır. Bu algının, yalnızca Doğulu kadına yönelik olmadığı görülür. Geminin etrafında “bembeyaz vücutları” ile yüzen Rus kadınları da birer arzu nesnesi olarak belirirler:

“Üzerimize, yüzümüze fırlattıkları sular, sanki vücutlarından bir parçaydı. Koynumuza alıp [suları] ateşli bir doyumsuzlukla dudaklarımıza değdiriyorduk. Tutku kanatları uçuşuyordu etrafımızda; aklımızı başımızdan alıyorlardı.” (Πειράγματα:241)

Arzu nesnesi olarak görülen kadınların, Rus olmaları; hiçbir yerli/ulusal kadının bu şekilde betimlenmemiş olması da kaydedilmesi gereken önemli bir noktadır.

1899’da yayımlanan başka bir hikâyede – “Süngerciler (İ sfungarades / Οι σφουγγαράδες)” – evlilik, kadını koruyan, hayata devam edebilmesini sağlayan bir

liman gibi gösterilir. Kadının bunu gerçekten isteyip istemediğinin ya da karşısındaki kişiyi sevip sevmediğinin bir önemi yoktur. Süngerci olan iki kardeşten biri denize giderken nişanlısı Hrisula'ya şunları söyler:

“Al bunları [paraları] Hrisula, dedi bana ve birazını sakla. Dönersem evlenip evimizi açalım. Barbaria⁶⁶ beni kocası diye alı koyarsa çeyizini düz ve daha şanslı olan biricik [kardeşimle] mutlu ol.” (Οι σφουγγαράδες: 126)

Nitekim Hrisula'nın nişanlısını denizde yanlışlıkla öldüren diğer kardeş Petros, Hrisula ile evlenmeyi ödemesi gereken bir borç, ölen kardeşine karşı duyduğu bir sorumluluk olarak görür: “Ona yaptığım kötülüğü, sana köle olarak çalışarak ödemenin zamanı geldi. Kocan olacağım.” (Οι σφουγγαράδες: 148). Bu şekilde kadının “güçsüzlüğü”, bir erkeğe “muhtaç” oluşu vurgulanmış olur. Farklı bir okuma ile erkeğe yüklenen görevleri de anlamak olanaklıdır: Erkek, kadına bakmakla yükümlüdür ve tıpkı kadın gibi onun da bazı şartlar altında evleneceği kadını seçme hakkı ortadan kaldırılır. Benzer bir durumu 1898 yılında yayımlanan “Yaşam Savaşçısı (Viopalestis / Βιοπαλαιστής)” başlıklı hikâyede de görürüz. Manolios, kendisinden çok kızkardeşleri için çalışmak zorunda kalır. Erkeğe yüklenen bu sorumluluk aracılığıyla kadının “âcizliği”, kendine bakmaya “gücünün yetmediği” de alttan alta vurgulanmış olur. Özel alan-kamu alanı arasındaki sınır o kadar keskindir ki kadının çalışıp eşine bakması erkek için “utanç verici” bir durum şeklinde etiketlenerek adeta yasaklanır. Mario ile evlenebilmesi için denizi bırakması istenen Giannis şunları söyler: “Şimdi beni beslesin diye kadın mı alacağım, diye sordum ona kıpkırmızı kesilerek.” (Θάλασσα: 25).

Yazar 1885-1889 yılları arası çeşitli dergi ve gazetelerde tefrika ettiği hikâyelerini *Asker Çantasındaki Hikâyeler (Diigimata tu gialiu / Διηγήματα του γυλιού)* ana başlığı altında 1922⁶⁷ yılında yayımlar. Yazar, kitapta yer alan her metnin

⁶⁶ Barbaria olarak adlandırılan bölge Cezayir, Tunus ve Trablusgarp kıyılarıdır.

⁶⁷ 1922 yılı, Yunan toplumsal hafızasında önemli bir yere sahiptir. 1922, alevler içinde kalan İzmir ile birlikte Megali İdea'nın da küllere gömülmesi anlamına gelir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Demiröz, D., 2010, “İzmir Yangını ve Çağrıştırdıkları Üzerine”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi** 50 (2), 265-282, <http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/1348/796>

başına ya da sonuna, ağırlıklı olarak 1821 hareketinin önemli isimleri ile ilgili, bir paragraflık bölümler ekler. Yunan irredentist siyasetinin gerçekleşmesine yönelik çok büyük önem taşıyan bu savaş esnasında basılan bu hikâyelere sonradan eklenen bu paragrafların Anadolu’da savaşıyan Yunan askerini yüreklendirmek amacıyla kaleme alındığı söylenir (Βαλέτας, 1973: 500-501). Bu paragraflarda, kimlik açısından, en dikkat çekici noktanın İstanbul-Ayasofya ikilisine, 1821 ulusal hareketinin önemli isimlerine ve resmi “öteki”ye, yani Türk’e yapılan vurgu olduğu gözlemlenmektedir. Bu bağlamda aşağıda birkaç örnek sunulmaktadır:

“Asker: 1912-1922 (Stratiotis / Στρατιώτης; 1912-1922)” başlıklı paragrafta **Megali İdea**’nın gerçekleşmesi için verilen mücadele anlatılır. Özgürlüğe kavuşturulacak en önemli yer bellidir: İstanbul. Bir anne, asker oğluna şunları söyler: “Yaşlandım ve hâlâ İstanbul Boğazı’na ayak bastığımı duymayı dört gözle bekliyorum.” (s. 25). “1821” başlıklı paragrafta Kamil Bey ile ninesi arasında geçen mektuplaşmalarda şu diyaloga yer verilir:

- Varsa altının ver gitsin, kuruşuna acıma.
- Altın istemiyor ki Hellenler; üç yüz yıl kadar Türkiye’de köle olan vatanlarını özgürlüğe kavuşturmak istiyorlar. (s. 94)

“Diakos’un Ölümü (O Thanatos tu Diaku / O Θάνατος του Διάκου)” adlı diyalogda Arnavut Paşa Ömer Virioni, esir aldığı Diakos’a sorar: “Türk olacak mısın Diakos’cuğum? İnancını değiştirecek misin? Camide dua edip kiliseyi bırakacak mısın?” (s. 58). 1821 hareketinin önemli isimlerinden Athanasios Diakos’un verdiği yanıt, kimlik tanımlaması açısından önem taşır: “Siz de inancınız da gidin, murdarlar kaybolun! Ben Grek doğdum, Grek öleceğim.” (s. 58). Yazar burada, ilginç bir şekilde, Hellen ya da Rum yerine Grek ifadesini kullanır. “Kassandra Deniz Savaşı (Navmahia tis Kasandras / Ναυμαχία της Κασάνδρας)” başlıklı paragrafta ötekileştirme belirgin bir hal alır:

“Akıtın kanını Türklerin, vermeyin önem inançsızlara! Türkler bir dolanıp pruvaya döndüler. İlk önce Giannis atıldı elinde kılıçla. Gemiden kan boşalıyordu; deniz kızıla boyanıyordu. Allah Allah, diye haykırdı inançsızlar.” (s. 79)

Bilindiği üzere, Yunanistan’ın zaman içinde “devamlılık” sorunu ilk olarak Anka Kuşu miti ile çözülmeye çalışılmıştı. Buna göre, uzun bir zaman “köle” olan Yunanistan, Yunan ulusal hareketi ile birlikte, Anka Kuşu gibi küllerinden yeniden doğup özgürlüğüne kavuşmuştu. Ancak, hatırlanacağı üzere, eksik mekân algısı, ulusal devlet kurulduktan sonra entelijansiyanın gündemini epeyce meşgul etmişti. “Kaptan (O Kapetanios / O Καπετάνιος)” başlıklı paragrafta bu eksik mekân algısı kendini hissettirir:

“Gidip ayak basalım İstanbul Boğazı’na. Kiliseleri açalım, Azizler ayağa kalsın. Açılsın Ayasofya da, o büyük manastır. Orada toplanıp ayin yapalım. İsa dirildi! Bre çocuklar... Hellas’ımız dirildi!..” (s. 190)

Böylelikle 1821 ulusal hareketi ile Antik Hellas “dirilirken”, Ortodoksluk’un simgesi Bizans’ın başkenti İstanbul’un alınışı ile – Yunan ulusal kimliğinin en önemli ikinci bileşeni olan din (Ortodoksluk) aracılığı ile – Hellas ikinci kez “dirilecektir”.

Bu kitapta yer alan hikâyeler daha çok toplumsal cinsiyet açısından dikkat çeker. İlk defa 1889 yılında yayımlanıp 1922’deki derlemeye eklenen “Tavuk Hırsız (Kleftokotas / Κλεφτόκοτας)” adlı hikâyede Despinio’nun, eşinden fiziksel şiddet gördüğü ima edilir; ancak bu duruma herhangi bir eleştiri getirilmez, şiddet “doğal” karşılanır (Κλεφτόκοτας: 284).⁶⁸ “Adak (To Tama / Το Τάμμα)” başlıklı başka bir hikâyede Diamando adında bir kadın, kızını evlendirir. Tebrik için gelen köylüler yeni evli çift için iyi dilekte bulunurlarken, oğlan çocukları olmasını da dilerler (Το Τάμμα: 294). Oğulun her zaman için bir kız çocuğundan daha “iyi” olduğu kabul edilir. “Hortlak (To Zudio / Το Ζούδιο)” adlı hikâyede ise kadına güven duyulmaması gerektiği vurgulanır: “A! Kadından daha yalan bir şey yok [bu

dünyada]! Bugün sana, ölüyorum der; yarın sopa sallar.” (To Zoúdio: 302). Yazarın, “Havva (Eva / Εύα)” başlıklı kısa hikâyesi adeta kadının ne kadar “egoist” bir varlık olduğunu göstermek için yazılmıştır. Bu bağlamda herhangi bir ulustan herhangi bir kadın yerine, tüm kadınlığın temsili kabul edilen Havva’nın seçilmiş olması tesaüf değildir. Dünyaya bir insan kazandırabildiği için rahmi ile övünen Havva için Tanrı şöyle düşünür: “Şu haram yiyene de bak sen bir! Ben onu, yaşamın zorluklarında kocasına can yoldaşı olsun diye yarattım, o ise Güneş’e uzanmaya kalkıyor.” (Εύα: 325). “Denizde Paskalya (Pasha sta pelaga / Πάσχα στα Πέλαγα)” adlı hikâyede kaptan, Paskalya zamanı yolculara ve gemi mürettebatına dönerek “Nice yıllara beyler! Nice yıllara çocuklar!” der (Πάσχα στα Πέλαγα: 346). Yolcular içinde ya hiç kadın yoktur ya da yok sayılmıştır.

Karkavitsas 1922 yılında bir kitap daha yayımlar. 1886-1889 yılları arası yazdığı hikâyelerden bir seçme yaparak oluşturduğu bu kitaba “Delikanlılarımız İçin Hikâyeler (Diigimata gia ta palikaria mas / Διηγήματα για τα παλληκάρια μας)” ana başlığını verir. Bu kitabın da *Asker Çantasındaki Hikâyeler* gibi Anadolu’da savaşan Yunan askerini yüreklendirmek amacıyla yayımlandığı söylenir (Βαλέτας, 1973: 504). Hikâyelerin tümünde “düşman” Osmanlı/Türk’tür. Osmanlı’nın temsili Türk, Arap, Müslüman Arnavut “vahşi”, “güçlü” ve “erkek” kişiler olarak sunulurlar. Osmanlı “korkunç”tur; acımasızca yakıp yıkıp öldürür.

İlk defa 1886 yılında yayımlanan ve aynı yıl yaşanan bir çatışmayı konu alan “Kutra’nın Çavuşu (O Lohias tis Kutras / O Λοχίας της Κούτρας)” adlı metinde “cesaret” anlamında “erkekçe” sıfatı tercih edilir (O Λοχίας της Κούτρας: 354, 359, 360, 362). Çağdaş Yunan’ın Antik Hellen kültürünün bir devamı olduğu vurgulanır. Antik Hellen uygarlığından bir savaşçının gösterdiği başarı karşısında anlatıcı-yazar şunları dile getirir: “Neden Hellas, bu erkek [cesur anlamında] çocuğunu taklit etmesin?” (O Λοχίας της Κούτρας: 354). Silah ve erkeklik arasında kurulan ilişki vurgulanır:

⁶⁸ Gasuka, 19. yüzyıl Yunan kırsalında ailenin tüm eril üyelerinin, kadına (anne dâhil) ve çocuğa şiddet uygulama “hakkı” olduğundan bahseder (Γκασούκα, 1995: 61).

“[Ligias] düşmanların, üzerlerinde süngülerle tehdit edercesine bir köşede durduklarını gördü. Bir köşede ise subayların, Yunan ordusunun sekiz subayının kılıcsız; ileride silahsız Evzonların utançtan başlarını önlerine eğip durduklarını gördüm. Bu kadar mertliğin düşmanın elinde olması ne kötü!” (Ο Λοχίας της Κούτρας: 362)

Bu şekilde mertlik, silah ve erkeklik arasında doğrudan bir bağ kurulmuş olunur. Öte yandan Petros’un yavaş yavaş mırıldandığı şarkıda Doğu-Batı ya da başka bir deyişle Karanlık-Aydınlık ikilemine rastlanır. Anlatıcı-yazar, Yunanistan’ı Almanya, İngiltere ve Fransa’nın Doğu’sunda bulunmasına rağmen, Doğulu olarak adlandırmak istemez. Bunun yerine – Avrupalı kimliğine vurgu yaparak – “Karanlığa” karşı savaşan bir “kahraman” şeklinde göstermek ister. Burada “kahraman” Evzondur: “Nasıl da savaşıyorlar Evzonlar Doğulularla.” (Ο Λοχίας της Κούτρας: 355). David Hobbrook, nefret edilen nesneye duyulan “aşırı ihtiyaç” üzerinde durur (Akt.: Ahmed, 2015: 69). Buna göre, “biz” kavramının devamı için bu duygu durumuna (nefret) ve nesnesine (“öteki”) ihtiyaç vardır (Ahmed, 2015: 70). Türk, “inanca ve vatana küfreden”, “binlerce kardeşi esir alan ezeli düşman”dır. Öyle ki “beşikten mezara kadar onlardan nefret etmek gerektiği öğretilmiştir” (Ο Λοχίας της Κούτρας: 355, 359). Kahramanlık, soğukkanlılık hep Yunanlı’ya ait özellikler olarak sunulur; ancak “öteki” de sürekli yüceltilir. Bir asker ve her asker gibi “kendine değil vatana” ait olan Petros Ligias, Türk’e “saygı duyar”; çünkü Türk “erkeklik örneği” gösterir. “Güçlü”dür; ama yine de “kalles” olmaktan kurtulamaz (Ο Λοχίας της Κούτρας: 355, 356, 359, 360, 362).

1886 yılında yayımlanan “Hrisavgi (Η Χρυσάβγη)” başlıklı hikâyede aynı adlı bir kadının Türklerle çatışma anında gösterdiği “cesaret” anlatılır. “Düşman” İlias’ın Lala bölgesinde yaşayan Arnavut Müslüman’dır. Bu kişiler “hem Hristiyanların hem Türklerin korkusu” olarak gösterilirler (Η Χρυσάβγη: 364). Bu hikâyede de kadın, kendi içinde bütünlük sağlayan bir varlık olarak belirmez. Tıpkı Havva’nın, Adem’e “eşlik etmesi” için yaratıldığı gibi kadınlar, kocalarına yardım etmekle yükümlüdürler (Η Χρυσάβγη: 365). Hrisavgi tüm “olumlu” özelliklerini “erkek ruhu”na borçludur: “Yirmi iki yaşında güzel, kahverengi gözlü, sarı saçlı bir kadın olan Hrisavgi, erkek ruhu, cesur ve sağlıklı bedeni ile rekabet edilemez bir

cesarete [sahipti]” (H Χρυσσαγή: 366). Bu sayılan özelliklere sahip Hrisavgi’nin “vatansever” bir babanın kızı olduğu vurgulanırken, annesine hiç değinilmemiş olması da kayda değerdir. Kadının, kocaya itaat etmesi genel bir kural olarak kabul edilir; ancak bu kural, söz konusu vatan olduğunda ihlal edilebilir. Hrisavgi’nin kocası bir süredir ortada yoktur. Onun bir çatışmada ölmüş olabileceğini düşünen kadın, kocasını Arnavut Müslümanlara yol gösterirken görünce şaşırır. Kendisine “yoldan çekil” diyen kocasını dinlemek, ona “itaat etmek” zorunda olduğunu düşünen Hrisavgi, bu “zorunluluğu” öldürülen kadın ve çocukları görünce yok sayar (H Χρυσσαγή: 366).

Köleliğin “dayanılmaz” oluşu hikâye boyunca vurgulanır. Köylerini Arnavut Müslümanlardan kurtarmak için savaş alanını terk etmeyen Hrisavgi ve üç köylü, içerisinde hâlâ kandil yanmakta olan küçük bir eve sığınıp Meryem Ana ikonu⁶⁹ karşısında dua eder. Ortalık sakinleyince alana gelen diğer köylüler bu dört kişinin cesedi ile karşılaşır. Cesetleri oraya gömüp hemen bitişiğine küçük bir kilise inşa ederler. Yaşamını kaybeden bu dört köylüyü ise “Özgürlük ve Görev Şehitleri” ilan ederler (H Χρυσσαγή: 371-372). Bu sahnede din ve ulusçuluğun açık bir şekilde birbirine bağlandığı görülür.⁷⁰

İlk defa 1885 yılında yayımlanan “Kör keşiş (O Tiflos monachos / O Τυφλός μοναχός)” başlıklı hikâye saklandıkları kaleden su bulabilmek için çıkıp Osmanlı askerinin bulunduğu bölgeye giden iki nişanlının nasıl öldürüldüklerini konu alır. “Düşman”, Mehmet Ali Paşa yönetimindeki Mısır Hidivliği’nin Araplarıdır. İslâm’ın sembolü hilali görmek, Lambros’a her şeyi unutturur. İslâm, “inancın ve vatanın düşmanı”dır:

“Çok yakınında kuşatmanın komutanının çadırı açıldı. [Çadır] büyüktü ve üzerinde gümüş bir hilal parlıyordu. Bu manzara karşısında kaptan [Lambros] soğukkanlılığını kaybetti. Ne kendisinin ne nişanlısının hayatını ne de bu gece yolculuğunu yapmalarındaki kutsal amacı düşündü. Aklında tek bir düşünce

⁶⁹ Yunan Ortodoksluğu’nda kutsal üçlemenin yanında Meryem Ana da çok önemli bir yere sahiptir.

⁷⁰ Yunan ulusçuluğunda – tıpkı Türk ulusçuluğunda olduğu gibi – şehitlik kavramı, din ve vatan uğruna ölmek kavramlarını içinde barındırır. Bu bağlamda herhangi bir kişi, belirli bir din ve vatan uğruna ölmekle şehit olabilir.

vardı: İnancının ve vatanının düşmanını cezalandırmak, intikam almak, erkekçe davranmak.” (O Τυφλός μοναχός: 376)

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Avrupa’nın “öteki”si İslâm, Yunan ulusal söyleminde de ötekileştirilir. Öte yandan savaş, intikam ve erkeklik arasında doğrudan bir bağlantı kurulur. Bu metinde de “erkek savaşçı”, “erkekçe savaşmak” gibi ifadeler yer verilir; “anne şefkati” vurgulanır (O Τυφλός μοναχός: 374, 376, 372). Lambros’un nişanlısı Hrisula, Lambros’a yardım etmek için düşmanla savaşırken, “İsa uğruna savaşıp çile çeken bir meleğe” benzetilir (O Τυφλός μοναχός: 376). Arap kumandan Halil’in emri ile işkence edilip kör edilen Lambros, aynı kişiler tarafından öldürülen nişanlısı Hrisula’nın cesedini sırtında taşıyarak manastıra gelip nişanlısını gömer ve burada münzevi hayatı yaşamaya başlar. Kaptan Lambros, bundan böyle Peder Lavrendios olarak anılacaktır (O Τυφλός μοναχός: 379). Burada da “Hrisavgi”de olduğu gibi “inanç ve vatan uğruna” şehit olunmuştur. Artık gözleri görmeyen eski “savaşçı ve kahraman” Lambros’un herhangi bir yer yerine manastıra gidip münzevi hayatı yaşamaya başlaması da kayda değerdir. Din ve ulusçuluk ilişkisi burada bir kez daha karşımıza çıkar.

Yazarın ilk hikâyesi “Asimo (Η Ασημό)”, ilk defa 1885 yılında yayımlanır. Erken yaşta kocasını kaybedip bebeği ile tek başına kalan Asimo’nun, Arnavut Müslümanlarla yaşanan bir çatışma anında hayatta kalma mücadelesini konu alan hikâyede Asimo, kaçarken diğer Hristiyanların saklandığı bir mağaraya bebeği ile birlikte sığınır. Sürekli ağlayan bebeğini susturamadığı için bebeğini öldürmeye zorlanır. Bu açıdan metnin, doğrudan okurun duygularını hedef aldığı söylenebilir. Burada da Asimo’dan ilk bahsedildiğinde, adı yerine “Gianis’in karısı” anlamına gelen “Giannia” sözcüğü ile anılır (Η Ασημό: 382).

1897 Osmanlı-Yunan Savaşı’nın ünlü isimlerinden “Kaptan Vergas” kod adıyla bilinen Petros Manos anısına kaleme alınan “Kaptan Vergas (Ο Καπετάν Βέργας)” başlıklı hikâye, Arnavut Müslümanların tüm köyleri basıp talan ettikten sonra geriye kalan iki nişanlıyı nasıl öldürdüklerini konu alır. Arnavut Müslümanlar, “kadınlara, çocuklara, genç kızlara ve yaşlılara kahkahalarla işkence eden vahşi”

kişiler olarak gösterilirler (O Καπετάν Βέργας: 390). “Öteki” tarafından tecavüz edilmek, öldürülmekten daha kötüdür. Arnavut Müslümanlar tarafından çatışma sırasında tecavüz edilen Rubina şunları söyler: “Yüzü kızarmış bir kız ne diye istesin yaşamayı? Kaptan onu artık öpmeyecek, gerçek diyorum onu öpmeyecek... Yaşama, dedi babam bana ve ruhunu teslim etti.” (O Καπετάν Βέργας: 393). “Saf bedenlerin kirlenmesi” konusunda Ahmed şunları dile getirir:

“Saf ırkın bozulması, kanın karışması tehlikelerini ifade eder. Saf bedenlerin kirlenmesi tehdidi oluşturlar; bu bedenlerin sadece bu kirlenme fantezisinin sürekli tekrar edilmesiyle saf olarak tahayyül edilebileceğine inanılır.” (Ahmed, 2015: 61)

“Öteki”nin yaptığı kötüdür; ancak bu kötülüğe/tecavüze maruz kalan kadına toplum içinde varolma hakkı tanınmaz. Öte yandan aynı toplum tarafından erkeğe yüklenen sorumluluk da bellidir: “Kadınların onurunun ve yaşamlarının bekçisi ve koruyucusu” olmaları (O Καπετάν Βέργας: 388). Ne de olsa kadın, “ulusal onurun” taşıyıcısıdır.

Karkavitsas, 1885-1897 yılları arası yazdığı hikâyelerinden bir seçmeyi *Eski Sevgiler (Palies Agapes / Παλιές αγάπες)* başlığı ile 1900 yılında yayımlar. İlk defa 1885 yılında yayımlanan “Evithos⁷¹ (O Εβυθός)” adlı hikâyede papazın karısı, “kocasına cevap vermeyi bilmediği” için “iyi kadın” olarak değerlendirilir (O Εβυθός: 398). Pek çok yerde olduğu gibi burada da kadının adı söylenmez; “papazın karısı” anlamına gelen “papadia” sözcüğü kullanır. Okur hikâyeye boyunca bu kadının adını öğrenemez. “Gizli Acı (Krifos Kaimos / Κρυφός καημός)” adlı hikâyeye toplumsal cinsiyet açısından özellikle kayda değerdir. Metinde bir yandan cinsel kimlikler, egemen söyleme uygun olarak belirlenirken, diğer yandan “Türk boyunduruğu”ndan kurtuluş ve bu kurtuluş uğruna verilen mücadele vurgulanır. Yunan ulusal hareketi sırasında doğan çocuklarının hepsi kız olan baba, bu duruma daha fazla dayanamaz ve en son doğan çocuğunu “ben bunu erkek yapacağım, erkekten daha iyi olacak” diyerek erkek çocuğu gibi yetiştirir (Κρυφός καημός: 416).

⁷¹ İlias’da bulunan bir göl.

Adını Hrisandos koyduğu kız çocuğu, babasıyla birlikte ava gidip kılıç kullanmayı öğrenir. Okur, hikâye boyunca çizilen erkek ve kadın imajına tanık olur. Burada da erkeklik, savaş ve silahlarla; kadınlık ise duygular ve ev içi işlerle özdeşleştirilir. Adam, sürekli kız çocuğu doğuran karısına şunları söyler: “Biz kılıç için insan istiyoruz, karım öreke için doğuruyor!..” (Κρυφός καημός: 416). Birkaç satır aşağıda savaşa gönderdiği kızına şöyle seslenir: “Biliyorsun, sen kadın değil, erkeksin. Erkek olmalısın! Korkusuzca ateşe atıl; vurabildiğin kadar inançsız vur.” (Κρυφός καημός: 417). Savaşa gitmek yerine evde diğer kadınlarla birlikte kalmak isteyen Hrisandos, çatışma sırasında değişir. Ölüler ve kan artık onu korkutmaz; gözyaşı ve vedalarla ise artık duygulanmaz (Κρυφός καημός: 418). Hrisandos gitgide “erkek” gibi hissetmeye başlamıştır. Bu durum, çatışma sırasında kafasına aldığı bir darbe sonucu bayılıp Dimos’la tanışmaya dek sürecektir. Kendisini “Türklerin elinden kurtaran” Dimos ile arakadaş olan Hrisandos, ona kadın olduğunu söylemez. Dimos’a âşık olan ve hislerini sürekli baskılamaya çalışan kadın, Dimos’un “kadın olsaydın seni severdim” demesiyle kendinden geçer. Hrisandos’un bu noktada söyledikleri dikkate değerdir: “İçimdeki yılan uyandı! Sözleri, kalbimin derinliklerinde Havva’nın günahkâr tohumunu harekete geçirdi. [...] Dudakları, o kıpkırmızı dudakları beni cehenneme çekiyordu.” (Κρυφός καημός: 419). Erkek egemen söylemin icat ettiği “günahkâr” Havva/kadın imajı, erkek gibi yetiştirilen bir kadının ağzından dile getirilir. Bu şekilde insanın duygusal boyutu “Havva’nın günahkâr tohumu” ile özdeşleştirilir. Nitekim hikâyenin sonunda Hrisandos, ölmek üzere olan Dimos’u dudaklarından öperek ona gerçeği itiraf eder. Babasının kendisi için seçtiği cinsel kimliği “benimseyerek” şunları söyler: “Babamın isteğini ezip geçmedim. Erkek oldum ve erkek kaldım.” (Κρυφός καημός: 420).

“Kadın (Ἡ Ὑνεκα / Η γυναικα)” başlıklı hikâyede nasıl bir kadının eş olarak seçilmesi gerektiği anlatılır. Kendine evlenecek kız arayan delikanlı, iki kızı olan Mitros Gizotis’e gider. Biri için yüz floria vereceğini; diğeri içinse yüz floria alacağını söyleyen Gizotis, delikanlıdan seçim yapmasını ister (Kızlardan hiçbirine evlenmek isteyip istemedikleri sorulmaz). Kafası karışan delikanlı, arkadaşına danışır. Arkadaşı onu ağabeyine; ağabeyi de diğer ağabeylerine gönderir. En büyük ağabey, hepsinden daha genç göstermektedir. Bu “gençliğin” sırrı şöyle açıklanır:

“Kardeşlerim sana benden daha küçük olduklarını söylediler. Gerçekten de benden daha küçükler. Ama zor kadınlar yüzünden çabuk yaşlandılar. Bense iyi karım sayesinde her zaman genç kaldım. Git, yüz florin verip evini çekip çevirecek kadını al.” (H γυναικα: 431)

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi, erkeğin yaşlanması ya da genç kalması gibi genetik ya da kişinin yaşam şekline bağlı olarak değişebilen durumlar bile kadının karakterine bağlanır. Kadın ev içi alanı, yani özel alanı çekip çevirmek, düzenlemek zorundadır. Kadını “alan”, ona “sahip olan” erkektir. Daha da ilginç erkek, “sahip olduğu” bu varlık üzerine bahse girip kumar dahi oynayabilir. Karısının kendisine verdiği ve iki yüzden aşağı satmamasını söylediği mührü alıp pazara giden adam, bir tacirle şu konuşmayı yapar:

- Ne kadara satıyorsun [bu mührü]?
- İki yüz kuruş.
- Yüz versem? Yüz elli? Yüz seksen?
- Hayır, karım iki yüz dedi.
- Al, o zaman iki yüz. Ama de bakayım bana karın ne derse yapacak mısın?
- Ben ne istersem, dedi beriki öfkeyle, karım ne derse değil!
- Ama şimdi bu mührüde...
- Mührü konusu başka... Ama ben ne istersem onu yaparım.
- Peki, karın bunu kabul ediyor mu?
- Ediyor.
- Var mısın iddiaya?
- Ne iddiası?
- Şimdi, bu iki yüz kuruşu aldın. Git gereksiz şeylere harca. Bizi de [evinde] misafir et. Karın “iyi yaptın” derse dükkânımı alırsın.
- Kabul.
- Aksi takdirde karını alırım.
- Gene kabul. (H γυναικα: 432)

1893 yılında yayımlanan “Vatan (İ Patrída / Η πατρίδα)” adlı hikâyede okur, yıllar sonra karşılaşan iki arkadaşın sohbetine tanık olur. Rumelili Petros Petroleços, 1821 savaşına katılmış; Moralı Yorgakis Lambropulos ise evlenmiş ve ekonomik açıdan rahat bir yaşam sürmektedir. Petros, neden evlenip sıradan bir insan gibi yaşamak yerine savaşmayı seçtiği konusunda bir iç sorgulama yaşar. Bu sorgulama

sırasında onu çağıran şeyin, uğruna her şeyi feda ettiği “ateşler içindeki bakire vatan” olduğunu fark eder:

“Bedeni ve yüzü meleği andıran beyaz giyimli [bir kadın] büyük bir ateşin yanında duruyordu. Ateşin etrafına az ama seçkin bir kalabalık gelip içine zenginlik, isimler, ebeveynler, çocuklar, kardeşler, sevgiler, özlemler, hayaller, hırslar, tutkular fırlatıyordu. Ateş hepsini kapıyor, canavar gibi yutuyordu. Bakire [ateş] baştan çıkaran gülümsemesi ve sert bakışı ile daha fazlasını istiyordu. ‘Daha fazla!’ diye bağııyordu doymak bilmeyen [bakire ateş] inatçı ve talepkâr bir şekilde. [...] Bir şey gizliden ona [Petros’a] bakirenin, şirret⁷², doymak bilmeyen kadının, Vatan olduğunu söylüyordu. Bir ümit bulabilmek için sabırsızca çevresine göz attı...” (H πατρίδα: 452)

Çok geçmeden aradığı “ümit”in ne olduğunu bulur:

“Petroleços oraya döndü ve büyük bir ülke gördü. [Bu ülkenin] özgür, kutsanmış, aydınlanmış Hellas olduğunu hemen tahmin etti. Başkenti Yedi Tepeli İstanbul; tapınağı ise Ayasofya’ydı [...] İşte ümit ve bir hayalin gerçekleşmesi!...” (H πατρίδα: 452)

1821 savaşı ile başlayan hareket, İstanbul ve onun “kutsal tapınağı” Ayasofya’nın ele geçirilmesi ile tamamlanacak, Yunanistan “büyük bir ülke” olacaktır. Petros’un bu davranışı, ulusa duyduğu “sevgi” ile açıklanabilir. Ancak buradaki “sevgi”, tıpkı “öteki”ne duyulan “nefret” gibi üretilmiştir. Sara Ahmed bu durumu şu şekilde açıklar:

“Sevgi, özellikle ulusun iyi bir yaşam sözünü yerine getirmedeki başarısızlığı halinde hayati öneme sahiptir. Yani ulusun bireyin sevgisine ‘karşılık verme’ konusundaki başarısızlığı ulusa olan yatırımın artmasına neden olur. Sevgiye

⁷² Yazar burada Türkçeye “şirret kadın” şeklinde çevirebileceğimiz “lamia / λάμια” sözcüğünü kullanır. Mitolojik bir kahraman olan Lamia, Zeus tarafından beğenilir. Bunu kıskanan Hera, Lamia’nın doğan çocuklarını öldürür ve uyumasına izin vermeyip onu bir canavara dönüştürür. Çocuklarını kaybeden Lamia, diğer anneleri kıskanır ve çocuklarını parçalar. Bkz. KEΓ, (Çevrimiçi) http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/mythology/lexicon/metamorphoseis/page_150.html Bu şekilde Yunancada Lamia ismi, küçük harfle yazılıp – bir sıfat gibi – “çok kötü kadın” anlamında kullanılır.

karşılık verilmemesine ya da şiddet tehditlerine rağmen, kişi ulusla ‘birlikte kalır’; çünkü ayrılmak ulusa sevgiye bir ömür boyu yapılan yatırımın hiçbir değer getirmediğini kabullenmektir. Öyleyse kişi; ulusu umutsuzca, aslında nasıl olabileceğine dair bir nostaljiyle sever. Ona beslemiş olduğu ve kendisine dönmeyen sevginin hiçbir zaman dönmeyeceğini kabullenmek yerine, sevmeye devam eder.” (Ahmed, 2015: 164)

Petros da ulusu “severek” ona “yatırım yapar” ve bir gün bu “yatırımı”nın meyvesini (İstanbul ve Ayasofya) alabileceğini ümideder.

İlk defa 1896 yılında yayımlanan “Kahramanların Çocukları (İroon Tekna / Ηρώων τέκνα)” başlıklı hikâyede Deligiannis’le Trikupis arasındaki çekişmeli dönem ve dini inanç gibi algılanan güçlü particilik anlayışı ironik bir dille eleştirilir. 1821 hareketine katılan kadınlar yok sayılırlar. “Mücadele”nin sadece erkekleri anılır (Ηρώων Τέκνα: 463). Aynı yıl yayımlanan “Fedakârlık (İ thisia / Η θυσία)” adlı hikâyede “düşman”, Osmanlı yönetimini temsil eden paşadır, ağadır. Ali Ağa ile Arnavut Paşa Ömer Virionis’in evinde çalışan Giannis Gunaris dostturlar; ancak bu “dostluğu”, efendi-köle ilişkisi ve “ırkların idealleri” ayırmaktadır (Η θυσία: 479). Nitekim Gunaris, hikâyenin sonunda Ali Ağa’yı öldürecektir. Osmanlı’nın temsili paşa, “vatanı kana ve esarete boğmaya gelir” (Η θυσία: 485). Zamansal açıdan hem Antik Hellen hem Bizans geçmişi ile bağlantı kurulan metinde “işgalci” Osmanlı İmparatorluğu, Hristiyanlara “Bizans Krallığı’nı unutturmak” ister (Η θυσία: 481). Bu noktada Bizans ile din arasında kurulan bağ açık bir şekilde vurgulanır. Benzer şekilde, Antik Hellen mitolojisine ait savaş tanrısı Ares, “atalardan kalma bir tanrı” şeklinde değerlendirilir (Η θυσία: 483).

Anne-fedakârlık ilişkisi burada başka bir bağlamda, baba/koca-fedakârlık, düzleminde ele alınır. Bununla birlikte anneden beklenen fedakârlık ile babadan beklenen aynı değildir. Kadından, ailesi (kocası ve özellikle çocuğu) için bazı şeylerden vazgeçmesi beklenirken, erkekten aynı vazgeçişin vatan uğruna olması beklenir. Vatan ve idealler gibi “yüksek değerler” uğruna karısını ve çocuklarını geride bırakmayı göze alabilmelidir erkek. Savaş için yanıp tutuşan sadece erkek değildir; “çocuklar ve kadınlar da *atalardan kalma bir öfke* ile şimdi

*erkekleşmişlerdir.”*⁷³ (Η θυσία: 486). Burada kullanılan “atalardan kalma öfke” ifadesi, Türk’ün ezeli bir “düşman” olarak algılandığını gösterir. Bu “öfke” sadece erkekleri değil, savaşta yer almaması gereken kadınları ve çocukları da “erkekleştirir”.

İlk defa 1897 yılında yayımlanan “Ölümsüz Tanrı (Theos athanatos / Θεός αθάνατος)” adlı hikâyede eşini ve çocuğunu kaybeden Dimena adında bir kadın, ölümler ülkesinin tanrısı Hades’in kayıkçısı Kharos’a lanet yağdırır. Kharos insan görünümünde yeryüzüne gelir ve sızlanıp duran Dimena’ya kocası olacağını söyler:

- At karaları, dedi ona. Hüznü uzağa fırlat. Senin kocan olacağım. Rahmetliden daha iyi kalpli bir koca olacağım. Sana kaybettiğinden daha taze bir çocuk vereceğim. Yalnız bir anlaşma karşılığında...
- Nasıl bir anlaşma? Diye sordu kadın, gül yüzünden, tatlı sesinden ve melek görünümünden büyülenmiş bir şekilde.
- Çalışmayacağım. İnsan işlerini öğrenmedim. [...]
- Seni istiyorum. (Θεός αθάνατος: 490)

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi kadına, ölen eşinin ve çocuğunun yasını tutma ya da diğer bir deyişle “daha iyi” bir koca adayını reddetme hakkı tanınmaz. “Gül yüzünden, tatlı sesinden, melek görünümünden büyülenir” ve gelen yabancının, hayatına girmesine izin verir. Kadın-doğa ilişkisi özellikle vurgulanır: “[Kharos] zavallı annenin yakarışını tek bir kişinin değil, bizzat Doğa’nın kendisinin yakarışı sandı.” (Θεός αθάνατος: 489).

Yazar 1891 yılında kaleme aldığı “Sevgisiz (Horis agapi / Χωρίς αγάπη)” başlıklı hikâyeyi *Eski Sevgiler*’in 1919 yılındaki ikinci baskısına dâhil etmez. Adı geçen metinde Petros Avramis, arkadaşına-anlatıcıya yazdığı mektupta erkeklik ve değer kavramlarını sorgular. Bugüne dek sevgi ve aşk gibi duyguları hiç yaşamadığını söyleyen adam şunları dile getirir:

“Kadına duyulan sevgi delilik; vatana duyulan sevgi ise başlı başına ruhun idealidir. [...] Kadından – hangisi olursa olsun – iyi bir destek olacağını sanmıyorum. [...] Erkek, diyorum büyük, devasa şeyler için yaratıldı; kül için değil. Ruhun güçlü dürtilerini duyması gerek, kalbin korkak vuruşlarını değil.

⁷³ Vurgu bize aittir.

Bir fedakârlıkta bulunacaksa da bu fedakârlık, evrenleri ağırlaştırmalıdır. Böylesi bir fedakârlık da ancak vatan için olur.” (Χωρίς αγάπη: 210-211).

Birkaç sayfa ileride ise tüm bu düşüncelerinden vazgeçerek şöyle der: “Hayır, hepsini reddediyorum. Söylediklerimi atıp eziyorum. Bulutlara uzanan uzun bir selvi ağacı olmak istemiyorum. [...] Evet, ruhum aşkı istiyor; kalbimse kabul etmiyor.” (Χωρίς αγάπη: 217). Mektubun sonunda Petros tüm bunları yazdığında ilkbahar mevsiminde olduklarını; baharın insanda bu türden duyguları coşturduğunu; daha sonra bu yazdıklarından utanacağını dile getirir (Χωρίς αγάπη: 218). Böylelikle bir an için erkeklik ve değer (kadına duyulan sevgi/aşk) kavramlarını sorgulayıp egemen söylemin erkek için çizdiği imajı yerle bir ettikten sonra – aynı söylem içinde yaşamaya devam edeceğinden – tüm “taşkınlıkları” ilkbahara yükleyerek kendince bir önlem almış olur. 1900 yılındaki ilk baskıda yer alan; ancak 1919 yılındaki ikinci baskıya dâhil edilmeyen bir diğer hikâye de yazarın “önsöz yerine (Anti prologu / Αντί προλόγου)” ana başlığı ile yazdığı “Sevgim (Í Agapi mu / Η Αγάπη μου)” adlı metindir. 1892 yılında kaleme alınan bu metinde yazar, sevginin hümanist bir dine, ölümlere ve gözyaşlarına; Hellas’a, Hindistan’a, İstanbul’a, İran’a ve Mekke’nin kutsal kenti Bethlehem’e ihtiyacı olduğunu dile getirir. Sevgi, “ırk, ulus, krallık ayrımı yapmaz. Yeryüzü tektir; insan tektir. [...] Sevginin kutsal bakışında iyi kötü tüm zamanlar tektir”. Ancak Karkavitsas tüm bunları dile getirirken, İstanbul söz konusu olduğunda, “bitmez rüyamız” ifadesini kullanmaktan geri durmaz (Η Αγάπη μου: 6-7). Varolan hiçbir kadın, anlatıcıyı-yazarı hoşnut etmez. “Gökten inen Sanat” niteliği taşıyan bir kadına, yani soyut bir kavram olan sevginin kişileşmiş haline, âşık olabilir; böylesine ilahi bir sevgiye aşkı haykırabilir: “Sen, kendisine aşkıyı haykırmaya utanmayacağım tek kadınsın.” (Η Αγάπη μου: 11). Karkavitsas’ın, bu iki metni 1919 yılındaki basıma ilave etmemiş olmasının nedeni, kanımızca, her iki metinde de kendini hissettiren sevgi ve barış havasıdır. Yunan askerinin, **Megali İdea** umuduyla İzmir’e çıkartma yaptığı bir zamanda, içinde barış mesajı taşıyan bu metinler yazar tarafından yayına uygun bulunmamış olabilir.

Karkavitsas, 1900-1903 yılları arası kaleme aldığı hikâyeleri 1904 yılında *Arkeolog* (*O Archeologos/O Αρχαιολόγος*) başlığı altında yayımlar. Kitabın ilk uzun

hikâyesi “Arkeolog”ta Yunan ulusal kimliğinin ne yönde oluşturulması gerektiği iki kardeş üzerinden anlatılır. Aristodimos yaşayan halk kültürüne hiç bakmaksızın “kurtuluş”u ve geleceği Antik Hellen kültürünü yeniden ve yeniden okumakta, arkeolojik kazılar yapıp bu kültüre ait eserleri gün yüzüne çıkarmakta bulur. Dimitrakis ise antik geçmişten kesinlikle emin olmakla birlikte yüzünü halk geleneğine çevirmiştir. Bu iki erkek kardeşin annesi Panoria ulusal kadına örnek oluşturur. Panoria yalnızca ev içi yaşamı düzenlemekle kalmamış, 1821 ulusal hareketine de katılıp “kocasıyla beraber mücadele” de etmiştir (O Αρχαιολόγος: 12). Kadın, ulusun “biyolojik üreticisi” olarak çocuk doğurmalıdır; ulusa yararlı, “sağlam ve güçlü çocuklar” doğurmalıdır. Dimitrakis, Elpida’ya şunları söyler:

“Çok hayal kurup az çalışıyorum. Olması gerektiğinden de az... Bu yüzden karım olmanı istiyorum. Bana çocuklar, senin derin duygunla, pratik düşüncenle ve büyük ruhunla yoğrulmuş sağlam ve güçlü çocuklar vermeni istiyorum. Ben teker teker toplayacağım taşları. Onlar da gelip yeni Partenon’umuzu kursunlar, tamam mı?” (O Αρχαιολόγος: 163)

Az aşağıda Dimitrakis, bu evliliğin nasıl bir amaç taşıdığını açıklar: “Sen değil, ben kazanacağım bu evlilikte. Yalnızca ben de değil... Kendim için olsaydı o kadar önemsemezdim. Amacımız neslimizin kazanması” (O Αρχαιολόγος: 164). Çocuğa geleneği tanıtacak, aktaracak olan anne/kadındır (O Αρχαιολόγος: 103-104). Antik Hellen “erkek” bir toplumdur ve “varisleri”ni de “erkekleştirir”: “Ataların sözleri ve yaptıkları ruhunu erkekleştiriyor, sinirlerini çelikten bir hale getiriyordu.” (O Αρχαιολόγος: 170). Bu “şanlı” geçmişi “miras” alanların kim olduğu bellidir: “Oğullar, torunlar ve torunların torunları” (O Αρχαιολόγος: 6, 8, 10). Okul “erkekler için gereklidir” (O Αρχαιολόγος: 11). Antik Hellen kültürünün Homeros, Heredot gibi erkeklerine değinilir. Sadece bir yerde bu kültür içinde var olmuş bir kadının adı geçer: “Elini dudaklarına yaklaştırarak söyle bana Elpida, ne istersen söyle, dedi, atalarımız için Pythia’nın sözleri ne ise senin sözlerin de benim için odur” (O Αρχαιολόγος: 153). Elpida, Pythia’ya benzetilir; ancak burada önemli olan, Pythia’nın Homeros, Heredot gibi tarihi bir kişilik olmayıp Delphi tapınağında, Apollon tarafından, anlık kehanette bulunması için görevlendirilmiş medyumluk

özelliklerine sahip herhangi bir kadın olmasıdır (KEΓ). “Bakire yeryüzü”, “kadın inadı” gibi cinsiyetçi ifadeler yer verilir (O Αρχαιολόγος: 17, 124).

Ulusal “öteki” Osmanlı İmparatorluğu’dur. “Büyük ve çok eski”, “şanlı” bir geçmişi “yerle bir eden” Altay Kağandır. Metinde, alışlageldiği gibi, “Türk” sözcüğü kullanılmaz. Bunun yerine “Kağan” sözcüğü tercih edilir. “Türk” sözcüğüne sadece iki yerde rastlanır (O Αρχαιολόγος: 96, 107). Osmanlı İmparatorluğu’nu kuran Osman Bey’in “varisi” olarak kabul edilen Altay Kağan “eğitimsiz, vahşi ve kötü”dür (O Αρχαιολόγος: 7). Bu “kana susamış canı, tekmelerle kovulup Kızılelma’ya⁷⁴ geri gönderilmelidir” (O Αρχαιολόγος: 46). Türk istenmez. Öyle ki “taşlar bile ona, git diye bağırır” (O Αρχαιολόγος: 56). Toprak ise Antik Hellen’den kalan ne varsa bu “vahşi işgalci”den inatla koruyup “torunu”na veriyordur (O Αρχαιολόγος: 117). Türk “doğası gereği kötü”dür; kadir kıymet bilmez: “Kağan doğası gereği böyleydi. İnsan yaşamına önem vermezdi. Her gün [her şeyi] bozar atar ve asla pişman olmazdı” (O Αρχαιολόγος: 58). Hellenler ise Türk’ün tam tersi olarak sunulurlar : “Aristodimos’un dedeleri delikanlılıklarını pek çek kez gösterdiler; ama doğalarında intikam almak yoktu” (O Αρχαιολόγος: 58). Türk, soyunun “vahşi kanını” taşır. Yukarıdan bakıp hor görme Kağan’a, yani sultana “atalarından kalma bir miras”tır (O Αρχαιολόγος: 67, 69). Türk’ün yanında Yahudi de “olumsuz” algılanır: “Kötü talihte Yahudilere benziyoruz, dedi ihtiyar Malamatenios [...] — Yazıklar olsun İsa düşmanlarına! Bana onlardan bahsetme! Diye bağırdı yaşlı kadın” (O Αρχαιολόγος: 143).

Elpida, Aristodimos’la Dimitrakis’in dedesinin uzaktan bir akrabası olan Arhondo adında bir akrabasının kızıdır. Bir gece Kağan (Osmanlı/Türk) Arhondo’nun evini basıp annesiyle babasını öldürerek kadına tecavüz eder. Bu tecavüzden Elpida doğar. Elpida içten söylediği doğal ve basit sözleriyle Dimitrakis’te yeni bir düşünce uyandırır. Anlatıcı bu durumu şöyle dile getirir:

“Kökeninde duyduğu ego eski püskü bir elbise gibi üzerinden düşüverdi. Başta buna şaşırdı. Zannetti ki anadan doğma kaldı. Köye böyle gitmeye utandı; ama

⁷⁴ Bkz. bu çalışmada Dördüncü Bölüm, 21. dipnot.

Elpida'nın sözleri onu sabır ve özgüven ile kuşattı. Sonra da utandığına utandı. 'Babamın bile olsa yabancı giysilerle gezmektense çıplak olmak daha iyidir' diye düşündü. Yeni bir kumaş ile dokunana dek çıplak [kalacağım]." (O Αρχαιολόγος: 40-41)

Dokunulacak bu "yeni kumaş", Elpida'nın aileye kabul edilmesi ile olanaklıdır; çünkü Elpida halkın, yani Antik Hellen'in özünü (ruhunu) kaybetmeden değişe değişe bugüne (o güne) dek gelmiş halinin temsilidir. Sadece Antik Hellen kültürünü benimsemek, bir ağacın yalnızca "kökünü ve yapraklarını alıp gövdesini reddetmeye" benzer (O Αρχαιολόγος: 99). Bu bağlamda Elpida gövdeyi, yani Bizans Ortaçağını ve halk geleneğini oluşturur. Ataların "ruhu" nesilden nesile geçer (O Αρχαιολόγος: 12). Antik Hellen kültürü, eğitimsiz halkın "ruhunda miras"tır. Bu kültürü yalnızca kitaplardan öğrenmeye kalkan Aristodimos eleştirilir: "O, [ataların] sadece kitaplarını aldı; ama biz ruhlarını miras aldık" (O Αρχαιολόγος: 104). Zaman içinde "devamlılık" vurgulanır: "Bu topraklarda doğdunuz ve böyle atalara sahip olduğunuz için mutlu olun" (O Αρχαιολόγος: 112). Antik Hellen "ata"dır; ancak kitapları ve dili ile "yabancı"dır (O Αρχαιολόγος: 24, 41). Antik Hellen'in kalıntıları, yani "ruhu" halktadır, özellikle de eğitimsiz insandadır. Ulusal "ruh" hiç değişmeden hep aynı kalır (O Αρχαιολόγος: 173). Antik Hellen ise tüm dünyanın korunması gereken bir kültür olarak kabul edilir (O Αρχαιολόγος: 24-25). "Atalar"la aradaki "tek bağ" dildir. Dil olmaksızın herhangi bir insan ile Çağdaş Hellen arasında hiçbir fark yoktur (O Αρχαιολόγος: 20).

Elpida'nın evi Doğu ile Batı'yı "ayıran ya da birleştiren sınır"da bulunur. Avlusundan her ikisi de faydalanır. Anlatıcının-yazarın, Çağdaş Yunanlı'nın varmasını istediği nokta tam da burasıdır: Doğu ile Batı arasındaki kesişme noktası. Bu bağlamda, "ümit" anlamına gelen Elpida adı da rastgele seçilmeyip ümit edilen bu noktayı işaret etmektedir. Bununla birlikte Yunanistan'ın, bağımsızlığını elde etmiş olması yeterli değildir. Henüz "nihai sonuç"a ulaşılmamıştır. "Nihai sonuç" ilerki sayfalarda vurgulanır: Başkenti İstanbul olan bir Hellen İmparatorluğunun bir gün yeniden var olması (O Αρχαιολόγος: 100). Hellenizm "büyük bir eve"

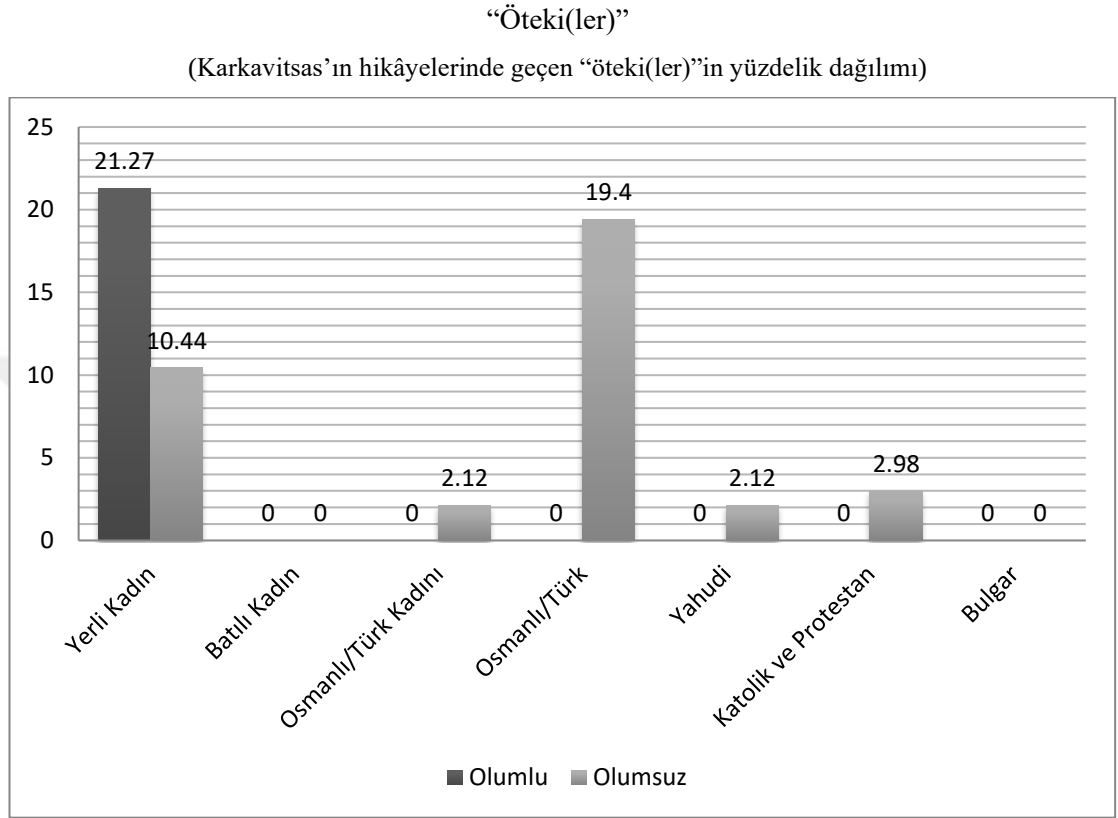
yerleşmiştir ve Kağan, yani Türkler bu evin sadece bir odasında bulunmaktadırlar (O Αρχαιολόγος: 54).

Derlemenin diğer hikâyelerinde toplumsal cinsiyet açısından kayda değer noktalar şunlardır: “Tutku ve Acı (Pothos ke ponos / Πόθος και πόνος)” adlı metinde kadının adı susulur. O sadece bir anne ve ölen eşin karısı olarak anılmaya değerdir. Yeni gelin Zafiro’nun annesi, “Mitros Kulas’ın dudu” olarak tanıtıldıktan sonra hikâye boyunca “Mitros Kulas’ın karısı” anlamına gelen “Mitrokulena” sözcüğü ile anılır. “İkona (To Konisma / To Κόνισμα)” adlı hikâyede ise Kostas Arletis adında bir köylü, Atina’ya okumaya gitmiş hemşehrisi Petros Çaypas’ı kıskanarak şöyle der: “Çocuklarını [Atina’ya] düzgün bir insan olsunlar diye gönderiyorlar. Onlarsa ruhlarını Şeytan’a veriyorlar. İnsan olup döneceklerine oyuncak bebek⁷⁵ olup dönüyorlar...” (To Κόνισμα: 166). Kadın toplumdan ayrı bir yerdedir. Sözü geçen halk arasında yer almaz: “Herkes kahkahaya boğuldu. Belediye başkanı, pederler, ilahi okuyanlar, halk, herkes yerlere yattı gülmekten. Kadınlar da başlarını başka tarafa çevirip örtülerinin arkasından güldüler” (To Κόνισμα: 170). Alıntıdan da anlaşılacağı gibi, belediye başkanı, pederler, ilahi okuyanlar ve erkeklerden oluştuğunu anladığımız halk, kadınlardan farklı bir zümreyi temsil etmektedirler.

Karkavitsas’ın incelenen hikâyelerinde kadın, Avrupa cinsiyetçi söyleme uygun bir şekilde, “zayıf” karakter olarak belirir. “Güçlü” sayılıp kabul edilen kadınlar ise ya erkeğe özgü özellikler sergilerler ya da ev içi alanda “başarılı”dırlar. Osmanlı yönetimini temsil eden, İslam dinine mensup Türk, Arap ve Arnavut “öteki” olarak sunulur. Türk “boyunduruğu” özellikle vurgulanırken, kölelik-özgürlük kavramlarına da sıkça değinilir. Metinlerde henüz tamamlanmamış mekân algısına rastlanır. Bizans İmparatorluğu’nun başkenti İstanbul’un ve Ayasofya’nın Türklerin elinden alınmasıyla mekânsal bütünlüğe ulaşılacak, bir hayal gerçek olacaktır. Resmi tarih anlatısına uygun olarak Antik, Orta ve Çağdaş Yunanlılığın zaman içinde “devamlılık”ı sıklıkla vurgulanır.

⁷⁵ Burada “oyuncak bebek” ya da “çok güzel kadın/adam” anlamına gelen” kuklos-a/κούκλος-α” sözcüğünün dişil hali kullanılmıştır.

Aşağıda sunulan tablolardaki değerler yaklaşık olarak verilmiştir:



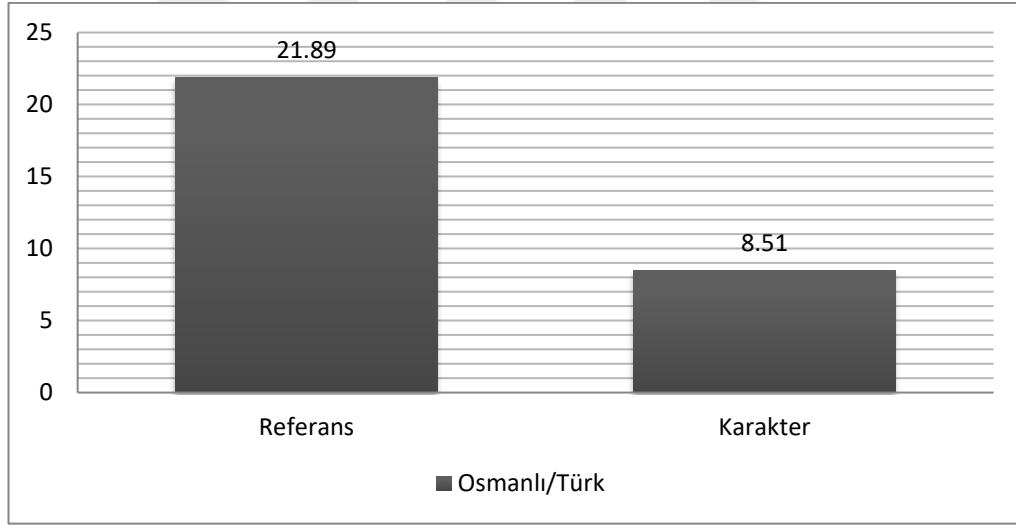
Tablo 4.19.

Tabloda hikâyelerin yayın yıllarına göre olumlu/olumsuz karakter/kahraman sayısı verilmektedir. Genel anlamda değinilen (referans) yerli, Batılı, Osmanlı/Türk kadını, Yahudi, Katolik vb. tabloya dâhil edilmemiştir. Referansların tamamı olumsuz imaja sahiptir.				
<u>Yıllar</u>	<u>1885-1895</u>		<u>1896-1904</u>	
	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>
Yerli Kadın	9	1	2	0
Batılı Kadın	0	0	1	0
Osmanlı/Türk Kadını	0	0	0	0
Osmanlı/Türk	0	2	0	1
Yahudi	0	0	0	0
Katolik ve Protestan	0	0	0	1
Bulgar	0	0	0	0

Tablo 4.20.

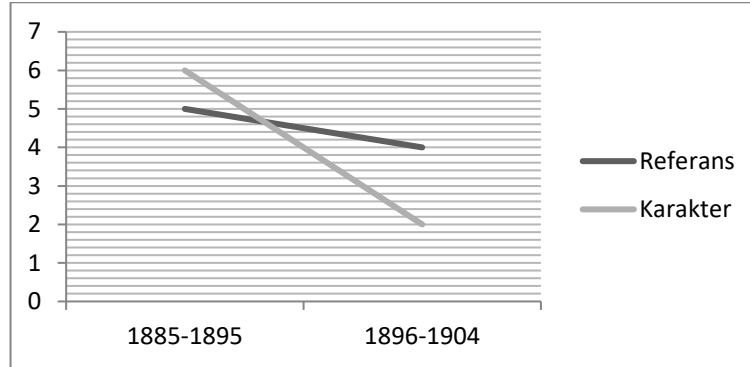
Referans ve Karakter Olarak Osmanlı/Türk

(Hikâyelerde geçen Osmanlı/Türk'ün referans ve karakter olarak yüzdeler oran üzerinden dağılımı)



Tablo 4.21.

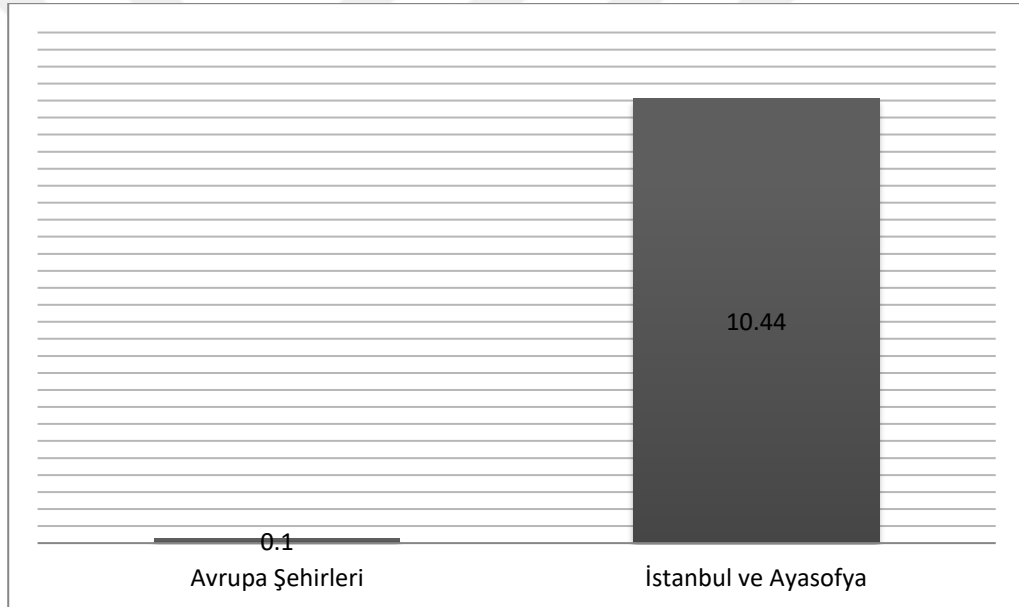
Referans ve Karakter Olarak Osmanlı/Türk'ün hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.22.

Mekânsal Bütünlük

(Hikâyelerde geçen Avrupa şehirleri ve İstanbul-Ayasofya'nın yüzdelik oran üzerinden dağılımı)



Tablo 4.23.

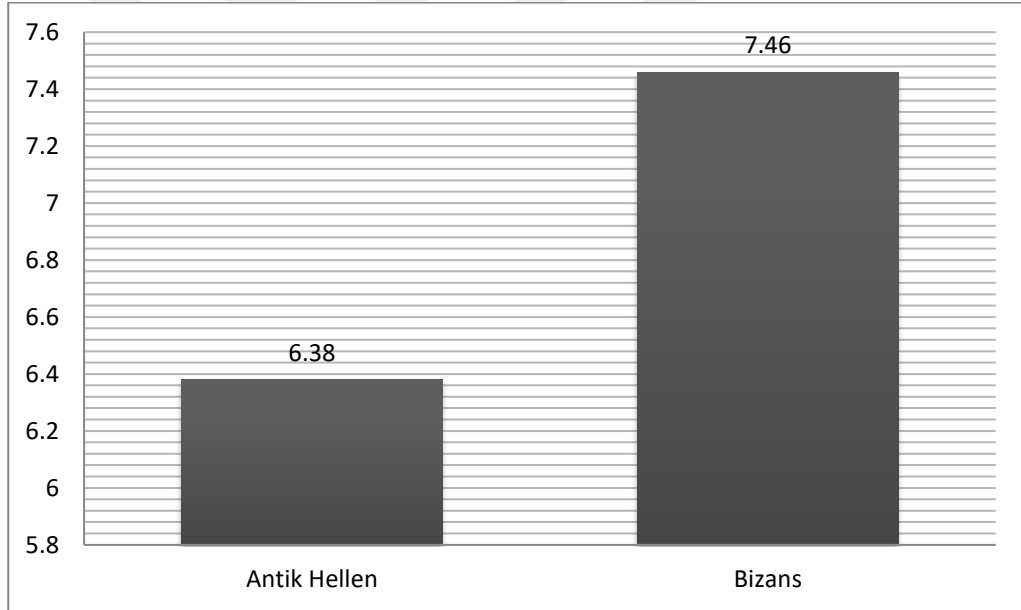
Metinlerde değinilen Avrupa şehirleri ile İstanbul ve Ayasofya'nın hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.24.

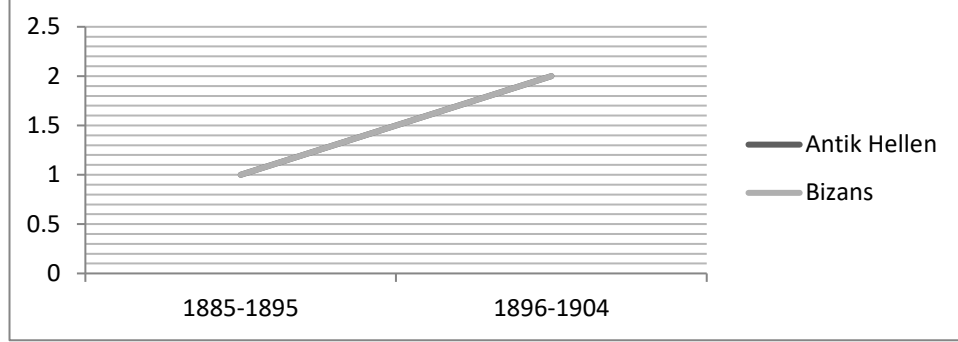
Zamanda Devamlılık

(Hikâyelerde değinilen Antik Hellen ve Bizans geçmişinin yüzdelik oran üzerinden dağılımı)



Tablo 4.25.

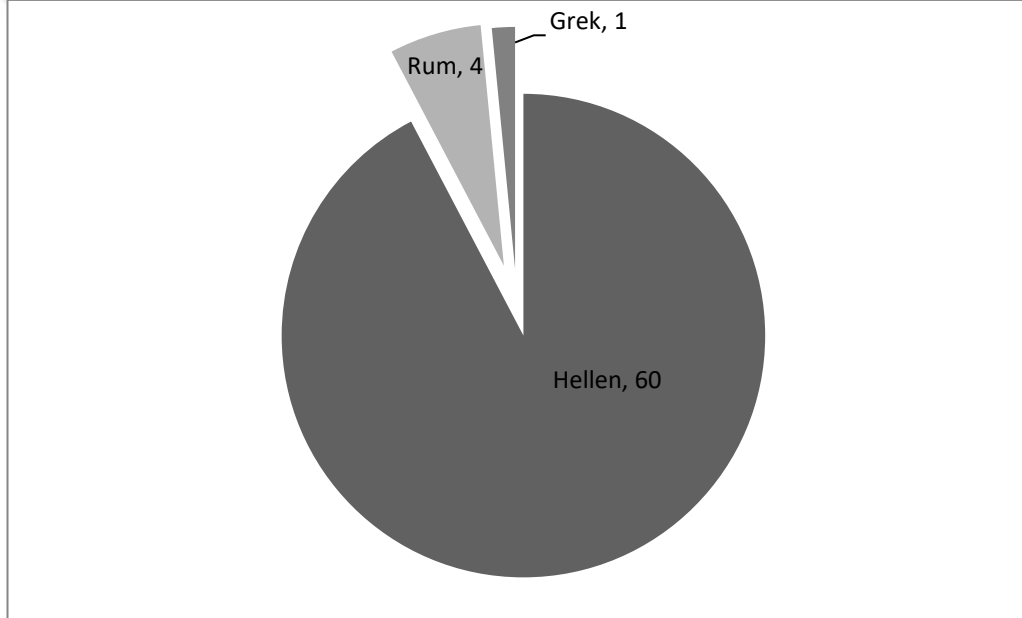
Metinlerde değinilen Antik Hellen ve Bizans'ın, hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.26.

Kimlik Tanımı

(Tabloda Karkavitsas'ın hikâyelerinin tamamında Hellen, Rum, Grek sözcüklerinin ve bunlara ait sıfat ve birleşik adların kaç kez geçtikleri gösterilmektedir.)



Tablo 4.27.

4.4. Giannis Psiharis / Γιάννης Ψυχάρης (1854-1929)



Resim 4.4.
Giannis Psiharis
Yunan Dili Merkezi (KET).⁷⁶

Giannis Psiharis Sakız adası kökenli elit bir ailenin çocuğu olarak 1854 yılında Odyssea’da dünyaya gelir.⁷⁷ İki yaşında annesini kaybeden yazar, çocukluk yıllarını İstanbul’da geçirdikten sonra büyükannesi ile birlikte Fransa’ya göç eder. 1870 yılında Almanya’nın Bonn şehrine hukuk eğitimi görmeye gider; ancak eğitimini yarıda keserek Paris’e döner. Burada filoloji ve dilbilim eğitimi alan yazar Saussure ve Breal gibi dönemin ünlü dilbilimcilerinden dersler alır. Paris’te edebiyat çevrelerine girer; Hugo, Taine ve Renan’dan etkilendiği söylenir. 1885 yılında *École Pratique des Hautes Études*’ün (EPHE) Ortaçağ ve Çağdaş Yunan Çalışmaları Bölümü’ne profesör olarak atanır. Daha sonra *École des Langues orientales*’e geçer ve yaşamının sonuna dek burada görev yapar. Fransız siyasi ve kültürel yaşamında önemli bir yere sahip olduğu söylenen yazarın, düşüncelerinde fanatizme varacak denli inatçı olduğu, yurtdışında yaşamasından dolayı dönemin Yunan gerçekliğini tam anlamıyla kavrayamadığı iddia edilir.

İlk evliliğini ünlü düşünür Ernest Renan’ın (1823-1892) kızı Noemie ile, ikinci evliliğini ise Irene Baume ile yapar. *Fransız İnsan Hakları Birliği*’nin kurucu

⁷⁶ Görsel için bkz. http://www.greek-language.gr/greekLang/studies/history/thema_18/pop36.html

üyelerinden olan Psiharis, ünlü Alfred Dreyfus davasının⁷⁸ yeniden incelenmesini sağlayanlar arasında yer alır. Birinci Dünya Savaşı esnasında her iki oğlunu da kaybeden yazarın, geçirdiği rahatsızlık sonucu bir bacağı kesilir. Yaşamının sonuna doğru diğer bacağı da kesilmek zorunda kalır. Eserlerini Yunan, Fransız ve İtalyan dillerinde yayımlar. Hikâye, roman ve şiir türlerinin yanı sıra tiyatro oyunları da kaleme alır. Fransa’da Jean Psihari olarak tanınır.

Psiharis 1886 yılında *İstanbul Hellen Filoloji Derneği*’nin, Yunan ulusal hareketinin yıldönümü dolayısıyla düzenlediği bir etkinliğe konuşmacı olarak çağrılır. Ancak etkinlik Alman büyükelçinin, durumu Babıali’ye bildirmesi üzerine Osmanlı İmparatorluğu tarafından engellenir. Bu vesile ile İstanbul’a gelen Psiharis, burada biraz zaman geçirdikten sonra Sakız adasına, oradan da Atina’ya gider (Mackridge, 2013: 274). Yirmi yedi alt başlıktan oluşan *Yolculuğum* (*To taksidi mu / To taçidi mu*) adlı uzun hikâyesinde, gezdiği bu mekânlara dair izlenimlerini anlatır. *Yolculuğum* halk dilinde yazılmış ilk edebi metin olarak edebiyat tarihindeki yerini almıştır. Yazarın, dille ilgili görüşlerini de dile getirdiği bu metin “manifesto” olarak da kabul edilir (Πολίτης, 2001: 208). Metnin büyük ölçüde **Megali İdea** havası içinde yazıldığı söylenir (Mackridge, 2013: 285). Aşağıda, öncelikle, kadının ve “öteki”nin metinlerde nasıl konumlandırıldığına bakılacaktır. Sonrasında ise zaman, mekân ve din algıları incelenecektir.

Yolculuğum adlı hikâyede onca “büyük” işi yapmış, dünyaya ışık tutmuş, varisi olmakla övünülen Antik Hellen, her şeyden önce erkek bir toplumdur. Onun gibi olmak, büyümek, yetişkin olmak için çağdaş Hellen’in de annesini bırakıp erkek olması gerekir; çünkü ancak bu şekilde o da kendisinden beklenen “büyük” işleri başarabilir. Bir gün o da mutlaka “görmekli” işler yapacak “böyle erkeklere” sahip olacaktır. Büyümek, yetişkin, olgun bir insan olmak erkeklikle ilişkilendirilir:

⁷⁷ Giannis Psiharis’in yaşamı için şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Εθνικό Κέντρο Βιβλίου (EKEBI); Πολίτης, 2001.

⁷⁸ Fransa’nın askeri sırlarını Almanya’ya satmakla suçlanan Yahudi yüzbaşı Alferd Dreyfus, 1894 yılında çıkartıldığı mahkemece müebbet hapis cezası alır. Fransız toplumunu ikiye bölen bu olay sonucu Rousseau, Zola gibi dönemin tanınmış edebiyatçıları Dreyfus’un yanında yer alır. Bu çabalar sonucu Dreyfus, sivil bir mahkemede yargılanma hakkını elde eder. 1906 yılında ise suçsuz olduğu ilan edilir. Bkz. <https://www.biyografi.info/kisi/alfred-dreyfus>

“Hâlâ güçsüz olduğunu bildiği için annesini bırakamayan çocuk gibi biz de yere basacak ayağa henüz sahip olduk. Hâlâ erkek olmadık. Atalarımızın bizi elimizden tutup götürmelerine ihtiyacımız var.” (*To taçîdî mou*: 47).

Metinde adı geçen “büyük” insanlar hep erkektir: Aristofanis, Sofokles, Aiskylos, Evripides, Aristoteles, Platon, Sokrates, Goethe, Voltaire, Shakespeare, Moliere... Zeus ve İfestos gibi mitolojik tanrıların yanında Hera, Afrodite gibi Antik Hellen mitolojisinin ünlü tanrıçalarına dahi rastlanmaz. Hitap edilenler de hep erkektir. Atinalı, Korintli, Arkadialı, Morali erkeklerdir hep söz konusu olan. Bahsi geçen tek kadın, yolculuk boyunca anlatıcının yanında olduğunu anladığımız karısıdır. Ancak bu kadın da hiçbir zaman söz alıp konuşmaz. Dilsiz, sessiz bir hayalettir. Öyle ki okura adının ne olduğu hakkında bile bilgi verilmez. İnkâr edilmemesi gereken unsurlar, babadan dolayı elde edilenlerdir. Anneden gelenlerin sözü dahi edilmez: “Babanın ne adını ne dinini ne de dilini asla inkâr etmemelisin.” (*To taçîdî mou*: 126).

Kadın, ebeveynine kendini ispat etmeye çalışan bir çocuk gibi sunulur. Tüm çabası erkeğe kendini ispat etmektir. **Katharevusanın** bir gün devrilip yerine halk dilinin geleceği günleri düşleyen anlatıcı, bu düş içinde kadına da değinmeden geçmez:

“Salonlardaki hanımlar, halkın dilini kimin daha iyi konuştuğunu, bize kimin [bu dili] öğrendiğini göstermek için birbirleriyle yarışacaklar. Okuryazarmış gibi davranacaklar. Dotikide⁷⁹ bir şey söyleyecekler diye ödleri koptuğundan; artık onların da gramer ne demek, bilim ne demek anlamamızı istediklerinden bütün ses bilgilerini, bütün biçimsel kuralları biliyormuş gibi yapacaklar.” (*To taçîdî mou*: 201).

Dikkatli bir okumayla, göklere çıkarılan halkın kimleri kapsadığı ya da kapsamadığı açıkça görülebilir. Kadın, halktan sayılmaz. Halkın dilini öğrenmeye çalışıp bu dili iyi konuşmak için diğer kadınlarla yarışır. Kadının bir dili bile yoktur. Salonlarda yapay bir dil olan **katharevusa**yı konuşmaya alışmıştır. İronik bir şekilde “öğretmenler” diye adlandırdığı **katharevusa** yanlılarını “erkeği oynamak”, erkekmiş gibi davranmakla suçlar. Miş gibi davranmanın gerçekte olmayan durumlar için kullanıldığı düşünüldüğünde, “erkeği oynayan” **katharevusa** yanlılarının

çocuklukla, hatta kadınlıkla suçlandığı görülür. Bilindiği üzere, eril egemen söylemde kadın, çocukla bir tutulur. Hiçbir zaman büyüüp reşit olamaz, yani erkek olamaz: “Ne olsun? Çocukların oyuncaklarla oynayıp eğlendikleri gibi [onlar da] erkeği oynuyorlar.” (*To taξίδι μου*: 189). Anlatıcı, kadınlardan halk dili her alanda geçerli bir dil haline gelinceye kadar dil konusunda tartışmamalarını ister ve şöyle devam eder:

“Önemli, ciddi adamlar [onları] duyduklarında ne diyecekler? Kadınların da bilim konularına karıştırdıklarını duyarlarsa bizim bu konudaki çalışma yöntemimizin bilimle bir alakası olmadığını anında sezecekler. Telaffuz hakkında bağırıp çağırıp kavga etmemize gösterebileceğimiz tek neden Rum olmamız olacaktır. Ancak böyle bir neden bilimsel değildir. İngiliz ya da Fransız olsaydık başkaları gibi davranırdık; çünkü gerçeği önyargısız görürdük. Kadın sadece *seni seviyorum*⁸⁰ demeyi bilmeli.” (*To taξίδι μου*: 201-202).

Kadın “önemli” işler için uygun bulunmazken, erkeğin de Avrupalı “erkek kardeşler”inin gözünde nasıl görüneceği önem taşır.

Eril söylemin icat ettiği iki kadın tipi burada da dile getirilir. Kadın iki uçtan biridir. Ya “tek bir sözü ile seni göklere uçurur” ya da “kurşun, ağır kurşun olup seni aşağı, denizin ta dibine çeker.” (*To taξίδι μου*: 99). Kadın hem korkulandır hem kendisine ihtiyaç duyulan:

“Kadınlar hakkında kötü konuşmak istemem. Atina’da ve İstanbul’da onları hep güzellik ve zariflikle dolu gördüm. Ama gerçeği söylemek gerekirse onlardan korkuyorum da. Elbette yanımda olmalarını çok arzulardım. Kadın olmadan iyi dil olmaz. Çocuğa dili annesi öğretir. Yeni Avrupa’ımızda halklara ulusal dili ve filolojiyi veren ölümsüz eserler her zaman bir kadının alıp okuması için yazıldı.” (*To taξίδι μου*: 191).

Ulusal devlet içinde kadının, hem ulusun “biyolojik üreticileri” hem de “kültür muhafızları” olarak konumuna dikkat çeken Yuval-Davis, kadınların çocuklarla dolayısıyla da gelecekle ilişkilendirildiğini söyler. Bu bağlamda, topluluk kimliğinin “sembolik taşıyıcıları” olarak dil, din gibi ortak kültür unsurlarının “yuva kurgusu”

⁷⁹ Günümüz Yunancasında artık kullanılmayan bir ad durumu: bulunma hali.

⁸⁰ Vurgu yazara aittir.

ile nesilden nesile aktarmaları beklenir.⁸¹ Kadın her şeyden önce annedir. Çocuğa dili ve ulusu öğretecek olan odur. Bu nedenle en önemli eserler, kadının okuması, eğitilmesi için kaleme alınmıştır. Böyle bir “eğitim”i verecek olanlar da Avrupalı “erkek kardeşler”dir. Bundan dolayı, çocuğuna halk dili yerine **katharevusa** öğreten anne “suçlu”dur (*To taçııdı mov*: 212). Ulusu kurtaracak olan kadındır: “Ah! Ulusu kadınlar kurtarabilir; ama bunu anlamıyorlar.” (*To taçııdı mov*: 192). Egemen söylemin çektiği çizgi dışında kalan kadınlar, bu çizgiyi “anlamamakla”, destek yerine köstek olmakla suçlanırlar: “Kadınlar bize köstek olacaklarına destek olsalardı daha iyi olurdu.” (*To taçııdı mov*: 191-192).

Kadın daima hoş gitmek, “güzel” olmak zorundadır: “En azından nasıl yararları olabileceklerini, ne şekilde daha alımlı olup bizim daha da çok hoşumuza gideceklerini anlasınlar. Kadın dediğin saf ve sade olmalı. Bunlardır onun gerçek süsü.” (*To taçııdı mov*: 192). Alıntılarda geçen “biz/bizim/bize” adılı kadının “biz”i oluşturan gruba dâhil edilmeyip nasıl dışarıda bırakıldığını açıkça gösterir. Kadının övüldüğü tek yer, “özel alan”ın bir parçası – belki de en önemli parçası – olan mutfaktır. Avrupa’nın hiçbir yerinde İstanbul, Sakız ve Atina’daki gibi güzel yemekler pişmez (*To taçııdı mov*: 202). Kadın, erkek gibi soğukkanlı değildir, çabuk heyecanlanır. Bir erkek bu türden bir özellik gösterdiği zaman bu durum, insani değil kadınsı bir özellik şeklinde değerlendirilir: “Bana gelince, ben kadınlar gibiyim. Askerlerin geçtiğini görünce heyecanlanıyorum.” (*To taçııdı mov*: 234). Kadınsı bir özellik olarak sunulan heyecan, sıradan bir olay karşısında değil, doğrudan erkeklikle ilişkilendirilen bir durum karşısında duyulur: askerlik.⁸²

⁸¹ Bkz. bu çalışmada “Nira Yuval-Davis” başlıklı bölüm.

⁸² Nagel, erkeklik ve ulusçuluk ilişkisini incelediği bir çalışmada askerlikle erkeklik arasında kurulan bağa dikkat çekerek şunları söyler: “Ordu ve paramiliter kurumlarda erkeklerin neden erkekçe yiğitlik ve güçlü karakter meselesine bu kadar takıldıkları bana her zaman gizemli bir konu gibi görünmüştür – ilkin siyahların, sonra (hâlâ) kadınların ve şimdi eşcinsellerin askeri kurum ve örgütlere girmesinden öylesine rahatsız olmaları ve korkmaları da. Askerî sınırların dışındaki varlığı açık olan çeşitliliğe karşı bu yakışsız, kimi zaman da isterik direniş, bu erkeklerin sadece geleneği değil, belirli bir ırka, toplumsal cinsiyete ve cinselliğe dayanan benlik kavramını savunduklarını anlayınca anlam kazanıyor: Tüm sorumluluk ve ayrıcalıklarıyla, hegemonik erkeklikle el ele giden beyaz, erkek, heteroseksüel maskülen kimliği nosyonunu.” Bkz. Nagel, J. 2016, “Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik”, **Vatan Millet Kadınlar**, ed. Ayşe Gül Altunay, İletişim, İstanbul, s. 90.

Yazar, *Yolculuğum*'a yazdığı önsözde, Rum kimliğinin önemli bulduğu üç ana bileşenini sıralar: Türk'e duyulan nefret, vatan ve anadil sevgisi: "Kitabımda anlattıklarımın hiçbiri gerçekte olmadı. Gerçek olan tek şey, her Rum'un Türk'e duyduğu nefret ile vatanına ve annesinin onunla konuştuğu dile olan sevgisidir." (*To ταξίδι μου*: 25). Üretilmiş "nefret" ve "sevgi" kavramları burada bir kez daha karşımıza çıkar. Anlatıcı, İstanbul'a vardikten sonra kendini iyi hissetmez. Doktor yolculuktan bitkin düştüğünü söyler; ama kendisi bu "baş dönmesinin" ve "mide bulantısının" nedenini bilmektedir. Neden, Türk'e duyduğu nefrettir. Histerik bir şekilde sayıklamaya başlar:

"... Kanım kaynıyor. Dört yüz yıllık nefret kalbimi sıkıştırıyor! Verin elime ne olursa, kırıp dökmem gerek bir şeyleri. İstemiyorum. Türk görmeye dayanamıyorum. Yanımda Türk bulunsun istemiyorum. Uzaktan Türk kokusu almak istemiyorum. Bu dünyada Türk diye bir şeyin olduğunu bile bilmek istemiyorum. Türk [sözünü] duymak istemiyorum." (*To ταξίδι μου*: 56).

Ancak anlatıcının öfkesi bir süre sonra diner:

"İtiraf etmeliyim ki hiçbir şeyi kırıp dökmedim. Hiçbir Türk'ü boğazlamadım. Hiçbirinin kanını içmedim. Elbette birkaç fes gördüm. Yavaş yavaş yumuşadı kalbim. İstanbul'un havası böyle yapıyor. Onun o tatlı havası yavaş yavaş dindiriyor tutkuları ve öfkeyi. Bir huzur sarıyor insanı. İstanbullu [Rumların] yöntemi başka... Türk'le ellerinden geldikince kardeşçe yaşayıp onu yönetmeye çalışıyorlar. Ancak şimdi bu yöntemleri daha da zorlaştı. Bugün Avrupa da işlerine karışıp söz hakkı olsun istiyor. Bizim zavallı Rumlarımız ne yapsınlar?" (*To ταξίδι μου*: 56-57).

Renan, 1883 yılında verdiği bir konferansta İslam'ın da, tıpkı Hristiyanlık gibi, bilim ve felsefenin önünde bir engel oluşturduğunu iddia etmiştir. Renan'a göre İslam'da bulunan din-devlet bileşimi Doğu'nun Müslüman halklarının ilerlemesini engellemektedir (Berkes, 2014: 353-354). Metinde, Renan etkisiyle, İslam'ın "ilerleme" önünde bir engel oluşturduğu savunulur: "Türk ilerlemez. Keser ve durup bekler. Döktüğü kanda boğulur. Dini baş düşmandır. İlerlemesine izin vermez..." (*To ταξίδι μου*: 60). Ayasofya'nın çevresinde yükselen minareler hoş gitmez (*Τα παιδιά παίζε*: 139).

Sıradan bir “kötü” Türk’e rastlanmaz. Sultan – Yunan aydınlanmasının ünlü metinlerinde de gördüğümüz üzere ⁸³ – herhangi bir Osmanlı/Türk’ü değil, tiranlığı/boyunduruğu/monarşiyi simgeler. Tüm kötülüklerin sorumlusu Türk’tür. Öyle ki Türkler İstanbul’da kaldıkları sürece, Rumların başına her tür felaketin geleceğine inanılır (*To ταχίδι μου*: 88).Türk köleliği hatırlatır; bu nedenle “devrilmelidir”. Sultan, askerleri ve subayları ile birlikte, tepesine yıldırım düşmesi gereken bir “barbarlık” örneğidir (*To ταχίδι μου*: 89). Türk, “suya atılması”, gönderilmesi gereken, kan ve kıyımla dolu “vahşi” ve “korkunç” bir özgürlük düşmanıdır, tirandır (*To ταχίδι μου*: 96). Anlatıcı, İstanbul sokaklarında gece karanlığında gezerken, bir Müslüman mezarlığında bulur kendini. Türbesinden hortlayan Sultan Mahmut ona yaklaşarak şunları söyler:

“Özgürlük deyip duruyorsun. Artık bizi istemiyorsun! Bu fikirleri gidip Avrupa’dan mı getiriyorsun? Ne diye kölelikten bahsediyorsun? Siktir, siktir gâvur! *Soydaşlarına*⁸⁴ daha iyi bir bak bakalım. Şimdi nasıl da seviyorlar beni! Sen de onları kendine örnek al. Habire bana dalkavukluk yapıp beni el üstünde tutuyorlar. Sen de onlar gibi yap. Bu boş lakırdılar yetti artık [...] Kölesiniz. İstanbul’da köle doğdunuz, köle öleceksiniz!” (*To ταχίδι μου*: 104-105).

Yolculuğum’un yazıldığı dönem, Osmanlı çağdaşlaşmasının da hız kazandığı yıllara denk düşer. İmparatorluk üzerinde giderek artan bir Avrupa baskısı söz konusudur. Doğası gereği “canavar” olan Türk’ün medeni davranmasının tek bir nedeni vardır: Avrupa:

“Burada farklı davranmak zorundayım. İstanbul’da korkuyorum; çünkü Avrupa beni gözlüyor. Ama şımarmaya kalkma sakın. Burada da her an vahşileşebilirim. Türk her zaman Türk’tür, bunu bilesin. Dünya döndükçe benim [kölem] ol. Gel sana sarayda bir iş vereyim, seni memur yapayım. Sonra istediğin kadar dilinin inceliklerinden, Ksenofon’dan sakın sakın ve bilgece bahsedersin...” (*To ταχίδι μου*: 106).

Sultan Mahmut’un bu sözlerine anlatıcı şu şekilde yanıt verir:

⁸³ Bkz. bu çalışmada “Yunan Aydınlanması” başlığı.

⁸⁴ Vurgu yazara aittir.

“Adımı sorma. Sana adım Petros, Giannis, Thanasis diye söylememi bekleme. Adım mı? İster misin bir tokat gibi yüzüne çarpayım? Özgürlük. Özgürlük benim adım. Tek değilim, Halk’ım. İnsan değilim, ülküyüm. Rum değilim, Avrupa’yım. Dünyayım. Bunu böyle bilesin. Özgürlük, sultanlardan korkmaz.” (*To taçίδι μου*: 107).

Bu diyalog bize yukarıda değindiğimiz anonim metinleri hatırlatır. Burada da söz konusu karşıtlık, tiran/sultan ve köle/reaya arasındadır. Anonim metinlerde mücadele, Yunanistan’ın bağımsızlığı için verilmiştir. Burada ise bağımsız bir Yunanistan’ın, “kurtarılmamış topraklar” söylemi ile irredentist siyaseti yansıtılır. Nitekim “kurtarılacak” yerler ileriki sayfalarda sırayla sayılır: Sakız, Girit, Midilli, Rodos ve Sisam adaları. Bu adalar Avrupa’ya şöyle seslenirler: “Gel! Bizi Türk’ün eline bırakma. Öksüzlerine, yalnız çocuklarına merhamet et.” Sonra Yunanistan’a, “sevgili annelerine” dönüp şunları söylerler:

“Bizi unutma! Vazgeç uzak ve zor hayallerden. İstanbul’u bırak, Slavları bırak. Aklında hep büyük ülküler olmasın. [Bunlara] sonra bakarsınız. Şimdi bize gel de sana savaşman için delikanlılar verelim. Zenginleşmen için vergiler verelim. Asker ve para ile istediğin her şeyi elde edersin.” (*To taçίδι μου*: 119).

“Hellen İmparatorluğu” düşüncesiyle kaleme alınan metne göre önce adalar “kurtarılmalı”, sonra İstanbul ve Makedonya için mücadele edilmelidir.

Türk ve Slav bir “tehdit” olarak birlikte anılırlar. Yunan ordusuna verdiği önemi anlattığı bir bölümde Yunanistan’ın büyümesi için ordunun güçlenmesi gerektiğine, bunun için de ekonomik desteğe ihtiyaç duyulduğunu belirterek şöyle der:

“Zengin Rum, okullara ve eğitime milyonlar veriyor. Yarısını orduya verse ya! Ordunun bize doğru eğitimi de getireceğini gördük. Böylece orduya vereceğiniz paralar, eğitim de dâhil boşa gitmeyecek. ‘Hayır, bu benim işim değil’ diyecek sana [zengin Rum]. Kimin işi ya? Türk’ün ya da Slav’ın mı?..” (*To taçίδι μου*: 234).

Metinde tek bir yerde, vapurda çalışan bir Ermeni’ye rastlanır. Rumca bilmeyen bu Ermeni Türkleşmiştir. Artık kendi dilini bile öğrenmek istemiyordur. Yazara Türk kaptanın emrini söyler ve gider (*To taçίδι μου*: 92). **Katharevusa** yanlılarını

“öğretmenler” şeklinde adlandıran Psiharis, bu öğretmenlerin “en kötü düşmanlar” olduğunu (*To taçίδι μου*: 50), halk diline saygı duymayı öğrenmeleri gerektiğini belirtir. İstanbul Boğazı’na Boğaz (Bogazi/Μπογάζι) denir, Vosporo/Βόσπορο değil; ancak halkın kullandığı bu Türkçe isim başka bir amaca daha hizmet etmektedir:

“Vosporo’ya gelince, ona Katasteno demek hoşuma gidiyor. Bogazi sözcüğünü duymak da hoşuma gidiyor. Türkler İstanbul’da oldukları sürece bu adlandırmayı da kullanmak iyi gibi görünüyor – unutmayalım diye.” (*To taçίδι μου*: 90-91).

“Kölelik” daima hatırdan tutulması gereken bir durumdur. Başka bir yerde Avrupalıların öğretmenlere dönüp şöyle dedikleri hayal edilir:

“Perikles’in torunları, bu mudur sizin Hellenceniz?! Bununla mı yakalayacaksınız bizi? Pseftokatharevusanızla iyi rezil ettiniz Perikles’in dilini! Gerçekten de, bir zamanlar dediğiniz gibi, barbar haline geldiniz...” (*To taçίδι μου*: 74).

Buna rağmen Öğretmenler ötekileştirilmezler. Küfür, kavga Ruma’a ait özelliklerdir ve öğretmenler de dâhil her Rum, ulusun ilerlemesini, büyümesini arzu eder (*To taçίδι μου*: 214). Çeşitli ulusçulukların rekabette olup her birinin benzeri “tarihi nedenler” ile sahneye çıktığı bu dönemde yazar, içerideki ayrışmayı olabildiğince nötralize etmeye çalışır. Unutulmaması gereken, kölelik/boyunduruğudur. Kullandıkları bu Türkçe isim (“Bogazi”) onlara hâlâ Türk boyunduruğu altında olduklarını hatırlatacaktır.

“Öteki”ni yererken, “kendi”mizi yüceltiriz. Kötü olan ne varsa suçlu “öteki”dir. “Biz” her zaman doğru ve güzel olanı yaparız. Türk, yaptığı hiçbir şeyi korumayı bilmez. Çabuk bıkar, savurgandır. Keyfine göre yaşar. Bu özelliği ile medeniyetten uzaktır, “barbar”dır:

“Çok şey gördüm İstanbul’da; ama bir şeye hayret ettim. Ne diye bunca cami, bunca yarım bırakılmış saray olduğunu bir türlü anlayamıyorum. Türk, olur da bir ev yaparsa – olur da bir şey yaparsa – ondan bıkar. [...] Türk, yaptığı evlerden birer birer tiksindir. Yaptığı her şeyin geçici olduğunu hisseder. Bir şeyden tiksindi mi de onu derhal bırakır. Bırakır ve dönüp de arkasına bakmaz –

sanki hiçbir zaman onun olmamış gibi. Bir duvar yapmak, bir tavanı düzeltmek ya da düşen taşları yerlerine yerleştirmek için parmağını bile oynatmaz. Yaptığı binayı korumayı bilmez. Özen göstermez. Böyle bir özenin ne demek olduğunu bile bilmez. Barbar ne demek, medeni ne demek buradan anlarsın.” (*To taçίδι μov*: 94).

Rum ise, tam aksine, tutumludur. Her ne yaparsa yapsın “sonsuz dek” kalmasını ister. Böylece kendisi de ismi de “sonsuz dek” yaşayacaktır (*To taçίδι μov*: 95). Bununla birlikte anlatıcı ileriki sayfalarda bu iddiasını – farkında olarak ya da olmayarak – çürütür. Rum başladığı hiçbir işi bitiremeyen, “mükemmelleştiremeyen” biri olarak sunulur. İş aşkı, şevki vardır; ama sabrı yoktur. Maymun iştahlıdır (*To taçίδι μov*: 173). Yaşama dair çeşitli dünya görüşleri sıralanırken bile Türkler, hep aklındadır. Aristoteles’in “ölçülü olma”, “daima ortayı bulma” gibi düşüncelerini aktarırken, filozofun bugün yaşasa şu sözleri söyleyeceğini dile getirir:

“Türk’ten nefret et; ama onu birazcık sevebilirsin de. Bizi yok etti, öldürdü, [bunlar] gerçek! Ama şu farkı görmelisin! Derimizi yarım soydu; bizi yarı yok etti; bizi yarı öldürdü. Biz de Türkleri yarım sevmeliyiz” (*To taçίδι μov*: 157-158).

Burada dikkati çeken nokta, Aristoteles’in Türklerden “nefret edilmesi” ya da onları “yarım sevmek” gerektiğine ilişkin sözleri değil, bu cümleleri kurarken kullandığı “biz” adılıdır. Bu şekilde binlerce yıllık fark, sanki Türkler hep oradaymış ve Hellen kültürünü ortadan kaldırmaya çalışıyorlarmış gibi sıfırlanır. Türk, Hellen kültürünün ezeli bir “düşman”ı gibi gösterilir. Gökyüzünü, havayı çalan; tek bir söz etmeye izin vermeyen hep Türk’tür (*To taçίδι μov*: 120). Türk, Avrupa’ya sonradan gelmiş bir “barbar” olarak resmedilir: “Türk ya her şeye muktedir olmalı ya da hiçbir şey olmamalı – ya hükümdar ya köle... Kızılelma’ya⁸⁵ geri dönsün; çünkü artık dünyaya hâkim değil. Böyle barbarlar Avrupa’ya nereden geldiler?” (*To taçίδι μov*: 61).

Ulusçuluğun en önemli unsurlarından biri olan tarih içinde “devamlılık” ilkesi ve bu ilkeye bağlı olarak talep edilen mekân(lar) Psiharis’in metinlerinde de dönemin ulusal söylemine uygun bir şekilde belirmiştir. *Yolculuğum*’da Antik Hellen’e bolca gönderme bulunabilir. Bu sayede bahsedilen geçmişin hangi geçmiş olduğu anlaşılır.

Binlerce yıldır değişen hiçbir şey yoktur, “dil, kan, şive” özünde değişmeden kalmıştır (*To taçίδι μου*: 29). Sahiplenilen tek geçmiş Antik Hellen değildir. Bizans da onun başkenti Konstantinupoli/İstanbul da ulusal geçmişin bir parçası olarak kabul edilir. Psiharis – Viziinos’un aksine – mekânsal bütünlüğe ulaşmada askeri güce önem verir. İstanbul Rumlarını, silahlanmak yerine yazıp çizdikleri için eleştirir. Bu eleştirisinde de özellikle zamana (Ortaçağ/Bizans geçmişi) ve mekâna (İstanbul) bağlı olarak vücut bulan **Megali İdea**’yı gerçekleştirme arzusu hissedilir:

“Donanmalar yerine kitaplar; askerler yerine öğretmenler... Bu yüzden İstanbullu Rumlar, başlarında Türk dururken, oturmuş okuyorlar. Harf öğrenen bir daha tüfek tutamaz. Devrim zamanı millet cahildi; ama cahil bir aslandı. Türk, İstanbul’u aldığı anda [herhalde] bilgeliğe almadı. Bilge olan Bizanslılardı.” (*To taçίδι μου*: 59).

Böylelikle Bizans’ın İstanbul’u kaybetmesi onun bilgeliğine, silah tutamıyor oluşuna bağlanır. İstanbul, Bizans geçmişinin Yunan ulusal anlatısına bağlanması ile birlikte Yunanlılara ait olması gereken bir mekân olarak belirir: “Biz böyle bekledikçe İstanbul ya Ruslara geçecek ya Türklerde kalacak.” (*To taçίδι μου*: 60). Anlatıcı-yazar, kardeşi Giannis’ten bahsederken *Digenis Akritas*’tan küçük bir bölüm alıntılar (*To taçίδι μου*: 75). Daha önce de gördüğümüz gibi, henüz keşfedilip Hellenleştirilmiş bu metne yapılan gönderi amaçsız değildir. Bizans, halk dilindeki edebi metinleri ile benimsenmiştir. Akritas ile kardeşi Giannis arasında bir benzerlik kuran anlatıcı, öfkeyi de yerel Rum özelliğinin bir parçası yapar: “Kardeşim Giannis, Akritas gibiydi. Onun gibi korkunçtu... Öfke bize ait bir şey... Rum’un baru tu.” (*To taçίδι μου*: 76).

Anlatıcı bir anda bütün geçmişi “anlar”. İstanbul’da vapurda giderken, Ermeni görevli yanına yaklaşarak yerini değiştirmesini söyler. Ona Türkçe olarak şöyle der: “Kapitan burada geliyor.” Türkçe duyduğu bu sözler yazarı İstanbul’un Osmanlıların/Türklerin eline geçtiği ilk zamana götürür: “İlk Türk, ilk fatih bu topraklara ayak bastığında askerlerimiz darmadağın olup da kralımız düşerken, bu sözleri söylemiş olmalı: Kapitan burada geliyor.” (*To taçίδι μου*: 95-96). İlk Türkün

⁸⁵ Bkz. bu çalışmada 4. Bölüm, 21. dipnot.

Bizans’a girmesiyle Yunanlıların köleliği başlamıştır. Aslında bütün geçmiş anlatısı da bundan ibarettir: Kölelikle karartılan “şanlı” geçmişini diriltmek.

Geçmiş (Antik Hellen) ile şimdi arasındaki bağlantıyı kuran kod dildir:

“Kaybettiklerimiz içinde en değerlisi, korumak için her türlü fedakârlığı yaptığımız Antik [Hellen] diliydi. O, halkın ağzında yaşıyordu; halk onu konuşuyordu ve konuşuyor... Antik dilin kalıntılarından biriydi o.” (*To ταχίδι μου*: 8).

Bizans ve Antik Hellen geçmişinin kime ait olduğu, anlatımda sıkça kullanılan iyelik ekleri ve adılar ile de vurgulanır: “bizim sistemimiz”, “bizim halk şarkılarımız”, “biz Rumlar”, “bizim dilimiz” (*To ταχίδι μου*: 88, 124, 147, 161). *İliada*’nın bir halk şarkısından başka bir şey olmadığı, Homeros’un ise okuma yazma bilmeyen bir halk ozanı olduğu dile getirilir. Yazara göre bu antik metnin güzelliği de buradadır. Köylü olmak iyi bir şeydir, hatta övünülmesi gereken bir şeydir (*To ταχίδι μου*: 124-126). Sakız adasında bir köye giden yazar, burada yaşayanların, tıpkı Homeros gibi, okula ayak basmamış olmaları ile övünür. Böylelikle *İliada*, halk şarkılarının ilk örneği olarak sunulmuş olur. Ulusal “ruh” antik zamanlardan günümüze dil aracılığı ile akmaktadır. Halk dilinde Antik Hellenceden kalıntılar olduğu vurgulanır:

“O zamanlar bütün Hellas’ta, tıpkı bu zaman olduğu gibi, köyler vardı. Bu köylerden her biri kendi şivesini konuşurdu. Birbirleriyle kurdukları iletişim sonucu bir Dor, bir İyon, bir Attik diyalekti ortaya çıktı. [...] Gelin öğretmenler,⁸⁶ Pirgi⁸⁷’ye gelin de görün. Gelin de dil ne demekmiş öğrenelim. Basılı haliyle ne kadar baksak da aklımızın almayacağı, antikiteye dair şeyleri anlayalım...” (*To ταχίδι μου*: 132-133).

Antik Hellen’den o zamana dek dilde meydana gelen değişiklikler köylere giderek anlaşılabilir (*To ταχίδι μου*: 133-134). Antik geçmiş adeta tanrısallaştırılır. Antik Hellen öyle kusursuzdu ki “Telemak doğru olmayan bir şey söyleyemezdi.” (*To*

⁸⁶ Yazar **katharevusa** yanlılarına, hafif alaycı bir şekilde, böyle seslenir.

⁸⁷ Sakız adasında bir köy.

ταξίδι μου: 155). Doğası buna izin vermezdi. Rumca, Antik Hellen dilininin “devamı”dır. Anlatıcı, bu iki dil arasındaki dialektik bağlantıya dikkat çeker:

“Antik dil kaybolmadı. Onu halkın ağzında bulacaksın. Antik dil, yeni dili anlamayı sağlayacak ve yeni dille Antigin ne anlama geldiğini kavrayacaksın. Bizim dilimiz, Rumca, Helencenin devamıdır. Ancak bir devamlılıktan söz edebilmek için önce değişmiş olması gerekir; aksi takdirde her zaman aynı olurdu. Ne Antik dil tarih içinde hep aynı kalmıştır ne de dünyada değişmeden kalan canlı bir dil vardır. Değişmeyen diller, insanların artık konuşmadığı, unutulmuş, ölü dillerdir.” (*To ταξίδι μου*: 161).

Benzer şekilde başka bir yerde şu ifadeler yer alır: “Antik [Hellenler] dilleri ile aynı yolu aldılar. Her yıl, her on yılda, elli yılda, yüz yılda bir azar azar değişiyordu dilleri. Zaman geçtikçe bizim bugünkü dilimize daha da benzer bir hal alıyordu.” (*To ταξίδι μου*: 185). Halk, geçmişten bugüne uzanan tek bir vücut, tek bir insan gibi görünür. Bir zamanlar “sevmek/öpmek” fiili için “fileo/φιλέω” diyen bu insan, şimdi aynı fiil için “filo/φιλώ⁸⁸” demektedir (*To ταξίδι μου*: 200).

Antik Hellen ve merkezi Atina, geçmişle kurulan bağlantı ve bu bağlantıya dayalı talepler karşısında Makedonya’dan daha önceliklidir. Antik çağ siyasetçilerinden Dimostenis’in ağzından şunları duyarız: “Alsınlar Makedonya’larını da Hellas’ımızı bize bıraksınlar.” (*To ταξίδι μου*: 181). Antik Hellen ve Avrupa kültürü birdir ve örnek alınmalıdır. Anlatıcı, Akropol’de dolaşırken, antik çağ filozoflarının orada oturup sohbet ettiklerini hayal eder. Yanlarına gidip sohbeti dinler. Filozoflar ona Akropol’ün aşağısında dolaşan İngiliz, Fransız ve Alman’ı göstererek bunların kim olduklarını sorarlar. Yazar bu soruyu şöyle yanıtlar: “Goethe, Shakespeare ve Voltaire. Sevgili atalarım, görüyorsunuz ki adları Hellence değil. Zamanında sizin de söylediğiniz gibi barbardırlar.” Ataların bu sözlere tepkisi şu şekilde olur: “Barbar mı? Hadi oradan canım! ... Böyle adamlara barbar deme. Onlar bizdendir. Biz zamanımızda ne yaptıysak onlar da kendi zamanlarında aynısını yapıyorlar.” (*To ταξίδι μου*: 187). Böylece antik geçmişin doğrudan varisleri olan Yunanlıların Avrupalı “erkek kardeşleri” ile akrabalığı

⁸⁸ Yunancada “o” sesini veren iki harf vardır: “ω” (omega) ve “ο” (omikron). Fiiller bu harflerden ilkiyle (“ω” ile) biter; ancak Psiharis, bu iki harfin yazımını tek bir harfe indirmeye çalışarak fiilleri de “ο” (omikron) harfi ile yazar.

birinci elden doğrulanmış olur. İlginç olan bu düşünürler arasında tek bir kadın düşünür ya da şairin yer almamasıdır.

Yukarıda da değinildiği gibi, entelijansiya arasında görülen geç kalmış olma psikolojisi ya da Foti ve Stefano Benlisoy'un deyimi ile “az gelişmişlik bilinci”⁸⁹, Psiharis'in *Yolculuğum*'unda da vurgulanır. Akropol'de toplanmış sohbet eden antik çağ filozofları şöyle derler: “Bir halkın ataları olmamız ne demek biliyor musun? Biliyor musun nasıl ağır bir yüküz?” (*To ταξίδι μου*: 189). Bu sözlerle bir yandan Antik Hellen geçmişi Yunan ulusuna/halkına mal edilirken, diğer yandan bu geçmişin, yetişilmesi ve aşılması gerçekten güç bir zaman dilimi olduğuna dikkat çekilir. Bu sayede geç kalmış olma psikolojisi son derece doğal bir durum olarak gene birinci ağızdan (ataların ağzından) haklı çıkarılır.

Antik Hellen geçmişinin doğrudan varisi olmak bir övünç kaynağıdır; ancak Yunan toplumu “şanlı” bir geçmiş ve yakalamaya çalıştığı batılı bir şimdi arasında sürekli bocalamaktadır. Dimaras'ın da belirttiği üzere geçmişle (Antik Hellen kültürü) diyakronik, şimdi ile (Avrupa/Batı kültürü) senkronik bir bağ kurulmaya çalışılmaktadır (Δημαράς, 2009: 127). Avrupa, Yunanlı'yı Antik Hellen kültürü ile dil aracılığıyla kurduğu bağ nedeniyle sahiplenip destekler. Ancak Batı ile Yunanistan arasındaki ilişki, bugün bile kendi içinde paradokslar barındırır. “Şanlı” bir geçmişin varisi olarak ortaya çıkan “Hellen gururu (elliniki iperifania/ελληνική υπερηφάνεια)”, her yönden ileri bir konumda olan Avrupa uygarlığı karşısında sekteye uğrar. İncinen bu “gurur” kendini sürekli olarak Avrupa'ya ispatlama çabası şeklinde ortaya çıkar. Ninesi anlatıcıyla konuşurken, Antik Hellenlerle sahip olduklarını iddia ettiği kan bağına vurgu yaparak şunları söyler:

“Bir düşünsene! Şimdi bir deden İtalyan, diğeri Sakızlı. Benim babam da Arnavut. Böyle bir soyu dile getirmen yakışık alır mı hiç? [Böyle bir soyu] inkar etmelisin. Seni Perikles'in torunu olarak kabul eden Avrupa, bunu bir öğrenirse ne der sonra? Anında düşüverirsin gözünden.” (*To ταξίδι μου*: 34).

⁸⁹ Bkz. bu çalışmada “Yunan Ulusal Anlatısı” başlıklı bölüm.

Connor, Mackridge, Millas gibi araştırmacıların da belirttiği gibi⁹⁰, kimliği belirleyen asıl kriterin, kim olduğumuzdan çok kim olduğumuza dair inancımız olduğu göz önüne alındığında anlatıcının bu sözlere verdiği karşılık kayda değerdir: “Kendini Rum hisseden, kalbi Rum’um diyen herkes Rum’dur.” (*To ταξίδι μου*: 34). “Hissetmek” sözcüğü ve kalbin bir şeyler söylemesi durumu genel geçer doğrular, somut veriler ortaya konulamadığını belirten göstergeler olduğundan, doğrudan inanç ile ilişkili kavramlar şeklinde yorumlanabilir.

Anlatıcı, iki mekân arasında gidip gelir: Fransa ve Yunanistan. Her ikisini de vatani/memleketi sayan yazar, Aydınlanma ve Fransız Devrimi’nin etkisi ile Paris’i özgürlüğün, eşitliğin ve kardeşliğin öncüsü olarak kabul eder (*To ταξίδι μου*: 40-42, 48). Ayasofya ve İstanbul bir bütün gibidir. Ayasofya İstanbul’un merkezi haline gelmiştir (*To ταξίδι μου*: 102); ancak Türklerin elinde kalan İstanbul, mekân olarak “köleliğin ülkesi” şeklinde sunulur (*To ταξίδι μου*: 42). Buna rağmen, “Rum sadece Rum her zaman kendi yerinde kalacağını ve Şehri’nden⁹¹ bir yere kıpırdamayacağını bilir.” (*To ταξίδι μου*: 58). Anadolu ise Türklerden “temizlenmesi” gereken bir “kölelik ülkesi”dir. Dilden Türkçe kelimeler çıkarılacağına, Türkler Anadolu’dan çıkarılmalıdır; çünkü halk tarafından benimsenen sözcükler artık yabancı sayılmazlar (*To ταξίδι μου*: 211). Tüfekte; tüfek olmazsa taşla; taşla da olmazsa tırnakla Anadolu’dan kovulması gereken Türk’tür (*To ταξίδι μου*: 206-207).

Hellas tam anlamıyla bağımsız değildir henüz. Hellas’ın “doğru bir krallık” olabilmesi için “kurtarılması” gereken topraklar vardır: Sakız, Girit, Midilli, Rodos ve Sisam adaları ile Anadolu kırsalı (*To ταξίδι μου*: 119, 232). Anlatıcı askeri bir kışlada kendisini misafir eden askere şöyle seslenir:

“Türkiye’de Rumlar çoktur. Adalarda çoğunluk Rum’dur. Onları da mı misafir etmeye geliyorsunuz? Kaçı sizi çağırıyor! Kaçı açmış kollarını sizi dört gözle bekliyor! Kaçı sizden yatak ve ekmek istiyor! Önce adaları alın, sonra uygun zaman bulunursa diğerlerini de misafir edersiniz.” (*To ταξίδι μου*: 235).

⁹⁰ Bkz. bu çalışmada “‘Bilinc’e Karşı İnanç” başlığı.

⁹¹ İstanbul, Yunancada Konstantinupoli/Κωνσταντινούπολη (Konstandinos’un şehri) ya da kısaca (büyük harfle yazılmak şartıyla) Poli/Πόλη (Şehir) olarak adlandırılır.

Yazar din konusunun Yunan ulusçuluğunun kırmızı çizgisi olmaya başladığının farkındadır. Ne de olsa “kurtarılmayı” bekleyen kardeşlerle ortak olan unsur dindir: Ninesi yazara şunları söyler: “Dikkat et çocuğum, dine sakın dokunmayasın. Din, bizim için, yurtseverlik demektir. Yurtseverliğe ise şu an ihtiyacımız var.” (*To taçίδι μου*: 37). “Rum için din, vatandan başka bir şey değildir” (*To taçίδι μου*: 88). Din, birleştirici bir güç, “şu an için ihtiyaç duyulan” bir unsur olarak belirir. İstanbul Rumları, yukarıda da değinildiği gibi, sadece okuryazarlıklarıyla değil, dine verdikleri önem yüzünden de topa tutulur. Zaman, silahlanma, öğütlenme zamanıdır: “İstanbul’da böyle... dini işlerle zaman akıp gider. Biri bir şeyler yapmalı. İstanbulluların kilise ve din işlerinden başka şey düşünmelerine izin yok. Tüm enerjileri bunlara gidiyor.” (*To taçίδι μου*: 81-82).

Rumluk, Tanrı tarafından verilmiş özel bir hediye gibi algılanır. Antik Hellen’i, Çağdaş Yunan’a bağlayan halka dildir. Dil aracılığı ile Rumluk kutsallaştırılır: “Rum olarak doğmuş olmanın bir anlamı olmalı. Tanrı senden yaşadığın bu çağda, iki bin yılı aşkın süredir konuştuğun dilin, Sokrates’in zamanındaki gibi değişmeden, aynı kaldığını görmeni istiyor.” (*To taçίδι μου*: 64). Hellen ulusu kutsanmıştır. Smith’in “etnik seçilmişlik miti”⁹² burada bir kere daha devreye girer:

“Ne zaman, ne zaman geleceksin? Gözlerimiz seni ne zaman görecek? Kalplerimiz ne zaman huzura erecek? Kurtarıcımız, yeni yaratıcımız... Yeni dilimizin yeni yaratıcısı yüce İsa? [...] Sen dili, dil de seni zenginleştirecek. Yürüyecek ve vatanın yeniden doğuşuna, özgürlüğe ve yeni dünyamıza ilahiler okuyacaksın. [İşte] o zaman bir ulus gibi görüneceğiz. Bizim de bir şairimiz olacak.” (*To taçίδι μου*: 53-54).

Osmanlı İmparatorluğu zamanında Yunanlıların kilise ve manastır ruhbanları tarafından eğitildiğine ilişkin bir “gizli okul/krifo sholio-κρυφό σχολειό” miti söz konusudur (Κρυφό Σχολειό). Patrikhane, dört yüz yıllık “kölelik” boyunca ulusun sığındığı bir “vatan” ve “sığınak” olarak gösterilir (*To taçίδι μου*: 85). Özgürlük, tanrısal bir emirdir, yazılıdır. Sultan Mahmut’un hayaleti ile birlikte mezarlarından kalkan Türkler, yavaş yavaş mezarlarına dönmeye başlarlar; çünkü “gökyüzünde

böyle yazılmıştır” (*To ταξίδι μου*: 108). Karanlık, ışık ile yenilecektir; ancak buradaki ışık, Aydınlanma’nın *ratiosundan* ziyade Hz. İsa’yı temsil eden ışıktır:

“Işık. Işık. İşte aradığım ışık. Hayır, hayal değildi. Gerçekten Onu gördüm ve sizinle konuştuğum şu anda gayet iyi hatırlıyorum. Biri geliyordu. Biri orada, aşağıda görünüyordu. [...] İşte beklediğim! Uçsuz bucaksız halk, onu takip edip ardından koşuyor. Yükselmeye hazır dalga gibi muhteşem. O bizim şairimiz⁹³, kurtarıcımız.” (*To ταξίδι μου*: 52).

Yazar 1911 yılında *Çınar Ağacının Gölgesinde/Ston iskio tu platanu-Στον ίσκιο του πλατάνου* başlığı altında toplam on beş tane hikâye yayımlar. Metinlerde toplumsal cinsiyet, Türk imajı, zaman ve mekânsal bütünlük algısı açısından dikkat çeken noktalar şunlardır:

Derlemenin ilk hikâyesi olan “Küpeler (Ta skularikia/Ta σκουλαρίκα)” adlı metinde anlatıcı-yazar, Frosa adında bir genç kızdan bahseder. Frosa, babasının yazar olan bir arkadaşına âşık olur. Yazar, yani yaratıcı-üretici-aktif olan erkektir; hikâyeyi istediği gibi değiştirecek gücü elinde tutar. Tutkularına yenilen kadın ise “zayıf”tır, imkânsız bir aşkı yaşar. Erkeğe hizmet etmek, onun gönlünü hoş tutmak kadına biçilen görevler arasındadır. Bay Kostaris, konuğu ile birlikte yemek masasına oturduğunda, konuğuna dönüp kız kardeşinin kendileriyle birlikte masaya oturup servis yapmadığı için kusura bakmamasını söyler (Ta σκουλαρίκα: 37).

“Kartpostal (To tahidromiko deltario/To ταχυδρομικό δελτάριο)” adlı hikâyede kadın, erkeğin anlayamadığı “psikolojik bir uçurum” gibi görülür. Bu uçurum “yabanıl gizlerle, sahtelikle, cinayetle ve çeşit çeşit ağır suçlar doludur” (To ταχυδρομικό δελτάριο: 44). Erkek olduğunu göstermek önem taşır (To ταχυδρομικό δελτάριο: 46), kadınlık ise gizlenmelidir. Yorgos sevgilisi Maria-Leoni ile “toplumsal ve ailesel nedenler” yüzünden evlenmek istemez; ama ayrılmaya da razı olmaz. Kentli bir delikanlının kırsaldan bir kadın alması kabul edilir bir şey değildir. Kaldı ki sözü geçen kadın yurtdışında eğitim almış olsa bile. Burada karşımıza **ithogarfiyanın** ana çatışmalarından biri olan kent-kırsal zıtlığı çıkar. Kırsalı

⁹² Bkz. bu çalışmada “Anthony D. Smith (1939-2016)” başlıklı bölüm.

⁹³ Şair sözcüğü Yunancada “yapmak/yaratmak” anlamına gelen *pio/ποιώ* fiilinden türetilmiştir. Burada hem “yaratıcı” hem “şair” anlamlarını karşılamaktadır.

öven, onun “saflığına” canı gönülden inanmış olan Psiharis bile 19. yüzyıl sonunda Yunanistan’da hızla gelişmekte olan sanayi sonucu ortaya çıkan bu çatışmaya yenik düşer. Burada da – “Küpeler” hikâyesinde olduğu gibi – yazar-yaratıcı-üretici-aktif olan erkektir. Kadının ait olduğu savunulan “özel alan” okura sürekli hatırlatılır: “Evlilik, erkeğin dışarıda yahut tarlasında yahut başka bir yerde çalışırken, senin [kadının] içeride çalışacağı bir evinin olmasıdır” (Το ταχυδρομικό δελτάριο: 49).

“Ulusal Şölen (Ethniko Simbosio / Εθνικό Συμπόσιο)” adlı hikâyede yapılması planlanan ulusal şölenin hazırlıkları için bir komisyon toplanır. Yunan alfabesinin yirmi dört harfinin bir bütün olarak Yunanlılığı temsil ettiği kabul edilirse alfabeyi oluşturan harflerden her biri, bütünün bir parçasını oluşturacaktır. Yunancanın gramatik açıdan cinsli (eril-dişil-nötr) bir dil olduğu göz önüne alındığında, nötr cins olan bu harf isimlerinin uygun son eklerle eril ya da dişil bir isim haline getirilebileceği görülür. Yazar tercihini, alfabenin tüm harflerini birer erkek ismi haline getirmekten yana kullanır.⁹⁴ Dilin yapısı gereği dişilleştirilmesi de – kaldı ki tüm bu harfler oldukları gibi bırakıldığında zaten dişil bir son ekle (a/α) bitmektedir – olanaklı olan bu isimlerin içinde tek bir kadın yoktur. Bu da bize söz konusu bütünün bir “erkek kardeşler” birliği olduğunu hatırlatır.

“Göze göz (Mati ke mati / Μάτι και μάτι)” adlı hikâyede erkeğin de nasıl olması gerektiği tanımlanır. Yerine getirmesi gereken görevler bellidir. Zaten bir erkek çocuğu olan Nikos’un büyüyüp yetişkinliğe erişmesi, “erkek olması” ifadesi ile anlatılır. “Erkek olduğunda” kendisini bazı sorumluluklar beklemektedir:

“Çocuk erkek oluyor. Böyle sakın, işine canla başla bağlı erkekler ulusa ihtiyaç duyduğu temeli verirler. Ata toprağına duyulan sevgi ile, atadan kalan mirası çoğaltmak için verdiği çaba ile, tek bir amaç için [yerine getirdiği] günlük sorumlulukları ile memleket toparlanır, zenginleşir.” (Μάτι και μάτι: 124).

Anlatıcı haksızlık yapmayan çok az anne tanıdığını itiraf eder. Batulika Komina pek de olumlu özellikler sergileyen bir anne/kadın olarak sunulmaz. Kendisine

⁹⁴ Örneğin, “A” sesine karşılı gelen Alfa/Αλφα harfi, eril bir son ek olan –as/aς eklenerek Alfes/Αλφας; “V” sesine karşılı gelen Vita/Βίτα harfi de aynı şekilde Vitas/Βίτας haline getirilir. Oysa oldukları gibi bırakılsa tüm bu harfler dişil bir son ek olan –a/α ile bitmektedir: Alfa, Vita, Gama, Thita...

yakıştırılan nitelermeler – çocuksu, hayvani içgüdülere sahip, kendine hâkim olamayan, sınırsız ve garip zevklere sahip – egemen Avrupa söylemi tarafından üretilip kadına yakıştırılan özelliklerdir. Kadınlar arasında da hiyerarşi söz konusudur. Kadın, “ikinci cins”tir; ancak köle-hizmetçi kadın, “ikinci cins”in de altında yer alır. “Sahibesi” tarafından dövülür, aşağılanır (Μάτι και μάτι: 126). Erkek, erişilmez bir “efendi” gibidir. Gücünü ve kendisine duyulan bu zorunlu saygıyı da bu erişilmezliğinden alır. Baba/erkek çocuklarla ilgilenmez. Bu anneye/kadına yüklenmiş bir sorumluluktur. Anne, çocuğuna karşı haksız davranışlarda bulunurken, babanın evde (özel alanda) bulunmayışı ve mesafeli duruşu nedeni ile tüm bunlardan habersiz oluşu haklı gösterilir. Babanın, çocuğuna karşı bu mesafeli tavrı eleştirilmez; normal, hatta olması gereken bir tutum gibi karşılanır. Ataerkil bir toplumda babanın/erkeğin, kadın ve çocuğun içinde yer aldığı savunulan özel alana bu denli ilgisiz kalışı yazar tarafından en ufak bir eleştiriye tabi tutulmaz, ironik bir durum şeklinde bile sunulmaz.

“İki arkadaş (Dio fili / Δύο φίλοι)” başlıklı hikâyede Batı, örnek olduğu kadar “yoz” bir yaşamı da temsil eder. Metres tutma gibi kötü alışkanlıklar “Avrupa modası”dır (Δύο φίλοι: 152). İki arkadaş, Giorgos ve Thanasis, bu “moda”ya uyarak metres tutarlar. Dahası, tuttukları metresi birbirlerine pas etmekte de bir beis görmezler. Bu metres, Viyanalı bir kadın şarkıcıdır. Yazar, Yunancada “kadın şarkıcı” anlamına gelen “tragudistria/τραγουδίστρια” yerine **katharevusa** yanlılarının kullandığı “sandeza/σαντέζα” sözcüğünü tercih eder. Bu tercihi ile “yoz” yaşamı, “yoz” kabul ettiği bir dille – **katharevusa** – bağdaştırır. Viyanalı şarkıcı Luiza, “yoz” bir “Frank” olarak sunulur. Luiza, gerektiği kadar “arsız”, gerektiği kadar “aklı havada”dır: “Luiza, Viyanalı sandeza, ne utanmaz ne de akli havada [bir kadındı]. Yani gerektiği kadar utanmaz ve akli havadaydı.” (Δύο φίλοι: 149). Luiza, kendisi gibi Viyanalı olan “asil” bir beyle nişanlıdır. Tüm olan bitenden haberi olan bu “asil” bey, bu durum karşısında sessiz kalmayı tercih eder. Luiza, metresi olduğu hiçbir erkeğe gönlünü kaptırmadığı sürece bir sorun yoktur onun için. “Avrupa modası” Rum değerlerinden farklıdır. Her ne kadar ideal olarak sunulsa da “yoz” kabul edilen yanı ile Avrupa da hem erkeği hem kadını ile bir “öteki”dir.

Bir üçleme şeklinde kaleme alınan “Gyges’in Yüzüğü⁹⁵: Üç Efsane (To Dahtilidi tu Gigi: Trimithia / To Δαχτυλίδι του Γύγη: Τριμυθία)” başlıklı hikâyede mucizevi yüzüğün ortaya çıktığı yer, Doğu’dur. Böyle bir durum için Doğu’da olduğu anlatılan bir mit seçilir. Doğu, bir kere daha, gizemli, büyülü şeylerin gerçekleştiği mekân olarak belirir. Anlatıcı, Doğu’da (Lidya) başladığı yolculuğunu Batı’da (Venedik) bitirir. Bu aynı zamanda yabancı bir durumdan akla yapılan bir yolculuğu temsil eder: Varılması ve sürekli ikamet edilmesi gereken mekân akıldır/Batı’dır. Doğu “kötü”yü, Avrupa “iyi”yi simgeler (To Δαχτυλίδι και το καλό: 195). Bu üçlemede “Avrupa ve Asya’nın farkı” iki kadın üzerinden anlatılır. Lidya’da dolaşırken şans eseri Gyges’in yüzüğünü bulan anlatıcı, bu yüzüğün kendisini görünmez kılabilmesini anladığı an, ilk işi kadınlar yalnızken ya da kadın kadınayken neler yaptıklarını, vakitlerini nasıl geçirdiklerini öğrenmek olur. Bu “özel alan”a girmeyi başaran adam, bu sayede onların tüm “gizlerini” öğrenebilecektir. Kadın güvenilir değildir. Her an ihanet edebilir: “Bir [kadını] sevdiğin zaman, sana seni seveceğine dair yemin ederken, sen arkayı döner dönmez aynı yemini bir başkasına eder.” (To δαχτυλίδι και η αγάπη: 158). Avrupa’nın tüm saraylarını, bu yüzüğün kendisine verdiği görünmezlik hediyesi sayesinde gezen anlatıcı, tüm bunlardan ve buradaki kadınlardan – prenseslerden, imparatoriçelerden – sıkılır. Tam bu noktada Doğu – Avrupa söylemine uygun bir şekilde – tüm “cazibesi” ile belirir. Avrupa’daki saraylara, erkekler dâhil, herkes rahatça girip çıkabilmektedir; ama ya “Türk saraylarına?.. Hayır! Olmaz!⁹⁶” Sultanın haremine, sahip olduğu bu yüzük sayesinde, girmeyi başaran anlatıcı burada bir Türk kadına âşık olur. Kadına görünür ve onu kendisiyle birlikte Avrupa’ya kaçmaya ikna eder. Ancak Türk kadın, Avrupa’dan sıkılır ve “köleliği”, “lanet olası Türkiye’yi” özler (To δαχτυλίδι και η αγάπη: 159-161). İstanbul’a dönerler ve anlatıcı burada kadının, kendisini haremdeki Arap ile aldattığını öğrenir.⁹⁷ “Dudusunu” unutmaya çalışan anlatıcı, Venedik’e gider ve burada İngiliz bir kadınla, Myrrina, ile tanışır. İlginç olan, Myrrina’nın Rum bir kuzeninin olmasıdır. Amcası, Rum bir kadınla evlidir. Böylelikle, Hellas’ın Avrupa

⁹⁵ Efsaneye göre, Lidya kralı Gyges, kral olmadan önce bir çobanken, takanı görünmez yapma özelliğine sahip bir yüzük bulur.

⁹⁶ “Olmaz” sözcüğü metnin orijinalinde Türkçedir.

⁹⁷ Tuhaftır ki yazar, harem ağalarının hadım edildiğinden habersizdir.

ile olan akrabalığı da vurgulanmış olur (Το δαχτυλίδι και η αγάπη: 165). Myrrina'yı da bu yüzük sayesinde gizlice takip eden anlatıcı, onun "sadakatine" kendi gözleriyle tanık olur. Myrrina tüm kalbi ile gece gündüz onu düşünmekte, onu sevmektedir. "Özgür" bir ülkededir ve özgürlüğün ne demek olduğunu bilir. Doğu ile Batı'nın farkı da buradadır. Sultanın haremde köle olan Türk kadın "sersem"dir, köleliği ister, köleliği özler. Üstelik sadakatsizdir de. Ama "özgür" bir ülkede doğup büyüyen Myrrina, sevdiğine sonuna dek sadık kalır.

Kadın, erkeğe aittir. Öyle ki tüm varlığıyla sadece onun tarafından bilinmek, hissedilmek ona yeter. Myrrina kendisini görünmez yapan yüzüğü taktığında eşine şunları söyler:

"Yüzükle beni kimse görmüyor. Seni nasıl ve ne kadar sevdiğimi kimse görmüyor. O anda başka biri [erkek] için dünyada yokum. Sadece senin için varım. Diğerleri artık olmadığımı zannediyorlar. Nasıl ve nerede olduğumu yalnızca sen biliyorsun. Ah ne güzel! [...] Bir düşünsene! Görünmezim ama aynı zamanda oradayım! Canım! Her zaman ama her zaman seninleyim! Ne mutluluk! Bu yüzüğü daima takabilirim!" (Το δαχτυλίδι και το καλό: 191).

Nitekim hikâyenin sonunda Myrrina bu dileğini gerçekleştirir. Tüm varlığını kocasına adar. Kimse onu göremez, kocası bile! En sonunda yemeyi, içmeyi unutarak yaşama veda eder.

Türk kadını kendi iradesi ile Rum kahramanla Avrupa'ya kaçır ve gene kendi iradesi ile onu terk edip – artık onu sevmekten vazgeçip – köleliğe döner. Sorun, onun köleliği tercih etmesi değil, erkeğin isteklerine boyun eğmemesidir. Örnek kadın İngiliz Myrrina ise "sevgi", "sadakat", söylemi içinde erkeğe kul köle olur, hatta ölür. Köle ya da bir eşya gibi onunla her yere gider: "Seninle birlikte her zaman, her yere [gidebilirim]. Beni nereye götürürsen, her nasıl istersen..." (Το δαχτυλίδι και το καλό: 195). Bu çerçevede düşünüldüğünde, "köleliğin ülkesi"ne koşa koşa dönen Türk kadın, Adem'e karşı çıkan ilk kadın Lilith'le, erkeğe kendi rızasıyla ve hoşnutlukla boyun eğen İngiliz kadın ise ikinci kadın Havva ile özdeşleştirilebilir. Dikkati çeken diğer bir nokta ise seçilen iki kadının, Avrupa söyleminin iki zıt kutbunu temsil etmesidir. Bir yanda ezeli "düşman" Türk'ün, diğer yanda "ideal öteki" Avrupa'nın kadını bulunur. Yunanlı bir kadının adı dahi geçmez.

En yüksek “değerler”, kadına erkek tarafından öğretilir. Kadın olsa olsa kendisine öğretilen bu “değerleri” erkeğe, zamanı geldiğinde, hatırlatabilir:

- Ah! Myrrina’cığım, nasıl da içimi benden bile daha iyi okuyorsun!
- Cömert ve yüksek [değerleri] bana sen öğrettin.
- Sen de şimdi bana yeniden öğretiyorsun... (Το δαχτυλίδι και το καλό: 204).

Resmi “öteki” Osmanlı/Türk ise metinlerde şu şekilde sunulur: Anlatıcı, tiranlığın sembolü Osmanlı sultanının yanına Gyges’in yüzüğü sayesinde görünmez olarak sızar. Sultana günlerce “katil”, “katilin katili” diye fısıldayarak psikolojik baskı oluşturur. Yüzüğü çevirip kendini görünür kılar ve aynı sözleri bu kez sultanın gözünün içine bakarak tekrarlar. Sultan şaşırır ve tabancasını çekmeye çalışır. Tam o sırada sultanı elinden yakalayan anlatıcı, ona şöyle haykırır: “Katil! Katil! Benimle mi savaşıyorsun? Beni yakalayamazsın; çünkü ben Gerçek’im, çünkü ben Adalet’im Beni hiç kimse yakalayamaz.” (Το δαχτυλίδι και το καλό: 201). Böylelikle anlatıcı (Rum), Gerçeğin ve Adaletin sembolü olurken, sultan (tiran) tüm bunlara pek de akli kesmeyen biri olarak sunulur. Tüm bu yüksek değerlerin sahibi Rum, o kadar onurlu biridir ki sultanın odasına gizlice girmiş olduğu için bile içi rahat değildir. Bu şekilde ulusal “kendi” yüceltilirken, “öteki”, sözü geçen “kendi”yi oluşturan tüm değerlerin karşısında konumlandırılır.

“Hedef (Proorizmos / Προορισμός)” adlı hikâyede en ufak bir başarısızlığın arkasında kişisel bir özeleştiri yerine toplumsal bir durum öne sürülür: Kölelik. Ekonomik bakımdan şansı pek de iyi gitmeyen Antigonos/Deudes yazdığı bir dramayı Paris’te bir tiyatro sahibine gösterir. Tiyatro sahibi oyunu kabul etmez ve üzerinde çalışılması gerektiğini söyler. Bunun üzerine yıkılan Antigonos şunları dile getirir:

“Suç tiyatro sahibinde değil. Belki ırkımızda da suç yok. Her şeyin ama her şeyin suçlusu kölelik. ...Kölelik tabii ki. Çünkü kölenin adı o kadar duyulmamalı. Onun adının duyulması efendisini rahatsız eder. Kellesinden olur. Kölelik. Bunlar hep kölelikten!” (Προορισμός: 92).

Kurduğu hayallerin hiçbirini gerçekleştirememiş, türlü zorluklarla uğraşmak zorunda kalmış olan Antigonos/Deudes, öldürdüğü bir zengin yüzünden hapse girer. Hakkında idam kararı verilen Antigonos/Deudes, Türkler tarafından öldürülmemek için hapisten kaçarak eski bir arkadaşına sığınır. Arkadaşına tüm hikâyesini anlattıktan sonra kendini denize atarak intihar eder (Προορισμός: 101). Bir Türk tarafından öldürülmektense kendi yaşamına kendi son vermeyi seçer.

Rumlar arasından da “kötü” insanlar çıkabilmektedir. Paris’te zengin bir Rum ailenin yanında kalan bay Kostaris, bu “kötü insanlar” tarafından, kendisine bir açıklama yapılmaksızın kapı dışarı edilir (Το παιδί και τα δύο πουλάκια: 36). Ruslar, diğer Slavlar’dan farklı olarak, olumludur: “Siz Ruslar büyük ulusunuz!” (Η πρώτη επίκριση: 109). Anlatıcının, birlikte Bizans tarihi eğitimi aldığı arkadaşı Rus Aleksandr İvanoviç, olumlu bir karakterdir. “İyi” ve “sakin” olmasının yanı sıra saf bir kalbe de sahiptir.⁹⁸

Ulusçuluk teorilerinden ilkçi/primordialist yaklaşımın izleri metinlerde kolaylıkla tespit edilebilir. Resmi tarih anlatısına uygun bir şekilde Antik, Ortaçağ (Bizans) ve Çağdaş Yunanlılığın zaman içinde “kesintisiz” yolculuğu vurgulanır. Bu yolculuğun dil aracılığı ile gerçekleştiği savunulur:

“Ta pedia pezi.⁹⁹ Evet, elbette, atalarımız yeryüzünün bir parçasında, adına Attiki denilen bir yerde böyle söylüyorlardı. Ancak sonraları tüm Hellas’ta ta pedia pezusi demeye başladılar. Bugün ise ta pedia pezune diyoruz. Tanrı’m yardım et! Hangisi doğru? Hangisi yanlış değil?

...

— Yanlış yok!

Elbette yanlış yok. Dönemler var. Her biri kendi zamanında haklıdır. Her biri kendi zamanında doğru olanı söyler.” (Τα παιδιά παίζει: 141).

Atalar kusursuz bir örnektir. Öyle ki onlar “tek ve gerçek Rum” olmayı başarmışlardır (Αρχιμαντρίτης: 84). Antik Hellen de içinde Rum ögesini

⁹⁸ İvanoviç’in yürekten gelen saf iyiliğini anlatmak için Tanrı’nın sıfatlarından biri olan panagathos/πανάγαθος kullanılır.

⁹⁹ Yunancada özne-yüklem uyumu söz konusudur; ancak Psiharis, Antik Attik diyalektinde bu durumun bazı durumlarda bozulduğunu fark eder. **Katharevusa** yanlılarını alaya almak için hikâyesine “Çocuklar oynuyorlar/Ta pedia pezu(e)-Ta παιδιά παίζουν(ε)” yerine “Çocuklar oynuyor/Ta pedia pezi-Ta παιδιά παίζει” başlığını verir.

barındırıyordur. Rumluk, Antik Hellen'den günümüze uzanan bir süreç gibi algılanır. Tıpkı dil gibi Hellenlik de değişe değişe Rum haline gelmiştir. Ancak bu değişim, 18. yüzyılda olduğu gibi, Ortaçağ ile ilişkilendirilerek “kötü” ve istenmeyen bir durum olarak algılanmaz. Böyle bir değişim, aksine, halkın dinamik yapısı sonucu ortaya çıkmıştır. Bu dinamizm dünyanın her yerinde aynıdır. Başına gelen felaketi vezinli bir dille anlatan bir anne, Antik Hellen şairlerinden Arhilogos’la bir kabul edilir (Προορισμός: 87-88). Bu şekilde halk şarkısı da Antik Hellen şiiri ile denk hale getirilmiş olur: “Bak, ne tazedir bizim ulusumuz... Ta antik çağlardan beri içinde beslediği tutku ne canlıdır. ...Bugün gerçek antikitemiz halkta, küçümsenen ve kaba bulunan [insanlarda] hâlâ yaşıyor” (Προορισμός: 88). Antik Hellen geçmişi ile olan bağ okuyucuya sürekli hatırlatılır. Değişe değişe Rum haline gelmiş olan Hellen, nevi şahsına münhasırdır. Asabidir, çabuk parlar. Kavgacıdır; ama iyi niyetlidir. Kararsızdır, birazcık da aylaktır (Ελληνο-ελβετικός πόλεμος: 120). Bir “Rum vatanseverliği”, “Rum kafası” ve “Rum kalbi”dir söz konusu olan (Το Ταχυδρομικό δελτίο: 58, 89, 140).

Yunanistan, “her yerde anıların seni selamladığı”, en ünlü isimlerin bulunduğu mekândır (Αρχιμαντρίτης: 34). Yunanistan, Antik Hellen “ruhu”nun taşıyıcısı olarak belirir. Yunanlı’nın şiire ve tiyatroya olan merakı en üst düzeyden – bir Avrupalı-Parisli tarafından – onaylanır:

“İşte yer, diyordu onlara [arkadaşlarına] Hellas için. İşte köyünü, Aksia’yı bırakıp kalkıp Paris’e gelen biri. Ama ne için? Şiir öğrenmek, bir drama kaleme almak için. Edebiyatı, böylesi bir adanmışlığı başka nerede görebilirsin?..” (Προορισμός: 84).

Burada da mekân olarak Avrupa “değerler ülkesi” şeklinde belirir (Αρχιμαντρίτης: 33). İstanbul ise “vatan/memleket” olarak anılır (Το παιδί και τα δύο πουλάκια: 30). Ulusal kimliğin nasıl bir yol, yerli mi yabancı mı, izleyeceğinin, “ulusal olanın ne anlama geldiğinin tartışıldığı “Ulusal Şölen adlı hikâyede İstanbul’dan, “Bizans’ın başkenti”, “Büyük Konstandinos’un ülkesi” ya da “Konstandinos Paleologos’un ülkesi” şeklinde söz edilir (Εθνικό Συμπόσιο: 57). İstanbul, Hellas sınırları içinde görülmek istenir: “Ah! Ne zaman Şehri Atina’dan hiçbir çizgi ayırmayacak?”

(Εθνικό Συμπόσιο: 58). İstanbul’u Atina’dan ayıran çizgi/sınır ortadan kalktığında Avrupa ve Asya, Hellenliğin “bir ve tek” olduğunu anlayacaktır (Εθνικό Συμπόσιο: 59).

Bir “geçmiş” ve bir “şimdi”ye sahip olan ulusun bir de “gelecek”i olacağı düşünülür. Nairn’in benzetmesiyle ulusçuluğun, Janus heykeli gibi, bir yönüyle “şanlı” geçmişe, diğer yönüyle modern geleceğe baktığı göz önüne alınırsa ulus, söz edilen modern geleceğe çocuklar ve gençler aracılığı ile varabilecektir (Δύο Φίλοι: 146; *Το ταξίδι μου*: 9, 19). Ulusun geçmiş bir zaman diliminde gerçekleştirdiği varsayılan başarıları, gelecekte çocuklar ve gençler tarafından yeniden gerçekleştirilecektir. Böylelikle geçmiş, geleceğe taşınacaktır. Bu bağlamda yazar, geleceğin (metnin yazıldığı zamana göre) Yunanistan’ını anlattığı ütöpik hikâyesi “Hellen-İsveç Savaşı (Ellino-Elvetikos polemos/Ελληνο-Ελβετικός πόλεμος)”nda 1940’lı yılların Yunanistan’ını “Güneş’in, ışığın ülkesi” şeklinde adlandırır (Ελληνο-ελβετικός πόλεμος: 114). Artık hiçkimse Batı’ya gitmek; uzakta bulunan bu yerlerin “barbar yönetimine” ve “karanlığına” maruz kalmak istemiyordur. Hellas ilerlemiş, eski güzel günlerine kavuşmuş ve Batı’yı geride bırakmıştır (Ελληνο-ελβετικός πόλεμος: 114, 118, 124).

Psiharris’in hikâyelerinde Balkanlar’daki rekabet halindeki ulusçulukların hiçbirine değinilmez. Makedonya’ya çok önem verilmez. Atina ve İstanbul başta olmak üzere Ege adaları önem taşır. Makedonya sorunu çerçevesinde beliren Bulgar’ın sözü dahi edilmez. Genel olarak “Slav(lar)” şeklinde adlandırılır. Ancak Rus, bu “Slavlar”dan sayılmaz Aristoteles’in, filozofun öğrencileri tarafından tutulan notlar sayesinde günümüze kadar ulaştığını söyleyen yazar, bu notların ilk defa çevrilerek kurtarılmasını, günümüze varmasını sağlayan medeniyetin kim olduğunu söylemeyi “unutur”. Bilerek ya da bilmeyerek bu bilgiyi yok sayar. Bugün antik uygarlığa ait birçok el yazmasının 9. yüzyılda Araplar tarafından çevrildiğini ve bu şekilde dünyaya yayıldığını biliyoruz. Avrupa’nın “öteki”si olan İslam dünyası olumlu sayılabilecek bir yönüyle anılmak istenmez. Bununla birlikte, metinlerde, günlük yaşamdan sıradan bir Türk’e rastlanmaz. Her yönüyle olumsuz olan tek kişi, tiranlığı ve monarşiyi temsil eden Osmanlı sultanıdır.

Toplumsal cinsiyet açısından bakıldığında, metinlerde marjinalleştirilmiş yerli (Yunan/Rum) kadına rastlanmaz. İki tip kadın vardır: 1) Doğu'nun temsili, 2) Batı'nın temsili kadın. “Öteki”nin kadını Lilith'in yolundan giden “yabanıl” ve başına buyruktur. İtaat etmez. Metresler hep Batılı'dır. Ya Viyanalıdır ya Amerikalı. Metresler için “dişiller” ifadesi de kullanılır. Metinlerde “kadın hali ile”, “dişiler” gibi nitelendirmelere rastlanır. Erkek de egemen söylem içindeki yerini alır. Vatana yararlı olmak, savaşmak ve memleketi zenginleştirmekle yükümlüdür.

Temel çatışmanın, 18. yüzyıl sonlarında olduğu gibi, kölelik ve tiranlık ekseninde geliştiği söylenebilir. “Yabanıl” Doğu'dan başlayan yolculuklar hep aklın ve ışığın sembolü Batı'da biter. Bu da bize somut ya da soyut tüm yolculuklarda varılmak istenen noktanın akıl olduğunu gösterir.

Ulus, ırk ve halk sözcükleri çok yakın anlamda kullanılmaktadır. Ulus/Etnos ve Helenlik/Ellinismos antik zamanlardan bugüne uzanan bir olguya gönderme yaparken, Rum/Romios ve Rumluk/Romiosini günümüz Yunanlı'sını ve Yunanlılığı vurgulamaktadır.

Metinlerde Rum, Rumluk, Rumca, Ruma ait sözcükleri toplam 144 kez kullanılmıştır. Hellen, Hellenlik, Hellençe, Hellen' ait sözcükleri ise 157 kez kullanılmıştır. Bağımsız Yunan Krallığı ve bu krallığın vatandaşı olan Yunanlılar, Hellas ve Hellen sözcükleriyle tanımlanmıştır.¹⁰⁰

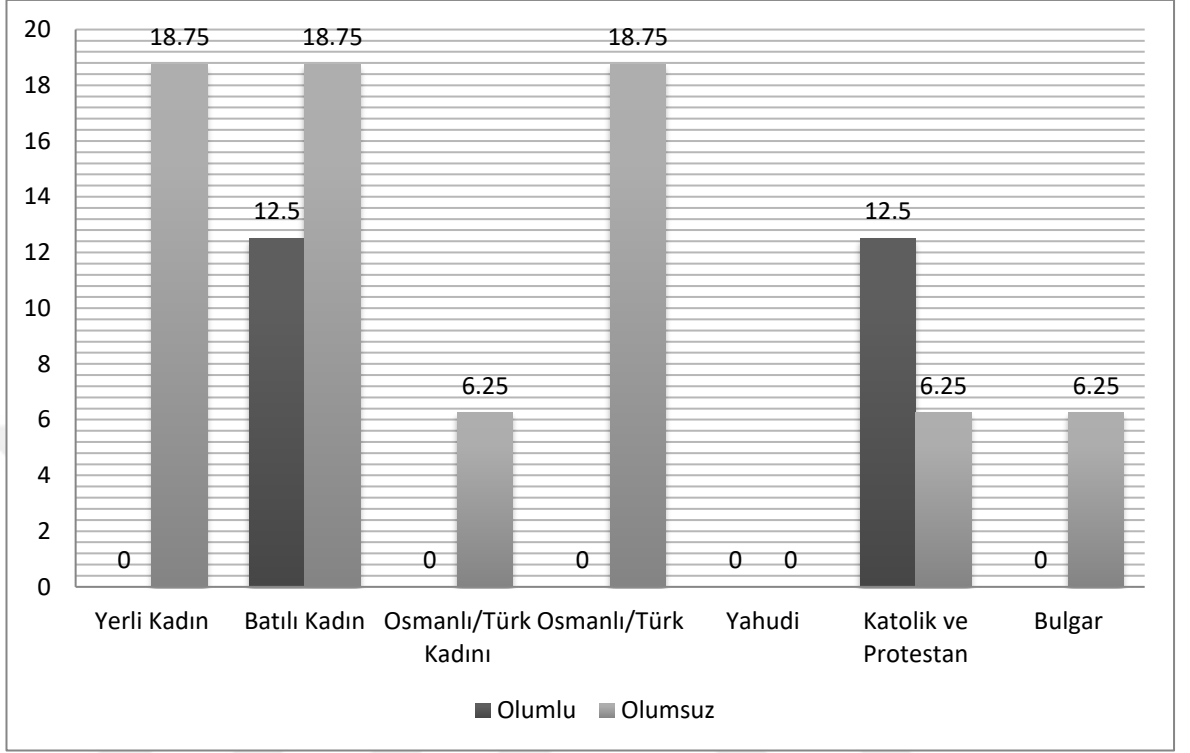
Osmanlı İmparatorluğu'nun Türkçe konuşan nüfusu için, Avrupa'nın bu insanlar için tercih ettiği, Türk sözcüğü kullanılmıştır. Türk, Müslüman anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “öteki” olarak beliren sultan ve yardımcıları, Avrupa tarih yazımının geleneksel “öteki”si olan Doğu, en çok da Osmanlı'dır.

Aşağıda sunulan tablolardaki değerler yaklaşık olarak verilmiştir:

¹⁰⁰ Yazar *Yolculuğum*'un ilk basımında “Rum” ve “Rumca” sözcükleri yerine “Grek” ve “Grekçe” sözcüklerini tercih eder. Eserin 1905 yılından itibarenki basımlarında düzenli olarak “Rum” ve “Rumca” sözcükleri kullanılır. Mackridge bu değişimin nedeninin Eftalotis'in 1901 yılında yayımladığı *Rumluk (Romiosini/Ρωμιολογία)* olduğunu savunur (Mackridge, 2013: 275).

“Öteki(ler)”

(Psiharis’in hikâyelerinde geçen “öteki(ler)”in yüzdelik dağılımı)



Tablo 4.28.

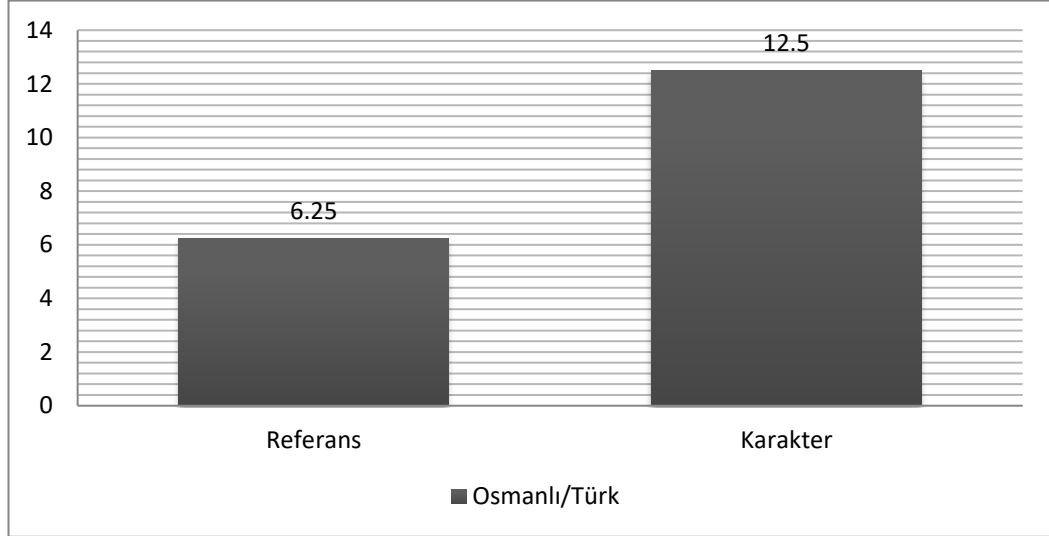
Tabloda hikâyelerin yayın yıllarına göre olumlu/olumsuz karakter/kahraman sayısı verilmektedir. Genel anlamda değinilen (referans) yerli, Batılı, Osmanlı/Türk kadını, Yahudi, Katolik vb. tabloya dâhil edilmemiştir. Referansların tamamı olumsuz imaja sahiptir.

<u>Yıllar</u>	<u>1888</u> (<i>Yolculuğum</i>)		<u>1911</u> (<i>Çınar Ağacının Gölgesinde</i>)	
	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>
Yerli Kadın	0	0	0	1
Batılı Kadın	0	0	1	1
Osmanlı/Türk Kadını	0	0	0	1
Osmanlı/Türk	0	1	0	1
Yahudi	0	0	0	0
Katolik ve Protestan	0	0	0	0
Bulgar	0	0	0	0

Tablo 4.29.

Referans ve Karakter Olarak Osmanlı/Türk

(Hikâyelerde geçen Osmanlı/Türk'ün referans ve karakter olarak yüzdeler oran üzerinden dağılımı)



Tablo 4.30.

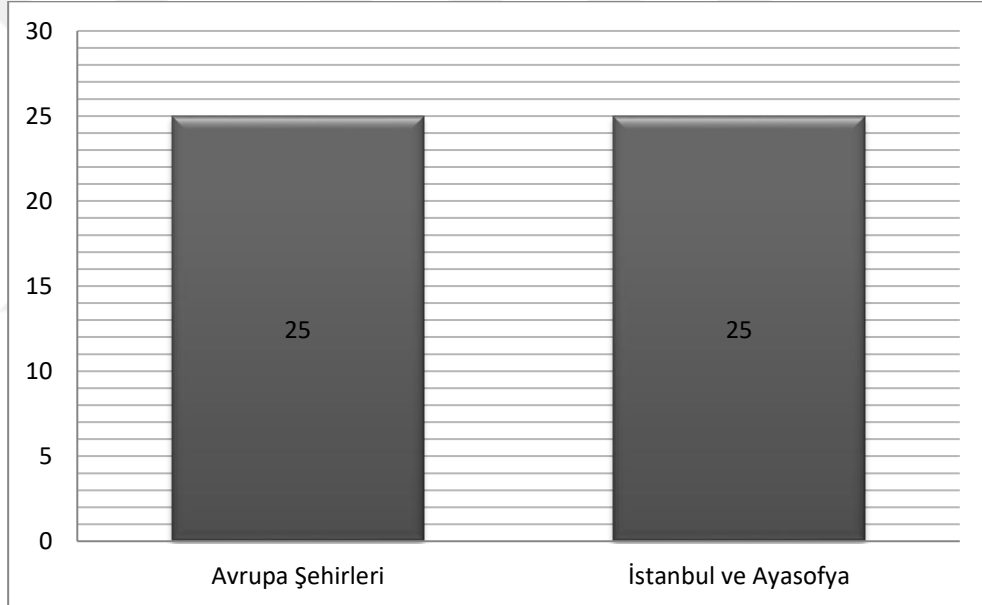
Referans ve Karakter Olarak Osmanlı/Türk'ün hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.31.

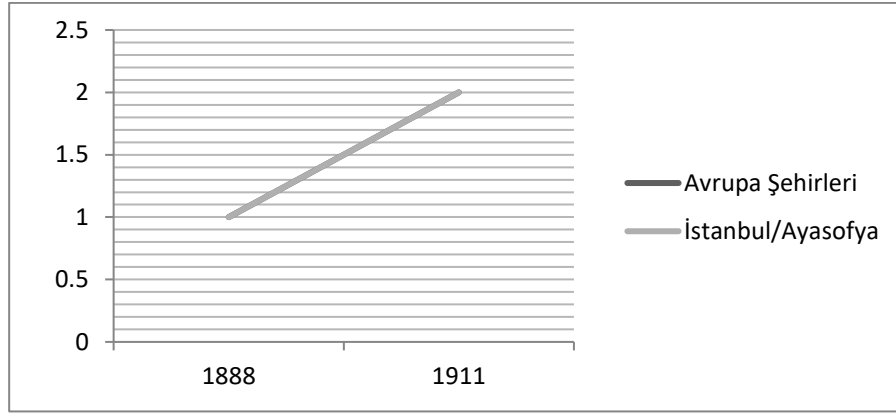
Mekânsal Bütünlük

(Hikâyelerde geçen Avrupa şehirleri ve İstanbul-Ayasofya'nın yüzdelik oran üzerinden dağılımı)



Tablo 4.32.

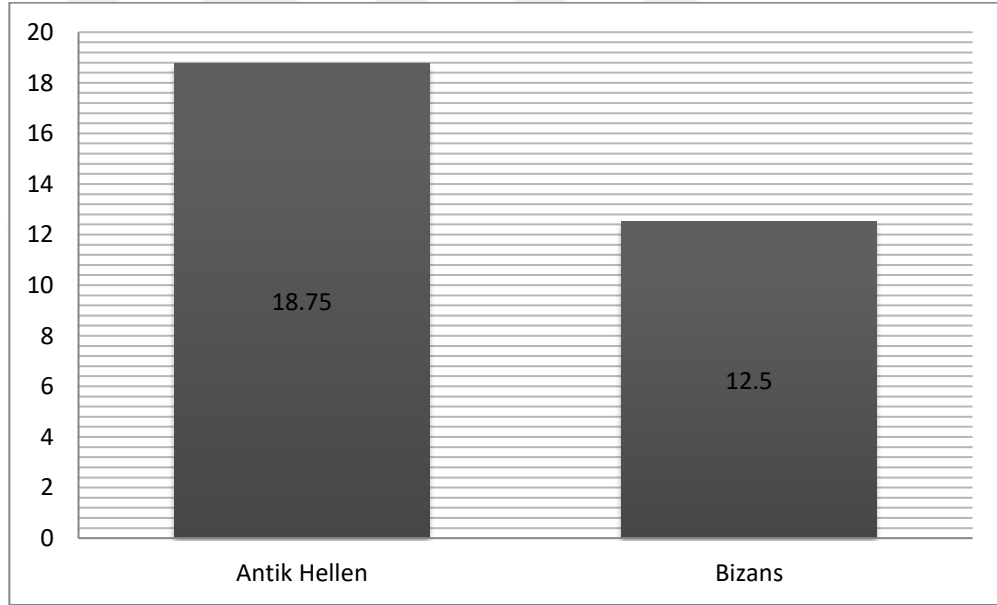
Metinlerde değinilen Avrupa şehirleri ile İstanbul ve Ayasofya'nın hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.33.

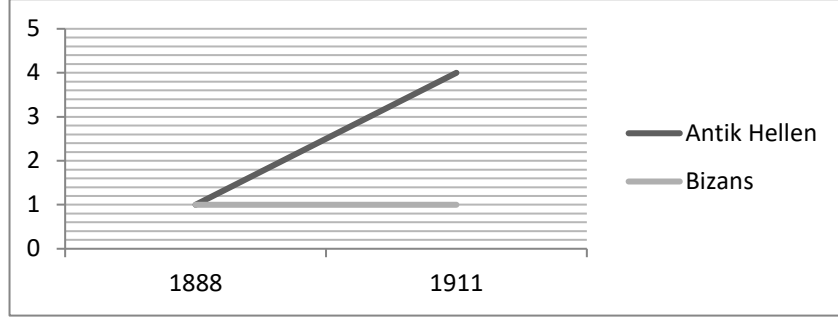
Zamanda Devamlılık

(Hikâyelerde değinilen Antik Hellen ve Bizans geçmişinin yüzdelik oran üzerinden dağılımı)



Tablo 4.34.

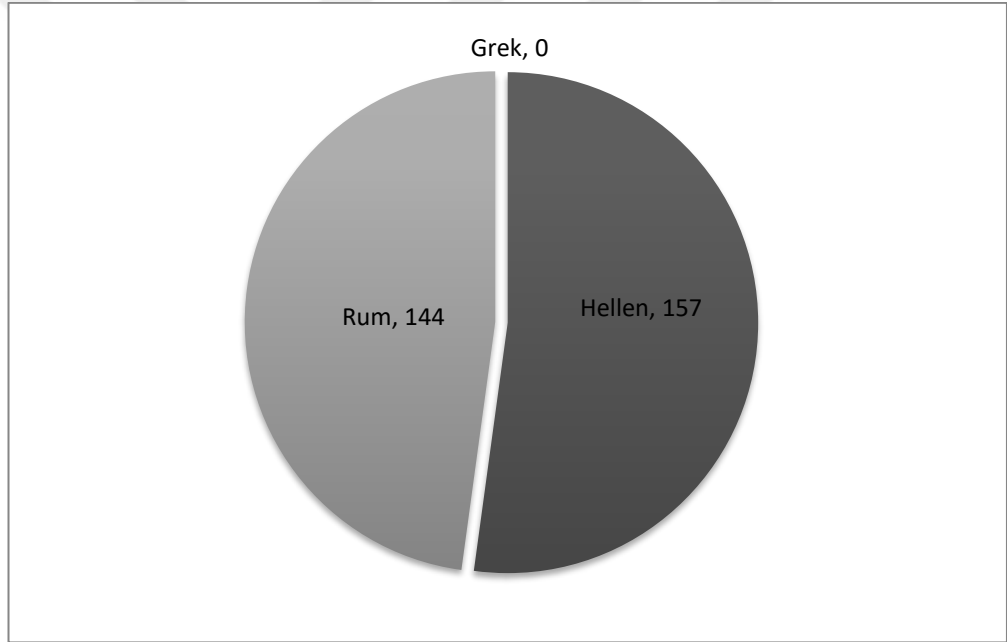
Metinlerde değinilen Antik Hellen ve Bizans'ın, hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.35.

Kimlik Tanımı

(Tabloda Psiharis'in hikâyelerinin tamamında Hellen, Rum, Grek sözcüklerinin ve bunlara ait sıfat ve birleşik adların kaç kez geçtikleri gösterilmektedir.)



Tablo 4.36.

4.5. Hristos Hristovasilis / Χρήστος Χρηστοβασίλης (1861-1937)



Resim 4.5.
Hristos Hristovasilis

Yanya Zosimea Lisesi Mezunları Derneği (Σύλλογος Αποφοίτων Ζωσιμαίας Σχολής Ιωαννίνων).¹⁰¹

Yanya'nın Soulopoulo köyünde seçkin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Hristos Hristovasilis'in doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 1860/1 yılında doğduğu tahmin edilmektedir.¹⁰² Köyünde başladığı eğitim hayatına önce İskeçe Ortaokulu'nda, sonrasında ise İzmir Evangelist Okulu'nda devam eden yazar, siyasi eylemleri nedeniyle Osmanlı makamlarınca pek çok kez tutuklanıp sürgün edilir. 1885 yılında Atina'ya yerleşir ve aynı yıl *En İyi Yılbaşım (İ Kaliteri mu arhihronia / Η Καλύτερη μου αρχιχρονιά)* adlı hikâyesi ile edebiyat dünyasına adım atar. *Akropolis (Ακρόπολις)* gazetesinde bir süre çalıştıktan sonra *Eleftheria (Ελευθερία)* gazetesini çıkarmaya başlar. 1926 yılında Yanya milletvekili seçilen yazar, yaşamının sonuna dek *İpirotika Fila (Ηπειρωτικά φύλλα)* adlı derginin genel yayın yönetmenliğini üstlenir. Dönemin bir gereği olarak pek çok türde yazma gereksinimi duyan Hristovasilis, özellikle **ithografik** türde kaleme aldığı hikâyelerinde Epir

¹⁰¹ Görsel için bkz. <http://www.zosimaia.gr/?page=article&id=222>

¹⁰² Hristos Hristovasilis'in öz yaşam öyküsü için şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Εθνικό Κέντρο Βιβλίου (ΕΚΕΒΙ); Κατσίδα, Δ., 2004, **Ο Βίος και το έργο του Χρήστου Χρηστοβασίλη: γραμματολογική και αρχειακή μελέτη**, Ιωάννινα (doktora tezi) <http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/23023#page/330/mode/2up>

şivesini kullanır. Hikâye, şiir, tiyatro gibi edebi türlerin yanı sıra çok sayıda halkbilim, tarih ve çeviri çalışmaları da bulunmaktadır.

Yazar 1898 yılında ilk hikâye kitabı *Ağıl Hikâyeleri*'ni (Διηγήματα τῆς στάνης) yayımlar.¹⁰³ Bugüne kadar yedi baskısı yapılmış olan bu kitap, yazarın yaşamı süresince sadece iki kez yayımlanır. 1898 yılındaki ilk baskıda dört; 1923 yılındaki ikinci baskıda ise toplam on bir hikâye bulunmaktadır. Biz çalışmamızda derlemenin 1923 yılı baskısında yer alan, 1896-1911 yılları arası kaleme alınmış toplam dokuz hikâyeyi inceleyeceğiz. Yerleşik yaşamdan uzak, dağ ve çoban yaşamının anlatıldığı bu dokuz ayrı metinde bol miktarda halk deyişine ve mitine yer verilir. Osmanlı Müslümanı burada da “İnancın ve Vatanın düşmanı” olarak sunulur. Türk “yakıp yıkar, öldürür” (Η Καλύτερη μου χρονιά:18). Kadın ise daima geri planda tutulur. İleride, “Yeniden Vaftiz Edilen Kadın” adlı hikâyede değineceğimiz “saf” bedenler algısı burada da söz konusudur. Buna göre kadın, erkeği “kirleten”, ona sorun yaratma potansiyeli olan bir varlık olarak algılanır. Evlenmemeyi seçmiş bir erkek “temiz, kirlenmemiş ve tasasız” olarak resmedilirken (Ο Θάνατος του τσιελέγκου: 45), bekâr yaşamı kadın için adeta felaket şeklinde sunulur. Bu durumda erkeğin, “öteki” cins ile hiç temasa geçmemesi gerçek anlamda “temiz” kalması için bir ön koşuldur. Bununla birlikte, “öteki” cinsin, “doğru” bir şekilde yola devam edebilmesi erkek olmadan imkânsızdır. Evlilik dışı cinsel ilişki yaşadığı için toplumun dışına itilen Maria’nın ailesi ve kız kardeşleri için şunlar söylenir: “Ben ona ağlamıyorum! Böyle istedi ve başına bunlar geldi. Anne babasına, kardeşlerine, bu kir ve utançla evlenemeyecek olan zavallı kız kardeşlerine ağlıyorum.” (Η Πομπεμένη: 27). Asla evlenemeyecek olan kardeşler erkek olanlar değil, kız kardeşlerdir. Yola erkek olmadan devam etmek, “ağlanılacak” bir durum gibi sunulur. Kadının “iyi” mi yoksa “kötü” mü bir varlık olduğu sorgulanır. Hiç evlenmemiş çoban şunları dile getirir: “Şu ana kadar kadının ne anlama geldiğini bilmiyorum. Günah mı? Sevgi mi?” (Ο Θάνατος του τσιελέγκου: 54). Erkeksiz bir ev düşünülemez; çünkü kadınlar ve çocuklar erkek tarafından “korunmalı”dır (Ο

¹⁰³ Bugüne kadar yedi yayını yapılmış olan bu kitap, yazarın yaşamı süresince sadece iki kez yayımlanmıştır. 1898 yılındaki ilk yayında dört; 1923 yılındaki ikinci yayında ise toplam on bir hikâye bulunmaktadır (Κατσίου, 2004: 321-322).

Ωρφανεμένος πιστικός: 62). Arap kadın Zara, Müslüman olması nedeni ile Türk olarak adlandırılır. Arap ise, Türk'ten çok daha “olumsuz”dur:

“Köylüler ondan, Türk ve Arap olduğu için ama daha çok da o sıksa bedeni, uzun boyu, kapkara suratı, geniş burnu, kalın dudakları, her biri beş çatallı maşa gibi uzun elleri ile bir Arap olduğu için korkarlardı. İnsan yiyen bir canavarmış gibi korkardı ondan köylüler.” (O Κουτσογιάννης στα Γιάννινα: 91-92)

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi, anlatıcının-yazarın burada sadece izlenimlerini aktardığı gerçeği gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim birkaç satır aşağıda Arap kadın Zara hakkındaki tüm bu şeylerin birer mit olduğu belirtilir (O Κουτσογιάννης στα Γιάννινα: 92)

İslâm, Avrupa söylemine uygun olarak, şeytanlaştırılır. Dağda, ağılda kutlanan yeni yılda dualar edilir, dilekler sıralanır. Sıralanan bu dileklerden biri de “düşman”ın kovulmasıdır. “Düşman” ise Osmanlı Müslümanı’dır: “Çok yaşayın çocuklarım! Tanrı bize, içimizi yiyip bitiren düşmanı, Agarinos’u¹⁰⁴ kovacak gücü versin.” (H Καλύτερη μου χρονιά: 20). Türkler, inanç konusunda “köpekler gibi”dirler: “Biz çobanların yaptığı iş, bir şey hariç, her şeyde iyidir... Kilise işlerinden uzağız. Köpekler gibi, Türkler gibi, günah çıkarmadan, [papaz tarafından] okunmadan, komünyon almadan ölüyoruz.” (O Θάνατος του τσιελέγκου: 51). Türkler ve Arvanitler, yani Sultanın emrindeki Osmanlı Müslümanları, “İsa karşıtı” birer “şeytan”; Hristiyanlık’ın “düşmanı”dırlar (O Θάνατος του τσιελέγκου: 55).

İki farklı kültürün birbirini anla(ya)maması üzerine iyi bir örnek oluşturan “Topal Giannis Yanya”da (O Kutsogiannis sta Giannena / O Κουτσογιάννης στα Γιάννινα)” adlı hikâyede bir yanda dönemin önemli ticaret merkezlerinden biri olan Yanya, diğer yanda ise dağ/çoban yaşamı vardır. “Kör cahil” dağlı çoban Giannis, “saf”, “bozulmamış” kültürü ile sempatikleştirilir. Öte yandan “medeniyet” olarak adlandırılan Yanya’nın “yoz” yanları sergilenir. Yanya’da bulunan İslam dinine özgü yapılar (örneğin Aslan Paşa Camiî) tarafsız bir yaklaşımla betimlenir (O

¹⁰⁴ Agarinos (Αγαρηνός), Müslüman, Osmanlı Türk’ü anlamlarında kullanılır. Bkz. Πόλη για την ελληνική γλώσσα, (Çevrimiçi) http://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/search.html?lq=%CE%91%CE%B3%CE%B1%CF%81%CE%B7%CE%BD%CF%8C%CF%82&dq=

Κουτσογιάννης στα Γιάννενα: 84, 85, 87, 95). Bununla birlikte Türk'ün yaptığı “kötülükler” satır aralarında vurgulanarak okurun hafızası canlı tutulmaya çalışılır. Hayatında ilk defa göl gören Giannis'e arkadaşı şunları söyler: “Ali Paşa burada, [gölün] içinde Bayan Frosini ile birlikte on yedi bey kızını boğdu.” (O Κουτσογιάννης στα Γιάννενα: 87). Benzer şekilde, pazarda satış yapan bir kasap şöyle bağırır: “Ağanın başını kes! Beynini boynunu çıkar! Yöneticinin butunu kes!” (O Κουτσογιάννης στα Γιάννενα: 96). Türk, “öfkesi büyük” ve rüşveti seven bir kimse olarak gösterilir (O Κουτσογιάννης στα Γιάννενα: 91, 96).

Bir yıl sonra, 1899, yayımlanan *Gurbet Hikâyeleri (Diigimata tis Ksntias / Διηγήματα της ξενιτιάς)* başlıklı kitapta toplam on hikâyeye yer verilir. Metinlerde “gurbet” olarak adlandırılan mekânlar – çoğunlukla – İstanbul ve Arto gibi kültürel ve ekonomik açıdan daha gelişmiş olan şehirlerdir. Olay örgüsü ise gurbette değil, Epir bölgesinde yer alan köylerde geliştirilir. Bu on metinde ulusal “öteki” kabul edilen Türk'e ya da herhangi başka bir “öteki”ye rastlanmazken kadın, Avrupa merkezci bakış açısıyla sunulur. Hayaletler gibi, aklın kavrayamadığı, doğaüstü varlıklar hakkında konuşmak sadece kadınlara özgü bir durum gibi gösterilir. Köyde gece gördüklerini sandıkları bir hayalet hakkında “yalnızca kadınlar değil erkekler de” konuşmaya başlamışlardır: “Kilisede yaptıkları tek sohbet, gece köyde görünen gölgeydi. Sohbet o kadar koyuydu ki erkekler de konuşmaya başlamışlardı. Bu o zamana kadar yalnızca kadınların yaptığı bir şeydi.” (O Ξενιτεμένοç: 71). Hayalet hakkındaki sohbet devam ettikçe papaz birkaç kez araya girerek “Susun kadınlar!” diye bağırır; ancak ısrarla devam eden konuşmalar kaşısında papazın tepkisi şu şekilde olur: “Kesin sesinizi lanetliler!” (O Ξενιτεμένοç: 72). Hayalet hakkında konuşan yalnızca kadınlar olmamasına rağmen, Tanrı tarafından “lanetli” kabul edilen sadece kadınlardır.¹⁰⁵ Kadınların söylediklerine inanılmamalıdır. Hayaleti betimleyen kadınlar hakkında anlatıcı-yazar şunları söyler: “Hepsi [kadınlar], herkesin inanacağı – kadın laflarına inanılırsa – farklı farklı şeyler anlatıyordu. Yok gölge bin bir çeşitmiş yok şeytanın ta kendisiymiş...” (O Ξενιτεμένοç: 72). Kadın “bakireliği” vurgulanır: “Baba evinden gelin ve bakire olarak çıktı” (O Ξενιτεμένοç:

¹⁰⁵ Yunanca gramatik açıdan cinsli bir dil olduğu için “lanetliler” sözcüğünün erkek için mi yoksa kadın için mi kullanıldığı rahatlıkla anlaşılır.

73); “...kızımın bakire kucağı” (Το Όνειρο του ξενιτεμένου: 99). Anne olan bir kadın, dini ifadelerle anılır; gözyaşları “kutsal” kabul edilir (Το Όνειρο του ξενιτεμένου: 95, 96). Gurbete çalışmaya giden bir erkeğin evi “erkekten yoksun ev” olarak adlandırılır. Gurbete giden erkeğe dört şey yasaklanır: yalan, hırsızlık, cinayet ve yabancı kadın (Ο Μικρός κριτής: 126). Burada “yabancı kadın” farklı bir ulusun ya da dinin bir üyesi değil, aynı köyden olmayan kadındır.

Yunan ulusunun Osmanlı İmparatorluğu’ndaki “köleliliği” vurgulanır: “Size köleliğin çilelerini anlatamam. Böyle bir yaşamdansa bin kez ölümü tercih edeceğimi söylemem yeterlidir” (Ο Ξενιτεμένος: 81). “Soy’un köleliği” İstanbul’un Osmanlılar tarafından alındığı 1453 yılı ile başlatılır. Bu bağlamda Bizans İmparatorluğu’nun, Korais ve arakadaşlarında olduğu gibi, “karanlık” ve “köleleştirici” bir zaman dilimi şeklinde algılanmadığı görülmektedir. Bunda Bizans’ın 1870’lerden itibaren bir Hellen Ortaçağı olarak Yunan resmi anlatısında hatırı sayılır bir yer etmeye başlamasının payı büyüktür: “İnşallah [yeni yıl] dört yüz yirmi beş yıldır dört gözle beklediğimiz, Soy’umuzun ebedi arzusunu getirir” (Η Καλύτερη μου αρχιχρονιά: 15). Yazar, bu sözlerle düştüğü dipnotta şu açıklamayı yapar: “İstanbul’un düştüğü 1453 yılından o güne [1878: hikâyenin geçtiği tarih] 425 yıl geçmiştir.” Burada dikkat edilmesi gereken, “köleliğin” Yunanistan’ın bağımsız bir devlet olarak kuruluşu ile sona ermemiş olmasıdır. “Kurtarılması” gereken topraklar, “kurtarılmayı” bekleyen “kardeşler” vardır. Mekânsal bir bütünlüğe henüz ulaşılmamıştır.

Hristovasilis 1900 yılında *Tesalya Hikâyeleri* (*Diigimata thessalika / Διηγήματα θεσσαλικά*) başlığı altında toplam altı hikâye yayımlar. “Vaftiz Töreni (Ta Vaftisia / Τα Βαφτίσια)” adlı metinde ana karakter olarak bir kadını, Thimiena’yı, görürüz. Ancak Thimiena, başrolü evin en yaşlı kadını olarak kapabilmiştir. Yetişkin bir erkeğin olmadığı evde bu erkeğin yerini “anne, kayınvalide ve nine” olan en yaşlı kadın alır. Bu durum anlatıcı-yazar tarafından “bir çeşit dişil ataerki” şeklinde tanımlanır (Τα Βαφτίσια: 46). Bu erke sahip olan Thimiena, masada köyün diğer erkekleri ile birlikte yemek yeme hakkına sahiptir. Gelinler/diğer genç kadınlar ise çocuklarla birlikte başka bir masada otururlar (Τα Βαφτίσια: 46-47). Köyde yeni doğan bir kız çocuğunun isim babası olacak olan Gudis, çocuğa hangi ismi koyacağı

konusunda bir karar veremez. Bunun üzerine gidip Thimiena'ya danışır. Ona isimlerin anlamları konusunda öğüt veren Thimiena'ya Gudis'in yanıtı şöyle olur: “Erkek olsaydın, kaçarı yok, edebiyatta ve akılda Trikala'daki Gulas öğretmenden daha büyük olurdun!” (Τα Βαφτίσια: 51). Kadının edebiyatta ve akıl yürütmeye iyi olabildiği, daha doğrusu söz sahibi olabildiği, için erkek doğmuş olması gerekir. Aksi takdirde, sahip olduğu cinsel kimlikle kadın, bu tip alanlarda söz sahibi sayılmaz.

“Pindos Dağı'nda Noel (Χριστούγεννα στον Πίνδο)” başlıklı metin, bir grup arkadaşın Pindos Dağı'nda geçirdikleri noeli konu alır. Avlanmak için dağa çıkan arkadaşlar, geceyi geçirmek için bir Türk kışlasına sığınır. Buradan çıktıktan sonra ormanın derinliklerinde kaybolurlar. Yönlerini bulmaya çalışırken, karşısına Yunan kışlası çıkar. Bu iki kışlaya ilişkin betimleme, “biz” ve “öteki” algısı açısından bir hayli aydınlatıcıdır. Avcılar geceyi geçirmek için o an için boş buldukları Türk kışlasına girerler. Bir süre sonra Türk askerler gelir. Hiçbir suçları olmadığı halde avcılar panikler:

“Türkler, tüten dumandan içeride insan olduğunu anladılar. Bu insanların ne çeşit insan olduklarını bilmediklerinden korkmaya başladılar. Ev sahipleri *yabancıları* kovmaya geldiler. Türkçe olarak bağırıyorlar: Açın bre! [...] Açın bre gâvurlar! [...] Birkaç gâvur öldürmek için bahane arıyorlardı.” ¹⁰⁶
(Χριστούγεννα στον Πίνδο: 23-24).

Türk kışlasından çıktıktan sonra ormanın karanlığında kaybolurlar. Birden ağaçların arasında tüten dumanı görürler. Sevinçle ilerlerler ve dumanın Yunan kışlasından çıktığını fark ederler. Korkusuzca içeri girerken şu sözleri dile getirirler: “Evimize girer gibi cesurca içeri girip orada yüksekte, ıssız yerde, kar üstünde Vatanın şerefi adına duran askerleri, kardeşimiz gibi selamladık!” (Χριστούγεννα στον Πίνδο: 28). “Biz”im askerimiz “Vatanın şerefi adına” kışlada beklerken, “öteki”nin askerinin derdi “birkaç gâvur öldürmek”tir. Hikâyede okur, Anderson'ın “hayali cemaat” olarak tanımladığı ulusun, birbirini hiç tanımayan ancak aralarında bağ olduğu “tahayyül edilen” üyelerine tanık olur. Hiç tanınmayan; ancak “bizden” sayılan

asker, “kardeş gibi”dir; durduğu kışla “ev” gibidir. Bununla birlikte, ormanın içinde yapılan yolculuk da dikkate değerdir. Türk kışlasının olduğu yer ve civarı karanlıktır ve tehlike doludur; oysa Yunan kışlasına yaklaştıkça gün ağarır ve “cehennem”den çıkılır: “Tanrı’m sana şükürler olsun! Yeniden nefes alabildik! Sanki kapkaranlık cehennemden çıkmış gibiydik. Gün ışığının tadını çıkarıyorduk.” (Χριστούγεννα στον Πύργο: 28).

Kudüs’ten gelen değerli bir istavrozun kayboluşunu konu alan “Theofanya İstavrozu (O Stavros ton Theofanion / O Σταυρός των Θεοφανείων)” adlı hikâyede Barba Yorgis ile Pitulis arasında geçen konuşma dikkate değerdir. Kudüs’ten gelen istavrozunu ritüel sırasında kaybeden Barba Yorgis, istavrozunu bulana kendisinden ne isterse vereceğini söyler. Pitulis’in “ne vereceksin?” sorusu üzerine aralarında şu konuşma geçer:

“Ne verecek mişim, diyor... Evimi! Yaşamımı! Her neyim varsa! [kızımı] Lenaki’mi! ‘Ya Türk ya da Yahudi olursa [istavrozu bulan]’ diye sordu birisi. Kendinden emin bir tavırla ‘Ne fark eder ki?’ dedi Barba Yorgis. *Başka ırktan ya da başka dindense vaftiz ederiz olur biter.* İstavrozum bulunsun da isterse dilenci olayım. Nerede istavrozum?”¹⁰⁷ (Ο Σταυρός των Θεοφανείων: 69)

Burada ilginç olan, Barba Yorgis’in din ile ırk arasında kurduğu doğrudan ilişkidir. Bu ilişki sonucu farklı ırktan olduğu kabul edilen bir Türk ya da Yahudi ya da herhangi başka biri Hristiyan dinine geçirilerek kabul edilir bir hale getirilebilir.

Hikâye 1897 yılında geçer. Bilindiği üzere, aynı yılın Nisan ayında Osmanlı İmparatorluğu ile Yunanistan arasında, Teselya’da otuz gün süren bir savaş yaşanmıştır. Bu savaşın sonunda Osmanlı İmparatorluğu galip gelmiş; ancak Teselya Yunanistan’a bırakılmıştır. Her yıl 6 Ocak’ta, Hz. İsa’nın doğumu ve vaftiz edilişinin yıldönümü nedeniyle Ortodoks Kilise tarafından düzenlenen – Türkiye’de de Patrikhane’nin ve son üç yıldır İzmir’de Rum Ortodoks Kilisesi’nin düzenlediği ayinin ¹⁰⁸ basına yansıyan bölümlerinden alışkın olduğumuz üzere – bir ritüel

¹⁰⁶ Vurgu bize aittir. Buradaki “yabancılar” sözcüğü, “öteki”nin “biz”e olduğu kadar “biz”im de “öteki”ne “yabancı” oluşumuzu göstermesi açısından kayda değerdir.

¹⁰⁷ Vurgu bize aittir.

¹⁰⁸ 1922’den beri ilk defa bu yıl (2019), Patrikhane’ye bağlı Bursa Metropolitliği tarafından Bursa’da da düzenlenmiştir.

(Theofania / Θεοφανεία) ile sular kutsanır. Bu esnada suya atılan istavrozun genç erkekler tarafından bulunup çıkarılmasıyla ritüel son bulur. Köyün ihtiyarlarından biri tarafından anlatılan bir efsaneye göre istavroz zor bulunur ya da kaybolursa o yıl halkı kötü şeyler; kolay bulunursa iyi şeyler bekler. Sözlerine Yunan Aydınlanmasının en önemli isimlerinden Rigas Velestinlis'i anarak başlayan ihtiyar şunları dile getirir:

“Ben çocukken, bin sekiz yüzlerden önce, Rigas’ı – ruhu şaadolsun – boğmalarından önce [...] inançsızın, agarinosun ¹⁰⁹ İstanbul’a girdiği yıl Theofania gününde Büyük Kutsamanın yapıldığı Büyük Dere’ [Koca Dere]de istavroz kayboldu. Aynı şey bugün burada, Türklerin Teselya’ya ayak basmaları ile oldu!” (Ο Σταυρός των Θεοφανείων: 67)

Teselya’nın Yunanistan’a verilmesi istavroz üzerinden şu şekilde anlatılır:

“Teselya’nın Türklerin elinden alındığı, istavrozun suya atıldığı yıl, istavroz suya üç kez batıp çıktıktan sonra suyun üstünde hareketsizce kaldı. On, on iki yaşlarında bir çocukcağız onu yakalayıp Despot’a götürdü. Şimdi, çocuklarım, size son [olayı] anlatayım: İstavroz kaybolur ya da bulunmazsa Teselya ister ölümden ister selden ister ateşten isterse kölelikten... Tüh! Tüh! Tüh!..” (Ο Σταυρός των Θεοφανείων: 68)

“Avlanmış Keklik (Kinigimeni perdika / Κυνηγημένη πέρδικα)” başlıklı kısa hikâyede özgürlük- kölelik ikilemi vurgulanır. Şahin tarafından avlanmak üzere olan bir keklik, kaçarken bir evin camına çarpar. Ev sahibi kekliği de şahini de yakalayıp ayrı ayrı kafeslere koyar. Anlatıcı-yazar, özgürlükleri alınıp kafeste tutulan bu kuşlara acır ve gecenin bir vakti her ikisini de arka arkaya ve ters yönlerde olmak üzere salıverir. Kekliği öldürmek üzereyken yakaladığı şahini salıp salmama konusunda bir süre düşünür ve kuşla arasında şöyle bir empati kurar: “Kendimin de bir köle olduğu, Sultan’ın reayası olduğum, hatırıma geldi ve kendimi onun [şahinin] yerine koydum” (Κυνηγημένη πέρδικα).

Hristovasilis, 1902 yılında *Dağ ve Ova Hikâyeleri (Diigimata tu Vunu ke kambu / Διηγήματα του βουνού και κάμπου)* başlığı ile yayımladığı hikâyelerini bir yıl önce

¹⁰⁹ Bkz. bu çalışmada s. 268, 104. dipnot.

Psiharis tarafından düzenlenen dil yarışmasına gönderir. Bu yarışmada ödül alan yazar, ödülünü Menelaos Filindas'ın *Rum Dilinin Grameri* (*Gramatiki tis romeikis glosas / Γραμματική της Ρωμέϊκης Γλώσσας*) adlı kitabı ile paylaşır (Κατσίλα, 2004: 352). Hristovasilis bu kitabında toplam beş hikâyesine yer verir. 1821 ulusal hareketinin önemli isimlerinden Yorgos Karaiskakis' (1780-1827)in öz yaşam öyküsünden¹¹⁰ esinlenilerek kaleme alınmış olan “Bir Kahramanın Doğuşu (İ Genisi enos iroa / Η Γέννηση ενός ήρωα)” başlıklı hikâyede günümüzde bile tanık olabileceğimiz türden bir toplumsal sorun anlatılır. Hikâyeye göre, babasının en gözde çalışanlarından biri olan Fotos ile cinsel ilişkiye giren genç kız, başına bir şey gelmesin diye annesi tarafından kaçırılır. Yana döne kızını ve karısını arayan “yeniçeri gibi vahşi” olan adam, yolda önüne çıkanı öldürerek ilerlerken, ihtiyar bir kadına rastlar ve korku içinde titreyen kadından olup biteni öğrenir. Fotos'la yaşadığı itiş kakış sonucu her ikisi de hayatını kaybeder. Metinde erkeklik ile cesaret arasındaki ilişki vurgulanır (Η Γέννηση ενός ήρωα: 22, 23, 24). Hikâyenin sonunda okur, manastırda bir rahibenin bir erkek çocuğu dünyaya getirdiğini öğrenir. Bu çocuk, “Hellas'ın 1821'de başkomutanı olan Yorgos Karaiskakis'tir” (Η Γέννηση ενός ήρωα: 25). Hikâye boyunca ne annesi ile birlikte kaçmak zorunda bırakılan kızın ne de “erkeklik” ve “namus” uğruna birbirlerini öldürmek zorunda kalan iki erkeğin toplumsal psikolojik durumları sorgulanır. Bununla birlikte yazar, evlilik dışı cinsel ilişkiden hamile kalma durumunu bir hikâyesinde daha konu olarak işler. “İfşa Edilen Kadın (İ Pombemeni / Η Πομπεμένη)” başlıklı metinde Maria adlı bir çoban kızının, uzaktan gelen bir makis¹¹¹ ile girdiği cinsel ilişki sonucu hamile kalması ve köy Kilisesi tarafından, bir nevi ölümüne sürgün edilmek anlamına gelen ve Türkçeye “ifşa” şeklinde çevirebileceğimiz, durumu anlatılır. Maria bu eylemi nedeniyle Kilise ve köyün yaşlı heyeti tarafından yargılanır. Gelin olan genç kadınların aksine, ata ters şekilde bindirilerek ormanın derinliklerine salınır. Bu durumda hayatta kalıp kalamayacağı meçhuldür. Kadının bu durumuna net bir eleştiri getirmese de arka arkaya koyduğu iki ayrı metinde aynı olguyu kurgulaması, yazarın bu toplumsal

¹¹⁰ Bkz. Σαν σήμερα, (Çevrimiçi) <https://www.sansimera.gr/biographies/1259>

¹¹¹ Osmanlı İmparatorluğu'nda öşür/ âşâr vergisini toplayan kimseye verilen ad. Bkz. Osmanlıca-Türkçe Sözlük, (Çevrimiçi) <http://www.osmanlicaturkce.com/?k=makis&t=%40>

duruma dikkat çekme kaygısını gösterir. Nitekim hikâyenin sonunda toplum eleştirilir: “[Maria] Topluma ¹¹² hakaret etmişti. Toplum da onu ölümle cezalandırıyordu. Onu savunmak için ağzını bile açmadı. Herkes ona düşmandı!” (H Πομπυμένη: 33). Yazarın Maria’ya duyduğu sempati şu sözlerinden anlaşılır: “Zavallı Maria’ya ne olduğunu tam anlamıyla bilmiyoruz. [...] Maria evinden ve köyünden sonsuza dek uzak kaldı!” (H Πομπυμένη: 34). Toplumla ilgili duyulan bu rahatsızlık başka bir hikâyede daha dile getirilir: “...toplumsal zincirler ve toplumsal zorunluluklar. Böyle işte Millet!¹¹³” (Meteora’da / Εἰς τὰ Μετέωρα).

“Askerden Uzaklaştırılmış Er (O Apostratos / O Απόστρατος)” adlı hikâyede zorunlu olarak askerden uzaklaştırılmış “iyi” bir er olan Kostas Dontos’un hikâyesi anlatılır. Askerlik, erkeklik, Yunanlık ve cesaret olguları arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Kostas ölüm döşeğindeyken şunları dile getirir: “Erkek gibi, Hellen askeri gibi yürekli bir şekilde ölmek istiyorum.” (O Απόστρατος: 63). Böylelikle erkeği “öteki” cinsten ayıran özellikler belirtilmiş olur: Hellen (askeri) erkektir; “yürekli” olmak erkeğe özgü bir özelliktir. Resmi “öteki”ne gelince, Kostas tarafından hırpalanan Müslüman bir Arvanit’e acıma duygusu ile yaklaşılır: “Zavallı Arvanit uzaklaşırken o garip insan onu takip ediyor mu diye dönüp dönüp arkasına bakıyordu.” (O Απόστρατος: 48). Bununla birlikte “öteki”, “biz”i takdir ettiği, değerimizi anladığı ölçüde “olumlu”dur. “Adil ve kibar” olarak nitelendirilen bir Osmanlı paşası (O Απόστρατος: 58), Kostas’ın askeri yeteneğini görüp onu onurlandırır:

- Hellas’ta asker miydin?
- Evet paşam! diye yanıtladı [Kostas].
- Aferin sana! Rütben neydi?
- Erdim.
- Çok yazık! Sen benim elimde olsaydın seni subay yapardım!..
- Bunu kaptan Dimitrakis de söyledi paşam ama eğitimim yok ki!
- Eğitim mi? [Böyle] yetenek ve delikanlılık karşısında eğitimin ne önemi varmış! (O Απόστρατος: 59)

¹¹² Yazar tarafından büyük harfle yazılmıştır.

¹¹³ Burada “millet”ten kasıt, gene toplumdur. Sözcük, yazar tarafından büyük harfle yazılmıştır.

Türk aynı zamanda korkulandır. Anlatıcının babası, bahçesinde Kostas ile askeri idman yapan çocukları görünce korkar:

“Babam aniden bir Türk’ün çıkıp bizi Paşa’ya, sanki devrim hazırlığındaymışız gibi ispiyon edeceğinden korktu. Köyün bir ucuna birini, öteki ucuna diğerini olmak üzere iki köylüyü, Türk geldiğinde bize haber vermeleri için koydu. Türkiye burası, oyuna gelmez.” (O Απόστρατος: 65)

Özgürlük ile kölelik arasındaki ilişki bu metinde de belirgindir. Kostas, “bağımsız Hellas”ta bir askerken, “özgür bir Hellen vatandaşı”dır; memleketi “köle Epir”e döndüğünde ise yeniden “reaya” haline gelmiştir (O Απόστρατος: 47). Ancak bu reaya, içinde “Hellen ruhu” taşıyan “Hellen çocukları”ndan oluşmaktadır (O Απόστρατος: 50-51). Hellas diye söz edilen yerler, “bağımsızlığına kavuşturulmuş” olan yerlerdir. Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde bulunan yerler ise “Türkiye” olarak anılır (O Απόστρατος: 43-44). Ancak gene de bu yerler, Osmanlı İmparatorluğu’na ait topraklar olarak düşünülmez. Epir için “köle” ifadesini kullanması, anlatıcının-yazarın aklında mekânsal bir bütünlük hayali olduğunu gösterir.

Yazar, okul anılarına ilişkin kaleme aldığı otobiyografik hikâyelerini *Küçük Okulun Hikâyeleri* (*Diigimata tu mikru skoliu / Διηγήματα του μικρού σχολείου*) başlığı ile 1920 yılında yayımlamak ister; ancak basım ertelenir. 1903-1916 yılları arası çeşitli dergilerde yayımladığı bu hikâyelere zaman içinde yenilerini de ekleyerek kitabını aynı başlıkla 1935 yılında yayımlar. Biz çalışmamızda ilk defa 1903-1916 yılları arasında yayımlanan toplam sekiz hikâyeyi inceleyeceğiz. Belirtilen zaman aralığında yayımlanan metinlerin tamamında ezbere ve sadece kilise metinlerine dayalı eğitim sistemi ile papaz öğretmenler tarafından öğrencilere uygulanan işkenceler eleştirilir.

Yazar ilk defa 1916 yılında *Nea Genea ton Proskopon / Νέα Γενεά των Προσκόπων* adlı dergide yayımladığı önsözde aşağı yukarı 1875 yılına dek süregelen eğitim sistemini “karanlık dönem” olarak nitelendirir:

“Başka bir hikâyeci, özellikle benim memleketimde [Epir] aşağı yukarı 1875 yılına dek hüküm süren Yeni Hellen eğitiminin karanlık dönemini konu olarak almak istemediği, yapamadığı, düşünemediği ya da daha doğrusu, eğitim hayatının ilk adımlarında benim çektiklerimi çekme bahtına sahip olmadığı için bu tiranvari eğitimin mağdurlarından biri olarak bu işi ben üstleneyim dedim.” (s. 17)

Bu dönemde yayımlanan hikâyelerin birçoğunda Türk ile öğretmen bir kabul edilir. Her ikisi de “tiran”dır: “Hellenliğin tiranı Türk’tür; gençliğin ise öğretmen.” (Ανάθεμα τα γράμματα: 47); “Okumayı sevmiyor değildim. Daha sonraları Türk boyunduruğunun yapacağı gibi, öğretmen boyunduruğu canımı sıkıyordu.” (Στο Αλληλοδιδασκτικό: 121). Okul ve kölelik aynı anlamda kullanır: “O zamanın gençliğinin aklında okul, kölelikle birdi!” (Στο Αλληλοδιδασκτικό: 114). Türk için kullanılan ifadeler öğretmen için de kullanılır: Vahşi ve suratsız öğretmen; Öğretmen vahşeti; Canavar öğretmen; Tiran öğretmen; Öğretmen tiranlığı; Öğretmen boyunduruğu; Öğretmen kâbusu (Για πρώτη φορά στο σκολειό: 32; Ανάθεμα τα γράμματα: 43, 45, 46; Πώς έμαθα τα γράμματα: 136; Ανάθεμα τα γράμματα: 43, 46; Στο Αλληλοδιδασκτικό: 115; Ανάθεμα τα γράμματα: 45, 49; Πώς δεν έγινα αναγνώστης: 90; Στο Αλληλοδιδασκτικό: 118, 119, 121, 122, 125; Πώς έμαθα τα γράμματα: 136, 143; Ανάθεμα τα γράμματα: 50). Sadece Ortodoks Hristiyanlık tarafından kabul edilen kitaplara değer veren, bunun dışında kalan her şeyi Katolik Papa’nın ya da şeytanın (Papa’nın şeytanlaştırılması da kayda değerdir.) bir icadı olarak gören papaz öğretmen Andrias, Türk “tiran”dan farksızdır. Bununla birlikte Andrias, tüm “kötülüğü”ne, tüm “tiranlığı”na rağmen döneminin adamı olarak değerlendirilir, “başka bir meslektaşından daha iyi ya da daha kötü değildir.” (Ανάθεμα τα γράμματα: 40). Yunan aydınlanmasının en önemli ismi kabul edilen Adamantios Korais’in¹¹⁴ kaleme aldığı *Gramer* kitabı, papaz öğretmen Andrias tarafından içinde dine dair bir şey bulunmadığı gerekçesi ile “değersiz” bulunup “mason” ve “şeytan” kitabı olarak tanımlanır: “Mason ya da şeytan kitabı bu. İncamıza karşı! Şeytan ya da Papa’nın (Adı lanetlensin!) icadı da olabilir.” (Γραμματικής καταδίκη: 104). Anlatıcı-yazar, eğitime devam etmek için gittiği İskeçe şehrinde Sandrazemo adında bir kadının evinde misafir olur. Evde bulduğu

eski bir sandığı açar ve içinde bazı kitaplar bulur. Büyük İskender, Zambelios, Bertold gibi yazarların yanında Nasrettin Hoca'yı da görür. Anlatıcı-yazar “tanıdık” olan, “halktan” olan ve kendisine köyünü, annesini anımsatan şeyler arasında Müslüman bir bilgin olan Nasrettin Hoca'yı da sayar (Στο Αλληλοδιδαχτικό: 123-124).

Bu metinlerde de kadın, egemen söylemin dışında konumlandırılmaz. Anlatıcı-yazar, annesi için A'yı B'yi bilmesene bile diğer her şeyi “her bir kadından, *hatta pek çok erkekten bile* daha iyi bildiğini”¹¹⁵ söyler (Η Καθαρή Δευτέρα: 78). Ancak kadın-anne tarafından bilinen tüm bu şeyler dine ve ev içi yaşama ait bilgilerdir. En sevilen, yazarın hemen hemen tüm otobiyografik hikâyelerinde el üstünde tutulan kadın olan anne dahi bilgide/akılda erkeğin önüne geç(iril)emez. Tarafımızca vurgulanan “hatta pek çok erkekten bile” ifadesi bunu açıkça göstermektedir. Öte yandan, eğitim hayatında yer almış olan iki kadın söz konusudur. Bunlardan ilki anlatıcının-yazarın kız kardeşi, diğeri ise İskeçe’de özel ders aldığı öğretmen kızıdır. Anlatıcı-yazar okuma yazmayı kız kardeşinden öğrenmiştir; ancak bu kız kardeşe okul, kız çocuğunun okula gönderilmesi hakkında köyde çıkan dedikodular nedeniyle yasaklanır (Ανάθεμα τα γράμματα: 37, 39). Yazarın bu durumu iki ayrı yerde vurgulaması, bu konuya dikkat çekme kaygısından kaynaklanıyor olabilir. Eğitim hayatında yer almış ikinci kadın ise anlatıcıya-yazara özel ders vermek üzere eve çağrılan; ancak bu iş için kendisi gelmek yerine kızını gönderen okul müdürü Vernardakis’in “peri görünümlü”, “güzel” kızıdır. Burada kadın, başarılı bir eğitmen/öğretmen olarak değil, yumuşak huyu ve zerafeti ile ön plana çıkmaktadır:

“Peri görünümlü öğretmen kızı, güzelliğiyle beni yönetip kulu kölesi haline getirdi. Aritmide ondan bile daha güçlü olduğumu görünce bana, o sevimli ağzında Orfeas’ın şiiri haline gelen, Grameri, yalnızca Grameri öğretti.” (Πώς έμαθα τα γράμματα: 142)

¹¹⁴ Korais hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. bu çalışmada “Adamantios Korais” başlıklı bölüm.

¹¹⁵ Vurgu bize aittir.

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi kadın, bilgisi ve öğretme yeteneği ile değil, gizli cinselliği, yani güzelliği, sevimliliği ile erkeği “kulu kölesi” haline getiren “özellığı” ile ortaya çıkar. Her iki kadın da kamusal alanda bir yer edinemez. Kız kardeş eve, “peri görünümlü öğretmen kızı” ise nişanlanarak yine başka bir eve kapatılır. Her iki kadının da adı okura söylenmez. Bir hikâyede köpeklere ekmek parçaları atılırken, aynı ekmekten orada bulunan “Türk Çingene kadınlarına” da verilir (Η Καθαρή Δευτέρα: 71). Yayıncı tarafından dipnotta verilen bilgiye göre, “Türk Çingene kadınları” ifadesi metnin el yazmasında bulunmamaktadır. Baskıya girerken böyle bir ifadenin, yazar tarafından, eklenmiş olması konumuz açısından kayda değerdir. Bu şekilde Türk Çingene kadını bir anlamda köpekle “eşdeğer” konuma getirilir; ancak bu “eşdeğerliğin” Çingenelikten mi yoksa Türklük’ten mi geldiği belirsizdir. Nitekim ilerleyen sayfalarda bu kadınlar “kara” ve “çirkin” sıfatları ile nitelenecektir (Η Καθαρή Δευτέρα: 72).

Mekânsal bütünlük arzusu burada da vurgulanır. Haritaya bakıp Atina’yı, İstanbul’u, Yanya’yı ve köyünü bulan anlatıcı-yazar, şunları dile getirir:

“Haritada bu dört noktaya bakıp da Hellen-Türk sınırlarını gösteren sarı çizgiyi gördüğümde, içimden şöyle geçiriyorum: Bu sınırların bozulup da Yanya’nın, köyümün ve İstanbul’un Hellen olacağı o gün ne zaman gelecek?” (Πώς έμαθα τα γράμματα: 137)

Küçük Okulun Hikâyeleri gibi *Kölelik Yıllarından Hikâyeler* (*Diigimata apo ta hronia tis sklavias / Διηγήματα από τα χρόνια της σκλαβιάς*) başlıklı kitap da bu tezde zamansal açıdan koyulan sınırları (1880-1922) aşır 1927 yılında yayımlanır. Kitapta yer alan yedi hikâyeden dördü 1918-1922 yılları arasında çeşitli dergi ve gazetelerde tefrika edilmiştir. Bu çalışmada bu dört hikâyeye yer verilecektir.

İlk defa 1918 yılında *Eleftheron Vima* (*Ελεύθερον Βήμα*) gazetesinde tefrika edilen “Leyla (Η Λειλά)” adlı hikâyede Yunan ulusal tarih anlatısının ana hatları açıkça izlenebilir. Ailesi Yanyalı Ali Ağa tarafından 1821 ulusal hareketi esnasında öldürülen Leyla, Ali Ağa’nın karısı Nuriye Hanım’ın isteği üzerine esir olarak Yanya’ya getirilir. O sıralar bir yaşında olan Leyla büyür, on beş on altı yaşına gelir.

Biyolojik anne babası ile ilgili gerçeği bilmeyip bir Osmanlı Müslüman'ı gibi yetişen Leyla, “gerçek” kimliğini öğrenince babası olarak bildiği Ali Ağa'yı öldürür. Metindeki kimi ayrıntılar bize Leyla'nın Hellas'ın, Ali Ağa'nın ise Osmanlı İmparatorluğu'nun temsili olduğunu; hikâyenin Avrupa-Yunanistan tarih anlatısına uygun bir şekilde kurgulandığını gösterir. Buna göre Leyla, “doğuştan” Hristiyan ve Hellen/Rum'dur. Ali Ağa ise “Türk'tür ve Türk ölecektir”.

Kişinin, bebeklikten itibaren yetiştiği toplumsal ve kültürel çevrenin bir ürünü olduğu, edindiği alışkanlıklardan ya da pratiklerden bir anda vazgeçmesinin çok kolay olmadığı gerçeği “unutularak” ya da görmezden gelinerek Leyla'nın – İlkçi/Primordialist yaklaşımda iddia edildiği gibi – doğuştan taşıdığı dini ve ırksal bir gen olduğuna inanılır. Leyla'nın, anne olarak bildiği ve çok sevdiği Nuriye Hanım'ın ölümü üzerine yeni bir eş arayışına giren Ali Ağa, ona biyolojik babası olmadığı gerçeğini açıklar. Leyla, kendisiyle evlenmek isteyen Ali Ağa'nın bu isteğini kabul eder; ancak nikâh günü onu öldürür ve doğru Yunan Konsolosluğu'na koşarak kendisini Mesolongi'ye göndermelerini ister. Leyla, “özgürlük” anlamına gelen “Eleftheria” adını alır, saçlarını keser ve Evzon kıyafetleri giyer. Buna göre, okura verilmek istenen mesaj açıktır: Leyla (Hellas), “vahşi” ve “kan içici” Türk tarafından “köle” durumuna getirilmiştir. Her ne kadar Türkleşmiş olsa da içinde bir yerlerde uyanmayı bekleyen bir gen (Hristiyan ve Hellen ruhu) vardır. Bu gen uyandığında, Ali Ağa'yı (Osmanlı/Türk'ü) başından atıp (öldürüp) eski günlerdeki gibi yeniden özgür (Özgürlük anlamına gelen Eleftheria adını alır) olacaktır. Leyla'nın saçlarını kesip Evzon kıyafeti giymesi ise bize, bu “uyanış”la birlikte “erkek”, yani ulusa yakışır bir birey olacağını gösterir. Daha hikâyenin başında okura, Leyla'nın Arapçada “gece” anlamına geldiği söylenir. Hikâyenin sonunda ise Leyla, Eleftheria (Özgürlük) adını alır. Dolayısıyla Türk “boyunduruğu” altında geceyi, “karanlığı” yaşayan Yunan ulusu, en sonunda özgürlüğüne kavuşacak, “aydınlık” günler görecektir.

Metindeki kimi ayrıntılar, egemen cinsiyetçi söylem hakkında ipuçları verir. Müslüman bir Osmanlı kadını olarak yetişen Leyla, dönemin diğer Müslüman kadınları gibi ferace ve yaşmak gibi tesettüre özgü kıyafetler giyer. Bu türden

kıyafetler içinde teninin renginin, kaşının, yüzünün net bir şekilde tanınmasına olanak yoktur; ancak anlatıcının-yazarın Leyla betimlemesinden, aslında hayalinde kurguladığı, Avrupa merkezci Doğulu/Müslüman kadın imajının fışkırdığı açıkça görülebilir:

“O zamanlar Türk kadınının güzelliğinin lanet olası bekçisi olan, kara bulutların gece altın sarısı ayı sakladıkları gibi o melek yüzünü saklayan; ne o uzun, yay gibi kaşları ile kara gözlerini, kirpiklerini, o sevimli burnunu, al al yanaklarını, mercan dudaklarını, inci gibi dişlerini, düzgün çenesini ne de beyaz ve temiz alnını, kaymak gibi boynunu, katran karası uzun saçlarını, o inip çıkan göğsünü gösteren, muazzam bir zambak gibi beyaz, bembeyaz kıskanılası yaşmağı giyiyor olsa bile, ya yürüyüş ya da ziyaret amacıyla dışarı çıktığında, aşka düşmüş Yanyalı genç Türk erkekleri onu selvi gibi boyundan tanıyıp dile getirilemez bir acıyla bakıp bakıp aralarında şöyle derlerdi: Ali Ağa’nın kızı Leyla’yı eşi yapacak [adam] ne şanslı!” (H Λειλά: 15-16)

Türk kadınının “köleliği”nin arkasında da yine resmi “öteki” Türk erkeği vardır: “Türk, kadını erkeğin hayat yoldaşı olarak değil, köle olarak görür.” (H Λειλά: 16-19).

1918 yılında aynı gazetede tefrika edilen bir başka hikâye de “Büyük Şeyh” (O Megas Siehis / O Μέγας Σιέχης)’dir. İyiliği ve adaleti ile bilinen Şeyh Ahmet, “olumlu” bir Türk karakter olarak sunulur. “Tanrı’ya saygı duyan”, “dindar”, “ahlaklı”, “iyi”, “zeki”, “sabırlı” ve “masum” gibi sıfatlarla nitelenen Şeyh Ahmet, “sınır tanımayan iyiliği” ve adaleti ile bilinir (O Μέγας Σιέχης: 98, 100, 101, 113, 117, 118). Şeyh Ahmet’in “olumlu” bir karakter olarak sunulmasına karşın, hikâyedeki diğer Türkler “olumsuz”dur. Borcunu ödemeyen, çalan çırpın hep Yanyalı Türklerdir (O Μέγας Σιέχης: 103, 106). Bunun en belirgin örneğini ise yağmur duasına çıkan Türklerde görürüz. Ağustos ayında yağmurun yağmaması üzerine duaya çıkan Yanyalı Hristiyan ve Yahudilerin “duaları tutmayınca” Yanyalı Türkler Şeyh Ahmet’e giderek gayrimüslimlerin dualarının, Müslüman olmadıkları için “kabul olmadığı”nı, kendisinin önderliğinde toplanıp dua etmek istediklerini söylerler. Bunun üzerine Şeyh Ahmet önde, grup arkada olmak üzere öğle sığınağında yürümeye başlarlar. Şeyh Ahmet, Mihos’un bostanına gelince durur ve ona, bostanını

niçin bu sıcakta sulamadığını sorar. Sebze ve meyvelerin öğle sığağında değil, gece serinliğinde sulanması gerektiğini söyleyen Mihos'un bu yanıtı üzerine gruba dönerek şunları dile getirir: “Duydunuz mu sersem insanlar? Bostanını ne zaman sulaması gerektiğini bu Mihos biliyor da Tanrı bilmiyor mu? [...] Şimdi çıkın gidin evinize. Bir daha da Tanrı'nın işine karışmayın.” (O Μέγας Σιέχης: 111-112). Bununla birlikte hikâyede bir tek “olumsuz” Rum'a rastlanır. Kurnaz Drumbalos, suç işlediği halde Şeyh Ahmet'in inancını ve iyi niyetini kullanıp serbest kalır. Thanasis Kounigoulos, Yanyalı yazarlar için Türk'ün bir “düşman”, “kayıtsız kalınan biri” ya da “dostça bir yabancı” olmadığını, bunun aksine “iyi huylu ya da geçimsiz bir hemşehri”yi ifade ettiğini söyler. Araştırmacı bu durumu – farklılık vurgusunun ve önyargıların da metinlerden eksik olmadığını; ancak en az düzeyde olduğunu vurgulayarak – Osmanlı dönemi Yanya'sının çok kültürlü toplumsal koşullarına bağlar. Türk, Yunan, Arnavut, Yahudi ve Çingenenin bir arada yaşadığı şehirde, iyi komşuluğun ve ana dil olarak tek bir dilin, Yunancanın, konuşuluyor olmasının bunda etken bir rol oynadığını belirtir (Κούγκουλος, 2012: 541-543, 545).

Anlatıcı-yazar, Doğu'ya ve İslam'a Avrupa'nın açtığı pencereden bakar. Buna göre Türk/Müslüman, doğaüstü güçlere inanan, bu tür şeylerden medet uman bir kişidir. Gayrimüslimler ise bu türden şeylere inanmayan insanlar olarak sunulurlar. Şeyh Ahmet, Epir'deki Müslümanlar arasında “yaşayan Türk aziz” olarak kabul edilir. Doğaüstü güçlerine öylesine güvenilir ki hastalığı olan ona koşar. Buna karşın, “gayrimüslümler ve özgür düşünceye sahip Türkler, her ne kadar o dönemde Yanya'da ve tüm Epir'de bu türden bir Türk bulunmasa da, doğaüstü güçlere inanmazlar” (O Μέγας Σιέχης: 114). İlginç olan, tüm “olumlu” özelliklere sahip olan Şeyh Ahmet de kendisinde bu türden bir güç olduğuna inanır ve çevresindekileri de bu inanca dâhil eder. Uykusunda Mekke'ye, Medine'ye uçtuğunu ya da cennete gidip Hz. Muhammed ile konuştuğunu zanneder. Tüm bunların “gerçek” olduğunu sanan Yanyalı Türkler ise “hayali yolculukları ve Tanrı'nın sevgili bir kulu olan Şeyh'in gece eylemlerini devasallaştırmaktan, onun kutsallığına hayran kalıp çok yaşaması için dua etmekten başka bir şey yapmazlar” (O Μέγας Σιέχης: 116). Şeyh Ahmet, tüm iyi özelliklere sahiptir. “İncil'i okumadan ve Hristiyan olmadan en Hristiyan Müslüman'dır. [...] Hristiyan mütevazılığına sahiptir” (O Μέγας Σιέχης: 126). Bu

görece “olumlu” yaklaşımın arkasında Şeyh Ahmet’in, hoş giden tüm yanlarını Hristiyanlık’a (“biz”e) uygun görme kaygısı vardır. Farklı inanış şekillerinin tolere edilmesi örtük bir şekilde dahi dile getirilmez.¹¹⁶

Kadınların ulusal kimliği belirgin değildir. Hristiyan bir (erkek) bakkal, Şeyh Ahmet’e gidip kendisine on lira borcu olan bir Türk’ü şikâyet eder. Bakkala hak veren Şeyh, ona “haklısın Rum! Hakkın var” yanıtını verir (O Μέγας Σιέχης: 101-102). Buna karşın her gece incirleri çalınan yaşlı bir kadının kimliği belirsizdir. Hristiyan mı, Müslüman mı, Yahudi mi olduğu anlaşılmaz. Kendisine yalnızca, “dinle kadın, sana ne söyleyeceğim...” şeklinde hitap edilir (O Μέγας Σιέχης: 105). Şeyh Ahmet “sakin” yapılı bir insandır; ancak birgün kardeşiyle yok yere kavga edip sarhoş sarhoş sokaklarda dolaşan bir Türk’e kızıp lanet yağdırır. Türk oracıkta ölür. Bunun üzerine Şeyh Ahmet’in laneti, Türkler tarafından “Tanrı’nın öfkesi” olarak kabul edilir. Birbirlerine her kızdıklarında “Şeyh Ahmet’in laneti bu dünyada ve öte dünyada üzerinde olsun” diye beddua ederler. Anlatıcı-yazar, Şeyh Ahmet’in hiç beddua etmeyen biri olduğunu; ancak “Yanyalı Türklerin, en çok da karılarının, onun lanetini kullandıklarını” dile getirir (O Μέγας Σιέχης: 112-113). Böylelikle, Rum ve Türk’ten kastedilen erkek iken, kadın ya sadece sıradan bir kadındır ya da Rum veya Türk’ün “karısı”dır.

1921 yılında *Atlantis* (Ατλαντίς) dergisinde yayımlanan “Yeniden Vaftiz Edilen Kadın (Ἡ Κσαναβαφτισμένη / Η Ξαναβαφτισμένη)” adlı hikâye, yolda giderken bir Osmanlı Müslüman’ı tarafından tecavüze uğrayan Frosini’yi konu alır. Frosini’ye tecavüz eden herhangi bir Müslüman değil, “lanet bir anadan doğmuş Türk bir Bulgar’dır” (Η Ξαναβαφτισμένη: 34). Daha hikâyenin girişinde Epir bölgesinde yaşayan Türklerin kimler olduğundan bahsedilir. Buna göre burada yaşayan Türkler, “dönme [din değiştirmiş] Rumladır.”¹¹⁷ Asyalı hiçbir Türk bu bölgeye gelmemiştir.

¹¹⁶ Gene de yazarın, otobiyografik hikâyelerinden birinde (Στο Αλληλοδιδαχτικό) kendisine annesini ve köyünü hatırlatan şeyler arasında Müslüman bilgin Nasreddin Hoca’yı da sayması gözden kaçırılmamalıdır.

¹¹⁷ Kounoulos, Vranousis ve Kourmantzis’den aktardığı bilgiye göre, sözlü gelenekte, 17. yüzyılda birçok Hristiyan Ortodoks derebeyinin, gücünü kaybetmemek için Müslüman olduğundan bahsedildiğine değinir (Κούγκουλος, 2012: 542). Araştırmacının bu bilgiyi aktardığı kaynaklar şunlardır: Βρανούσης, Λ., 1968, **Ιστορικά και τοπογραφικά του μεσαιωνικού κάστρου των Ιωαννίνων**, Αθήνα, Εταιρεία Ηπειρωτικών Μελετών ve Κουρμαντζής, Γ., “Από την βυζαντινή στην

Buradaki Türkler ne kadar “tiran” olurlarsa olsunlar, Hristiyan kadınların “namusuna” dokunmamışlardır (Η Ξαναβαφτισμένη: 33-34). Bu “dönme Rumlar”, tüm “kötülükleri”ne rağmen, Türk, yani Müslüman Bulgar kadar “kötü” değildirler. Bu bağlamda Asyalı Türk ile Müslüman Bulgar’ın “eşdeğer” kabul edildiği söylenebilir. Bu noktada yazar, söylemini iki ekseninde geliştirir: 1) İslam dini ile “tiranlık” arasında kurulan ilişki, 2) Asyalı Türk ile Müslüman Bulgar’ın her açıdan sahip olduklarına inanılan “kötülük” anlayışı. Yazar, Epir’e hiçbir Asyalı Türk’ün gelmediğini, buradaki Müslümanların da, aslında, dönme Rumlar olduğunu söyleyerek bir yandan, bölgenin “Yunanlılığı”nı kanıtlar, diğer yandan ise İslam dininin “tiranlaştırıcı” bir özelliği olduğunu vurgular. Müslüman Asyalı Türk ile Müslüman Bulgar ise iki kere daha “kötü”dür; çünkü bunlar hem dinlerinden dolayı “tiran”dırlar hem de “ırken” her türlü “kötülüğü” yapmaya “müsaittirler”.

Yerli “öteki”ye gelince, kadın kamusal alanda istenmez; düşüncesi erkeğinkine denk görülmez. Tecavüze uğrayan Frosini, tecavüze uğramadan önce de

“ahlak bakımından iyi bir üne sahip değildir. [...] Erkeklerle rahatça konuşur; Şarap, rakı gibi alkollü içecekler, hatta teklif edildiğinde sigara dahi içer; Köy işlerine müdahale edip köyün on ikisiyle konuşur, kendi fikrini kabul ettirmeye çalışırdı. Kısacası kadından ziyade erkek gibi yaşardı.” (Η Ξαναβαφτισμένη: 35-36)

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere “saf” ulusal bedenler, “kirletme fantazisi”nin tekrarı ile bu “saflık”larını koruyabilirler (Ahmed, 2015: 61). Tüm bu kabul görmeyen özelliklerine rağmen Frosini, “Hristiyan ve Hellen”dir. Kendisine tecavüz etmeye çalışan Müslüman Bulgar’la zaten “ayaklar altında olan kendi şerefi için değil, o zaman ulusal şerefini de temsil eden dininin şerefi için savaşıyordu” (Η Ξαναβαφτισμένη: 37).

Daha önce de değinildiği üzere, herhangi bir ulusçuluktan söz edebilmek için üretilmiş/yaratılmış bir “kutsal nefret”e ihtiyaç duyulmaktadır. Ulusal kimliğin gene

οθωμανική πόλη (15^{ος}-18^{ος} αιώνας). Σημειώσεις για τον προσδιορισμό της αστικής ιστορίας της πόλης των Ιωαννίνων”, **Ήπειρος. Κοινωνία-Οικονομία 15^{ος}-20^{ος} αι.**, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου

ulusal bir “öteki”ye duyduğu gereksinim, anlatıcı-yazarın şu sözlerinde rahatlıkla gözlenebilir:

“Bu ahlak, annelerimizin ve ninelerimizin Türk’ü, bir köpek gibi kirli sayıp Türk’ün uyuduğu yatağı, çarşafı yıkamaları; Türk’ün çıktığı evi silip süpürüp kutsal yağ dökmeleri; bedensel ya da ruhsal olarak Türk’le her çeşit karışmayı kirli saymaları, bizim ulusal nefretimizi güçlendirip Türk esareti içinde, esaret ki beş yüz yıllık, Hellen Ulusu’nun kirlenmeden korunmasını sağladı. Eğer bu kutsal nefret olmasaydı bugün Hellenlik ve Hellas olmazdı!” (H Ξαναβαφτισμένη: 37)

Hikâyenin sonunda Frosini, yeniden vaftiz edilerek tecavüzün kirinden arındırılır. Dini bir ritüel olan vaftiz, burada, temsil ettiği şeyin çok ötesinde bir anlam kazanır. Müslüman Bulgar tarafından tecavüz edilen “Hristiyan ve Hellen” kadın Frosini, “öteki” ile birleşme sonucu “saf” ulusal özelliğini kaybeder. Bu “saf” ulusal özellik, vaftiz yoluyla – tıpkı bir zamanlar Katolik mezhebinden Ortodoks mezhebine geçen bir Hristiyan’ın yeniden vaftiz edilip edilmemesinin tartışıldığı gibi¹¹⁸ - yeniden kazandırılır. Bu hikâyede Yunan ulusal anlatısının ana hatları rahatlıkla izlenebilir. “Hristiyan ve Hellen” olan Frosini, tecavüz öncesinde de ahlak bakımından “yoz” bir kadındır. Bu yönüyle Bizans’ın son zamanlarında yoldan çıktığı kabul edilen kadın, Hellas’ı andırır. Yoldan çıkan bu kadının bedeni, ceza olarak, “öteki” (Osmanlı İmparatorluğu) tarafından işgal edilir/içine girilir. Sonrasında ise ulusal eril kahramanlar tarafından “kurtarılacak” yeniden vaftiz edilir/yeniden doğar.

1922 yılında *Esperos* (Εσπερος) dergisinde yayımlanan “Cennet Adına (Ya ton Paradiso / Για τον Παράδεισο)” başlıklı hikâyede papazın anlattığı aziz hikâyesi ve cennet betimlemesi üzerine dağa çıkıp münzevi hayatı yaşamayı amaçlayan üç gencin başından geçenler anlatılır. “Kör ve karanlık dönem”, yalnızca Türk “boyunduruğu”nun değil, “bilinçsiz” ruhban sınıfının da bir sonucudur (Για τον Παράδεισο: 130). Papazın, toplumun her alanında söz sahibi olması eleştirilir; ancak yine de papaz ve kilise “dini ve ulusal fikrin koruyucusu” olarak belirir:

Ιστορίας (4-7 Σεπτεμβρίου 1985), Γιάννινα, 9-25.

¹¹⁸ Bkz. bu çalışmada “Gelenekçiler” başlıklı bölüm.

“Papaz dinin ve ulusal fikrin koruyucusuydu. Bugün Hristiyan ve Hellen olmamızı yalnızca papaza borçluyuz. O sürüsü için canını ortaya koyan iyi bir çoban olup bizi Muhammed’in kurtlarından, Türklerden ve Arvanitlerden, kurtardı!” (Για τον Παράδεισο: 132)

Papaz sayesinde topluluk “daha dini, daha ulusal ve daha ahlaklı” bir hale gelmiştir. Burada Zambelios’un “demokratik” ya da Hristiyanlık’ın “mistik ögesi” şeklinde adlandırdığı ruhban ve halk birliğini görürüz. Hatırlanacağı üzere, Osmanlı egemenliği boyunca Yunanlılığın bu şekilde (gizli okul miti) korunduğuna inanılmıştı. Alıntıda dikkati çeken nokta, “öteki”nin inancının şeytanlaştırılmasıdır. Bu şeytanlaştırma şu şekilde gerçekleşir: “Sürüsü için canını ortaya koyan” papaz, Hz. İsa ile “özdeş” hale getirilir.¹¹⁹ Çoban (Hz. İsa), sürüsünü (insanlığı) “Muhammed’in kurtları”ndan (Şeytan’dan) korur. Bu şekilde “öteki”nin dini, İslam, bir kere daha şeytanlaştırılmış olur.

Hiç kimse “altın hayal”in gerçekleştiğini görmeden ölmek istemez. Söz konusu “altın hayal” ise “İstanbul ve Ayasofya’nın Hellen İstavrozu ve Hellen Özgürlüğü altında [olması]”dır (Για τον Παράδεισο: 133). Cennetteki bir kiliseden söz edilirken şöyle söylenir: “Ayasofya’dan kat be kat daha geniş ve yüksek...” (Για τον Παράδεισο: 134). Sözü geçen kilise, Tanrı’nın sarayıdır. Bu da bize Ayasofya ve İstanbul’a verilen hayati önemi gösterir. Tanrı’nın cennetteki sarayı ile yeryüzünde bir tek Ayasofya boy ölçüşebilir.

Hristovasilis’in incelenen hikâyelerinin tamamı halk dilinin Epir diyalekti ile yazılmıştır. Halk şarkılarından örneklerle ve halk mitlerine bol miktarda yer verilir. Din ögesi çok belirgindir. Metinlerin tümünde bir kimlik unsuru olarak Hristiyanlık vurgulanır. “Öteki”, Osmanlı sultanının emrindeki tüm Müslümanlardır. Bu Müslümanlar içinde Arvanitler, özellikle vurgulanır. Halktan karakterler arasında olumsuz bir Türk’e rastlanmamakla birlikte, Balkanlar’daki rakip ulusçulukların

¹¹⁹ “Ben iyi Çoban’ım ve benim olanları tanırım. Benim olanlar da beni tanırlar. Baba’nın beni tanıdığı, benim de Baba’yı tanıdığım gibi, Koyunlar için canımı veririm. Bu ağıldan olmayan başka koyunlarım da var. Onları da getirmeliyim. Sesimi duyacaklar; böylece tek sürü, tek Çoban olacak.”

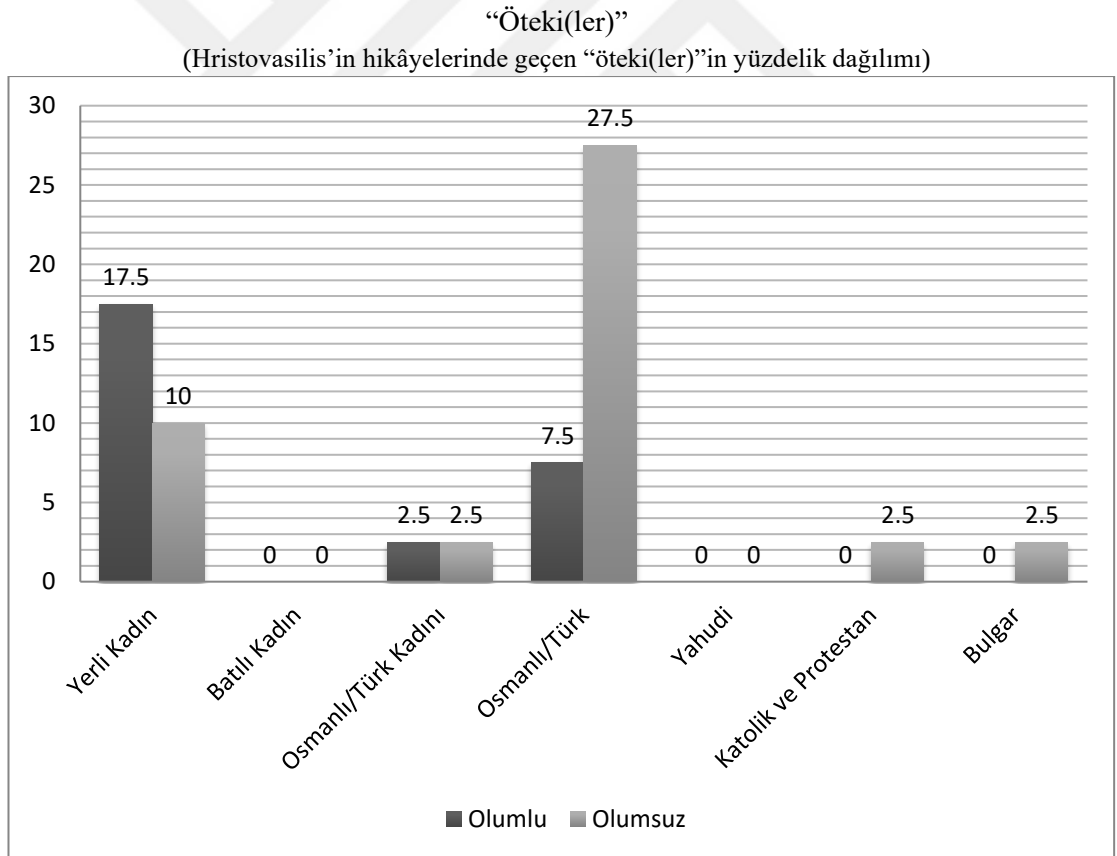
etkisi ile Bulgar da hatırı sayılır bir ötekileştirmeye uğrar. Avrupa’da üretilmiş Doğu ve İslam imajına uygun olarak Türklerin, hurafelere ve doğaüstü güçlere inanan bir halk olduğu vurgulanır. Bunlara inanan sadece Türkler değildir. Hristiyan yerli kadınların da bu türden inançları vardır. İslam dininin “ilerleme” önünde bir “engel” oluşturduğu söylemi göz önüne alındığında, aynı söylemin yerli-yabancı, Müslüman-Hristiyan fark etmeksizin tüm kadınlık üzerinde de işlerliği olduğu görülür. Doğulu Müslüman/Türk kadın, gene Avrupa söylemine uygun bir şekilde, gizli cinselliği, güzelliği ve alımlılığı ile belirir. Bununla birlikte Türk kadını, yerli/Hristiyan kadından daha “öteki” değildir. Bu kadın da “köle”dir ve arkasında yine aynı “tiran”, yani Türk erkeği vardır. Hikâyelerde tek bir olumlu Türk’e rastlanır: Yanyalı Şeyh Ahmet. Ancak bu Türk’ün “olumluluğu”nun da eylemlerinin, yazar tarafından, Hristiyanlık’a çok uygun bulunuşundan geldiği söylenebilir. Öte yandan, cami gibi İslam dinine ait yapı ve mekânların betimlemesinde tarafsız bir yaklaşım sergilenir. Metinlerde dönemin papaz öğretmenlerinin de ötekileştirildiği gözlemlenir. Pek çok yerde Türk ile bir ve aynı kabul edilen bu öğretmenler din, kilise ve ulus söz konusu olduğunda “biz”den sayılırlar. Bu yaklaşımın da ardında “gizli okul” mitinin yattığı söylenebilir.

Dönemin pek çok metninde olduğu gibi bu metinlerde de “cesur/yürekli” olmak, “erkek” olmak ile ilişkilendirilir. Hemen heme her şeyi ile erkeğe denk olabilecek tek kadın, cinselliğini kaybetmiş en yaşlı kadındır; ancak bu kadının erki de bir yere kadardır. Erkeğe ait olduğuna inanılan edebiyat ve akıl alanlarında söz sahibi olmasına izin verilmez. Bununla birlikte, evlilik dışı cinsel ilişki nedeniyle kadınların ölümle cezalandırılması sorununa dikkat çekilir. Toplumun bu konudaki sert kurallarına üstü kapalı bir eleştiri getirilir. Erkek tarafından “korunma” durumu ile her iki cinse de somut toplumsal roller yüklenir. Kadında, çocuğu ile birlikte “korunma” ihtiyacı yaratılırken, erkeğe her koşulda “güçlü” olma sorumluluğu yüklenir (ya da başka bir deyişle “güçsüz” olma/birini koruma zorunluluğu olmama hakkı tanınmaz).

Bkz. İncil (Yuhanna, 10: 14-16). Yunanca orijinali için bkz. Καὶνὴ Διαθήκη (Κατὰ Ιωάννην, Ι΄: 14-16).

Megali İdea söylemi, özgür/kurtarılmış-köle/kurtarılmayı bekleyen topraklar ikilemi ile satır aralarında vurgulanır. 1902 yılında yayımlanan “Askerden Uzaklaştırılmış Er” adlı hikâyede “Hellas” sözcüğü, Yunan ulusal devletinin sınırları içinde kalan yerler için kullanılırken, Osmanlı İmparatorluğu “Türkiye” şeklinde anılır. Bununla birlikte İmparatorluk içinde hâlâ “köle” durumunda bulunan yerlerin olduğuna inanılır. Yunanca konuşan Ortodoks nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgeler “köle”, yani “kurtarılmayı bekleyen” mekânlardır. Bu şekilde “Soy’un köleliği” okurun hafızasında canlı tutulmaya çalışılır. İstanbul ve Ayasofya’nın “yeniden Hellen olması”, Yunanistan topraklarına katılması arzu edilir.

Aşağıda sunulan tablolardaki değerler yaklaşık olarak verilmiştir:



Tablo 4.37.

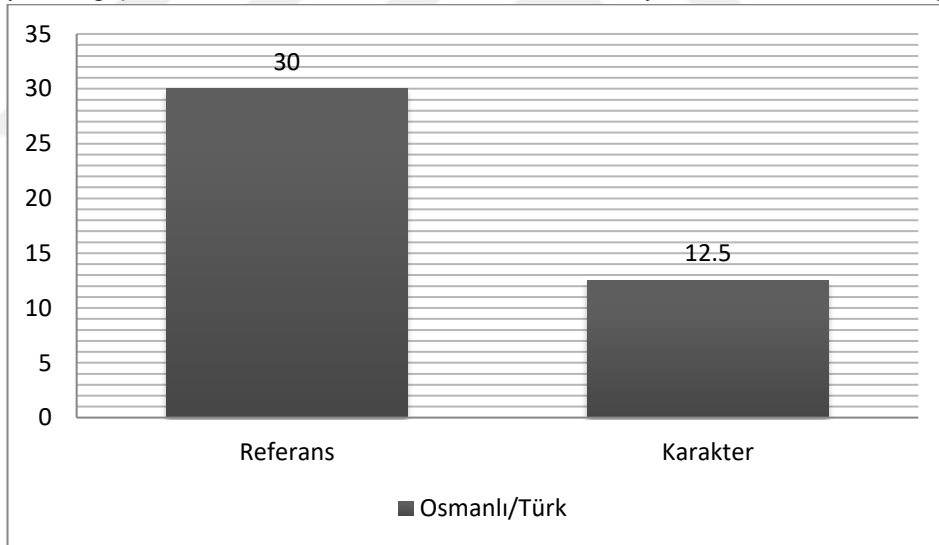
Tabloda hikâyelerin yayın yıllarına göre olumlu/olumsuz karakter/kahraman sayısı verilmektedir. Genel anlamda değinilen (referans) yerli, Batılı, Osmanlı/Türk kadını, Yahudi, Katolik vb. tabloya dâhil edilmemiştir. Referansların tamamı olumsuz imaja sahiptir.

Yıllar	1896-1911		1912-1922	
	Olumlu	Olumsuz	Olumlu	Olumsuz
Yerli Kadın	2	0	2	1
Batılı Kadın	0	0	0	0
Osmanlı/Türk Kadını	0	0	0	0
Osmanlı/Türk	0	0	1	1
Yahudi	0	0	0	0
Katolik ve Protestan	0	0	0	0
Bulgar	0	0	0	1

Tablo 4.38.

Referans ve Karakter Olarak Osmanlı/Türk

(Hikâyelerde geçen Osmanlı/Türk'ün referans ve karakter olarak yüzdelik oran üzerinden dağılımı)



Tablo 4.39.

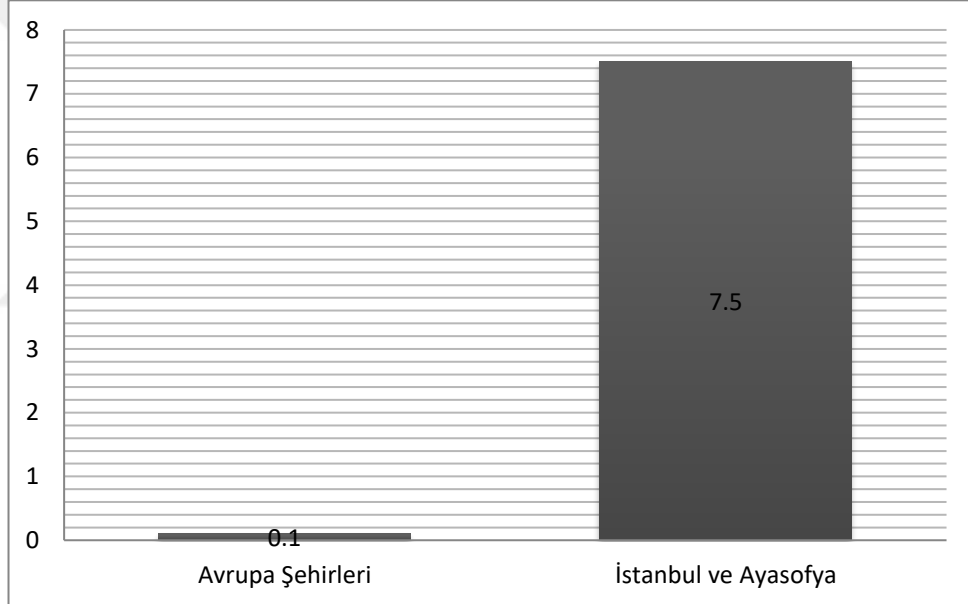
Referans ve Karakter Olarak Osmanlı/Türk'ün hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.40.

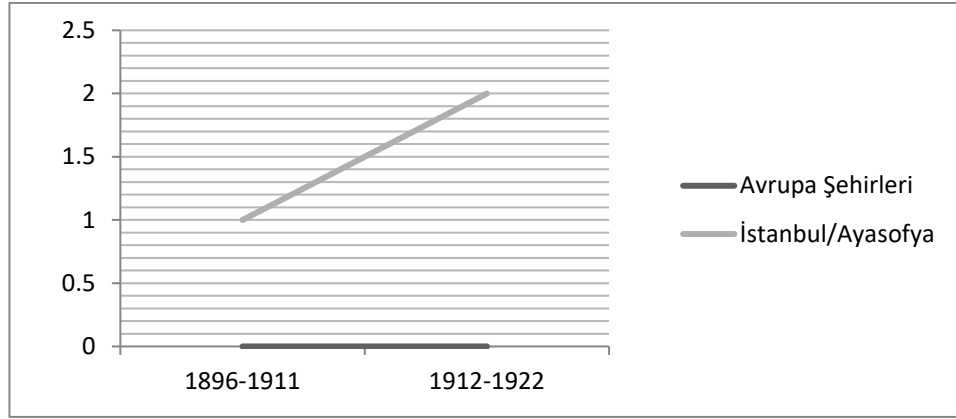
Mekânsal Bütünlük

(Hikâyelerde geçen Avrupa şehirleri ve İstanbul-Ayasofya'nın yüzdelik oran üzerinden dağılımı)



Tablo 4.41.

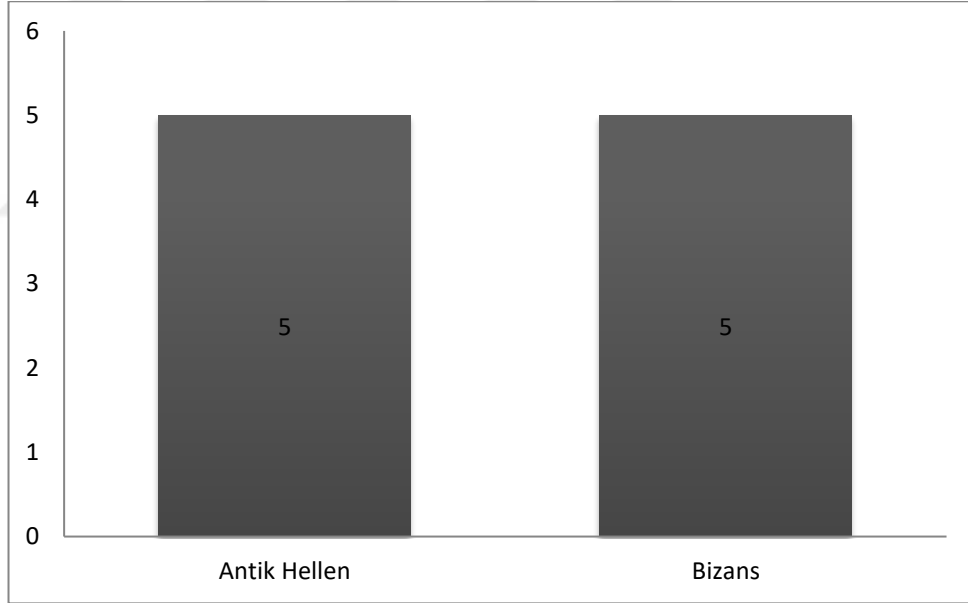
Metinlerde değinilen Avrupa şehirleri ile İstanbul ve Ayasofya'nın hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.42.

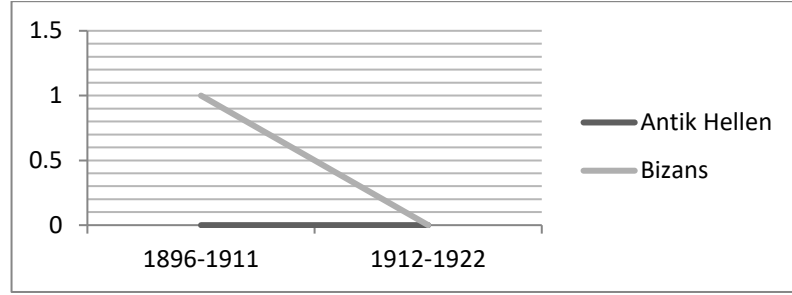
Zamanda Devamlılık

(Hikâyelerde değinilen Antik Hellen ve Bizans geçmişinin yüzdelik oran üzerinden dağılımı)



Tablo 4.43.

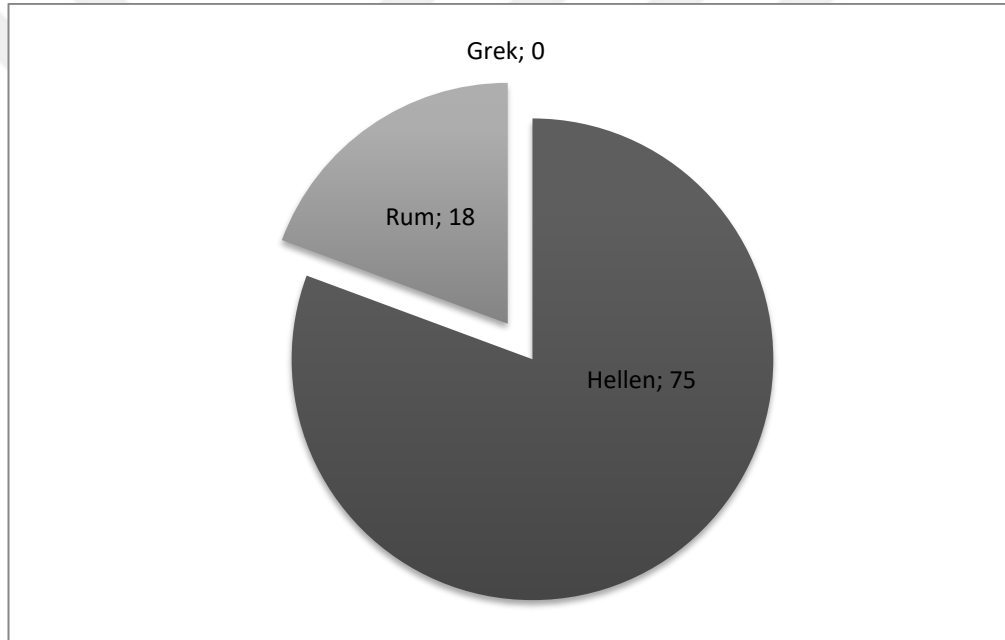
Metinlerde değinilen Antik Hellen ve Bizans'ın, hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 4.44.

Kimlik Tanımı

(Tabloda Hristovasilis'in hikâyelerinin tamamında Hellen, Rum, Grek sözcüklerinin ve bunlara ait sıfat ve birleşik adların kaç kez geçtiği gösterilmektedir.)



Tablo 4.45.

SONUÇ

Bu çalışmaya başlarken amacımız, Yunan ulusal kimliğini oluşturan anlatılardan hangisinin 1880-1922 yılları arası yayımlanan hikâyelerde yeniden nasıl kurgulandığını araştırmaktı. Bu amaç doğrultusunda çalışma alanımızı, belirtilen yıllar ve Çağdaş Yunan Edebiyatı tarihinin üç temel referans kitabında¹ genişçe yer verilen beş yazarla belirledik; edebi tür olarak ise hikâye ile sınırladık. İncelediğimiz 281 hikâyede, ulusal kimliğin ayrılmaz bir parçası olan ötekileştirmenin ağırlıklı olarak kullanıldığını gördük. Bir “öteki” yaratmanın, yalnızca Osmanlı/Türk’e yönelik olmayıp aynı zamanda yerli ve yabancı tüm kadınları da içerdiğini gözlemledik.

Yuval-Davis ve Berktaş gibi araştırmacılar kadının, iktidar ilişkileri çerçevesinde güçsüzleştirilerek ötekileştirildiğine dikkat çekerler. Bu bağlamda kadına “kültür muhafızlığı” ya da ulusal onurun “sembolik taşıyıcılığı” gibi görevler yüklenerek ev içi alanda kalması arzulanır. Kadınlar bir topluluğun kimliğinin bireysel ve kolektif “sembolik taşıyıcıları”dır. Çocuklarla ve topluluğun geleceği ile ilişkilendirilirler. Bu durum özellikle üç hikâyede çok belirgindir. Hristovasilis’in *İfşa Edilen Kadın* adlı hikâyesinde evlilik dışı cinsel ilişki yaşayarak ait olduğu topluluğun (köyün) onurunu “zedeleyen” kadın, Maria, ölüme gönderilir. Aynı yazara ait *Yeniden Vaftiz Edilen Kadın* başlıklı hikâyede Ortodoks Hellen kadın Frosini, kendisine tecavüz eden Müslüman Bulgar ile kendi onuru için değil ulusal/dinsel onur adına mücadele eder. Ölen ya da tecavüze direnen bu kadınların her ikisi de ait oldukları topluluğun/ulusun “onurunu kurtarırlar”. Papadiamandis’in *Hristos Milionis* adlı hikâyesinde de benzer bir durumla karşılaşırız. Müslüman Osmanlı/Türk bir ağa tarafından kaçırılıp hareme atılan Ortodoks Hellen Vasula, hapsedildiği yerden kaçarak kendi topluluğunun “onurunu kurtarır”.

İncelenen toplam 281 hikâyede, toplumsal cinsiyet açısından tespit edilen durumlar şu şekilde sıralanabilir:

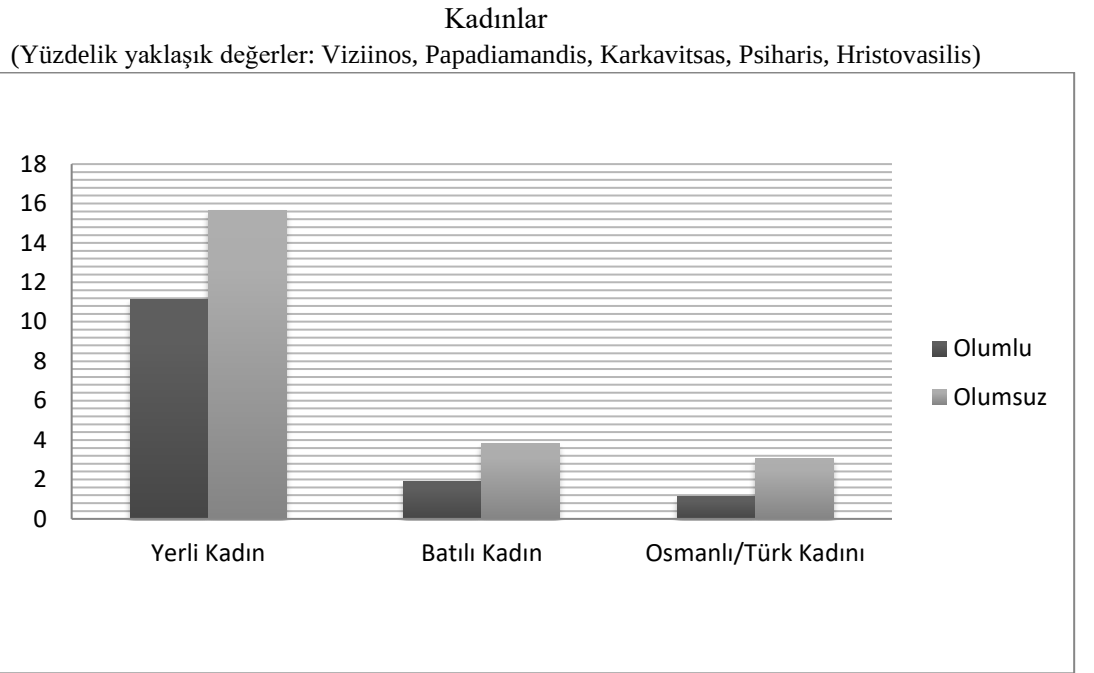
¹ Πολίτης, Α., *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*; Beaton, R., *Εισαγωγή στη νεότερη ελληνική λογοτεχνία*; Vitti, M., *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*.

- a) Yerli ve yabancı tüm kadınlar, egemen Avrupa cinsiyetçi söyleme uygun bir şekilde “zayıf” karakter olarak sunulurlar;
- b) “Güçlü” ya da “ideal” kabul edilen kadınlar ise erkeğe özgü özellikleri ve özel alandaki başarıları ile ön plana çıkarlar;
- c) Olumlu kabul edilen tüm kadınlar, egemen cinsiyetçi söylem tarafından belirlenmiş, “ideal” kabul edilen özelliklere sahiptirler;
- d) İtaat etmeyen ya da egemen cinsiyetçi söyleme uygun davranmayan kadınlar “olumsuz” algılanırlar;
- e) Kendine ait bir düşüncesi, bir tavrı olan tüm kadınlar, eninde sonunda geri adım atıp erkek egemen söylemin çektiği sınıra dönerler;
- f) Papadiamandis hariç diğer dört yazarın tüm hikâyelerinde kadınlar, çoğunlukla, eşlerinin adları ile anılırlar;
- g) Fal, büyü gibi doğüstü pratikler kadınlara özdeşleştirilir (Sadece Karkavitsas’ın “Malea Burnu” adlı hikâyesinde bir erkek büyücüye rastlanır);
- h) Osmanlı/Türk kadını, egemen söylem içinde bırakılarak Doğu ve sahip olduğuna inanılan cinselliği ve gizliliği ile ilişkilendirilir;
- i) Eril alana, izin verildiği kadarıyla, girip çıkma özgürlüğüne sahip olan tek kadın, cinselliğini kaybetmiş ihtiyar kadındır.

Cinsiyet rollerinin toplum tarafından belirlendiği göz önüne alındığında, bu rollerin tersine çevrildiği iki hikâye vardır. Bunlardan ilki Viziinos’un *Hayatının Biricik Yolcuğu*, ikincisi ise Papadiamandis’in *Katil Kadın* adlı hikâyeleridir. İlkinde kadın (Hrusi), birçok yere seyahat ederek erkeğe ayrıldığı iddia edilen kamusal alan içerisinde var olurken, kocası (Yorgis) özel alandan, yani evden dışarı adımını atmayıp karısının çoraplarını örür. İkinci hikâyedeki Hadula-Frangogiannu karakteri ise, kocasının aksine, tüm hesap kitap işlerini üstlenerek kamusal alanda var olur.

Hikâyelerde kendi kararları ile yaşamlarına yön veren sadece iki kadın göze çarpar: Hadula-Frangogiannu’nun kızı Amersa ve gene Papadiamandis tarafından kaleme alınan *Çöpçatan* adlı hikâyedeki Kratira. Bu hikâyelerdeki her iki kadın da evlenip evlenmeme kararını kendisi alır. Aşağıda sunulan tabloda, hikâyelerde geçen

kadınlara yönelik olumlu ve olumsuz algının yaklaşık değerleri verilmiştir. Buna göre yerli/ulusal kadının, diğer kadınlara göre hem daha “olumlu” hem daha “olumsuz” algılandığı görülmüştür. “Olumlu” kabul edilen tüm özellikler, yukarıda da vurgulandığı gibi, eril egemen cinsiyetçi söylem tarafından kabul edilen özelliklerdir. Aşağıdaki tablo bize yerli/ulusal, Batılı ve Osmanlı/Türk kadınına yönelik olumlu ve olumsuz algıyı gösterir:



Tablo 5.1.

Tabloda hikâyelerin yayın yıllarına göre olumlu/olumsuz karakter/kahraman sayısı verilmektedir. Genel anlamda değinilen (referans) yerli, Batılı ve Osmanlı/Türk kadını tabloya dâhil edilmemiştir.						
<u>Yıllar</u>	<u>1880-1895</u>		<u>1896-1910</u>		<u>1911-1922</u>	
	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>	<u>Olumlu</u>	<u>Olumsuz</u>
Yerli Kadın	14	12	10	11	1	1
Batılı Kadın	2	3	1	1	1	1
Osmanlı/Türk Kadını	2	1	0	1	0	2

Tablo 5.2.

Hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı

<u>Yazarlar</u>	<u>1880-1895</u>	<u>1896-1910</u>	<u>1911-1922</u>
Georgios Viziinos	8	—	—
Aleksandros Papadiamandis	40	99	11
Andreas Karkavitsas	38	29	—
Giannis Psiharis	1	—	15
Hristos Hristovasilis	—	30	10
Toplam:	87	158	36

Tablo 5.3.

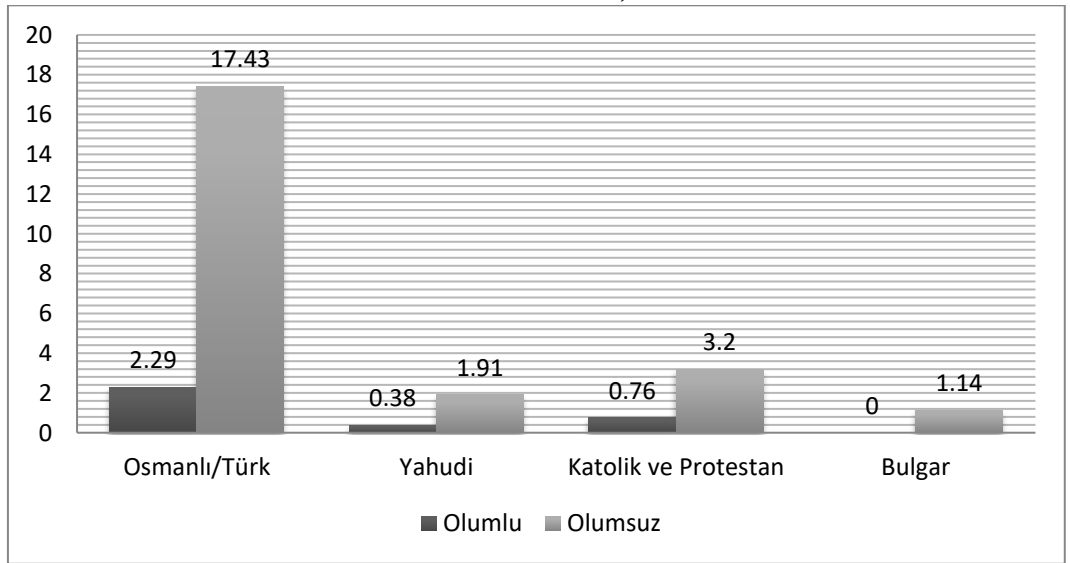
Yukarıdaki tabloda hikâyelerin ilk yayın yıllarına göre dağılımı gösterilmiştir. Buna göre en çok yayının 1896-1910 arası dönemde yapıldığı; savaş döneminde (1911-1922) ise en az sayıda yayının gerçekleştiği gözlemlenmiştir. Viziinos'un 1896, Papadiamandis'in ise 1911 yılında hayatını kaybetmiş olması yayın sayısının düşmesinin nedenlerinden biridir.

İncelenen metinlerde yazarlar din, dil, zamanda “devamlılık” gibi ulusal kimlik unsurlarını farklı oranda kullanmışlardır. Örneğin, Antik Hellen'in kullanımı Karkavitsas'ta çok düşükken, Psiharis'te çok yüksek, Hristovasilis'te ise Bizans ile eşit orandadır. Bununla birlikte bir “öteki” yaratmanın, en ağırlıklı kimlik unsuru olduğu görülmüştür. 1880-1910 yılları arası Makedonya “sorunu” çerçevesinde

özellikle Bulgar ulusçuluğu ile ciddi bir çatışma söz konusuydu. Buna rağmen sadece iki hikâyede Bulgar’a rastlanılmıştır: Hristovasilis’in 1921 yılında yayımladığı “Yeniden Vaftiz Edilen Kadın”da olumsuz bir karakter olarak beliren Müslüman Bulgar ile Viziinos’un “Moskof Selim”inde Türkler ve Çerkezlerle birlikte Hristiyan köylerini basan Bulgar Müslümanlar. İlkinde karakter, ikincisinde referans olarak yer alan Bulgar’ın İslam dinine mensup oluşunun vurgulanması ve olumsuz algılanması da kaydedilmesi gereken önemli bir bulgudur. Bu noktada şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Makedonya “sorunu”na rağmen, hikâyelerde Bulgar’a neden çok az rastlanır? Bu soruya verilebilecek cevaplar çok çeşitli olabilir; ancak iki olasılık oldukça belirgindir: 1) Ulusal kimliğin mekânla ilişkili yönünde Makedonya, Anadolu – özellikle İstanbul-Ayasofya – kadar belirleyici olmayabilir; 2) Yunanistan’ın ulusal bir devlet olarak varlık nedenini oluşturan şeyin özgürlük-kölelik ikilisi olduğu göz önüne alındığında, bu ikilik sonucu üretilen “öteki”nin (Osmanlı/Türk) ağırlığını koruması gerektiğine inanılmış olabilir. Aşağıdaki tabloda da görüldüğü üzere farklı etnik özelliklere sahip tüm toplumlar ötekileştirilmiş; bu “ötekiler” arasında da ilk sırayı Osmanlı/Türk almıştır:

“Ötekiler” 1

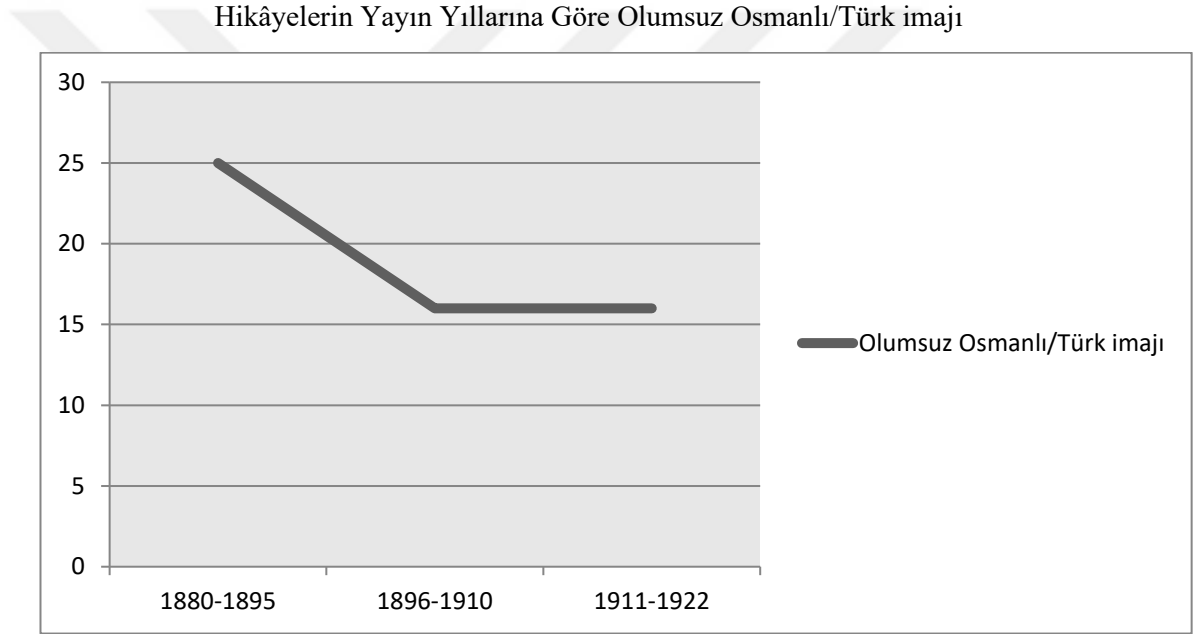
(Tüm hikâyelerdeki yaklaşık yüzdelik dağılım: Viziinos, Papadiamandis, Karkavitsas, Psiharis, Hristovasilis)



Tablo 5.4.

Tabloda hikâyelerin yayın yıllarına göre olumlu/olumsuz karakter/kahraman sayısı verilmektedir.						
Yıllar	1880-1895		1896-1910		1911-1922	
	Olumlu	Olumsuz	Olumlu	Olumsuz	Olumlu	Olumsuz
Osmanlı/Türk	1	7	4	2	2	2
Yahudi	0	1	1	1	0	0
Katolik ve Protestan	0	2	0	1	0	0
Bulgar	0	0	0	0	0	1

Tablo 5.5.

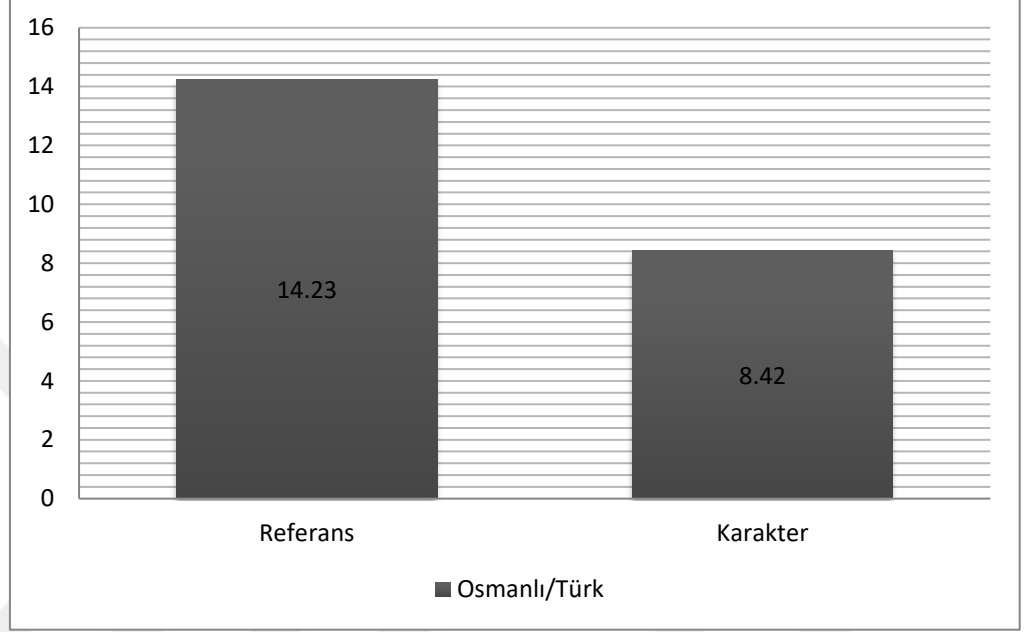


Tablo 5.6.

İncelenen 281 hikâyede mutlak “iyi” ve mutlak “kötü” karakterlere rastlanılmamıştır; ancak Osmanlı İmparatorluğu’nun temsili sultanın ve emrinde çalışan Arap, Arnavut/Arvanit gibi Müslüman yöneticilerin mutlak “kötü” şeklinde sunulduğu gözlemlenmiştir. Papadiamandis’in 1903’te yayımlanan *Sahte Evlilikler* ile 1912’de yayımlanan *Hacının Çocuğu* adlı hikâyeleri burada bir istisna oluşturur. Her iki hikâyede de görece olumlu sunulan Osmanlı/Türk’ün bu olumluluğunun, alışılmadık bir durum olduğu da yazar tarafından vurgulanır. Her ne kadar Osmanlı/Türk, diğer etnik unsurlara göre daha olumsuz algılansa da bu durum, halk

arasından sıradan bir karaktere indirgenmez. Olumsuz algı, çoğunlukla Osmanlı yönetimine yöneliktir:

Hikâyelerin tümünde geçen Osmanlı/Türk'ün referans ve karakter olarak yüzdelik yaklaşık oran üzerinden dağılımı



Tablo 5.7.

Referans ve Karakter Olarak Osmanlı/Türk'ün hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı

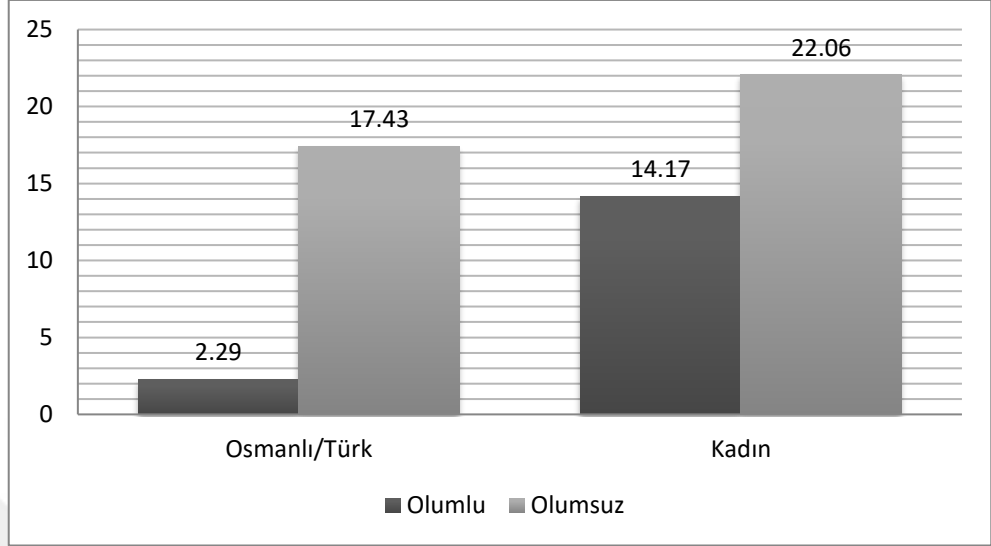


Tablo 5.8.

Osmanlı/Türk'ün yanında yerli yabancı tüm kadınların da ötekileştirildiği görülür. Aşağıdaki tabloda Osmanlı/Türk'e ve yerli, yabancı tüm kadınlara yönelik olumlu-olumsuz algının yaklaşık değerleri görülmektedir:

“Ötekiler” 2

(Viziinos, Papadiamandis, Karkavitsas, Psiharis, Hristovasilis)

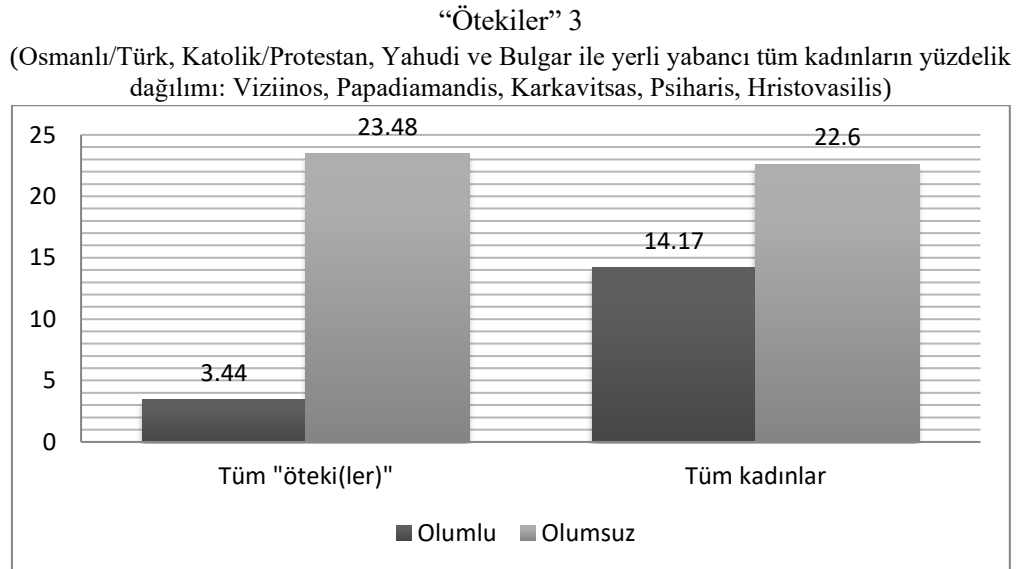


Tablo 5.9.

Tabloda hikâyelerin yayın yıllarına göre olumlu/olumsuz karakter/kahraman sayısı verilmektedir.						
Yıllar	1880-1895		1896-1910		1911-1922	
	Olumlu	Olumsuz	Olumlu	Olumsuz	Olumlu	Olumsuz
Kadın	18	16	11	13	2	4
Osmanlı/Türk	1	7	4	2	2	2

Tablo 5.10.

İncelenen hikâyelerde kadının, Yunan resmi tarih anlatısının ulusal “öteki” olarak kabul ettiği Osmanlı/Türk’ten bile daha olumsuz algılandığı tespit edilmiştir. Öte yandan “olumlu” kadın imajı, olumlu Osmanlı/Türk imajından daha yüksektir. “Olumlu” kabul edilen kadınların egemen cinsiyetçi söyleme uygun davranan kadınlar olduğu göz önünde alındığında, kadının, resmi “öteki” Osmanlı/Türk’ten daha “düzeltilebilir” kabul edildiği görülür. Oysa aynı durum ulusal “öteki” için geçerli değildir. Osmanlı/Türk’ün, zamanın başlangıcından beri “olumsuz” olduğuna inanılır. Aşağıda sunulan diğer bir tabloda ise kadının, tüm “ötekiler” söz konusu olduğunda bile son derece güçlü bir olumsuz imaja sahip olduğu görülür:

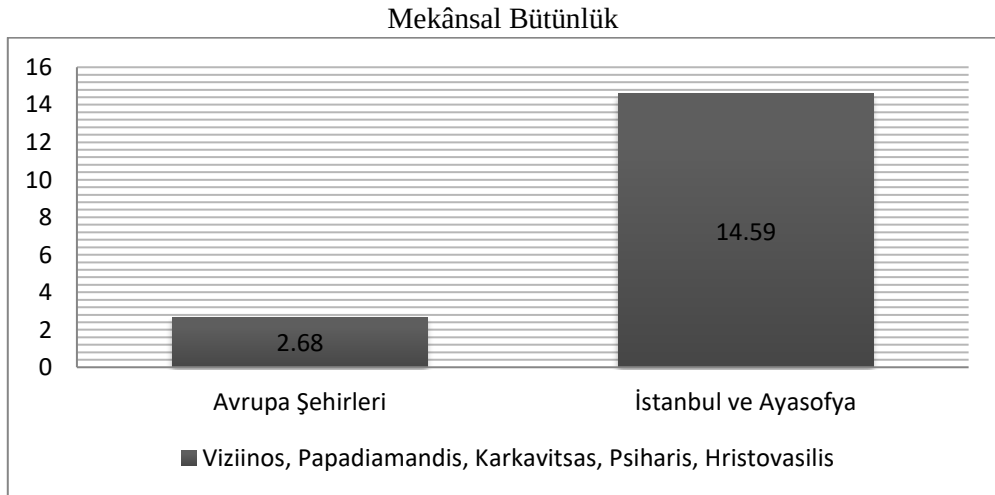


Tablo 5.11.

Tabloda hikâyelerin yayın yıllarına göre olumlu/olumsuz karakter/kahraman sayısı verilmektedir.						
Yıllar	1880-1895		1896-1911		1912-1922	
	Olumlu	Olumsuz	Olumlu	Olumsuz	Olumlu	Olumsuz
Tüm "öteki(ler)"	1	10	5	4	2	3
Tüm kadınlar	18	16	11	13	2	4

Tablo 5.12.

Bilindiği üzere Yunan ulusal kimliği, Antik Hellen geçmişi ile Avrupalı; Ortodoks Bizans geçmişi ile de Doğulu bir kimlik üzerine şekillenir. İki koldan oluşan bu kimlik, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle dine (Ortodoksluk'a) daha fazla vurgu yapmaya başlar. Ortak bir kimlik değeri olan Ortodoksluk üzerinden, dönemin bütün irredentist siyasetlerinde olduğu gibi, mekânsal bir bütünlük arayışına girer. İncelenen hikâyelerde, Yunan ulusal kimliğini oluşturan bu iki koldan Doğu'nun, yani Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'un ve Ayasofya'nın ağırlıklı olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Aşağıdaki tablo bize hikâyelerde geçen Avrupa şehirleri ile İstanbul ve Ayasofya'nın yüzdelik oran üzerinden yaklaşık değerlerini gösterir:



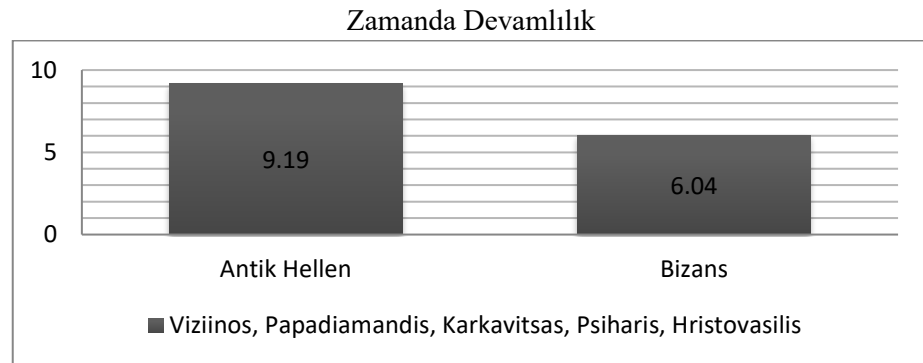
Tablo 5.13.

Metinlerde değinilen Avrupa şehirleri ile İstanbul ve Ayasofya'nın hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



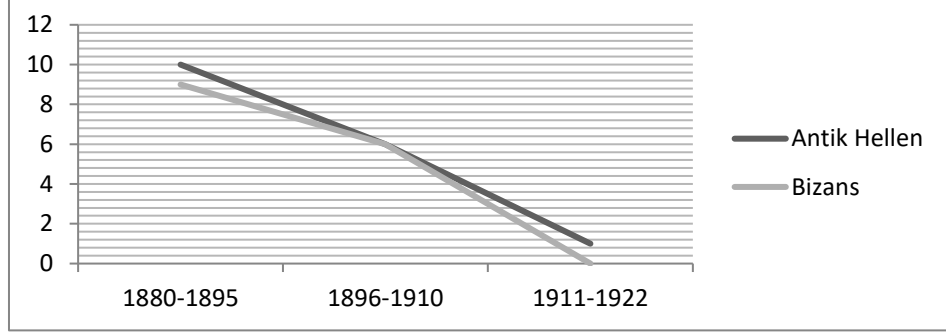
Tablo 5.14.

Yunan ulusal devleti, kuruluşunu takip eden ilk yıllarda Bizans İmparatorluğu'na şüphe ile yaklaşmış, bu imparatorluğu ulusal geçmişine dâhil edip etmeme konusunda ikilem yaşamıştır. Ancak Ortaçağ hakkındaki önyargıların Avrupa'da 19. yüzyıl ortalarına doğru kırılmaya başlamasıyla birlikte Bizans da Yunan ulusal geçmişine bir ara dönem olarak yerleşmiştir. Bu gelişmeye bağlı olarak Bizans'ta Antik Hellen; Çağdaş Yunan toplumunda ise Antik Hellen ve Bizans zamanından beri süregeldiğine inanılan gelenekler aranmaya başlanmıştır. Aşağıdaki tabloda hikâyelerin tümünde değinilen Antik Hellen ve Bizans geçmişinin yüzdelik oran üzerinden yaklaşık değerleri verilmiştir:



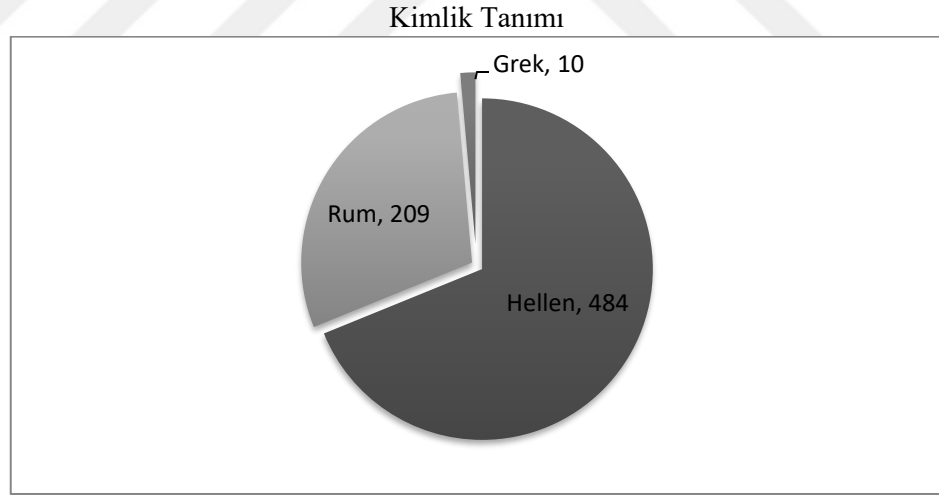
Tablo 5.15.

Metinlerde değinilen Antik Hellen ve Bizans'ın, hikâyelerin yayın yıllarına göre dağılımı



Tablo 5.16.

Hikâyelerde bir kimlik tanımlaması olarak Hellen sözcüğünün, ağırlıklı olarak kullanıldığı görülmüştür. Rum sözcüğü ise kimi yerde yerelliği vurgulamak amacıyla kimi yerde ise Osmanlı düşüncesi ile bağdaştırılarak olumsuz anlamda kullanılmıştır. Aşağıda sunulan tabloda hikâyelerin tamamında Hellen, Rum, Grek sözcüklerinin ve bunlara ait sıfat ve birleşik adların kaç kez geçtikleri gösterilmektedir:



Tablo 5.17.

Bizans 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulusal tarih anlatısındaki yerini alır. Bununla birlikte, Antik Hellen'in zamansal "devamlılık" açısından hâlâ güçlü bir yere sahip olduğu gözlemlenir. Benzer şekilde, her ne kadar, halkbilim çalışmaları ile Rum ve Rumluk kavramlarına yapılan vurgu hatırı sayılır bir sayıya ulaşsa da

Çağdaş Yunanlı'nın günümüzde de kendisi için kullandığı Hellen sözcüğü de sıklıkla kullanılmaktadır.



ΚΑΥΝΑΚÇA

Yunanca kaynaklar:

ΑΓΓΕΛΟΥ, Α.: 1963, **Πλάτωνας Τύχαι (Η λόγια παράδοση στην Τουρκοκρατία)**, Αθήνα, Ερμής.

ΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΣ, Β.: 1996, **Οι μύθοι της ζωής και του έργου του Γ. Βιζυηνού**, Αθήνα, Καρδαμίτσα.

ΑΜΠΑΤΖΟΠΟΥΛΟΥ, Φ.: 2001, “Η Πολιτισμική εικονολογία και οι στόχοι της”, **Διαβάζω** 417, 92-95.

ΑΝΔΡΙΚΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ, Α.: 2014, “Από το βιβλίο Ιστορίας της ΣΤ' Δημοτικού της Ρεπούση (2006) στο βιβλίο Ιστορίας του Καλιόπουλου (2012): Μια ιστορικό-συγκριτική προσέγγιση”, **Ποια γνώση έχει την πιο μεγάλη αξία; ιστορικές-συγκριτικές προσεγγίσεις**, 7. Uluslararası Tarih ve Eğitim Sempozyumu tebliğleri (28-29 Haziran), Πάτρα, s. 19-30.

ΑΝΤΩΝΙΑΔΗΣ, Γ. Σ.: **Σταθμοί στη νεοελληνική διανόηση**, Λευκωσία, 1984.

ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. Γ.: 1974, “Για την προϊστορία του νεοελληνικού διαφωτισμού. Στοιχεία φυσιολογίας τον 17^ο αιώνα στην Κωνσταντινούπολη”, **Ο Ερανιστής** 11, 296-310.

ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. Γ.: 2003, **Για τους Φαναριώτες: δοκιμές και μικρά αναλυτικά**, Αθήνα, Εθνικό Ιδρυμα Ερευνών Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών.

ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. Γ.: 2003, **Για τους Φαναριώτες: δοκιμές και μικρά αναλυτικά**, Αθήνα, Εθνικό Ιδρυμα Ερευνών Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών.

ΒΑΛΕΤΑΣ, Γ.: 1954, “Εισαγωγή”, **Αλ. Παπαδιαμάντης τα Άπαντα**, Αθήνα, Δημ. Δημητράκος, Βίβλος.

ΒΑΛΕΤΑΣ, Γ.: 1954, “Κριτικά υπομνήματα”, **Αλ. Παπαδιαμάντης τα Άπαντα**, Αθήνα, Δημ. Δημητράκος, Βίβλος.

ΒΑΛΕΤΑΣ, Γ.: 1973, “Φιλολογικά κριτικά υπομνήματα στον Α' τόμο”, **Α. Καρκαβίτσας τα Άπαντα: εκδομένα-σκόρπια-ανέκδοτα**, τόμ. Α', Αθήνα, Εκδοτικός οίκος “Χρήστος Γιοβάνης”.

ΒΑΡΕΛΑΣ, Λ.: 2013, “Εισαγωγή” στο Ασώπιος, Κ. **Τα Σούτσεια** (Ed. Λ. Βαρελάς), Αθήνα, Νεοελληνική Βιβλιοθήκη Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη.

- ΒΕΪΚΟΣ, Θ.: 1999, **Εθνικισμός και εθνική ταυτότητα**. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- ΒΕΛΟΥΔΗΣ, Γ.: 1992, **Μονά-ζυγά: δέκα νεοελληνικά μελετήματα**, Αθήνα, Γνώση.
- ΒΙΖΥΗΝΟΣ, Γ. Μ.: 1991, **Τα Διηγήματα** (Ed. Β. Αθανασόπουλος), Αθήνα, Νεοελληνική Βιβλιοθήκη ίδρυμα Κώστα και Ελένη Ουράνη.
- ΒΙΤΤΙ, Μ.: 1991, **Ιδεολογική λειτουργία της ελληνικής ηθογραφίας**, Αθήνα, Κέδρος.
- ΒΟΥΤΟΥΡΗΣ, Π.: 1995, **Ως εις καθρέπτην: προτάσεις και υποθέσεις για την ελληνική πεζογραφία του 19ου αιώνα**, Αθήνα, Νεφέλη.
- ΒΡΑΝΟΥΣΗΣ, Α. Ι.: 1996, **Ρήγας Βελεστινλής 1757-1798**, Αθήνα, Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων.
- ΓΟΥΝΕΛΑΣ, Χ. Δ.: 1984, **Η σοσιαλιστική συνείδηση στην ελληνική λογοτεχνία, 1897-1912**, Αθήνα, Κέδρος.
- ΓΚΑΣΟΥΚΑ, Μ.: 1995, **Η Κοινωνική θέση των γυναικών στο έργο του Α. Παπαδιαμάντη**, Αθήνα. (doktora tezi)
- ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ, Δημ.: 2006, “Έννοιολογήσεις του εαυτού και του «άλλου»: Ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία. *Εαυτός και «Άλλος»*”, **Έννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο**, Αθήνα, Gutenberg, 15-110.
- ΔΗΜΑΡΑΣ, Κ. Θ.: 1990, **Ο Ρωσσαγγλογάλλος**, Αθήνα, Πορεία.
- ΔΗΜΑΡΑΣ, Κ. Θ.: 2009, **Νεοελληνικός Διαφωτισμός**, Ερμής, Αθήνα.
- Ελληνική Νομαρχία: ήτοι λόγος περί ελευθερίας**, t.y. (με εισαγωγή του Σταύρου Καμπουρίδη), Αθήνα, Παπαδόπουλος.
- ΙΑΤΡΟΥ, Μ., 2011: **Ο Σωσίας του νεκρού αδελφού. Διακειμενικές σημειώσεις για ένα θέμα στο «Ποιος ήταν ο φόνευσ...» του Γ. Μ. Βιζυηνού**, Νησίδες, Θεσσαλονίκη.
- ΚΑΡΚΑΒΙΤΣΑΣ, Α.: 1900, **Παλιές αγάπες (1885-1897)**, Αθήναι, τυπογραφείον “Εστία”.

ΚΑΡΚΑΒΙΤΣΑΣ, Α.: 1922, **Διηγήματα του γυλιού**, Εν Αθήναις, Τυπογραφείον “Εστία”.

ΚΑΡΚΑΒΙΤΣΑΣ, Α.: 1973, **Α. Καρκαβίτσας τα άπαντα: εκδομένα-σκόρπια-ανέκδοτα** (ed. Γ. Βαλέτας) τόμ. Α΄, Αθήνα, Εκδοτικός οίκος “Χρήστος Γιοβάνης”.

ΚΑΣΙΝΗΣ, Κ. Γ.: 1980, **Η ελληνική λογοτεχνική παράδοση στη "Φλογέρα του βασιλιά": συμβολή στην έρευνα των πηγών**, Αθήνα, Ίδρυμα Κωστή Παλαμά.

ΚΑΣΙΝΗΣ, Κ. Γ.: 1998, **Διασταυρώσεις. Μελέτες για τον ΙΘ' & Κ' αι.**, Αθήνα, Χατζινικολή.

ΚΑΤΣΙΛΑ, Δ.: 2004, **Ο Βίος και το έργο του Χρήστου Χρηστοβασίλη: γραμματολογική και αρχειακή μελέτη**, Ιωάννινα. (doktora tezi).

ΚΙΤΡΟΜΗΛΙΔΗΣ, Π. Μ.: 1996, **Νεοελληνικός διαφωτισμός: οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες**, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ.

ΚΙΤΡΟΜΗΛΙΔΗΣ, Π. Μ.: 1998, **Ρήγας Βελεστινλής: θεωρία και πράξη**, Αθήνα, Βουλή των Ελλήνων.

ΚΙΤΡΟΜΗΛΙΔΗΣ, Π. Μ.: 2009, **Ρήγας Βελεστινλής: Ο οραματιστής της «Ελληνικής Δημοκρατίας»**, Αθήνα, εφμ. Τα Νέα, Ιστορική Βιβλιοθήκη «Οι ιδρυτές της νεότερης Ελλάδας».

ΚΟΔΡΙΚΑΣ, Π. Κ.: 1998, **Μελέτη της Κοινής Ελληνικής Διαλέκτου** (Ed. Άλκις Αγγέλου), Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ.

ΚΟΝΔΥΛΗΣ, Π.: 2008, **Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες**, Αθήνα, Θεμέλιο.

ΚΟΡΑΗΣ, Αδ.: 1833, **Συλλογή των προλεγομένων**, Παρίσι.

ΚΟΡΔΑΤΟΣ, Γ.: **Ρήγας Φεραίος και Βαλκανική Ομοσπονδία**, Αθήνα, Επικαιρότητα, 1974.

ΚΟΥΓΚΟΥΛΟΣ, Θ.: 2012, “Τα Γιάννινα της Οθωμανικής περιόδου στη σύγχρονη πεζογραφία: η εικόνα του Τούρκου συμπολίτη”, **Λαογραφικές αναγνώσεις στην Ελλάδα και την Τουρκία**, Αθήνα, Πεδίο, 539-571.

- ΛΙΑΚΟΣ, Α.: 2005, **Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο;** Αθήνα, Πόλις.
- ΜΗΛΛΑΣ, Η.: 2005, **Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων. Σχολικά βιβλία, ιστοριογραφία, λογοτεχνία και εθνικά στερεότυπα,** Αθήνα, Αλεξανδρεία.
- ΜΕΡΑΚΛΗΣ, Μ. Γ.: 1996, “Ο Φαλλμεραγέρ και η ελληνική λαογραφία”, (ed. Χρυσός, Ε. Κ.), **Ενας νέος κόσμος γεννιέται: η εικόνα του ελληνικού πολιτισμού στη γερμανική επιστήμη κατά τον 19ο αιώνα,** Αθήνα, Ακρίτας, 269-276.
- ΝΤΙΝΑΣ, Κ.: 1999, “Ο νεοελληνικός διαφωτισμός και το γλωσσικό ζήτημα”, **Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Απόπειρα μιας νέας ερευνητικής συγκομιδής,** Τα Πρακτικά Πανελλήνιου Συνεδρίου (8-10 Νοεμβρίου 1996), Ινστιτούτο Βιβλίου και Ανάγνωσης, Κοζάνη, 331-349.
- ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗΣ, Α.: 1954, **Τα Άπαντα,** (ed. Γιώργος Βαλέτας), Αθήνα, Δημ. Δημητράκος, Βίβλος.
- ΠΕΧΛΙΒΑΝΟΣ, Μ.: 1999, **Εκδοχές Νεοτερικότητας στην Κοινωνία του Γένους. Νικόλαος Μαυροκορδάτος, Ιώσηπος Μοισιόδαξ, Αδαμάντιος Κοραής,** Θεσσαλονίκη.
- ΠΟΛΙΤΗΣ, Α.: 2001, **Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας,** Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ.
- ΠΟΛΙΤΗΣ, Ν. Γ.: 1904, **Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού: παραδόσεις,** Αθήναι, Τύποις Π.Δ. Σακελλαρίου.
- ΣΒΩΡΟΝΟΣ, Ν.: 1999, **Επισκόπηση της νεοελληνικής ιστορίας,** Αθήνα, Θεμέλιο.
- ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ, Δ.: 2007, “Τα όρια της ‘μέσης οδού’: Οικουμενικό Πατριαρχείο και γλωσσικό ζήτημα στις αρχές του εικοστο αιώνα”, **Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα: πρακτικά του Γ' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών (ΕΕΝΣ)** (Ed. Κ. Δημάδης), Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 287-300.
- ΣΤΕΝΟΥ, Κ.: 1998, **Εικόνες του άλλου. Η ετερότητα: από τον μύθο στην προκατάληψη,** ζεν. Σαρά Μπενβενιστέ & Μαρία Παπαδημά, Αθήνα, Έξαντας-Εκδόσεις UNESCO.

- ΤΖΙΟΒΑΣ, Δ.: 2017, **Η Πολιτισμική ποιητική της ελληνικής πεζογραφίας: Από την ερμηνεία στην ηθική**, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης.
- ΤΖΟΥΜΑ, Α.: 2007, **Εκατό χρόνια νοσταλγίας. Το αυτοβιογραφικό αφήγημα Έθνος**, Αθήνα, Μεταίχμιο.
- ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ, Κ.: 1994, “Ιστορία, μύθοι και χρησμοί: η αφήγηση της ελληνικής συνέχειας”, **Έθνος-κράτος-εθνικισμός: Επιστημονικό Συμπόσιο 21-22 Ιανουαρίου 1994**, Αθήνα, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.
- ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ, Κ.: 1999, **Η εξουσία ως λαός και ως έθνος: Περιπέτειες σημασιών**, Αθήνα, Θεμέλιο.
- ΦΑΡΙΝΟΥ-ΜΑΛΑΜΑΤΑΡΗ, Γ.: 2007, “Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης: Ένας μεγάλος λογοτέχνης που ζούσε από την πένα του”, **Ελλάδα. Εικοστός αιώνας (1910-1920)**, τόμ. Β΄ Αθήνα, Καθημερινή, 92-95.
- ΧΡΗΣΤΟΒΑΣΙΛΗΣ, Χ.: 1988, **Διηγήματα της στάνης**, Αθήνα, Νεφέλη.
- ΧΡΗΣΤΟΒΑΣΙΛΗΣ, Χ.: 1990, **Διηγήματα Θεσσαλικά**, Αθήνα, Τυπογραφείο εργαστηρίων των Ανέστη Κωνσταντινίδη.
- ΧΡΗΣΤΟΒΑΣΙΛΗΣ, Χ.: 1996, **Διηγήματα της ξενιτιάς**, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος.
- ΧΡΗΣΤΟΒΑΣΙΛΗΣ, Χ.: 1996, **Διηγήματα από τα χρόνια της σκλαβιάς**, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος.
- ΧΡΗΣΤΟΒΑΣΙΛΗΣ, Χ.: 1934, **Διηγήματα του μικρού σχολείου**, Αθήνα, Αριστ. Ν. Μαυρίδης.
- ΨΥΧΑΡΗΣ, Γ.: 1888, **Το ταξίδι μου**, Αθήνα, Τυπογραφείο του Σ. Κ. Βλαστού.
- ΨΥΧΑΡΗΣ, Γ.: 1902, **Διαγωνισμός για τη γλώσσα 1901**, Αθήνα, Εστία.
- ΨΥΧΑΡΗΣ, Γ.: 1905, **Το ταξίδι μου**, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της Εστίας.
- ΨΥΧΑΡΗΣ, Γ.: 1967, **Στον ίσκιο του πλατάνου : δεκαπέντε διηγήματα** (Ed. Ν. Κ. Βρεττάκος & Κ. Βάρναλης) τόμ. 2, Αθήναι, Χάρης Πάτσης.
- BEATON, R.: 1996, **Εισαγωγή στη νεότερη ελληνική λογοτεχνία**, Μτφ. Ευαγγελία Ζουργού & Μαριάννα Σφανάκη, Αθήνα, Νεφέλη.

- BEATON, R.: 2015, **Η Ιδέα του έθνους στην ελληνική λογοτεχνία. Από το Βυζάντιο στη σύγχρονη Ελλάδα**, Μτφ. Ελένη Πιπίνη & Νόπη Νοτιά, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- DEMİRÖZÜ, D.: 2000, **Η εικόνα του Τούρκου στη γενιά του '30**, Αθήνα. (doktora tezi)
- LEIGH-FORMER, P.: 1980, “Το Έλληνο-Ρωμείο δίλημμα”, **Εποπτεία** 50, 709-715.
- MACKRIDGE, P.: 2013, **Γλώσσα και εθνική ταυτότητα στην Ελλάδα, 1766-1976** (Ed. Peter Mackridge & K. Σήμος) Μτφ. Γρηγόρης Κονδύλης, Αθήνα, Πατάκη.
- PUCHNER, W.: 1996, “Οι ιδεολογικές βάσεις της επιστημονικής ενασχόλησης με τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό τον 19^ο αιώνα”, (Ed. E. K. Χρυσός), **Ενας νέος κόσμος γεννιέται: η εικόνα του ελληνικού πολιτισμού στη γερμανική επιστήμη κατά τον 19ο αιώνα**, Αθήνα, Ακρίτας, 247-268.

Türkçe ve İngilizce kaynaklar:

- AHMED, S.: 2015, **Duyguların Kültürel Politikası**, Çev. Sultan Komut, İstanbul, Sel Yayıncılık.
- ANDERSON, B.: 2004, **Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis.
- ATTAKUM, M. V.: 2013, “Myth About the Other”, **Myths of the other in the Balkans: Representations, social practices, performances**, (ed. F. Tsibiridou & N. Palantzas), Thessaloniki.
- AVDELA, E. & PSARRA, A.: 2005, “Engendering ‘Greekness’: Women’s Emancipation and Irredentist Politics in Nineteenth-Century Greece”, **Mediterranean Historical Review** 20/1, 67-79.
- BENVENUTO, B. & KENNEDY, R.: 1986, **The Works of Lacan. An introduction**. London, Free Association Books.
- BERKES, N.: 2014, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul, YKY.
- BERKTAY, F.: 2012, **Tarihin Cinsiyeti**, İstanbul, Metis.

- CALHOUN, C.: 2012, **Milliyetçilik**, Çev. Bilgen Sütçüoğlu, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- CLOGG, R.: 1997, **Modern Yunanistan Tarihi**, Çev. Dilek Şendil, İstanbul, İletişim.
- DENISSI, S.: 2000, “The Ideal ‘Other’ As Expressed in An English and A Greek Nineteenth-Century Novel for Ladies”, **Ταυτότητα και ετερότητα στη λογοτεχνία, 18^{ος}-20^{ος} αι. Μετάφραση και διαπολιτισμικές σχέσεις**, Αθήνα 8-11 Νοεμβρίου 1998, Δόμος, Αθήνα, 261-271.
- DRAGONAS, Th.: 2016, “Tehdit Altındaki Milli Kimlikle Başa Çıkmak”, **Tarih Eğitimi ve Tarihte “Öteki” Sorunu: 2. Uluslararası Tarih Kongresi 8-10 Haziran 1995**. (Ed. A. Berktaş & H.C. Tuncer), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- GELLNER, E.: 2013, **Uluslar ve Ulusçuluk**, İstanbul, Hil.
- HASLUCK, W. H.: 1929, **Christianity and Islam under the Sultans** (vol. 2). Oxford, Oxford at the Clarendon Press.
- HERACLIDES, A.: 2010, **The Greek-Turkish Conflict in the Aegea Imagined Enemies: New Perspectives on South-East Europe Series**. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- HERZFELD, M.: 1986, **Ours once more: Folklore, ideology, and the making of modern Greece**, New York, Pella Publishing.
- HOBBSBAWN, E. J.: 2006, “Giriş: Gelenekleri İcat Etmek”, **Geleneğin İcadı** (Ed. E. J. Hobsbawn ve T. Ranger) Çev. M. Murat Şahin, İstanbul, Agora Kitaplığı.
- HOBBSBAWN, E. J.: 2010, **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik. Program, Mit, Gerçeklik**, İstanbul, Ayrıntı.
- HOLBROOK, V.: 1998, “Batının Tahayyülünde Yunanlılar ve Türkiyeliler”, **Defter 32**, 55-63.
- JUSDANIS, G.: 2015, **Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis.

- KAMPERİDİS, L.: 1992, “The Notion of Millet in Mavrokordatos’ Philotheou Parerga and his Perception of the Enlightened Ottoman Despot”, **Journal of the Hellenic Diaspora** 18, 67-78.
- KAPLANİS, T. A.: 2014, “Antique Names and Self-Identification. Hellenes, Graikoi, and Romaioi from Late Byzantium to the Greek Nation-State”, **Re-imagining the Past. Antiquity and Modern Greek Culture** (ed. Dimitris Tziovas), Oxford, Oxford University Press, 81-97.
- KİTROMİLİDİS, İ. M.: 1992, **The Enlightenment as Social Criticism. Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century**, Princeton, Princeton University Press.
- KOÇAK-OKSEV, B.: 2014-2015, “Yunan Mitinden Yansıyan Türk İmgesi: 19. Yüzyıl Avrupa’sında Oryantalizm ve Helenseverliğin İttifakı”, **Doğu Batı** 71, 121-145.
- LİAKOS, A.: 2008, “Hellenism and the Making of Modern Greece: Time, Language, Space”, **Hellenisms. Culture, Identity and ethnicity from Antiquity to Modernity** (ed. Katerina Zacharia, Aldershot), Ashgate.
- LIVANİOS, D.: 2000, “Pride, Prudence and The Fear of God: The Loyalties of Alexander and Nicholas Mavrocordatos (1664 – 1730)”, **Dialogos** 7, 1-22.
- LLYOD, G.: 2015, **Erkek Akıl. Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı.
- MALEÇKOVA, J.: 2016, “Kadın ve Bir Milletin Kaderi: Milli Uyanışın İlk Yıllarında Kadınlara Bıçılan Rol”, **Tarih Eğitimi ve Tarihte “Öteki” Sorunu: 2. Uluslararası Tarih Kongresi 8-10 Haziran 1995** (Ed. A. Berktaş & H.C. Tuncer), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 201-214.
- MİLLAS, H.: 1999, **Yunan Ulusunun Doğuşu**, İstanbul, İletişim.
- MİLLAS, H.: 2003, **Geçmişten Bugüne Yunanlılar: Dil, Din ve Kimlikleri**, İstanbul, İletişim.
- MORAN, B.: 1991, **Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi**, İstanbul, İletişim.
- PARLA, J.: 2015, **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik**, İstanbul, İletişim.

[E%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%B9%CE%BA%CE%AC](#) , 10 Şubat 2019.

ΚΑΡΓΑΚΟΣ, Σ.: 2003, “Ο Πολιτικός Παπαδιαμάντης”, **Η πολιτική σκέψη του Παπαδιαμάντη**, Αθήνα, Άρμός, (Çevrimiçi)

<https://ellinikosblog.files.wordpress.com/2019/02/cea0ce9fce9bce99cea4ce99ce9ace9fcea3-cea0ce91cea0ce91ce94ce99ce91ce9cce91ce9dcea4ce97cea3.pdf> , 10 Mart 2018.

Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας (ΚΕΓ), (Çevrimiçi)

http://www.greeklanguage.gr/digitalResources/ancient_greek/mythology/lexicon/mantises/page_030.html

Κρυφό Σχολειό, (Çevrimiçi) <http://www.kryfosxoleio.com/post/46>, 24 Temmuz 2017.

Λεξικό της κοινής νεοελληνικής γλώσσας, 1999, Α.Π.Θ., Ινστιτούτο νεοελληνικών σπουδών, Θεσσαλονίκη.

ΜΙΧΟΠΟΥΛΟΥ, Α. Ε.: 2006, “Φεμινιστικά ρεύματα, θεωρητικές προσεγγίσεις του γυναικείου ζητήματος και γυναικείες σπουδές στην Ελλάδα, 19ος – 20ός αι.”

Η διάχυση του φύλου στον επιστημονικό και το δημόσιο χώρο, (Çevrimiçi)

<https://ekgynaekos.weebly.com/theta941sigmaepsiloniotasigmaf-gammaupsilonnu-kappaiotanu942mualphatauomicronsigmaf-epsilononlambdalambda940deltaalphasigmaf.html>, 14 Mart 2017.

ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗΣ, Γ.: 1998, **Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας**, Κέντρο λεξιλογίας Ε.Π.Ε., Αθήνα.

ΠΑΤΣΗ, Χ.: 1968, “ηθογραφία”, **Μεγάλη εγκυκλοπαιδεία της νεοελληνικής λογοτεχνίας (Από τον 10^ο αιώνα μ. Χ. Μέχρι σήμερα)**, τόμ. 7, Αθήνα:

Εκδοτικός οίκος Χάρη Πάτση Ε.Π.Ε.

ΠΕΤΡΟΥΝΙΑΣ, Ε.: 2002 (12 Μαρτίου), “Οι ‘μαλλιαροί’ και η ορολογία του γλωσσικού ζητήματος”, **Καθημερινή**, (Çevrimiçi)

<http://www.kathimerini.gr/113447/article/politismos/arxeio-politismoy/oi-malliaroi-kai-h-orologia-toy-glwssikoy-zhthmatos>, 23 Şubat 2018.

ΠΟΛΙΤΟΥ-ΜΑΡΜΑΡΙΝΟΥ, Ε.: 1984, “ηθογραφία”, **Εγκυκλοπαίδεια Papyros-Larousse-Britannica**, τόμ. 26.

Πύλη για την ελληνική γλώσσα, (Çevrimiçi) http://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=%CE%BA%CE%B1%CE%B8%CE%B1%CF%81%CE%B5%CF%8D%CE%BF%CF%85%CF%83%CE%B1&dq=, 16 Ocak 2016.

Σαν σήμερα, (Çevrimiçi) <https://www.sansimera.gr/biographies/1259> , 17 Nisan 2018.

ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΣ, Ι. Δ., 1972, **Λεξικόν αρχαίας ελληνικής γλώσσας**, (Çevrimiçi) https://tr.scribd.com/doc/244264437/%CE%A3%CF%84%CE%B1%CE%BC%CE%B1%CF%84%CE%AC%CE%BA%CE%BF%CF%82-%CE%99-%CE%9B%CE%B5%CE%BE%CE%B9%CE%BA%CF%8C%CE%BD-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CE%91%CF%81%CF%87%CE%B1%CE%AF%CE%B1%CF%82-%CE%95%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%AE%CF%82-%CE%93%CE%BB%CF%8E%CF%83%CF%83%CE%B7%CF%82-http-www-projethomere-com?secret_password=fPIIjfNvmAm1Gt9nx2v1, 18.06.2016.

Χώρα του Αχωρίτου, (Çevrimiçi) <https://choratouaxoritou.gr/?p=31868>, 16 Nisan 2018.

ΣΤΑΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, Ζ. Σ.: 2009, “Χρήστος Μηλιώνης”, **Ποτιδάνεια**, (Çevrimiçi) <http://www.potidaneia.gr/enhmerwsh-mainmenu-26/news-mainmenu-2/23-2009-08-31-10-30-08/152-x->, 23 Şubat 2019.

DEMİRÖZÜ, D.: 2003, “İlk Dönem Yunan Romanında (1834-1880) Öteki İmajı”, **Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Dergisi** 43, 1, (Çevrimiçi) <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1009/12243.pdf>, 1 Şubat 2018.

Genel Türkçe Sözlük, TDK, (Çevrimiçi) <http://www.tdk.gov.tr/>, 30 Nisan 2017.
MACKRIDGE, P.: 2010, “Language and national identity among the Greeks and the South Slavs, 1800 to 2000”, (Çevrimiçi)

https://www.academia.edu/32474886/Language_and_national_identity_among_the_Greeks_and_the_South_Slavs_1800_to_2000, 19.04.2017.

http://www.academia.edu/2085884/The_Greek_language_question_and_the_Slav_threat, 19 Nisan 2017.

Osmanlıca-Türkçe Sözlük, (Çevrimiçi)

<http://www.osmanlicaturkce.com/?k=makis&t=%40>, 10 Mart 2016.

ÖZMEN, E.: 2002, “Lacan, Ayna Evresi ve Marx”, **Birikim** 15, (Çevrimiçi)

http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/5175/lacan-ayna-evresi-ve-marx#.WnLnH6hl_IU, 30 Ağustos 2017.

EKLER

İncelenen Hikâyeler

1. Georgios Viziinos

Το Αμάρτημα της μητρός μου (1883) [Annemin Günahı]

Μεταξύ Πειραιώς και Νεαπόλεως (1883) [Pire ve Napoli Arasında]

Ποιος ήταν ο φόνευσ του αδελφού μου; (1883) [Kardeşimin Katili Kim?]

Αι Συνέπειαι της παλαιάς ιστορίας (1884) [Eski Bir Hikâyenin Sonuçları]

Πρωτομαγιά (1884) [Bir Mayıs]

Το Μόνον της ζωής του ταξείδιον (1884) [Hayatının Biricik Yolculuğu]

Διατί η μηλιά δεν έγινε μηλέα; (1885) [Milia Neden Milea Olmadı?]

Ο Μοσκόφ-Σελήμ (1885) [Moskof Selim]

2. Aleksandros Papdiamandis

Χρήστος Μηλιόνης (1885) [Hristos Milionis]

Το Χριστόψωμο (1887) [Noel Çöreği]

Η Χήρα παπαδιά (1888) [Papazın Dul Karısı]

Η τελευταία βαπτιστική (1888) [Son Vaftiz Kızı]

Η Υπηρέτρια (1888) [Hizmetçi Kız]

Ο Σημαδιακός (1889) [Haberci]

Η Σταχομαζώχτρα (1889) [Başak Toplayan Kadın]

Εξοχική Λαμπρή (1890) [Kır Paskalyası]

Η Χτυπημένη (1890) [Çarpılmış Kadın]

Ο Πανταρώτας (1891) [Pantarotas]

Παιδική Πασχαλιά (1891) [Çocuk Paskalyası]

Η Μαυρομαντηλού (1891) [Kara Eşarpli Kadın]
Πάσχα ρωμεϊκό (1891) [Rum Paskalyası]
Θέρος-Έρος (1891) [Hasat-Aşk]
Φτωχός Άγιος (1891) [Yoksul Aziz]
Μια ψυχή (1891) [Bir Can]
Ο Πολιτισμός εις το χωρίον (1891) [Köyde Medeniyet]
Ο Αμερικάνος (1891) [Amerikalı]
Στο Χριστό στο Κάστρο (1892) [Kale'deki İsa'da]
Αποκριάτικη νυχτιά (1892) [Apukurya Gecesi]
Ο Καλόγερος (1892) [Keşiş]
Στην Αγί' Αναστασία (1892) [Azize Anastastasa'da]
Η Βλαχοπούλα (1892) [Çoban Kızı]
Ολόγυρα στη λίμνη (1892) [Gölün Etrafında]
Οι Χαλασοχώρηδες (1892) [Ara Bozucular]
Ο Τυφλοσύρτης (1893) [El Kitabı]
Οι Ελαφροήσκιωτοι (1893) [Hayalet Görenler]
Ναυαγίον ναυάγια (1893) [Kazaların Kazası]
Λαμπριάτικος ψάλτης (1893) [Paskalya Papazı]
Βαρδιάνος στα Σπόρκα (1893) [Karantinada Bekçi]
Της Κοκκώνας το σπίτι (1893) [Hanımın Evi]
Η Νοσταλγός (1894) [Hasret Çeken Kadın]
Η Δασκαλομάννα (1894) [Öğretmen Annesi]
Τα Συχαρίκια (1894) [Tebrik]
Ωχ! Βασανάκια (1894) [Ah Çileler!]

Φώτα – Ολόφωτα (1894) [Pasparlak Işık]
Η Γλυκοφιλούσα (1894) [Meryem Ana]
Πατέρα στο σπίτι (1895) [Baba Eve]
Φιλόστοργοι (1895) [Yufka Yürekliiler]
Ο Έρωτας στα χιόνια (1895) [Karda Aşk]
Ο Ξεπεσμένος δερβίσης (1896) [Düşkün Derviş]
Άγια και πεθαμένα (1896) [Azizler ve Ölüler]
Χωρίς στεφάνι (1896) [Nikâhsız]
Ο Αβασκαμός του Αγά (1896) [Göze Gelen Ağa]
Το σπιτάκι στο λιβάδι (1896) [Çayırdaki Küçük Ev]
Τα Χριστούγεννα του τεμπέλη (1896) [Tembelin Noeli]
Έρωτας – Ήρωας (1897) [Aşk – Kahraman]
Γουτού – Γουπατού (1899) [Gutu Gupatu]
Οι Παραπονεμένες (1899) [Mızımızlanan Kadınlar]
Τ'αγνάντεμα (1899) [Karşılama]
Για την περιφάνεια (1899) [Kibire Dair]
Το ενιαύσιον θύμα (1899) [Yıllık Kurban]
Αμαρτίας φαντάσματα (1900) [Günah Hayaletleri]
Τα δαιμόνια στο ρέμα (1900) [Sel Yatağındaki Cinler]
Οι Μάγισσες (1900) [Büyücü Kadınlar]
Ο Γαγάτος και τ'άλογο (1900) [Kedi ve At]
Απόλαυσις στη γειτονιά (1900) [Mahallede Tat]
Όνειρο στο κύμα (1900) [Dalgalar İçinde Hayal]
Το πνίξιμο του παιδιού (1900) [Çocuğun Boğulması]

Κοκκώνα θάλασσα (1900) [Deniz Hanımefendi]
Ο Γείτονας με το λαγούτο (1900) [Udlu Komşu]
Η Φαρμακολύτριά (1900) [Azize Anastasia]
Υπο την βασιλικήν δρύν (1901) [Kraliyet Meşesinin Altında]
Η Τύχη απ' την Αμέρिका (1901) [Amerika'dan Gelen Şans]
Το Θαύμα της Καισαριανής (1901) [Kesariani Mucizesi]
Η Χολεριασμένη (1901) [Koleralı Kadın]
Οι Ναυαγοσώσται (1901) [Deniz Kazazedeleri]
Τρελλή βραδυά (1901) [Çılgın Gece]
Το Νησί της Ουρανίτσας (1902) [Urania'nın Adası]
Για τα ονόματα (1902) [İsimler Adına]
Ο Πανδρολόγος (1902) [Çörcatan]
Στρίγγλα μάνα (1902) [Şirret Anne]
Η Θητεία της πεθεράς (1902) [Kayınvalidenin Hizmeti]
Η Φόνισσα (1903) [Katil Kadın]
Ο Αλιβάνιστος (1903) [Kilise Yüzü Görmemiş]
Ο Κοσμολαΐτης (1903) [Sıradan İnsan]
Ο Κακόμης (1903) [Kakomis]
Οι Κουκλοπαντρείες (1903) [Sahte Evlilikler]
Ο Αειπλάνητος (1903) [Gezgin]
Η Συντέκνισσα (1903) [Vaftiz Annesi]
Άλλος τύπος (1903) [Başka Tip]
Η Φωνή του Δράκου (1904) [Canavarın Sesi]
Τα Δύο κούτσουρα (1904) [İki Odun]

Η Στοιχειωμένη Καμάρα (1904) [Perili Oda]
Η Ντελησυφέρω (1904) [Delisifero]
Τ'μπούφ' του π'λί (1904) [Terayağıdan Kıl Çeker Gibi]
Ο Χαραμάδος (1904) [Toplum Dışına İtilmiş]
Τα Κρούσματα (1905) [Vakalar]
Ο Χορός είς του κυρίου Περιάνδρου (1905) [Periandros Beyin Evinde Dans]
Η Χήρα του Νεομάρτυρος (1905) [Yeni Şehidin Dulu]
Γυνή πλέουσα (1905) [Demir Almış Kadın]
Η Άκκληρη (1905) [Varissiz]
Η Αποσώστρα (1905) [Talihsiz]
Ο Πεντάρφανος (1905) [Öksüz]
Η Μαούτα (1905) [Mauta]
Άψαλτος (1906) [Duasız Gömülen]
Έρμη στα ξένα (1906) [Gurbet Ellerde Yalnız Kadın]
Ρεμβασμός του Δεκαπενταύγουστου (1906) [Bir On beş Ağustos Rüyası]
Το Ψοφίμι (1906) [Leş]
Οι Δύο Δράκοι (1906) [İki Canavar]
Ποια εκ των δύο (1906) [İkisinden Hangisi?]
Η Θεοδικία της δασκάλας (1906) [Kadın Öğretmene İlahi Adalet]
Το τυφλό σοκάκι (1906) [Çıkmaz Sokak]
Το «νάμι» της (1906) [Namı]
Σταγόνα νερού (1906) [Bir Su Damlası]
Εξοχικόν κρούσμα (1906) [Bir Kır Vakası]
Η Επίσκεψης του αγίου Δεσπότη (1906) [Azizin Ziyareti]

Το Θαλάσσωμα (1906) [Büyük Zarar]
Κοινωνική αρμονία (1906) [Toplumsal Uyum]
Η Γραία και η θύελλα (1906) [İhtiyar Kadın ve Fırtına]
Ο Διδάχος (1906) [Öğretmen]
Η Ξομπλαστήρα (1906) [Süslü]
Άνθος του γιαλού (1906) [Kıyı Çiçeği]
Η Μακρακιστίνα (1906) [Makrakistina]
Το Κρυφό Μανδράκι (1906) [Gizli Bölge]
Θάνατος κόρης (1907) [Kızın Ölümü]
Τα Λιμανάκια (1907) [Küçük Limanlar]
Τα Πτερόεντα δώρα (1907) [Kanatlı Hediyeler]
Με τον πεζόβολο (1907) [Ağ İle]
Η Κάλτσα της Νώενας (1907)
Άσπρη σαν το χιόνι (1907) [Kar Gibi Beyaz]
Το Καμίνι (1907) [Fırın]
Τ'αερικό στο δέντρο (1907) [Ağaçtaki Hayalet]
Φορτωμένα κόκκαλα (1907) [Yüklenmiş Kemikler]
Οι Λίρες του Ζάχου (1907) [Zahos'un Liraları]
Τα Ρόδινα ακρογιάλια (1907-1908) [Toz Pembe Kuyular]
Το Μοιρολόγι της φώκιας (1908) [Fokun Yası]
Τραγούδια του Θεού (1908) [Tanrı'nın Şarkıları]
Η Πιτρόπισσα (1908) [Pitropisa]
Τ'αστεράκι (1908) [Küçük Yıldız]
Τα Φραγκλέϊκα (1909) [Frangleyka]

Τα Δύο τέρατα (1909) [İki Canavar]
Της Δασκάλας τα μάτια (1909) [Öğretmenin Gözleri]
Η Πεποικιλμένη (1909) [İlahi]
Η Ψυχοπαίδα (1910) [Evlatlık]
Νεκρός ταξιδιώτης (1910) [Ölü Yolcu]
Ο Ανάκατος (1910) [Karman Çorman]
Το Γράμμα στην Αμερική (1910) [Amerika'ya Mektup]
Ο Αντίκτυπος του νου (1910) [Aklın Yansıması]
Μεγαλείον οψωνία (1912) [Büyük Alışveriş]
Τα μαύρα κούτσουρα (1912) [Kara Odunlar]
Τα Βενέτικα (1912) [Venedik Altınları]
Τ'αγγέλιασμα (1912) [Can Çekişme]
Δημαρχίνα νύφη (1912) [Belediye Başkanı Gelin]
Το Χατζόπουλο (1912) [Hacının Çocuğu]
Αγάπη στον κρεμνό (1913) [Uçurumda Aşk]
Τα Συμβάντα στο μύλο (1914) [Değirmende Olanlar]
Ο Γάμος του Καραχμέτη (1914) [Kara Ahmet'in Nikâhı]
Το Χριστός ανέστη του Γιάννη (1914) [Giannis'in Paskalyası]
Ο Καλούμπας (?) [Uçurtma İpi]

3. Andreas Karkavitsas

Η Ασημώ (1885) [Asimo]
Ο Τυφλός μοναχός (1885) [Kör Keşiş]
Ο Καπετάν Βέργας (1885) [Kaptan Vergas]
Ο Εβυθός (1885) [Evithos]

Τα Δύο σκέλεθρα (1885) [İki İskelet]

Η Κίσσα / Η Κακή αδερφή (1885) [Kissa / Kötü Kız Kardeş]

Κρυφός καημός / Χρυσάνθος (1885) [Gizli Acı]

Το Ζούδιο (1885) [Hortlak]

Φραγκαβίλλα / Αι Δύο αδελφαί (1885) [Frangavilla / İki Kız Kardeş]

Ο Λοχίας της Κούτρας (1886) [Kutra'nın Çavuşu]

Η Χρυσανγή (1886) [Hrisavgi]

Ημέραι της γριάς (1886) [Yaşlı Kadının Günleri]

Γιάννος και Μάρω (1887) [Giannos ve Maro]

Σπαθογιάννος (1887) [Kılıç Kuşanmış Giannos]

Ο Αφορεσμένος (1887) [Aforoz Edilmiş Adam]

Το Τάμμα / Ταμμένη κόρη (1887) [Adak / Adanmış Kız]

Το Σύγγεφο (1887) [Bulut]

Η Φλογέρα του (1888) [Onun Kavalı]

Νέοι Θεοί (1889) [Yeni Tanrılar]

Τζάκ / Ο Αντεροβγάλτης (1889) [Jack / Karindeşen]

Ο Κλεφτοκότας / Ο Ορνιθοκλέπτης (1889) [Tavuk Hırsız]

Ακαμάτης άγιος [Tembel Aziz] (İlk basımı tam olarak bilinmemekle birlikte 1892-1894 yılları arası yayımlandığı tahmin ediliyor.²)

Οι Καλικάντζαροι (1889) [Noel Cinleri]

Το Μαγεμένο κουτί / Νυκτερινή διασκέδασις (1889) [Büyülü Kutu / Gece Eğlencesi]

Εύα / ψυλλομάζωμα (1895) [Havva / Pire Avı]

Ευέλπιδες / Η Πίννα (1887) [Harbiyeliler / Pina]

² Bkz. Βαλέτας, 1973.

Η Μυτρυιά / Θανάσης Βρυσώτης (1888) [Üvey Anne / Thanasis Vrisotis]

Η Μάνα (1890) [Anne]

Η Γυναίκα / Η Καλή γυναίκα (1891) [Kadın / İyi Kadın]

Ο Αποσπασματάρχης (1892) [Birlik Kumandanı]

Τα Τυφλοπόντικα / Ο Κερατζής (1892) [Köstebekler / Arabacı]

Η Πατρίδα (1893) [Vatan]

Καβομαλιάς (1893) [Malea Burnu]

Κάτω Κόσμος (1893) [Aşağı Dünya]

Οι Φρεγάδες (1894) [Firkateynler]

Η Δικαιοσύνη της (1894) [Denizin Adaleti]

Η Σμυρνιά (1894) [İzmirli Kadın]

Κακοσημαδιά (1895) [Kötü İşaret]

Ηρώων τέκνα (1896) [Kahraman Çocukları]

Το Πάλαιμα (1896) [Mücadele]

Η Θυσία (1896) [Fedakârlık]

Θείον όραμα (1897) [İlahi Görü]

Ο εκδικητής (1897) [İntikamcı]

Θεός αθάνατος (1897) [Ölümsüz Tanrı]

Πειράγματα (1898) [Takılmalar]

Η καπετάνισσα (1898) [Kaptanın Karısı]

Βιοπαλαιστής (1898) [Yaşam Savaşçısı]

Πάσχα στα πέλαγα / Στα πέλαγα (1898) [Denizde Paskalya]

Θάλασσα (1899) [Deniz]

Οι σφουγγαράδες (1899) [Süngerciler]

Γιούσουρι (1899) [Siyah Mercan]
Το βασιλόπουλο (1899) [Kralın Çocuğu]
Κακότυχος (1899) [Kara Bahtlı]
Γέρακας (1899) [Şahin]
Η γοργόνα (1899) [Deniz Kızı]
Ναυάγια (1899) [Deniz Kazaları]
Οι κουρσάροι (1899) [Korsanlar]
Τελώνια (1899) [Kötü Ruhlar]
Άρης Φιλάνθρωπος / Άρης ακίνδυνος (1900) [Hayırsever Aris / Zararsız Aris]
Η Αγάπη μου (1900) [Sevgim]
Χωρίς αγάπη (1900) [Sevgisiz]
Πόθος και πόνος / Τα Πιστροφίλ (1900) [Tutku ve Acı / Pistrofil]
Ο Κουρδουκέφαλος / Σπόρος καλόβολος (1901) [Koca Kafalı / İyi Huylu Afacan]
Το Κόνισμα (1901) [İkona]
Το Στοιχείο του σπιτιού της (1901) [Evindeki Hayalet]
Στις Δόξες (1903) [Onur]
Ο Αρχαιολόγος (1904) [Arkeolog]

4. Giannis Psiharis

Το Ταξίδι μου (1888) [Yolculuğum]
Τα Σκουλαρίκια (1911) [Küpler]
Το Παιδί και τα δύο πουλάκια (1911) [Çocuk ve İki Kuş]
Ο Αρχιμαντρίτης (1911) [Başpapaz]
Το Ταχυδρομικό δελτάριο (1911) [Kartpostal]
Εθνικό συμπόσιο (1911) [Ulusal Şölen]

Προορισμός (1911) [Hedef]

Η Πρώτη επίκριση (1911) [İlk Kınama]

Ο Καντηλάνναφτης τουρανού (1911) [Gökyüzünün Kandilcisi]

Ο Ελληνο-ελβετικός πόλεμος (1911) [Helen-İsveç Savaşı]

Μάτι και μάτι (1911) [Göze Göz]

Τα παιδιά παίζει (1911) [Çocuklar Oynuyor]

Δύο φίλοι (1911) [İki Arkadaş]

Το Δαχτυλίδι του Γύγη: Τριμυθία [Gyges'in Yüzüğü: Üçleme]

Το Δαχτυλίδι και η Αγάπη (1911) [Yüzük ve Sevgi]

Το Δαχτυλίδι και το κακό (1911) [Yüzük ve Kötülük]

Το Δαχτυλίδι και το καλό (1911) [Yüzük ve İyilik]

5. Hristos Hristovasilis

Ο Ωρφανεμένος πιστικός (1896) [Öksüz Çoban]

Η Ανίκητη ελπίδα (1896) [Yenilmez Ümit]

Ο Ξενιτεμένος (1896) [Gurbetçi]

Ο Κουτσογιάννης στα Γιάννινα (1898) [Topal Giannis Yanya'da]

Το μανάρι (1898) [Kesimlik Kuzu]

Η Πομπεμένη (1898) [İfşa Edilen Kadın]

Ο Απόστρατος (1898) [Askerden Uzaklaştırılmış Er]

Τ'όνειρο του ξενιτεμένου (1899) [Gurbetçinin Rüyası]

Τα Χριστούγεννα της γριάς (1899) [İhtiyar Kadının Noeli]

Η Καλύτερη μου αρχιχροινιά (1889) [En İyi Yılbaşım]

Το ξενιτεμένο μνήμα (1899) [Gurbetteki Mezar Taşı]

Χριστούγεννα στον Πίνδο (1900) [Pindos Dağı'nda Noel]

Χριστουγεννιάτικο όνειρο πιστικού (1900) [Çobanın Noel Rüyası]

Η Δόλια μάνα (1900) [Zavallı Ana]

Η Κυνηγημένη πέρδικα (1900) [Avlanmış Keklik]

Τα Βαφτίσια (1900) [Vaftiz Töreni]

Ο Καληκάντζαρος (1900) [Noel Cinleri]

Ο Σταυρός των Θεοφανείων (1900) [Theofanya İstavrozu]

Εις τα Μετέωρα (1902) [Meteora'da]

Ο Γκεσούλης (1902) [Gesulis]

Η Γέννηση ενός ήρωα (1902) [Bir Kahramanın Doğuşu]

Η Καθαρή Δευτέρα (1903) [Kutsal Pazartesi]

Ύστερα από είκοσι πέντε χρόνια (1904) [Yirmi Beş Yıl Sonra]

Οι Τρείς συμβουλές (1904) [Üç Öğüt]

Ήταν από Θεού (1905) [Tanrı'dan Olan]

Το φίλημα της Μούσας (1906) [Musa'nın Öpücüğü]

Πώς δεν έγινα Αναγνώστης (1906) [Nasıl Okur Olmadım]

Ο Μικρός κριτής (1907) [Küçük Yargıç]

Φωνή από τα σύννεφα (1908) [Bulutlardan Gelen Ses]

Ο Θάνατος του Τσιέλεγκα (1908) [Başçobanın Ölümü]

Μπήκαν κλέφτες στο μαντρί (1911) [Ağıla Hırsız Girdi]

Για πρώτη φορά στο σχολειό (1916) [Okulda İlk Gün]

Ανάθεμα τα γράμματα (1916) [Kahrolasica Harfler]

Γραμματικής καταδίκη (1916) [Gramercinin Cezası]

Στο Αλληλοδιδασκτικό (1916) [Okulda]

Πώς έμαθα γράμματα (1916) [Harfleri Nasıl Öğrendim]

Η Λεϊλά (1918) [Leyla]

Ο Μέγας Σιέχης (1918) [Büyük Şeyh]

Η Ξαναβαφτισμένη (1921) [Yeniden Vaftiz Edilen Kadın]

Για τον Παράδεισο (1922) [Cennet Adına]



YAZARIN ÖZGEÇMİŞİ

1982 yılında İzmir'in Bornova ilçesinde dünyaya gelen Aslı Çete, 2007 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Çağdaş Yunan Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun olmuştur. Yüksek lisans eğitimini Selanik Aristoteles Üniversitesi'nde aynı alanda tamamlayan Çete, halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Yunan Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır. Aşağıda yazarın şimdiye kadar olan yayınlarının bir listesi sunulmaktadır:

Çete A., "Η Μετάφραση ως μετακένωση της Δύσης στην ελληνική και την τουρκική λογοτεχνία" (Yunan ve Türk Edebiyatında Batı'nın Aktarımı Olarak Çeviri), *SYNERGHEION (SYN) Rivista internazionale di studi greci. Lingue, Culture, Societa*, vol.1, pp.56-63, 2019.

Çete A., "18. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Yunanistan'da Dil Sorunu ve Ulusal Bireyin İcadı", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, vol.36, pp.85-98, 2019.

Çete A., "19. Yüzyıl İstanbul'undan Bir Ses: Aleksandra Papadopulu (1867-1906)", *Roman Kahramanları* 18, ss.94-102.

Çete A., "Yunan Ulusal Söylemi ve 19. Yüzyıl Düzyazını: "Öteki" Kadın ve "Öteki'nin Kadını", Dokuz Eylül Üniversitesi Kadın Araştırmaları Merkezi 2. *Uluslararası Kadın Kongresi*, İzmir, 4-5 Ekim 2018, ss.1409-1416.

Çete A., Galanopulos N., "Yunan Polisiye Edebiyatının Geleceği", *Yunankarası*, Danellis V., Demirözü D., Ed., İstos, İstanbul, ss.197-220, 2018. (Çeviri)

Çete A., "19. Yüzyıl Yunan ve Türk Romanında Kadın Algısı: Leandros (1834) ve Taaşuk-ı Talât ve Fitnat (1872)", *ASOS JOURNAL Uluslararası Sosyal bilimler Dergisi*, pp.385-397, 2018.

Çete A., "Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Panorama Adlı Romanında İdeoloji ve "Öteki" Algısı Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt.57, ss.1037-1054, 2017.

Çete A., "Rigas Velestinlis ve Namık Kemal’de Osmanlıcılık Düşüncesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, cilt.4, ss.113-128, 2017.

