

To Cite This Article: Deniz, A., Özgür, E. M. & Öksüz, M. (2019). The effects of religious places on collective memory: The case of İstanbul Hagios Panteleimon Orthodox Church. *International Journal of Geography and Geography Education*, 39, 171-188.

Submitted: October 10, 2018

Revised: November 22, 2018

Accepted: December 12, 2018

THE EFFECTS OF RELIGIOUS PLACES ON COLLECTIVE MEMORY: THE CASE OF ISTANBUL HAGIOS PANTELEIMON ORTHODOX CHURCH

Dini Mekânların Toplumsal Hafızaya Etkileri: İstanbul Aya Panteleymon Ortodoks Kilisesi Örneği

Ayla DENİZ¹

E. Murat ÖZGÜR²

Muhammet ÖKSÜZ³

Öz

Bir toplumun kolektif hafızasının izini, çeşitli mekânlarda bulmak mümkündür. Özellikle toplumun üyelerinin gündelik pratiklerini gerçekleştirdikleri ve/veya belirli bir takvim eşliğinde sıkça ziyaret ettikleri mekânlar, sosyal yeniden üretimin en güçlü olduğu alanlardır. Bu yolla hem grup içi iletişimin artması ve aidiyet duygusunun gelişmesi hem de bununla ilişkili kimlik ediniminin gerçekleşmesi mümkün olur. Bu yüzden grupların hafızalarının düğümlendiği bu mekânlar hafıza mekânları olarak isimlendirilirler ve bu alanlar içinde mabetlerin özel bir yeri vardır. Bu bakımdan, toplulukların mekânsal örgütlenmesinin merkezinde çoğunlukla mabetlerin yer alması tesadüf değildir. Mabetler, özellikle çoğunluktan farklı bir etnik kompozisyona sahip olan göçmen grupları için bir var oluş alanıdır. Bu noktadan hareketle bu çalışmada, İstanbul'da yaşayan Ortodokslara hizmet veren Aya Panteleymon Kilisesi'nin bir hafıza mekânı olarak anlamı konu edilmektedir. Bu yolla ortak din üzerinden bir araya gelen farklı göçmen gruplarının, kolektif hafıza yaratma sürecindeki pratiklerinin anlaşılması amaçlanmaktadır. Bu çalışma, nitel araştırma yöntemleri kullanılarak yapılmıştır. Çalışma kapsamında, kilisenin tarihsel varoluşunda çeşitli kopuşların olduğu görülmüştür. Bununla birlikte, kilisenin, Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla birlikte yeniden aktif hale geldiği anlaşılmıştır. Kilisenin cemaati, tarihsel kırılmalar, nesiller-arası kesişim ve değişen anlamlara rağmen, kiliseyi topluluk hafızasını koruyan bir tutkal olarak görmektedir. Ayrıca kilisenin cemaatinin bir kısmı, Sovyetler Birliği fikriyle Ortodoksluğu birleştirerek yeni bir kimlik yaratmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hafıza Mekânı, Kolektif Hafıza, İstanbul, Aya Panteleymon Ortodoks Kilisesi

Abstract

Traces of the collective memory of a society can be found in various places. In particular, places where members of the community perform their daily practices and/or visit frequently in specific times are the places where social reproduction is the strongest. In this way, it is possible to increase the communication within the group, develop the sense of belonging and construct the identity of community. For this reason, these places where the memories of the groups are tied are called memory places and the sanctuaries have a special position in these places. In this respect, it is not a coincidence that the sanctuaries are mostly at the center of the spatial organization of the communities. The sanctuaries are a place of existence, especially for migrant groups whose ethnic composition is different from the majority. From this point of view, in this study, the meaning of the Church of Aya Panteleymon in İstanbul is discussed as a place of memory. The aim of this study is to understand the practices of different groups of migrants coming together through common religion in the process of creating collective memory. This study was conducted by using qualitative research methods. Within the scope of the study, it is seen that there are various ruptures in the historical existence of the church. However, it was understood that after the collapse of Soviet Union, the church became active again. Despite historical breaks, intergenerational intersections, and changing meanings, the church's community thinks that the church is an adhesive that protects the memory of society and some people create a new identity by combining Orthodoxy with the idea of the Soviet Union.

Keywords: Place of Memory, Collective Memory, İstanbul, Hagios Panteleimon Orthodox Church

¹ Correspondence to: Dr., Ankara University, Faculty of Languages, History and Geography, Department of Geography, Fourth Floor, Room Number: 412, Sıhhiye Campus, 06100, Ankara, TURKEY., <https://orcid.org/0000-0001-5964-0131>, adeniz@ankara.edu.tr

² Prof., Ankara University, Faculty of Languages History and Geography, Fourth Floor, Room Number: 404, Sıhhiye, 06100, Ankara, TURKEY., <https://orcid.org/0000-0002-2146-7721>, ozgur@ankara.edu.tr

³ Res.Asst., Siirt University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Geography, Kezer Campus, 56100, Merkez, Siirt, TURKEY., <https://orcid.org/0000-0002-2255-3111>, muhammetoksuz@siirt.edu.tr

GİRİŞ

Bellek (hafıza)⁴ çok yönlü ve sınırları geniş olan bir kavramdır (Murtezaoğlu, 2012). Geçmiş anları birleştirerek bir anlatı oluşturan ve dinamik bir olguya dönüşen bellek kavramı, toplumsal kimliğin yapılanmasındaki süreçlerin üst başlığını oluşturur. Bu yapılanma sürecinde toplumsal (kolektif) bellek, uzlaşmaların ve çatışmaların odağında kurulur. Bu açıdan yansıtıcı işlevi görür ve mekân aracılığıyla somutlaşma yoluyla bir döngü meydana getirir. Mekân ile tekrarlanan bu döngü, toplum hafızasını devamlı kılar ve meşrulaştırır (Erbağcı, 2018: 11). Kolektif bellek olarak da tanımlanan bu olgu tarih, kültür ve iktidar çerçevesinde süre giden bir değişim içindedir ve iktidar mücadelelerine, sosyal ve kültürel akımlara ve benzeri olaylara sahne olan mekân, toplumsal kimlik ve belleğin izlerini taşır (Avcıoğlu ve Akın, 2017: 423) ve bu yolla hafıza mekânları oluşur. Bu karşılıklı ilişkiler kümesi, özellikle Pierre Nora'nın La Lieux de Memoire (*Hafıza Mekânları*) ve Maurice Halbwachs'ın La Memorie Collective (*Kolektif Hafıza*) isimleriyle yayınladıkları çalışmalar gibi önemli referans kaynakların ortaya çıkmasıyla birlikte, farklı disiplinlerde ilgi duyulan bir araştırma konusu haline gelmiştir (Assmann, 2015; Avcıoğlu ve Akın, 2017; Connerton, 2014; Deniz, 2014) ve bunlar arasında coğrafya, araştırma odağında yer alan mekân nedeniyle ilk sıralardadır (Alderman ve Inwood, 2013; Dwyer ve Alderman, 2008; Hoelscher ve Alderman, 2004; Jones, 2011; McDowell, 2009; Till, 2003; 2005; Till ve Kuusisto-Arponen, 2015).

Literatürdeki bu yakın tarihli ve yoğun ilginin önemli bir sebebi, 'günümüzde bireyin zaman ve mekânla ilişkilerinin gitgide karmaşıklaşması; buna bağlı/kimlik benlik sorunlarının süreklilik arayışını kamçılması ve insanların eskisinden daha fazla geçmişe yönelmesidir' (Neyzi, 2016: 5). Bu kendinden yola çıkışın vardığı yer toplumsal olarak üretilendir. Çünkü bireysel bellek, toplumsal belleğin uzantısıdır (Assmann, 2015) ve hatta bireysel hafızanın oluşması için kolektif hafızanın varlığına ihtiyaç vardır (Halbwachs, 2017). Bir başka deyişle, bireysel hafıza ile kolektif hafıza arasındaki bağ içseldir, bu iki hafıza biçimi iç içe geçmiştir (Ricoeur, 2012). Kişisel hafızanın toplumsal hafızaya etkisi olduğu gibi, hafızanın dinamik süreçleri hafıza mekânları vasıtasıyla hem kendisini hem de kendi aracılığıyla kimliği şekillendirmektedir (Deniz, 2014: 19). Dolayısıyla bireysel hafızanın parçası olan mekân, bu mekânı paylaşanların birlikte anlam kattıkları, şekillendirdikleri ve onları şekillendiren bir kolektif üründür. Pierre Nora (2006), kolektif belleğin deposu durumundaki hafıza mekânlarının, mekânın kendiliğinden hafızasının olmadığı düşüncesinden doğduğunu; bunların tarihin hareketinden kopmuş ama tarihe iade edilmiş tarih anları olduğunu ve kolektif bir bilinçaltı organizasyonu işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır.

Hafıza mekânları içinde inançla ilgili mekânlar, tarihin her döneminde kendine, bu mekân grubu içinde yer bulmuştur. Neticede, dini bir hafıza zinciri olarak ele alan ve dinden uzaklaşmayı da hafıza kaybı olarak gören Danièle Hervieu-Léger'in (2000) de vurguladığı gibi din, toplumsal hafızanın önemli bir unsurudur. Dolayısıyla 'dini bir grubun hatıralarının bazı mekânların, bazı konumların ve nesnelerin düzenlenişinin görünüşüyle kendisini hatırlatmasında şaşılacak bir şey yoktur. Bir inanan bir kiliseye, bir mezarlığa, kutsal bir mekâna girdiğinde, sıkça deneyimlediği bir zihin durumuyla orada karşılaşacağını ve diğer insanlarla birlikte, görünür bir toplulukla aynı zamanda, kendileri de önceki devirlerde aynı yerde oluşmuş ve varlıklarını sürdürmüş olan ortak bir düşünceyi ve hatıraları oluşturacağını bilir' (Halbwachs, 2017: 166-167). Bu durum, özellikle mabetlerin, kentsel mekân organizasyonunda merkezi bir konumda yer almasını da beraberinde getirmiştir. Mesela geleneksel İslam toplumlarında mabet, her zaman şehir mimarisinin ve toplum örgütlenmesinin merkezi birimi olmuştur (Sevinç, 2013: 52). Benzer bir görünümün Hristiyan toplumlarının kentsel organizasyonunda da geçerli olduğu, özellikle Avrupa'daki kent meydanlarında yer alan mabetlerden kolayca anlaşılabilir. Mabetler, diğer hafıza mekânlarından pek çok açıdan daha kapsayıcıdır. Zira din ile kültür arasında fark gözetilmeyen bir dünyada kültürel yaşam tahayyül edemeyeceğimiz kadar dinin etkisi altındadır (Assmann, 2015: 216). Bu nedenle toplumsal cinsiyet, etnisite, yaş, eğitim gibi kategoriler fark etmeksizin, insanlar sadece inanç ortaklığı ekseninde benzeşen yaşamlarıyla bir araya gelebilir ve bir dini grubu oluşturabilirler.

Bir hafıza mekânı olarak mabetlerin göçmenler için özel bir önemi vardır. Çünkü özellikle göç ettiği yerde azınlık durumunda olanlar için inanç ve yaşanan yer uyumsuzluğu, gündelik hayatın merkezinde bir konudur. Kimi zaman bu temel farklılığın kendisi bir çatışma alanıdır, kimi zamansa göçmen ve yerli halk arasındaki uyumsuzluklar nedeniyle mabetler, tarafların sığınağı halindedir (Doormernik, 1995; Fetzer ve Soper, 2005; Geaves, 2005; Jensen, 2016; Tatari, 2009; Trittler, 2018). Bu noktada mabetlerin bir hafıza mekânı olarak işlevselleştirilmesi ve bu yolla grup kimliğinin korunması, oldukça önemlidir. Buna örnek olarak Müslümanların Avrupa'daki mabetleri verilebilir (Arabacı, 1997; Coştu, 2013). Benzer bir durum, Türkiye'deki azınlıkların ibadet yerleri için de geçerlidir (Akbaba-Bozok, 2009; Erol, 2015). Bu ibadet yerlerinin bir kısmı, Türkiye'ye yönelen göçlerle cemaatini kazanmıştır. Bu yeni göç dalgası içinde cemaat kazanan ibadet yerlerinden biri de İstanbul Aya Panteleymon Ortodoks Kilisesi'dir. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) dağılmasıyla Türkiye'de göçmen çeşitliliğinin en fazla olduğu İstanbul'a yönelen Ortodokslar, bu kiliseyi kullanmaya başlamışlardır. Bununla birlikte, cemaati farklılaşan diğer Ortodoks kiliselerinde

⁴ Metin içinde her iki kavram, akışa uygunluğu dikkate alınarak, aynı anlamı taşıyacak şekilde birbiri yerine kullanılmaktadır. Aynı kullanım, kolektif ve toplumsal kavramlarının kullanımı için de geçerlidir.

hakkında çeşitli çalışmalar olsa da (Selinda, 2006; Türker, 2013), adı geçen kilise ve cemaatinin ilişkileri hakkında bir çalışma yapılmamıştır.

Aya Panteleymon Ortodoks Kilisesinin diğerlerinden farkı, görece yakın tarihte İstanbul'a göç etmiş olanlar tarafından tercih edilmesidir. Kilisenin cemaati, şehirdeki Ortodoks nüfusun değişimiyle birlikte artmakta veya azalmaktadır. Bununla birlikte kilise, göçmen grupları için bir toplanma mekânı halindedir ve çoğu zaman bir mabetten daha kapsamlı sosyo-kültürel etkinliklere de ev sahipliği yapmaktadır. Gündelik pratikler içinde kilisenin yerinin genişlemesi, onun hafızayı kurma ve yeniden üretme rolünü de güçlendirmektedir. Bu bakımdan aslında kilise hem geçmişin hafızasını taşımakta hem de bugün topluluğu bir araya getirme yoluyla geleceğin hafızasını kurmaktadır. Bu iki dinamik, İstanbul'da yaşayan Ortodokslar için kiliseyi bir hafıza mekânı haline getirmektedir. Bununla birlikte, kilisenin kullanıcı durumunda olan göçmenlerin ve kilise çalışanlarının gözünden bu kilisenin İstanbul'un Ortodoks nüfusu için anlamı ve kullanım pratiği bilinmemektedir. Bu çalışma, ilgili konudaki eksikliği gidermeye katkı sağlama beklentisiyle hazırlanmıştır. Çalışmanın çıktılarının, bir göçmen ülkesi olan Türkiye'deki farklı inanç türlerine hizmet veren mabetlerin grup içi dinamikleri nasıl şekillendirdiğine, grubun bu yapıları nasıl dönüştürdüğüne ve birlikte bir hafıza mekânının nasıl yaratıldığına yönelik gelecek çalışmalara da bir zemin hazırlaması umulmaktadır.

ÇALIŞMANIN METODOLOJİK TEMELLERİ VE ARAŞTIRMA SÜRECİ

Bu çalışmada, genellenebilir bulgular elde edilmesinden ziyade, göçmenlerin gündelik pratiklerinde ve mekânla kurdukları ilişkilerde gömülü anlamların ortaya çıkarılmasına yönelik bir kaygı taşınmıştır. Bu nedenle kişilerle derinlemesine görüşme yapılması ve onların bu mekânı deneyimleme biçimlerinin katılımlı gözlemlerle izlenmesi tercih edilmiştir. Bu bakımdan, daha genel bir ifadeyle, nitel bir araştırma tasarımı yapılmıştır. Bu tasarımı benimsemeyi güçlendiren en önemli unsur, bu araştırmanın, araştırmacıların konuları gereği 'dışarıdan araştırma' olmasıdır. Yani araştırmacılar -kimi açılardan benzerlikler olsa bile-, araştırma grubunun taşıdığı çoğu kimliği taşımamaktadırlar. Bu, inanılan dinden, yasal duruma, yaşanan kentten, gündelik hayatta konuşulan dile kadar genişletilebilecek bir dizi farklılığı kapsamaktadır. Bu farklılıklar ise bu çalışmanın ana sorusunun alt bileşenleridir. Bu bakımdan araştırmacıların bunları anlamak için bu pratiklere daha yakından bakabilecekleri bir merceğe ihtiyaçları olmuştur. Bu kaygılarla yapılan yöntem seçiminin başka faydaları da olmuştur. Mesela, bu yöntem araştırmacılar ve araştırılan arasındaki mesafeyi azaltmaya yardımcı olmuştur; katılımcı sayısını artırma kaygısı taşınmadığı için, yapılan görüşmelerden oldukça derinlikli bilgiler elde edilmiştir ve katılımcılarla kurulan ilişkilerde güç ilişkilerinin dengelenmesine yardımcı olacak bir ortam yaratılabilmektedir. Sahada bulunan sürenin uzaması ve kurulan ilişkilerin bu yolla güçlendirilmesi sayesinde ise, araştırma grubunun araştırmacılara aşinalığı artmış ve sahanın stresinin azaltılması sağlanmıştır.

Bu çalışma kapsamında örneklem seçiminde kişilerin kiliseye gidiş sıklıkları dikkate alınmıştır. Bu bakımdan İstanbul'da buldukları sürelerde Pazar ayınlarına katılan ve/veya vaftiz gibi törenler için kiliseyi kullananlar çalışmaya dâhil edilmiştir. Bu çalışma kapsamında Şubat 2015-Nisan 2017 tarihleri arasında kilisede 18 kadın ve 4 erkekle görüşme yapılmıştır. Katılımcılar içinde kadın ve erkek sayısının birbirine yakın değildir. Bunun nedeni, kilise cemaatinin çoğunlukla kadınlardan oluşması ve daha genel bir bakışla da Ortodoks cemaati üyelerinin, genellikle kadınların göç ettiği bir bölgeden gelmeleridir. Katılımcılardan ikisi, kilise çalışanlarıdır; diğerleri kilise cemaatidir. Görüşme yapılan kadınların 5'i Rus, 5'i Ukraynalı, 5'i Gürcü ve 3'ü Moldovalıdır. Erkeklerin ise 2'si Gürcü, 1'i Rus ve 1'i Ukraynalıdır. Rus ve Ukraynalılar, 24-42 yaş arasındayken, Moldovalı ve Gürcüler 37-68 yaş arasındadır. Her iki grubun da eğitim düzeyi yüksektir. Bu grupta yer alan Gürcü ve Moldovalılar genellikle bakım hizmetlerinde çalışmaktadırlar. Ukraynalılar ve Ruslar ise profesyonel işlerle meşguldürler veya Türklerle evlilik sürdürmekte ve bir işte çalışmamaktadırlar. Ek olarak, Gürcülerin ve Moldovalıların aylık kazancı, Rus ve Ukraynalıların aylık kazancının yarısı kadardır. Dolayısıyla, kilise cemaati oldukça heterojen bir gruptur.

Görüşmeler dışında, kilisede periyodik gözlemler yapılmıştır. Bu kapsamda çalışmanın yapıldığı yıllar içinde Şubat, Eylül ve Aralık ayları gözlem zamanı olarak seçilmiştir. Bunun seçilmesinde bu dönemlerde yapılan etkinliklerin sıklığı etkilidir. Toplamda 7 farklı dönemde 1'er hafta süren gözlemler yapılmıştır. Ayrıca, Pazar ayınlarına, vaftiz törenlerine ve çocuklar için verilen dini eğitim gruplarına katılmıştır.

Bu kapsamda elde edilen bilgiler, *'Bir Hafıza Mekânı Olarak İstanbul Aya Panteleymon Ortodoks Kilisesi'* ana başlığı altında bölümlenerek paylaşılmaktadır. İlk bölümde yer alan *'Kilisenin Geçmişinden Bugüne: Kırılmalar, Kesişimler, Değişen Anlamlar'* kısmında, kilisenin tarihsel süreçte yaşadığı kırılmalar, cemaatin profilindeki kesişimler ve kiliseye yüklenen anlam ele alınmaktadır. *'Tarihsel Kopuşun Mekânsal Tutkalı'* isimli ikinci bölümde ise Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra İstanbul'a gelen ve kiliseye gitmeye başlayanlar için bu mekânın yeniden kuruluşuna ve yeni bir dinsel-etnik kimliğin kilise üzerinden inşa edilmesine yer verilmektedir.

BİR HAFIZA MEKÂNI OLARAK İSTANBUL AYA PANTELEYMON ORTODOKS KİLİSESİ

Kilisenin Geçmişinden Bugüne: Kırılmalar, Kesişimler, Değişen Anlamlar

Kırılmalar: ‘O Zaman Başkaydı, Şimdi Başka’

Aya Panteleymon Kilisesi, kilise çalışanlarından edinilen bilgiye göre, 1870’li yıllarda Karaköy’de yapılmıştır. Kilisenin bulunduğu bölgede geçmişte gayrimüslim nüfus yoğun olarak yaşadığı için, bu kilise dışında başka mabetlerin de burada görülmesi şaşırtıcı değildir (Şekil 1).



Şekil 1: Kilisenin Konumu

Kilise, bir apartmanın altıncı katındadır (Şekil 2), diğer katlarda buraya gelen kişilerin eskiden konakladığı odalar vardır. Kilise, apartman kilisesi (ev kilisesi) olduğu için, bu kiliseye dışardan bakıldığında bir mabetten çok bir oturma yeri izlenimi vermektedir. Bu, bir bakıma, kiliseyi korunaklı bir konuma da taşımıştır. Aya Panteleymon Kilisesi, tıpkı hemen arkasında yer alan Aya Andrea Kilisesi gibi Rusya’dan Kudüs’e uzanan uzun hac yolculuğunda, Ortodokslar için bir konaklama yeri, bir başka deyişle konukevi⁵ olarak yapılmıştır.



Şekil 2: Kilisenin Dışarıdan Görünüşü

⁵ Katılımcılar, sıklıkla lojman kavramını kullanmıştır. Ancak kullanım amacını doğru yansıtmaması bakımından konukevi kavramının kullanılması tercih edilmiştir.

Geçmişte, Odessa limanı gibi yerlerden gemilere binen ve İstanbul'a gelen hacı adayları, bu konuklarında birkaç gün kalmış ve sonra yollarına devam etmişlerdir. Bu süreci Maria⁶ (62) şu sözlerle anlatmaktadır:

'Sadece bu bina değil, 3 tane yapıldı⁷. Böyle lojmanlarda insanlar gelip kalabiliyor. Eskiden uçak yoktu, sadece gemi vardı. Konstantinopolis'te bu insanları, Odessa'dan gemiye bindirilenleri, biz karşıladık, yerleştirdik. Onlar burada maksimum iki-üç gün kalıp gittiler'.

Maria, anlatısındaki olaylar o doğmadan önce gerçekleştiği ve artık devam etmediği halde, bu olayları anlatırken o olaylara tanık olunurken kullanılan bir dili tercih etmiştir. Yine İstanbul'dan eski ismiyle *Konstantinopolis* olarak bahsetmiştir. Bunlar, O'nun tarihe tanıklığını güçlendirmek için kullandığı bir araçlardır. Bütün bu anlatıyı en çok güçlendiren ise, bunları anlatırken bahsettiği kilisenin içinde, bir sandalyede oturmasıdır. Maria'nın anlattığı şekilde Odessa limanından hac için İstanbul'a gelenleri taşıyan gemi, 1917 Ekim Devrimiyle başka yolcuları, başka amaçlara doğru götürmek için demir almıştır. Devrimden rahatsız olan ve çara yakın olduğu için güvenliğinden endişe eden kişiler, aslında Avrupa'ya gitmeyi hedefleseler de dönemin koşullarından dolayı (Birinci Dünya Savaşı dönemi ve ertesi) bir süreliğine İstanbul'a gelmek zorunda kalmışlardır. Böylece, 1920'lerde Türkiye'de Beyaz Rus (Rus Ortodoks) varlığı kesin kayıtlar olmamakla birlikte 100.000'i aşmıştır (Deleon, 2008)⁸. Bu yıllarda, devrimin etkilediği coğrafyalarda kiliseler kapatılmış, din görevlileri öldürülmüş veya sürgün edilmişlerdir (Asker, 2010). 23 Ocak 1918'de kilise devletten ayrılmış, kilisenin tüm malvarlığına el konulmuştur. Bu durumda göç edenlerin geri dönüş umudu da olmadığından, ancak gittikleri yerlerde dini pratiklerini sürdürmenin yolunu bulmak zorunda kalmışlardır. Bu nedenle o dönemde yurt dışına iltica eden birçok rahip ve din görevlisi ile yurt dışında yaşayan Ruslar, tarihi Rus Ortodoks Kilisesinin geliştirilmesine karar vermiştir (Asker, 2010). Bu koşullar altında Beyaz Rusların İstanbul'a geldiklerinde ilk sığınaklarından biri, dini motivasyonların da etkisiyle Aya Panteleymon Kilisesi olmuştur. Beyaz Rusların gelişini Igor (68) şöyle anlatmaktadır:

'İlk göçmenler gelmeye başlamış. Biliyorsunuz Beyaz Ruslar, bizim Rusya'da vardı. O zaman ilk geldi göçmenler, burada yaşamışlar. Çok kişi gelmiş, lojmanda yer yok. Nöbetleşe yatanlar varmış. Ama gitmemişler. Çünkü bu kilise geldikleri yerde de var... En tanıdıkları yer kilise'.

Beyaz Rusların İstanbul'a gelişinden, İstanbul'dan ayrıldıkları 1930'ların sonuna kadar, kilise, anavatanlarından kopanların mekânı halindedir. Bu, bir yönetim anlayışının değişmesinin yarattığı kaosta, başka bir coğrafyada değişmeyen şeylere sık sık tutunma isteğinden de ileri gelmiştir ki değişen her şeye karşı direncin en yoğun olduğu alan dindir. Zira, 'dini bir grup, bir nesneyi, sürmekte olan gerçekliğin herhangi bir parçasını dayanak edinmeye diğer bütün gruplardan daha fazla gereksinim duyar. Çünkü etrafındaki tüm kurumlar değişim geçirmekteyken, fikirler ve deneyimler yenilenmekteyken, o kendisinin değişmediğini iddia eder... Ne var ki, düşünceler ve duygular dünyasında tüm istikrar unsurları her zaman eksiksiz olmayacağından, dengesini fiziki mekânda ve bir ya da birçok uzam parçasında sağlamak zorundadır' (Halbwachs, 2017: 168). Bir başka ifadeyle, 'dinsel topluluk, etrafındaki her şey dönüşüm geçirirken kendisinin değişmediğine, yalnızca mekânları bulursa ya da onların etrafında, önceden mevcut mekânların en azından sembolik bir imgesini yeniden inşa ederse ikna olabilir. Zira bu mekânlar fiziksel olanın değişmezliğine katılır ve inananlar grubunun kolektif düşüncesi onların üzerine yerleşerek, bu mekânların sınırları içerisine kapanarak ve tutumunu onların düzenine uygun hale getirerek sabitlemek ve varlığını sürdürmek için çok büyük bir fırsata sahip olur. Hafıza durumu da aynen böyledir' (Halbwachs, 2017: 171-172) ve Beyaz Rusların göç sonrası kiliseyle kurdukları bu ilişki, dinsel toplulukların genel düşünce sisteminin ürünüdür.

Bununla birlikte, 1930'larda Beyaz Rusların İstanbul'dan gidişi, Aya Panteleymon Kilisesi için bir kırılma yaratmıştır. Zira onların gidişiyle ayinler düzenli olarak yapılmamaya başlanmış ve hatta kimi zaman din görevlisi bile bulunmamıştır. Ancak geçen birkaç on yılda, Beyaz Ruslar'ı İstanbul'a savuran rüzgar Sovyetler Birliği'ni de etkilemiş ve birliğin dağılmasından sonra, bu birliğe üye ülkelerden İstanbul'a çalışmak için gelenlerin bir kapısı da kilise olmuştur. Fakat yeni gelenler için kilise, konukevi hizmeti sunmamıştır. Bunda, kilisenin resmi kurumlarla yaşadığı sorunlar, konukevlerinin eskimesi ve bunun yanında konukevlerinin hac veya savaş gibi koşullar dışında kullanımının çok uygun görülmemesi etkilidir⁹. Yine konukevlerinde yeterince oda kalmaması da dışardan gelenlerin kabul edilmeme nedenleri arasındadır¹⁰.

⁶ Katılımcıların isimleri değiştirilmiş ve anonim isimler kullanılmıştır.

⁷ Aya İliyas Kilise'si kapalıdır. Aya Andrea Kilisesi din görevlisi çok yaşlı olduğu için dönem dönem kapalıdır. Sadece Aya Panteleymon Kilisesi aktif şekilde çalışmaktadır.

⁸ Bu süreçte, Ruslar (Genelde Rusya ve Ukrayna'dan gelen etnik Ruslar'dır) özellikle eğlence, kültürel hayat ve moda sektörlerini etkilemişlerdir; kendi kültürlerine ait yapılar ortaya çıkarmışlardır (Deleon, 2008; Özer, 2009; Toprak, 1992).

⁹ İbadethanelerin dönem dönem kışla, depo veya evsizler için bir oturma alanı işlevi gördüğü de bilinmektedir (Sevinç, 2013; Temel, 2010). Ancak Aya Panteleymon Ortodoks Kilisesi'nde konukevi varlığı, ibadethane kısmının sadece yapıma amacıyla sınırlı bir kullanım geçmişine sahip olmasını sağlamıştır.

¹⁰ Bu olanaklar dâhilinde eskiden gemiyle gelenleri misafir edebilen kilise, şimdi yalnızca zaman zaman beş-on kişiye konaklama desteği sağlayabilmektedir.

Buna rağmen sunduğu diğer hizmetler sayesinde kilise, bu insan hareketliliğiyle yeniden popülerleşmiştir. Bu durum, burada düzenli olarak görev yapacak bir din adamı ihtiyacını gündeme getirmiş ve 1999 yılından itibaren bu kilisede bir odası olan ve devamlı burada kalan bir din görevlisi yaşamaya başlamıştır. Bu gelişmede, çalışmanın 'Tarihsel Kopuşun Mekânsal Tutkalı' bölümünde daha ayrıntılı ele alınacak olan Rus dış politikası etkilidir. Çünkü Rusya'nın, ulusaşırı politik alanın geliştirilmesi ve ulusaşırı aktivizmin güçlendirilmesi için diasporadaki Rusların ve diğer eski Sovyet halklarının bir arada tutulmasına yönelik girişimleri vardır. Bu sayede Pazar ayinleri de düzenli şekilde yapılabilmiş, bu ayinler için de cemaat kilisede toplanmayı sürdürebilmiştir. Bu süreci Katya (58) şu sözlerle anlatmaktadır:

'Sovyetlerde din yoktu. Vardı ama yoktu. Kiliseler kapalıydı, biz ayine gitmiyorduk ama biliyorduk ki kilise orada. Bize kilise kapattı, eski sistem bitti, dağıldık fakat diyebilirdim ki kilise orada duruyor. Tanrı'ya ulaşmak için kapısını açmamız yeterdi. İnsanlar yanlış biliyorlar. Sovyetler'de korku var, din yok ama anneler anlatıyor, kilisede ne oluyor çocuklarına anlattı'.

Katya'nın sözleri bir mekânsal birim olarak kilisenin korunmasının, işlevselliği olmasa bile saklı ve ilk ihtiyaçta kilidi açılacak bir hafızayı barındırdığını içeriyordu. Bu noktada Halbwachs'a (2017: 168) sözü verirse: 'Kilisenin neredeyse boş olduğu, tamamen boş olduğu zamanlar, kapılarının kapalı olduğu ve orada yalnızca duvarların ve eylemsiz nesnelerin bulunduğu dönemler kuşkusuz ki vardır. Bu süre boyunca grup dağılmış haldedir. Ancak yine de varlığını sürdürür ve olduğu gibi de kalır; yeniden bir araya geleceği zaman, hiçbir şey onun değiştiğini veya var olmayı bir süreliğine durdurduğunu sanmasına izin vermeyecektir. Ancak sadece şu şartla: Bu ara süreçte, inananlar kilisenin önünden geçmiş, onu uzaktan görmüş, çanlarının sesini duymuş olsun; bu mekânda yaptıkları ve bu duvarlar arasında katılmış oldukları toplanma ve ritüellerin imgesi güncel kalmış olsun; ya da tüm bunları hemen hatırlama imkânına her zaman sahip olmuş olsunlar'¹¹. İstanbul'daki kilise de kapalı olduğu dönemlerde bile fiziki varoluşunu sürdürdüğü için, önünden birileri geçmeye başladığı ilk fırsatta yeniden kolektif belleğin aktarılmasında ve yeniden üretilmesinde rol almıştır. Sonuçta tarihsel kırılmalar ve kesintilere karşı mabetler, *tarihin görgü tanıkları* (Burke, 2009) durumundadırlar. Bir kilisenin varlığı, orada artık kilise cemaati olmaması veya kilisenin kullanılmaması durumunda bile, bir zamanlar o kiliseyi inşa etmeyi gerekli kılacak bir topluluğun varlığını göstermektedir. Bu, grupların dinsel kimliğinin mekânsal dışavurumudur ve bunun bir mabetle bütünleşmesi, bu dinsel grubun onandığının işaretidir. Bununla birlikte bazen bu tür mekânlar onanma göstergesinden ziyade çoğunluğun iktidarının sembolü haline de gelirler. Mesela, Osmanlılarda fethedilen bir yerleşim yeri, gayrimüslimlerin yoğun yaşadığı bir yere, bu yerleşim yerindeki en büyük mabet, *kılıç hakkı* olarak mescide dönüştürülmüştür (Baltacı, 1985). Benzer bir durum haclı seferleri sırasında da yaşanmıştır. Bu süreçte Kudüs Hristiyanların eline geçtiğinde, Mescidü'l-Aksa ile Kubbetü's-Sahra isimli mabetler kiliseye dönüştürülmüştür (Can ve Yılmaz, 2008). Bilindiği gibi iktidar kendi varlığının kesintisiz tarihini yaratmak için mekânları anıtlar, heykeller veya müzeler gibi yapılarla yeniden düzenler (Nora, 2006). Bu mekânlarla bütünleşen ritüeller, Eric Hobsbawn ve Terence Ranger'in (2006) vurguladığı 'geleneğin icadının' da araçlarıdır. Her ne olursa olsun, kutsal mekânlara iktidarın bir göstergesi olarak yapılan müdahaleler bile, mabetlerin, tanıklık ettiği tarihin izleriyle dolu bir hafızaya kavuşmalarına yol açmaktadır. Nitekim mabetler, bazen birkaç farklı ideoloji ve politik hafıza siyasetine mekânlık yapan; bazen birbirinin üstüne binen, bazense çok uzak düşen birimlerden oluşan hafıza yelpazesinin (Deniz, 2014: 25) görüldüğü yerlerden biridir.

Kesişimler: 'Üç Nesil Burada'

Bugünkü kilise cemaatini oluşturan Eski Sovyetler Birliği ülkelerinden gelenler, etnik bakımdan Beyaz Ruslar'dan daha fazla çeşitliliğe sahiptir. Bu da kiliseye 1990 sonrası gelenlerin, daha farklı bir profile sahip olmalarını beraberinde getirmiştir. Kilisenin ziyaretçileri arasındaki grupların kökenleri çoğunlukla Rusya, Ukrayna, Gürcistan ve Moldova'dır. Rusya ve Ukrayna'dan gelenler Moldova ve Gürcistan'dan gelenlere göre gençtir. Yine aynı grup içinde de farklı yaş gruplarından insanlar yer almaktadır. Bu çeşitliliği Elena (40) şu sözlerle anlatmaktadır:

'Biz eskiden Sovyetler Birliği'nde hepsi aynı ülkedeyiz. Biz Moldovalı var, Rusyalı var, Ukraynalı var, Gürcü var bizim için. Herkes kiliseye geliyor. Biz burada birçok insanla tanıştık. Yaşlı, genç, kadın, erkek'.

İstanbul'a 1990'ların başında ve 2000'lerden sonra gelenlere, bu grubun üyelerinin burada doğan çocukları da eklendiğinde 3 farklı neslin bir araya geldiği söylenebilir. Dolayısıyla üç farklı neslin tanıklıkları, maruz kaldıkları koşullar ve yetiştikleri ortam farklıdır. Bu nedenle grubu ortaklaştıran din üzerinden 3 neslin buluşması sağlayacak alternatif

¹¹ İnsan bilimlerinin pek çok dalı, anıların indirgenemez ölçüde sosyal olduğu farklı ve paradoksal biçimleri göstermişlerdir: Esas olarak insanların birlikte hatırlamaları; bir olaya, yere ya da kişiye ilişkin ortak anı üretimin işbirliği çalışmasını gerektirmesi; bu tür işbirliğinin, geçmişe ait alternatif anıları susturan kuramsal anma edimlerini kapsayabilmesi; bir anı söyleminde karmaşık retorik gerekliliği; cemaatlerin çoğunlukla sadece anılar ile birleştirilmesi; ayrıca unutulmuş da toplumsal olarak yapılanması ve hatırlamak kadar önem taşıması; anıların çoğunlukla yapılar, odalar, makineler, duvarlar, mobilyalar gibi yapay olgular çevresinde örgütlenmesi ve toplumsal grupların, kurumların ve tüm toplumun çoklu ve çoğunlukla çelişik anı pratiklerini gerektirmesi (Middleton ve Edwards, 1990; Lash ve Urry, 1994'ten aktaran Urry, 1999: 45-46).

pratiklere ihtiyaç doğmuştur. Bunlar içinde çocuklara din eğitiminin verilmesi ilk sıradadır. Bu eğitim içinde kilisenin ve Ortodoks varlığının İstanbul'daki tarihi de yeni nesle aktarılmaktadır. Çocuklara kilisede eğitim verilmesi hakkında Svetlana'nın (40) konuşması şu şekildedir:

'Müzik sınıflar var. Hem kulak gelişiyor hem Allah öğreniyor. Çocuklar baba Türk, okulda Müslümanlık dersi var. Çocuk buraya geliyor, diyor benim anne de başka din, ben bunu da bilmeli. Anne nasıl başka dil, başka kültür, başka din. Çocuklar yarısı anneden geçiyor, dine sonra karar verir'.

Bu yolla, nesiller arası farka rağmen ortak bir kimliğin yaratılmasına çalışılmaktadır. Zira ortak kimlik, ortak aidiyetin bilince çıkarılmasıdır. Buna göre kültürel kimlik de bir kültüre katılımın bilince çıkarılması ya da o kültüre ait olduğunun ilan edilmesidir (Assmann, 2015: 143). Bu kültürel katılım sürecinde yalnızca kilisenin teknik olanakları değil, cemaatin yaşlıları da rol almaktadır. Çünkü kilisede birinci nesli oluşturan yaşlı göçmenler, tarihe tanıklıkları en fazla olanlardır. Geçmişin izi olan kilise ve kilise cemaatini oluşturan yaşlı göçmenler, kolektif belleğin ana kolonlarıdır. Yaşlıların daha gençlere aktardıklarıyla şekillenen ortak kimlik unsurları, kolektif belleği ortaya çıkarmaktadır (Anderson, 2017). Neticede toplumsal bellek dediğimiz şeyin, en iyi biçimde tarihin yeniden kurulması (rekonstrüksiyon) olarak adlandırılabilir, çok daha özgül bir pratikten farklı olduğunu belirtmemiz gerekir ve geçmişte gerçekleştirilen tüm insan etkinliklerinin bilgisi ancak onların bıraktığı izlerden yola çıkılarak edinilebilir (Connerton, 2014: 27). Bu izler mekân ve insanla birleştiği zaman, hem sembolik hem de dilsel yolla çoklu öğrenme ortamı yaratılmaktadır. Bunun önemini Lena (52) şu sözlerle anlatmaktadır:

'Biz müzeye gidiyorsun, bir mesela Balat'a gidiyorsun. Farklı dinle farklı insanlar var. Evler, sokaklar hep sana bir şey anlatıyor. İşte bu kilise... Kilise var ki ayin yapılmış. İkonlar, heykeller, eriyen mumlar. Babaanneler var. Onlar hep anlatıyor'.

Lena'nın da vurguladığı mekânsal ve beşeri varlıklar yoluyla nesiller arası bağlantının kurulması ve aktarım yoluyla ortak belleğin yaratılmasında en güncel etkinlik, günlük hayatın merkezine sıkça tekrar edilen pratikleri koymak ve grubu bu yolla bir araya getirmektir. Böylece ritüeller birlikte sürdürülmekte, bayramlar kutlanmakta ve ayinlere düzenli katılım sağlanmaktadır. Zaten Assmann (2015: 65), bu kültürel ortaklaşmayla yaratılan belleğin ilk örgütlenme biçiminin ritüeller ve bayramlar olduğunu belirtmektedir. Ona göre bayramlar, -ait oldukları gruba göre ister dini açıdan kutlansınlar ister burjuva ya da köylü geleneklerin gereği olarak isterse de askeri bir takvime bağlı olarak kutlansınlar- ortak yaşanan bir zamanı yansıtır (47). Bir başka ifadeyle ritüel, cemaatin kendi içinde oluşturduğu özel ve içsel bir alanı var eder. Cemaat üyeleri bu alanda, özel bir paylaşımında bulunur, bu alan içinde 'ötekiler' olmadan aidiyet duygularını pekiştirir ve kolektif değerlerini yüceltirler. Birlikte yapılan ritüellerin toplumsal bellek için anlamını Tanya (39) şöyle anlatmaktadır:

'Kilise dolup taşıyor, aynı ayini 4 kez tekrar ettiğimiz oluyor. 3 nesil bir arada. Bir grup çıkıyor, diğerleri giriyor. Her tür insan var. Sonra onlar haftaya gelince diyor geçen ayinde şu oldu, sonra onu konuşuyorlar. Bir ortak bilgi oluyor. Sanki biz hep böyle gibi'.

Tanya'nın sözlerini destekler şekilde Connerton (2014: 78), bu tip törenlerin etkilerinin tören zamanlarıyla sınırlı olmadığını; yineleme yoluyla kendiliğinden, geçmişin kesintisiz sürdürdüğünü düşündürdüğünü belirtir. Dolayısıyla nesiller arası kesişim sağlanırken, zamanlar arası kesintisizlik duygusu da yaratılmaktadır. Zaten inananların, tapınmaya adanmış yapılarda ve yerlerde periyodik olarak toplanmaya ve birbirlerine kenetlenmeye duydukları ihtiyaç (Halbwachs, 2017: 167) devam ettikçe, grup içi farklılıklara rağmen kilise çatısı altında buluşma da sürecektir. Bu buluşmayı güçlendiren, 'cemaatin ritüel esnasında büyük bir isteklilikle ortak harekette bulunmasını sağlayan ve cemaati bir arada tutan şey birlikte hayal edip kurdukları ve onun kurallarına göre yaşadıkları cemaat kimliği ve bu cemaatin kolektif sınırlarıdır. Cemaat, ritüellerde 'biz' olarak paylaştığı değerleri ifade edebilme, yeniden üretebilme ve aktarabilme gibi, kolektif varlığı için hayati önem taşıyan gereklilikleri sağlayabildiği için; ritüeli, tekrarlama eğilimindedir. Yüce bir güç, tekrarlanan ritüelde somutlaşır ve cemaat üzerine kalkan olur. Bu kalkan ve huzur gerekliliklerini yerine getirmiş ve refahını garanti altına almış cemaat için bir sonraki ritüele kadar derin etkisini sürdürür. Cemaat omuz omuza vererek yaşamı güvence altına almış, cemaatin birlikteliği ve huzurunun devamlılığı için gerçekleştirdiği ritüelde kolektif bilincini yenilemiş, kolektif bağlarını sıkılaştırmıştır' (Akbaba-Bozok, 2009: 17-18). Aya Panteleymon Ortodoks Kilisesi'nin nesiller arası kesişimi sağlamaya ve bu yolla daha geniş bir grubu çeşitli ritüeller için bir araya getirmeye yönelik çabası da bununla ilgilidir.

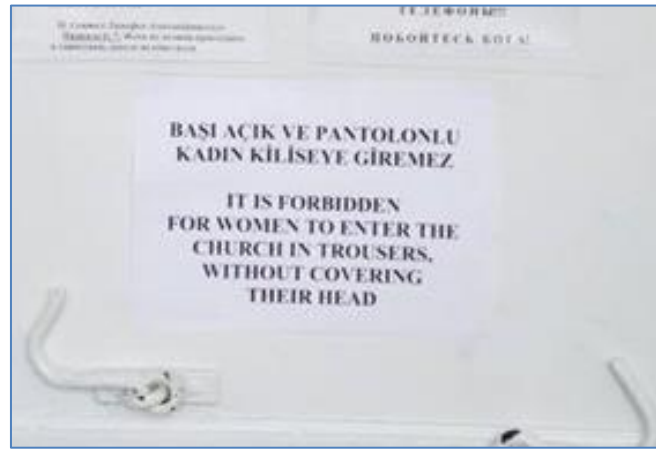
Değişen Anlamlar: 'Sana Göre Kilise, Bana Göre Ev'

Hafıza, mekân fikirlerinde merkezi bir öneme sahiptir (Creswell 2004; Wylie 2007). Bu bakımdan hatırlanan özel şeyler (ilk öpücük gibi), genellikle bilinebilir bir fiziksel çevreyle bütünleştirilerek anlatılırlar (Jones, 2011). Bir başka deyişle hatırlama figürleri, belli bir mekânda cisimleştirilmek ve belli bir zamanda güncelleştirilmek isterler, yani coğrafi ya da

tarihi anlamda olmasa da her zaman somut bir mekân ve zamana dayanırlar (Assmann, 2015: 46). Bununla birlikte hafızanın kurulumunun bireysel yönü de vardır. Bu durum aynı mekânla herkesin kurduğu ilişkinin farklılaştığını da göstermektedir. Aya Panteleymon Kilisesi'nin çeşitlenen cemaati için kilisenin anlamının aynı olmamasının nedeni de budur. Cemaatin genel eğilimi bakımından bu alanı sadece bir mabet olarak tanımlayanlar kadar, bu kiliseyle mabedin ötesinde ilişki kuranlar da vardır. Kiliseyle daha formel ve sınırları belirli bir ilişki içinde olanlar, görece genç olanlardır. Bu grupta yer alanlar genellikle sürdürülen ritüellere katılan veya çocuğunu dini eğitim sınıfına gönderen ama programlar bittikten sonra kiliseden ayrılanlardır. Bunlardan biri olan İrina (37) kiliseyle ilişkisini şu sözlerle ortaya koymaktadır:

'Benim için her pazar gelmek bile zor. Çucuklar uyuyor sabah. Bir tane eğitim için geliyor. Geldim, bura kilise, ben görev yaptım, hemen koca gelip beni alıyor'.

İkinci grupta yer alanlar ise, görece yaşlı olanlardır ve onlar için pazar günü kiliseye gelmek, bütün hafta beklenen bir etkinliktir. Hatta hafta içinde kiliseye yakın bir yerde bulunmaları gerekiyorsa, ilk fırsatta kiliseye uğramakta ve boş olan bütün zamanlarını burada geçirmektedirler. Zaten buraya her an gelmeyi kolaylaştıracak şekilde, kilisenin girişinde başörtüsü ve etek bulunmaktadır¹² (Şekil. 3; 4). Kiliseye girenler bunları kullandıktan sonra, geri yerine bırakmaktadırlar. Bu nedenle kilisenin açık olduğu saatlerde, üzerindeki kıyafetler uygun olmasa bile, kadınların kiliseye girişi mümkündür.



Şekil 3: Kadınlar İçin Kiliseye Giriş Kuralları



Şekil 4: Kiliseye Girişte Kullanılabilecek Kıyafetler

¹² Bunun nedeni kiliseye kadınların başı açık ve pantolonla girmeleri onaylanmamasıdır. Kilisede, erkeklerin kiliseye hangi kıyafetle girebileceğine ilişkin bir uyarıya rastlanmamıştır.

Kilisede pazar ayinine gelirken yanında yiyecek getiren ve kilisede bunu diğer kadınlarla paylaşan çok sayıda kadın vardır. Bu gruptaki kadınlar genellikle ev içi hizmetlerde çalışan Gürcüler ve Moldovalılardır. İstanbul'un kiliseye en uzak semtlerinde bile olsalar, ayine katılmak için erkenden yola çıkmakta ve kilisede arkadaşlarıyla buluşmaktadırlar. Kilisenin temizliğini de genellikle ibadet saatleri dışında buraya gelen kadınlar yapmaktadırlar. Bununla birlikte ibadet günlerinde bile, kiliseye girildiğinde eriyen mumların zemine dökülen artıklarını tırnaklarıyla temizleyen kadınları görmek mümkündür. Kiliseyle kurulan bu yakın ilişkiyi, önce Katya (58), sonra Maria (62) şu sözlerle anlatmaktadır:

'Ben buraya ilk geldiğim gün evde gibi hissettim. Sana göre kilise, bana göre ev¹³. Hiç yabancı hissetmedim. Oğlum burada vaftiz oldu. İşte bu benim arkadaşım, bu da 25 senelik arkadaşım. Hepsi burada. Hepsi bir yemek getiriyor, başka nereye gideceğim?'

'Ben İstanbul'a adımımı attım, 5 yıl ülkeye gidiş yok. Kokusunu, suyunu, yemeğini özledim. Rusça konuşmak istiyordum. Türklerin yanında çalıştım. Korkuyordum ki sesimi kaybedeyim, çünkü konuşmak yok. Sonra kiliseye geldim. Havasını içime çektim. Dedim Maria evine hoş geldin'.

Ian Chambers (2005: 16) 'Başka yerlerden gelmek, 'buralı' değil de 'oralı' olmak, tarihlerin ve hafızaların hem ilk çözülüş ve dağılışı, hem de keşfedilen yollar boyunca yeni ve daha geniş düzenlemelere tercüme edilmesini deneyimlemektir... Geleneğin anavatanından kopmuş ve sürekli meydan okunan bir kimliği yaşayan yabancidan, dört bir yana saçılmış bir tarihsel miras ile heterojen bir şimdiki zaman arasındaki sonu gelmeyen bir tartışmada kendisini hep evinde hissetmesi beklenir' der. Göçmen olma halinin yarattığı aidiyet krizini açık bir şekilde ortaya koyan bu analiz, aslında göçmenlerin dini mekânlarla kurdukları ilişkilerin arka planını anlamaya da yardımcı olmaktadır ki Maria'nın kiliseyi evi gibi görmesi tam da bununla ilgilidir. Bu bakımdan Ortodoks göçmenler için kilise, göçmene dayatılan diğer evde hissetme formlarından daha doğal bir aidiyet alanı ve çoklu faydalar sunmaktadır. Çünkü bu kiliseyi kullananların kiliseyle ilişkilerinin düzeyi farklı olsa da çocuğuna okul, kendine doktor, arkadaşına iş, sipariş vermek için ülkesinden yakında gelecek birini arayan herkes, ilk olarak kiliseye gelenlerin sosyal ağlarına başvurmaktadır. Yani cemaatin bir kısmı için kiliseyle kurulan ilişkinin düzeyi, kilisenin sunduğu olanaklara ne kadar ihtiyaç duyduğuyla ilgilidir. Özellikle yardıma çok ihtiyacı olanlar için kiliseyle ilişki halinde olmak, hayatta kalmanın tek yoludur. Bu bakımdan kilise, bir dernek gibi çalışmaktadır ki bu gruplara yönelik göçmen derneklerinin İstanbul'da hızla açılmasında da bu ağların etkisi vardır. Kilisenin bu sosyal yanını Sergey (42) şu sözlerle anlatmaktadır:

'Bir kere geldiğinde yüzleri tanıyorsun, iki kere geldiğinde konuşuyorsun. Sen nerden? Nasıl geldin? Sonra bir şeye ihtiyaç var, aklına burada tanıştığın gelir'.

Kilisenin sosyal dayanışmaya olanak veren bu çok anlamlı hali, aslında doğrudan dini toplulukların yaratılma amacıyla da uyumludur. Çünkü dini toplulukların yaratımı, sosyal dayanışmanın yeni bir formu olarak görülmekte ve topluluk içi destek ağları, ekonomik koşulların iyileştirilmesini sağlamaktadır (Buğra, 2012). Yine bu yapı içinde, yeni nesle Ortodoksluk inancını aşılama ve bu gençleri bir araya getirme için etkinlikler yapma sürecinde kilise ve cemaati rol üstlenmiştir. Bu bakımdan kolektif kimlik üretimine katkı sağlamak için düzenlenen Ortodoks Gençlik Konferansları (Sevinç, 2009)¹⁴, cemaatin genişlemesine ve bu yolla dayanışma ağlarının güçlenmesine katkı sağlamaktadır ki gençler, aslında desteğe en fazla ihtiyaç duyan gruplardan biri olduğu için bu grupla kurulan yakın ilişki, kilisenin var oluşu için elzemdir.

Bütün bu pratik faydalar üzerine kurulu ilişkilene hallerinden daha etkili ise göçmenin yalnızlığına kilisenin çare olmasıdır. Çünkü Atik ve Bilginer-Erdoğan'ın (2014: 4) de dediği gibi, 'Modernleşmenin öğütlediği geçmişle bağları koparmanın, aslında bireye getirisiz olmadığı gibi, köksüz bırakmasının etkisi ile hafızanın yükselişi de aynı döneme denk gelir. Modernizmin vadettiği yeni yaşam biçimleri ve modern olma hali, köksüz bireyi yalnızlığa ve boşluğa itmiştir. Birey, ...zaman içinde kaybolmaya karşı, toplumda oluşan boşlukları geçmiş ile telafi etme yoluna gider. Geçmişe tam manasıyla dönmek mümkün olmadığı için kodlanmış bellek birikimlerini mekânlarla, ritüellerle ... şimdide demirlemeyi amaçlar'. Kilise cemaatinin sunduğu maddi imkânlarla ihtiyaç duymadığı halde kiliseyi evi gibi gören ve hatta evinden daha fazla benimseyenlerin fazla olmasının bir nedeni de budur.

¹³ Bireysel olarak oluşturulan mekân belleği; temsiller, göstergeler ve sembollerin yanı sıra yaşanan dönemin toplumsal, politik, mimari ve kültürel olayları ile gelenekler, alışkanlıklar, komşuluk ilişkileri ve hatırlanan oyun mekânlarıyla da ortak paydada birleşmektedir (Avcıoğlu ve Akin, 2017: 426).

¹⁴ İlgili Kaynak: <http://www.ec-patr.org/youth/> Son Erişim Tarihi: 10.08.2018

Tarihsel Kopuşun Mekânsal Tutkallı

'Bu Duvarlar Bizim Hatırlama Defterimiz'

Ekim Devrimi'nden Sovyetler Birliği'ne ve oradan birliğin dağılmasına kadar uzanan ortalama 100 yıllık dönemde, Doğu Avrupa ve Kafkasya'daki nüfusun hayatında büyük kırılmalar meydana gelmiştir. Bu kırılmalardan biri de inanç konusundadır. Bolşevik Sovyet hükümetinin kararnamesiyle 23 Ocak 1918'de kilise devletten tamamen ayrılmıştır. İkinci Dünya Savaşına kadar, ruhban sınıfı ve siyasi yönetim arasında iki tür ilişki biçimi gelişmiştir. Bir grup Sovyet hâkimiyetini desteklemiş, bir grup buna karşı çıkmıştır. Hatta yurtdışında yaşayan din adamları kendi Rus Ortodoks Kiliselerini kurma yoluna gitmişlerdir. İkinci Dünya Savaşı döneminde ise, savaş sırasındaki kayıplar ve sıkıntılar nedeniyle kiliseye olan ilgi artmıştır (Dos, 2010: 26). Bu nedenle Leyla Dos (2010), 'Savaşın insanları Tanrıyı düşünmeye mecbur ettiğini' belirtmektedir. Kilisenin artan önemiyle birlikte, kiliseye ait olan malların bir kısmı 1945-1957 yıllarını kapsayan dönemde kiliseye iade edilmiştir. Ancak 1958'de iktidara gelen Kruşev, mabetlere yönelik sert yaptırımlarını sürdürmüş ve kiliselerin ve manastırların büyük bir kısmını kapattırıştır. Öte yandan, 1985'te Mihail Gorbaçov tarafından başlatılan 'Yeniden Yapılanma' politikalarının da etkisiyle dini faaliyetlerin yürütülmesi kolaylaştırmış ki bu süreçte kilisenin, kaybettiği güç ve saygınlığı yeniden kazanmanın peşine hızla düşmesinin bir sebebi de bu ortamdır (Dualı, 2014). Yine bu dönemde (25 Ekim 1990) 1918 yılında mabetlerin kapanmasıyla ilgili yayınlanan ferman yürürlükten kaldırılmıştır (Dos, 2010: 26) ve hatta Rusya'da Hristiyanlığın kabul edilmesinin 1000. yılı kutlanmıştır. Bu tarihsel görünüm içinde Ortodoksların dinle kesintili bir ilişkisi ortaya çıkmıştır. SSCB'nin dağılmasıyla birlikte ise, İkinci Dünya Savaşı dönemindeki koşullara benzer bir ortam ortaya çıktığından, Ortodokslar da benzer bir eğilimle kiliselere yönelmişlerdir. Çünkü insanların inandıkları sistemin çöküşü, içsel bir kriz de yaratmıştır. Bu dönemde erkek intiharlarının artmasının nedenini buna bağlayan Maria (62) durumu şu sözlerle ortaya koymaktadır:

'Sahip olduğumuz her şeyi kaybettik ama hayatta kalmak zorundayız. Neden kiliseye koştuk? Çünkü kalbimiz ve sabrımız genişliyor. Erkekler gelmiyor, kendi ölümünü seçiyor.'

Kadınların kriz döneminde kiliseyle ilişkilerini artırmaları nedeniyle Aya Panteleymon Ortodoks Kilisesi, çoğunluğu kadınlardan oluşan bir cemaate kavuşmuştur (Şekil. 5). Cemaati çoğunlukla kadınlardan oluşan ve dağılma sürecinde grubun bir arada kalışının bir üst aracı olan kilise, hem Sovyetleri kötü anılarla hatırlayıp Çarlık dönemine uzanan dönemle bağ kurmak isteyenleri, hem de SSCB dönemindeki 'farklılığın bir aradalığı' duygusunu kaybetmek istemeyenleri kendine çekmiştir. Kiliseye gelene kadar bellekte taşınanlar farklı olsa da kiliseye gelindiğinde, oradaki sosyalleşme içinde yaratılan, oraya özgü ortak bir tarihin ürünüdür. Hatta bu tarihe sadece büyük bir inançla kiliseye gelenler değil, bir dine inanmadığını ilan edenler de katkı sağlamaktadır. Bunu Elena (40) şöyle anlatmaktadır:

'Ben inançlı değil. Allah yoktur demem. Var demem, doğru mu? Sen diyebilir, neden geldi? Ama çok ortaklık var. Biz aynı ülkeden geldi. Biz geçmişi biliyor, geçmişi konuşur. Sen ölürsün, geçmiş ölmez.'

Elena'nın geçmişi öldürmemeye yönelik gayreti, bir göçmenin köklerini kaybetmekle ilgili korkusunun en açık dışavurumudur. Bu yolla aslında yarın, geçmiş haline gelecek bugünü de korumaya çalışmaktadır. Bu, zamanlar-arası gayretin somut izdüşümü olan mekânsal bellek¹⁵, bu yolla kurulmaktadır. Bir kilisenin duvarını sadece bir duvar olmanın ötesine taşıyan da budur. Bu durumu, Maria (62) şu sözlerle açıkça ortaya koymaktadır:

'Bu duvarlar bizim hatırlama defterimiz. Diyor ki Maria buradadır. Maria olmasa bu sadece duvar, Maria varsa, Katya varsa burada hayat var.'

¹⁵ Mekânsal deneyimlerin zihinde oluşturduğu 'mekânsal bellek', bireylerin o mekânlara ilişkin duygusal ve anlamsal deneyimleri sonucunda oluşmaktadır (Avcioğlu ve Akın, 2017: 426).

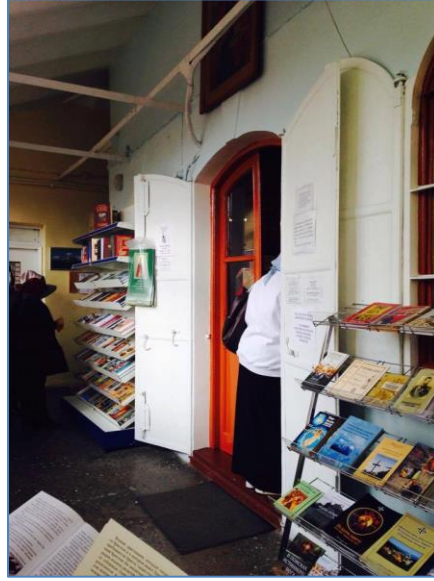


Şekil 5: Kilise Cemaatinin Görünümü¹⁶

İstanbul'daki eski Sovyet göçmenleri için bir hatırlama defteri olan kilisede, kolektif hafızayı canlı tutmak için türlü düzenlemeler yapılmakta ve pratikler sürdürülmektedir. Bunlardan *ilki*, kilisenin mekânsal organizasyonu üzerinedir. Bu kilisede yer alan dekorasyon unsurlarının (ikonlar, haçlar, dönemsel eşyalar, kandiller, buhurdanlık, kutsal yağ gibi) bir kısmı bu kilise hizmete başladığında Dünya'nın farklı yerlerindeki kiliseler tarafından hediye olarak gönderilmiştir. Kilise cemaatine, her eşyanın nereden geldiği anlatılmaktadır. Böylece daha önce gidilmemiş, hiç temas kurulmamış yerler ve insanlarla ortaklık kurulabilecek sembolik bir ortam yaratılmaktadır. [Boym \(2009: 92\)](#), toplumsal belleği ya da kolektif hafızayı ele almanın yegâne yolunun dört bir tarafa yayılmış yurttaşlarla, göçmenlerle ve sürgünlerle hayali diyaloglara girmek olduğunu söylemektedir. Bu hayali diyalogları anlamak için, grup içi maddi transferlere bakmak oldukça yararlıdır. Bu maddi transferler, grup içi duygusal ortaklığı pekiştirmekte, aidiyeti güçlendirmektedir. Bu bakımdan kilisenin dekorasyonunda yer alan ve Arjantin'den Güney Kore'ye, Ukrayna'dan Amerika'ya kadar farklı mekânlardaki kiliselerden gelen hediyeler, grup üyelerini, farklı coğrafyalardaki Ortodokslarla birbirine bağlamaktadır.

Kilisenin, kolektif hafızayı canlı tutmak için sürdürdüğü pratiklerden *ikincisi*, burada yer alan dini kitaplar ve bunların kullanımı üzerinedir. Kilisenin bulunduğu kata girişte, ana kapının iki yanında raflar boyunca kitaplar bulunmaktadır ([Şekil, 6](#)). Cemaat bu kitaplarla dinin temel kurallarını, ibadet pratiklerini, duaları öğrenmektedir. Ayinlerde sesli okunan dualarla sağlanan öğrenmeye, yazılı metinlerin de eşlik etmesi mümkün olmaktadır. Sergilenen bu kitaplar içinde özellikle çocuklara yönelik kitaplar fazladır. Çocuklar için açılan din sınıfında da kullanılan kitaplar sayesinde, kolektif kültürel aktarım kolaylaşmaktadır.

¹⁶ Kaynak: <http://hayatsorgusu.com/karakoy-gezilecek-yerler/> Son Erişim Tarihi: 10.04.2018



Şekil 6: Kilisede Sergilenen Dini Kitaplar

Aya Panteleymon Kilisesi'nin, kolektif hafızayı yeniden üretmek için sürdürdüğü pratiklerden *üçüncüsü* ve belki de en etkili, birlikte kutlanan bayramlar ve sürdürülen ritüellerdir. Kilise, bütün etkinliklerini kapsayan hizmet programını, Rus Ortodoks Kilisesi'nin (Moskova Patriklığı) çizdiği ana hatta göre düzenlemektedir. Bu bakımdan kilise, diğer kiliselerde olduğu gibi üç bölümlü ve on iki maddeli Havariler İnanç Sistemini (Havariler Kredosu) benimsemekte ve burada ibadetler farklı periyotlarda yapılmaktadır (Aslanova, 2006: 138-139). Kilise cemaati için en önemli bayram Hz. İsa'nın dirilişi anısına kutlanan Paskalya ve Hz. İsa'nın doğumu olan Noel'dir. Bunların dışında Hz. İsa'nın Kudüs'e girişinden Meryem Ana'nın mabede girişine kadar pek çok tarihi olay, o olaya özgü dualarla anılmaktadır. Bunların dışında çeşitli azizlere adanan günler ve onlara özel okunan dualar da vardır. Yine Ortodoks Kilisesi'nin gelenek ve ayinleri arasında doğan çocuğa doğumunun sekizinci günü kilisede isim koyma; çocuğun doğumunun kırkinci günü kiliseye götürülmesi ve cemaate katılmasının sağlanması; kutsanmış suyla vaftiz yapılması; çocuk vaftiz edildikten sonra çocuğun yağlanması (konfirmasyon); evharistiya denilen ekmeğe şarap ayınının yapılması; şifa, günahların bağışlanması ve rahat ölüm için yapılan son yağlanma; nikah; haç ve istavroz; tazim ve diz çökme; papazın halkı takdis etmesi; buhurdan sallamak ve mum yakma gibi pratikler yer almaktadır (Aslanova, 2006: 143-154). Bu bakımdan aslında kilisenin Hristiyanlar için merkezi bir öneme sahip olduğu ve doğumdan ölüme kadar insanlarla bağını sürdürebileceği açıkça görülmektedir.

Rus Ortodoks Kilisesi'ne bağlı Aya Panteleymon Kilisesi'nin cemaatinin nesiller arası farklılaşmaya rağmen bir araya gelişinde oldukça etkili olan bu ritüeller 'hem her bir ayrıntının aynı kalması üzerine geliştirilen çabayı, yani 'sürekliliği'; hem de eskiden kalmış ya da yeni üretilmiş kimi davranışların seçilmesini/elenmesini ve yeniden düzenlenmesini yani 'değişimi' içinde barındırır' (Akbaba-Bozok, 2009). Bu ritüeller içinde vaftiz, evlilik ve ölüm törenleri, topluluğun en çok ilgi gösterdikleri törenlerdir. Kilisede yapılan Pazar ayinleri dışında, İsa Mesih'in dirilişini ifade eden ve 'bayramların bayramı' olarak isimlendirilen Paskalya, Noel ve Kutsal Haçın Yükseltilmesi Bayramı, kilisede cemaatin en fazla bir araya geldikleri etkinliklerdir. Bu etkinlikleri Mina (57) şu sözlerle anlatmaktadır:

'Ben sanıyor ki zaman durmuş. Bütün kilise, her yerde o dua okumuş. Bütün azizlerin canına. Sanki ben çocuk olmuşum, eski zamanki gibi.'

Mina her ne kadar duaların aynılaştığını söylese de bu duaların içerikleri zamanla değişebilmektedir. Bunda, daha üst perdede siyasi otoritelerin birbirleriyle ilişkileri belirleyicidir¹⁷. Bununla birlikte Mina'nın bahsettiği zamanın durduğu düşüncesi, bu ritüellerle asıl sağlanmak istenendir. Jan Assmann (2015: 61) bunu destekler şekilde, bu ritüellerde kökensel geçmişin canlandırılmasının amaçlandığını; grubun tarihini hatırlayarak ve kökenine ait hatırlama figürlerini belleğinde canlandırarak kimliğinden emin olduğunu belirtmektedir. Geçmişle bağı sürdürmeye yardımcı olan bu ritüellerin yanında, kişilerin hayatındaki önemli olaylara da kilise tanıklık etmektedir. Bunlardan ilki vaftizdir. Kilise, anne

¹⁷ Mesela, Rus Ortodoks Kilisesi, dünya genelindeki 300 milyon Ortodoks'un dini otoritesi olan İstanbul Fener Rum Patrikhanesi'yle diplomatik ilişkilerini fiilen kesmiştir. Bu kararın nedeni, Fener Rum Patrikhanesi'nin Ukrayna Kilisesi'ni "Rusya'dan bağımsız bir kilise olarak tanımaya hazırlandığı" yolundaki işaretlerdir. Bu çerçevede, tüm ortak ayinlerin durdurulması ve Rus Ortodoks Kilisesi Patriği Kiril'in dualarında Patrik Bartholomeos'a atıf yapmaması söz konusudur' Kaynak: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-45533933> Son Erişim Tarihi: 17.09.2018

ve babasının vaftiz edilmesini onayladığı bebeklere, vaftiz töreni yapmaktadır. Bu törene, bebeğin diğer aile üyeleri de katılmaktadır. Bu törenler dışında, yine eşlerden her ikisinin de aynı dinden olduğu durumlarda evlilik törenleri yapılabilmektedir. Ancak bu törenler, cemaat içinde yaygın değildir. Bunun *ilk* nedeni, İstanbul'da yaşayanların farklı dine mensup olan yerel halktan kişilerle evlenmelerinden dolayı dinsel farklılığın bir kısıtlılık yaratmasıdır. *İkincisi* de Sovyet dönemi evliliklerinde yemekli ve içkili eğlenceler düzenlenerek yapılan evliliklere insanların alışmış olmasıdır. Doğumdan, sosyal tamamlamanın önemli bir yönü olan evliliğe kadar uzanan süreçte rol alan kilise, aynı zamanda ölüm törenlerinde bir veda mekânı halindedir. Cemaatten biri öldüğünde onun adına yapılan tören, bir topluluk olarak yaşamın sonunda bile bir arada olma ve o topluluk üyelerine karşı görevi yerine getirme işlevi görmektedir. Bu bakımdan, deneyimle şekillenen bir bellekten söz edilebilir. Zaten bireysel bellek için toplumsal deneyim nasıl gerekliyse, toplumsal bellek için de bireylerin toplumsal yaşama katılması ve bu yaşamı deneyimlemesi gereklidir (Olick, 1999).

Geçmişin Güncel Yorumu: 'Ortodoks Sovyetler'

Bir Rus Ortodoks kilisesi olan ama cemaati eski Sovyetler Birliği ülkelerinden gelenlerden oluşan Aya Panteleymon Ortodoks Kilisesi, aslında çoğunlukla Rusya'nın kimlik politikasının etkisi altındadır. Din ve devlet politikalarının kesişimindeki bu kimliklenme pratiğinin tarihi ise oldukça eskidir. Zira Hristiyan Ortodoks inancı Rusya'ya Bizans'tan geldikten sonra, nispeten kısa süre içerisinde patrikhane haline gelen Rus Ortodoks Kilisesi, Korkunç İvan ile başlayan ve Büyük Petro ile sonuçlanan süreç içerisinde bağımsız bir güç odağı olmaktan çıkarılmış ve devletin bir aracı haline dönüşmüştür. Bolşevik devrimine kadar süren zaman zarfında ise kilisenin bu pozisyonu devam etmiş, Ortodoksluk ise Rus kimliğinin önemli bir bileşeni haline gelmiştir. Çarlık Rusya'sında çoğu zaman Rus kimliği etnik kimlikten ziyade Rus kültürünü yaşayan veya benimseyen ve Ortodoks olan kimselere işaret etmiştir. Bu durumu köken değiştiren Bolşevik devriminin toplumsal alandaki başlıca devrimi, Ortodoksluğu Rus kimliğinin içinden çıkarma çabası olmuştur (Somuncuoğlu, 2004: 93-93). Bolşevik kadrolarca başlatılan din/kilise karşıtı mücadele, ancak 2. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte kısmen gerilemiştir. Bugün Rusya devleti ve Rus elitler, Ortodoksluğun tekrar milli kimliğin önemli bir parçası haline gelmesini desteklemektedirler. 1990 yılında Vicdan Özgürlüğü Kanunuyla din üzerinde devlet denetiminin resmen kaldırılmasından sonra, 1997 yılında yeni Vicdan Özgürlüğü ve Dini Kuruluşlar Kanununda Rus Ortodoks Kilisesinin devlet kurumları içinde kendine yer bulmasını sağlayacak ayrıcalıklı düzenlemelerin yapılması bununla ilgilidir (Somuncuoğlu, 2004: 95).

Özellikle 2004'te iktidara gelen Putin'in politikaları kilisenin politikalarıyla uyumlu olduğundan kilisenin siyasi ve sosyal alandaki rolü hızla artmıştır. 2000 yılında Moskova Patriği Kiril'in 'Rus Ortodoks Kilisesinin Sosyal Anlayışının Temelleri' adındaki doktrin kilisenin devletle ilişkisini açık bir şekilde yansıtmaktadır. Mesela, bu doktrin içinde kilisenin görevleri arasında 'tarihi ve kültürel mirasın korunması ve geliştirilmesi' ile 'manevi, kültürel, ahlaki değerler ve vatanseverlik üzerine eğitim ve öğretim yapar' maddeleri yer almaktadır (Dualı, 2014: 3-8) ki bunlar ulusaşırı faaliyetlerin ana yapısını ve mantığını göstermesi yanında kolektif belleğe verilen önemi göstermesi bakımından da oldukça yararlı bir çerçeve sunmaktadır. Rusya'yla sınırlı olmayan Rus Ortodoks Kilisesinin kimlik politikası (Dualı, 2014: 9; Somuncuoğlu, 2004; 93), bu doktrinler odağında şekillenmektedir. Bu aslında kimliğin ve kolektif belleğin politik yönünün açık bir örneğidir ve bu durum sadece Ruslar için de geçerli değildir. Mesela Zeynep İskefiyeli (2007) bunu, Ermeni kilisesi özelinde şu sözlerle ortaya koymaktadır: 'Bugün Ermeniler arasında devam eden 'Ermeni kimliğinin korunması' tartışmalarında Ermeni kilisesinin ve dinin yeri ilk sıradadır. Dünyanın birçok ülkesine dağılmış olan Ermeniler, kimliklerini muhafaza etmek ve yaşatmak adına kiliseye sıkı sıkıya bağlı kalma gayretindedirler'. Dolayısıyla kiliseyle kullanıcıların kurdukları ilişkiler, hem politik iktidarın yönelimlerinden hem de kimlik ve belleğin bir arada yapılmasından etkilenmektedir. Zaten toplumların belleklerinin, ait oldukları devlet veya siyasi erk veya egemen güç tarafından gerekli görüldüğünde yeniden inşa ile yapılandırıldıkları bilinmektedir (Atik ve Bilginer-Erdoğan, 2014: 4).

Bu görünüm içinde Aya Panteleymon Ortodoks Kilisesi'nin durumuna bakıldığında, kilisenin aslında öznel bir kimliğin yaratımına da imkân sağladığı görülmektedir. Zira kimi kullanıcılar nostaljik Sovyet kimliğini, Sovyetlerin çöküşüyle edindikleri dinsel kimlikle bütünleştirmeye çalışmaktadırlar. Bu kombinasyonun başat öznesi olan Sovyet kimliği, aslında bütün kullanıcıların benimsediği bir kimlik değildir. Ayrıca, Sovyetler Birliği'nin dini pratiklere ilişkin politikası nedeniyle, Sovyet kimliğinin bir dini kimlikle birleştirilemeyeceğini belirtenler de vardır. Bunu Lubov (29) şu sözlerle anlatmaktadır:

'Tamam, biz bir aradaydık ama biz bir halk değildik. Herkes kendi kültür yaşadı. Sadece aynı birlik, herkes Rusça konuşuyor. Sovyet, tamam var ama ben Rus'.

Sovyet kimliğinin, dinle ilişkili bir üst kimlik haline gelmemesinin çeşitli nedenleri vardır. Şener Aktürk (2015: 223-229), Almanya, Rusya ve Türkiye'de Etnisite Rejimleri ve Milliyet isimli çalışmasında, Sovyet kimliğinin aslında hiçbir zaman etnik ve ulusal kimlik olarak görülmemesinde şunların etkili olduğunu belirtmektedir: Dâhili pasaport sistemi, Kruşçev'in bir Sovyet ulusu yaratma amacına işaret eden siyasaları içinde dini farklılıklara dayanan çeşitliliği silmeyi hedefleyen

'yeni, sosyalist ve dinsiz' ritüelleri teşvik etmesi ve militan ateist propagandanın yeniden canlandırılması yoluyla ateizmi ortak bir inanç sistemi yapmaya çalışmasıdır. Bu bakımdan yukarıda da daha önce kısmen bahsedildiği gibi, Sovyet ulusu yaratma projesinde ilk müdahale alanı din olmuştur. Ancak bugün cemaatin bir kısmı, bu ulusal ve dini kimliğinin birleştirilmeyi, kesintisiz bellek tasavvuru için gerekli hissetmektedir. Özellikle çalışma kapsamında görüşülen Gürcüler, 'Ortodoks-Sovyet' kimliğine vurgu yaparken; Rus ve Ukraynalılar, ortak dinle birleştirilen bir kimliği vurgulamamışlardır. Bu durum, ortak mirasın reddi anlamına gelmemektedir. Bunun ötesinde, onlar, hayali bir kimliğin, kullanılan ortak mekânın özgün kimliğinin ve belleğinin önüne geçmesini istememektedirler. Bu durumu Nadia (34) şu sözlerle anlatmaktadır:

'Sovyet var, yok. Bunlar siyaset. Biz burada Tanrı huzurundayız. Siyaset başlarsa kavga başlar, kimse kiliseye gelmez'.

Eski Sovyet halkları içinde bir Sovyet ulusu olma, buna bağlı kimlik kazanma ve bunu dinsel kimlikle birleştirme durumunda, o topluluğun üyelerinin ulus olma haline nasıl baktıklarının da önemi vardır. [Benedict Anderson \(2017: 22\)](#), ulusun bir topluluk, bir cemaat olarak hayal edildiğini belirtir. Çünkü her ulusta fiilen geçerli olan eşitsizlik ve sömürü ilişkileri ne olursa olsun, ulus daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır. Kilisenin üyelerine, geçmişten sadece ortak miras değil, aynı zamanda bu derin ve yatay yoldaşlık da kalmıştır. Bugün, İstanbul'da, kimliklerinin sembolü ve hatıralarının dayanak noktası halindeki ([Assmann, 2015: 47](#)) bu mekân, hepsinin aslında eşit yaratıldığını söylemekte, herkesi tüm farklılıklarına rağmen bir arada olmaya çağırmaktadır.

SONUÇ

Mekânın sosyal olanı, sosyal olanın da mekânı ürettiği ve yeniden ürettiği ilişki bir yapı vardır. Bu yapı içinde mekânlar, çoklu anlamlar taşımakta ve farklı kimlik formülasyonlarına da ev sahipliği yapmaktadırlar. Mikro ölçekte kişiler, makro ölçekte ise toplumlar hakkında çok kapsamlı fikirler elde edilmesine yardımcı olan bu mekânlar, kullanıcıların var oluşu için hayati önemdedirler. Çünkü onlar, bireylerin ve toplumların izlerinin kaybolmasına izin vermezler. Yine bu mekânlar, toplulukların tarihle kurduğu bağı kuvvetlendirmekte ve bu yolla zamanın mekân üzerinden okunmasını sağlamaktadırlar. Böylece kolektif belleği korumakta ve grup kimliğinin aktarılmasına aracılık etmektedirler. Bu mekânlardan biri olan Aya Panteleymon Kilisesi, çoğu dini kurum gibi siyasetin kıyısında yer almaktadır. Bu durum, onu oldukça hassas bir konuma taşımaktadır. Bununla birlikte geçen zaman içinde kilise, kendi cemaatini bu politik çatışma alanında olabildiğince uzak tutmayı başarmıştır.

İstanbul'a genellikle yakın zamanda göç eden çok sayıda Ortodoks'un bir araya gelmesini sağlayan Aya Panteleymon Kilisesi, grup içi farklılıklara rağmen cemaati ortak din ve kültür üzerinden kaynaştırmaktadır. Bu, grup içi dayanışma mekanizmasının da güçlenmesine yol açmaktadır. Bu noktada özellikle kadınların, grubun bu yapısında etkin rolleri söz konusudur. Yine kadınların etkisiyle kilise, aslında ikincil ilişkilere sahne olmayı beklerken, birincil ilişkilerin de görüldüğü bir mekân halindedir. Bütün bir pratikler, kolektif belleğin üretimini ve yeniden üretimini destekleyerek tarihsel kırılmalar nedeniyle kırılğan bir kimliklenmeyi deneyimleyen göçmenlerin hafızasını güçlendirdiği gibi, cemaatin bir grup kimliği üzerinden birleşmelerini de sağlamaktadır. Böylece grubun dağılmasını ve yalnızlaşmasını önlemektedir.

To Cite This Article: Deniz, A., Özgür, E. M. & Öksüz, M. (2019). The effects of religious places on collective memory: The case of Istanbul Hagios Panteleimon Orthodox Church. *International Journal of Geography and Geography Education*, 39, 171-188.

Submitted: October 10, 2018

Revised: November 22, 2018

Accepted: December 12, 2018

EXTENDED ABSTRACT

THE EFFECTS OF RELIGIOUS PLACES ON COLLECTIVE MEMORY: THE CASE OF ISTANBUL HAGIOS PANTELEIMON ORTHODOX CHURCH

INTRODUCTION

Memory is a multifaceted and broad concept (Murtezaoğlu, 2012). The concept of memory, which creates a story by uniting moments from the past and turns into a dynamic phenomenon, constitutes the main heading of the processes in the restructuring of social identity. During this restructuring process, the collective memory is formed at the center of compromises and conflicts. In this respect, it functions as a reflector and creates a circle through embodiment by sites. This circle, which is repeated by the sites, makes social memory continuous and legitimate phenomenon (Erbacı, 2018: 11). Pierre Nora (2006), manifests that the sites of memory which act as the storages of collective memory, arise from the opinion that sites do not have a memory of their own but they are rather moments of history, which break away from the movement of history but are returned to history and that they function as a collective subconscious organization. Among the sites of memory, the sites related to faith have found a place for themselves in this group of sites during every single time period. When a person of faith enters a church, a cemetery, a sacred place, they know that they will encounter a state of mind which they experience often and that they themselves will, along with a visible society, constitute a common idea and memory at the same time which has been formed and existed in the same location for generations (Halbwachs, 2017: 166-167). This turns places of worship into special places, especially for migrants, because for those who migrate and become a minority in the place they have migrated to, the lack of harmony between their faith and the place they live in is a subject which is at the center-stage of their lives. Sometimes, this difference itself is a field of conflict and sometimes the places of worship are the sanctuaries of a side due to disunity between migrants and locals (Doormernik, 1995; Fetzer and Soper, 2005; Geaves, 2005; Jensen, 2016; Tatari, 2009; Trittler, 2018). At this point, it is crucial to make places of worship functional as sites of memory and by this way, keeping the group identity. An example of this could be the Islamic places of worship in Europe (Arabacı, 1997; Coştu, 2013). A similar situation also applies to the places of worship for minorities in Turkey. (Akbaba-Bozok, 2009; Erol, 2015). Some of these places of worship have gained their parish due to recent migrations to Turkey. One of the places of worship which has gained a parish during this new wave of migrants is Hagios Panteleimon Orthodox Church in Istanbul. The size of the parish of the church increases or decreases depending on the change of the Orthodox population in the city. Additionally, the church is also a meeting place for groups of migrants and it often hosts socio-cultural events which are more comprehensive than a regular place of worship. The expansion of the position of the church in daily practices, also strengthens its capability to form and reproduce memories. In this regard, the church not only carries the memories of the past, but also forms the memories of the future by bringing the community together in this day. These two dynamics make the church a site of memory for the Orthodox Christians living in Istanbul. However, the significance of this church for the Orthodox population of Istanbul and its practice in use from the migrants' who use this church and the church employees' perspective is unknown. This study is written in the expectation that it helps fill the deficiency regarding this subject. It is hoped that the copies of the study constitute a basis for the future studies which focus on how the places of worship which serve to different types of religions in Turkey, a country of migrants, shape the dynamics within a group, how the group transforms these forms and how a site of memory is created together.

METHOD

Rather than acquiring generalizable findings, the main concern in this study has been to excavate the meanings in the migrants' daily practices and the relationship they build with the site. For this reason, it was preferred to have an in-depth interview with the selected people and to witness their experiencing the site through a participatory observation.

In a more general term, in this respect, a qualitative research was designed. Within the scope of the study, people's church attendance frequency was taken into account in sampling selection. In this regard, the people who participate in Sunday church services and/or use the church for the ceremonies such as baptism ceremonies while they are in Istanbul were included in the study. Within the scope of this study, 18 women and 4 men were interviewed at the church between February 2015 and April 2017. The numbers of female and male participants are not so close; the reason behind this is that most of the parish is made up of women and in a more general aspect, the migrants from these areas mostly consist of women. Two of the participants are church employees, while the others are from the parish of the church. There are 5 Russian, 5 Ukrainian, 5 Georgian and 3 Moldavian women among the women interviewees. Of the male interviewees, 2 are Georgian, 1 is Russian and 1 is Ukrainian. The Russian and Ukrainian participants are between the ages of 24-42, while the Moldavian and Georgian participants are between 37-68. Both groups have high levels of education. The Georgian and Moldavians in this group generally work in nursing services. The Ukrainians and Russians, on the other hand, either hold professional jobs or they are married to a Turkish person and are not employed. Additionally, the monthly income of the Georgian and Moldavians are the half of the monthly income of the Russians and Ukrainians. Apart from the interviews, periodic observations were conducted in the church. In this aspect, the months of February, September and December were selected as the observation periods during the years in which the study was carried out. The frequency of events being held during these months has been the main factor. In total, one-week-long observations were conducted in 7 different periods. Sunday services, baptism ceremonies and religious education groups aimed for children were also attended.

FINDINGS

According to the information received from the church employees, Hagios Panteleimon Church was built during 1870s in Karaköy quarter. It is not surprising to see other places of worship in the area where the church is located since, in the past, a dense non-Muslim population lived here. As the church is in the form of an apartment inside a building, from the outside it looks more like a residential place than a place of worship. Just like Hagios Andreas Church located behind it, Hagios Panteleimon Church was also built as a place to stay, in other words, as a guesthouse for the pilgrims during their long journey from Russia to Jerusalem. The prospective pilgrims of the older era, who took a ship from places such as Odessa Port and came to Istanbul, would stay in this guesthouse for a few days before continuing their journey.

The ship which carried those who came to Istanbul for the purpose of pilgrimage from the Port of Odessa, started weighing anchor to carry other kind of passengers for other purposes after the October Revolution in 1917. Those who were not pleased with the revolution and who were close to the Tsar had to come to Istanbul for a while due to the conditions of the era (during and after the World War I) although they actually intended going to Europe. Because of this reason, while it is not based on certain records, the population of White Russians (Russian Orthodox Christians) in Turkey in 1920s exceeded 100,000 (Deleon, 2008). Under these circumstances, from the time when White Russians first arrived in Istanbul until the end of 1930s, which is the time when they left, the church became a sanctuary for those who were separated from their country. However, the departure of White Russians in the 1930s became a turning point for the church. After their departure, services were not organized regularly and sometimes even a religious official was not to be found. However, in the past few decades, the wind that blew White Russians to Istanbul also affected the Soviet Union and after its collapse, the church has become one of the points visited by those who came to Istanbul from the ex-Soviet states for work. The re-popularization of the church through this mobility of people, brought about the need for a regular religious official and since 1999, there has been constantly a religious official who has a room and has resided and worked here.

The people coming from the ex-Soviet states, who constitute the parish today, ethnically have a larger variety than the White Russians of the old era. This results in the people coming to the church after 1990s to have a different profile. The national origins of the church visitors are mainly Russia, Ukraine, Georgia and Moldova. As the relationship between the orthodox parish and the church is historically intermittent, the memory they have inherited from the religious sites and shall leave as legacy in the future is very rich. In addition, while the things carried in memory until coming to the church is different, which is created there in a socialized environment is a product of a common history peculiar to the place.

The church which is a tool for the migrants from the ex-Soviet countries to remember the past, continues to hold various practices in order to keep the collective memory fresh. The first of these practices is about the spatial organization of the church. When the church started operating, some of the decorative objects (icons, crosses, periodical items, chandeliers, censers, anointing oil, etc.) were sent as presents from churches in different parts of the world. Therefore, a symbolic environment is being created with the places and people which have never been visited or

who have never been contacted before. The second practice the church maintains in order to keep the collective memory fresh has to do with the religious books located here and how they are used. The books in the church contain basic rules of the religion, practices of worship and prayers. The next and maybe the most effective practice maintained by Hagios Panteleimon Church in order to keep the collective memory fresh is the holidays celebrated together and the sustained rituals. The church organizes its service program which contains all its events in accordance with the main outline drawn by the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate). Looking at this program, it is visible that the church is of pivotal importance for the Christians and that it maintains its relationship with the people from their birth until their death.

The effective position of the church also has to do with its relationship with politics. Hagios Panteleimon Church, which is a Russian Orthodox church but whose parish consist of the members from ex-Soviet states, is actually under the influence of Russia's identity politics. Especially since the policies of Putin who came to power in 2004 is in line with the policies of the church, the role of the church in the political and social fields has risen quickly. Having said that, Hagios Panteleimon Church actually also allows the creation of a subjective identity as some users try to combine the nostalgic Soviet identity with the religious identity they acquired after the collapse of the Soviets.

CONCLUSION

Like most religious institutes, Hagios Panteleimon Church is located on the edge of politics and this provides a very sensitive position for it. In the meantime, it has relatively succeeded in keeping its own parish away from the political conflict in the course of time. In the last few decades, this church has allowed many Orthodox Christians, who are generally recent migrants in Istanbul, to gather and despite the differences within the group, let them socialize through a common religion and culture. Especially, many people who went through radical changes and has experienced a fragile identity process due to historical fractions, accomplished sharing a collective memory thanks to the church. This also resulted in strengthening of the mechanism of solidarity within the group. At that point, it was recognized that especially women had an effective role in the structure of this group and that, again with the effect of women, the church had become a place where primary relations take place, whereas it was expected to be a stage for secondary relations. As well as strengthening the group memory by ensuring the production and reproduction of collective memory, all these efforts also allowed the members of the group to unite through a group identity. In this respect, it has prevented the group from dispersing and its members from being isolated.

Kaynakça/ References

- Akbaba-Bozok, B. (2009). *Mardin Süryani cemaati örneğinde kültürel ifade ve anlam üretme alanı olarak ritüeller ve müzik*. (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, İzmir).
- Aktürk, Ş. (2015). *Almanya, Rusya ve Türkiye'de Etnisite Rejimleri ve Milliyet*. (Çev: V. Eke). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Alderman, D. & Inwood, J. (2013). Landscapes of memory and socially just futures. In Johnson, N., Schein, R. & Winders, J. (E ds.), *Cultural geography* (pp. 186–19). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Anderson, B. (2017). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. (Çev: İ. Savaşır). (9. Baskı). İstanbul: Metis.
- Arabacı, F. (1997). Fransa'da Müslüman toplumun örgütlenmesi ve Türk İslam kimliğini korumada cami ve derneklerin fonksiyonu. *Diyanet İlmî Dergi*, 33(3), 87-106.
- Asker, A. (2010). Kilise savaşları: Moskova-Kiev-İstanbul. *21. Yüzyıl Dergisi*, 21, 31-38.
- Aslanova, S. (2006). *Rus Ortodoks Kilisesi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara).
- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (Çev: A. Tekin). (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı.
- Atik, A. & Bilginer-Erdoğan, Ş. (2014). Toplumsal bellek ve medya. *Atatürk İletişim Dergisi*, 6, 1-16.
- Avcıoğlu, S. S. & Akın, O. (2017). Kolektif bellek ve kentsel mekân algısı bağlamında İstanbul Tuzla Köyü Koruma Bölgesi'nin mekânsal değişiminin irdelenmesi. *İdeal Kent*, 22(8), 423-450.
- Baltacı, C. (1985). İslâm medeniyetinde câmi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 225-241.
- Boym, S. (2009). *Nostaljinin Geleceği*. (Çev: F.B. Aydar). İstanbul: Metis Yayınevi.
- Buğra, A. (2012). The changing welfare regime of Turkey: neoliberalism, cultural conservatism and social solidarity redefined. In Dedeoğlu, S. ve Elveren, A. Y. (Eds.), *Gender and society in Turkey: the impact of neoliberal policies, political Islam and eu accession* (pp. 15-31). Londra: I. B. Tauris
- Burke, P. (2009). *Afişten Heykele, Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları*. (Çev: Z. Yelçe). (2. Baskı). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Can, Y. & Yılmaz, M. (2008). Müslümanların fethedilen topraklarda mevcut gayri İslam mabetlere yaklaşımı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8(2), 27-52.
- Chambers, I. (2005). *Göç, Kültür, Kimlik*. İstanbul: Ayrıntı.
- Connerton, P. (2014). *Toplumlar Nasıl Anımsar?*. (Çev: A. Şenel). (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı.
- Coştu Y. (2013). *İngiltere'deki Türk-Müslüman Göçmenler; Dini Organizasyonlar*. Çorum: Lider Matbaacılık.

- Creswell, T. (2004). *Place: A Short Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Deleon, J. (2008). *Beyoğlu'nda Beyaz Ruslar*. (1. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Deniz, Ç. (2014). *Hafıza Yelpazesi: Toplumsal Hafıza Bağlamında Hindistan Kızılay Heyetleri*. İstanbul: E Yayınları.
- Doomernik, J. (1995). The institutionalization of Turkish Islam in Germany and the Netherlands: A Comparison'. *Ethnic and Racial Studies*, 18(1), 46–63.
- Dos, L. (2010). *Azerbaycan Rus Ortodoks Kilisesi*. (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara).
- Dualı, Ş. M. (2014). Patrik Kiril ve soğuk savaş sonrası Rus Ortodoks kilisesinin yeniden yapılandırılması. *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, 3(1), 1-21.
- Dwyer, O. & Alderman, D. (2008). Memorial Landscapes: Analytic Questions and Metaphors. *Geoforum*, 73, 165–178.
- Erbağcı, K. (2018). *Toplumsal bellek ve kentsel dönüşüm: İstanbul, Fener-Balat örneği*. (Yüksek Lisans Tezi, Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp> adresinden edinilmiştir.
- Erol, S. (2015). *İstanbul Süryani kadim cemaatinde etno-dinsel kimliğin inşası ve kimlik stratejileri*. (Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara).
- Fetzer, J. & Soper, J. C. (2005). *Muslims and the state in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geaves, R. (2005). Negotiating British citizenship and Muslim identity. In Abbas, T. (Eds.), *Muslim Britain: Communities under pressure* (pp. 66–77). London: Zed Books.
- Halbwachs, M. (1950). *La Memorie Collective* (1. Baskı). Paris: Presses Universitaires de France
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif Hafıza*. (Çev: B. Barış). (1. Baskı). İstanbul: Heretik.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. (Çev: S. Lee). (1. Baskı). Cambridge: Polity Press.
- Hobsbawn, E. & Rager, T. (2006). *Geleneğin İcadı*. (Çev: M.M. Şahin). (1. Baskı). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hoelscher, S. & Alderman, D. H. (2004). Memory and place: geographies of a critical relationship. *Social and Cultural Geography*, 5(3), 347-356.
- İskefiyeli, İ. (2007). Ermeni kimliğinin oluşumunda din faktörü: Hıristiyanlık, kilise ve misyonerler. *Akademik İncelemeler*. 2(1), 231-255.
- Jensen, S. V. (2016). Institutional Governance of Minority Religious Practices: Insights from a Study of Muslim Practices in Danish Schools. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42 (3), 418-436.
- Jones, O. (2011). Geography, memory and non-representational geographies. *Geography Compass*. 5(12), 875-885.
- Lash, S. & Urry, J. (1994). *Economies of Sign and Space*. Sage: London.
- Mcdowell, S. (2009). Memory. In N. Thrift, & R. Andkitchin, (Eds.), *International encyclopedia of human geography* (pp.59–63). Amsterdam: Elsevier Online.
- Middleton, D. & Edwards, D. (1990). *Collective Remembering*. Sage: London.
- Murtezaoğlu, S. (2012). Kültürel belleğin ritüel yoluyla kuruluşu. *Motif Akademik Halkbilimi Dergisi* 3, 344-350.
- Neyzi, L. (2016). *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Nora, O. (1984). *La Lieux de Memoire*. (1. Baskı). Paris: Gallimard
- Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları*. (Çev: M.E. Özcan). (1. Baskı). Ankara: Dost.
- Olick, J. K. (1999). Collective Memory: The Two Cultures. *Sociological Theory*, 17 (3), 333-348.
- Özer, İ. (2009). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yaşam ve Moda*. (1. Baskı). İstanbul: Truva Yayınları
- Ricouer, P. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. (1. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Selinda, S. (2006). *İstanbul Ortodoks Ermeni kiliselerinde vaftiz mekânları*. (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul).
- Sevinç, B. (2009). *Türkiye bağlamında dinlerarası ilişkiler ve süreç yapıları*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp> adresinden edinilmiştir.
- Sevinç, B. (2013). Ontolojik mekân siyaseti ve mabet. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 67, 51-69.
- Somuncuoğlu, A. (2004). Rus Ortodoks Kilisesi'nin eski Sovyet alanındaki misyonu. *Karadeniz Araştırmaları*, 2, 93-107.
- Tatari, E. (2009). Theories of the state accommodation of Islamic religious practices in Western Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35(2), 271-288.
- Temel, M. (2010). *Atatürk Dönemi Din Hizmetleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Till, K. & Kuusisto-Arponen, A. (2015). Towards responsible geographies of memory: complexities of place and the ethics of remembering. *Erdkunde*, 69(4), 291–306.
- Till, K. E. (2003). Places of memory. In Agnew, J., Mitchell K. & O'Tuathail. (Eds.), *Companion to political geography* (pp. 289-301.). Oxford: Blackwell.
- Till, K. E. (2005). *The New Berlin: Memory, Politics, Place*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Toprak, Z. (1992). İstanbulluya Rusya'nın armağanları: Haraşolar. *İstanbul Dergisi*, 1, 72-79
- Trittler, S. (2018). Consequences of religious and secular boundaries among the majority population for perceived discrimination among Muslim minorities in Western Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 1-21.
- Türker, N. (2013). *İstanbul Rum Ortodoks Kilisesi'nde dini ritüellerde aidiyet algısı temsili*. (Doktora Tezi, Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul).
- Urry, J. (1999). *Mekânları Tüketmek*. (Çev: R.G. Öğdül). (1. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Wylie, J. (2007). *Landscape*. London: Routledge.