

## ***Polyphemos ve Depegöz Hikâyelerinde Canlıların Tasnifi***

### ***The Classification of Living Beings in the Stories of Depegoz and Polyphemus***

**Fatma Berna Yıldırım<sup>1</sup>**

#### **Özet**

*Dede Korkut kitabında yer alan Depegöz hikâyesi ile Odysssea'nın Polyphemos hikâyesi arasında XIX. yüzyıl başlarında keşfedilen benzerlik, zamanla yüzlerce başka benzer hikâyeyi de içerecek ilginç bir tartışma başlatır. Ancak, bu tartışmadaki hâkim tutum, ilgili hikâyelerin tarihselliğini pek de önemsemeyen naif bir karşılaştırmacılıktır. Dolayısıyla bu yazı, öncelikle, Depegöz metninin yorumlanış tarihi ve tarzını tartışmakta, sonra metin çözümlemesine geçmektedir. Yazıda önerilen alternatif okuma tarzı, Polyphemos ve Depegöz hikâyelerinin izlek ortaklıkları üzerinde durmaktadır. Getirilen çözümleme, iki metin arasındaki bariz bir izlek sürekliliği, "canlılar tasnifi" izleği üzerine kuruludur. Bu inceleme, hem Depegöz hikâyesinin asıl – yani dönemindeki– okuruyla arasında nasıl bir dünyevi etik tasa koymuş olabileceği, hem de Polyphemos hikâyesi ve Odysssea'yla nasıl bir gerçek –tarihi– ilişki kurmuş olabileceği konusunda birtakım çıkarımlara varmayı hedeflemektedir.*

**Anahtar Sözcükler:** *Dede Korkut, Depegöz, Odysssea, Polyphemos, Karşılaştırmalı Halkbilim, Etik.*

---

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim üyesi.

**Abstract**

*The certain similarity between the Depegoz story of The Book of Dede Korkut and the Polyphemus episode of Odyssey was discovered in the beginning of XIX th century and this discovery launched a discussion. In course of time the scope of discussion has expanded with the involvement of hundreds of similar stories. But the prevailing approach in this comparative discussion remained extremely ahistorical. Therefore this article tries to scrutinize the interpretation history of the Depegoz story first, and then offers an analysis of this story. This analysis bases on the common theme of “the classification of living beings” which characterizes both texts. The aim of this analysis is to supply some arguments on the original ethical concerns of the Depegoz story and its possible historical connection with the Odyssey.*

**Keywords:** *Dede Korkut, Depegoz, Odyssey, Polyphemus, Comparative Folklore, Ethics.*

## Giriş

### *Polyphemos ve Depegöz Hikâyelerinde Canlıların Tasnifi*

Her metne olduğu gibi *Dede Korkut Oğuznameleri*'ne de bir tarihsel *aura*'nın arasından bakarız. Hem bakışımızı kalıplayan genel bir yorum yaklaşımları tarihinin ortasında olduğumuz, bundan masun olamayacağımız için, hem de Oğuznameleri alımlayışımız, onların özgül tarihine sıkı sıkıya bağımlı olduğu için... Dolayısıyla, Oğuznamelerin Depegöz hikâyesini, *Odysseia*'nın meşhur Polyphemos hikâyesiyle bağlantısına da değinerek ele alacak bu yazıya, bir tarihçeyeyle başlamak gerekir.

*Dede Korkut Oğuznameleri*'nin en az kendileri kadar ilginç bir tarihleri var. Üç evrelik bir tarih diye düşünebiliriz bunu: Sözlü geleneğin oluşumu ve yazıya geçme süreci; Vatikan ve Dresden Kütüphanelerindeki “uzun uyku” süreci; “gün ışığına çıkma”, keşfedilme, incelenme süreci. Son evresi hariç, epeyce “gölgeli” bir tarihtir bu.

En belirsiz kısım ilk süreç, daha doğrusu bu sürecin de ilk bölümüdür. Zaten bir “sözlü” gelenek için, hem de “yazı”ya geçmiş haliyle bir “sözlü” gelenek için tarih ve coğrafyada koordinat belirlemek, daha ziyade gönüllerde yatanlar doğrultusunda yapılan bir iş olsa gerektir. Dolayısıyla bu konuda bir “tarih”ten değil çeşitli “geçmiş kurguları”ndan söz etmek yerinde olacaktır. Kaldı ki, her şeyden önce zamana yayılmışlığı imleyen “gelenek” sözcüğü düşünülürse, elimizdeki yazmaların dayandığı sözlü gelenek için belirleyici, karakteri veren bir tarih-coğrafya arama fikri de tuhaf görünmeye başlayacaktır. Başka bir deyişle, romantik bir “ana yurt” kültürünün belirleyici özelliklerini aramak için *Oğuznameleri* okumak, fena halde özcü bir kültür yaklaşımı gütmek gibi yabana atılamayacak bir kusur taşımının yanında, hikâyelerin Anadolu'daki yaşayışın tasalarına dair zengin verilerini de bir çırpıda siliverecektir.

Bu bir yana, dilciler için kışkırtıcı bir bulmaca olduğu anlaşılan yazıya geçme tarihi-coğrafyası da önemli bir sorundur. Semih Tezcan, *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*'ın “Başlangıç Notları”nı şu üzücü saptamayla bağlar: “Dede Korkut Oğuznamelerinin ilk olarak nerede, hangi bölgenin ağız özellikleriyle yazıya geçirildiği, sonradan ne gibi değişikliklere uğradığı karmaşık ve daha çözümlenememiş bir konudur” (Tezcan, 2001: 19). Ama yine de, “aşağı yukarı” denebilecek bir tarih saptaması mevcuttur. Cemal Kafadar'ın bu meseleye dair dipnotundan okuyacak olursak, Oğuznameler XV. yüzyıldan önceye ait değillerdir. XV. yüzyılın neresinde

durdukları ise hayli tartışmalı bir meseledir. Kafadar bu konuda önce Boratav'a atıfla, yazarın hem Akkoyunlu hem Osmanlı hükümdarlarına yönelik mültefit tutumuna bakarak Oğuznameleri Uzun Hasan döneminde (1466-78), Akkoyunlu-Osmanlı coğrafyasının ara bölgelerine yerleştiren tahmini anar. Ardından da yüzyılın en başına işaret eden Geoffrey Lewis'in görüşünü tartışır; zira Kafadar, hikâyelerin hangi tarihe kadar geri götürülebileceğini ya da sözlü kültürde bildiğimiz şekli almalarını önemseyen Lewis'ten farklı olarak, bu şeklin yazıya geçirilmesi kararının ne zaman verilmiş olabileceğini sorar. Kafadar ayrıca, Oğuznamelerdeki muhtemelen eklenti Korkut Ata kehaneti bölümünün, 1436 civarına ait Yazıcızade tarihinde de yer aldığını hatırlatır (Kafadar, 1996: 178). Kısacası, Oğuznamelerin yazıya geçirilişi konusunda, XV. yüzyılın tam olarak neresinde durmamız gerektiği belirsizdir.

“Uzun uyku” dönemine gelince: XV. yüzyıl ürünü Oğuznamelerin, XVI. yüzyıl yazıcılarının kalemlerinden çıkma iki nüshasının, adlarını aldıkları Vatikan ve Dresden Kütüphanelerine nasıl, kimlerin eliyle, ne maceralardan sonra yerleştirilmiş olabileceklerini bilmiyoruz. Söylenebilecek tek şey, bu yazmaların, Vatikan ve Dresden Kütüphanelerinde, kim bilir başka hangi uzak dünyaların metinleriyle birlikte, halkbiliminin yükselişe geçip farklı türden -felsefi, siyasi- ülkülerin en temel malzemesini sağlamaya başlayacağı, şarkiyatçı araştırmalarla da birleşip kültür tarihi kurgularına güvenli bir yuva oluşturacağı XIX. yüzyılı bekleyecekleridir. *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*'da Semih Tezcan, Dresden Kütüphanesinde incelediği kopyanın haline, kopyalama sırasında uğradığı kazalara bakarak şöyle söyler: “(...) böyle bir yanlışın bile düzeltilmemiş, işaretlenmemiş olması, yazmanın Dresden Kütüphanesinde ilk bilimsel araştırmalar başlayınca değin ilk yaprakları dışında belki de hiç kimse tarafından okunmamış olduğuna bir kanıt sayılabilir.” (Tezcan, 2001: 13) Bu, yazmaların sükûnet dolu üç yüz yıllık orta tarih dönemidir.

Elimizde Süleymaniye Yazması diye bir yazma bulunmamasına, Vatikan ve Dresden'de -okunmaksızın olsa bile- “durmalarına”, sonradan keşfedilmek üzere “durmalarına” bakılırsa, Oğuznamelerin sadece orta tarihinin değil bunun ardından gelecek yakın tarihinin de Avrupa düşünce tarihine ekleneneceği ve ona uygun bir seyir izleyeceği açıktır: Yukarıda da anırtıldığı gibi, Oğuznamelerin yakın tarihi Avrupa halkbilim tarihinin içerisinde, onun yönelimleriyle belirlenen bir tarihtir ve Dede Korkut'un neden sonra, ulus inşası süreci çerçevesinde bir rol üstlenmek üzere

Türkçeye geri dönüşü de sıkı sıkıya bu halkbilim tarihine bağlıdır. Ama bu son adıma gelmesiyle olup bitenler çok daha ilginçtir elbette.

Halk kültürlerine dönük romantik ilginin, yani halk şarkıları, şiirleri, öyküleri vb'nin mitik “altın çağ”lara, masumiyet çağlarına ait arkaik kalıntılar olduklarına, dolayısıyla “köken”lere ve “orijinal” karakterlere dair veriler içerdiklerine, ayrıca farklı kültürler arasındaki kadim ilişkilerin de bunlara bakılarak yeniden inşa edilebileceğine duyulan inancın en güçlü olduğu zaman ve yerde, XIX. yüzyıl Almanya’sında başlar incelemeler (Burke, 1996).<sup>2</sup> Daha baştan, Heinrich Friedrich von Diez’in 1815 tarihli çalışmasıyla temel karakteristiğini kazanır: Oğuznameler, Depegöz hikâyesi bağlamında *karşılaştırmalı* araştırmalara konu olacak, bu hikâye *Odysseia*’nın Polyphemos hikâyesiyle arasındaki muammalı akrabalık çerçevesinde ele alınacak, bu arada incelemeler karşılaştırmacılıkları bakımından son derece dikkat çekici bir biçimde dil incelemelerindeki karşılaştırmacılığa uyacak, hatta Pictet veya Renan gibi XIX. yüzyıl dilbilimcilerinin “paleontoloji”sinden nasibini alacaktır (Pictet, 2010; Renan, 2010; ayrıca Saussure, 2001: 314-5; Said, 1999: 149-60; Olender, 1998: 117-30). Bu söyleneni açmak için Depegöz-Polyphemos tartışmasının seyrine şöyle bir bakmak yeterlidir.

Cyril S. Mundy’nin 1956 tarihli ünlü makalesi “Polyphemus and Tepegöz”, özellikle de Justin Glenn’in 1971 tarihli yazısı “Homer’s ‘Kyklopēia’” hem tartışmanın seyrini mükemmelen özetlemeleri hem de özetledikleri bu tarihe katılma tarzları bakımından önemli çalışmalardır. Bu iki kaynağın da teyit ettiği gibi, Depegöz-Polyphemos tartışmasının ana durakları, von Diez’in 1815; Wilhelm Grimm’in 1857; O. Hackman’ın 1904; A. van Gennepe’nin 1908 ve D. Page’in 1955 tarihli çalışmalarıdır. Von Diez Türkçe metnin mitin orijinal halini temsil ettiğini, *Odysseia*’daki hikâyeninse eski bir proto Oğuz boyundan aktarılmış olduğunu iddia eder. *Odysseia* ve Oğuznamelerin yanı sıra Fransa, Finlandiya ve Arabistan’a ait toplam on değişikte üzerinde çalışan ve dolayısıyla sorunu genel bir “tepegözler<sup>3</sup> tartışması” haline getiren Grimm ise, Homeros’un değişikesindeki en bariz motiflerin diğer değişikelerde bulunmamasına bakarak, bunların *Odysseia* kaynaklı olamayacaklarını, Homeros’unki dâhil tüm hikâyelerin daha

<sup>2</sup> Burke, 1996: özellikle “Halkın Keşfi” bölümü, ss. 17-36. Aslında sürecin başlangıcı 1725’e, Vico’nun *Yeni Bilim*’ine kadar uzanacak ve halkbilim, bu kitabın Almanya’da tanınmasına büyük bir katkıda bulunan Herder’in dile ve eskil kültürlerle ilişkin yazılarında temel öncüllerinin en sağlam halini bulacaktır.

<sup>3</sup> Burada ve yazı boyunca ‘tepegöz’, tek gözlü devler sınıfını belirtmek üzere cins isim olarak kullanılmıştır. Buna karşılık, Oğuznamelerdeki hikâyenin kahramanı ve hikâye (ya da metin), ‘Depegöz’ özel ismiyle anılacaktır; bu yazım konusunda, metin boyunca başvurulan tek edisyon olan Tezcan-Boeschoten edisyonundaki yazıma uyulmuştur. Özel isim olarak ‘Tepegöz’ yalnızca bir alıntıda ve İngilizce makale ismi içerisinde geçmektedir.

gerilerdeki bir başka hikâyenin yeniden anlatımı olduğu sonucuna varır. XIX. yüzyılın ikinci yarısı tepegöz hikâyeleri bakımından son derece verimli geçecek, pek çok yeni değişke ortaya çıkacaktır. 1904 tarihli karşılaştırmalı ve sınıflayıcı çalışması için, İzlanda'dan Rusya'ya değin son derece geniş bir coğrafyaya yayılmış toplam iki yüz yirmi bir hikâyeyi derleyen Hackman, *Odyseia* hikâyesinin de dayandığı ilk kaynak konusunda Grimm'le hemfikirdir. Hackman'ın kitabını eleştiren van Gennepe ise, modern çağ ve ortaçağ metinlerinden Homeros öncesi çağa böyle fütursuzca atlanamayacağını, tüm modern değişmelerin olası kaynağının *Odyseia* olduğunu söyler. Son olarak Page de yine Grimm'in destekçisidir; ona göre de Homeros'taki hikâye ve halk hikâyeleri daha eski bir değişkeden (birkaç ayrı formu bulunan bir ilk değişkeden) türemiştir.

Bu arada derleme çalışmaları hikâyenin yayılım alanını daha da genişletmiştir: Hackman ile Frazer'ın derlemelerine ek olarak, Bolte ile Polivka'nın 1857-1918 arası döneme ait derlemeleri İrlanda'dan Kore'ye, Röhrich'in 1918-1962 arası dönemi inceleyen çalışması da Afrika'ya değin uzanır. Tahmin edilebileceği gibi, kayda geçirilen hikâyelerin çok büyük bir kısmı XIX ve XX. yüzyıllara ait, “çağdaş” değişkelerdir. *Binbir Gece Masalları*'ndaki Sinbad hikâyesi, *Dolopathos*'taki hikâye, İzlanda'nın *Hrolfs saga Gautrekssonar*'ın hikâyesi ve Oğuznamelerin hikâyesi, zamanca ilk gruptakilerden gayet uzak bir dünyaya, X.-XV. yüzyıllar arasına yerleşir. Hepsinin çok çok gerilerinde de *Odyseia* durmaktadır. Glenn'in vurguladığı gibi, tartışmanın omurgasını şu soru kurmaktadır: Ortaçağ ve modern dünyanın değişkeleri Homeros'tan mı türemiştirler, yoksa Homeros'un öyküsünün de paylaştığı bir kaynak hikâyenin bağımsız temsilcileri midirler? XX. yüzyıl araştırmacılarının büyük çoğunluğu ikinci seçeneği olası bulurken, bir kısım araştırmacı buna kuşkuyla yaklaşır (Glenn, 1971). Zaten Glenn'in çalışması da bu sorunun yeniden ele alınması üzerine kuruludur ve *Odyseia* hikâyesinin ilk örnek olamayacağını, deyim yerindeyse “istatistiki” yoldan ortaya koymaya çalışmaktadır.

Bu aşırı “hızlı” tarihçe bile, son derece geniş bir zaman ve coğrafyaya yayılmış, son derece çeşitli bir malzeme birikimi üzerinde iş gören incelemelerin nasıl, neyi önemseyerek çalıştıklarını anlamaya yeterli görünüyor. Öncelikle, buradaki karşılaştırmacılığın XIX. yüzyıl dilbiliminin karşılaştırmacılığına pek benzediği düşünülebilir: Halk hikâyelerinin dillerle aynı yollardan yürüdükleri varsayılmış, tartışmaya dilbilimin kurgusal proto Hint-Avrupa dilinin gölgesi düşmüş gibidir. Von Diez'in “proto Oğuz” değişkesinin, Grimm'in “kayıp” ortak kaynağının ve

Hackman'ın tüm değişkelere bakarak çıkardığı “tam form”unun, “gerçek” diller arasındaki açık benzerliklerden hareketle yeniden yapılandırılan “kurgusal” sözcükleriyle “kurgusal” proto Hint-Avrupa dilini çağrıştırması tesadüf olmasa gerektir. Araştırmalar, Schleicher'in kurgusal Hint-Avrupa diliyle yazdığı hikâye gibi<sup>4</sup> fantastik “orijinal” üretimlerine varmaz elbette; ama önemli olan bakışın niteliğidir: Önce, bir problem alanı olarak tanımlanan ve anlamlı hale getirilmesi gereken dev ve son derece heterojen bir hikâyeler öbeği oluşturulur, sonra da bu öbikle başa çıkmak üzere “ortak köken” in neliği soruşturulur. “Ortak köken” konusunda verilen cevapların değişkenlik göstermesinin de fazla bir önemi yoktur: İster *Odyseia* hikâyesinin ana kaynak olduğu düşünölsün, ister Polyphemos ile diğer tepegözlerin “kuzen” oldukları varsayölsün, arayış her durumda bir akrabalık yapısının hangi ataya dayandırılacağı sorusuna dayanır. “Depegöz Plyphemos'un torunu mudur, yoksa bu ikisi kuzen midirler?” sorusunun önerdiği seçeneklerin kendileri akrabadır, her ikisi de meseleye bir akrabalık ilişkisinde atanın kim olabileceğini sorarak yaklaşır.

Bu bakış karşısında ilk elde iki şey söylenebilir. İlki son derece yalındır: Hikâye bir şeydir, sözcük başka bir şey. “Hikâye”, sırf bir dilsel üretim olmasından ötürü, dilbilimin nesneleriyle aynı türden bir araştırma nesnesi sayılamaz. İkincisine gelince... Saussure *Genel Dilbilim Dersleri*'nin “Giriş”inde karşılaştırmalı dilbilgisinin hatalarına değinir ve diğer tüm hatalarının kaynağı olarak şu temel hatanın üzerinde durur: “[Karşılaştırmalı dilbilgisi] Tarihsel olacağı yerde yalnızca karşılaştırmacılıkla yetinmiştir. Kuşkusuz, eski biçimlerin belirlenip saptanması için karşılaştırma zorunludur, ama tek başına sonuca ulaşılmasını sağlamaz. İki dilin gelişmesini, iki bitkinin büyümesini inceleyen bir doğa bilimleri uzmanı gibi ele aldıklarından karşılaştırmacıların sonuca varmaları bir kat daha güçlü. (...) Yalnızca karşılaştırmacı olan bu yöntem, gerçeğe hiçbir bakımdan uymayan ve her türlü dilin gerçek koşullarına aykırı düşen bir yığın yanlış görüşe yol açar. Hayvanlar, bitkiler, madenler gibi dil de doğanın özel bir alanı, dördüncü konusu olarak ele alınır.” (Saussure, 2001: 30-31) Dilbilimdeki nesneyi bir bitki gibi ele alan bu tarih-silici bakış, onu model edinen çalışmalarda, en azından elimizdeki örnek çerçevesinde halkbilimde de ortaya çıkan gayet bariz bir sorundur. Aslında, hiç değilse iki bin yedi yüz yıllık bir tarihe ve İzlanda'dan Afrika'ya, Fransa'dan Kore'ye uzanan bir alana yayılmış yüzlerce hikâye, şu ya da motiflerinde bir an çakıp ışıldadığı varsayılan bir ortak atanın araştırılmasından çok çok daha karmaşık, kendi içlerinde ve

<sup>4</sup> Türkçe çevirisiyle birlikte orijinal metin için bkz. Mallory, 2002,ss. 20-2 ve Yaguello, 2008, ss. 78.

yakın-uzak komşularıyla ilişkilerindeki tarihsellik ve toplumsallık hesaba katılmaksızın tek bir yargıya dahi varılamayacak ölçüde sıkı metodolojik tahditler isteyen bir karşılaştırmacılığı gerektirecektir. Dilbilimde Saussure'ün yukarıdaki satırlarda eleştirdiği ilk karşılaştırmacıların ardından gelenlerce sürekli inceltelen ve zamanla yöntem kusurlarına ilişkin düşünceyle başa baş gider hale gelen araştırmalar, sonuçta bu disiplini diller üzerinden kurulan bir tür paleontoloji olmaktan çoktan çıkardı ve dilbilimin arkeoloji ile antropoloji başta olmak üzere diğer bilimlerle son derece verimli tepkimelere girmesini sağladı; ama benzer bir eleştirelilik, kullanılan yöntemin ürettiği kör noktalar üzerine düşünme eğilimi, elimizdeki örnekte tam olarak belirmiş görünmüyor. Oysa her tek hikâyenin salt kendisine ait, diğerlerinininkine benzemez bir soyağacının konusu olabileceğini, tüm hikâyeleri içeren dev ve tek bir tepegözler soyağacı çizmektense her tek hikâyenin olası şeceresiyle uğraşabileceğini, bu “münferit” ağaçlarda diğer tepegöz hikâyeleri kadar, başka, bambaşka tarihsel-toplumsal koşulların da belirleyici olabileceğini, tepegöz hikâyelerinin birbirleriyle “tekrarlanan motifler”den çok daha sağlam bir dille, hikâyelerin temel karşıtlıklarını, izleklerini kendi özgül dünyalarında geliştire geliştire konuşuyor olabileceklerini öne sürmek, son olarak da tüm bunlar vesilesiyle, karşılaştırmacılığın bilimsel bir ülkü haline getirilmezden önce nasıl kullanılırsa işlevsel olabileceğini sormak da mümkündür elbette.

Sonuçta Oğuznamelerin son dönem tarihi öncelikle bu kaotik tartışmanın kuramsal niteliğinin damgasını taşıyor ve deyim yerindeyse karşılaştırmalı bir halkbilim tartışmasının konusu olarak çıkar karşımıza. Ama Anadolu'ya ve Türkçeye geri dönüşü, halkbilimin bir başka özelliğinin, millet inşasına katkıda bulunma özelliğinin izini taşıyor. Michael E. Meeker durumu şöyle özetler: “Türkiye Cumhuriyetinin ilk yıllarından itibaren *Dede Korkut Kitabı* bu ülkede büyük bir ilgi görmüştür. Tıpkı bir yüzyıl önce Avrupa'da olduğu gibi milliyetçilik halkbilim çalışmalarıyla birleştiğinde (Herzfeld, 1982), milliyetçi duygular, Türk topluluklarının, özellikle de Küçük Asya'daki Türk milletinin kökenindeki kurucuları addedilir hale gelen eski Oğuzların yaşam tarzı ve âdetlerine yönelik bir ilginin esinleyicisi oldu. Türk âlimleri, akademik dergilerde yayımlanan pek çok makalede *Dede Korkut Kitabı*'nı yorumladılar. Eldeki en eski yazmaların eleştirel basımları yapıldı. [...] modern çeviriler yapıldı, bunların en başarılıları pek çok baskı yaptı. Bu çevirilerin bazıları, illüstrasyonlar eşliğinde, çocuk edebiyatının temel eserleri arasına katıldı.” (Meeker, 1992: 395). Bu paragrafına ait dipnotunda çocuk edisyonları da dâhil olmak üzere, 30'lar, 60'lar ve 80'lerin Dede Korkut basımları açısından bereketli dönemler olduğunu söyleyen

Meeker'ın ima ettiği milliyetçi ilgiyi ya da ilgi yükselişlerini bu üç döneme ait ders kitaplarından da izlemek, ayrıca günümüzde, eğitim amaçlı oldukları izlenimini veren internet sitelerinde çok ilginç beyanlarla karşılaşmak mümkündür. Milliyetçi ilgi bakımından dikkat çekici olan şudur: Bu ilginin kendini gösterdiği hemen her cümlede, tam da bazı XIX. yüzyıl dilbilimcilerinin “paleontoloji”sinin bir benzeri açığa çıkar. Aşağıdaki iki alıntıya bakalım:

## I

*Bütün tarihsel tanıklıklardan önce gelen ve zamanların gecesinde saklanan bir dünyanın tamamına egemen olmaya adanmış bir ırk, parlak geleceğine başladığı ilkel beşiğinde yavaş yavaş büyüyordu. (...) Kan güzelliği ve zekâ yeteneğiyle bütün ötekiler arasında ayrıcalıklı olan bu ırk, başından beri fethetmeye yazgılıydı. (...) Ataerkil bir yaşayışın ortasında dertsiz bir mutluluk hali. Böylece, bu verimli ırk, neşe içinde, sayıca ve refahça büyüyerek, gelişmenin güçlü aracı olarak kendisine, zenginliğiyle, kudretiyle, ahengiyle ve kalıplarının mükemmelliğiyle hayranlık uyandıran bir dil yaratmaya çalışıyordu; tatlı sevgilerinin, doğal hayranlıklarının, aynı zamanda da üstün bir dünyaya doğru atılımlarının kendiliğinden gelip yansıdığı bir dil; en derin düşüncenin olduğu gibi, en yüce şiirin de muhteşem gelişmesinin gelecekteki bütün zenginliklerini tohum olarak taşıyan sezgisel imge ve düşüncelerle dopdolu bir dil.<sup>5</sup>*

## II

*Türk dünyasının bilge atası olan Dede Korkut ve onun hikâyelerinde; Türk toplumunun savaşları ve barışları ile birlikte, aile ve eğitim yapısıyla üstün ahlâk ve karakter sağlamlığına dikkati çeker. Türk milletiyle özdeşleşmiş olan doğruluk, sözünde durmak, mukaddes değerler uğruna ölmek gibi çeşitli karakterler, hikâyelerin ana temasıdır. Dede Korkut hikâyelerindeki tüm kahramanların aile, cemaat ve insan sevgisini ön planda tutması, millet olarak ahlâk ve yaşam anlayışımızı göstermesi bakımından önemlidir. (...) Dikkat edilirse, hikâyelerde, gençliğe son derece önem verilmekte, onların, ailesine, millete ve devletine bağlı, cesur ve çalışkan olmalarına işaret edilmektedir. Savaş, av, toy vb.*

<sup>5</sup> Pictet, “Dilbilimsel Paleontoloji Denemesi”, 1859; aktaran Olender, 1998, ss. 120.

*eğlencelere Hz. Peygambere salavat getirilerek başlanması da Türk Kavimleri'nin dinî yönden şuurlu olduğunu ve devlet millet birliğinin sağlam temellere dayandığını göstermektedir.*

Dede Korkut hikâyelerinde özellikle göçebe Oğuz Türkleri'nin tabiat şartlarına karşı dirençleri, düşmanlarına karşı sürekli üstünlüğü ve birlik şuurundan doğan kuvvetlilikleri dikkati çeker. (...) Dede Korkut aslında büyük bir vatanseverdir ve milletin sonsuza dek güçlü ve mutlu yaşamasını gerçekleştirme mücadelesi içindedir. Hikâyelerindeki örnek şahsiyetler olan Bayındır Han, Kazan Han, Bamsı Beyrek, Boğaç Han, Selcen Hatun, Seğrek ve diğerleri toplumda olması gereken ideal insan karakterlerini temsil ederler. Bu insanlar, milleti ve vatanı için ölümü göze alan ve tüm zorlukların üstesinden gelebilen kahramanlardır.<sup>6</sup>

İlk metin 1859 tarihli ve büyük dil bilgini Pictet'ye ait; ikincisi ise 2004 tarihinde kurulduğu ve eğitim amaçlı olduğu anlaşılan bir “Türk dili” sitesinden. Aralarındaki yüz elli yıllık mesafe ve ilkinin edebiliğine karşın ikincisinin hem dilsel hem bilgisel bakımdan tuhaf bir savruluk göstermesi<sup>7</sup> bir yana, benzer bir retrospektif tutum sergiliyorlar. Saptanan öznelerin (Hint-Avrupalılar ve Türkler) geçmişte nasıl oldukları, fosilleri sayesinde (sözcükler ve Oğuznameler) anlaşılıyor. Saussure'ün deyişiyle “bitki” muamelesi gördükleri için de, ilkinin “kan güzelliği”, “zekâsı”, “neşesi”, “ataerkilliği” vs, ikincisinin de “üstün ahlakı”, “doğruluğu”, “sözünde durması”, “millete ve devlete bağlılığı”, “dini şuuru” vs, çokyıllık odunsu bitkilerin en iç katmanları gibi, tarih ve toplumsallık dışı uzun bir hayatın sabiteleri addedilebiliyor.

Elbette, retrospektif ya da paleontolojik özcülüğün, ilk alıntının kültür dünyası ile ikincisinininki arasında izlediği yol hiç de kısa ve basit değildir; tersine, son derece dolambaçlı, siyasi düşüncelerin, siyasi tarihin ve popüler kültür dünyasının labirentlerine yayılmış bir güzergâhtır. Ve bu yolculuğun karmaşıklığı, “yerlilik-yabancılık” diyebileceğimiz bir nitelendirme sorununu da ortadan kaldırır: Yukarıda değinildiği gibi Oğuznamelerin son dönem tarihinin öncelikle Avrupa kültür tarihinin yönelimlerine eklenmiş olması, ele alınan ikinci alıntıyı “ithal” bir düşünüş veya onun

<sup>6</sup> <http://www.dilimiz.com/dil/dedekorkut.htm>. Özel isimlerin yazımına, imlaya ve gramere dokunulmamıştır.

<sup>7</sup> Alıntındaki hataları düzeltmek veya ilgili metni çözümlmek başlı başına bir yazı konusu olabilirdi. Belki, diğerlerinin simgesi olarak tek bir hatayı düzeltmek yeterlidir: Metinde “milleti ve vatanı için ölümü göze aldığı” söylenen kahramanlar arasında sayılan Selcan Hatun, tekfurun kızıdır, yani ne Türk'tür ne Müslüman. “Milleti ve vatanı” karşı tarafıdır; kendi insanlarıyla çatışır ama “millet meselesi”nden değil “gönül meselesi”nden ötürü... Hikâyesi de, müstakbel kocası Oğuz delikanlısını “eğitmesi”ne dair pek eğlenceli bir hikâyedir.

karikatürü kılmaz, bu paleontolojinin bize “dışarıdan” geldiği iddiasına sığınacak bir savunmayı meşrulaştırmaz. Güzergâhın dağıldığı, yerli ile yabancı arasındaki sınırları silecek ölçüde dağıldığı kılcal damarlar, ikinci alıntıyı da en az ilki kadar “yerli” kılmıştır.

Aynı zamanda Oğuznamelere yüklenen eğitsel misyonu da özetleyen ikinci alıntı, tabii ki, bu tarihi metinler hakkında Türkçede üretilen tek bir bakış tarzının temsilcisidir yalnızca. Türkoloji ve tarih alanları için zihin çelici bulmacalarla yüklü, dolayısıyla incelikli filoloji ve tarih araştırmalarının konusu olan Oğuznameler, metin çözümleme alanı için de aynı ölçüde kışkırtıcıdır. Uzun tarihinin getirdiği yükün az çok nitelenebildiğini umarak, şimdi, Oğuznamelerin en tartışmalı kısmını, “Basat Depegözi öldürdüğü boyı beyan eder” başlıklı hikâyeyi, Polyphemos hikâyesiyle ilintisinden başlayarak çözümlemeye geçebiliriz.

### **Karşılaştırmalı Bakış**

Mundy'nin ünlü makalesi “Polyphemos and Tepegöz”, hem tepegözler tartışmasında, özetle “kuzenler kuramı” diyebileceğimiz ana akıma karşı kürek çekmesinden, hem de baş döndürücü teşrihiyle sağlam bir “negatif model” sunmasından ötürü önemli bir başlangıç noktası sağlamakta.<sup>8</sup> Mundy'nin bakışını hakkıyla tarif edebilmek için, onun çalışması ile Glenn'inki arasındaki çarpıcı karşıtlığa bakılabilir önce. Glenn'in tepegözler tartışmasına katılım tarzı, yukarıda da değinildiği gibi, bir bakıma “istatistikî”dir, Homeros'un hikâyesindeki motiflerin diğer tepegöz hikâyelerindeki tekrarlanma oranına dayalıdır. Dolayısıyla Glenn'in incelemesi 125 halk hikâyesi içeren gayet kapsamlı bir inceleme alanına yayılmaktadır.<sup>9</sup> Mundy ise tam tersine, sadece iki hikâyeye odaklanmıştır: Oğuznamelerinki ile *Odysseia*'nın.<sup>10</sup> Glenn tekrarlanma oranlarını Polyphemos'un diğer tepegözlerle “yatay” akrabalığına, kuzenliğine dayandırıp hepsi için *Odysseia*'dan daha gerilerdeki ortak bir köken varsayarken, Mundy Polyphemos ile Depegöz arasında “dikey” bir akrabalık bulur ve Yunanca hikâyenin Türkçe hikâyeye, daha doğrusu hikâyenin bir kesitine dolaysızca kaynaklık ettiğini düşünür.

Bir eskiçağ metni ile bir ortaçağ metni arasında kuşku götürmez bir benzerlik varsa, elbette, sağduyuya makul görünen seçenek Mundy'nin

<sup>8</sup> “Teşrih” nitelemesinin gerekçesi aşağıda ayrıntılarıyla verilmiştir.

<sup>9</sup> Yazarn, niçin Hackman'ın 221 değişikliğini değil de 125 değişiklik bir grubu incelediğine dair önemli açıklaması için bkz. Glenn, 1971, ss. 145-6.

<sup>10</sup> Mundy, *Dolopathos*'taki hikâyeye “yüzük” epizodu dolayısıyla şöyle bir değinir, bkz. Mundy, 1956, ss. 281.

sunduğu olacaktır. Ne ki sağduyu, çoğu meselede olduğu gibi bu meselede de, sorunun ortaya konuş tarzına sıkı sıkıya bağımlıdır: Ara renkler yoktur. Sözelimi, “Aralarındaki kuzenlik bağından habersiz dünyanın dört bir yanını dolaşan değişkelerden ikisi, günün birinde karşılaşmışlerse neler olmuştur?” gibi bir soru, Glenn’in istatistiklerine de, Mundy’nin teşrihine de, genel olarak tepegözler tartışmasının tarih dışı bakışına da hiç mi hiç uymaz. Başka deyişle, ister “kuzen”lik ister “evlat”lık formunda düşünülün, akrabalık bağlarının bilimsel kesinlemelere elverişli yalın ve şematik ilişkisi, ihtimal düzeyinde bile olsalar, hatta tam da bu düzeyde oldukları için tarihsel tesadüflerin münasebetsizliklerini tali sayacaktır. Tarihsel ve dolayısıyla münferit karşılaşmaları önemseyen bir yaklaşım, bu çözümlemeye olduğu gibi, akrabalık bağının niteliğine dair bir kesinlemeye varmayacak, ilgili hikâyelere “Hangisi diğerine kaynaklık etmiştir?” gibi bir soruyla veya bunun bir türevi olan akrabalık niteliği sorgulamasıyla bakmayacak, halef-selefler saptamaktansa tarihsel karşılaşma ihtimalleri üzerinde duracak, kaynaklık etme ihtimalinin yanında zaten mevcut iki değişkenin karşılaşmasının da metnin dönüşümler geçirmesine neden olabileceğini bir ihtimal olarak göz önünde bulunduracaktır.

Dolayısıyla bu çalışmada, Polyphemos-Depegöz akrabalığının niteliği konusunda bir yargıya varılmaktansa, gayet yalın bir soru sorulacak: İkinci hikâyeyi üretenler ilk hikâyeyi okumuş ve/veya dinlemiş olabilirler mi? Bu sorunun bu yazı kapsamındaki cevabı “Büyük ihtimalle, evet,” olacaktır.<sup>11</sup> Bu sonuca varılmasının öncelikli nedeni, iki hikâyenin belli bir dilegetiriş formu bakımından gösterdiği şaşırtıcı benzerliktir: Her iki hikâyede de, tam da aynı noktada, koyun hilesiyle mağaradan çıkma bölümünün sonunda, tepegözler hasımlarını mağaranın bir yerine (eşiğine veya duvarına) çalmayı, hasımlarının bedenlerinin mağaranın duvarlarına dağılmasını dilediklerini bildiren sözler sarf ederler. Polyphemos “çarpardı o vakit kafası eşiğe, olurdu parça parça, / yayılır giderdi dört bir yana mağaranın içinde beyni,” (Homeros, 1978: 178) veya Ahmet Cevat Emre çevirisiyle: “beyni eşiğe çarpılıp mağaranın şurasına burasına dağılırdı,” (Homeros, 1971: 184) derken, koyun postunun içinde hasmının bulunduğunu anlayan Depegöz, “şöyle çalayım seni mağara dıvarına kim kuyruğun mağarayı yağlasun,” der (*Dede Korkut Oğuznameleri*, 2006: 152).<sup>12</sup> İki tepegözün

<sup>11</sup> Bu çalışma boyunca Oğuznamelerden alıntılar için Tezcan-Boeschoten edisyonu kullanılacak, *Odysseia* için de öncelikle Azra Erhat çevirisine başvurulacak. Ahmet Cevat Emre çevirisine başvurulduğunda bu ayrıca belirtilecektir.

<sup>12</sup> İlgili dizelerin Yunancası:

εἰ δὴ ὁμοφρονέοις ποτιφωνήεις τε γένοιο  
εἰπεῖν ὅππῃ κείνοσ ἐμόν μένοσ ἠλασκάζει

öfkelerini ifade edişleri arasındaki bu ortaklık, ikinci metni dillendirenlerin ilk metni okumuş (veya dinlemiş), hem de sözcüğü sözcüğüne benimseyecek kadar iyi okumuş (veya dinlemiş) olduklarından başka ne getirebilir ki akla?

Bu dile getiriş koşutluğu metodoloji açısından da ayrıca anlamlıdır: Vladimir Propp'un "işlev"leri<sup>13</sup> veya halk hikâyesi "motif"leri gibi kalıplarla benzerlik saptama yaklaşımından çok başka bir araştırma yoluna işaret eder. Zira bir işlev ya da motif benzerliği tarih dışı bir bütünlüğe, halk hikâyelerinin geniş repertuarına yerleşirken (elimizdeki durumda ilgili bölümün adı "koyun" veya Hackman'ın deyişle "kaçış" epizodu olacaktır yalnızca), dile getiriş benzerliği meseleyi sadece ilgili metinlerle sınırlayacak, bu benzerliğin hangi "gerçek" durumda, yani tarihe-coğrafyaya sıkı sıkıya bağlı hangi benzersiz koşullarda ortaya çıkmış olabileceğini sorduracaktır. Böylece araştırmacının ilgisi, motif düzeyindeki bir ortaklığı, halk hikâyelerinden oluşturulmuş bir bütündeki dizi-dizim ilişkileri çerçevesinde -Saussure'ün yukarıdaki deyişle, "Tarihsel olacağı yerde yalnızca karşılaştırmacılıkla yetin"erek- anlamlandırmaktansa, doğrudan Depegöz hikâyesinin oluşturulma zamanı ve koşullarına yönelecektir. Tabii ki bu, diğer yöntem seçeneğinin yadsındığı, halk hikâyelerinin de bir grameri olabileceği düşüncesine karşı çıkıldığı anlamına gelmez; daha ziyade ve basitçe, "başka bir yere bakmak"tır. Belki de, -bu çalışma için gözden geçirilen- önceki incelemelerde bu dile getiriş ortaklığına hiç değinilmemiş olmasının nedeni tam da bu yöntemsel bakış farkıdır. İncelemecinin gözü ortak motiflere kilitlenip onları, sadece onları aradığında, bariz sözel ortaklıkları atlayabilir rahatlıkla.

---

τῶ κέ οἱ ἐγκέφαλός γε διὰ σπέος ἄλλυδις ἄλλη  
θεινομένου ραίοιτο πρὸς οὐδεί, κὰδ δὲ κ' ἐμὸν κήρ

İki İngilizce çevirisi: "(...) and I would dash his brains upon the ground till they flew all over the cave.", çev. Samuel Butler, [http://www.greekmythology.com/Books/Odyssey/O\\_Book\\_IX/o\\_book\\_ix.html](http://www.greekmythology.com/Books/Odyssey/O_Book_IX/o_book_ix.html)

"(...) then should his brains be dashed on the ground here and there throughout the cave.", çev. A.T. Murray, <http://www.theoi.com/Text/HomerOdyssey9.html>

<sup>13</sup> Propp'un çalışması, tam bir yapısalcı bakışla, masalları bir dizi-dizim ilişkisi çerçevesinde inceler: 31 işlev ve 7 kahraman çeşidi masal sistemini kuran dizileri oluşturmakta, bu diziler arasından yapılan tükel/dizimsel seçimlerle de tek tek masallar ortaya çıkmaktadır. Böylece Saussure'ün dil-söz karşıtlığının yansıması sayılabilecek bir "masal sistemi-tek masal" ilişkisi tanımlanır. Propp ayrıca, masallar sistemini belirsiz bir geçmişte kalmış tek bir "ilk mit"e bağlar, bu varsayımsal ilk mittin türemiş sayar. Bu şematikleştirici ve kökenci tutumu nedeniyle Propp'un kuramı, hikâyelerin ait oldukları tarih ve coğrafyayı, hikâyelerdeki özgün dile getirişleri dikkate alacak bir karşılaştırmalı izlek çözümlemesine yabancı kalacaktır. Zira metinlerin dünyevi bağlarını tali sayan bu bakış, masallar sistemini önemseyecek, belli tarih ve coğrafyalarda ortaya çıkmış iki hikâyeyi salt ahistorik iki dizim örneği addedecektir. Dahası, çalışması boyunca biçimbilimini geliştirirken bitkibilimi (kimi yerde de hayvanbilimi) model aldığı belirten Propp'un bu tutumuna, Saussure'ün yukarıda alıntılanarak değinilen tarihsellik yoksunu karşılaştırmacılık eleştirisinin yöneltilebileceği tipik bir örnek gözüyle bakılabilir. Kültür ürünlerini, hayvanlar, bitkiler, madenler gibi değerlendirmeye uyarısı Propp'a, çalışmasının yayımlandığı 1928'e ulaşmamış gibi görünmektedir. Bkz. Vladimir Propp, 2011.

Kaldı ki Polyphemos ile Depegöz hikâyeleri arasında, Hackman'ın eldeki tüm değişkelere göre kurduğu “tam form” tablosuna girmeyen bir ortaklık daha vardır. Bir dilegetiriş ortaklığının sarsıcılığını taşımasa da, her iki tepegözün de annesinin suyla ilintili birer peri olması, yukarıda dile getirilen kurucu soruyu, “Depegöz hikâyesini üretenler Polyphemos hikâyesini okumuş ve/veya dinlemiş olabilirler mi?” sorusunu genişleterek sordurması bakımından önem taşır. Eğer bu bir tesadüf değilse (elbette, bir dilegetiriş benzerliğine oranla çok daha düşük bir ihtimal söz konusudur), Polyphemos'un annesi Thoosa'nın *nympha* olduğunun ilgili Polyphemos bölümünde değil de daha destanın başlarında (I: 70) söylenmesi, Türkçe hikâyeyi kuranların sadece Polyphemos kısmını değil *Odysseia*'nın tamamını gayet iyi biliyor olabileceğini getirir akla. Bu durumda, Türkçe hikâye sadece dile getirilirken değil yapılandırılırken de (veya diğer ihtimalle: yeniden yapılandırılırken de) *Odysseia*'dan, destanın tamamından destek alınmış olabileceğini varsaymak gerekir.

Bu varsayımı akla yatkın kılacak tarihsel veri zemini de mevcuttur. Oğuznamelerin üretildiği bölge ve tarih, bu metinleri oluşturanların *Odysseia*'yı dinleyip/okuyup öğrenebilmeleri için gayet elverişli bir kesittir. Kuzeydoğu Anadolu'nun XIII-XV. yüzyıl tarihi, çift dillilik olgusunu da içeren canlı kültürel bağını ortaya koyar (Bryer, 1975; Kafadar, 1996). Ayrıca Oğuznamelerin kendisi de, bu bölgede karşılaşılan Rumlar ve Gürcülerle (metinlerin deyişiyle, “kâfirler”le) kurulan ilişkilere -formu akınlardan arkadaşlıklara, hatta evliliklere uzanan ilişkilere- dair pek çok örnek, kalıp, çeşitleme ve fikir sunar. Oğuznamelerin üretildiği muhtemel tarih ve coğrafya, ortaçağ Anadolusunun dünyasında Rumca ve Türkçe - ayrıca hem Rumca hem Türkçe- konuşan hikâye anlatıcılarının karşılaşıp hikâye alışverişinde bulunmalarını sağlayabilecek verimli bir adacıktır.

Elbette, hikâye anlatıcısının öncelikli muhatabı kendi dilini konuşan dinleyicisi olduğuna göre, hikâyelerin sadece anlatıcılarının değil dinleyicilerinin de dünyasıdır bu. Kafadar'ın Oğuznamelerin “Kan Turalı” hikâyesine dair kısa çözümlemesinin düşündürdüğü gibi (Kafadar, 1996: 68-9), dönemin gerçeklikleriyle şu ya da bu şekilde bağlantılıdır bu hikâyeler. Kafadar'ın örneğinde, sınır boylarında, “kâfirler”le girilen karmaşık ilişkilerin dünyasında, kendi savaşçı etosuyla eğlenen bir dinleyici topluluğu canlanır gözlerimizin önünde. Hiç de ciddiyet yolundan gitmeyen “Kan Turalı” hikâyesi, bu bakımdan değilse de kendi etosunu eleştirmek bakımından Oğuznamelerdeki yegâne örnek değildir. Depegöz hikâyesi de bu yoldadır; Kan Turalı gibi Basat da güçlü bir “akıllanma”,

etos değiştirme iletisinin taşıyıcısıdır. Üstelik Basat'ın hikâyesi bu izleği, pek yaşlı selefı Odysseus'un hikâyesinin izleğini çeşitlerken geliştirmiş gibi görünmektedir: Her iki hikâyedeki insan-vahşi karşıtlığı ve bu karşıtlığın akılla, akıllanmakla ilgisi, Depegöz dünyasının birtakım acil etik meselelerinin halli için kadim bir hikâyeyi kullanmış olabileceğini düşünür.

Bu durumda, hem Oğuznamelerin tarihının getirdiği türden bir karşılaştırmacılığın dışına çıkılması, hem de Saussure'ün istediği gibi, insanı bitkiden farklı kılacak türden, tarihselliği de hesaba katan bir karşılaştırmacığa varılması mümkün demektir. Akrabalığın çeşitli form ve ara formlarını araştırmak bir yana bırakılıp, belli bir tarihsel anda, o anın kapıya dayanmış ihtiyaçları ve cari tasalarıyla kulak verilen kadim bir hikâyenin, anlam yapısıyla, yeni ve tabii ki kendi gününe ait bir hikâyeye nasıl ilham vermiş olabileceği hayal edilebilir.

### **Kaygan Bir Zemin: Canlıların Sınıflandırılması**

Önce kadim hikâye, yani *Odysseia*: Tepegözlerin adasına yaklaşmakta olan Odysseus'un merakı şudur: Acaba bunlar “yabani, kaba, doğruluk bilmez adamlar mı, / konuksever, tanrıya saygılı insanlar mı yoksa?” (Emre çevirisi: “Doğruluk bilmez haydutlar, vahşiler mi, yoksa yabancıları konuklar, tanrıdan korkar erler mi?”) Aslında bu dizenin biraz yukarısında cevap verilmiştir zaten: Tepegözler azgın, töretanımaz, toplumsallığı kuracak derneklerden, yasalardan yoksun, -adaları her ikisine de son derece uygun olduğu halde- tarım yapmaz, denizcilik bilmez yaratıklardır. Sonuçta Polyphemos'un insan yiyen (üstelik Depegöz'ün tersine, çiğ çiğ ve ayıklamadan, olduğu gibi, her şeyiyle insan yiyen) bir dev olduğu düşünülürse, insanın karşıtıdır *Odysseia*'nın “vahşi”, “yaban” sıfatıyla anılan tepegözleri. Tabii Odysseus'un tepegözlerde aradığı “tanrıya saygı”, öncelikle konukseverlik, yani kendileri gibi konuklara verilecek konukluk hediyesi anlamına gelmektedir -hikâyenin devamında, Polyphemos gibi bir budala bile bu konukluk hediyesi beklentisi karşısında Odysseus'un akılsızlığına şaşacak, görüp görebileceği hediyeenin en son yenmek olacağını söyleyecektir ona. Ağgözlüdür, tamahkârdır Odysseus, akıllılığıyla meşhur bu kadim kahramanı aptallaştıran şey ağgözlülüğüdür. Nitekim kendi de dile getirir bunu: Mağaraya girdiklerinde yoldaşları yalvarmışlardır ona, kimse gelmeden mağarayı (peynirleri, oğlakları, kuzuları...) yağmalayıp gidelim, diye; Odysseus ise kabul etmemiştir bu öneriyi ve yazıklanır iş işten geçtikten sonra: “Ben razı olmadım, na kafa, razı olaydım keşke! / (...) / bakalım, dedim, ne armağanlar verecek konuklarına”.

Bu, Odysseus'un sonradan farkına vardığı bir aptallıktır. Yine Polyphemos hikâyesinde ortaya çıkan ikinci aptallığıysa hem farkına varmadığı hem de destanın bütünü açısından son derece önemli, kurucu bir aptallıktır. Odysseus, gemileri hakkında yalan söyleyecek, kendini "Kimse" diye tanıttak ölçüde kurnaz ve ileri görüşlüdür ama nam salmak söz konusu olduğunda aynı basireti gösteremez. Tam Polyphemos'un elinden kurtulmuş, gemilerine binmiş giderlerken, tuhaf bir söyleşiye girer Polyphemos'la. "Ölümlü insanlardan biri, Tepegöz, sorarsa sana, / nasıl oldu da böyle kör oldu gözün, / dersin ki, Odysseus kör etti beni, kentler yıkan, / yurdu İthake'de olan Odysseus, Laertes'in oğlu." İfşanın formu son derece dikkat çekicidir; olası bir üçüncü kişi ya da kişiler üzerine kuruludur: Birisi gelip soracak, Polyphemos da faili, şurada oturur, şu soydan, şu kişi diye bu üçüncüye bildirecektir. Odysseus'un doğrudan "ben şu kişiyim" demeyip üçüncü kişinin dolayımına başvurmasına bakılırsa, kim olduğunu sadece Polyphemos'un değil başkalarının da bilmesini istemekte, bu edimiyle nam salmayı dilemektedir. Öyle de olur: Namının bize kadar ulaşmasını sağlayan tastamam bu edimidir. Zira bu değerli kimlik ve açık adres bilgilerini edinen Polyphemos ilenerek babası Poseidon'u göreve çağırır: "Dinle beni, toprağı sarsan Poseidon, lacivert yeleli, / gerçekten oğlunsam ben senin, sen de babam olmakla övünüyorsan, / yerine getir dileğimi, dönemesin bir daha yurduna / bu kentler yıkan Odysseus, bu İthakeli, Laertes oğlu. / Ama kaderinde varsa, sevdiklerine ille de kavuşacaksa, / dönecekse yurduna, yüksek çatılı evine, / geç varsın ve perişan varsın oraya / ve tekmil dostlarını yitirmiş olsun, / gitsin bir yabancı gemiyle, bulsun evini dert içinde." Bildiğimiz ve okuduğumuz üzere, tüm ayrıntılarıyla ikinci seçenek gerçekleşir: Elimizdeki destanın, Odysseus'un evine varmaya çalışırken girdiği sonu gelmez maceraların varlık sebebi, destan açısından "kurucu" denebilecek bu aptallık, bu ün budalalığıdır. Destanın tamamı için böylesine büyük bir önem taşıyan Polyphemos kısmında, aklıyla, cin fikirliliğıyle meşhur Odysseus'u, hem de iki kez, fazlasını istemek –malda ve şöhrette fazlasını istemek– yüzünden aptallaşmış görmek şaşırtıcı olduğu kadar anlamlı da olsa gerektir.

Depegöz hikâyesini de bu çatı altında okumak mümkündür: Türkçe hikâye, iki ayrı "açgözlülük yüzünden aptallaşma" durumu arasına gerilmiş ve sonuçta mutlu bir akıllanmayla son bulan bir metindir. Bu süreci işletirken de dünyasının canlılarını, akıllanma izleğine katılan, bu izleğı destekleyen bir sınıflandırmaya tabi tutup durur.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Aşağıdaki çözümleme, metnin önce iki aptallık durumu arasındaki geriliğini, ardından da buna zemin oluşturan değişik canlılar sınıflamasını ele alacaktır; dolayısıyla hikâyenin olgular sıralamasına uyulmayacaktır.

İlk aptallık çobanın “tamah”ıyla birlikte gelir ve Depegöz’ü hediye eder Oğuzlara. Koyunlarıyla yaylaya çıkan çoban, pınar başında periler görür ve “peri kızının birini tut”ar, “Tama edüp derhal cima ey”ler. “Tamah”<sup>15</sup> tümeli altında sunulan bu tecavüz sahnesinin ardından peri, çobana, bir yıl sonra gelip emanetini almasını söyler, Oğuzlara da zeval getirdiğini bildirir. Bir yıl sonra, perinin tekrarladığı uğursuz lanetle birlikte “emanet” çobanın karşısındadır: Bir bağanak. O dönemin Türkçesinde ‘etene’ yani dölüt kesesi için kullanılan yerleşik sözcüktür bu.<sup>16</sup> Dolayısıyla çoban karşısındakinin, içinde canlı bir yavru bulunan bir dölüt kesesi olduğunu bilmekte ve herhalde bu yavrunun bir yıl önceki “cima”yla ilgisini de kurmaktadır. Bundan sonraki iki hamlesi son derece ilginçtir: Metnin sözcüğüyle “ibret” alır<sup>17</sup> ve sapanıyla bağanağı taşa tutar. Ne ki taşları “urdukça” bağanak büyür. Çobanın aldığı ibret işe yaramamıştır, sorun çözülmediği gibi daha da “büyümüş”tür -hem de eğrilemeli değil düz anlamıyla-. Çobanın hikâyedeki son hamlesi kaçmak olur. Belli ki bu “ibret”te veya içerisinde yer aldığı etik düzende bir tuhaflık vardır. “İbret” kendi başına bir şey olmadığına, ancak ve ancak belli bir etik düzende anlam taşıdığına göre, çobanın aldığı ibret semptomatik yoldan bir şiddet etiği veya etosuna işaret etmektedir: Çoban ibret aldığında yaptığı şey taş atmaksa, sorunların halli için şiddeti, cana karşı fütursuz şiddeti öğütleyen bir etiği işletiyor demektir; kaldı ki eldeki sorunu, bağanağı yaratan da yine bir şiddet eylemi, bir tecavüzdür. Ama daha önemlisi, ibreti aracılığıyla teşhis edebildiğimiz bir şiddet etiğinin çöküş anına tanıklık etmekteyizdir; cari, o ana değin işlemiş bir etik, iş görmez, sorun çözmez olmuş, iflas etmiş, buharlaşmıştır sanki.

Çoban bölümünü izleyen sahnede iflas pekişecek, “arıza”nın bireysel ve/veya münferit değil toplumsal bir durum olduğu kesinlenecektir. Zira çobanın ardından sahneye çıkan beyler de aynı etik boşluğa düşerler – beylerle çobanın, üst tabaka ile alt tabakanın etosu aynıdır: Bir bağanak olduğunu bildikleri (metin bu sözcüğü tekrarlamaktadır) “*ibret* nesne”den çobaninkine benzer bir ibret almış olmalılardır ki, beyler de keseyi tekmelemeye koyulurlar. Bağanağın tepildikçe büyüdüğünü üst üste iki kez söyler metin – biz dinleyenler işitsek de beyler işitmez, görmezler sanki bunu. Sonunda, tekmeleyenlere katılan Aruz Kocanın mahmuzu yırtar

<sup>15</sup> **Tamah:** Gözü doymama, açgözlülük. **Tamah etmek:** 1. Açgözlülük etmek. 2. Çok beğenip edinmek istemek. Püsküllüoğlu, 1997, ss.1014.

<sup>16</sup> Günümüzde de, “ölü doğan yavru” ve “ölü doğan kuzunun derisi, gömleği” anlamına gelen ‘bağan’ sözcüğü kullanımdadır hâlâ.

<sup>17</sup> **İbret:** Kötü, yanlış davranışlardan sakınmayı sağlayan olgu ya da bu gibi olgulardan, olaylardan alınması gereken ders. **İbret almak:** (bir şeyden) ders çıkarmak, ders almak. Püsküllüoğlu, 1997,ss. 515.

keseyi ve Depegöz görünür. Aruz Kocanın bir sonraki eylemi hayli şaşırtıcıdır. Ucube bebeği evlat edinir Aruz Koca, oğlu Basat'la birlikte “beslemek” üzere. Bu “cana saygı gösterme”, “sorumluluk üstlenme” eylemiyle, tam da buharlaşıp gitmiş, işlemeyen bir etiğin bıraktığı boşluktan yeni bir etik yükselir gibidir. Depegöz hikâyesinin eşsiz simetrisinden biridir bu.

Tüm bu etik çevrim, ilk aptallığın içeriğini, bu örnekteki özgül tanımını sağlar bize: Tamahla, açgözlülükle başlayıp şiddet etiğine tereddütsüz uyumla sonlanan bir aptallık. Hikâyenin sonunda gelen ikinci aptallık, Basat'ın aptallığı ya da yüzük-kümbet-kılıç epizodu, bu örüntüyü başlangıcı bakımından tekrarlayacak, sonucu bakımındansa kıracaktır. Kör etme ve koyun epizodlarının ardından mağaradan çıkan Depegöz ile Basat'ın arasında, sözel formların tekrarlanmasıyla kalıbı ve yapısı iyice belirginleştirilen bir ölüm-kalım mücadelesi geçer. Depegöz, Basat'a pek cazip yemler sunar: takanı kılıç kesmez, ok işlemez kılan bir büyüğü yüzük; hazine dolu bir kümbet; Depegöz'ün başını kesebilecek yegâne kılıç. Açgözlü Basat, yüzüğe tereddütsüzce atılır, hazinayı gördüğündeyse “kendini unuttur”; bu iki hileyi atlatır atlatmasına ama bunda kendi marifetinin payı pek azdır. İlkinde Depegöz'ün üzerine attığı ağa, ikincisinde kümbete hapsolür. Ağı, Depegöz'ün körlüğünden faydalanarak hançeriyle keser de kurtulur; Depegöz'ün “Kurtıldunmı?” sorusuna “Tangrum kurtardı,” cevabını verir. Kümbetten ise sahiden bir mucizeyle çıkar: Depegöz, hazinenin cazibesine kapılıp hapis kaldığı kümbeti kendisiyle birlikte yerle bir edecekken, Tanrı'yı ve Muhammed'i yardıma çağırır, bunun üzerine kümbetin yedi yerinden yedi kapı açılır ve Basat böylece kaçar. Diyalog tekrarlanır: Depegöz, “Oğlan, kurtıldunmı?”, Basat, “Tangrum kurtardı.” Haklıdır da, bu ilahi müdahale olmasa Basat kurtulamayacaktır. Son adımda ise kalıp kırılacak, Basat akıllanacaktır. Depegöz'ün açgözlü hasmına son teklifi, kendi kafasını kesebilecek yegâne kılıçtır. Ama bu kez Basat açgözlülüğünü yener, kılıcın üstüne düşünceşizce atlamaz, şöyle der: “Men muna bi-tekellüf yapışmayam”.<sup>18</sup> Bir zincire asılmış, kendi kendine “inip çıkan” bu tekinsiz kılıcı önce bir yoklar, tanımaya çalışır, kendi kılıcı ve bir odun parçasıyla sınar, anlar ki bir hile, bir tertip olmadan onu ele geçirmek imkânsızdır, okuyla kılıcın zincirini vurur, kıymetli nesneyi böyle bir dolayımlla ele geçirir. Diyalog tekrarlanır, cevap aynıdır, “Tangrum kurtardı”. Bu kez aslında Tanrı değil Basat kurtarmıştır kendi kendisini: Tekellüfle, düşünüp taşınmanın zahmetine

<sup>18</sup> **Tekellüf:** 1. Sıkıntı veren bir işi yapma, güçlüğü, sıkıntıya katlanma. Püsküllüoğlu, 1997, ss. 1033.

katlanarak. Nitekim Oğuzlar açısından mutlu, Depegöz açısından ölümcül son bu kılıçla gelecektir.

Malda ve ünde fazlasını isteyen Odysseus'un hırsı, tamahkâr çobanla açgözlü Basat'ta yankılanır gibidir. Ancak, ikinci hikâyede bir süreci, aptalın akıllanması sürecini, yani bir dönüşümü izlemekteyizdir. *Odyseia*'nın sabitlikler üzerine kurulu dünyasında Odysseus açgözlülüğü yüzünden ettiği aptallıklara rağmen destanın akıllı kişisi olarak kalacak, Zeus'un bile teslim ettiği bu niteliğiyle (I, 66) karşılaştırmalı mitolojinin arketiplerinden biri addedilecektir; Polyphemos ise ebedi aptallığa yazgılıdır. Depegöz hikâyesine gelince: Sadece akıllanırken izlediğimiz Basat veya zembereğinin boşaldığına tanık olduğumuz şiddet etiği değil, herkes ve her şey, hem de sürekli dönüşür: Hikâyenin ayırıcı niteliği belki de bu dönüşüme açıklıktır.

En başta, Polyphemos hikâyesindeki keskin sınıflandırıcı çizgiler –tarım, denizcilik bilir, toplumsallığı kurmuş, tanrılara saygılı insanlar ile insanı insan kılan etkinliklerden ve toplumsal yaşayıştan uzak, tanrı buyruklarına uymaz, vahşi tepegözleri ayıran belirgin hatlar<sup>19</sup>– bulanıklaşır Depegöz hikâyesinde, hem de daha metnin ilk satırlarında, Basat'ın çocukluğu bölümünde. Düşman baskını karşısında “ürküp göçen” Oğuzlar, bu arada düşen oğlancığı “bulup götürün, besleyen” bir aslan, “adem gibi yürüyen”, bir türlü insanlara alışamayan aslan-Basat, bir de onun basıp kanlarını sömürdüğü atlarla, kalabalık ve karmaşık bir canlılar dünyası tarif ediliverir birkaç cümle içerisinde. İnsanın, vahşinin, vahşi hayvanın, evcil hayvanın, sürünün yeri ve diğerleriyle sınırları hiç de belirgin değildir – Dede Korkut Basat'ı insan topluluğuna kazandırmak üzere şu sözleri söyleyene değin: “Oğlanum, sen insansın, hayvanıla musahib olmagıl. Gel, yahşı at bin, yahşı yiğitlerle eş yort”. Bu sözler, insanı, vahşiyi ve evcil hayvanı olması gereken yerlerine yerleştirir; insanların dünyasında atlar yemek için değil, binmek içindir, ayrıca insanlar insanlarla yarenlik eder, hayvanlarla değil. Bu altın öğüde bir de isim ekler Dede Korkut, isim sahibi olmasıyla birlikte Basat insan topluluğuna katılır. Onun yerini bulmasıyla, bir süreliğine, canlılar evreninin sınır bulanıklığı da ortadan kalkar.

Basat'ın hasmı Depegöz ise, muhtemelen, isim almak konusunda Basat kadar talihli değildir; Mundy'nin dikkati çektiği gibi, ‘Depegöz’ün bir özel

---

<sup>19</sup> Bu keskin hatların arasına, yine keskin hatlı “koyun” ögesi de sıkıştırılmalıdır tabii ki; bu ögenin, aşağıda, çözümlenmenin sonlarında değinilecek önemli bir işlevi vardır elbette.

ad olmadığı düşünülebilir rahatlıkla.<sup>20</sup> Talihsiz dünyaya geliş hikâyesi yukarıda özetlenen Depegöz, Aruz Kocanın evlatlığı, dolayısıyla Kıyan Selcük ile Basat'ın kardeşi olarak katılır Oğuzlara. Yamyamlık kariyerinin hazırlık alıştırmalarıyla herkesi canından bezdirir ve sonunda insanların arasından kovulur. Peri annesinin değerli hediyesini, bedenini oktan kılıçtan koruyan yüzüğü takıp dağa çıkar, hem harami olur hem de insan-yiyici. Oğuzlardan *dahi* insan yemeye başlar – demek ki ilgili coğrafyadaki tek insan topluluğu Oğuzlar değildir. Önce mücadele eder Oğuzlar, epey kayıp vererek. Ama sonunda, Depegöz'ün “sürü”sü haline gelirler: “Oğuz Depegöze kar kılmadı, *ürkdi, kaçdı*. Depegöz *çevürüb önin aldı*. Oğuzı *salı vermedi, gerü yerine kondırdı*. El-hasıl Oğuz yedi kere *ürkdi*. Depegöz *önin alub yedi kere yerine getürdi*.”<sup>21</sup> Depegöz'ün, gerçek koyunlarıyla birlikte bu insan sürüsünü besin kaynağı olarak kullandığı ve barınağına Salahane Kayası dendiği de göz önüne alınrsa, Oğuzların uğradığı “zeval”in salt can kayıplarından ibaret olmadığını, üstüne bir de sürü hayvanı haline gelmekle canlılar düzenindeki konumlarını kaybettiklerini düşünmek mümkündür. Basat'ın yapacağı iş, bir bakıma, canlılar düzenini yeniden tesis olacaktır.

Depegöz'ün haramiliği ve Oğuzların sürüleşmesi sırasında uzaklarda, gazada olduğunu öğrendiğimiz Basat yetişkin bir savaşçı olarak döner geriye. Yanında esirlerle geldiğine bakılırsa, hayli başarılı bir savaşçıdır; Depegöz'le mücadelenin beyhudeliğine inanmış Oğuzların itirazlarına kulak asmayıp Depegöz'ün üzerine yürüyecek olması da bu yiğit savaşçı portresine katkıda bulunur. Bu ara sahne, canlılar sınıflaması açısından son derece ilginç iki soylama içerir.

Bunların ilki, ağabeyinin Depegöz tarafından öldürüldüğünü öğrenen Basat'a aittir: “Kırk yerde tikilmiş otahlarun / o zalim yıkdurdu ola, kardaş. / Yügrüg olan atlarun tavlasından / o zalim seçdüri ola, kardaş. / Beserek beserek develerün katarından / o zalim ayırdı ola, kardaş. / Şölenünde kırduğun koyunun / o zalim kırdı ola, kardaş. / Güvencile getürdüğün

---

<sup>20</sup> Mundy'ye göre, 'depegöz' sözcüğünün, Yunancada kırk dirseklik dev anlamına gelen bileşik sözcüğün, *sarandápihos*'un ilk iki hecesinin düşmüş halinden, *dápihos*'tan, “depegöz” anlamını verecek ses değişimi yapılarak türetilmiş olması ihtimali vardır. Nitekim metinde Depegöz'ün çocuğa bir özel isim olarak konuştuğu söylenmez hiç. Yani tıpkı annesinin “peri” diye anılması gibi dev de cinsinin ismiyle “depegöz” diye anılmış ve hikâye yüzyıllarca böyle dinlenmiş olabilir. Ayrıca yine Mundy'den öğrendiğimize göre, 'depegöz' sözcüğü bir cins isim olarak modern Yunancaya geçmiştir – veya ilk geçiş sahiden söz konusu olmuş ise, Yunancaya “geri dönmüş”tür. Yunanca masallardaki *tepekois* Türkçe sözcükten devşirilmiştir ve bir tür devî niteleyen bir cins isimdir.

Dolayısıyla, eğer 'depegöz'ün ilk esini Yunanca sözcük idiyse ve yakın zamana değin özel isim diye anlaşılmadıysa, sözcüğün modern Yunancada cins isim olarak son bulan uzun serüveni, anlam bakımından da sözcük türü bakımından da bir tutarlılık gösterir. Bkz. Mundy, 1956, ss. 285-286.

<sup>21</sup> 'Sürü' tasarımının devşirildiği sözcükler vurgulanmıştır.

gelincüğün / o zalim senden ayırdı ola, kardeş.” Depegöz’ün Kıyan Selcük’ü nelerden mahrum ettiğine dair bu liste, bir insan topluluğunun insani yaşam koşullarından ilki diye düşünülebilecek “çadırlar”ın<sup>22</sup> ardından evcil hayvanları ayrı ayrı sayar: atlar, develer, koyunlar... Bu hayvanların çadırla aynı simgesel öneme sahip oldukları, söz konusu toplulukta insani yaşamın olmazsa olmazları addedildikleri varsayılabılır rahatlıkla. Dolayısıyla hem bir kez daha insani yaşam evcil hayvanlarla ilişkiler üzerinden tanımlanmakta, hem de Kıyan Selcük özelinde Oğuzların acıklı durumu, insanlık katından düşüşleri keskinlenmektedir: Kendileri Depegöz’ün evcil hayvanları haline gelen Oğuzlar artık evcil hayvanlarından mahrumdurlar. Kıyan Selcük’ün kayıpları listesi “gelincük”le son bulur ve Basat sonraki dizelerde, ağabeyinin ölümüyle bu kez de ana babasının ve kendisinin, demek ki o ailenin uğradığı kayıptan söz etmeye koyulur. Böylece kayıplar dizilimi en geniş toplumsallıktan en dar toplumsallığa doğru, “gelincük” basamağından sıçrayarak iner.

Ara bölümün ikinci soylamasında ise Kazan Beyin Basat’a yönelttiği sözleri okuruz; burada Kazan Bey, Depegöz karşısında düşülen çaresizliği onun katıksız vahşiliğiyle açıklamaktadır: “Kara evren kopdı Depegöz, / [kara] arz yüzinde çevürdüm alımadum, Basat. / Kara kaplan kopdı Depegöz, / kara kara tağlarda çevürdüm alımadum, Basat. / Kağan aslan kopdı Depegöz, / kalın sazlarda çevürdüm alımadum, Basat.” “Kara evren”, “kara kaplan”, “kağan aslan” sıfatlı Depegöz, hiç kuşkusuz, Kazan Bey idaresindeki Oğuzların hükmedemedikleri “arz”ın, “dağlar”ın, “sazlar”ın, yani vahşi doğanın tarafında durmaktadır.

Bu durumda, çocukluk hikâyesinden ötürü vahşi-insan diye nitelenebilecek Basat, yine geçmişinden ötürü insan-vahşi diye nitelenebilecek Depegöz’ün evcil hayvan sürüsü haline gelmiş toplumuna insanlığını iade etmek gibi, tüm özneleriyle canlılar sınıflamasının devingenliğine işaret eden bir iş üstlenecektir.

Bundan sonra olup bitenler, ana kalıp bakımından *Odyseia* hikâyesine uygun, fakat sürekli bu kalıba aykırı ayrıntılarla belirlenen bir seyir izler: Tepegözü kör etme ve mağarada kapalı kalıp koyun hilesiyle mağaradan kaçmaya çalışma sahneleri vardır ama ne kör etme gerekçesi benzer

---

<sup>22</sup> Eldeki yazmada “kırk” sözcüğünün yazımı kuşkuludur. Yazıcı hatalarını izleyen Semih Tezcan ifadenin hem “kırk yerde” hem de “kara yerde” diye okunabileceğini belirtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tezcan, 2001, ss. 308. Bu durumda tüm bir Oğuz topluluğunun çadırlarından mı, yoksa sadece Kıyan Selcük’ün çadırlarından mı söz edildiği belli değildir. Ama bu belirsizlik, yukarıdaki çözümlemeye “çadır”ın ilgili insan topluluğunun tümü için bir insanlık koşulu olarak alınmasına engel olmasa gerekir; zira çadır ve ardından evcil hayvan sahibi olmak bakımından Kıyan Selcük’ün istisnai bir durumda olduğunu düşünmemizi gerektirecek bir veri yoktur metinde.

*Odysseia*'dakine ne de kaçış yolu yordamı. Basat Depegöz'le ilkin mağaranın dışında karşılaştığı için, Odysseus gibi hasmını öldürmeden kör etmek gibi bir zorunlulukla karşı karşıya değildir; niyeti doğrudan Depegöz'ü öldürmektir, "gözünden başka yerde et olmadığını" öğrendiği için devin gözüne yönelir. Kör etme gereci olarak kullanılan ve her iki hikâyede de tepegözlere ait birer nesne olan zeytin dalı ile şiş<sup>23</sup> arasında da önemli bir fark vardır: İlki epey uğraşı ve bir ekip çalışmasıyla silah haline getirilir; ikincisi ise hazır bir nesnedir, kendiliğinden bir silahtır, ocakta kızdırılması yeterlidir. Dolayısıyla ilk durumda *-Odysseia*'da- ihtiyaca uygun bir araç geliştirme, imal etme ve buna yönelik bir akıl yürütme süreci varken, henüz hikâyenin sonunda elde edeceği tekellüften yoksun olan Basat en yakındakini, el altındakini alıp kullanır. Dahası bu şiş, metnin önem verdiği anlaşılabilir bir şeyi üçüncü kez vurgular: Polyphemos'tan farklı olarak Depegöz'ün beslenme şekli, malzemesi açısından olmasa da tekniği açısından gayet "insani"dir: Yemeğini "pişirmeleri" için Oğuzlardan iki aşçı almıştır, Basat'ı ele geçirdiğinde pişirme şeklini açık açık belirterek "çevirme" siparişi verir aşçılarına ve nihayet ardında bütün bir beslenme kültürüyle birlikte "şiş" çıkar karşımıza.<sup>24</sup> Yiyeceğini işlemekten geçirmeden çiğ çiğ, "vahşice" yemek şöyle dursun, gayet insani –ve muhtemelen Oğuzlarınkine pek yakın– bir "mutfağı" vardır Depegöz'ün (bu kez acaba "insan-vahşi-insan" diye mi nitelemek gerekir Depegöz'ü?).

Kendi mutfağının gereciyle kör edilen tepegözün naralarıyla dağ taş yankılanırken Basat sıçrayıp koyun içine mağaraya "düşer", yani bir kargaşa anında yanlışlıkla kapalı kalır mağarada. Ardından da koyun hilesi veya hile denemesi gelir. Yine akılsız Polyphemos'tan farklı olarak kandırılmayan, akıllı bir tepegöz çıkar karşımıza: Depegöz Basat'ın hilesine kanmaz. Akıllılık-akılsızlık meselesi önemsenerek bakılırsa, hile tarzı farkından (koyunun altına asılmak ile derisini yüzüp içine girmek) daha önemli bir farktır bu. Nitekim, hemen ardından gelecek ve Basat'ın akıllanmasıyla sonuçlanacak üçlü aptallık bölümüyle (yüzük-kümbet-kılıç) gayet uyumludur bu akıl-akılsızlık paylaşımı.

Sonunda akıllanan ve kılıcı elde eden Basat'ın Depegöz'ü öldürmesinden önceki uzun "soylaşma" bölümü de, insan-vahşi karşıtlığına hem yeni ve önemli kıvrımlar ekler, hem de vahşi-insan bölüntüsünü bir kez daha belirsizleştirir: Karşımızda ikisi de hem vahşi hem insani iki yaratık vardır.

<sup>23</sup> 'Süglük', 'şiş' konusunda bkz. Tezcan, 2001, ss. 310-311.

<sup>24</sup> Depegöz'ün giyim kuşamı da gayet insanidir muhtemelen: Çizmesinin yanı sıra, "börklü başu" da söz konusu edilir. Çağdaş okur için, Oğuzların tıpkı "kendileri gibi" bir tepegöz hayal ettiklerini düşünmemek pek güçtür.

Depegöz ettiklerinden (“yiğitçikleri”, “kızcağızları” yemesinden, ana babalarını ağlatmasından) ötürü pişman olmakla kalmaz, Tanrı’dan başkalarının kendisinininki gibi bir acı çekmemesini dilemek gibi şaşırtıcı bir edim de sergiler. Pişmanlık, tanrıtanırlık ve başkalarını gözetmenin, bu üçü gibi gayet “insani”, “insana özgü” bir edime, kendi eylemleri hakkında düşünmeye eşlik etmesi, vahşi Depegöz’ü kuşku götürmezcesine insana yaklaştırmaktadır. Öte yandan, Depegöz’ün sorusu üzerine kimliğini açıklayan Basat’ın sözleri hayli kafa karıştırıcıdır: “Kalarda koparda yerüm Gün Ortaç. / Karanu dün içre yol azsam umum Allah. / Kaba alem götüren hanumuz Bayındır Han. / Kırış günü öndün depen alpumuz Salur oğlu Kazan. / Atam adın sorar olsan, kaba ağaç. / Anam adın derisen, kağan aslan. / Menüm adum sorsan, Aruz oğlu Basat-dur.” Depegöz’ün sıralı sorularına cevaben dünyadaki yerini, tanrıtanırlığını, toplumsallığını bir bir sayarken bir anda, soru sırasını da bozarak, soy çizgisine doğayı, vahşi doğayı katıştırır: “kaba ağaç”, “kağan aslan”. Sonra yine aynı hızla toplumsallığına, insani kimliğine geri döner.

İnsan-vahşi ile vahşi-insan arasındaki mücadele ilkinin ölümüyle son bulur ve hikâyenin bitiminde, sürülüşü sona ermiş Oğuzlarla sevinçli bir kutlamada vedalaşırız.

## **Teşrih**

Her okuma, kimi öğeleri sahne ışıkları altında ön plana çıkarırken kimi öğeleri de karanlıkta, sahnenin derinliklerinde bırakır. Burada sunulan okuma önerisi de, kaçınılmaz olarak, kimi öğeleri görmezden gelirken, önemsedığı öğelerin bağıntılarını sahne ışıkları altına aldı. Önemsenen öğeler, muhtemelen, *Odyseia*’daki Polyphemos bölümü hesaba katılmamış olsaydı da üzerinde durulacak öğeler olurdu. Zira tamahla, açgözlülükle belirginleşen aptallık ve buna bulunan tekellüf, akıllanma çözümü ile bu sürecin yerleştirildiği evrendeki canlılar arasındaki geçişlilik, yukarıdaki çözümlemenin ortaya koyduğu gibi, kendi başına da dikkat çekici öğelerdir. Dahası, bu öğelerle bakıldığında, elimizdeki hikâye gayet bütünlüklü, anlamca sıkı sıkıya eklenmiş bir hikâye gibi görünmektedir, özellikle de metnin başından sonuna yayılmış canlılar geçişliliği sayesinde. Basat ile Depegöz’ün çocukluk hikâyeleri, ara bölüm, mücadele epizotları ve son soylamalarla gelen bitim sahnesi, Basat, Depegöz ve Oğuzların başka başka yollardan geçerek (akıllanarak, nedamet getirerek, sürülükten kurtularak) insanlaşmasına dair kesintisiz bir anlatı sunmaktadır.

Bu noktada “kesintisiz” sıfatının üzerinde biraz durmak, bu sonucu, Mundy’nin yukarıda “baş döndürücü teşrih” diye nitelenen çalışmasından çıkan karşıt sonuçla birlikte ele almak gerekiyor. Mundy’ye göre Depegöz metni gayet “kesintili”, gediklerle dolu bir metindir; çünkü hikâye, “orijinal” bir “devi öldürme” hikâyesinin etrafına örülmüş bir eklentiler toplamıdır ve metnin hemen her parçası sonradan eklenmiş ve/veya metnin yeni halinin gereklerine göre dönüştürülmüştür. Yani sorun sadece *Odyseia*’nın Polyphemos hikâyesinin metne katılmasıyla veya nasıl katıldığıyla sınırlı değildir.<sup>25</sup> Mundy Depegöz metnini, “bir halk hikâyesinin gelişimini incelemek” konusunda iyi bir fırsat saydığı (Mundy, 1956: 279), dolayısıyla metne halk hikâyelerinin geniş evreninde ve “Bu metin hangi aşamalardan geçerek bu hale gelmiş olabilir?” türünden bir soruyla baktığı için, gediklerin ve dikiş yerlerinin izini sürerek, hikâyede olması ve olmaması gerekenlerin peşine düşer. Sözelimi, Basat’ın devin çizmesinden çıkış sahnesini, “aslında” orada bulunduğunu ve Polyphemos bölümü eklenirken yerinden çıkarıldığını düşündüğü varsayımsal bir “yüzüğü çalma” cümlesiyle yüzük epizoduna bağlar (Mundy, 1956: 292);<sup>26</sup> Basat ile Depegöz’ün çocukluklarını eklenti sayar (hatta önce Depegöz’ün çocukluğunun konduğunu, bundan ötürü hikâyenin dengesinin bozulduğunu ve onarım amacıyla bir de Basat’ın çocukluğunun eklendiğini iddia eder) (Mundy, 1956: 296); ara bölümde Basat’a olup biteni anlatan kadının aslında Basat’ın annesi olması gerektiğine karar verir (hatta ona göre, Kazan Beyin repliği de aslında Basat’ın annesine aittir) (Mundy, 1956: 299-300); peri annenin ikinci kez ortaya çıkışını, halk hikâyelerindeki üçlemeler gereği yapılmış bir eklenti addeder (Mundy, 1956: 300). Kısacası, izlek bütünlüğünü hesaba hiç katmadığı için neredeyse hikâyenin tamamını eklenti kısım diye niteler ve bunların ne sebeple, nasıl eklenmiş olabileceğini soruşturur.

Aslında gedikler ve eklenti konusunda kısmen haklıdır Mundy, en azından Polyphemos etkisi taşıdığı düşünülebilecek kısım ile sonrası konusunda. Burada bir tuhafılık vardır ama muhtemelen Mundy’nin öngördüğünden biraz farklı bir biçimde... Basat’ın başarısız olduğu koyun epizodunun ardından gelen yüzük-kümbet-kılıç bölümü, süreklilik, yapı ve söylem bakımından garip hatalar, metnin öncesi ve sonrasına göre aykırılıklar

<sup>25</sup> Yukarıda, “tarihçe” bölümünde değinilen soru farkından ötürü, Polyphemos hikâyesinin elimizdeki metne nasıl katılmış olabileceği burada bir kez daha ele alınmayacak – kaldı ki Mundy’nin çalışması, Depegöz’ü üretmelerin Polyphemos metnini okumuş olabilecekleri iddiasını destekler niteliktedir.

<sup>26</sup> Mundy’nin öngördüğü cümle şudur: “Basat usul usul, parmak uçlarına basa basa ilerler, uyuyan devden yüzüğü çalar, kendi parmağına takar.” Mundy, mevcut kısım yerine bu varsayımsal oluntu geçirilirse, ilgili bölümdeki tuhafılıkların mantıklı bir çözüme kavuşup düzeleceği kanısındadır.

içerir; öyle ki, bu bölümün gerçekten de bir eklenti olduğunu düşünmemek elde değildir.<sup>27</sup>

Öncelikle, süreklilik bakımından aykırılık için iki dayanak öne sürülebilir. İlki, metnin sonunda Basat'ın Depegöz'ü mağaranın içinde öldürmesi ve kellesini “süriyi süriyi mağara kapusuna” getirmesidir. Bu olamaz; çünkü metin daha koyun episodunun sonunda mağaradan çıktığını söyler (“Basat Depegözün budı arasından sıçrayub çıkdı.”) ve ağ sahnesi ile kümbet sahnesini mağara dışına yerleştirir – özellikle de kümbet sahnesi düşünülürse tersi tuhaf olurdu zaten. Kılıç sahnesinde ise, hiç kuşkusuz, mağarayı Basat'a dışarıdan, “Şol mağarayı gördinmi?” sözleriyle göstermiş, içindeki kılıcı tarif etmiş, “Var *getür* menüm başumı kes” demiş olan Depegöz dışarıdadır, mağaraya yalnız girdiği söylenen (“mağara kapusına *vardı*”) Basat ise içeride. Basat'ın kılıcı ele geçirmesinin ardından metin şöyle sürer: “Balçağından ol kılıcı berk tutdı. *Geldi*, eydür: ‘Mere Depegöz, neçesin?’ dedi. Depegöz eydür: ‘Mere oğlan, dahı ölmedünmi?’<sup>28</sup> Herhalde, “geldi”yi “mağaran çıktı” diye anlamaktan başka çaremiz yoktur burada; aksi halde metinde söylenmeyen bir şeyleri varsaymamız ve Depegöz'ün Basat'ın ardından mağaraya girdiğini, Basat'ın da Depegöz'ü mağaranın içinde arandığını düşünmemiz gerekir. Kısacası, kılıç epizodunun sonunda mağara *dışında* bulunan anlatı kişileri, olgu düzeyinde buna bağlanan Depegöz'ün öldürülmesi sahnesinde, çelişkili bir biçimde, mağaranın *içindedirler*; iki sahnenin arasına giren “Daha ölmedin mi?” kalıp diyalogu ve uzun soylamalar bu çelişkiyi gözden gizlemekte ama ortadan kaldırmamaktadır.

Bu kısımdaki süreksizlik konusunda ikinci dayanak ise, Depegöz'ün kör edilmesi sahnesi ile gözünün acısından dem vuran soylaması arasındaki kabul edilemez mesafedir: Kör edildiğinde Depegöz'ün feryadı dağları taşları tutar; ama hemen ardından, uzun bir seri oluşturan koyun-yüzük-kümbet-kılıç mücadelesine geçilir. Bu seri bittiğinde, dinleyici (veya okur) Depegöz'ün canının yandığını neredeyse unutmüşken, dev sanki gözü az önce kör edilmiş gibi girer söze: “Gözüm gözüm, yalnız gözüm (...)” Aradaki uzun mücadele sahneleri, bu acının tazeliği konusunda büyük şüpheler uyandırır.

---

<sup>27</sup> Tabii Mundy, “yüzük-kılıç-kümbet” bölümünün değil, Polyphemos aktarmasının dikiş çizgilerinin peşindedir. Bu nedenle ağırlıkla koyun hilesinin bitiş yeri üzerinde durur; üçleme meselesi hariç, tarafımızca saptanan aykırılıklara hiç değinmez Mundy.

<sup>28</sup> Vurgulamalar eklenmiştir.

Yapısal tutarsızlığa gelince: Mundy'nin Polyphemos bölümünü eklenti sayarken dikkati çektiği gibi, niceliksel bir sorun vardır bu bölümde. Koyun-yüzük-kümbet-kılıç dörtlüsünden oluşan dizi, halk hikâyelerinin üçleme usulüne aykırı düşer; üstelik koyun hilesi kısmı, hem standart bir sözel yapıyla (“Kurtıldunmu?”- “Tangrum kurtardı.” -“Sana ölüm yoğmuş.”) hem de açgözlülük izleğiyle birbirine sıkı sıkıya bağlanan yüzük-kümbet-kılıç üçlüsüne gayet yabancıdır.

Son olarak söylem açısından bakılacak olursa, Depegöz'ün yüzük-kümbet-kılıç üçlüsünün nakaratında Basat'a “oğlan” diye hitap etmesi metnin kalanına ve evrenine gayet aykırı bir durumdur. Çünkü Basat mücadele bölümünde akından dönmüş bir yiğit savaşçıdır artık, yani tam anlamıyla bir yetişkindir. Bu durum hikâyenin dinleyicileri açısından temel ve muhtemelen çok önemli bir veriyken, ayrıca Depegöz delikanlıları bile “oğlan” diye değil “bıyacağı kararmış yiğitçükler” diye nitelerken, metnin Basat için “oğlan” sözcüğünü seçmesi tuhaftır. Kaldı ki, “oğlan” hitabının yer aldığı sahneler bitip de soylamalara geçildiğinde Depegöz'ün deyişi de değişecek ve Basat'a “yiğit” diye hitap edecektir. Basat, hikâyedeki kendi toplumuna, metnin kalanına ve muhtemelen hikâyenin dinleyicilerine göre “oğlan” olmasa gerektir. Salahane Kayasındaki karşılaşma sahnelerinde Depegöz'ün Basat'ı hafife almasına bakılarak “oğlan” hitabı inandırıcı bulunsa bile, sonuçta Basat Depegöz'e göre bile bir “oğlan” değildir.

Tüm bunlardan çıkan yüksek olasılıklı sonuç açıktır: Bir üçlü olduğu dilsel ve izleksel düzeninden anlaşılan yüzük-kümbet-kılıç bölümü, koyun epizodunun sonuna eklenmiş ayrı bir bütünlük olmalıdır. Bu çıkarım, Polyphemos benzeri kısmı eklenti sayan Mundy'nin, bir bakıma diğer taraftan (yani Polyphemos'tan aktarma epizodun “son”, üçlemenin de “baş” kısmından) bakarak yaptığı çıkarımı tamamlamaktadır.<sup>29</sup> Ama yalnızca mikro ölçekte. Mundy'nin sunduğu “büyük resim”, bu eklentinin tüm metne yayılmış eklentiler arasından yalnızca biri olduğunu, bu parçalı yapısından ötürü hikâyenin tutarsızlıklarla dolu “kesintili” bir metin olduğunu bildirir. Oysa metne yukarıda sayılan bakımlardan yabancı duran yüzük-kümbet-kılıç üçlüsü, izlek düzeyinde düşünüldüğünde metnin can damarını kurar: Hikâyenin başından gelen açgözlülük-aptallık meselesini

---

<sup>29</sup> Benim sunduğum akıl yürütme, hiç eklentisiz, yekpare bir metne tek bir eklentinin katıştırıldığını varsaymaz. Sadece, metnin kalanında, yüzük-kılıç-kümbet bölümü gibi farklı türden ölçütlerle aykırılığı saptanabilecek başka bir olası eklenti tespit etmez. Öte yandan, “Polyphemos benzeri kısım doğrudan Yunanca hikâyeden aktarılmış olabileceği gibi, yukarıda işaret edildiği üzere, iki benzer hikâyenin karşılaşmasının sonucunda şimdiki haline evrilmiş de olabilir; metin bu konuda hangi ihtimale ağırlık vermemiz gerektiğini söyleyen veriler de içermez.

bir sonuca bağlar ve akıllanma sürecinin tepe noktasını içerir.<sup>30</sup> Dahası, Mundy'nin teşrihinden farklı bir teşrih yolunu seçen bu çözümlemeyen çıkan "büyük resim", Depegöz metnini, "kesintili" olmak şöyle dursun, akıllanma izleği ve canlılar sınıflandırması bakımından anlamca sıkı sıkıya eklenmiş pek bir bütün sayar.

Karşılaştırmalı teşrihten çıkarılabilecek son bir sonuç daha vardır: *Odysseia* hikâyesinin Oğuznamelerin hikâyesine kıyasla görece "durağan" ve keskin hatlı dünyasındaki yegâne evcil hayvanın, "koyun"un ikili işlevi, hiç de Depegöz hikâyesindeki evcil hayvanların işlevine benzemez. *Odysseia*'nın "koyun"u, bir yandan "vahşi" Polyphemos'un üzerine titrediği evcil hayvanı olmakla<sup>31</sup> Polyphemos'u vahşilikten uzaklaştırıp insanlığa yakınsatır; diğer yandan da "insan" Odysseus ile yoldaşlarının "yenebilir" varlıklar olarak görülmeleri, koyunların yerine geçebilirlikleri ölçüsünde onları insanlıktan uzaklaştırıp besi hayvanlığına yakınsatır. Oysa Depegöz'ün çok daha karmaşık canlılar dünyasında "koyun"un da dâhil olduğu evcil hayvanlar kümesi, yakınsatma, köprü kurma işlevinden çok, insanın canlılar düzenindeki yerinin kaybedilebilirliğini, bu düzeninin hiç de kendiliğinden, zorunlu olarak öyle kurulmuş bir şey olmadığını, akşamdan sabaha değişebileceğini, bunun da açgözlülüğü dizginlemekle, akılla bir ilgisinin olduğunu bildirir. Depegöz metnindeki evcil hayvanları Polyphemos'taki koyunların "tekrarı" ve işlevce "aynısı" diye, salt insan ile vahşi arasındaki köprü terim diye görmek, hikâyenin sunduğu bu en kıymetli verinin ziyan edilmesi olacaktır. Ne vahşinin tam vahşi (insani-Depegöz), ne insanın tam insan (vahşi-Basat), ne de insan toplumunun tam insan toplumu (sürü Oğuzlar) olduğu bir dünyada, kaygan, elden kaçırılabilir hiyerarşinin bekasını sağlamak etik bir çaba beklemektedir, ya da başka deyişle, hiyerarşinin bekası bedelsiz, zahmetsiz, "bi-tekellüf" sağlanabilir bir şey değildir.

Tüm bunlar düşünülürken hesaba katılması gereken pek önemli bir belirleyici de, Depegöz metnini üretenlerin ve dinleyenlerin, görece yakın

<sup>30</sup> Elbette, izlek açısından böylesine belirleyicilik taşıyan bir kısmın niçin hikâyeye yedirilmediği, niçin bariz bir yabancı cisim gibi bırakıldığı sorusu önemlidir. Bu sorunun makul karşılıkları olabilir. Mesela: Yüzük-kümbetkılıç bölümünün, hikâyenin kurulduğu ya da ilgili anlatıların tepkimeye girmek üzere karşılaştıkları dönemde, gayet iyi bilinen, yaygın bir anlatı parçası olduğu ve bu haliyle yer ettiği hafızaların muhtemel itirazlarını önlemek üzere değişikliklerden sakınıldığı düşünülebilir. Sözlü kültürün dünyasında "aynı"nın, "olduğu gibi aktarma"nın önemi ve değişikliklerin tahrifat addedildiği düşünülerek verilen bu cevabın yanında başka ihtimaller de akla gelebilir kuşkusuz; ancak bu konudaki kurgulamaların anlam çözümlemesine büyük bir katkısı olmasa gerektir.

<sup>31</sup> Polyphemos, gözünün acısına rağmen, sabah olduğunda ilk iş koyunlarını mağara dışına salma tasanına düşer. Ne kadar iyi bir mandracı ve hayvancı olduğu, mağarasının düzenliliğinden, koyunlarına gösterdiği özenden anlaşılacaktır zaten. Öyle ki, çağdaş okur, Polyphemos'un hikâyesini, onun bu yönünü takdir ederek dinleyen birtakım ortaçağ Anadolu göçerleri hayal etmekten kolay kolay geri duramaz.

bir zamanda yabancı bir diyara gelip yerleşmiş, bu diyarda başka başka insan topluluklarıyla karşılaşp bunlarla savaştan kültür alışverişine uzanan çeşitli toplumsal ilişkiler kurmuş bir topluluğa mensup olmalarıdır. Yukarıda değinilen sözel kanıttan ötürü Depegöz'ü üretenlerin Polyphemos hikâyesini “sözcüğü sözcüğüne” bildiklerini varsayarsak eğer, kültür alışverişinin bu ilişki biçimlerinin en “uzun ömürlüsü” olduğunu da söyleyebiliriz rahatlıkla. Buradan hareketle, bir başka toplumun hikâyesine pekiyi kulak verildiğini, bu hikâyenin cari etik meselelere göre dönüştürüldüğünü, ortaklığı “insan yiyen dev” gibi hantal bir *topos*'ta kurmaktansa, açgözlülük/akıllılık karşıtlığının insan olmakla, canlılar düzeninin sabitlenmesiyle ilgisi gibi incelmış bir izlekle Yunancanın hikâyesine eklenildiğini söylemek de mümkündür. Kolay yoldan gidip *Odysssea*'nın sözünün böylesine inceltilmiş olmasını kendi başına bir fazilet saymaya gönül indirmek istemiyorsak eğer, bu inceltmenin bir zorlanmadan kaynaklanmış olabileceği tahmininde de bulunabiliriz. Yukarıda değinilen kendine, kendi etosuna dönük eleştiri, Kan Turalı ve diğer Oğuznamelerdekenden farklı olarak, Depegöz hikâyesinde toptan tüm Oğuzları ilgilendiren bir tutum halinde çıkar karşımıza: Çobanın eylemi *bütün* Oğuzlara zeval getirir ve hikâye etik boşluğa düşme halini çobandan beye değin *herkesi* ilgilendiren bir şey olarak tarif eder. Bu durumda, herhalde, topyekûn bir kendinden rahatsızlık söz konusu olsa gerektir. Döngüyü kapatırsak, bu kendinden, etiğinden rahatsızlık da, ilişkiye geçilen yeni dünyada artık eski etiğin işlemediğinin görülmüş olmasıyla bağlantılandırılabilir veya eski etiğin çökme nedeninin zaten tam da artık yeni bir dünyada yer alınması olduğu düşünülebilir: Tam bir “zorlanma” hali olmadır bu. Dolayısıyla, Polyphemos'la bağlantısından ötürü yeni dünyanın farklı kültürleriyle girilen ilişkilerin belgesi gözüyle bakılabilecek Depegöz metni, aynı zamanda, yeni dünyaya uygun bir etiğin - kurulduğunun değilse de- arandığının, kadim bir hikâyeyle konuşa konuşa arandığının belgesi olarak da görülebilir.

### **The Classification of Living Beings in the Stories of Depegöz and Polyphemos**

The discovery of the common narrative pattern of the Depegöz story of *The Book of Dede Korkut* and the Polyphemos episode of *Odyssey* launched a discussion on the quality and meaning of this similarity. In course of time the scope of discussion has expanded with the involvement of hundreds of stories containing the same pattern from different periods and scattered through a vast area from Asia and Europe to Africa and Middle East. But

the mainstream approach and method in this discussion has been based on ignorance of historical and geographical differences of stories in order to produce general and ahistorical schemes and classifications. Therefore the first half of this article is devoted to the criticism of this obliteration and to a search for a better comparative method which could be historical or at least could allow historical inferences. The prominent result of this search is an intertextual decision rising from wordings of two stories: One sentence of Turkish story echoes the counterpart sentence of Greek story, and this congruity supplies us the historical result that the composer (or composers) of Turkish text had read or listened the Greek text. This result can be considered as an answer to the ahistorical comparative approach of the above-mentioned discussion.

The second endeavor of the article is to offer a thematic analysis for two stories. The analysis proceeds on two thematic axes: 1. the contradiction of “stupidity and cleverness”, and 2. a certain classification of living beings. The stories of Depegoz and Polyphemus develop and intermingle these themes in their peculiar ways. Thus the article tries to evaluate two versions of the two themes and then pin down the Homeric inspirations in the Depegoz version.

The outcome of this work is an interpretation of Turkish story as a narrative of transformation of subjects from stupidity to cleverness in a world of living beings whose main characteristic is their transitional nature. The inhabitants of Depegoz story expose a surprising ability of skipping classes in the classification of living beings: Almost all of the subjects of the story – from the main characters to the whole tribe– become some other kind of living being in diverse moments of the narrative – human beings become domestic animals, beasts becomes human beings and vice versa. And this mobility seems to be the cost of a process of learning deliberation: The narrative reveals the social need of deliberation in terms of the changing status in the hierarchy of living beings.

In order to find a plausible explanation of this astonishing narrative fact, the final section of the article devoted to supply some arguments on the ethical concerns and needs of the daily life of the environment in which Depegoz story was produced. In this argumentation the story is considered as a document which reveals some discontents, reflects on its own ethos and advises a better one to itself.

## Kaynaklar

- BRYER, A. (1975) "Greeks and Türkmens: The Pontic Exception", *Dumbarton Oaks Papers*, 29, p. 115-151.
- BURKE, P. (1996) *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*, çev. Göktuğ Aksan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Dede Korkut Oğuznameleri* (2006) yay. Haz. Semih Tezcan – Hendrik Boeschoten, üçüncü basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- GLENN, J. (1971) "Homer's 'Kyklôpeia'", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Volume. 102, p. 133-181.
- HOMEROS (1978) *Odyseia*, çev. Azra Erhat – A. Kadir, ikinci basım, Sander Yayınları, İstanbul.
- HOMEROS (1971) *Odyseia*, çev. Ahmet Cevat Emre, 3. Basım, Varlık Yayınları, İstanbul.
- KAFADAR, C. (1996) *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, California.
- MALLORY, James P. (2002) *Hint-Avrupalıların İzinde*, çev. Müfit Günay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- MEEKER, Michael E. (1992) "The Dede Korkut Ethic", *International Journal of Middle East Studies*, Volume. 24, Number. 3, p. 395-417.
- MUNDY, Cyril S. (1956) "Polyphemus and Tepegöz", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XVIII, issue 2, p. 279-302.
- OLENDER, M. (1998) *Cennetin Dilleri*, çev. Nevzat Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- PICTET, A. (2010) *Les Origines indo-européennes ou les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique*, (1. Basım, 3. Cilt, 1859, 1863, 1877) Nabu Pres, Charleston.
- PROPP, V. (2011) *Masalın Biçimbilimi*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- PÜSKÜLLÜOĞLU, A. (1997) *Arkadaş Türkçe Sözlük*, 2. Basım, Arkadaş Yayınları, Ankara.
- RENAN, Joseph E. (2010) *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, (1. Basım 1855) Nabu Pres, Charleston.
- SAID, E. (1999) *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul.
- SAUSSURE, F. (2001) *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yayınları, İstanbul.
- TEZCAN, S. (2001) *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

YAGUELLO, M. (2008) *Hayali Diller*, çev. Necmettin Kâmil Sevil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

<http://www.dilimiz.com/dil/dedekorkut.htm>.

[http://www.greekmythology.com/Books/Odyssey/O\\_Book\\_IX/o\\_book\\_ix.html](http://www.greekmythology.com/Books/Odyssey/O_Book_IX/o_book_ix.html)

<http://www.theoi.com/Text/HomerOdyssey9.html>

