DOI: 10.58242/millifolklor.1846239

POSTHÜMAN FOLKLOR BAĞLAMINDA TEPEGÖZ*

Tepegöz in the Context of Posthuman Folklore

Taner TURAN**

ÖZ

Dede Korkut Hikâyeleri, folklor araştırmalarında çoğunlukla insanı, bir özne biçiminde merkeze alan bir yaklaşımın ürünü olarak değerlendirilmiş; hayvanlar, nesneler ve doğal unsurlar ise genellikle sembolik, yardımcı veya ikincil eyleyenler gibi ele alınmıştır. Bu çalışma, insanı tüm varlıklar içinde ayrıcalıklı bir noktaya yerleştiren "insan-merkezli kültür" anlayışının ötesine geçip *Basat'ın Tepegözü Öldürdüğü Boy* başlıklı hikâyeyi posthümanist bir bakış açısıyla değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Posthümanizm, insanı merkeze yerleştiren modern özne anlayışını sorunsallaştıran ve özneyi insan, hayvan, doğa ve nesnelerin karşılıklı etkileşimleri içinde biçimleyen bir "süreç" olarak tanımlayan kuramsal bir çerçeve içinde konumlandırır. Bu nedenle kanımızca Dede Korkut evreni, posthümanist bir okuma için elverişli bir anlatı yapısına sahiptir. Folklor söylemi, kültürel normları ve toplumsal kimliği aktaran bir söylem biçimi olduğundan, bu söylemin yalnızca insana özgü bir alan olarak ele alınmasını ifade eder. Bunun yanında folklor anlatıları, insan-insan dışı ayrımını öne çıkarıp söz konusu ayrımı doğallaştırır. Bu perspektifte posthümanizm doğallaştırılmış ve normatif sınırları bir sorunsal olarak ele alıp ontolojik çoğulluğu yani sadece insan öznesini değil; hayvanları, nesneleri, teknolojileri, çevreyi, maddi-unsurları da "var olan" ve etkide bulunan aktörler olarak görmeyi ve ilişkiselliği anlamın insan–insan dışı aktörlerin etkileşiminden doğduğunu önceleyen bir düşünce alanı olarak folklorun tanımını genişletir. Böylelikle sıradan doğa-kültür karşıtlığı silikleşmeye başlar ve bir posthüman folklor kavramı ortaya çıkar. Posthüman folklor, hayvan çalışmaları ve dijitalleşme üzerinden folklorun posthümanist bir yorumunun gerçekleştirilmesine olanak tanır. İnsan ve diğer canlı türleri arasındaki ontolojik yakınlık ve insan-dışı kültürün de dikkate alınması önem kazanır. Bu bakış açısına göre folklor, sadece insana ait değildir. Hayvanlar, nesneler, mekânlar, teknolojiler, maddi çevre ve hatta algoritmalar gibi insan-dışı aktörler de folklorun oluşumunda etkili olabilir. Bu bağlamda insan/insan-dışı karşıtlığı saymacadır. Folklorik özne kavramı insan/insan-dışı karşıtlığının saymaca olduğu görüşünden hareketle genişler. Folklor söyleminde folklorik özne, insan topluluğu ile özdeşleştirilir, ancak posthümanist bir bakış açısıyla folklorik özne, öznenin sabit ve bütünlüklü bir kimlik olmadığını ifade eder. Geleneksel folklor, folkloru üreten özneyi tek ve sabit bir insan topluluğu olarak görürken; posthümanist yaklaşım, folklorik öznenin önceden belirlenmiş bir kimliği olmadığını, ilişkiler içinde sürekli kurulan ve değişen bir yapı olduğunu savunur. Posthüman özne, normatif insan modelinin dışına çıkan, heterojen, melez ve çoğul bir varoluş biçimini temsil eder. Bu yaklaşım, folklorik anlatılarda, insan-dışı varlıkların sembolik ya da edilgen bir unsur olmadığı, anlatıyı yönlendiren başlıca eyleyenler olarak ele alınabileceğini gösterir. Nitekim *Basat'ın Tepegözü Öldürdüğü Boy* adlı anlatı bu bağlamda okunabilir. İnsan/insan-dışı karşıtlığı üzerine kurulan anlatıda Tepegöz, töre-dışı bedeni ve normatif insan modelini ihlal eden varlığı nedeniyle canavarlaştırılır. Posthümanist bir okuma bu figürün sembolik ya da edilgen bir unsurdan öte anlatıyı yönlendiren bir eyleyen olduğunu ifade etmektedir. Tepegöz'ün melez bedenselliği ve bedenleri tüketmeye yönelik eylemleri, insan ile insan-dışı arasındaki ontolojik sınırların geçirgenliğini açığa çıkararak sabit, bütünlüklü ve ayrıcalıklı insan öznesini sarsan posthüman bir özne biçiminin belirmesine yardımcı olur. Ancak insan-merkezli etik ve estetik düzen dâhilinde bu varoluş biçimi tehdit olarak kodlanmaktadır. Böylelikle Tepegöz'ün ölümü, insan-merkezli düşüncenin ontolojik üstünlüğünü yeniden inşa eden normatif bir müdahale olarak meşrulaştırılmaktadır. Bu bağlamda çalışma, söz konusu anlatı bağlamında Tepegöz'ün folklorik ve posthüman bir özne olarak nasıl inşa edildiğini, bedensellik üzerinden insan-dışı bir eyleyen şekline geldiğini ve posthüman etik çerçevesinde ölümünün nasıl anlamlandırıldığını incelemeyi amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler

Posthümanizm, folklor söylemi, insan-merkezcilik, Tepegöz, insan-dışı.

ABSTRACT

The *Dede Korkut* Stories have largely been evaluated in folklore studies as products of an anthropocentric approach that positions humans as privileged subjects; animals, objects, and natural elements have generally been treated as symbolic, auxiliary, or secondary actors. This study aims to move beyond the understanding of an anthropocentric culture that situates humans at the apex of all beings and to analyze the story titled *Basat'ın*

* Geliş Tarihi: 21 Aralık 2025 – Kabul Tarihi: 20 Nisan 2026

Turan, Taner. "Posthüman Folklor Bağlamında Tepegöz", *Millî Folklor* 151 (Güz): 48-59

** Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, tanerturan@osmaniye.edu.tr, Osmaniye/Türkiye, ORCID ID: 0000-0003-4747-2331.

Tepegözü Öldürdüğü Boy from a posthumanist perspective. Posthumanism situates itself within a theoretical framework that problematizes the modern, human-centered conception of the subject and defines subjectivity as a "process" constituted through the mutual interactions of humans, animals, nature, and objects. From this perspective, the narrative universe of Dede Korkut appears particularly suitable for a posthumanist reading. Since folklore discourse functions as a mode of transmitting cultural norms and social identity, it has traditionally been regarded as a domain exclusive to humans. Moreover, folklore narratives emphasize and naturalize the distinction between human and non-human entities. Posthumanism challenges these naturalized and normative boundaries by foregrounding ontological pluralism—that is, by recognizing not only the human subject but also animals, objects, technologies, environments, and material elements as existing and influential actors. In this framework, meaning emerges through relationality, arising from interactions between human and non-human agents. Consequently, the conventional nature–culture dichotomy begins to dissolve, giving rise to a concept of posthuman folklore. Posthuman folklore enables the reinterpretation of folklore through perspectives such as animal studies and digitalization, emphasizing the ontological proximity between humans and other living species and the recognition of non-human cultures. From this viewpoint, folklore does not belong solely to humans. Non-human actors, including animals, objects, places, technologies, material environments, and even algorithms, can actively participate in the formation of folklore. Within this context, the human/non-human opposition is revealed to be fictive. The concept of the folkloric subject thus expands in accordance with the view that the human/non-human dichotomy is constructed rather than given. In folklore discourse, folkloric subjects are traditionally identified with a human community; however, from a posthumanist perspective, the folkloric subject does not possess a fixed or unified identity. While traditional folklore conceives the subject that produces folklore as a single, stable human collective, the posthumanist approach argues that the folkloric subject is continuously constructed and transformed through relational processes. The posthuman subject represents a heterogeneous, hybrid, and plural mode of existence that exceeds the normative human model. This approach demonstrates that in folkloric narratives, non-human entities are not merely symbolic or passive elements but can be understood as primary agents that drive the narrative. The story *Basat'ın Tepegözü Öldürdüğü Boy* is particularly amenable to such a reading. Within a narrative structured around the human/non-human opposition, Tepegöz is rendered monstrous due to his transgressive body and his violation of the normative human model. A posthumanist reading suggests that this figure functions as more than a symbolic or passive element; rather, he operates as an agent that actively shapes the narrative. Tepegöz's hybrid corporeality and his acts of bodily consumption expose the permeability of ontological boundaries between the human and the non-human, contributing to the emergence of a posthuman subject form that destabilizes the fixed, unified, and privileged human subject. However, within an anthropocentric ethical and aesthetic order, this mode of existence is coded as a threat. Consequently, Tepegöz's death is legitimized as a normative intervention that reasserts the ontological supremacy of anthropocentric thought. In this context, the study aims to examine how Tepegöz is constructed as both a folkloric and posthuman subject within the narrative, how he becomes a non-human agent through corporeality, and how his death is interpreted within a posthuman ethical framework.

Keywords
Posthumanism, folklore discourse, anthropocentrism, Tepegöz, non-human.

Giriş

Posthüman folklor, folkloru sadece insan-merkezli bir kültürel üretim alanı olarak ele alan geleneksel yaklaşımları sorunsallaştıran ve folklorik anlatıların insan-hayvan, doğa nesne ve maddi çevre arasındaki ilişkisel ağlar içinde oluştuğunu savunan kuramsal bir yaklaşım olarak güncel folklor araştırmalarında belirleyici bir rol üstlenir. Bu perspektifte folklorun yalnızca insan toplulukları tarafından üretilen sembolik bir alan olmadığı vurgulanır. İnsan-dışı varlıkların da folklorik süreçler içerisinde etken kılıcılar olduğu varsayımına dayanır. Temelde Tok Thompson'ın *Posthuman Folklore* çalışmasıyla kavramsallaştırılan söz konusu yaklaşımda, hayvan çalışmaları ve dijitalleşme üzerinden folklorun posthümanist yorumu öne çıkarılır. Thompson, insan ve diğer canlı türleri arasındaki varlıksal yakınlığa dikkati çekerek insan-dışı kültür (İng. Non-human culture) kavramını irdeler. Folklor, artık sadece insana ait değildir. İnsan-dışı da folklora sahiptir. İnsan/insan-dışı ikiliğinin saymaca olduğu bu doğrultuda vurgulanır. Ardından estetik kavramı merkeze alınarak her estetik iletişimin folklor olmadığı, ancak her folklorun estetik iletişim olduğu belirtilerek insan-dışı türlerin performansları folklor

kapsamına dahil edilir ve folklor tanımının içeriği genişletilir. Söz konusu yaklaşım folklorik üretim süreçlerinden anlatı içi ontolojik figürlere doğru genişletilerek posthüman folklorun metin merkezli yorum imkânları ortaya konur. Bu perspektifte folklorun posthümanist bir düzlemde yeniden tanımlanması, bilinç kavramına da dikkati çeker. Thompson, insanlarla hayvanlar arasındaki bilinç altyapısının ortaklığını esas alarak insan ve hayvanların benzer sinirsel altyapılara sahip olduğunu vurgular (2019: 3-15). Böylelikle insan-merkezlilik sorunsallaşırken folklor, çoklu varlık biçimlerinin karşılıklı ilişkisiyle biçimlenen etkileşimli bir alan olarak yeniden ele alınır.

Folklorun alanının posthümanist bir çerçevede genişlemesi, posthüman özne kavramının ayırt edici bir nitelik kazanmasına olanak tanır. Posthüman özne, hümanist düşüncede merkezî bir konumda bulunan, rasyonel ve ayrıcalıklı "insan özne" anlayışını sarsarken yerine çiftdeğerli bir posthüman özne anlayışını ortaya koyar. Rosi Bradiotti ve Katherine Hayles'in (2013: 49; 1999: 247) çalışmalarında da üzerinde durulduğu gibi posthüman özne, sabit bir kimliğe sahip olmayıp insan, hayvan, doğa, teknoloji ve maddi unsurlar arasındaki ilişkiler içinde sürekli olarak kurulmaya devam eden, dönüşen ve çoğullaşan bir süreci ifade eder. Bu doğrultuda özne, sadece insana özgü bir kategori olmaktan çıkmakta, akışkan, melez ve etkileşimli bir varoluş biçimine kavuşmaktadır. Öte yandan kuramsal düzlemde posthüman kavramı sadece insan-dışı ile eşanlamlı değildir. İnsan-dışı kavramı, insan olmayan varlıkları belirtmek için tercih edilirken posthüman kavramı ise insan-merkezci özne modelini aşan melez, ilişkisel ve sınır-aşıcı varoluş biçimlerini de ifade eden daha geniş bir kuramsal çerçeveye gönderimde bulunur. Bu düzlemde Tepegöz salt insan-dışı bir figür olarak değil, insan, doğa, mitik unsur ve nesne arasındaki sınırları bulanıklaştıran posthüman bir özne biçiminde ele alınabilmektedir. Böyle bir ayrım, anlatıda insan olmayan herhangi bir varlığın posthüman sayılmasının önüne geçmektedir. Bu nedenle kavram, Türkçede kimi zaman insan-sonrası, insan-ötesi ya da insan ardılı gibi karşılıklarla da önerilmektedir. Ancak bu çalışmada kavramın kuramsal literatürdeki yerleşik kullanımını ve melez, ilişkisel özne vurgusunu korumak amacıyla posthüman biçimi tercih edilmiştir. Bu terminolojik çeşitlilik, posthüman ile insan-ötesi (İng. Transhuman) düşünce arasındaki ayrımın da belirginleştirilmesini gerekli kılar. Nick Bostrom'a göre transhümanizm, insan doğasını devam eden bir çalışma, arzu edilen biçimlerde yeniden şekillendirmeyi öğrenebileceğimiz yarım kalmış bir başlangıç olarak görülmektedir. Bu yaklaşımda insan bilimin, teknolojinin ve diğer rasyonel araçların sorumlu kullanımıyla sonunda posthüman hâle gelebilecektir (2005: 3-4).

Folklor ile posthüman özne arasındaki etkileşim, folklorik anlatılarda insan-dışı varlıkların edilgen semboller olmadığını, tersine anlatıyı yönlendiren, hatta etkileyen unsurlar olarak ele alınmasıyla inşa edilir. Nitekim posthüman folklor yaklaşımı, folklorik öznenin sadece insan topluluğuyla özdeşleştirilemeyeceğini dile getirir. Hayvanların, mitik varlıkların, uzamların ve maddi unsurların da folklorik anlam üretiminde belirleyici roller üstlenebileceğini belirtir. O hâlde folklorik özne, insan/insan-dışı karşıtlığını aşan çok katmanlı ve etkileşimli bir yapı biçiminde yeniden tanımlanır. Posthüman folklor bağlamında gerçekleştirilen çalışmalarda da bu bakış açısının pek çok defa yinelendiği görülür.

Sabina Magliooco, insan-hayvan sınırını, folklor düzleminde sorgulamaya çalışırken posthümanist bir yaklaşım benimser. Folklor araştırmalarını hayvansal dönüş (İng. Animal turn) kavramı dâhilinde ele alır ve bu bağlamda hayvanların pasif semboller olmadığını, insanlarla karşılıklı etkileşim içinde olan varlıklar olduğunu savunup onları birer eyleyen olarak kabul eder (2018: 3-4). Böylelikle etik ve ekolojik bir duyarlılık

geliştirilir. Nitekim Pronami Bhattacharyya'nın *Ecology of the Other: A Posthumanist Study of Easterine Kire's When the River Slepps* başlıklı çalışmasında halk masalları bağlamında insan, insan-dışı ve tabiat arasındaki sınırların aşıldığı, hatta silikleştiği üzerinde durularak posthümanist ekoloji öncelenir (2024: 3). Ancak bütün bu odaklanmayı bir yöntem çerçevesinde somutlaştırmak ve kavramsal alanları belirlemek gerekir. Pramod Nayar'ın eleştirel posthümanizmi merkeze aldığı çalışması bu girişimin temellerini atar. Nayar, çalışmasında yazın ve popüler kültürde insan-insan dışı sınırının bulanıklaştığını vurgulayarak teknolojik, biyolojik ve bilimsel gelişmelerin ontolojik etkilerini tartışır. Bu, klasik "insan" kavramının bozulmaya başladığını imler. Normal insan olarak adlandırılan bu insan, tek beden, tek tür, tek bilincin gösterenidir. Oysa eleştirel posthümanizm bunu değiştirir ve geleneksel egemen, tutarlı ve özerk insanın merkezden koparıldığına vurgu yapar. Nayar bu noktada ontolojik düzlemde posthümanizmi "insan + makine + başka yaşamlar"la fiziksel birleşim durumları şeklinde ele alır (2014: 10-13).

Yapılan çalışmaların ortak noktası, insan/insan-dışı ikiliğini ve onun kurgusallığını öne çıkararak posthüman folklor ve posthüman özne kavramlarını tanımlamaktır. Katherine Hayles de çalışmasında "posthümana geçiş" meselesini bu doğrultuda ele alır. Humandan posthümana geçiş, bilgi ile bedensellik arasındaki ilişkinin dönüşümünü ifade eder. Nitekim Hayles, posthüman özne bağlamında vurgulandığı gibi posthüman bakış açısının, "maddi somutlanma yerine bilgisel örüntüyü ayrıcalıklı" (1999: 2) hâle getirdiğini belirtir; bedenin somut varlığı ikinci plana itilir. Posthümanizm, özneyi bedene sabitlenmiş bir merkez olmaktan çıkarır. Çünkü posthüman özne, bir bileşimin ve ilişkiselliğin ürünüdür. Söz konusu durum beden-bilgi arasındaki sınırı ortadan kaldırdığından insan/insan-dışı arasındaki kurgusal ikiliğin de bu doğrultuda silikleşmeye başladığı gözlemlenir.

Posthüman folklor, folkloru insan odaklı bir kültürel üretim alanı olmaktan çıkararak insan, insan-dışı varlıklar ve teknolojiler arasındaki ilişkisel süreçlerin dolaşımı olarak ele alan teorik bir yaklaşımdır. Bu kuramsal zeminde posthüman folklor ve posthüman özne kavramları, posthüman etik ile buluşur; yapılan çalışmalarda sıklıkla posthüman etik anlayışı öne çıkarılır. Posthüman etik insan merkezli etik anlayışları aşarak insan-hayvan-teknoloji-çevre arasındaki ilişkileri yeniden düşünmeye gayret eder. İnsan/insan-dışı karşıtlığı da bu bağlamda önem kazanır. Çünkü posthüman etiğin belirleyici noktası insanın etik düşüncenin merkezinden çıkmasıdır. Buna göre posthüman etik onaylayıcı, yaşamı, farklılıkları, ilişkileri ve oluş hâllerini olumlayan bir etiktir ve posthüman etiğin öznesi ilişkisel (etik özne bağımsız değildir) olup sorumluluk üstlenir (Braidotti 2018: 35-41).

Çoğunlukla insan/insan-dışı ikiliğinin merkezileştirildiği posthümanizmin folklorla birleştiği nokta, folklorik anlatılarda insan-merkezli düzenin nasıl kurulduğu ve hangi figürler vasıtasıyla sarsıldığı/yok edildiği ya da sürdürüldüğünü incelemeye yarar. Nitekim çalışmanın merkezinde yer alan Tepegöz anlatısı da insan/insan-dışı, doğa/kültür[1] ve normatif beden/anomalik beden karşıtlıklarının göründüğü bir metin olarak ortaya çıkar. Bu doğrultuda metinde Tepegöz, canavar değil, posthüman bir varlık biçiminde konumlandırılabilir. Basat'ın onu öldürerek düzeni sağlaması ise bu noktada insan-merkezli düşünceyi vurgulamaktadır. Öyleyse Tepegöz anlatısı bağlamında posthümanizm ve folklor ilişkisini ele almak yerinde olur. Çünkü Tepegöz anlatısını insan-merkezli düzeni tehdit eden, insan-hayvan-doğa sınırlarını bulanıklaştıran posthüman bir figür biçiminde okumak mümkündür. Bu düzlemde Tepegöz bir canavar yerine sınırı tehdit eden bir varlık olarak ele alınabilir. Bu doğrultuda çalışma, önce

Tepegöz ’ün ontolojik konumunu, ardından bedenselliğini ve insan-dışı eyleyenliğini tartışmayı amaçlamaktadır. Son olarak da Tepegöz ‘ün öldürülmesini posthüman etik bağlamında değerlendirmektedir. Böylece anlatıda insan-merkezci düzenin hangi figürler ve hangi söylemsel mekanizmalar aracılığıyla yeniden üretildiği ortaya koyulmaktadır.

Anlatıdaki içeriği çözümleyebilmek adına yöntemsel olarak bu çalışmada posthümanizm, anlatının kuramsal okuma çerçevesini oluştururken Germa’sın eyleyen modeli, anlatıdaki özne/karşı-özne ilişkilerini yapısal düzeyde görünür kılmak için seçilmiştir. Barthes’ın söylen çözümleme şeması ise posthümanizm sınırları içerisinde Tepegöz figürünün kültürel ve ideolojik olarak nasıl doğallaştırıldığını göstermek amacıyla tamamlayıcı biçimde kullanılmıştır. Böylelikle kuramsal okuma ile yapısal çözümleme arasında çok katmanlı bir yöntemsel ilişki inşa edilmiştir.

1. Ontolojik Bir Düzlemde Tepegöz

Tepegöz’ü ontolojik bir düzlemde ele almak, “folklor” ve “posthüman” kavramlarının birlikte düşünülmesini zorunlu kılar. Çünkü posthüman ontoloji, klasik hümanist düşüncenin tarihsel ve epistemolojik sınırlarını aşmayı amaçlayan bir çerçeve sunarak insan-merkezci hiyerarşileri çözmektedir. Bunu yaparak ilişkisel, süreç odaklı ve çoğul bir varlık anlayışı inşa etmeye çalışır (Sterling 2020: 1033; Crellin ve Oliver 2021: 470). Bu yaklaşım insanı, tekil ve ayrıcalıklı bir özne olarak tanımlamayı bir tarafa bırakarak onu insan-dışı varlıklar, doğa, teknoloji ve mitik unsurlarla kurduğu ilişkiler ağı içerisine yerleştirir. Daha sonra üzerinde durulacağı gibi posthüman etik de bu bağlamda şekillenir. Anlatı süresince Tepegöz’ün, insan mı doğa varlığı mı yoksa mitik bir anomali mi olduğu anlaşılamaz. Bu durum posthüman öznenin, melez, akışkan ve sınır aşıcı tanımlamalarıyla örtüşür. Bununla birlikte bu okuma, Tepegöz’ün eylemlerini etik açıdan olumlamak anlamına gelmemektedir. Burada amaç, anlatının onu hangi ontolojik kodlarla anomali ve tehdit olarak kurduğunu ortaya koymaktır. Bunu ifade edebilmek adına Greimas’ın eyleyenler örnekçesini (1983: 207) Tepegöz bağlamında alıntılamak ve oluşturmak yerinde olur:

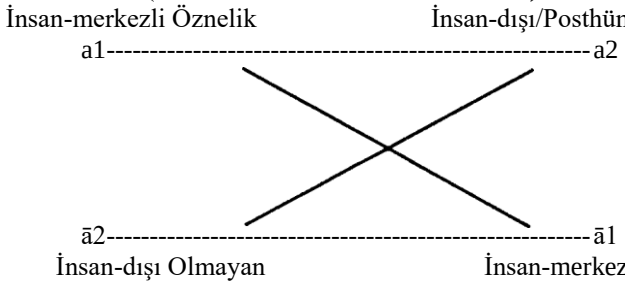
Mutasyon → Beden(ler) → Varoluş
↑
Fiziksel Üstünlük → Tepegöz ← Sınır

Şemayı Tepegöz bağlamında yeniden çizmekteki temel amaç, folklorik ve posthüman özne kavramını yapısal açıdan somutlaştırmaktır. Çünkü insan-merkezli bir okuma bağlamında şema, tam tersine çevrilir. Basat özne olurken Tepegöz, engelleyici konumuna geçer. Böylelikle Tepegöz, insan-merkezli düzeni ve doğayı tehdit eden bir varlık olarak ötekileştirilir. Anlatıdaki temel gerilim de tam olarak bu noktada doğar. Beden ve sınırın varlığı insanın varlığının göstereniyken Tepegöz ve onun bedenleri tüketmesi insan-merkezli düşünce bağlamında posthüman bir tehdit olarak görülür. Tepegöz üzerinden gönderenin mutasyon olarak kurgulanmasının temel sebebi, folklorik ve posthüman öznenin, insan-merkezli anlayışın dışına çıkmasıdır.

Greimas’ın örnekçesi posthüman özne kavramı aracılığıyla oluşturulup posthümanist bir bakış açısıyla yeniden okunduğunda Tepegöz, göndereni mutasyon olduğu için insan-merkezli öznenin karşısında konumlanan posthüman bir özne olmakta ve yıkıcı bir öznellik biçimini öncelemektedir. Basat’ın Tepegöz’ü öldürmesi de bu bakımdan anlatının aşamalarını oluşturur ve anlatı, insan-merkezli düzen doğrultusunda şekillenir. Mit de bu bağlamda insan-dışını dışarda bırakarak insan-merkezliliği ve insan-merkezli kültür anlayışını öne çıkarır. Roland Barthes’ın *Söylen Çözümleme Şeması* (2014: 184) da bu doğrultuda Tepegöz ‘ün ontolojik düzlemde okunabilmesine olanak tanır:

Şekil 1: Roland Barthes ve Söylen Çözümleme Şeması

Barthes'ın şemasında birinci düzlem, dil düzeyini ifade eder. Yüzeyde yer alan olay, düzanlama atıf yapar ve bu düzlemde bir gösteren ile gösterilen vasıtasıyla üretilen, düzanlamıyla alımlanan bir gösterge yer alır. İkinci düzlem olan söylen düzeyinde ise birinci düzlemdeki gösterge söylenin göstereni hâline gelip yananlama gönderimde bulunur. Bu gösterge, kültürel/ideolojik anlamı ifade eder ki son olarak oluşan üçüncü gösterge, meydana gelen mitin kendisi olur. Bu bağlamda insan/insan-dışı karşıtlığı aracılığıyla Tepegöz'ün ontolojik düzlemde okunup anlamlandırılması gerçekleştirilebilir. Birinci düzlemde Tepegöz, insan yiyen ve silahla öldürülemeyen bir bedendir. İnsan-merkezli bakış açısıyla insanı-düzeni-doğayı tehdit eden ve Basat tarafından öldürülecek bir düşmandır. O hâlde Tepegöz, gösterilen noktasında Oğuz toplumuna zarar veren bir canavardır. Düzanlam bağlamında Tepegöz'ün ilk okuması bu şekildedir. İkinci düzlem olan söylen, mit düzeyinde ise bir canavar olarak Tepegöz, töre-dışı beden, insan bedeni + insan-dışı güç, sınır tanımayan-sınır aşıcı bir varlık olarak görülür. Öteki öznellik bu noktada belirir. Nitekim üçüncü düzlemde ise Tepegöz, insan olmayan ancak insan biçimi taşıyan, sınırları ortadan kaldıran ve yok edilmesi meşru olan bir varlık olarak konumlandırılır. Posthümanizm ve Tepegöz'ün ontolojik düzlemdeki statüsü çerçevesinde düşünüldüğünde ise söz konusu mit, insan-merkezli özneyi doğal, Tepegöz'ü ise anomali/sapma olarak gösterir. Tepegöz'ün ontolojik statüsü de alternatif bir varoluş biçimini imler. Posthüman özne, insan-merkezli düşünce tarafından reddedilecektir. Buna göre Tepegöz, düzanlamdan hareketle olağanüstü bir canavar olarak görülmekle beraber söylen düzeyinde insan-merkezli özneyi tehdit eden posthüman varoluş biçiminin mit aracılığıyla doğallaştırılarak dışlandığı kültürel/ideolojik bir göstergeye dönüştürülür. Buna göre Tepegöz, melez ve sınır aşıcı olarak görülür. Folklorik ve posthüman bir özne olarak Tepegöz, bu bakımdan anlam üreten bir mekanizmadır (Greimas ve Courtés 1982: 308-310):



Posthümanist bakış açısı dâhilinde düşünüldüğünde Tepegöz'ün özne olma ihtimalinin bilinçli olarak bastırıldığı ve Tepegöz'ün anlatıda engelleyici olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Söz konusu bastırma süreci, Tepegöz'ün özneleşebileceği alanların anlatı içerisinde, insan-merkezli düşünce aracılığıyla

kapatılarak gerçekleştirilir. Posthüman, yani insan-dışı ve melez varlık biçimi, anlatının kültürel/ideolojik yapısı dâhilinde sınırlandırılmış, kontrol altına alınmıştır. Böylece anlatı, insan-merkezliliği öncelemekte ve Tepegöz'ün tüketen bir beden olarak meşru biçimde yok edilmesine olanak tanımaktadır:

> Basat kakıyup yerinde turı geldi, bugra gibi Depegözi dizi üzerine çökerdi, Depegözün gendü kılıcıyıla boynını urdu, başın dildi, yay kirişin takdı, süriyi süriyi mağara kapusına geldi. Yünli Koca ile Yapagulu Kocayı Oguza muştucu gönderdi. Ag boz atlar binüben yörişdiler, kalın Oguz ellerine haber geldi (Özçelik 2016: 475).

Tepegöz'ün Basat tarafından meşru biçimde yok edilmesinin sebebi, Tepegöz'ün töreden kopması ve topluluk dışına çıkarak doğayı da tehdit etmesidir. Tepegöz'ün bedensel pratiği, etik ve ontolojik bir sapma olarak anlatıda yerini almakta, kontrolsüz ve aşırı bir tüketim alanını aktarmaktadır. Söz konusu durum Tepegöz'ü ontolojik düzlemde folklorik ve posthüman bir özne hâline getirmekte ve insan-merkezli bir bakış açısıyla canavarlaştırıldığını ortaya koymaktadır.

2. Bedensellik Bağlamında Tepegöz ve Antropomerkezci Bedenin Çöküşü

Tepegöz'ün Basat'ın karşısında engelleyici olarak konumlandırılması ve insan-merkezli bir bakış açısıyla canavarlaştırılması antropomerkezci bedenin karşıtının oluşmasına olanak tanır. Nitekim posthümanizm tür üstünlüğü kavramını bu bağlamda reddeder. Doğa-kültür karşıtlığı yerine doğa-kültür sürekliliğini esas aldığından bedeni, melezleştirici bir ortam olarak görür ve onun çok-boyutluluğunu dikkate alır (Susen 2022: 63). Bu bakış açısıyla Tepegöz, tek gözüyle normatif insan bedenine aykırılık teşkil eder. Olağanüstü gücüyle yara almaz ve insan ölçüsünün sınırlarını aşar. Onun yaralanamaz oluşu, insan bedeninin kırılganlığına karşıtlık oluşturur. Posthümanist bir bakış açısıyla düşünülürse insan bedeni artık bir ölçüt olmayıp "normal beden" düşüncesi çökmüştür. Çünkü Tepegöz'ün bedeni, insan-merkezci estetiği ve etik düzeni tehdit etmektedir:

> Aruz, Depegözi aldı evine getürdi. Buyurdı, bir daye geldi, emceğini ağzına verdi. Bir şordı olanca südin aldı, iki şordı kanın aldı, üç şordı canın aldı. Birkaç daye getürdiler, helak etti. Gördiler olmaz, Süd ile besleyelüm, dediler. Günde bir kazan süd temezidi. Beslediler, böyüdi, gezer oldı, oglancuklarıla oynar oldı (Özçelik 2016: 441).

Tepegöz'ün Aruz tarafından eve getirilmesinin ardından ilk olarak Tepegöz'ün bedenleri tüketmeye başlaması vurgulanır. Anlatı bağlamında bu tercih, Tepegöz'ün ontolojik konumunun tehditkâr olarak kodlandığını aktarmaktadır ki insan/insan-dışı karşıtlığı da bu noktada belirir. Tepegöz, normatif insan bedenine aykırılık gösterip insan ölçüsünün sınırlarını aştığından insan bedeninin kültürel olarak inşa edilmiş normlarına karşı bir sapmayı ifade etmek adına bedenleri tüketmeye başlar:

> Dedem Korkudı Depegöze gönderdiler. Geldi, selam verdi, eydür: Ogul Depegöz, Oguz elünde zebun oldı, bunaldı. Ayagun toprağına meni saldılar. Sana Kesim verelüm, derler, dedi. Depegöz eydür: Günde altmış adem verün yemege, dedi. Dede Korkut eydür: Bu veçhile sen adem komaz, dükedürsin, dedi. Amma günde iki adem ile beş yüz koyun verelüm, dedi (Özçelik 2016: 445-447).

Tepegöz'ün insan-merkezliliğin karşıtı olarak Oğuz'dan çıkıp bir yüce dağa gitmesi ve orada yol kesmesi bir tehdit oluşturur. Çünkü Tepegöz'ün kendi varoluş biçiminin insan-merkezli düzen adına bir tehdit oluşturması, Tepegöz'ü bir engelleyici/karşı-özne durumuna sürüklemiştir. Onun Oğuz'dan çıkması, hatta kovulması sahip olduğu insanüstü güçle bedenleri tüketmesine neden olmuş ve insan-merkezli bedenin çöküşüne zemin hazırlamıştır. Böylece anlatı dâhilinde posthüman oluş kavramının devreye girdiğini söylemek mümkündür. Braidotti, posthüman oluş kavramını bir süreç olarak tanımlarken bu süreci paylaşılan bir dünyaya yönelik bağlanma ve bağlantı duygusunun

yeniden tanımlanması şeklinde ele almaktadır (2013: 193). O hâlde posthüman oluş, folklorik ve posthüman öznenin aidiyet biçimlerini yeniden tanımlar. Bu perspektifte dünya, paylaşılan bir yaşam alanı şeklinde biçimlenir ve folklorik ve posthüman özne, ilişkisel bir varlık olarak belirir. İnsan-dışı varlıklarla bu biçimde ilişki kurulması amaçlanır. Ancak, Tepegöz'ün Oğuz toplumu tarafından uzaklaştırılması, folklorik ve posthüman özneyi dışarda bıraktığından Tepegöz, bedenleri tüketmeyi amaç edinir.

3. İnsan-Dışı Eyleyen Olarak Tepegöz

Ontolojik konumunu belirlerken üzerinde durulduğu gibi Tepegöz, insan-dışı bir eyleyen, folklorik ve posthüman bir öznedir. Edwin Sayes'in düşüncelerini bu bağlamda ele almak mümkündür. Sayes, insanların ve insan-dışıların eyleyen olarak kesin bir ayrımla ayrılamayacağını belirtir. İnsan-dışıların eylemleri, toplumun oluşabilmesinin bir koşulu olarak görülmektedir. Böylelikle öznelerarası süreç başlar (2014: 137). Bu görüşün posthüman bir bakış açısıyla öne sürülmesinin temel sebebi, Tepegöz'ün pasif bir doğa tehdidi olmayışıdır. Onun varoluşu, Oğuz toplumunun davranışlarını belirler ve karar alma süreçlerini doğrudan etkileyerek kolektif yapının dönüşmesine sebep olur:

> Oguz bir gün yaylaya göçdi. Aruzun bir çobanı varıdı, adına Konur Koca oglı Sarı Çoban derleridi. Oguzun önince bundan evvel kimse göçmezidi. Uzun Bınar demegile meşhur bir bınar varıdı. Ol bınara perriler konmışıdı. Negahenden koyun ürkdi. Çoban erkece kakıdı, ilerü vardı, gördi kim perri kızları kanat kanada bağlamışlar, uçarlar. Çoban kepeneğini üzerleine atdı, perri kızının birini tutdı. Tama edüp derhal cima eyledi. Koyun ürkmege başladı çoban koyunun önine segirtdi. Perri kızı kanat urup uçdı, eydür: Çoban, yıl temam olıcak mende emanetün var, gel, al, dedi. Amma Oguzun başına zeval getürdün, dedi (Özçelik 2016: 437).

Tepegöz'ün bir çoban ve bir peri kızının çocuğu oluşu, ontolojik düzlemde onun mutasyonunu ifade eder. Bunun yanı sıra Tepegöz'ün bu biçimde meydana gelmesinin Oğuz'un başına zeval getirmesi, insan-merkezliliğin tehdit altında olduğunu ve posthüman öznenin dışlanacağını göstermektedir. Nitekim onun mutasyonunun gösterenlerinden biri olan peri annesinin taktığı yüzük sonrası edindiği güçler, toplumun karşısında konumlanacağını ortaya koyar. Çünkü yüzük Tepegöz'ün bedenine eklemlenen, onun yara almamasını mümkün kılan dışsal bir unsur olarak işlev görür. Bu yönüyle yüzük, bedensel bütünlüğün doğal ya da özsel bir nitelik olmadığını, nesneler aracılığıyla yeniden kurulduğunu gösterir. Dolayısıyla Tepegöz'ün posthüman niteliği hem melez doğumunda hem de beden ile nesne arasındaki birleşimde görünür hâle gelir: "Depegözün peri anası gelüp oglınun parmağına bir yüzük geçürdi: Ogul, sana oh batmasun, tenüni kılıç kesmesün, dedi" (Özçelik 2016: 411). Elbette yüzük, epik anlatılarda yaygın biçimde karşılaşılan olağanüstü koruma motiflerinden biridir. Ancak burada önerilen yorum, bu yerleşik motifin beden-nesne ilişkisi üzerinden posthüman bir okuma imkânı sunduğunu göstermektedir. Çünkü melez bir beden olan Tepegöz bu güçlerden hareketle ve posthüman bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde posthüman bir eyleyendir, insan topluluğunu kendine karşı "yeniden örgütleyen" bir güçtür. Fakat söz konusu olan, insanın teknik yollarla geliştirilmesini merkeze alan insan-ötesi bir iyileştirme fikriyle birlikte beden, mitik unsur ve nesnenin iç içe geçtiği posthüman bir bileşimdir:

> Yaylımında Oguz elin kondurmadı. Kara polad uz kılıç çalıp baş kesenler, kılını kesdüremedi. Kargu acıda oynadanlar ildüremedi. Kayın ohı atanlar kar kılmadı. Alplar başı Kazana bir darb urdı, kardaşı Kara Göne elinde zebun oldı. Bıyıgı Kanlu Bügdüz Emen elinde zebun oldu. Ag sakallı baban Aruza kan kusdurdı. Meydan yüzinde kardaşun Selcük ödi, şıtdı, can verdi. Kalın Oguz beglerin dahı kimini zebun edüp, kimini şehid eyledi (Özçelik 2016: 451).

Oğuz toplumunun Tepegöz'e karşı örgütlenmesi, Tepegöz'ün Oğuz toplumu üzerinde belirleyici bir güce sahip olduğunu gösterir. İnsan-merkezli düşüncenin üstün gelmesi, kendi estetik ve etik düzenini sürdürmesi için posthüman öznenin ortadan kaldırılması, dışlanması gerekmektedir. Anlatıda süreç tam olarak bu şekilde işletilir. Bu çerçevede anlatının aşamalarını folklorik ve posthüman kavramı bağlamında değerlendirdiğimizde sürecin işleyişini şu biçimde göstermek mümkündür:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
Çoban ile peri kızından Tepegöz'ün doğması ve Aruz tarafından eve getirilmesi	Tepegöz'ün bedenleri tüketerek büyümesi, sürülmesi ve peri annesinden aldığı yüzük sayesinde yenilmez olması.	Yaralanmayan bir bedene sahip olduğundan bedenleri tüketmeye ve varoluşunu sürdürmeye devam etmesi.	İnsan-merkezli düşünce tarafından alt edilmesi.

Tablo 1: Tepegöz Bağlamında Anlatının Aşamaları[2]

Folklorik ve posthüman özne kavramları aracılığıyla anlatının aşamaları değerlendirildiğinde Tepegöz'ün insan-merkezli düşüncenin karşıtı olarak konumlandırıldığı ve insan-dışı bir eyleyen olarak düzeni/töreyi tehdit edici bir unsur olarak gösterildiği gözlemlenmektedir. Bu bakımdan Tepegöz'ün eylemleri toplumsal düzeni bozmanın yanı sıra insan-merkezli ontolojinin sınırlarını aşmak ve bir tehdit figürü hâline gelmektedir. Bu bakış açısıyla Tepegöz, bir öteki olarak kurgulandığından hem törenin hem de insan-merkezli düşüncenin sürdürülebilmesi adına ortadan kaldırılır.

4. Posthüman Etik ve Tepegöz'ün Öldürülmesi

Tepegöz'ün insan-merkezli düşüncenin sürdürülebilmesi adına öldürülmesi, posthüman etik bağlamında bir sorunsal olarak öne çıkarılır ve şu soru sorulabilir: "Tepegöz kötü olduğu için mi, yoksa insan-merkezli düzene sığmadığı için mi öldürüldü?" Sorunun sorulmasındaki temel amaç, posthüman etiğin insanı mutlak ahlaki özne olarak gören yaklaşımları sorgulamasıdır. Bu bakış açısıyla sorulan soru, anlatının kültürel/ideolojik yönelimlerini açığa çıkarmaya yarar. Çünkü posthümanist bir okuma, Tepegöz'ü etik açıdan tümüyle olumlayan bir yaklaşım sunmakla yetinmez. Tepegöz'ün öldürülmesi anlatının emik düzeyinde topluluğu tehdit eden yıkıcı bir figürün ortadan kaldırılması olarak anlam kazanmaktadır. Posthüman etik sınırları içerisinde bir okuma gerçekleştirildiğinde bu eylemin insan-merkezci normatif düzeni yeniden tesis eden yönünü görünür kılmaktadır. Tepegöz'ün sınırsız tüketimi ve bedensel şiddeti yalnızca hem insan-merkezci normları hem de anlatı içindeki topluluk düzenini ve yaşam dengesini bozan bir nitelik taşır. Doğayla barışık bir biçimde yaşayan Oğuz boyuyla da bu doğrultuda karşıtlaşır. Böylece Tepegöz, anlatı içindeki insan-hayvan-doğa ilişkilerinden oluşan ortak yaşam dengesini tehdit eden aşırı tüketim biçimi olarak da değerlendirilmektedir. Bu noktada Ramazan Korkmaz'ın Tepegöz bağlamında doğaya ve insanlığa karşı işlenen suçların, döngüsel yıkıcı etkileriyle insanlığı geriye götürdüğü tespiti önemlidir. Çünkü bu gibi suçların sonuçları, Tepegöz gibi, suçlu ile suçsuzu ayırt etmeksizin bütün insanlığı hedef almaktadır (2009: 77) ve bu tespit, Tepegöz'ün ortak yaşam dünyasını tehdit eden bir ihlalin döngüsel sonucu olarak da okunabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda posthümanist okuma, Tepegöz'ü etik açıdan olumlamaktan çok, onun tehdit figürü olarak hangi söylemsel düzlemlerde kurulduğunu ve bu tehdidin hangi ontolojik sınırlar içerisinde meşrulaştırıldığını tartışmaktadır. Dolayısıyla burada asıl mesele, Tepegöz'ün haklı veya masum görülmesi yerine onun hangi söylemsel ve ontolojik mekanizmalarla mutlak tehdit olarak kurulduğunu açığa çıkarmaktır. Bu bağlamda şu kesiti alıntılamak yerinde olur:

> Muştulık! Oglun Depegözi depeledi! Dedi. Kalın Oguz begleri yetdiler, Şalahana kayasına geldiler, Depegözün başını ortaya getürdiler. Dedem Korkud gelüben şadılık çaldı, gazi erenler başına ne geldi-gin eydiverdi, hem Basata alkış verdi: Kara taga a! yetdügünde aşıt versün kanlu kanlu sulardan geçer olsan geçit versün! Dedi. Erligile kardaşun kanın aldun kalın Oguz beglerini bundan kurtardun (Özçelik 2016: 475-477).

Tepegöz'ün öldürülmesi, insan-merkezli kültür anlayışı dâhilinde doğayla barışık bir biçimde yaşayan insan-merkezli etik düzenin yeniden teşkil edilmesinin bir ifadesidir. Ancak bu düşüncenin öne çıkmasının sebeplerinden biri Tepegöz'ün herhangi biri tarafından değil de Basat tarafından öldürülmesidir. Bu bağlamda Basat'ın anlatısını alıntılamak gerekir:

> Meger hanum, bir gün Oguz otururiken üstine yagı geldi; dün içinde ürkdi göçdi. Kaçup gederiken Aruz Kocanun oglancugı düşmiş, bir aslan bulup götürmiş, beslemiş. Oguz gene eyyamıla gelüp yurdına kondı. Oguz Hanınun ılkıcısı gelüp haber getürdi, eydür: Hanum, sazdan bir aslan çıkar it gibi ürür, apul apul yörişi adem gibi. At başuban kan sömürür, Arız eydür: Hanum, ürkdügümüz vaktın düşen menüm oglancugumdur belki dedi. Begler bindiler, aslan yatagı üzerine geldiler. Aslanı kaldurup oğlanı tutdılar. Aruz oğlanı, alup evine getürdi. Şadılık etdiler, yeme içme oldu. Amma oğlanı ne kadar getürdilerise turmadı, gerü aslan yatagına vardı. Gerü tutup getürdiler. Dedem Korkud geldi, eydür: Oglanum, sen insansın, hayvanıla musahib olmagıl! Gel, yahşı at bin, yahşı yigitlerile eş yort! dedi (Özçelik 2016: 435).

Basat'ın kaybolması ve bir aslan tarafından büyütülmesi, aslan gibi hareket edip davranması, Basat'ın da anlatıda ilk olarak posthüman bir özne olarak belirdiğini, bir bileşimin ve ilişkiselliğin ürünü olduğunu gösterir. Nitekim "Dedem Korkud geldi, eydür: Oglanum, sen insansın" çağrısı, Basat'ın insan-merkezci öznelik lehine, ancak doğayla da özdeşim kurmuş bir biçimde yeniden terbiye edilmesini ve sınır-aşıcı geçmişinin denetim altına alınmasını ifade eder. Anlatının söylemsel yapısı içerisinde bu nokta son derece önemlidir; çünkü Tepegöz'ü ortadan kaldıran figürün herhangi bir Oğuz yiğidi yerine insan ile hayvan arasındaki sınırı bizzat deneyimlemiş Basat olması anlamlıdır. Başka bir deyişle anlatı, sınırı tehdit eden bir varlığı, sınır deneyiminden geçmiş ancak yeniden insan-merkezci düzene dâhil ederek bir özne aracılığıyla bertaraf etmiştir. Böylece Basat, posthüman imkânın içerilerek denetim altına alınmış biçimini, Tepegöz ise içerilemeyen ve bu nedenle dışlanan biçimini temsil eder. Bu şekliyle Basat, özsel bir insan kimliğinin ötesinde, Donna Harraway'e gönderimde bulunularak söylenirse farklı varlık alanlarının eş-kurulumuyla ortaya çıkan ve yoldaş türler bağlamında okunabilecek[3] ilişkisel bir varlık olarak görülebilir. Fakat Basat, doğayla özdeşim kurmuş insan-merkezli düşünce tarafından yönetilir ve onun kontrolüne girer. Oğuz toplumunun bir parçası olarak posthüman özne olmaktan çıkar, doğayla barışık bir biçimde yaşam süren insan-merkezli düşüncenin kahramanı olur. Böylece posthüman özne, insan-merkezli düşünce tarafından ilk olarak Basat'ın bir anomali olmaktan çıkarılmasıyla kendini gösterir. Levi-Strauss'tan hareketle söylenirse bu bakış açısı, insan-merkezli folklorun temelinde yer alan insan-merkezli savunma refleksidir. Tepegöz ise bir melez olduğundan ve sınırları aşan bir bedenin sahibi olduğundan insan-merkezli düşünce tarafından ele geçirilemez. Ölümü meşrulaştırılır ve insan-merkezli düşüncenin ele geçirdiği özne/Basat tarafından öldürülür.

Sonuç

Folklor araştırmalarında uzun süredir baskın olan insan-merkezci yaklaşımı posthümanizm ve folklor düzleminde sorgulayarak folklor anlatılarının yalnızca kültürel temsiller olmadığı ortaya konulmuş ve belirli varlık anlayışları ile ideolojik

konumlanışları yeniden üreten söylemsel yapılar olduğu ifade edilmiştir. *Basat'ın Tepegözü Öldürdüğü Boy* anlatısı üzerinden gerçekleştirilen çözümleme, folklorun yalnızca insan deneyimini merkeze alan bir alan olmadığını; insan, hayvan, doğa, mitik ve insan-dışı varlıklar arasında kurulan çok katmanlı ve ilişkisel bir ontolojik ağ içinde şekillenebildiğini açıkça göstermektedir. Bu bağlamda çalışma, folklor anlatılarının ontolojik boyutunun, ideolojik işlevleriyle birlikte ele alınmasının gerekliliğine dikkati çekmektedir.

İnsan-merkezci bakış açısıyla anlamlandırılmış Tepegöz figürünün indirgemeci bir "canavar" anlatısının ötesine taşınarak insan-merkezli normatif düzeni tehdit eden posthüman bir varoluş biçimi olarak yorumlanması, folklor ve folklorik özne kavramlarının tanımlamalarını genişletmektedir. Nitekim bu yorum, folklor anlatılarında ötekileştirilen, dışarıda bırakılan ya da yalnızca bir sembol olarak ele alınan figürlerin, insan-merkezli düşüncenin dışında kalan alternatif ontolojileri temsil edebileceğini ifade etmektedir. Tepegöz'ün melez bedenselliği ve sınırları aşan varlığı, insan ile insan-dışı arasındaki hiyerarşik ayrımı görünür kılar. Bununla beraber onun yok edilmesi ise kötücül bir özden çok insan-merkezci normatif sınırlara sığmayan varoluş biçiminin bastırılmasıyla ilintilidir. Ancak bu bastırma, anlatının kendi iç dünyasında ortak yaşam dengesini korumaya dönük etik bir müdahale olarak da okunabilir. Bu durum, mitin ideolojik işlevini açığa çıkarmakta ve mitolojik anlatıların insan-merkezli düzeni doğal, kaçınılmaz ve meşru gösterirken söz konusu düzeni/töreyi tehdit eden varlıkları nasıl sistematik biçimde dışladığını ortaya koymaktadır. Çünkü Oğuzlarda doğayla barışık yaşamak töredir ve bu çerçevede çalışma, "insan-dışı" ile "posthüman" arasındaki farkın anlatı çözümlemesinde belirleyici olduğunu göstermektedir. Tepegöz, insan, doğa, mitik unsur ve nesne arasındaki sınırları aşan bir bileşim olarak kurulduğu posthüman bir özne imkânı taşır. Buna karşılık Basat, benzer bir sınır deneyiminden geçmesine rağmen insan-merkezci düzen tarafından yeniden içerilerek meşru özneye dönüştürülür.

Posthüman folklor yaklaşımı, folklor metinlerini yalnızca geçmişe ait kültürel miras unsurları olarak görülemeyeceğini, insan-merkezli düşüncenin eleştirisini mümkün kılan ideolojik ve etik metinler olarak okumaya olanak tanıdığını göstermektedir. Posthümanist bakış açısı, folklor ve folklorik özne kavramlarını genişleterek öznenin sabit, bütünlüklü ve sadece insana özgü bir kategori olmadığını dile getirdiğinden insan ve insan-dışı varlıkların karşılıklı etkileşimleri içinde oluşan dinamik bir süreci öncelemekte, insan/insan-dışı karşıtlığının kurgusal olduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşım, folklor anlatılarında hayvanların, mitik varlıkların, doğanın ve maddi unsurların anlatıyı yönlendiren etkin eyleyenler olarak ele alınmasına olanak sağlamaktadır.

Son olarak posthüman folklorun, folklor araştırmalarında bedensellik, insan-dışı eyleyenlik ve etik soruların daha merkezî bir konuma yerleştirilmesi için güçlü bir kuramsal zemin sunduğu ileri sürülebilir. Folklorun posthümanist bir bakış açısıyla yeniden düşünülmesi/tanımlanması, yalnızca disiplinin kavramsal sınırlarını genişletmekle kalmayıp insanın dünya içindeki konumunu diğer varlıklarla kurduğu ilişkiler bağlamında yeniden tartışmaya açmaktadır. Bu doğrultuda posthümanizmin kavramsal alanı, folklor araştırmalarında insan-merkezci kabulleri aşmaya dönük yeni okuma stratejileri ve eleştirel yaklaşımlar geliştirmek için güçlü bir kuramsal imkân sunmaktadır.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.
ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik komisyon onayına gerek bulunmamaktadır.
FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.
ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KISALTMALAR
İng.: İngilizce

NOTLAR
1. Doğa/kültür karşıtlığı, Lévi-Strauss'a gönderimde bulunarak geleneksel folklor anlayışı ve posthüman folklor anlayışı arasındaki farlılığı vurgulamak adına kullanılmıştır. Doğa/kültür karşıtlığı temelinde folklor, insanı merkeze alan bir düşünceyi esas alır. Bu perspektifte folklor, insanın doğayı kavramsallaştırarak kültür aracılığıyla anlamlandırılmasının bir ürünüdür. Lévi Strauss'un üzerinde durduğu gibi doğa, folklorik düşünce içinde kendiliğinden anlam taşıyan bir alan olmayıp insan zihninin kategorileriyle örgütlenen bir düzlemdir (1994: 122). Bundandır ki geleneksel anlam folklor, insanı doğanın karşısında konumlandıran kültürel anlatı ve pratikler bütünü olarak tanımlanmaktadır (2012: 496).
2. Tabloda yer alan kavramların tanımları sırasıyla şu şekildedir: Eyletim, öznenin gönderen tarafından ikna edildiği kısımdır (Rifat 2013: 85). Bunu izleyen edinç aşamasında özne, eyleme geçebilmek adına gerekli yetenekleri kazanmaya çalışır (Eziler-Kıran ve Kıran 2011: 305). Edim adlı üçüncü aşamada özne /yapmak/ kipliğindedir ve harekete geçer (Sığırcı 2013: 241). Son aşama olan yaptırımda ise özne, nesnesine ulaşıp ulaşmama durumuna göre gönderen tarafından ya ödüllendirilir ya da cezalandırılır (Rifat 2013: 241).
3. Donna Haraway, doğanın insanlar ve insan-dışılar arasındaki eş-kurulumun bir ifadesi olduğunu öne sürerek (2004: 66) yoldaş türler (İng. Companion species) kavramını ortaya atar. Haraway için yoldaş türler, hiçbir tarafın ilişki öncesinde var olmadığı, kaçınılmaz ve çelişkili eş-kurucu ilişkilerin anlatısı şeklinde ifade edilebilir (2004: 300). Basat'ın anlatının hemen başındaki varoluşu, sonrasında insan-merkezli düşünce tarafından sonlandırılsa da bir yoldaş tür ilişkisine işaret etmektedir.

KAYNAKÇA
Barthes, R. *Çağdaş Söylenler* (çev. Tahsin Yücel). İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
Bhattacharyya, Pronami. "Ecology of the 'Other': A Posthumanist Study of Easterine Kire's When the River Sleeps (2014)". *Humanities* 13: 1-14, 2024.
Bostrom, Nick. "Transhumanist Values". *Journal of Philosophical Research* 30: 3-14, 2005.
Braidotti, Rosi. "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities". *Theory, Culture & Society* 36(6): 31-61, 2018.
Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
Crellin, Rachel J. ve Harris, Oliver J. "What Difference Does Posthumanism Make?". *Cambridge Archaeological Journal* 31: 469-475, 2021.
Eziler-Kıran, Ayşe ve Kıran, Zeynel. *Yazınsal Okuma Süreçleri*. Ankara Seçkin Yayıncılık, 2011.
Greimas, A. Julien ve Courtés, Joseph. *Semiotics and Language an Analytical Dictionary*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
Greimas, A. Julien. *Structural Semantics*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1983.
Haraway, Donna. *The Haraway Reader*. New York ve Londra: Routledge, 2004.
Hayles, Katherine N. *How We Became Posthuman Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
Korkmaz, Ramazan. "Sınırları İhlal Edilen Doğanın İntikamı: Tepegöz". *Turkish Studies* 4/8: 65-78, 2009.
Lévi-Strauss, Claude *Yapısal Antropoloji* (çev. Adnan Kahiloğulları). Ankara: İmge Kitabevi, 2012.
Lévi-Strauss. Claude. *Yaban Düşünce* (çev. Tahsin Yücel). Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 1994.
Magliocco, Sabina. "Folklore and the Animal Turn". *Journal of Folklore Research* 55(2): 1-7, 2018.
Nayar, Pramod K. *Posthumanism*. Cambridge: Polity Press, 2014.
Özçelik, Sadettin. *Dede Korkut -Dresden Nüshası- Metin, Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.
Rifat, Mehmet. *Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
Sayes, Edwin. "Actor–Network Theory and methodology: Just what does it mean to say that nonhumans have agency?". *Social Studies of Science* 44: 134-149, 2014.
Sığırcı, İlhami. *Göstergebilim Uygulamaları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020.
Sterling, Colin. "Critical heritage and the posthumanities: problems and prospects". *International Journal of Heritage Studies* 26: 1029-1046, 2020.
Susen, Simon. "Reflections on the (Post-)Human Condition: Towards New Forms of Engagement with the World?". *Social Epistemology* 36(1): 63-94, 2022.
Thompson, Tok. *Posthuman Folklore*. The University Press of Mississippi, 2019.